

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

**MEŞŞÂÎ SİSTEMDE AŞK'IN TECELLÎSİ
(FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ MODELİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Esra DİZMAN

Ankara, 2009

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI**

**MEŞŞÂÎ SİSTEMDE AŞK'IN TECELLİSİ
(FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ MODELİ)**

Yüksek Lisans Tezi

Esra DİZMAN

**Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ**

Ankara-2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANA BİLİM DALI

MEŞŞÂİ SİSTEMDE AŞK'IN TECELLİSİ
(FÂRÂBÎ VE İBN SİNÂ MODELİ)

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof . Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Hayrani Altıntaş

Prof. Dr. Mustafa AŞKAL

Doc. Dr. Nâzım Selim Sarı

.....

İmzası

Hayrani Altıntaş

Mustafa Aşkal

Nâzım Selim Sarı

.....

Tez Sınavı Tarihi ...15.05.2009.....

ÖNSÖZ

İnsanoğlu, yaratılışı gereği sürekli bir arayış içerisinde olmuştur. Bu arayış, bir hakikat arayışıdır. İnsan, yaşadığı hayat boyunca bildiklerinden bilemediklerine, gördüklerinden göremediklerine, gerçek olanlardan da ideal olanlara ulaşabilmek için gayret göstermiştir. Sürekli iyi ve güzel olanı arzulamış ve buna ulaşabilmek için de çeşitli yollar denemiştir. Bir anlamda felsefe insanı, insan da felsefeyi asla bırakmamıştır.

Bilinen en eski çağlardan bu yana bir aşk kavramı insanoğlunun zihninde var olagelmiştir. Aşkın ne olduğu, hangi hallerde bulunduğu, ne gibi özelliklerinin olduğu, vb. sorular insanın zihnini sürekli meşgul etmiştir. Bu aşk kavramı, özellikle gelişen ve değişen dünyamızın popüler kültüründe de insanları etkilemekte ve çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Bu anlamda özellikle günümüzde yapılmış olan çalışmalara baktığımızda aşkı dar anlamıyla tanımlanmış bulmaktayız. Oysa ki aşk, felsefi düşüncede varlığın sebebi ve kaynağı olması itibariyle büyük önem arz etmektedir. Yaratıcı düşüncede aşk nedir? Bu aşk nasıl tecellî etmektedir? gibi sorular bizi bu konuda düşünmeye iten ciddi sorulardandır. Varlığımıza katkıda bulunabilmek için öncelikle kendimizi tanımamız gerekmektedir. Kendimizi tanıyabilmek için de İlk Varlığı anlamamız gerektiği kanaatindeyiz.

Bu sahada, kast ettiğimiz anlamda yapılan çalışmaların eksik ve yetersiz olduğu düşüncesi, bizde böyle bir tez çalışması yapmanın gerekliliği konusunda bir fikir oluşturdu. Bu açıdan Aşk, Âşık ve Mâşuk olarak Allah ve

Allah'ın varlıklarla olan ilişkisi konusu üzerinde ciddiyle çalışılması gereken problemlerden birisidir.

Tezimizin konusu, Meşşâi Sistemde Aşk'ın Tecellîsidir. Fârâbî ve İbn Sînâ ise incelemiş olduğumuz filozoflardır. Çalışmamızın birinci bölümünde, genel olarak İslam düşüncesinde aşkı izah etmeye çalışacağız. Aşkın kavramsal tarifini yaparak, anlamsal gelişimini ortaya koymaya çalışacağız. Kur'ânî düşüncede aşkı anlatırken, Kur'an, Hadis ve Tasavvuftaki aşkla ilgili kavramları açıklayacağız. Çalışmamızın ikinci bölümünde, büyük İslam düşünürü Fârâbî'nin sisteminde Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah'ı ve Allah'ın varlıklardaki tezahürünün ne şekilde olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Üçüncü bölümümüzde ise; Meşşâi filozoflardan İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde Aşk, Âşık ve Mâşuk olarak Allah'ı ve Allah'ın varlıklarda ne şekilde tezahür ettiğini açıklamaya çalışacağız. Bununla beraber, çalışmamızda amacımıza ulaşabilmek için, İbn Sînâ'nın konumuzla ilgili olan Aşk Risalesini de inceleyeceğiz.

Tezimin danışmanlığını yapan ve her türlü yardımlarımı benden esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a ve çalışmalarına katkıda bulunan diğer hocalarıma teşekkürlerimi sunarım.

Esra DİZMAN
Ankara – 2009

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
İÇİNDEKİLER	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ	1
I. TEZİN ÖNEMİ	1
II. TEZİN SINIRLARI	4
III. TAKİP EDİLEN YÖNTEM	4
IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AŞK	6
A. AŞK'IN TANIMI	6
B. AŞK'IN İNKIŞAFI	13
C. KUR'AN VE HADİSTE AŞK	20
D. TASAVVUFTA AŞK	24

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE AŞK VE TEZAHÜRÜ	35
A. AŞK, ÂŞİK VE MÂŞUK OLARAK ALLAH	35
a) Hareket Delili	38
b) Fail Sebep Delili	41
c) İmkân Delili	41
d) Estetik Delil	42
e) Ontolojik Delil	43
B. AŞK'IN VARLIKLARDA ORTAYA ÇIKIŞI (SUDUR)	62

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ DÜŞÜNCESİNDE AŞK VE TEZAHÜRÜ	76
A. AŞK, ÂŞİK VE MÂŞUK OLARAK ALLAH	76
a) İnyet Delili	82
B. AŞK'IN VARLIKLARDA ORTAYA ÇIKIŞI (SUDUR)	98
C. AŞK RİSALESİ.....	111
SONUÇ	127
KAYNAKÇA.....	131
ÖZET	141

KISALTMALAR

- AÜİFD. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- AÜİFY. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- AÜDTC. : Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya
- age. : Adı geçen eser.
- agm. : Adı geçen makale.
- Bkz. : Bakınız.
- C. : Cilt.
- Çev. : Çeviren.
- EKEV : Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı .
- Haz. : Hazırlayan.
- İİFD. : İzmir İlahiyat Fakültesi Dergisi.
- MÜİFV. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı.
- ö. : Ölüm tarihi.
- s. : Sayfa.
- Sa. : Sayı.
- TDVİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
- Yay. :Yayını.

GİRİŞ

I. TEZİN ÖNEMİ

Felsefede özgünlüğün makbul sayılması bakımından, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin kaynaklarını ele almanın yanında, onların görüşlerini serdederken Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti, Tanrı ve âlem ilişkisi, Tanrı ve insan ilişkisi gibi konularda inanca dayalı kaynak olarak nitelendirebileceğimiz Kur'an temelli kaynakların dışında, aklın nasıl ön plana çıkarıldığı ve kullanıldığını göstermesi bakımından böyle bir çalışma önemlidir .

Bu çalışma ile, İslam filozoflarının, görüşlerini ortaya koyarken salt inançları doğrultusunda değil, akıl temelli ve destekli bir metod izledikleri açığa çıkacaktır. Filozoflarımızın düşüncelerinin yüzyıllar boyunca takipçilerinin olduğu ve özellikle de bugünkü Batı felsefesini etkilediği ortaya konularak İslam felsefesinin ve özelde de Meşşâî felsefenin özgünlüğü temellendirilecektir.

Arapça asıllı bir sözcük olan “*meşşâ*”, Arapça'da “*yürüdü*” anlamına gelen “*meşa*” fiilinden isim olarak, Grekçe'deki “*peripatos*” terimini karşılamak üzere türetilmiştir. Meşşâîyye, kelime olarak yürüyücülük demektir. Aristoteles derslerini gezinerek verdiği için, ona ve onunla birlikte yürüyenlere “*peripatos*” denilmiştir. Peripatetikler, yani Aristo'nun öğrencileri ve takipçileri de Aristoteles'in yöntemine, bilimler sınıflamasına, mantığına, fizikten metafiziğe yükselen felsefi sistemine bağlı kalmışlardır. Meşşâîyye, bir ıstılah olarak da genelde Aristo felsefesinin benimsenmesi özelde de İslam

Aristoculuğu demektir.¹ Aristo'nun felsefesini benimsemiş olan İslam Filozoflarına da “*meşşâiyyûn*” denilmektedir. İslam düşünce tarihine baktığımızda Kindi, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi büyük filozofların bu ekole dahil edilebileceğini görmekteyiz.² Burada dikkat edilmesi gereken bu filozofların hiç birisi tam anlamıyla Aristocu olmamışlardır. Aristo'dan etkilendikleri gibi Eflatun ve Yeni-Eflatunculuktan da etkilenmişlerdir. Müslüman filozoflar, mantık sahasında daha çok Aristo düşüncesinden esinlenmiş olup ahlak, siyaset, metafizik gibi konularda da daha çok Eflatun'dan özellikle de Yeni-Eflatunculuktan esinlenmişlerdir. Bu sebeple araştırmamıza model olarak aldığımız iki büyük İslam düşünürü olan Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tam manasıyla Aristocu görmek doğru değildir.

Meşşâilikten ne kastedildiğine kısaca değindikten sonra “*Meşşâi Düşüncede Aşk'ın Tecellîsi*” adlı başlığımızın ikinci önemli kavramı olan aşk ve onun tecellîsine kısaca değinmeyi faydalı görmekteyiz. Aşk sözlükte, şiddetli ve aşırı sevgi, bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi şeklinde tarif edilmektedir. Kelimenin aslı “*ışk*” tır. Farsça sarmâşık anlamına gelmektedir. Yapılan araştırmalara göre aşk, temel olarak iki biçimdedir. Bunlardan birincisi “*aşk-ı hakîki*” denilen İlâhi aşk; ikincisi ise, “*aşk-ı mecâzi*”

¹ Nuri Adıgüzel, “İslam Felsefesinde Meşşâi Kavramının Kullanımı Sorunu”, Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Baran Ofset, Ankara-2005, s. 407-408

² Mehmet Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 4. Baskı, Ankara-2001, s. 102.

denilen beşeri aşktır. Aşk kelimesi, Kur'an'da geçmemekle birlikte *“herkesten daha sevgili olmak ”* anlamında bazı ayet-i kerime ve hadis-i şeriflerde geçmektedir. Bu anlamda asıl olan ilâhi aşktır. Araştırmamızda aşktan, aşkın hallerinden, derecelerinden bahsedilecektir.

Dikkat etmemiz gereken önemli bir husus şudur ki, yapacağımız araştırmada inceleyeceğimiz aşk, psikoloji ve tasavvuftaki aşktan ziyade *“yaratıcı düşüncede aşk olacaktır.”* Yaratıcı düşüncede aşk nedir? Ve ne değildir? İncelememizin temel sorularından olacaktır. Bu aşkın tecellîsi ne demektir? Bu tecellî nasıl olmaktadır? Varlığa nasıl aksetmektedir?

Seçmiş olduğumuz ve gerekliliğine inandığımız konumuzda incelemeye tabi tutduğumuz filozofların Fârâbî ve İbn Sînâ olarak belirlenmesinde de geçerli sebeplerimiz vardır. Her iki filozof da küçük yaşlarda eğitim hayatına girmiş olup, hemen her sahada ilim tahsil etmişlerdir. Fârâbî, Dilbilgisi, Felsefe, Musiki, Matematik, Astronomi ve Metafizik gibi ilimlerde ciddi çalışmalar yapmışlardır. Fârâbî, Aristo üzerinde yaptığı çalışmalarla *“el-muallimu’s-sani”* unvanını almıştır. İbn Sînâ da Fârâbî gibi yapmış olduğu sistematik çalışmalarla kendi felsefi sistemini kurmuştur. Her iki filozof da kendi içerisinde son derece tutarlı ve sistemli olmuşlardır. Çalışmaları pek çok düşünür tarafından incelenmeye alınmış olup, eserleri Şark'ta ve Garb'ta temel kaynaklar arasına girmiştir. Biz de bu iki filozofun aşk hakkındaki düşüncelerini inceleyerek Tanrı'yı, varlığı, Tanrı ve varlık arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışacağız. Çalışmalarımız süresince de Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konudaki hangi düşüncelerde Aristo ve Eflatun düşüncesinden esinlendiklerini, hangi düşüncelerde ne kadar özgün

olduklarını ortaya koymaya çalışacağız. Ve bir sistem içerisinde aşk ve tecellisini gerekçeleriyle temellendireceğiz.

II. TEZİN SINIRLARI

Çalışmamızın konusu meşşâi sistemde aşkın tecellisidir. Fârâbî ve İbn Sînâ ise bu konuda model aldığımız meşşâi filozoflardandır. Çalışmamızda Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre aşkı ve bu aşkın tezahürünün niteliğini ortaya koymaya çalışacağız.

Geniş bir konu olan aşk konusunu bu şekilde sınırlandırmamız tezimizin amacına ulaşmamızda bize yardımcı olacaktır. Araştırma konumuz olan Meşşâi ekolden Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncelerinde Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah'ı ve varlıklarda nasıl sudur ettiğini ortaya koyabilmek için sınırlarımız, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Aşk ve Tecellisi çerçevesinde oluşacaktır.

III. TAKİP EDİLEN YÖNTEM

Çalışmamızın başlangıcında aşkın; Kur'an'da, Hadiste ve Tasavvufta kavramsal olarak ne ifade ettiğini açıklayarak konumuzu temellendirmeye çalıştık. Bu şekilde İslam düşüncesinde aşkı izah ettikten sonra asıl konumuz olan aşk ve aşkın tecellisini de model aldığımız filozofların görüşleri çerçevesinde incelemeye gayret ettik.

Tezimizde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın konu ile ilgili eserlerini inceleyerek, fişleme usulü ile çalışmış bulunmaktayız. Eserlere genel olarak kütüphane kataloglarından bilgisayar yardımıyla ulaşılmıştır. Tezimize veri sağlama doğrultusunda filozofların kendi eserlerinin yanında, onların görüşlerini ortaya koyan kaynakları ve görüşlerinde kullanılan aşk ile ilgili olan kavramları

açıklamak için söz konusu kaynakları detaylı bir şekilde ele almış bulunmaktayız. Bu alanda yazılmış olan ayrıca makalelerden ve internet ortamındaki kaynakçası belirli yazılardan yararlanılmıştır. İtinalı bir şekilde arşiv taraması yapılmıştır. Çalışmamız bilgisayar ortamında tamamlanmıştır.

IV. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Tezimizin temel kavramlarını, Aşk, Âşık, Mâşuk, Tanrı, İlk Varlık, Zorunlu Varlık, Mümkün Varlık, tecellî, sudur, Bir vb. gibi kavramlar oluşturmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSLAM DÜŞÜNCESİNDE AŞK

A. AŞK'IN TANIMI

Meşşâi sistemin önemli filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sînâ'da aşk ve aşkın tecellîsini incelediğimiz araştırmamıza aşk kelimesinin tanımını yaparak başlamayı uygun görüyoruz.

Aşk terimi Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte³ “*sevgide ifrat derecesi*”, “*şiddetli ve aşırı sevgi*”⁴, çok ziyade sevgi, şiddetli muhabbet, sevda, candan sevme, ittiba, alaka, insanı belli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından temelde kendi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara ve güzelliklere duyulan aşırı ve yoğun sevgi⁵, sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması, varlığın aslı ve yaratılış sebebi manalarına gelmektedir. Aşk ve âşık olunan, seven kişinin sevgilisi ile gurur duyması veya sevgisinde aşırıya kaçması ya da his eksiklerini, kusurlarını algılamada kör olmasıdır.⁶

³ İbn Manzur, ***Lisânü'l-Arab***, Beyrut-1311, Dâru Sadır, “Ayn-Şin-Kaf” maddesi.

⁴ Ethem Cebecioğlu, “Aşk”, ***Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü***, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 120.

⁵ Ahmet Cevizci, “Aşk”, ***Felsefe Terimleri Sözlüğü***, Paradigma Yayınları, İstanbul-2003, s. 43.

⁶ El- Firuzabadi, “Aşk”, ***el- Kamusu'l-Muhit***, C. 2, Mısır-1952, s. 493.

Aşkın kelime olarak köklerine ve türevlerine dair çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Aşkla aynı kökten gelen “aşeka” kelimesi sarmâşık anlamında olup, aşkla anlam bakımından ilişkilidir. Nasıl ki sarmâşık bitkisi, kuşattığı ağaç veya bitkinin besininden faydalanıp onu kurutuyorsa; aşk da aşığı bütün bağlantılarından kopararak onu ram etmektedir. Yine benzer olarak aynı kökten türemiş olan, hem tatlı hem ekşi bir çeşit meyve olan “uşuk” da aşk ile bağlantılıdır. Aşk da sevgiliye hem muhabbet hem de ayrılık sonucu hüznü, hoşnutsuzluk yaşatmaktadır.⁷ Aşk, bütün varlıklara nüfuz ederek onları birbirine bağlayan bir ilkedir. Aşk, ilâhi hüviyettir. Asli birliktir. İbadetin en yüksek konusu aşktır. Aşk, sevenin sevilenden başka bir şeyi gözünün görmemesi, sevgiye dair her şeyin sevgiliyi hatırlatmasıdır. Çok yoğun bir sevgi olan bu aşk hali, sevenin her hücrelerine ilişir, hatta sevenin ruhuna da sudur ederek onun her an sevgilisi ile beraber olmasını sağlar. Sarhoşluk hali nedeniyle kişi her yerde sevgilisini görür ve bir müddet sonra aşkı kendisinden çıkararak, diğer varlıklara yayılır. Yani seven, başka varlıklarda teselli bulmaya başlar.⁸

Hayat bir varlıktır, aşk ise hayatın eylemde bulunan gücüdür, yani aşk olmaksızın gerçek bir varlık olmayacaktır. Aşk, her şeyi harekete geçiren bir

⁷ Süleyman Uludağ, “Aşk”, TDVİA, C. IV, İstanbul-1991, s. 11.

⁸ İbn Arabî, **İlâhi Aşk**, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 78.

güçtür. Aşk, ayrılmış olanı birleşmeye sevk eder. Tillich'e göre aşk, yabancı olan şeylerin birleşmesi değil, ayrılmış olan şeylerin yeniden birleşmesidir.⁹

Aşk kavramının, Araplar nezdinde isimleri pek çoktur. Arap terminolojisinde bir mevhum, ta'zim hissi uyandırıyor, fazlaca önemseniyorsa ya da fazlaca seviliyorsa o kavram, birden fazla isimle adlandırılabilir. Arapça'da aşk ile aynı anlamı ifade eden pek çok kelime vardır.¹⁰ Bu kelimeler sevgi duygusunun çeşitli derecelerini ifade etmektedirler. Bunlardan bazıları Kur'an ve Sünnet'te kullanılırken bazıları da Arap Edebiyatında yaygın olarak kullanılmaktadır. Konumuzla ilgili olarak bu kelimelerden bazılarını şu şekilde açıklamamız mümkündür.

a) Hubb-Muhabbet: Türkçe'de karşılığı sevgi olan bu kelime "*hibab, hubb, hubab*" kelimeleriyle ifade edilmektedir. Bu anlamda seven, sevgisini her şeyden arındırarak, sadece Allah yoluna bağlanır. Bu halis ve saf sevgi

⁹ Paul Tillich, **Aşk, Güç, Adalet**, Çev: Ruhattin Yazoğlu, Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yay., İstanbul-2004, s. 38.

¹⁰ Hubb, alaka, sabve, siba, sebabe, şağaf, şe'af, mika, vecd, kelef, teheyyüm, ceva, denef, şecv, şefk, hilabe, belabil, tebarih, sedem, ğamarat, vehel, şecen, laic, iktiab, veseb, hüzn, kemed, lez, hurek, suhd, arak, lehf, hanin, istikane, tebale, lev'a, futun, cunun, lememe, habl, resis, vüdd, hulle, hilm, ğaram, huyam, tedlih, veleh ve taabbüd'dür. (İbnu'l Kayyim el-Cevziyye, **Âşıklar Kitabı**, Çev: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, Şule Yay., İstanbul-2002, s. 23.)

çeşidine hubb denilmektedir. Sevgilisine kavuşanın yaşadığı bu duygu yoğunluğu da muhabbettir.¹¹

b) Vüdd: Çoğulu vidad olup, vüdad, meveddet kelimenin diğer kökleridir. Sevginin anlamlarındandır. Seven ve sevgisi çok olana da bu ad verilmektedir. Herkese ve her şeye karşı sevgisi çok olan kişiye “*racul vüdd*” denir. Sevginin en latif, en zarif ve en incisi vüdd diye adlandırılmaktadır.¹² Arzu, tutku, dostluk, temenni, istek, şefkat göstermek aşığa mertebeler kazandırarak kalbin heyecan ve sevgiye gark olması manalarına gelmektedir.¹³ Allah’ın bu kelimedenden türemiş “*vedüd*” diye güzel bir ismi bulunmaktadır. “*O Gafur ve Vedüd’tür.*” (Buruç, 14) “*O Rahim ve Vedüd’tür*” (Hud, 90) Allah, kullarına hem merhamet eder hem de onları sever.

c) Vecd: İsteğini bulmak, elde etmek manalarına gelmektedir. Hiçbir zorlama olmadan aşığa gelen ve onu kendinden geçiren şeydir. Allah’tan gelen feyz ve ihsana aşığın kavuştuğu andır. Âşık, bu haldeyken hakikatin en yüksek mertebesine ulaşır. Dış dünya ile olan iletişimi tamamen koparır.¹⁴

¹¹ El- Cevziyye, a.g.e., s. 27.

¹² İbn Manzur, a.g.e., “Vav-Dal-Dal” maddesi, s.

¹³ Cebecioğlu, a.g.e., s. 762

¹⁴ Hayrani Altıntaş, ***Tasavvuf Tarihi***, Akçağ Yay., Ankara-tarihsiz, s. 165.

d) Alâka: Bir kimseye veya bir şeye gönül kaptırarak, o kimse veya şeye sevgi ve aşk duymak manasında kullanılır. Gönülde hissedilen bu sevginin sürekli ve köklü olması, gelip geçici olmamasını ifade eder.¹⁵

e) Hevâ: Nefsin bir şeye meyli ve meftûn olması manasında kullanılır. Tavsif edilmek şartıyla hem iyi hem de kötü arzular için kullanılmaktadır. İsim olarak sevgiyi ve sevgiliyi ifade etmek için kullanılır.¹⁶

f) Sabve ve Siba: Âşık olmak ve âşıklık halindeki düşkünlük manalarını ifade etmekte kullanılmaktadır. Nefsin meyli manasında da kullanılmaktadır.¹⁷ Kur'an-ı Kerim'de meyil¹⁸ manasında kullanılmıştır.

g) Şağaf: Esasen kalbin zarı manasını ifade eden kelime, sevginin kalbe işlemesi anlamında kullanılmaktadır. “*kalbinin zarına kadar işleme*” tabiri “*şāğaf*” kelimesinin karşılığıdır.¹⁹

h) Mika: Muhabbet izhar etmek manasında kullanılmaktadır. Bir kimseyi veya bir şeyi açıkça sevip bu sevgisini gösterene de “el-vâmik” denir.²⁰

¹⁵ İbn Manzur, a.g.e., “Ayn-Lam-Kaf” maddesi.

¹⁶ İbn Manzur, a.g.e., “He-Vav-Ya” maddesi.

¹⁷ İbn Manzur, a.g.e., “Sad-Be-Vav” maddesi.

¹⁸ Bak. **Kur'an-ı Kerim**, Yusuf, 33, “(Yusuf) Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir. Eğer onların hilelerini benden çevirmezsen, onlara meyleder ve cahillerden olurum! Dedi.”

¹⁹ İbn Manzur, a.g.e., “Şin-Ğayn-Fe” maddesi.

l) Şevk: Arzu anlamı vardır. Nefsin ve kalbin bir şeye istek duyması, sevgiliye yolculuk etmesi manalarında da kullanılır.²¹

j) Fütûn: Bir şeyin kalbe çok hoş ve sevimli gelmesi ve bu yüzden insanın ne yapacağını bilmeyecek şekilde şaşırmasıdır. Bu şaşkınlığın sebebi ise aşk ve sevgidir. Bu kelimenin, “*sınamak, denemek, imtihan etmek, sapmak, saptırmak*” anlamları da vardır.²²

k) Hille: Samimi ve gönülden olan dostluk ile sevgiye bu ad verilmektedir. Sevginin bu hali ortaklık kabul etmeyen bir sevgidir.²³

l) Sedem: Pişmanlık ve acının bulaştığı aşktır. Hüzün, tasa ve üzümlük ifade eder.²⁴

m) Gamarat: Ğamare kelimesinin çoğuludur. Kalbin aşk, sarhoşluk veya gaflet gibi şeylerle kaplanması anlamındadır. Sevenin kalbini örten

²⁰ İbn Manzur, a.g.e., “Vav-Mim-Kaf” maddesi.

²¹ İbn Manzur, a.g.e., “Şin-Vav-Kaf” maddesi.

²² İbn Manzur, a.g.e., “Fe-Te-Nun” maddesi.

²³ İbn Manzur, a.g.e., “Hı-Lam-Lam” maddesi

²⁴ Serdar Mutçalı, ***Arapça - Türkçe Sözlük***, Dağarcık Yay., İstanbul-1995, s. 383.

şeyler manasındadır.²⁵ Kur'an-ı Kerim'de kalpleri örten gaflet manasında kullanılmıştır.²⁶

n) **Hüyam:** Sevdalığı çıldırtan sevgi, sevgi çılgınlığı, çılgınca sevme, sevgilinin kulu, kölesi olma durumudur.

o) **Veleh:** Dostun ve yarin güzelliğini seyrederken sevgi şarabıyla kendinden geçme. Sevgi şarabını kana kana içmeyi ifade eder.²⁷

ö) **Kemed:** Bu kelime aşkın isimlerinden değil, hükümlerindedir. Gizlenen üzüntüdür. Kimselere açılmayan, içi kasıp kavuran, yüreği parçalayan üzüntüdür.²⁸

²⁵ Mutçalı, a.g.e., s. 634.

²⁶ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Zâriyât, 10-11, "Kahrolsun o koyu yalancılar. Onlar koyu bir cehalet içerisinde kalmış gafillerdir."

²⁷ Süleyman Uludağ, "Aşk", **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yay., İstanbul - 1991, s. 58

²⁸ Mutçalı, a.g.e., s. 772.

B. AŞKIN İNKIŞAFI

İslam medeniyetini “*Aşk Medeniyeti*” olarak adlandırmamız mümkündür. Nitekim hiçbir medeniyette aşk konusu üzerinde bu kadar detaylıca durulmamıştır. Konuyu incelediğimizde aşkın varlıkla olan sıkı ilişkisi ortaya çıkmaktadır.

İslam medeniyeti, Yahudi ve Hristiyan medeniyeti gibi kadim kültürler üzerinde kurulmamıştır. Nitekim Yahudiler, Mısır gibi kadim bir kültürün içerisinde yetişirken, Hristiyanlar da Grek ve Roma Medeniyetleri içerisinde yetişmişlerdir. Buna nazaran İslam Medeniyeti, medeni unsurlardan çok uzak olan bir toplumda neş’et etmiştir. Bu yüzden de diğer İbrahimî dinlerden farklılık göstermektedir. İslam, kendi medeniyetinin temelini kendisi kurmuştur.

İslamiyet öncesi döneme yani cahiliye dönemine baktığımızda aşkı, cahili şairlerin şiirlerinde bulmaktayız. Şairlerin üsluplarından dönemin zihniyetini de anlamamız mümkündür. Genel olarak bu şiirlerde aşk ve hamaset konu olmuştur. Şairlerin aşkı tanımlamalarından, onların aşkı basit olarak anladıklarını görmekteyiz. Sevgilileri için ağlayarak başladıkları şiirlerinde, sevgiliyi överek aşkı yaşamış ve anlatmışlardır.²⁹

Önemli cahili şairlerden İmrü’l Kays’ın (Ö. 540) “*Daretü’l- Cülcül*” günü adını verdiği şiiri konuya örnek teşkil etmektedir. Şair, cülcül adı verilen yerde sevgilisini takip ederek, onun yaptıkları ile yaşadığı mutluluğu anlatıyor.

Sen ne mesut günler görmüştün (İmrü’l Kays!)

²⁹ Mehmet Fatih Birgül, *Aşk Risaleleri*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 9.

Hele daretü cülcül günü ne gün idi'

O gün kızlara altımdaki bineğimi kesmiştim

Onların dönüşte, yerde kalan eşyamı kendi develerine yüklemeleri ne hoştu.

Kızlar, devemin kızartılmış etinden birbirlerine ikram ediyorlardı

Devemin toğ top bükülmüş yağları;beyaz, ham ipek gibiydi.

O gün sevgilim Uneyze'nin mahfesine binmiştim,

Fakat rahat durmadığımdan bana *"yazıklar olsun sana sen beni yürüteceksin"* demişti

Mahfe, ikimizle beraber bir yana eğilmişti

Sevgilim "devemi yaraladın in aşağı" diyordu

Ben de ona *"yürü, yuları kendi haline bırak beni senin gönül avutan meyvelerini dermekten alıkoyma"* demiştim.³⁰

Bu şiirde aşk anlamında cinsellik ön planda tutularak, aşk ile birleştirilmiştir. Gördüğümüz gibi burada aşk, tamamen basit anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.

İslam Düşüncesi ise, temelinde Allah olan bir düşünce sistemidir. Bu sistemdeki her türlü tefekkür, tasavvur Allah düşüncesi ile kuşatılmıştır. Gerçekleştirilen bütün eylemler, yapılan davranışlar, faaliyetler bu merkez

³⁰ Aynı eser, s. 11.

etrafında oluşum kazanırlar.³¹ Bu bakımdan Cahiliye Döneminden uzaklaşan İslam düşünürleri aşkı farklı bir boyuta taşımışlardır. Merkezinde Allah olan bir aşk anlayışı geliştirmişlerdir. İslam dini, Cahiliye Döneminin şiirlere konu edilen bu basit aşk anlayışını değiştirmiştir. Nitekim vahyolunan pek çok ayette aşkın ve sevginin Allah'a duyulan aşk ve sevgi olduğu belirtilmektedir. *“De ki: eğer Allah'ı seviyorsanız, bana itaat edin ki Allah da sizi sevsin ”* (Â-i İmran, 31), başka bir ayette ise *“İnsanlardan bazıları, Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır.”* (Bakara, 135)

İslam, her anlamda orta olanı tercih eden bir din olduğundan aşk konusunda da katı bir tecrite gitmemiştir. Nitekim ilk hristiyanlar aşkı tamamen cinsellikten soyutlamışlardı. İslamın bu konuda ılımlı olduğuna dair, peygamberin hayatından örnekler bulmamız mümkündür. Peygamber (s.a.v), Berire'ye âşık olan Muğis adlı sahabinin ona kavuşması için aracılık yapmıştır.³²

³¹ Hayrani Altıntaş, **İslam'ın Gerçek Yüzü**, Aydan Matbaası, 1. Baskı, Ankara 2005, s. 1.

³² Buhârî, **Sahîh-i Buhârî, Muhtasarı Tecrid-i Sarîh**, Kitâbu't-Talak, Çev: Abdullah Feyzi Kocaer, 3.Baskı, Hüner Yay., s. 691. İbn Abbâs (r.a.)'dan rivayet edilmiştir. Berîre'nin kocası köle idi, kendisine *“Muğîs”* denilirdi. Ben Muğîs'in Berîre'nin peşinde gözyaşları sakalını ıslatmış ağlayarak dolandığını hala görür gibiyim. O'nun bu halinden dolayı Hz. Peygamber

Aşk metafiziğini sistemli bir şekilde olmasa da konu edinen Ahmed Gazâlî (ö. 520/1126) “*Aşk’ın halleri*” adlı risalesini tamamen metafiziksel tefekkür boyutunda ele almıştır. Risalesinde ayet ve hadislerle pek fazla yer vermemiştir.³³

İslam düşünürlerinden Haris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 242/867), “*Allah Sevgisi*” adlı risalesinde Allah Teâlâ’ya iman edenlerin Allah’ı şiddetli sevenler olduğunu söylemiştir. Muhâsibî’ye göre, şevkin nuru, sevginin nurundandır. Şevkin fazlalığı da dostluğun şiddetindedir. Allah, bir kulunun kalbinde bu şevki parlatırsa kalp bu şevkle aydınlanır. Ve hataya düşmekten sürekli korku duyar. Nefsini kontrol altına almaya çalışır. Bunu da Allah ı kalp ve lisaniyla zikrederek sağlar. Çünkü Muhâsibî’ye göre sevgi, sevenin bedeninden ve lafızlarından anlaşılır. Öyleyse Allah’ı sevmek kalbin sevgiliye yakın olması ile ferah duyup aydınlanması (istinare) dır. Ve kalp Hakka

Abbâs’a. “*Ey Abbâs, Muğîs’in Berîre’ye olan sevgisi ile buna karşılık Berîre’nin Muğîs’i istememesine hayret etmez misin?*” buyurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Keşke ona dönsen*” dedi. Berîre de: “*Ey Allah’ın Rasûlü, bana bunu emrediyor musun?*” dedi. O da “*Ben sadece aracı olabilirim*” buyurdu. Berîre de: “*Benim ona ihtiyacım yoktur*” dedi.

³³ Ahmed Gazâlî, ***Aşk’ın Halleri***, Çev: Turan Koç, M.Çetinkaya, Gelenek Yay., 2. Baskı, İstanbul-2005, s. 11.

ulaşmanın mutluluğuna bir kez bile eriştiğinde, onu zikretmenin lezzetini aldığında O'ndan başkasıyla meşgul olamaz.³⁴

İslam dűřünce sisteminde pek çok alanda çalışmalar yapıp faydalar sağlayan İhvân-ı Safâ'ya göre ařk, mâşuk dűřüncesinden başka bütün dűřünceleri terk ederek, her türlü gam ve kederden ayrılarak, sadece O'nun tasasıyla tasalanmak, O'nu çokça anmak, işinde gücünde hep O'nunla olmaktır.³⁵ İhvân'a göre Tanrı, “*mutlak yükseklik* ” olup her yere nur saçmaktadır. Ve bu durumu tecellî, inkişaf, sudur olarak adlandırırılar. Kainat, sudur ve nüzulden ibarettir. Tanrı'ya ait olup, tekrar O'na dönecektir.³⁶ İhvân'ın dűřüncesinde Allah, ilk mâşuktur. Çünkü bütün varlıklar O'nu arzularak O'na yönelmiş durumdadırılar. Varlıkların var oluşları, kıvamları, beka ve süreklilikleri ile kemâl kazanmaları ancak Allah iledir. Çünkü varlığı kendinden olan tek varlık Allah'tır.³⁷

³⁴ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, “el-Hubbu li'l-lâh” (Allah Sevgisi), Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin Hilyetü'l-Evliyâ'sından, Cilt:10, 1979, Matbatü's-Saade, s. 76-80

³⁵ Enver Uysal, ***İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Alem***, MÜİFV Yayınları, İstanbul-1998, s.104.

³⁶ Hilmi Ziya Ülken, ***İslam Dűřüncesi***, Ülken Yayınları, İstanbul-1995, s. 171.

³⁷ İhvân-ı Safâ, “Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale”, İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ Risaleleri, 3.Cüz, Editör: Fuad Sezgin, 1999, (Kahire 1928 Baskısından aynıdır) s. 260-276.

Endülüs'te yetişen, çok yönlü ve üretken bir bilim adamı olan İbn Hazm (ö. 1064)'ın aşk konusundaki görüşleri de önemlidir. Bu konuda "*Güvercin Gerdanlığı*"³⁸ adında bir eseri de mevcuttur. İbn Hazm, aşk kavramını, kişisel deneyimlerine ve çağdaşlarının tecrübelerine dayanarak anlatır. Bu çerçevede aşkın mahiyetini, belirtilerini, âşık olmaya neden olan faktörleri, aşkın kişide meydana getirdiği değişimleri ve aşkın önünde bulunan engelleri açıklar. İbn Hazm'ın aşk hakkındaki görüşleri yaşadığı dönemin sosyal planını da yansıtmaktadır.

İbn Hazm'a göre aşk, göz açtırmayan bir derttir. Derdin ilacı da acısıyla oranlı olmalıdır. Bu öyle bir hastalıktır ki hasta zevk alır. Öyle bir acıdır ki dert sahibi arzu duyar. Bu derde uğrayan iyileşmek istemez. Bu acıyı çeken de acıdan kurtulmayı dilemez. Aşk, insana zamanında öğrendiği, sevmediği şeyleri süslü püslü gösterir. Zor gibi gösteren şeyleri de kolay gösterir. Huyları değiştirecek kadar ileri gider.³⁹ Âşık, çeşitli durumlarda aşkını belli eder. Onun tavır ve hareketlerinden aşkı anlaşılır.⁴⁰ Aşklarını mektuplara⁴¹ yazan âşıklar, kendilerine seçtikleri emin araçlarla mektuplarını sevgililerine ulaştırırlar. İbn Hazm'a göre aşığın kalbinde aşk ateşi devamlı

³⁸ İbn Hazm, *Tav'kü'l-Hamame fi'l-ülfe ve'l ullaf*, (Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair), Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., Kurtiş Matbaası, 9. Baskı, İstanbul-2003,

³⁹ İbn Hazm, a.g.e., s. 38.

⁴⁰ Aynı eser, s. 41.

⁴¹ Aynı eser, s. 63.

yanar. Ona göre sevgiliye kavuşmaktan daha güzel hiçbir şey yoktur.⁴² Sevgiliden ayrılmaktan da olabilecek daha kötü hiçbir şey yoktur. Ona göre ölüm, ayrılığın kardeşidir.⁴³ İbn Hazm, aşkta vefa, bağlılık, samimiyet gibi değerlerin yanı sıra önemli bir değer de kişinin iffetli olmasıdır. Kişi, kendisini günaha sevk edecek hareketlerden kaçınmalıdır. Allah insana birbirine zıt iki eğilim vermiştir. Birisi, insanı iyiliğe teşvik eden akıl; diğeri de daima şehvî arzuların peşinden koşan nefistir. Bu iki duygu sürekli çarpışma halindedir. Hangisi üstün gelirse kişinin hareketlerini yönlendirir. Akıllı başında olan insanın sürekli Allah'ı düşünerek hal ve hareketlerini kontrol altında tutması gerekir. Erdemli kişi, günah işleyerek Rabb'ine asi olmayan kişidir.⁴⁴

İbn Hazm, aşka din penceresinden bakmaktadır. Aşkın doğal bir ihtiyaç olduğunu, dinen yasaklanmadığını belirtir. En yüce aşkın ise Allah için sevmek olduğunu vurgular. Ona göre aşk, dini temeller üzerinde oturmalıdır. Kişi, kendisini günaha sürükleyebilecek eylemlerden uzak tutmalıdır.⁴⁵

Daha öncede belirtmiş olduğumuz gibi İslam düşüncesinde aşk pek çok düşünür tarafından çok geniş bir sahada incelenmiştir. Konunun merkezinde ise hep Allah düşüncesi yer almıştır. Konu ile ilgili önemli eserler

⁴² Aynı eser, s. 92.

⁴³ Aynı eser, s. 121.

⁴⁴ Aynı eser, s. 192.

⁴⁵ İbrahim Özay, "İbn Hazm'da Aşk Kavramı", EKEV Akademi Dergisi, Yıl:7, Sa:17, Erzurum-2003, s. 262.

kaleme alınmıştır.⁴⁶ Burada hepsini incelememizin konumuzun sınırları açısından doğru olmayacağı kanaatindeyiz. Çalışmamızın sonraki bölümlerinde Fârâbî ve İbn Sînâ sisteminde aşkı ele alırken gerekli yerlerde bu risalelerden yararlanılacaktır.

C. KUR'AN ve HADİSTE AŞK

Aşk kelimesi, Kur'an ve sahih hadislerde geçmemektedir. Ancak Kur'an ve hadiste aşk anlamına gelen çeşitli kavramlarla karşılaşmaktayız. İslamın ilk dönemlerinde Aşk kelimesinin yerine "*hubb-muhabbet*" kelimesi daha sık kullanılmıştır. Günümüzde dahi Araplar, aşk kelimesini kullanmakta tereddüt etmektedirler. Bu durum ise, İslam'ın ilk dönemlerinde imanın sağlam temellere oturtulma çabasının bir sonucu olmuştur. Bu lafızların yerini aşk kelimesinin alması hicri II. asırda kendini göstermektedir. Bu lafızların

⁴⁶ Daha detaylı bilgi için bkz. Haris b. Esed el-Muhâsibî, "el-Hubbu li'l-lâh", (Allah Sevgisi), s. 76-80; Câhız, "*Fi'l-Işki ve'n-Nisâ*" (Aşk ve Kadınlar Hakkında Risale), el-Müntehâ min Resâilil-Câhız, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut, 1992, s. 183-192.; İhvân-ı Safa, "fi Mahiyat al-Işk", (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale), s.260-276. Serrâc, **Mesairu'ul-Uşşâk** (Âşıkların Halleri), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut,1998, s. 1419. Ruzbihan Baklî, "Aşkın Aslı Hakkında", Kitâbu Meşrebi'l-Ervâh, Tahkik: Nazif Hoca, İstanbul Üni. Ed. Fak. Matbaası, 1973.; İbn Farız, "Kaside-i Hamriye", Şemsi Matbaası, İstanbul, 1330, s. 109-150;.; Davud el-Kayseri, "Risâletü fi Ma'rifeti'l-Mahabbeti'l-Hakikiyye", (Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair), Tahkik: Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yay., Kayseri, 1997, s. 135.

kullandığına dair ilk rivayet Hasan-ı Basri'nin (ö. 110/728) *"Kulum bana, bende ona âşık oldum."* Kudsî hadisinin Allah tarafından buyrulduğu rivayetidir. Yine aynı rivayetlerden bir diğeri de Abdulvahid b. Zeyd'in peygamberlerden birinin *"Allah bana, bende ona âşık oldum."* ifadesidir. Baklî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Hüseyin en-Nuri'nin (ö. 295/908) *"Ben Allah'a, O da bana âşıktır."* dediği için kafir ilan edilerek idam edilme cezasını aldığı rivayeti de mevcuttur. Mutasavvıflardan olan Rabia el-Adeviyye, Bayezid-i Bistâmi (ö. 234/ 848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/ 909), Hallac-ı Mansur (ö. 309/ 922) gibi Allah sevgisini işleyen kişiler de, Allah aşkını işlerken, aşk yerine *"hubb, muhabbet, habib, mahbub"* kelimelerini kullanmışlardır. İbn Hafif (ö. 371/ 982), şer'i hükümlere bağlılığıyla bilinen bir alim olmasına rağmen, o da Bağdadî'ye isnat edilen bir aşk risalesini okuduktan sonra, aşk kelimesinin kullanılmasını caiz görmüştür.⁴⁷

Kuran-ı Kerim'de aşk kelimesi geçmemekle birlikte *"İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk Tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler. İman edenlerin Allah'a olan sevgileri ise (onlarınkinden) çok daha fazladır..."* (Bakara, 165) ayeti aşk olarak yorumlanmaktadır.

Şüphesiz ki mü'minler, Allah'ı sevdikleri kadar başka hiçbir şeyi sevmezler. Allah sevgisi, en büyük sevgidir. Her türlü kayıt ve sevginin

⁴⁷ Uludağ, a.g.m., s. 11.

üzerindedir. Allah da kullarını çok sever⁴⁸. Nitekim Allah, Kur'an-ı Kerim'de kendisinin insanlara karşı lütuf sahibi olduğunu⁴⁹, sevdiği ve kendisini seven mü'minlere karşı da şefkatli olduğunu⁵⁰ bildiriyor.

Kur'an'da beşeri aşkı ifade eden ayetler de vardır. *“Nefsani arzulara (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara, ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır.”* (Al-i İmrân, 14) Bu ayette zikredilen istek ve arzular, nefsin umûmi arzularına örnek teşkil etmektedir. Hayat boyunca nefsin çeşitli istek ve arzuları vardır. Kur'an-ı Kerim bu istek ve arzulara temas ederken onların taşıdıkları değeri de ortaya koymaktadır. Ve asıl önemli olanın Allah'a duyulan sevgi olduğuna da işaret etmektedir.

⁴⁸ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Hûd, 90, *“Rabbinizden bağışlanma dileyin; sonra O'na tevbe edin. Muhakkak ki Rabbim çok merhametlidir, ve çok sever.”* Burûc, 14, *“O, çok bağışlayan ve çok sevendir.”*

⁴⁹ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Yunus, 60, *“Allah'a karşı yalan uyduranların kıyamet günü hakkındaki kanaatleri nedir? Şüphesiz Allah insanlara karşı lütuf sahibidir. Fakat onların çoğu şükretmezler.”*

⁵⁰ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Mâide, 54, *“Ey iman edenler sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah sevdiği ve kendisini seven mü'minlere karşı şefkatli, kâfirlere karşı onurlu ve zorlu bir toplum getirecektir. Allah yolunda cihad ederler de hiçbir kınayanın kınamasından korkmazlar. Bu, Allah'ın dilediğine verdiği lütuftur. Allah'ın lütfu ve ilmi geniştir.”*

İbnu's-Serrâc (ö. 378/ 988)'ın rivayet ettiği “*Onu öfke ve aşk arasında kaybetmedi*” mealindeki hadise göre, Rasulullah aşk kelimesini kullanmıştır. Burada geçen aşk kelimesi “*aşak*” biçiminde yazılmıştır. “*İşşik*” ise âşık olan adam anlamına gelmektedir.⁵¹

D. TASAVVUFTA AŞK

İslâm tasavvufu, korku ahlakının yerine aşk ahlakını getirerek, İslâmiyetin idealini yükseltmiştir.⁵² Nitekim, Tasavvufî kemâlde aşk, insanı insan eder. İnsan üstü hale getirir. Mutasavvıflara göre kainatın sırrı aşktır. Mutasavvıfların ve hatta bazı filozofların kabul ettiği gibi insan, kemâle erişip Aşka ulaşmak için nefsinin çeşitli merhalelerden geçirmelidir. Bu merhaleler; Allah'a itaat, nefse hakimiyet ve kendini biliştir.⁵³ Aşk, ruha huzur ve sükun verir. Bütün gizlilikleri ortaya çıkaran da aşk'tır. “*İbrahim'i ateşe atılan bir yürekle techiz eden aşk olduğu gibi, ateşi gül bahçesi yapan da aşk'tır.*” Aşk, gönlün kendi kendini yakmasıdır.⁵⁴

⁵¹ El- Cevziyye, a.g.e., s. 35.

⁵² Hilmi Ziya Ülken, ***Türk Tefekkürü Tarihi***, Yapı Kredi Yay., 2. Baskı, İstanbul-2004, s. 98.

⁵³ Altıntaş, ***Tasavvuf Tarihi***, s. 77.

⁵⁴ Aynı eser, s. 78.

Allahü Teâlâ, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim de Beni bilsinler diye varlıkları yarattım”⁵⁵ hadis-i kudsî'nin sırrı ile belirmiş ve kâinatı yaratmıştır. Yani bütün bu var oluşun sebebi aşktır. Aşk, Allahü Teâlâ'nın Zât'ına ait bir özellik, bir sır ve görüntünün de bir sembolüdür. Nitekim Allah'a sadece sevgi ile ulaşılabilir. Cenâb-ı Hakk ile kul arasında ilâhî bir ceryan, bir iletişim vardır. Sevgi, aşk da bu iletişimi aktif hale getiren temel unsurdur. Nitekim Allah, Kur'an-ı Kerim'de Hz. Adem'i ve dolayısı ile de bütün insanları kendi ruhundan üfleyerek yarattığını⁵⁶ bildirmektedir. Ruh, açıklık ve aydınlığın en olgun halidir. Nitekim alemin bilinmeyen, karanlık yüzü ruh ile aydınlatılmaktadır. Ruh, alemin aynasıdır. Hakikat ruhta ruh ise her yerdedir.⁵⁷ Yani özü gereği sevgi olan Allah'a, ruhları sevgi ile dolu olan kullar ulaşabilirler. Yüce Kur'an'da Allah ile kul arasındaki ilişkilerin esasını sevginin oluşturduğunu gösteren pek çok ayet-i kerîme mevcuttur.⁵⁸

⁵⁵ Aclûni, **Keşfu'l-Hafâ**, Beyrut-1985, Hadis No: 2016. Bu Hadis-i kudsî'nin senedi mevcut değildir.

⁵⁶ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Hicr, 28-29, “Hani Rabbin meleklere demişti ki: “Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. O'na şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!”

⁵⁷ Hilmi Ziya Ülken, **Aşk Ahlâkı**, Dünya Kitapları, Dünya Yay., İstanbul-2004, s. 66.

⁵⁸ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Bakara, 165; Mâide, 54-55; Haşr, 10.

Muhabbetin sonu, aşkın başlangıcıdır. Muhabbet, kalp için aşk ise ruh içindir. Gazâlî (ö. 505/ 1111), Allah'a karşı kuvvetli sevginin Allah'ı tanımak ve çokça ibadet etmekle gerçekleşeceğini belirtmiştir. Gazâlî, kalbi boş bir bardağa benzetmiştir. Ve bu bardağa su dolduracağını, su çıkmadan da içine başka bir şey doldurulmayacağını belirtmiştir. Nitekim ayette de “*Allah, insanın içine iki kalp koymamıştır*” (Ahzâb, 4) buyrulmaktadır. Bu bakımdan her tür sevginin Allah'a duyulan aşk olduğunu savunmuştur. Allah'ı tanıyan ve ona ibadet eden insan, sahip olduğu bilgi sayesinde Allah'a olan sevgisinde de aşırı gider. Yani aşka ulaşır.⁵⁹

Genel olarak aşkı iki kısımda mütâlaa edebiliriz. Aşk-ı mecâzi, aşk-ı hakîki. Hakîki aşka da aşk-ı lâhûtî, aşk-ı ilâhî, ve aşk-ı mânevî de denilmektedir.

Aşk-ı mecâzi: Fâni şeylere olan, nefis ve şehvet arzusuna dayanan sevgidir. Mecâzi aşk, ilâhi aşk yolculuğunun hazırlık evresidir. Tasavvufî düşüncede işlenen aşk, mecâzi aşk değildir. Ancak mutasavvıflardan pek çoğu aşk-ı hâkîkiye ulaşmak için aşk-ı mecâziden geçmenin gerekli olduğunu dile getirmişlerdir. Kâmil bir zatın, Allahü Teâlâ'ya olan şiddetli muhabbetinden önce fâni, dünyevi olan şeylere meyletmesi normal bir

⁵⁹ Gazâlî, *Kimya-ı Saadet*, Çev: Abdurrahman Aydın, Aydın Yay., İstanbul tarihsiz, s. 871-872.

durumdur. Leylâ'ya âşık olan Mecnûn da sonunda ilâhi aşkı bulmuştur. Bu bakımdan mecâzi aşkı da gereksiz ve anlamsız görmemiz doğru değildir.⁶⁰

Aşk-ı hakîki: Adından da anlaşıldığı üzere gerçek olan aşktır. Gerçek varlığa duyulan aşktır. İlahi aşk, aşkların en yücesidir. Sûfiler, makul ve meşru çerçevede kalması şartıyla iki çeşit aşkı da iyi sayarlar ve aşkların en yükseği olan ilâhi aşka ulaşmak isterler. İlahi sevgi dosdoğru yola ulaşmaya ve dinde Allah'ın yardımını temin eder. Peygamberin (s.a.v) bütün söz, fiil ve hallerine ittibayı kuvvetlendirerek, onun emirlerinin gerekleriyle amel etmesini mümkün kılar. İlâhî aşk, Allah'a kulluğun hakkını vererek, dinin farzlarını ve nafilelerini yerine getirerek Cenab-ı Hakk'a yaklaşmayı ve böylelikle de (kulun), Rabb'in kulağı, gözü, iradesi ve kudreti olmasını ve Rabb'in da (kulun) kulağı, gözü, dili, eli, ayağı olmasını sağlar.⁶¹

⁶⁰ Şahver Çelikoğlu, **Muhabbetullah, Allah'ı Sevme**, Marifet Yay., Mert Kardeşler Baskı, İstanbul 2001, s. 279.

⁶¹ Buhârî, a.g.e., Rikak, (Öğütler Bölümü), 2114, Ebû Hureyre (r.a): "Rasûlullah (s.a.v): *"Şüphesiz Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: Kim benim dostuma düşmanlık yaparsa ben de ona harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım bir şeyden bence daha sevimli olan bir şey ile bana yaklaşmamıştır. Kulum farzların dışındaki nafîle ibadetlerle bana sürekli yaklaşır.sonunda ben onu severim. Onu sevdiğimde; duyan kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isterse onu kendisine veririm. Ban bir şeyden dolayı sığınsa onu korurum."* Buyurdu."

Hakîki aşk da kul yalnız Allah'ı sever. Ve Allah'ın dışındaki her şeyde de Allah'ı arar. Aynı zamanda da Mevlâsı'nın tüm hükümlerine itaat eder.⁶²

Mecâzi aşk ile olgunlaşan kul, ayrıldığı bütününe karşı sonsuz bir hasret ve özleyiş içerisinde. Nefis, arınıp ilâhi sıfatlarla yüceldikçe, ruhun sonsuz yüzdeki iletişimlerini perde perde sezmeye başlar. Muhtelif devreleri olan bu şiddetli seziş ve duyuşu iki kutupta toplamamız mümkündür. Bir kutbu ilâhi sevgi ve güzelliğin kaynağı olan Allah, diğer kutbu da imânda kemâl mertebesine ulaşan kul teşkil etmektedir. Sevgide ilk hareket ilâhi aşkın kaynağı olan Yüce Yaratıcı'dan gelir. Kul, derece derece Yaratan'ına doğru ilerler. Sonunda sevgi akımı tamamlanarak kul, hakiki aşka ulaşır.⁶³

Tasavvufî düşüncede aşk, yakıcı özelliği itibari ile ateşe (âteş-i aşk), sarhoş edici özelliği itibari ile şaraba (mey-i aşk), çıldırtıcı özelliği itibari ile de deliliğe (cinnet-i aşk) benzetilir.⁶⁴

Aşk, sekr halidir, onda irade yoktur. Ahmed Gazâlî aşkın anlamında olduğu gibi harflerinde de bir esrarın olduğunu belirtmiştir. "Ayn" harfi aşkın başlangıcıdır. Ona göre aşk, görmeyle gözlerle başlar. Derken âşık, şevkle dolu aşk şarabını içer. Bu ise "şın" harfi ile ünsiyet sağlar. Ve sonunda âşık

⁶² Dâvud el-Kayserî, a.g.m, s. 135.

⁶³ Mesut Kaynak, **Kur'an'da Sevgi**, 2. Baskı, Yay Matbaacılık, İstanbul-2000, s.18.

⁶⁴ Çelikoğlu, a.g.e., s. 282.

kendinden geçer ve mâşukta dirilir. “*Kaf*” harfi aşığın mâşukla bir olduğunu gösterir. “*Kaf*” harfi ise kalbe delalet etmektedir.⁶⁵

Mutasavvıfların bir kısmı ise, ayetleri aşk ile yorumlamayı caiz görmeyerek üç farklı görüş öne sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre, Kuran ve hadiste geçen muhabbet kelimesinde aşka yönelik bir ilgi söz konusu değildir. Yani, açıkça aşk kelimesi mevcut değildir. İkinci görüşe göre aşk, sevgide aşırılıktır. Oysa insan, asla Allah’ı aşırı sevemez. Çünkü Allah’ı layıkıyla sevmek, insan kapasitesinin çok üstünde olan bir durumdur. Üçüncü görüşe göre de aşk, değişiklik manasındadır. Değişiklik de Allah için söz konusu olmayacak bir durumdur.⁶⁶

Tasavvufî düşünce sisteminde aşka büyük yer ayıran İbnü’l-Arabî (ö. 543/ 1240) aşkı yaratılışın esas ilkesi olarak görmektedir. Ona göre bir hakikatin bütün tezahürlerinin altında yatan temel etken, İlâhî Aşktır. Bu anlayışta aşk, kendi başına bir son değildir. O, bütün aşkların temeli ve sebebi de güzelliştir. Nitekim Allah, güzeldir ve yaratıklarını sever. Allah’ın güzelliği de bütün güzelliklerin kaynağıdır.⁶⁷

İbnü’l-Arabî, aşkı üç başlık altında incelemektedir. Bunlar: tabii sevgi, ruhânî sevgi ve ilâhi sevgidir. Tabii sevgi de insan ya da canlı varlık, kendi varlığını devam ettirmek ya da korumak için sever. Ve amacı, sevgilisine

⁶⁵ Ahmed Gazâlî, a.g.e., s. 89.

⁶⁶ El- Cevziyye, a.g.e., s. 36.

⁶⁷ A. E. Afifi, “Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi”, Çev: Mehmet Dağ, AÜİF Yay., AÜ Basımevi, Ankara-1975, Sa: 127, s. 151.

kavuşmaktır. Tabii sevgi, iki kişi arasında olan bir sevgidir.⁶⁸ Ruhânî sevgi, tabii sevgi gibi tek yönlü değildir. Ruhânî sevgi, sevgilisini hem onun hem de kendi nefsi için sevmeye durumudur. Ruhânî sevgide âşık, akıl ve ilmi birleştirdiği zaman akıl sayesinde bilge kişi olur; bilgeliği sayesinde de alim kişi olur.⁶⁹ Bu sebeple ruhânî sevgi önemlidir. İnsanlar neyi niçin sevdiklerinin bilincinde olmalıdırlar. İlâhi sevgide ise, Allah bizi hem bizim hem de kendisi için sever. İlâhî sevgi, Allah'ın sevmesi demektir. Allah, âlemi yaratarak kendisi için bize duymuş olduğu sevgiyi göstermektedir. Tabii sevgi ve ruhânî sevgi, İlâhi sevginin bir türüdür. Bizim Allah'a duyduğumuz sevgi, bu iki sevgiyle birliktedir. Bu ise, tasavvur edilip anlaşılması zor bir konudur. Çünkü herkes, Allah'dan gelen haberlere inanma konusunda aynı değildir.⁷⁰ İbnü'l-Arabî'ye göre ruhânî aşk, tasavvufî aşk demektir. Tasavvufî aşkın hedefi ise âşıkla mâşukun bir olmasıdır.

Tasavvufta sevgiyi işleyen büyük düşünürlerden biri de Mevlânâ Celalettin Rûmî'dir. (ö. 1273) Mevlânâ, Divan'ında çoşkunu biçimde Tanrı aşkını dile getirmektedir. Ona göre aşk, kaynağı Allah olan şeydir. Allah'ın vasıflarındandır. O'ndan başkasına âşık olmak ise geçici bir hevestir. Mevlânâ mecâzi aşkı altınlarla bezenmiş bir güzelliğe benzetmektedir. Görünüşte nur olup da içi duman olandır mecâzi aşk. Oysa Allah aşkı,

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, a.g.e., s. 78.

⁶⁹ Aynı eser, s. 67.

⁷⁰ İbn Arabî, a.g.e., s. 53.

bundan çok daha farklıdır. O, yücelik güneşidir. Mevlânâ da aşkın bin bir anlamı vardır.⁷¹

Mevlânâ için mecâzi aşk, eğer hakîki aşka dönüşmemişse insanın sosyal bir huzura, gelecekte güvenli bir yaşayışa, bağlardan kurtulmuş manevi bir zevke, hırstan arınmış sonsuz bir neşeye ulaşamadığı bir aşktır. Mecâzi seviyede kalmış bir aşk, insanın ruhî özelliklerini bozarak, insanı insanlıktan çıkararak, yalnız kendi varlığını düşündüren, hırs ve tamahın hüküm sürdüğü bir aşktır.⁷²

Mevlânâ, âlemin varlığının sebebi olarak aşkı görmüştür. Hayatı, yaşamayı, lezzet almayı, ahlak ve ibadeti, kısacası insana ait her ne fiil ve fikir varsa hepsinin kaynağında aşkı görmüştür. Mevlânâ'nın evrensel bir dil ile insanlarla diyalogu "*aşk dini*" ile dir. Onun yaşam felsefesinin temeli aşkın gerekleri ve verdiği lezzet neticesinde yaşanabilecek en mukaddes hayat tarzını oluşturmaktadır. Mevlânâ'nın en büyük ve en önemli eseri olan Mesnevî, birçok dile tercüme edilerek her din ve kültürden millete hitap etmesinin nedeni, tüm varlıkların ve özellikle de insanın odak noktası olan aşk üzerinde yoğunlaşmasıdır. Mesnevî'sinde baştan sona aşkı anlatarak, hayatı en güzel ve pratik yaşamının ve mutluluğa ulaşmanın yollarından

⁷¹ İbrahim Erşahin, ***Mevlânâ'da Aşkın 1001 Anlamı***, Ötüken Yay., Özener Matbaası, İstanbul-2008, s. 123.

⁷² Saadettin Kocatürk, ***Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması***, TC Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-2001, s. 104.

bahsetmektedir. Bu açıdan Mesnevî'si son derece önemlidir. Mesnevî'de Allah aşkının itici gücü âşikârdır.

Mevlânâ, aşkın gücüne inanmıştır. İnsan, Allah'a yaraşır, erdemli bir yol izlerse Allah'ın sevgisini hak eder. Allah'ın sevgilisi olma yeteneği de yalnız insanda vardır. Allah'dan başka her şey birer gölge ya da düş gibidir. Gazellerinde de kimi zaman Şemseddin Tebrîzi'den söz eder. O'nun, Allah'ın mâşuku olduğuna inanır. Kimi zaman da kendini Şems yerine koyar.⁷³

“Aşk, Allah'ın sırlarını belli eden bir üstürlâb⁷⁴, bir vasıtaadır.

Âşıklık ister nefsanî, ister ruhanî olsun

Sonunda bizi ötelere götürecektir bir rehber, bir kılavuzdur.”⁷⁵

Mevlânâ'nın bu beytinden de açıkça anlaşıldığı gibi aşk, Allah'ın elçisi gibi bir görev üstlenerek kendi zatından haber vermekte ve O'na ulaşmada en büyük kaynak olarak addedilmektedir. Aşka uyan Allah'a uymuş gibi

⁷³ İbrahim Agâh Çubukçu, “Tasavvuf ve Sevgi”, Aşk, Cogito, Sa:4, Yapı Kredi Yay., İstanbul-1995, s. 107.

⁷⁴ **Üstürlâb:** Üstüne gök kubbesinin haritası çizilmiş yarım dâire şeklinde bir âlettir. Bununla, gökteki yıldızların bulunduğu yerler, güneşin doğup batışı ile zeval vaktinin saati bilinir. Zamanı göstermek, denizcilere yol göstermek, bir cismin yerini tespit ettikten sonra diğerinin nerede olduğunu tahmin etmek gibi bir kaç şeye yarayan eski bir cihaz. Kimi zaman pusula olarak kimi zaman da saat olarak kullanılmıştır. (www.uludagsozluk.com/k/usturlab/)

⁷⁵ Mevlânâ, **Mesnevî**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay, İstanbul-2002, C. I, s. 16.

aşık ve kolayca ulaştığı bu kılavuzla hareket eder, düşünür ve yaşar. Mevlânâ, aşkın tanımını yapmaya çalışmış, binlerce beyit yazmış olmasına rağmen yazdığı ve söylediği şeylerin hiç birinin gerçek aşkı ifade edemediğini söylemektedir.

“Her ne söylediyse, ne duyduysan, onların hepside kabuk gibidir, manasız sözlerdir. Çünkü aşkın içi, özü açıklanacak anlatılacak bir şey değildir.

Hakikati hisseden, tecellilere mahzar olan özlü kişi deriye, kabuğa bakarmı?”⁷⁶

Tasavvufta Yunus (ö. 1320) da sevgiyi işleyen büyük düşünürlerdendir. Onun sevgi ve hoşgörüsü de çok yücedir. Özellikle insancıl felsefesi, çok etkili olmuştur. Yunus, mutluluğun sadece kendi inancındaki insanları değil bütün insanları sevmekle elde edileceğini vurgulamıştır. Ona göre insan kalbini kırmak, ibadetlerimize zarar vermektedir. Bütün insanlar arasında sevgi, hoşgörü ve kardeşlik duygularının gelişmesi Allah'ın bir emridir. Ona göre Allah'a âşık olan kişi hem kendisini, hem yoldaşını hem de bütün insanları sever. Yunus, aşk ve ahlak yoluyla Allah'a ulaşılacağını ve onda yok olma derecesine varılacağını ifade etmiştir. Böyle bir manevi dereceye varan kişi de Tanrı ile bir olmuştur.⁷⁷

⁷⁶ Mevlânâ, *Divan-ı Kebir*, Çev: Şefik Can, Ötüken Yay., İstanbul-2000, C. I, s. 143.

⁷⁷ Çubukçu, a.g.m., s. 108.

“Yunus’un bütün felsefesini özetleyen anahtar sözcüğün tek bir cümleyle veya cümleciklerle tanımı imkânsızdır. Zira Yunus’a göre aşk, her şeydir: Tanrı aşktır; yaratılış aşktır; doğa veya doğa olayları aşktır; insan aşktır; insanın bütün duyguları aşktır; din ve iman aşktır; küfür ve isyan aşktır; yaşam ve ölüm aşktır; cennet ve cehennem aşktır; yokluk ve varlık aşktır. Kısaca her şeyin özü aşktır ve her şey aşkın eseridir.”⁷⁸

“Aşkın aldı benden beni, bana seni gerek seni

Ben yanarım dün-ü günü,bana seni gerek seni

Ne varlığa sevinirim,ne yokluğa yerinirim

Aşkın ile avunurum,bana seni gerek seni”⁷⁹

Yunus’un bu dizelerinde kişinin Allah’a kavuştuğunu ve onun aşkında kendini unuttuğunu görmekteyiz.

Nitekim, Yunus’a göre kişi, fenâfillah derecesinde ilâhi aşka ulaşmaktadır. Bu mertebeye erişen kişi, manevî sarhoşluk içinde İlâhî sevginin deryasına dalarak, kendi benliğini unuttur ve Allah’ın varlığından başka bir şey göremez ve düşünemez hale gelir.

⁷⁸ Mehmet Bayrakdar, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Yay., Ankara-1994, s. 21.

⁷⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, **Yunus Emre**, 1. Baskı, Haşmet Matbaası, Altın Kitaplar Yayınevi, 1971, s. 135.

İKİNCİ BÖLÜM

FÂRÂBÎ DÜŞÜNCESİNDE AŞK VE TEZAHÜRÜ

A. AŞK, ÂŞİK VE MÂŞUK OLARAK ALLAH

Filozofumuz Fârâbî⁸⁰'nin felsefî sistemi, geometri ve mantığı temel alan, fizikten metafiziğe yükselen bir sistemdir. Bu sistem; Eflatun, Aristo ve Yeni-Eflatunculuktan gelen sistemin içinde yer yer görülen eklektisizm, yani rastgele bir derleme olmayıp, kendi içerisinde son derece tutarlıdır. İncelemekte olduğumuz bu sistemde bütün kâinat en yüksek olanından en aşağıda olanına kadar bütün varlık türlerinde belirgindir. Her şey açık ve nettir. Bu açıdan Fârâbî'nin felsefî sistemi gerekirci ve gayeci bir sistemdir.⁸¹ Filozof, temel aldığı Aristo sistemini Plotinci görüşe dayanarak İslam inancıyla uzlaştırmaya çalışmıştır. Aristo mantığına dayanan metafizik sistem

⁸⁰ Filozofumuzun tam adı Ebu Nasr Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî'dir. Türk asıllıdır. Kaynaklarda Fârâbî'den "el-feylesof et-Türki" diye bahsedilir. Fârâbî Maveraünnehir'de Farâb vilayetinin Vesic Köyünde yaklaşık olarak 257/ 870 yılında dünyaya gelmiştir. O, felsefe tahsilini Bağdad'da yapmıştır. Aristo mantığını da bu sırada öğrenmiştir. 339/ 950 yılında 80 yaşında iken Şam'da hayata gözlerini yummuştur. (İbrahim Agâh Çubukçu, **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, AÜİF Yay., Ankara-1983, s.40-41.)

⁸¹ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yay., 1.Basım, İstanbul-2003, s. 108.

kurmuştur. Fârâbî sisteminin en önemli kısmını o'nun metafiziğe ait görüşleri teşkil eder.⁸²

Fârâbî'ye göre felsefenin yegane gayelerinden biri Allah'ı tanımak ve bilmektir. Ancak felsefenin tanımlayabileceği Allah, yine de tam olarak tanımlanamadığı gibi ispatlanmış da olamamaktadır. Filozofumuza göre, Allah'ın varlığına burhan yoktur, aksine O, her şey için burhandır. O, bilfiildir. Böyle olduğu için de O'nun var olmaması imkânsızdır. Bu sebeple O'nun delillendirilmesine de gerek yoktur.⁸³ Bu şekilde düşünen Fârâbî, felsefi sisteminde Allah'ın varlığına dair delillere de büyük yer ayırmıştır. Çünkü o, “Allah için burhan yoktur” sözü ile, kesin olan ölçülerden kesin sonuçlar çıkarmayı kast etmektedir. Bununla birlikte Fârâbî, Allah'ın varlığını bize işaret eden pek çok ve apaçık deliller olduğunu da ifade etmekten geri durmamıştır. Dolayısı ile Fârâbî'ye göre Allah'ın ispatlanması yerine O'nun var olduğuna dair bir takım delillerin bulunması makul bir çalışmadır.⁸⁴ Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de de benzer ifadeler yer almaktadır.⁸⁵

⁸²Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul-1983, s. 177.

⁸³ İbrahim Hakkı Aydın, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî”, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri'nden, Elis Yay., Ankara-2004, s. 202.

⁸⁴ Aynı yer, s. 203.

⁸⁵ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Fussilet, 53, “Rabbi'nin her şeye delil olması yetmez mi?”

Fârâbî, Allah'ın mahiyetini felsefî kavramlarla belirleyerek tamamen spekülâtif bir şekilde izah etmeye çalışmıştır. Bu sebeple Fârâbî sisteminde Allah'ın varlığına dair kanıtlar; mantık, akıl ve din açısından önemli olan, akıl ve fizik dünyadan hareketle kurulup sistematik hale getirilmiştir. Yani bu sistemde ontolojik ve kozmolojik özellikler gösteren kanıtlar mevcuttur. Bu bakımdan İslam felsefesinde Allah'ın varlığı meselesinin aklî olarak sistemleştirilmesinde Fârâbî'nin yeri son derece önemlidir.

İncelemekte olduğumuz Fârâbî sistemine göre Allah, ne Platon'un "yapıcısı"⁸⁶ (sâni') ne de Aristo'nun hareketi meydana getiren, hareketsiz "ilk muharrikidir"⁸⁷. Aksine Fârâbî'nin Allah'ı mutlak ve aşkın'dır. O'nun kendi

⁸⁶ Platon'a göre Tanrı, mükemmel bir varlıktır ve hiçbir şekilde değişime uğramaz. O, her çeşit kötülükten ve kötü duygulardan uzaktır. Tanrı iyiliğin kendisidir ve dünyadaki bütün iyiliklerin de asıl kaynağıdır. Mükemmelliğin kendisi olan Tanrı ile ideler sisteminin tepe noktasında yer alan iyilik idesi bir ve aynıdır. Platon'un Tanrısı, her şeyi, alemi ve insanı yaratan ve düzenleyen bir varlıktır. Fakat bu yaratma, bildiğimiz anlamdaki "Olmayan şeyi var etmek" değildir. Buradaki yaratma, var olan malzemelerden yola çıkarak yeni bir şey meydana getirmektir. Bir anlamda var oluşu düzenlemektir. (Ekrem Sevil, **Platon'un Tanrı Anlayışı**, Birey Yay., 1. Baskı, Lord Matbaası, İstanbul-2007, s. 44)

⁸⁷ Aristoteles'in İlk Muharrik fikri, felsefe tarihinde oldukça etkili olmuş bir fikirdir. Ona göre İlk Muharrik, maddî yahut fizikî bir hareket ettirici değildir. Yani onun hareket vermesi, itme ve çarpma gibi mekanik bir fiil değildir. İlk

niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Fârâbî'nin Allah'ı Aşk, Âşık ve Mâşuk'tur.

Filozofumuz eserlerinin pek çoğunda Allah'dan, O'nun varlığı ve sıfatlarından bahseder. Fârâbî; Kindi, Aristo, Eflatun gibi filozoflardan da etkilenecek Allah'ın varlığını ispat için çeşitli deliller ortaya koymaktadır. Bu delillerin mantık, akıl ve din açısından felsefelerini yapmaktadır. Fârâbî Uyûnû'l-Mesâil, Fusûlü'l-Medeni, Şerhu Risale el-Kebir, Arâi ehli'l-Medînetü'l-Fâdıla adlı eserlerinde varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırmış, mümkünün varlığından hareket ederek Vacib'i ispatlama yoluna gitmiştir. Bu ispat şeklini ilk defa Fârâbî formüle ederek sistemleşmesini sağlamıştır.⁸⁸ Yine bu eserlerinde Allah'ın varlığını sonradan yaratılmışlık (hudus) yolu ile de ispatlamıştır. Fârâbî, el-Medinetü'l-Fâdıla ve es-Siyâsetü'l-Medeniyye adlı eserlerinde de Allah'ın varlığını sebeplilik (illiyet) yolu ile ispatlamıştır. Fârâbî'nin kullanmış olduğu delilleri şu şekilde açıklamamız mümkündür.

a) Hareket Delili: Fârâbî'ye göre hareketle ilgili olan pek çok kavram vardır. Bunlardan en önemli olanı da “*zaman*”dır. Zamanın bir bölümüne de “*an*” adı verilir. Zaman bakımından düşündüğümüzde hareketin başlangıç ve

Muharrik, bir arzu ve iştiağın objesi olmakla harekete sebep olandır. O, tamdır, ezelîdir ve bilfiil gerçektir. Aristo'ya göre alemdeki her oluş, şekil verici bir kuvvetin maddeye tesir etmesi ve bir şekil kazandırması ile meydana gelir. Bu kuvvet ise Tanrı'dır. (Kâmıran Birand, *İlk Çağ felsefe Tarihi*, 4. Baskı, AÜİF Yay., Ankara-2001, s. 76.)

⁸⁸ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 187.

sonunu bulmamız imkânsız bir durumdur. Ancak, hareketi başlatan bir muharrikin varlığı, zamanı belirgin hale getirir. Bu şekilde düşündüğümüzde her hareket edenin, bir hareket ettiriciye ihtiyacı vardır. Çünkü hareket edeni, hareket ettirensiz düşünmemiz mümkün değildir. Ayrıca hiçbir şey, kendiliğinden hareket edemez. Sonsuz hareket, mümkün olmamakla beraber, bu hareket zinciri de sonsuza kadar bu şekilde gidemez. Muhakkak kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulması gerekir. Aksi halde bu durum, iki sonsuz hareket eden ve hareket ettirenin bulunduğu düşüncesine götürür ki bu da imkânsız bir durumdur.⁸⁹ Şu halde kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricinin varlığı zorunlu bir sonuçtur. Bu varlık, hiçbir şekilde hareket halindeki varlıkların taşıdığı özellikleri taşımamalıdır. Kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici Tanrı'dır. Fârâbî'ye göre hareket, eksik ve tamamlanmamış bir fiildir.⁹⁰ Filozofumuz, bu konuyu güneş örneği ile açıklamaktadır. Güneş, dünyamızı ısıtmak için her an hareket halindedir. O, bu hareket ile daha önce sahip olmadığı bir enerji kazanarak, ısıtma eylemini gerçekleştirmektedir. Oysa Tanrı'da bu türden bir değişiklik söz konusu değildir.⁹¹

⁸⁹ Fârâbî, **Uyûnü'l-Mesâil**, Çev: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yay., İstanbul-2003, s. 122.

⁹⁰ Aristoteles, **Metafizik**, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., Baba Basımevi, İstanbul-1997, s. 474.

⁹¹ Fârâbî, **Medinetü'l-Fâdıla**, Çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-1990, s. 16.

Fârâbî'nin bu hareket delili tarihi bir önem arz eder. Fârâbî, bu konuda Aristo'dan esinlenmiştir. Çünkü *“kendisi hareket etmeyen ama hareketi meydana getiren ilk hareket ettirici”*⁹² fikri Aristo'ya aittir. Aristo'nun ilk muharriki daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi yaratıcı olmayıp, sadece nizam vericidir. Fârâbî'de ise Vacibu'l-Vücut olan bu Muharrik'i-Evvel bütün varlığın kaynağı olmaktadır.

Âlemin var oluşunu sudur teorisi ile izah eden Fârâbî'ye göre her şey, hareket halindedir. Çünkü var olan her şey, Allah'a yönelmiş bir durumdadır. Sudur teorisinin temelinde yer alan felekler de dairevî harekete sahiptirler. Bu hareketin sebebi ise, ruhânî bir cazibe yani aşktır. Buna göre aşağıda olan felekler, üstlerindeki feleklerin cazibesine kapılarak hareket etmektedirler. Feleklerin bu durumları ise sonsuza kadar bu şekilde gidemez. Muhakkak, kendisi hareket etmeyen bir hareket ettiricide durmamız gerekmektedir. O halde bütün akıllar, hem kendilerine hem de İlk Hareket Ettirici'ye âşıktırlar. Bu düşünceye göre Tanrı, ilk sevilen ve ilk âşık olunandır.⁹³

Fârâbî düşünce sisteminde karakteristik nokta, Yeni-Eflatuncu mistisizmdir. Fârâbî, her sorunun çözümünde Allah'a ulaşmıştır. *“Allah tarafından aydınlatılmış olmak”* Fârâbî'de bir esastır. Diğer bütün varlıklar

⁹² Aynı eser, s. 502.

⁹³ Fârâbî, ***es-Siyâsetü'l-Medeniyye***, Çev: Mehmet Aydın, Abdulkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bak. Yay., İstanbul-1980, s. 19.

Allah'ın varlığına izafetledir. Diğer varlıkların mevcudiyeti Allah'a dayanır. Allah ise kendi mevcudiyetinin mucididir.⁹⁴

b) Fail Sebep Delili: Fârâbî, varlığı “*mümkün*” ve “*vacip*” olmak üzere iki kısma ayırarak incelemiştir. Mümkün varlık, yok sayıldığında imkânsızlığa yol açmayan varlıktır. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Var olan her sebebi ise başka bir sebep izlemektedir. Yani her sebep için bir müsebbib aramamız gerekmektedir.⁹⁵ Fârâbî düşüncesine göre âlem, Tanrı'dan sudur etmiştir. Yani mümkünler dünyası, Vacip Varlık'ın tecellisi ile var olmuştur. Bu tecellinin sebebi ise aşktır. Çünkü Tanrı, varlıkların kendisinden sâdır olmalarından hoşnuttur. Bu çerçevede düşündüğümüzde, mümkün varlıkların, sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, bir devir şeklinde sonsuza kadar sürüp gitmeleri de imkânsızdır. Öyleyse mümkün varlıkların, eninde sonunda hiçbir sebebi olmayan bir varlıkta son bulmaları gerekir.⁹⁶ Fârâbî'ye göre her şeyin ilk sebebi olan, kendisi de sebepsiz olarak var olan tek varlık, aşk olan Tanrı'dır.

c) İmkân Delili: Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığını ispatlamada kullanmış olduğu bir diğer delil de imkân delilidir. Bu delil de esas itibariyle varlıktaki

⁹⁴ Cavit Sunar, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, AÜİF Yay., Ankara-1977, s. 173.

⁹⁵ İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi*, AÜİFD, AÜ Basımevi, 1967, Cilt: XIV, s. 70.

⁹⁶ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 118.

vacip ve mümkün ayırımına dayanmaktadır. Mümkün, “*varlığı ve yokluğu eşit olan, yok iken var olan*”⁹⁷ şeklinde tanımlandığına göre, Allah’ın dışındaki bütün varlıklar için onların yok iken var kılındıklarını kabullenmemiz gerekmektedir. Ayrıca bu varlıklar, özleri itibariyle vücûd ve ademe eşit uzaklıktadırlar. Onların var olması da (vücûd) yokluklarına (adem) nispetle mümkündür, yani aklî imkân dahilindedir. Onların varlık kazanması, yokluklarına tercihle meydana gelişleri ise kendilerinin dışında bir tercih edici sayesinde olmaktadır.

Bu delil, bütün değişimlerin ve oluşun bir sebebe dayandığı ilkesine bağlıdır. Önceden bulunmayıp da sonradan var olan her şeyin var olmadan önce varlığı mümkündür. Eğer onların varlığı imkânsız olsa idi var olamazlardı. Şayet varlıkları zorunlu olsa idi daima var olurlardı. Var olmaya başlayan her şey, var oluşunu bir sebebe borçludur. Bu sebep ise ya mümkündür ya da mümkün değildir. Eğer mümkün ise varlığını bir başka sebepten almış olmalıdır. Bu ise böylece devam edip gider. Ancak birbirlerini meydana getiren bu mümkün varlıklar silsilesi sonsuzca devam edemez. Dolayısı ile bahsettiğimiz bu sebepler ve sonuçlar zincirinin varlığını kendisinden alan bir sebepte durması gerekir. Bu ise ilk sebep olan Tanrı’dır.

d) Estetik Delil: Fârâbî’nin kullanmış olduğu bu delil de hareket ve imkân delili gibi kozmolojik karakterli bir delildir. Filozofumuz, âlemde var olan güzelliklerden yola çıkarak en son güzellik olan Tanrı’nın varlığına aşk ile temellendirdiği estetik delil ile de ulaşabilmiştir.

⁹⁷ Aynı yer.

Fârâbî etik ve estetiğine göre Aşk, “*Daha Mükemmel*” veya “*En Mükemmelin*” in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, özlem bilgi ve imandır. O’na göre bu yetkinlik aşk ile aynı şeydir. Fârâbî’ye göre bizim bazı şeyleri sevme sebebimiz onlarda var olan mükemmelliklerdir. Bu mükemmellikler, En Mükemmele varıncaya kadar derece derecedirler. Ona göre bir şey, kendi özünden ne kadar çok hoşlanırsa sevgisi de o oranda çok olur. Duyulan haz ve mutluluk da sevgi ile orantılıdır. Bu anlamda sevmek ve sevilmek bir mükemmellik alametidir.⁹⁸ Allah da Fârâbî sisteminde En Mükemmel varlık olduğu için en çok sevilendir. Aynı zamanda da en çok sevendir ve Aşk’tır. Yani burada aşk, En Mükemmel varlık olan Allah’ın delilidir.⁹⁹ Dolayısı ile böyle bir varlığın var olmamasını düşünemeyiz. O, zorunlu olarak Aşk, Âşık ve Mâşuk’tur. Fârâbî’nin bu delilini “*Aklî Tasavvuf Nazariyesi*” olarak adlandırmamız da mümkündür.¹⁰⁰

e) Ontolojik Delil: Felsefe ve teoloji tarihinde ontolojik delil St. Anselmus’a (1033-1109) bağlanır. “*Ontolojik*” terimi kelime olarak Fârâbî’nin sisteminde bulunmamasına karşılık, mana ve içerik olarak bu terim, Fârâbî’nin sisteminde önemli bir yer işgal etmektedir.¹⁰¹ Fakat onu bir delil

⁹⁸ Fârâbî, *es-Siyâsetü’l-Medeniyye*, s. 14.

⁹⁹ Fârâbî, *Medinetü’l-Fâdila*, s. 14.

¹⁰⁰ Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., 1.Basım, Ankara-2004, s. 76.

¹⁰¹ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 190.

şekli içerisinde dile getirdikten sonra felsefeye sunan hıristiyan ilâhiyatçı filozofu St. Anselmus olmuştur.¹⁰²

Ontolojik delil de Tanrı'nın varlığına diğer delillerde olduğu gibi dış dünyadan değil de insan zihninde var olan “*mükemmel varlık*” ya da “*zorunlu varlık*” düşüncelerinden ulaşılır. İnsan, her şeyin kendisiyle hayat bulmuş olduğu bir “*mükemmel varlık*” fikrinin kendi iç dünyasında bulunduğunu müşahede ederken, böyle bir varlığın zorunlu olarak var olması gerektiğini de anlamaya başlar. İşte bazen farkında olarak, bazen de ciddi mantıkî tahliller yapmadan insanın içinde hissettiği bu “*yüce varlık*” fikri, Tanrı'nın var oluşunun en büyük kanıtıdır.¹⁰³

Bu delil iki esas temele dayanır:

1. Bir şeyin düşünce hailindeki varlığına ait olan her şey, o şeyin gerçek varlığına da aittir. Yani zihnimizde kabul ettiğimiz Tanrı fikri içinde zorunlu olarak kabul ettiğimiz bir Tanrı varlığı vardır. Başka bir deyişle Tanrı düşüncesinde Tanrı'nın varlığı vardır.¹⁰⁴

2. Her açıdan daha az yetkin olan, kendinden daha fazla yetkin olanın varlığını hatırlatır. Alemde var olan daha az daha çok mükemmellikler zinciri

¹⁰² Mehmet S. Aydın, ***Din Felsefesi***, İİFV Yay., İzmir-2001, s. 29.

¹⁰³ Aynı eser, s. 30.

¹⁰⁴ Taylan, ***İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri***, s. 117.

bize en mükemmel olanın varlığına götürür. En yetkin olan bu varlık da Tanrı'dır.¹⁰⁵

St. Anselmus, ontolojik delili varlıktaki “*en mükemmellik*” fikriyle temellendirmiştir. Ona göre duyulur dünyadaki dereceli mükemmellikler biz en mükemmele ulaştırmaktadır. Bu düşünceyle Tanrı, kendisinden daha büyük hiçbir şeyin algılanamadığı gerçekte ve düşünce var olan En Büyük ve Gerçek Şeydir. Gördüğümüz gibi St. Anselmus bu delili takip ederek düşünceden hareketle varlığa ulaşıyor. O, Allah'ın var olduğuna inanıyor bu çerçevede düşünerek Allah'ı varlık sahasında arıyor. Ve sonuç olarak, Allah'ın bu sahada zorunlu olarak var olacağını ileri sürüyor.¹⁰⁶ Başka bir ifade ile Allah'ın tanımından hareket ederek O'nun varlığına ulaşıyor.

Fârâbî'ye göre Allah, gerek saf akıl ve mantık yönünden, gerekse de varlık ve varlığa ait olgular yönünden düşünölsün “*En Mükemmel ve En Yetkin*” varlıktır. O, bütün noksan ve kusurlardan ârî ve uzaktır. Fârâbî'ye göre O'nu her tür noksandan ârî görmeliyiz. Bunun için de O'nun varlığı mükemmeldir. Eğer bir şey bir yokluğa sahipse o, onun varlığında bir eksiklikler. Eğer o varlık, varlığında başka her hangi bir şeye muhtaç olursa o da varlıkta bir noksanlıktır.¹⁰⁷ Filozofumuza göre Allah'ı zihinde bu şekilde tasavvur etmek zorunlu olduğu gibi Allah, kendisi de bu şekilde mükemmel

¹⁰⁵ Aynı yer.

¹⁰⁶ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 118.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, Çev: Hanifi Özcan, İDEÜ Yay., 1. Baskı, İstiklâl Matbaası, İzmir-1987, s. 58.

olmakla zorunludur. O'nun zorunluluğu kendindedir. O'nun vücudu en Mükemmel vücuddur. Allah Fârâbî'ye göre sadece zatında ve varlığında en mükemmel ve en yetkin varlık değil aynı zamanda sıfatları yönünden de en mükemmeldir. O'nun ilmi en mükemmel ilim; kudreti en mükemmel kudret; hayatı en mükemmel hayat; güzelliği en mükemmel güzellik; aşkı da en mükemmel aşktır.¹⁰⁸

Fârâbî varlıkta ikilik (dualizm) yanlısıdır. ¹⁰⁹ Filozofumuz varlığı ikiye ayırarak incelemektedir. Birisi kendinden “zorunlu” (vacibü'l-vücut), diğeri de kendinden “olabilir” (mümkünü'l-vücut) varlıktır.¹¹⁰ Fârâbî bu kavramları kullanırken açık ifadeler kullanır. Bunları açıklarken zorunlu varlığı mümkün, mümkün varlığı da zorunlu varlığa yeğlemez. Her iki tarafın oluşum nedenlerini de aynı ölçütler içerisinde açıklar.

Mümkün varlıklar, varlık yönünden eksik olan, var olma ve var olmama arasında bulunan varlıklardır. Yani bu varlıkların var olmaları da olmamaları da olağandır. Fârâbî, mümkün varlığın bu durumunu birbirinden uzak iki uca benzetmektedir. Bu iki uçtan her birinin karşıtının var olması söz konusudur. Varlık bir imkân üzerindedir. Varlığın karşısında yokluk bulunmaktadır.

¹⁰⁸ Bayrakdar, **İslam Felsefesine Giriş**, s. 191.

¹⁰⁹ Muhammed El-Behiy, **İslam Düşüncesinin İlahi Yanı**, Çev: Sabri Hizmetli, 1.Basım, Ankara-1992, s. 311.

¹¹⁰ Fârâbî, **Uyûnü'l-Mesâil**, s. 118.

Yokluk ise var olması mümkün olan şeyin var olmaması halidir. Mümkünün kendi halinde verilmiş bir tabiatı yoktur. O, olabilir ya da olmayabilirdir.¹¹¹

Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda bu durum bir imkânsızlığa (muhal) yol açmaz. Mümkünün varlığı da yokluğu da zorunluluğa yol açmaz. Zatına göre varlığı da yokluğu da eşittir. Dolayısı ile onun varlığı bir sebep üzerinedir. Mümkün, varlığında da yokluğunda da illete muhtaçtır. Vacip varlık ise, zati varlığını gerektiren veya da var olmasında bir illetten müstağni bulunan, varlığı zorunlu olandır. Bu zorunlu varlığın zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu varlık, kendi özü itibari ile mümkün, başkası itibari ile de zorunludur.¹¹² Vacip li-gayrihi. Bunlar mevcut olan mümkünlerdir. Yalnız zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olan ise, vacip li-zatihi olan Allah'tır.¹¹³ Bunun varlığını yok kabul ettiğimizde zihnimiz çelişkiye düşer. Olabilirlik; ya olduğunda önceden olmayan bir şey olabilir ya da sadece belli bir zamanda olup başka bir zamanda olmayan bir şey olur. Kast ettiğimiz bu mümkün şeyler etki eden ve etkilenen olmalarında sonsuza dek devam etmedikleri gibi, zincirleme olarak da devam etmeleri mümkün değildir. Bunun tam aksine mümkün varlıkların zorunlu bir şeyde son bulmaları gerekir. Bu zorunlu varlık ise Fârâbî'nin aşk olarak adlandırdığı Allah'dır.¹¹⁴

¹¹¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 23.

¹¹² Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 118.

¹¹³ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 113.

¹¹⁴ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 23

Fârâbî'ye göre mümkün varlık da iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi imkân boyutunda kalan ve zorunluluğa geçemeyen varlıktır. Var olma veya var olmama bakımından mümkün olan maddedir. Diğeri de varlık boyutuna geçiş ya da zorunlu olan varlıktır. Bu ise, özü itibari ile var olmak ya da var olmamak bakımından mümkündür. Bu da madde ve sûretten oluşan varlıktır.¹¹⁵ Fârâbî'ye göre bu durum, sadece zihinde var olan iki taraf arasındaki dualizmdir. Bunlardan birisi imkân boyutunda kalıcılık durumundaki zihni varlığı diğeri de zorunluluk ve gerçekleşme durumundaki dış varlığıdır.¹¹⁶

Mümkün varlıklar yetkin olmayan varlıklardır. Çünkü bu varlıkların, kendilerine verilmemiş olan durumlara yönelik ulaşma yeterlilikleri yoktur. Onlara sadece ilk madde verilmiştir. Varlık verildiğinde ise, onların varlıklarını sürdürme ve koruma yeterlilikleri de yoktur. Karşıtı olan şeyde kendi varlığının bir parçası bulunduğu zaman onu almak gibi bir yeterliliği de yoktur. O halde bu varlık, muhtaç bir varlıktır. Kendisini dışardan hareket ettirecek, yönlendirecek, sahip olduğu varlığını koruyacak bir varlığa ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaç da zorunlu bir ihtiyaçtır.¹¹⁷

Filozofumuz Fârâbî'nin bütün ispatları içinde geçen anafikir varlıktır. Var olmaya başlayan her şey, kendiliğinden olan mükemmel bir varlığa işaret etmektedir. Yani sonlu ve mümkün bir varlık, sonsuz varlığa işaret

¹¹⁵ Aynı eser, s. 24.

¹¹⁶ Muhammed El-Behiy, a.g.e., s. 314.

¹¹⁷ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 26.

etmektedir. Var olmaya başlayan bir varlık, var oluşu için bir sebebe sahip olmaktadır. Fârâbî, kullanmış olduğu bu delillerde bir olaydan hareket ederek uygulamış olduğu ilkelerle sonuca varmaktadır. İlkeler ise şunlardır: Hareket eden şey, bir başkası tarafından hareket ettirilir. Etki, sebebi ima etmektedir. Mümkün varlık, zorunlu olanı ima ederken; sınırlı güzellik de sonsuz güzelliği ima etmektedir. Sonuç ise Tanrı'nın hem zihinde hem de gerçekte var olduğu düşüncesinin kesinliğidir.¹¹⁸

Meşşâî sistemin kurucusu olan Fârâbî, Allah'ın varlığına açıklamış olduğumuz delilleri kullanarak ulaşmaktadır. Filozof her ne kadar bu delilleri kullanmış olsa da Allah'ın varlığının tam olarak kavranamayacağını da ileri sürmüştür. Bunun sebebi ise Allah'ın noksan ya da kusurlu oluşu değildir. Aksine Allah'ı idrak etmeye çalışan akıllarımızın zayıf ve eksikliğindedir. Madde ve yoklukla karışmış olan aklın, En Mükemmel olan Allah'ı idrak etmesi güç, tasavvur etmesi ise zor bir durumdur. O'nun aşırı mükemmelliği bizi şaşırır ve O'nu tam olarak tasavvur etmemize engel olur. Fârâbî, bu konuda şöyle bir benzetme yapmaktadır. Her şeyin görünmesini sağlayan, aynı zamanda da en parlak ve en güzel olan şey "ışık"tır.¹¹⁹ Işığın parlak ve büyüklüğüne oranla görme idrakimizin de o oranda büyük olması gerekirken bunun tam tersi olmaktadır. Işığın mükemmelliğine rağmen görme gücümüz o kadar zayıftır. Bunun sebebi ise görünen şeyin gizli ya da kusurlu olması

¹¹⁸ Robert Hammond, *Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi*, Çev: Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, 1. Baskı, Alfa Yay., İstanbul-2001, s. 38.

¹¹⁹ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, s. 10.

değildir. Tersine ışığın parlaklığı gözlerimizi kamaştırarak net olarak görmemize engel olmaktadır. Bu bakımdan Fârâbî'ye göre bizim akılarımızın Vacip Varlığı kavraması zordur. Bizim kavrayış kuvvetimiz O'nu tasavvur etmekte zorlanır. Fârâbî'ye göre kavranılması gereken varlık “*En Tam Mükemmel*”, kavrayacak varlık da en son eksiklik noktasında bulunduğu için aklın Allah'ı kavraması mümkün olamamaktadır. Çünkü biz maddeyle karışmış bulunmaktayız. Bu düşünceye göre biz, ne kadar maddeden sıyrılırsak İlk Varlık'a olan tasavvurumuz da o ölçüde tam olacaktır.¹²⁰

Fârâbî sistemindeki en temel düşünce, Tanrı'da öz ve tözün bir ve aynı olmasıdır. Bu bağlamda O, hem aşktır hem âşıktır hem de mâşuktur. Öz ile töz, Tanrı'da bir ve özdeştir; oysa Tanrı'dan başka her şeyde bir ve özdeş değildir. Yani Tanrı'nın özü ne ise Tanrı'nın tözü de odur. Töz bireysel varlıktır. Öz ise bir şeyi o şey yapandır. Bir anlamda öz, şeyin ilkesidir. Filozofa göre “*Tanrı olarak var olmak*” belirlemesini Tanrı kimseden almaz, kendi kendisinden alır. O'nun varlığı, başkası ile değil kendi kendine zorunludur. Var olan her şey, bireysel varlıklarını Tanrı'dan alırken; Tanrı kendi varlığını kimseden almaz. Yani Tanrı'nın varlığı ortadan kalksa bütün bunlar baştan başa varlıklarını yitirirler. Oysa bunlar ortadan kalksa Tanrı'nın varlığı, öylece varlıkta kalır. Bu durumdan zarar görmez.¹²¹

¹²⁰ Aynı eser, s. 11.

¹²¹ Mübahat Türker Küyel, “Değer ve Fârâbî”, AÜİF Dergisi, Cilt: XX, Ankara-1975, s. 80.

Fârâbî, Allah'ı Vacip¹²² (zorunlu), İlk Varolan¹²³ (Evvel), Bir (Vahid), Birinci¹²⁴, Aşk¹²⁵, kavramlarıyla ifade etmektedir. O'na pek çok sıfatlar isnat etmiştir. İslam düşüncesinde Tanrı'ya atfedilen bu sıfatlar, düşünürleri derinden meşgul eden bir problem olmuştur. Fârâbî, Tanrı'nın sıfatları konusunda kategorik tasniflere gitmemiştir. Ona göre zihnin düşünebildiği bütün üstün nitelikler Tanrı'ya verilebilir. Aynı zamanda bu sıfatlar, Tanrı'nın zatına katılan sıfatlar da değildir. Tamamen varlığının zaruri neticesidir. Fârâbî, Tanrı'yı pek çok ismi olan Mutlak Bir olarak tasavvur etmektedir. Tanrı'ya atfedilen bu nitelikler, insanlarda da bulunan en yüce isimlerdir. Örneğin Tanrı, bizatihi hikmet, hayat, irade, kudret, cemâl ve kerem sahibidir. Fakat bu sıfatlar insanlardaki gibi kazanılmış sıfatlar değildir. Aksine Allah'ın varlığının farklı cepheleridir.

Fârâbî sisteminde insan, ancak en şerefli ve en yüksek manaları ifade eden isimleri Allah'a isnat eder. Çünkü mistik tesirlerle kelimeler genel anlamlarını kaybederek farklı manalara dönüşebilmektedir. Bazı sıfatlar zatının birliğini ihlal etmemek üzere, O'nun zatının tabiatına, bazıları da alemle olan münasebetlerine itlak olunur, fakat bütün bu sıfatlar mecazen anlaşılabilir ve biz bunları ancak teşbih yoluyla izah edebiliriz. Allah,

¹²² Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 118.

¹²³ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, s.1.

¹²⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 1.

¹²⁵ Fârâbî, *Medinetü'l-Fâdıla*, s. 14.

mevcutların en mükemmeli olduğuna göre bizim de O'nun hakkındaki bilginin en mükemmel olması gerekir.¹²⁶

Gördüğümüz gibi Fârâbî, metafizik sisteminin temeline koymuş olduğu Allah'a, İslam inancına uygun olmayan hiçbir sıfat vermemiştir.

Fârâbî sistemine göre Allah, İlk Nedendir. Ve her türlü eksiklikten münezzehtir. Fakat O'ndan başka olan her şeyde yani mümkün varlıklarda herhangi bir türden eksikliğin olması zorunludur. Dolayısı ile varlığında hiçbir eksiklik bulundurmeyen varlık en üstün (afdal) olan varlıktır. O, bütün varlıklardan üstün olması ile en üst derecede, bütün varlıklardan mükemmel olması bakımından da en üst mertebededir. O halde O'nun varlığına yokluğun karışması düşünülemez. Varlığında bil-kuvve olarak hiçbir şey mevcut değildir. Bundan dolayı da ezelidir. O, bu ezeli oluşa hiçbir varlığa muhtaç olmadan sahiptir. O'nun tözü, kalıcı olmak için tek başına yeter durumdadır.¹²⁷ Varlığı vacip ve mümkün olarak kesin bir ayırımı tabi tutan Fârâbî'ye göre mümkün olan hiçbir şey vacip olamaz. Yani hiçbir varlık O'nun varlığının benzeri olmaz. O'na benzemeyen hiçbir şey de O'nun bulunduğu en üstün varlık mertebesine ulaşamaz. Bu bakımdan İlk Neden Birdir. Filozofumuza göre *"İlk Var olan kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka her hangi bir varlığın onun varlığına sahip olması imkânsızdır"*.¹²⁸

¹²⁶ T. J. De Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, Çev: Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul-2004, s. 142.

¹²⁷ Fârâbî, **el-Medinetü'l Fâdila**, s. 1.

¹²⁸ Aynı eser, s. 2.

Varlığı ilk Olanla aynı olan diğer bir varlık düşünmek bizi muhale götürür. Çünkü aynı olan bu varlık, İlk Olanla aynı olacağından ortada iki değil de bir varlık olacaktır. Şayet bu varlıkların aralarında bir farklılık olacak olursa, bu farklılık ortak olarak sahip oldukları şeyin aynısı olamayacaktır. Ve bu farklılık onların bir parçası olacaktır. Bu parça ise Fârâbî'ye göre hiçbir sebebi olmayan Allah'ın sebebi olacaktır. Varlığında sebebe dayanan bir varlığın ise Allah olması imkânsızdır, düşünülemez.

Fârâbî, es-Siyâset'ül-Medeniyye adlı eserinde Birinci olarak bahsettiği varlığın Tanrı olarak kabul edilmesi gereken varlık olduğunu söylemektedir. O'nda asla ve hiçbir şekilde bir eksiklik bulunmaz. O'nun varlığından daha yetkin ve erdemli bir varlığın bulunması da mümkün değildir. O'nun varlığından önce (akdam) olan bir varlık bulunmadığı gibi, O'nun varlığının kuşatamadığı bir varlık da yoktur. Bu sebeple O'nun varlığının kendisinden daha önce var olan başka bir şeyden yararlanması mümkün değildir. Bununla birlikte O'nun kendisinden daha noksan bir şeyden yararlanması da akla aykırıdır. O, cevheri ile kendinden başka her şeyden tamamı ile farklıdır. O'nun kendine özgü olan varlığı bir tek varlıktan başkasına nispet edilemez.¹²⁹

İlk Olanın varlığı her türlü eksikliği bünyesinde barındıran madde ve her türlü taşıyıcı özden bağımsızdır. O'nun hiçbir sûreti de yoktur. Çünkü filozofumuza göre sûret ancak madde ile kaimdir. Maddesiz sûret olamaz. O'nun sûretinin var olduğunu kabul ettiğimizde O'nu madde ve sûret olmak

¹²⁹ Fârâbî, **es-Siyâset'ül-Medeniyye**, s. 11.

üzere iki parçadan müteşekkil saymış oluruz. Bu ise İlk Olan'a yakışmayacak bir durumdur. Çünkü O, ilk sebeptir. Madde ve sûretin O'nun sebebi olduğunu düşünemeyiz. Benzer olarak O'nun varlığının maksad ve amacı da olamaz. Bu durumda da söz konusu maksad ve amaç O'nun varlığının sebebi olmuş olur. Bu şekilde de O, ilk sebep olamaz. Fârâbî'ye göre İlk Nedenin varlığını kendisinden önce gelen bir varlıktan alması akla uygun düşmemektedir. İlk Neden varlığını hiçbir şeye borçlu değildir.¹³⁰ Yetkinlik bakımından en üstün olan varlığın varlığı her yönden tam olmalıdır. Tamdır ve O'nun türü yoktur. Mantık çerçevesinde düşündüğümüzde varlığı tam olan, kendi türünden bir başka varlığın kendisi dışında var olması mümkün olmayandır.¹³¹

Fârâbî'ye göre, "*İlk Olanın zıddının olması da imkânsızdır*". Filozof bu durumu da zıddın ne anlama geldiğini ifade ederek açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre zıd, bir şeyden farklı olandır, zıd olanın o şeyin kendisi olması da düşünülemez. Zıd varlıklar bir araya geldiklerinde birbirlerini ortadan kaldırırlar. Bir arada olduklarında birbirini yok eden varlıklar zıd varlıklardır. Bir zıdda sahip olan her şey, varlık bakımından noksandır.¹³² Bu durumda ilk Nedene yakışmayan bir durumdur. Çünkü İlk Olan, zıddı ile bir araya geldiğinde birbirlerini ortadan kaldıracaklardır. Ancak zıddının yok olması durumunda İlk Olan var olacaktır. Bu durum ise İlk Olanın varlık nedeni

¹³⁰ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 2.

¹³¹ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 12.

¹³² Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, s. 59.

olacaktır. Oysa daha önce de ifade ettiğimiz gibi İlk Olan, sebepsiz İlk Sebektir.¹³³ Ayrıca filozofumuza göre kabul ettiğimiz iki zıd varlığın kendilerini kabul edecekleri ortak bir yere ihtiyaç vardır. Bu yerde birbirleri ile karşılaşmaları sonucunda onlardan her birinin diğerini ortadan kaldırması mümkün olacaktır. Bu iki varlık bu yeri işgal edecektir. Bu yer ise varlık bakımından bu zıd varlıkların her ikisinden de önce gelecektir. Bu durum da ilk Olana uymayan bir durumdur.¹³⁴

Fârâbî'ye göre "*İlk Olan, zihni bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünemez.*" Çünkü İlk Olan'ın anlamını açıklayan parçalardan her birinin, O'nun tözünü meydana getiren parçalardan birine işaret etmesi gerekir. Bu ise mümkün değildir. İlk Olanın tözünü meydana getiren parçalar O'nun varlığının nedenleri olamaz. Çünkü İlk Olan'ın hiçbir nedeni yoktur.¹³⁵ Böyle bir bölünmeyi kabul etmeyince İlk Olan'ın niceliksel parçalara bölünmesi ya da başka türden bölünmesi daha anlamsız olur. O, bu bakımdan da birdir.¹³⁶ Herhangi bir büyüklüğü olmadığı için mutlak anlamda cisim dışıdır. Tözü bakımından bölünmeyen Tözü bakımından birdir. Zorunlu bir varlığın cisim gibi bir mahiyeti yoktur. "*O vardır*" dediğimiz zaman "*var*" in

¹³³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 4.

¹³⁴ Aynı eser, s. 5.

¹³⁵ Aynı eser, s. 6.

¹³⁶ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 13.

tarifi başka, cismin tarifi ise daha başka olmaktadır. O'nun varlığı zorunlu varlık anlamında bir varlıktır. Bu nedenle O'nun cinsi, faslı ve tarifi yoktur.¹³⁷

İlk Olan'ın hiç bir şekilde maddesi yoktur. Maddesi olmadığından da O, tözü bakımından bilfiil akıldır. Maddeye muhtaç olmayan şey bilfiil akıl olur. O, aynı zamanda da tözü bakımından da akılsaldır (makul). Aynı şekilde bir şeyin bilfiil akılsal olmasına engel olan da maddedir. O, akıl olması bakımından akılsaldır. O, akılsal olmak için kendisinin dışında olup, kendisini düşünecek ayrı bir öze ihtiyaç duyan değildir. O'nun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. O, kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil akıllı (akıl), ve akıl olur. Özünün kendisini düşünmesinden dolayı da bilfiil akılsal olur. O'nda düşünülen öz, düşünen özdür. Yani O, akılsal olması bakımından akıldır. Bütün bunlar da tek bir öz, tek bir tözdür.¹³⁸ Bizlerdeki durum bundan şöyle farklıdır, biz tözümüz akıl olduğu için düşünen değildir. Biz tözümüzü teşkil etmeyen bir akıl sayesinde düşünürüz.

Fârâbî'ye göre İlk Olan yani Allah, bu şekilde tek bir öz ve bölünmez bir tözdür. Fârâbî'nin Allah'a atfetmiş olduğu sıfatlar da O'nun bu niteliği çevresinde şekillenir. Filozofumuz bu konuda tamamen Kur'an'a uygun düşünmektedir.

İlk Olan bilen (âlim) dir.¹³⁹ O'nun âlim yani bilen olması için başka bir öze ihtiyacı yoktur. Bilmesi ve bilinmesinde O'nun tözü tek başına yeterlidir.

¹³⁷ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119.

¹³⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 7.

¹³⁹ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 14.

O'nun özünün bilgisi, tözünden başka bir şey de değildir. O'nun bilmesi, bilinmesi ve bilgi olması tek bir öz ve töze işaret eder. O'nun dışındaki tüm varlıklarda ise aynı durum söz konusu değildir. Örneğin, insan ancak tüm yeteneklerini kullanarak, zaman ve emek harcayarak var olanlar hakkında bilgi sahibi olabilir. Bu bilgi ise şartlı bir bilgidir. Yani bilgi, var olana bağlıdır. Oysa Allah'ın bilgisi varlığa bağlı olmayıp tam aksine varlığı yaratan bir bilgidir. Başka bir ifade ile, Allah'ın bir şeyi bilmesi demek, o şeyi yaratması demektir. Bu bakımdan O'nun bilgisini beşerî bilgi ile kıyaslayıp anlamaya çalışmak yanlıştır.¹⁴⁰ O'nun bilge (hakîm) olması da aynı şekildedir. Fârâbî'ye göre bilgelik, en mükemmel şeyin en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir. Fârâbî'ye göre ilk varlık doğru ve gerçektir. Ancak doğru ve gerçek olan, var olandır. Bir şeyin doğruluğu ve gerçekliği, sahip olduğu varlığıdır.¹⁴¹ O'nun doğruluk ve gerçekliği O'nun özünden başka bir şey değildir.

Allah, diri (hayy), ve hayat sahibidir. En mükemmel akılsalın en mükemmel akılla kavranması ve en mükemmel bilinenin en mükemmel bilgi ile bilinmesi Allah'ın diri olmasıdır. Bu duruma benzer olarak bizler de en aşağı kavranılanları en aşağı dereceden kavrayışla kavradığımız için diri olarak nitelendiriliriz. Yani duyu algılarımızı kullandığımız için diriyizdir. Bu bakımdan en mükemmel akısalı en mükemmel bilgi ile kavrayan en

¹⁴⁰ Fatih Toktaş, **Meşşâî Felsefe**, İnsan Yay., 1. Baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul-2004, s. 49.

¹⁴¹ Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâdila**, s. 8.

mükemmel akıl “*diri*” olarak adlandırılmaya bizden daha layıktır.¹⁴² Diri kelimesi, aynı zamanda hayvan olmayan şeylere de denilir. Son mükemmeliyetine erişen, kendisinden gelenlerle kendi vasıtası ile olanlar arasında fark bulunmayan her mevcuda diri denilir. Bu bakımdan İlk Mevcud, bu isme istiare yolu ile diri dediğimiz her şeyden daha lâyıktır.¹⁴³

Fârâbî'ye göre Allah, en büyük , en ulu ve en şerefli olandır. Saymış olduğumuz bu sıfatlar, mükemmellekle orantılı olarak vardır. Örneğin bunlar bizim hakkımızda söylendiğinde zenginlik, bilgi ve bedeni nitelikler gibi sahip olduğumuz arızı niteliklerimiz kast edilir. O halde İlk Olan'ın mükemmelliği var olan bütün mükemmelliklerin üstünde olduğundan O'nun ululuğu, şerefi de her şeyin üstündedir. O'nun üstün olan bu büyüklük ve şerefi O'nun tözü bakımındandır. Kendinden başka bir şey ile değildir. Filozofumuza göre O, herhangi bir başkası O'nu övsün övmesin, yüceltsin yüceltmesin O, özü bakımından övgüye ve yüceliğe en layık olandır.

Filozofumuza göre İlk Olan, en güzel, en parlak ve en ihtişamlıdır. Bütün bu sıfatlar O'nun varlığının en mükemmel olmasının zorunlu sonuçlarıdır. Çünkü O, nihai mükemmelliğe erişmiş olan tek varlıktır. İlk olan en mükemmel varlık olduğundan O'nun güzelliği, O'nun parlaklığı ve O'nun

¹⁴² Aynı eser, s. 9.

¹⁴³ Komisyon, ***Fârâbî Tetkikleri***, İdare eden: Hilmi Ziya Ülken, İÜEF Yay., Burhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul-1950, s.23.

ihtişamı bütün güzelliklerin ve parlaklıkların üzerindedir. Bütün bunlar da diğer sıfatlar gibi O'nun özü ve tözünün ayrı parçaları değildir.¹⁴⁴

Fârâbî'ye göre en mükemmel varlık olan Allah'ın, en güzel ve en mükemmel bir idrakle özünü idrak etmesi sonucunda en yüksek derecede bir haz (lazza), sevinç (surur) ve mutluluk ortaya çıkar. O'nun duyduğu haz, bizim niteliğini asla anlayamayacağımız bir hazdır. Bizim en güzel ve en mükemmel olanı idrak ettiğimizde elde ettiğimiz haz ve sevinç, İlk Olan'ın hazzı ile kıyaslandığında bu önemsiz derecede azdır.¹⁴⁵ Kusurlu olan varlığı en üst derecede mükemmel olanla kıyaslamak mantıken de zordur.

Fârâbî sisteminde bir şey kendi özünden ne kadar hoşlanır ve ondan ne kadar haz ve mutluluk duyarsa, onu o kadar sever ve gurur duyar. Nasıl ki bizler en güzel ve en iyiyi seviyorsak, İlk Olan da en mükemmel olan kendi özünü sever. Fârâbî'ye göre Allah'ın kendi özü hakkındaki zorunlu aşkı ve onu sevmesi ile bizim kendi özümüzü sevmemizden doğan aşkımız arasındaki nispet, O'nun özünün üstünlüğü ve mükemmelliği ile bizim kendisinden gurur duyduğumuz üstünlük ve mükemmelliğimiz arasındaki nispet gibidir. İlk Olan da seven, sevilenin aynısı ve hayran olan hayran olunanın aynısıdır.¹⁴⁶ Bizdeki durum ise bunun tam tersidir. Bizim sevdiğimiz üstünlük ve güzelliştir. Biz bizde olmayan başka şeyleri severiz. Bizde âşık ile âşık olunan aynı şeyler değildir. İlk varlık da ise âşık ile âşık olunan, seven ile

¹⁴⁴ Aynı eser, s.12.

¹⁴⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdıla*, s. 13.

¹⁴⁶ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s.15.

seven aynı şeylerdir. Başka şeylerin onu sevip sevmemesi, âşık olunup olunmaması önemli değildir. O, ilk sevilen (Mahbub) ve İlk âşık olunan (Mâşuk) dır.¹⁴⁷

Fârâbî'nin Tanrı ve sıfatları hakkında ortaya koymuş olduğu tavır, İslam'ın Tanrı'sından felsefecilerin dili ve kavramları ile söz etmek biçiminde ortaya çıkmıştır. Fârâbî, yer yer İslâm'ın; Kur'an'ın ifadelerini yorumlamaya tabi tutmuştur O, Kur'an'ın açık olmayan ifade ve kavramlarını yorumlamış, açık ve kesin olanlarda ise hiçbir şekilde yorumlamaya gitmemiştir. Örneğin Kur'an, Tanrı'ya "İlk" olarak vasıflandırmıştır. Fârâbî için de bu böyledir, ve bu noktada hiçbir şüphesi yoktur. Çünkü Kur'an, bunu kesin hüküm olarak belirtmiştir. Fârâbî ise bu konuda mantıkî yoldan açıklamalar yapmıştır.¹⁴⁸ Kısacası onun uluhiyet öğretisi, her ne kadar felsefi terimlerle ifade edilmiş olsa da Kur'an düşüncesine uygundur. Bu durum, Müslüman bir filozof olan Fârâbî'nin, Kur'anî düşünce ile felsefeyi uzlaştırmaya çalıştığının da bir sonucudur. Fârâbî, pek çok olan bu sıfatlarla tek bir cevhere delalet etmektedir. Örneğin Tanrı'ya Cevad isminin verilmesi, O'ndan varlık taşması bakımındandır.¹⁴⁹ Cûd yani cömertlik, O'nun vermeyi sevmesi anlamındadır. Allah'ın ontolojik anlamda varlık vermeyi istemesi ve sevmesidir. Söz konusu bu izafet, ne Tanrı'nın kemâlinin bir parçasıdır ne bu ismin delalet ettiği

¹⁴⁷ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 14.

¹⁴⁸ Fahrettin Olguner, *Fârâbî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1. Baskı, Ankara-1987, s. 34.

¹⁴⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 122.

kemâl, bu izafetle kaimdir. Aksine bu isimle O'nun cevherine delalet edilmekte yani bu izafet O'nun cevheri ile kaimdir. Yani Allah, varlıkları yarattığı için cömert olarak adlandırılmamaktadır. O, özü ile cömert olduğu için varlıkları yaratmıştır.

Fârâbî'ye göre İlk Varlık'ın adlandırılması gereken isimler, çevremizdeki var olanların yetkinliklerini gösteren isimlerdir. Fârâbî'nin kast etmiş olduğu bu yetkinlik ve erdem ise bizim kullanageldiğimiz bir anlamda yetkinlik ve erdem değildir. Bu nitelikleri İlk Varlık'ın cevherine özgü yetkinliği gösterecek biçimde kullanır. Genellikle pek çok isimle ifade edilen yetkinlik türleri pek çoktur. Bu çeşitli isimlerle, asla bölünemeyen tek bir cevher ve tek bir varlık belirtilmektedir. Bu isimler, çevremizdeki bir şeyin cevherinin dışındaki bir yetkinlik ve erdemi gösterir. Bu isimleri Birinci Varlık üzerinde düşündüğümüz zaman ise, bunlar tamamen O'nun cevherini gösterirler. Örneğin “*güzel*” ismini mümkün varlıklar için kullanırsak, bu isim varlıkların cevherini değil de onların renk, biçim ve durumlarının yetkinliğini gösterir.¹⁵⁰

Fârâbî, Tanrı'nın zihinde apriori sûrette kavranabilme imkânından hareket ederek sıfatlarını ortaya koyabilmiştir. O'na göre nefsimiz mahsus ve mütehayyel şeyleri ancak alet vasıtası ile idrak edebilirken, küllîleri ve aklîleri ise aracısız bizzat kendisi idrak etmektedir. Tabiatta var olan oluş, hareket, imkân da Allah'ın varlığında mantıki bir delil olmaktadır. Bütün bunlarla beraber Fârâbî, Tanrı tasavvurundaki bir takım güçlüklerden dolayı O'nun mahiyeti hakkında edinebileceğimiz bilginin tam bir bilgi olamayacağını da

¹⁵⁰ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 17.

belirtmektedir. Fârâbî Füsusul-hikem adlı eserinde bunu Zat'ı-ehadiyet'i idrake hiçbir yol yoktur, belki sıfatları ile idrak olunabilir şeklinde dile getirmiştir. Ayrıca filozofumuz, gerek Bir'in mahiyeti gerekse de sıfatları hakkında konuşurken zaman zaman dil ve düşünce imkânın sınırından dolayı zorlanmakta ve bazı yerlerde çelişkiye düşmektedir.¹⁵¹ Bu durumu da mahiyetini ortaya koymaya çalıştığı varlığın En Tam ve En Mükemmel olmasına, buna karşılık bu mükemmelliği anlamaya çalışan aklın da madde ile karışmış olduğundan onun eksik ve kusurlu oluşuna bağlayarak açıklamaktadır.

B. AŞK'IN VARLIKLARDA ORTAYA ÇIKIŞI (SUDUR)¹⁵²

İslam Düşüncesinde, evrenin var oluş problemi, üzerinde ciddiyle durulan konulardan olmuştur. Nitekim bu problemin çözümü, pek çok

¹⁵¹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 123.

¹⁵² Feyz / türüm / emanation. Bir şeyden akmak, yayılmak anlamındadır. Aşağıdakilerin yukarıdan, her şeyin "Bir" olandan çıkması demektir. Başta Plotinus (203-270) olmak üzere Yeni-Platoncu düşünürler, varlığın ortaya çıkmasını, ilâhi varlığın bir yayılma ve açılmasından ibaret olduğunu ileri sürerek, kıvılcımın ateşten, ışığın alevden çıkması gibi evrenin de İlahi vücudun varlığından çıktığını ifade etmiştir. (Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Özkan Matbaacılık, Ankara-2003, s. 331-332.) Sudur teorisinin kaynağı, Sümer, Bâbil ve Keldanîlerin yıldızlara verdiği değerlere kadar uzanmaktadır. Yunanlılar bu konuda bu milletlerden etkilenmişlerdir. (İbrahim Agâh Çubukçu, *Türk-İslâm Düşünürleri*, Türk Tarih Kurumu Yay., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1989, s. 28.)

sorunun çözümünü de beraberinde getirmektedir. Evrenin var oluşunu, sudur teorisi ile açıklayan Fârâbî, Tanrı'nın neden aşk, âşık ve mâşuk olduğunu da bu çerçevede yanıtlamaktadır. Düşünce tarihinde evrenin var oluşu ile ilgili iki temel anlayış bulunmaktadır. Bu anlayışlardan birincisi, “*yaratan*” ve “*yaratılan*” ilişkisine dayanan fikirleri kapsarken, diğeri ise, “*sudur teorisini*”ni öne süren fikirleri kapsamaktadır. Bu iki anlayış, İslam Düşüncesi Tarihi boyunca uzun tartışmalara sebebiyet vermiştir. Yaratılış problemlerinin çözümünde sudur teorisini öne süren ilk Müslüman filozof, Fârâbî olmuştur. İbn Sînâ da bu teoriyi geliştirmiştir. Sudur teorisi, iki esas prensibe dayanır. Birinci prensip daha önceki bölümde de açıklamış olduğumuz üzere öz ve varlık meselesini içeren “*mümkün varlık ve vacip varlık*” arasındaki ayrımdır. İkinci prensip ise, Vacip Varlık'tan mümkün varlığın oluşa gelişi yani vacip varlıkla mümkün varlık arasındaki ilişkidir. Buna göre Vacip Varlık'tan tek bir şey aracısız olarak sadır olur. Çokluk da aracısız olarak O'ndan sadır olur. Fârâbî, varlıkların prensiplerini sudur teorisi ile resmetmektedir.¹⁵³

Fârâbî, yaratılış problemini Yeni-Platoncu gelenek çerçevesinde düşünerek varlıkların Tanrı'dan aşk sayesinde taşarak var olduklarını kabul etmiştir. Metafizik sisteminde tellendirmeye çalışmış olduğu bu çözüm ise

¹⁵³ M. Yusuf Hüseyin, “Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudur Doktrininde Temel Prensip”, Çev: Gürbüz Deniz, Felsefe Dünyası, Ankara-2001, Sayı: 33, s. 91.

Sünnî gelenek ile çatışmaktadır.¹⁵⁴ Fârâbî sisteminde İlk varlık olan Tanrı, varlık ve kemâlinin bolluğu sebebi ile âlemde var olan her şeyi irâde ve ihtiyarından bağımsız olarak bir zorunlulukla meydana getirir. Yani evrenin varlığını, yokluğuna tercih edecek irâdi bir kuvvetin varlığını düşünmek mümkün değildir. Bu teoriye göre Fârâbî metafiziğinde evren, Tanrı kavramının ihtiva etmiş olduğu muhtevanın zorunlu bir parçası ya da uzantısı olmaktadır. Bu bakımdan temelinde aşk olan sudur teorisi, İslamî düşüncede ciddî tartışmalara sebebiyet vermiştir.¹⁵⁵

Fârâbî'nin Aşk, Âşık ve Mâşuk olarak ortaya koyduğu varlık, var olan her şeyin kendisinden meydana geldiği Tanrı'dır. O'ndan varlık kazanmış olan şeylerin varlığı bir feyz ve sudur sonucudur. Var olan her şey Tanrı'nın varlığının tezahürleridir. Bu varlıklardan bazıları duyularla gözlemlenirken bazıları da sadece akıl yoluyla bilinebilenlerdir. Nitekim kendi varlığında en mükemmel olanın bilgisi de en meçhul olandır. Zorunlu olarak Aşk olan Tanrı'nın bilinmesi ise Tanrı'dan en başta sudur eden Faal Aklın varlığı ile olmaktadır. Bu anlamda Faal Akıl, maddî dünya ile manevî dünya arasındaki iletişimi sağlamaktadır. Bu akıl, insan aklını etkin akıl durumuna getirerek

¹⁵⁴ Macit Fahri, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev: Kasım Turhan, İklim Yay., Acar Matbaacılık, İstanbul-1987, s. 98.

¹⁵⁵ Yaşar Aydın, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yay., Umut Matbaası, İstanbul-2000, s. 50.

Mükemmel varlığın bilgisini makul duruma dönüştürmektedir.¹⁵⁶ İnsanın Aşk'a ulaşabilmesi ise var oluş açısından nihaî yetkinliğin zirvesidir. Bu durum ise mutluluğun kaynağıdır. Bu açıdan faal akıl, bir anlamda mutluluğun da kaynağı olmaktadır.¹⁵⁷ Nitekim mutluluk, Fârâbî düşüncesinde insanın en son ve en önemli gayesidir.¹⁵⁸

Tanrı'dan varlığa gelen şeylerin varlıkları hiçbir şekilde O'nun nedeni olamazlar. Aynı zamanda O'ndan varlığa gelen şeyler, O'nun mükemmelliğine de hiçbir şekilde katkıda bulunmazlar. Fârâbî, bu meseleyi şöyle bir örnekle açıklamaktadır. Bizler başkalarına para verdiğimiz zaman bu durumdan şeref ve haz gibi iyilikler elde ederiz. Bu sayede varlığımız daha mükemmel hale gelir. Fakat İlk Olan'ın varlığında böyle bir durum söz konusu değildir. O'ndan tezahür eden varlıklar bu sayede O'na mükemmellik kazandırmazlar. O'nun varlığı kendinden başka şeyleri meydana getirmek için değildir. Şayet böyle olsa idi O'nun varlığının kendi özü dışında bir nedeni olurdu. Bu ise daha önce ifade ettiğimiz gibi İlk Olan'a yakışmayacak bir durumdur.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Fârâbî, **Risâle fi'l-akl**, Çev: Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yay., İstanbul-2002, s. 134.

¹⁵⁷ Mübahat Türker Küyel, "Aristoteles ve Fârâbî'nin varlık ve Düşünce Öğretisi", AÜDTC Fak.Yay., Ankara-1969, s. 131.

¹⁵⁸ Fârâbî, **Kitab-üt-Tenbih**, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslav, Ankara Kütüphanesi, Kanaat Kitabevi, s. 127.

¹⁵⁹ Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâdila**, s. 15.

“O, kendi başına vardır, cevheri kendi özüyüdür ve başkaları O’ndan varlık kazanmak için O’ndan sonra gelir. Bunun içindir ki, başkasına varlık veren Varlığı, O’nun kendi cevherindedir. O’nun doğrudan doğruya kendi özünde cevherleştiği varlığı, başkalarının varlığının çıktığı varlıktır. O, birisi kendi özünün cevherleşmesi, öteki de başka şeylerin O’ndan çıkmış olması gibi iki şey olarak düşünülemez. Gene O, kendi varlığından başka bir varlığın çıkması için, kendi özünün ve cevherinin dışında bir şeye muhtaç değildir. Oysa, biz ve yapıp eden varlıklardan çoğu başkasına muhtacız.”¹⁶⁰

Aşk olan Allah’ın tözü, kendisinden zorunlu olarak çıkan varlıkların, zorunlu olarak birbirleri ile birleşmelerini, bağdaşmalarını ve bir bütün oluşturmalarını sağlayacak bir tözdür. Nitekim aşkın birleştirici bir doğası vardır.¹⁶¹ O halde varlıklar aleminde görmüş olduğumuz bu güzellikler de İlk Olan’ın tamamen aşk olan tözünden ileri gelmektedir.

İlk Olan âdildir ve güzeldir. Çünkü O, her şeye derecelerine uygun olacak bir biçimde varlık kazandırmaktadır. O’nun âdilliği ve güzelliği O’nun tözünden ileri gelir. Fârâbî’nin Zorunlu varlık olarak adlandırdığı Allah’a

¹⁶⁰ Fârâbî, **es-Siyâset’ül-Medeniyye**, s. 16.

¹⁶¹ İlk çağ filozoflarından Empedocles aşkın birleştirici bir unsur olduğunu ileri sürmüştür. Alemin başlangıcında dağınık olan dört unsura (su, ateş, hava, toprak) aşk hakim olarak bu unsurların birbirleri ile sıkı sıkıya bağlanmalarını sağlamıştır. Bu bağlamda Empedocles’e göre alemin meydana gelişi, sevgi ve nefret unsurlarının karşı karşıya gelerek, birleşip ayrışarak oluş ve bozuluş sürecinin bir devamı sonucuyla olmuştur. (Birand, a.g.e., s. 21.)

afettiği bu “âdil olan”, “cömert olan”, “güzel olan” gibi isimler, başkalarına nispetle verilen isimler gibi değildir. Bizzat bu isimler, Allah’a kendi özü bakımından verilirler. Bu isimlerle, İlk Olan’ın kendisinden taşan varlıklardan ötürü diğer şeylere olan nispeti kastedilir. Aynı zamanda bu nispet ile, Allah’ın tözü ile kaim olduğu ve onun bu isimle işaret olunan tözün zorunlu bir sonucu olduğu da kastedilir.¹⁶²

Fârâbî sisteminde Allah’tan varlıkların tezahür etmelerinde, Allah’ın özünden başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bunun için O’nun, ne kendisinde bulunan bir niteliğe, ne kendisi dışındaki bir alete ne de bu tezahür sonrasında el edeceği bir hale ihtiyacı vardır. Örneğin Ateş muhtaç bir varlıktır. Kendisinden buharın meydana gelmesi için suyu ısıtacak sıcaklığa muhtaçtır. Güneş de dünyamızı ısıtmak için hareket etmeye muhtaçtır. Güneş, hareketle daha önce sahip olmadığı bir durum kazanarak dünyamızı ısıtır.¹⁶³ Allah hakkında, O’ndan sudur eden varlıklar vasıtasıyla edindiğimiz bilgi, O’nu zatı itibariyle edindiğimizden daha kuvvetlidir. Bir olan Allah’tan her şey sadır olur. O’nun ilmi en büyük kudretidir. O’nun zatı ile taakkulu sonucunda âlem meydana gelir. Eşya’nın var oluş sebebi O’nun iradesi olmayıp O’nun ilmidir. Eşya’nın bütün sûret ve misalleri Allah’ın indinde ezelden beri mevcuttur.¹⁶⁴

¹⁶² Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâdila*, s. 19

¹⁶³ Fârâbî, *el-Medinetü’l-Fâdila*, s. 16.

¹⁶⁴ de Boer, a.g.e., s. 143.

Allah'tan sudur eden bu varlıklar pek çoktur. Ve onların mükemmellikleri birbirinden farklıdır. Allah'ın tözü kendisinden sadece mükemmel olan varlıkların taşıdığı bir töz değildir. O'nun tözünden eksik ve kusurlu varlıklar da dahil olmak üzere bütün varlıklar taşarlar. Taşan bu varlıklar bir hiyerarşik sıra içerisinde varlığa gelirler. Ve her var olan, varlıktan kendisine ayrılan paya ve ilk Olan'a yakınlık derecesine göre bir yerde bulunurlar. Bu sıra, varlık bakımından en mükemmel olandan başlayarak daha az mükemmel olana doğru ilerler. Daha az mükemmelden de kusurlu olan varlıklara geçiş sağlanır. Nihayet kusurlu olan varlıklardan da öyle bir noktaya ulaşılır ki ötesinde var olması mümkün olmayan noktaya geçilmiş olunur. Böylece var olanlar dizisi bir noktada son bulmuş olur.¹⁶⁵

Âlemin Tanrı'dan var olması O'nun kemâline hiçbir şey ilave etmediği gibi O'nda her hangi bir gayenin olduğunu da düşündürmez. Aksine âlem O'nun sonsuz ve sınırsız cömertliğinin bir sonucudur. Fârâbî'nin, âlemin varlığını açıklamış olduğu bu sudur nazariyesi İslam Felsefesinde bir çok tartışmayı beraberinde getiren akıllar teorisiyle¹⁶⁶ iç içedir. Bu teori, gökler ve yeryüzü olmak üzere her iki âlemin de izahını vererek hareket, değişme ve oluşu açıklar bir anlamda, bu teori astronomi ve fiziğin de esasıdır.

¹⁶⁵ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 17.

¹⁶⁶ On akıl ve Fârâbî Kozmolojisi denen bu teori İşrak nazariyesi olarak da adlandırılmaktadır. İşrak, kelime olarak parlatma, ışıklandırma (nurlandırma) tenvir etme, güneşin doğması anlamlarını taşır. (Burhan Ulutan, *Fârâbî Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırma Vakfı yay., İstanbul-1999, s. 40.)

Filozofumuz bu teori ile Bir ve Çokluk meselesini çözerek değişmeyen ile değişeni mukayese eder.¹⁶⁷ Akıl teorisi Aristo'ya dayanmaktadır. Fârâbî'nin kendisi de bu teorinin Aristo'nun De Animası'nın üçüncü bölümüne dayandığını ifade eder. Fârâbî, bu teoriye çeşitli ilaveler yaparak katkıda bulunmuştur.¹⁶⁸ İlk akıl, dokuz feleğin ve gezegenlerin akılları da dahil olmak üzere akılların sayısı on'dur. Fârâbî, Yunan Astronomlarının özellikle de Ptolemy'nin (Batlamyus) benimsediği evrenin, dokuz gök küresinden oluştuğu şeklindeki teoriyi takip etmektedir. Akıllar ve nefisler ise bu teoriyi başlatanlardır. Her bir feleğin kendi akıllı ve nefsi vardır. Arz alemine ait işleri de onuncu akıl takip etmektedir. Feleklerin dairevi hareketleri ruhani bir cazibe ile olur. Aşağıda olan felek üste olan feleğin cazibesine kapılarak hareket eder. Fârâbî'ye göre felekler aleminde de bir ahenk ve düzen vardır. Gücünü akıldan alan nefis, feleklerin doğrudan hareket ettiricisidir. O halde hareketin kaynağı aşktır. Bütün akıllar hem kendilerine hem de hareketsiz ilk hareket ettirici'ye âşıktırlar. O halde bu ilk varlık evrenin esas sebebidir.¹⁶⁹ Bu teori ile Fârâbî Tanrı ile alemin, sonsuz ile sonlunun da ilişkisini açıklamış olur. Varlıkların Tanrı'dan sudur etmeleri fiziki anlamda bir çıkış, taşma olarak düşünülmemelidir. Nitekim bu şekilde düşünülürse İlk Olanın varlığında bir

¹⁶⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 126.

¹⁶⁸ M. M. Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan yay., İstanbul-2000, s. 55.

¹⁶⁹ Şerif, a.g.e., s. 52.

bölünme söz konusu olacaktır. Oysaki O'nun tözü hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyendir.

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın Birinci varlık olarak kabul edilmesi gerektiğini daha önce de belirtmiştik. Bu bağlamda Birinci, ikinci derecede varolanlarla Faal Aklın varlığının yakın sebebi olmaktadır. Bu teoriye göre İkinciler de bir anlamda yaratıcı rol üstlenmişlerdir. Bunlar da Birinci gibi varlık verme konusunda özlerinden başka bir şeye muhtaç değildirler. Nitekim ikinciler, semavi cisimlerin varoluşsal sebepleridir. İkincilerin her birinden gök cisimlerinin her birinin varlığı tek tek zorunlu olarak çıkar. Bunların içerisinde derece bakımından en üstün olanı birinci göğün varlığı, en aşağıda olanı da Ay küresinin varlığıdır. En üst ve en alttaki felekler arasında bulunan ikincilerden, bütün feleklerin varlıkları zorunlu olarak çıkar. İkincilerin sayısı da semavi cisimlerin sayısı kadardır. Filozofumuz, ikinciler olarak adlandırdığı bu varlıklara melekler ve benzeri adlar vererek teorisini İslâmi düşünceye yaklaştırmaktadır.¹⁷⁰ İkincilerin hepsi hem kendi özlerini hem de İlk Varlığı (el-Evvel) düşünürler. Çünkü onlar, sadece kendi özlerini düşünerek tam bir mutluluğa erişemezler. Ancak İlk'i ve kendilerini düşünerek yüksek mutluluğa ulaşırlar. İlk Varlık, her bakımdan İkinci varlıklardan üstündür. Bu yüzden İlk Varlık'ın düşünülmesi ile elde edilen mutluluk, İkincilerin tek başlarına kendi özlerini düşündükleri mutluluktan daha üstün ve daha yücedir. İkili düşünce sisteminde duyulan zevk de erdem niteliğine bağlı olarak daha üstündür. Her birinin kendine olan hayranlığı ve aşkı da böyledir. Bunlar önce İlk'i sonra

¹⁷⁰ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 1-2.

da kendi özlerini düşünmekle öncelikle sevilen ve hayran olunan olurlar. Dolayısı ile Tanrı, bu teoriye göre ilk sevilen (mahbub) ve ilk âşık olunan (mâşuk) olur. İkinciler hem kendilerine hem de İlk Varlık'a âşıktırlar.¹⁷¹

Filozofumuza göre göksel cisimlerin hepsi en başta varlıklarını kazanmışlardır. Bundan başka onların kazanacağı bir varlık yoktur. Bu bakımdan onlar, başka şeylere yönelmek için hareket etmezler. Fakat bunların her birinden göklerin varlığı çıkar.¹⁷² Göksel cisimlerin altında bulunan varlıklar, varlık derecesi bakımından en alt mertebededir. Onların cevherleri Bil-kuvve olarak verilmiştir. Onların yalnızca ilk maddeleri verilmiştir. Bundan dolayı onlar, cevherleştikleri sûrete doğru sürekli ilerlerler. Gök cisimleri ve Faal akıl da bu varlıkların dışardan hareket ettiricileridir. Yani ay altı alemi göksel cisimler ve Faal akıl oluşturur.¹⁷³

Fârâbî'nin sudur teorisine göre, İlk Varolan'dan İkincinin Varlığı taşar. Bu İkinci Varolan hiçbir şekilde cisimsel olamayan bir tözdür, maddede değildir. O hem kendi özünü hem de İlk Varolan'ı düşünür. İlk Varolanı düşünmesinde dolayı kendinden zorunlu olarak Üçüncü bir Varolan çıkar. Kendine has olan özünde tözleşmesinden de zorunlu olarak İlk Gök'ün varlığı çıkar. Üçüncü Varolan'ın da varlığı da maddede değildir. O, tözü itibariyle akıl olandır. O da hem kendi özünü hem de İlk Varolan'ı düşünür. Kendi özünde tözleşmesinden zorunlu olarak sabit yıldızlar kümesi ortaya çıkar. İlk

¹⁷¹ Aynı eser, s. 19.

¹⁷² Aynı eser, s. 20.

¹⁷³ Fârâbî, *es-Siyâset'ül-Medeniyye*, s. 21.

Varolan'ı düşünmesinden de zorunlu olarak Dördüncü bir Varlık ortaya çıkar. Bu varlık da maddede değildir. Kendi özünde tözleşmesinden zorunlu olarak Satürn küresinin varlığı çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinden de zorunlu olarak beşinci varlık çıkar. Bunun da madde ile ilgisi yoktur. O da hem kendi özünü hem de İlk Olan'ı düşünür. Kendi özünde tözleşmesinden zorunlu olarak Jüpiter ortaya çıkar. İlk Varolan'ı düşünmesinden de zorunlu olarak altıncı bir varlık ortaya çıkar.¹⁷⁴ Bu varlık da maddede değildir. O da diğerleri gibi hem kendisini hem de İlk Olan'ı düşünür. O'nun özünde tözleşmesinden zorunlu olarak Mars küresi ortaya çıkar. İlk Olan'ı düşünmesinden de zorunlu olarak yedinci bir varlık ortaya çıkar. Bunun varlığı da diğerleri gibi maddede değildir. Yedinci varlık da hem kendi özünü hem de İlk Olan'ı düşünür. Kendisini düşünmesinden Güneş küresinin varlığı, İlk Varolan'ı düşünmesinden de sekizinci bir varlık çıkar. Bunun da varlığı maddede değildir. O da kendi özünü ve İlk Varolanı düşünür. Kendi özünün tözleşmesi sonucu olarak ondan zorunlu olarak Venüs küresinin varlığı ortaya çıkar. İlk'i düşünmesinden de zorunlu olarak dokuzuncu bir varlık ortaya çıkar. Bu da maddede değildir. Bu da hem kendi özünü hem de İlk Varlığı düşünür. Kendisinin tözleşmesinden zorunlu olarak Merkür küresinin varlığı ortaya çıkar. İlk'i düşünmesinden de Ay küresinin varlığı ortaya çıkar. İlk Varolan'ı düşünmesinin sonucu olarak da ondan zorunlu olarak Ay küresin varlığı ortaya çıkar. İlk'i düşünmesinden de Onbirinci Varlık ortaya çıkar. Bu varlık

¹⁷⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 20.

da madde de değildir. O da hem kendi özünü hem de İlk Varlığı düşünür.¹⁷⁵ Bu varlıkla tözleri itibariyle akıl ve akılsallar olan üstün varlıklar sona ererler. Ay küresi ile de tabiatları gereği dairesel hareketler yapan cisimler sona ererler.¹⁷⁶ Bu düzende son olarak ortaya çıkan Ay küresi ile Onbirinci varlık olan Faal Akıldır. Bu iki şeyle Göksel Kürelerin varlıkları son bulur.

Açıklamış olduğumuz Fârâbî'nin sudur teorisi, Aristo Felsefesi ile yakından ilgilidir. Fârâbî, bu teori çerçevesinde Allah ile âlem arasında bir alâka kurarak Aristo'nun fikirleri ile İslam inancında bir sentez yapmaktadır. Allah, sahip olduğu ezelî bilgisi ile her şeyin yaratılış sebebi olmaktadır. Bu anlamda bilmek, yaratmak manasındadır. Yani Allah'ın düşünmesi, dilemesi, irâde etmesi, fiildir, yaratmadır.¹⁷⁷ O halde sudur, Allah'ın daima faaliyette bulunan ezelî bilgisinin ve düşüncesinin neticesidir.¹⁷⁸

Göksel cisimler, şekiller içerisinde en mükemmel şekle sahiptir. Bu şekil, daire şeklidir. Görülen nitelikler içerisinde de en mükemmel nitelik olan

¹⁷⁵ Fârâbî, **el-Medinetü'l-Fâdila**, s. 21.

¹⁷⁶ Aynı eser, s. 22.

¹⁷⁷ Bkz. **Kur'an-ı Kerim**, Bakara, 117, "Göklerin ve yerin tek numunesiz yaratıcısı Allah'dır. O, bir işin olmasını dilerse ona "ol" demesiyle o şey oluverir." Bkz. Al-i İmrân, 47, En'am, 73, "Gökleri ve yeri hak ile yaratan O'dur ki "ol" demesiyle o şey hemen olur."

¹⁷⁸ Necip Taylan, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, s. 179.

ıŖıĖa sahiptir. Göksele cisimlerin bazıları ıŖıĖı meydana getirirler. Bunlar da yıldızlardır.¹⁷⁹

Bu göksele varlıklardan sonra İlk Olan'dan tabiatlarında baŖtan beri noksan ve kusurlar bulunan varlıklar tezahür eder. Bu varlıklar, baŖtan beri kusurlu tarzdadırlar. Her tür varlık en üstün mükemmelliğe ulaŖıncaya kadar adım adım yukarıya doğru giderler. Nitekim Fârâbî düşüncesinde nihaî gaye, mükemmelliğe ulaŖmaktır. Ay altı varlıklardan bir kısmı tabii, bir kısmı irâdi bir kısmı da hem tabii hem irâdi Ŗeylerden meydana gelir. Irâdi varlıkların ön Ŗartı tabii varlıklardır. Bu yüzden tabii varlıklar zaman bakımından iradi varlıklardan önce gelirler. Tabii varlıklar olmadan iradi varlıkların varlığı mümkün değildir. Göksele cisimlerin ortak ve farklı taraflarından maddenin varlığı, sûretler, töz bakımından farklı cisimler, zıt sûretler ortaya çıkar. Zıt sûretlere sahip Ŗeylerin birbirleriyle karıŖması ve imtizacından sonra zorunlu olarak farklı türden cisimler ortaya çıkar.¹⁸⁰ Farklı etkilerin bir araya gelmesinden bir çok karıŖım meydana gelir. Bu karıŖımlar, bu cisimleri unsurlardan ve ilk maddeden daha da uzaklaŖtırırlar. KarıŖımlar birbirlerini takip ederek devam ederler. Sonra gelen karıŖım öncekinden daha karmâŖık bir yapıya sahiptir. Bu süreç, karıŖmaları mümkün olmayan cisimlere ulaŖıncaya kadar devam eder. Artık karıŖmanın mümkün olmadığı noktada son bulur. Farklı cisimler farklı karıŖımlardan meydana gelirler. Madenler, unsurlara yakın olan ve daha az karmâŖık olan bir karıŖım sonucu oluŖurlar.

¹⁷⁹ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâdila*, s. 30.

¹⁸⁰ Aynı eser, s. 34.

Daha karmâşık karışımlardan sırasıyla bitkiler, hayvanlar ve insanlar meydana gelirler.¹⁸¹ *“Tabii ay altı cisimler ateş, hava, su, toprak gibi unsurlarla buhar, alev ve diğerleri gibi aynı cinsten şeyler, taşlar ve onlarla aynı cinsten olan madeni şeyler, bitkiler, dil ve düşünce sahibi olmayan hayvanlarla, dil ve düşünce sahibi olan hayvanlardır.”*¹⁸² Bu varlıkları bir sıra içerisinde düşündüğümüz zaman önce bunların en az değerlisi olan madde gelir. Unsurlar, maddeden daha değerlidir. Sırasıyla diğer varlıklar gelir. En üstte de dil ve düşünceye sahip olan hayvan yani insan gelir. Bunun üstünde daha mükemmel varlık yoktur.¹⁸³

¹⁸¹ Aynı eser, s. 36.

¹⁸² Aynı eser, s. 23.

¹⁸³ Aynı eser, s. 25.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN SÎNÂ DÜŞÜNCESİNDE AŞK VE TEZAHÜRÜ

A. AŞK, ÂŞİK VE MÂŞUK OLARAK ALLAH

İbn Sînâ¹⁸⁴'nın felsefî sisteminde deneycilik ve akılcılık bölünmez bir bütün teşkil etmektedir. Skolastik düşünceyi yetkin hale getiren İbn Sînâ olmuştur. Nitekim filozofumuz, tecrübeci ve akılcı bir bütünden akıl üstüne yükselmiştir. Felsefeyi Mantık, Fizik ve Metafizik olarak üç kısma ayırmaktadır. Bu anlamda, felsefenin konusu varlıktır. Varlık manevi olduğunda Metafizik; maddi olduğunda Fizik; zihni olduğunda ise Mantığın konusu olmaktadır. İbn Sînâ, Mantık sahasında Fârâbî'nin yolunu izlerken, Fizik ve Metafizik de O'ndan ayrılmaktadır. İbn Sînâ, “*Madde Tanrı'dan Sudur etmez*” prensibinden hareket ederek akledilir âleme ve şekillere maddeden üstün bir yer vermiştir. Ruhun son derece önemli olduğu bir sisteme sahip

¹⁸⁴ Asıl adı Hüseyin olan İbn Sînâ, Ebu Ali künyesi ile anıldığı gibi, tıp ve felsefe alanında da en büyük otorite anlamında “*eş-Şeyhü'r-Reis*” ünvanıyla tanınmakta, Batı'da ise “*Avicenna*” olarak bilinmektedir. İbn Sînâ, 370/980-981 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğmuştur. O, bir yandan dil, edebiyat ve dini ilimleri tahsil ederken bir yandan da matematik, geometri, astronomi, mantık, tıp ve felsefe dersleri alarak pek çok alanda uzmanlaşmıştır. İbn Sînâ, 428/1037 tarihinde elli yedi yaşlarında iken vefat ederek Hemedan'a defnedilmiştir. (Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, Derleyen: M. Cüneyt Kaya, Klasik Yay., Kurtiş Matbaacılık, İstanbul-2004, s. S.6.)

olmuştur.¹⁸⁵ İbn Sînâ, Psikolojiyi (özellikle insan nefsinin) felsefesinin ağırlık noktası yapmıştır. Fârâbî’de olduğu gibi İbn Sînâ’da da “*Akıllar Teorisi*” önemli bir yer işgal etmektedir. Bilgi teorisinde Fârâbî’nin tesirleri belli olmaktadır. “*Her türlü bilginin akledilir*” olduğunu söyleyerek ideal olana ulaşmıştır.¹⁸⁶

İbn Sînâ, Aristoteles felsefesini düzenleyerek, üstün dehasıyla geliştirmiştir. Temellerini selefi Fârâbî’den almış olduğu Meşşâî sistemini kendine özgü metoduyla işleyerek bu sistemi Doğu’da canlandırmıştır. Filozofumuz, doğu düşüncesinin etkisinde kalarak felsefesini bir yandan İsrâkilere yaklaştırırken, diğer yandan da Mutasavvıflara yaklaşmıştır. Yaşadığı süre içerisinde de Kelamcılarla da ilişkilerini kesmemiştir.¹⁸⁷ İbn Sînâ, İslam toplumu içerisinde kendine özgü düşünce geleneği içerisinde yetişmiş önemli isimlerin başında gelmektedir.¹⁸⁸

Batı düşüncesinde Albertus Magnus’ü ve Saint Thomas’ı etkilemiş olan İbn Sînâ, akılcı bir filozoftur. O, akıl ile dini uzlaştırmağa çalışmıştır. İbn

¹⁸⁵ A. M. Goichon, ***İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri***, Tercüme: İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, Özener Matbaası, İstanbul-2000, s. 13.

¹⁸⁶ Aynı eser, s. 14.

¹⁸⁷ İsmail Hakkı İzmirli, ***İslamda Felsefe Akımları***, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, Bayrak Baskı, İstanbul-1995, s. 122.

¹⁸⁸ Hayrani Altıntaş, “Doğunun Bir Bilgin Düşünürü”, Felsefe Konuşmaları, Sadettin Elibol, Semih Ofset, 1. Baskı, s. 76.

Sînâ, teorik incelemelere ulaşabilmek için Kur'an verilerinden faydalanmıştır. İslam Felsefesinde tasavvufçular sezgiye, İsrâkiler doğuşa, Kelamcılar akıl ve nakle, Batınîler yoruma, Tabiatçılar gözlemlere nihayet İbn Sînâ gibi Meşşâî olan filozoflar da akla önem vermişlerdir. Bu bakımdan Meşşâî Düşünürlere İslam Akılcıları da diyebiliriz. Konumuzla ilgili olarak model aldığımız her iki Meşşâî Filozof da Aristo'nun düşüncelerinden yararlanmışlardır. Bunlar, Eflatun ve Plotinus'dan da faydalanmışlardır. Fakat felsefelerinin temellerinde İslam Düşüncesi yer almaktadır. Başka bir ifade ile İlk çağ felsefi öğretisi ile İslamiyet felsefi tarzda yorumlanmıştır.¹⁸⁹ Aristo metafiziğini inceleyen Fârâbî, bu metafiziğin açık ve anlaşılır olmadığını da belirtmiştir. Nitekim Aristo metafiziği düzensizdir. İbn Sînâ kırk defa okuyarak anlayamadığı Aristo Felsefesini Fârâbî'nin şerhini okuyarak anlayabilmiştir.¹⁹⁰ İslam Metafiziği, Aristo Metafiziğine göre daha sistematik ve metodiktir. İslam dininin etkisiyle de daha manevîdir. Mesela Aristoteles her şeyi, maddeden hareket ederek ruha doğru bir yükseliş olarak kabul ettiği halde İbn Sînâ, her şeyi ruhtan maddeye doğru olan bir inişle açıklamaktadır.¹⁹¹

İslam düşüncesine genel olarak baktığımızda kelimadan felsefeye geçişi Kindi, terminoloji, metot ve problemleri açısından onu sistematik hale getiren Fârâbî, kendi dönemine kadar gelen bu zengin birikimi yeni baştan

¹⁸⁹ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, s. 201.

¹⁹⁰ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, TC Kültür Bakanlığı Yay., Kivanc Matbaacılık, 2.Baskı, Ankara-2002, s. 5.

¹⁹¹ Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 147.

işleyerek büyük bir küllîyat halinde değerlendiren ise İbn Sînâ olmuştur. İbn Sînâ, bu alanda yapmış olduğu çalışmaları ile Meşşâi Felsefenin zirvesi sayılmaktadır. O, her ne kadar Fârâbî'nin öğrencisi ve halefi olarak görülebilirse de bu noktada üstadını aşmış ve tarih içerisinde onun adını ikinci derecede bırakmıştır.¹⁹² İbn Sînâ İslam Filozofları arasında psikoloji ve bilgi problemi üzerinde en fazla duran düşünür olarak bilinmektedir.¹⁹³

İbn Sînâ'nın metafiziğini eserlerinden eş-Şifa, Kitabu'l-İşarat ve't-Tenbihat, Necat'ta inceleme ve anlama fırsatı bulmaktayız. İbn Sînâ metafiziğe özellikle "*ilâhiyat*" adını vermiştir. O'nun metafiziği ilâhiyatçı bir metafiziktir. Nitekim İbn Sînâ, kelam ilmine ait bazı konuları da araştırma sahasına alarak alanını genişletmiştir.¹⁹⁴

¹⁹² T. J. De Boer'e göre İbn Sînâ'nın Fârâbî'yi aşmış olduğu ve O'ndan daha saf bir Aristoculuğa ulaşmış olduğu fikri İslam Felsefesi Tarihinde düşülen en büyük hatalardan birisi olmuştur. Boer, İbn Sînâ'yı felsefe tarihi içerisinde hoşuna giden fikirleri alarak son derece yüzeysel şerhler üzerinde çalışması sonucunda derleme niteliğinde ansiklopedik eserler yazan müelliflerin öncüsü olarak eleştirmektedir. Ona göre İbn Sînâ, her taraftan materyal toplayarak bunu maharetli bir şekilde karıştıran ve makul şartlarda ortaya koyan birisi olmuştur.(T. J. Boer, a.g.e., s. 163.)

¹⁹³ Kaya, a.g.e., s. 276.

¹⁹⁴ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 26.

İbn Sînâ felsefesinde, Kur'an çerçevesinde yeni-eflatunculuğun rahat hareket edebildiği bir metafizik alan bulmak mümkündür.¹⁹⁵ İbn Sînâ, inandığı Allah ile felsefecilerin Tanrı'sını birleştirmeyi gaye edinmiştir. Bu ise onu yeni eflatunculuktan ayırmaktadır. Nitekim İbn Sînâ'nın Tanrı'sı hareketsiz bir hareket ettirici ya da düşünemeyen düşünce olmayıp, aksine kendisi de

¹⁹⁵ Platon'un düşünce sistemini devam ettiren Plotinus, Tanrı sevgisine

dönüşen ve her şeyin son nedeni olarak gördüğü aşkı, sisteminde derinlemesine incelemiştir. Plotinus, aşkın sadece ruhta meydana gelen bir duygudan ibaret olmadığını, onun aynı zamanda tinsel olduğu kanaatindedir. Aşk, insanın ve diğer varlıkların nasıl meydana geldiğini anlatan sistemli bir kaynaktır. Plotinus'a göre tüm varlıklar canlıdırlar. Çünkü her varlık, kendi sınırlarında Tanrı'ya katılmaya çalışmaktadır. Tüm bunlara rağmen dünya, Tanrının Birliğinin farklı bir taşıyıcısıdır. Âlem ise Tanrıdan uzaklaşmış İyidir ve Tanrı'nın ışığının sadece soluk bir yansımasıdır. Bu sebeple insan dünyada neyi severse sevsin gerçek iyiyi sevmiş olamaz. Gerçek iyi, sadece Tanrıdır. İnsanın doğada görmüş olduğu iyi ve güzeller de Tanrının habercisidir. Bunları duyumsamak için ise birleştirici bir güç olan aşk, insanı harekete geçirici ve Tanrıya ulaşma isteğini uyandıran potansiyel olarak karşımıza çıkmaktadır. Plotinus, bu düşüncesiyle aşkın evrenin tek aktif ilkesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu felsefeye göre Bir, yani Tanrı aşktır. (Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Asa Yay., Bursa-2000, s. 133-149.)

düşünen ilk düşüncedir. O, zorunlu varlık ve saf hayırdır. Sadece iyilik ve güzellik olmayıp ilk aşk, âşık ve mâşuktur.¹⁹⁶

İbn Sînâ düşüncesinde aşk, âşık ve mâşuk olarak incelediğimiz Tanrı anlayışı esasları itibariyle Fârâbî sistemindeki Tanrı anlayışı ile benzerlik göstermektedir. Bir varlık filozofu olan İbn Sînâ, bilinç sahibi tek varlık olan insanın yapıp–eden özelliklerini tahlil ederek Tanrı anlayışını temellendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda İbn Sînâ, felsefesinde insanı diğer varlıklardan ayrı kılan nefse ağırlık vermiştir. Filozofumuzun Tanrı anlayışı, O'nun bilinmesi, kanıtlanması ve âlemlerle olan ilişkisi gibi konular nefsin yorumu ile açıklık kazanmaktadırlar.¹⁹⁷ İbn Sînâ'ya göre kendisini bilen nefs-i nâtika, Tanrı'yı da bilir. Doğru, açık ve kuşatıcı olan akıl, Tanrı'nın bilgisine ulaşabilir. İnsan kendi çaba ve gayreti ile bilmeye olan aklını bilfiil duruma getirebilir. Bilfiil seviyeye çıkan nefsin gücü, kendini kavrayıp bilmeye başlayınca cisimden ayrı başka varlıkları da düşünüp kavrayabilir. İbn Sînâ bu hususda Kur'an'a başvurarak "*Onlar Allah'ı unuttu, Allah da onlara kendilerini unutturdu*"¹⁹⁸ ayetini yorumlayarak görüşünü temellendirmeye çalışır. İnsanın kendini unutması ile Allah'ı unutması arasındaki ilişki ters yönlü olarak alındığında, kendini bilen insanın, Allah'ı bileceği sonucu çıkarılır. Bütün bunları belirten İbn Sînâ, aynı zamanda Tanrı'yı idrak etmenin hiçbir yolu olmadığını da ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, sadece sıfatları ile bilinebilir. Bütün sıfatlarına rağmen de Tanrı'nın tam bir tanıtımı

¹⁹⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 23.

¹⁹⁷ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 180.

¹⁹⁸ Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Haşr, 19

yapılamaz. Tanrı, bütün bu niteliklerin üstündedir. Dilimiz, O'nu övmeye yeterli olamaz. O, insanın idrak ve bilgisinin üzerindedir.¹⁹⁹

İbn Sînâ, bir çok konuda olduğu gibi Allah'ın varlığının isbatında da Fârâbî'yi takip etmiştir. İbn Sînâ metafiziğinde Allah'ın varlığı peşin olarak kabul edilmiştir. Yani İbn Sînâ, yapmış olduğu isbatlamalarında önceden Allah'ın varlığını kabul etmiştir. Filzofumuz Fârâbî'nin görüşlerinden faydalanmıştır. Fârâbî'nin kullandığı deliller çerçevesinde kalmıştır. Her iki meşşâî filozofun da varlık görüşlerinde uygunluk vardır. Bu anlamda her iki filozof da Aristo'dan etkilenmişlerdir. İbn Sînâ, Fârâbî'nin kullanmış olduğu imkân, fail sebep (gaye), hareket ve ontolojik delili benzer ölçülerde kullanmıştır.²⁰⁰ Bu bakımdan bu delilleri tekrar açıklamayı gerekli görmüyoruz. İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak inayet delili ile Tanrı'nın varlığına ulaşmıştır.

a) İnayet Delili: Kötülük problemi ile de yakından alakalı olan bu delil, felsefe ve kelamda yaygın olarak kullanılmaktadır. Bir kavram olarak inayet; gözetleyip korumak, itina göstermektir. İnayet, *“Tanrı'nın aşkla bağlandığı dünyada olup biten her şeyi önceden bilmesi ve yönetmesi, insanları kurtuluşa ya da selamete erdirtmek için onlara yapmış olduğu yardım, gösterdiği lütuf”*tur.²⁰¹ Bu delil, iki esasa dayanmaktadır. Bunlardan birincisi;

¹⁹⁹ Aynı eser, s. 196.

²⁰⁰ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, s. 22.

²⁰¹ Cevizci, a.g.e., s. 207.

bütün varlıklar, insan varlığı için uygun bir tarzda düzenlenmiştir. İkincisi ise; bahsettiğimiz bu uygunluğun irade sahibi bir varlığın kasıtlı fiilinin eseri olmasıdır. Çünkü bu tarzda bir uygunluk, kendi başına ve tesadüfen olamaz.²⁰² İbn Sînâ, bu delili kainattaki nizam ve gayelilikten değil de bu nizam ve gayeyi koyan Tanrı'nın sıfatları bakımından ele alarak kullanmaktadır. Bu düşünceden yola çıkan İbn Sînâ'ya göre Tanrı nâzımdır, öyleyse evrendeki nizam O'ndandır. Filozofumuzun bu delili kullanım şekli ondan Tanrı'nın varlığını önceden kesin olarak kabul etmiş olduğunu da anlamaktayız.

Buna göre inayet, Tanrı'nın ilminin her şeyi kuşatması ve her şeyin, en iyi nizam üzere nasıl olması gerektiğinin Tanrı tarafından bilinmesi demektir. Başka bir ifade ile her şeyin, Vacip varlığın bilgisi doğrultusunda var olmasıdır. Vacip varlığın bilgisinden dolayı her şeye, en iyi olanın iyiliği sirayet etmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "...*Biz insanı en güzel biçimde yarattık*"²⁰³ buyrulmaktadır. Filozofumuza göre Evvel'in zatını akletmesi alemdeki iyilik düzenini ve bu düzenin niteliğini de biliyor olması demektir. O halde bu düzen iyilik ilkesinden taşmaktadır. Esas olan ilke iyi olduğu için ilkesi tarafından istenmektedir. Nitekim düzen de iyi olduğu için özü itibarıyla salt iyi olan Tanrı tarafından istenmektedir. Bu isteyiş ise varoluş anlamında düşüncenin fiile dönüşmesidir. Tanrı'nın istemesi ile insanın istemesi tamamıyla birbirinden farklı durumlardır. Vacip varlığın isteğinde hiçbir amaç

²⁰² Aydın, *Din Felsefesi*, s. 71.

²⁰³ Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Tîn, 4.

söz konusu değildir. Oysa bizim isteklerimiz gerçekleşmesi umulan amaç ile bağlantılıdır. Fakat Tanrı'da böyle bir durum mümkün değildir. O, başkası için değil, kendisi sebebiyle Mürîd'tir.²⁰⁴ Ayrıca Allah'ın inayetinde yani verdiği iyilikte hiçbir kasıt ve talep yoktur. Çünkü kasıt ve talep eksikliği doğurur. Yani İbn Sînâ sisteminde Allah, karşılıksız olarak vermeyi sevdiği için Cömert'tir.²⁰⁵ Bu anlamda inayet, ilk sebebin bilgisi doğrultusunda iyiliğin imkân âleminde en iyi nizama göre O'ndan feyezana etmektedir. Diğer bir anlamda inayet, Tanrı'nın zatı bakımından mutlak iyi, zatına âşık olması ve her şeyin ilkesi olmasıdır. O halde inayet, her şeyde aranan ve görülen Allah'ın zatından ibaret olan "iyi"dir.²⁰⁶ Allah'ın inayeti, dışardan olan bir irade veya araz ya da bir dürtücü sebepten dolayı değildir. Bu, onun zatından ibaret olan bir inayettir.²⁰⁷

Tanrı'nın evrensel iyilik düzeni hakkındaki bilgisi, en iyi düzen hakkındaki bilgisi ile bir ve özdeştir. O'nda tasavvur, irade aynı anda gerçekleşen etkinliklerdir. Oysa insandaki durum bu şekilde değildir. Biz, bildiğimiz her şeyi yapmayabiliriz, yapmak istediğimiz her şeye de gücümüz

²⁰⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., Umut Matbaası, İstanbul-2002, s. 174.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera yay., İstanbul-2005, s. 140.

²⁰⁶ Aynı eser, s.160.

²⁰⁷ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Yay., Ankara-1983, s. 202.

yetmeyebilir. Bizler tasavvur ettiklerimizi gerçekleştirebilmek için hem bilgiye hem amaca hem iradeye hem de hareket kabiliyetine muhtacdır. Oysa Tanrı'da bu türden bir eksiklik söz konusu değildir.²⁰⁸

İbn Sînâ sisteminde de Zorunlu varlık olan Allah, Allah ismi ile değil de Bir, İlk, Vacibu'l-Vücut, İlk İlet, İlk Hakikat, Aşk olarak adlandırılmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre “varlık” bizi Zorunlu varlığa yani Allah'a götürüyor. Filozofumuza göre varlığın durumunu incelediğimiz zaman varlık, bizzat kendisinin bizzat var olduğuna şahitlik ediyor.²⁰⁹ İbn Sînâ'nın varlığı ve var oluşu incelemesi ontolojisini temellendiren iki esasa dayanmaktadır. Öz ve varlık arasındaki temel ayrılık İbn Sînâ'nın temel problemidir. O, bu ayrımla vacip ve mümkün varlığa ulaşır.²¹⁰ O'na göre zorunlu varlığın mahiyeti yoktur. Yalnızca varlığı (inniyeti) vardır. Zorunlu varlığın bir mahiyeti olduğunda O'nun varlığı bu mahiyet ile mümkün olur. Bu ise Zorunlu varlık için söz konusu değildir. Filozofumuza göre mahiyet sahibi her şey malüdüdür yani illetlidir. Ve İlk'in dışındaki her şey mahiyet sahibidir.²¹¹ O halde İlk'in mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olanlara varlık İlk'ten taşmaktadır. İlk, salt varlıktır. Cinsi yoktur. Çünkü mahiyeti olmayanın cinsi de olmaz. Cins, “O nedir?” sorusunun cevabında söylenendir. O halde cins bir yönden o şeyin de parçasıdır. Cinsi olmadığı gibi O'nun faslı da yoktur. Faslı ve cinsi olmayanın

²⁰⁸ Kutluer, a.g.e., s. 198.

²⁰⁹ Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 78.

²¹⁰ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 34.

²¹¹ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 91.

da tanımı yoktur. İlk'e burhan da yoktur. Çünkü O'nun illeti yoktur.²¹² Yani hiç bir şey Allah'ın varlığının sebebi değildir. İbn Sînâ bu konu da Fârâbî'nin yolunu takip etmektedir.

Zorunlu varlık Bir'dir. Hiçbir şey O'nun mertebesinde O'na ortak değildir. O'nun dışındaki hiçbir şey zorunlu varlık değildir. O halde O, kendisi dışındaki her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. Her şeyi ya doğrudan ya da bir vasıta ile zorunlu kılar. Kendisi dışındaki her şeyin varlığı O'ndan geldiğinden O, İlk'tir. Zorunlu varlık, sırf iyilik ve gerçek birlik sahibidir.²¹³ Mümkün olanın varlığının kendinden olmaması öz ve varlık arasındaki temel ayırma işaret etmektedir. O'na göre varlığı, özü olmayan her şey, varlığı ve özü bir olan varlığa dayanmaktadır. Mahiyet ve varoluş arasındaki temel ayrımla İbn Sînâ varlığı, mümkün olmayan (mümteni), mümkün (zorunsuz), ve zorunlu (vacip) olarak üç kısımda incelemektedir. O'nun ontolojisi bunlar üzerinde şekillenmiştir.

Fârâbî sisteminde incelediğimiz ontolojik delil, İbn Sînâ düşüncesinde de varlık fikrinin analizi ile ortaya koyulmaktadır. İbn Sînâ'ya göre zatı dikkate alındığında zorunlu olmayan varlık, mümkün varlıktır. Zatı dikkate alındığında zorunlu olan da zorunlu varlıktır. Zorunlu olmayan varlık imkân dahilinde olan varlıktır. Başka bir ifade ile mümkün varlık, imkânsız varlık değildir. Zorunlu varlığın illeti yoktur. Ayrıca O'nun varlığı bütün yönlerden zorunludur. Bu durum ise O'nun varlığının bir çokluktan olduğunu belirtmez.

²¹² Aynı eser, s. 92.

²¹³ Aynı eser, s. 88.

Çünkü müşterek olan bir varlığın zâtı gereği zorunlu olması mümkün değildir.²¹⁴

İncelemiş olduğumuz sistemde Zorunlu varlığın hiçbir şekilde hiçbir sebebi yoktur. Bu sebepler dört tanedir ve şöyledir: *“bir şeyi meydana getiren etkin (fail) sebep, bir şeyin meydana gelişi kendisi için olan gaye sebep (tamamlayıcı), bir şeyin kendisinden meydana geldiği maddî sebep ve bir şeyin kendisiyle meydana geldiği sûrî (formel) sebep”* tir. Zorunlu varlığın her hangi bir etkin sebebi bulunsa idi bu sebep sonradan var olan (hâdis) bir sebep olacaktır. Sonradan var olan bir şeyin etkin sebep olması dolayısı ile Vacip varlığın, varlığının sebebi olması çelişkili bir durumdur. Zorunlu varlığın sûretleri kabul eden maddi bir sebebi de yoktur. Çünkü suri sebep, varlıklara yetkinlik veren sebeptir. Halbuki Zorunlu varlık, bütün eksiklik ve kusurlardan uzak bulunan yani En yetkin olan varlıktır. Her türlü yetkinlik ve güzellik O'na aittir. O'nun zâtı her varlıktan öncedir. Her varlığa güzelliği vermiş olan varlığın bu yetkinlik ve güzelliği başkasından almış olması da düşünülemez. Sûretleri kabul eden bir sebebin olmaması O'nda değişimin mümkün olmadığını da gösterir. Çünkü değişim, bir sıfatın ortadan kalkıp başka bir sıfatın yerleşmesidir. Böyle olduğu takdirde Zorunlu varlıkta giden ve kalan bilkuvve sıfatlar mevcut olmuş olur. Bu ise imkânsızdır. Açıklamaya çalıştığımız bu sıfatlar O'nun zâtına sonradan katılmış sıfatlar değildir. Şayet bu sıfatların O'nun zâtına sonradan katılmış olduklarını farz etmek bu

²¹⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik I*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul-2004, s. 35.

durumda söz konusu sıfatlar, O'nun zatından önde olmuş olurlar ki bu Zorunlu varlık için imkânsızdır. Benzer olarak Zorunlu varlığın bir gaye sebebi de yoktur. Çünkü Allah'ın hiçbir gayesi olamaz. Gaye, yetkinlik sebebidir.²¹⁵ Bizler gayemize ulaştığımızda sahip olmadığımız bir yetkinlik elde ederiz. Ancak Zorunlu varlık için böyle bir şey mümkün olamaz.

Zorunlu varlığın mahiyeti maddeden tamamıyla soyutlanmıştır. O, sırf akıldır. Bütün eksikliklerden arınmış sırf iyiliktir. Zorunlu varlık, salt iyidir. *“Salt iyi²¹⁶ ile biz, her şeyin yöneldiği arzunun nihai objesini ya da bütün*

²¹⁵ İbn Sînâ, **Risâletü'l-arşıyye**, Çev: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yay., İstanbul-2003, s. 309-312.

²¹⁶ Bkz. “İyi”, **Felsefe Sözlüğü**, Afşar Timuçin, BDS Yay., 1994, s.150. İyi, yararlı olan, uygun olandır. Ahlakın temel kavramı olarak iyi, tüm uyarlı davranışları belirler ve tüm uyarsız davranışları dışlar. Her durumda “kötü” dışlanması gerekeni belirlerken “iyi” benimsenmesi gerekeni ortaya koymaktadır. Yunan Filozoflarına göre iyiye ulaşmanın yolu tutkulardan sıyrılmaktan geçmektedir. Yüce İyiye ulaşmaya çalışan insan, Tanrılara benzemeye çalışmaktadır. Sokrates “iyi”yi bilgi temeline dayandırarak, her insanda iyiye bir eğilim olduğunu söylemektedir. Platon da benzer görüşü “iyi ideası” ile temellendirmiştir. Aristoteles ise “iyi”yi usun uygulamalı yönelimi olarak görmektedir. Ona göre iyiyi gerçekleştiren kurgusal anlıklar değil, uygulamalı anlıklardır.

*mükemmellik ve iyilik kaynağını sudur yoluyla var olan varlıklara paylaştığı mutlak objeyi anlamalıyız.*²¹⁷

Zorunlu varlık, her bakımdan bir olduğu için O'ndan başka güzellik ve hoşluğun bulunması mümkün değildir. Zorunlu varlık, sırf güzellik ve iyilik sahibidir. Nitekim bir mahiyetin sırf aklî ve sırf hayır olmasının, her türlü noksanlıktan uzak bulunmasının ve her bakımdan tek oluşunun üzerinde bir güzellik ve değer bulunması da mümkün değildir. İbn Sînâ, bu düşünceden hareket ederek ideal bir estetik değer anlayışını da ortaya koymaktadır. Bu değer ve güzellik ise Zorunlu varlığın kendisidir. Çünkü her güzellik, uyumluluk yani, algılandığı takdirde iyi olan her şey, kendisi hakkında bir sevgi ve aşk duygusu uyandırmaktadır. Güzellik ve değer zirvesinde bizatihî olarak bulunan Zorunlu varlık, kendisinden başka her şeye ait güzellik ve değer de ilkesidir.²¹⁸ O, sevgilerin en üstünüdür. Sevendir ve en üstün bir sevgi ile sevilendir. O'nun hiçbir varlığın sahip olamayacağı saf parlaklığı ve güzelliği vardır. Bu yüzden hiçbir güzellik O'nun güzelliğini geçemez. Varlıklar dünyası da O'nun bu parlaklığının bir yansımasıdır. Onun parlaklığı ve güzelliği kendisinden taşıyacak bir yetkinlikte dir. O, eşyanın güzelliğinin ve hoşluğunun ilk ilkesidir. O'nun hoşluğu ise hiçbir şeye kıyasla değildir. Olması gerektiği gibidir.²¹⁹ İdrak edilen her güzellik, uyum, yatkınlık ve iyilik sevilen

²¹⁷ Macit Fahri, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş**, Çev: Şahin Filiz, Çalış Ofset, İnsan Yay., İstanbul-2000, s. 74.

²¹⁸ Kutluer, a.g.e., s. 178.

²¹⁹ Altıntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 72.

ve âşık olunandır. Bütün bu saydıklarımızın esası da hangi yol ile olursa olsun idrak edilmeleridir. Yani bu idrak; ister duyu, ister vehim, ister hayal, isterse de akılla olsun fark eden bir şey yoktur. İdrak ne kadar derin olursa, idrak edilen de zat bakımından ne kadar yetkin ve üstün olursa idrak gücünün O'nu sevmesi ve O'ndan lezzet alması o oranda çok olur. İbn Sînâ'ya göre, yetkinlik, güzellik ve hoşluğun zirvesinde bulunan Allah, zatını bu gaye, hoşluk ve güzellikle akleder. Nitekim aklî idrak bütün idrakların içerisinde en güçlü olandır. Çünkü akıl, aklettiği şeyi tüm boyutlarıyla bütün tümelliği içinde kavramaktadır. Bu bakımdan aklî idrak seviyesinde tadılan entellektüel hazzın hissî veya diğer türden hazlarla kıyaslanması zor bir durumdur. Entellektüel hazzın en yüksek seviyeye ulaşmasını engelleyen ise aklın madde ile olan irtibatıdır. Nitekim insandaki aklî kavrayışın eksikliği de beden varlığı sebebiyledir.²²⁰ Zorunlu varlık da ise bu durum taşma derecesinde bir seviyededir. Akleden ile akledilenin bir olmaları ile O'nun zatı kendi zatının en büyük aşığı ve mâşuku olmaktadır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre haz, uyumdan ibarettir. Aklî lezzet, uyumluyu akleder. Yani algılayan ve algılanan arasında karşılıklı olarak bir uyum ve uygunluğun oluşması hazzı doğurmaktadır. Zorunlu varlık, en üstün idrak ile en üstün idrak edileni en üstün idrak edendir. O halde Allah, en üstün haz alan ve haz alınandır. Bu düşünceden hareketle makullerin akıl ile idrak edilmelerinin sadece bilgiyi doğurmadığını bu idrakin aynı zamanda sevgi ve hazzı da beraberinde

²²⁰ Kutluer, a.g.e., s. 179.

getirdiğini anlamaktayız.²²¹ Bilgi arttıkça, kavrayış derinleştikçe entelektüel haz dolayısıyla mutluluk da artmaktadır. İbn Sînâ'ya göre her gücün hazzı, onun yetkinliğinin meydana gelmesi ile alakalıdır. Bu anlamda duyu için, duyunun idrakine yatkın şeyler olmalıdır. Çünkü her şeyin kendine özgü yetkinliği vardır. Düşünen (natık) nefis için ise, bilfiil aklî aleme dönüşmek vardır. Şu halde Zorunlu varlık, ister akledilsin isterse de akledilmesin, O her halükârda akledilendir. Benzer olarak ister O'na âşık olunsun isterse de olunmasın O, her halükârda âşık olunandır.²²² Çünkü Vacip varlık başkalarının bilip bilmemesine, sevip sevmemesine bağlı olmaksızın, kendini bildiği için Ma'kul, kendine âşık olduğu için de Mâşuktur. Aynı zamanda Aşk, Âşık ve Mâşuktur.

Zorunlu varlık, tek bir zattır. Aksi halde çokluk olduğu zaman çokluktan her birinin vacip varlık olması gerekir. Bu ise çelişki arzeder. O'nun varlığının tek bir eşi olduğu bile kabul edilemez bir düşüncedir. Başka bir varlığın imkânı, Zorunlu varlığın imkânı olacağından bunun varlığı Zorunlu varlığın zorunluluğuna değil, imkânına taalluk eder. Böyle olduğu zaman da diğer varlığın yokluğunda zorunlu varlık, mümkün olur. İki göreliden birisi diğeri ile zorunlu olamaz.²²³ Bu durum Zorunlu varlığın sınırları dışındadır. Şayet iki vacip varlık kabul etmiş olsak, onlardan birisi ya kendiliğinden vacip olur

²²¹ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 114.

²²² Aynı eser, s. 115.

²²³ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik I*, s. 39.

yada olamaz. Kendi özü ile vacip olduğunda başkası ile vacip olamaz. Vacip varlık kendisi ile kaimi tek ve olgun bir varlıktır.²²⁴

İbn Sînâ sisteminde Zorunlu varlık varlığı tam olandır. Çünkü hiçbir noksanlık O'nda söz konusu değildir. O'nun varlığının cinsinden hiçbir şey varlığının dışında kalıp başkası için var olamaz. Oysa başkalarının varlığının dışında olan şeyler, onların varlığının dışında kalabilir. Örneğin insanın varlığının yetkinliği olan şeyler her zaman insanda mevcut değildir. İnsanın insânî özellikleri başkalarında da bulunabilir. Zorunlu varlık mükemmeldir. İbn Sînâ sisteminde Allah, mecburi olarak mükemmeldir. İbn Sînâ, Allah'ın niteliklerini felsefi açıdan ortaya koymaktadır. O, özü ile vacip olandır. Var oluşunda başkasından etkilenen şeyin özüyle vacip bir varlığı olamaz.²²⁵ O, kendisinin dışındaki bütün varlıkların kendisinden taşıdığı bir varlıktır.

Zorunlu varlık sırf iyiliktir. İyilik, her şeyin arzuladığı şeydir. Her şeyin arzuladığı şey ise, varlıktır. Yokluk, yokluk olması bakımından arzulanmaz. O, kendisini varlık yetkinliğinin izlemesi bakımından arzulanır. Bu bağlamda mümkün varlık ise sırf iyilik olamaz. Çünkü O'nun zâtı, bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Çünkü mümkün varlığın yokluğu da mümkündür. Her hangi bir şekilde yokluğu muhtemel olan ise kötülük ve eksiklikle ilişkilidir. Bu anlamda Zorunlu varlığın dışındaki hiçbir varlık Sırf iyilik ve sırf yetkinlik

²²⁴ Aynı eser, s. 41.

²²⁵ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 54.

değildir.²²⁶ Tanrı'nın zâtı hayır olduğu için, O'ndan sâdır olan her şey de hayır olmuştur. Yani iyilik, âlemin var oluşunda temel unsurdur.

İbn Sînâ düşüncesinde Allah'ın en güzel düşüncesinden en güzel düşünüş biçimiyle âlem, olabilecek en güzel şekilde var olmuştur. Aynı zamanda bu âlemde varlıklarını inkâr edemeyeceğimiz eksiklik, cehalet, zayıflık, kuraklık, kıtlık, hastalık vb. gibi bir takım kötülükler de mevcuttur.²²⁷ Filozofumuza göre âlemde bir gerçek olan kötülükler, ilâhi hikmet ve inayete bir çelişki doğurmamaktadır. Örneğin, ateş yakıcı olması itibariyle kötüdür. Ancak buradaki kötülük, iyiliğinden, faydasından daha azdır. Şayet bu kötülük, iyilikten daha fazla olsaydı, o zaman ilâhi hikmete ters düşer ve var oluş gerçekleşmezdi.²²⁸ Nitekim İbn Sînâ'ya göre iyilik varlığın, kötülük ise yokluğun esasıdır. Aynı zamanda iyilik ve kötülüğün de bir arada bulunması âlemin nizamı için gereklidir. Aynı zamanda kötülüğün bütün sebebi, Ayaltı dünyada bulunmaktadır. Nitekim Ay feleğinin altında bulunan her şey, var oluş sahasında noksanlıklarla doludur.²²⁹ İbn Sînâ düşüncesinde yokluk yani kötülüğün varlığı Tanrı'nın sıfatları açısından O'nun hür ve sonsuz güç sahibi olduğunun da başka bir kanıtıdır.²³⁰ Fârâbî de kötülük probleminin

²²⁶ İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa, Metafizik II**, s. 101.

²²⁷ Aynı eser, s. 161.

²²⁸ Aynı eser, s. 166.

²²⁹ Aynı eser, s. 162.

²³⁰ Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yay., Özkan Matbaacılık, Ankara-2003, s. 52.

çözümünde İbn Sînâ'yı doğrulamaktadır. Nitekim Fârâbî de âlemde kötülüğün asla mevcut olmadığını söylemektedir. İnsan iradesi dışında olan şeylerde kötülüğü düşünmemiz mümkün değildir.²³¹

İbn Sînâ Allah'ın kâdir olduğunu söylemektedir. O'nun bilen olduğunu, O'ndan meydana gelen fiilin, kendisinin bilgisine uygun olduğunu bilmeyi sağlayacak şekilde bu bilmenin de irade olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'ya göre, *"Kuvvet ve onunla eş anlamlı lafızlar, öncelikle canlıdaki bir anlam için konulmuştur. Canlıdan bu anlam sayesinde nitelik ve nicelik bakımından insanlardan çoğunlukla meydana gelmeyen ve hareketler grubuna giren çetin fiiller ortaya çıkar. Bu anlamın zıddı, zayıflık diye isimlendirilir. Adeta kuvvet, kudretten ibaret olan anlamdan bir fazlalık ve pekişmedir. Kudret ise canlının dilediğinde kendisinden fiilin ortaya çıkacağı, dilemediğinde çıkmayacağı bir halde olmasıdır ve zıddı acizliktir."*²³²

Zorunlu varlık, gerçek (Hak) varlıktır. Zorunlu Varlık'tan daha gerçek bir varlık yoktur. O, hayat sahibidir. Bizler de hayat sahibiyizdir. Ancak bizdeki hayatî belirginlik, idrakî bir süreç ve fiilî bir sonuçtan müteşekkildir. Oysa Zorunlu Varlıkta bu türden aşamalı bir durum düşünmemiz imkânsızdır. Çünkü O'nun bilgisi ve varlık vermesi ayrı ayrı aşamalardan oluşmamaktadır. Zorunlu Varlığın bilmesi, istemesi ve yapması O'nun zatında tek bir

²³¹ Fârâbî, **Fusûlü'l-Medenî**, s. 59.

²³² İbn Sînâ, **Kitabu's-Şifa, Metafizik I**, s.152.

durumdur.²³³ Filozofumuza göre “Varlığına inanmak doğru olan şeye” de gerçek varlık denir. Aynı zamanda gerçek varlık, varlığı sürekli olan varlıktır. Bu süreklilik ise, başkası nedeniyle olmayıp sadece zati gereği olan sürekliliktir. Mümkün varlıklar, bu anlamda gerçek varlık olamazlar. Çünkü onların sürekliliği kendiliklerinden değildir. Onlar Zorunlu varlığa izafe edildiklerinde yokluğu hak ederler.²³⁴ Oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklar mümkün varlıklardır. Bu varlıklar Vacip varlıkla zorunlu olduklarından oluş ve bozuluşa uğrarlar. Vacip varlık ise oluş ve bozuluşa uğramayan bir olgunluğa sahiptir.²³⁵

İbn Sînâ düşüncesinde açıklamaya çalıştığımız bu nitelikler, Allah’ın varlığını meydana getiren özellikler değildirler. Şayet böyle olsa idi nitelikler kadar Allah kabul etmemiz gerekecekti. Filozofumuz bu nitelikleri araz olarak kabul etmiştir. Ve sonsuz olan bu nitelikler, Allah’ın birliğine asla zarar vermezler.²³⁶ Ayrıca bahsetmiş olduğumuz bu sıfatlar, O’nun zatına sonradan katılan sıfatlar değildir. O’nun sıfatlarının olumsuzlanması ya da izâfi olarak anlaşılması ya da bu ikisinin birleşimine indirgenmesi bir zorunluluktur. Sıfatları bu şekilde anladığımız taktirde bu sıfatların çokluğu O’nun birliğine ters düşmemektedir. Ve O’nun zorunlu varlık oluşu ile de çelişmemektedir. Örneğin “ezelilik” sıfatı Allah hakkında yokluk ile sebeplilik kavramını ortadan

²³³ Kutluer, a.g.e., s. 175.

²³⁴ İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik II*, s. 101.

²³⁵ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 55.

²³⁶ Aynı eser, s. 74.

kaldırmaktadır. “Bir” kavramı da ne söz ne de fiil olarak hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyendir. Zorunlu varlığa izafe edildiğinde ise; O vardır ve hiçbir sebebi yoktur. Aksine O, her şeyin sebebidir. Bu sıfat ile de olumsuzlama ve izafilik birleşmektedir. Nitekim yaratan (hâlik), yoktan var eden (bâri), sûret veren (musavvir) gibi bütün fiili sıfatlar izafidir. İrade eden (mürîd), gücü yeten (kâdir) gibi sıfatlar da yaratıklarla olan ilişkileri yönünden birleşikliği ifade ederler. İbn Sînâ’ya göre övgüye layık bütün kemâl sıfatlarla O’nu nitelendirmemiz mümkündür. O; bilen, hayat, irâde ve kudret sahibi, konuşan, işiten, gören, zengin gibi bütün güzel sıfatlara sahiptir.²³⁷

Zorunlu varlık olan Allah, sırf akıldır, salt düşüncedir. Aristo düşüncesinde de Allah, salt düşüncedir. Ancak Aristo’da Vacip varlık, tamamen dünyadan habersizdir. İbn Sînâ düşüncesinde ise Vacip varlık, kendisini bilir, dünyayı bilir yani her şeyi bilir. O’nun bilgisi tamdır. İbn Sînâ Vacip varlığın her şeyi bildiğini söyleyerek felsefe ve dini uzlaştırmaya çalışmıştır. Zorunlu varlık, küllîleri bildiği gibi cüz’ileri de küllî bir şekilde bilir diyerek bir uzlaştırmaya gitmiştir.²³⁸ Allah’ın bilgisi, varlıklardan elde edilmiş olmayıp Allah’ın özündendir. Filozofumuza göre, Allah’ın bilgisinden hiçbir şey kaçmaz. Hatta zerreler bile saklı kalmaz.²³⁹ O, maddeden tamamen uzaktır. Bütün yönlerden maddeden uzak bir zattır. O, mutlak akıl olduğu için kendi özünü ve her şeyi düşünendir. O’nun düşünmesi ise yaratmasıdır.

²³⁷ Kaya, a.g.e., s. 313.

²³⁸ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 68.

²³⁹ Aynı eser, s. 72.

O'nun düşündüğü her şey mevcuttur. İbn Sînâ'ya göre bir şeyi akledemeyişimiz, o şeyin varlığı olmayıp maddesidir. Aynı şekilde Zorunlu varlık akledilendir. Çünkü Zorunlu varlığın madde ile ilgisi yoktur. Bir şeyin sırf akıl olmasını engelleyen şey, onun madde ile olan ilişkisidir. O halde O'nun zatı bizatihi akıl olup, akleden ve akledilendir.²⁴⁰ O halde İbn Sînâ düşüncesinde Allah, nasıl Aşk, Âşık ve Mâşuk ise benzer olarak da Akıl, Âkil ve Mâkuldür. Bütün bunlarla birlikte Zorunlu varlık bünyesinde hiçbir şekilde çokluk bulundurmayan varlıktır. O'nun özü ve varlığı aynı şeydir. O, varlığında çokluk bulundurmamıştır. O, hiçbir şeyin birleşimi olmadığı için parçalanamaz. Şayet vacip varlığın özü, birkaç şeyin birleşmesinden oluşmuş olsa idi O, bu şeylerin varlığı ile Vacip olurdu. Aynı zamanda bu varlıkların daha önceden var olmaları gerekir ki varlığı meydana getirebilsin. Bu ise çelişkili bir durumdur. O halde vacip varlık basittir.²⁴¹ Basit olduğu için de vücudu yoktur. Vücut tarif itibari ile parçalara bölünebilir. Halbuki daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi vacip varlık bölünemez. Cinsi, türü, şekli, mahiyeti olmadığı için de tarifi yapılamaz. O'nun hiçbir arızı niteliği yoktur. O'nun hiçbir şekilde cismi yoktur. O halde İbn Sînâ'nın metafiziği monist bir karakter taşımaktadır.²⁴²

İbn Sînâ'ya göre Allah, gerçek mülk sahibidir. O, meliktir. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şey O'ndan gelir ve O'nun emrindedir. Gerçek

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitabu's-Sifa, Metafizik II*, s. 102.

²⁴¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 56.

²⁴² Aynı eser, s. 63.

zengin ve hakim olan Allah, ihtiyaçları insanlara verir. O'nun niteliği de niceliği de yoktur. Zaman ve süre O'nun için söz konusu değildir. O, çok zengindir. Hiçbir karşılık ve fayda beklemeden kendisinden faydalar ve iyilikler taşar.²⁴³

B. AŞK'IN VARLIKLARDA ORTAYA ÇIKIŞI (SUDUR)

İbn Sînâ sisteminde Vacip varlık olarak kabul ettiğimiz Allah, özü itibari ile seven ve sevilendir. O'nun güzelliği ve ihtişamı her şeyin üstündedir. O, saf iyilik olduğu için mevcut sevginin nesnesidir. Bu saf iyilikten taşıp yayılan her şey de iyilik ve olgunluktur. Yani var oluş sahnesine çıkmış olan her varlık doğuştan salt iyinin aşkıyla bezenmiştir. Mutlak varlık, kendi âşıklarında yani varlıklarda ortaya çıkar. Bunun için dünyanın yaratılışında ve var olan her varlığın taşıp yayılmasının ana prensibi aşktır. Her şey, Allah'tan çıkar ve son olarak da Allah'a döner.

En yüksek olgunluk ve en üstün güzellik olan Allah'ın özünü düşünmesi, özünü sevmesi O'nun en çok sevilen varlık olmasını gerektirir. Nitekim O'ndan taşıp yayılan varlıkların belirli derecelerde olgunlukları vardır. Varlıklar sahip oldukları bu olgunluk düzeyi ile de Allah'a yönelirler. O halde var olan her şey, Allah'a yönelerek O'na doğru hareket etmektedir. O, en üstün gaye, aşk ve şevkin nesnesidir. Aristo düşüncesinde de her şey Tanrı'ya ulaşmak ister.²⁴⁴

²⁴³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 75.

²⁴⁴ Aynı eser, s. 73.

İbn Sînâ düşüncesinde yaratılışın nasıl gerçekleştiğini anlayabilmek için onun sudur teorisini iyi bilmemiz gerekmektedir. Bu teori, Allah'ı Vacibu'l-Vücut olarak kabul etmenin de bir sonucudur. Teorinin zirvesinde Allah bulunmaktadır. Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah'tan pek çok varlığın nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığı felsefe tarihinin en eski problemlerinden biri olmuştur. İşte filozofumuz birlikten çokluğa geçişi sudur teorisi ile açıklamaktadır. Nitekim Fârâbî'de yaratılış konusunda sudur teorisi ile çözüme ulaşmaktaydı. Bu teorinin, temellerini ve genel karakterini Fârâbî düşüncesinde bulmakla beraber, İbn Sînâ bu teoriyi daha kapsamlı olarak ifade etmektedir. Bu bağlamda inşa edilen âlem anlayışı, Fârâbî'deki âlem anlayışına göre daha kapsamlı ve tamdır. Bu teori ile Zorunlu varlık olan Allah, diğer varlıklardan kesin çizgilerle ayrılmıştır. Ve diğer bütün varlıklar Tanrı'nın bir feyzidir. Bu teori, bütün var oluşu açıkladığı gibi evrenin varlığının devamını ve başka türlü değil de niçin böyle olduğunu da izah etmektedir. Varlık, Tanrı'nın kendi varlığına ait bilgisinden ortaya çıkmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Akıl, Âkil ve Mâkul olan Allah, kendi zatını bizatihi olarak akleder. Bu akledişin zorunlu bir sonucu olarak da varlıklar O'ndan sudur ederler.²⁴⁵

İbn Sînâ, Vacip Varlık'ı "*menba*" olarak da adlandırmaktadır. O, aynı zamanda Kur'an-ı Kerimde geçen²⁴⁶ "*tecellî*" kelimesini de kullanıyor. Felsefi

²⁴⁵ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 197.

²⁴⁶Bkz. *Kur'an-ı Kerim*, Araf, 143, "*Musa tayin ettiğimiz vakitte (Tur'a) gelip de Rabbi onunla konuşunca "Rabbim! Bana kendini göster; seni göreyim!"*

manada tecellî biraz daha farklı bir anlam taşımaktadır. O; tecelliyi, Vacip Varlık'ın ışıldaması olarak kullanıyor. Bu ışıldama, sadece Allah'ı isteyen varlıklar üzerinde olmayıp, bütün varlığı kuşatan bir ışıldamadır. Yani varlıklar, var oluş sahasına O'nun tecellîsi ile çıkmaktadırlar. Vacip Varlık da bu tecelliyi isteyerek ve bu durumdan²⁴⁷ hoşnut olarak vermektedir.

İslam dinine göre Allah, kainatı yoktan var etmiştir. Bütün İslam alimleri bu noktadan hareket ederek konuyu açıklamışlardır. Kelamcılar da bu konuyu Allah'ın hür iradesinden hareketle açıklama yoluna gitmişlerdir. Filozoflar ise Aristo felsefesinin etkisinde kalmışlardır. Müslüman düşünürler ise, İslami öğretisi ile çelişen düşünceleri özgün bakış açıları ile yorumlamışlardır. Başka bir ifade ile Müslüman filozoflar, felsefe ve dini uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Örneğin Eflatun, her şeyden habersiz ve ilgisiz olan "Bir" fikrini kabul ederken; İbn Sînâ Akıl, Akil ve Makul olan "Bir" i kabul etmektedir. Bununla beraber İbn Sînâ'da Bir, sadece iyilik ve güzellik değil aynı zamanda ilk Aşktır.²⁴⁸

Monist bir âlem telakkisi ile yaratılışı sudur teorisi ile açıklayan İbn Sînâ, yaratıcı ve yaratılışı net olarak kabul etmektedir. O, Allah için hâlık,

dedi. (Rabbi): Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de beni göreceksin! buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti. Musa da baygın düştü. Ayılınca dedi ki: Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tevbe ettim. Ben inananların ilkiyim."

²⁴⁷ Altıntaş, **İbn Sînâ Metafizigi**, s. 104.

²⁴⁸ Aynı eser, s. 81.

mübdî, muhdis kelimelerini; âlem için de mahluk, mübde ve muhdes kelimelerini kullanmaktadır.²⁴⁹ İbn Sînâ Kur'an'da yer alan kavramları kullanarak felsefî görüşleriyle Kur'anî düşünce arasında bir sentez yapmaya çalışmaktadır. Çoğu Kur'an'dan alınmış olan bu kavramlar filozofumuzun felsefî dilinde sudur sürecine ve onun evrelerine delalet etmektedir.²⁵⁰

İbn Sînâ, Yeni-Eflatunculukla İslamiyeti uzlaştırma hususunda çok dikkatli davranmıştır. O, Allah'ın sıfatlarının pek çoğunu Kur'an'dan çıkarmıştır. Teorisinde yer alan mücerred akıllar ve feleki nefisler ona göre meleklerdir. Madde ve formdan oluşmuş varlıklar bu dünyaya ait olurken sırf formdan ibaret olan varlıklar ilâhi aleme aittirler. Allah'ın Âşık ve Mâşuk sayılması da İbn Sînâ düşüncesinin Tasavvufî olan ilişkisini göstermektedir. İbn Sînâ'nın âlem telakkisi monist bir yapıdadır. Çünkü o, yaratılışı kabul ediyor. Yaratıcı, yaratan ve yaratık kelimelerini kullanıyor. Bu düşüncede Allah; yaratan, icat eden ve meydana çıkarandır. Âlem ise meydana çıkarılmış yani yaratılmıştır. Birlikten çokluğa geçişle açıklanan bu yaratılış düşüncesine göre Allah, Vacibu'l vucud olarak Zorunlu varlıktır. Âlem ise bu Zorunlu varlıktan meydana gelmiş zorunlu bir sonuçtur.²⁵¹

²⁴⁹ Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara-2002, s. 119.

²⁵⁰ Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu -İbn Sînâ Örneği-**, Araştırma Yay., Özkan Matbaacılık, 1. Baskı, Ankara-2003, s. 149.

²⁵¹ Hilmi Ziya Ülken, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", İFD, Cilt: IV, Sayı: I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, s. 83.

İbn Sînâ sisteminde düşünülebilir nesnelere oluşları, akılların yaratılışı, nefisler ve feleklerin yaratılışı, zaman ve hareketin yaratılışı da “*ibda*” olarak ifade edilmektedir. İbda, “*Bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır.*” Benzersiz yaratma anlamına gelen ibda, sonradan meydana getirmeden derece bakımından daha üstündür.²⁵² Filozofumuz, maddeden oluşan varlıkların yaratılışında “*halk*” terimini kullanmaktadır. Bu dağılabilir varlıkların Faal akıl gibi bir aracı ile meydana getirilmelerini de “*tekin*” terimi ile ifade etmektedir. O’na göre tekin maddi bir varlıktır. İhdas ise zamana ait bir varlıktır. Başlangıcı ve sonu olan varlıklar için kullanılır. İbda ilk sebebe daha yakın olduğu için diğer tekin ve ihdas’tan derece olarak daha üstündür.²⁵³

Alemin küllî düzeni İbn Sînâ’nın “*inayet*” olarak adlandırdığı ilâhi taktirden kaynaklanmaktadır. Bu sistemde inayet, “*İlk’in (el-Evvel) varlığın bulunduğu iyilik düzenini zatı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zatı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O’ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşmasıdır.*”²⁵⁴ O’nun kendini bilmesi

²⁵² İbn Sînâ, ***İşaretler ve Tembihler***, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul-2005, s. 139.

²⁵³ Altıntaş, ***İbn Sînâ Metafiziği***, s. 102.

²⁵⁴ İbn Sînâ, ***Kitabu’s-Şifa, Metafizik II***, s. 160.

demek Yetkinlik ve Yüceliğini, aşık olduğu Zâtının Ululuğunu bilmesi demektir. Kendi Yetkinliğine ait bilgisi de İyî'nin kendisinden fezeyan etmesini gerekli kılmaktadır. Yani Allah, kendisinden sâdır olanları tam bir bilgi ile bilmektedir. O halde sudurun iradî yönü, ilahî rızâdır.²⁵⁵ Buna göre âlem, Allah'ın en güzel düşüncesinden olabilecek en güzel tarzda Allah'tan sâdır olmuştur. Allah, özüyle bu âlemde var olan olgunluğun ve iyiliğin sebebidir. Ve O, iyiliğin bu şekilde gerçekleşmesinden de memnundur. Allah, iyilik düzenini en güzel şekilde düşünür. Bu düşünceye göre güzellik, bir parıltıdır. Âlemin var oluşu da bu parıltıya göre şekillenerek bir düzen kazanmaktadır. O'nun düşüncesinden de en güzel düşünüş şekline uygun olarak bir düzen ve iyilik yayılır. İna-yet, Allah'ın bilgisinin küllî olanı tam olarak kavramasıdır.²⁵⁶ Allah, bütün nizamın ilkesi olan zatına âşıktır. Böyle olması bakımından da iyiliktir. Şu halde varlıklar âlemi dolaylı olarak O'nun mâşukudur. Allah'ın bir arzudan dolayı bu nizama yönelmiş olduğunu düşünemeyiz. Çünkü Allah, hiçbir şeye arzu duymaz ve hiçbir şeyi istemez. İlk varlığın bu iyilik nizamına olan eğilimi tamamen arzulardan arınmış bir irade iledir.²⁵⁷

İbn Sînâ, âlemin şaşmaz ve değişmez düzenini ve bu düzenin tabii kanunlara bağlılığını, âlemden uzak ve ilgisiz olan bir Allah ile değil aksine en üstün ve mutlak olan Allah ile açıklamaktadır. Âlem, Allah'ın mükemmelliğine

²⁵⁵ Kutluer, a.g.e., s. 197.

²⁵⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 85.

²⁵⁷ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 109.

oranla en mükemmel tarzda yaratılmıştır. Buna bağlı olarak yaratılış ifade eden sudur süreci de en mükemmel tarzda gerçekleşmiştir. Yani âlem, En Üstün Hayır ve En Yüce Sevginin mahsulü olarak aşk ile yaratılmıştır.²⁵⁸

İbn Sînâ düşüncesinde özü gereği Zorunlu varlık olan, hiçbir şekilde cisimle alakalı değildir. el-Evvel'in ne dengi, ne cinsi ne de zıddı vardır. O'nun faslı da yoktur. Bu bakımdan O'nun tanımını da yapamayız. O'na yalnızca açık, akılsal bir irfanla ulaşabiliriz.²⁵⁹ Cisimde bulunmaz ve hiçbir şekilde bölünmez. Ve hiçbir şekilde sebebi yoktur. O'nun bir şey için olması mümkün değildir. O halde O'ndan feyezân eden âlemin bir kasıt sonucu var olduğunu söyleyemeyiz. Şayet böyle olsaydı O, kendisinden başka bir şey için kasteden olurdu. Bu ise daha önce de açıklamış olduğumuz Zorunlu varlık olan Tanrı'ya uygun olmayan bir durumdur. Böyle bir kastın var olduğunu kabul ettiğimiz taktirde Tanrı'nın varlığında bir çokluk da kabul etmiş oluruz ki bu durum da çelişkilidir.²⁶⁰ Bu var oluşta her hangi bir gayenin kabulü de mümkün değildir. Çünkü bu teorinin zirvesinde bulunan Vacip varlığın kendisinden daha aşağıda bulunan varlıkları gaye edinmesi mantıken de doğru değildir.²⁶¹

²⁵⁸ Burhan Ulutan, *İbn Sînâ Felsefesi*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay., İstanbul-2000, s. 76.

²⁵⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 133.

²⁶⁰ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II*, s. 146.

²⁶¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 85.

Sudur teorisinin temelini “Birden yalnız bir çıkar” prensibi oluşturmaktadır. Zorunlu varlık, kendi zatını sırf akıl ve ilk ilke olarak akleder. O’nun zatında varlıkların O’ndan sudurunu engelleyecek hiçbir şey mevcut değildir. O, her şeyin kendisinden meydana gelmesinden de hoşnuttur. O, zatı gereği yetkinlik ve yüceliğin, O’ndan iyiliğin taşacağı şekilde olduğunu ve bu durumun da kendi özünün gereklerinden olduğunu bilir. İbn Sînâ düşüncesinde de Fârâbî düşüncesinde olduğu gibi âlemin varlığı Allah’ın sonsuz bilgisinden kaynaklanmaktadır.

Yaratılışı bu teori çerçevesinde düşündüğümüz zaman Allah’ın varlığının âlemin var oluşu için bir gereklilik olup olmadığı sorusuyla karşılaşabiliriz. İbn Sînâ düşüncesinde Allah’ın varlığı başka bir şeyin varlığı için değildir. O, her şeyin failidir. O, her varlığın O’nun zatından ayrı bir taşma ile taşıdığı mevcuttur. Ancak İlk’ten meydana gelen her şey gereklilik sonucu ortaya çıkar.²⁶²

Birden yalnız bir çıkar ilkesi ile İlk varlıktan sudur eden ilk varlık, ilk akıldır. Bu ilk malul de sırf akıldır. Bunun da madde ile ilgisi yoktur. Tanrı’dan sudur eden bütün akılların ilkidir. Bunun zatı ve mahiyeti de maddede bulunmaksızın birdir. En uzak semavi cismi arzu uyandırma yolu ile harekete geçirendir. Filozofumuz sâdır olan bu ilk aklın neden madde ile ilgili olmadığını da şu şekilde açıklıyor. Madde, sadece kabul edici bir varlıktır. İlk akıl madde olduğu takdirde, madde âlemdeki varlığın sebebi olacaktır. Bu ise

²⁶² İbn Sînâ, *Kitabu’ş-Şifa, Metafizik II*, s. 147.

maddeyi aşan bir durumdur.²⁶³ O halde ilk malülün maddi olmayan aklî bir sûret olması zorunludur. Buradaki sûret cismanî olmayıp ruhanî bir sûrettir. İbn Sînâ'ya göre mümkün varlıkların Allah'tan vasıtasız olarak meydana gelmeleri mümkün değildir. İlk malül kendi zatını ve Zorunlu varlığı bilir. Dolayısıyla ilk aklın, kendi mümkün varlığı hakkındaki bilgisi ile Allah yani ilkesi hakkındaki bilgisi farklılaşmıştır. Bu durum ise bir ikilik meydana getirir. Aynı zamanda İlk malül, kendisini kendisi ile mümkün, Allah'la vacip olarak bilir. Bu da bir üçlük ortaya çıkarır. Böylece Bir olan Zorunlu varlığa çokluk karışmadan çokluk ortaya çıkmış olur.²⁶⁴ Allah da ise akletmenin sonucunda bir bilgi çokluğu meydana gelmemektedir. Çünkü, Allah'ın illeti yoktur. Bununla beraber Evvel'in kendini akledişi de mümkün varlığın akledişi gibi değildir.²⁶⁵ İlk Prensipten olan Allah'tan birinci malul olan akıl ile birlikte dokuz akıl ve felekleri ortaya çıkar. Allah'tan aracısız olarak ortaya çıkan sadece ilk akıl yani küllî akıldır. İbn Sînâ'ya göre ilk aklın ortaya çıkışı da Nur olan İlahi cevherden bir ışıldama ile olur.²⁶⁶ Akılsal bir cevherden, bir akılsal cevherin ve göksel bir kürenin ortaya çıkışı zorunludur.²⁶⁷ Mertebe bakımından üstün olan her akıl, Allah'ı aklederek başka bir aklın ortaya çıkışına sebep olur. Bu akıl, kendini fiil halinde düşündüğü zaman da ondan bir nefis ve en uzak feleğin

²⁶³ Aynı eser, s. 148.

²⁶⁴ Aynı eser, s. 150.

²⁶⁵ Kutluer, a.g.e., s. 201.

²⁶⁶ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 84.

²⁶⁷ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 157.

şekli çıkar. Kendisini güç halinde düşündüğü zaman da bu feleğin cismi meydana gelir.²⁶⁸ Bu ilk aklın Allah'ı düşünmesi onun kendi öz hareketi değildir. Allah akla tecellî ettiği zaman akıl Allah'ı düşünür, kendisi de düşünülür. Varlıklar, Allah'tan derecelenme içinde yavaş yavaş ortaya çıkarlar. Bu düşünceye göre, bütün varlıklar ilk malûl'den ve diğer varlıklardan ortaya çıkarlar. İbn Sînâ düşüncesinde Allah, bir yönden eşyayı yaratırken diğer yönden de ondan yayılan akıllar yaratıcı rolü üstlenmektedirler.²⁶⁹ Bu akıllar, Allah'tan yayılan güce ortaklık ederler. Fakat kesinlikle onlar Allah değildirler. Çünkü onlar, imkân dahilindedirler.

Sudur sürecinin başlangıcında Zorunlu varlık olan el-Evvel akılsal bir cevher olan ilk akılı yaratır. Benzersiz olarak yaratılan bu akıl, Allah'tan aracısız olarak taşan tek varlıktır. Bu ilk aklın aracılığı ile de akılsal bir cevher ve göksel bir cirim oluşur. Aynı şekilde bundan da göksel küreler oluşurlar.²⁷⁰ Bu süreç içerisinde dokuz akıl, felekleri ve feleklerin nefisleri yavaş yavaş bir hiyerarşi içerisinde varlık alanına çıkarlar. Nihayet ay küresinin varlığı ile bu çıkış tamamlanır. Dokuzuncu akılla bu akıllar silsilesi son bulur. İlk akıldan taşan bu akıllar tür yönünden birbirlerinden farklıdır. İbn Sînâ, bu akılların neden dokuzuncu akılda son bulduğuna dair inandırıcı açıklamalar yapmış değildir. Dokuzuncu akıl olan Faal aklın Allah'ı akletmesinden insana ait akıl;

²⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s. 154.

²⁶⁹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 86.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 158.

onun düşünmesinden de maddeye bağlı eşya oluşmaktadır.²⁷¹ Bu murâkabeler sonucunda ortaya çıkan aşamalar, “*Kerrâbiyyûn*” olarak adlandırılan on aklın veya meleklerin veya da semâvi nefislerin aşamalarıdır. Bu varlıkların duyularla algılama yetenekleri yoktur. Zaten onların duyulara da ihtiyaçları yoktur. Çünkü onlar, sadece saf tahayyüle sahiptirler. Bu akıllar hiyerarşisi görünümünde sunulan bu teori aynı zamanda da bir anjeoloji (melekbilim) tarzındadır. Yani bu teori, bir melek öğretisi olarak âlem ve insanî öğretilere temel olmaktadır.²⁷²

Bu sistemde Ayaltı âlem, hem kozmolojik hem de ontolojik zincirde en alt tabakayı oluşturmaktadır. Bu âlem, varlığını onuncu akıldan almaktadır. Aynı zamanda da gökten gelen etkilere karşı edilgen ve onlara bağımlı bir âlemdir. Nitekim oluş ve bozuluş âlemindeki bütün değişmeler, her şeyi düzenleyen ve bu dünyadaki olaylara yön veren göklerin etkisiyle meydana gelmektedir. Göklerin etkisi olmasa Ayaltı âlem kaos içinde kalır. Ve son semavî akıl olmasa Ayaltı âlem hiç var olamazdı. Çünkü Ay'ın yörüngesi ve ona bağlı olan akıl, dünyevî bölge ile kozmosun geri kalanı arasındaki bağı oluşturmaktadır.²⁷³

²⁷¹ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 89.

²⁷² Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, Tercüme: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul-1986, s. 171.

²⁷³ Okumuş, a.g.e., s. 163.

İbn Sînâ'ya göre unsursal âlemin heyulası da bu son akıldan gelmek zorundadır. Göksel varlıkların da bu oluşumda yardımları vardır.²⁷⁴ Bu Faal akıl, göksel hareketlerin ortaklığıyla mümkünler âleminin sûretlerini kendisinde bulundurur. Söz konusu sûretlerin resimleri etki tarzında bulunur. Ayrıca bu sûretler kendi başlarına değil de bir tahsis ile taşarlar.²⁷⁵ Faal akıldan taşan bu sûretler, farklı farklı yetenekleri bakımından heyulalarında farklı yapıdadırlar. Bu farklılıkların ilkesi Fârâbî sisteminde de olduğu gibi göksel kürelerin farklı farklı olan hareketleridir. Farklı karışımların sonucunda akılsal bir cevherden bitkisel, hayvansal ve düşünen nefisler ortaya çıkar.²⁷⁶ İbn Sînâ'ya göre mümkünler dünyasının yaratıcısı olan Faal aklın bizim aklımızla olan ilişkisi, güneşin gözümüzle olan ilişkisine benzer. Nasıl ki akıl, kendiliğinden makul ise, güneş de kendiliğinden görülürdür. Güneş, karanlıkta güç halinde bulunan eşyayı bize fiil halinde görünür kılar. Faal akıl da güç halinde makul olan düşünceleri fiil halinde makuller kılar. Nefisler, insânî akıllar, dünyaya ait bu şekiller Faal akıldan ortaya çıkarlar.²⁷⁷

Eflatun metafiziğine benzer olarak İbn Sînâ metafiziğinde de ilâhi yaratılışta bir aşk vardır. Bu, olgunluğa ulaşmak isteyen varlığın aşkıdır. İbn Sînâ, sistematikleştirdiği bu “*ontolojik aşk*” düşüncesi ile tasavvufi alana yönelmektedir. O'nun sisteminde semavi her cevher, sonsuz bir kuvvet

²⁷⁴ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s.158.

²⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, s.156.

²⁷⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 159.

²⁷⁷ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 90.

tarafından hareket etmektedir. Gök âlemindeki feleklerin hareketlerinin ilkesi, felek aklının En Yüce İyî'yi seçmesidir. Bu süreç sonunda da devrî hareket zorunlu olarak sâdir olmaktadır. Fakat burada önemli olan, hareketin ilk amaç olmadığıdır. Buradaki amaç, Evvel'e benzeme arzusudur. Evvel'e duyulan aşk, ve bu aşktan alınan aklî hazdan nefse ait motivasyon (şevk) doğarak bu da yetkinliğe ulaşma yönünde felekleri harekete geçirmektedir. Yani Mükemmel olan Allah'a duyulan aşk, feleklerdeki hareketin asıl sebebi olmaktadır. İbn Sînâ, feleklerin bu hareketlerinin melekî veya felekî bir ibadet olduğunu da düşünmektedir.²⁷⁸ Başka bir ifade ile göklerin devrî hareketi manevî varlıkların Tanrı'ya akıl ve aşk ile ibadet etme arzularının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmektedir.²⁷⁹ Her feleğin akli Vacibu'l-vücut olan Allah'ı düşünür. Allah'ın gücünden ve sonsuz nurundan her şey akıl üzerinde akar, durur. Yani her akıl, Allah'tan kendisine gelen iyilikle zaruridir.

Filozofumuz, âlemin var oluşunu sudur teorisi ile ortaya koymaktadır. O, bu teoriyi Vacip Varlığın oluşturduğu bir determinizm anlayışı üzerinde temellendirmektedir. Yaratılış, bir zorunluluk üzerinedir. Varlıkların doğuşu sadece Allah'ın bilgisi ile değil, aynı zamanda da Allah'ın iradesi ile gerçekleşmektedir. O'nun teorisinde mutlak zaruret hakimdir. İbn Sînâ'nın doğuş teorisi bir panteizm olarak İslam ile Meşşâi Felsefe arasında dalgalanmaktadır. Mutlak zaruretin hâkim olduğu bu teori, fantazi olmaktan öteye geçemiyor. İbn Sînâ, Bir olarak inandığı aşkın varlığa çokluk

²⁷⁸ Kutluer, a.g.e., s. 209.

²⁷⁹ Aynı eser, s. 211.

sokmaksızın yaratılışı felsefi olarak bu şekilde izah etmektedir. Şeyhu'r-Reis'e göre yaratılış bu şekilde gerçekleşmektedir. Varlıklar alemi, aşkın bir sonucu olarak var olmuştur.²⁸⁰

C. AŞK RİSALESİ²⁸¹

Aşkın tam anlamıyla mana kazandığı ilk filozof Empedocles'dir. Aristoteles ise Empedocles'in bu aşk anlayışını, hem etkin sebep hem de maddi sebep anlamında ilaveler yaparak yorumlamıştır. Empedocles'e göre Aşk; toprak, su, hava, ateş gibi önemli dört unsurun beşincisidir. Ona göre aşk, şeyleri birbirine yaklaştıran etkin sebeptir. Aynı zamanda da maddenin karışımında da payı olan maddi bir sebeptir. Eflatun da Empedocles gibi aşka verdiği anlamlarla onu ontolojik sahada incelemiştir.²⁸²

²⁸⁰ Aynı eser, s. 104.

²⁸¹ İbn Sînâ, Risâle fi Mâhiyat al-Işk, (Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale) adlı eserini, en iyi talebelerinden birisi olan Abu Abd Allah al-Maşumi için kaleme almıştır. Eserin yazılış tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 426-428 h. Yılları gösterilebilir. İncelemeye çalıştığımız bu eser, filozofumuzun son yazdığı eserler arasında olup, onun felsefi sisteminin bir özeti niteliğindedir. Bu eser, İbn Sînâ'nın kemâl çağının bir mahsulüdür. Eser, kısa bir mukaddime ve yedi bölümden oluşmaktadır. (Bkz. İbn Sînâ, **Aşk Risalesi**, Çev: Ahmet Ateş, Kitap Matbaası, İstanbul-2002.)

²⁸² Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", AÜİF Dergisi, AÜ Basımevi, Ankara-1985, s. 299.

İbn Sînâ, incelemekte olduğumuz bu risalede tam bir aşk ontolojisi yapmaktadır. Bu konuda başta Fârâbî olmak üzere Platon ve Plotinus'la önemli benzerlikleri bulunmaktadır. Bu benzerliklerin de hiç şüphesiz en önemlisi; aşkın bilgi açısından dialektik bir metod olarak ele alınıp, oradan Tanrı'ya yükselmesi ve O'nu hem Âşk hem Âşık hem de Mâşuk olarak görmesidir. Kendinden önceki filozofların aşk hakkındaki düşüncelerinden etkilenen İbn Sînâ'nın aşk felsefesinde önemli farklılıklar da mevcuttur. Bu farklılıklar İbn Sînâ'ya çeşitli yönlerden orijinallik kazandırmaktadır. İbn Sînâ, aşkı Platon ve Plotinus'daki gibi sadece canlı varlıklardan insana has kılmamıştır. O, aşkı, Allah da dahil olmak üzere bütün varlıkların esas prensibi kabul etmiştir. Aynı zamanda daha önce de açıklamış olduğumuz gibi o, aşk ile Allah'ın varlığını kanıtlama yoluna gitmiştir.²⁸³

İbn Sînâ, eserinin birinci bölümünde, aşkın bütün hüviyetlerde var olduğunu açıklamaktadır. Eserin başlangıcında aşkın her şeyde var olduğunu kesin olarak belirten İbn Sînâ, daha sonraki bölümlerde de aşkı çeşitli varlık sahalarında derecelendirerek ele almaktadır. Fakat filozofumuz, aşk kavramının tam bir tanımı yapmamaktadır. Bununla beraber vermiş olduğu tanım, oldukça mücerred bir yapıdadır. Ona göre “*Aşk, gerçeğinde iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir.*” Şayet bu iyi, ayrılan cinsten ise ayrı olduğu sırada ona bir meyil vardır. Var olduğunda ise onunla bir olarak varlığı koruma durumu vardır.²⁸⁴

²⁸³ Bayrakdar, a.g.m., s. 300.

²⁸⁴ İbn Sînâ, ***Risâle fi Mâhiyat al-Işk***, s. 54. .

Bu tanımlamada karşımıza çıkan “iyi” ve “güzel” kavramları Platon ve Plotinus’un aşk felsefelerinde de önemli bir yere sahiptir. Ancak ontolojik sahada düşündüğümüzde bu kavramların kullanılış biçimlerinde farklılıklar mevcuttur. Nitekim Platon; aşkı, güzelin sevgisi değil de güzel içinde yaratmanın sevgisi olarak ifade etmektedir. Platon’a göre iyi bir ruh, sadece vücutta kalmayıp, iyi olan ruhun, vücut aşkından ruh aşkına, sonra ilim aşkına nihayet mutlak güzellik aşkına ulaşması gerekmektedir.²⁸⁵ Oysa İbn Sînâ, aşkı varlık hiyerarşisinin tüm kademelerinde var olan bir güç olarak görmektedir. İbn Sînâ’ya göre iyilik, özce istenen bir şeydir. İyi; kendi kemâli gereğince kendi varlığını tamamlamak isteyen her varlığın arzusu olan şeydir. Özü olmayan ve eksikliğe bağlı olan kötülüğe karşılık, iyilik varlığa bağlıdır. Var oluş bir iyilik, var oluşun kemâli de varlığın iyiliğidir.²⁸⁶ Buna göre iyi, iyiye âşıktır. Yani Allah, salt iyi olan kendi zatına âşıktır. Aynı zamanda da O, mâşuktur. Çünkü Allah’ın özü saf iyiliktir ve varlığın istediği bu iyiliğe ulaşmaktır. Başka bir ifadeyle kendi olgunluğunu tamamlamak isteyen her varlık, bu iyiye yönelmek ister. Olgunluğa (kemâle) erme, bu iyiliğe yaklaşma nispetinde gerçekleşmektedir. Bir varlık filozofu olarak kabul ettiğimiz İbn Sînâ, felsefi sistemini aşk ile temellendirmektedir.

İbn Sînâ, varlıkları üç gruba ayırarak incelemiştir. Bunlardan birincisi; kemâle ulaşmış olanlar, âşığın mâşukuna aşk ile bağlanarak “birlik”

²⁸⁵ Platon, **Şölen**, Çev: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul-1972, s. 72.

²⁸⁶ İbn Sînâ, **Kitabu’ş-Şifa, Metafizik II**, s. 163.

oluşturdukları mertebedir. Bu mertebede âşık, mâşuk ve aşk birbirinin aynısıdır ve kendilerinde artık bir eksiklik, tamamlanma ihtiyacı olmayan olgunluk derecesindedirler. İkincisi, noksanlığın son noktasında bulunanlardır. Bu mertebede “iyilik”, “güzellik” ve bunlara ulaştırıcı herhangi bir “illet”in bulunmamaktadır. Diğer de bu iki halin ortasında bulunanlardır. İbn Sînâ’ya göre, kemâl derecesinin bir alt derecesi olan yarı yokluk yarı iyilik birliği de kendisinden sonraki derece olan yokluk halinin bir üst mertebesidir. Bu mertebeye mutlak yokluk mertebesi de denmesinin sebebi, yokluğa dair tüm illet ve alâkaları bünyesinde bulundurmasıdır. Noksanlığın son noktası mutlak ademdir. Bunun varlığı her ne kadar varlık sınıflandırmasına girmişse de yokluğa bulaşmış olduğu için gerçek bir varlık değildir. Dolayısıyla hiçbir anlam ifade etmemektedir. Şu durumda diğer iki gruptaki varlıklar gerçek oldukları için anlamlıdır.²⁸⁷

Zorunlu varlık olan Tanrı, bütün varlıkları küllî bir aşka bezemiştir. Bu varlıklardan her birinde Salt İyî’den taşmış bir yetkinlik vardır. Bu kemâle ulaşmak sonra da kazanılan bu yetkinliğin korunması fitrî bir aşk iledir. Bunun yokluğunda ise varlıkların aşka ulaşmak için meyilli bir durumları vardır. Bu da küllî bir aşk sayesinde. O halde bu aşk, bütün tanzim edilmiş varlıklarda ayrılmaz bir nitelikte mevcut olmaktadır. Bu varlıklar, aşk sayesinde var olmuşlardır.²⁸⁸

²⁸⁷ Birgöl, a.g.e., s. 74.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 54.

İlk İyî, zatını bütün zamanlar ve ebedi olarak bilfiil idrak edicidir. Çünkü İbn Sînâ sisteminde Allah, en yetkin ve en iyi olan varlıktır. Buna göre O'nun kendisine olan aşkı da en mükemmel ve en üstün bir aşk olmaktadır. Bu bağlamda Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah, bütün varlığın ve varlıktaki her bir varlığın gerçekliğinin de nedenidir. İbn Sînâ, iyiyi açıklarken onun aşk ile idrak edilebilen şey olduğunu ifade ederek, aşğın aşkı neticesinde ulaştığı iyiye âşık olacağını, böylelikle her varlığın "ilk iyi"ye ulaşarak aşk ile varlıklarını tamamlayacaklarını ifade eder.²⁸⁹ Bütün varlıkların temeline aşkı yerleştirmiş olan İbn Sînâ'nın metafizik sisteminde bu konu son derece önemlidir.

İbn Sînâ düşüncesinde aşkı ikiye ayırarak incelememiz mümkündür.

1. Psikolojik manada aşk
2. Ontolojik manada aşk

Psikolojik olarak aşk, bir çeşit his ve duygu olmaktadır. Bu anlamda aşk, güzel ve uygun olanın arzuladığıdır. Aşk; duyulan, arzulanan temiz bir sevgidir. Canlı ve cansız bütün varlıklarda bil-kuvve olarak vardır. Bu aşk, insanda akıl ile hayvanlarda da içgüdü ile birleştiği takdirde entelektüel bir aşk ortaya çıkmaktadır. Bu aşk ihtiyari aşktır. Tercihler ve seçim söz konusudur. Filozofumuzun sisteminin temelinde büyük bir yer işgal eden ontolojik boyutta aşk ise, psikolojik aşkın varlığına bağlı olan ve bu sayede anlaşılabilir bir aşktır. İbn Sînâ, daha çok aşkın bu yönü üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda aşk ile varlık aynı şeydir. İbn Sînâ, ilk varlık yani Allah'ı; Aşk, Âşık ve Mâşuk

²⁸⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 127.

olarak görmektedir. Buna göre bütün varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri aşktır. Aşk ise bizzat varlıktır. Aynı zamanda bu küllî aşk Mutlak ve Saf İyinin de ta kendisidir.²⁹⁰

Bu düşüncede bütün varlıklar, aşka temayül halindedirler. Bu ise, Allah'tan aldıkları yetkinlik sayesinde mümkün olmaktadır. Yani Allah'tan taşmış olan varlıkların yönleri Allah'a doğrudur. Çünkü her türlü yetkinlik ve hoşluğun üzerinde Allah bulunmaktadır. Varlıklar ancak bizzat yetkinlik sahibinden almış oldukları feyiz ile bu aşka ulaşabilmektedirler. Bütün varlıkların kaynağına aşkı yerleştiren İbn Sînâ, bu düşüncesini -daha önce açıklamış olduğumuz gibi- Zorunlu Varlık ve sudur teorisi ile izah etmektedir.

Her şeyde aşk vardır. Cansız basit varlıklarda dahi bir aşk vardır. Filozofumuz bu cansız basit varlıkları "*heyula, sûret ve araz*" olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Heyula, kuvvet nevi ile bir cevherdir. Sûretler, cevherleri var ederler. Araz ise her hangi bir yönden cevher değildir. Buradaki aşk şu şekildedir. Heyula, sûret olmadığı zaman sûrete temayül eder. Sûreti bulduğu zaman da ona sıkıca yani aşk ile bağlanır. Heyula, sûreti sıkıca kavrar. İbn Sînâ, heyulayı çirkinliklerini göstermek istemeyen bir kadına benzetmektedir. Örtüsü açıldığı zaman hemen yeni bir örtü ile kapatmaya çalışır kendisini. Benzer olarak heyula da sûreti kaybettiği taktirde mutlak yokluğa karışmamak için yeni bir sûret bulur kendisine. Çünkü hüviyetlerden her birisi tabiatları gereği yokluktan kaçınmak zorundadırlar. Sûretlerde de aşk vardır. Onlar da mevzularına bağlı kalmak için çaba gösterirler. Heyula'dan ayrıldıkları zaman

²⁹⁰ Bayrakdar, a.g.m, s. 302-303.

da şekli bir hareket ile ona doğru ilerlerler. Arazların aşkı ise mevzularına olan bağılıklardır.²⁹¹

Nebâti sûretlerde de fitrî bir aşk mevcuttur. Nebat kuvvetlerine mahsus olan aşk da üç kısımdır. Gıda alıcı kuvvete mahsus olan aşk, gıda almak ve gıda aldıktan sonra da o yönde kalabilmek için şevk duyar. Diğer bir nebati kuvvet olan Yetiştirici kuvvete mahsus olan aşk, daha çok gıda almak için şevk duyar. Doğurucu kuvvete mahsus olan aşk ise, kendisine benzer bir şeyin var olması için şevk duyar.²⁹² Bu kuvvetlerin var olduğu yerde aşk tabii olarak vardır. Hiçbir seçim ve bilgi olmadan bu kuvvetlerin bu şekilde fonksiyonel olmaları bünyelerinde bulunan aşk iledir. Bu kuvvetlerin varlıkları da aşk sayesinde. Aynı zamanda aşk sayesinde kazanmış oldukları varlıklarını da yine aşk sayesinde devam ettirmektedirler. İbn Sînâ'ya göre nebâti nefis, organik cismin üreme, gelişme ve beslenme yönünden ilk olgunluğudur.²⁹³

Nebat kuvvetlerinin aşkı, canlıların nefislerindeki aşka nazaran daha aşağı bir konumdadır. Çünkü canlılara ait kuvvetlerde, içerisinde tercihleri barındırarak seçim ile sonuçlanan “*ihtiyari aşk*” mevcuttur. Oysa nebat kuvvetlerinde tercih etme gibi bir durum yoktur. İbn Sînâ, aşkı tercih etme düşüncesinden yola çıkarak iki kısma ayırmıştır.

1. Tabii Aşk

²⁹¹ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 65-69.

²⁹² Aynı eser, s. 73.

²⁹³ Altıntaş, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 132.

2. İhtiyari Aşk

Tabi aşk, şeylerin gayelerine ulaşabilmek için duydukları şevktir. Nefis, kendisini engelleyen bir şey olmadıkça gayesine ulaşmadan asla durmaz. Örneğin, atılan bir taş kendisini her hangi bir şey durdurmamakça yuvarlanmaya devam eder. Bu durum, fiziki şartlar altında cisimde olması gereken bir özelliktir. Gıda alma kuvvetlerinde ya da başka nebati kuvvetlerde tabi aşk vardır.²⁹⁴ İhtiyari aşk da ise nefis, mâşukundan alacağı fayda ile karşısındaki zararı mukayese eder. Alacağı fayda, zarardan az ise mâşukundan yüz çevirir. İbn Sînâ, ihtiyari aşkı anlatabilmek için eşek örneğini veriyor. Arpa yemek için yönelen eşek, kurt karaltısı gördüğünde bulunduğu yerden kaçarak arpa yemekten vazgeçer.²⁹⁵ O halde ihtiyârî aşk, daha iyi bir maşukun, iyi bir maşuka tercih edildiği bir aşk çeşididir.

Canlıların kuvvetlerinde bulunan bu aşk yani ihtiyârî aşk, nebat kuvvetlerinde bulunan tabi aşka nazaran daha üstündür. Çünkü canlı nefislerden kuvvetlerinde bulunan aşk irade ve akletme sayesinde daha parlak ve daha latif fiiller sadır olur.²⁹⁶

İbn Sînâ, eserinin beşinci bölümünde beşerî aşka dair açıklamalarda bulunmaktadır. İyilikten sonra güzellik ile de aşkı ilişkilendiren filozofumuz zarif ve yiğit kimselerin, güzel yüzlere karşı aşk duyduklarını belirtmektedir.

²⁹⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 79.

²⁹⁵ Aynı eser, s. 80.

²⁹⁶ Aynı eser, s. 81.

Ancak o, yüz güzelliğine âşık olmanın da bir edep ve akıl dairesi içinde olması gerektiğini söyleyerek, aşkın haram olan durumlar dışında güzelin Allah'ı hatırlatması açısından üstün bir duygu olduğunu söyleyerek, Tanrı'ya ulaşmada ancak böyle bir aşkın sebep olabileceğini savunmaktadır.²⁹⁷

İbn Sînâ ,sûret güzelliğinin huy güzelliğinin bir göstergesi olduğunu da ifade etmektedir. Bundan dolayıdır ki Resulullah Efendimiz: “*İhtiyaçları güzel yüzlülerden temin ediniz*” buyurmaktadır. İbn Sînâ, bu hadise dayanarak, sûret güzelliğini ahlaki güzelliğin dışa yansıması olarak görmekte ve itidalli yaratılmışlığın huydaki iyilik ve tatlılığın bir göstergesi olarak hoşla gittiğini ve güzele yönelmenin aslında iyiye yönelmek olduğunu da ifade etmektedir.²⁹⁸

Filozofumuza göre güzel yüzlere karşı duyulan bu aşk, iki esasa dayanmaktadır. Bunlar, hayvânî kuvvetler ve insânî kuvvetlerdir. Sadece hayvânî kuvvetlere dayandırılan bir aşk, gerçek bir aşk değildir. Hayvânî kuvvetleri aklî ilkelerle birleştirebilen insan, iyi olandır. İyi insan bu aşk ile, Allah'a en çok benzeyen yüzü severek Allah'a yaklaşmayı amaçlar. İbn Sînâ bu konuda da Fârâbî ile benzer şekilde düşünmektedir. Fârâbî de insanın, neyi nasıl temyiz ettiğinin farkında oluşunun önemli olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Fârâbî'ye göre insan, ancak iyi temyiz sayesinde mutluluğa ulaşabilmektedir.²⁹⁹

²⁹⁷ Aynı eser, s. 97.

²⁹⁸ Aynı eser, s. 98.

²⁹⁹ Fârâbî, *Kitab-üt-Tenbih*, s. 130.

İnsânî nefislerden sadır olan fiiller, parlak ve üstündürler. Nitekim insânî kuvvetler, farklı kuvvetlerden yardım alarak parlaklık ve kemâl kazanabilme özelliğine sahiptirler. Filozofumuza göre insânî nefisten, “duyma, temayül, birleşme, saldırma, muharebe” gibi çeşitli fiiller sadır olmaktadır. İnsan, diğer canlılara nazaran daha üstün kuvvetlere sahip olduğu için amacına daha kolay ve kısa yoldan ulaşabilir. Örneğin insan, akî işlerinde amacına ulaşabilmek için tefekküründe mütahayyile kuvvetinden yardım alır.³⁰⁰

Canlılara mahsus olan nefis; kendisine zevk veren şeylere, güzel olan nizama, iyi telif edilmiş ve itidalli olan her şeye âşıktır. Bu nefis, gördüğü her güzel şeyi İlk Mâşuka benzettiği için o şeye sevgi ile bakar ve ona meyl eder.³⁰¹ İnsanlardaki güzel yüzlere karşı olan düşkünlük ise, hem canlılık kuvvetinin hem de konuşma kuvvetinin ortaklığı ile olur. Bu aşk, akıllı olan kimselerin özelliklerindedir. İnsan, güzel olan sûretleri sadece canlılara mahsus olan lezzet için severse, bozuk ahlaklı kimseler gibi kınanmaya hatta ceza almaya bile layık olur. Fakat bu güzel sûretleri akî bakımdan severse bu sevgi, üstün bir sevgi olur. Akî bakımdan sevmek, görülen güzel sûretleri Mahz İyi olana benzeterek bu bakımdan sevmektir. Bu sevgi, insanı en iyi sonuca götürdüğü için üstün bir sevgidir. Bu sebepten akıllı kimseler âşık olma yoluna gitmişlerdir.³⁰²

³⁰⁰ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-İşk*, s. 89.

³⁰¹ Aynı eser, s. 93.

³⁰² Aynı eser, s. 97.

Bu aşkı üç şey takip etmektedir. Sarılma isteği, öpme isteği ve cima isteğidir. Mâşukuna sadece cinsi ihtiyaçları için yönelen kişi faziletli değildir. Ancak, kişi cinsi devam maksadı ile mâşukuna yaklaşırsa bu doğru bir iş olur. Sarılma ve öpme isteğinin maksadı da yaklaşma ve birleşmedir. Esasen bunlar kötü şeyler değildir. Fakat bunlardan sonra sakınılması gereken çirkin şeyler ârız olabilir. Bu durumda bu fiiller kötü olmaktadır. İbn Sînâ'ya göre şehveti sönmüş kişiler için öpme ve sarılma uygundur. Örneğin, çocukları öpmek kötü değildir. Çünkü çocuğu öpmekteki maksat, yaklaşma ve birleşmedir. Burada fuhuş ve fesad gibi bir amaç yoktur.³⁰³ *“O halde bu türlü bir aşk ile âşık olan kimse ince bir yiğittir. Ve bu aşk, yiğit ve ince kimselere mahsus olan aşktır.”*³⁰⁴

Tüm canlı, nebat, tabiat ve beşer nefislerinin gayesinde Tanrı'ya benzeme aşkı vardır. İlk illet mutlak kemâl sıfatını taşıdığından dolayı, gayeye ancak kemâl derecesinde fiiller yapılarak ulaşabilmektedir. O halde, gayeye ait kemallerde Tanrı'ya benzeme caiz ve mümkün bir durum olarak aşkın neticesidir. Melek nefisleri ise, ilahi ebediyetten aldıkları kuvvet ile Tanrı'ya daima ebedi olarak aşkıtlar. Çünkü her zaman ve her şeyde idrak ve tasavvurları daima Tanrı'yı bilme ve bu bilgi neticesinde gerçekleşen aşkın var olmasından dolayı, artık kendilerini dahi fark edemezler ve kendi

³⁰³ Birgül, a.g.e., s. 86.

³⁰⁴ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 104.

varlıklarını düşünemezler. Onları Tanrı'yı müşahede etmekten alıkoyan hiçbir şey yoktur.³⁰⁵

İbn Sînâ, eserinin altıncı bölümünde, ilâhi nefislerde olan aşkı ve bu aşkın niteliğini açıklıyor. O'na göre, gerek beşerden gerekse de meleklerden olan ilâhi nefisler, Mahz İyî'ye ulaşamadıkça ilâhi olamazlar. Yani onlar, hiçbir sebebi olmayan, aksine kendisi İlk Sebep olan Allah'ı bilemedikçe diğer malûlleri asla bilemezler. Malûl makulleri ihata edemedikçe de kemâl derecesine erişemezler.³⁰⁶

İbn Sînâ düşüncesinde İlk İlet olan Allah, yetkinlik ve mükemmelliğin en son noktasıdır. Ve O'nda hiç eksiklik ve kusur bulamayız. İlk illet, zatı ile mutlak ve Mahz İyidir. O'nun varlığı gerçek varlıktır. İlk illet, varlıkların kemâl ulaşmalarında da İlk'tir. İyî'ye erişen tabiatı gereği O'na âşık olur. O halde İlk İlet, ilâhi nefislerin de Mâşukudur. Çünkü ilâhi nefisler, Allah'a benzemeye çalışırlar.

Mutlak İyî'ye ulaşma, yakınlaşma maksadı taşıyan ilâhi nefisler ve beşer nefislerinden Mutlak İyî'nin zatına benzemeye çalıştıkları için kevn ve fesadın varlığı için ulvî cevherleri hareket ettirmek gibi adil işler sadır olmaktadır. Bunu da makulatı güçlerinin yettiğince tasavvur ederek yapmaktadırlar. Ve amaçları, Mutlak İyî'ye yaklaşarak O'ndan fazilet ve kemâl kazanmaktır. Dolayısı ile de Mutlak İyî'ye yaklaşmış olan da O'na âşık

³⁰⁵ İbn Sînâ / İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, Çev: M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yay., 5. Baskı, İstanbul-2004, s. 126.

³⁰⁶ Birgül, a.g.e., s. 86.

olmuştur. Diğer varlıklarda olduğu gibi Allah, bu ilâhi nefislerin de var oluşlarının sebebidir.³⁰⁷

İbn Sînâ sisteminde ilâhi nefislerin akıllarının objelerinin de Tanrı'nın objesi ile bir ve aynı olduğu kabul ettiğimiz halde ilâhi nefislerin âşık olma noktasında neden Tanrı'dan daha aşağı bir seviyede olduklarını sorabiliriz. Buna cevap olarak da bir özün bilinmesi ve kavranması ile gerçekleşen aşk ve mutluluk sadece öze değil aynı zamanda da bu özün kavranması veya idrakî gücüne de dayanmaktadır. Bu bağlamda Tanrı'nın hem özü hem de bu özü kavrayan gücü her anlamda tamdır. Fakat bu tamlık durumu ilahî nefisler için geçerli değildir. Onların yöneldikleri objeleri yani Tanrı tamdır fakat O'nu idrak güçleri tam değildir.³⁰⁸

Filozofumuz, eserinin son bölümünde konu hakkındaki düşüncelerini özetleyerek, Aşk'ın varlıklara tecellî edişini izah etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre aşk, bütün varlıkların sebebidir. Canlı ve cansız bütün varlıklarda yetkinlik derecelerine göre doğuştan bir aşk vardır. Aşk, bu varlıkların hem kendisi hem de sebepleridir. Allah, yani İlk Aşk, kendi zatındaki aşk ile âşıklığı ve mâşukluğu ile kendini ve diğer varlıkları var etti. İşte ki İbn Sînâ, aşk ile sebeplenen bu yaratılışı "*tecellî*" adı altında açıklamaktadır. O'na göre tecellî olmasaydı yaratılış olmazdı. Yani varlık

³⁰⁷ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 114.

³⁰⁸ Shams İnâtî, *İbn Sînâ and Mysticism*, Remarks and Admonitions, Part Four, London and New York-1996, s. 27-30.

olmazdı. Aşk, Varlık'ın bizzat kendisi olduğu kadar, var oluşun ve diğer tüm varlıkların da sebebidir.

Filozofumuza göre İlk İletin dışında zatı ile zatından başka tecellî eden bir şey yoktur. Tecellîsi O'nun zatıdır. O'nun zatı kerimdir. Bu yüzden tecellî eder. Bu tecellîyi ilk alan da "*küllî akıl*" adındaki ilâhi melektir. Küllî akıl cevheri ile tecellîye nail olur.³⁰⁹ Faal akıl tecellîyi kabul eder. Çünkü bu akıl, zatını ve zatındaki öteki makulatı fiil ve sebat ile idrak eder. Sonra da ilâhi nefisler tecellîye nail olular. Faal akıl, ilâhi nefislerin kuvveden fiile çıkmalarında yardımcı olur. Daha sonra ise, bu tecellîye sırası ile, canlılara mahsus kuvvet, sonra nebat kuvveti sonra da tabiat kuvveti nail olur. Kendisinden nail olduğu, nail olanın her birini gücüne göre İlk İlete benzemeye sevk eder.³¹⁰

Canlılar ve nebat; ferdin var olarak kalması, kuvvet, iktidar ve fayda olan işlerde gaye olarak ilk illete benzemeye çalışırlar. Fakat birleşme ve gıda alma gibi gayelerin başlangıcında İlk İlete benzemiş değillerdir.

Beşer nefisleri de aklî işlerini ve iyilik hareketlerini O'na benzemek için yaparlar. Fakat ilim ve benzer konularda O'na benzemezler. İlahi nefisler ve melek nefisleri de hareketlerini ve işlerini, kevn ve fesadın soy ve sopun var olarak kalmasında O'na benzemek için yaparlar.³¹¹

³⁰⁹ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 123.

³¹⁰ Aynı eser, s. 127.

³¹¹ Aynı eser, s. 128.

Allah, mutlak olarak bizatihi En İyi olan varlıktır. Her mevcut, Mutlak Hayra fitrî bir aşkla âşıktır. Ve Mutlak Hayır, âşıklarında tecellî etmektedir. Varlıkların hepsi bu tecellîyi eşit olarak alamazlar. Varlıklar tecellîyi değişik şekillerde kabul ederler. Bu kabul ediş, imkân dahilinde en kuvvetli şekilde olmaktadır. Filozofumuz, sûfilerin Allah'a yakınlığın son derecesi olan "ittihad" dedikleri bu kabul anını onaylamaktadır. Mutlak İyi olan Allah, cömert³¹² olduğu için varlıklara tecellî etmektedir.³¹³

Varlıklardan her biri kemâline karşı aşk duymaktadır. Kemâlin iyiliği de varlık ile ortaya çıkmaktadır. İyiliğe ulaşmaya çalışan için, iyiliği meydana getiren mâşuk olur. O halde bütün var oluşta görmüş olduğumuz bu aşk ve şevk, Tanrı'nın ilâhi inayetinin³¹⁴ ve rahmetinin bir sonucudur. Sonsuz inayet

³¹² Cömertlik ve iyilik arasında bir sınır çizen İbn Sînâ, bu ikisi arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir: Bir şeyin bir onunla yetkinleşen kabul ediciye kıyası vardır ve birde kendisinden meydana çıktığı fâile kıyası vardır. O'nun kıyası fâlin onunla veya onu izleyen bir şeyle etkilenen olmasını gerektirmeyecek şekilde kendisinden çıktığı fâile olduğunda, onun fâile kıyası cömertlik olmaktadır. Etkilenenin kıyası ise iyilik olmaktadır. Şu halde cömertlik, bütün yönlerden bir yetkinlik vermekten müstağnilik demektir. İşte bu anlam, kabul ediciye kıyasla iyiliktir ve fâile kıyasla cömertliktir. Cömertlik olması için her hangi bir karşılık olmamalıdır. (İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II**, s.42.)

³¹³ İbn Sînâ, **Risâle fi Mâhiyat al-Işk**, s. 119.

³¹⁴ İbn Sînâ, **Kitabu'ş-Şifa, Metafizik II**, s. 160.

sahibi Tanrı, bütün varlıklara varoluşsal anlamda yetkinleşebilmeleri için şevk vermiştir. Başka bir ifade ile varlıklara aşkı öğretmiştir. Bütün şeyler içinde buna en çok layık olan da İlk İlettir. İlk İyi, zatı ile meydana çıkar ve bütün varlıklarda tecellî etmiştir. Bazı şeylerin O'nu bilmemesi O'nun varlığını ortadan kaldırmaz.³¹⁵ Bazı varlıklar, bu tecellîyi kabul etmede kusurludurlar. Bu yüzden İlk İyi, örtü ardında örtülü olarak kalır. Örtüden kast edilen de kusur, zayıflık ve eksikliklerdir.³¹⁶

İbn Sînâ'nın felsefî sisteminde Allah, İlk İlettir ve bu illiyet tecellîyi yani var oluşu meydana getirmiştir. Eğer bu illet Âşık ve Mâşuk olmasa idi tecellî olmazdı, bütün varlıklardan gizli kalırdı. Varlıklarda olmazdı. Gördüğümüz gibi varlıklar var, o halde tecellî var. Tecellînin sebebi de İlk İletin hem kendisine hem varlıklara hem de tecellîye âşık oluşudur. İbn Sînâ eserinde, *"Allah diyor ki; kul şöyle şöyle olursa, bana âşık olur ve ben de ona âşık olurum"*³¹⁷ hadisini zikrettikten sonra Allah'ın kendisine benzeyeni seveceğini ifade etmiştir. Tanrı, kulunun kendisine olan bu aşkıdan son derece memnundur. O, varlığı ile malûllerin varlığına âşık olduğundan, kendi tecellîsine âşık olunmasına da âşıktır. O halde tecellînin sebebi de aşk olan Allah'tır.³¹⁸

³¹⁵ İbn Sînâ, *Risâle fi Mâhiyat al-Işk*, s. 121.

³¹⁶ Aynı eser, s. 122.

³¹⁷ Aynı eser, s. 30.

³¹⁸ Aynı eser, s. 119.

SONUÇ

Aşk kavramı, bilinen en eski çağlardan bu yana sürekli üzerinde düşünölen ve tartışılan bir konu olmuştur. Aşk, bu süreç içerisinde kimi zaman en basit anlamıyla ele alınırken, kimi zaman da varlıkla ilişkilendirilerek ontolojik sahada yani hak ettiği manada ele alınmıştır. Bu bakımdan aşk, insan zihnini sürekli meşgul eden bir konu olmuştur.

Meşşâi Sistemin önemli filozoflarından olan Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde aşk ve tecellîsini incelerken, öncelikle her iki filozofun da aşk felsefelerinin temelini oluşturan Allah hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaya çalıştık. Temellerini Fârâbî'nin atmış olduğu bu sistem, İbn Sînâ tarafından geliştirilerek, sağlamlaştırılmıştır. Her iki Müslüman filozofumuz da selefleri olan Platon, Aristoteles ve Plotinos'dan belirli ölçülerde etkilenmişlerdir. Bununla birlikte, Aristo düşüncesine göre pek çok açıdan farklılıklar gösteren orijinal bir sistem kurmayı da başarmışlardır. Fârâbî ve İbn Sînâ, iyiliği bütün âleme yayılmış olan Platon'un İyi'si ve Aristoteles'in Hareketsiz İlk Hareket Ettiricisini, İslami düşünce çerçevesinde farklı bakış açıları ile yorumlamışlardır. Seleflerinin Allah hakkındaki düşüncelerinden Kur'an'a uyanlarını benimsemişlerdir. Bu bağlamda filozoflarımız, felsefecilerin Allah anlayışı ile Kur'an'ın Allah anlayışını yeniden yorumlayarak özgün bir sistem kurmuşlardır.

Zorunlu varlık ve sudur teorisi, Fârâbî'nin aşk felsefesinde önemli bir yer teşkil eder. Bu zorunlu varlık, Fârâbî'nin "ilk", "el-Evvel", "Bir", ve "Aşk" olarak adlandırdığı Allah'tır. Fârâbî, varlığı vacip ve mümkün olarak ikiye ayırmış, bu ayırımdan da Zorunlu varlığa ulaşmıştır. Fârâbî, her ne kadar

Zorunlu varlık için deliller getirmiş olsa da Allah'ın varlığının tam olarak kanıtlanamayacağını da belirtmiştir. Buna sebep olarak insan aklının, En Mükemmel ve En Parlak olan karşısındaki eksik ve noksanlı olan algılayışını göstermektedir. Fârâbî'ye göre Allah, yani Zorunlu Varlık, saf akıl ve varlık yönünden En Mükemmel ve En Yetkin olan varlıktır. O, bütün noksanlıklardan uzaktır. Parlaklığın ve mükemmelliğin zirvesidir. Filozofumuzun sisteminde Allah'ı bu şekilde tasavvur etmek de zorunludur. Sudur teorisinde Yeni-Eflatunculuktan esinlenen Fârâbî, teorisinin temeline de aşkı yerleştirmiştir. Buna göre varlıklar Allah'tan aşk sayesinde taşmaktadırlar. Bu anlamda Fârâbî'ye göre aşk, mükemmel ve en yetkin olana duyulan bir duygu, bilgi ve imkân olmaktadır. En mükemmel olan Allah olduğu için aşk ile Allah aynıdırlar. Allah, en mükemmel olan kendi zatını en mükemmel bir sevgi ile sevmektedir. O'nun bu sevgisinden de varlıklar aşk ile tecellî etmektedirler. O halde en çok sevilen ve en çok seven Allah'tır.

Fârâbî düşüncesine göre Allah, aşktır. Çünkü sıfatları zatından ayrılmayan Allah, her yönden En Mükemmel ve En Yetkin olandır. Allah, Âşıktır. Çünkü kendisinden varlıklar sâdır olmuştur. O, bu durumdan son derece hoşnuttur. Yani varlıkların var oluş sahalarına çıkmaları aşk sayesinde gerçekleşmektedir. Allah, aynı zamanda da Mâşuktur. Çünkü O, zatı ile var ettiği varlıklar tarafından en çok istenen ve arzulandır. O halde Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah, varlıklarda Aşk ile tecellî etmektedir.

Zorunlu varlık olan Allah, İbn Sînâ'nın aşk felsefesinde de merkezi bir yer teşkil etmektedir. İbn Sînâ'da Fârâbî gibi Allah'ın zatını mahiyetinden ayırmamıştır. O, İlk Aşk, Âşık ve Mâşuktur. İbn Sînâ, Allah'a atfetmiş olduğu

bu sıfatlarla O'nun varlığına her hangi bir çokluk da katmamaktadır. Filozofumuza göre evrende var olan çokluk tek olan Allah'tan aşk ile taşmaktadır. Dolayısıyla temellerini Fârâbî'de gördüğümüz sudur teorisi, İbn Sînâ tarafından da kullanılmıştır. Bu anlamda Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti aynıdır. Tanrı'nın kendi zatını bilmesi, kendi zatını düşünmesidir. Kendi zatını düşünmesi de eşyayı var etmesidir. Eşyanın varlığa gelişi de Tanrı'nın zatını akletmesi ile kendisinden taşma ile olmaktadır. İşte ki İbn Sînâ bu taşmanın sebebini de aşk olarak görmektedir. Bu taşmanın sebebi aşktır. Bunun kaynağı ise, Zorunlu varlık olan Tanrı'dır.

İbn Sînâ'ya göre bütün varlıklarda zorunlu olarak aşk vardır. aşkın çıkış noktası ise Tanrı'dır. Bu yüzden her varlık, kendisini var eden yaratıcıya yönelmiş durumdadır. Tüm varlıklar aşk olan Allah'a benzemek ve imkânları dahilinde Allah ile bütünleşmek için şevk duyarlar. Aşk'ın çıkış noktasını Allah olarak gören İbn Sînâ, Allah'tan sudur etmiş olan her varlıkta Allah'ın tecellîsinin olduğunu ve âlemde var olan bu düzenin de tecellî ile sağlandığını düşünmektedir. Bu bağlamda tecellî ve var oluş aynı şeydir. Tecellînin sebebi de O'nun varlıklara âşık oluşu ve onların kendi tecellîsine nâil olunmasına da âşık oluşudur. Bütün varlıklar, kendilerini tamamlayacak olan Allah'a âşıktırlar. Fârâbî düşüncesine benzer olarak İbn Sînâ düşüncesinde de Allah; Aşk, Âşık ve Mâşuktur.

KAYNAKÇA

Aclûni, **Keşfu'l-Hafâ**, Beyrut,1985.

Adıgüzel, Nuri, “İslam Felsefesinde Meşşâi Kavramının Kullanımı Sorunu”, Süleyman Hayri Bolay Armağan Kitabı, Baran Ofset, Ankara, 2005.

Afifi, A., E., “Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi”, Çev: Mehmet Dağ, AÜİF Yayınları, AÜ Basımevi, , Sa: 127, Ankara,1975.

Altıntaş, Hayrani, “Doğu'nun Bir Bilgin Düşünürü”, Felsefe Konuşmaları, Sadettin Elibol, Semih Ofset, 1. Baskı, Ankara, 1987.

_____, **İslam'ın Gerçek Yüzü**, AÜ Basımevi, 1 Baskı, Ankara, 2005.

_____, **Tasavvuf Tarihi**, Akçağ Yayınları., Ankara.

_____, **İbn Sînâ Metafiziği**, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, Kıvanç Matbaacılık, Ankara, 2005.

Aristoteles, **Metafizik**, Çev: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, Baba Basımevi, İstanbul,1997.

Atay, Hüseyin, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.

_____, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Gelişim Yayınları, Ankara,1983.

Aydın, S. Mehmet, **Din Felsefesi**, İİFV Yayınları, 9. Baskı, İzmir, 2001.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Yetkinlik Delili ve Fârâbî", Uluslar Arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yayınları, Ankara, 2004.

Aydınlı, Yaşar, **Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi**, İz Yayıncılık, Umut Matbaası, İstanbul, 2000.

Baklî, Ruzbihan "Aşkın Aslı Hakkında", Kitâbu Meşrebî'l-Ervâh, Tahkik: Nazif Hoca, İstanbul Üni. Ed. Fak. Matbaası, 1973.

Bayraktar, Mehmet, "İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk", AÜİF Dergisi, AÜ Basımevi, Ankara, 1985.

_____, **Yunus Emre ve Aşk Felsefesi**, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara, 1994.

_____, **İslam Felsefesine Giriş**, TDV Yayınları, Ankara, 2001.

_____, **İslam Düşüncesi Yazıları**, Elis Yayınları, 1. Basım, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2004.

Birand, Kâmıran, **İlk Çağ felsefe Tarihi**, 4. Baskı, AÜİF Yayınları, Ankara, 2001.

Birgöl, Mehmet Fatih, **Aşk Risaleleri**, Sır Yayınları, İstanbul, 2000.

Boer, T. J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, Çev: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul, 2004.

Buhârî, **Sahîh-i Buhârî, Muhtasarı Tecrid-i Sarîh**, Çev: Abdullah Feyzi Kocaer, 3. Baskı, Hüner Yayınları.

Câhız, “Fî’l-Işki ve’n-Nisâ” (Aşk ve Kadınlar Hakkında Risale), el-Müntehâ min Resâilil-Câhız, Dârü’l-Fikri’l-Arabî, Beyrut, 1992.

Cebecioğlu, Ethem, “Aşk”, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.

Cevizci, Ahmet, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Corbin, Henry, **İslam Felsefesi Tarihi**, Tercüme: Hüseyin Hatemi, İletişim Yayınları, İstanbul, 1986.

Çelikoğlu, Şahver, **Muhabbetullah, Allah’ı Sevme**, Marifet Yayınları, Mert Kardeşler Baskı, İstanbul, 2001.

Çubukçu, İbrahim Agâh, **İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1938.

_____, **Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi**, AÜİF Dergisi, AÜ Basımevi, Cilt: XIV, Ankara, 1967.

_____, **Türk-İslâm Düşünürleri**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.

_____, “Tasavvuf ve Sevgi”, Aşk, Cogito, Sa:4, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1995.

Davud el-Kayserî, “Risâletü fi Ma’rifeti’l-Mahabbeti’l-Hakikiyye”, (Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair), Tahkik: Mehmet Bayrakdar, Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Kayseri, 1997,

El- Behiy, Muhammed, **İslam Düşüncesinin İlahi Yanı**, Çev: Sabri Hizmetli, 1. Basım, Ankara, 1992.

El- Firuzabâdi, **el- Kamusu'l-Muhit**, Cilt:2, Mısır, 1952.

Erşahin, İbrahim, **Mevlânâ'da Aşkın 1001 Anlamı**, Ötüken Yayınları, Özener Matbaası, İstanbul, 2008.

Fahri, Macit, **İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş**, Çev: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

_____, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Çev: Kasım Turhan, İklim Yayınları, Acar Matbaacılık, İstanbul, 1987.

Fârâbî, **es-Siyâsetü'l-Medeniyye**, Çev: Mehmet Aydın, Abdülkadir Şener, Rami Ayas, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1980.

_____, **Fusûlü'l-Medenî**, Çev: Hanifi Özcan, IDEÜ Yayınları, 1. Baskı, İstiklâl Matbaası, İzmir, 1987.

_____, **Kitab-üt-Tenbih**, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Kıvımettin Burslav, Ankara Kütüphanesi, Kanaat Kitabevi.

_____, **Medinet'ül-Fâdıla**, Çev: Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.

_____, **Risâle fi'l-akl**, Çev: Mahmut Kaya, İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2002.

_____, **Uyûnü'l-Mesâil**, Çev: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

Gazâlî, **Kimya-ı Saadet**, Çev: Abdurrahman Aydın, Aydın Yayınları, İstanbul.

Gazâlî, Ahmed, **Aşk'ın Halleri**, Çev: Turan Koç, M. Çetinkaya, Gelenek Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005.

Goichon, A. M, **İbn Sînâ Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri**, Çev: İsmail Yakıt, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2000.

Gölpınarlı, Abdülbâki, **Yunus Emre**, 1. Baskı, Haşmet Matbaası, Altın Kitaplar Yayınevi, 1971.

Gutas, Dimitri, **İbn Sînâ'nın Mirası**, Çev: Cüneyt Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2004.

Hammond, Robert, **Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi**, Çev: Gülnihal Küken-Uluğ Nutku, 1. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2001.

Hâris b. Esed el-Muhâsibî, "el-Hubbu li'l-lâh", Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin Hilyetü'l-Evliyâ'sından, Cilt:10, 1979, Matbatü's-Saade.

Hüseyin, M. Yusuf, "Varlıkların Prensipleri Fârâbî'nin Sudur Doktrininde Temel Prensip", Çev: Gürbüz Deniz, Felsefe Dünyası, Sayı: 33, Ankara, 2001.

İbn Arabî, **İlahi Aşk**, Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.

İbn Fârız, **Kaside-i Hamriyye**, Şemsi Matbaası, 1. Baskı, İstanbul, 1330.

İbn Hazm, **Tav'kü'l-Hamame fi'l-ülfe ve'l ulla**, (Güvercin Gerdanlığı Sevgiye ve Sevenlere Dair), Çev: Mahmut Kanık, İnsan Yay., Kurtiş Matbaası, 9. Baskı, İstanbul-2003.

İbnu'l Kayyim el-Cevziyye, **Âşıklar Kitabı**, Çev: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, Şule Yayınları, İstanbul, 2002.

İbn Manzur, **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sadır, Beyrut-1311.

İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____, **Kitabu's-Şifa, Metafizik I**, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

_____, **Kitabu's-Şifa, Metafizik II**, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

_____, **Risâle fi Mâhiyat al-Işk**, Aşk Risalesi, Çev: Ahmet Ateş, Kitap Matbaası, İstanbul, 2002.

_____, **Risâletü'l-arşıyye**, Çev: Mahmut Kaya, İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde, Klasik Yayınları, İstanbul, 2003.

İbn Sînâ / İbn Tufeyl, **Hay bin Yakzan**, Çev: M. Şerefeddin Yaltkaya/Babanzade Reşid, Yapı Kredi Yay., 5. Baskı, İstanbul, 2004.

İhvân-ı Safâ, "Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale", İslam Felsefesi, İhvân-ı Safâ Risaleleri, 3. Cüz, Editör: Fuad Sezgin, 1999.

İnâtî, Shams, **İbn Sînâ and Mysticism**, Remarks and Admonitions, Part Four, London and New York, 1996.

İzmirli, İsmail Hakkı, **İslamda Felsefe Akımları**, Hazırlayan: N. Ahmet Özalp, Bayrak Baskı, İstanbul, 1995.

Kaya, Mahmut, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, 1 Basım, İstanbul, 2003.

Kaynak, Mesut, **Kur'an'da Sevgi**, 2. Baskı, Yay Matbaacılık, İstanbul, 2000.

Küyel, Mübahat Türker, "Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretisi", AÜDTC Fakültesi Yayınları, Ankara, 1969.

_____, "Değer ve Fârâbî", AÜİF Dergisi, Cilt: XX, Ankara, 1975.

Kocatürk, Saadettin, **Mevlânâ'da Varlık, İnsan, Aşk ve Ölüm Teması**, TC Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2001.

Komisyon, **Fârâbi Tetkikleri**, İdare eden: Hilmi Ziya Ülken, İÜEF Yayınları, Burhaneddin Erenler Matbaası, İstanbul, 1950.

Komisyon, **Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Kurtoğlu, Zerrin, **Plotinus'un Aşk Kuramı**, Asa Yayınları, Bursa, 2000.

Kutluer, İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yayıncılık, Umut Matbaası, İstanbul, 2002.

Mevlânâ, **Divan-ı Kebir**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yayınları, C.I, İstanbul, 2000.

Mevlânâ, **Mesnevî**, Çev: Şefik Can, Ötüken Yayınları, C.I, İstanbul, 2002.

Mucahid, Huriye Tefvik, **Fârâbî'den Abduh'a Siyasi Düşünce**, Çev: Vecdi Akyüz, İz Yayınları, İstanbul, 1995.

Mutçalı, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul-1995.

Okumuş, Mesut, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu -İbn Sinâ Örneği-**, Araştırma Yayınları, Özkan Matbaacılık, 1. Baskı, Ankara, 2003.

Olguner, Fahrettin, **Fârâbî**, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1. Baskı, Ankara,1987.

Özay, İbrahim, "İbn Hazm'da Aşk Kavramı", EKEV Akademi Dergisi, Yıl:7, Sa:17, Erzurum-2003.

Platon, **Şölen**, Çev: Azra Erhat-Sabahattin Eyuboğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul,1972.

Sevil, Ekrem, **Platon'un Tanrı Anlayışı**, Birey Yayınları, 1. Baskı, Lord Matbaası, İstanbul, 2007.

Serrâc, **Mesairu'ul-Uşşâk** (Âşıkların Halleri), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut,1998.

Sunar, Cavit, **Varlık Hakkında Ana Düşünceler**, AÜİF Yayınları, Ankara, 1967.

Şerif, M. M, **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri-Tesirleri**, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1983.

_____, **İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri**, MÜİF Yayınları, Yıldızlar Ofset, İstanbul, 1994.

Tillich Paul, **Aşk, Güç, Adalet**, Çev: Ruhattin Yazoğlu, Bozkurt Koç, Yeni Zamanlar Yayınları, İstanbul, 2004.

Toktaş, Fatih, **Meşşâî Felsefe**, İnsan Yayınları, 1. Baskı, Kurtiş Matbaası, İstanbul, 2004.

Uludağ, Süleyman, "Aşk", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: IV, İstanbul, 1991.

_____, "Aşk", **Tasavvuf Terimleri Sözlüğü**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1991.

Ulutan, Burhan, **Fârâbî Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırma Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

_____, **İbn Sînâ Felsefesi**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

Uysal, Enver, **İhvan-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Alem**, MÜİFV Yayınları, İstanbul, 1998.

Ülken, Hilmi Ziya, "İbn Sînâ'nın Din Felsefesi", AÜİF Dergisi, Cilt: IV, Sayı: I-II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1955.

_____, **İslam Düşüncesi**, Ülken Yayınları, İstanbul, 1995.

_____, **Türk Tefekkürü Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2004.

_____, **Aşk Ahlâkı**, Dünya Kitapları, Dünya Yayınları, İstanbul, 2004.

Vural, Mehmet, **İslâm Felsefesi Sözlüğü**, Elis Yayınları, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2003.

Yasa, Metin, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayıncılık, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2003.

ÖZET

GENEL BİLGİLER

Esra, Dizman, Meşşâi Sistemde Aşk'ın Tecellîsi, (Fârâbî ve İbn Sînâ Modeli), Yüksek Lisans Tezi, Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ,

ÖZET

Tezimizin konusu, Meşşâi Sistemde Aşk'ın Tecellîsidir. Meşşâi Sistem, genelde Aristo Felsefesi, özelde ise İslam Aristoculuğudur. Sistemin kurucularından olan Fârâbî ve İbn Sînâ ise model olarak incelediğimiz filozoflardır.

Çalışmamızda Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesinde aşk ve tecellîsinin nasıl olup, ne şekilde sudur ettiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah'ın varlıklarda nasıl ortaya çıktığı da bu bağlamda açıklanmıştır.

Çalışmamızın sonucunda Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aşk hakkındaki fikirlerini ortaya koyarken, filozoflarımızın gerekçesiz bilgiye dayanmadıklarını, fikirlerini sistematik bir şekilde ortaya koyduklarını ve orijinal bir Aşk Felsefesi oluşturduklarını anlamış bulunmaktayız.

Tez çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, genel olarak İslam düşüncesinde aşk izah edilmiştir. Aşkın kavramsal olarak tarifi yapılarak, düşünsel anlamda gelişimi ortaya koyulmuştur. Kur'ani düşüncede aşkı anlatırken, Kur'an, hadis ve tasavvuftaki aşkla ilgili kavramlar açıklanmıştır. Çalışmamızın ikinci bölümünde, büyük İslam Düşünürü Fârâbî'nin sisteminde Aşk, Âşık ve Mâşuk olan Allah'ı ve Allah'ın varlıklardaki

tezahürünün ne şekilde olduğu izah edilmiştir. Üçüncü bölümümüzde ise; Meşşâi filozoflardan İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde Aşk, Âşık ve Mâşuk olarak Allah'ı ve Allah'ın varlıklarda ne şekilde tezahür ettiği açıklanmıştır. Bununla beraber, çalışmamızda amacımıza ulaşabilmek için, İbn Sînâ'nın konumuzla ilgili olan Aşk Risalesi de tarafımızdan incelenmiştir.

ABSTRACT

This thesis deals with the manifestation of the love in Peripatetic (Meşşâî) School. In general, Peripatetic School is the philosophy of Aristotle; and in particular, Islamic Aristotelianism. Al-Fârâbî and Avicenna, the philosophers whom we studied as samples in the thesis, are the founders of this school in Islamic philosophy.

In this research, we demonstrated the entity of love and its manifestation beside to the process of emanation of love. In this context, it is explained how God, The Love, The Lover and The Beloved transfigured in the creation as well.

We concluded -by presenting the ideas of Al-Fârâbî and Avicenna- both Al-Fârâbî and Avicenna do not relay on any unjustified and invalid knowledge; on the contrary they demonstrated their thoughts in a very systematical and original manner about the Love.

The thesis is occurred in three sections. At the first section, it is dealt with the concept of Love in Islamic thought in general. The definition of the love as a concept and the development of the love in Islamic intellectual field are presented. We also explained the love in Quranic perspective by exposing the notions related to the love in Quran, Hadith, and Sufism. In the second chapter, we expounded that how Love, Lover and Beloved God is and how His manifestation is in the teaching of great Islamic thinker Al-Fârâbî. And in the third chapter, it is studied that in what way Love, Lover and Beloved Allah is transfigured in the philosophical system of Avicenna,

one of the Peripatetic School philosophers. In this sense, Avicenna's opus "Book of the Love" which is directly related to the subject of thesis is studied as well.