

**ÜÇ TÜRK - İSLAM MÜTEFEKKİRİ
İBN SÎNA - FAHREDDİN RÂZÎ
NASİREDDİN TÛSÎ
DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ**

Hazırlayan

Yrd. Doç. Dr. Fahrettin OLGUNER



KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
YAYINLARI

**ÜÇ TÜRK - İSLAM MÜTEFEKKİRİ
İBN SÎNA - FAHREDDİN RÂZÎ
NASİREDDİN TÛSÎ
DÜŞÜNCESİNDE VAROLUŞ**

Hazırlayan

Yard. Doç. Dr. Fahrettin OLGUNER



**KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI YAYINLARI: 593
KÜLTÜR ESERLERİ DİZİSİ: 40**

Onay : 26.3.1985 gün ve 831.0 – 1138 sayı.

Birinci baskı, Mayıs 1985

Baskı Sayısı: 10.000

Ongun Kardeşler Matbaası – ANKARA

İ Ç İ N D E K İ L E R

ÖNSÖZ	5
Üç Mütefekkirin Hayatını Dair	9
Metinler Hakkında Birkaç Söz	14
I. VARLIK	16
A. Varlık Ta'biri ve Kavramı	16
II. VARLIK'I İDRAK	22
III. VARLIK SAHALARI	25
1. Hissedilen Alemde Varlık	25
2. Hisötesi Alemde Varlık	30
IV. VAROLUŞ	37
A. Problemin Esası	37
B. Varoluşun Esasları	39
1. Hak-Hakikat-Mahiyet ve Tahakkuk	39
2. Hakikat-Mahiyet	40
3. Mahiyet ve Zât	43
4. Zât-Mahiyet ve Onun Unsurları	44
5. Zât-Mahiyet ve Varlık	47
6. Varoluşun sebepleri	53
a- Mahiyetin sebepleri	53
b- Varlığın sebepleri: Fail ve Gaye	55

V. VAROLUŞ VE İLK SEBEP	67
A. İki Türü Varlık	67
B. Mümkünün Varoluşu	72
1. Mümkünün Varoluşunda İmkânın Aşılması ...	75
2. Sebep-Eser Münasebetleri	81
VI. ZARURÎ VARLIK	83
A. Zarurî Varlığın Birliği	83
1. Eşya Mürekkepdır	83
2. Şeyin Kendi Unsurları Arasında Sebep-Netice Münasebetleri	84
3. Zarurî Varlığın Teayyünü	89
4. Eşyanın Teayyünü	95
B. Zarurî Varlık'ın Basit Oluşu	98
1. Zarurî Varlık Mürekkep Değildir	98
2. Zarurî Varlık Cisim Değildir	101
C. Zarurî Varlık'a Ait Kavramlar (Zât-Mahiyet ve Varlık) Bu Kavramların Birbirleriyle Münasebetleri	101
1. Varlık (Varoluş) Bakımından Tanrı	101
2. Zât ve Mahiyet Bakımından Tanrı	115
D. Tanrı'nın Öteki Varlıklarla Münasebeti	121
1. Cevher Oluş Bakımından Tanrı	121
2. Tanrı'nın Bir Zıttı Yoktur	126
VII. ALLAH'I TAVSİF	127
VIII. ALLAH'I İDRAK	128
IX. UMUMÎ NETİCELER ..	131
BİBLİYOGRAFYA	135

Teknik bir terim olarak kullanılan «İslam Felsefesi»nden ne anlaşılması gerektiği üzerinde duracak değiliz. Çünkü, bunun bir din felsefesi olmadığı herkesin bildiği birşeydir. Ayrıca bu terimin İslam dünyasındaki felsefe hareketlerini ifade ettiği de bilinen bir gerçektir. Burada akla hemen şu soru gelir : İslam dünyası, bir dinin hâkim olduğu bir saha demek olduğuna göre, dinin hüküm sürdüğü yerde felsefe olur mu? Birtakım tartışmalara girmenin herhangi bir yararı yoktur. Nazârî kanaat ve tartışmalar ne olursa olsun, vâkıyı değiştiremez. Vâkıa şudur ki İslam dünyasında felsefe yapılmış, birçok kimse bu vadide fikir yürütmüş, çeşitli yönlerde ve farklı kıratlarda filozoflar yetişmiştir.

Şu da bir gerçektir ki İslam dünyasında felsefe ve filozof denince akla, (Fârâbî, İbn Sînâ... gibi) çok sınırlı sayıda bir kaç isim gelir. Oysa, bize göre bu, tarih içindeki bir realiteyi yansıtmaz. Çünkü, isim ve sıfatları filozof olsun veya olmasın, İslam dünyasında pek çok sahadaki ilim ve düşünce adamı felsefe yapmış, felsefe meseleleri üzerinde durmuş, çeşitli problemler hakkında kafa yormuş, (başarı derecesi ne olursa olsun), birtakım ürünler meydana getirmiştir. Şiir ve edebiyattan tasavvufa, kelâmdan, dinin en klasik ilim dallarından olan fıkıha kadar, çok çeşitli alanlara yayılmış olan bu ürünlerin gün ışığına çıkarılması elbette lüzumludur. Fakat ,şu da ayrı bir vâkıdır ki İslam dünyasında «felsefe ve filozof» terimleri, her zaman güzel bir sevgi ve sempati ile karşılanmış değildir. Aksine, zaman zaman bu, din dışı ve hat-

ta dinsiz kimse ve cereyanların sembolü olarak görülür olmuştur. Tarihi açıdan ve sosyolojik yönden bunun sebepleri araştırılır ve araştırılmalıdır. Ancak, bizim üzerinde durmak istediğimiz nokta şudur ki : Din dışı, ya da dinsiz olarak görülüp «küfür» damgasını yiyen herkesin gerçekten bu sığata müstehak olup olmadığıdır. Bu hakikatin ortaya konulmasının yolu da gerek o insanın kendi devrinde ve gerekse tarihin başka devirlerinde o insan için söylenmiş sözlerin ve verilmiş hükümlerin bulunup aktarılması değil, bize göre bunun tek yolu, o insanın kendi sözlerinin, yani bizzat kendi eserlerinin ele alınıp ilmî metotlarla değerlendirilmesidir.

İşte hakkında çok çeşitli sözler söylenen ve farklı hükümler verilen fikir adamlarından biri İbn Sînâ'dır. İslam dünyasında «filozof» denince akla gelen isimlerin ilki değilse bile ikincisi budur. Bir taraftan o; «Üstat, Allâme, Ebu'l-Hukemâ-Filozofların Babası» olarak tanınırken, öbür tarafta da, bilhassa rasyonalist felsefede küfrün sembolü hâlinde görülür. Bir insan için bunlardan yalnızca biri doğru olacağına göre, hangisidir?

Felsefenin ve özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ'nın anti-sempatik görülmesinde Ebû Hâmid Gazzâlî'nin rolü büyüktür. Onun (Türk okuyucusuna da güzel bir tercüme ile sunulan) Tehâfü'tü, bu hareketin bayrağı olmuştur.

İbn Sînâ, acaba bu «küfür» damgasını gerçekten hak etmiş midir? Bunun cevabının doğru yolu, bizce, İbn Sînâ'nın eserlerinin içinden geçer. Her türlü baskıdan uzak olarak onun kendi eserleri, ilmî bir metot ile incelenmeli ve ancak bundan sonra bir karara ve hükme varılmalıdır.

İşte bu düşünce ile biz, İbn Sînâ'yı ele almayı, onun fikirlerini, kendi eserlerine bağlı kalarak, sunmayı düşündük.

Bunun için de bu çalışmamızı onun düşünce sistemini aynen yansıtan ana eserlerinden biri; «el-İşârât ve't-Tenbîhât» adlı eseri (ve onun; F. Râzî ve N. Tûsî tarafından yapılan iki şerhi) üzerinde yoğunlaştırdık. Eser, İbn Sînâ'nın fikrî tekamülünün son merhalesinin mahsulüdür. Bu sebeple İbn Sînâ hakkında hüküm verebilmenin en sağlam ölçüsünü teşkil eder. Ayrıca burada İbn Sînâ'nın karşısında sünî kelâmın büyük temsilcisi Fahreddin Râzî vardır. Onun aksak ve eksik taraflarını olduğu kadar, dinin çizdiği inanç sistemine aykırı olan yönlerini de vukûf ve ehliyetle ortaya koyabilir. Üstelik, F. Râzî'nin bu çıkışlarının yerinde olup olmadığını da, ilmî ekolün temsilcisi sıfatı ile Nasireddin Tûsî, aydınlığa kavuşturabilir. İşte bu düşüncelerle İbn Sînâ'nın el-İşârât isimli eserini, Fahreddin Râzî ve Nasireddin Tûsî şerhleri içinde tahlile ve incelemeye giriştik. Klasik felsefede değerlendirmeler, gerek takdir, gerekse hücum şeklinde olsun, umumiyetle ele alınan filozofun metafiziği üzerine yapılır. Biz de öyle yaptık. İncelememizi varlık ve varoluş meseleleri üzerine hasrettik. Ancak, bir sistem, bir bütün teşkil eden eserin belli bölümünü ve bazı meselelerini o bütünün içinden sıyrıp almanın mahzurlar doğurduğu ve doğuracağı şüphesizdir. Ümidimiz, ilerde, bu eserin tamamının takdimi olacaktır

Almanya'da M. Horten tarafından bizim yaptığımıza benzer bir çalışma, 1912'de yayınlanan bir kitapla ortaya konmuş bulunmaktadır. Aradan geçen şu kadar yıllık bir devre mevzûun yeniden ele alınmasına sebep teşkil etmeyebilir. Bununla beraber bizim yaptığımız şeylerle M. Horten'inkiler arasında bir isim benzerliğinden öte birşey yoktur. İncelememizin içinde göstereceğimiz bir misal de defalarca işlenmiş gözüken mevzuların ve şahısların yine de yanlış anlaşılabilindiklerini veya anlaşılamadıklarını, dolayısıyla da tekrar tekrar incelenmelerinin fazla olmadığını ve olamayacağını gösterecektir.

Çalışmalarımızda bizi en çok uğraştıran güçlük dil meselesi oldu. Türkçemizin felsefe terimleri bakımından yetersiz oluşu bir gerçektir. Ayrıca düşüncesiz (veya kasıtlı) müdâhaleler Türk dilini harp meydanına döndürmüştür. Biz kelime taassubuna saplanmadık. Fikirlerimizi en rahat ve tam bir manâ içinde ifade edeceğine inandığımız kelime veya terimi kullandık.

İncelememiz bir metin neşri olmadığı içindir ki transkripsiyon kullanmadık. Mütefekkirlerin kendi ifadelerini, kelimelerine sadık bir tercüme ile vermeye çalıştık. Bununla beraber manâyı ve Türkçe ifade güzelliğini ön planda tutmayı tercih ettik. Hacmi aşmama düşüncesiyle düşünürlerin kendi cümlelerini yer yer özet hâlinde vermek mecburiyetinde kaldık.

Burada, bu mevzûun işlenmesini tavsiye eden merhum Ord. Prof. Hilmi Ziya Ülken'e, mevzûun şekillenmesinde samîmî destek ve yardımlarını görmüş bulunduğum Prof. Dr. Nihat Keklik beye derin teşekkürlerimi sunmayı borç telakkî ederim.

Dr. Fahrettin O L G U N E R

ÜÇ MÜTEFEKKİRİN HAYATINA DAİR ⁽¹⁾

I — İbn Sinâ (370-428 h./980-1037 m.) ⁽²⁾

Filozofların reisi, üstatların üstadı olarak anılır. İbn Sinâ diye bilinir. Avrupa Avicenne şeklinde söyler. Asıl adı Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sinâ'dır. Aslen Belhlidir. Buhâra'nın Afşene köyünde doğmuştur.

-
- 1) Biz burada enine boyuna bir biyografi sunacak değiliz. Aslında önsözde de belirttiğimiz gibi, fikirlerini tetkik edeceğimiz her üç mütefekkir de çok tanınan ve bilinen ilim ve düşünce adamlarıdır. Onlardan bahseden kaynaklar bir yana, haklarında yapılan araştırmaların isimlerini saymak ciltleri dolduracak hacme ulaşır. Bilineni tarife kalkmayacağız. Ancak münakaşalarını sunacağımız mütefekkirlerin, hüviyetlerinin de göz önünde bulunmasını düşünerek, kısaca hayat hikâyelerinden bahsetmeyi uygun bulduk.
 - 2) Onun hayat hikâyesini talebesi ve dostu Cürcânî verir. Tanıştıkları güne kadarki hayatını İbn Sinâ kendisi, ondan sonrasını ise talebesi anlatıyor. Bu biyografi, Prof. M. Şerafeddin Yalrkaya tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. İbn Sinâ'nın 900. vefat yılında (1937'de) çeşitli yazıları ihtiva eden ortak bir kitapta, Türk Tarih Kurumu'nun baskısı ile neşredilmiştir. Çeşitli biyografların kaynağı da bu hâl tercümesidir. Biz de faydalandık.

Milliyetine sahip çıkanlar olmuştur. Prof, Ş. Günaltay onun Türk olduğuna dair çeşitli deliller ortaya koymaya çalışır ⁽³⁾.

Buhâra'da ilk tahsilini yaptı. Zamanının çeşitli ilimlerini okudu. Çok genç yaşta büyük bir dâhî olarak görüldü. Kendisi «...onsekiz yaşına geldiğim zaman artık bu ilimlerin hiçbirinde okuma ihtiyacım kalmamıştı» demektedir.

Taberan, Cürcan, Hemedan...ı dolaştı. Samanoğulları hükümdarlarının yakınlığını kazanmıştı. Hükümdar tabibi, vezir, siyasî mahkûm... olarak çeşitli hayat maceraları geçirmişti.

Bir seferden hükümdar ile birlikte Hemedan'a dönerken hastalığı nüksetti ve kısa zaman sonra vefat eyledi. Kabri daha sonra İsfahan'a nakledildi.

Batı onu bilir. Şark dünyasında ondan bahsetmeyen yoktur, denebilir.

Zamanının hemen her ilminde ihtisas derecesinde bilgiye sahip idi. Bütün bu meşakkatli hayatının sıkıntıları içinde, insanı hayrete düşürecek fakat, ancak dehâsma uygun sayıda ve çeşitte eserler vermiştir ⁽⁴⁾.

3) Prof. Ş. Günaltay, bir önceki (2 nolu) notta sözü edilen kolektif kitaptaki (İbn Sinâ-Milliyetî-Hayatı-Kültürü) adlı makale, T. Tarih Kurumu, 1937 ANKARA

4) Bundan önce (2 ve 3 nolu) notlarda zikrettiğimiz ortak kitapta M. Osman Erbin, mütefekkirimizin 223 eserini kaydeder.

Kendisi : «...benim îmânım gibi bir îmân kimsede yoktur. Bu asırda benim gibi bir tek bulunsun... o da dinsiz olsun... O hâlde yeryüzünde hiçbir Müslüman yok demektir» der ⁽⁵⁾.

Bir şiirinde : Perde arkasında gizli kalmış ve bilinmemiş hiçbir söz kalmadı. Sırlardan bilinmedik, anlaşılmadık pek az şey kaldı. Rabbim! Seni bilmek hususunda şimdiye kadar elde ettiğim ilim ve marifeti şöyle bir düşündüm, tahlil ettim. Bil-dim ve anladım ki hiçbir şey bilinmemiş ve anlaşılmamıştır⁽⁶⁾.

II — Fahrreddin Râzî (544-606 h./1150-1210 m.) ⁽⁷⁾

el-Fahrü'r-Râzî olarak anılır. İbn Hatîbi'r-Rey diye bilinir. Asıl adı Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn'dir. As-len Taberistanlıdır. Rey şehrinde doğmuştur.

Doğduğu şehirde ve Meraga'da şöhretli hocalar yanında tahsil etti. Harzem, Buhâra, Semerkant, Gazne ve Hindistan (Pencâp)'da dolaştı ve çalıştı. Harzem'de mütezile ile mücadele etti. Herat'ta yerleşti. Büyük talebe topluluklarına hocalık etti.

Harzem hükümdarları, vezirler, halk toplulukları... kendesine büyük hürmet gösterirlerdi. Emlaki bol, malî vaziyeti iyi ve refah seviyede idi.

Kerrâmiler'in baskısı ile büyük bir tehlikeye maruz kaldı. Söylentilere göre onların kıskırtması sonucu zehirlenerek He-rat'ta vefat etti.

5) V. B. Kurdoğlu, Şair Tabipler, sh 21-30

6) V. B. Kurdoğlu, a.g.e. sh. 21-30

7) İbn Kesîr, eLBidâye, XIII/55-56, H.el-Zırıklı, eLA'lâm, VII/203, İslâm Ansıkl. ilgili mad.

Çeşitli din ilimlerinde ve akli bilgilerde üstün bir kudreti vardı. Kelâm âlimi ve din felsefecisidir. L. Gardet, isabetli bir bakışla, onu kelâmda yeni bir devrin mümessili olarak takdim eder ⁽⁸⁾.

Eserlerini, İslam kültürünün müşterek dili olan Arapça ile yazmıştır. Farsça kitapları da vardır

Devrinin çeşitli ilim dallarında birçok kitap yazmıştır. Biz, isim benzerliğinden dolayı çoğu zaman birbirine karıştırılan kitaplarına işaret edelim : el-Mahsûl fî İlmi-Usûl onun İslam hukukuna dair olan bir eseridir. el-Mûlahhas felsefeyle ilgilidir. Kısaca Muhassal diye anılan Muhassalu Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn ise onun, âdeta, bir «metafizik el kitabı»dır. Lübâbü'l-İşârât İbn Sînâ'nın el-İşârât'ına yapılmış bir özettir. Burada tetkikini sunacağımız ise el-İşârât'm tenkitli bir şerhi; şerhu'l-İşârât' tır.

Hayatının sonlarında : «Kelâm yollarını, felsefe sistemlerini... denedim. Susuzluğumu giderecek, derdime şifa verecek birşey bulamadım. Gördüm ki yolların en güzeli Kur'an yoludur. Allah'ın varlığının ispatında; (Rahman arşı kaplamıştır, Kur'an 20/5. Bütün yücelikler onundur. Güzel sözler ona yükselir, Kur'an 35/10) âyetlerini, onun şanına yakışmayan şeylerin ondan uzak olduğu hakkında ise; (Hiç ona benzer birşey bilir misin Kur'an 19/65, onun benzeri hiçbir şey yoktur. Kur'an 42/11) âyetlerini okurum» demiş, huzur ve sükûnu burada bulmuştur ⁽⁹⁾.

8) L. Gardet, M. Anawati, Introduction, sh. 166

9) İbn Kesir, eLBidâye, XIII/55-56

Asıl ismi Muhammed b. Muhammed el-Hasan Ebû Câfer Nasireddin et-Tûsî'dir. Horasan'ın Tus şehrinde doğmuştur ⁽¹¹⁾.

Önce Alamut İsmâîlî emirleri hizmetinde bulundu. Sonra onları mağlup eden Moğollar'dan Hülâgû'nun hizmetine girdi. Hülâgû, onun bilgi ve dehâsını farkederek onu maliye bakanı ve vezir yaptı. Hülâgû, onun tavsiyesiyle Meraga'da, önemli âletlerle donatılmış, büyük bir rasathane kurdu.

Bilhassa felsefe, matematik ve astronomide dünya çapında bir bilgin idi. Bu alanlarda onun kıymetli eserleri vardır.

Felsefede Fahreddin Râzî'nin görüldüğü her yerde onu da görmek mümkündür.

10) Heinrich Suter, Die Mathematiker, sh. 146.147

11) Nasireddin Tûsî'nin milliyeti hakkında münâkaşa edilmiş ve edilmektedir. Biraz önce (sh. 9, dipnot 2'de) de belirttiğimiz gibi, burada ele aldığımız konu, sistematik bir felsefe problemi. Dolayısıyla, öteki düşünürler için yaptığımız gibi, burada, Nasireddin Tûsî'nin hayatına da temas ediyoruz. Burada onun hayat hikâyesini detaylı bir şekilde vermemize, onun milliyetini ispata girişmemize imkân yoktur. 'Ancak, bize göre N. Tûsî de, öteki düşünürler; İbn Sinâ, F. Râzî gibi, Türk'tür. Bu kanâatımıza ortak olan yerli ve yabancı ilim adamları vardır. Nitekim, Prof. Hamit Dilgan, «Büyük Türk Âlimi Nasireddin Tûsî» adı ile bir eser (İ.T. Üniversitesi-Mimarlık Fakültesi, 1968, İstanbul) neşretmiş bulunmaktadır. Michigan Üniversitesi matematik profesörlerinden L. Karpinski (bak, The Mathematick of the orient, 1934, Müh. Mektebi Mecmuası, no 74-76) de onun Türk olduğuna kânidir.

METİNLER HAKKINDA BİRKAÇ SÖZ

«el-İşârât ve't-Tenbîhât» ⁽¹⁾ isimli kitabı, İbn Sînâ'nın fikrî tekâmülünün son merhalesinin mahsûlü olan bir eserdir. Bu bakımdan onun dehâsını ve felsefî düşüncesini en güzel, en doğru olarak gösterebilecek bir eserdir. M. Goichon, bunu onun fikrî gelişmesinin bir ölçüsü olarak ele almaktadır ki haklıdır ⁽²⁾.

Eser; mantık, tabiat, ilahiyât ve tasavvuf bölümlerinden meydana gelmiştir. Çeşitli kütüphanelerde pekçok yazmaları vardır. Yalnız olarak veya şerhleri ile birlikte defalarca basılmıştır. Tenkitli ve karşılaştırmalı bir metni Tahran'da (1339' da) Mahmud Şehâbî tarafından neşredilmiştir.

Eser, yabancı dillere tercüme edilmiştir. Türkçe tercümesi yoktur.

Eser çok kımse tarafından şerhedilmiştir. Biz burada onu F. Râzî ve N. Tûsî şerhleri ile birlikte ele alacağız.

Gazzâlî'nin önce el-Makâsîd'ı, sonra da Tehâfût'ü yazdığı gibi, F. Râzî de, sanki onu taklit edercesine, önce «Lübâbü'l-

1) «İşâretler ve Tembihler» demektir. Kitabın ismi budur. İçin. deki küçük fasılların başında yerine göre «İşâret», «tembih» ve «vehim ve tembih» tabirleri kullanılır. İşâret; açık, kesin... olarak bilinen (veya öyle olduğuna inandığı) hüküm ve ifadeleri ihtivâ eden fasılların başlığı olarak kullanılır. Vehimlerde, şu veya bu sebeple zihne gelen, hakikate aykırı sorular ve şüpheler dile getirilir. Tembihler ile de bunlar düzeltilir; doğruya çevirilir.

2) Bak. M. Goichon, Directives, giriş, sh. 1 ve dev.

İşârât» adı ile İşârât'ın bir özetini vermiş, ⁽³⁾ daha sonra da, burada karşılaştırmasını sunacağımız, Şerhu'l-İşârât'ını yazmıştır. Burada F. Râzî, görüleceği gibi, İbn Sînâ'nın üslûbuna uygun olarak açıklamalarda bulunmakta, zaman zaman da İbn Sînâ'ya itirazlar yöneltmektedir.

Eserin çeşitli yazma nüshaları vardır. Sadece F. Râzî'nin şerhi olarak veya Tûsî'nin şerhi ile birlikte olmak üzere birkaç defa basılmıştır. Biz çalışmalarımızda, Abdülaziz devrinde (1290 h.) Âmira matbaasında bir tek cilt hâlinde basılan, ortada Tûsî'nin, kenarda ise F. Râzî'nin şerhini ihtiva eden nüshayı esas aldık. F. Râzî'nin açıklamalarını buradan naklettik; F. Râzî'ye ait sahife numaraları bu nüshadandır. Ancak bu baskılarda kitabın mantık bölümü yoktur. Bu bölümde yazma nüshalara müracaat ettik. Bu bölüme ait metinleri, Süleymaniye Kütüphanesi-Yeni Camî bölümü 764 numarada kayıtlı bulunan ve 624 h. yılına ait olan bir yazma nüshadan verdik.

el-İşârât'ın ikinci mühim şerhi, N. Tûsî'ye ait olan şerhtir. Bu, aslında F. Râzî'nin itirazlarına cevap vermek için kaleme alınmıştır. «Hallü Müşkilâtı'l-İşârât» adını taşımakla birlikte «Tûsî Şerhi» diye tanınır. Söylediğimiz gibi, hem F. Râzî'nin şerhi ile birlikte, hem de ayrı baskıları vardır. Biz çalışmalarımızda, Süleyman Dünya tarafından (1957-1960 tarihleri arasında) üç cilt hâlinde neşredilen Mısır baskısını esas aldık. Tûsî'ye ait açıklamaların karşılığı bu baskıdan gösterilmiştir.

Tetkikimizde İbn Sînâ'nın kendine ait cümlelerini naklederken, elimizdeki nüshaların her ikisindeki ayrı sahife numaralarını da gösterdik. Birinci rakam 1290 h. tarihli baskının, ikincisi ise Süleyman Dünya neşrinin sahife numarasıdır.

3) Bu eser, yukarıda zikrettiğimiz «el-İşârât'ın tenkidli neşri» ile birlikte, ayrı zât tarafından ve el-İşârât'ın sonunda, bir ilave olarak, nusha farklarının da kaydı ile, nesredilmiştir.

I

V A R L I K

Varlık Tabiri ve Kavramı

Tetkike mevzuu edindiğimiz «el-İşârât ve't-Tenbihât» ⁽¹⁾ isimli kitabında İbn Sînâ «vücut» kelimesinin ne yapısını inceler, ne de bu kavram hakkında herhangi bir açıklamada bulunur.

Fahreddin Râzî açıklamasında bu kavramın mutlak oluşuna dikkat çekerek; «...mutlak manâda; vücut olarak vücut şartsızdır; herhangi bir sebebe bağlı değildir» ⁽²⁾ der.

Tûsî ise, «bu tâbir burada mutlaktır. Hiçbir sebebin eseri bulunmayan Tanrı'ya hamledilebildiği gibi, benzetme yolu ile ⁽³⁾ birer sebebin eseri olan mevcutlara da hamledilebilir. Ancak, benzetme yolu ile çeşitli şeylere hamledilen «vücut» şeyin mahiyetinden ayırdır» ⁽⁴⁾ demektedir.

1) İşâretler ve Tembihler.

2) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 287

3) Metinde «teşkil ile» ifadesi kullanılmaktadır. Bitişik, karışık, şüpheli ve kapalı anlamlarını ifade eder. Fransızca «analogie» kelimesi ile karşılanmaktadır. Müsterek olmayı ifade ederse de kasıtlı olarak «şirket» kelimesi kullanılmamıştır. Biz de «benzetme yolu ile» demeyi uygun bulduk.

4) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/435

Görüldüğü gibi kelime ve kavram olarak «vücut» burada yeterince açıklanmamıştır. İbn Sînâ hiçbir şey söylemezken, Râzî ve Tûsî varlık kavramının mutlak olduğunu söylerler. Hemen ilave olarak da varlık kavramı ile varolan arasındaki bağlantıya geçerler. Ayrıca Tûsî, Tanrı'nın dışındaki varolanlarda varlığın mahiyetlerden ayrı olduğuna dikkati çeker. Yani, maddî ve diğer bütün varlıklarda (yalnızca Allah müstesna olmak kaydıyla) varlık (vücut) ve mahiyet ayrılığı vardır.

Her üç mütefekkirin de kullandığı «vücut» Arapçadır ⁽⁵⁾. Felsefede teknik bir terim olarak varlık; varolmak, varoluş ve varolan manâlarından kullanılır ^(5a).

-
- 5) Vecede-yeclü-vücade an... şekillerinde kullanılır. (Aradığını) bulmak, (istenene) kavuşmak, karşılaşmak, idrak etmek, (meydana) çıkmak, hasıl olmak, varolmak... manâlarını ifade eder. «İcâd-Varetmek», «mücid-vareden» tarzında da kullanılır. (Bak, L. Mâ'lûf, Müncid, Ş. Sâmi, Kamûs terc. I/702-703. Belot, Ferâid, ait olduğu maddeler.)

Bu kelime Fransızcadâ être ve existence, Latince de ise existere-esse kelimelerine mukabildir. (Karş. Prof. Dr. N. Keklik, Sad. Kon. Fels. Allah-Kâinât, sh. 24) Ancak «vücut» mücerred manâda varlığı (etre ve esse'i), mevcut ise müşâhas olanı (ens'i)' gösterir. (Bak, M. Goichon, Lexique, num. 748)

Kur'an'da bu kelime kullanıldığı tarzda; «vücut» şeklinde geçmez. Fakat lügatın çeşitli manâlarında ve çeşitli kalıplarda defalarca kullanılır. Mesela : «...Zekeriyâ ma'bedde onun yanına her girişinde bir rızık bulurdu Kur'an, 3/37», «...orada bir millete rastladı... Kur'an, 18/86».

Biz, Türkçede bütün bu manâları «varlık» kelimesi ile karşılamaya çalışacağız. Ancak yerine göre «varlık-varolan-mevcut» da diyeceğiz.

5a) Bak, Prof. Dr. N. Keklik, Muh. İbn. Arabî, sh. 18

Varlık kavramı hakkında burada hiçbir şey söylemeyen İbn Sinâ, başka kitaplarında bize oldukça önemli bilgiler verir. Mesela «en-Necât» da; «varlık, varlık isminden (tabirinden) başka birşeyle açıklanamaz. Zira o, bütün açıklamaların temeli, ilk prensibidir. Şu hâlde o açıklanamaz. Fakat, onun tasavvuru ruhta doğrudan doğruya ⁽⁶⁾ yer alır. Ancak o, cevher ve âraza bölünebilir» ⁽⁷⁾. Bundan önceki eseri olan eş-Şifâ'da mesele daha açıktır . «Varlık fikri (şeye ve Zarurî'ye ait olan) ruhta ilk olarak yer alan kavramdır. Bu kavram, kendisinden daha iyi bilinen şeyler yardımı ile meydana gelmiş değildir, aksine o, kendiliğinden bilinen ilk kavramdır. Varlık bakımından bu, şu ve öteki bütün şeylerde müşterektir. Bundan ötürüdür ki, kendisinden daha iyi bilinen birşey yardımı ile açıklanamaz. Açıklamaya kalkışılınca da içinden çıkılmaz bir çemberin ⁽⁸⁾ içine düşülmüş olur» ⁽⁹⁾.

Râzî, bu noktada daha ayrı düşünür. Muhassal isimli kitabında; «Filozofların çoğu, Mûtezile ve bütün kelâmcılar; (varlık; varolanlar arasında müşterek olan bir sıfattır) derler. Bize böyle değil gibi gelmektedir. Şayet böyle olmuş olsaydı, bu takdirde varlık ve mahiyet ayrı ayrı şeyler olur ve böylece de varlık varolmayan şeyle kâim olmuş olurdu...» der ⁽¹⁰⁾. Yine aynı kitabında varlık tasavvuru için şunları söyler . «Varlığın

6) Vasıtasızca-Directement

7) İbn Sinâ, en-Necât, 325

8) Devr-ı dâim; devr-ı bâtil

9) İbn Sinâ, eş-Şifâ, II/291-292. kars-M Goichon, La Distinction, sh. 3

10) F. Râzî, Muhassal, 33-34

ve yokluğun tasavvuru herkes için apaçıktır ⁽¹¹⁾. Çünkü bu iki şeyin tasdiki sadece yine kendilerinin tasavvuruna dayanmaktadır. Zira birşeyin varolduğunu bilmenin içinde varlık bir parçadır. Mürekkebin ⁽¹²⁾ bilinmesi apaçık olunca birimlerin bilinmesi de böyledir» ⁽¹³⁾.

Tûsî, bu son cümlelerinde Râzî'yi doğru bulur ⁽¹⁴⁾ Lakin, onun bir önceki hükmünü; varlığın müşterekliği hakkındaki sözlerini tenkit eder : «...durum Râzî'nin zannettiği gibi değildir. (Kavram olan) varlığın mahalli sadece akıldır. Bu varlığın mevcut bulunup bulunmaması söz konusu değildir. Şayet varlık, varolan birşeyin varlığı olarak alınacak olursa, burada varlık ile mahiyet ayrı ayrı şeylerdir. Fakat, bunun böyle olması birinin bir mahal ve ötekinin de hâl olmasını gerektirmez» ⁽¹⁵⁾.

Yukarıda naklettiğimiz ifadeler göstermektedir ki İbn Sînâ'ya göre varlık bir kavram; hem de bir ilk kavram; ruhta ilk yeri alan bir kavramdır. Bütün kavramların ilki olduğundan kendisinden daha iyi bilinen bir kavram yoktur. Bundan ötürü de o, başka birşeyle açıklanamaz. Ancak ve sadece yine kendi kendisiyle açıklanabilir. İbn Sînâ, varlığın bütün varolanlar arasında müşterek olduğunu eş-Şifâ'sında söylerse de, bundan sonra kaleme alınan en-Necât'ta böyle bir ifade yoktur. Daha sonra yazılan el-İşârât'ta ise mesele, ilerde ele alacağımız gibi, ⁽¹⁶⁾ daha değişik bir durum arzeder.

11) İspatsız bilinen; bedihî; müteârife; axiom; sens délibération.

12) Parçalardan meydana gelmiş bütün; composé

13) F. Râzî, Muhassal, 32-33

14) N. Tûsî, Telhîs, 33

15) N. Tûsî, Telhîs, 34

16) Bak, sh. 125

Râzî için de bu kavram ispatı gerektirmez şekilde apa-
çıktır. Ancak, İbn Sînâ'da olduğu gibi, Râzî; «varlık şuurun bir
ilk kavramıdır» demez. Bu noktada Râzî kendi mektebi ⁽¹⁷⁾
mensûbu olan kelâmcılardan da ayrılır. Bizzat kendisi onların
bunu «bütün varolanlar arasında müşterek» saydıklarını söy-
leyerek kendi kanaatinin böyle olmadığını ilave eder. Acaba
kendi görüşü nedir? İtiraf edelim ki kendi kanaatini kesin bir
şekilde ortaya koymuş değildir. Ancak biz, onun bu ifadelerin-
den şunu anlıyoruz ki Râzî, varlığı varolanda görmektedir. Baş-
ka bir deyişle ona göre tamamıyla mücerred; bütün şeniyet-
ten soyulmuş, başlı başına bir varlık yoktur. Böyle olmuş ol-
saydı diyor Râzî, mevcut olmayan şeyin varlığı olmuş olur-
du. Bu ise, ona göre, saçmadır. Şu hâlde, onun kanaatinde
varlık birşeyin; bir nesnenin; bir mevzuun varlığıdır. Nitekim,
ilerde ele alacağımız varlık-mahiyet münasebetinden söz eder-
ken : «Biz, mahiyeti (onun varlığından şüphelendiğimiz hâlde)
akledebiliyoruz. Böylece (mücerred olarak) varlığın kendisini
de, onun hariçte hasıl olup olmadığını bilmediğimiz hâlde ak-
ledebilir miyiz? Bundan da varlık için başka bir varlık... ve
dolayısıyla da uzayıp giden bir varlık zinciri doğmuş olmaz
mı? (Yalnız başına varlık akledilebilir; başlı başına varlığa hü-
küm verilebilir) denirse de bundan şu anlaşılır : Yalnız; başlı
başına varlığa (hasıl oldu) veya (hasıl olmadı) gibi bir hüküm
verilemez. Burada (hasıl oldu) veya (hasıl olmadı) hükmünü
alan mücerred varlık değil, mahiyetin kendisidir. Zira varlık,
varlıkla sıfatlanamaz. Aksi hâlde bir tek şey, bir tek yönden
iki defa vasıflandırılmış olur» tarzındaki ifadelerini bulaca-
ğız ^(17a).

17) Sunnî kelâm ekolü (école)

17a) F. Râzî. Şerhu'l-İşârât (yazma). 14b

Burada Râzî, sanki Descartes'ın «düşünüyorum, o hâlde varım» ⁽¹⁸⁾ diyen akıl yürütmesinin tam aksi bir hareketle «...var ise düşünüyorum» der gibi düşünmektedir. Dediğimiz gibi, Râzî'de bu açık değildir. Fakat sözlerinin neticesi buraya çıkar. Burada da onu şöyle bir güçlük karşılar : Bu takdirde zihnimizde tamamıyla mücerred bir varlık kavramı hiç mi bulunmaz? Zihnimiz mutlak ve itibari ⁽¹⁹⁾ birşey düşünse burada düşünce varlığı mı, varlık düşünceyi mi takip edecektir? Râzî'nin kanaati ile bunlara cevap vermek pek kolay görünmemektedir. Ayrıca Râzî'nin bu görüşleri, yine bizzat kendisinin, ileride sunacağımız, görüşlerine zıt düşmektedir ⁽²⁰⁾.

Tûsî, meseleyi 'üstadı İbn Sînâ'ya uygun olarak düşünmektedir. Ona göre zihindeki varlık kavramı dışardaki herhangi bir varolanı göstermez. Bu varlık sadece zihinde bulunur; onun mahalli zihindir. Fakat, bu kavram, varolan üzerinde düşünülünce varlık, varolandan ayrı değildir. Lakin burada hemen şu soru akla gelir; nesne üzerinde varlık, varolandan ayrı değil; onun kendisi ise nasıl olup da nesnenin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrılmaktadır. Bu meseleyi ilerde ele alacağız ⁽²¹⁾. Ancak burada şu kadarını söyleyelim ki Tûsî'nin ve hatta onun otoritesi olan İbn Sînâ'nın düşünce sistemine uygun olarak buna verilecek cevap şudur : Varolanda varlık bizzat onun kendisindedir; kendisidir. Ancak onu «varlık» ve «mahiyet»e ayıran zihindir.

18) Descartes, Metot Üz. Konuşma, sh. 41,10 ve Felfesenin İlkeleri, sh. 29 (Türkçe terc.)

19) Hayâlî; farazî; fîctîfe

20) Bak, sh. 58-59

21) Bak, sh. 57

II

VARLIK'I İDRAK

Varlık hakkındaki fikirleri gördük. Onun gerçeklik kazanış şeklini (varoluşu) ilerde ele alacağız. Fakat, burada şu hususun tespiti gerekmektedir : Varlık, hangi sahada gerçekleşirse gerçekleşsin, biz, kavramların en umumisi olduğuna karar verdiğimiz varlık'ı nasıl bilir, onu hangi yol ve vasıtalarla idrak eder, ne şekilde kavrarız?

İbn Sînâ, ne Descartes'ın yaptığı gibi, düşünceyi varlığa delil diye gösterir ⁽¹⁾, ne de varlığı düşünceye temel sayar. Onun varlık'ın idrakı hakkındaki kanaati çok açık ve kesindir. O bu idrakte hiçbir vasıta, hiçbir delil tanımaz ve hiçbir kıyaslama da yapmaz. Onun «varlık ruhun ilk kavramıdır» sözünü nakletmiştik ⁽²⁾. O bunu «uçan adam» temsili ⁽³⁾ ile tasvir eder :

«Kendinin bir ilk yaratılışla ve bir defada; akıl ve evsafça da tam olarak yaratılmış olduğunu farzet. Bütün heyet ve vaziyetin de gelişmiş hâlde bulunsun. Bedeninin organlarından hiçbirisi görülmesin, birbirine temas etmesin. Bir an içinde bomboş bir boşlukta asılmış olasın. Bütün eşyadan habersiz bulunduğun hâlde (benlik)in sabit kalacak, nefis kendi kendisinin (varolduğu)nu bilecektir» ⁽⁴⁾.

1) Descartes için bak, sh. 21 ve aynı sahifede not 18

2) Bak, sh 18

3) Allegorique

4) İbn Sînâ, el-İşârât, 179, II/319-320

Râzî bunun delilsiz olarak kabul edilecek tarzda apaçık olmadığını söyledikten sonra kendisi delile başvurur ve arkasından kendi delilinin de yetersiz olduğunu söyler ⁽⁵⁾. Bununla beraber Râzî'nin kendi gerçek kanaatine göre de varlık'ın idrakinin apaçık bulunduğunu nakletmişti ⁽⁶⁾.

Tûsî bunun apaçık olduğunu söyleyerek Râzî'nin itirazını cevaplandırmaya değer bulmaz ⁽⁷⁾.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın «varlık'ın idraki-bilinmesi-kavranması» hakkındaki kanaati «apaçıklık» tır.

İmdi hemen aklımıza şu soru gelmektedir : Bu sonuç ile acaba; «ruhumuzdaki birtakım kavramların doğuştan geldiği» esasını mı ispat edilmiş olmaktadır?

Zihnimizde doğuştan gelme birtakım kavramların bulunup bulunmadığı münakaşası, aşağı yukarı bütün felsefe tarihini kaplayan bir meseledir. Meseleye çeşitli felsefe ekollerinde, her ekolün kendi temel prensip ve metoduna uygun olarak hareket edişinden dolayı, farklı şekillerde bakılmış ve ayrı sonuçlar çıkarılmıştır. Sözelimi akılcıların (rasyonalistlerin) bazı kavramların «doğuştan» geldiğini kabul etmelerine karşılık tecrübeciler (ampiristler) zihnimizde, akıl ve hafızamızda fikir, düşünce, kavram... adına ne varsa hepsinin tecrübeden geldiği, tecrübe ile kazanıldığı iddiasındadırlar.

Çeşitli sahalalarla ilgili olarak aklımızda yer aldığı kabul edilen «a priori» kavramlar hakkındaki münakaşalar bir yana, şuurun kendi kendini idraki, başka bir ifadeyle, daha doğrusu İbn Sînâ'nın dili ile, şuurun kendi varlığının yine kendisi tarafından idrakî, bizce, doğrudan doğrudur. Hatta şuur, mater-

5) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 179-188

6) Bak, sh. 19

7) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât II/319-321

yalistlerin iddia ettiği gibi, maddi organların fonksiyonel bir tezahürü olarak kabul edilse bile, bu neticeyi değiştirmez. Ancak, şuurun kendi kendini idrak edişinde bir idrak eden (süje), bir de idrak edilen (obje) düşünölmüş olmaktadır. Böylece acaba şuur iki ayrı varlık hâlinde mi ortaya çıkacaktır? Bu takdirde her iki şuurun varlık hâli nasıl düşünölecektir? İşte bu noktada bazı egzistansiyalistler (mesela J.P. Sartre) şuurü; «birşeyi idrak eden» olarak ele almakta ve bu idrakten önce de onu yok kabul etmektedir. Meseleye fenomenolojik açıdan bakanlar, yine şuurü «birşeyin şuurü» tarzında kabul etmekle birlikte, idrak edilen şeyi (objeyi) parantez içine alarak, idrakten bağımsız hâldeki şuurü «mutlak şuur» olarak benimser görönmektedirler.

Sonuç şu ki şuur kendini doğrudan doğruya (vasıtasız olarak) idrak etmektedir. Fakat, burada da sonucun karşısına şu mesele çıkmaktadır : şuurun doğrudan doğruya idrak ettiği ve kendisine ait olan bu «varlık»tan öteki «varlık» veya «varlıklar» nasıl çıkacak, ya da çıkarılacaktır? Düşünörlörimizin kendi meslek ve metotlarına uygun olarak buna; «kıyas ve istidlâl yolu ile» tarzında cevap verilebilir. Bu da bizi (ilerde ele alacağımız) «varoluş» problemine götürür.

Burada şuna da özellikle işaret etmek gerekir ki : «Varlık'ın doğrudan doğruya idraki» akılcılığın (rasyonalizmin); «akıldaki bazı kavramların doğuştan geldiği» prensibini doğrularken, «doğrudan doğruya» hükmü de yine kendilerinin; «kesin hakikate ancak akıl yürütme (dedüksiyon) yolu ile varılır» tarzında ifade edilen temel kabullerini yıkar.

Biz neticeyi bir kere daha tekrar edelim. Varlık en umumî ve ruhta ilk yer alan bir kavramdır. Ruh tarafından, bu vasıtasız bir tarzda, doğrudan doğruya idrak edilir. Fakat, acaba bunun, şu veya bu alanda gerçekleşmesi nasıl olacaktır?

III

VARLIK SAHALARI

1 — Hissedilen Âlemde Varlık

Bundan önce birinci bölümde, her üç mütefekkirin görüşü açısından ana çizgilerini verdiğimiz varlık'ın gerçekliği ⁽¹⁾ nedir? Başka bir deyişle o hangi alanlarda bulunabilecek veya neye hamledilecek ve onun hamledildiği mevzuun gerçekliği nasıl olacak; yani varlık hangi alanlarda tahakkuk edecektir?

Bu meseleye İbn Sînâ, kendisine tam ters düşen bir ekolün görüşlerini naklederek girer. Der ki : «Bazılarına göre varlık duyumlarla bilinen şeylerden ⁽²⁾ ibarettir. Özü hissedilemeyen varlığı kabul edilemez. Varolan, ya doğrudan doğruya kendisi bir mekâna sahiptir; cisimdir. Ya da mekândakinin üzerinde bulunur; renk, koku... gibi cisme bağlıdır. Bunun ötesinde «varlık» yoktur» ⁽³⁾.

1) Hakikatî; realitesi

2) Mahsûs şeylerden

3) İbn Sînâ, el-İşârât, 287, III/435

Râzî'ye göre bu görüş sahipleri sadece cismin kendisinin ve cisimde bulunan hâllerin gerçekliğine inanır, bunun dışındav varlık kabul etmezler. Hemen hatırlatalım ki bunlar, diyor Râzî, duyumlarımızın ötesinde mesela zihne ait olan varlığı inkâr etmezler. Ancak bunun; hissedilebilenin ötesindeki bu varlığın hiçbir gerçekliğe ⁽⁴⁾ sahip olmadığını iddia ederler. İşte zaten problem de budur : Hisötesi alandaki varlığın gerçekliği nedir? ⁽⁵⁾.

Tûsî, varlığı maddî ve mahsus âleme sıkıştıran ⁽⁶⁾ bu zümrenin antropomorfistler ⁽⁷⁾ ve onlar gibi düşünenler olduğunu söyler ⁽⁸⁾.

İktibas ettiğimiz ifadelerde maksat oldukça açıktır. Hemen belirtelim ki burada bir epistemoloji meselesi söz konusu değildir ⁽⁹⁾. İbn Sînâ'nın tenkidini yapmak üzere naklettiği bu

4) Hakîkate, realiteye

5) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 289

6) Hasreden, inhisâr ettiren

7) Müşebbihe; Tanrı'yı insana benzetenler.

8) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/435

9) Bilindiği gibi sansüalizm (sensualisme; ihsascılık, duyumculuk), bilginin sadece duyumlardan (ihasalardan) geldiğini, dolayısıyla da bildiğimiz şeyin yalnızca duyulan (mahsus) şeyler olduğunu iddia eder. Mesela Condillac (1715-1780) : «...ruh, bütün bilgilerini ve melekelerini bu duyumlardan elde eder» der. (Condillac, Duyumlar Üzerine İnceleme, terc. sh. 4). Bununla beraber bu görüş mahsus dünyanın ötesini inkâr etmez. Sözelimi yine Condillac; «...benim ancak içinde bulunduğumuz hâlden bahsettiğimi hatırlamak gerekir...» der. (Condillac-İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme, terc. sh. 8).

görüş tamamıyla ontolojiyi (varlık meselesini) ilgilendiren bir problemdir. Bu görüşe göre varlık sadece madde âleminde bulunmaktadır. Bunun ötesinde hiçbir varlık yoktur. Râzî'nin pek iyi belirttiği gibi, bunlara göre, madde âleminin ötesinde düşünülebilecek herhangi bir varlığın hiçbir gerçekliği yoktur.

Görüldüğü gibi burada kelimenin tam manâsıyla bir ontolojik materyalizm karşısında bulunmaktayız ⁽¹⁰⁾. Çünkü, söz konusu olan şey varlıktır. İddia «varlığın sadece madde âleminde bulunduğu ve onun dışında olmadığı»dır.

İbn Sînâ nazariyeyi sadece nakledip bunun kimlere ait olduğunu söylememektedir. Râzî de herhangi bir açıklamada bulunmaz. Tûsî ise bunların antropomorfistler (müşebbihe) olduğunu söylemekle birlikte herhangi bir ayrıntıya girmez. Açıklaması hem eksik, hem de yanlışır.

İslam dünyasında antropomorfistler, Tanrı'yı insana benzetmeye, ona insana has, cisme uygun sıfatlar vermeye kalkışmışlardır. Lakin bunlar varlığı tamamen maddileştirmedikleri gibi burada hissedilemeyen şeyin yok olduğuna dair herhangi bir iddia da söz konusu değildir ⁽¹¹⁾.

-
- 10) Materyalizm; («maddeden başka hiçbir cevher yoktur» iddiasında bulunan bir doktrindir. Bunun çeşitli şekillerine göre maddeye değişik hususiyetler verilir. Ancak müşterek olan mevcut vasıf; dalma müşahhas, görülebilen, şekillenmiş, hareketli ve mekânda belirli bir yer tutan nesnelerin bütünü olarak ifade edilir.). A. Lalande, Vocabulaire, ilgili madde.
 - 11) (...onların Tanrılarının saçı, sakalı, eti, kanı... vardır. Bununla beraber onların inandığı Tanrı, cisimdir, fakat, cisimler gibi değildir. Onun kanı vardır. Kanlar gibi değil...), Şehristânî, el-Milel, I/103-108, 173-174. Ayrıca bak, Hasanü'l-İrâkî, el-Fıraku'l-Müfterika, sh. 74

Hatta İslam dünyasındaki korporalistler ⁽¹²⁾ bile, kelime olarak bu doktrine daha yakın olarak görünmelerine rağmen, materyalizmi tam mânâsıyla temsil etmezler ⁽¹³⁾.

İslam düşünce tarihinde natüralistler ⁽¹⁴⁾ ve dehrîler ⁽¹⁵⁾ diye tanınan zümre materyalizm esaslarına daha çok bağlı kalan kimselerdir. Mesela İbn Râvendî ⁽¹⁶⁾ ve Ebû Bekr Zekeriyâ er-Râzî ⁽¹⁷⁾ böyledir. Bunlar monizme ⁽¹⁸⁾ ve hatta monoteizme ⁽¹⁹⁾ karşıdırlar ⁽²⁰⁾. Bununla beraber bunları da tam değil ve

12) Korporalist; mücessime; cisimciler.

13) Korporalistler (mücessime); «Allah cisimdir, ancak cisimler gibi değildir» derler. Tıpkı bizim «Allah şeydir, eşya gibi değil, o nefisttir, nefisler gibi değil, âlimdir, âlimler gibi değil...» dediğimiz gibi. Hasanü'l-Îrâkî, el-Fıraku'l-Müfterıka, sh. 76. Mesela İbn Kerrâm bu görüştedir : «O, Allah'ı cisim olan varlıklara benzetmeye kadar gitti. Ancak cisim demek, bunlara göre, bizzat kaim demektir. Onun (Allah'ın) cisim olması bizzat, kendi kendine kaim olması demektir». Şehristânî, el-Milel, I/108-109

14, 15) Natüralistler; tabiiyyûn; tabiatçılar. Dehriyyûn; temporalistler; mutlak olarak zamana inananlar. Bunlar, kademeli olarak, bir kısmı öbür dünyayı (âhiretî); öldükten sonra dirilmeyi inkâr ederler : «...çürümüş, atılmış kemikleri kim diriltir, derler... Kur'an, 36/78.» Bir kısmı ise görülen madde (dünyasının ötesinde herşeyi reddederler : «...bu dünya hayatından başka şey yoktur. Yaşar ve ölürüz. Bizi öldüren, yok eden dehir (zaman)den başka birşey değildir... Kur'an, 45/24.

16) Vefâtı 293 h./910 m.

17) 841-926 m

18) Tevhîde, birliğe, varlığın birliğine

19) Tanrı'nın birliğine, bir Allah inancına

20) Mesela Zekeriyâ er-Râzî oluşa ait âlemin teşekkülü ile alakalı beş prensibin; «Allah, mutlak mekân (boşluk), mutlak zaman (dehr), ruh ve heyûlâ (ilk madde)» varlığını kabul eder. Bak, H. Z. Ülken, La Pensée, 348-349

fakat yarı materyalist saymak gerekir. Çünkü, bunlarca madde, mekân, zaman, ruh... diye ezeli prensipler kabul edilir, yani madde yaratılmamış gibi tasavvur edilirse de madde dışında öteki prensiplerin de ileri sürülmesi ⁽²¹⁾ bunlara tam anlamıyla materyalist denemeyeceğini gösterir ⁽²²⁾.

Şu hâlde İbn Sînâ'nın karşısına aldığı bu grubu, kelimenin tam ve gerçek manâsıyla, temsil edenler, İlkçağ Yunan materyalistleri olmalıdırlar. Mesela tam bir atomcu olan Demokrit ⁽²³⁾, bir bakıma onun takipçisi olan Epikür ⁽²⁴⁾.. İbn Sînâ'nın ifadelerinin tam ve gerçek hedefini teşkil eden kimseler olarak kabul edilmelidirler.

İşte bundan sonraki satırlarda İbn Sînâ'nın bu görüşü nasıl tenkit ve reddettiğini göreceğiz.

21) Bak, bir önceki (20.) not.

22) H.Z. Ülken, Genel Fel. Dersleri, sh. 107

23) Demokrit (m.ö. 420) : «İlk prensip (mübdî), ne sadece unsur, tek madde, yalnız başına eleman ve ne de akıl, yani manevî kuvvettir. İlk oluş dört unsurun birbiriyle karışmasından ibarettir. Bütün varolanların ilki bunlar; bu dört unsurdur. Bütün basit şeyler bu dört unsurdan bir defada; birden bire meydana çıkmıştır. Mürekkepler daima oluş ve bozuluş içindedirler. Ancak, daimilik kendi türü içinde, bozuluş da kezâ aynı nev'i içindedir. Dolayısıyla âlem bütün olarak bâkidir. Yok olma; yoktur. Çünkü basitler daimidir...». Şehristânî, el-Milel, II/100, ayrıca bak, Weber, Felsefe Tarihi, terc. H.V. Eralp, sh. 35

24) Epikür (m.ö. 4-3. asır) : «Ona göre, bu varlığın prensibi ikidir : Biri boşluk, ötekisi sûrettir. Boşluk; boş mekân, sûret ise boşluğun ve mekânın üstünde olan şeydir. Bütün varlık bundan meydana gelmiştir. Ondandır olan yine ona döner. İlk ve son, başlangıç ve sonuç (mebde ve mead) odur. Herşey yok olucudur. Lakin sonunda hesap, ceza... yoktur». Şehristânî, el-Milel, II/103. Ayrıca bak, Weber, Felsefe Tarihi, terc. H.V. Eralp, sh. 88.

İbn Sînâ, materyalistlerin iddiasını, bizzat hissedilebilen varlığın kendisini tahlil ederek çürütür. Der ki : Hissedilenin bizzat kendisinin dikkatle gözden geçirilmesi onların iddialarının saçmalığını ortaya koyar. Hissedilebilen (aynı nev'iden) birçok ferde bir tek isim verilebilir. Mesela «insan» kavramı. Bu isim fertler arasındaki boş bir beraberlikten ibaret değil ve fakat onlar arasındaki bir manâ birliğidir. Bu tek bir manâ aynı nev'iden ayrı ayrı iki fertte, sözgelimi Ali'de ve Mehmet'te gerçek olarak vardır. İmdi, bu varolan manâ eğer hissedilemeyen birşey ise, his onun «hissedilemez» olduğunu, yine hissedilen şeylerden çıkarmış demektir ki bu saçmalık olur. Yok, hissedilebilen bir manâ ise, bu takdirde de, hissedilebilmesi için onun belirli bir miktarı, yeri, şekli... olması lazımdır. Fakat, böyle olmuş olsaydı, bu hâliyle de o, aynı zamanda iki ayrı ferde verilemezdi. Şu hâlde bir tek hakikat, hatta içinde çokluğun ayrılıklar göstermediği (içinde bütün fertlerin birleştiği) temel bir hakikat olarak insan, hissedilemez tamamen makul ⁽²⁵⁾ birşeydir ⁽²⁶⁾.

İbn Sînâ, açıklamasına devam eder : «Eğer varolan herşey hisse ve vehime girmiş olsaydı, bizzat hissin ve vehimin kendilerinin, hatta gerçeğin tek ölçüsü olan aklın da bizzat hisse ve vehime girmesi; (onların da elle tutulup gözle görülür olması) gerekirdi. Ayrıca hissedilen şeylerle yakın alakası bulunan aşkın, heyecanın, helecenin, öfkenin, cesaretin, korkaklığın... kendileri de vehime ve hisse giren şeyler değildir. Elle tutulup gözle görülen şeyler olmadığından bunların varlıkları da, maddî yoldan açıklanamaz» ⁽²⁷⁾.

25) Akla atı; akıl ile bilinen

26) İbn Sînâ, el-İşârât, 287-288, III/435-437

27) İbn Sînâ, el-İşârât, 290, III/439

Materyalistlerin iddiası bundan önceki bölümde tespit edilmişti ⁽²⁸⁾. Râzî'ye göre işte burada İbn Sînâ onların iddiasını çürütmektedir. «Zarurî olarak bilinen birşeydir ki mesela insanlık kavramı bütün fertleri ;şahısları içinde toplayan bir hakikattir. Bu hakikat bir ölçüye, bir şekle, bir keyfiyete sahip olmadığı için de hislerle kavranamaz. Şu hâlde o, akla ait bir varlıktır» ⁽²⁹⁾. Râzî ilave eder : «Hemen hatırlatalım ki, der, burada İbn Sînâ'nın esas gayesi böyle tamamen (mücerred, akla ait) bir varlığın bulunduğunu göstermek değildir. Çünkü problemin temeli bu değildir. Zira, böyle sadece zihinde bulunan mücerred bir varlığa, sözü edilen iddia sahipleri de itiraz etmezler. Dolayısıyla asıl mesele bu akıldaki mücerred varlığın gerçekten bir realiteye sahip olup olmadığı meselesidir. İşte, İbn Sînâ da burada bunun; akla ait varlığın ⁽³⁰⁾ hakikaten bir dış realiteye sahip olduğunu göstermektir. Şöyle ki : İnsan (kavramın)ın bütün fertler arasında müşterek olan bir ölçüsü vardır. Ve bu müşterek ölçü, dışarda (varolan fertlerle birlikte) vardır, bir dış realiteye sahiptir. İşte fertlerde (insanlık), ferdin bütün özelliklerinin ötesinde mevcuttur ve hislerle idrak edilemez. Çünkü, özellikler ferde aittir. Bu özelliklerden soyulmuş olarak da insanlık his alanına girmez» ⁽³¹⁾.

«Ayrıca his ve vehimin kendileri de hissedilemeyen şeylerdir. Bilhassa akıl (büsbütün) hissötesidir. Fakat, hiçbir akıllı kendi aklını inkâr etmez. İşte bütün bunlar hissedilen varlıklarda hissötesi; hissedilemez şeylerin varolduğunu gösterir» ⁽³²⁾.

28) Bak, mahsûs âlemde varlık, sh. 25

29) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât. 288

30) Mesela, «İnsanlık» kavramının

31) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 289-290

32) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 290-291

Tûsî'ye göre İbn Sînâ burada hissedilen varlıkların ancak akılla idrak edilebilecek tabiatlarının bulunduğunu göstererek yukarıdaki iddiayı çürütür ⁽³³⁾. Tûsî'ye göre bu tabiatlar :

1 - Fertle birlikte ele alınınca :

a — Hariçte vardır; dış gerçekliğe sahiptir. Ancak bu (fertler arasında) müşterek değildir.

b — Akılda vardır; akıl içinde bir gerçekliğe sahiptir. Bu, müşterektir; nev'in bütün fertlerine uygun niteliktedir.

2 - Yalnız Başına; fertlerden ayrı olarak düşünülünce :

a — Sadece akılda vardırlar; yalnızca akla ait bir gerçekliğe sahiptirler ⁽³⁴⁾.

Bundan önceki bölümde materyalistlerin iddialarını görmüştük ⁽³⁵⁾. Onlara göre tek varlık, hissedilen şeylerin varlığıdır. Onların kanaati ile gözle görülüp elle tutulan âlem vardır. Yukarıda naklettığımız ifadelerle de İbn Sînâ bu görüşü çürütmekte; hissedileni tahlil ederek onun ötesinde de bir varlık sahasının bulunduğunu göstermekte, buna «akıl sahası; akla ait saha» demektedir ve bu varlığın ancak akılla kavranacağını belirtmektedir.

Burada hemen sormak gerekir, acaba İbn Sînâ'nın belirttiği bu akıl sahasındaki; akla ait varlığın gerçekliği nedir? İtiraf etmek gerekir ki İbn Sînâ'nın cümlelerinde bu sorunun cevabı pek açık değildir. İşte bunu açıklığa kavuşturan F. Râzî'dir. Râzî'ye göre, İbn Sînâ burada, sadece zihne ait bir varlığın bulunduğunu göstermekle kalmamakta ve fakat bu var-

33) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/436

34) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/438

35) Bak, «Hissedilen Âlemde Varlık» sh. 25

lığın aynı zamanda gerçek olduğunu ;onun bir dış realiteye sahip bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Râzî'nin kanaatine asıl mesele de zaten budur. Ve Râzî'nin açıklamasına göre bu akla ait olan; onunla bilinen varlık aynı zamanda haricî realiteye de sahiptir. Bu hakikat, dışardaki fertte; fertler arasında müşterek bir hâlde bulunmaktadır. Fakat, fert onu bütün kendi şahsına ait özelliklerin ötesinde bulundurmaktadır. Bu sebeple o, hislerle idrak edilemez.

Burada akla hemen başka bir soru gelmektedir. Acaba ferdin taşıdığı bu hakikat fertte daima umumî ve müşterek bir tarzda mı bulunur? Başka bir ifadeyle ferdin taşıdığı bu hakikat aynı zamanda bütün fertlere şâmil olan hakikat midir? İşte bu noktaya açıklık kazandıran da N. Tûsî olmuştur. Ona göre mesela «insanlık» Ahmet'in şahsında bir dış realiteye sahiptir. Fakat bu, sadece Ahmet'e aittir, Ahmet'in insanlığıdır. Dolayısıyla bu, başkasına verilemez. Lakin bizde, bizim Ahmet'i idrakten sonra bizim aklımızda hasıl olan insanlık akla ait bir insanlıktır : Aklımızdaki bu insanlık bize Ahmet'ten geldiği için orada haricî bir gerçekliğe sahip bulunmaktadır. Akılla kavrandığı, akılda bulunduğu için akla ait bir varlıktır. Ve nihayet bu insanlık Ahmet'ten alınıp onun şahsına ait özellikleri atılarak akılda, öteki fertlere de verilecek bir tarzda kalabilir. Bu durumda da o, tamamıyla müşterek bir varlıktır. Ayrıca ve bütün bunların ötesinde hiçbir fert, hiçbir şahıs göz önünde bulundurulmaksızın, sadece mantığın tarifi ile, tarif olarak bir «insan» ve bir «insanlık» düşünülebilir. Tûsî'nin açıklamasıyla bu, bu türlü bir varlık sadece akla aittir, yalnızca akılda bulunur.

Bizce orijinalitesi İbn Sînâ'ya ait bulunan «varlık» m çeşitli alanlardaki realitesi tam bir açıklığa kavuşmuş, onun hem hissedilen âlemdaki yeri, hem de akıl sahasındaki hakikati

tespit edilmiş ve ayrıca bu iki saha arasındaki bağlantısı sıkı bir şekilde kurulmuş bulunmaktadır.

Sonuç olarak gerek İbn Sînâ ve gerekse onun buradaki tefsircisi F. Râzî ve N. Tûsî'ye göre madde ve madde âlemi, materyalistlerin iddiasındaki tek varlık ⁽³⁶⁾ olmamak şartıyla, vardır ve gerçektir.

Yine her üç mütefekkiye göre, konseptüalistle.in ⁽³⁷⁾ zihne ve akla ait dedikleri varlık, onların iddisındaki gibi, boş bir kalıp ve yalnızca bir isimden ibaret olmamak kaydıyla ve nominalizmin ⁽³⁸⁾ de tam zıttına olarak, bu varlık vardır ve gerçektir.

Ve nihayet İbn Sînâ'nın düşünce sistemine, onun bilhassa Tûsî açıklamasına, uygun olarak diyebiliriz ki, yeni ve yakın çağlardaki anlamıyla saf ve mutlak bir idealizme ⁽³⁹⁾ düşmek-sizin her türlü müşâhhas (konkre-concret) ⁽⁴⁰⁾ varlıklardan bağımsız, tamamen akıl sahasına ait, ancak akılla kavranabilen varlıklar vardır.

36) Materyalistlerin iddiası için bak, sh. 27-29. (Dipnot 10, 23, 24)

37) Konseptüalistler veya konseptüalizm : «Bir cinsi, bir nev'i... gösteren hayvan, insan... gibi kavramların hiçbir hârici realitesi bulunmadığına, bunların sadece zihne ve akla ait gerçekliklerinin olduğuna... «inanın görüş ve bunu kabul edenler.» A. Lalande, Vocabulaire, ait olduğu madde»

38) Nominalizm : Bu iddiaya göre sözü edilen varlıklar ne bir dış realiteye sahiptir, nede zihne ait birer hakikattirler. A. Lalande, Vocabulaire, nominalizm maddesi

39) Bilindiği gibi bu tabir çeşitli nüansları, içinde bulundurmaktadır. Platon'dan Fichte ve Schelling'e kadar farklı kimsele-rin görüşlerini ifade için kullanılmakta ise de biz bunu onto-lojik alanda ve «...varolmak, idrak edilmiş olmak demek-tir...» diyen Berkeley'nin (Bak; Weber, F. Tarihi, terc. sh. 275) görüşlerini ifade eder tarzdaki idealizmi kastetiyoruz.

40) Fizik âlemde bulunan ve hislerle bilinip kavranan,

Burada bir noktaya daha temas edelim. Yukarıda naklettığımız ifadeleriyle İbn Sînâ, materyalistlere karşı aşk, heyecan... gibi bazı şuur hâllerini göstermekte ve bunların materyalist yoldan açıklanamayacağını söylemektedir ⁽⁴¹⁾. Bu delil oldukça sağlam ve kuvvetlidir. İbn Sînâ'nın buradaki usûlüne ve uslûbuna uymadığı için kendisi tarafından mesele detaylandırılmamıştır. Ne yazık ki buradaki şerhediciler de meselenin bu yönüne gereken ehemmiyeti vermemişlerdir.

Bilindiği gibi şuur hâlleri de materyalistlerce maddî yoldan izah edilmeye çalışılmıştır. Daha ilk çağlarda Demokrit ⁽⁴²⁾, Epikür ⁽⁴³⁾ ve onlar gibi düşünenler ruhu, şuur ve şuur hâllerini atomlarla, atomların çeşitli terkip ve hareketleriyle açıklamaya çalışmışlardır. Daha sonraki asırlarda da buna paralel iddialarla psikolojik hadiseler, fizyolojik hadiselerle icra edilmeye kalkışmış, ruh hâlleri epifenomen ⁽⁴⁴⁾ olarak görülmek ve gösterilmek istenmiştir ⁽⁴⁵⁾.

Biz burada psikolojik hadiselerin tahliline girecek değiliz. Ancak varlık yönünden ve İbn Sînâ'nın düşüncesi açısından hissedilen âlemin ötesindeki varlığı ispat için ileri sürülen delilin kuvvet derecesini belirtmek için dikkatimizi bu yöne çevirmiş bulunuyoruz. F. Râzî'nin bu noktaya fazla ilgi göstermemelerini kendileri için bir zaaf kabul ediyoruz.

41) Bak, sh. 34

42) Demokrit ve fikirleri için bak, sh. 29, dipnot 23

43) Epikür ve fikirleri için bak, sh. 29, dipnot 24

44) Gölge hadise

45) Tafsilat için bak, H. Z. Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, sh. 75-100

Materyalistlerin ideolojik beyanları bir yana, en koyu ampiristler, mesela Locke bile boş bir levha ⁽⁴⁶⁾ da olsa madde-ötesi bir varlık hâlinde ruhu ve fikirlerin teşekkülünü izah için «alıcılık» ⁽⁴⁷⁾ ve «teemmül» ⁽⁴⁸⁾ dediği «a priorik» kabiliyetlere sahip bir şuur kabul etmektedir ⁽⁴⁹⁾.

Şu hâlde antitezdeki zaman zaman çıkan kıvılcımlara rağmen İbn Sînâ'nın bu delili varlığını ve ehemmiyetini muhafaza etmektedir. Şuurun işleyişinde ve şuur hâllerinin meydana gelişinde maddî vasıtaların ve yardımcı aletlerin bulunuşu veya vazgeçilmez oluşu bir yana, şuurun varlığı her türlü maddenin ve madde hâllerinin ötesinde görünmektedir.

Şimdi meseleyi şu basamağa çıkarmış bulunuyoruz : Şu veya bu alanda olması bir yana, muhakkak olan şu ki varlık bir gerçekliğe sahip bulunmaktadır. Fakat, acaba bu gerçekleşme nasıl olmuş, varlık nasıl gerçeklik kazanmıştır? Varlığın gerçekleşmesi kendiliğinden mi olmuştur? Yoksa, herhangi bir sebep ve vasıta ile mi ortaya çıkmıştır? Kısacası varlığın bu gerçekliği nasıl sağlanmıştır?

İleriki sahifelerde bu sorunun cevabını aramaya çalışacağız.

46) Table rase

47) Tesir alma, tesiri kabul etme (réceptivité), müteessir olma kabiliyeti veya kuvvesi, (bir manâda appétition)

48) Teemmül; refleksion (rélexion); düşüncenin kendi kendine dönmesi, kendi üzerine kapanması.

49) John Locke (1632-1704), tafsilat için bak, Weber, Felsefe Tarihi, terc. H. V. Eralp, sh. 261-262. Ayrıca (materyalist psikoloji için) bak, H. Z. Ülken, Tarihî Maddeciliğe Reddiye, sh. 75-100

IV

VAROLUŞ

A — Problemin Esası

Bundan önceki bölümlerde İbn Sînâ, F. Râzî ve N. Tûsî'nin görüşleri açısından Varlık'ı mücerred yönden; sübjektif ⁽¹⁾ bir hadise olarak ele aldık ⁽²⁾. Arkasından da bu varlığın gerçekliği üzerinde durduk; onun hangi alanlarda ve ne derece gerçeklik kazandığını gösterdik ⁽³⁾.

Şimdi de dikkatimizi bu «gerçeklik kazanma hadisesi»ne, bunun «keyfiyeti»ne, yani «varoluş»a çevirelim. Şu veya bu alanda varlık acaba nasıl gerçekleşecektir? Başka bir ifadeyle varlığın realite kazanması nasıl olacaktır ve olmaktadır?

İbn Sînâ meseleyi şu şekilde ortaya koyar : «Her hak, kendisi ile hak olduğu zatî hakikati bakımından aynıdır ⁽⁴⁾, birdir ⁽⁵⁾, belirsizdir ⁽⁶⁾. Öyleyse her hak, bununla (bu hakikati ile) kendi varlığına nasıl kavuşur?» ⁽⁷⁾.

-
- 1) Objektifin mukabilî olarak «zihne ve nefse ait, zihinde mevcut, nefiste meydana gelme bakımından» demektir.
 - 2) Bak, sh. 16 ve dev.
 - 3) Bak, sh. 27 ve dev.
 - 4) Müttefik, identique, anlaşmış, uygun. ittifak hâlinde
 - 5) Bir, vâhid, (un).
 - 6) Kendisine işaret edilemez; gayr-i-müşârun ileyh, indéterminé.
 - 7) İbn Sînâ, el-İşârât, 291, III/440

Râzî bu cümleleri şöyle açıklar : Burâda «hak» kelimesi «varolan» demektir. İfade edilmek istenen şudur : Bütün varolanlar şahsî ⁽⁸⁾ varlıklarından soyulmuş, mücerred mahiyetler olarak alınınca hissedilemezler. Böyle olunca bütün hakikatlerin sebebi olan, onları vareden Allah da böyledir, mücerredir.

Bu, İbn Sînâ'nın iknâî ⁽⁹⁾ bir delilidir ⁽¹⁰⁾.

Tûsî'ye göre buradaki «hak» kelimesi «hakikate sahip, varolan, müşahhas zâtları içinde varlık» manâsındadır. Maksud ise, hakikat olma bakımından bütün varolanların hakikati hissedilemez. Bütün hakikatlerin tahakkuk ettiricisi olan Allah'ta bu «hissedilemez» hükmüne dahildir. Yoksa, Râzî'nin zannettiği gibi, burada benzetme yolu ile Allah da eşyanın hakikatleri arasına sokulmuş değildir. Bu İbn Sînâ'nın bundan önceki açıklamalarının bir özetinden ibarettir ⁽¹¹⁾.

Görüldüğü üzere gerek Râzî, gerekse Tûsî tamamen bundan önceki bahsin; «hisötesi âlemde varlık» mevzuunun içinde kalmış, yeni bir probleme geçildiğinin farkına varamamış, bu sebeple de meseleyi bütünü ile yanlış bir yöne çevirmiş bulunmaktadır. Onları yanıltan şey ise, kanaatimizce, bu fasılın «teznîb-ek-ilave» başlığı altında verilmiş olmasıdır. Oysa, İbn Sînâ'nın maksadı «bütün varolanların hakikati hissedilemez. Allah'ın hakikati de hissedilemez» hükmünü perçinlemek değildir. Şayet şerhediciler önceki fasıllarda geçen «hissedilemez» ⁽¹²⁾ tabirinin burada kullanılmadığına, aksine burada «ay-

8) Ferdî, konkre (concret).

9) İknâî delil : Bir münâkaşada, karşısındakini susturmak için ileri sürülen ve mukaddemeleri bedihiyâttan (axiome'lardan) değil de ictimâî veya mevzîî ve mahallî kabullerden meydana gelmiş bulunan delildir. (Bak, Ahmet Cevdet Paş Miyar-ı Sedâd, sh. 124)

10) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 291

11) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/440-441

12) Bak, sh. 33

nı-identique», «bir» ve «belirsiz-indeterminee» tabirlerinin kullanıldığına dikkat etmiş olsalar idi meseleyi farketmiş olacaktıydı (13). Problemin bundan önce işlenen «varlık» bahsinin sonunda ve sanki ona bir ek imiş gibi «ilave fasıl» başlığı altında sunulması, buradan ikinci bir meseleye geçişin belirtilmesi ve aradaki bağın gösterilmesi içindir.

Bizce İbn Sînâ'nın, buradaki ifade ve uslûbu oldukça kapalâ bulunmasına rağmen, maksadı açıktır : Ona göre her varolan zatî hakikati bakımından «aynı-identique», «bir» ve dolayısıyla da «belirsiz-indetermine»dir. Şu hâlde fertler arasında müşterek olan bu «hakikat» nasıl taayyün edecek, nasıl belirli bir mevcut hâline gelecek, kısacası «Varoluş» nasıl gerçekleşecektir?

Biz varoluşu daha yakından takip edebilmek için problemin esaslarını daha açık bir tarzda tespit edelim.

B — Varoluşun Esasları

1 - Hak-Hakikat—Mabiyet ve Tahakkuk :

Râzî ve Tûsî'nın müştereken belirttikleri gibi burada «hak» tabiri, mutlak olarak «mevcut» manâsında kullanılmıştır (14).

13) Bak, sh. 37 (ve dipnot 4, 5, 6).

14) «Hak» kelimesi lûgat olarak; «batılın zıttı, doğruluk, doğru olan şey, nasip, mal-mülk, gerektirme, sabit varlık, kati olarak vâki olan...» manâlarını ifade eder. (Bak, L. Ma'lûf, Münâcid, Ahteri Kebîr, Kâmûsu'l-Muhît, «hak» kelimesi .

Kelime Kur'an-ı Kerim'de aynı kalıpta veya değişik kalıplarda, lûgat manâlarına paralel olarak ve ayrıca adalet, İslam, Kuran... karşılığında, Allah'ın ismi ve sıfatı... olarak da defalarca kullanılır. Teknik bir terim olarak; «mevcut, vakıya uygun haber ve buna uygun hüküm...» demektir. (S. Ş. Cürcânî, Tar'rifât ,ilgili madde)

Fakat bu aynı zamanda hadise olarak vâkî olan şey ile zihin arasındaki uygunluğu göstermektedir ⁽¹⁵⁾. Şu kadar var ki «hak» daima hadiseden, varoluştan sonraki (mevcut) hâli göstermektedir. Bizi «varoluş» ile karşı karşıya getiren ise «hakikat» tabiridir. İbn Sînâ'ya göre (fertlerdeki) hakikat; «bir, aynı, (identique) ve belirsiz (indeterminé)»dir ⁽¹⁶⁾. Başka bir deyişle hakikat fertler arasında müşterektir. Mesela asli bir hakikat olan «insan» kavramında çeşitli fertlerin müşterek oluşu, hakikatin bu vasıfta bulunuşundandır ⁽¹⁷⁾. İşte mesele de bu hakikatin tahakkuku meselesi, yani onun nasıl gerçekleşeceği meselesidir.

Problemin daha iyi aydınlanabilmesi için burada hakikat ile yakın alakası olan diğer bazı terimlerin daha açığa çıkarılması gerekmektedir.

2 - Hakikat-Mahiyet :

Bu düşünce sistemi içinde «hak» teriminin «mevcut» anlamında kullanıldığını gördük ⁽¹⁸⁾. Tûsî, ona bu manâyı verirken onu «hakikate sahip» şeklinde ifade eder ⁽¹⁹⁾. Bu ifadeye göre

-
- 15) Bizzat İbn Sînâ şöyle der : Bu kelime mutlak olarak müşahhas zâtları içinde varlık, daima varlık, hadiseye uygun haber, hâriçteki şey; yani, hadise ile zihin arasındaki uygunluk... ifade edilir. Allah bizzat hak, mümkün varlıklar ise başkası ile Hak'tır. (İbn Sînâ, eş-Şifâ' II/306, karş.-M. Goichon, La Distinction, 35-36)

Tûsî de bunu İbn Sînâ'nın eş-Şifâ'daki bu açıklamasına paralel olarak ve hemen hemen onun aynı olan bir ifadeyle, belki de söylemeksizin oradan naklederek açıklar. (Tûsî, Şerhu'l-İşârât-III/440)

- 16) Bak, 37

- 17) Bak, 30

- 18) Bak, sh. 37 ve 39-40

- 19) Bak, sh. 37

hakikat; gerçeklik (realite) demek olur. Kelime, şeyin «aşlı» ve «özü» manâlarını da taşımaktadır ⁽²⁰⁾. Bu manâlar bir yana, İbn Sînâ'nın buradaki vasıflandırmasıyla hakikati ⁽²¹⁾, ontolojik yönden, mahiyet ile karşılaştırmak gerekir. Nitekim İslam düşünce tarihinde «hakikat» ve «mahiyet» terimleri çoğunlukla sinonim ⁽²²⁾ olarak kullanılmıştır ⁽²³⁾. F. Râzî de buradaki açıklamasında onları bu şekilde; sinonim olarak kullanmıştır ⁽²⁴⁾

Hakikatin sinonimi olduğunu söylediğimiz mahiyet terimi tarihî yönden Aristoteles'e uzanmaktadır. Onun tarifıyla mahiyet, her nesnenin en esaslı vasfını teşkil etmektedir ⁽²⁵⁾. Bu terimi İslam felsefesinde ilk kullanılan el-Kindî olmuştur ⁽²⁶⁾. Tarihi ve etimolojisi bir yana ⁽²⁷⁾, mantikî olarak mahiyet «o ne-

-
- 20) Kelime olarak hakikat; birşeyin aslı, özü, essence'ı, vérité, réalité... manâlarındadır. (Bak, L. Mâ'lûf, Münclî, Belot, Ferâid, alt oldukları madde).

Tabir olarak gerçeklik kazanmış olan şeyin ismi, katı ve yakın olarak sabit olan şey; şeyin zâtı, şeyin kendisiyle «o, odur» olduğu şeydir; şeyin kendisiyle «o, odur» olarak ta hakuk ettiği şey hakikattir. (Cürcânî, Ta'rifât, hakikat mad.).

- 21) Bak sh, 37
22) Müterâdîf, eş manâlı, anlamdaş.
23) Bak, Prof. Dr. N. Keklik, Sad. Kon. Fel. sh. 37
24) Bak, sh. 37-38
25) Aristoteles (m.ö. 384-321) Metaph z, 4 1029 b (13), karşı-Prof. Dr. N. Keklik, Sad. Kon. Fel. sh. 33
26) El-kindî (vef. m. 873 ?), bak, Prof. Dr. N. Keklik, a.g.e. 33
27) Etimolojik olarak (ma- ما) dan (mâliyet - مائية) şeklinde veya (m-hüve-y- م+هوى) dan (mâhiyye- ماهية) tarzında türetilmiştir. (Tafsîlat için bak, Prof. Dr. N. Keklik, Sad. Kon. Fel. sh. 34-35 not 136)

N. Tûsî de bunun etimolojik yönden (mahüve- ماهر) veya (mâhiyye- ماهي) den türemiş olduğu kanaatindedir. (Bak, N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/202)

dır?» sorusunun cevabıdır ⁽²⁸⁾. Lakin itiraf edelim ki bu sorunun cevabı her zaman mahiyeti tam olarak ortaya koymaz ⁽²⁹⁾. Tam mahiyet, ancak tam tarif ile ortaya konur ⁽³⁰⁾. Bunun da «müccerred bir tarif» olmaktan öte hiçbir realitesi yoktur ⁽³¹⁾. Fakat biz onu gerçeklik yönünden ele alınca burada hemen hakikat ile karşılaşılıyor ve hariçte varolması; sübutu itibariyle mahiyete hakikat diyoruz ⁽³²⁾. İşte «hakikat» ile «mahiyet» arasındaki nüans da budur; hakikat, realite kazanmış mahiyetten ibarettir. İbn Sînâ'nın burada mahiyet değil hakikat terimini kullanması; «hakikat bakımından varolan...» ⁽³³⁾ demesi bundandır. Râzî'nin ikisini sinonim olarak zikretmesinin ⁽³⁴⁾ sebebi ise, bizce, daha önce işaret ettiğimiz gibi, onun varlığı varolanda görmesine muvâzî olarak ⁽³⁵⁾, mahiyeti de «varolanın mahiyeti; gerçekleşmiş mahiyet» şeklinde düşünmesidir⁽³⁶⁾.

28) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/202

29) Bak, İbn Sînâ, el-İşârât, I/221 (ve tafsilatı 221-232)

30) İbn Sînâ, el-İşârât, I/249-251, N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/249

31) «... burada onun mevcut, mâ'dûn, küllî, cûzî, husûsî, umûmî... durumları dikkate alınmaz» (S. Ş. Cürcânî, Ta'rifât, «mahiyet» maddesi, sh. 90), (N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/204).

32) S. Ş. Cürcânî, Ta'rifât, «mahiyet» mad. sh. 90. Tafsilat için bak, M. Golchon, La Distinction, 33.

33) Bak, sh. 37

34) Bak, sh. 40-41 (ve not 24)

35) Bak, sh. 18-19

36) Nitekim idrak bahsinde mahiyetin akıl ile olan münasebetini araştırırken : «...şu hâlde (insan olarak insan) hariçtedir Keza, o kendi zâtında her türlü ek ve ilaveden (levahıktan) müccerredir. Çünkü imtiyaz unsurları müşterek olan insandan hariç olunca, insan olarak insan uzun, kısa, zengin... değil ve fakat sadece insandır. Böylece (insan olarak insan)'a taalluk eden ilim (külli ve müccerred) bir ilimdir. İşte bu sebepledir ki eskiler mecazî bir ifadeyle buna (külli ve müccerred ilim) demişlerdir. Bu sözü gören sonrakiler esas maksadı anılamadan bunu (akılda müccerred ve külli sûretler vardır) şeklinde sanmışlardır». F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 239-210.

Şu hâlde hakikat ve mahiyet birşeyin en esaslı vasfını ifade etmektedirler. F. Râzî bunları tam eşanlamda kullanırken İbn Sînâ ve Tûsî «hakikat»i gerçeklik kazanmış mahiyet olarak kullanmaktadırlar. Ne var ki bunların dilinde de bu fark her zaman ve titizlikle görülüp gözetilmez.

3 - Mahiyet ve Zât :

Mahiyetlerin basit ⁽³⁷⁾ veya mürekkep ⁽³⁸⁾ olma durumları bir yana, ontolojik yönden mahiyet şeyin ilk temelini ifade etmez. Çünkü mahiyet ancak ikinci cevherdir ⁽³⁹⁾. Biz şeyi daha derin ve ilk temelinde kavramak istediğimizde, İslam felsefesinin teknik bir terimi olan «zât» tabiri ile karşılaşmaktayız. Bu tabir gerek İbn Sînâ ve gerekse onun şerhedicileri tarafından ve çok kere kullanılır. Fakat, itiraf edelim ki hiçbirisi tarafından özel bir tarife tabîi tutulmuş değildir ve umumiyetle «zâtî-zât-a ait» veya «bizâtîhî-kendi başına, kendi kendine» şeklinde ifade edilir ⁽⁴⁰⁾. Kelime olarak sahip manâsına gelir ⁽⁴¹⁾. Batı dillerinde «essence» ile karşılanır. Felsefecilere göre bu, şeyi en içten yakalayan ve en derin temelinde inşa eden bir kav-

37) Basit - ساد simple: terklp edilecek unsuru, parçası... olmayan.

38) Mürekkep; cüzlerden, parçalardan, bir kaç unsurdan... onların biraraya gelip birleşmesinden meydana gelen, (Composé)

39) Bak, Prof. Dr. Nihat Keklik, Sad. Kon. Fel. sh. 33

40) Mesela; «... birşeyin zâtleri, onun mukavvimleridir...» İbn Sînâ, el-İşârât, I/204

41) Etimolojisi ve çeşitli manâları için bak, M. Goichon, La Distinction, sh. 30 (ayrıca indeksine bakılmalıdır.)

Kur'an'da bu kelime «sahip» manâsında ve defalarca kullanılır. Şu iki âyette ise «şey» manâsına gelir : «...Allah kalplerde olan «zâtî-şeyi» bilir... Kur'an, 3/119» ve «...aranızdaki «zâtî-şeyi» düzeltin... Kur'an, 8/1».

ramdır (42). İşte mahiyet, bu «zât»ın en esaslı vasfını teşkil eden zât'a ait unsur veya unsurlar olarak görünmektedir (43) Şu hâlde mahiyeti tam olarak ortaya koyabilmek için zâtı inşâ eden esas unsurun veya unsurların neler olduğunun tespit edilmesi gerekmektedir.

4 - Zât-Mahiyet ve Onun Unsurları :

Ontolojik anlamda «şeyin en derin temelini teşkil eder...» diye belirttiğimiz zâtı, varoluş yönünden ele alınca, kendisiyle bağlantı dereceleri değişik olan çeşitli kavramlarla karşılaşmaktayız. İbn Sinâ'ya göre bir mevzûa hamledilen şeyler, mevzûun ya doğrudan doğruya kendisine aittir. Buna zâtî (zâta ait) denir. Ya mevzûun kendisinden ayrılmayan; lazım bir ârâzdır. Yahut da ondan ayrılabilen (müfârik) bir ârâzdır.

Mevzûun doğrudan doğruya kendisine ait olan; onu inşâ eden onun mukavvimidir (44). Bu, doğrudan doğruya zâtın ken-

42) Bak, M. Goichon, La Distinction, sh. 30

43) Mahiyetin basit veya mürekkep olmasına göre «unsuru» veya «unsurları» diyoruz.

44) Bu kelime k-v-m (ق و م) kökündendir. Kâme (ك ا م) yekümü (ي ق و م), ayağa kalkmak, durmak, sabit olmak ve kalmak, kâme bi (ك ا م ب) yerine getirmek, ekâme (ا ك م) devam ettirmek, birşeyi, bir hakkı ortaya çıkarmak, izhâr etmek, tespit etmek, düzeltmek, kıymetini ortaya koymak... manâlarına gelir. Kıyâm, kâim, kavvâm, kayyûm (ق ي و م - ق و ا م - ق و ا م - ق و ا م) gibi çeşitli kalıplarda kullanılır (Bak, L. Mâlûf, Münclîd, Fî-rûzâbâdî, Kâmûsu'l-Muhit, kaveme (ق و م) maddesi.)

Kur'ân-ı Kerim'de de çeşitli kalıplarda ve çeşitli manâlar içinde kullanılır. Kayyûm (ق ي و م) tarzında Allah'ın isim ve sıfatı olarak kullanılır.

Burada «mukavvim-Constituant; inşâ edici» anlamında ve fakat mevzûu. zâtın kendisini inşâ eden manâsınadır.

disini inşâ ettiği için ona «zâtî-zâta ait» denir ⁽⁴⁵⁾. Fakat, bu inşâ, onun varlığının tahakkuku bakımından değildir. Sadece onun mahiyet olarak tahakkuku söz konusudur. Yani, mevzûu «kendi mahiyeti olarak» belirebilmek için bu mukavvime muhtaçtır. Dolayısıyla bu mukavvim mahiyetin bir parçasını teşkil eder. Mesela üçgen kavramı için şekil mukavvim bir unsurdur. Üçgenin hariçte varolup olmadığı bir yana, fakat, üçgen kavramının meydana gelebilmesi için burada «şekil» kavramının mutlaka bulunması şarttır. İşte şekil, üçgenin zâtını; onun mahiyetini inşâ edici zâtî bir unsurdur ⁽⁴⁶⁾. Mahiyetin mahiyet olarak bulunabilmesi, (ister haricî varlığı itibariyle olsun, isterse zihni varlığı bakımından olsun), ancak onun parçalarının birlikte bulunabilmesiyle mümkün olur; bu mukavvim unsurlar olmadıkça, hangi şekilde olursa olsun mahiyet, mahiyet hâline gelemmez ⁽⁴⁷⁾.

Yine mahiyet kavramıyla yan yana bulunan, ondan ayrılmayan kavramlar vardır. Fakat bunlar, o mahiyetten ayrılmamakla beraber, doğrudan doğruya o mahiyetin kendine; onun zâtına ait; onun mukavvimi değildir. Bunlara da «lazım» denmektedir. Mesela bir üçgenin iç açılarının iki dik açiya eşit oluşu gibi. Bu «iki dik açiya eşit olma» kavramı üçgenin kendi mahiyetinden doğmamakta fakat, o üçgen olarak belirdikten sonra ve (başkasıyla olan) bir mukayeseden dolayı ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla üçgeni inşâ eden bir kavram değildir. Lakin daima ona bağlı kalan bir kavramdır ⁽⁴⁸⁾.

Yine bir mevzûu ile bağlantısı bulunan başka bir kavram grubu vardır ki bu türlü kavramların mevzûu ile bağlantısı ne mevzûu inşâ edici niteliktedir ve ne de ondan ayrılmayacak vasıftadır. Bunların mevzûu ile bağlantısı gelip geçicidir.

45) Essentiel

46) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a, I/199

47) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a-16b, I/202

48) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a-14b I/205-207

Bunlara «lazım olmayan ârâzlar» denir. Mesela gençlik, ihtiyarlık kavramlarının insan ile olan bağlantısı gibi ⁽⁴⁹⁾.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın bu beyanları iç-içe girmiş ⁽⁵⁰⁾ birçok mesele ortaya koymaktadır. Biz burada mantikî ⁽⁵¹⁾ teferrûata girecek değiliz. Bu bakımdan buradaki münakaşaları ve görüş farklarını bir yana bırakıyoruz. Mevzûumuz bakımından ve varoluş yönünden sadece şu noktaları tespit edelim : Bir kavram şeyin ya doğrudan doğruya kendisine; zâtına aittir, ona inşâ eder, onun mukavvimidir. Eğer şey, Tûsî'nin pek yerinde olarak işaret ettiği gibi, mürekkep değil, mutlak manâda basit ise onun zâtîsi (kendisinden başka ayrıca mukavvimi, parçası...) yoktur ⁽⁵²⁾. Şayet mahiyet mürekkep ise, her üç düşünürün de müştereken belirttikleri gibi, hangi sahada olursa olsun onun varlığı parçalarının kendisiyle birlikte bulunmasına bağlıdır; zâtı inşâ eden bu mukavvim parçalar bulunmadıkça mahiyet, mahiyet olarak beliremez ⁽⁵³⁾.

Biz hangi mahiyetlerin basit, hangilerinin mürekkep olduğu, mürekkep mahiyetlerin mukavvimlerinin nelerden ibaret bulunduğu... meselelerini de bir yana bırakarak «varoluş» problemi yönünden varlık ile zât ve mahiyet arasındaki bağlantıyı; daha açıkçası varlık kavramının zât ve mahiyetin bir parçası; onun mukavvimi bulunup bulunmadığını araştıracağız.

Son olarak şunu da belirtelim ki zât, ontolojik yönden şeyin ilk temeli ve şeyin kavranmasını sağlayan ilk kavram olmasına mukabil, şey, oluş yönünden ele alınınca mahiyet «oluş» hadisesine zâttan önce girmektedir. Bu bakımdan biz

49) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a-16b. I/213

50) Kompleks (Complexe)

51) Lojik (logique)

52) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/200

53) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a. I/202

F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 14a

N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/202

«varoluş» hadisesinde zattan fazla mahiyetin sözünü edecek, daha çok mahiyet-varlık münasebetini göstermeye çalışacağız.

5 - Zât-Mahiyet ve Varlık :

Bundan önce zât ve mahiyeti ele aldık. Her üç mütefekkirin müşterek görüşüyle mahiyetin, mahiyet olarak; «o, odur» şeklinde belirebilmesi için mahiyetin mukavviminin veya mukavvim unsurlarının beraberce bulunmasının zarurî olduğunu belirttik ⁽⁵⁴⁾. Şimdi de şunu tespit etmeye çalışalım : Acaba varlık kavramı mahiyetin bir mukavvimi; onun inşâ edici bir unsuru, ondan ayrılamayan zâtî bir parçası mıdır? Bu mevzûda İbn Sînâ'nın görüşü hiçbir şüpheye yer vermeyecek derecede açık ve kesindir : Varlık, mahiyetten ayrıdır. Mesela bir üçgenin haricî bir varlığa sahip olup olmadığı hakkında şüphe edilebildiği hâlde üçgen kavramı bilinebilir : Üçgen denince zihinde; üç kenar, bir alandan ibaret bir şekil canlanır. Fakat, bununla onun dışarda da varolduğu bilinmiş olmaz ⁽⁵⁵⁾. Çünkü, bundan önce de ifade edildiği gibi, mahiyet, ancak bütün mukavvim parçalarının beraberce bulunması hâlinde mahiyet olarak belirir. Eğer varlık, mahiyetin zâtî bir parçası olmuş olsaydı, bu parça olmadıkça mahiyet olarak tasavvuru; onun zihinde canlanması mümkün olmazdı ⁽⁵⁶⁾. Mademki mahiyet varlıktan ayrı olarak düşünülebilmektedir, öyleyse varlık, ne hariçte ve ne de zihinde mahiyetin bir parçasıdır. Şu hâlde varlık ile mahiyet arasındaki bağlantı ya lazım bir bağlantıdır, ya da lazım olmayan bir bağlantıdır ⁽⁵⁷⁾.

Râzî bu ifadeleri şöyle açıklar : Burada varlık ile mahiyetin ayrı ayrı şeyler olduğu ispat edilmektedir; mahiyet bilindiği hâlde onun varlığından şüphe edilebilmektedir. Bu da her ikisinin ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Aksi hâlde,

54) Bak, sh. 44-46

55) İbn Sînâ, el-İşârât, 290, III/439

56) İbn Sînâ, el-İşârât, 14b, I/203

57) İbn Sînâ, el-İşârât, 14a, I/202

mahiyet ile varlık aynı şey olmuş olsaydı, aynı şey zamanda hem bilinen ve hem de bilinemeyen şey olmuş olurdu. Şu hâlde bunlar ayrı ayrı şeylerdir; varlık mahiyete ilavedir ⁽⁵⁸⁾.

Fakat acaba mahiyetten ayrı olarak bulunan varlık haricîteki varlık mı, yoksa zihindeki varlık mıdır? Kabul edelim ki mahiyet haricîte olmadığı zamanda da akledilebilsin ve böylece o, haricî varlığından ayrılmış bulunsun. Lakin bu delil mahiyetin zihnî varlıktan da ayrı olduğunu nasıl ispat eder? Mahiyetin zihinde de varlıktan ayrı olduğuna; ayrı olarak bulunabileceğine nasıl delalet eder? Mahiyet zihinde; zihnî varlığa sahip olmaksızın düşünülemez; akledilemez. Şu hâlde bu varlığın (zihnî olarak da) mahiyete ilave bulunduğunu göstermez ⁽⁵⁹⁾.

Kendi kendine yönelttiği bu soru ve itirazı Râzî, şöyle cevaplandırır : Birşeyin haricî varlığından şüphe edildiği hâlde onun mahiyet ve hakikati bilinebilir. Bu da bize mahiyet ile varlığın ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Aynı şekilde, mahiyetin zihnî varlığından da şüphe ettiğimiz hâlde onu (mahiyet olarak) akletmemiz mümkündür. Nitekim bazıları şöyle sanır : Akletme, akleden kuvvetin (aklın), akledilen mahiyete bağlanmasından (izafe edilmesinden) ibarettir. Dolayısıyla burada akledilen mahiyetin zihinde de (zihnî) varlığı yoktur. Neticice olarak zihnî varlığından da şüphe edildiği hâlde mahiyet akledilebilir. Bu, zihnî varlığın da mahiyete ilave olması lazımdır geldiğini gösterir ⁽⁶⁰⁾.

Râzî burada ayrıca «Nihâyetü'l-Ukûl» adlı eserinde de varlık ile mahiyetin ayrılığını açıkladığından söz ederek bunlardan birkaçını tekrar eder ve der ki : «Cevher, cevherdir»

58) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 14b

59) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 14b

60) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 14b

cümlesi ile «cevher mevcuttur» hükmü arasında fark vardır. Bu da onun «cevher oluşu» ile «varoluşu» arasında fark olduğunu gösterir. Ve yine varlık, bütün varolanlar arasında müşterektir. Mahiyet ise müşterek değildir... bu da onların ayrılığını gösterir ⁽⁶¹⁾.

Râzî'ye göre birbirinden ayrı olan bu mahiyet ile varlık arasındaki bağlantı, ya lazım olan bir bağlantıdır. Ayrı akılların (müfârik akılların) varlığı ile ebedî olan mümkünlerin varlığı bu türlü birer varlıktır; onların mahiyetleri ile varlığı arasındaki bağı ayrılmaz (lazım) olan bir bağıdır. Görülen bu âlemdeki ârâz ve suretleri varlığı ise lazım olmayan gelip geçici bir varlıktır ⁽⁶²⁾.

Tûsî'ye göre de zât ve mahiyet ile varlık birbirinden ayrı şeylerdir ⁽⁶³⁾. Lakin Tûsî, «akla ve zihne ait varlık» ile «hariçteki varlık»ı da birbirinden ayrı düşünür ⁽⁶⁴⁾. Râzî, dışarda varlıksız bir mahiyet kabul ederek, ona ayrıca bir varlık ilave etmektedir. Oysa mahiyet, varlıktan ancak akılda ayrılır. Lakin akılda da o, aklî bir varlığa sahiptir. Çünkü akılda aklî varlık vardır. Şu kadar var ki akıl; mahiyeti, onun varlığını dikkate almaksızın düşünebilir. Bir şeyin dikkate alınmaması, o şeyin yok olduğunu göstermez. Öyleyse mahiyet, (realiteye ait bulunan) varlığı, akılda varolduğu hâlde alır ⁽⁶⁵⁾.

Bütün bu açıklamalar bize şunu göstermektedir ki; «zât» ve daha yakın ifadesiyle «mahiyet» ile «varlık» birbirinden ayrı kavramlardır. İbn Sînâ'nın bu mevzûudaki ifadeleri her-

61) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 15a

62) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 14a

63) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/443

64) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/202

65) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/462-463

hangi bir açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Lakin, realitede ayrı olan bu iki kavram acaba zihinde de böyle midirler, orada da birbirinden ayrı olarak düşünülebilirler mi?

İbn Sînâ zihinde de her iki kavramı ayrı düşünür gibidir ⁽⁶⁶⁾. Fakat, bu noktayı yakalayıp aydınlığa çıkaran Râzî'nin keskin zekâsıdır. Ona göre burada realitedeki ayrılık ispatlanmış durumdadır. Buradaki imkân, onların zihinde de ayrılacakları imkânını gösterir. Dolayısıyla zihinde de varlık mahiyete ilavedir.

İtiraf edelim ki Râzî'nin bu açıklaması da kandırıcı görünmüyor. Üstelik Râzî'nin bu açıklamaları, bu incelemenin başında sunduğumuz bizzat kendisinin öteki görüşlerine tam zıt düşmektedir ⁽⁶⁷⁾. Bizce, bu iki ayrı durum pek uzlaştırılır gibi de görünmüyor. Tûsî'nin realitedeki varlık ile zihindeki birbirinden farklı görmesi orijinal gibi gelmektedir. Ancak zihindeki varlığı, varlık olarak kabul ediyorsa da onun dikkate alınmayabileceğini iddia ediyor. Ne var ki, kendisinin de dediği gibi, dikkate almamak onun yokluğunu göstermiyorsa, böyle bir itibarın ne değeri olur? İşte Râzî ile Tûsî'nin düşünce sistemi arasındaki derin fark da, bizce, burasıdır. Râzî, yok itibar edilen varlığı «yokluk» olarak almaktadır. Bu, onun kendi görüşleriyle ahenklidir. Çünkü o, birşeyin yokluğunu «mutlak-sırf-yokluk» olarak saymaktadır ⁽⁶⁸⁾. Oysa Tûsî, görüldüğü üzere, zihinde «zihnî varlık» olduğu hâlde onu «yok» olarak kabul edebilmekte ve bu «yok kabul etme»nin de aslında «yokluk» olmadığını söylemektedir ki, Râzî'nin mantığı ile bu olamaz.

66) Bak, sh. 47-48

67) Bak, sh. 16-21

68) F. Râzî, Muhassal, 34-35

Biz burada neticeyi tekrar edelim : Varlık ile mahiyet ayrı ayrı kavramlardır. Bu hem realitede böyledir, hem de akıl içinde böyledir, yani her ikisinde de ayrıdır. İzah usûllerindeki ayrılıklar bir yana, her üç mütefekkir de bu neticede aynı kanaati paylaşmaktadırlar.

Dj. Saliba'ya göre İbn Sînâ'nın bu «zât-mahiyet ve vücut» ayırımı onun en orijinal yönlerinden birini ve belki de birincisini teşkil etmektedir ⁽⁶⁹⁾. Bu motifin İbn Sînâ sisteminin merkezini teşkil ettiği muhakkaktır. Lakin bunun orijinalitesi, M. Goichon'a göre, İbn Sînâ'ya ait değildir. İslam felsefesinde daha önce Fârâbî (870-950 m.) tarafından bunun taslağı çizilmiştir ⁽⁷⁰⁾. Zira Fârâbî Füsûs'unda mahiyet ve hüviyet arasındaki farkları ve mahiyetle varlığın ayrılığını açıkça ortaya koymuştur ⁽⁷¹⁾.

Goichon bu motifin ilk kaynağını Aristoteles'te arar. O, daha önce bunun Fârâbî'den öteye tam bir emniyetle götürülemediğini, Aristoteles'ten gelen nakillerin bu iddiayı açık bir şekilde bize ispat edemediğini söylemesine rağmen ⁽⁷²⁾,

69) Djémil Saliba, *La métaphysique d'Avicenne*, sh. 78

70) M. Goichon, *La Distinction*, sh. 152

71) Mahiyet ve hüviyete sahip olan şeylerde, onun mahiyeti hüviyeti değildir, hüviyetine dahil de değildir. Şayet insanın mahiyeti, hüviyeti olmuş olsaydı insan mahiyeti tasavvur edilince, onun hüviyeti de tasavvur edilmiş olurdu. İnsanın ne olduğu tasavvur edilince «o insan» tasavvur edilmiş olur ve onun varlığı da belirilmiş olurdu. Aynı şekilde hüviyet de mahiyete dahil değildir. Aksi hâlde hüviyet onun mukavimi olurdu Mahiyet onsuz tam olarak tasavvur edilemezdi. (Fârâbî, Füsûs, sh. 2)

72) Bak, M. Goichon, *La Distinction*, sh. 132

daha sonra el-İşârât'ı Fransızcaya tercüme ederken buraya Aristoteles'in bu ayrımı yaptığını not eder ⁽⁷³⁾.

Biz bu motifin kaynağının harici bir ilham olma ihtimaline hürmet ederiz. Ancak bu motifin bütün bir sistemin merkezini teşkil edecek tarzda ve birçok neticeler ortaya koyacak şekilde ve mütecânis bir hâlde işlenmesi keyfiyetinin İbn Sînâ'ya ait olduğu kanaatindeyiz. Ayrıca, ilerde ele alacağımız şekilde L. Gardet ve M. Anawati'lerin zannettiği gibi bu motif İbn Sînâ tarafından hiçbir hususiyet gösterilmeden umumîleştirilmiş ve böylece büyük bir hata işlenmiş de değildir ⁽⁷⁴⁾.

Biz neticeyi tekrar edelim : Zât; oluşa daha yakın tabiri ile mahiyet ile varlık birbirinden ayrı iki kavramdırlar. İlerde ayrıca ele alacağımız gibi, bu neticeyi İbn Sînâ «Zarurî Varlık» sınırına kadar götürecektir, Râzî ise, İbn Sînâ'nın aksine olarak, onu hiçbir hususiyete tabii kılmadan her sahaya yayacak, Zarurî Varlık'ta da bu ayrımı tekrarlayarak iki sistemin; felsefe ile kelâmın farklarını ortaya koyacaktır ⁽⁷⁵⁾.

73) «... tarif birşeyi gösterirse aynı şekilde onun varlığını (mevcut bulunduğunu) da gösterir mi? Mademki tarif, hatta bürhânî de olsa, sadece ve tek birşeyi gösterir. Öyleyse o, zât ve varlığı beraberce (ikisini birarada) nasıl gösterir; ispat eder? Şu hâlde insan (insan olmak bakımından insan) birşeydir ve onda insanın varolması başka şeydir» (Aristoteles, Analit. Post. II, 7, 92 b 8-11, karşı-M. Golchon, Directives, sh. 88 dipnot 1 ve sh. 356 dipnot 1).

74) Bak, 125 (ve dipnot 145)

75) Bak, 101

6 - Varoluş'un Sebepleri :

Bundan önceki bölümde varlık ile mahiyet kavramlarının birbirinden ayrı şeyler olduklarını gördük. İmdi ayrı olan bu iki şeyin; varlık ile mahiyetin beraberliğini görmek istediğimiz zaman, doğrudan doğruya karşımıza şöyle bir soru çıkar : Acaba ayrı olan bu iki şey kendiliğinden birleşir; bir araya gelebilir mi? Bu soru bizi sebep problemine götürür.

a — Mahiyetin Sebepleri

Burada İbn Sînâ'nın başka bir ayırımı; sebepler ayırımı ile karşılaşmaktayız. Ona göre : Birşeyin mahiyetinin sebebi (veya sebepleri) ile varlığının sebebi ayrıdır. Mesela; üçgenin üçgen olabilmesi için üç kenar ile bir alana ihtiyacı vardır. Bunlar onun mahiyetini teşkil ederler. Bunlar üçgenin âdetâ maddî sebebi ile suret sebebi gibidirler ⁽⁷⁶⁾.

Râzî şöyle açıklar : Mahiyetin sebepleri ile varlığın sebepleri ayrıdır. Birşey başka birşeye muhtaç olur. Kendisine muhtaç olunan şey, muhtaç bulunanın bir parçasını teşkil edebilir. Bu parça ile şey kuvve hâlinde meydana gelirse buna «maddî sebep» denir. Şayet bu parça şeyin fiil hâline gelmesini sağlarsa buna da «suret» veya «şekil» sebep denir ⁽⁷⁷⁾.

Tûsî farklı olarak şunları söyler : Madde ve suret mürekkep cisimlere ait kavramlardır. Üçgen bir kemmiyettir. Bu bakımdan onun maddesi ve sureti yoktur. Bunun için İbn Sînâ alanı ve kenarları doğrudan doğruya üçgenin maddesi ve sureti saymayıp «...ona benzerler...» ifadesini kullanmıştır ⁽⁷⁸⁾.

76) İbn Sînâ, el-İşârât, 291, III/441

77) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 291-292

78) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/442

Buraya aktardığımız ifadeler açıktır. Bundan önce varlık ile mahiyetin ayrı şeyler olduğu ortaya konmuş idi. Buna göre bu ayrı şeyleri meydana getiren sebeplerin de ayrı ayrı olması veya hiç değilse bir sebebin, meydana getirdiği neticelerden her biri ile olan nisbetine göre, ayrı ayrı isimlendirilmesi mantığımızın en tabiî bir ameliyesi olarak düşünülmesi lazım gelirdi. İşte İbn Sînâ da bu tabiî neticeye varmış ve mahiyeti meydana getiren unsurlara «mahiyetin sebepleri» demiştir.

Râzî mahiyetin sebeplerinin «maddî sebep» ile «sûrî-şekil-sebeup» olduklarını açıklamıştır. Burada onun tariflerden kavramlara giden yürüyüş tarzı oldukça mantıkîdir.

Tûsî açıklama usûlünde Râzî'nin aksi olan bir yol takip etmiş; kavramlardan tarife geçmiştir ki, Râzî'deki mantıkî yürüyüşten yoksun kalmaktadır. Ancak madde ile sureti şartlı ve sınırlı olarak sebep sayması, yani madde ile suretin ancak mürekkep cisimler için sebep teşkil edebileceğine işaret etmesi, bu noktada onun otoritesi İbn Sînâ'ya bağlılık derecesini ve tabirlere gösterdiği itina'yı belirtir.

Ayrıca tekrar edelim ki ortaya konan netice; yani, «mahiyet-varlık ayrılığı» umumîdir, basit veya mürekkep bütün mahiyetleri kaplayacak genişliktedir. Gösterilen misaldeki üçgenin mahiyeti, Tûsî'nin belirttiği gibi, akıl alanına aittir. Fakat, böyle bile olmasa, misal hükmün çemberini daraltmaz. Yani, cisim alanında madde ve suret şeyin mahiyetini ortaya koyar. Mesela gümüş bir vazonun vazo olabilmesi için önce gümüş madenine ihtiyaç vardır. İşte bu onun maddesini teşkil eder. Ayrıca onun bir de belirli bir şekle ihtiyacı vardır. Bu şekil de onun suretidir. Bu iki unsur vazonun, imalatçısı dikkate alınmaksızın, doğrudan doğruya kendi zâtına aittir. Bundan dolayı da onlara mahiyetin sebepleri denir. Fakat, söz konusu olan bu şey cisim âlemine değil, akıl alanına ait ise, burada cisme ait olan madde ve şekilden bahsedilemez. Onun yerine

burada madde karşılığı olarak mevzûu veya zât, şekil yerine de aklî suret konulmalıdır. Lakin, ister cisim alanında, isterse aklî sahada olsun bu sebepler yalnız başlarına şeyin varolduğunu göstermezler.

Öyleyse artık şu soruyu sorabiliriz : Hangi sahaya ait olursa olsun mahiyetin, varlıktan yoksun olan bu unsuru veya unsurları nasıl hazırlanır; mahiyet varlığa nasıl kavuşur? İşte bu soru bizi varlığın, daha doğrusu varoluşun sebebini (veya sebeplerini) aramaya sevk etmektedir.

b — Varlığın Sebepleri : Fail ve Gaye

Bundan önceki kısımda varlık ile mahiyetin ayrı şeyler olduğu belirtildi ⁽⁷⁹⁾. Tabii olarak bunları meydana getiren sebeplerin de ayrı bulunduğu meydana çıktı. Mahiyetin sebeplerinin ne olduğu da görüldü ⁽⁸⁰⁾. İmdi, mademki mahiyet, kendi sebepleri ile birlikte olduğu hâlde yine varlıktan ayrı bulunmaktadır. Öyleyse mahiyetin sebeplerinden ayrı olarak onu varlığa çıkaran; vareden bir sebebin daha bulunması icap etmektedir.

İbn Sînâ şöyle der : Şey, varolabilmek için mahiyetinin dışında başka bir sebebe daha muhtaçtır. Bu sebep, şeyin mahiyetinin mukavvimi olmadığı gibi onun bir parçası da değildir. Bu sebep «fail sebep» ve faili fitle sevkeden «gaye sebep» tir ⁽⁸¹⁾.

Kendi mahiyetinin inşâ edici (mukavvim) sebeplerine sahip bulunan şeyi vareden (fail) sebep, ya bu sebeplerden bir

79) Bak, sh. 47

80) Bak, sh. 53

81) İbn Sînâ, el-İşârât, 291, III/442

kısımının, mesela sadece suretin varoluş sebebidir. Yahut da (varlık bakımından) onların hepsinin sebebidir onların hepsini birleştiren sebeptir. ⁽⁸²⁾.

Gaye-sebep, şeyin kendisi için yapıldığı sebeptir. Bu, manâ ve mahiyet itibariyle fail sebebin sebep olmasına sebeptir. Fakat, gaye varlık olarak fail sebebin eseridir; Zira fail, gayeyi vareden sebeptir. Ne var ki gaye, şayet fiil olarak sonradan meydana çıkacak gayelerden biri ise, bu böyledir ve fail, gayenin gaye olmasının ve onun manâsının bir sebebi değildir ⁽⁸³⁾.

Eğer bir «ilk sebep» varsa bu, bütün varlıkların sebebi ve varlıkta bütün varlığın hakikatinin sebebinin de sebebidir ⁽⁸⁴⁾.

Râzi şu açıklamayı verir : Şeyin kendisine muhtaç bulunduğu şey muhtaç olanın bir parçası değil ise ve şeyin varlığına tesir ediyorsa bu «fail-sebep»tir. Eğer failin «fail olması»na tesir ediyorsa bu da «gaye-sebep»tir. Bir insan bir işi bir maksat ile yapar. Şayet bu maksat olmamış olsaydı insan «kuvve hâlinde bir fail» olarak kalmış olacaktı. Onun «gerçekleşmiş bir fail hâline gelmesi, işte bu maksadın eseridir ⁽⁸⁵⁾.

Yapılan şey mürekkep birşey ise fail şeyin sadece bir kısmını meydana getirebilir. Mesela bir inşaat ustası bir ev yapar. O, mevcut maddelerden bir ev şekli, bir suret ortaya çıkarır. Dolayısıyla o, bu evin sadece suretinin failidir. Beşerî planda bütün fiiller böyledir. Yahut da fail, bu mürekkep şeyin bütünüdür, (sadece suretini değil) onun; hem maddesini hem suretini meydana getirir. Müfârikların faaliyeti bu türdür ⁽⁸⁶⁾.

82) İbn Sinâ, el-İşârât, 291, III/443

83) İbn Sinâ, el-İşârât, 292, III/444-445

84) İbn Sinâ, el-İşârât, 293, III/446

85) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 292

86) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 292

Fail gayeyi fiil hâlinde ortaya koyan; vareden bir sebeptir. Lakin, mahiyet itibariyle gaye (gaye olarak gaye) fail tarafından meydana getirilmez. Çünkü failin fail olmasına sebep gayedir. Gayenin gaye olmasına sebep de fail olmuş olsaydı, bu takdirde bir devr-i dâim ⁽⁸⁷⁾ meydana gelmiş olurdu ⁽⁸⁸⁾.

Fail, ya maksatlı ve iradeli iş yapan bir fail olur. Bu takdirde fiilin gayesi sonradan meydana gelir. Ya da fail bir inayet ve bir feyezân olarak iş yapan bir fail olur ki burada gaye sonradan meydana çıkan birşey olamaz. İşte filozofların «Allah faildir. Allah gayedir» demeleri bundandır ⁽⁸⁹⁾.

Burada bir güçlüğü bulunduğunu belirtmek de yerinde olur. Söyle ki : Mahiyet olarak faili iş yapmaya sevkeden gaye, tabii fiillere ve tabiat kuvvetlerine de verilmektedir. Oysa hiçbir şuûr, düşünce ve görüş sahibi olmayan bu fiil ve kuvvetlerde gaye, nasıl bulunabilir? Zira bunların şuûru ve zihinleri olmadığından «gaye bunların zihinlerinde, zihnî bir mahiyet hâlinde vardır» denemez. Gayenin varlığı, failin fiilinden sonra ortaya çıktığına göre, burada (henüz fiilden önce) gayenin haricî varlığından da bahsedilemez. Şu hâlde ne zihinde, ne de hariçte varlığı bulunmayan şey «sırf yokluk» tur. Sırf yokluk ise varolan birşeyin sebebi olamaz. Öyleyse gaye nasıl failin (hareketinin) sebebi olarak gösterilebilir? Güçlükten kurtulmanın tek çaresi «tabii fiillerin gayesi yoktur» demektir. Fakat, böyle bir hüküm de onların görüşüne ve İbn Sînâ'nın Şifâ'sının tabiat bölümündeki ifadelerine uygun düşmez ⁽⁹⁰⁾

87) Birinci ikinciye, ikinci birinciye, yine birinci ikinciye,... muhtaç olmuş olurdu.

88) F Râzî, Şerhu'l-İşârât, 293

89) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 293

90) F Râzî. Şerhu'l-İşârât, 293

Eğer varlıkta bir «ilk sebep» diye birşey varsa bu, herşeyin hem varlığının, hem de mahiyetlerinin sebeplerinin varlık sebebidir ⁽⁹¹⁾.

Tûsî'nin açıklaması şöyledir : Şeyi vareden sebep, «fail sebep»tir. Fail sebebin sebebi olan; varoluş kendisi için olan sebebe «gaye sebep» denir ⁽⁹²⁾. Gaye, şeyin varlığını ortaya koymaz. Sadece faili iş yapmaya sevkeder. Dolayısıyla gaye, faille nispetle onun iş yapmasının sebebi, (meydana çıkan) esere nispetle «gaye-sebep» olur ⁽⁹³⁾.

Varedilen eserler : 1 — Ya, maddesi ve suretı olmayan eserlerdir. Üstelik bunlardan; a — Bir kısmı bir mevzûda da bulunmazlar. Bu türlü şeyler sadece kendilerini varedecek bir faille muhtaçtırlar. b — Öteki kısmı ise kabul edici bir mevzû üzerinde olur. İşte fail onu bu mevzûda vareder. 2 — Ya da, maddesi ve sureti olan eserlerdir. Bunlarda fail : a — Şeyin sadece suretini vareder. Marangozun keresteye şekil vererek «masa» meydana getirmesi gibi. b — Şeyin hem madde, hem suretini vareder. Müfârik cevherlerin yaptığı gibi ⁽⁹⁴⁾.

Gaye bakımından varedilenler : 1 — Ya ibda eseri olan şeylerdir. Bu türlü şeylerde gaye, hem varlık olarak, hem mahiyet olarak eserin varlığına (onun var olarak ortaya çıkmasına) bağlıdır. 2 — Ya da sonradan meydana getirilen (hâdis) şeylerdir. Bunlarda gayenin varlığı, eserin ortaya çıkışını takip eder. Fakat, gayenin mahiyeti (mahiyet olarak gaye), eserin varlığından öncedir. Dolayısıyla burada gaye, mevcut hâliyle sebep olmuş değildir Aksine burada (fail için) sebep teşkil eden gaye, «mahiyet hâlinde olan gaye»dir. Böylece gaye.

91) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 293

92) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/441-442

93) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/443

94) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/444

faili iş yapmaya sevkeden sebep ve fail; gayeyi vareden sebep olmuş olur. Burada da «sebep olma» durumu mutlak manâda olmadığından bir devr-i dâim gerekmez ⁽⁹⁵⁾.

Râzî'nin itirazına cevap olarak deriz ki : Tabiat kendiliğinden herhangi bir şeyi gerektirmez. Fakat, tabiat eseri olarak meydana gelen birşey, bu tabiat hadisesinde, bu şeyin varlığını ortaya koyacak kuvve hâlinde birşeyin bulunduğunu, o, fiil olarak varolmazdan önce onun için bir şuûrun mevcut olduğunu göstermektedir. İşte bu onun fiilinin «gaye-sebebi» dir ⁽⁹⁶⁾.

İlk-sebep, ne maddedir, ne suret. Çünkü bunlardan önce failin bulunması icap eder. Gaye-sebep de, ilk-sebep olamaz. Zira, ötekiler varolmak bakımından gayeden öncedir. Şu hâlde eğer, varlıkta bir «ilk-sebep» varsa bu, bütün varlıkların «fail-sebebi»dir. Maddenin ve suretin sebebi de budur ⁽⁹⁷⁾.

Yukarıya aldığımız ifadelerinde İbn Sînâ, şeyi vareden sebebin, şeyin kendi dışında; mahiyetinden başka bir sebep olduğunu belirterek buna «fail-sebep» demektedir. Bu sebep bütün öteki sebepleri birleştiren, hepsini bir bütün hâlinde, varolan birşey olarak ortaya koyan bir sebeptir. Fail; şeyi, ya bütün olarak; mahiyetin sebeplerini de kendisi ortaya koymak suretiyle onu vareder. Yahut da bir kısmını hazırlanmış olarak alıp onları bir varlık hâline koyar.

Eğer, sebep-netice münasebetlerinde bir ilk sebep aranıp bulunacaksa ve böyle bir sebep varsa, bunun öteki sebepleri de meydana getiren; hepsinin varlığı bizzat kendisine ait olan bir sebep olması icap eder.

95) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/445

96) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/446

97) N. Tûsî Şerhu'l-İşârât, III/446

F. Râzî, İbn Sînâ'nın az çok kapalı bulunan ifadelerini, rahatça görülebilir bir aydınlığa kavuşturur. Misal de göstererek failin durumunu belirtir. Beşerî planda bütün fiillerin, maddeye şekil ve suretler vermekten ibaret olduğunu; yani görülen âlemde failin, sadece hazır madde ve unsurlara şekil ve suretler veren bir sebep olarak kaldığını, varlığı; maddesi, şekli ve her şeyi ile birlikte ortaya koyan fail sebebin ise fizik ötesi alanda bulunduğunu söyler ki, bizce bu oldukça gerçek; çağdaş düşünceye ve ilmî neticelere de tamamıyla uygun bir açıklama olarak görünmektedir.

Tûsî daha teferruatlı bir açıklama vermiş; eserleri çeşitli kısımlara ayırarak failin ve gayenin onlarla olan münasebetlerini göstermiştir. Fakat Râzî, değişik uslûpta da olsa, daha önce bunun esaslarını çizmiş bulunmaktadır.

Fail, mutlak manâda ve tesirde olarak iş yapan bir sonuç meydana getiren demektir ⁽⁹⁸⁾. Kelime Kur'an'da da bu mutlak ve umumî manâya uygun olarak çeşitli yerlerde kullanılır ⁽⁹⁹⁾. Şu nokta çok dikkate değer bir durumdur ki Kur'an'da tabiat hadiseleri için «fiil» tabiri kullanılmaz. Dolayısıyla herhangi bir tabiat kuvvetine «fail» denilmemektedir. Aksine tabîî bir varlığa fiil isnat etmenin ve onu fail olarak vasıflandırma-

98) Bu kelime Arapçada f-a-l (فاعل) kökünden türemiştir. Bu kök iş yapmak, bir şeye sokmak, bir ölçüye koymak, ibda' etmek, birleştirmek, hareket etmek başkasına tesir etmek... manâlarında ve çeşitli kalıplarda kullanılır. (Bak, L. Ma' lûf, Müncid, Fîrûzâbâdî, el-muhîr, alt oldukları madde.) Fransızcada; faire, agir exécuter, exercer, action... kelimeleriyle tercüme edilir (Bak, Belot, Ferâid). Fail; agent, efficiente, tabirleriyle karşılanır.

99) Bak, Kur'an fihristleri (f-ale فاعل , fail فاعل) kelimeleri.

nın açık bir mantıksızlık olacağına işaret edilmektedir (100) İşte Râzî'nin de tabiat kuvvetlerine gaye atfedilmesine karşı çıkışının haklı yönü, bizce, budur; buradan doğmaktadır.

Kur'an'ın görüşüyle fiil, ancak iki varlığa bağlanmaktadır. Bunlardan birisi beşerî varlık, yani insandır. Kur'an'a göre insan fiilleri iki sahaya yayılmaktadır. Birincisi fizik sahadır. Bu sahada fiil, gerek Râzî ve gerekse Tûsî'nin açıkladıkları gibi, bir hareket ve bir şekil değişikliğinden ibarettir. Dolayısıyla bu fiilleri yapan insan da herhangi bir şeye «şekil ve suret veren bir fail sebep» olarak görünmektedir (101).

İnsan fiillerinin cereyan ettiği ikinci saha, ahlak sahasıdır (102). Denebilir ki buradaki fiiller, fizik alan ile metafizik alan arasında bir köprü teşkil etmektedir : Kökü, kaynağı ve sevkedici sebebi itibariyle metafizik alanda iken, ortaya çıkış ve görünüşleri bakımından psikolojik-biyolojik-fizik sahaya yayılırlar. İşte insan bu türlü fiillerin faili olarak vasıflandır-

100) «Sizi yaratan... öldüren, diriltten Allah'tır. Ona koştuğunuz ortaklarınızdan böyle birşey yapan var mıdır?» (Kur'an, 30/41) Hz. İbrâhîm, kavmi ile mücadele ettiği sırada onların yaptığı putları kırarak sadece birisini bırakır Kendisine bunun kimin yaptığı sorulunca «belki onu şu en büyükleri yapmıştır...» diyerek onların mantıklarını tezada düşürmüştü; topluluk, madde olan bu putların konuşmayacağı, konuşamayacağını, bunu onların yapamayacağını söyleyince de Hz. İbrâhîm, «...akletmiyor musunuz...?» diyerek onların kendi mantıksızlıklarını, yine kendilerine ispat ettirmiş bulunmaktadır. (Kur'an, '21/59-68)

101) Bir önceki (100.) notta naklettiğimiz âyetlerde Hz. İbrâhîm'in mücadelelerinden bahsedilirken «...Tanrılarımıza bunu kim yaptı? Ey İbrâhîm, bunu sen mi yaptın?...» şeklinde cereyan eden hâdiseler birer şekil ve sûret değişiklikleri olarak görünmektedir.

102) Ethique

ılmakta, bu yüzden ona «fail-sebepe» denilmektedir ⁽¹⁰³⁾. Şunu da ilave edelim ki hangi sahada olursa olsun insan fiilleri mutlak değil kayıtlı ve sınırlıdır. Ayrıca, Kur'an'da insan fiillerinin ele alınışı aslında tamamıyla ahlakî yöndendir. Bu fiillerin öteki fiillerle bağı, ahlakın bu sahalarla olan münasebetinden doğmaktadır.

Fiil meydana getirici ikinci fail varlık ise Allah'tır. Allah'ın fail oluşu ile insanın fail oluşu arasında derin farklılıkların bulunması tabii ve hatta zarurî olmaktadır. Kur'an'da fail kelimesi hem insan, hem Allah için hiçbir değişikliğe tabi tutulmadan kullanıldığı gibi ⁽¹⁰⁴⁾, bazı kere de kelime Allah hakkında mübâlağa kalıbı içinde pekiştirme şekliyle «faal» tarzında kullanılır ⁽¹⁰⁵⁾. Bu ikinci şekil ise, insan için vârid değildir. Bu durum bize şunu ilham etmektedir ki bir bakıma Allah, beşerî fiillerde olduğu gibi, şekil ve suret değişikliklerinin fail sebebi olarak görülebilir ⁽¹⁰⁶⁾. Bu noktada Allah'ın

103) «...Yaptıkları ne kötü idi». (Kur'an, 5/79). «... içimizdeki beyinsizlerin yaptığından ötürü bizi helak mı edersin Allahım?» (Kur'an, 7/155) «...Onlardan birisi onu kuyuya atın. Böyle yaparsanız...» (Kur'an, 12/10).

104) «Allah fiil sahiplerine ne yaptı?» (Kur'an, 105/1). «...dileseydik (şânımıza uygun bir şekilde) yapardık» (Kur'an, 21/17). «...bunları biz yapmıştık». (Kur'an, 21/79)

Tabirin insan hakkında kullanılış şeklinin örneklerini bundan önceki (103.) notta vermiştik.

105) «Allah. şüphesiz, istediğini YAPAN'dır». (Kur'an, 11/107).

106) «Ana rahminde sizi dilediği gibi ŞEKİLLENDİREN O'dur». (Kur'an, 3/6). «Andolsun ki sizi yarattık, sonra ŞEKİL (Sûret) verdik...» (Kur'an, 7/11). «O, vareden, güzel yaratan, (yarattıklarına) ŞEKİL veren.. dır». (Kur'an, 59/24).

Bu âyetler bize şekil (sûret) verme ile, bütünü ile yapma ve yaratma arasında fark bulunduğunu gösterdiği gibi, aynı zamanda Allah'ın iki şekilde de fail-sebepe olduğunu belirtmektedir.

fiilleri ile insan fiilleri arasında bir paralellik kurulabilir (107). Fakat aslında Allah'ın fiilleri, beşerî kuvvetin ulaşamadığı, ulaşamayacağı bütün sahaları kaplamakta; mutlak ve kayıtsız olarak görünmektedir. Hatta Allah'ın bu mutlak fail oluşu, insanın faaliyetini de içine almakta, insan ancak onun müsaadesi nispetinde fail olabilmektedir (108).

Hülasa fail, şeyi vareden; onu varlık olarak ortaya koyan bir sebeptir. Bu varedişte fail, ya bazı unsurları hazır bulur ve onlara bir şekil ve biçim verir. Beşerî alandaki faaliyet bu türlü bir faaliyettir. Allah'ın da böyle fiilleri vardır. Başka bir deyişle, bir bakıma Allah da «şekil ve sûret verici fail sebep» olarak kabul edilebilir. Yahut da varedişte fail, şeyi bütün unsurları ile birlikte, hiçbirini dışardan almaksızın, doğrudan doğruya kendisi; bir bütün olarak vareder. Bu, fizik-ötesi varlığın fiilidir. Gerçek manâda Allah bu türlü bir fail sebeptir. Bunda, bu sonuçlarda her üç mütefekkir de görüş birliğindedirler. Kendiliğinden hâdiseler meydana getiren tabiat kuvvetlerine Râzî, fail denemeyeceği kanaatindedir. Onun bu görüşü bizce, Kur'an'ın düşünce sistemine uygun düşmektedir.

Faili işe sevkeden sebebe de «gaye-sebep» denmektedir. İbn Sînâ'ya göre gaye, ideal bir varlıktır. Fail, şeyin kendisini meydana getirince, onunla birlikte gaye de varlığa kavuşmuş olur. Böylece hem şeyi, hem gayeyi varlığa kavuşturan fail-sebep olmuş olur. Fakat burada şöyle bir problem ortaya çıkar : Acaba, gayenin varolmadan önceki durumu nedir?

107) Bak, bundan önceki (106.) notta sözü edilen âyetler.

108) «O, yaptığından sorumlu değildir. Siz ise sorumlusunuz». (Kur'an, 21/23). «Herhangi birşey için, Allah'ın dilemesi dışında, ben yarın onu YAPACAĞIM deme». (Kuran, 18/23-24).

Meselenin çözümünde Râzî, iki türlü fail olduğunu açıklar. Bunlardan birisi inayet ve feyezan hâlinde iş yapan fail; yani, Allah'tır ki, onun kendisi dışında herhangi bir gayesi yoktur. Gaye de, fail de onun bizzat kendisidir. Bu, İbn Sî-nâ'nın düşünce sistemine uygun bir açıklamadır. Çünkü ona göre gaye, bir üstünlüğe, bir olgunluğa yönelmedir. Bu yöneliş ise bir eksikliğin ifadesi ve neticesidir. Bu bakımdan Allah'ın bir gayesi olamaz ⁽¹⁰⁹⁾.

İkinci nev'i fail, maksatlı ve iradeli olarak iş yapan faildir. Burada gaye, henüz bir dış varlığa kavuşmadan önce bir fikir, bir düşünce olarak failin zihninde, zihnî bir varlık hâlinde vardır. Böylece zihnî bir varlık olarak, o faili işe sevkeden bir sebep olmaktadır. Fakat onun böyle bir gaye-sebeplenebilecek zihnî bir varlık olmasını sağlayan failin kendisi değildir. Daha doğrusu o, failin dışında başka varlığa ait bir mahiyettir. Oradan failin aklına intikal etmekte, fail vasıtasıyla da realite âlemine geçmektedir. Yani, Tûsî'nin açıklamasıyla olay şeyin mahiyeti, failin zihnî, mahiyetin varlığa kavuşması arasında üçlü bir bağlantıdır. Şöyle ki; bir ev inşâ etmeyi düşünüyorum. Maksadım orada oturmaktır. Bu bir fikir, bir ideden ibarettir. Eve ait olan bu fikir zihnimde yerleşmiş bulunmakta ve bu zihnî varlık beni fiile sevk etmektedir. Ben evi inşâ edince de maksat gerçekleşmiş, zihnî bir varlık olan gaye, realite kazanmış olmaktadır.

İtiraf edelim ki burada da güçlükler yok değildir. Acaba zihnimde ilk yer alan ev midir? Yoksa onun gayesi midir? Mesela psikolojik açıdan tahlil edilebilir. Bizce bunlardan her-

109) «Gaye ve mebdeler» bahsi el-İşârât'ın ayrı bir bölümünü teşkil etmektedir. Biz burada sadece varlığın sebepleri bakımından meseleyi kısaca ele alıyoruz. Fazla bilgi için bak, el-İşârât, 365, III/547.

birinin ötekine önceliği olabileceği gibi bir yandaşlık ⁽¹¹⁰⁾ da düşünülebilir.

Mesele bir başka yönden de incelik arz etmektedir. Acaba bütün insan fiilleri birer gayelilik ile vasıflandırılabilir mi? Hemen belirtelim ki, her üç mütefekkirde de bunun doğrudan doğruya açık bir cevabını bulmak mümkün değildir. İradeli olan fiillerimizin hepsi birer gayeli fiil olsa da iradesiz ve kendiliğinden olan fiillerimizin gayelilik ile açıklanması pek kolay görünmüyor. Mesele tabiî hâdiselerde daha da çetindir. Râzî'nin keskin zekâsı bu meseleye parmak basmıştır. Ona göre mademki gaye gerçekleşmezden önce bir fikirden ibarettir. Öyleyse gayenin şuûru ve zihnî olmayan varlıklarda bulunmaması gerekir. Râzî bu itirazında son derece haklı görünmektedir. Öyle ya, bir şuûr hâli olan manâ, şuûru olmayan bir cisimde nasıl bulunabilir?

Acaba mesele Aristoteles'ten intikâl eden «...eşyanın bir gayeye yönelmesi; bir olgunluğa çevrilme...» ⁽¹¹¹⁾ şeklindeki bir hüküm ile çözülebilir mi? Varlığa çıkış, olgunluğa erişme... gibi fiiller bu türlü bir gayelilik ile açıklansa bile eksiklik, yokolma... gibi hâller bu yolla nasıl izah edilebilir? Gerçi bizati Aristoteles bu türlü ihtimalleri «hata» ve «gayenin yolundan çıkması...» şeklinde cevaplandırmıştır ⁽¹¹²⁾. Lakin varlıktaki bütün çözülmeye, parçalanma, ölme ve yokolma...ların bu türlü izahları güç bir manzara arz etmektedir.

Bizce Tûsî'nin bu mevzûudaki açıklaması daha derin bir düşünce sistemini temsil etmektedir. Ona göre, tabiat kendiliğinden birşey gerektirmez. Ancak tabiî olarak meydana çıkan

110) Corollaire

111) Bak, K. Vorleander, Felsefe Tarihi, terc. M. İzzet, sh. 157

112) Bak. Prof. A. Weber, Fel Tarih. terc. Prof. H. V. Erarp, sh. 81.

herhangi bir hâdisе, kendisinin tabîi bulunduğu bir kuvvetin ve bir şüûrun eseri olarak ortaya çıkmakta ve onları görüş sahasına sermektedir. Yani, şüûr ve gaye tabiat hâdiselerinin bizzat kendilerinde değildir. Aksine tabiat hâdiseleri, tabiat ötesi şüûr ve gayelerin ortaya çıkışını gösteren birer vasıttan ibarettirler. Görünen hâdiseler, görünmeyen şüûr ve gayelerin gerçekleşmesinden ibarettirler. Tûsî'nin bu görüşü, bize oldukça derin şeyler ilham etmektedir. Yirminci asrın bir fizikçisinin ifadesiyle «fertler gösteri olarak zaman ve mekân içinde ayrı ayrı varlık sahibidirler. Fakat, zaman ve mekânın ötesinde, daha derin bir realite içinde ihtimal ki hepimiz bir vücudun uvuzlarıyız» ⁽¹¹³⁾. Böyle olunca da gayeyi tek bir ferдин kendisiyle; kendisine bağılı olarak değil, fakat, kâinat planında ve fertleri hareket ettiren bir prensip olarak almak, buna göre de gayeyi mutlak manâda ferдин menfaati olarak değil, fakat, bütün bir varlık prensibi olarak ele almak, ferdi ise bu gayenin gerçekleşmesine bir vasıta olarak göstermek icap etmektedir.

Netice : Şeyin mahiyeti ile varlığı birbirinden ayrı şeylerdir. Mahiyetin unsuru veya unsurları şeyi sadece mahiyet olarak ortaya koyarlar. Biz o mahiyeti mevcut birşey olarak görmek istediğimiz zaman iki sebep daha işe karışır. Bunlar fail sebep ile gaye-sebeptir. Fakat, gayeyi de vareden fail sebeptir. Şu hâlde neticede fail, varlığın tek sebebi olarak görünmektedir.

Lakin, acaba failin kendi varlığı da söz konusu edilemez mi? Başka bir deyişle fail sebebin kendisi, nasıl varolmuştur? Yarı, ilk varlık nasıl ortaya çıkmıştır? İşte bu soru bizi sebepler zincirini gözden geçirmeye, daha doğrusu varlığın ilk sebebini aramaya sevk etmektedir.

113) S. J. Jeans, Fizik ve Fîlozofî, terc. Prof. A. V. Bekman, sh. 223.

VARLIK ve İLK-SEBEP

A — İki Türü Varlık

Bundan önceki bölümde varlığı ortaya koyan sebebin mutlak mânâda fail sebep olduğunu söyledik. Sonuç olarak da failin kendi varlığının nereden geldiğini sorduk. Bu bizi varlığın bir ilk sebebini aramaya, yani varlığın ilk olarak nereden çıktığını; onun ilk kaynağının neresi olduğunu bulmaya sevkedecektir.

İbn Sînâ meseleyi şöylece ortaya koyar : Herhangi bir mevcut, başkaları ile olan bağı düşünülmezsizin, yalnızca kendi zâtı içinde ele alınınca; ya varlık onun kendi zâtının bir icabıdır. Ya da zâtının icabı değildir. Varlık onun kendi zâtının icabı ise o, bizzat (kendiliğinden) varolmuştur. Vacip varlık onun kendi zâtındandır. Ve o, Kayyûm'dur ⁽¹⁾.

Eğer varoluşunu kendi zâtı icap ettirmiyorsa «mevcut» kabul edilmesi hâlinde «o, bizzat mümtenîdir» denemez. Sadece zâtı itibariyle o, bir şarta bağlanınca; mesela sebebinin yokluğu ile «mümtenî» ve sebebinin varlığı şartı ile de «vacip» olur. Ancak kendisi için herhangi bir şart koşulmamış; yani «sebebin varlığı veya yokluğu» gibi bir şart ileri sürülmemiş ise, bu durumda onun zâtı için üçüncü bir ihtimal kalır ki, o da «imkân»dır. Yani o, kendi zâtı bakımından ne vacip, ne de mümtenîdir⁽²⁾.

1) İbn Sînâ, el-İşârât, 294, III/447

2) İbn Sînâ, el-İşârât, 294, III/447

Şu hâlde kendi zâtı itibariyle her mevcut : Ya «bizzat vacip varlık»tır. Ya da «bizzat mümkün varlık»tır ⁽³⁾.

F. Râzî ve N. Tûsî bu ifadelere bazı açıklamalar eklemişlerse de, farklı ve kayda değer bulmadığımız için tekrar etmeyeceğiz. Ancak mevzûun daha iyi aydınlık kazanabilmesi bakımından İbn Sînâ'nın mantığındaki beyanlarına başvuracağız.

İbn Sînâ şöyle der : İmkân, yokluk zaruretinin, yani imtinânın kaldırılmasını gerektiren şeydir. Burada mümkün olmayan şey «mümtenî» demektir. Bu manâda vacip, imkâna dahildir. Yani, eşya ya mümkündür, ya da mümtenîdir ⁽⁴⁾.

İkinci manâda imkân, zaruretin hem yokluk, hem de varlık bakımından birlikte kaldırılmasıdır. Buna göre birşey «mümkündür» denildi mi, onun olması veya olmaması olabilir. Başka bir deyişle olması veya olmaması mümtenî değildir. Böylece zarureti kaldıran imkân, «zaruretin her iki yönden birlikte kalkışı» şeklinde kabul edilince vacip imkâna dahil değildir. Buna göre eşya; mümkün, vacip ve mümtenî olur ⁽⁵⁾.

Ancak buradaki mümkün, varlığın zarureti bir müddet devam etmekle beraber, sabit bir devamlılığı olmayan mevcudu da içine alır. Bu takdirde eşya; vacip, mümtenî, varlığı sadece bir zaman zarurî olan mümkün, varlığı hiçbir zaman zarurî olmayan mümkün olarak sınıflandırılır ⁽⁶⁾.

3) İbn Sînâ, el-İşârât, 294, III/447

4) İbn Sînâ, el-İşârât, 44a, I/317

5) İbn Sînâ, el-İşârât, 44b, I/317

6) İbn Sînâ, el-İşârât, 44b, I/319-320

Üçüncü manâda mümkün, öncekilerden daha hususîdir Burada ne sınırlı bir zamanda, ne de herhangi bir hâlde bir zaruret vardır ⁽⁷⁾.

Dördüncü nev'i mümkün, gelecek hâli dikkate alınarak hükümlendirilen şeydir. Buna göre gelecek herhangi bir zamanda varlığı veya yokluğu zarurî olmayan şey, mümkündür ⁽⁸⁾.

Bu ifadelerde İbn Sînâ imkânı bize, bütün ince çizgileriyle göstermektedir. Buna göre; mutlak manâda imkân, bir zarureti ortadan kaldırır. Fakat daha hususî; teknik bir tabir olarak imkân, her türlü zarureti ortadan kaldırmaktadır. Bu bakımdan imkân çerçevesine giren herşey, bütün zaruretin dışındadır.

İşte metafizik alanda da imkân bu sonuncu manâda anlaşılmalıdır. Böyle olunca da mevcut olarak ele alınan herhangi bir şey, şu iki hükümden birini almak zorundadır : Ya «mümkün», ya da «zarurî» olacaktır ⁽⁹⁾. Bu hükümlerden birini alan şey doğrudan doğruya zâtın kendisidir. Eğer şey zarurî değil ise onun, herhangi bir şart olmadan, ne varlığından ne de yokluğundan söz edilebilir.

Râzî burada da kıvrak bir zekânın mahsûlü olan itirazını ileriye sürer. Mantıkî münakaşaya girmemek için bunları nak-

7) İbn Sînâ, el-İşârât, 44b, I/319

8) İbn Sînâ, el-İşârât, 45a, I/320

9) Yukarıdaki ifadeler «zarurî» tabirinin durumunu ortaya koymuş bulunmaktadır. O, hem vacıblı, hem mümteniyi göstermektedir. Bununla beraber biz, kelimenin Türkçe söylenişine ve Türkçedeki manâlandırılışına önem vererek onu «vacıplı» yerine; «olması zarurî» manâsında kullanacağız. İmtinâ ifade etmek istediğimiz zaman da zarurî-yi mutlaka bir sıfatla; «... olmaması zarurî...» şeklinde kullanacağız. «İmtinâ» yerine de imkânsız diyeceğiz.

letmeyeceğiz. Ancak onun, ilerde de karşımıza çıkacak olan şu ifadesi çekicidir : «...bunlar mantığa uygun, akla yatkın hükmüler olsa da bizce imkân varlığın kendisine ait birşey değildir» ⁽¹⁰⁾ demektedir. Ayrıca her iki hâle müsait olarak kabul edilen imkân, ona göre «... mevcuda ait birşey ise varolan, yokluğun şartı olmuş olur. Şayet yokluğun vasfı ise yokluk, varlığın şartı durumuna girer... Bunlar da olamaz» ⁽¹¹⁾.

Bu noktada Râzî, İbn Sînâ'dan tamamen ayrı, fakat kendi usûllerine uygun düşünmektedir. Bizce o, her iki yöne; varlığa ve yokluğa müsait olan imkânı «sırf yokluk» olarak kabul etmektedir. Çünkü, onun düşüncesinde varlık ile yokluk arasında bir vasıta yoktur ⁽¹²⁾. Bununla beraber Râzî'nin imkânı büsbütün kapı dışarı ettiği de söylenemez. Zira «...bize göre aklın kendisinin işaret edebildiği birşey, herhangi bir şekilde gerçekleşebilecekse, o mevcut sayılır» demektedir ⁽¹³⁾. Şu hâlde Râzî, imkânı yalnızca bir yöne çevrilmiş olarak görme temâyülündedir.

Tûsî meseleyi boş bırakmaz. Râzî'nin «...imkân neye aittir?» sorusuna karşılık «imkân, zarureti ortadan kaldıran şeyin kendisi değildir. Aksine o, bunu gerçekleştiren manâdır» ⁽¹⁴⁾ derse de, kanaatimizce bu doyurucu bir açıklama değildir.

Görüldüğü gibi burada İbn Sînâ'nın bir başka ayrımı; «mümkün» ve «zarurî» ayrımı ile karşılaşmaktayız. İşte Gazzâlî'nin en şiddetli hücumuna hedef olan noktalardan birisi bu ayrımıdır. Gazzâlî'ye göre bu ayrım hiçbir netice hasıl et-

10) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 44b

11) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 45a

12) F. Râzî, Muhassal, 38-39

13) F. Râzî, Muhassal, 38-39

14) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, I/318

mez ⁽¹⁵⁾. Ayrıca M. Türker, Gazzâlî'yi bu noktada isabetli bulur ⁽¹⁶⁾.

«Varlık ve mahiyet» ayırımı ile «mümkün ve zarurî» ayırımlarından hangisi ötekinin kaynağını teşkil eder? Bu iki ayırım birbirlerine tam bir paralellik gösterirler. Fakat hangisinin asıl kaynağı teşkil ettiğini tespit etmek pek kolay görünmemektedir. Aksine bize, biri ötekine ircâ edilemez gibi gelmektedir.

Dj. Saliba'ya göre bu ayırım da İbn Sînâ'nın ikinci bir hususiyetini ortaya koymaktadır ⁽¹⁷⁾. Goichon bunu Aristoteles'e dayandırmak ister ⁽¹⁸⁾. Fârâbî bu kavramlar hakkında bazı tasvirler vermiştir ⁽¹⁹⁾.

Biz daha önceki hükmümüzü burada da tekrarlayacağız : ⁽²⁰⁾ Bu motifi bütün bir sistemin en önemli unsurlarından biri olarak, birçok neticeler ortaya koyacak şekilde ve mütecânis bir hâlde işleyen İbn Sînâ'dır.

Bahsin sonucunu bir kere daha söyleyelim : İki türlü mevcut vardır. Birisi varlığı kendi zâtının icabı olan; başka bir sebebin eseri bulunmayan zarurî varlık. Ötekisi zâtının varlığı ve yokluğu eşit derecede kabul edilebilen mümkün varlıktır.

Acaba «zarurî varlık» diye birşey var mıdır? Önce şunu tespit etmeliyiz : Mademki mümkünün varlığı ile yokluğu eşit derecededir. Öyleyse o, neden ve nasıl varolmuştur?

15) Gazzâlî, Tehâfût, sh. 157-159

16) Dr. Mübâhât Türker (Küyel), Üç. Teh. Bag. Fels. Dîn. Mün. 126

17) Dj. Saliba, La Métaphysique d'Avicenne, sh. 96

18) M. Goichon, Directives, sh. 358 dipnot 4

19) Fârâbî, Fusûs, sh. 3

20) Bak, sh. 52

Bundan önceki bölümde iki türlü varlığın bulunduğu görüldü. Mümkün için varlık ile yokluğun eşit derecede olduğu da belirtildi. Buna göre de bahsin sonunda şunu sormuştuk : Öyleyse mümkün nasıl varolur? Yani onun varlığı nereden ve nasıl gelir?

İbn Sînâ'nın düşüncesi şudur : Zâtı bakımından imkân hakkına sahip olan birşey, kendiliğinden varolmaz. Çünkü mümkün olması dolayısıyla zâtının varlığı, yokluğundan daha üstün değildir. Şayet bunlardan birinin herhangi bir üstünlük kazanması söz konusu ise bu, başka birşeyin hazır olmasına veya olmamasına bağlıdır ⁽²¹⁾.

Şu hâlde her mümkünün varlığı başkasındandır ⁽²²⁾.

Râzî'nin ifadesiyle, ortaya konmak istenen şudur : Mademki mümkünün varlığı kendi zâtından gelmez. Şu hâlde bu varlık bir başkasından gelmelidir ⁽²³⁾.

Buna karşı şöyle denebilir : Burada iki hüküm ileri sürülmektedir. Birinci hükme göre mümkünün varlığı kendi zâtından gelmez. İkincisine göre mümkünün varlığı başkasından gelmektedir. Herşeyden önce, bu iki hüküm arasında, birisi ötekini gerektirecek şekilde bir bağ yoktur. Başta birinci hüküm yersiz ve kısırdır. Şöyle ki : «Varlığı kendi zâtından olmayanın, varlığı kendi zâtından olamaz» denmektedir. Bundan hiçbir neticeye gidilemez. İkinciye ele alalım : Mümkünün varlığının kendi zâtından gelmediği kabul edilmiş bulunsun. Bu hüküm ile «...onun varlığının başkasından geldiği...» neticesine nasıl gidilebilir? Biz pekala «mümkünün varlığı hiç-

21) İbn Sînâ, el-İşârât. 294-295, III/448

22) İbn Sînâ, el-İşârât, 295, III/448

23) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 295

bir şeyden gelmez; ne kendi zâtından, ne de başkasından» diyebiliriz. Şu hâlde bu varlığın başkasından geldiğini söyleyebilmek için, bu sonuncu itirazın ortadan kaldırılması; «varlığı hiçbir şeyden gelmez» hükmünün çürütülmesi gerekir. Bunu ortadan kaldırmak için, ya mümkünün varlığının zarurî oluşu söylenmelidir. Ya da başka bir delil getirilmelidir (24).

Belki de cevap olarak «bu sonuncu itirazın çürüklüğü ortadadır. Bu sebeple İbn Sînâ buna temas bile etmedi» denebilir (25).

Tûsî, Râzî'nin endişelerini görmemezlikten gelir, hiç temas etmez.

Bu bölümün başında mümkün varlığa varlığının nereden geldiğini sormuştuk. Bu arayışta akla gelecek ilk ihtimal, bu varlığın mümkün'e yine kendi zâtından gelmiş olmasıdır. Fakat İbn Sînâ'nın düşüncesiyle buna hemen «hayır» diyeceğiz. Çünkü bu «imkân» sıfatına aykırıdır. Zira mümkün için varlık ile yokluk arasında hiçbir fark yoktur. Öyleyse niçin var oldu?

İkinci bir ihtimal olarak, Râzî'nin ince bir sezisi ile öyleyse «mümküne varlık hiçbir yerden gelmez» diyeceğiz. Zira varlığı kendisinden gelmemektedir. Bir bakıma Râzî'nin bunda hakkı vardır. Çünkü «varlık mümkün'e kendi zâtından gelmez» kaziyyesinin neticesi «öyleyse varlık ona başkasından gelir» hükmü değildir. Pekala «varlık ona hiçbir yerden gelmez» denebilir. Bizce Râzî'nin bu sezisi ince olmakla beraber, itirazı yerinde değildir. Şöyle ki : Eğer, «varlığı hiçbir yerden gelmez» cümlesiyle «mümkünün yokluğunun zarûreti» söylenmek isteniyorsa bu, kabul edilemez. Çünkü bu, teknik bir ta-

24) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 295

25) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 295

bir olarak varlık ve yokluk zarûretini ortadan kaldıran im-kân kavramına aykırıdır. Şayet bu cümle ile «mümkünün hiçbir yerden gelmemiş olan mevcut varlığı» kastediliyorsa, bu noktada Râzî, bir şartla haklıdır. Yani; zihnimiz herhangi bir hâdiseyi, hiçbir sebep olmadan vakî olmuş olarak kabul edebilirse, mümkün de hiçbir yerden gelmemiş olan bir varlıkla varolmuş olabilir. Acaba böyle bir düşüncenin gerçekliği nedir?

Bu soru bizi psikolojik alana götürecektir; bizdeki sebep fikrinin tahlilini ve bu fikrin temelini bulmasını gerektirecektir ki, böyle bir teşebbüs mevzûmuzun çerçevesini aşacaktır. Bu münasebetle biz, netice olarak şunu söyleyeceğiz ki; kaynağı nereden gelirse gelsin «sebep arama» insan zihninin en belli başlı fonksiyonlarından birini teşkil eder.

Gerçi mümkünün varlığında Gazzâlî de Râzî gibi düşünür ve aynı tarzda filozoflara itiraz eder ⁽²⁶⁾. Ayrıca Gazzâlî, «sebep-netice» arasındaki bağın zarurî olmadığını da söyler. Ne var ki, onun maksadı mutlak manâda sebep kavramını ortadan kaldırmak değil, aksine gerçek sebebin Tanrı olduğunu belirtmektir ⁽²⁷⁾.

İşte bu hükme paralel olarak ortaya çıkan herhangi bir varlığın «nereden geldiğini sormak» temâyülü de, zihnimizin en tabîî bir fonksiyonu olmaktadır .

Bize göre üçüncü bir ihtimalle mümkünün varlığı kendisine bir tesadüf olarak gelebilir. Tesadüf, hâdiselerin sebepleri arasında yer alabilir mi? Alabilirse hangi çeşit hâdiselere sebep olabilir...? gibi meseleler bir yana mümkünün varlığına sebep kabul edilmesi hâlinde tesadüf, mümkünün ken-

26) Gazzâlî, Tehâfût, sh. 239

27) Gazzâlî, Tehâfût, sh. 249

di dışında bir sebep olur. Böylece de o, bundan sonraki ihtimal içinde incelenmelidir.

Şu hâlde son olarak, mümkünün varlığı kendi zâtı dışında bir başka sebepten gelmektedir. Netice olarak, takip ettiği yol doğrultusunda İbn Sînâ, bizce, haklı görünmektedir : Mümkünün varlığı için, eğer bir sebep aranacaksa bu, iki kaynaktan gelebilir. Birincisi mümkünün kendi zâtıdır. Fakat, bu, «mümkün» vasfına aykırı olduğuna göre, ikinci kaynak işe karışacak ve «mümkünün varlığı basmasındandır» hükmünü vermek mantikî bir netice olacaktır.

Bu netice bir başka meseleyi meydana çıkartmaktadır : Acaba mümkünü vareden bu sebebin kendisi nedir? Başka bir deyişle, bu sebebin kendi varlığının varoluşu söz konusu olunca durum ne olacaktır?

1 — Mümkünün «Varoluşu»nda İmkânın Aşılması :

Bundan önceki bölümün sonunda mümkünü vareden sebebin kendisinin ne olduğunu sormuştuk. Tabii işleyişi içinde zihnimiz, herhangi bir hâdisenin sebepleri arasında, bu hâdiseye en yakın olanım bu hâdisenin sebebi olarak görür. İşte bu tabii işleyişe uygun olarak mümkünü vareden sebebin de buna en yakın olan bir başka mümkün olması veya böyle kabul edilmesi mantığımızın en düzgün hâlinin bir neticesi sayılmak icap eder. Fakat acaba zihnimiz, mümkünün varoluşunda sebep olarak yakaladığı bu en yakın sebeple yetinir mi? Eğer zihnimiz yakaladığı bu en yakın sebebin kendisi üzerinde de düşünmeye başlarsa bu takdirde biz, ister istemez bir sebepler yığınının içine düşmüş olacağız.

Acaba bu sebepler yığınının içinden çıkmanın çareleri neler olacaktır? İşte bu bölümde otorite İbn Sînâ bu ihtimal-

leri ele alır. Şöyle ki : Bir mümkünü vareden sebep, bir başka mümkün ise bu sebebi vareden de bir başka mümkün,... bulunacak ve böylece sonsuza doğru ilerleyen bir sebepler zinciri meydana gelmiş olacaktır. Bu düşünceye karşı İbn Sînâ şöyle der :

— Sebepler zinciri sonsuza uzanabilir. Bu takdirde zincirin halkalarından (sebeplerden) herbiri kendi zâtı içinde mümkündür. Zincirin bütünü de bu halkalara bağlı (onlardan meydana gelmiş) olduğuna göre bütünün kendisi de mümkün olacak ve zarureti ancak bir başkasından alacaktır ⁽²⁸⁾.

Birimlerinden her biri bir sebebin eseri olan her bütün muhakkak bu birimlerin dışında bir sebebi gerektirir. Şöyle ki :

Bu bütün ya hiçbir sebebi gerektirmez. Bu takdirde kendisi zarurî varlık olmuş olur. Oysa mümkün birimlerden zarurî bir bütün nasıl olur? ⁽²⁹⁾. Şu hâlde «bu bütün, bir sebep gerektiriyor» demektir. Bu takdirde de :

Ya bu birimlerin hepsi birden sebep olur. Böylece de bütün, kendi kendisinin eseri olmuş olur. Çünkü birimlerin toplamı ile bütün aynı şeydir. (Yani, bir şey kendi kendisinin sebebi ve eseri olmuş olur) ⁽³⁰⁾.

Ya bu birimlerden, (yalnız başına) herbiri bir sebep olur. Fakat, bu birimlerden hiçbirisi bütünü meydana getiremez ⁽³¹⁾. Yahut da bu birimlerden bir kısmı bütünü meydana getiren sebep olur. Ancak burada da birimlerden bir kısmı, sebep olma bakımından ötekilerden daha farklı değildir, bir üstün-

28) İbn Sînâ, el-İşârât, 295, III/449

29) İbn Sînâ, el-İşârât, 297, III/451

30) İbn Sînâ, el-İşârât, 297, III/452

31) İbn Sînâ, el-İşârât, 297, III/452

lûğü yoktur. Üstelik kendileri de bir sebebin eseri bulunduklarından bütünü meydana getiren sebebin, bu birimler değil, onları da meydana getiren sebep olması akla daha yatkındır ⁽³²⁾

Nihayet bütünü meydana getiren sebep bütün bu birimlerin dışında bir sebep olabilir ki hakikat de bundan ibarettir ⁽³³⁾.

Râzî'nin açıklaması şöyledir : Sebepler zincirinin uzayıp gitmesi ihtimali çürütülmektedir. İddiâ şudur : Hepsi bizzat mümkün olan sebepler zincirleme uzayıp gitseler de bunların yine dıştan bir sebebe ihtiyaçları kaçınılmaz olurdu ⁽³⁴⁾.

Bu mümkünler bütününe ve bunlardan her birinin kendisine muhtaç ve bağlı bulunduğu bu haricî sebebin de bunlardan başka olması lazım gelirdi ⁽³⁵⁾.

Bu mümkünler bütününden ve onun birimlerinin herbirinden başka olan bir varlığın da onlardan başka olabilmesi için bizzat kendisinin mümkün olmaması icap eder. Aksi hâlde, mümkün olsa, o da ötekilerinden ayrı olmamış olur ⁽³⁶⁾.

Netice bütün mümkünler, kendisi mümkün olmayan bir «Zarurî Varlık» a dayanır. İşte istenen de budur ⁽³⁷⁾.

İbn Sînâ buradaki kıyaslamalarda bazı kaziyyeleri de atlamıştır ⁽³⁸⁾.

Burada mümkün sebepler zincirinin sonsuzca gidemeyeceğini ispat edebilmek için önce; sebep-netice münasebetinde sebebin zaman olarak neticesinden daha önce gelemeyeceğini, eski hâlde her mümkünün, kendisinden önce gelen bir baş-

32) İbn Sînâ, el-İşârât, 297, III/452

33) İbn Sînâ, el-İşârât, 297, III/452

34) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 296

35) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 296

36) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 296

37) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 296-297

38) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 296

kasına dayandırılmasının imkânsız olamayacağı ispatlanmalı idi. Bunun ortaya konmasıyla ancak «sonsuz zincirleme» iddiasına karşı; «mademki sebep neticesi ile bulunmalıdır. Şu hâle göre bir sebepler zinciri kabul edilince burada sebeplerin ve neticelerinin toplu hâlde ve birlikte bulunmaları gerekir» denebilir ⁽³⁹⁾. Oysa sebebin eserden önce gelmesi, İbn Sinâ'ya göre, imkânsız değildir. Üstelik sebep ve neticelerin topluca birlikte bulunması da onca imkânsız olmamaktadır. Halbuki yukarda sözü edilen delil buraya bağlıdır ⁽⁴⁰⁾.

Tûsî şunları ilave eder : Bundan önce mümkünün varolabilmesinin bir sebebe bağlı olduğu tespit edilmiş idi. İmdi, bu sebep nedir? Mümkünü vareden bu sebep, ya doğrudan doğruya mümkünün dışındaki «Zarurî Varlık» olur. Böylece de neticeye varılmış demektir ⁽⁴¹⁾.

Eğer bu sebep bir başka mümkün varlık olmuş olursa bu da, bir önceki gibi, bir zarurî varlıkta son bulabilir ve mesele yine tamamlanır ⁽⁴²⁾.

Yok eğer mümkünü vareden sebep, zarurî bir varlığa dayanmaz ise, bu takdirde ilk ihtimalle devr-i dâim ortaya çıkabilir. Fakat böyle bir ihtimalin saçmalığı ortadadır. Bundan dolayı da İbn Sinâ onu söz konusu etmedi ⁽⁴³⁾.

Son bir ihtimalle de sebepler bir zincir hâlinde sonsuzca uzayıp gidebilir ⁽⁴⁴⁾. Fakat, bu takdirde de mümkünler zinciri yine dıştan bir sebebe muhtaçtır. Çünkü, sonlu veya sonsuz mümkünlerden meydana gelmiş olan bir zincirin bir sebebe muhtaç olmaması düşünülemez. Aksi hâlde imkân vasfına ay-

39) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 296

40) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 295-296

41) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/449

42) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/449

43) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/449

44) N. Tûsî Şerhu'l-İşârât, III/449

kırıdır ⁽⁴⁵⁾. Kendisine muhtaç olunan bu sebep; birimlerin toplamı, onlardan herbiri veya bir kısmı olamaz. Zira bunların hepsi kendileri sebebe muhtaçtırlar ⁽⁴⁶⁾.

İtirazlara gelince : Sonsuza «bütün» denemeyeceği itirazının üzerinde durmaya değmez Çünkü faraziye yürütürken bu tabirin kullanılması mahzurlu sayılmaz ⁽⁴⁷⁾.

Râzî'nin itirazı da sözde bir itirazdır : «Birşeyin zaman olarak kendinden önce bulunan bir sebebe bağlanması imkânsızdır» diyebilmek için; «sebep yok olduktan sonra eser zaman olarak bakî kalamaz» kaziyyesini ortaya koymak lazımdır. Çünkü, zincirdeki her halka iki zamanda bakî kalabilirse bunlardan birisinde kendinden önceki bir sebebin eseri ve ikinci zamanda da kendisinden sonraki bir eserin sebebi olmuş olur. Böylece de her mümkünün kendinden önceki bir başkasına bağlanması mümkün olur. Râzî'nin söylemek istediği budur ⁽⁴⁸⁾.

Naklettiğimiz ifadelerde mümkünü vareden sebebin ne olduğu tespit edilirken onun ne olabileceği ihtimalleri üzerinde durulur. İbn Sînâ'nın kanâatleri açıktır. Ona göre mümkünü vareden sebep, bir başka mümkün olamaz. Bunun böyle kabul edilmesi hâlinde sebepler, ister bir zincir hâlinde sonsuza doğru uzansın, isterse bir bütün meydana getirsin, burada hangisi ötekine sebep olarak kabul edilirse edilsin neticede varlığın ortaya çıkışı yine mümkünlerin dışında bir sebebe bağlıdır.

Râzî mümkünü varedici sebebin, mümkünlerin dışında ve onlardan başka olabilmesi için onun kendisinin mümkün

45) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/451

46) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/451-453

47) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/451

48) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/450

olmaması gerektiğini; yani, bu sebebin «Zarurî Varlık» olan «Allah» tan ibaret bulunduğunu belirtir.

Ayrıca Râzî, ihtimallerin sıralanışındaki akıl yürütmelerde ihmal edilen noktaları tamamlar. Çünkü, onun bu yürüyüşlerdeki teknik aksaklıklara hiç tahammülü ve müsamahası yoktur. Bundan başka o, bu kıyaslamanın geçerli olabilmesi, devr-i dâimin ve sonsuza giden zincirin çürütülmesi için sebep-netice bağındaki «öncelik-sonralık» motifinin daha önce işlenmiş olması lüzumuna temas eder. Üstelik İbn Sinâ'nın delillerini çürütebilmek için bu motifin ısrar ve ehemmiyetle üzerinde durur (İlerde bu mesele tekrar ele alınacaktır) ⁽⁴⁹⁾.

Tûsî, Râzî'nin bu sonuncu itirazını cevaplandırmaz. Bizce buradaki akıl yürütme için bunun önemi yoktur. Çünkü istenen şudur : Mümkünü vareden sebep, bir başka mümkün kabul edilsin veya edilmesin, fakat, neticede varlığın ortaya çıkışı, kendisi mümkün olmayan bir zarurî varlığa dayanır. Şu şartla ki, sonsuza uzanma ihtimalinin ortadan kaldırılması ispat edilmiş olsun. Acaba böyle bir ihtimal akılla kaldırılabilir mi? İşte daha önce Gazzâlî'nin itirazı da bu idi. Tıpkı Râzî gibi o da bunun ispatlanamayacağını, sonsuza giden bir sebepler zincirinin pekala düşünülebileceğini savunuyordu ⁽⁵⁰⁾. Râzî'nin bu tutumunu yanında Gazzâlî'nin bu noktadan felsefeye hücumu daha serttir. Ona göre, bu yolda bir ilk sebep ispat edilemez. Hadiseler başlangıcı olmadan; sonsuzca devam edebilir. Daha doğrusu ona göre bu akıl yürütme ile mümkün sebepler zincirinden «Zarurî Varlık» a nasıl geçilebilir? Bizi bunu kabule zorlayan nedir ⁽⁵¹⁾.

49) Bak, sh. 84 ve dev.

50) Gazzâlî, Tehâfüt, sh. 158

51) Gazzâlî, Tehâfüt, sh. 158

İtiraf edelim ki Gazzâlî'nin sorularını cevaplandırmak pek kolay görünmemektedir.

Tûsî, açıklamasında farklı olarak devr-i dâim ihtimaline temas eder : İki şeyden herbiri ötekinin aynı zamanda hem sebebi, hem eseri olma ihtimali aklın hiçbir açıklama olmadan, doğrudan doğruya reddedeceği bir saçmalıktır. Bu münasebetle üzerinde durulmamıştır, der ve bunda haklıdır. Neticice :

1 — Mümkünü vareden sebep, mümkünler topluluğunun kendisi, bunun herhangi bir parçası veya bu parçalardan belirli bir kısmı olamaz.

2 — Biri ötekinin sebebi ve eseri olacak şekilde; devr-i dâim usûlü ile de bir varlığın ortaya çıkışı düşünülemez.

3 — Sonsuza doğru uzanan mümkün sebep ve neticeler zincirinden varlığın zuhuru beklenemez.

4 — Şu hâlde mümkünü vareden sebep, bütün mümkünlerin dışında ve kendisi mümkün olmayan; başka bir sebebin eseri bulunmayan «Zarurî Varlık» tan ibarettir.

2 - Sebep-Eser Münasebetleri :

Burada bir noktanın daha aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Şöyle ki : Acaba mümkünü vareden sebebin mümkünler topluluğu ile olan münasebeti nedir? Başka bir deyişle mümkünler topluluğunun varedici sebebi, bu topluluk birimlerinden hangisinin sebebi kabul edilecektir?

İbn Sînâ, şöyle düşünür : Bir bütünü meydana getiren sebep, bu bütünün birimlerinden başka bir sebeptir. Bu sebep önce bu birimlerden herbirinin ve sonra da bu bütünün sebebidir. Aksi hâlde parçalar sebebe muhtaç olmamış, dolaısıyla bu parçalardan meydana gelmiş olan bütün de sebep-

siz olmuş olurdu ⁽⁵²⁾. Parçalardan bir kısmının sebebi olup geri kalan kısmının sebebi olmayan şeye mutlak manâda «bütünün sebebi» denemez ⁽⁵³⁾.

Sebeup ve eserlerden meydana gelmiş bir bütünde kendisi başka bir sebebin eseri olmayan sebep, (bu zincirin) başındadır. Çünkü böyle olmamış olsaydı o da bir başka sebebin eseri olurdu ⁽⁵⁴⁾.

İbn Sînâ'nın ifadeleri açıktır. Buna göre mümkünü ve mümkünler bütününü vareden sebep, bu bütünün hem her parçasının, hem de bu bütünün kendisinin sebebidir. Aynı zamanda bu varedici sebebin kendisi, bir başka sebebin eseri değildir. Bundan dolayı da o, sebepler ve neticeler zincirinin ilk halkasını; kaynağını teşkil eder.

Râzî'nin ve Tûsî'nın tekrardan ibaret olan açıklamalarını tekrar etmeyeceğiz.

İbn Sînâ'nın ifadesiyle neticeleri yeniden ve topluca göz önüne koymak istersek; ister sonlu, isterse sonsuz olsun, sebepler ve neticeler...den meydana gelmiş bir zincirde kendisi eser olmayan bir sebep bulunmuyorsa bu zincir, kendisinin dışında olacak bir sebebe ihtiyaç gösterir. Zincir bu sebebe mutlaka en sonda ulaşır ⁽⁵⁵⁾.

Kendisi netice olmayan bir sebebin, muhakkak bu zincir halkalarının sonunda, ilk kaynakta bulunması gerekir ⁽⁵⁶⁾.

Bütün sebep ve neticeler zinciri, «kendisi bizzat zarurî olan bir varlık»ta son bulur ⁽⁵⁷⁾.

52) İbn Sînâ, el-İşârât, 298, III/453

53) İbn Sînâ, el-İşârât, 298, III/453

54) İbn Sînâ, el-İşârât, 299, III/454

55) İbn Sînâ, el-İşârât, 299, III/455

56) İbn Sînâ, el-İşârât, 299, III/455

57) İbn Sînâ, el-İşârât, 299-300, III/455

ZARURÎ VARLIK

A — Zaruri Varlık'ın Birliği

1 - Eşya Mürekkeptir :

Bundan önceki bölümde mümkünü vareden sebebin «zarurî varlık» olduğunu söyledi. Acaba zarurî varlığın kendisi nedir? Başka bir açıdan söylersek bir tek zarurî varlık mı vardır? Birden fazla zarurî varlık düşünülemez mi?

Daha önce şeyi unsurları bakımından tahlil etmiş, şeyi meydana getiren unsurların şeyin kendisiyle olan bağlılık derecelerine göre; mukavvim, lazım ve ârâzlar diye isimlendirildiğini görmüştür ⁽¹⁾. İbn Sînâ bu mevzûu ile alakalı olarak bu unsurları içinde eşyanın birbirleriyle olan münasebetini gözden geçirir :

Eşya, mukavvim unsurları bakımından birbirlerine uygun ⁽²⁾, taayyünleri bakımından ayırıdır. Bu unsurlar arasında çeşitli münasebetler kurulabilir. Ancak, eşyayı birbirinden ayıran unsur, eşya arasındaki uygunluğu temin eden unsurun bir lazımı olamaz ⁽³⁾

Râzî'nin dili ile; eşya, şahsiyet ve hüviyetleri bakımından birbirlerinden ayrı, bu şahsiyet ve hüviyetin bazı unsurları açısından benzer ve müşterektirler. İmdi bu uygunluk ve ayrılık gösteren unsurlar birbirlerinden başka başka şeylerdir. Bu da bize eşyanın ayrı ayrı unsurlardan mürekkep olduğunu göstermektedir ⁽⁴⁾. Bu unsurlar arasında dört türlü bağlantı

1) Bak, sh. 44-45

2) Müttefik, uygun, identique

3) İbn Sînâ, el-İşârât, 301, III/456-457

4) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 301-302

düşünülebilir. Ancak «iki şey arasında ayrılığı temin eden unsur, müşterek unsurun lazımı olma» durumu olamaz. Çünkü, mesela, konuşma kavramı, hayvan kavramının lazımı olmuş olsaydı, «hayvan» denince onun lazımı olan «konuşma» kavramı da birlikte düşünülmüş olacaktı. Oysa gerçek böyle değildir ⁽⁵⁾.

Tûsî bu son durumun, sadece bir tek ferdi olan nev'iler için mümkün olduğunu söyler ⁽⁶⁾.

Netice, eşya çeşitli unsurlardan mürekkeptir. Bu unsurlar çeşitli yönlerden eşyanın beraberliğini veya ayrılığını sağlarlar.

Eğer zarurî varlık bir değil birden fazla kabul edilirse, bu zarurî varlıklar arasında da benzeyiş ve ayrılışlar olması gerekli olacaktır. İmdi, bu durumda iki veya daha çok «Zarurî Varlık» arasındaki münasebet ne olacak; bunun kabulü bizi hangi çıkmaza götürecektir?

2 - Şeyin Kendi Unsurları Arasında Sebep-Netice Münasebetleri:

Bundan önce çeşitli unsurlardan meydana geldiğini gördüğümüz şeyin bu unsurları, acaba bizzat şeyin meydana gelişinde veya unsurlardan bir kısmı, öteki unsurların meydana gelişinde tesir edici herhangi bir rol oynar mı?

İbn Sînâ'ya göre birşeyin mahiyeti, şeyin herhangi bir sıfatına sebep olabilir. Yine bir sıfat, bir başka sıfatın sebebi olabilir. Fakat şeyin varlığına, şeyin ne mahiyeti, ne de herhangi bir sıfatı sebep olabilir. Yani, şeyin varlık sıfatını, henüz bir varlığa sahip olmayan kendi mahiyeti ve ne de onun bir başka sıfatı meydana getirebilir ⁽⁷⁾.

5) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 302-303

6) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/457

7) İbn Sînâ, el-İşârât, 303, III/458-461

Çünkü sebep, varlık olarak eserinden öncedir. Varolmadan önce bir varlık yoktur ⁽⁸⁾.

Râzî şu açıklamada bulunur : Zarurî Varlık'ın birliğinin ispatına hazırlık olarak bir mukaddeme ortaya konmaktadır. Buna göre, birşeyin mahiyeti veya sıfatlarından herhangi biri, şeyin varlığına sebep olamaz. Yani, şeyi varedemez ⁽⁹⁾. Bunun böyle olduğuna delil olarak da sebep-eser arasındaki münasebet gösterildi. Şöyle ki : Sebep, varlık olarak eserinden önce gelir. Eğer mahiyet kendi kendini varetmiş olsaydı, kendisi, bir nev'i varlıkla kendi varlığından önce gelmiş olurdu. Oysa böyle birşey olamaz; birşeyin kendisi kendisinden önce gelemez. Böyle olunca da mahiyet kendi varlığının sebebi olamaz ⁽¹⁰⁾.

Bu hükümlerde Râzî, İbn Sînâ'ya iki yönden çatar. Bunlardan birisi «varlık kavramının müşterekliği» meselesidir. (Bunu ilerde ele alacağız) ⁽¹¹⁾.

İkincisi, «sebep-eser» münasebetinde sebebin eserinden önce gelmesi meselesidir. Râzî, bu hususta İbn Sînâ'ya şöyle karşı çıkar : Eğer, «sebebin eserinden önce gelmesi» ifade siyle, «sebebin eserine tesir etmesi» anlatılmak isteniyorsa bu doğrudur. Yok eğer bununla «sebep fiilen varolduktan sonra tesir eder» deniyorsa bu, ispatı isteneni delil diye göstermek tir ⁽¹²⁾. Şayet «öncelik» ile tesir edişin dışında bir durum anlatılmak isteniyorsa, bu, ne kabul, ne de tasavvur edilebilir ⁽¹³⁾.

8) İbn Sînâ, el-İşârât, 303, III/461-462

9) F. Râzî Şerhu'l-İşârât, 303

10) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 303

11) Bak, sh. 103

12) Mûsâdere alel-matlûb; devr-ibâtıl, cercle vicieux; ispatı isteneni delil diye göstermek.

13) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 308

Ben diyorum ki, Allah'ın varoluşunda tesir edici sebep, sadece Allah'ın kendi mahiyetidir. «Önce gelen bir başka varlık» düşüncesi olmaksızın bu böyledir ⁽¹⁴⁾. Nitekim mümkünlerin mahiyeti kendi varlıklarını kabul etmektedirler. Bundan «mümkünlerin mahiyeti bir çeşit varlıkla önceden var olur, sonra da bununla kendi varlıklarını kabul ederler» gibi bir manâ çıkmaz. Allah için de durum böyledir ⁽¹⁵⁾. Üstelik İbn Sinâ kendisi de mahiyetin herhangi bir sığata sebep olabileceğini kabul eder. Bunda herhangi bir öncelik de söz konusu değildir ⁽¹⁶⁾

Sonuç şu ki sebebin eser üzerine mevcut olmuş olarak önceliğı şart değildir. Mahiyet kendi varlığına tesir edebilir. Sebep olma hâlinde o, ne var, ne de yok olarak düşünölür. Zira, «o, odur» şeklinde; mahiyet olarak mahiyet kendi varlığından da, yokluğundan da başkadır ⁽¹⁷⁾.

Tûsî bu itirazlara cevap verir : Bir sebep, henüz kendisi mevcut olmazdan önce nasıl tesir edebilir? Kabul edelim ki mahiyet, kendi varoluşuna sebep olsun. Fakat varolmadan önce onun tesiri nasıl tasavvur edilebilir? şu hâlde sebebin eserine tesir edebilmesi için varlık olarak ondan önce gelmesi şarttır. Birşeyin kendisi de, kendisinden önce gelemmez ⁽¹⁸⁾.

Mahiyetin kendi varlığını kabul edici olmasından, elbette onun «hariçte bir çeşit varlıkla varolup sonra da kendi varlığını kabul edici oluşu» anlaşılmaz. Fakat mahiyet varlıktan sadece akılda ayrılır. Ancak burada da yine bir varlıktır. Lakin aklı bir varlıktır. Ne var ki akıl, mahiyeti, onun varlığını

14) F. Râzî, şerhu'l-İşârât, 308

15) F. Râzî, şerhu'l-İşârât, 308

16) F. Râzî, şerhu'l-İşârât, 308

17) F. Râzî şerhu'l-İşârât, 308-309

18) N. Tûsî, şerhu'l-İşârât. III/462

dikkate almaksızın düşünür. Ama bu, yokluk değildir. Şu hâlde mahiyetin varlıkla sıfatlanması aklı bir işlemdir ⁽¹⁹⁾.

Mahiyetin herhangi bir sığata sebep olmasına gelince; burada da «mahiyet tam bir yokluk içindeyken bir sığata sebep olmuştur» tarzında düşünölmemelidir. Bunda da aklı bir varlık söz konusudur ⁽²⁰⁾.

Şu hâlde mahiyete aklı de olsa bir varlık vermeden onun tesiri değıl, kendisi bile düşünölemez ⁽²¹⁾.

Burada metafiziğın, daha doğrusu ilahiyatın en çetin meselelerinden biri ile karşı karşıya bulunuyoruz. Çeşitli ekollerin karşılıklı münakaşalarına en çok sahne olan da bu mevzuudur.

Önce baştaki sorumuzu tekrar edelim : Yalnızca bir tek zarurî varlık mı vardır? ⁽²²⁾. Bunun, ele aldığımız sisteme uygun bir cevabını verebilmek için önce şunu hatırdı tutmalıyız : Mümkünü vareden sebep, zarurî varlıktır. Fakat «zarurî varlık»ın kendisi bir sebebin eseri olamaz. Aksi hâlde zaruret ortadan kalkar ⁽²³⁾.

Birden fazla zarurî varlık düşünölmesi hâlinde bunlar arasındaki münasebet dikkate alınmalıdır. Buna göre, onlar arasında benzerlik ve ayrılıklar bulunacak, bu da, eşya üzerindeki müşâhedemize kıyasla, onlardan her birinin mürekkep olması sonucunu doğuracaktır ⁽²⁴⁾.

19) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/462-463

20) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/463

21) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/463

22) Bak, 83

23) Bak, 81

24) Bak, sh. 83-84

Mürekkep olan bu zarurî varlıklardan herhangi birini ele alırsak; bu, zarurî varlık olduğu için, bir dış sebebin eseri olamayacaktır. Fakat, mürekkep kabul edildiğine göre, terkibi meydana getiren unsurların kendi aralarında ve birbirleriyle olan münasebetleri incelenmelidir. İşte bu kısımda bu sonuncu mesele; unsurlar arasındaki münasebet incelenmekte, iki sistemin; felsefe ile kelâmın derin farkları burada kendini açıktan açığa göstermektedir.

Kelâmcı (teolog-théologue) görünen Râzî'ye göre bir «öncelik-sonralık» düşünölmeksizin Tanrı'ya ait kavramlardan biri ötekine (daha açıkçası varlık mahiyete) sebep-netice bağı ile bağlanabilir.

Felsefeyi temsil eden İbn Sinâ ve onun sadık takipçisi rolünü oynayan Tûsî'ye göre şeyin mahiyeti, kendi varoluşuna sebep olamaz.

Buraya hemen şunu ekleyiverelim ki Râzî'nin fikirleri akla yatkın gelmemekle beraber, İbn Sinâ ve Tûsî'nin Tanrı'ya ait çeşitli kavramları bir ve aynı saymaları, saf mantık kaideleriyle çözümleneceğe benzememektedir.

Felsefeye uygun bir yürüyüşle mademki birşeyin kendi mahiyeti kendi varlığına sebep olamıyor. Öyleyse bu mahiyetin varoluşuna haricî birşey sebep olmalıdır. Neticede mürekkep olarak kabul edilen «zarurî varlık»ın kendisine ait kavramlarından biri ötekine sebep olamayacağı kendiliğinden ortaya çıkacak ve bu sonuç bizi, bu terkibi yapacak olan haricî bir sebep aramaya sevkedecektir. Bu ise, zarurî varlık'ın bir dış sebebe bağılılığı demek olacağından, yürünen yola aykırı olacak, «zarurî varlık» kavramına zıt düşecektir. Şu hâlde «birden fazla zarurî varlık» kabul edilemez.

3 - Zarurî Varlık'ın Teayyünü ⁽²⁵⁾

Varlığı ortaya koyan sebebin, mümkünlerin dışında ve onlardan başka olması gerektiğini söyledik ⁽²⁶⁾. Acaba bu ayrırılış, bu başka oluş nasıl olur? Yani, Zarurî Varlık mümkünlerden nasıl ayrılır? Onu eşyadan ayıran özellik nedir?

İbn Sînâ meseleyi şöyle ifadelendirir : Zarurî Varlık'ın teayyünü; ya kendisinin «Zarurî Varlık» oluşundan ileri gelir. Buna göre de ondan başka «Zarurî Varlık» yoktur ⁽²⁷⁾. Ya da bundan değil, bir başka şeydendir. Fakat, bu durumda da onun varlığı, teayyününün lazımı, ârâzı... ve benzeri bir hâlde

25) Teayyün : Bu kelime (a-y-n عين) kökünden türemedir. Ayn, Arapçada en çok manası olan kelimelerden biridir. Pınar, göz, kaynak, fert, efendi, birşeyin zâtı, kendisi, şeyin hayırlısı... manaları bu arada sayılabilir. (Bak, L. Mâlûf. Mün-cid, Firüzâbâdi, Kâmûs, ayn عين maddesi.)

Fransızcada détermiener, désigner, spécifier, source... gibi çeşitli kelimelerle karşılanır. (Bak, Belot, Ferâid, ilgili madde.) Felsefede bunlara yakın manaları ihtiva eden terim olarak; determination, spécification, individualisation... şekillerinde kullanılır. (Bak. S. Afân, Lexicon, teayyün mad).

Tayin; tahsis, tahdit, şahsiyet kazanma, kendi hüviyetine bürünme... demektir. (Bak, İ. F. Ertuğrul, Lügatçe-i Felsefe, determination mad.)

Şeyin kendine ait hususiyettir ki şey bununla başkalarından ayrılır. Bu hususiyet başkalarında yoktur. (Cürçânî. Ta'rifât, Teayyün mad.)

Burada şeyin hüviyet kazanması, kendine has hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamındadır. Mevzûu, Tanrı olduğuna göre, Tanrı'nın öteki eşyadan ayrı, kendi özelliği ile belirmesi demektir. Yani, problem şudur : Tanrı'yı başkalarından ayıran özellik nedir?

26) Bak, sh. 81

27) İbn Sînâ, el-İşârât. 309, III/464

bir başka mahiyetin lazımı, sıfatı, ârâzı... olur. Böylece de o, bir sebebin eseri olma durumuna girer. Bunlar ise imkânsızdır ⁽²⁸⁾

Râzî şu açıklamayı verir : «Zarurî Varlık»ın bir olduğu gösterilmek istenmektedir. Şöyle ki; iki zarurî varlık farzedelim. Bunlar ya biri ötekinden farklı olmayacak ve ayırt edilemez tarzda bulunacaktır. Bu takdirde ise aynı şey demektir ⁽²⁹⁾.

Yahut da birbirinden farklıdır? İmdi bunlar, «Zarurî Varlık» olma bakımından müşterek, teayyünleri bakımından ise ayrı olacaklardır. Böylece herbiri müşterek bir unsur ile ayırıcı bir özellikten ibaret iki kavram sahibi mürekkep birşey olmuş olacaklardır ⁽³⁰⁾. Bu iki kavram, yani «Zarurî Varlık» ile «teayyün» kavramları arasındaki bağlantıyı incelersek : «Ya müşterek kabul edilen «Zaruret», teayyünün bir lazımıdır. Yani, zaruret, teayyünün bir neticesidir. Bu, «Zarurî Varlık» bir mahiyetin eseridir» demek olur ve baştaki mukaddime-mize ⁽³¹⁾ zıt düşer ⁽³²⁾. Yahut da teayyün, zaruretin bir lazımı olur. Yani, zaruretin olduğu yerde teayyün ortaya çıkmaktadır. Başka türlü dersek teayyün, zaruretin kendisi demektir. Bu da «Zarurî Varlık»ın bir ve aynı şey olduğunu gösterir ⁽³³⁾. Üçüncü ihtimalle teayyün, zaruretin ârâzı ve son bir ihtimalle de zaruret, teayyünün ârâzı olarak düşünülebilir. Fakat, bunlar haricî bir sebebi gerektireceğinden bu bizi imkân çemberine sokar ki tespit edilen prensiplere aykırı olur ve kabul edilemez ⁽³⁴⁾.

28) İbn. Sînâ, el-İşârât, 309, III/464-469

29) F. Râzî Şerhu'l-İşârât, 309

30) F. Râzî Şerhu'l-İşârât, 309

31) Bak, sh. 84

32) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 309-310

33) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 310

34) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 310

Bazı noktalardan İbn Sînâ'ya itirazlar yöneltilebilir. Şöyle ki : Yine sebep-netice münasebetinde «sebebin önceliği...» ne temas edilmektedir. Bunu yukarda çürütmüştük ⁽³⁵⁾. İkinci olarak; «zaruret, varlığın kendine ait bir sıfat değildir» ⁽³⁶⁾ dersek, İbn Sînâ'nın delili çöker ⁽³⁷⁾. Bunun böyle olduğuna pek çok delil de vardır. Mesela, zaruret varlığın kendine ait bir kavram olmuş olsaydı Tanrı'da zaruret, ya Tanrı'nın zâtı, ya onun dahilî bir unsuru, ya da haricî bir parçası olurdu ki, bunların hiçbirisi kabul edilemez ⁽³⁸⁾.

Netice; zarurette birçok şeyin birleşmesi, onların mürekkep olmasını gerektirmez. Çünkü, mahiyetçe ayrı ayrı olan şeyler, olumsuz sıfatlarda birleşebilirler. Bundan terkip doğmaz. Teayyün de olumsuz bir sıfattır. Bu da iki şeyin mürekkep olmasını gerektirmez. Aksine, teayyünün varlığa ait bir sıfat kabul edilmesi hâlinde, teayyün zaruretin bir lazımı da olsa, yine çokluk ortadan kalkmaz. (birlik hasıl olmaz) ⁽³⁹⁾

Tûsî kanaatlerini şöyle belirtir : Birşey teayyün etmedikçe hariçte varolmaz. Hariçte varolmayan birşey de bir başkasını varedemez. Madem Tanrı, mümkünlerin varedicisidir, öyleyse onun teayyün etmiş olması lazımdır. Bu teayyün : Ya onun «Zarurî Varlık» oluşundandır. Bu da «Zarurî Varlık» ile bu «teayyün eden şey»in aynı olmasını gerektirir. Ya da başka birşeyden ötürü olur. Bu takdirde o, çeşitli hâllerle bir sebebin eseri olma durumuna düşer ⁽⁴⁰⁾.

35) Bak, sh. 85-86

36) Subûtl değil, selbi; olumsuz (négative)

37) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 310

38) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 311-312

39) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 312-313

40) N. Tûsî. Şerhu'l-İşârât, III/464

Râzi esas hükmü; «teayyün zarurî varlık oluşun bir lazımıdır» şeklinde açıklanmıştır ⁽⁴¹⁾. Bu bizce uygun değildir. Ayrıca, zaruret ve teayyün kavramlarının; «varlığın kendisine ait olmadığı»nın tespiti, Râzi'yi kendi iddialarında haklı çıkarmaz ⁽⁴²⁾.

Doğrusu şu ki; zaruret, imkân, imkânsızlık... kavramları akla ait kavramlardır. Bunların müsbet olup olmamalarının münakaşası birşey kazandırmaz. Burada sözü edilen; «Varlığın Zarureti» değil, «Zarurî Varlık»tır. Buna elbette ki «menfi bir sıfattır» denilemez ⁽⁴³⁾.

Teayyün, bir tek tabiattır. Kendi başına çokluk olarak düşünülemez. Ancak kendisine birşey izafe edilince, kesret (çokluk) doğar. Teayyün ait olduğu fertle birlikte düşünülünce, hiçbir şeyle müsterekliği yoktur. Müsterek noktada ise teayyün yoktur ⁽⁴⁴⁾.

Bu kısmın başında, Tanrı'yı eşyadan ayıran özelliğin ne olabileceğine dikkati çekmiştik ⁽⁴⁵⁾. Naklettığımız ifadeleriyle İbn Sînâ, meseleyi çeşitli ihtimallerle tetkik eder. «Zarurî Varlık»ın, hangi manâda olursa olsun bir sebebin eseri olmayacağı, olamayacağı neticesinden hareketle Tanrı'ya ait kavramların ayrı ayrı kabul edilmelerinin, onlar arasında sebep-neticе münasebetlerini doğuracağından, bunun «öncelik-sonralık» hâllerine varacağını, bu hâlin de Tanrı'yı bir sebebin eseri olma durumuna sokacağını göz önünde bulundurur. Bu sonuçlara dayanarak da Tanrı'nın teayyününün, onun varlığına ancak ikinci veya daha sonraki kademelerde ulaşabilecek la-

41) Bak, sh. 90

42) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/467-468

43) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/468

44) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/468-469

45) Bak, sh. 89

zım, ârâz, ...v.b. bağlarla bağlı, dolayısıyla da onun aynı olmayan başka kavramlarla ortaya çıkamayacağı hükmünü verir.

Hasılı İbn Sinâ'ya göre Tanrı, her türlü «sebep-netice» münasebetinin ötesindedir. Ona ait kavramlardan biri, ötekinden ayrı değildir. Dolayısıyla onun teayyünü kendisine ilave bir kavramın neticesi değildir. «Zarurî Varlık»ı eşyadan ayıran şey, onun yine kendisi; kendisinin «Zarurî Varlık» oluşudur.

Artık bütün bu mukaddimelere uygun olarak şu hükmü vermek, mantığımızın en tabii bir neticesi olacaktır : Herhangi bir zarurî varlık kendi içinde çeşitli ve ayrı unsurlar ihtiva edemediğine, edemeyeceğine göre iki veya daha fazla zarurî varlık kabul edilmesi hâlinde, bunlar birbirlerinden nasıl ayırtedilecektir? Çeşitli kavramların olmayışı, olamayışı, onlar arasındaki ayrılığın bulunmayacağını, aralarında hiçbir fark olmayan iki, ya da daha çok şeyin ise ayrı şeyler kabul edilemeyeceğini gösterir.

Sonuç olarak «Zarurî Varlık» her bakımdan «Bir ve Aynı»dır. Birden fazla zarurî varlık kabul edilemez.

Fakat İbn Sinâ bu akli yürüyüşünde görüldüğü kadar sade, hiçbir engele çarpmadan ve tam bir kesinlikle sonuca ulaşabilmiş değildir.

Metne uygun açıklamalarından sonra Râzî, itirazlarını sıralar. Yine sebep-eser münasebetini tekrar eder ⁽⁴⁶⁾. Bu düşünce çerçevesi içinde Tanrı'ya ait kavramlardan biri, ötekine sebep-netice olabilecek, bunun neticesi olarak da «Za-

46) Bak, sh. 85

rurî Varlık»ın mürekkep olması aklımızca yadırganmayacaktır.

Bundan başka Râzî'nin görüşüyle «teayyün, zaruret...» gibi kavramlar varlığın içinde; onun kendisine ait olmadığından herhangi bir varlığın bu kavramlarla sıfatlandırılması, o varlığı mürekkep hâle koymayacak veya onun mürekkep olup olmadığını göstermeyecektir.

Ayrıca Râzî'nin bakışıyla bu kavramlar müsbet; yani varlığın kendine ait olarak kabul edilmeleri hâlinde bunlar arasındaki bağlantı; onların birbirleriyle olan alakası nasıl düşünülürse düşünülsün «bunlardan herbiri ötekinden başka değildir. Dolayısıyla hepsi de bir ve aynı şeydir» denemez.

Hasılı sebep-netice münasebetinin tahlili ile «Zarurî Varlığın mürekkep olmadığı» neticesi çıkarılamaz.

Zaruret, teayyün... gibi kavramlar varlığın kendine ait olmadığına, herhangi bir mevcudun bunlarla vasıflandırılmasının, onun terkibi demek olmayacağına göre, birden fazla varlık bu sıfatlarla sıfatlanabilir. Bu durum onlardan herbirini mürekkep hâle koymayacağından, herhangi bir terkip ve o terkip için herhangi bir sebep söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla bu, temelde mantığımızı «Zarurî Varlık'ın birliğini» kabule zorlamayacaktır.

Adı geçen kavramların «varlığın kendine ait» diye kabul edilmeleri, bu kavramlara sahip varlığın mutlaka mürekkep olması sonucunu doğurur. Mürekkep kabul edilecek zarurî varlığın da, konulan kaidelere göre, birden fazla olması aklın esaslarına zıt düşmeyecektir.

Netice, ne taraftan bakılırsa bakılsın Tanrı'nın birliğini ispat için çıkılan yolda mantığın normatif kaidelerine uygun bir yürüyüşü engelleyecek çeşitli engeller vardır. Bu kaideler yardımı ile bu engelleri aşmak pek kolay görünmemektedir.

Bu mevzûda Râzî, tıpkı Tehâfût'teki Gazzâlî gibi düşünmektedir ⁽⁴⁷⁾. Şu farkla ki her iki düşünürün itiraz noktaları biraz daha ayrıdır.

Tûsî, bu itirazlarda Râzî'yi karşılıksız bırakmazsa da, bizce, bunlar meseleyi çözecek nitelikte değildir.

M. Goichon, İbn Sînâ'nın ilham kaynağını Aristoteles'e iletme niyetindedir ⁽⁴⁸⁾. Biz burada her iki düşüncenin mukayesesini yapmamaktayız. Dolayısıyla bu kanaatin münakaşasına girişmeyeceğiz. Yalnız şu kadarını söyleyelim ki Tanrı'nın birliğini mantık yolu ile, şu veya bu tarzda ispata teşebbüs etmenin hangi ilham kaynağına bağlanabileceği münakaşa edilebilir. Ancak, Tanrı'nın birliğinin hissedilmesinde, onun kabulünde ilk ve en yakın ilham kaynağının, İbn Sînâ'nın ve hatta öteki İslam düşünürlerinin içinde yetiştikleri çevre; yani İslam kültürü olduğunda hiçbir endişe ve itiraz ileri sürülemez. Hatta, hangi ekole mensup olursa olsun bu çevredeki düşünürlerin bu kültüre bütünü ile aşına bulunduğundan da şüphe edilemez.

Gazzâlî ve Râzî'lerin buradaki itirazları, Tanrı'nın birliğine değil, fakat bunun akıl ve mantık yolu ile ispatının imkânsızlığı kanaatinden hareketle, öyle bir yola teşebbüs edilmesine karşıdır.

4 — Eşyanın Teayyünü :

Yukarıdaki neticeler bir başka meselenin daha incelenmesini gerektirmektedir : Acaba eşya nasıl teayyün eder? Daha açık söylersek, aynı hakikate sahip eşyanın birbirinden ayrılığı nasıl olur?

47) Bak, Gazzâlî, Tehâfût, sh. 160 vd.

48) M. Goichon, Directives, 357-358 dîpnot 4

İbn Sinâ kanaatını şöyle belirtir : Bir tek tarife sahip bir nev'in içindeki eşya, başka sebeplerle birbirlerinden ayrılırlar. Hakikat ortada olmakla beraber, başka sebeplerin tesirini kabul edici kuvvet, yani madde yoksa bu nev'i hakikatte çeşitli teayyünler yoktur. Bu nev'i hakikati şahsında taşıyan sadece bir tek fert vardır ⁽⁴⁹⁾. Bu nev'i hakikat birçok ferde yüklenebiliyorsa buradaki her bir teayyün bir başka sebeptir. Çünkü yerler değişmedikçe bir mahalde iki hakikat, iki siyahlık veya iki beyazlık bulunamaz ⁽⁵⁰⁾. Netice «Zarurî Varlık», zâtının teayyünü bakımından biridir ⁽⁵¹⁾. «Zarurî Varlık» çokluğa yüklenemez ⁽⁵²⁾.

Râzî şu açıklamayı verir : Tanrı'nın çeşitli fertlere şâmil bir cins ve bir nev'i olmadığı, ikinci bir delil ile sağlamlaştırılır ⁽⁵³⁾. Şöyle ki; bir nev'in içindeki fertlerin ferdi şahsiyetler olarak belirmesi, bu nev'in hakikatini kabul eden madde ve mahallerden ileri gelir. Yoksa fertler nev'i hakikatten ibaret olan mahiyetleriyle birbirlerinden ayrılmış değillerdir. Aksi hâlde, nev'i hakikat hasıl olunca ferdi şahsiyetlerin de belirmiş olması gerekirdi. Şu hâlde bir nev'i hakikati kabul eden maddeler (mahaller) çoğaldıkça bu nev'in (ayrı teayyünler hâlinde) fertleri de çoğalır ⁽⁵⁴⁾.

«Zarurî Varlık» maddî olmadığından, onun hakikati maddeler ve mahaller vasıtasıyla çoğalamayacağına göre, bu hakikat ayrı ayrı teayyün etmiş çeşitli fertlere sahip bir nev'i olarak düşünülemez ⁽⁵⁵⁾.

49) İbn Sinâ, el-İşârât, 316, III/470

50) İbn Sinâ, el-İşârât, 316, III/471

51) İbn Sinâ, el-İşârât, 316, III/472

52) İbn Sinâ, el-İşârât, 316, III/472

53) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 317

54) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 316

55) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 316

Ancak bu delilin temeli pek sağlam görünmemektedir. Benzer şeylerin (bir tek nev'e ait hakikatin) başkalığı, mahallerinin başkalığından ileri geliyorsa bu mahallerin başkalığı nereden gelmektedir? Mahaller de «benzer başkalıklar» olduğundan onların başkalığı da başka mahallere ihtiyaç gösterecek ... ve böylece bir «mahaller zincirlemesi» doğacaktır. Bunun çözümlenmesi pek mümkün görünmüyor ⁽⁵⁶⁾.

Tûsî meseleye şöyle bakar : Nev'i hakikati fertler ve şahıslar olarak ortaya çıkaracak (hakikatin dışında) başka sebepler olmalıdır. Ancak bu sebeplerin tesirini kabul edecek mahal ve maddelere de ihtiyaç vardır. Bu tabiat ve hakikat maddî değilse, bunu kabul edecek çeşitli maddeler, maddî mevzûular olmayacağından, bu nev'i hakikat de çoğalamaz, bunun çeşitli fertleri olamaz. Fakat, bu hakikatin teayyünü kendisinin lazımı ise, yani nev'i hakikat olunca bir teayyün ortaya çıkarsa burada bu nev'in bir tek ferdi vardır, tek fertli bir nev'i mevcut demektir ⁽⁵⁷⁾.

Râzî'ye cevap olarak deriz ki : Çokluğu bizzat kabul edemeyen şey, çoğalabilmek için çokluğu bizzat kabul edebilecek birşeye, yani maddeye muhtaçtır Madde ise çoğalabilmek için başka maddeye değil, kendisini çoğaltacak faile muhtaçtır ⁽⁵⁸⁾.

Naklettığımız cümlelerle İbn Sînâ, herhangi bir hakikat ve mahiyetin kendi başına bir ve aynı olduğunu, ancak bulunduğu çeşitli yerlere göre başkalıklar göstereceğini söyleyerek Tanrı'nın hakikatinin, kendisi dışında herhangi bir şeye, bir maddeye hamledilemeyeceğinden onun ikinci bir ferdi yoktur ve olamaz. Bundan dolayı Tanrı da nev'i şahsına münhasır bir hakikattir, der.

56) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 316-317

57) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/470

58) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/471

Râzî bu akıl yürütmede; «bir hakikat, hamledildiği maddeye uygun olarak çeşitli fertler hâlinde çoğalır» hükmünde İbn Sînâ'ya «...öyleyse bir maddenin ötekinden ayrılması nasıl olacak?» diye karşı çıkar.

Râzî'nin bu itirazı oldukça yerinde görünmektedir. Tûsî, «maddelerin birbirinden ayrılması başka maddelerden değil, failden ileri gelir» şeklinde cevaplandırır da, bizce mesele hâll edilmiş sayılmaz.

B — Zarurî Varlık'ın Basit Oluşu

1 - Zarurî Varlık Mürekkep Değildir :

Zarurî Varlık'ın birliği tespit edilmiş bulunmaktadır. Fakat acaba onda herhangi bir şekilde terkip bulunamaz mı? Şu veya bu şekilde onun mürekkepliği düşünülemez mi?

İbn Sînâ şöyle işaret eder : Zarurî varlığın zâtı iki şeyin birleşmesinden veya birçok şeyin toplanmasından meydana gelmiş olsaydı, zarurî varlık bu şeylere bağlı, onlardan zaruret almış olacak, dolayısıyla bu çeşitli şeylerden biri veya her biri zarurî varlıktan önce gelmiş ve onu meydana getirmiş bulunacaklardı. Oysa «Zarurî Varlık», ne manâ ve keyfiyet olarak, ne de sayıca bölünüp parçalanabilir ⁽⁵⁹⁾.

Râzî şu mütalaayı yürütür : Bir tek zarurî varlık olduğuna ilave olarak, bu zarurî varlığın zâtında da herhangi bir çokluğun bulunmadığı gösterilmektedir ⁽⁶⁰⁾. Şöyle ki : Birşeyde çokluk ya hissedilebilir cinsten olur. Cisimdeki çokluk böyle bir çokluktur. Yani, herhangi bir cisim birçok parçalardan,

59) İbn Sînâ, el-İşârât, 318, III/472-473

60) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 317-318

sımcıkların birleşmesinden meydana gelmiştir. Ya da ait parçaların birleşmesinden meydana gelmiştir, çokluğa sahiptir. Mesela cisim, bir heyûlâ ⁽⁶¹⁾ ile bir vramının birleşmesinden meydana gelmiştir. Bir nev'i ile bir fasılın birarada düşünülmesinden doğmuş-

li şu veya bu manâda ayrı unsurlardan mürekkep her- r mahiyet, elbette ki bu unsurlardan herbirine muh- ektir. Unsurlardan herbiri bütünden başka olduğun- niyet başka şeye muhtaç olmuş olur. Başkasına muh- mümkün olacağından her mürekkep şeyin mümkün sonucuna varılır ⁽⁶³⁾.

a göre «Zarurî Varlık» mademki mümkün değildir, irekkep olmaması gereklidir ⁽⁶⁴⁾.

şüphe olarak; «bütün, kendi parçalarına muhtaç ise bir sebebe muhtaç değildir. Bu onun «Zarurî Varlık ı zıt düşmez», diye düşünülebilir.

Heyûlâ veya madde İslâm Felsefesinde sinonim olarak kul- lanılır. Şu farkla ki madde daha çok cisme, heyûlâ ise zihne aittir. Fark gözetilmeden de kullanılır. Sözelimi şu birkaç tarif bunu açıkça gösterir : Çeşitli suretleri alma kabiliye- tine sahip mücerred bir cevherdir. (İbn Sinâ, Hudûd, mad- de-heyûlâ kelimeleri). Heyûlâ; Yunanca bir kelimedir. Te- mel ve madde manâsındadır. Cismin mücerred bir cevheri- dir. Cisme ait çeşitli hâl değişiklikleri bunun üzerinde ce- ryan eder (S. Ş. Cürcan-î, Ta'rifât, Heyûlâ kel.)

Görüldüğü gibi heyûlâ, her türlü şekil ve suretten uzak; mücerred olarak zihinde tasavvur edilen, şekil verilmek üzere zihinde tasarlanan şey, madde demektir. Yani, eşya- nın zihindeki şekilsiz hayalidir Heyûlânın şekillendirilmesi sureti ortaya çıkarır.

F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 318

F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 318

F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 318

Böyle bir şüphe yersizdir. Çünkü bütünü kendisine muhtaç bulunduğu parça toplam parçalardan sadece biri ise bu parça sebep, ötekiler onun eseri olur. Bu tek parça da kendi başına «basit» demektir. Netice olarak da zarurî varlığın «basit» oluşu gerçekleşmiş olur. Yok eğer bu parça bir değil, birden fazla ise mesele yine başa dönmüş olur ⁽⁶⁵⁾.

Tûsî, fikirlerini şöyle belirtir : «Zarurî Varlık»ta herhangi bir şekilde terkip yoktur. Dolayısıyla bölünme de düşünülemez ⁽⁶⁶⁾.

Terkip, ayrı parçaların biraraya gelmesiyle meydana gelir. Bundan ya parçalardan hepsi bütünden önce vardır. Onlar birleşince bütün ortaya çıkar. Ya da temel bir parçaya, başka bir parça daha eklenince bütün meydana gelir.

Bölünme sayı, manâ ve mahiyet bakımlarından olabilir.

Gerek terkip, gerekse bölünme zâtın bütününe başkasına muhtaç olması sonucunu doğurur ⁽⁶⁷⁾.

Zarurî varlık ne manâ olarak «mahiyet» ve «varlık»a ayrılabilir. Ne de sayı olarak parçalara bölünebilir ⁽⁶⁸⁾.

Burada mesele Râzî'nin zannettiği gibi «birlik» değil, «basitlik» meselesidir ⁽⁶⁹⁾.

Naklettiğimiz ifadelerle zarurî varlık'ın basit olduğu ispata çalışılmaktadır. Râzî, bu bahsin bundan önceki «Zarurî Varlık'ın Birliği» bahsi ile bağlantılı bulunduğunu söylemektedir ki, haklıdır. Çünkü her iki bahis iç içe girmiş bir manzara gösterir. Neticeyi tekrar edersek; Zarurî Varlık, hem «bir», hem de zâtı bakımından «basit»tir.

65) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 318

66) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/472

67) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/473

68) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/473

69) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/474

2 - Zarurî Varlık Cisim Değildir :

Bu arada İbn Sînâ, Zarurî Varlık'ın cisim ve cisme bağlı herhangi bir ârâz da olmayacağını belirtir : Ona göre Zarurî Varlık, cisme bağlı herhangi bir ârâz olamaz. Çünkü ârâzlar ancak cisme bağlı olarak mevcut olabilirler. Bu onların ihtiyaç içinde olduklarını gösterir. Oysa Zarurî Varlık ihtiyaç içinde olamaz. Öyleyse ârâz değildir.

Cisim hem sayıca, hem de manâ olarak bölünüp parçalanabilir, yani mürekkeptir. Bu onun mümkün ve dolayısıyla bir sebebin eseri olması demektir. Bu durum «Zarurî Varlık» için düşünülemez. Ayrıca cisimler ârâzlarının ötesinde, cisim olma bakımından, birbirlerine benzerler. Halbuki Zarurî Varlık «bir» dir.

Şu hâlde Tanrı ne cisim, ne de cisme ait bir ârâzdır ⁽⁷⁰⁾.

C — Zarurî Varlık'a Ait Kavramlar (Zât-Mahiyet ve Varlık)

Bu Kavramların Birbirleriyle Münasebetleri

1 - Varlık (Varoluş) Bakımından Tanrı :

Bundan önceki fasılda Tanrı'nın mürekkep olmadığı, aksine onun basit bulunduğu ortaya kondu. Fakat bu netice çeşitli meseleler doğurmaktadır. Eğer Tanrı hiçbir yönden mürekkep değil ise, ona ait çeşitli kavramlar nasıl izah edilecektir? Mesela Tanrı'nın zât, mahiyet ve varlığı... ne şekilde düşünülecek, bunlar arasındaki bağlantı ne olacaktır?

70) İbn Sînâ, el-İşârât, 320, III/465-467
F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 320-321
N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/465-467

İbn Sinâ'nın bu mevzûa işareti şöyledir : Daha önce de belirttiğimiz üzere ⁽⁷¹⁾ varlık, birşeyin kendi zâtının kavramı içinde bulunmuyorsa bu takdirde varlık bu şeyin mahiyetinin mukavvimi değildir. Hatta varlık onun zâtının lazımı da olamaz. Öyle ise bu şeye varlık başkasından gelir ⁽⁷²⁾.

Râzî şu açıklamayı verir : Zarurî Varlık basit bulundugundan onda varlık ve mahiyet ayrılığından gelen bir terkip de yoktur. Yani onda mahiyet ve varlık ayrı değil aynı şeydir. Şöyle ki : Varlık, mahiyetin kendisi (aynı) kabul edilmemesi hâlinde, ya mahiyetin bir parçası olarak düşünülür, bu, zarurî varlığın mürekkep olmasını icap ettirir. Oysa onun için terkip ihtimali çürütülmüştü. Ayrıca parça bütün münasebeti, sebep-netice münasebetini, bu ise zarurî varlığın bir sebebin eseri olması neticesini doğurur ki baştan beri tespit edilen kaidelere ters düşer, kabul edilemez ⁽⁷³⁾.

Varlık, mahiyetin bir parçası olarak düşünülemeyeceğine göre, mahiyetin dışında olması ihtimali kalır. Bu, zarurî varlığın mahiyetinin bir başkası tarafından varedilmesi demek olacağı içindir ki, «bir sebebin eseri olamayacak olan zarurî varlık» kaziyyesine ters düşer ⁽⁷⁴⁾.

Öyleyse «Zarurî Varlık»ta varlık mahiyetin ta kendisidir ⁽⁷⁵⁾.

Tûsî'nin dili ile; varlık, mahiyetin ya bir parçasıdır, ya tamamıdır ya da onun dışındadır. «Zarurî Varlık»ta ise varlık, onun zâtının kendisidir ⁽⁷⁶⁾.

71) Bak, sh. 47 ve dev. ayrıca 72 ve dev

72) İbn Sinâ, el-İşârât, 319, III/474

73) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 319

74) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 320

75) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 320

76) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/474-475

Yukarıya aldığımız ifadelere göre Tanrı'nın varlığı onun mahiyetinin aynıdır ⁽⁷⁷⁾. Mahiyet-varlık münasebetinde üç ihtimal gösterilmekte, Tanrı için bunlardan ikisi kabul edilemeyeceğine göre, üçüncüsünün; Tanrı'da «zât-mahiyet-varlık»ın bir ve aynı olduğu neticesinin kendiliğinden kabul edileceği kanaatine varılmaktadır.

Hemen ilave edelim ki mesele görüldüğü kadar sade ve gürültüsüz, patırtısız değildir. Râzî'nin deyişiyle burası ayakların en çok kaydığı, düşüncenin en çok karardığı, akılların en çok aldandığı bir mevzûudur ⁽⁷⁸⁾.

Râzî, önce varlık kavramını ele alır : Seçkin bir kelâm zümresine göre «varlık» kelimesi telaffuz bakımından benzer bir kelimedir. Fakat manâca ayrıdır. Tıpkı renk kelimesinin ayrı şeyler olan siyahlık ve beyazlığı ifade ettiği gibi, varlık kelimesi de ayrı manâları gösterir ⁽⁷⁹⁾.

Hatırı sayılır bir felsefe topluluğu ise, bu görüşün karşısındadırlar. Bunlarca varlık, sadece kelime bakımından değil, manâ bakımından da bir ve aynı şeyi gösteren müşterek bir kavramdır. Onlara göre pek çok delil bunun böyle olduğunu gösterir : ⁽⁸⁰⁾

a — «Yokluk» kavramının karşılığı «varlık»tır. Eğer «varlık» bir tek manâ ifade etmemiş olsaydı, yokluğun karşısında bir tek varlık olmamış, aksine çeşitli ihtimaller olmuş

77) Şunu belirtelim ki, ilerde sebebini açıklayacağımız (bak, sh. 120) üzere Râzî'nin aklına İbn Sînâ ve Tûsî, Tanrı hakkında «mahiyet» tabirini kullanmaz. Onun yerine Tanrı'nın «Zât ve mahiyeti» derler.

78) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 303

79) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 303

80) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 303

olurdu. Oysa mantıkî bir zarurettir ki, bir şey ya vardır, ya yoktur. Üçüncü bir ihtimal bulunamaz ⁽⁸¹⁾.

b — Biz varolanı mümkün, zarurî... gibi çeşitli bölümlere ayırabiliriz. Burada varolanın bölünmesi, varlığın bölünmesini gerektirmek. Her iki bölümde de varlık baki kalır ⁽⁸²⁾.

c — Bir sebebin varolduğunu kabul etsek, sonra da bu sebebin kim olduğunda şüphe duysak, kimlik hakkında duyulan şüphe; bu kimsenin şu veya bu olması, onun varolduğu hakkındaki kanaatimizi sarsmaz ⁽⁸³⁾.

d — Bir şiirde kafiye olarak mesela «gül» kelimesi birkaç kere kullanılır ve tekrar sayılmaz. Oysa iki defa kullanılacak «varlık» kelimesi kafiye değil, tekrar sayılır ⁽⁸⁴⁾.

Bütün bunlar göstermektedir ki «varlık», manâca müşterek bir kelimedir; her yerde aynı manâyı ifade eder. O, bir ve aynıdır, bölünemez.

İmdi bu netice bizi, şöyle bir mesele ile karşı karşıya getirmektedir : «Varlık» her yerde müşterek; bir ve aynı olduğuna göre mümkün mevcutların varlığı ile Tanrı'nın varlığının da bir ve aynı olması mantığımızın tabîî bir icabı olmalıdır. Buna göre şeyin zâtı-mahiyeti ile varlığı arasındaki münasebeti düşündüğümüzde durum ne olacaktır?

Daha önce varlık-mahiyet münasebetini incelemiş, mümkün varlıklarda «mahiyet» ile «varlık»ın tamamen ayrı ayrı olduğunu, bunda derin bir ihtilafın bulunmadığını; her üç

81) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât. 303-304

82) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 304

83) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 304

84) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 305

düşünürün de bu neticede az çok görüş birliğinde olduğunu tespit etmiştik ⁽⁸⁵⁾.

Acaba sözü edilen münasebet Tanrı'da düşünülünce, yani, Tanrının Zâtı-Mahiyeti ve Varlığı arasındaki bağlantının nasıl olduğu veya olacağı bahis mevzûu edilince durum ne olacaktır? İşte bütün münakaşası yapılan şey de budur.

Kelâmcıların çoğuna göre; mademki varlık bir ve aynıdır, bölünmez ve mademki mümkünlerin varlığı ile Tanrı'nın varlığı, varlık olma bakımından, müsterektir, varlık olma bakımından hepsi eşittir. Şu hâlde nasıl mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine ilave ise, Tanrı'da da durum aynıdır; onun varlığı da mahiyetinin bir ârâzı, bir sıfatı, fakat hakikî bir sıfatıdır ⁽⁸⁶⁾.

Râzî'nin ifadesiyle filozofların çoğu, kelâmcılara karşı bir tavırla Tanrı'da varlık ve mahiyet ayırımının bulunmadığı, onda varlığın ayrı bir mahiyete gelip bağlanmış olmadığı, aksine Allah'ta varlık, hakikat ve mahiyetin bir ve aynı bulunduğu kanaatindedirler ⁽⁸⁷⁾.

Râzî'nin nakline göre, İbn Sînâ'nın kelâmcıların bu fikirlerini çürüten delili şöyledir : Eğer Tanrı'nın varlığı, onun mahiyetine ilave edilmiş bulunsaydı, bu takdirde zarurî varlık mümkün olmuş olurdu. Çünkü bu hâlde onun varlığı kendi mahiyetinin bir sıfatı olmuş olurdu. Sıfat, kendisini kabul edecek bir mevzûu olmadan, yalnız başına bulunamayacağından, Tanrı'nın varlığının meydana çıkışı kendi mahiyetine

85) Bak, zât-mahiyet ve varlık, sh. 47

86) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 305

87) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 305

muhtaç olmuş olacaktı. Her muhtaç için bir sebep zarurî olacağından, muhtaç olan bu varlığın da bir sebebi bulunacaktır. Bu sebep : Ya dıştan bir sebep olacaktı. Bu, Allah'ın bir sebebin eseri olması demek olacağından (ve baştaki kazıyyelerimize zıt düşeceğiinden) ⁽⁸⁸⁾ kabul edilemez. Ya da bu varoluşun sebebi, bizzat mahiyetin kendisi olacaktır. Bu da sebep netice münasebetine uygun olarak, mahiyetin kendi varoluşundan önceki bir varlıkla kendisinin yine kendisine önceliğini gerektirecektir. Dolayısıyla böyle bir netice de saçma olur ⁽⁸⁹⁾.

Râzi'ye göre İbn Sînâ'nın bu delilleri oldukça kuvvetlidir. Ancak itiraza mahkûm zaafırları ve tezatları da eksik değildir ⁽⁹⁰⁾. Şöyle ki :

1 - Eğer varlık her yerde eşit, bir ve aynı ise, bu umumi ve müşterek varlık

a — Ya bir gereklilikle herhangi bir mahiyete ârâz olur. mahiyetin bir sıfatı durumundadır. Bu, mümkünde de, zarurîde de böyledir, böyle olması icap ve iktiza eder. Yani varlık, mümkünde mümkünün, Tanrı'da da Tanrı'nın kendi mahiyetinin bir ârâzı ve sıfatından ibarettir. Çünkü bir tek hakikat her yerde ve her şeyde aynı şekilde olmak durumundadır. Dolayısıyla Tanrı'da ne ise, mümkünde de odur. Ve istenen de budur ⁽⁹¹⁾.

88) Bak, sh. 84

89) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 305-306

90) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 306

91) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 306

b — Ya da o, herhangi bir mahiyetin ârâzı olmamak durumundadır. Yani müşterek olan varlık, Tanrı'da onun mahiyetinin bir ârâzı değil, İbn Sînâ'nın tabiri ile o, mahiyetin kendisi, ayrılmaz şekilde mahiyetin aynı ise, bunun mümkün de de aynı durumda olması gerekir. Bu gidiş ise mümkün mahiyeti zarurî hâle koyacağından, bunun kabul edilemez olduğu açıktır ve bunda fikir birliği vardır ⁽⁹²⁾.

c — Üçüncü ihtimalle de varlık, mahiyetin ne ârâzı olmak zorunda, ne de olmamak zorundadır. Yani buna göre hiçbir zaruret yok demektir. Bu, onun her iki hâle müsait, dolayısıyla imkân içinde bulunması demek olacağından, bu hâllerden birinin ortaya çıkışı bir dış sebebe bağlı olacaktır. Bu da Tanrı'yı bir dış sebebin eseri olma durumuna sokacaktır ki kaidelere aykırıdır ⁽⁹³⁾.

2 — Ayrıca filozoflar, bir yandan hep birlikte «insan aklının Allah'ın zâtına ait hakikati idrak edemeyeceği»ni söyler. Öte yandan da «Allah'ın varlığının akıl ile bilinebileceği»nde söz birliği ederler. Bu, «bilinemeyen hakikat» ile «bilinen varlık»ın onlarca da ayrı ayrı düşünüldüğünü gösterir. (Çünkü varlık, hakikate eşit olmuş olsaydı, insan aklının ilk bilgisini teşkil eden varlık ile birlikte ve aynı açıklıkta, ona eşit olan hakikat ve mahiyetin de bilinmiş olması gerekirdi). Nitekim İbn Sînâ kendisi de bir üçgenin mahiyetinin bilinmesi ile onun varlığının bilinmesinin ayrı olduğunu, bu bilgi ayrılığının da bilinen şeylerin ayrı ayrı olduğuna delil teşkil ettiğini söylemektedir ⁽⁹⁴⁾ - ⁽⁹⁵⁾.

92) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 306

93) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 306

94) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 306-307

95) İbn Sînâ'nın bu istidlâli için bak sh. 47

3 — Allah'ın hakikati, şu her yerde eşit olan mücerred varlıktan ibaret olsaydı, yani Allah'ın varlığı hakikatine, hakikati varlığına eşit olmuş olsaydı, (varlık her yerde eşit olduğundan), mümkünün varlığı Tanrı'nın varlığına, dolayısıyla mümkünün varlığı, Tanrı'nın hakikatine eşit olmuş olacaktı.

4 — Yine filozoflar hep birlikte; «bir nev'in tek bir nev'i tabiatı vardır. Bu tabiat o nev'in bütün fertlerine uygundur, fertlerde başkalık göstermez» derler. Buna paralel olarak biz de diyoruz ki, her türlü ârâzdan uzak, bütün muhtevadan soyulmuş olan «varlık» da bir nev'i tabiattır. Bu da ait bulunduğu fertlerde ayrılık göstermez ⁽⁹⁶⁾.

Hülasa, varlık bizce bir sıfattan ibarettir ve mahiyete muhtaç bulunmaktadır. Hâl böyle iken nasıl olur da biz, Allah söz konusu olduğu zaman, onda bu varlığın «başlı başına bulunabilen ⁽⁹⁷⁾ bir cevher olduğu»na hükmedebiliriz? ⁽⁹⁸⁾.

5 — «Sebebin, eserinden varlık olarak önce gelmesi iddiası da, İbn Sinâ'nın zannetiği gibi değildir ⁽⁹⁹⁾. Bundan dolayı da Allah'ın mahiyeti kendi varoluşuna sebep olabilir ⁽¹⁰⁰⁾.

6 — Sonuç olarak varlık, bütün varolanlarda, varolanın mahiyetine ilave edilmiş bulunmaktadır. Bu, mümkünde de Tanrı'da da böyledir.

Tûsî, bu tenkitlerinde Râzî'yi cevaplandırmaya çalışır ve der ki :

96) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 307

97) Bîzâtîhl kâim, subsistant en soi-même

98) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 307

99) Bak, sebep-eser münasebeti, sh. 84

100) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 307-308. Ayrıca bak, burada 84-85

1 — Varlık kavramının müsterek olduğundan hareketle, varlığın Tanrı'da ve mümkünlerde aynı durumda olduğu neticesine varılır¹⁰¹. Oysa bu, hatadır ve bu hata bizce, bilgisizlikten ileri gelmektedir. Şöyle ki; gerçi varlık sadece «telâfuz bakımından benzer» değildir. Aksine her yerde bir ve aynı manâyı gösterir. Benzetme yolu ile ⁽¹⁰¹⁾ de o, ayrı ve çeşitli şeylerde kullanılır. Ancak bu manâ birliğinden ve onun çeşitli yerlerde kullanılmasından, tıpkı insan kavramının bütün fertleri, hiçbir ayrılık göstermeksizin, eşit seviyede ifade edişi gibi, varlığın da ait olduğu bütün fertleri aynı eşitlikte ve aralarında hiçbir ayrılık bulunmaz tarzda gösterdiği anlaşılmalıdır. Zira, aslında aynı olan fakat ait olduğu mevzûa göre çeşitlilikler gösteren kavramlar vardır. Mesela; «sürekli» kavramı, «öncelik» ve «sonralık» farkları ile hem sayılar, hem de cisimler için geçerlidir. Yine «bir» kavramı «bölünebilen» ve «asla bölünemeyen» şeyler için aynı şekilde kullanılır. Fakat birisinde «başlangıcı, başta olmayı» ifade eder. Ötekisinde bu hâl söz konusu değildir. «Işık» kavramı, mum ve güneş ışıkları için kullanılır. Birisinde zayıf, öbüründe kuvvetli ışığı gösterir. İşte «varlık» kavramı da böyledir. O da, ait bulunduğu yere göre çeşitlilikler alır, sebebin «varlığı» ile eserin «varlığı» aynı varlıktır. Lakin birisinin varlığı «önce olan bir varlık», ötekisinininki ise «daha sonraki bir varlık»tır. «Cevherin varlığı» ile «ârâzın varlığı» aynı ise de, cevherin varlığı başta gelir, ârâzın varlığı ise onu takip eder. İşte mümkünde ve Tanrı'da varlık bu üç fark; öncelik, başta geliş ve şiddet farkları ile birlikte düşünülmelidir. Filozofların dediği gibi varlık bir ve aynı manâ ile mümkünde ve Tanrı'da bulunur. Bundan «varolanların da eşit olduğu» manâsı çıkmaz ⁽¹⁰²⁾.

101) Bak, sh. 16 dipnot 3

102) N. Tûsl, Şerhu'l-İşârât, III/458-460

4 — Yine ıddıa edildiği gibi varlık, nev'i bir tabiat değildir. Çünkü, nev'i tabiat nev'in bütün fertlerine eşit olarak uyar. Varlık ise, yukarıda gösterildiği gibi ⁽¹⁰⁷⁾, böyle değildir ⁽¹⁰⁸⁾.

5 — «Sebep-eser münasebeti»ne olan itirazı ⁽¹⁰⁹⁾ da, daha önce cevaplandırılmıştı ⁽¹¹⁰⁾.

Bahsin başında bu mevzûun ilahiyatın en çetin meselelerinden birini teşkil ettiğini söylemiştik ⁽¹¹¹⁾. Problem felsefe ile kelâmın en derin ayrılıklarından birini, belki de birincisini ihtiva etmektedir. Yukarıya aldığımız cümlelerde her üç düşü-
nürün de kendi görüşü açısından meseleyi nasıl değerlendirdiğini görmekteyiz. Mesele varlık kavramından başlar. Bu kavramın zihin açısından durumunun ne olduğu hakkındaki münakaşaları da tetkikimizin başında sunmuştuk ⁽¹¹²⁾.

İmdi, «zihnin bir ilk kavramı» olarak vasıflandırılan varlık, acaba, bütün varolanlardaki varlığın aynı mıdır? Başka bir deyişle varlık, bütün mevcutlarda aynı ve müşterek midir?

Râzî'nin nakline göre bazı kelâmcılar varlık kelimesinin sadece telaffuz bakımından benzer olduğunu kabul ederler. Bu kanaate göre de her mevcudun (hiç değilse belirli mevcut guruplarının) ayrı ayrı varlıkları olması gerekir. Oysa yine Râzî'nin filozoflara dayanarak, ortaya koyduğu delillerle bunun çürüklüğü açığa çıkmaktadır. Çünkü, bu türlü bir kabul «varlığın birliği»ni bozduğu; onun «bölünemez» oluşunu zedelediği için benimsenemez. Bu neticede Râzî, filozoflarla beraber görünmektedir. Fakat, mesele bu kadarcıkla kapanmaz.

107) Bak, sh. 44-45

108) N Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/462

109) Bak, sh. 108

110) Bak, sh. 101

111) Bak, sh. 101 ve dev.

112) Bak, sh. 16 ve dev.

Aksine buradan hız alır. Eğer varlık bölünemez bir ve aynı ise o, Tanrı'da ve mümkünlerde aynı olmalıdır. İşte felsefe ile kelâmın, daha doğrusu burada İbn Sînâ ile Râzî'nin çatışmalarının düğüm noktası da burasıdır.

Râzî'nin düşüncesiyle mademki varlık bir ve aynıdır, öyleyse buna göre, terimler mantığının tabii bir neticesi olarak, aynı varlığın Tanrı'da da mümkünlerde de aynı olması zarurîdir. Ve bizce Râzî, bu mantıkî yürüyüşünde son derece haklı görünmektedir. Ne var ki bu sonuç da kendi peşinden başka güçlükler getirmektedir. Zira, varlığın her yerde bir ve aynı olduğu kabul edilecek olursa, bu hâlde de onun her yerde aynı durumda olması icap eder. Yani, onun mahiyet ile olan münasebeti birinde ne ise hepsinde de aynı olmalıdır. Bu noktadan varlık ile mahiyet arasındaki münasebette üç ihtimal olabilir : Birinci ihtimal ile ikisi arasındaki bağ zarurî olur. Bu, Tanrı'da olduğu gibi, mümkünlerde de varlığın zarurî olması sonucunu doğurur ki kabul edilemez. İkinci ihtimal ile ikisi arasında bir bağlantının olması veya olmaması söz konusu değildir. Ancak burada bir bağlantı kurulmak istenirse bir dış sebebe ihtiyaç duyulur. Bu, Tanrı'nın bir «sebebe eser olması» ile neticeleneceğinden akla uygun düşmez. Nihayet sonuncu bir ihtimalle de varlık her yerde mahiyetin bir sıfatı; ona eklenmiş bir ârâz olabilir. Bu, mümkün mevcutlarda da Tanrı'da da böyledir. Mümkünlerde varlık, mahiyetten ayrı ve ona bir ilavedir. Tanrı'da da onun varlığı kendi mahiyetine ilavedir. Şu kadar var ki Tanrı'nın varoluşuna sebep, yine kendi mahiyetidir. Mümkün mahiyetlerin varoluşu ise bir dış sebebe; yani Allah'a muhtaçtır.

İtiraz olarak girdiği bu akıl yürütüşte Râzî, sanki kendisinden sonra gelen ve bir başka ekolün adamı olan S. Konevî gibi düşünmektedir. Şu farkla ki Râzî bu ihtimallerden birini kabul ederek; Tanrı'da varlığın zât ve mahiyete ilave

olduğu hükmünü çıkarırken veya böyle görünürken, Konevi buradan, Tanrı'da zât-mahiyet ve varlığın bir ve aynı olduğu kanaatiyle birlikte, bu bakımdan Tanrı'nın bilinmezliği neticesine doğru yönelmiş görünüyor ⁽¹¹³⁾.

Râzî'nin benimser gibi görüldüğü bu sonuncu ihtimale göre; Tanrı'da varlık onun mahiyetine ilave olarak kabul edilince de bir başka güçlük başgöstermektedir : Tanrı'da varlıksız, mücerred bir mahiyet nasıl düşünülebilir? Düşünülse bile bu mahiyetin varoluşu nasıl tahakkuk eder? Bu yolun sonu Tanrı'yı mürekkep hâle koyup onu bir sebebin eseri olma durumuna sokmaz mı? İşte, İbn Sînâ ve onun izini takip eden Tûsî'nin endişesi de budur. Ayrıca bu, Râzî'nin, daha önce naklettiğimiz; varlığı varolanda gören ⁽¹¹⁴⁾ kendi kanaatine de aykırı düşmektedir. Oysa Râzî, çeşitli vesilelerle tekrarladığımız gibi, kendisine ait olan bu tezadı farkedecek kadar keskin bir zekâyâ sahip bulunmaktadır. Öyleyse durum nasıl uzlaştırılacaktır?

Bizce burada Râzî kendi kanaatlerini göstermekten ziyade, İbn Sînâ'yı önce, onun uslûbuna uygun olarak, açıklamakta, sonra da bunun çıkmazlığını belirtmek için ona itirazlar yöneltmektedir. Zira Tanrı'da zât-mahiyet-hakikat ve varlığın bir ve aynı kabul edilmesi hâlinde de, varlığın her yerde aynı olmasına bağlı olarak, Tanrı'nın zât ve mahiyetinin, mümkünlerin varlığına eşit olduğu kabul edilmiş olacaktır. Mesele yine çıkmaza girecektir.

Tûsî, Tanrı'nın varoluşundan ayrı bir mahiyetinin bulunamayacağından hareketle, terimler mantığı bakımından «varlık»ı ele alarak; kendi içinde bir ve aynı olduğu hâlde, ait olduğu yerlere göre farklılıklar alan kavramlar bulunduğuna

113) S. Konevi için bak, Prof. Dr. N. Keklik, Sad. Kon. Fel. sh 45-46

114) Bak, sh. 18-21

2 — Diğer taraftan Tanrı'nın idrak edilen varlığı ile idrak edilemeyen hakikati arasındaki ayırım da Râzî'yi haklı çıkarmaz. Çünkü, idrak edilemeyen hakikat Tanrı'nın «kendine has olan varlığıdır». Bu, hüviyet olarak öteki varlıklardan ayrılır. İşte herşeyin kaynağı olan budur. İdrak edilen varlık ise «mutlak varlık»tır ki bu, hem Tanrı'nın «kendine has olan varlığı»nın, hem de öteki varolanların bir لازمıdır. İşte ruhun ilk tasavvuru olan varlık bu varlıktır. Bu mutlak varlığın idrak edilmesi, özel vücutların idrak edilmesini gerektirmez. Aksi takdirde bu mutlak varlık idrak edilince bütün varolanların idrak edilmiş olması gerekirdi.

Hâsılı, Allah'ın hakikatinin «idrak edilmez» ve varlığının ise «idrak edilebilir» oluşu, Allah'ın hakikatinin mutlak varlıktan ayrı olduğunu, fakat bu hakikatin «kendi özel varlığı-hususi vücudu» ile ayrı bulunmadığını gösterir ⁽¹⁰³⁾.

3 — «Allah'ın hakikati, mutlak olan varlık kavramına eşit olsaydı, varlık her yerde eşit olduğundan, netice olarak Allah'ın hakikati mümkünlerin varlığına eşit olmuş olurdu...» itirazı ⁽¹⁰⁴⁾ da yerinde değildir. Zira, Allah'ın hakikati mutlak ve umumî olan varlık değildir. Aksine o, (o hakikat) Tanrı'nın «kendisine has olan varlığı»nın mücerred (mücerred hâli)dir. Bu, «kendi kendine kaim» olmakla ⁽¹⁰⁵⁾ öteki varlıklardan ayrılır ⁽¹⁰⁶⁾.

103) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/461

104) Bak. sh. 108

105) Kâim bizâlihi: (subsistant par soi-même) kendiliğinden varolan, kendi kendine varolmuş olan, ayakta olan

106) N. Tûsi, Şerhu'l-İşârât, III/461

dikkat çekerek, varlık kavramının da böyle düşünülmesi gerektiğini söyler. Yani onun ifadesiyle, varlık «bir ve aynı» olmakla beraber, bulunduğu yerlerde başlıklar gösterir. Bilinen varlık, herşeye hamledilebilen umumî, müşterek ve mücerred varlıktır. Bilinemeyen hakikat ise, Tanrı'nın kendisine has olan varlığıdır.

Bu sonuç da, bize göre, meselenin tam çözümünü verecek nitelikte değildir. Önce bu son hükümde Râzî ile Tûsî'nin aynı paralele girdiklerini söylemeliyiz : Eğer, Tûsî'nin dediği gibi, Tanrı'nın «kendine has varlığı» ile mücerred kavramdan ibaret olan varlık ayrı iseler, «Tanrı vardır» dediğimizde zihinimizin malı olan varlık kavramı, Tanrı'nın «has varlık»ına ilave edilmiş olmuyor mu? «Varlık, varolanın bir parçasıdır» derken Râzî de ayı şeyi söylemiş olmuyor mu? ⁽¹¹⁵⁾ Bu, tamamiyle bir epistemoloji meseledir. Oysa, burada sözü edilen problem Tanrı'nın varoluşu meselesidir. İşte iki sistem arasındaki derin fark da budur ve Tûsî'nin açıklaması da bunu çözmüş değildir. İbn Sînâ, «mahiyet varlıktan ayrı ve yok-sundur. İşte bunun varoluşunu gerçekleştiren bir dış sebeptir, yani Tanrı'dır» diyor. Tanrı'nın kendisi söz konusu olunca da «onun kendi zâtından ayrı bir varoluşu düşünülemez» diye ilave ediyor. Râzî ise, «varlık, varolanın bir parçasıdır» ⁽¹¹⁶⁾ derken mücerred varlık kavramını o şeye ilave etmektedir. Fakat, «...bize göre aklın kendisine işaret edebildiği birşey, herhangi bir şekilde gerçekleşebilecekse o, mevcut sayılır» ⁽¹¹⁷⁾ diyerek de «oluş» hâdisesini ayırır. Bu «oluş» hâdisesinde de, mümkünün oluş sebebini Tanrı olarak gösterdiği gibi, Tanrı'nın kendi oluşuna da yine kendini sebep kabul et-

115) Râzî'nin bu ifadesi için bak, sh. 18-19

116) Bak, bundan önceki (115.) not.

117) Râzî'nin bu ifadesi için bak, sh. 70

mektedir. İşte bu son hüküm İbn Sinâ'nın görüşüyle çatışmaktadır ve Tûsî'nin yukardaki açıklamaları bunu çözmüş sayılamaz. Bundan sonraki fasılın meseleyi daha iyi aydınlatacağını sanıyoruz.

2 - Zât ve Mahiyet Bakımından Tanrı :

Tanrı'nın mürekkebe değil «basit» olduğunun ispatı için ona ait kavramların tetkiki gerekçesinden hareketle «varoluş bakımından Tanrı» problemini gözden geçirdik. İmdi de meseleyi bir başka yönden; «zât ve mahiyet» bakımından ele alırsak durum nasıl olur? Başka bir deyişle acaba Tanrı'nın zât ve mahiyeti nasıldır?

İbn Sinâ meseleye şöyle işaret eder : «Zarurî Varlık», eşyadan herhangi birinin mahiyeti ile herhangi bir ortaklığa sahip değildir. Çünkü onun dışındaki bütün mahiyetler varlığın imkânını gerektirirler. (Yani varoluş bakımından mümkündürler). Mahiyete sahip herhangi birşey için varlık, o mahiyetin ne tamamı ve kendisi, ne de onun bir parçasıdır; varlık bu «mahiyet» kavramının içine dâhil değildir. Aksine varlık o mahiyete dışardan gelir ⁽¹¹⁸⁾.

«Zarurî Varlık»ın eşya ile, cins ve nev'i manâda, hiçbir ortaklığı olmadığından onun herhangi bir fasıl ve ârâz ile eşyadan ayrılmasına da ihtiyaç yoktur. Çünkü o, «zât» olarak ayrıdır ⁽¹¹⁹⁾.

Onun cins ve faslı olmadığına göre «zâtının tarifi» de yoktur ⁽¹²⁰⁾.

118) İbn Sinâ, el-İşârât, 321-322, III/477

119) İbn Sinâ, el-İşârât, 322, III/478

120) İbn Sinâ, el-İşârât, 322, III/478

Râzî bunları şöyle açıklar : Tanrı'nın zât ve mahiyet olarak da eşyadan ayrı olduğu ortaya konmak isteniyor. Fakat burada şöyle bir soru akla gelir : Benimsenen felsefeye göre varlık mümkünde ve Tanrı'da eşittir. Üstelik Tanrı'da varlık onun hakikatine eşittir. Buna göre de Tanrı'nın hakikatinin mümkünlerin varlığına eşit olması mantıkî yürüyüşün tabii bir neticesi olması gerekirken Tanrı'nın hakikatinin eşyanın hakikatine eşit olmadığı, aksine ondan başka olduğu hükmüne varılıyor. Bu «tam bir tezattır» denebilir ⁽¹²¹⁾. Ancak, akla gelecek böyle bir soruya cevap olarak da şöyle denilmektedir : Mümkünlerde varlık o hakikatin aynı, kendisi değildir. Aksine varlık o mahiyete bir ârâz olarak gelmektedir. Oysa, Tanrı'nın hakikati böyle değildir. Dolayısıyla eşyanın mahiyeti ile Tanrı'nın hakikati arasında bir ortaklık yoktur ⁽¹²²⁾.

Fakat, İbn Sinâ'nın bu cevabı da oldukça zayıftır. Çünkü, kabul edelim ki varlık, mümkünün mahiyetine dışardan gelmiş bir ârâz olsun. Bu durum, mahiyetin «bizzat mahiyet» olmasını değiştirmez, aynı şekilde Allah'ın hakikatinin de (zât, hakikat, varlık... vb.) birçok şeyi olabilir. Üstelik bunlar onun hakikatine tamamen eşit bulunabilirler ⁽¹²³⁾. Ayrıca «Tanrı'nın mahiyeti, zarureti, mümkünlerin mahiyeti ise imkânı gerektirir. Öyleyse Tanrı'nın mahiyeti mümkünlerin mahiyetinden başkadır» deniyor ve «iki şeyin gereğinin başkalığı» göz önünde bulundurularak «bu iki şeyin kendilerinin de başka olduğu» hükmüne geçiliyor Buna karşı biz de deriz ki : Varlık kavramının Tanrı'daki gereği; zaruret ve başkasına muhtaç olmama, mümkünlerde gereği ise; imkân ve başkasına muhtaç değildir. Eğer, sizin yaptığınız gibi, bir hükümden ötekine atlamak doğru kabul ediliyorsa, biz de; «varlığın ge-

121) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 322

122) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 322

123) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 322

reğinin Tanrı'da başka, mümkünlerde başka olması» kaziyyesine dayanarak, «mümkündeki varlık ile Tanrı'daki varlığın başka başka olduğu» hükmünü çıkarırız. Bu da bizi şu iki nedenden birine kabule götürür : Ya «varlık sadece bir telaffuz benzerliğinden ibarettir. Yani, varlık bir bütün değildir» deriz. Yahut da «Tanrı'nın varlığı başka bir hakikate bağlanmış, ilave bir sıfattır» diye hükmederiz. Biliyoruz ki bu iki hüküm de İbn Sînâ'yı memnun etmez. Fakat, bu türlü akıl yürütmenin kabul edilmemesi hâlinde, yani, bunlardan birinin benimsenmemesi karşısında İbn Sînâ'nın delili kökten çöker ⁽¹²⁴⁾.

Bundan başka İbn Sînâ burada; «Tanrı eşyadan zâtı bakımından ayrılır» hükmünü vermektedir. Halbuki Şifâ'sında o kendisi şöyle açıklamıştır : «... varlık olma bakımından varlık, mümkünde ve Tanrı'da eşittir. Mahiyetçe aynı olan şeylerin birbirinden ayrılığı dış bir ârâz vasıtasıyla olur. İşte aslında bir olan «varlık»ın da mümkünde ve Tanrı'da ayrılığı bir ârâzdan ileri gelmektedir. Yani, mümkünlerdeki varlık ile Tanrı'nın varlığının farkı şudur : Mümkünlerdeki varlık «şartsız ve mutlak» olan varlıktır (yani yokluğu düşünülebilir). Tanrı'nın varlığı ise «yokluk şartı» ile kayıtlıdır, yani yokluğu düşünülemeyen varlıktır». İşte Şifâ'nın bu ifadeleri de onun buradaki sözleriyle tezat teşkil etmektedir. Üstelik bu izah bize şunu gösterir : Tanrı'nın zâtının başkalarından ayrılığı selbi kayıtlardan doğmaktadır ⁽¹²⁵⁾.

«Tanrı'nın tarifinin yapılamaması» hükmüne gelince : Bu, tarifi sadece cins ve fasıla bağlı olarak yapılabildiği hâllerde geçerli bir hükümdür ⁽¹²⁶⁾.

124) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 322-323

125) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 323

126) F. Râzi, Şerhu'l-İşârât, 323

Tûsî, meselenin esasını değişik uslûpta ve fakat Râzî'ye paralel hüküm ve neticelerle açıkladıktan ⁽¹²⁷⁾ sonra Râzî'nin itirazlarına temas ederek; «bunlar çeşitli vesilelerle ortaya atılmış ve tarafımızdan cevaplandırılmıştı» der ve ilave eder : «Burada şunu söyleyelim : Herhangi birşey, bir veya birkaç yokluk motifi ile vasıflandırılabilir. Fakat, bunlar itibarî motifler, zihni kabul ve tasarılar olduklarından nisbet edildikleri şeyde terkip meydana getirmezler. Bundan ötürüdür ki İbn Sîna da Tanrı'dan bu türlü itibarları silmeye kalkışmış değildir. Ne var ki, hariçte bizzat tahakkuk etmiş ⁽¹²⁸⁾ birşeyin (Tanrı'nın), dışarda bizzat gerçekleşemeyen eşyadan ayrılığı işte bu zâtın ta kendisidir. Onun artık başka bir ayrılığa (ayırıcı herhangi bir sığata) ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla olumsuz sıfatlarla vasıflandırılmasına da lüzum yoktur ⁽¹²⁹⁾.

Tarif meselesine gelince : İbn Sînâ'nın buradaki maksadı tarif değildir. Onun maksadı mahiyet bakımından Tanrı'da terkibi düşündürecek herhangi bir ihtimali ve işte bunlardan biri olan tam tarifi ortadan kaldırmaktadır ⁽¹³⁰⁾.

Râzî'nin mantıkta yaptığı şey İbn Sînâ'yı çürütmek değil, aksine onun «el-Hikmetü'l-Meşrikiye» isimli eserinden nakiller vermek olmuştur. Buna göre; tarifleri cins ve fasıldan terekküb etmemiş, fakat, kendileri mürekkep olan şeyler vardır. Bazı basit şeylerin de, kendilerini tasavvur etmemize yarayacak, lazımları vardır. Bu lazımlar yardımıyla bu basit şeyler pekala tarif (tasvir) edilebilirler. Bu da tam bir tariften hiç geri kalmaz ⁽¹³¹⁾. Şu hâlde Tanrı mürekkep değildir.

127) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/477

128) Subsisté (ou réalisé) par soi-même.

129) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/478

130) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/478

131) N. Tûsî, Şerhu'l-İşârât, III/479

Dolayısıyla onun tarifi de yoktur. Üstelik o başkalarından hakikati bakımından ayrıdır. Bu sebeple onun bizim kendisini tasvir etmemize yarayacak; hakikatini idrak etmemizi sağlayacak lazımı (veya lazımları) da yoktur. Akıllar onun hakikatine ulaşamaz ⁽¹³²⁾

Tartışma konusu olan «zât ve mahiyet olarak Tanrı» bahsinin, her üç mütefekkir tarafından enine-boyuna nasıl çekilip sündürüldüğünü kendi ifadeleri içinde gördük. Buna göre, Tanrı, zât ve mahiyet bakımından her türlü terkibin ötesinde «bir» ve «basit»tir. Çünkü Tanrı'nın öteki mahiyetlerle herhangi bir ortak yönü yoktur. Dolayısıyla Tanrı başkalarından «kendi zâtı» bakımından ayrı bulunmaktadır. İbn Sînâ buna delil olarak varlık ve mahiyet münasebetini gösterir. Onun düşüncesi ile varlıktan zarurî olarak ayrılmayan bir tek hakikat vardır, o da Tanrı'nın zâtıdır. Böyle olabilen ikinci bir mahiyet bulunmamaktadır. Böylesine temelden ayrı ve bir tek olan «zât»ın başkalarından tekrar ayrılmasına, ayırıcı vasıflara bürünmesine ihtiyaç yoktur. Durum böyle olunca da onun birleştirici ve ayırıcı sıfatlarla sınırlandırılması düşünülemez. Yani, Tanrı tarif edilemez (biz tam bir mahiyetin ancak tam bir tarif ile ortaya konulabileceğini, daha önce belirtmiştik) ⁽¹³³⁾. Açıklanan hükümler uyarınca da Tanrı'da bunların düşünülmediğine göre filozofların Tanrı için «mahiyet» tabirini kullanmayışlarının sebebi böylelikle ortaya çıkmış olur ⁽¹³⁴⁾.

Râzî, gereken açıklamalarını verdikten sonra, yerinde itirazlarını da sıralar. Onun düşüncesiyle birbirine bağlı (AB) kavramlarından biri; (A), üçüncü bir (C) kavramından başka olabilir. Fakat buradan, mantikî bir yürüyüşle

132) N. Tûsî, Şerhu l-İşârât, III/479

133) Bak, sh. 41

134) Daha önce buna dikkati çekmiştik. Bah, sh. 103 not 77

(B) kavramının da (C) den başka olduğu çıkarılamaz. Daha müşahhas bir hâle getirirsek bu sanki; «arslan et yer. At ise ot yer. Öyleyse bunlar mahiyetçe birbirinden ayırırlar» der gibi bir akıl yürütmedir. Gerçi durum bu kadar sade değildir. Çünkü, kavramlar arasında yalnızca bir bağ değil, bir eşitlik kabul edilirse; yani (A=B) ise, (B) ayırır (C) den denince, (A) ayırır (C) den demek tabii olur. Bu bakımdan Râzî insafsızlık etmiştir, denebilir. Ne var ki eşitliğin mantıkça sağlanmış kabul edilemeyeceğini ve Tanrı'da «zât-mahiyet-varlık»ın «aynı» veya «ayrı» oluşu hakkında en büyük münakaşaların yapıldığını görmüştük ⁽¹³⁵⁾.

Râzî'nin itirazlarını daha derinden düşünerek değerlendirirsek şöyle diyeceğiz : «Varlık her yerde bir ve aynıdır. Ancak Tanrı'nın varlığı zarurî olarak mahiyetinden ayrılmaz. Bu bakımdan mümkünlerin varlığından başkadır. Onun mahiyeti (daha doğrusu hakikati) ise zarurî olarak ve daima vardır, varlıktan ayrılmaz. Bundan ötürü Tanrı'nın hakikati, öteki mahiyetlerden ayırır» deniyor. Burada iki hüküm ortaya konuyor ve her defasında biri ötekine delil diye gösteriliyor. Yapılan bundan öte birşey değildir. Râzî'nin bu tarz itirazı oldukça yerindedir. Fakat, hemen ilave edelim ki bu itirazının yerli yerinde olması, Râzî'yi kendi iddiasında (gerçekten benimsiyorsa) haklı çıkarmaz. Yani, Tanrı'da «zât-hakikat ve varlık»ın bir ve aynı olduğu mantıkça izah edilemezse, onda bunların ayrı olduğu da benzer mantık buhranlarını aşamaz. Bizce meselenin güçlüğü bir yana, bu buhran mantığın bizzat kendisinden doğmaktadır. Daha açıkçası bu mantık, bu problemi çözmeye yeterli görünmemektedir.

Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın Tanrı ile mümkünleri, daha önce varlık bakımından ve «yokluk» şartı ile ayırdığı hâlde

135) Bak, sh. 100 vd.

burada başkalığın mahiyetten ileri geldiğini söylemesi onun bir tezadıdır. Bizce, bir tezattan ziyade bu, İbn Sînâ'nın fikri bir tekamülü olarak değerlendirilmelidir. Ne var ki Râzî'nin bu itirazını da Tûsî ters açıdan değerlendirmiştir. Çünkü Râzî, söylediğimiz gibi, İbn Sînâ'nın iki ayrı ifadesi arasındaki tezadı göstermektir. Tûsî'nin zannettiği gibi, itibarî motiflerin kaldırılmış olmasına çatmış değildir.

Tarifte İbn Sînâ, Tanrı'nın tam bir tarifinin yapılamayacağını söylerken Râzî, itiraz eder görünmesine rağmen, bunu, bizce, kabul etmiştir. Ancak Râzî, bazı basit şeylerde olduğu gibi Tanrı'nın da bazı kavramlar yardımı ile tasvir edilebileceği temayülündedir.

Biz neticeyi toplarsak : Meselenin kendi bünyesinden doğan izah ve ispat güçlüğü, açıklığın şu veya bu derecede gerçekleştirilip gerçekleştirilemediği... gibi noktalar bir yana İbn Sînâ'nın «Tanrı'nın birliği, onun basit olduğu hem varlık, hem de zât mahiyetçe başkalarına benzemediği...» hakkındaki kanaati kesin ve hükmü açıktır.

D — Tanrı'nın Öteki Varlıklarla Münasebeti

1 - Cevher Oluş Bakımından Tanrı :

Bundan önce Tanrı'ya ait kavramların kendi aralarında ve birbirleriyle olan münasebeti gözden geçirildi ve bu bakımdan Tanrı'da hiçbir terkibin bulunmadığı tespit olundu.

İmdi, acaba Tanrı'ya ait kavramların, benzerlik veya zıtlık yönünden, eşya ile herhangi bir münasebeti düşünülebilir mi? Bu arada mesela bir ve aynı olarak vasıflandırılan «varlık» kavramının, Tanrı'yı da içine alacak şekilde, bütün varolanlar arasında ortak bir terim olma durumu akla ilk gelecek ihtimallerden biridir. Gerçi «varoluş bakımından Tanrı» ve

«zât ve mahiyet bakımından Tanrı» bahislerinde bundan söz edildi ve bu durum az çok aydınlığa kavuşturuldu. Buna göre de Tanrı'nın varlığının herhangi bir mevzûa, ayrı bir mahiyete ilave edilmediği, aksine onda varlığın mahiyetin aynı ve kendisi olduğu gerekçesiyle onun varlığının mümkünlerin içinden ayrılmış bulunduğu ortaya konuldu ⁽¹³⁶⁾. Fakat, bu netice de karşımıza şöyle bir soru çıkartmaktadır : Eğer Tanrı'nın varlığının ötekilerden ayrılığı onun «bir mevzûa ilave edilmemiş, kendi kendine mevcut olmuş» olmasından ileri geliyor ise cevher de bu vasıflara sahip bulunmaktadır. Nitekim cevher; «başkasına hamledilmeyen, kendi kendine varolan bir mevcuttur» diye tarif edilir. Öyleyse bu bakımdan Tanrı ile cevherler arasında «kendi kendine varolma ve başka bir mevzûa hamledilmeme» bakımından bir benzerlik, bir ortaklık vardır, denebilir. İşte bu noktada İbn Sînâ şöyle der :

Çoğu zaman «bir mevzûda bulunmayan mevcut kavramı umumî bir cins olarak, Tanrı'ya ve başkasına şamildir. Böylece Tanrı da cevherler cinsi içine girmiş olur» şeklinde düşünülür ve böyle olduğu zannedilirse de bu, bir hatâdır ⁽¹³⁷⁾. Çünkü, cevherin tasvirindeki «bir mevzûda bulunmayan mevcut» hükmü; «bir mevzûda olmaksızın varolan fiilî mevcut manâsını ifade etmez. Nitekim, Ahmet'in bizzat cevher olduğunu bilen bir kimse buradan onun «bilfiil varolduğu» hükmünü çıkaramaz. Üstelik bu varlığın keyfiyetini de hiç bilemez ⁽¹³⁸⁾. Aksine, tasvirî tarzda cevhere yüklenen ve içinde kuvve hâlindeki aynı nev'iden bütün cevherlerin bir cins olarak ortak bulundukları manâ, tam bir mahiyetten ibarettir. İşte böylece o, varlığı «bir mevzûda olmayan» bir varlıktır. Ve

136) Bak, sh. 91, 115

137) İbn Sînâ, el-İşârât, 323, III/479

138) İbn Sînâ, el-İşârât, 324, III/479

onun Ahmet'e, Mehmet'e... hamli, onların kendi zâtlarından ötürü değil, ayrı bir sebepten dolaydır ⁽¹³⁹⁾.

Fakat, bir mevzûda bulunmaksızın varolan ve fiilî varlıkta mevcudun bir parçasını teşkil eden onun (yani cevher olan mahiyetin) fiilî bir mevcut hâline gelmesi ancak bir sebeple mümkün olur. (Henüz fiil hâline gelmemiş) bir mahiyetle ilave bir manânın (yani mücerred bir kavram olan «varlık»ın) terkibi (dış bir sebep olmaksızın, başka türlü) nasıl olabilirdi ki! İşte, Ahmet'e bir cins olarak hamledilen bu şeyin (varlık kavramının) aynı şekilde Tanrı'ya da hamledilmesi asla uygun değildir. Zira, Tanrı bu türlü hükmü gerektirecek bir mahiyete sahip değildir. Aksine, Tanrı için zarurî varlık, başkalarının mahiyeti mesâbesindedir ⁽¹⁴⁰⁾.

Şu hâlde «fiilî varlık», cins olarak tanınan kategoriden (makuleden) biri olmadığına göre bu türlü bir varlık, kendisine olumsuz bir manâ (bir sıfat, bir mevzûda olmama vasfı) eklenince bir cins hâline girmiş olmaz. Çünkü, varlık mahiyetin mukavvimlerinden biri değil, onun bir lazımıdır. Zira, «bir mevzûda olmama» kaydı varlığı (mahiyetin) mukavviminin bir parçası olma durumuna sokmaz. Dolayısıyla herhangi bir mukavvim olamaz. Aksi hâlde, kendisine olumlu bir manâ eklenince de bir mevzûda bulunabilen bir ârâz cinsi olmuş olurdu ⁽¹⁴¹⁾.

Râzi, aşağı yukarı aynı manâları ifade eder tarzda açıklamalar verdikten sonra ⁽¹⁴²⁾ İbn Sinâ'nın bu beyanı karşısında kendi durumunun ne olduğunu, yani bu açıklamanın «Tanrı' da zât, mahiyet ve varlık ayırımını benimseyen kendi kanaat-

139) İbn Sinâ, el-İşârât, 324, III/480

140) İbn Sinâ, el-İşârât, 324, III/480

141) İbn Sinâ, el-İşârât, 324, III/480

142) F Râzi, Şerhu'l-İşârât, 324-325

lerini yıkıp yıkmadığını kendine sorar. Kendi sorusuna yine kendisi cevap olarak : «Hariçte mevcut olması bakımından Tanrı, onun varlığı bir sıfat (bir makule, bir kategori) teşkil etmez» der ve bu hususta kendisinin başka kitaplarında deliller de gösterdiğini ilave eder ⁽¹⁴³⁾.

Tûsî, herhangi bir açıklamada bulunmaz.

Görüldüğü gibi burada, bahsin başında ortaya koyduğumuz soru cevaplandırılmaktadır. Buna göre «varlık» kavramı, Tanrı'yı da içine alacak tarzda bir cins teşkil etmez. Çünkü, İbn Sînâ'ya göre varlık iki türlüdür. Bunlardan birisi her türlü muhtevadan soyulmuş, mücerred bir kavram olan varlıktır. Bu, bir cins teşkil eden sıfat (kategori, makule) olmaktadır. Çeşitli mevzûulara hamledilebilir. Fakat, Tanrı'nın varlığı bu türlü (kategorik) bir varlık değildir. İkincisi «fiili varlık» tır. Burada varlık kendi başına bir kavram değildir, ait olduğu mevzûa bağlı bulunmaktadır, aynı zamanda başkasına verilemez, hamledilemez. Bundan dolayı da bir cins sayılamaz. Ancak burada «varlık»ın mevzûulara bağlanış tarzı söz konusu edilebilir. Bu bakımdan bütün mümkünlerde varlığın mahiyetlere bağlanışı aynı cinstendir. Fakat, Tanrı için böyle bir hâl vârid olamaz. Onun varlığı bir başka mahiyete ilave edilmiş değil, aksine zât ve hakikatinin aynıdır. Yani o, herhangi bir mevzûuda olmayan, kendi başına mevcut bir varlıktır.

Ancak, son hükümdeki; «bir mevzûa hamledilmiş olmaksızın, kendi başına varlık» vasfı cevhere de uyar görünmektedir. Bu bakımdan cevher ile Tanrı arasında bir benzerlik kurulabilir mi? İşte, İbn Sînâ'nın dili ile, buna verilecek cevap «hayır»dır. Çünkü, ona göre, her ne kadar cevher tanıtılırken «kendi başına varolan» şeklinde vasıflandırılırsa da bu türlü tanıtılan cevher «bilfiil mevcut olan bir cevher» de-

143) F. Râzî, Şerhu'l-İşârât, 325

ğildir. «Kendi kendine var» olabilen hiçbir cevher yoktur. Eğer «kendi kendine varolabilen bir cevher» kabul etmek gerekirse bu, «Tanrı'nın ta kendisidir» ve bu manâda ikinci bir cevher yoktur. Öyleyse Tanrı, bu bakımdan da bir cins içine girmez ve o, başlı başınadır. Şu hâlde Tanrı her yönden ve gerçek manâda «bir» ve «basit»tir,

Tetkikimizin başında atılan, varlıkla ilgili ve İbn Sînâ'ya ait bulunan bir düğümün ⁽¹⁴⁴⁾ burada çözüldüğünü görmekteyiz. Bu bize İbn Sînâ'nın hem fikri tekamülünü, hem de tetkik ettiğimiz «el-İşârât» adlı eserin onun bu fikri tekamülünün sonlarında kaleme alınmış olduğunu gösterir.

Burada bir noktaya daha temas edelim ki, bütün bu açıklığa rağmen, ortaçağ düşünürleri bir yana L. Gardet ve M. Anawati gibi zamanımız tetkikçilerinin de bu noktada İbn Sînâ'yı yanlış anlamalarının sebebi anlaşılır değildir ⁽¹⁴⁵⁾. Ortaçağdaki yanlış anlamaların sebebi, M. Goichon'a göre, el-İşârât'ın bu metnin o devir Avrupasınca bilinmemesidir ⁽¹⁴⁶⁾. Goichon'un bu izahı, bizce de, isabetlidir.

144) Bak, sh. 19

145) «...Zaruri varlık ile yaratılmış varlıkların varlığı arasındaki farka dikkat edilmedi... kategorilerin ortak oluşu onların gözünü benzetme (analogie) prensibinde çiviledi... İbn Sînâ'nın yaptığı hata işte bu prensibin sezgisidir. İşte böyle bir prensip ile uzak talebesi Duns Scot'ta da bazı hatalar bulunacaktı. Mesele İslamda bu görüş açısından ve İbn Sînâ'nın tevhidciliği (monizmi) ile ortaya konmuştu.» L. Gardet. M. Anawati, Introduction, 252

146) M. Goichon, Directives, sh. 366/not 2

2 - Tanrı'nın Bir Zıttı Yoktur :

Tanrı ile öteki varlıklar arasındaki münasebet açısından onun öteki varlıklarla ortak yanının bulunmadığı tespit edildi. Fakat, acaba onun bir zıttı düşünülemez mi? İbn Sînâ şöyle der :

Kuvvetçe birbirine denk ve eşit olan şeye «zıt» denir. Tanrı'nın dışında herşey bir sebebin eseridir. Dolayısıyla Tanrı'ya eşit olamaz. Bu bakımdan Tanrı'nın zıttı yoktur. Mütehasşıs larca bilinen bir husustur ki ortak bir mevzûda birbirleriyle birleşmeksizin hareket eden (iki zıt) şey yolun sonunda aynı olur. Tanrı'nın zâtı ne bir mevzûa ne de başka bir şeye bağlıdır. Şû hâlde onun hiçbir bakımdan zıttı yoktur ⁽¹⁴⁷⁾.

Biz buraya kadar olan neticeleri tekrar edelim : Allah'a ait kavramlar başka başka şeyleri gösteren, birbirinden ayrı şeyler değildir. Onun bir eşi, bir benzeri bulunmadığı gibi bir zıttı da yoktur,

Şu hâlde biz burada hemen şunu soralım : Bu durumda biz (madde dışı, akıl ve kelâm yönünden de olsa) Allah'a nasıl işaret edeceğiz? Biz onu nasıl tanıyacak, onun hakkında nasıl söz söyleyebileceğiz ve neler diyeceğiz?

İşte bundan sonraki bölümde İbn Sînâ'nın Allah hakkındaki kısa bir tavsifini göreceğiz.

147) İbn Sînâ, el-İşârât, 325, III/480-481

VII

ALLAH' I TAVSİF

Allah'ın ne eşi, benzeri, ne de bir zıttı vardır. Onun bir cinsi ve faslı, bu sebeple de bir tarifi yoktur. Öyleyse, açık-akli bir «irfân»ın dışında hiçbir şeyle ona işaret edilemez, ulaşamaz ⁽¹⁾.

•

Allah, varlığını yine kendisinden alan «aklî bir zât»tır. O, kendi kendine varolandır. O, her türlü bağdan, kayıttan, zaaf ve eksiklikten, maddeden, kendi zâtına ek ve ilave kabul edilebilecek her türlü şeyden pak ve uzaktır ⁽²⁾.

İşte bu evsaf içinde o kendi, kendini bilen ve kendisi yine kendisi tarafından «bilinen»dir ⁽³⁾.

Bu cümlelerde İbn Sinâ'nın Allah hakkındaki tavsifini görmekteyiz. Şerhediciler gibi biz de burada susmayı tercih ediyoruz. Ancak burada şunu sormak durumundayız ki : Her türlü tariftten uzak, böylesine engin bir «varlık»ı biz nasıl idrak edeceğiz? Bunu takip eden bölümde bu sorunun cevabı araştırılacaktır.

1) İbn Sina, el-İşârât, 325. III/481

2) İbn Sina, el-İşârât, 325, III/481

3) İbn Sina, el-İşârât, 325, III/481

VIII

ALLAH'İ İDRAK

Varlığı idrak etmenin insan aklının ilk fonksiyonu olduğunu ve insanın bunu doğrudan doğruya yaptığını görmüş-tük ⁽¹⁾. Acaba İlahî Varlık'ı idrak bu idrakin içine girer mi? Buna müspet cevap vererek «evet» demenin mümkün olamayacağı aşikârdır. Zira, buraya kadar gelen münakaşalarda İlahî Varlık'ın zât, mahiyet ve hakikat ile bir ve aynı olduğu (mantikî bir ahenk ve dolayısıyla da fikrî bir beraberlik sağlanamamaka birlikte, hiç değilse İbn Sînâ'nın sistemine uygun olarak diyelim), belirlenmiş bulunmaktadır. Şu hâlde Allah'ın varlığını idrak etmek demek, onun varlığının aynı olan zât, mahiyet ve hakikatini, netice itibariyle de tam olarak Allah'ı idrak etmek demek olacaktır. İmdi, acaba bu olabilir mi?

Önce, İbn Sînâ'nın dili ile-bunun imkânına işaret edelim: «...Allah, bütün varlıklar için açıktır. Onun zuhûru, zâtî hakikatinin ta kendisidir. O, zâtî bir perdeye sahip değildir. Aksi hâlde o, haricî bir şeyden müteessir olmuş olurdu. Bazıla-

1) Bak, sh. 22

rının bu zuhûru kabule müsait olmayışından ötürü o, bu türlülerinin basîretine gizlidir. Şu hâlde onda, görmeyenlerin gözünü kapatacak perde yoktur. Perde; kudretsizlik, zaaf ve noksan oluştur (2).

Fakat, acaba bu noksan nasıl kaldırılır ve Allah'ın bilme (idrak) imkânı nasıl gerçekleştirilebilir? Görüldüğü gibi bunun için İbn Sînâ, «...açık aklı bir irfân...» tabirini kullanır (3). Acaba bununla o neyi kastetmektedir? İbn Sînâ bahsin sonunda, bizi Allah'ın varlığını idrake götürecek çeşitli yolların bulunduğuna işaret ettikten ve kendisi «varlığı yine varlıkla bulmak ve bilmek» yolunu tercih ettiğini ifadeden sonra, Kur'an'ın şu âyetini zikreder; «...kendileri için gerçek (hak) aydınlanana kadar onlara hem dış dünyadaki (objektif), hem kendi içlerindeki (sübjektif) belgelerimizi göstereceğiz...» bence bu, bir kısım insanın yoludur, diyen İbn Sînâ, âyetin devamına geçer; «...Rabbının herşeye şahit olması sana yetmez mi?» (Kur'an, 41/53), bu da sadece onun şehadetine başvuran sıddıkların yoludur, der (4).

Bununla İbn Sînâ'nın tasavvufa bir kapı açtığını söylemek, yürünen yolun tabii bir neticesi mi olacaktır?

«İrfân» ve «sıddık» ;bu iki tabir İslam dünyasında her türlü şüphenin ötesinde, en içten ve derin imanı ile tanınan ve pek çok sûfi tarikatının öncüsü ve önderi, ilk pîri olarak görülen Hz. Ebûbekir'den başkasının yolu mudur? Teknik bir terim

2) İbn Sînâ, Aşk Risâlesi, VII/87-88, karşı-M. Goichon, La Distinction, 215

3) Bak, sh. 126

4) İbn Sînâ, el-İşârât, 326, III/482-483

olarak «sıddık» kelimesini Wensinck şöyle açıklar : Bu kelime, ilk Halife Hz. Ebûbekir (vef. 634 h.)'in lakabıdır. Adil, doğru, günahsız, dindar müşfik... manâlarını ihtiva eder. Daha sonra bu tabir tasavvufî derecelerin en üstünü, Allah için olmayan, ondan başka iç ve dış (dünya ile ilgili) herşeyden temizlenen kişilerin mevkîini gösterir. Vuslatlarının zirvesine ulaşırlar. Ne gündüz, ne geceyi düşünürler. Bütün mahsulleri rûhî ve manevî hayatadır. Peygamberlerden sonraki ilk makamı alırlar ⁽⁵⁾.

İbn Sînâ'nın en büyük eseri olan Şifâ'nın, Gazzâlî'yi hasta ettiği bilinir. Acaba, İslam dünyasında felsefî düşünceyi yeni bir yöne çeviren Gazzâlî'nin bu yeni yolu ve metodu da buradan mı başlamaktadır?

İbn Sînâ'nın zikrettiği âyetleri burada bir kere daha tekrar edelim : «...kendileri için gerçek (hak) aydınlanana kadar onlara hem dış dünyadaki (objektif), hem de kendi içlerindeki (sübjektif) belgelerimizi göstereceğiz. Rabbinin herşeye şahit olması sana yetmez mi?» (Kur'an, 41/53)..

5) Wensinck La Pensée de Ghazzali, sh. 167-168

IX

UMUMİ NETİCELER

Üç İslam mütefekkirinin görüşü açısından «varlık ve varoluştan doğan problemler»e nasıl bakıldığını, her üç mütefekkirin zihninde meselelerin nasıl şekillendiğini ve ne şekilde değerlendirildiğini görmüş bulunuyoruz

Müşterek İslam medeniyetinin üç ayrı ekolünü temsil eden düşünürlerimiz, denebilir ki üçü de, mensubu bulunduğu mektebin en üst kademelerini işgal etmektedirler. Bütün bunlara rağmen İbn Sînâ otorite durumunu muhafaza etmektedir.

Metinde de dikkati çektiğimiz gibi «el-İşârât», İbn Sîna'nın fikrî tekamülünün en üstün merhalesinin eseridir ⁽¹⁾.

İbn Sînâ burada mantıkî bir bina kurmaktadır. Onun buradaki endişesi, teknik düzgünlükten ziyade, en az kelime ve en kısa ifadelerle en doğru ve en sağlam olduğuna inandığı hükümleri ortaya koymaktadır. Bu münasebetle de teknik kaidelere bağlı kalmamıştır. Hatta yer yer hükümlerinin mantık kaidelerine uygunluktan çok onlara aykırı olmamasına itina etmiştir.

Bu hükümlerde İbn Sînâ'nın ne derece haklı olduğu veya bu hükümlerin her yerde ne derecede geçerli bulunup bulunmadığı, buradaki münakaşaların içinde düşünülmelidir. Herkesçe geçerli, apaçık şeylerde münakasa edilemeyeceği tabiidir. Bununla birlikte onun derin düşündüğü ve kendisinin (burada) aşlamadığı söylenmelidir.

1) Bak, sh. 121, 125

İbn Sinâ felsefesinin üstünlüklerinden birisi, onun en büyük meseleleri, en kolay ve en basit noktasından yakalayıp ileri götürmesidir, denebilir.

Burada en büyük meselenin (Tanrı'nın birliği ve basitliği) meselesi olduğu bellidir. Mantığın burada en büyük buhrana düştüğü görülmektedir. Bizce güçlük meselenin kendi bünyesinden doğmaktadır. Buhran, mantığın saf kaidelerinin meseleyi çözmeye yeterli olmayışından ileri gelmektedir. Râzî'nin haklı desteği, bize göre, burasıdır.

Öyle sanıyoruz ki Râzî, meselenin böyle olup olmadığını değil, buna verilecek hükmün o meseleye uygun olup olmadığını göstermeye çalışmaktadır. Ve bu bakımdan o, haklı görünmektedir. Öyle ya, iki ayrı yöndeki hükmü mantığımız aynı ihtimallerle görebiliyorsa bunlardan birini tercih edişimiz nedendir? Bunda mantıkî bir gerekçe nasıl aranır? İşte Râzî, kalben inandığı «birlik»in ve «basitlik»in akla dayanılarak yapılan açıklamasının değerini göstermeye çalışmaktadır. Bu bakımdan onu Gazzâlî'ye benzetebiliriz.

İbn Sinâ'nın varlık hakkındaki görüşü, bizce, orijinaldir. Fiilî ve fiilî olmayan varlık ayrılığından hareketle Allah'ın varlığı ile mümkünlerin varlığı arasındaki çizgiyi en güzel noktasından yakalamıştır, denebilir. Bu noktada Râzî de onun hakkını teslim etmektedir.

İbn Sinâ'nın «varlığın idraki» hakkındaki uslûbu da caziptir.

İbn Sinâ'nın teknik düzene fazla ehemmiyet vermediğini söyledik. O, akıl yürütmelerinde ortadaki kazıyyeleri (önermeleri) atlayarak yürümekte, bunların düşünülmesini okuyucuya bırakmaktadır. Yani o, bir bina inşâ etmekte, harcını ise, okuyucuya bırakmaktadır. İşte şerhedicilerin işi de buradadır, denebilir.

İbn Sînâ'ya eklediği açıklamalarla Râzî, iskelet olarak kurulan binanın ara duvarlarını örmekte, ona gerçek hüviyetini vermekte, ona yaptığı itirazlarla da oradaki boşlukların doldurulamayacağını göstermeye gayret harcamaktadır. En çok da İbn Sînâ'nın teknik yönüne, kıyaslamalara takılmaktadır. Çünkü onun teknik aksaklıklara, ihmallere hiç tahammülü ve müsamahası yoktur.

Râzî meselelere uzaktan bakmakta veya böyle görünmekte, dolayısıyla kendi kanaatlerini belirtici açık ifade ve beyanlarda bulunmamaktadır. O, daha çok İbn Sînâ'yı çözmek, onun ifadelerindeki gerçeği ortaya, tezatlarını açığa çıkarmak çabasıdadır. Bu sebeple onun itiraz olarak ileriye sürdüğü görüşler, kendi kanaatlerinden ziyade meselenin kendi bünyesinden çıkardığı fikirler olarak değerlendirilmelidir.

Râzî meseleleri, Tûsî'ye nisbetle daha serbest olarak görmüş, fakat, tam bir istiklâl içinde ve daha başka yönlerden kendi kanaatini belirtir şekilde ele almayı düşünmemiştir. Ancak burada İbn Sînâ'yı tenkit görevini üstlenmiş olmasına rağmen, meseleleri aydınlığa kavuşturan yine Râzî olmuştur. Kıvrak zekâsı ile mantıki akıl yürütmede gösterdiği incelikler, ihtimal yönlerinin yakalanmasında, onların birer birer ayıklanmasında, hemen her ihtimale bir mukâbilinin çıkarılmasında... gösterdiği maharet onun dehasının eseridir. İbn Sînâ'nın ifadelerinden meselelerin örtüsünü açan odur. Tarihi önceliğini de göz önünde tutarak diyeceğiz ki; meselelerin çerçevesini çizen, genişliğini tayin eden o olmuştur. Tûsî, âdeta, onu aynı alan içinde takip edici ve sadece onun sorularını cevaplandırıcı durumunda görünmektedir. Öyle ki Tûsî'nin cümlelerinin kelime sayısı bile Râzî'ninkine simetrik bir manzara arzeder.

Tûsî, İbn Sînâ'nın mantıki mimarisinin okuyucuya bırakılan ara duvarlarını kendi harcı ile ve fakat İbn Sînâ'nın us-

lûbuna uygun bir tarzda örmüş, ayrıca Râzî'nin buraya açtığı gedikleri kapatmış veya kapatmaya çaba harcamış, böylece de İbn Sînâ'yı bir bütün olarak göstermeye çalışmıştır. İlmî meseleleri daha iyi değerlendirmiş, teknik yönden ziyade dikkatini meselelerin temeline doğru çevirmiştir. İlmî genişliğine ve derin düşüncesine rağmen İbn Sînâ'nın büyüklüğüne olan saygısıyla meseleleri daha müstakil bir tarzda ve daha değişik açılardan ele almayı düşünmemiş ve denememiştir. Otoritesine olan bağlılığını göstermeye çalışmış ve dolayısıyla onu daha iyi anlamıştır.

Burada şu hususu bilhassa belirtmeliyiz : Varlık ve varlık ile ilgili problemlerin İbn Sînâ tarafından nasıl işlendiğini gördük. Akıl ve mantığın öncülüğünde zihnimizin ilahî sahada yol alırken nasıl engellere ve mantıkî çıkmazlara girdiğini seyrettik. Zaten F. Râzî de bu türlü çıkmazları, âdetâ büyük bir zevkle, okuyucuya göstermeye çalışmış bulunmaktadır. Fakat, bütün bu mantıkî çıkmazlara rağmen İbn Sînâ'nın hükümleri arasında dinin takdim ve tavsif ettiği «Allah inancı» na aykırı noktalar, bizce, yoktur, Dolayısıyla gerek bir fert olarak, gerekse felsefenin temsilcisi olarak İbn Sînâ'ya, bu kanaatlerinden dolayı «küfür» damgasının vurulup vurulamayacağı ortadadır. Fakat, hemen ilave edelim ki, acaba buradakilerin dışında onun, dinî inancın gösterdiği kaide ve prensiplere zıt fikir ve hükümleri yok mudur?

Onun eserinin bir parçasını gösterip tamamı hakkında umumî bir hükme varmak veya böyle bir telkinde bulunmak ilim zihniyetine aykırı düşer. Bu sebeple biz buradaki hükmün sadece buradaki fikirlere münhasır olduğunu belirtir, onun fikirlerinin tamamını, fikrî tekamülünün son merhalesinin mahsulü olduğunu söylediğimiz «el-İşârât» isimli eserin bütününü içinde görülmesinin gerektiğini ifade eder, aynı usûl ve uslûp içerisinde eserin tamamının Türk okuyucusuna ve ilim dünyasına sunulmasını dileriz.

B İ B L İ Y O G R A F Y A

- CEVDET (Paşa), Miyâr-ı-Sedât, 1303, İstanbul
- CONDİLLAC (Etienne), Duyumlar Üzerine İnceleme (terc. M. Katırcıoğlu), 1954 İstanbul
- CONDİLLAC (Etienne), İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerine Deneme (terc. M. Katırcıoğlu), 1954 İstanbul
- CÜRCÂNÎ (Seyyid Şerif), Ta'rîfât, 1308 İstanbul
- DESCARTES (René), Felsefenin İlkeleri (terc. M. Karasan), 1963 İstanbul
- DESCARTES (René), Metafizik Düşünceler (terc. M. Karasan), 1962 İstanbul
- ERGİN (Osman), İbn Sînâ'nın Eserleri, 1937 T. Tarih Kurumu, Ankara
- FÂRÂBÎ (Ebû Nasr), Kitâbu'l-Fûsûs, 1345 h. Haydarâbâd-Dak.
- GARDET (Louis ve M.A.), Introduction a la Théologie Musulman, 1970 Paris
- GAZZÂLÎ (Ebû Hâmid), Tehâfetü'l-Felâsife, 1385 h. Mısır
- GOÏCHON (Mil.), La Distinction de L'Essence et de l'Existence d'Après İbn Sînâ, 1937 Paris
- GOÏCHON (Mil.), Lexique de la Langue Philosophique d'İbn Sînâ, 1938 Paris
- GOÏCHON (Mil.), Livre Directives et Remarques, 1951 Paris
- GÜNALTAI (M. Şemseddin), İbn Sînâ (Milliyetî-Hayatı-Kültürü), Türk Tarih Kurumu 1937 Ankara (Kollektif eserin içinde)
- HASANÜ'l-İRÂKÎ (Ebû Muhammed O. b. Abdullah), el-Fırâku'l-Müfterika, 1961 Ank.
- İBN KESİR (Ebû'l-Fıda) el-Bidâye ve'n-Nihâye, Mısır tarihîsiz
- İBN SİNÂ (Ebû Alî), Aşkın Mâhiyeti Hakkında Risâle, 1953 İst
- İBN SİNÂ (Ebû Alî), el-İşârât ve't-Tenbihât, 1290 İstanbul ve 1957-1960 Mısır

- İBN SİNÂ (Ebû Alî), en-Necât, 1331 h. Kâhîre
- İBN SİNÂ (Ebû Alî), eş-Şîfâ, 1300 h. 1886 m. Tahran
- İBN SİNÂ (Ebû Alî), Tis'a Resâil, 1298 Kostantiniyye
- JEANS (sır James), Fızık ve Filozofî (terc. A.R. Bekman), 1950 İst
- KEKLİK (Prof. Dr. Nihat), Muhyiddin İbnü'l-Arabî-Hayatı ve Çevresi, 1966 İstanbul
- KEKLİK (Prof. Dr. Nihat), Sadreddin Konevî Felsefesi'nde Allah-Kâinât ve İnsan, 1967 İstanbul
- KURDOĞLU (Dr. Veli Behçet), Şâir Tabipler, 1967
- LALANDE (André), Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, 1968 Paris
- RÂZÎ (Fahreddin), Lübbü'l-İşârât, 1339 Tahran
- RÂZÎ (Fahreddin), Şerhu'l-İşârât, 1290 İstanbul
- RÂZÎ (Fahreddin), Muhassal, 1323 Mısır
- SALİBA (D jémil), Etud sur la Métaphysique d'Avicenne, 1926 Paris
- SUTER (Dr. Heinrich), Die Mathematiker in Astronomen der Araber in Ihre Werle, 1900 Leipzig
- ŞEHRİSTÂNÎ (Ebû'l-Feth), el-Milel ve'n-Nihâl, 1381h. Mısır
- TÜSÎ (Nasireddin), Kitâbu Telhîsî'l-Muhassal, 1323 Mısır
- TÜSÎ (Nasireddin), Şerhu'l-İşârât, 1957-1960 Mısır
- TÜRKER (Dr. Mübahat), Üç Tehâfût Bakımından Felsefe ve Dîn Münâsebeti, 1956 Ankara
- ÜLKEN (Prof. H. Ziyâ), La Pensée de l'İslam, 1953 İstanbul
- ÜLKEN (Prof. H. Ziyâ), Tarihî Maddeciliğe Reddiye, 1951 İst.
- ÜLKEN (Prof. H. Ziyâ), Genel Felsefe Dersleri, 1972 Ankara
- VORLEANDER (Karl), Felsefe Tarihi (terc. M. İzzet-Q Sadeddin) 1928 İstanbul
- WEBER (Alfred), Felsefe Tarihi (terc. H.V. Eralp) 1964 İstanbul
- WENSİNCK, La Pensée de Ghazzâlî, 1940 Paris
- YALTKAYA (Prof. M. Şerâfeddin), İbn Sînâ'nın Hayatı, (anonim eser) T. Tarih Kurumu, 1937 Ankara
- ZİRİKLİ (Hayreddin), el-Â'lâm, 1969 Beyrut