

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

**MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İLÂHÎ SIFATLAR**

**Yüksek Lisans Tezi**

**AYŞE GÜL ÇABUK**

**Tez Danışmanı**

**Prof. Dr. HAYRANİ ALTINTAŞ**

**ANKARA - 2010**

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

**MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İLÂHÎ SIFATLAR**

**AYŞE GÜL ÇABUK**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı : Prof. Dr. HAYRANİ ALTINTAŞ**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

**Prof. Dr. HAYRANİ ALTINTAŞ**

.....

**Doç. Dr. SABRİ ERDEM**

.....

**Doç Dr. MÜFİT SELİM SARUHAN**

.....

**Tez Sınavı Tarihi 22. 02. 2010.**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR.....	III
ÖNSÖZ.....	IV

## GİRİŞ

### MEŞŞÂÎ EKOL

A. MEŞŞÂÎ EKOLE GENEL BİR BAKIŞ .....	1
B. MEŞŞÂÎ EKOLÜN İSLAM FELSEFESİNDEKİ YERİ .....	5

## I.BÖLÜM

### MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İLÂHÎ SIFATLARIN TEMELLERİ

A.MEŞŞÂÎLERDE ARKA PLAN OLARAK YUNAN DÜŞÜNCESİ.....	9
PLATON ve İYİ İDEASI.....	9
ARİSTO ve İLK MUHARRİK.....	13
a) Gaye, Ereksel Neden ve İlk Sebep.....	15
b) Hareketsiz Kalarak Hareket Ettiren.....	16
c) Zorunlu Olması.....	17
d) En Mükemmel Hayatın Sahibi, En Yüksek Düşünce, En Yüksek İyi, Akıl ve Akılsal.....	17
e) Ezeli ve Ebedi Olan.....	18
f) Tanrı'nın Saflığı, Hiçbir Büyüklüğe Sahip Olmayışı ve Bölünemez Oluşu.....	18
PLOTİNUS ve BİR.....	20
B. MEŞŞÂÎLERDE KUR'ANÎ DÜŞÜNCE.....	28

## II. BÖLÜM

<b>MEŞŞÂÎ EKOLÜN TEMSİLCİLERİ VE İLÂHÎ SIFATLARA BAKIŞLARI</b> .....	35
<b>A. KİNDÎ DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR</b> .....	36
1 - İLK SEBEP (El-İlletü'l Üla).....	41
2 - GERÇEK BİR (El-Vahidü'l Hak).....	46
<b>B) FÂRÂBÎ VE İBN SÎNÂ DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR</b> .....	49
1 - VÂCİBÜ'L VUCÛD .....	50
2 - İLK SEBEP.....	56
a) İlk Sebep'teki Yaratıcılık: İbdâ.....	58
b) İlk Sebep'te İrade.....	59
c) İlk Sebep'in Yaratma Fiilinde Zorunlu Olup Olmaması Meselesi.....	61
d) İlk Sebep'in Ezelîliği.....	63
3 - BİR.....	65
a) Tanrı Sayıca Tektir, O'nun Ortağı ve Zıttı Yoktur.....	65
b) Tanrı Basit Olması Bakımından Tektir.....	67
c) Tanrı Hiçbir Sebebe Dayanmaması Açısından Tektir.....	68
d) Tanrı Sıfatları Bakımından Tektir.....	69
4 - AŞK, ÂŞİK, MÂŞUK.....	73
SONUÇ.....	76
KAYNAKÇA.....	77

## KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.A.Ö.F.Y.	: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi
A.Ü.D.T.C.F.	: Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İLÂHÎyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
İ.Ü.E.F.	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
M.Ü.E.F.	: Marmara Üniversitesi İLÂHÎyat Fakültesi
s.	: Sayfa
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.s.z.	: Tarihsiz.
Yay.	: Yayın

## ÖNSÖZ

Tarih boyunca insanlar, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğunu merak etmişlerdir. Tanrı, her ne kadar kutsal kitaplarda kendisini tanıtsa da, düşünürler de O'nunla ilgili söylemler geliştirmiş ve eserler kaleme almışlardır.

İnsanoğlunun, Tanrı'yı tanımak için, dünya son bulana kadar hiç tükenmeyecek olan bu ilgisi, bizi de İslam felsefesinde, özellikle Meşşâî düşüncede, Tanrı ile ilgili yapılan çalışmalarını araştırmaya yönlendirmiştir.

Çalışmamız, İslam felsefesinin bel kemiği olan ve kendisine bu alanda köklü bir yer edinen Meşşâîliğin önde gelen isimleri Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ düşüncesindeki ilâhî sıfatların incelenmesini, bu sıfatların arka planını ve İslam dünyasında oluşturduğu yankıyı kapsamaktadır.

Meşşâî filozofların Tanrı'ya bakış açılarını inceleyen bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Tezimizin giriş kısmı, Meşşâî ekolün tanımını ve İslam dünyasındaki diğer akımlar içindeki yerini ele almaktadır. Birinci bölümde, Meşşâî filozofların etkilendiği arka plan olarak Yunan felsefesinin önde gelen isimleri Platon, Aristo ve Plotinus'un Tanrı anlayışlarını ve Kur'anî düşüncenin Meşşâîler üzerindeki etkisini yansıtmaya gayret ettik. İkinci ve ana bölümümüzde ise, Meşşâî filozoflardan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Tanrı'yı nitelendirdikleri terimleri, etkilendikleri düşünceler ve kendilerine getirilen eleştirileri de dikkate alarak ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızın ana kaynaklarını filozofların kendi eserleri oluşturmakla birlikte, bunlar dışında başta felsefe tarihi olmak üzere çeşitli yardımcı kaynaklara da başvurulmuştur. Araştırmalarımda bana yol gösteren ve ilgisini benden eksik etmeyen saygıdeğer hocam Prof. Dr. Hayrani Altıntaş'a sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca çalışmamın ilerleyen kısımlarında eleştirileriyle bana katkıda bulunan Doç. Dr. Müfit Selim Saruhan'a teşekkür ediyorum. Ayrıca İngilizce metinlerin çevirisinde yardımcı olan ve çalışmamın her anında desteklerini benden esirgemeyen sevgili eşime de çok teşekkür ediyorum.

## GİRİŞ: MEŞŞÂÎ EKOL

### A.MEŞŞÂÎ EKOLE GENEL BİR BAKIŞ

Meşşâî kelimesi, Yunanca “yürüt” anlamına gelen “peripateticien” kelimesinden gelmektedir. Peripateticien, özelde, Aristo’nun derslerini öğrencileri ile birlikte gezinerek yapmasını ifade eder. Böylece yürüyenler anlamında Arapçaya geçmiş olan Meşşâîlik İslam felsefesinde Aristo felsefesinin takipçiliği olarak anlaşılır.<sup>1</sup> Bu sebeple Aristo felsefesini benimseyen ve onun yolunda giden İslam filozoflarına da “yürüyenler” anlamında “meşşa’iyyun” denilmiştir.<sup>2</sup>

Aristoculuk akımı olarak bilinen Meşşâîlik, M. IX. asrın ortalarından itibaren kurulmuştur.<sup>3</sup> Doğuşundan belli bir dönem sonra İslam dünyasında hızla yayılarak büyük ilgi görmüş, hatta medreselerin öğretiminde kullanılan felsefe halini almıştır.<sup>4</sup>

Aristo gibi akla çok önem verip araştırma yolunu seçen Meşşâî filozofların görüşleri, mantık, astronomi, meteoroloji, politika, fizik gibi alanlarda toplanmakla birlikte, ağırlıklı kısmını metafiziğe ait olanlar teşkil eder.<sup>5</sup> Terminoloji, metod ve sistem olarak Aristo’yu temel alan Meşşâîler, özellikle metafiziğin ana meselelerinden olan ilâhiyat, nübüvvet ve mead konularında büsbütün ondan ayrılmış, temel sorunlarda İslam’a dayanmışlardır.<sup>6</sup> Ancak bu meseleleri açıklarken dış kültürlerin verilerinden yararlanmış, henüz açıklama ihtiyacı duyulmamış konularda bir takım izahlar getirmişlerdir. Meşşâîler Yunan felsefesinin körü körüne taklitçileri olmaktan uzakta, felsefeye kendilerinden yeni özgün görüşler katan düşünürlerdir. Bazı sorunların tevil ve tefsirinde sünnet ehli tarafından eleştirilere uğramışlarsa da, asıl amaçları din ve felsefeyi uzlaştırmak, İslam fikir hayatına katkıda bulunmak olmuştur.<sup>7</sup> Böylece Meşşâîlik XII. asırdan itibaren İslam dünyasının en yaygın felsefi hareketi olmuş, medreselerin resmi felsefesi halini almıştır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Çankı, Mustafa Namık, *Büyük Felsefe Lügatı*, İstanbul 1955, c. II, s. 639.

<sup>2</sup> Bayraktar Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, T.D.V. Yayınları, Ankara 2003, s. 102. Hilmi Ziya, Ülken, *İslam Düşüncesi*, İ.Ü.E.F. Yay., İstanbul 1946, s. 221

<sup>3</sup> Taylan, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Yay., İstanbul 1985, s.155.

<sup>4</sup> Ülken, Hilmi Ziya, a.g.e., s. 221. Taylan, a.g.e., s. 155.

<sup>5</sup> Taylan, a.g.e., s. 156.

<sup>6</sup> Türkiye Diyanet Vakfı *İslam Ansiklopedisi*, Felsefe Maddesi, İstanbul 1995, c. 12, s. 314. İ. Agah Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1972, s. 9.

<sup>7</sup> Çubukçu, a.g.e., s. 9.

<sup>8</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Selçuk Yay., Ankara tsz. s. 41., Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, İlahiyat Yay., Ankara 2000, s. 76. H. Z. Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 221. H. Z. Ülken, *İslam felsefesi Tarihi*, Osman Yalçın Matbaası, İstanbul 1957, s. 93.

Meşşâî felsefe ekolü IX. ve XII. yüzyıllar arasında kuruluş ve gelişmesini tamamlayıp büyük temsilciler çıkarmış, İslam düşüncesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bu akım Kindî (ö. M. 873?) tarafından başlatılıp, onun öğrencisi Ahmed el Serahsi (ö. M.899) ile devam ettirilmiş, Türkistanlı bir filozof olan Fârâbî (870-950) ile doruğuna ulaşmıştır. Daha sonra özellikle ahlak felsefesi ile ilgilenen İbn Miskeveyh(ö. M. 1030), yine bir Türk olan İbn Sînâ (980-1037) ile devam etmiştir. Endülüs'te ise İbn Bacce (ö. M. 1138) ve İbn Rüşd (1126-1198) tarafından temsil edilmiştir.<sup>9</sup>

Meşşâî ekolün oluşumu Yunan Helenistik döneme ait felsefi eserlerin tercümeler yoluyla İslam dünyasına girmesiyle başlamıştır. İslam dünyasındaki tercüme faaliyetlerine bakıldığı zaman bunların üç aşamalı bir süreçte İslam dünyasına girdiği görülür.

İlk aşama Müslümanların yabancı kültürlerle ilk karşılaşmasının vuku bulduğu Emeviler döneminde olmuştur. Emevi hükümdarlarının, özellikle tıp ve kimya ilimlerine artan ilgiden dolayı bunları bilen ilim adamlarını saraya davet etmeleri ve daha önce bu ilimler hakkında Yunanca, Süryanice ve diğer dillerde yazılmış pek çok eseri Arapçaya tercüme ettirmeleriyle, giderek hızlanacak olan bir bilimsel faaliyet başlamıştır.<sup>10</sup> Başta tıp gibi müspet ilimlere olan bu alâka, bu ilimlerle felsefenin sıkı bir ilişki içinde olması, bu eserlerin yazarlarının çoğunun ve mütercimlerin bazılarının aynı zamanda filozof olması, saraylarda mali işlerle görevli yabancıların da felsefe bilmesi gibi sebepler Müslümanlarda bu ilme karşı merak uyandırmıştır.<sup>11</sup> Böylece tercüme hareketleri, Müslümanların Yunan felsefesi ile ilişki içine girmesine dolaylı olarak kapı açmıştır. Ayrıca Müslümanlar arasında kader ve irade hürriyeti konusunda yapılan tartışmalar ve bu tartışmalarda birbirlerinin delillerini çürütmek için Aristo ve Yeni Eflatunculuk gibi fikirlere başvurmaları sebebiyle felsefe sözlü nakiller vasıtasıyla da İslam dünyasına girmiştir.<sup>12</sup>

Müslüman dünyaya felsefenin girişindeki ikinci aşama Abbasiler döneminde olmuştur. Emeviler dönemindeki tercümelere felsefe ve felsefi ilimler doğrudan hedef alınmamışken, Abbasi halifesi Mansur döneminde VIII. yüzyıldan itibaren felsefeye dönük bir tercüme faaliyeti başlamıştır.<sup>13</sup> Bu devir tercümeleri daha çok Aristo mantığı ve Eflatun'un bazı eserleriyle sınırlıdır. Fakat bunları tercüme eden Hıristiyan ve

<sup>9</sup> Taylan, a.g.e. , s. 157-158. Çubukçu, a.g.e. , s. 9.

<sup>10</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 28.

<sup>11</sup> Aynı Eser, s. 29.

<sup>12</sup> Behiy, Muhammed, *İslam Düşüncesinin İlahî Yönü*, Fecr Yay., Ankara 1992, s. 176.

<sup>13</sup> Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul 1987, s. 14.



Süryani mütercimlerin, eserleri, direk Yunanca asıllarından değil de daha önce çevrildikleri Farsça veya Süryanice nüshalarından yapmaları, Arapçayı iyi bilmemeleri, felsefeye yeterince vakıf olmamaları ve kendi görüşleri doğrultusunda eserleri tahrip etmeleri gibi sebeplerle bu devir tercümeleleri, yeterince sağlıklı olamamıştır.<sup>14</sup>

Üçüncü aşamadaki felsefi tercüme faaliyeti Abbasi halifesi Me'mun döneminde gerçekleşmiştir ki, bu dönemde tercüme devletin resmi politikası haline gelmiş, Bağdat'ta 830 yılında "Beytü'l-Hikme" adıyla tercüme ve araştırma akademisi kurulmuş, yeni felsefi eserler çevrilmiş ve eski çeviriler de düzeltilme yoluna gidilmiştir.<sup>15</sup> Ayrıca bu devir tercümanlarının daha iyi Yunanca, Süryanice ve Arapça bilmeleri ve eserlerin doğrudan doğruya Yunanca asıllarından tercüme edilmesi, bu tercümelelerinin her yönden daha mükemmel olmasını sağlamıştır.<sup>16</sup>

Meşşâiler felsefi sistemlerini kurarken bu tercümelelerden yararlanmışlardır. Bu tercümelelerin de katkısıyla Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi dünyaca ünlü filozoflar yetişmiştir. Bunlar Aristo'nun Arapçaya çevrilen yirmi üç eserinin yanı sıra Yeni Eflatunculuğa ait şerhleri de tanımışlardır. Bunlardan en önemlisi yanlışlıkla Aristo'ya atfedilerek Arapçaya tercüme edilen ve Aristo teolojisi zannedilen, Yeni Eflatuncu Plotinus'a ait Enneadlar eserinin IV-VI. bölümlerinden oluşan Esûlücyâ veya Kitâbü'r-Rubûbiyye'dir.<sup>17</sup> Hellenistik dönem Yunan felsefesinin bir özeti olarak nitelendirilen ve Theologia olarak da bilinen bu eser, Meşşâilerin ilk temsilcisi olan Kindî için, bir Süryani Hıristiyan olan Naima el-Hımsî tarafından tercüme edilmiştir.<sup>18</sup> Meşşâiliğin önemli unsurlarından biri olan sudur sisteminin kaynağını aldığı bu önemli eserin yazarı olan Plotinus ile ilgili olarak o dönemde pek bir şey bilinmemektedir. Bununla birlikte kaynaklarda zaman zaman "eş-Şeyh el-Yunânî" yada "Yunanlı bilge" gibi unvanlarla ona göndermeler yapılmıştır.<sup>19</sup> İbn Sînâ'nın Hikmetu'l-Maşrûkiyyîn adlı eserinde Theologia'nın Aristo'ya aidiyeti ile ilgili şüphe ettiği anlaşılıyorsa da, o, bu konuda kesin bir şey söylememiştir. Bu eserin Aristo'ya ait olmadığını, Arapça nüshalarından Latinceye çevrildiği zaman ilk kez söyleyen Thomas Aquinas olmuştur.<sup>20</sup>

---

<sup>14</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 38.

<sup>15</sup> Aynı Eser, s. 41.

<sup>16</sup> Aynı Eser,, s. 42.

<sup>17</sup> T.D.V..*İslam Ansiklopedisi*, Felsefe Maddesi, s. 314.

<sup>18</sup> Fahri, Macit, a.g.e., s. 22.

<sup>19</sup> Aynı Eser, s. 23.

<sup>20</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 52-53.

Meşşâîlik Yunan filozofu Aristo'nun fikirlerinin İslam dünyasında yorumlanması olarak anlaşılmış ise de bu filozoflardan hiç biri tam anlamıyla Aristocu sayılamaz. Çünkü hiçbir Meşşâî filozof tam manasıyla her konuda onu takip etmemiştir.<sup>21</sup> Bununla birlikte İslam dünyasına baktığımızda Meşşâîlik denildiğinde, yalnızca Aristoculuk değil, onun yanında Aristo ile Eflatun felsefesinin Plotinus tarafından yorumlanmış ve birbiriyle uzlaştırılmış biçimi anlaşılmaktadır.<sup>22</sup> Hatta bu filozoflar Teologia'den etkilenmeleri sonucunda şu veya bu şekilde İslam'ın Yeni Eflatuncuları sayılırlar.<sup>23</sup> Örneğin Meşşâîler Plotinus'a yakın bir "sudur nazariyesi" benimsemişler, İslam'ın yaratılış görüşüyle Yunan düşüncesinin ezeli madde anlayışını uzlaştırmaya gayret etmişlerdir.<sup>24</sup> Bu sebeplerle de Meşşâîlerin felsefesi eklektik bir felsefedir.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 102.

<sup>22</sup> Ülken Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 41. Şahin, a.g.e. , s. 77. Taylan, a.g.e, s. 156.

<sup>23</sup> Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 2004, c. 1, s. 278.

<sup>24</sup> Şahin, a.g.e. s. 77.

<sup>25</sup> Bayraktar, a.g.e. , s. 102.

## B. MEŞŞÂÎ EKOLUN İSLAM FELSEFESİNDEKİ YERİ

Asrı saadet döneminde Müslümanların her alandaki sorunlarını çözen Kur'an merkezli bir hayat yaşanırken, Hz. Peygamberin vefatından sonra başlayan siyasi tartışmaların Müslümanlar arasında fikir ayrılıklarına sebep olduğu bilinmektedir. Bu tartışmalardan dolayı İslam toplumu içinde ortaya çıkan fitnelerin, sosyal, ekonomik, siyasal ve dini bakımlardan bazı olumsuzluklara yol açtığı tarihi bir gerçektir. Bununla birlikte bu çalkantılı dönemin İslam felsefesi ve medeniyetinin gelişmesine olumlu katkıları olduğu söylenilebilir.<sup>26</sup> Yine aynı dönemde, İslam coğrafyasının hızla genişlemesi, yeni medeniyetlerle karşılaşılmasına sebep olmuş, buna paralel olarak medreseler ve tercüme yoluyla Müslümanlarla tanışan felsefe kendisine münbit topraklar bulmuştur.

Bu bölümde felsefenin tarihi seyir içerisinde Müslüman dünyada nasıl anlaşıldığını, İslam felsefesinin bel kemiği olan Meşai felsefenin İslam dünyasındaki diğer felsefi cereyanlarla ilişkisini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda Meşşâîliğin çizgisini daha iyi anlamak adına, İslam coğrafyasında ortaya çıkmış diğer felsefi akımlara da bir göz atmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Tarihi seyir içerisinde kelim ilminin sistemleştiği zamanlarda doğan ve İslam dünyasında ilk felsefe hareketi olarak kabul edilen<sup>27</sup> cereyana "tabiat felsefesi" ismi verilmektedir. Sokrat öncesi Yunan felsefesi ile Hint felsefesinin tesirinden doğan ve IX-X. Yüzyıllarda birçok bilgin tarafından Kelam'a karşılık felsefe diye adlandırılan<sup>28</sup> bu ekolün en önemli özelliği, temsilcilerinin tabiat ilimlerine dayanarak felsefe yapmalarındır. Bu akımın temsilcileri bilgiyi elde etmek için ampirist bir yol izlemiş,<sup>29</sup> varlıklar arasındaki ilişkiden hareketle bunları yaratan bir varlığı kabul etmiş, fakat Ahiret hayatını inkâr etmişlerdir.<sup>30</sup> Bu görüşün temsilcileri âlemin varlığını, Yaratıcı, Külli Nefs, İlk Heyula, Mutlak Mekan ve Mutlak Zaman olmak üzere beş ezeli ilke ile açıklamış,<sup>31</sup> yaratıcı bir varlığı kabul etmekle birlikte, Tanrı'ya ulaşmak için aklın yeterli olduğunu iddia ederek peygamber ve din kavramlarını reddetmişlerdir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Adıgüzel Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, s. 70.

<sup>27</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, Türkiye İş Bankası Yay., 1967, s.19.

<sup>28</sup> Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 140.

<sup>29</sup> Sunar Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1967, s. 35. Taylan, a.g.e., s. 140. Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 19.

<sup>30</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 34.

<sup>31</sup> Boer, T. J., *İslamda Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara 1960, s. 57.

<sup>32</sup> Sunar, a.g.e., s. 37. Taylan, a.g.e., s. 142. Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, M.Ü.İ.F. Yay., İstanbul 1994, s. 57.

İslam düşünce tarihinde özellikle hicri II. ve III. yüzyıllarda ortaya çıkan diğer bir akım maddecilerdir. Bunlar Tanrı'nın varlığını kabul etmeyip İslam inançlarına karşı tavır alan, tek gerçek olarak maddeyi kabul eden ve duyulardan başka bilgi kaynağını reddeden bir guruptur.<sup>33</sup> Gazali "Dehriyyun" olarak da bilinen maddecileri Tanrı'ya inkâr eden zındıklar olarak niteler.<sup>34</sup>

Materyalistler, bilgi için tek kaynak olarak akli kabul edip yüceltmış, muhtemelen Tanrı'nın varlığını, vahiy kaynaklı esasları, nübüvveti ve vahyin gerekliliğini reddetmişlerdir.<sup>35</sup> Kâinatın bir yaratıcısı olduğunu reddeden ve zamanı tek gerçek olarak kabul edip yücelten, bu sebeple de "dehriyyun" adını alan bu grup özellikle Batıniler, Karmatîler ve Gulat-ı Şia arasında yaşama imkânı bulmuştur.<sup>36</sup>

İslam felsefesindeki bir diğer gurubumuz hicri IV. yüzyılda Basra'da ortaya çıkan, dini, felsefi ve siyasi bir karakter taşıyan ve yazdıkları elli bir risalelik "Resail" adlı eserden dolayı "İslam Ansiklopedistleri" olarak tanınan "İhvan-ı Safa" topluluğudur.<sup>37</sup> Avamın üstünde bir hâkimler zümresine seslenen bu eser, çeşitli düşünceler ve farklı dinlerden yararlanan, kaynağı ne olursa olsun hakikati arayan, Batınî yorumlar yaparak mistik ve sihri bir yoldan hakikate ulaşılabileceğini savunan düşüncelerle yazılmıştır. Bu bağlamda İhvanı Safa beşeriyetin tüm ilmi ve dini birikiminden yararlanmış, matematikte Pythagoras, mantıkta Aristo, metafizikte Yeni Eflatunculuk, ahlakta Sokrat, din felsefesinde Fârâbî olmak üzere geniş bir düşünce yelpazesinden etkilenmiştir.<sup>38</sup>

Fikirleri Eflatunculuğa ve İran doktrinine dayanan "İşrâkîlik", Meşşâîlik'ten daha sonra ortaya çıkmış bir felsefe akımıdır.<sup>39</sup> Hicri V. yüzyılın II. Yarısında başlayan bu akıma göre, hakikate akıl yürütme ve düşünce ile değil, derûnî müşahede ve mistik tecrübeyle ulaşılabılır.<sup>40</sup> Bu bağlamda işrâkîliğe göre felsefe akıl dışı sezgidir.

<sup>33</sup> Sunar, a.g.e., s. 38. T. J. Boer, a.g.e., s. 58.

<sup>34</sup> Gazâlî, *El-Munkızu Min Ad Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara 1960, s. 28.

<sup>35</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 65.

<sup>36</sup> Bayraktar, a.g.e. s. 78.

<sup>37</sup> Taylan, a.g.e., s. 81.

<sup>38</sup> Sunar, a.g.e., s. 45.

<sup>39</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 191.

<sup>40</sup> Corbin,, a.g.e., s. 206.

Çalışmamızın asıl konusu olan ve İslam felsefesinde çok büyük öneme hâiz olan meşşâîlik, İslam dünyasında ortaya çıkmış diğer bütün felsefe hareketlerinden farklı, kendisine has, özgün bir çizgidedir. Meşşâîliğin kendisine has özelliklerini şu şekilde sıralamamız mümkündür:

1) Meşşâîler, felsefî doktrinlerini temellendirmede ve bilimsel araştırmada Aristo mantığını kullanmışlardır.

2) Felsefî sistemlerinde her şeyden çok akla dayandıkları için rasyonalisttirler. En belirgin özellikleri din ve felsefeyi bir ortak paydada toplayarak akıl ile nakli uzlaştırmaya çalışmalarıdır.

3) Âlemin ortaya çıkışını “sudur teorisi” ile açıklamış, yaratmayı ezelde meydana gelen bir feyiz şeklinde yorumlamışlardır.

4) Evren anlayışları sınırlı, sonlu olduğundan evrende boşluğa yer olmadığını düşünürler.

5) İnsan aklının çalışmasını “Faal Akıl” etkisine bağlamaları sonucunda rasyonel bilginin irrasyonel bir kaynağa tabi olduğunu söyleyerek sezgiciliğe kapı aralarlar.

6) Vahyi güvenilir bir bilgi kaynağı olarak görmüşler ve ilk defa nübüvveti felsefî olarak temellendirmeye çalışmışlardır.

7) Meşşâîler, Yunan’da ortaya çıkan felsefî akımlar, eski Doğu düşüncesi Helenistik düşünce gibi farklı kanallardan beslendikleri için felsefeleri eklektik bir yapıyla karşımıza çıkar.

8) Ruhun ölümden sonraki hayatı üzerinde durmayan Aristo’ya nazaran Meşşâîler, Kindî ve İbn Rüşd’ü istisna edecek olursak, ahiret hayatının ruhanî olduğuna inanırlar.

9) Ahlak felsefelerinin temelini mutluluk anlayışı oluşturur.

10) Metafiziğin temel meseleleri olan ilâhiyyat, nübüvvet ve mead konularında Aristo’dan ayrılırlar.<sup>41</sup>

Sonuç olarak Meşşâîler tabiat ve fizik olayları kadar metafiziğe de önem vermiş, İslam coğrafyasının kültürünü göz ardı eden materyalist felsefenin aksine Tanrı tasavvurunu felsefelerinin temeline yerleştirmişlerdir. Tabiatçı felsefenin dini,

<sup>41</sup> T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, Felsefe Maddesi, c.12, s. 314.

peygamberi, ahiret hayatını reddeden görüşlerini akılcı bir düzlemde rasyonalist şekilde ele almış, ciddi tenkitler yöneltmişlerdir. Bu tenkitler sonucu Fârâbî'nin Kitabu'r-Red alâ'r-Râzî'si gibi eserler ortaya çıkmıştır.<sup>42</sup> Meşşâîler din ile felsefe arasında bir uzlaş olduğunu benimsemişler, bunu İhvan-ı Safa'nın çeşitli dini ve felsefi görüşleri bir araya getiren devşirmeci tavrının aksine, üretken bir eklektisizm ile ortaya koymuşlardır. İshrâkî felsefenin felsefeyi tasavvufa yaklaştıran sezgisel anlayışıyla tamamen uyuşmayan meşşâîlik, akla dayalı rasyonalist bir çizgidedir.

---

<sup>42</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 84.

## I. BÖLÜM: MEŞŞÂÎ FİLOZOFLARDA İLÂHÎ SIFATLARIN TEMELLERİ

### A. MEŞŞÂÎLERDE ARKA PLAN OLARAK YUNAN DÜŞÜNCESİ

#### PLATON ve İYİ İDEASI

İlk çağ Yunan felsefesinin en önemli isimlerinden olan Platon Sokrates'in öğrencisidir. Ancak o bununla yetinmemiş idealer öğretisine dayanan yepyeni bir sistemin de kurucusu olmuştur.<sup>43</sup> Platon usul olarak diyalektik - doğru bilgiye ulaştırılacak varsayımları bir çıkış noktası olarak aldıktan sonra, bunlardan yukarıya ilkeye doğru yükselirken, içgüdülerden ve maddi tesirlerden tamamı tamamına çözülmüş olan saf düşünce- yöntemini kullanır.<sup>44</sup> Platon'un Tanrı anlayışını anlayabilmek için öncelikle "ide" kavramını ve sistemini anlamak gerekir.

Platon'un sistemi idealerin yer aldığı "gerçeklikler dünyası" ve onların gölgelerinin yansımalarıyla oluşmuş duyularla algılanan "yansımalar dünyası" olmak üzere iki farklı dünya üzerinde şekillenir.<sup>45</sup>

Duyularla fark edilemeyen, fakat akılla kavranan, sürekli olup değişmeyen, soyut ve gerçek kavramlar olarak nitelenen idealer, görünen âlemdeki tüm varlıkların asıl ve mükemmel şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>46</sup>

Bu bağlamda idealerle dünyadaki varlıklar arasındaki farkı anlatan mağara benzetmesi önemlidir. Bu benzetmede filozof, dünyada gördüğümüz varlıkların birer yansıma olduğunu, insanların bu yansımalara aldandığını, halbuki bunların orijinallerinin idealer âleminde bulunduğunu anlatır.<sup>47</sup> Ona göre bütün varlıkların ezeli değişmeyen bir örneği bir idesi vardır.<sup>48</sup> Bu durumda ideler hakiki gerçek varlıklar iken görünenler onların düşük birer kopyaları, bir yansılardır.<sup>49</sup>

Platon ideler âleminin doruk noktasına "İyi İdeası"ni yerleştirir.<sup>50</sup> Çünkü diğer bütün ideler bilinme özelliklerini, iç ve dış varlıklarını İyi İdeası'ndan alırlar.<sup>51</sup> Bu sonuncu en yüksek ve en kudretli İyi İdeası üzerinde gerçekleşen tartışmalar Platon'un sisteminde Tanrı'nın var olup olmadığı adına önemli bir yere sahiptir.

<sup>43</sup> Cevizci, Ahmet, *Metafizik Giriş*, İstanbul 2001, s. 132.

<sup>44</sup> Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, İstanbul 1938, s. 47. Macit, Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1999, s. 62. Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 2001, s. 55.

<sup>45</sup> Platon, *Devlet*, çev. Ali Cimcoz, Sabahattin Eyüpoğlu, İstanbul 1975, s. 196.

<sup>46</sup> Platon, *Timaios*, çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul 2001, s. 25. *Devlet*, s. 194.

<sup>47</sup> Platon, *Devlet*, s. 199.

<sup>48</sup> Aynı Eser, s. 194.

<sup>49</sup> Aynı Eser, s. 200. Birand, a.g.e., s.56.

<sup>50</sup> Platon, *Devlet*, s. 196.

<sup>51</sup> Aynı sayfa, Weber, a.g.e., s. 51.

İyi İdeası'nın sembolü güneştir. Görünen dünyada güneş ne ise, kavranan dünyada İyi İdeası düşünce ve düşünülen şeyler için öyledir.<sup>52</sup> İyi, güneşi yaratmıştır. Tıpkı İyi İdeası kavranan dünyadaki ideaların kaynağı olduğu gibi, güneş de nesnelerin görünmesini sağlayan,<sup>53</sup> onları dünyaya getiren, büyüten ve besleyen güçtür.<sup>54</sup> Böylece görme yetisi güneşten akıp gelen bir güç olarak karşımıza çıkar.<sup>55</sup> Aynı zamanda güneşin kendisi dünyaya gelmeden varlıkları dünyaya getirmesi, büyütmesi, beslemesi de Tanrısal vasıflar olarak değerlendirilebilir. İşte bu sebeplerle olsa gerek, filozofun sisteminde, İyi'nin kendisine eş olarak yarattığı güneş Tanrı'nın sembolüdür.<sup>56</sup> Böylece İyi İdeası ve Tanrı'nın, birbirine çok yakın hatta aynı şey olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Nitekim felsefe tarihçilerinin bir kısmına göre İyi İdeası ile Tanrı bir ve aynıdır.<sup>57</sup>

Platon'un İyi İdeasına yaratıcılık vasfı vermesi, kavranan dünyadaki bütün varlıkların İyi İdeası tarafından düzenlenmeleri ve idealar sistemindeki hiyerarşik yapıda İyi İdeası'nın tepe noktada olması<sup>58</sup> da Platon'un İyi İdeası ile Tanrı'yı aynıleştirdiğinin kanıtı sayılabilir. Filozof Devlet'te İyi İdeası için şunları söyler:

*“ Bilinen şeyler için de öyledir. Bilinme özelliğini İyi'den alırlar. Bundan başka iç ve dış varlıklarını da ona borçludurlar. Böyleyken İyi hiç de bir varlık değildir. Varlıktan çok daha parlak çok daha güçlü bir şeydir.”*<sup>59</sup>

Nitekim Platon için mükemmelliğin, değişmezliğin, her türlü kötülük ve kötü duygulardan uzaklığın simgesi de yine İyi İdeası'dır.<sup>60</sup>

*“ ...benim düşünceme göre kavranan dünyanın sınırlarında İyi İdeası vardır. İnsan onu kolay kolay göremez. Görebilmek için de dünyada iyi ve güzel ne varsa, hepsinin*

<sup>52</sup> Platon, *Devlet*, s. 195.

<sup>53</sup> Aynı Sayfa.

<sup>54</sup> Aynı Eser, s. 196.

<sup>55</sup> Aynı Eser, s. 195.

<sup>56</sup> Aynı Sayfa.

<sup>57</sup> Weber, a.g.e., s. 52. Birand, a.g.e., s. 68. Gökberk, a.g.e., s. 65.

<sup>58</sup> Platon, *Devlet*, s. 196.

<sup>59</sup> Aynı Sayfa.

<sup>60</sup> Aynı Sayfa.



*ondan geldiğini anlamış olması gerekir. Görülen dünyada ışığı yaratan ve dağıtan odur. Kavranan dünyada da doğruluk ve kavrayış ondan gelir.”<sup>61</sup>*

Platon felsefesinde görünen dünyanın sebebi olan idelere kaynağını veren ilâhî bir gücün varlığı, zaten ortadadır. Bununla birlikte Platon’un İyi İdesaina kesin ve açık bir şekilde Tanrı demediği fikrinde olan felsefe tarihçileri de vardır.<sup>62</sup> İdeyi akledilir bir sebep olarak tespit eden Gilson için, o, bir ruh ya da bir Tanrı değildir. Dolayısıyla Platon ideye hiçbir zaman Tanrı dememiştir. Hatta Tanrıları idelerden aşağı görmüştür. Örneğin Tanrı olan güneş İyi İdeasının çocuğudur.<sup>63</sup> Gilson’a göre filozofun kendisine Yunan mitolojisinden miras kalan Tanrı anlayışı felsefeden çok mitolojik unsurlar içerir.<sup>64</sup> Ancak İyi İdeası’nın Yunan mitolojisinde yer alan insansı Tanrılardan çok farklı olduğu, zihinlerin kavrayışının çok daha ötesinde, her şeyin yaratıcısı ve ışığın kaynağı olduğunu düşündüğümüzde,<sup>65</sup> o, pagan Tanrılarından çok farklı bir yere yerleşir. Kaldı ki İyi İdeası’nın sembolü olan güneşin aynı zamanda Tanrı’nın da sembolü olması, güneşin ve İyi İdeası’nın yerine getirdiği fonksiyonların benzerliği ve İyi İdeası’nın sahip olduğu üstün vasıflar bizi İyi İdeası ile Tanrı’nın bir ve aynı olduğu görüşüne daha çok yaklaştırmaktadır.

Filozofun Tanrı için kullandığı bir başka kavram Demiurgos’tur.<sup>66</sup> Demiurgos, Platon felsefesinde, fiziki ya da maddi dünyayı yaratmış olan Tanrı yada Tanrısal güçtür.<sup>67</sup> Demiurgos özellikle yaratıcı vasfıyla karşımıza çıkar. O hakiki varlıklar olan idealara bakarak, bunları örnek alarak evrendeki varlıkları yaratan Tanrı’dır. Demiurgos, yaratma işine şekilsiz ve ezeli ilk maddeden,<sup>68</sup> yokluktan<sup>69</sup> başlamıştır.

Burada yaratıcının ideye tabi olması, adeta kopya çekerek yaratması söz konusu gibi görünmekte ise de, Tanrı ideden aşağı değildir.<sup>70</sup> Hatta bu durumda Demiurgos İyi İdeası ile aynı şey olmaktadır. Çünkü Platon’un sisteminde bazen Tanrı

<sup>61</sup> Aynı Eser, s. 202.

<sup>62</sup> Gilson, Etienne, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 27.

<sup>63</sup> Aynı Eser, s. 28.

<sup>64</sup> Aynı Eser, s. 30.

<sup>65</sup> Aynı Eser, s. 193-195.

<sup>66</sup> Gökberk, a.g.e., s. 65. Birand, a.g.e., s. 57.

<sup>67</sup> Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul 1999, s. 210.

<sup>68</sup> Platon, *Timaios*, s. 26.

<sup>69</sup> Weber, a.g.e., s. 55.

<sup>70</sup> Gökberk, a.g.e., s.65. Birand, a.g.e., s. 68. Weber, a.g.e., s. 52.

ideden, bazen ide her şeyin ezeli ve ebedî kaynağı olan Tanrı'dan çıkar.<sup>71</sup> Bu bağlamda Platon düşüncesinde Tanrı ile ide birleşmektedir.

Anlaşıldığı üzere Platon sistemi tek başına bir Tanrı anlayışı geliştirerek bunun üzerinde durmamış, daha ziyade idealar ve bunların dünyaya yansımaları ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte Tanrı'yı bazen İyi İdeası bazen de Güneşle eşleştirmiş ve Demiurgos adında bir Tanrı'dan söz etmiştir. Bu Tanrı'nın vasıfları üzerinde açıklamalara girişmemekle birlikte, eserlerinin satır aralarında nesnelere gerçekliğini verdiği,<sup>72</sup> değişmeden ve kötü duygulardan uzak olduğu,<sup>73</sup> yaratıcı oluşu,<sup>74</sup> doğruluk ve güzelliğin kaynağı olması<sup>75</sup> ve varlıktan çok daha parlak çok daha güçlü olması<sup>76</sup> gibi sıfatlarına kısaca değinmiştir.

---

<sup>71</sup> Aynı Eser, s. 52.

<sup>72</sup> Platon, Devlet, s. 195.

<sup>73</sup> Aynı Eser, s. 196.

<sup>74</sup> Aynı Eser, s. 195.

<sup>75</sup> Aynı Eser, s. 202.

<sup>76</sup> Aynı Eser, s. 196.

## ARİSTO ve İLK MUHARRİK

Aristoteles'in felsefesi Platon'dan tamamen farklı bir yapıyla karşımıza çıkar. O gençlik yıllarında Platon'un öğrenciliğini yapmış ve onun tilmizi olmuş ise de, daha sonra Platon'dan tamamen ayrılarak idealar öğretisini reddetmiştir.<sup>77</sup> Aynı zamanda o, Platon'dan çok farklı bir tarzda felsefeyle ilgilenmiş, doğa üstü olgulardan değil var olan fiziki evrenden hareket etmiştir. Bu sebeple doğa bilimlerini araştırmış, gözlem ve deneye yönelmiş, ayrıca kendisinden önceki düşünürleri ve fikirleri de tasnif etmiş ve böylece tarihte bilim dallarında sınıflamaya giden ilk isim olmuştur.<sup>78</sup> Bilim tarihinde ilk kez gerçekleşen bu sistematik ve tarihsel tasnifleriyle kendisinden önceki gelişmeyi bir araya toplayıp bunu daha da ileri götüren Aristo, gerçekliğin temel yönlerini doğal dünyada ve gelişme sürecinde bulan metafiziksel bir teori geliştirmiştir.<sup>79</sup>

Aristoteles'e göre idealar gibi eşyanın dışında bağımsız bir varlığa sahip olan tözlerin, eşyanın aslı ve orijinali olduğu fikri savunulamaz. Çünkü Platon onları hem tümel hem de tikel tözler olarak ortaya atmış, tümel ile tekil arasında, eşya ile ide arasında sağlam bir bağlantı kuramamıştır.<sup>80</sup>

Felsefesi gözleme ve eşyanın kendisine dayanan, realist bir filozof olan Aristo için, varlıkları oldukları gibi, duyularımıza kendilerini sundukları gibi, gerçeklikteki görünüş ve şekilleri nasılsa öylece kavramak gerekir.<sup>81</sup> İdealar dışarıda farklı bir âlemde değil, duyu dünyasının içindedir.<sup>82</sup> Bu düşünceler onun idealar öğretisine karşı çıkmasının başlıca nedeni olarak görünmektedir.

Platon'dan farklı olarak genel kavramları realitenin dışında değil içinde kabul eden<sup>83</sup> Aristo'nun Platon felsefesinden ayrıldığı başka bir nokta da metafizik kavramını esas almasıdır.<sup>84</sup> Aristo'nun rasyonel olarak işlediği metafiziği inceleyebilmek için, öncelikle "oluş" kavramını ele almamız gerekir.

Filozofun sisteminde oluş, madde ve form olmak üzere iki ana parçadan meydana gelir. Bu durumda her oluş maddenin form kazanması, "olabilirlik" durumundan "olmuş olma" durumuna, imkandan gerçekliğe geçmesidir.<sup>85</sup> Felsefesinde

<sup>77</sup> Aristo, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, s. 575-577. Weber, a.g.e., s. 62.

<sup>78</sup> Birand, a.g.e., s. 71. Weber, a.g.e., s. 63. Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 141. Gökberk, a.g.e., s. 69.

<sup>79</sup> Cevizci, Aynı Sayfa.

<sup>80</sup> Aristo, a.g.e., s. 575-577.

<sup>81</sup> Birand, a.g.e., s. 70.

<sup>82</sup> Gökberk, a.g.e., s. 70.

<sup>83</sup> Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977, s. 91.

<sup>84</sup> Gökberk, a.g.e., s. 83.

<sup>85</sup> Aristo, *Metafizik*, s. 334.

deneysel ve gözlemin önemli bir yeri olduğunu daha önce zikrettiğimiz Aristo için, oluşun hiçlikten meydana gelmesi imkansızdır. İşte bu sebeple de oluşu meydana getirecek ezeli, ebedi, maddi bir esasın bulunması gerekir. Nitekim filozof, oluşu *Metafizik*'in VII. kitabında şöyle dile getirir:

*“... meydana gelen şeyin adını formdan alan, form ve maddenin birleşmesinden meydana gelen bütün olduğu, her meydana gelen şeyin bir parçasının madde olmasından dolayı madde ve bu madde yanında diğer bir şey, yani form içerdiği açıkça ortaya çıkmaktadır.”*<sup>86</sup>

Görülüyor ki form ve maddeyi birbirinden ayırmak imkansızdır. Zihinde tasarlanıp gerçeklikte olmayan ilk madde bir olanak halinde iken, ancak belli bir form yani şekil kalıbına büründüğü zaman ortaya çıkar. Hem olma hem olmama imkanına sahip olan madde formla birleştiği zaman ortaya çıkacağından aralarında sıkı bir ilişki vardır.<sup>87</sup> Madde ve form birbirinin tamamlayıcısı olduğu için, kendi başına hiçlik olan madde ancak formun yetkinliği ile tamamlanmaktadır.<sup>88</sup>

Madde ve formun birleşmesi dolayısıyla evrendeki oluşun kaynağı harekettir. Hareket imkandan gerçekliğe geçiştir. Hareket Aristo düşüncesinde ezeldir.<sup>89</sup> Hareketin ezeli olması evrenin de sürekli bir oluş hali içinde olduğunun göstergesidir. İşte bu oluş hali sayesinde evrendeki bütün varlıklar bir olgunluğa ve yetkinliğe ulaşma çabası içindedirler. Aristoteles düşüncesinde “var olan” “olmuş olan”dır.<sup>90</sup> İşte bu duruma, var olan özün kendini gerçekleştirmesine Aristoteles, “entellekheia” adını verir.<sup>91</sup>

Anlaşıyor ki, Aristo düşüncesinde, maddeden forma güçten fiile geçişin vasıtası durumunda olan hareket olmadan, oluş gerçekleşmez. Yukarıdaki paragrafta anlatmaya çalıştığımız üzere varlıkların kendini gerçekleştirme ve yetkinliğe ulaşması da ancak hareketle mümkündür. Tüm bu sebeplerle Aristo felsefesi hareket anlayışı üzerine bina edilir. Aristo bu düşüncesiyle kendinden önceki filozofların kainat

<sup>86</sup> Aynı Eser, s. 335.

<sup>87</sup> Aynı Eser, s. 328.

<sup>88</sup> Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara 1976, s. 46. Weber, a.g.e., s. 67.

<sup>89</sup> Aristo, a.g.e., s.498. Küyel, Mübahat Türker, *Aristoteles ve Farabi'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1959, s. 28.

<sup>90</sup> Gökberk, a.g.e., s. 74.

<sup>91</sup> Aristo, a.g.e., s. 384.

kuramlarından, varlığı dayandırdıkları temelden de tamamen ayrılarak özgün bir kuramın da kurucusu olmuştur. Örneğin Platon'un idelerini kabul etmemiş, her vakit kendi kendisinin aynı olan âlem anlayışını kabul edip hareketi reddeden Eleah Parmenides'in, karşısında yer almıştır.<sup>92</sup>

Aristoteles'i diğer felsefelerden ayıran bir başka özellik "gaye" kavramını esas olarak almasıdır. Âlemin içinde bulunduğu yada âlemden ayrılmaz bir unsur olarak söyleyebileceğimiz hareket, gaye unsuru çerçevesinde düşünülmelidir.

Bu noktada gaye unsurundan başlayarak değerlendirmeye çalışacağımız Aristoteles düşüncesinde, âlemin dayandığı üst bir varlığın, Tanrı'nın, varlığından söz edilebilir mi? Söz edilebiliyor ise, filozof Tanrı'yı nasıl nitelendirmiştir? soruları üzerinde durmaya çalışacağız.

Öncelikle ilk soruya cevap verecek olursak "evet" Aristoteles felsefesinde Tanrı'nın varlığından söz edilir. Zira filozof, kendisi, Metafizik'te âlemi dayandırdığı varlıktan, Tanrı olarak bahsetmiştir.<sup>93</sup>

Âlemde bulunan madde kendi başına form ile birleşemez. Onu birleştirecek başka bir varlığa bir devindirene muhtaçtır. Bu devindirenin başka bir nesne tarafından devindirilmesi ve bu düzenin sonsuza kadar gitmesi imkansız olup, bir ilk devindirenin var olması zorunludur.<sup>94</sup> Bu ilk devindiriciye Aristoteles İlk Muharrik adını verir.<sup>95</sup>

Aristoteles, fizik düşüncelerinden metafiziğe sıçramış ve evrenin bir İlk Muharrik anlayışına bağlayarak felsefi bir Tanrı profili çizmiştir. Bu sebeple o, düşünce dünyasında ilk kez felsefi ilkelerle Tanrı kavramını birleştiren filozof olmuştur.<sup>96</sup>

Aristo düşüncesinin üzerine bina edildiği hareket anlayışı, filozofun "İlk Muharrik" adını verdiği Tanrı etrafından şekillenir. Biz de çalışmamızın ilerleyen kısmında bazen İlk Muharrik, bazen de Tanrı olarak söz edeceğimiz bu varlığın niteliklerini, izah etmeye çalışacağız.

### a) GAYE, EREKSEL NEDEN ve İLK SEBEP

Filozofun düşüncesinde "ereksel neden" olarak ifade edilen "gaye" bizi sonsuz bir varlıklar dizisi olamayacağı sonucuna götürür. Aristo bunu şöyle ifade etmiştir:

<sup>92</sup> Birand, a.g.e., s. 20.

<sup>93</sup> Aristo, a.g.e., s. 508.

<sup>94</sup> Aristo, Fizik, Çev. Saffet Babür, İstanbul 1997, s. 307.

<sup>95</sup> Aristo, Metafizik, s. 506.

<sup>96</sup> Gilson, a.g.e., s. 31.

“ Sonra ereksel neden bir erektir ve o bir başka şeyi elde etmek için istenen türden bir erek değildir; tersine o, başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir erektir. O halde böyle bir en son terim varsa, süreç sonsuz olamaz.”<sup>97</sup>

Hareket halindeki varlıklar için bir amaç söz konusudur. Bu kendisinde hiçbir maddenin bulunmadığı en üstün varlığa benzeme isteğidir.<sup>98</sup> Aristoteles düşüncesinde bu en üstün varlık, madde ile formu bir araya getirip varlığa oluş kazandıran İlk Muharrik'tir. Bu yüzden de İlk Muharrik tüm değişimin amacı, hedefi, ereksel nedenidir.<sup>99</sup> Evrendeki her şey, İlk Muharrik'in yetkinliğine ve değişmezliğine yaklaşabilmek için, kendi doğal gelişme ve değişme sürecinden geçer.<sup>100</sup>

İlk Muharrik, varlığa ilk hareketi veren olduğundan, İlk Sebep'tir.<sup>101</sup> Filozofun düşüncesinde varlıkların en önde geleni ve en üstünü olan İlk Muharrik, varlığını her hangi bir varlığa borçlu değildir. Tanrı'nın varlığını başka her hangi bir varlığa bağlamak, varlıklar silsilesini sonsuza kadar uzatmak anlamına gelir ki bu imkansızdır.<sup>102</sup>

## **b) HAREKETSİZ KALARAK HAREKET ETTİREN**

Aristo felsefesinde evrenin İlk Muharrik'e bağlanması O'nun cisimler üzerine tek tek etki etmesinden ziyade, maddeye dolaylı bir şekilde ilk hareketi vermesiyle gerçekleşir.<sup>103</sup> Filozof hareketi iletilemek için ay altı ve ay üstü âlem olmak üzere ikiye ayırdığı aracı kuvvetler kullanır.<sup>104</sup>

Ay-altı âlem toprak, su, hava, ateş olmak üzere dört basit unsur, bunların teşkil ettiği cevherler, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşur.<sup>105</sup> Ay- üstü âlem ise, İlk Muharrik, en büyük felek, göksel cisimlerin felekleri ve muharrikleri ile Faal Akıl'dan

<sup>97</sup> Aynı Eser, s. 150.

<sup>98</sup> Aynı Eser, s. 505. Cevizci, a.g.e., s. 147. Birand, a.g.e., s. 79. Bolay, a.g.e., s. 59.

<sup>99</sup> Cevizci, a.g.e., s. 147.

<sup>100</sup> Cevizci, a.g.e., s. 147. Küyel, a.g.e., s. 26. Gökberk, a.g.e., s. 76. Birand, a.g.e., s. 79.

<sup>101</sup> Aristo, *Fizik*, s. 307. Aristo, *Metafizik*, s. 500-501.

<sup>102</sup> Aristo, *Fizik*, s. 307.

<sup>103</sup> Aristo, Aynı Eser, s. 511.

<sup>104</sup> Aristo, Aynı Eser, s. 503. Küyel, a.g.e., s. 22-23.

<sup>105</sup> Bolay, a.g.e., s. 98.

oluşur ve Tanrısal bazı vasıflarla donatılmıştır. Çünkü İlk Muharrik tarafından hareket ettirilen İlk Gök (sabit yıldızlar küresi), hiç kesilmeyen dairesel bir hareketle hareket ettirilmektedir.<sup>106</sup> Aristo, burada İlk Gök'ün hareket ettiricisinin İlk Muharrik olması gerekçesine dayanarak, onun da ezeli ebedî olduğu fikrindedir.<sup>107</sup> İlk Gök, madde dışı olana, Tanrısal olana en çok benzeyendir.<sup>108</sup> Feleklerin ezeli ve ebedî hareketlerinden ay-altı âlemdeki bütün varlıkların oluşu ve yok oluşu, yani doğumu ve ölümü ezeli bir biçimde meydana gelmektedir.<sup>109</sup>

İlk Muharrik bütün hareketlerin kaynağı olmasına rağmen kendisi hareketsizdir.<sup>110</sup> Filozofa göre hareket eden değişmeye elverişlidir. Değişebilen başka türlü olmaya müsaittir. İlk Muharrik'in işe başka türlü olması mümkün değildir.<sup>111</sup> Bundan dolayı O hareketi veren fakat kendisi hareket etmeyendir.

### c) ZORUNLU OLMASI

Aristoteles felsefesinde, evreni oluşturan varlıklar, bir düzen içerisinde maddi nedenlerle birbirlerini takip ederler.<sup>112</sup> Çünkü ona göre hiçbir şey tesadüfi olarak hareket etmez, her zaman belli bir nedenin var olması gerekir.<sup>113</sup> Nedenler dizisinin sonsuza kadar gitmesi imkansızdır. Bu gidişin en tepe noktasında ilk ve en mükemmel dairesel hareketi başlatarak varlıklar arasındaki nedenler zincirini sonlandıran ilkenin, İlk Muharrik'in bulunması zorunludur.<sup>114</sup>

### d) EN MÜKEMMEL HAYATIN SAHİBİ, EN YÜKSEK DÜŞÜNCE, EN YÜKSEK İYİ, AKIL ve AKILSAL

Yokluğu düşünülemez varlığı zorunlu olan İlke, en mükemmel hayatın sahibidir.<sup>115</sup> Düşünürümüz, İlk Muharrik'in hayatının mükemmel oluşunu başka sıfatlarla bağlantılı olarak açıklar.

<sup>106</sup> Aristo, a.g.e., s. 503.

<sup>107</sup> Aynı Eser, s. 503.

<sup>108</sup> Gilson, a.g.e., s. 31. Küyel, a.g.e., s. 26. Gökberk, a.g.e., s. 77.

<sup>109</sup> Gilson, Aynı Sayfa.

<sup>110</sup> Aristo, a.g.e., s. 511.

<sup>111</sup> Aynı Eser, s. 506.

<sup>112</sup> Aynı Eser, s. 147.

<sup>113</sup> Aynı Eser, s. 500.

<sup>114</sup> Aynı Eser, s. 506.

<sup>115</sup> Aynı Eser, s. 507.

Öncelikle O akıldır ve akılsalı düşünür. Dolayısıyla bu en yüksek düşüncenin konusu En Yüksek İyi, İlk İlke, yani kendisidir. Tanrı'nın sahip olduğu düşünce, duyum ve uyanıklık fiilleri aynı zamanda zevktir. Ayrıca İlk Muharrik temaşa eder. Temaşa fiili ise, en yüksek ve en mükemmel mutluluktur. Bu açılardan bakıldığında insanın ara sıra sahip olduğu hazza Tanrı'nın her zaman sahip olması hayranlık vericidir. Tüm bu sebeplerle de Tanrı en mükemmel hayatın sahibidir. Bununla birlikte Zevk Sahibi, kendi kendisini akleden, En Yüksek Düşünce ve En Yüksek İyi'dir.<sup>116</sup>

#### e) EZELÎ ve EBEDÎ OLAN

Aristo Metafizik'in XII. kitabında şunları söyler:

*“Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiili, en mükemmel ve ezeli ebedi bir hayattır.”<sup>117</sup>*

Filozof Tanrı'nın ezeli ve ebedi oluşuyla ilgili uzun mülâhazalara girişmemiş, Madde ve formu birleştirerek evrendeki oluşu sağlayan hareketin ezeli olmasından yola çıkarak Tanrı'nın da ezeli oluşuna kısaca değinmiştir.

#### f) TANRI'NIN SAFLIĞI, HİÇ BİR BÜYÜKLÜĞE SAHİP OLMAYIŞI VE BÖLÜNEMEZ OLUŞU

Aristo düşüncesinde Tanrı'nın en önemli sıfatlarından biri de gayri maddi oluşudur. Filozof için O “Saf Olan Varlık” tır.<sup>118</sup> Çünkü Tanrı saf formdan meydana gelmediği takdirde, potansiyel bir yanı olacaktır. Potansiyel yanının bulunması değişime açık olacağı anlamına gelir ki, bize göre Tanrının değişime açık olması filozofun dayandığı bütün sistemi bozabilecek bir sebeptir.

Daha önce açıkladığımız üzere, İlk Muharrik hareketsizdir. Zaten devinime sahip olması, devinime sahip olan diğer maddeler gibi bölünmeye maruz kalması demektir.<sup>119</sup> Bu devinime sahip olan nesnenin değişime uğrayacağını ve bir şekilde

<sup>116</sup> Aynı Eser, s. 507.

<sup>117</sup> Aynı Eser, s. 508. Aristo, *Fizik*, s. 309.

<sup>118</sup> Aynı Eser, s. 505.

<sup>119</sup> Aristo, *Fizik*, s. 305.



tekâmülünü, yani yetersizliğini de ifade eder. İlk Muharrik'in devinime uğraması O'nu kainatın oluşunu sağlayan varlık olmaktan uzaklaştırır. Zira durum mükemmelliğine hanel getirir gibi görünmektedir. Bu sebeple de O'nun hareketinden söz edilemeyeceği ortadadır. Hareketsiz olanın bölünmeye uğraması ve parçalara ayrılması da olası değildir.<sup>120</sup>

Filozof bu izahlardan da anlaşıldığı üzere, saf, hiçbir parçadan oluşmadığı gibi, hiçbir parçaya da bölünemeyen, gayri maddi ve bu niteliklere sahip olmakla da mükemmelliği tamamlanmış bir Tanrı tasavvuru çizmektedir.

---

<sup>120</sup> Aristo, *Metafizik*, s. 505.

## PLOTİNUS ve BİR

Platon ve Aristoteles'in sistematik döneminden sonra, İskender'in doğuya yaptığı seferler sonucunda oluşan ve Yunan kültürüyle doğu kültürünün birbiriyle karşılaşmış kaynaşması anlamına gelen Hellenizm dönemi başlamıştır.<sup>121</sup> Böylece Yunan kültürü kendi içinde kapalı olmaktan çıkmış, özellikle Akdeniz çevresindeki ulusları birleştiren büyük bir kültür akımının da temeli olmuştur.<sup>122</sup> Doğu kültüründen pek çok dinî unsurun batıya geçiş yaptığı bu dönemde yayılan mistik görüşlerin de etkisi olmuştur.<sup>123</sup>

Din ile felsefenin iç içe geçtiği bu dönemin en sistemli akımı Yeni Eflatunculuk'tur.<sup>124</sup> Bu akımın kurucusu Ammonios Sakkas adlı bir düşünürün 11 yıl öğrencisi olan Plotinus'tur.<sup>125</sup> Plotinus, Plotan'dan çok etkilenmiş, onun dinsel, mistik ve metafiziksel yönlerini yeniden yorumlamış ve Yunan felsefesinin yaklaşık 800 yıllık birikimini de sentezlemiştir.<sup>126</sup> Ama onların içinde en çok Platon'a ve onun görüşlerine değer veren filozof, kendinden önceki yorumcuların eserlerini okumakla kalmamış, Ammonios Sakkas'ın mistik görüşleri eşliğinde yepyeni orijinal bir sistemin kurucusu olmuştur.<sup>127</sup>

Plotinus'un Yeni Platoncu teorisi, tıpkı Platon'un idealarında olduğu gibi gerçek dünya ile görünen dünya arasında var sayılan ilişkiyi ön plana çıkaran metafiziksel bir teoridir.<sup>128</sup>

Platon'un İyi İdeası, "sudur" nazariyesi ve kişisel mistik birleşme Plotinus'un sistemini oluşturan üç temel noktadır.<sup>129</sup> Bunlardan en önemlisi kendisinden sonraki düşünceler üzerinde hatırı sayılır etkiler bırakan sudur nazariyesidir. Filozof bu nazariyeyi evrenin oluşumunu açıklamak için kullanır.

Plotinus tarafından öne sürülen sudur nazariyesi, varlığın Bir yada Tanrı adı verilen aşkın varlıktan başlayarak, sürekli bir akış içerisinde, tıpkı güneşten çıkan ışınlar gibi çıktığını öne süren öğretilerdir. Buna göre filozof, gerçekliğin yapısını ve kökenini,

<sup>121</sup> Gökberk, a.g.e., s. 82.

<sup>122</sup> Aynı Sayfa.

<sup>123</sup> Birand, a.g.e., s. 95.

<sup>124</sup> Gökberk, a.g.e., s. 117. Birand, a.g.e., s. 122.

<sup>125</sup> Weber, a.g.e., s. 110.

<sup>126</sup> Gatti, Maria Luisa, *Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism*, s.10-11.

Plotinus İçinde, Cambridge University Pres, USA, 1999.

<sup>127</sup> Aynı Eser, s. 11-14.

<sup>128</sup> Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 138.

<sup>129</sup> Gatti, a.g.m., s.13.

sudur süreciyle her şeyin kendisinden türediği bir, yetkin ve aşkın ilkenin var olduğunu söyleyerek açıklar.<sup>130</sup>

Plotinus, Bir'den çıkan çokluk üzerine bina edilen teoloji ve metafizik merkezli sudur teorisindeki yenilikleriyle, kendisinden önceki geleneğin üstüne adeta bir çatı oluşturmuştur.<sup>131</sup>

Varlıkların Bir'den dairesel bir şekilde çıkışını temsil eden sudur nazariyesinin dayandığı yaratıcılık ve ışık kavramları, filozofun kullandığı yeniliklerdir.<sup>132</sup> Varlıkların Bir'den sudur etmesi parlak bir ışıktan çıkan derecelerdir.

*“ Bir'den sudûr eden bir çeşit fiilin, güneşten sudûr eden ışık gibi olduğunu; bütün düşünülür mahiyetin bir ışık olduğunu; başta düşünülürün zirvesinde ve onun üstünde, ışıldayan ışığı kendi dışına çıkarmayan Bir'in hüküm sürdüğünü kabul etmek akla uygundur. ”<sup>133</sup>*

Bir'den sudûr eden varlık silsilesinde ilk çıkan “Akıl”dır.

*“ Zeka, bize oranla, ilk ilkenin altında yer alır. İyi'nin giriş yolu olduğu için bize her şeyi tanıtır. Çünkü her şey Zeka'dadır; fakat İyi mutlak birlik içinde kaldığı halde Zeka İyi'nin çoklukta belirtisi, işareti izi gibidir. ”<sup>134</sup>*

Zeka'nın çıkışı Bir'e çokluk getirmez. Plotinus Bir'den aklın çıkışını söyledikten sonra, akıldan çokluğun çıkışını anlatabilmek için, onun ideayla özdeşliği prensibini getirmiştir. Onun sisteminde idealar dünyası gerçek dünya olarak görülmekle kalmaz, sudur sisteminde Zeka'nın içerisinde yer alıp ona ilham vererek kendisinden aşağı tabakayı da doğurmasına sebep olur.<sup>135</sup> Anlaşıyor ki bu sayede oluşacak diğer varlık aşamaları için zemin hazırlarken, aynı zamanda bu çoklukta da Bir'i arındırmıştır.

<sup>130</sup> Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 872.

<sup>131</sup> Gatti, a.g.m.,s. 18.

<sup>132</sup> Aynı eser, s. 28.

<sup>133</sup> Plotinus, *Enneadlar*, Çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa 1996, s. 70.

<sup>134</sup> Aynı Eser, s. 27.

<sup>135</sup> Aynı Sayfa.

*“ Zeka'nın tümü, bütün idealardan meydana gelmiştir ve ideaların her biri zekaların her biridir. ”<sup>136</sup>*

Filozof Bir'den sadece Zeka'yı çıkararak “Bir'den bir çıkar” yasasını uyguladığı gibi, düşünce fiilini Zeka'ya atfederek Bir'den fiilleri uzaklaştırmış, böylece ona ikiliğin karışmasını da engellemiştir.

*“ Fiilleri ilki ve en güzeli Zeka'nın fiilidir ve bu fiil, Zeka'nın özünü teşkil eder... O halde Zeka'nın fiili düşünülür ise ve düşünülür Zeka ise, Zeka bizzat kendini düşünecektir. ”<sup>137</sup>*

Kendini düşünen ve kendini düşünmesiyle içindeki ideaları düşünmüş olan Zeka, bu sayede altındaki varlıkların sudûr etmesine sebep olur.

Zeka kendinden bir şey yitirmeden onun aşağısında ikili yapısıyla karşımıza çıkan Ruh oluşur.<sup>138</sup> Çift faaliyete sahip olan Ruh temaşa edici ve kendi içine doğru çevrilmiş olan faaliyeti ile Zeka'yı ve Bir'i düşünürken, diğer faaliyeti ile üretici ilke olarak doğayı işler. Cisim ve sonunda sudur sisteminin son ögesi olan ve tam bir karanlık içinde bulunan madde oluşur.<sup>139</sup>

Sudur sistemi değere dayalı bir varlık hiyerarşisine yol açar. Nasıl ki varlıklar güneşe yakın oldukları ölçüde aydınlık içinde olup, güneşten uzak oldukları ölçüde karanlıkta kalırlarsa, aynı şekilde Plotinus'un Bir'den başlayan sudur nazariyesinde de varlıklar Bir'e yakın oldukları ölçüde değerli ve yetkin, Bir'den uzak oldukları sürece değersiz ve kusurludur.<sup>140</sup>

Plotinus sudurun tepe noktasında bulunan varlık için, “İyi”, “İlke”, “İlk Neden” gibi isimler vermekle birlikte en çok “Bir” adını kullanır. Bir yeterlilik, bağımsızlık, yetkinlik niteliklerine en yüksek derecede sahip olan, hiçbir şeye hatta kendine bile muhtaç olmayan ve bütün diğer varlıkların kendisinden geldiği ilke anlamındadır.<sup>141</sup>

<sup>136</sup> Aynı Eser, s. 33.

<sup>137</sup> Aynı Eser, s. 58.

<sup>138</sup> Çotuksöken, Betül, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabcacı Yay., İstanbul 1993, s. 39.

<sup>139</sup> Birand, a.g.e., s. 124. Gökberk, a.g.e., s. 120.

<sup>140</sup> Cevizci, Ahmet, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2000, s.271. Gökberk, a.g.e., s. 120.

<sup>141</sup> Plotinus, a.g.e., s. 88-89.

Sudur sisteminde Bir'in altındaki bütün varlıklar çokluk içerirken egemen unsur olan Bir tamamen yalnızdır.

*“Basit şey gerçekten Bir'dir; (önce) başka bir şey ve ardından Bir değildir. Hatta onun hakkında Bir demek bile yanlıştır; 'O ne sözün ne de bilimin objesidir'; onun 'özün ötesinde' olduğu söylenir. Eğer basit her âraza ve terkibe yabancı ve gerçekten bir olan bir şey olmasaydı, ilke olmayacaktı; o, basit ve her şeyin ilki olduğu için kendi kendine yeter; çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır; basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtır. Böyle bir şey biricik olmalıdır; çünkü onun bir benzeri olsaydı, iki şey tek bir şey olacaktı. Gerçekte, birisi ilk olacak, iki cismin varlığı söz konusu değildir; bir cisim, basit bir varlık değildir; o, türemiştir, ilke değildir. İlke türememiştir: Ve maddî olmayan; fakat gerçekten Bir olduğu için o, bizim, ilk olduğunu söylediğimiz şeydir.”<sup>142</sup>*

Sudurun kaynağı olan Bir, çokluk içermez.<sup>143</sup> O, üstünde bir varlık bulunmayan ve kendisinin altındaki varlıkların ona dayandığı ilke olarak birdir. Bir'den sonra gelen varlıklar, ikilik içerirken, kaynağa ihtiyaç duymayan Bir çokluğun ötesindedir.

Plotinus'a göre Bir'in şöyle ya da böyle olduğunun söylenmesi onun birliğine zarar verir. Bu yüzden filozof, Bir için olumsuz tanımlama yöntemini kullanır. Onu kendi dışındaki her şeyden münezzehten tutarak tarif etmeye çalışır.

*“Onun için, Bir gerçekte sözle anlatılamaz; hakkında ne söylerseniz söyleyin her hangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde olan şeyin, ulu Zeka'nın ötesinde olan şeyin, her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur; çünkü (olsaydı) bu ad ondan*

<sup>142</sup> Aynı Eser, s. 39-40.

<sup>143</sup> Aynı Eser, s. 69.

*başka bir şey olacaktı. O, bütün şeyler arasında her hangi bir şey değildir ve onun hiç adı yoktur.*"<sup>144</sup>

Görülüyor ki Bir, her hangi bir eşya ya da varlık gibi tanımlanmaktan uzaktır. O, soyut objedir. Çünkü onun gerçekliği tüm tanımların üzerindedir.<sup>145</sup> Bu yüzden Plotinus Bir'in ne olduğunu değil ne olmadığını söyler. Böylece Bir hakkında söylenen negatif tanımlamalar, onun dışarıdaki hiçbir varlığa benzemeyişini ve mutlak üstünlüğünü dile getirir.

*" Çünkü Bir'in mahiyeti her şeyi türetmek olduğundan, bu mahiyet türettiği şeye sahip değildir. O bir şey değildir; ne niteliği ne niceliği vardır; ne zeka ne de ruhtur; O ne hareketli ne de dindir; ne yerde ne de zamandadır.*"<sup>146</sup>

"Bir" kelimesi Bir'i ayrı bir varlık olarak maddeleştirmez, fakat onu çoğunluktan uzaklaştırır.<sup>147</sup>

*" Bütün varlıkların önünde basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir; bu basit şey kendi başına vardır, ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık, başka şeylerde, başka bir tarzda bulunur.*"<sup>148</sup>

Görünen dünyadaki varlıkların ötesinde ve görünen görünmeyen varlıkların zirvesinde olan Bir, akılla kavranılmaz. Plotinus, Bir'in bu aşkın halini ifade etmek için, Platon'a atıfta bulunarak şöyle der:

*" Bunun için Platon şunu demektedir: ' Onun ne olduğunu ne söyleyebilir ne de yazabiliriz. '*"<sup>149</sup>

<sup>144</sup> Aynı Eser, s. 71.

<sup>145</sup> Bussanich, John, *Plotinus's Metaphysics of the One*, s. 44. Plotinus İçinde, Cambridge University Press, USA 1999.

<sup>146</sup> Plotinus, a.g.e., s. 84.

<sup>147</sup> Bussanich, a.g.m., s. 42.

<sup>148</sup> Plotinus, a.g.e., s. 39.

<sup>149</sup> Aynı Eser, s. 85.

Plotinus, her ne kadar Platon'un takipçisi olup, Platon'u kendi sonuçları için otorite tanır<sup>150</sup> ise de, Plotinus'un Bir anlayışı, Platon'un akıl ile kavranabilen İyi İdeası'ndan farklıdır. Çünkü o akli aşar ve tam olarak bilinemez. Plotinus'un temel aldığı kavramlardan biri İyi İdeası olmakla birlikte, o, Bir'e yüklediği anlamlarla İyi İdeası'nın ötesine geçer. Bununla birlikte Bir'i İyi olarak isimlendirir. İyilik başka bir şey üzerindeki etkiyi ifade eder.<sup>151</sup>

*“ O ne var olmak, ne iyi olmak, ne de yerini işgal etmek için bir yardım arar; diğer şeyler için neden olduğundan, varlığını onlardan almaz ve huzura gelince, onun dışında hangi iyilik olacaktır? O bizâtihi İyilik olduğu için, iyilik onun ârazi değildir. ”<sup>152</sup>*

Plotinus'un Bir'i akılla kavranmanın ötesindedir. Çünkü Bir için yapacağımız tanımlamalar onu sınırlandırır. Bu nedenle Bir'e her hangi bir yer işgal etme, hareket, düşünce, irade gibi fiiller yükleyemeyiz. Çünkü bunların söylenmesi onda bir eksiklik, ikilik ve aktivite meydana getirir. Örneğin Bir'e düşünce fiilini yüklemek kendi dışında başka bir şeyi bilmeye ihtiyacı olduğu anlamına gelir.

*“Bundan başka, İyi eğer basitse ve hiçbir şeye ihtiyacı yoksa düşünmeye de ihtiyacı yoktur. Ve onun muhtaç olmadığı şey ona ait değildir. Zaten hiçbir şey mutlak olarak ona ait değildir; o halde düşünmede ona ait değildir. Üstelik o hiçbir şeyi düşünmez; çünkü düşünecek başka bir şey yoktur. ”<sup>153</sup>*

*“Bundan başka, İlk düşünseydi, onun bir yüklemi olacaktı. O halde İlk olmayacak; fakat ikinci olacaktı. Bir*

<sup>150</sup> Gatti, a.g.m., s. 17-18.

<sup>151</sup> Copleston, Frederick, *History Of Philosophy*, V I, Paulist Pres, USA, 1946, s. 468.

<sup>152</sup> Plotinus, a.g.e., s. 89.

<sup>153</sup> Plotinus, a.g.e., s. 46.

*olmayacak, ama çok olacaktı. O, düşündüğü her şey olacaktı.  
Sadece kendini düşünseydi çok olacaktı.*"<sup>154</sup>

Sonuç olarak, Plotinus düşüncesindeki Bir, fiillerden uzaktır. O, her hangi bir iradede bulunmadan varlığın kendisinden adeta bir ışımaya şeklinde çıktığı İlk Neden'dir. Böylece bütün varlıkların kaynağı, yetkin ve bağımsız varlık olarak zirvededir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi akli aşkın olan Bir hakkında, ne olduğundan çok, ne olmadığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte Tanrı hakkında, yalnızca O'nun Bir, bölünemez, kendi kendisiyle hep aynı kalan, değişmez, yerden ve zamandan münezzehtir, ezeli ve ebedi, varlığın dayandığı ilk İlke olmakla birlikte bütün varlığın ötesinde olduğunu söyleyebiliriz.

Bu durumda Tanrı'yı bilmek son derece zordur. Filozofa göre Bir için olan istek her şeyin içinde özünde vardır, bu sebeple her şey onu arzular ve ister.<sup>155</sup> Bu arzulama sonucunda sözle anlatılamasa da Onu kavramak mümkündür.<sup>156</sup> Bir, ancak kişisel mistik birleşme yolu ile bilinebilir. Ona ulaşmak için, onu sevme sezgisine kendini bırakmak gerekir.<sup>157</sup> Bundan dolayı Plotinus'un öğretisinin temeli vecd, yani aşkın olarak varlığı anlamaya dayanır.<sup>158</sup> Hatta öğrencilerinden Porphyrios, Plotinus'un kendisiyle birlikte olduğu altı yılda, bu vecd halini dört kez yaşadığını rivayet eder.<sup>159</sup>

Plotinus'un sistemi ile diğer düşünceler arasındaki en belirgin farklardan biri, Tanrı'nın bilinmezliğini aşmak için mistik bir yaklaşım sergilemesi ve vecd yöntemini öne sürmesidir.

Sudur sisteminde Bir'in varlıklara kaynaklık etmesi panteizm düşüncesini çağrıştıran gibi görünse de, Bir'in panteizmde olduğu gibi varlıklara içkin olup kendisini bölmesi ve varlıklara aktarması söz konusu değildir.<sup>160</sup> Bununla birlikte, Bir, güneş misali ışınlarını her an varlığa dağıtan unsur olarak, kendisini varlıktan soyutlamaz ve tüm evrene egemendir.

Bir'in eşyaya sürekli müdahil olması Aristo'nun İlk Muharrik anlayışından da ayrılır. Bir'in varlığı sürdürmesi ve desteklemesi İlk Muharrik'in başlangıçta ilk

<sup>154</sup> Aynı Eser, s. 45.

<sup>155</sup> Gatti, a.g.m., s. 29.

<sup>156</sup> Plotinus, a.g.e., s. 73.

<sup>157</sup> Çotuksöken, a.g.e., s. 38.

<sup>158</sup> Gatti, a.g.m., s. 14.

<sup>159</sup> Weischedel, Wilhelm, *Felsefenin Arka Merdiveni*, Çev. Sedat Umran, İz Yay., İstanbul 1993, s. 93.

<sup>160</sup> Plotinus, a.g.e., s. 128.



hareketi verip, sınırlı bir şekilde yoğunlaşmasından farklıdır. Sudur'un zirvesinde bulunan ve ışımanın başlangıcı olan Bir, sınırsız bir şekilde tüm şeylerin temelidir. Ayrıca Aristo'da maddeye ilk hareketi veren Tanrı iken, Plotinus'ta, cisimlerin şekil kazanması Ruh aracılığıyla Zeka'dan kaynağını alır. Dolayısıyla Bir, Aristo'nun Tanrı anlayışından da farklı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>161</sup>

Plotinus'un felsefesi kendi zamanında etkili olduğu gibi, daha sonraki yüzyıllarda da etkili olmuş, felsefe ve din arasında köprüler kuran teorileri, Musevi ve Hıristiyan dünyada dini görüşlerin metafiziksel bir yorumu olarak görülmüştür.<sup>162</sup>

İlk büyük Hıristiyan ilâhîyatçısı olan Aziz Augustine teslisin Tanrısının üç kavramını, Bir, Akıl ve Ruh ile eşleştirmiştir.<sup>163</sup>

Plotinus'un Bir ve adeta ondan güneşin ışıklarının etrafa yayılması gibi yayılan, taşınabilir varlıklar silsilesi, İslam dünyası üzerinde de etkili olmuş, Müslüman filozoflar da Plotinus'un varoluş düşüncesi ve Tanrı telakkisini kendilerine uydurarak kabullenmişlerdir.<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Bussanich, a.g.m., s.46.

<sup>162</sup> Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 139.

<sup>163</sup> Gilson, a.g.e., s. 40.

<sup>164</sup> Altıntaş, Hayrani, *Fârâbî ve İbn Sînâ Düşüncelerinde Vâcibu'l-Vucûd'un Nitelikleri*, Uluslar arası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri İçinde, Elis Yay., Ankara 2005, s. 193.

## B. MEŞŞÂİLERDE KUR'ANÎ DÜŞÜNCE

Kur'an ve felsefe arasındaki ilişkiye baktığımızda temelde iki farklı görüş karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki batılı entelektüel gelenekte yaygın olan, İslam felsefesinin hiçbir özgünlüğünün bulunmadığı ve tamamen taklitten ibaret olduğu şeklindeki görüştür. Bunlara göre İslam felsefesi basit bir Arap elbisesi giydirilmiş Yunan-İskenderiye felsefesidir.<sup>165</sup> Yine bunlar, Kur'an-ı Kerim'de felsefi bir şey olmadığı ve Müslüman filozofların da Kur'an'a hiçbir şey borçlu olmadığı kanaatindedirler.<sup>166</sup>

Bu kanaat karşımıza İslam felsefesinin özgün olup olmadığı sorusunu çıkarır ki, aslında bu soru tercüme hareketlerinin başladığı ilk devirlerden bu güne süregelen bir tartışmadır. İslam felsefesinin özgünlüğünün en önemli kanıtı Kur'an-ı Kerim'i referans olarak almasıdır.<sup>167</sup>

İslam'ın yayılmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren yabancı kültürlerle karşılaştığı ve buralarda egemen olan büyük ölçüde Yunan ve Helenistik döneme ait ilmi ve felsefi birikimin Müslüman dünyaya geçtiği bilinen bir gerçektir. Ancak burada önemli olan nokta alınan bu unsurların Kur'an ekseninde şekillenip şekillenmediği meselesidir.

Bizim bu sorulara verilecek cevabımız başta ilâhî mesajın temelindeki tevhid ilkesi olmak üzere Müslüman filozofların sistemlerine Kur'an temalarının hakim olduğu yönündedir. Daha sonra ilâhî sıfatlarda göreceğimiz üzere onlar, İlahî Prensipten birliği ve Mutlak oluşu gibi tevhid anlayışının temeli olan meseleler üzerinde titizlikle durmuşlardır. Yunan felsefesinin kendi fikirlerine uygun olan taraflarıyla ilgilenmiş, buna karşılık şüpheci ve agnostik akımlara hiçbir ilgi duymamışlardır.<sup>168</sup>

Meşşai filozoflara baktığımızda Tanrı anlayışlarında Kur'an'ın etkileri açıkça görülür.<sup>169</sup> Örneğin İbn Sina ontolojisinde yapılan meşhur ayrıma göre Allah'ın varlığı zorunlu varlık Vâcibu'l-Vucûd iken, evrenin varlığı daima Mümkünü'l-Vucûd varlıktır. Hiçbir Müslüman filozof yaratıkların Allah'ın varlığı arasında vucûdî bir devamlılık ileri sürmemiş, âlemin varlığı ile Allah'ın varlığı arasındaki başkalığı vurgulamaktan

<sup>165</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis*, s. 49. İslam Felsefesi Tarihi İçinde, Açılım Kitap yay., İstanbul 2007, c. 1)

<sup>166</sup> Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Hüseyin Hatemî, İletişim Yay., İstanbul 2004, c. 1, s. 21.

<sup>167</sup> Adıgüzel, Nuri, *Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları*, İlahiyat Yay., Ankara 2005, s. 67.

<sup>168</sup> Nasr, a.g.e., s. 54.

<sup>169</sup> Ülken, Hilmi Ziya, *İbn Sina'nın Din Felsefesi*, AÜİFD, Ankara 1955, c. IV, s. 82.

geri kalmamıştır. Tüm bunların temelinde İslam'ın Kur'an'da savunulan Allah anlayışı vardır.

İkinci görüş ise daha çok Müslüman dünyadan kaynağını alan ve felsefenin dine aykırı olduğu şeklindeki görüştür. Bu fikrin aksine, Meşşai felsefenin ilk temsilcisi olan Kindî, felsefe ve din ilişkisini bakın nasıl açıklamaktadır:

*“ Vahiy ile felsefî bilginin amacı aynıdır; ikisi de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu esas almıştır. Bunun da ötesinde Allah'ın varlığı ve birliği gibi problemler, hatta tüm yararlı olanlara yönelme ve zararlılardan sakınma gibi hususlar felsefenin temel meselesidir. Öte yandan Peygamberin Allah'tan getirdiği bilgilerde tümüyle bu tür bilgilerdir. O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız.”<sup>170</sup>*

Tıpkı Kindî gibi İbn Sina için de din ve felsefe arasında gerek hareket noktaları, gerek konuları gerekse amaçları bakımından büyük benzerlikler vardır. Çünkü her ikisi de varlığın ilk nedeninin bilgisiyle ilgilenir ve bu bilgiye uygun olarak insanın mutluluğunun sağlanmasını amaç edinir.<sup>171</sup>

Tarihte pek çok müslüman filozof İslam felsefesinin iki temel terimi olan felsefe ve hikmeti, Kur'an'ın merkezi bir kavramı olan *hakikat* ile özdeşleştirmiştir.<sup>172</sup> Hakikat, “doğru olan” anlamını ifade eder ki, bu da ilahî vahyin özü demektir.<sup>173</sup>

Felsefenin en yüksek dalı olan ilahî hikmet de Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, sıfatları, evrenle ilişkileri, insan hayatının anlamı, insan ruhunun yapısı gibi bilgilere erişmeyi amaçlar ki, tüm bu ortak nokta ve amaçlar, felsefe ve din arasındaki uyumu sağlayan unsurlardır.<sup>174</sup>

Din de düşünmeyi dolayısıyla felsefeyi emretmektedir.<sup>175</sup> Aşağıdaki Ayet-i Kerimelere bakıldığında bu açıkça görülecektir.

<sup>170</sup> Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev. Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul 1994, s.XXVIII.

<sup>171</sup> Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefî Okunuşu İbn Sina Örneği*, Araştırma Yay., Ankara 2003, s. 67.

<sup>172</sup> Nasr, a.g.e., s. 51.

<sup>173</sup> Corbin, a.g.e., s. 24.

<sup>174</sup> Okumuş, a.g.e., s. 67-68.

<sup>175</sup> Korlaelçi, Murtaza, *Din Felsefe Etkileşimi*, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Ankara 1999, c. 39, s. 72.

*“O hikmeti dilediğine verir. Kime de hikmet verilmişse, ona çok iyilik verilmiştir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.”*<sup>176</sup>

*“Ey basiret sahipleri iyice düşünüp değerlendiriniz.”*<sup>177</sup>

*“Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır; onlarla en güzel biçimde tartış. Rabbin kendi yolundan kimin saptığını en iyi bilendir. Doğru yolda olanları da en iyi bilen O’dur.”*<sup>178</sup>

*“Allah ona kitabı, hikmeti, Tevrat’ı ve İncil’i öğretecek.”*<sup>179</sup>

Kur’an’da ilim ve düşünmeyi teşvikle ilgili ayetlerin sayısının 750’yi aştığı, ‘akıl’ ve türevlerinin 49, tefekkürün 18, tedebbürün 4, kalp sahiplerinin 16 ve kalp kelimelerinin 132 ayette geçtiği tespit edilmiştir.<sup>180</sup>

İslam’ın bu anlamda, akletmek ve düşünmekle ilgili her mü’minden yapmasını istediği şeyler, aynı zamanda felsefenin gerçekleştirmek istediği şeylerle örtüşmektedir.<sup>181</sup> Örneğin Kur’an’ın tabî âlem üzerinde tefekkür etmeyi, ibret almayı ve bunların yaratılışına bakarak Allah’ı düşünmeyi öğütlemesi, felsefenin de var olanların ilk illetlerini ve ilkelerini açıklamayı gaye edinmesi, Kur’an ve felsefenin söylediklerinin paralelliği ve örtüştüğü şeklinde yorumlanabilir.

Nitekim Farabi, İbn Sina İbn Rüşd, İbn Tufeyl gibi İslam felsefesinin önde gelen isimleri, eserlerinde Kur’an’dan esinlenmişler, hatta felsefi görüşlerini ayet-i kerimelerle temellendirme yoluna gitmişlerdir.

İbn Rüşd, Faslu’l-Makal’de felsefenin işinin var olanlara bakarak Tanrı’ya delaleti bakımından onları değerlendirmek olduğunu söyler ve daha da ileriye giderek yapılacak değerlendirmenin ve böylece felsefeyle uğraşmanın dinen vacib olduğu sonucuna varır.<sup>182</sup>

*“ Şeriat; var olanları akıl ile değerlendirmeye ve bu yolla onların bilgisini araştırmaya devam etmektedir. Nitekim bu, Allah Tebâreke ve Teâlâ’nın birden çok ayetinde apaçık görülmektedir. Şu kavli gibi: ‘ Ey basîret sahipleri ibret*

<sup>176</sup> Kur’an-ı Kerim, 2/269.

<sup>177</sup> Kur’an, 59/2.

<sup>178</sup> Kur’an, 16/125.

<sup>179</sup> Kur’an, 3/48.

<sup>180</sup> Korlaelçi, aynı sayfa.

<sup>181</sup> Adıgüzel, a.g.e., s.70.

<sup>182</sup> İbn Rüşd, Faslu’l-Makal, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul 1992, s. 64-65.

alın. '(Haşr, 3) Bu ayet, aklî kıyasın veya hem aklî, hem şer'î kıyasın birlikte kullanılmasının vacib olduğunu (kesin olarak) belirtir... Şeriatın davet ve teşvik ettiği bu bakış tarzı, kıyas türlerinin en mükemmeli ile (yapılan) en mükemmel bakış tarzı olduğu açıktır ki bu, 'burhan' adı verilendir."<sup>183</sup>

Görülüyor ki İbn Rüşd'e göre Müslüman filozoflar tarafından felsefede kullanılan başlıca metotlardan biri olan burhan<sup>184</sup> kaynağını bizzat Kur'an-ı Kerim'den almaktadır.

Meşşai felsefesinin önde gelen isimlerinden İbn Sina'nın da düşünce sisteminde Kur'an ile felsefî çaba arasında her hangi bir zıtlık yoktur.<sup>185</sup> İslam dininin temel kaynağı olan Kur'an bir çok konuda onun görüş ve yaklaşımlarında etkili olmuştur. İbn Sina kendisine kadar gelen hellenistik miras ile nebevî bilgi kaynaklarının sentezini yapmaya çalışmış ve felsefî konuları açıklarken İslamî terimlerden faydalanmıştır.<sup>186</sup> Filozof çeşitli eserlerinde de çeşitli Kur'an ayetlerine yer vermiş, felsefî birikimiyle, kendisine özgü bir tarzda açıklama yoluna gitmiştir. Böylece o düşünce sisteminde Kur'an ve dinden, din anlayışında da felsefeden etkilenmiştir. Düşünürün sisteminde, din ve felsefe arasındaki bu karşılıklı etkileşim kendisini en bariz bir şekilde tefsir ile ilgili yazdıklarında hissettirir. Filozof Kur'an'daki Nur ayetini<sup>187</sup>, hurûf-u mukattayı ve başka bir çok ayeti felsefî sisteminin temsilleri olarak görmüş ve buna uygun olarak yorumlama yoluna gitmiştir.<sup>188</sup> Çünkü onun için medenî, menzîli ve ahlakî hikmetin esası ilâhî şeriatla elde edilebilir ve bunların gerçek kemâlatı ancak ilâhî şeriatla ortaya çıkabilir.<sup>189</sup>

İbn Sina'ya yakın düşünceler beyan eden İbn Tufeyl'e göre, ilm-i ilâhî hakkındaki bilgilerin taşıyıcısı ve kaynağı felsefî dildir.<sup>190</sup> İbn Tufeyl Hayy B. Yakzan adlı eserini, Kur'an-ı Kerim'in insanın yaratılışı, yeryüzündeki diğer varlıklara üstün oluşu, ebeveyni ile arasındaki ilişki, tabiata bakarak Yaratıcı'yı tefekkür etmesi gibi bir

<sup>183</sup> Aynı Eser, s. 64, 66.

<sup>184</sup> Burhan: doğruluğunda şüphe bulunmayan zaruri bilgi ifade eden kesin delil. Akıl yürütmenin dayandığı Prensiptir. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara 2003, s. 73.

<sup>185</sup> Okumuş, a.g.e., s. 85.

<sup>186</sup> Aynı Eser, s. 70.

<sup>187</sup> Kur'an-ı Kerim, Nur 35.

<sup>188</sup> Okumuş, a.g.e., s. 76.

<sup>189</sup> Kutluer, İlhan, *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İz Yay., İstanbul 1992. s. 4.

<sup>190</sup> Deniz, Gürbüz, *Hayy B. Yakzan ve Kur'ânî Temelleri*, İslam Felsefesinin Özgünlüğü İçinde, Elis Yay., Ankara 2009, s. 133.

çok konudaki ayetiyle tam bir uyum içinde kâleme almıştır. Örneğin hikayenin kahramanı olan Hayy'ın yaratıcıyı bulma konusunda hayvanlardan, bitkilerden aradığını tam olarak bulamayıp gök cisimlerine yönelmesi ve onların da sonsuz olmayacaklarına hükmetmesi, Hz. İbrahim'in bu anlamdaki serüveni ile aynıdır.<sup>191</sup> Şöyle ki:

*“ Kesin inananlardan olması için, göklerin ve yerin egemenliğini İbrahim'e şöylece gösterdi. Gece kendisini bürüyünce, bir yıldız gördü, 'İşte Rabbim!' dedi. Sonra yıldız batınca, 'batanları sevmem' dedi... İçtenlikle, evet, yüzümü gökleri ve yeri Yaratan'a çevirdim. Ve ortak koşanlardan değilim.”<sup>192</sup>*

Ana kaynağı Kur'an-ı Kerim olan hikayenin <sup>193</sup> gayesi insanın bozulmamış fitratı ile elde ettiği bilgi, inanç ve duyarlılıkların vahyi bilgi ile birebir mutabık olmasıdır.<sup>194</sup> Yozlaşmış dünyanın ötesinde hakiki dünyanın keşfini amaçlayan İbn Tufeyl, bu keşfin ancak Kur'an'ın batınî yönünün idrakiyle olacağı görüşündedir.<sup>195</sup>

Bu noktada Kur'an ayetlerinin zahirî anlamlarından uzaklaşıp batınî anlamlarına yönelmek meselesi karşımıza çıkmaktadır. Müslüman filozoflar Kur'an'da uhrevî konularla ilgili ayetlerin teşbihî ve mecazî bir dille anlatılmasını öne sürerek, mead, cennet, cehennem, mizan, hesap, sırat v.b. kavramlardan bahseden ayetlerde kendilerinden önceki tefsircilerin görüş ve yorumlarına dayanmak yerine, kendi zihni çabalarından hareketle tevil yoluna gitmişlerdir.<sup>196</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla filozofların tevil yoluna gitmesinin başlıca sebebi tevil edilen ayetlerin halk tarafından değil ancak anlayışı yüksek kişiler tarafından anlaşılabilceğini düşünmeleridir.

Madem ki şeriat haktır ve hakkı bilmeye sevkeden bakışa ve değerlendirmeye davet eder. O halde Müslümanlar bilirler ki burhanî nazar da şeriatın getirmiş olduğuna aykırı neticelere götürmez. Çünkü hakikat hakikate ters düşmez.<sup>197</sup>

<sup>191</sup> Aynı Eser, s.149.

<sup>192</sup> Kur'an-ı Kerim, 7/75, 76, 77, 79.

<sup>193</sup> Deniz, a.g.e., s. 157.

<sup>194</sup> Aynı Eser, s. 154.

<sup>195</sup> Aynı Eser, s. 135.

<sup>196</sup> Okumuş, a.g.e., s. 104.

<sup>197</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 75.

İbn Rüşd burhanî yöntem olarak tevilden ve onun dine ters düşmediğinden şöyle söz eder:

*“ Madem ki şeriatın maksadı gerçek bilgi ve ameli öğretmektir. Öğretmek de ... tasavvur ve tasdikten ibarettir. İnsanlar için var olan tasdik yolları burhânî, cedelî ve hitâbî olmak üzere üç çeşittir... Ve madem ki şeriatın biricik maksadı da herkese öğretmektir; öyleyse şeriatın, tasdik yöntemlerinin bütünü yönlerini ve tasavvur yöntemlerinin bütünü yönlerini içermesi gerekir.”<sup>198</sup>*

Bu satırlardan da anlaşıldığı üzere bir burhanî yöntem olarak görülen tevilin şeriatın genel amacına ters düşmediği düşünülmektedir. Zaten halkın da ayetlerin zahirine göre davranmaları gerekir ve onların tevil yapması asla caiz değildir. Hatta İbn Rüşd'e göre burhanî yolla yapılan tevilin halka

açıklanması bile caiz değildir. Çünkü halkın çeşitli bilgilerden yoksun olmasından dolayı, yapılan bu açıklamanın küfre götürme riski vardır.<sup>199</sup>

Bununla birlikte Müslüman filozofların nassları kendi felsefi düşünce sistemlerine göre tevil etmeleri ve yer yer zorlama ve aşırı yorumlara gitmeleri de vukû bulmuştur.<sup>200</sup>

Nitekim yine İbn Rüşd bu konuya temas ederek son noktayı koymuş gibidir:

*“ Nefsimiz bu şeriatın bozuk heveslerle, uydurma inançlarla yıpratılmış olmasından dolayı son derece üzüntü duymakta ve kederlenmektedir. Bilhassa kendini hikmete nispet eden kimselerden gelenlerden dolayı üzülmektedir. Çünkü dosttan gelen eziyet düşmandan gelen eziyetten daha ağırdır.*

*Demek istiyorum ki: Hikmet şeriatın arkadaşı ve süt kardeşidir. Ona mensup olanlardan gelen eziyet ise eziyetlerin en şiddetlisidir. Ayrıca ikisi tabiatları itibariyle kardeş, cevherleri ve özleri itibariyle de iki dost oldukları halde;*

<sup>198</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 101.

<sup>199</sup> Aynı Eser, s. 105-108. Murtaza Korlaelçi, *İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi*, Felsefe Dünyası İçinde, Ankara 1994, sayı 11, s. 16.

<sup>200</sup> Okumuş, a.g.e., s. 107.

*aralarında düşmanlık, boğuşma ve nefret bulunması da bizi fazlasıyla üzmektedir. Kendilerini ona nispet eden cahil dostların bir çoğundan da eziyet gelmiştir. Bunlar orada mevcut olan fırkalardır.*

*Allah; hepsini düzeltsin, hepsini sevgisinde muvaffak kılsın; kalplerini takvası ile derlesin. Lutfu ve rahmeti ile aralarındaki kin ve nefreti kaldırsın.*<sup>201</sup>

İslam felsefesinin XII asırlık geçmişine ve günümüzdeki durumuna bakıldığında, Müslüman filozofların, zaman zaman aklın açık kapısından girerek nassı tevil etme yoluna gitseler de, temelde Kur'an'a dayandıkları, açıkça görülmektedir.

---

<sup>201</sup> İbn Rüşd, a.g.e., s. 115-116.



## II.BÖLÜM: MEŞŞÂÎ EKOLÜN TEMSİLCİLERİ VE İLÂHÎ SIFATLARA BAKIŞLARI

Felsefenin İslam dünyasına girişinden itibaren ilk felsefî çabalar ilâhiyat alanında Tanrı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu çaba özellikle Tanrı'nın var olup olmadığı, varsa sıfatları, âlemle ilişkisi, yaratmanın şekli gibi konulardadır.

Bu bölümde Tanrı'nın varlığını baştan kabul ederek sistemlerini kurduklarını daha önce belirttiğimiz Meşşâî filozofların, nasıl bir Tanrı tasavvuru ortaya koyduklarını izah etmeye çalışacağız.

## A. KİNDÎ DÜŞÜNÇESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR

İslam filozoflarının ilki sayılan ve Meşşâî ekolün kurucusu olan Kindî<sup>202</sup> din ile felsefeyi ayırmayan hatta aynı gören bir bakış açısıyla karşımıza çıkmaktadır.<sup>203</sup> Filozofa göre din ile felsefe hakikate ulaşma yolunda iki paralel çizgi gibidir. Metafiziksel doğrular vahiyle elde edilebileceği gibi felsefe ile de elde edilebilir. Bu bakımdan Tanrı'nın varlığı ve birliği gibi problemler felsefenin temel meseleleridir. Kindî'ye göre ilk ve mertbe bakımından en üstün felsefe, Hakikat'in bilgisine ulaşmaktır.<sup>204</sup> Eserlerini felsefî yöntemler kullanarak vücûda getirmesiyle İslam dünyasında felsefenin ilk temsilcisi olan Kindî ile birlikte İslam dininin yaratıcı Tanrı'yı, felsefî kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Filozof "*O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız*"<sup>205</sup> demekle birlikte başka bir eserinde felsefî bilginin hiçbir zaman vahiy bilgisi kadar insanı tatmin etmeyeceğini söyleyerek vahye duyduğu hayranlığı dile getirmektedir.<sup>206</sup> O, aynı zamanda İslam felsefesinde din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan ilk isimdir. "*Kindî'nin Tanrı'yı İslam'ın Tanrı'yıdır.*"<sup>207</sup> İslam akidesini temel alması Kindî düşüncesinin en ayırt edici özelliğidir.

Tanrı'nın varlığını kabul ederek felsefesine başlangıç yapan filozofumuz, O'nun varlığını ispat etmek üzerinde felsefesini şekillendirir. Metot olarak "burhan"<sup>208</sup> (kanıtlama) kullanan filozof çalışmalarının sonunda Tanrı'ya yaklaşmayı amaçlar.<sup>209</sup>

İslam dünyasının ilk defa felsefeyle tanışmasına vesile olan bu anlamda İslam felsefesinin ilk filozofu olan Kindî, metodu ile ilgili şunları söyler:

<sup>202</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, s. IV.

<sup>203</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 155.

<sup>204</sup> Kindî, a.g.e. s. 1.

<sup>205</sup> Aynı Eser, s. 5.

<sup>206</sup> Kindî, a.g.e., s. XXVIII.

<sup>207</sup> Çubukçu İ. Agâh, *İslam Felsefesinde Tanrı'nın Varlığının Delilleri*, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1971, s. 18.

<sup>208</sup> Burhan: Doğruluğunda Şüphe bulunmayan zaruri bilgi ifade eden kesin delil. Akıl yürütmenin dayandığı temel prensip. Mehmet Vural İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yay., Ankara 2003. s. 73.

<sup>209</sup> Ülken Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 44.

*“Benim prensibim ilk önce eski insanların konu üzerine söylediği şeyleri kaydetmektir. İkinci olarak bizim Arap dilini kullanmamıza göre, çağımızın geleneklerine göre ve bizim kabiliyetimize göre eskilerin tam olarak ifade etmediklerini tamamlamaktır.”<sup>210</sup>*

Bu ifadesinden de anlaşıldığı üzere Kindî, Yunan düşüncelerini Arapça ifadelere dönüştüren bir isim olmaktan uzakta, Aristo ve Eflatun düşüncelerinden de yararlanarak yeni özgün bir sistemin kurucusu olmuştur. Bu sistem ilâhî iradeyi beşerin üstünde bir bilgi kaynağı olarak kabul eden ve temelinde vahye bağlılık olan bir yapıya sahiptir.<sup>211</sup> Örneğin Aristo'nun âlemin sonsuzluğunu kabul eden görüşünün aksine<sup>212</sup> Kindî, Kur'an'ı temel alarak âlemin sonunun geleceğine inanmakta ve bu görüşünü felsefi önermelerle ispatlama yoluna gitmektedir.<sup>213</sup> Aynı şekilde filozofun belirli bir zamanda yoktan var oluştan bahsetmesi de<sup>214</sup> Yunanlılardaki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ve akıllar nazariyesindeki Yeni Eflatuncu tecelli görüşü ile uzlaşmaz.<sup>215</sup> Tüm bu verilerden anlaşıldığı kadarıyla Kindî, eserleri Yunanca'dan Arapça'ya tercüme eden<sup>216</sup> ve bazı görüşleri tashih eden bir insan olmanın ötesindedir. İslamî konuları esas almakla birlikte, sistemini farklı bir yorum üzerine kurduğu ve yeni özgün bir çerçeve çizdiği açıkça görülmektedir.

Kindî'nin özgünlüğünü sarsıcı bir diğer iddia Mutezile'den etkilendiği yönündedir.

Kindî'nin dünyaya geldiği IX. asır, kelamî görüşlerin dorukta olduğu, kelamın Mutezile elinde bağımsız bir disiplin olarak şekillendiği ve mezhep kavgalarının kıyasıya devam ettiği bir dönemdir. Basra'da bulunduğu sırada filozofumuzun da bu alanda yapılan çalışmaları ve tartışmalara katıldığı bilinmektedir.<sup>217</sup>

Bu bağlamda filozofun içinde bulunduğu düşünce düzlemini ortaya koymak için mutezilî görüşlere kısaca değinmemizin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

<sup>210</sup> Walzer Richard, *Grek Into Arabic*, London 1962, s. 13.

<sup>211</sup> Fahri Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Kasım Turhan, İklim Yay. İstanbul 1987, s. 78.

<sup>212</sup> Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 223.

<sup>213</sup> Kindî, a.g.e., s. 89.

<sup>214</sup> Aynı Eser, s. 55.

<sup>215</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 45.

<sup>216</sup> Boer, a.g.e. s. 70, M. M., Şerif, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İnsan Yay. İstanbul 2000, s. 8. Daha başka eserlerde de karşımıza çıkan mütercimlik iddiasının aksine Mahmut Kaya Risaleler için yazdığı önsöz s.20'de ve Bayraktar a.g.e. s. 160'da Kindî'nin mütercim olmadığını söyler.

<sup>217</sup> Daha geniş bilgi için bk: Fahri, a.g.e., s. 68. Boer T.J. a.g.e., s.70.

Mutezile, “tevhid” görüşünde, insana ya da eşyaya ait hiçbir vasfın Tanrı’ya ait olamayacağını söyleyerek sıfatları tevil yoluna gitmiştir.<sup>218</sup> Kindî ise sıfatlar konusunda Mutezile’ye yakın görüşler öne sürmekle birlikte, Tanrı’nın “yoktan yaratıcı”, “hayat sahibi”, “gerçek etkin” olduğunu söyleyerek, Mutezile taklitçiliğinden uzakta kendine özgü, farklı bir görüntü çizmektedir.<sup>219</sup>

Walzer bu konuda “Kindî açıkça kayıtsız şartsız Mutezile imanını kabul etti”<sup>220</sup> derken bu görüşünü filozofun Mutezilî görüşü benimseyen halifeler olan Me’mun ve Mutasım’dan destek görmesiyle temellendirir. Halbuki dönemin halifelerinden destek gördüğünü bilmek filozofun Mutezilî olduğunu söylemek için yeterli kanıt değildir.

Kaldı ki uygulanan metot ve terminoloji açısından bakıldığında Kindî’yi Mutezilî olarak görmeye imkân yoktur. Daha öncede belirtildiği gibi “burhan” yöntemini kullanan filozofun metodu kelamcıların “cedel” metodundan farklıdır. Asıl olay filozofun Mutezile’den etkilenmesi değil, vahiy gerçeklerini felsefî bir çizgide akıl bağlamında ele almasıdır. Yapılan yeni araştırmalar da Kindî’nin Mutezilî olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>221</sup> O, bu anlamda kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslam filozofudur.<sup>222</sup>

Kindî felsefî düşünceden etkilenmiş ele aldığı konuları da bu bakış açısıyla incelemiştir. Bununla birlikte o metot olarak kullandığı bu tarza İslam’ın Tanrı inancını yerleştirerek din ile felsefe arasında iyi bir uzlaşmayı başarmıştır.

Filozof felsefenin en yüksek derecesini şöyle tanımlar:

*“Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi “ilk felsefe”dir; bununla her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek”in bilgisini kastediyorum.”<sup>223</sup>*

Böylece Tanrı’nın bilgisine ulaşmayı felsefenin en üst derecesi sayan Kindî, O’nu tanımlamaya girişir ve O’nu cins, tür, konu, yüklem gibi maddi yönlerden tenzih ederek şöyle der:

<sup>218</sup> Gölcük Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yay. İstanbul 2000, s. 63.

<sup>219</sup> Kindî, a.g.e. s. 75.

<sup>220</sup> Walzer, a.g.e., s. 13.

<sup>221</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 160.

<sup>222</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 37.

<sup>223</sup> Kindî, a.g.e., s. 12.

*“Ezeli öyle bir kavramdır ki O’nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezeli’nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O sebepsiz varlıktır. Ezeli olan için konu (madde), yüklem (sûret), etkin (fâil) ve sebep (gâye) yoktur –bununla başkasından olanı kastediyorum- zaten bunların dışında başka bir sebep de yoktur.”<sup>224</sup>*

Daha sonra Tanrı–varlık ilişkisine de eğilen ve âlemin yaratılmışlığını ispata girişen<sup>225</sup> filozofumuz başka bir ifadesinde şunları dile getirir:

*“Felsefe, hakikatinin bilgisi kuşatılan varlık alanı ile ilgilidir. Bu bakımdan o hakikatinin bilgisi tam anlamıyla kuşatılan küllî ve sınırlı varlıkları konu almıştır.”<sup>226</sup>*

Filozof bu küllî ve sınırlı varlıkları ele alarak bunlar arasındaki ilişkiyi inceler. Bu ilişki zincirlerinden hareketle önermeler kurar ve ispatlara girişir. Yaptığı bu felsefi çabanın arkasında Yaratıcı’ya ulaşma, O’nun varlığını ispat etme amacı yatar. Böylece filozof fizik âleminden metafiziğe yükselen bir yol takip eder. O metafiziksel kavramların ispatında matematiksel yöntemler kullanmış ve fiziki kavramlardan yararlanmıştı. Filozof ilâhî sıfatları incelerken de, metafiziksel düşüncelerle uğraşmaktan çok fiziksel somut örneklerle Tanrı’yı anlatan Kur’an’dan etkilenmiştir.

Tanrı’nın varlığını ispat etme yolunda O’nu Aristo doktrinde olduğu gibi “İlk Sebep” olarak nitelemekle birlikte -Yunan düşüncesindeki bu görüş İslam filozofları arasında da yankı bulmuş, onlar da ilk sebebe dayanma fikrini Tanrı’nın varlığını delillendirmek için kullanmışlardır-; evrenin, hareket, zaman ve mekânın Tanrı’nın hür iradesiyle yaratılmış olduğunu ispata girişerek Aristo’nun “İlk Sebep” anlayışından sıyrılır.

Bilindiği gibi Aristo düşüncesinde “salt form”, “aslî madde” ya da “ilk muharrik” ve içinde potansiyel barındıran güç olarak karşımıza çıkan “İlk Sebep” bütün

<sup>224</sup> Aynı Sayfa.

<sup>225</sup> Kindî, a.g.e., s. 13-14.

<sup>226</sup> Kindî, a.g.e., s. 23.

olarak belirsiz olan “ilk maddeyi” harekete geçirmiş ve âlemdeki hareketin kaynağı olmuştur.<sup>227</sup>

Tanrı’ya “İlk Sebep” diyen Kindî maddenin ezeliğini savunan ve âleme ilk hareket ettirme dışında başka hiçbir etkide bulunmayan ilk muharrik görüşünden ayrıldığı gibi; filozofun yaratıcıyı nitilemekte kullandığı bir diğer sıfat olan “Gerçek Bir” kavramı da, âlemin birden sudur etmekle meydana geldiğini savunan Yeni Eflatuncu görüşlerden ayrılır.<sup>228</sup>

Böylece anlaşılan odur ki, filozof, Aristo’daki “ilk Sebep” ve Yeni Eflatuncu “Bir” kavramını sadece terimsel bir başlangıç olarak almıştır. Onun kavramlara yüklediği anlamlar bu akımlardan farklıdır.

Böylece o felsefi bir zeminde kendi kişisel akidesindeki İslam’ın Tanrı’nını ele alır. Gayesi O’na ulaşmaktır. Görüyoruz ki, bunu yapmakla hem çağındaki dehrîlere cevap vermiş, hem konuyu felsefi bir zeminde farklı bir bakış açısıyla ele aldığı için kelamcılardan ayrılmış, hem de daha evvel belirttiğimiz gibi İslam’ın Tanrı’nını Yunan felsefesi kavramlarıyla açıklamaya çalıştığı için İslam dünyasında yepyeni olan bir felsefe hareketinin kurucusu olmuştur.

Bu sebeple İslam dünyasının ilk filozofu olan Kindî’nin Tanrıû Teâlâ’yı nitilemekte kullandığı “Gerçek Bir” (Vahidül Hak) ve “İlk Sebep” (el-İlletü’l-Ûlâ) sıfatlarını ortaya koymaya çalışacağız.

---

<sup>227</sup> Albayrak Mevlüt, *Tanrı ve Süreç*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2001, s. 120.

<sup>228</sup> Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 163.

## 1 - İLK SEBEP (EL-İLLETÜ'L-ÛLA)

Felsefede Aristo'dan beri gelen "Gâi Sebep", bütün teolojilerde âlemde gayelilik ve nizam bulunduğu düşüncesinden hareketle Tanrı ispatı için başvurulan bir yöntem olagelmıştır. Bu İslam filozoflarında da kabul gören bir anlayışa dönüşmüştür.<sup>229</sup>

Kindî, Tanrı'yı mutlak bir, ilk hareket verici, maddeye şekil veren, güçten fiile geçiren ve tüm bunların sonucunda da yaratıcı olarak görüyor ve O'nu şu şekilde delillendiriyordu.

İlk olarak çokça başvurduğu "hudus" delili, âlemin zamanlı olmasına dayanır. Birkaç temel önermeden yola çıkarak cisim, hareket ve zamanın sonlu olduğunu ispatlayan filozof, buradan da âlemin sonlu olduğu sonucuna varır.<sup>230</sup> Âlemin hadis yani sonradan olması bir başlangıcının olmasını gerektirir. O halde hareketi ve zamanı yaratan bir ilk yaratıcıya ihtiyaç vardır ki, bu da Tanrı'dır.<sup>231</sup>

Kindî'nin bir başka ispatı da âlemin nizamı konusunda olmuştur. Bu delilde de filozof varlıkların birbirine itaati, etkisi ve bunların oluşturduğu ahenkli işleyişin kendi kendine olamayacağından hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşır.<sup>232</sup>

Filozof "İlk Felsefe" adlı risalesinde Tanrı'nın tabiat üzerindeki yetkinliğini şöyle ifade eder:

*"Ezelî olan bozulmaz, bozulmuş ilk sebebin değil sebeplinin değişmesidir... Eksik (nâkıs) varlık ise kendisini üstün kılacak sabit nitelikten yoksun olandır."<sup>233</sup> Ezelînin eksik varlık olması kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikali anlamına gelir ki bu şekilde bir dönüşüm mümkün değildir. Ezelî zorunlu olarak tam ve yetkindir.<sup>234</sup>*

Filozofa göre âlemde cereyan eden her şey Tanrı'nın hikmetini, lutfunu, eşyadaki etki ve etkilenmelerin yüksek gayelerini gösterecek bir ahenge sahiptir. Her

<sup>229</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 49.

<sup>230</sup> Kindî, a.g.e., s. 18.

<sup>231</sup> Çubukçu, a.g.e., s. 17. Kindî, a.g.e., s. 18.

<sup>232</sup> Çubukçu, a.g.e., s. 18.

<sup>233</sup> Kindî, a.g.e., s. 12-13.

<sup>234</sup> Kindî, a.g.e., s. 13.

şeyin en mükemmel bir şekilde takdir ve tanzim edilmiş olması tedbir ve hikmetin ifadesidir. Bu da müdebbir ve hâkim bir İlk Sebeb'e götürür ki O da Yüce Tanrı'dır.<sup>235</sup>

Böylece varlıkta rastlantı olmadığı, her olayın bir sebebi olduğu ve ilk sebebin de Yüce Tanrı olduğu<sup>236</sup> sonucuna varan filozof ilk sebebi Yaratıcı Etkin, değişikliğe uğramayan (hareket etmeyen) ve her şeyin gayesi olan varlık (Tanrı) şeklinde tanımlamıştır.

Filozof, daha sonra, "Gerçek İlk ve Tam Etkinle Mecazî Olan Gerçek Etkin Üzerine" adlı risalesinde şunları söyler:

*"İlk gerçek fiil var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gayesi olan Yüce Tanrı'ya özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile yaratma (el-ibdâ) adı verilmiştir."<sup>237</sup>*

Yukarıdaki açıklamalarıyla Kindî, İlk Sebep olan Tanrı'nın aynı zamanda Gerçek Etkin (el-fâilü'l-hak) yani yaratıcı olduğu sonucuna varır ve "Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şanı Yüce Yaratan'dır"<sup>238</sup> der.

Fakat filozof Tanrı'nın yaratıcılık vasfını dile getirdikten sonra Yaratan'la yaratılanlar arasında "mecazî etkin" adını verdiği unsurlardan oluşan bir yaratma zinciri kurar.

*"Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecazî olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o edilginliğin yakın sebebidir. Böylece son edilgine kadar inilir."<sup>239</sup>*

İlk Sebep ile sebepliler arasındaki ilişkide İslam inancıyla çelişen bir yön yokken filozofun mecazî etkin adını verdiği bir takım varlıkları Yaratan'la yaratılan

<sup>235</sup> Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 49.

<sup>236</sup> Kindî, a.g.e., s. 36-37.

<sup>237</sup> Aynı eser, s. 75.

<sup>238</sup> Aynı yer, s. 75.

<sup>239</sup> Aynı yer, s. 75.



arasına koyması, böylece ikinci derecede faillere yer vermesi problemlere yol açmıştır. Çünkü bu araya koyulan yaratıcı formların İslam'ın Tanrı inancıyla uyuşmadığı görülmektedir. Bunun için olsa gerek filozof ikinci sebeplilerin etkilerini daha çok açıklama yoluna gitmiştir.<sup>240</sup> Filozof burada Yeni Eflatunculuğun kozmik varlığın oluşumunu tanımlamada kullandığı akıl nefis ve felekler arasındaki hiyerarşik ilişkiden etkilenmiş görünmektedir.<sup>241</sup>

Ancak ondaki bu etkileniş kendisinden sonra gelecek olan İbn Sînâ ya da Fârâbî'deki gibi açık bir şekilde ortaya çıkmaz. Çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ Yeni Eflatuncu sudur nazariyesini benimseyerek ezelden yoktan yaratmayı kabul etmişlerdir.<sup>242</sup>

Kindî'nin yaratma işini ilk sebep ile başlatması yoktan yaratıcı vasfını ortadan kaldırmış değildir. O şöyle der:

*“Cismin yaratılmışlığı bir zorunluluktur. Yaratılmış olan bir yaratıcının eseridir. Çünkü yaratıcı ve yaratılmışlık izafi kavramlardandır. O halde her varlığı zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcı vardır.”<sup>243</sup>*

Felsefesinin temel karakteri sebeple sebepliler arasındaki ilişkinin gerçekleşme şekli olan filozof, âlemin işleyişine dikkat çekerek buradan Tanrı'ya ulaşmayı amaçlar.

Filozof gök cisimleri üzerinde de durmuş ve bunların insan hayatı üzerinde etkin ve canlı varlıklar olduklarını “Oluş ve Bozuluşun Yakın Sebepleri Üzerine” adlı risalesinde şöyle anlatmıştır:

*“Nefsin fonksiyonlarının cisimlerin yapısına bağlı olduğu bir gerçektir. Yukarıda geçtiği gibi bu yapı farklı gök cisimlerinin zaman, mekân, hareket ve onların niteliklerinin etkisiyle değişiklik göstermektedir... Çünkü oluşun yakın*

<sup>240</sup> Kindî, a.g.e., s. 76.

<sup>241</sup> Aynı Eser, s. XXXIV.

<sup>242</sup> Walzer, a.g.e., s. 187.

<sup>243</sup> Kindî, a.g.e., s. 91.

*sebebinin gök cisimleri olduğu, varlığın da onların en yakın eseri olduğu açıkça ortadadır.*”<sup>244</sup>

Walzer’in Kindî’nin gök cisimleriyle ilgili iddialarının sudurcu izler taşıdığını söylemesi, filozofun tamamıyla suduru benimsediği anlamına gelmemektedir. Zira filozof risalesinin ilerleyen kısımlarında Şanı Yüce Yaratıcı’nın belirlediği zamana kadar bunların türlerinin devam edeceğini<sup>245</sup> söylemekle bütün hâkimiyetin Tanrı’da olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca güneşin dünyaya uzaklığına, yörünge hareketine, mevsimlerin işleyişine, gece ve gündüze değinerek<sup>246</sup> “*Şanı Yüce Yaratıcı yaptığı ne kadar sağlam yapmıştır*” der.

Kindî astronomi ve fizik bilgisinden yola çıkarak güneş, ay ve gezegenleri ve bunların dünya, dolayısıyla içinde yaşayan insan üzerindeki etkilerini anlatmıştır. Bunları “sudur” da olduğu gibi yaratmaya birebir sebep olan unsurlardan çok, Yüce Yaratıcı’nın ne denli mükemmel bir kanun koyucu olduğu şeklinde anlamak daha doğru olur. Zira filozof risalesinin sonunda şöyle diyerek sözlerini tamamlar:

*“Böylece gezegenlerin toprak, su hava (gibi varlık tabakaları) üzerinde bulunmaları, onların oluşan ve bozulan varlıkların yakın etkin sebebi olduğunu göstermektedir. Yani oluş ve bozuluşun sebebi olan Yaratıcı’nın iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır... Tüm varlığın en sağlam ve en yararlı bir şekilde düzene konması, bazısının diğer bazısı için varlık sebebi olması ve birbirinin dirlik düzenliğine vesile kılınması bu yönetimin mükemmelliğini, muhâl olmayan her şeyin zorunlu olarak fiil alanına çıkması da O’nun kudretini gösterir.”*<sup>247</sup>

<sup>244</sup> Kindî, a.g.e., s. 102.

<sup>245</sup> Aynı eser, s. 103.

<sup>246</sup> Aynı eser, s. 104-105.

<sup>247</sup> Aynı eser, s. 110.

Kindî'nin akıllar nazariyesinin “sudur”daki kozmik akılları çağrıştıran bir yönü yoktur. Filozof “faal akıl”, “müstefâd akıl” kavramlarını akılların nefiste oluşumunu açıklamak için kullanmaktadır.<sup>248</sup>

Kindî, Akıl, “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”<sup>249</sup> olarak tanımlamıştır. Filozof bazı görüşlerde<sup>250</sup> iddia edildiği gibi bu akıllara Tanrısal bazı özellikler yükleyip sudur da olduğu gibi yaratıcı bir kadro kurmamıştır. Onun sisteminde Akılların nefiste oluşumunu açıklayan bir anlam vardır. Filozofun bu konuda yazdığı “Akıl Üzerine” adlı risalesi kendisine sorulan bir soruya cevaben Aristo'nun görüşlerinin bir nakli şeklindedir ve kendisi de bu konuyu malumat kabilinden anlattığını<sup>251</sup> söylemektedir.

Kur'an-ı Kerim'in Tanrı'nın yaratıcılığını ifade eden “Hâlık”, “Bedî”, “Fâtır”, “Mübdî” gibi kavramlarıyla Kindî'nin “İlk Sebep” kavramı anlam olarak uyumludur.

Hâlık, HLK kökünden bir aslı ve benzeri olmadan yoktan yaratmak<sup>252</sup> anlamına gelirken; Mübdî, hayat vermek, diriltmek, yaşatmak, can vermek<sup>253</sup>; Fâtır ise, bütün âlemi yok iken yaratan<sup>254</sup> anlamına gelir.

Görülüyor ki filozofun İlk Sebep kavramı da Aristo felsefesinden tamamen ayrılarak, Kur'an'ın kavramlarıyla uyumlu bir şekilde evrenin, dolayısıyla hareket, zaman ve mekânın Tanrı'nın hür iradesiyle yoktan yaratıldığını<sup>255</sup> ifade eder.

---

<sup>248</sup> Aynı eser, s. 149-152.

<sup>249</sup> Aynı eser, s. 57.

<sup>250</sup> Sunar, a.g.e., s. 54. Corbin, a.g.e., s. 282.

<sup>251</sup> Kindî, a.g.e., s. 149.

<sup>252</sup> Ulutürk Veli, *Kur'an-ı Kerim Tanrı'yı Nasıl Tanıtıyor*, Nil Yay. İzmir, 1994, s.35.

<sup>253</sup> Aynı eser, s. 40.

<sup>254</sup> Aynı eser, s. 37.

<sup>255</sup> Kindî, a.g.e., s. XXIX.

## 2 - GERÇEK BİR (VAHİDÜ'L-HAK)

“Gerçek Bir”, Kindî'nin Tanrı hakkında kullandığı bir diğer sıfattır. O “İlk Felsefe” adlı risalesinde şöyle diyerek Gerçek Bir'i tarif eder:

*“Gerçek Bir ezelîdir, O'nda hiçbir şekilde çokluk yoktur. Başkasıyla kıyaslayarak O'na Bir denmez. Öyleyse O'nun bölünebilir bir maddesi, cins ve türden oluşan bir formu yoktur. Zira böyle olan varlık, kendisini oluşturan şeyler sebebiyle çokluk arz eder.”<sup>256</sup>*

Kindî'nin Gerçek Bir'i, Plotinus'un sudur nazariyesinde varlığın başlangıcı olarak kabul ettiği “Bir” kavramını andırmakla birlikte, filozofun “gerçek” kelimesini ekleyerek yeni bir terim oluşturması, ayrıca Plotinus'daki pasif “bir” yerine, üzerinde yaratma gücünü barındıran “Gerçek Bir” kavramını kullanması, onu sudurdan çok İslam'ın tevhit akidesine yaklaştırmaktadır. Filozof şunları söyler:

*“Varlık kazanan şey ezelî değildir. Ezelî olmayan yaratılmıştır, yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Var oluşun sebebi ilk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (el-ibda) sebebi de ilk Gerçek Bir'dir.”<sup>257</sup>*

Kindî Gerçek Bir'in yaratmasıyla ilgili şöyle devam eder:

*“Hareketin ilkesi olan sebep -yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici- etkin sebeptir. İlk Gerçek Bir var oluş hareketinin -yani etkilenmenin- sebebi olduğuna göre O tüm varlıkların yaratıcısıdır... Öyleyse Gerçek Bir ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir.”<sup>258</sup>*

<sup>256</sup> Kindî, a.g.e., s. 46.

<sup>257</sup> Kindî, a.g.e., s. 55.

<sup>258</sup> Kindî, a.g.e., s. 55.

Buradaki varlığı yaratan ve ona süreklilik veren anlamı, Kur'an-ı Kerim'deki Tanrı'nın varlığın devamını sağladığı ve âleme müdahil olduğu anlamını içeren "Göklerde ve yerde bulunanlar her şeyi O'ndan isterler. O her an yeni bir ilâhî tasarruftadır"<sup>259</sup> v.b. ayetlerle bütünlük arz eder.<sup>260</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı kadarıyla Kindî'nin Gerçek Bir'i sudur nazariyesinden basit bir etkilenmenin ötesinde Tanrı-âlem ilişkisinde İslam inancına uygun bir tarz kazanmıştır.

*"Gerçek Bir kategorilerin hiç birine dahil değildir. O madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir. O başkasına nispetle bir değil tersine Mutlak Bir'dir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi anlattığımız bir çeşitlerinin hiç birinden değildir."*<sup>261</sup>

Görüldüğü gibi filozofun tanımları Kur'an-ı Kerim'deki "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"<sup>262</sup> "O Tanrı bir tektir"<sup>263</sup> ayetleriyle aynı anlamdadır.

Kindî tabiatta birlik ile çokluğun iç içe bulunduğunu ve birliksiz çokluğun tesadüfen gerçekleşmeyeceğini anlatarak Bir'in kainattaki etkisine vurgu yapar.<sup>264</sup> Böylece Mutlak Bir'in Tanrı olduğunu, birlik vasfı taşıyan diğer bütün her şeyin mecazî bir olduğunu ispatlamayı amaçlar.<sup>265</sup>

*"Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden diğer bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her "bir" gerçek değil mecazî birdir."*<sup>266</sup>

Görülüyor ki filozof evrendeki birliğin meydana geliş sebebini Gerçek Bir'e bağlamıştır:

<sup>259</sup> Kur'an-ı Kerim, 55/ 29.

<sup>260</sup> Ayrıca Bakınız: Kur'an-ı Kerim, En'am 95, Yunus 31, Rum 19, Şûra 49, Alâ 3.

<sup>261</sup> Kindî, a.g.e., s. 53.

<sup>262</sup> Kur'an-ı Kerim, Şûra 11.

<sup>263</sup> Kur'an-ı Kerim, İhlas 1.

<sup>264</sup> Kindî, a.g.e., s. 29-35.

<sup>265</sup> Aynı eser, s. 50-53.

<sup>266</sup> Aynı eser, s. 54.

*“Bu durumda geriye, var oluşundan beri onun iştirâkinin bir sebebi bulunduğu şıkkı kalıyor. Böylece onun iştirâkinin bir sebebe dayandığı anlaşılmıştır... İkisinin iştirâkinin sebebi kendilerinden kaynaklandığı durumda sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gider. Oysa bir şeyin bilfiil sonsuz olmasının imkânsızlığı ortaya konmuştur. O halde birlik ile çokluğun sebebinin kendilerinden kaynaklanması mümkün değildir. Bu durumda geriye, iştirâk sebebinin kendilerinden başka, daha yüce, daha şerefli ve kendilerinden daha önceki başka bir sebep olması şıkkı kalıyor.”<sup>267</sup>*

---

<sup>267</sup> Kindî, a.g.e., s. 37.

## B. FÂRÂBÎ ve İBN SÎNÂ DÜŞÜNCESİNDE İLÂHÎ SIFATLAR:

İslam dünyasının kapılarını felsefeye açan ve dünyanın yaratılışını açıklamak için Aristo ve Platon'a meyiletmeyen<sup>268</sup> Kindî'nin Tanrı anlayışı, İslam'ın Tanrı tasavvuru ile uyum içindedir. Meşşâî ekolun ikinci temsilcisi olan<sup>269</sup> Fârâbî ve onun yolundan giden İbn Sînâ ise Helenistik devir düşüncesinden Aristo ve Yeni Eflatunculuktan etkilenmiş, düşünce sistemlerini şekillendirirken sudur nazariyesinden ilham almışlardır. Böylece onların sistemlerinde, Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde farklı bir Tanrı anlayışı ön plana çıkmaktadır. Her iki filozof da Tanrı'nın yaratıcılığını açıklamakta kullandıkları yöntem ve kavramlar noktasında eleştirilere uğramışlardır. Özellikle Gazâlî'nin filozofları eleştirmek amacıyla kaleme aldığı "Tehâfüt el-Felâsife" bunların başında gelir.

İbn Sînâ, Fârâbî'nin eserlerini daha da geliştirerek felsefî eserler vermiştir. Bu bağlamda aynı köklerden etkilenen ve sistemleri birbirine oldukça yakın olan bu iki filozofu ilâhi sıfatlar noktasında birlikte zikretmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı için zikrettikleri sıfatların en önde geleni Vâcibu'l-Vucûd'tur.

---

<sup>268</sup> Walzer Richard, a.g.e., s.189.

<sup>269</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 52.

## 1 - VÂCİBU'L-VUCÛD

Düşünce tarihinde, Tanrı ile ilgili kavramlar, O'nun âlemle olan ilişkisi ve yaratıcılığı üzerinde şekillenmiştir. Tanrı'nın âlemi yoktan yaratması konusunda düşünürler arasında genel bir kanaat varken, bu konudaki fikir ayrılıkları daha ziyade yaratmanın şekliyle ve tarzıyla ilişkili olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün semavî kitaplarda, kâinatın, Tanrı'nın hür iradesi ve mutlak kudretinin sonucu olarak sonradan yaratıldığı şeklinde bir telakki bulunmasına rağmen İslam felsefesi tarihinde ilk kez Fârâbî Tanrı ve âlem ilişkisini "sudur teorisi" ile yorumlamıştır. Fârâbî'nin bu görüşü benimseme sebeplerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

a) Öncelikle, âlemdaki çokluğun, Tanrı'nın mutlak birliği ilkesine ters düşmesi düşüncesiyle, "Bir'den ancak bir çıkar" hipotezinin kabul edilmesi.

b) Âlemin sonradan olduğu kabul edildiğinde, Tanrı'nın âlemi yarattığı andaki iradesiyle yaratmadan önceki iradesi arasında fark bulunması gerekir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın zatında bir değişiklik söz konusu değildir.

c) Filozofun suduru kullanmasındaki bir diğer sebep de "şer" kavramına bir çözüm bulmak ve varlıktaki kötülüğün Tanrı ile bir ilgisi olmadığını göstermek içindir.<sup>270</sup>

Fârâbî, ilk ve tek mevcudu çeşitli bakımlardan tarif ettiği Medinetü'l-Fâzıla adlı eserinde suduru şöyle anlatır:

*" İlk mevcuttan ikincisinin vücudu taşar. Bu ikincisi dahi asla cisimlenmemiş ve maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder...Kendi cevherinden aklettiği şey zatından başka bir şey değildir. İlk mevcudu akletmesi dolayısıyla ondan bir üçüncüsünün gelmesi gerektir ..."*<sup>271</sup>

Böylece Fârâbî, her seferinde, yeni bir aklın meydana geldiğini ve onun da ilk mevcudu aklederek yeni bir akla sebep olduğunu söyler. Bu akılların da kendilerini akletmelerinden gök cisimleri oluşur. Sonunda on akıl ve gök cisimlerinin oluşumu tamamlanır.

<sup>270</sup> T.D.V.İ.A. *Fârâbî maddesi*, İstanbul 1995, c. 12. s. 150.

<sup>271</sup> Fârâbî, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Nafiz Danişman, Maarif Basımevi, İst. 1956, s. 22.



“ Mevcutların en üstün ve en mükemmeli İlk Mevcut'tur. İlk Mevcut'tan hâsıl olan şeylerin en mükemmelleri, umumiyetle cisim olmayan ve cisimlerden gelmeyenlerdir. Onlardan sonra semavî cisimler gelir. Bu mevcutların en mükemmelleri de ikinciler olup, sonra ötekiler sırayla on birinciye kadar giderler.”<sup>272</sup>

Fârâbî'nin yukarıdaki görüşlerinden de anlaşıldığı kadarıyla, Yeni Platoncu geleneğin sudur öğretisindeki “Bir olana yaklaştıkça birlik ve yetkinlik artar, uzaklaştıkça da azalır” ilkesini benimsediği görülmektedir. Buna göre Mutlak Varlık'tan diğer varlıkların taşıp çıkması yetkin olandan noksan olana, bir olandan çok olana doğru inen hiyerarşik bir yapı içerisinde karşımıza çıkar.<sup>273</sup>

Fârâbî'nin yaratmayla ilgili olarak Yeni Platoncu gelenekte ortaya konmuş çözümü ilke olarak benimsemesi<sup>274</sup> İslam düşüncesine yenilikler de kazandırmıştır. Örneğin o, Cebrail'i “Faal Akıl” kavramı ile temsil etmiştir. Aynı zamanda Plotinus'un varlığın kendisinden taşmasında irade ve bilgi sahibi olmayan “Mutlak Bir”i yerine, düşünme ve bilinç sahibi bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuştur.<sup>275</sup> Böylece “Faal Akıl”, “Vâcibu'l-Vucûd” gibi yepyeni kavramlar da İslam felsefesine kazandırılmıştır.

Sudur nazariyesi Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'nın da felsefe anlayışını etkilemiştir. O da ilk defa Fârâbî tarafından formüle edilen Vâcib ve Mümkün ayrımını<sup>276</sup> benimseyerek felsefi sistemini Vâcibu'l-Vucûd ve Mümkünü'l-Vucûd olmak üzere iki kavram üzerinde şekillendirir. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kendi felsefi sistemlerine özgü olan bu iki kavramdan Vâcibu'l-Vucûd Tanrı için kullanılırken Mümkünü'l-Vucûd yaratılanlar için kullanılır.

Vâcibu'l-Vucûd terimindeki “vâcib” kelimesi zorunlu, gerekli, zarurî, kaçınılmaz olma, zorunluluk olarak var olma veya var olma anlamlarına gelmektedir.<sup>277</sup> “Vücut” kelimesi ise vecd, vucd, vicdan mastarlarından kaynağını alır. Bu kelimeler bir şey ve mal elde etmek, kazanmak, mal sahibi olmanın sonucu olarak zengin ve müstağni olmak, müstağni olmanın sonucunda ise başkalarına muhtaç olmamak

<sup>272</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 25.

<sup>273</sup> Aydınlı Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İz Yay. İst. 2000, s. 57.

<sup>274</sup> Aydınlı, a.g.e., s. 50.

<sup>275</sup> Bayraktar, *İslam Düşünce Tarihi*, A.Ü.A.Ö.F. Yay. Eskişehir 1999, s. 182.

<sup>276</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 187.

<sup>277</sup> Atay Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Gelişim Matbaası, Ankara 1983, s. 24.

anlamalarına gelir.<sup>278</sup> Dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ, Tanrı'yı Vâcibu'l-Vucûd olarak isimlendirir. Çünkü O, her şeyden müstağnidir ve hiçbir şeye muhtaç değildir.

Her şeyin hiçlikten değil de zorunlu varlıktan geldiğini kabul eden Fârâbî, Vâcibu'l-Vucûd için şunları söyler:

*“ Bütün sebeplerin Vâcibu'l-Vucûd olan bir varlıkta son bulması zarurîdir. Bu varlığın vücudu için bir sebebe gerek yoktur. O bizâtihi en yüksek kemal sahibi ve ezelden beri bütün yönleriyle fiil halindedir. Varlığını devam ettirmek için her hangi bir unsura muhtaç değildir. Bir halden diğer bir hale geçmez. ”<sup>279</sup>*

İbn Sînâ'ya göre Vâcibu'l-Vucûd mutlaktır. Mutlak sözcüğünden dış dünyadan ve ondaki özelliklerden ayrı, hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan, serbest, arı, kendi özüne göre neyse o olan varlık kastedilir.<sup>280</sup> Mutlak olan Vâcibu'l-Vucûd Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ 'da da zorunludur. O'nun yokluğu kabul edildiğinde zihin büyük bir çelişkiye düşer.<sup>281</sup> Böylece İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'u varlığı zarurî olan, yokluğu düşünülemeyen varlık; Mümkünü'l-Vucûd'u ise varlığı zorunlu olmayan yokluğu düşünülebilen varlık olarak tarif eder.<sup>282</sup> Fârâbî, Mufârikat'ta İbn Sînâ'ya paralel olarak görüşlerini şöyle dile getirir:

*“... Vâcib zatı varlığını gerektiren veya varlığında bir illeti olmayan veyahut varlığı zarurî olan şeydir. Mümkiin ne varlığı ve nede yokluğu zarurî olmayan, yani zatı ne varlığını ne de yokluğunu gerektirmeyen, zatına nazaran, varlığı ve yokluğu eşit olan, hem varlığında hem de yokluğunda illete muhtaç olan şeydir... Vâcib iki kısımdır, vâcib lizâtihi ve vâcib ligayrihidir. Vâcib lizâtihi, yalnız zatı nazar-ı itibara alındığında, varlığı vâcib olandır. Vâcib Teâlâ gibi, vâcib ligayrihi ise, zatına*

<sup>278</sup> Atay, a.g.e., s. 20.

<sup>279</sup> Aydın İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay. İst.2000. s. 75.

<sup>280</sup> Atay, a.g.e., s. 39.

<sup>281</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998. s. 26.

<sup>282</sup> İbn Sînâ, *Necât, İlâhiyat* (III. Bölüm) Mısır 1331, s. 366-67.

*nazaran varlığı zorunlu olmayan, fakat illetine nazaran varlığı  
vâcib olandır. Mevcut olan mümkünler gibi... ”<sup>283</sup>*

Böylece Fârâbî ve İbn Sînâ, Vâcib ve mümkün olmak üzere iki varlık kategorisiyle karşımıza çıkarlar. Her iki filozof da aynı yöntemi kullanır, Vâcibu’l-Vucûd’un mümkünlerle ilişkisini açıklayabilmek için varlık kavramı ile düşünceyi birleştirerek ilâhi mevcudiyetin varlığını ortaya koyarlar.<sup>284</sup> Akıl bakımından yokluğu düşünülemeyen ve varlığının bir sebeple olmasını imkânsız gördükleri “Vâcibu’l-Vucûd” kavramını, zatı itibariyle varlığı zorunlu olmayan “Mümkünü’l-Vucûd” kavramıyla irtibatı içinde temellendirirler.<sup>285</sup> Kullandıkları bu ikilemcî yapının başlıca sebebi Vâcib varlık ile mümkünler arasında oluşturdukları ilişkiden yola çıkarak Yunan filozoflarının evrene müdahale etmeyip sadece oluşu başlatan Tanrı anlayışından sıyrılmak içindir. Böylece filozoflarımız Plotinus ve Aristo’nun evrene müdahil olmayan Tanrı anlayışının ötesinde, İslam’ın Tanrı anlayışına daha uygun bir şekilde, mümkün varlık ile zorunlu varlık arasında bağ kurma yoluna gitmişlerdir. Onların Vâcibu’l-Vucûd ile mümkün varlıklar arasında kurdukları bu bağ, mahiyet ve varlık ayrımı üstünde şekillenir. Bu ayrım mümkün varlıkların nasıl oluştuğunu anlatmakla kalmaz, aynı zamanda Vâcibu’l-Vucûd’un ne olmadığını da ortaya koyar.<sup>286</sup> Varlık mahiyet ayrımı Vâcibu’l-Vucûd’un yaratıcılık vasfını göstermek bakımından da son derece önemlidir. Vâcibu’l-Vucûd’un varlığından kâinatın varlığına geçilir. O var olduğu için diğer varlıkları da var eder.<sup>287</sup>

Varlık mahiyet ayrımından hareketle vâcib mümkün ayrımı ilk defa Fârâbî düşüncesinde şekillendirilmiştir. Bu görüş İbn Sînâ tarafından da benimsenerek daha da geliştirilmiştir.<sup>288</sup>

Mahiyet açısından vâcib ve mümkün terimlerine bakıldığında Fârâbî ve İbn Sînâ’nın, varlık ve mahiyetin birleşmesi sonucu oluşan varlığa mümkün varlık adını verdikleri görülür. Mahiyet, cins, tür, fasıl gibi çeşitli vasıfları ifade eder.<sup>289</sup> Mümkün varlık bilkuvve, yani başkasının tesirine bağlı edilgen bir güçtür. Varlığı özünden

<sup>283</sup> Fârâbî, *Müfârikât*, Çev. Hilmi Ziya Ülken – Kıvımettin Burslan, Tsz. s. 102.

<sup>284</sup> Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 26.

<sup>285</sup> Kutluer İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay. İstanbul 2002 s. 92. Taylan, a.g.e., s. 26.

<sup>286</sup> Kutluer, a.g.e., s. 113-114.

<sup>287</sup> Atay, a.g.e., s. 164.

<sup>288</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 187.

<sup>289</sup> Atay, , *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara 1974, s. 16-17.

olmayan bu edilgen güç, kendisini harekete geçirecek varlık sahasına çıkaracak etken bir güce muhtaçtır. Dolayısıyla mümkün varlığın varlığı düşünülebildiği gibi yokluğu da düşünülebilir.<sup>290</sup>

Özüne göre varlığı mümkün olan her şeyin varlığı başkasıyla gerekli olur. İşte bu noktada mümkünlerin varlık sahasına çıkabilmesi için zorunlu olan varlık, Vâcibu'l-Vucûd devreye girer.<sup>291</sup> Her iki filozofa göre varlıkların kaderine hakim olan bu zorunluluktur.<sup>292</sup> Aristo felsefesinden kaynağını alan ve “kozmojik delil” olarak isimlendirilen bu görüş, mümkünler ve Vâcib Varlık arasındaki ilişkiyi anlatmak için Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde de kullanılmıştır.<sup>293</sup> Buna göre mümkün olan varlıkların sonsuza dek birbirini takip etmesi düşünülemez. Bir ilk varlıkta durmak gerekir. Bu da zorunluluk vasfıyla diğer bütün varlıklardan ayrılan Vâcibu'l-Vucûd'dur.<sup>294</sup> İlk kez Fârâbî tarafından ortaya koyulan Vâcibu'l-Vucûd ifadesi İslam ilâhiyatının da temel taşı teşkil eder.

Vâcibu'l-Vucûd diğer bütün varlıkların kaynağı ve ilkesidir. Var olabilmek için her hangi bir nedene ihtiyaç duymayan Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı kendi özündendir. O'nun varlığı sebebini bularak değil, kendisi mümkün varlıkların sebebi olması yönünden ispat edilir.<sup>295</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'u zorunlu olarak nitelendirmekle, mümkün varlıkları Aristo'nun tabiata müdahale etmeyen İlk Muharrrik'inden daha sağlam bir sebebe bağlarlar.<sup>296</sup>

Bu veriler ışığında Vâcib Varlık hakkında her iki filozofun da zorunluluk ve birlik olmak üzere iki özelliği ön plana çıkardıkları görülür. Varlık ve mahiyeti birbirinden ayrı olan mümkün kendisini var edecek bir başkasına muhtaçtır. Bu durumda mümkün üstünde etkin olacak, varlığı ve mahiyeti aynı olan bir varlığın bulunması gerekir. Filozoflar mümkünlerin varlık sahasına çıkması noktasında Vâcibu'l-Vucûd'dan zorunlu bir şekilde taşmasını esas alırlar. Varlıkların kaderine hakim olan bu zorunluluk görüşü Aristo düşüncesinden kaynaklanır ve İslam dünyasında tenkitlere neden olur.<sup>297</sup>

<sup>290</sup> Aynı yer.

<sup>291</sup> Atay, a.g.e., s. 128. Hayrani, Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1992, s. 52.

<sup>292</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 54.

<sup>293</sup> Aynı Eser, s. 77.

<sup>294</sup> Atay, a.g.e., s. 161.

<sup>295</sup> Aynı Eser, s. 160.

<sup>296</sup> Aynı Eser, s. 16.

<sup>297</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 54.

Mümkün varlığın tam tersine içinde ikilik barındırmayan Vâcibu'l-Vucûd'un varlık ve mahiyetinin aynı olması O'nun birliğinin göstergesidir. Filozoflarımız Vâcibu'l-Vucûd'u "basit" olarak tanımlamış, böylece O'nun birliğinin başka hiç bir varlığa benzemediğini vurgulamak istemişlerdir.<sup>298</sup> "Bir", Plotinus'un Bir'i gibi bütün maddi unsurların ötesinde, içine hiçbir şeyin karışmadığı saf haldedir.

İslam düşüncesinde varlık ve mahiyetle ilgili fikir beyan edenler Fârâbî ve İbn Sînâ ile sınırlı değildir. Onların varlık ve mahiyet ayrımının sadece mümkün varlıklara özgü olduğunu, Vâcibu'l-Vucûd'da varlık ve mahiyetin aynı olduğunu ileri sürmeleri eleştirilere de sebep olmuştur. Örneğin İshrâkîlik ekolünün kurucusu Sühreverdi (1153-1191) bu görüşe karşı çıkararak onları eleştirmiştir.<sup>299</sup> Gazâlî (1159-1111), Vâcibu'l-Vucûd'da varlık ve mahiyetin ayniliğinin, mahiyeti hiçe saymak olduğunu, mahiyeti olmayan şeyin hakikatinin de olamayacağını savunmuş, İlk Varlık'ın hakikat ve mahiyetinin ayrı ayrı bulunduğunu söyleyerek filozofları eleştirmiştir.<sup>300</sup> Kelamcılar ise filozofların ve Gazâlî'nin aksine Tanrı'da mahiyetin öze sonradan katıldığını düşünmüşlerdir.<sup>301</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslam dünyasından çeşitli eleştiriler almalarının başlıca sebebi Plotinus'un sudur nazariyesinden etkilenecek, mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'ın taşması sonucunda meydana geldiklerini savunan kâinat görüşleridir. Bununla birlikte onlar Plotinus'un "Bir" dediği varlığa değil de İslam'ın Allah inancına daha yakın bir Vâcibu'l-Vucûd nitelendirmesine gitmişlerdir.

Ayrıca filozoflarımız kelimî görüşler içerisinde sayılabilecek Müşebbihe'nin Allah'a el ayak isnat etmeleri ya da Kerrâmiyye'nin Allah'ın arş üzerine yerleştiği ve ağırlığı olduğunu iddia etmeleri gibi görüşlerinden tamamen uzaktadırlar.<sup>302</sup> Tanrı'yı insana ya da yaratılmışlara benzetecek fikirlerin karşısında, O'nun adlandırılması gereken isimlerle ilgili açıklamalarında insan biçimciliği çağrıştıracak anlatımlarda bulunmamak için son derece titiz davranarak, vacip ve mümkün ayrımıyla İslam'ın Allah anlayışına daha uygun bir yapıyla karşımıza çıkarlar.<sup>303</sup>

<sup>298</sup> İbn Sînâ, *Necât*, s. 369. Fârâbî, *El-Medinetü'l Fazıla*, s. 6.

<sup>299</sup> Nasr Seyyid Hüseyin, *Üç Müslüman Bilge*, Çev. Ali Ünal, İnsan Yay. İstanbul 2003. s. 40.

<sup>300</sup> Gazâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, Çev. Bekir Sadak, Ahsen Yay. İst.2002. s. 127-129.

<sup>301</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 57.

<sup>302</sup> Aydın, a.g.e., s. 123.

<sup>303</sup> Aydın, a.g.e., s. 32.

## 2 - İLK SEBEP

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı nitelerken kullandıkları bir diğer sıfat İlk Sebep'tir. Kindî düşüncesinde de zikrettiğimiz İlk Sebep, Fârâbî ve İbn Sînâ'da özellikle Vâcibu'l-Vucûd'un yaratmasını ifade etmek için kullanılır.

Fârâbî Aristo'nun sonda ulaştığı asıl varlığı en başta vâzederek işe başlar.<sup>304</sup> Fârâbî'de olduğu gibi İbn Sînâ felsefesinde de felsefenin temeli ve başlangıç noktası olan Vacib Varlık, diğer bütün varlıkların kaynağı ve ilk ilkesidir. Zira varlık O'nun özünden ayrılamaz.<sup>305</sup>

Zorunlu Varlık her hangi bir sebebe dayanarak ayakta durmaz. Varlığı Zorunlu olan varlık bizâtihi vardır.<sup>306</sup> O, kendisini var edecek ve varlığını devam ettirecek bir nedene muhtaçlıktan uzak olup,<sup>307</sup> kendisi, başkasının sebebi olması yönünden ispat edilir. O'ndan başka hiçbir şeyin varlığı kendisiyle (bizâtihi) ve kendisi sebebiyle (lizâtihi) kabul edilemez.<sup>308</sup> Mümkün varlıkların var olabilmek için bir sebebe ihtiyaç duydukları muhakkaktır. Sebepler zincirini sonsuza dek uzatmak imkânsızdır. Dolayısıyla kendisinden başka hiçbir nedene ihtiyaç duymayan bu İlk Sebep Vâcibu'l-Vucûd olan Yüce Tanrı'dır.<sup>309</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo'nun, hareketi doğuran aracı kuvvetler olsa bile bir son muharrikte durmak görüşünden faydalanmışlardır.<sup>310</sup> Her şeyin ve her varlığın başı, ilki olan, zorunlu ve gerekli, vâcib olan bir varlığa ulaşmalarıyla birlikte felsefe tarihinde "ontolojik delil" olarak isimlendirilen ispatlama yöntemi ortaya çıkmıştır. Mükemmellikten kaynağını alan bu delile göre, kendisiyle ve kendisi için zorunlu olan varlık Tanrı'dır. O bütün var olanların ilk sebebidir, bütün noksanlıklardan arî ve mükemmeldir. O'nun dışında diğer bütün varlıklar eksik ve nokсандır.<sup>311</sup> Felsefe tarihçileri, Tanrı'nın tarifinden ve mükemmelliğinden hareketle O'nun yokluğunun söz konusu olamayacağını ispat eden bu görüşün ilk defa St.Anselm (1033-1109) tarafından kullanıldığını kabul ederler. Hâlbuki "ontolojik delil" Fârâbî'de St.

<sup>304</sup> Küyel Mübahat Türker, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü.D.T.C.F. Yay. Ankara 1959, s. 82.

<sup>305</sup> Atay, a.g.e., s. 160.

<sup>306</sup> Aynı Eser, s. 173.

<sup>307</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 107.

<sup>308</sup> Kutluer, a.g.e., s.14.

<sup>309</sup> Çubukçu, a.g.e., s. 21.

<sup>310</sup> Aynı Eser, s. 20.

<sup>311</sup> Bayraktar, a.g.e., s.191-192.

Anselm'den bir buçuk asır evvel kullanılmıştır.<sup>312</sup> Diğer taraftan bu delilin “iyi” nazariyesine dayandığı dikkate alındığında Platon (M.Ö. 427-347) tarafından da kullanıldığı söylenilebilir. Aynı zamanda “İlk varlık en mükemmeldir” düşüncesi dikkate alındığında bu delili Ksenophanes (M.Ö. 570-478) ile başlatmak da mümkündür. Ancak sistematik olarak ilk kez Fârâbî ile karşımıza çıkar, İbn Sînâ ve Gazâlî ile birlikte geliştirilmiş şekilde devam eder.<sup>313</sup>

Fârâbî İlk Sebep'in mükemmelliğini ve bundan dolayı bütün varlıklardan önce gelişini şöyle ifade eder:

*“İlk mevcud diğer mevcudların sebebidir. O bütün eksikliklerden münezzehtir. O'ndan başkasının bir veya birden fazla eksiği bulunur. Halbuki O'nun hiç eksiği yoktur. O'nun varlığı varlıkların en üstünü ve ilkidir; varlığından üstün ve daha önce bir varlığın bulunmasına imkân yoktur. O, varlık faziletinin en yüksek nahiyesinde ve varlık mükemmeliyetinin en yüksek mertebesindedir.”<sup>314</sup>*

Fârâbî'ye göre olurlu varlıkların mükemmelliği eksik iken Tanrı'nın yetkinliği<sup>315</sup> tamdır. Bu sebepten hiçbir olurlu varlığın O'nun mükemmelliğine ulaşması mümkün değildir. “O'nun vücudu en yetkin vücuttur.”<sup>316</sup>

İbn Sînâ sistemine göre de âlemde varlıkları bir sebeple gerçekleşen varlıkların meydana getirdiği silsile Vâcibu'l-Vucûd'da son bulur. Yani bu varlıklar başlangıçlarını O'ndan alırlar. Çünkü O var oluşta sebebi olmayan, fakat var olan diğer bütün her şeyin sebebi olan varlıktır.<sup>317</sup> Filozofların sisteminde Vâcip Varlık'a İlk Sebep denilmesi âlemler ve külli ile ilişkisini göstermek adına önemlidir. Varlık İlk Sebep'le münasebeti açısından ele alınır.<sup>318</sup>

<sup>312</sup> Bayraktar, a.g.e., s. 187.

<sup>313</sup> Aydın İbrahim Hakkı, “Yetkinlik Delili ve Fârâbî” Makalesi. Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri İçinde, Elis Yay. Ankara 2005, s. 205.

<sup>314</sup> Fârâbî, El-Medinetü'l Fazıla, s. 3.

<sup>315</sup> Yetkinlik: Bilgi ve erdem bakımından fazilet, mükemmeliyet, erginlik, olgunlukların bir arada toplanması, gerekli olgunluğa erişmiş olma, eksikliklerin yokluğu; bir varlığın kendi doğası yada özünde olan tüm özdek (saklı/potansiyel) güçlerinin en yüksek ölçüde eyleme geçmiş, gerçekleşmiş olma durumu. (Aydın İbrahim Hakkı, a.g.m., s.199.)

<sup>316</sup> Aydın İbrahim Hakkı, a.g.m., s. 206.

<sup>317</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 51.

<sup>318</sup> Aynı Eser. s. 61.

Tanrı'nın İlk Sebep olarak isimlendirilmesi kendinden sonra bir takım sebeplerin geldiğine işaret eder. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İlk Sebep'ten sonra kurdukları akıllar zinciri Vâcibu'l-Vucûd ile mümkünler arasında oluşan, varlık ve mahiyetin birleştirilme işlemini sağlayan bir köprüdür. Ancak sudurdan etkilenecek Vâcibu'l-Vucûd'dan ezeli ve zorunlu taşmayı içeren bir sistem kurmaları, Tanrı'nın yaratıcılığını gölgede bırakmış gibi görünmektedir. Nitekim Fârâbî varlıkların Tanrı'dan taşmasını şöyle ifade eder:

*“İlk Mevcud'dan başkasının hâsıl olması, varlığının başka varlığa taşması ve başkasının O'nun varlığından taşmış olması kabilindedir.”<sup>319</sup>*

Meşşâî felsefenin iki önemli ismi olan Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullandığı bir tür taşmayı içeren sudur nazariyesi Plotinus'da olduğundan farklıdır. Biz bu farkı İlk Sebep başlığı altında “ibda”, “irade”, “zorunluluk” ve “ezelilik” bölümlerinde incelemeye çalışacağız.

#### **a) İlk Sebep'teki Yaratıcılık: İbdâ**

İbdâ, Fârâbî ve İbn Sînâ sisteminde yaratma için kullanılan özel bir terimdir. Fârâbî Uyunu'l-Mesail'de ibdâ'yı şöyle anlatır:

*“İbdâ, varlığı kendinden olmayan şeyi icat ettikten sonra, o varlığın sürekliliğini de sağlamaktır. Bu süreklilikte İlk Yaratıcı'nın zatından başka hiçbir şeyin etkisi söz konusu değildir. Tanrı'nın bir şeyi ibdâ etmesinde başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir. Eşyaların birbirlerinin sebebi olarak meydana gelişi Tanrı'nın etkisine bağlıdır. Başka bir ifadeyle her şeyin nispet edileceği ilk gerçek sebep Yüce Tanrı'dır.”<sup>320</sup>*

<sup>319</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 16.

<sup>320</sup> Aydın, a.g.e., s. 163.



Yaratmayı ifade eden “ibdâ” kelimesi, madde ve şekil olarak nesnenin tümünü birden var etmek anlamında kullanıldığı gibi, hiçbir vasıta olmadan doğrudan doğruya var edilenin varlığını devam ettirmek anlamında da kullanılır.<sup>321</sup>

İbdâ ile ilgili olarak İbn Sînâ’da şunları söyler:

*“İbdâ, bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır. Ve kendisini zamansal yokluğun öncelediği şey, maddenin aracılığından müstağni kalamaz. İbdâ, oluşturma ve sonradan meydana getirmeden derece bakımından daha yüksektir.”<sup>322</sup>*

Buradan da anlaşıldığı gibi İbn Sînâ, “ibdâ” için öncelikle ilk yaratma yani yoktan var etmeyi kasteder. Ancak eserinin diğer bölümlerinde, Tanrı’nın yaratmasının sadece yoktan var edip varlığı kendi haline bırakmak anlamına gelmediğini, aynı zamanda varlığın devamını da sağlamak olduğunu söyler.<sup>323</sup>

İbdâ, bu şekilde açıklandıktan sonra anlaşılıyor ki Zorunlu Varlık, mümkün varlıkları yok olmaktan koruyan ve varlığın devamını sağlayandır. Varlık yalnız yaratılırken değil yaratıldıktan sonra da Tanrı’ya muhtaçtır.<sup>324</sup>

### **b) İlk Sebep’te İrade:**

Başka bir önemli mesele İlk Sebep’in iradeye sahip olup olmamasıdır. İlk Müslüman filozof olan Kindî’nin yaratma konusunun ele alış tarzı İslam akidesine daha uygun bir şekilde karşımıza çıkarken, Fârâbî ve İbn Sînâ’nın Yeni Platoncu sudurdan etkilenmeleri sunnî gelenek ile çatışarak şiddetli eleştirilere maruz kalmalarına sebep olmuştur.<sup>325</sup> Özellikle mümkün varlıkların Tanrı’nın hür iradesiyle yoktan değil de,

<sup>321</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*, s. 121.

<sup>322</sup> İbn Sînâ, *İşârât ve’t Tenbîhât*, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 139.

<sup>323</sup> Aynı Eser, s. 135-139.

<sup>324</sup> Sunar, *İslamda Felsefe ve Fârâbî*, A.Ü.İ.F. Yay. Ankara 1972, c. 2, s. 8.

<sup>325</sup> Aydınli, a.g.e., s. 50.

Vâcibu'l-Vucûd'dan çıkan bir zaruretle varlık kazanması kelamcılar tarafından tenkit edilmiş, dehşete düşürücü ve sapıkça olarak algılanmıştır.<sup>326</sup>

Gazâlî, Tehâfütü'l-Felâsife adlı eserinde filozofların Tanrı'ya İlk Sebep demelerinin Tanrı'dan iradeyi kaldırdığını dile getirerek onları eleştirmiştir. Zira İlk Sebep fikriyle birlikte âlem meydana gelmeden önceki durumda iradenin olmadığı sonucu ortaya çıkar ki bu muhaldir. Tanrı kudret ve irade sahibidir. İrade ettiği takdirde bir işi meydana getirmek hiç bir zaman kendisi için imkânsız değildir. Şu halde Fârâbî ve İbn Sînâ'da âlemin meydana gelişinin bir sebepler zinciriyle olması yaratan ve yaratılan ilişkisine uygun değildir.<sup>327</sup>

Gazâlî her ne kadar filozofların Tanrı'nın iradesini yok saydıklarını iddia etse de filozoflar Vâcibu'l-Vucûd'dan iradeyi kaldırmazlar. Tanrı'dan âlemin taşmasını bir zorunluluk olarak ifade etseler de bu Evvel'in kemalinden dolayıdır. Tanrı'nın varlığının gayesi değildir.<sup>328</sup> Nitekim Fârâbî bunu şöyle ifade eder:

*“Ancak İlk Olan'ın varlığı başka her hangi bir şeyin varlığı için, başka bir şeyin kendisinden çıkması için değildir. Dolayısıyla O'nun varlığının amacı, diğer şeyleri varlığa getirmek değildir. Çünkü eğer böyle olsaydı, O'nun varlığının kendisinin dışında olan bir nedeni olurdu ve O İlk Olan olmazdı...”<sup>329</sup>*

Vâcibu'l-Vucûd'a ilim, irade ve bunların bir getirisi olarak yaratıcılık vasfını da yükleyen Fârâbî ve İbn Sînâ, mümkün varlıkların sınırlarını yaratılmak için bir İlk Sebep'e muhtaç olma çizgisiyle kesin bir şekilde çizerler.

Fârâbî felsefesinde Tanrı sudura kendi rızası ile izin vermektedir. Bu da filozofun Tanrı'da iradeyi kabul ettiğinin göstergesidir. Zira sudur kendiliğinden gerçekleşmez. Her şeyin varlığa gelmesinin sebebi O olduğu gibi, varlıkların devamını da yine O sağlamaktadır.<sup>330</sup> Sudur, O'nun kendi zatında âlim olmasından kaynaklanır.

<sup>326</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 54. Kutluer, a.g.e., s. 15.

<sup>327</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 23-48.

<sup>328</sup> Küyel, a.g.e., s. 87.

<sup>329</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, Tsz. s. 47.

<sup>330</sup> Aydın, a.g.e., s. 165.

Tanrı'nın ilmi bildiği şeyin varlığına sebep olur. Bilgisi zatundan ayrı değildir, zatının kendisidir.<sup>331</sup>

Her iki filozof da Tanrı'ya yükledikleri terimlerde insan biçimci anlatımlardan uzak dururlar. İbn Sînâ irade sıfatının Tanrı'ya insaninkine benzer özellikler hatırlatmasından korktuğu için, konuya Fârâbî'ye göre daha çekimser yaklaşır. Filozof irade sıfatının kullanılmasına şu açılardan karşıdır:

- a) İrade istek ve dilekler sonucu ortaya çıkar. Dolayısıyla bir ihtiyacın eseridir.
- b) Zorunlu varlık başkalarının var olmasını gaye edinmez. İrade O'nu çokluğa götürür.
- c) İrade değişmeyi içerir bu da Tanrı için söz konusu değildir.<sup>332</sup>

Tüm bu sebeplerin ortaya çıkaracağı bir iradenin ötesinde Tanrısal bir şekilde olmak kaydıyla İbn Sînâ'da Fârâbî'ye katılarak iradeyi kabul eder. Filozofların irade görüşlerini üç maddede toplamak mümkündür:

- a) Zorunlu Varlık'ın irade sahibi olduğu muhakkaktır.
- b) O'nun iradesi varlıkların kendisinden meydana gelmelerinden razı olması yönündedir.
- c) O'nun iradesi ilmi ile aynı olup, kendisinin bütün varlıkların feyz kaynağı ve ilkesi olduğunu bilmesidir.<sup>333</sup>

### c) İlk Sebep'in Yaratma Fiilinde Zorunlu Olup Olmaması Meselesi:

Filozoflar, her ne kadar, Tanrı'da iradeyi kabul etmiş olsalar da âlem anlayışlarını üzerine bina ettikleri sudur sisteminin sebep ve sebepli zincirine dayanması ve Tanrı'dan zorunlu bir taşmayı<sup>334</sup> esas almaları, üstünde durulması gereken bir konudur. Üstelik İbn Sînâ, sebep ve sebeplin bir arada bulunmasının zorunlu olduğunu söyler:

*“... Neden var olduğu zaman nedenlinin varlığı zorunlu olur. Eğer neden var olmazsa nedenlinin yokluğu zorunlu olur...  
Bir şeyin bütün durumlarda benzer halde olması ve bir*

<sup>331</sup> Aynı Eser, s. 66.

<sup>332</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 57. Altıntaş, a.g.e., s. 103-104.

<sup>333</sup> Atay, a.g.e., s. 58-59.

<sup>334</sup> Altıntaş, a.g.e., s. 84.

*nedenlisinin bulunması caiz olduğunda nedenlinin (varlığının)  
ondan ebediyen gerekmesi uzak görülemez... ”<sup>335</sup>*

Fârâbî ise aynı konuyla ilgili şöyle der:

*“...Var olanlar içinde, sebepsiz bir varlığın bulunmaması zorunludur. Fakat bu sebeplerle sebepliler birlikte var olduğu takdirde mümkündür. Bu yüzden, sebeplinin, illetten ayrı varlığı mümkün değildir. Sebepli (ma'lul), Sebep ile varlığa geldikten sonra, eğer illetten müstağni olursa, önce mümkün ile illete muhtaç iken, sonradan vâcib lizâtihî olur.”<sup>336</sup>*

Görülüyor ki, filozofların felsefesinde Vâcibu'l-Vucûd aynı zamanda İlk Sebep olunca zorunluluğu da beraberinde getirmektedir. Çünkü İlk Sebep'in kozmik varlığa mevcudiyet kazandırması gerekir. Bu illet ve eser arasındaki zorunluluk fikriyle ilgilidir. Zorunluluk meselesi İlk Sebep'in kemâli ve yetkinliğiyle bağlantılı olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla Fârâbî, İlk Sebep'in bütün âlemin ilkesi olarak, mümkünlere varlık vermemesi durumunda yetkin ve kusursuz sayılamayacağı fikrindedir.<sup>337</sup>

Zorunlu ve İlk Sebep terimlerinden hareketle şu sonuçlara varılır:

a) “İbda” sözcüğünden de filozoflarımızın anladığı üzere İlk Sebep sürekli olarak yaratma halindedir. Bu sebeple O'nun varlığı Zorunlu sonucuna kesin olarak yol açar.

b) İlk Sebep'in yaratmasına her hangi bir erteleme, sekteye uğrama gibi nitelikler yakıştırılamaz. Zira böyle bir durumda yetkinliğinden ve kusursuzluğundan söz edilemez. Kısacası zorunluluk fikri İlk Sebep'in yetkinliğiyle doğrudan ilgilidir.

Bu bilgiler ışığında, İlk Sebep'in yetkinliğinden yola çıkarak, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın zorunluluk anlayışına bakıldığında görülüyor ki, Tanrı, Gazâlî ya da kelimcilerin anladığı şekilde, bir zorunluluğa sahip değildir. O'nun sahip olduğu zorunluluk, yetkinlik ve kemâl çerçevesinde değerlendirilir. Yoksa Tanrı'ya bir mecburiyet yüklemek anlamına gelmez.

<sup>335</sup> İbn Sînâ, *İşârât ve't Tenîihât*, s. 139.

<sup>336</sup> Fârâbî, *Müfârikat*, çev. Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan, s. 101.

<sup>337</sup> Kutluer, a.g.e., s. 54.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İlk Sebep anlayışlarının Aristo'nun İlk Muharrik'inden ve eski Yunan filozoflarının evrenin içinde telakki ettikleri Tanrı anlayışından farklı olduğu söylenilebilir. O, mutlak, yüce, bütün evrenin dışında ve evrene hâkim olan güçtür.<sup>338</sup>

#### d) İlk Sebep'in Ezeliliği Meselesi:

Gazâlî'nin eleştirileri yönelttiği meselelerden biri de filozofların âlemin yaratılışının ezelde gerçekleştiği şeklindeki görüşleridir. Bu sebeple İslam geleneğindeki yoktan yaratma anlayışı ile filozofların yoktan yaratma anlayışı arasında fark meydana gelmektedir. Çünkü kelamcılara göre Tanrı'yla yaratılanlar arasında belli bir zaman dilimi varken, Fârâbî ve İbn Sînâ yaratmanın ezelde gerçekleştiğini söylerler.<sup>339</sup> Çünkü Tanrı'nın nitelikleri kendisiyle beraber ezeldir. Şu halde yaratma niteliğinin de ezeli olması gerekir.<sup>340</sup> Tanrı ezelden beri zatını bildiğine ve bu bilgisi ezeli olduğuna göre, bilgisinin gereği olarak âlemin var oluş imkânı da ezeldir. Bununla beraber âlem, zat ve mertebe bakımından Tanrı'dan sonra gelir.<sup>341</sup> Fârâbî bu konuyu şöyle açıklar:

*“...Âlem hadistir. Ancak bu hudus, âlemin varlık kazanmasından evvel belli bir zaman geçmiştir, o esnada Tanrı âlemi halk etmemiştir, demek olmayıp, belki âlemin varlığı zât itibariyle sonradır manasınadır...”<sup>342</sup>*

Eflatun'un “ideler”i ile “sanatkâr”ı ezellilikte birbirine eşittir. Aristo'nun hareketi veren “İlk Muharrik”i ve “madde”si de beraberce eşit olarak ezeldir. Fakat filozoflarımızın İlk Sebep anlayışı ve sudur'da taşma sonucu oluşan varlıkların ezelliliği Eflatun ve Aristo'nun ezellilik anlayışından kesin şekilde ayrılır. Bununla birlikte Yaratan'la yaratılanlar arasında geçen süreç konusunda İslam geleneğinde anlaşıldığı şekilde net bir tavırları yoktur. Bu nedenle filozoflar Gazâlî tarafından küfürle itham

<sup>338</sup> Aydın, a.g.e., s. 122.

<sup>339</sup> Ülken, *İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri*, s. 59.

<sup>340</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 143.

<sup>341</sup> T.D.V.İ.A. *Fârâbî Maddesi*, İstanbul 1995, c. 12, s.155.

<sup>342</sup> Fârâbî, *Devai Kalbiye*, çev: Hilmi Ziya Ülken-Kıvımettin Burslan Tsz. s.122.

olunmak gibi oldukça ağır bir suçlamaya maruz kalmışlardır.<sup>343</sup> Fakat onlar kelamcılar tarafından da kabul edilen Tanrı'nın niteliği olan yaratmanın, ezeliyeti<sup>344</sup> görüşünden hareket ederek "yaratma ezeli olduğundan dolayı, Tanrı'da yaratma imkânının her zaman olduğu" şeklinde bir ön kabul etrafında fikir oluşturmuşlardır. Bu da ortaya "Tanrı ile yaratılanlar eşit derecede ezeliyete sahiptir" şeklinde bir yanlış anlayış çıkarmış olmalıdır. Bu anlayışın kökünde Tanrı ile yaratma sıfatının birbirinden ayrılamaması meselesi yatmaktadır. Çünkü filozoflar böyle bir ayrılığın, Tanrı'nın sonradan âlemi yaratmaya karar vermesi, iradenin önce yok iken daha sonra var olması gibi, Tanrı ile bağdaşmayacak fikirler gündeme getirmesinden endişelenmişlerdir. Böylece onların düşünce yapılarında Tanrı ile sıfatlar bir olunca, Tanrı ile irade ve yaratıcılığı da bir olmuş demektir. Bundan dolayı ezeli olarak var olan Tanrı, ezeli olarak âlemi varlık sahasına çıkarmıştır. Lâkin her ne kadar âlemin ezeliyeti anlayışı var ise de Fârâbî'nin de belirttiği gibi Tanrı'nın varlığından zât itibariyle sonradır.<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 243.

<sup>344</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 141.

<sup>345</sup> Fârâbî, *Deavii Kalbiye*, s.122.

### 3 - BİR

Kur'an-ı Kerim'in İhlas Suresi'nde en güzel şekilde anlamını bularak her türlü teşbih ve teslis anlayışını reddeden Yüce Yaratıcı'ya ait "bir"lik sıfatı Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sistemlerinde çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü onların ortaya koydukları Vâcibu'l-Vucûd tâbiri mutlak anlamda birliği gerektirir. İki Tanrı'dan söz edildiğinde bu terimin hiçbir anlamı kalmaz.<sup>346</sup> Yine iki veya daha fazla Tanrı düşünüldüğünde, Kur'an-ı Kerim'in deyimleriyle, yerler ve gökler fesada uğrar.<sup>347</sup> Hiçbir düzen kalmadığı gibi âlem Tanrıların farklı gayelerinin birbiriyle çatıştığı bir alan haline gelir.<sup>348</sup>

Tevhit akidesini benimseyen İslam filozofları, Vâcibu'l-Vucûd'un teklik sıfatı üzerinde önemle durmuş ve onu farklı şekillerde ispatlamaya çalışmışlardır. Onların "bir"lik sıfatını ispat ederken kullandıkları gerekçeleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Tanrı sayıca tektir. O'nun ortağı ve zıttı yoktur. Bu en başta Kur'an-ı Kerim'in "ahad"<sup>349</sup> kelimesi ile ifadesini bulan birlik anlayışına uygundur.

b) İkinci olarak Tanrı cüzlere fasıllara bölünememesi, mürekkebe olmaması basit olması bakımından tektir.

c) Tanrı hiçbir sebebe dayanmaması, kendisine özgü bir varlık olması açısından tektir.

d) Tanrı sıfatları bakımından da tektir.<sup>350</sup>

Şimdi bu maddeleri incelemeye çalışalım:

#### **a) Tanrı Sayıca Tektir, O'nun Ortağı ve Zıttı Yoktur:**

Öncelikle İslam inancının tevhit üzerine bina edilmesi ve Kur'an-ı Kerim'de Tanrı'nın tekliğine yapılan vurgu, izaha ihtiyaç hissettirmeyecek kadar net bir şekilde karşımızdadır. Hiç şüphe yok ki İslam filozofları olarak tanımladığımız Fârâbî ve İbn Sînâ, bu anlayışı benimsemişler, bu çerçevede Vâcibu'l-Vucûd'un zıddı ve ortağı olmaması şeklinde birliğini ortaya koymuşlardır.

<sup>346</sup> Aydın Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İzmir 2002, s. 137.

<sup>347</sup> Kur'an-ı Kerim 23/71.

<sup>348</sup> Aydın Mehmet, a.g.e., s. 137.

<sup>349</sup> Kur'an-ı Kerim'in terimi olan "ahad" kelimesinin filozoflar tarafından da kullanılmasına ilişkin olarak bk: Hilmi Ziya Ülken, *İbn Sînâ'nın Din Felsefesi*, A.Ü.İ.F.D. Ankara 1955, Sayı 1, s. 83.

<sup>350</sup> Aydın Mehmet, a.g.e., s. 138. Aydın, a.g.e., s. 28-29. *Taylan, İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 121.

Fârâbî, Medinetü'l-Fâzıla adlı eserinde konuya başlarken zıddın ne olup ne olmadığı ile ilgili açıklamalarda bulunur. Ona göre bir araya geldikleri zaman birbirlerini ifsat eden şeyler zıttır. Yok edilebilen şey ise, kendi cevheri ile kaim ve baki olamaz. Bu durumda o ancak başkası vasıtası ile yeterliğe kavuşabilir ve ezeli de olamaz. Varlığını devam ettirmeye güç yetirmekten aciz olan bir şey, hiçbir zaman İlk Sebep olamaz.<sup>351</sup> Konunun devamında Fârâbî şunları söyler:

*“...Hiçbir varlık O'nun varlığı mertebesinde olamaz. Çünkü iki zıddın varlıkta mertebeleri birdir. Bu yüzden O, varlığında münferittir. O'na varlığının nevinde hiçbir varlık ortaklık etmez. Kendi makamında tam bir infirat sahibidir. O bu bakımdan da birdir.”*<sup>352</sup>

İbn Sînâ el-Evvel'in dışında her şeyin nedenli olduğunu, nedenlinin ise hiçbir şekilde Zorunlu Varlık ile eşit olamayacağını, dolayısıyla el-Evvel'in bir zıddının olamayacağını savunarak Fârâbî ile aynı fikirleri paylaşmaktadır.<sup>353</sup>

Fârâbî'ye göre Zorunlu Varlık cevheriyle her şeyden farklıdır. Kendisine hiçbir yönden hiçbir varlığı benzemesi ve iştirak etmesi söz konusu olamaz. Zira bir varlığın her hangi bir yönden O'nunla müşterek olması, müşterek olduğu ve olmadığı iki ayrı cüz olması anlamına gelir ki, bu da Zorunlu Varlık'ı ikiye böleceğinden imkânsızdır. O bu yönden de tektir.<sup>354</sup>

İbn Sînâ maddeden soyut mahiyetin iki zatta birden bulunamayacağından yola çıkarak Zorunlu Varlık'ın birliğini uzun istidlallerle anlatır. Bir şeyin benzerlerinden ayrılması çeşitli illetlerle gerçekleşir. Bu durumda O'nun hakikati kendisi nedeniyle değil de bir başkası nedeniyle olmuş olur ki, el-Evvel'in kendisine özgü varlığı başkasından alınmıştır. Bu durumda O, Zorunlu Varlık olamaz. Bu ise çelişki doğuracağından, harici hiçbir duruma taalluk etmeyen Zorunlu Varlık'ın ortağı yoktur. O'nun hakikati yalnızca birdir.<sup>355</sup>

<sup>351</sup> Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 6-7.

<sup>352</sup> Aynı eser, s. 7.

<sup>353</sup> İbn Sînâ, *İşârât ve't Tenbîhât*, s. 133. İbn Sînâ, *Kitâbu's- Şifâ Metafizik II*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s. 36.

<sup>354</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 4-5. Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 48.

<sup>355</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's- Şifâ Metafizik II*, s. 37, 94-95.



## b) Tanrı Basit Olması Bakımından Tektir:

Her bakımdan maddesiz olan Tanrı, cevherce, sayıca, niceliksel, niteliksel her hangi bir bölümlenme kabul etmez. Dolayısıyla kendisini oluşturacak parçalara sahip olmaktan uzakta, mutlak anlamda yalın bir varlık olması açısından basittir.<sup>356</sup>

Fârâbî, Tanrı'yı parçalardan oluşan bir bütün şeklinden münezzeh tutar. Zira böyle parçalardan oluşma şeklinde düşünüldüğünde, onu varlığa getirecek başka bir varlığın bulunması gerektiğini, halbuki O'nun mertebesinde, kendisi gibi veya kendinden aşkın olan başka bir varlığın bulunmasına imkân olmadığını söyler.<sup>357</sup>

*“Zorunlu Varlık ne görelidir, ne değişkendir, ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır”*<sup>358</sup> diyen İbn Sînâ Tanrı'nın hiçbir şekilde parçalara sahip olmadığını şöyle ifade eder:

*“Her mevcudun, özellikle de bütün varlığın kendisinden taşıdığı mevcudun, mevcutlara bir tür izafeti (görelilik) ve nispeti (bağıntı) vardır. Fakat “O'nun zatı birlik sahibidir ve çoğalmaz” derken kastettiğimiz, O'nun zatında böyle olduğudur. Sonra O'nu olumlu ve olumsuz pek çok nispet izlediğinde bu nispetler o zatın gerekleri ve malûlü olup O'nun varlığından sonra var olurlar. Bunlar ne zatı var kılarlar ne de O'nun parçalarıdır.”*<sup>359</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın tekliğini ya da birliğini cüzlere fasıllara bölünememesinden yola çıkarak ispat etmeye çalışmaları, Gazâlî tarafından tenkitlere uğramıştır.<sup>360</sup> Çünkü Gazâlî'ye göre şahsî vahdet bir adet vahdeti değil, bir hayat vahdetidir.<sup>361</sup>

Gazâlî'nin itiraz ettiği bir diğer konu filozofların Vâcibu'l-Vucûd'an mahiyeti kaldırmalarıdır.<sup>362</sup> Filozofların “O nedir?” sorusunun cevabı olan mahiyetin Tanrı için

<sup>356</sup> Aydınli, a.g.e., s. 28.

<sup>357</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 3-4.

<sup>358</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik II*, s. 36.

<sup>359</sup> Aynı eser, s. 88-89.

<sup>360</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 121.

<sup>361</sup> Sunar, a.g.e., s. 129.

<sup>362</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 95.

kullanılamayacağı, cinsi ve faslı olmadığından tanımının da olamayacağını ileri sürmeleri sıkıntılar doğurmaktadır. Zira “O nedir?” sorusu Tanrı için sorulduğunda sorunun karşılıksız kalmasını anlamak güçtür.<sup>363</sup> Gazâlî bu noktada mahiyetsiz ve hakikatsiz bir vücudun düşünülemeyeceği iddiası ile filozofların karşısına çıkar.<sup>364</sup> Gazâlî’ye göre hakikati ve mahiyeti ortadan kaldırmak, varlığı da ortadan kaldırmak demektir. Çünkü bir varlığı anlayabilmenin yolu onun hakikatini anlamaktan geçer. Eğer belirli bir hakikati yoksa onun diğer varlıklardan ayrılması da imkânsızdır.<sup>365</sup>

Her ne kadar Gazâlî bu ifadelerinde ilk bakışta haklı görünüyor gibi olsa da, Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre varlık ve mahiyet ayrımına gitmemek Tanrı’nın birliğinin bir gereğidir. Zira varlığının, O’ndan ayrı olduğu varsayılan mahiyetine eklendiği, yahut mahiyetinin varlığına sebep olduğu, yahut varlığının mahiyetine araz olduğu gibi ifadeler, O’nun varlığından ayrı olmayan hakikatinde çokluk doğurur.<sup>366</sup> Dolayısıyla filozofların mahiyet ve hakikat birliğine gitmedeki amacı, Tanrı’nın varlığının diğer var olanlardan mutlak anlamda bağımsız, büsbütün kendine has bir varlık mertebesinde olduğunu ispatlamaktır.

### c) Tanrı Hiçbir Sebebe Dayanmaması Açısından Tektir:

Tanrı varlığa gelme ve varlığını devam ettirme bakımından diğer var olanların aksine, mutlak anlamda nedensizdir.<sup>367</sup> Fârâbî bunu şöyle ifade eder:

*“ O öyle bir mevcuttur ki O’nun var olması için, ne “onunla oldu” ne “ondan oldu” ne de “onun için oldu” denecek hiçbir sebep bulunamaz. O ne maddedir, ne de madde ve mevzu ile kaimdir. O’nun varlığı her maddenin ve her mevzuun dışındadır. ”<sup>368</sup>*

<sup>363</sup> Altıntaş Hayrani, Recep Kılıç, Sait Reçber, Müfit S. Saruhan, Din ve Ahlak Felsefesi, Ankuzem Yay., Ankara 2006, s. 36.

<sup>364</sup> Gazâlî, a.g.e., s. 128.

<sup>365</sup> Aynı Sayfa.

<sup>366</sup> Kutluer, a.g.e., s. 135.

<sup>367</sup> Aydınli, a.g.e., s. 30.

<sup>368</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 3-4.

Daha sonra Fârâbî maddesiz suretin olamayacağından aynı zamanda surete sahip olmanın el-Evvel'de çokluğa sebep olacağından, O'nun bir suretinin olmadığını söyler. O'nun var olması için bir maksat da yoktur. Zira böyle bir maksadının olması O'na sebep teşkil ederdi ki, bu da O'nun ilk sebep olmasına engeldir.<sup>369</sup>

Görülüyor ki filozof, Zorunlu Varlık'la olan, ya da O'ndan evvel olan her hangi bir sebep fikrini, kendisinin bir yapan nedeninin olmadığı, suret ya da bir gayesinin bulunmadığı gerekçeleriyle çürütmektedir. Bunu yaparken de "İlk Sebep" fikrini temel almaktadır. Tanrı nedensiz bir varlık tarzına sahip olarak biriciktir, tekdir. Ne O'na neden olan, ne O'nun yanında, ne de O'na ortak bulunan hiçbir varlık yoktur.

İbn Sînâ ise başkası nedeniyle Zorunlu Varlık olan bir şeyin, özü gereği Zorunlu Varlık olamayacağını izah etmiş, Vâcibu'l-Vucûd'un bir nedenle olmasının imkânsızlığını vurgulamıştır.<sup>370</sup>

*"... O hakikat (gerçeklik) kendisi nedeniyle bu belirli şey olmuşsa o hakikatin başkasında bulunması imkânsızdır. Bu durumda o hakikat, yalnızca budur. Eğer bu anlamın (hakikatin), bu belirli şey için gerçekleşmesi, zâtı nedeniyle değil de başkası nedeniyle ise ve o olmasının nedeni onun bu belirli şey olması ise, onun kendine özgü varlığı, başkasından alınmıştır. Bu durumda o, Zorunlu Varlık olamaz. Bu, bir çelişkidir. Öyleyse Zorunlu Varlık'ın hakikati yalnızca birdir."<sup>371</sup>*

#### **d) Tanrı Sıfatları Bakımından Tektir:**

Fârâbî ve İbn Sînâ, Vâcibu'l-Vucûd'da zat ve sıfat arasında bir ayırımı gitmeyerek sıfatları da zorunlu sayarlar.<sup>372</sup> Tanrı'nın kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek için O'na isnat edilen sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun, bir tek hakikate

<sup>369</sup> Aynı Eser, s. 4.

<sup>370</sup> İbn Sînâ, a.g.e., s. 38-42.

<sup>371</sup> Aynı Eser, s. 94-95.

<sup>372</sup> Aydın Mehmet, a.g.e., s. 138. Aydınlı, a.g.e., s. 28-29. Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 121.

delealel etmektedir. Bu sıfatlar O'nun zatında çokluk olduğunu değil, O'nun aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek içindir.<sup>373</sup>

Bu yüzden de Fârâbî'ye göre Tanrı'nın sıfatları ve özü arasında bir ayırım yapılması, O'nun her bakımdan bir olduğu ilkesi ile çelişmektedir. Zira O'nun isimlerinin, sıfatlarının tamamı, asla bölünmeyen tek bir cevherine ve varlığına işaret etmektedir.<sup>374</sup> O'na ilim ya da irade gibi sıfatların yüklenmesi kendisinin varlığına hiçbir şey ilave etmez.

Filozoflarımızın sıfatların Tanrı'nın birliğine çokluk getiremeyeceğine dair görüşlerini birkaç örnekle açıklamanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

**Akıll, Âkil, Mâkul:** Tanrı'nın bütün maddelerden münezzeh olarak bilfiil akıl olduğunu söyleyen Fârâbî'ye göre, O akıl olması bakımından mâkuldür. Kendisi dışında başka bir zat tarafından tanınmaya muhtaç olmadığından, kendini kendiliğinden aklettiği için, O, hem âkildir hem bilfiil mâkuldür.<sup>375</sup>

*“ O kendi zâtını akletmekle akıl ve âkil olur. Akleden zat akledilenin aynı olduğu için de O, mâkul bir akıldır. Binaenaleyh, O, hem akıl, hem mâkul, hem âkil olan bir tek zattır ve bölünmez bir tek cevherdir. ”*<sup>376</sup>

Anlaşıldığı üzere Fârâbî'ye göre Tanrı'nın akıl, âkil ve mâkul olmak üzere üç vasfı birden üzerinde taşıması O'nda bölünmeye ve çokluğa yol açmamakta ve birliğini zedelememektedir. Bu konu ile ilgili İbn Sînâ'nın bakış açısı Fârâbî ile paraleldir. O da Fârâbî gibi Zorunlu Varlık'ın maddeden tamamen ayırık olduğundan dolayı sırf akıl ve sırf akledilen olduğunu söyler ve şöyle devam eder:

*“ ... O bizâtihi akıl ve yine bizâtihi akledilen olduğundan zâtı akledilir olandır. Şu halde O'nun zâtı akıldır, akledendir ve akledilendir. Fakat orada bir çokluk bulunmamaktadır. Çünkü Zorunlu Varlık soyut bir hüviyet*

<sup>373</sup> T.D.V.İ.A. *Fârâbî Maddesi*, c.12, s. 155.

<sup>374</sup> Aydınlı a.g.e., s. 33-35.

<sup>375</sup> Fârâbî a.g.e., s. 9.

<sup>376</sup> Aynı Yer.

*olması bakımından akıldır; bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip oluşunun dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilendir; zâtının soyut bir hüviyete sahip olduğunun dikkate alınması bakımından da zâtını akledendir.*”<sup>377</sup>

Bu izahlardan yola çıkarak İbn Sînâ da, Zorunlu Varlık’ın, akleden ve akledilen olmasının zâtında her hangi bir ikiliği ortaya çıkarmadığı ve birliğini bozmadığı sonucuna varır.<sup>378</sup>

**Bilen, Bilinen, Bilgi:** Fârâbî Zorunlu Varlık’ın her hangi bir şeyi bilmek için, o şeyi kendisine tanıtacak bir zâta muhtaç olmadığı ve bu iş için kendi cevherinde yeterlik bulduğunu söyler:

*“ O, bilmek ve tanımak için kendi cevherinde yeterlik bulur. O’nun kendini bilmesi, kendi cevherinden başka bir şey değildir. O, hem bilir, hem bilinir, hem bilgidir. Bu itibarla kendisi tek bir zât ve tek bir cevherdir.*”<sup>379</sup>

Nasıl ki Fârâbî’ye göre Zorunlu Varlık’ın bilen, bilinen ve bilgi olması tek bir cevher olmasına mâni olmuyorsa, İbn Sînâ’da da, bilen ve bilgi olması O’nun cevherinde bir çoğalmaya veya zâtının hakikatinde şeylerin sûretleriyle sûretlenmeye neden olmaz.<sup>380</sup> Zaten Fârâbî ve İbn Sînâ’nın ortaya koyduğu hiçbir şeye muhtaç olmayan Vâcibu’l-Vucûd görüntüsü için, aksini düşünmek mümkün değildir.

Filozoflarımız Bir’e birçok sıfatlar yüklemişler ise de bunların Bir’in mutlak birliğine zarar vermeyeceği üzerinde uzun uzun durmuşlardır. Burada Yunan filozofları ile İslam filozofları arasında büyük bir fark oluşmaktadır. Çünkü onlar Tanrı’nın mutlak birliğini ispatlamak için bu denli uğraşmamışlardır.

Örneğin Fârâbî ve İbn Sînâ’ya göre Tanrı, zıttı, ortağı, sebebi olmayan, akıl, hikmet, hakikat, hayat, aşk gibi isimlerinin ve bunlara bağlı sıfatlarının O’nun bir olan cevherinden başka bir şeyi ifade etmediği ve zâtı ile mutlak varlığı aynı olan asıl varlık

<sup>377</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 102.

<sup>378</sup> Aynı eser, s. 103.

<sup>379</sup> Fârâbî, a.g.e., s. 10.

<sup>380</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ*, s. 108.

olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki Aristo'da Tanrı bilfiil olan, hareket etmeyen fakat ilk feleğe hareketi vermiş olan ilk muharriktir.<sup>381</sup> Aristo'nun Tanrısı da yetkin, bilgin, diri, hayatın kendisi, akıl, aşkın derecede faziletli gibi birden fazla sığata sahiptir.<sup>382</sup> Ancak Aristo, filozoflarımız gibi Tanrı'sının birliğini ispat etme çabasına girmemiştir. Onun İlk Muharrik'inin birliği konusunda hiçbir açıklamaya girmemesi bu konuda bir kapalılık yaratmıştır.<sup>383</sup> Bizce filozoflarımızın sahip olduğu tevhit inancı bu konuyu pek çok açıdan ispatlamaya çalışmalarına sebep olurken, Aristo'nun geldiği pagan kültürü konuyu kapalı tutmasına yol açmıştır.

---

<sup>381</sup> Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, s. 141.

<sup>382</sup> Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, s. 101.

<sup>383</sup> Aynı Eser, s. 49.

#### 4 - AŞK, ÂŞIK, MÂŞUK

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sistemlerinde Vâcibu'l-Vucûd'un önemli nitelikleri arasında aşk, âşık, mâşuk oluşunu da zikretmek gerekir. Tanrı'nın, bu vasıfları üzerinde bulundurmakla âlemi var etmesi arasında bağlantı kuran filozoflarımız, "aşk" kavramını şöyle açıklarlar.

Fârâbî "aşk"ı, "Daha Mükemmel" veya "En Mükemmel" in mükemmelliğine duyulan bir iç duygu, bir iç özlem, bir bilgi ve iman olarak tanımlar.<sup>384</sup> Filozofumuz Medinetü'l-Fâzıla'da aşk ile ilgili olarak şunları söyler:

*" İlk Mevcud, kendi zâtından ne kadar çok lezzet, sevinç ve gıpta duyarsa, kendi zâtının âşığı olup, zâtını kendi nispetinde sever ve beğenir. Bizim kendi faziletimize âşık olmaktan duyduğumuz zevkin İlk Mevcud'a nispeti, O'nun fazilet ve kemâlinin bizce beğenilen kendi fazilet ve kemâlimize nispeti gibidir. Şu kadar ki, O'nda, seven sevilenin aynıdır; beğenen beğenilenin aynıdır; âşık, mâşukun aynıdır. Bizde ise bunun hilafına olarak, fazilet ve güzellik, mâşuklarımız iseler de âşık değildirler. Bizdeki âşık ondakinden başka bir kuvvettir. O'nda mâşuktan eser yoktur. Binaenaleyh bizde mâşuk, âşıkın aynı değildir. O'nda ise mâşuk âşıkın aynıdır. Ve O sevilsin sevilmesin İlk Sevgili'dir. Ona âşık olunsun olunmasın, İlk Mâşuk'tur."<sup>385</sup>*

Şüphesiz ki, Fârâbî felsefesinde, Zorunlu Varlık'tan daha yüksek bir kemal ve yetkinlik düzeyi yoktur. Bu sebeple de Fârâbî ve İbn Sînâ, insan aklının ne kadar uğraşırsa uğraşsın, Tanrı'yı tam olarak kavramak ve anlamakta aciz ve noksan olduğunu vurgularlar. İnsan aklı dâhil hiçbir şeyin, kendisini tam olarak bilemeyeceği Vâcibu'l-Vucûd'u en iyi bilen, kendisidir. İşte bu sebeple kendi zatına gıpta eden ve âşık olan yine Vâcibu'l-Vucûd'tur. Bu durumda gıpta eden ve edilen aynıdır. Dolayısıyla her bakımdan hiçbir varlığın yetişemeyeceği Tanrı, aşk, âşık ve mâşukun kendisidir.

<sup>384</sup> Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 193.

<sup>385</sup> Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, s. 16.

Fârâbî'ye göre mükemmellik açısından Zorunlu Varlık'la asla kıyaslanamayan diğer varlıklar da aşka sahiptir. Bu aşkın sebebi sahip olunan mükemmelliktir. Ancak, bu mükemmellik varlıklarda eksik olduğu için, aşkları da hiçbir zaman tam olmaz. Ayrıca Vâcibu'l-Vucûd dışındakilerde âşık ve mâşuk, seven ve sevilen ayrı iken, Vâcibu'l-Vucûd'ta âşık, mâşukun aynıdır.

İbn Sînâ için aşk, gerçeğinde, iyi, güzel ve cidden uygun olanı güzel bulup, onu istemekten başka bir şey değildir.<sup>386</sup> İyilik ise, kendi zâtı ile mâşuktur.<sup>387</sup> Bu sebeple de iyilik arttıkça mâşukluğa istihkak da çoğalır ve iyiye âşıklık artar.<sup>388</sup> Tanrı iyilikte gaye olduğu için âşıklıkta ve mâşuklukta da gayedir.<sup>389</sup> O, zâtını, bütün zamanlar ve ebediyet boyunca bilfiil idrak edici olduğundan, O'nun kendisine olan aşkı, en mükemmel ve en son derecesine varan bir aşktır.<sup>390</sup> O, bütünüyle âşktır. Seven kendisi olduğu için âşıktır. Sevdiği varlık kendisi olduğu için de mâşuktur.<sup>391</sup>

Fârâbî, aşkın kaynağını mükemmellekle açıklarken, İbn Sînâ, "iyilik" kelimesini kullanmaktadır. Fakat ondaki iyilik anlayışı mükemmellekle eşdeğerdir. Dolayısıyla her iki filozofun görüşleri paraleldir. Yine Fârâbî gibi İbn Sînâ'da, Zorunlu Varlık dışındaki varlıkların da aşka sahip olduklarını, bütün varlıkların hüviyetinde muhakkak aşkın bulunduğunu, hatta içlerinde bulunan bu aşk sayesinde var olduklarını söyler.<sup>392</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'dan önce gelen, Eflatun, Parmenides, Empedocles gibi isimler de sistemlerinde aşktan söz etmişler, ona psikolojik ve ontolojik anlamlar yüklemişlerdir.<sup>393</sup> Eflatun'a göre aşk, sadece canlılara mahsus bir kuvvet iken, İbn Sînâ'ya göre canlı cansız bütün varlıklara yayılmış bir kuvvettir.<sup>394</sup> Ayrıca Eflatun'da aşkın son derecesi mutlak güzel iken, İbn Sînâ'da Mutlak İyi yani Tanrı'dır.<sup>395</sup>

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini, kendilerinden önce gelen Yunan filozoflarından şu üç noktada ayırarak, özetleyebiliriz:

<sup>386</sup> İbn Sînâ, *Aşk Risalesi*, Çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2002, s. 57.

<sup>387</sup> Aynı Yer.

<sup>388</sup> Aynı Eser, s. 58.

<sup>389</sup> Aynı Eser, s. 59.

<sup>390</sup> Aynı Yer.

<sup>391</sup> İbn Sînâ, *Necat*, s. 400.

<sup>392</sup> İbn Sînâ, *Aşk Risalesi*, s. 59.

<sup>393</sup> Bayraktar, Mehmet, *İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk*, A.Ü.İ.F.D., Sayı: 27, Ankara 1983, s. 299.

<sup>394</sup> Ateş, Ahmet, *Aşk Risalesi'nde yazdığı İbn Sînâ, Platon ve Eflatun Bölümü*, s. 33.

<sup>395</sup> Aynı Eser, s. 35.



a) İlk olarak Eflatun ve Plotinus gibi filozoflar, aşkı, psikolojik manada sadece canlı varlıklardan insana özgü olarak düşünürler. Oysa Fârâbî, aşk duygusunun mükemmellikleri derecesinde bütün var olanlarda olduğunu söyler. İbn Sînâ'da aynı şekilde bütün varlıkların aşka sahip olduğu görüşündedir.

b) İbn Sînâ, Fârâbî'den farklı olarak aşkı Tanrı da dâhil, bütün varlıkların esası sayar ve varoluşun temeline koyar. Onun sisteminde aşk, çok güçlü bir ontolojik sebep olarak karşımıza çıkar.

c) İbn Sînâ'ya göre aşk, varlığın ve dolayısıyla Tanrı'nın bir delilidir. İbn Sînâ'nın aşka verdiği psikolojik ve ontolojik değer, insanın kendinde, kendi için yetmezliğini ve acizliğini gösterir, dolayısıyla tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir. Diğer taraftan da "En Yetkin" in varlığını bize gösterir ki, insan bilkuvve, diğer varlıklar bilfiil O'na âşıktırlar.<sup>396</sup>

Fârâbî sisteminde de aşk Vâcibu'l-Vucûd'un mükemmelliğinin bir delili idi. Çünkü Fârâbî tarafından diğer varlıklar derece derece mükemmelliğe sahip olarak ifade edilirken, Zorunlu Varlık en yüksek kemâl ve yetkinlikle vasıflandırılmaktadır. Bu sebeple de kendi öz varlığına âşıktır.

Bu bilgiler ışığında anlaşılıyor ki İbn Sînâ sisteminde aşk, Fârâbî'den daha güçlü bir şekilde karşımıza çıkar. Çünkü İbn Sînâ'ya göre aşk, İlahî Varlık'ın ve bütün diğer varlıkların sebebidir. Tanrı, kendi zatındaki Aşk, Âşıklığı ve Mâşukluğu ile kendine âşık olunca, diğer bütün varlıkları var etmiştir.<sup>397</sup> Böylece Tanrı'nın varlıkları var etmesine tecelli denir. Eğer Tanrı Âşık ve Mâşuk olmasaydı tecelli olmazdı ve bütün varlıklardan gizli kalırdı, varlıklar da olmazdı.<sup>398</sup>

Öyle anlaşılıyor ki, Fârâbî'de Tanrı, mükemmelliğinden dolayı Aşk, Âşık ve Mâşuk'tur. Diğer bütün varlıklar da mükemmellikleri derecesinde aşka sahiptir. İbn Sînâ ise Fârâbî gibi bütün varlıkların aşka sahip olduğunu düşünmekle birlikte, aşkı daha önemli bir yere oturtmuş ve Tanrı'nın âlemi meydana getirişi Aşk oluşuna bağlanmıştır.

<sup>396</sup> Bayraktar, a.g.m., s. 301.

<sup>397</sup> Aynı Eser, s. 303.

<sup>398</sup> Aynı Eser, s. 305.

## SONUÇ

İslam dünyasında felsefenin yorumlanmasında ve yerleşmesinde bizce en önemli akım olan Meşşâîliğin, dünyaca ünlü isimleri Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ilâhî sıfatlara bakışlarını değerlendirmeye çalıştığımız bu eser, Meşşâî filozofların Tanrı ile ilgili olarak öne sürdükleri vasıfların arka planını ve İslam dünyasında nasıl bir yankı uyandırdığını ortaya koymayı amaçlamıştır.

Meşşâîlik akımı İslam felsefesinde her ne kadar Aristo'nun bir devamı olarak görülmüş ise de, Meşşâî filozoflar ilahiyat alanındaki fikirlerinde, en az Aristo kadar Yeni Eflatuncu Plotinus'un sudur nazariyesinden de etkilenmişlerdir. Bununla birlikte onların bu konudaki fikirleri tamamen Yunan felsefesinden etkilenme şeklinde olmayıp, Kur'anî ilkeleri ve kendi içinde buldukları kültürün özelliklerini yansıtır. Filozoflarımızın, özellikle ilahiyat alanında Gazâlî başta olmak üzere sunni gelenekten aldıkları tepkinin başlıca sebebi yeterince anlaşılammamalarıdır.

Sonuç olarak ilk Meşşâî filozof olan Kindî'nin Tanrı için kullandığı kavramlar tamamen İslam geleneğiyle uyum içinde karşımıza çıkmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ ise, Kindî'den daha ziyade felsefe ile uğraşmışlar ve içinde buldukları kültürden daha farklı felsefî terimlerle Tanrı'yı vasıflandırmışlardır. Ancak bu vasıflandırma hiçbir zaman İslam'ın temel inançlarını inkar şeklinde karşımıza çıkmaz. Dolayısıyla Gazali'nin onları tekfir etmesindeki haklılığı ispat etmek bizce son derece güçtür. Tanrı'dan varlıkların taşması üzerine kurulu sudur nazariyesinden etkilendikleri ve Yunan düşüncesine ait unsurlardan yararlandıkları ortada olmakla birlikte, bunu yapmalarının sebebi felsefî bir düzlemde akıl bağlamında Tanrı'yı değerlendirme arzularından kaynaklanmıştır. Onlar kendilerine erişen felsefî alt yapıyı İslam'ın Allah inancını yadsımadan, Vâcibu'l-Vücûd, Akıl, Âkil, Mâkul gibi özgün kavramlar da ortaya koyarak, değerlendirme çabası içindedirler. Kullandıkları bu ilâhî sıfatlar, Kur'an'ın kavramlarıyla ve İslam inancı ile tamamen çelişen bir görüntü çizmemiştir. Örneğin Meşşâî filozoflar, Tanrı'nın birliği konusunda, Yunan düşüncesinde olduğu gibi yüzeysel değil, İslam inancının temel akidesi olan tevhide uygun şekilde titizlikle durmuş, yoktan yaratma olan "ibdâ" ya da sistemlerinde yer vermişlerdir.

## KAYNAKÇA

- ADIGÜZEL, Nuri, Günümüz İslam Felsefesinin Sorunsalları, İlahiyat Yay., Ankara, 2005.
- ALBAYRAK, Mevlüt, Tanrı ve Süreç, Isparta, 2001.
- ARİSTO, Fizik, Çev. Saffet Bâbü, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 1997.
- ....., Metafizik, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- ATAY, Hüseyin, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1974.
- ....., İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, Gelişim Matbaası, Ankara, 1983.
- ALTINTAŞ, Hayrani, İbn Sînâ Metafiziği, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1992.
- ....., Farabi ve İbn Sina Düşüncelerinde Vâcibu'l-Vucûd'un Nitelikleri, Uluslar Arası Farabi Sempozyumu Bildirimleri İçinde, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- ....., Hayrani, Recep Kılıç, Müfit S. Sarıhan, Din ve Ahlak Felsefesi, Ankuzem Yay., Ankara, 2006.
- AYDIN, İbrahim Hakkı, Fârâbî'de Metafizik Düşünce, Bil Yay., İstanbul, 2000.
- ....., Yetkinlik Delili ve Fârâbî Makalesi, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Elis Yay., Ankara, 2005.
- AYDIN, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 2002.
- AYDINLI, Yaşar, Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi, İz Yay., İstanbul, 2000.
- BAYRAKTAR, Mehmet, İslam Düşünce Tarihi, A.Ü.A.Ö.F. Yay., Eskişehir, 1999.
- ....., İslam Felsefesine Giriş, T.D.V. Yay., Ankara, 2003.
- ....., İbn Sînâ'da Varlık, Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk., A.Ü.İ.F.D. Sayı 27, Ankara, 1983.
- BEHİY, Muhammed, İslam Düşüncesinin İlahi Yönü, Çev. Sabri Hizmetli, Fecr Yay., Ankara, 1992.
- BİRAND, Kâmiran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 2001.
- BOER, T. J., İslamda Felsefe Tarihi, Çev. Yaşar Kutluay, Balkanoğlu Yay., Ankara, 1960.
- BOLAY, Süleyman Hayri, Aristo Metafiziği ile Gazali Metafiziğinin Karşılaştırılması, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1976.
- BUSSANICH, John, Plotinus's Metaphysics of the One, Plotinus İçinde, Cambridge University press, USA, 1999.
- CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.
- ....., İlkçağ Felsefesi Tarihi, Asa Yay., Bursa, 2000.

- .....,Metafiziğe Giriş, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.
- COPLESTON, Frederick, History of Philosophy VI, Paulist Pres, USA, 1946.
- CORBİN, Henry, İslam Felsefesi Tarihi-I, Çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 2004.
- ÇANKI, Mustafa Namık, Büyük Felsefe Lugati, C. II, Aşıkoğlu Matbaası, İstanbul, 1955.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabcacı Yay., İstanbul, 1993.
- ÇUBUKÇU, İ. Agâh, İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara, 1972.
- ....., İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri, Ankara, 1971.
- DENİZ, Gürbüz, Hayy B. Yakzan ve Kur'ani Temelleri, İslam Felsefesinin Özgünlüğü İçinde, Elis Yay., Ankara, 2009.
- FAHRİ, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, Çev: Kasım Turhan, İklim Yay., İstanbul, 1987.
- FÂRÂBÎ, Medinetü'l-Fâzıla, Çev: Ahmet Arslan, Ankara, 1990.
- ....., Medinetü'l-Fâzıla, Çev: Nafiz Danışman, Maarif Basımevi, İstanbul, 1956.
- ....., Müfârikat, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan, Tsz.
- ....., Deavii Kalbiye, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Kıvamettin Burslan, Tsz.
- GATTI, Maria Luisa, The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism, Plotinus İçinde, Cambridge University pres, USA, 1999.
- GAZÂLÎ, Tehafütü'l-Felâsife, Çev: Bekir Sadak, Ahsen Yay., İstanbul, 2002.
- ....., El-Munkızu Min Ad-Dalâl, Çev: Hilmi Güngör, Maarif Basımevi, Ankara, 1960.
- GİLSON, Etienne, Tanrı Ve Felsefe, Çev. Mehmet Aydın, İzmir, 1986.
- GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.
- GÖLCÜK, Şerafettin, Kelam Tarihi, Kitap Dünyası, İstanbul, 2000.
- İBN RÜŞD, Faslu'l-Makal, Çev. Bekir Karlığa, İşaret Yay., İstanbul, 1992.
- İBN SİNA, en-Necât (Muhtasar eş- Şifa), Mısır,1331.
- ....., İşârat ve't-Tenbîhat, Çev: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.
- ....., Kitâbu's-Şifâ Metafizik II, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, 2005.
- ....., Aşk Risalesi, Çev. Ahmet Ateş, Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2002.

- KİNDİ, Felsefi Risaleler, Çev: Mahmut Kaya, İz Yay., İstanbul, 1994.
- KORLAELÇİ, Murtaza, İbn Rüşd'e Göre Din Felsefe İlişkisi, Felsefe Dünyası İçinde, Ankara, 1994.
- KUTLUER, İlhan, İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık, İz Yay., İstanbul, 2000.  
....., İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İz Yay., İstanbul 1992.
- KÜYEL, Mübahat, Aritoteles ve Fârâbî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri, D.T.C.F.Yay., Ankara, 1959.
- NASR, Hüseyin, İslam Felsefesinin Kaynakları ve İlham Veren Unsurlar Olarak Kur'an ve Hadis, İslam Felsefesi Tarihi içinde, Açılım Kitap Yay., İstanbul, 2007.  
....., Üç Müslüman Bilge, Çev: Ali Ünal, İstanbul, 2003.
- OKUMUŞ, Mesut, Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sînâ Örneği, Araştırma Yay., Ankara, 2003.
- PLATON, Devlet, Çev. Ali Cimcoz, Sebahattin Eyyüpoğlu, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.  
....., Timaios, Çev. Erol Güneş, Lütfi Ay, İstanbul, 2001.
- PLOTİNUS, Enneadlar, Çev. Zeki Özcan, Asa Yay., Bursa, 1996.
- SUNAR, Cavit, İslam Felsefesi Dersleri, Ankara, 1967.  
....., İslamda Felsefe ve Fârâbî II, Ankara, 1972.
- ŞAHİN, Hasan, İslam Felsefesi Tarihi Dersleri, İlahiyat Yay., Ankara, 2000.
- ŞERİF, M. M., Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri, İstanbul, 2000.
- TAYLAN, Necip, Anahatlarıyla İslam Felsefesi, Ensar Yay., İstanbul, 1985.  
....., İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri, İstanbul, 1994.  
....., Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998.
- T.D.V.İ.A., Fârâbî Maddesi, c. XII, İstanbul, 1995.  
....., Felsefe Maddesi, c. XII, İstanbul, 1995.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, İslam Felsefesi, İstanbul, 1946.  
....., İslam Felsefesi Kaynakları ve Tesirleri, Ankara, Tsz.  
....., İslam Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1957.  
....., İbn Sînâ'nın Din Felsefesi, A.Ü.İ.F.D., Sayı I, C. IV.
- ULUTÜRK, Veli, Kur'an-ı Kerim Tanrı'yı Nasıl Tanıtıyor, İzmir, 1994.
- VURAL, Mehmet, İslam Felsefesi Sözlüğü, Elis Yay., Ankara, 2003.

WALZER, Grek İnto Arabic, London, 1962.

WEBER, Alfred, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1938.

WEISCHEDEL, Wilhelm, Felsefenin Arka Merdiveni, Çev, Sedat Umran, İz Yay., İstanbul, 1993.