

# METAFİZİĞİN KONUSU: ARİSTOTELES VE İBN SÎNÂ\*

Majid FAKHRÎ

Çeviren : Yard. Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER\*\*

## ÖZET

Bu makalenin amacı, Antikçağ ve Ortaçağ'da felsefenin esasını teşkil eden metafiziğin mâhiyeti ve konusuyla ilgili olarak Aristoteles ve İbn Sînâ'nın (ö. 1037) görüşlerini mukâyese etmek ve böylece İbn Sînâ'nın bu meselede farklı ve bağımsız bir çizgi takip ettiğini ortaya koymaktır. Bunu yaparken müellif, sadece İbn Sînâ'nın düşüncelerini ele almakla yetinmemekte; aynı zamanda ona zemin hazırladığı düşünülen Kindî (ö. 866) ve Fârâbî (ö. 950) gibi ünlü seleflerinin konuyla ilgili yaklaşım tarzlarıyla, ona etki eden Neoplatonik ve İslâmî etkileri de incelemektedir. Ayrıca makalede İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Rüşd (ö. 1198) ve İbn Meymûn'un (ö. 1204) problemi ilgili düşüncelerine de atıflar yapılarak belli noktalarda karşılaştırmalarda bulunulmaktadır.

## SUMMARY

### THE SUBJECT-MATTER OF METAPHYSICS: ARISTOTLE AND IBN SÎNÂ (AVICENNA)

The aim of this paper is to make an analytical approach to the subject matter of metaphysics by comparing between Aristotle's view of subject matter of metaphysics and Ibn Sina's conception. In the paper an effort is made to show Ibn Sina's point of departure from Aristotle. In addition to that some eminent philosophers who influenced Ibn Sina in the matter are mentioned; and the significance of their opinion is discussed.

\* \* \*

## I

İbn Sînâ'nın (ö. 1037), *eş-Şifâ*<sup>1</sup> adlı eserinin *İlâhiyyât* kısmının girişinde ortaya koyduğu ilginç metodolojik sorunlardan biri, metafiziğin (aynı zamanda o bunu "ilm-i İlâhî", "ilk felsefe", "mutlak hikmet" ve literal olarak "fizikten sonra gelen" (mâ ba'de't-tabîa') olarak da adlandırmıştır) konusudur. Böyle bir sorun, onun Müslüman selefleri, özellikle de el-Fârâbî (ö. 950) tarafından Aristo-

\* Bu çevirinin aslı, "The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)" başlığıyla *Islamic Theology and Philosophy* (ed. Micheal E. Marmura, New York 1984, s. 137-147, notlar, 299-300) içerisinde yer almaktadır.

\*\* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, edisyon danışmanı İ. Medkûr (Kahire 1960). Bundan sonra *İlâhiyyât* olarak kısaltılacaktır.

cu çizgiden köklü bir biçimde ayrılmaksızın ele alınmıştır. Böylece *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı eserinde el-Fârâbî hikmeti, "en yüce olanın, en üstün bilme tarzı ile elde edilen bilgisi" olarak tanımlamaktadır. Ya da, başka bir yerde ortaya koyduğu gibi, hikmeti, "kendileriyle diğer tüm eşyanın vücûda geldiği uzak sebeplerin bilgisi" diye tarif etmektedir ki, bu bilgi "...onların (sebeplerin) mevcut olduğunu kesin olarak bilmeyi, ne olduklarını ve nasıl olduklarını öğrenmeyi kapsayan ve bir çokluk taşısalar da belli bir düzen içerisinde onların, kendilerinin nedeni kadar kendilerinin aşağısında yer alan yakın sebeplerin de nedeni olan tek bir varlığa kadar çıktığı gerçeğini ihtiva etmekte"dir<sup>3</sup>.

Bu ifadelerde el-Fârâbî diğer ilimlerle ilişkisi içerisinde hikmetin üstünlüğüne ve onun ana konusunun uzak sebepler olduğuna dikkat çekmektedir. Hikmetin üstünlüğü onun sebepleri konu edinmesiyle yakından irtibatlıdır. Zira Fârâbî'ye göre bu sebepler, mutlak olarak eşsiz, başkasına muhtaç olmayan, tüm diğer varlıklardan her bakımdan farklı, gerçek ve mükemmel bir varlıkta son bulmaktadır. Ortaçağ İslâm dünyasında muhtemelen Anselm'in ontolojik argümanının diline en yakın olan bir ifadesinde el-Fârâbî bu varlık hakkında şunları söylemektedir: "Hiç kimse [O'nunki gibi] bir mükemmelliği idrak edemez, nerde kaldı ki, O'nun varlığını idrak edebilsin; O'ndan daha tam bir varlık, O'nun gerçekliğinden daha yüce bir gerçeklik ya da O'nun birliğinden daha tam bir birlik söz konusu edilemez"<sup>4</sup>. Bununla birlikte el-Fârâbî, Aristo'nun ünlü eserinin gerçek içeriğine mutabık olarak metafiziğin üçlü taksimini kabul etmektedir.

1. el-Fârâbî'nin belirttiğine göre birinci kısım, "varolmaları bakımından mevcûdâtı ve onlarda varolan şeyleri"<sup>5</sup>, yani esasen Aristo'nun *Metafizik* 4'ünde (10026a 30) ifade ettiği gibi cevherler ve onların özsel niteliklerini ele almaktadır.

2. İkinci kısım, doğruluklarını tesis etmek ve onlarla ilgili kuşkuları bertaraf etmek amacıyla muayyen ilimlerde kullanılan "burhânî kanıtlamanın" ilk ilkelerini ele almaktadır. Bu bölüm de Aristo tarafından *Metafizik* 4'te, özellikle de 1005b, 5-7'de ele alınmıştır.

3. Üçüncü kısım, gayr-i cismânî varlıklar ile çok sayıda ve çeşitli kemal dereceleri olsa da onların, "kendisinden daha mükemmel bir varlığın olmasının

2 el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, ed. F. M. Neccâr (Beyrut 1964), 45. Krş. Aristotle, *Metaphysics* 12. 1074b 25vd.

3 el-Fârâbî, *Fusûl Munteza'a*, ed. F. M. Neccâr (Beyrut 1971), (Bundan sonra sadece *Fusûl* olarak geçecektir) 25 vd. Krş. D. M. Dunlop, *The Aphorisms of the Statesman* (Cambridge 1961), 43.

4 *Fusûl*, 52; krş. Dunlop, 44; el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* (Gonzales Palencia, *Al-Farabi Cata'logo de las Ciencias* içinde (Madrid 1952), 89 (Arapça metin ve bundan sonra sadece *Cata'logo* olarak geçecektir).

5 A. g. e., 87 (Arapça metin).

mümkün olmadığı mükemmel bir varlık"ta nihayete erdiği gerçeğini incelemektedir<sup>6</sup>. *Metafizik* 12'de ise Aristo, 47 gayr-i cismanî (ya da mafârik) aklı, Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'nin (Unmoved Mover) nezaretinde feleklerin ilk hareket ettiricilerini ele almaktadır. Fakat el-Fârâbî'nin yukarıda aktarılan ifadelerinin ontolojik içeriği kesinlikle Aristo'nun düşüncesine yabancısıdır<sup>7</sup>.

Küçük farklılıklar dışında, metafiziğin alanıyla ilgili tasavvurlarında Aristo ile Fârâbî arasındaki uyumun bu noktaya kadar hemen hemen tam olduğu görülmektedir. Bununla birlikte el-Fârâbî eserlerinde, yukarıda zikredilen bu üç konuya bir kısım Neoplatonik konular da ilave etmiştir. Bunlar, hem cismanî hem de gayr-i cismanî bütün varlıkların Bir'den meydana gelmesini, onların kendi içindeki hiyerarşilerini, adaletsizliğin, düzensizliğin ya da eksikliğin onlarda hasıl olmasının imkansızlığını ihtiva etmektedir. En azından kısmen bunların, Aristo'ya ait olduğuna kesin bir biçimde inanılan *Pseudo-Theology*'den (*Esulucia/Kitâbu'r-Rubûbiyye*, çev.) alındığında kuşku yoktur<sup>8</sup>.

## II

İleride konuları ele aldıkça netleşeceğini umduğum bazı nedenler dolayısıyla İbn Sînâ'nın bağımsız bir çizgi takip ettiği görülmektedir. Zira o, metafiziğin konusunu neredeyse sadece varlığa ve onun niteliklerine hasretmektedir. Kaydetmek gerekir ki bu, hemen hemen el-Fârâbî'nin ortaya koyduğu üç bölümden birinci bölüme tekabül etmektedir. İbn Sînâ *İlâhiyyât*'ta meselelere, metafiziğin konusuyla (*mevzû'*) gayesi (*matlûb*) arasında temel bir ayırım yaparak başlar. Buna göre bu bilimin öncelikli konusu varolmaları bakımından varlıklar (*el-mevcûd*), "daha ziyade hassaten Tanrı'nın varlığıdır ki, O'nun varlığı bu bilim içerisinde 'müselleme' (postulat) olmaktan ziyade 'araştırma' konusudur". Burada İbn Sînâ'nın temel tezi herhangi bir bilimin konusunun, o konunun doğası ve nitelikleri araştırılmazdan önce, bir postulat olarak verili olması gerektiği hususudur. Oysa "Tanrı'nın varlığının bir postulat olarak bu bilimde (yani metafizik) kabul edilmesi mümkün değildir, aksine O'nun varlığı bu bilimde araştırılan bir konudur"<sup>9</sup>.

Bu kesin ontolojik terimler içinde metafiziğin öncelikli konusunu tanımladıktan sonra İbn Sînâ, "varlık"la ilgili anahtar kavramları ve onunla ilişkili üç

6 A. g. e., 89 (Arapça metin).

7 Bununla birlikte Jaeger, *Fe Philosophia*'nın 16. Fragmentinde "ontolojik argümanın kökleri"ni bulmaktadır. Gerçekte St. Thomas'ın Dördüncü Yol'una karşılık gelen bu "varlığın tedriciliğinden" elde edilen argümanın, genel olarak St. Thomas'ın karşı çıktığı ontolojik argümandan oldukça farklı olduğuna inanılmaktadır. Krş. Jaeger, *Aristotle*, (Oxford 1948), 158.

8 Bk. el-Fârâbî, *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn*, ed. A. Nadir (Beyrut 1960), 101, 105. Krş. M. Fahrî, "Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle", *Journal of the History of Ideas* 26 (1965).

9 *İlâhiyyât* 1:6. Krş. Avicenna, *La metaphysique du Shifa'* 1-4, çev. George Anawati (Paris 1978), 87.

terimi (şey, zorunlu ve bir) analize geçer. Bu kavramlar sezgisel bir tarzda anlaşılır; zira onları başka herhangi bir basit kavrama indirgemek mümkün değildir. Onların hiçbiri, kısır bir döngüye düşmeksizin bir söylemde ortaya konulamazlar. Hatta mezkur kavramlar arasında aracılık yapan "ma'dûm" ve "mümkün" kavramları bile, ancak varlığa referansla kavranabilir<sup>10</sup>.

Varlığı daha sonraki bir yerde kanıtlanan Zorunlu Varlık'a kısa bir değiminden sonra İbn Sînâ, görüleceği üzere, Aristo ve onun izleyicilerinin metafiziğin ayrılmaz bir parçası olarak düşündükleri "burhânî kanıtlamanın ilk prensipleri"ne çok kısa temas eder<sup>11</sup>. Gerçekte İbn Sînâ bu konuyu bütünüyle *eş-Şifâ*'nın bir özeti olan en-Necât'ına bırakacak kadar ileri gider. Dahası o, eş-Şifâ'nın *Mantık* bölümünü oluşturan ve Aristo'nun *Posterior Analytics*'ine karşılık gelen "Burhân Kitâbı"nda açıkça şunu belirtir: "İlk Felsefe'nin konusu varlığın ve bir'in zâtî niteliklerinin düşünülmesidir"; öte yandan bu felsefenin ilk ilkeleri ya da postulatları "Burhân Kitâbı"nda ortaya konulan "yakinî ve burhânî öncüllerden alınması" gerekir<sup>12</sup>.

İbn Sînâ'ya göre varlıkların iki temel bölümü cevher ve arazdır. Bu, "araz"ı bir konunun tabiî parçası olarak tanımlayan Aristo'dan önemli bir ayrılma noktasıdır. Zira İbn Sînâ'ya göre arazın, mesela, hareketteki hız ve çizgideki doğruluk gibi bir başka arazın da tabiî parçası olması mümkündür. İbn Sînâ'nın, Mu'tezilî bilgin Dirar b. Amr (ö. VIII. yüzyılın sonu) gibi bazı kelimcilerle bu ikinci noktada uzlaştığı görülmektedir<sup>13</sup>. Bununla birlikte onun, arazların başka arazlarda bulunabileceğini kabul etmeyen Aristo'yla uzlaşan kelimcilerin çoğunluğu ile -el-Bakillânî (ö. 1013) örneğinde olduğu gibi- uyuşmadığı görülmektedir. Daha sonra eserinde cevher, beş bölüm olarak verilir: cisim, cismin cüz'leri (madde ya da o maddenin formu gibi), cisimle ilişki kurabilen gayri maddi (mufârik) varlıklar (nefs gibi) ve son olarak cisimle böyle bir ilişki kuramayan gayri maddî varlıklar (akıl gibi)<sup>14</sup>.

### III

Bununla birlikte Aristo'dan köklü kopuş esasen *İlâhiyyât*'m sebepleri ele alan ikinci bölümünde ortaya çıkmaktadır. Burada İbn Sînâ, "tabiatçı" ve "meta-

10 *İlâhiyyât*, 36; Anawati, 109.

11 *Metafizik* 1, 981b 25 vd.'mda "hikmet"i ya da "İlk Felsefe"yi formel tanımında Aristo, onun konusunu "varlıkların ilk ilkeleri ve sebepleri"ne hasreder. *Metafizik* 6, 1026a 15 vd.'inde ise metafiziğin konusunu "müstakil olarak varolan ve hareket etmeyen varlıklar"a hasreder. *Metafizik* 6, 1026a 30'da da onun konusunu "hem mahiyeti hem de nitelikleri itibarıyla varlık olarak varhk" şeklinde belirtir.

12 İbn Sînâ, *el-Burhân min Kitâbi eş-Şifâ*, cd. A. R. Bodewi (Kahire 1952), 109.

13 el-Bakillânî, *Kitâbü't-Temhîd*, cd. R. J. McCarthy (Beyrut 1957), 17 vd. Krş. İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut ts.), 645; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, ed. H. Ritter (İstanbul 1930), 305, 343.

14 *İlâhiyyât*, 1: 00 vd. Krş. Anawati, 133; Aristotle, *Metaphysics*, 5. 8.

fizikçi" filozoflar arasındaki temel farkın onların sebep (illet) terimini kullanmalarında yattığını düşünmektedir: birinciler "sebep" terimiyle, özellikle de "etkin sebep"le hareketin ilkesini kastetmektedirler; oysa ikinciler bununla varlığın ilkesini (ya da kaynağını), hassaten Tanrı'yı kastetmektedirler<sup>15</sup>. Böylece Tanrı'nın varlığının ve O'nun doğasının araştırılması bütünüyle fiziğin (tabiiyyât) alanı dışında kalmaktadır. Bu tez Aristo'nun *Physics* 8'deki usûlüne doğrudan bir karşıtlık içindedir. Burada evrenin İlk Hareket Ettiricisi (Muharrrik-i Evvel) olarak Tanrı'nın varlığı detaylı bir biçimde ortaya konulur. (Gerçekte *Physics* 8, Aristo'nun çalışmaları içinde bulunan kozmolojik argümanın en eski ifadesini havidir)<sup>16</sup>. "Hareketli (müteharrrik) varlık ile onda bulunan ve esasen ona ait olan hareketsiz varlığın kaynağı ve sebebi"<sup>17</sup> olarak tabiatın tanımından hareket etmek suretiyle Aristo evrenin hareket etmeyen, ezeli ve cüz'leri olmayan bir İlk Hareket Ettirici'sinin varlığını kanıtlamaya çalışmaktadır. Bununla birlikte hareketi analizinde Aristo, oluş ve bozuluşun hareketin bir formu olduğunu ısrarla reddetmiştir<sup>18</sup>. Dolayısıyla da bundan, ilk etapta evrenin ortaya çıkarılması ya da varedilmesinin (*icâd*) Tanrı'ya atfının mümkün olamayacağı, fakat sadece Aristo tarafından geçerli kabul edilen üç hareket çeşidinin birisi bağlamında evrenin hareketinin Tanrı'ya atfedilebileceği sonucuna varmak kaçınılmazdır<sup>19</sup>. Buna ilaveten o, hareketin (ya da değişimin) fiziksel dünyanın temel karakteristiği olduğunda ısrar etmiştir ki, bu tezi İbn Sînâ sorgulamış ve buna alternatif olarak "hudûs" ve "imkânı" (fiziksel dünyanın temel karakteristiği olarak) önermiştir<sup>20</sup>.

Tabiiyyât ve metafiziğin birbirine paralel alanlarını kavrama hususunda Aristo ve İbn Sînâ arasındaki en temel fark, hareket ve imkân arasındaki bu antitezde görülebilmektedir. İbn Rüşd (ö. 1198) bu farkı görmüş ve tahmin edileceği üzere Aristo'yu savunmaya geçmiştir. İbn Rüşd tabii ve türeyen varlıkların incelenmesi olarak Tabiiyyât'm, mantıksal olarak onların türemesinin iki nihaî sebebini, yani ilk madde (prime matter) ve İlk Hareket Ettirici'yi keşfetmeye götürdüğünü iddia etmiştir. Bu her iki sebep de gayr-i maddî olup varlıkları, herhangi bir bilimde ortaya konulması mümkün olmayan öncüllere dayalı olarak

15 *İlâhiyyât*, 2: 357.

16 Özellikle *Physics* VIII, 5 ve 6'ya bk. Bununla birlikte *Metaphysics*, XII, 1071a 1-20'de Aristo, cevherin ezeliğine dayalı başka bir argüman ortaya koymaktadır; ve son diyalogunda, yani *De Philosophia*'da çalışmalarında yer alan teolojik argümanın tek versiyonunu vermektedir. Bk. W. D. Ross, *Selected Fragments* (Oxford 1967), 85 vd.

17 *Physics*, 2, 192b 20

18 A. g. e., 5, 226a. 10 vd.; *Metaphysics*, II, 1068a 9 vd.

19 Yani, nitelik kategorisindeki hareket (değişim), nicelikteki artış ve eksilish veya yer değiştirme. Krş. *Physics*, 5, 226a 25 vd. Esasen Aristo, İlk Hareket Ettirici'nin evrenin uzaydaki hareketinin sebebi olduğu ve bu hareketin de sadece ilk, daimî ve ezeli-ebedi bir hareket olduğu tarzındaki iddiasında kategoriktir; krş. *Physics*, 8, 206a 27vd.

20 *İlâhiyyât*, 1: 39; krş. Anawati, *op. cit.*

Tabiiyyâtta kanıtlanır. Esasen hareketin nihaî sebebinin (ki o, hareket ve maddîlikten uzaktır) varlığına sadece metafizikte rasgele ve yalnızca hatırlatma (*tez-kîr*) tarzında temas edilmektedir<sup>21</sup>.

#### IV

Böylece İbn Rüşd, Aristo'ya ait bir evren anlayışını tasdik etmiştir ki, bu anlayışa göre evrenin hareketi, ezeli olarak, hem hareketsiz hem de gayr-i maddî olan bir İlk Hareket Ettirici tarafından başlatılmıştır. Kuşkusuz o, bu anlayışı İbn Sînâ eleştirisi sırasında tasdik etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya Aristo'dan ayrılma hususunda kısmen daha önceki İslâm filozofları takaddüm etmektedir. Öyleki bu İslâm filozofları bir anlamda İbn Sînâcı bakış açısına öncülük etmişlerdir. İslâm dünyasındaki erken dönem felsefe akımları gözden geçirildiğinde, sadece ezeli bir İlk Hareket Ettirici olma anlamındaki bir yaratıcı tasavvuru nedeniyle Aristocu Tamı kavramına karşı bir reaksiyonun başlatıldığı görülür. Bu reaksiyon, Kur'ân'ın yaratma kavramının felsefî olarak yorumlanmasına karşı kaygılı olan filozoflar arasında görülmektedir. Bu filozoflardan el-Kindî (ö. 866), rasyonel bir hükmü temellendirme (meşrulaştırma) konusunda kendisi hakkında yeterli bilgiye sahip bulunduğumuz büyük bir müelliftir. Mantık ve kozmoloji sahasında Aristo'dan bir hayli etkilenmiş olmasına rağmen o, İlk Sebep'e ya da Tanrı'ya atfedilmesi gereken kozmik aktivite türünün evrenin hareketini başlatmaya tahsis edilemeyeceğini pekala bilmektedir. *İlk Felsefe Üzerine* adlı risâlesinin başında fiziğin hareket eden şeylerin bilimi, metafiziğin ise, hareketsiz varlıkların bilimi olduğunu ifade ettikten sonra o, bu ayırımın tam olmadığı kanaatindedir. Zira "hareketin sebebi başka bir hareket olmadığı gibi, hareketlinin sebebi de başka bir hareketli değildir"<sup>22</sup>

Bu ifade, Aristo'nun evrenin gayr-i müteharrik sebebi olarak İlk Hareket Ettirici fikriyle ilk bakışta uyuşur görünse de, el-Kindî farklı olarak bu sebebi hareketten ziyade birlik anlamında tanımlar. Ona göre bu birlik, tüm mevcudâtın meydana gelmesinin (*tehevvî*) nihaî sebebidir. Zira "ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur; onların birlikleri varlıklarıyla özdeştir; çünkü herşeyin varlığını sürdürmesi birliğine bağlıdır"<sup>23</sup>.

21 Bk. İbn Rüşd, *Telhisü Mâ Ba' de't-Tabîa'*, ed. Osman Emîn (Kahire 1958), 4; *Tefsîrü Mâ Ba' de't-Tabîa'*, ed. M. Bouyges (Beyrut 1948), 3: 142 vd., 1435, 1588. İbn Rüşd'ün konununun Valentin Rose gibi 12. Kitap'ın bütününe ya da Simplicius ve Jaeger gibi sadece 8. bölümün fizik ve astronomiye ait olduğuna inanan antik ve modern bilgilerle uyum içerisinde olduğu görülmektedir. Krş. Jaeger, *Aristotle* (İngilizce çev.), (Oxford 1948), 346 vd.

22 el-Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, ed. Ebû Ride (Kahire 1950), 1: 111. Krş. *The Metaphysics of al-Kindi* çev. Alfred L. Ivry (Albany 1974), 65.

23 el-Kindî, 1: 162; krş. Ivry, 114.

Varlığın ilkesi (ya da sebebi) olarak görülen bu birlik, temel özellik olarak Aristotelyan değildir. *Parmenides*'te 'bir' ve 'çok' paradoksuyla ilgilenmesine rağmen Plato, daha sonraki yaşamında fikirlerin "doğuş"unu tekin, çift üzerine yüklenilmesine bağlamaktadır. Plotinus *Altıncı Ennead*'da bu akıl yürütme hattını takip etmiştir ki, burada birlik, varlığın ve iyiliğin ilk ilkesi olmaktadır<sup>24</sup>. *Pseudo-Theology*'ye bir şerh (*fessere*), "Tanrı'nın Birliği"<sup>25</sup> hakkında da bir risâle yazdığı bilinen el-Kindî, açık bir biçimde birliğin varlıkla ilişkisi konusunda zihnini meşgul etmiştir. Bununla birlikte yaratmayı yorumlamasında o, birlikte durmamış; aksine, yoktan (*leyse*) yaratma (*te'yis*) olarak tanımladığı fiil kavramıyla onu birleştirmiştir. Böyle bir fiil sadece Tanrı'nın, "hakk, mükemmel ve İlk Sebep" olanın ayrıcalığıdır. Tüm diğer ikincil sebepler mecazî olarak onunla (yaratma/fiil) adlandırılırlar. Tanrı söz konusu olduğunda hakikî fiil, tutku ve infialden bütünüyle bağımsız olan *ibda'* ya da *te'sîr* ile eşanlamlı olmaktadır<sup>26</sup>.

el-Kindî, imkân kavramı üzerinde durmamış görünse de (en azından bize ulaşan eserlerinde), Tanrı'nın varlığıyla ilgili temel argümanını sonluluk ve hüdûs kavramlarına dayandırmıştır. Hareketin, zamansal akışın ve evrenin "beden"inin sonsuz olamayacağı esasen Aristocu bir tarzda temellendirdikten sonra o, bu "beden"in zaman içinde yaratılmış (*muhdes*) olması gerektiğini ve binaenaleyh, onu zamanda yaratan bir Yaratıcı'ya (*muhdis*) sahip olduğunu, zira bu iki terimin birbiriyle irtibatlı bulunduğunu tartışmaya başlar<sup>27</sup>. Bu irtibatla İbn Sînâ ile el-Kindî arasındaki temel fark şudur: İbn Sînâ muhdesi iki anlamda ele almaktadır: bizâtihi muhdes (yani, başka bir sebebin müsebbebi olan) ve zaman açısmadan muhdes (yani, zamansal bir başlangıcı bulunan). İbn Sînâ'ya göre ikinci anlam, bir bütün olarak evrene uymamaktadır; zira, mümkün varlığın ya da ezelfî sürecin temeli olarak madde başlangıçsızdır (ezelfî), dolayısıyla da evren sadece birinci anlamda muhdes olabilir. Oysa el-Kindî tam tersine Bir'in, evreni başlangıcı olarak ve yoktan (*ex nihilo*) yarattığını, zira her açıdan sonlu olan bu evrenin zamansal bir başlangıcı bulunması gerektiğini ve dolayısıyla da o yok iken onu vareden bir sebebin olması gerektiğini savunmaktadır<sup>28</sup>.

Bununla birlikte hareketin, varetme ve yaratma (*icâd ve ibda'*) ile olan ilişkisi noktasında el-Fârâbî'nin konumu hakkında ne söylenebilir? Bu konuyla

24 Bk. M. E. Marmura-J. M. Rist, "al-Kindî's Discussion of Divine Existence and Oneness", *Mediaeval Studies* 25 (1963): 135 vd. Krş. Plato, *Philebus*, 15AB, 26C; Plotinus, *Enneads*, 6. 9, 1.

25 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Kahire ts.), 366. Kindî'nin düşüncesi üzerine Arapça *De Causis* yoluyla gerçekleşen Proclean etki hakkında bk. J. Jolivet, "Al-Kindî et la Théologie Platonicienne", *Islamica* 4 (1979): 55 vd.

26 el-Kindî, *Resâil*, 1: 182 vd.

27 A. g. e., 207.

28 Bk. *İlâhiyyât*, 2: 266 vd. ; *en-Necât*, 223. Muhdes terimi aşikar olarak müphemdir. Bu terim, HDS fiil kökünden türemiş olup "meydana gelmek, olmak" anlamındadır ve İbn Sînâ'yı takiben felsefî Arapça'da hem "sebepli" (müsebbep) hem de sonradan (zamanda) olmuş anlamında kullanılmaktadır. Krş. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenne)* (Paris 1938), n 35.

ilgili olarak şu andaki bilgimiz nispeten yetersizdir. Muhtemelen o, İbn Bâcce (ö. 1138), İbn Rüşd ve İbn Meymûn (ö. 1204) tarafından zikredilen kayıp eseri "Değişen Varlıklar Üzerine"<sup>29</sup> bu meseleyle ilgilenmiştir. Şunu belli bir kesinlikle rahatça ifade edebiliriz ki, sudurcu (emanationist) görüş, Bir'in varlığı ile O'ndan sudûr eden diğer varlıklar arasında zorunlu bir bağı gerekli görmüştür. Zira Bir'in varlığı "kendisi içindir" ve O'nun bir sebebi olmadığı gibi, harici bir gayesi de yoktur; dolayısıyla, Fârâbî'nin yazdığı gibi, "bu varlıktan (Bir'in varlığından) sudûr (feyz) yoluyla varlık, diğer şeylere geçmektedir ve kendi kendisinin varlık sebebi olan bu varlık (Bir'in varlığı) diğer varlıkların varlıklarını Kendisi'nden aldığı bir varlığa özdeşdir"<sup>30</sup>. Kısacası, daha önceleri Platonic-Plotinian gelenekte birlikle özdeşleştirilen Bir'in özü kendi varlığının ve ondan sudûr eden tüm varlıkların kaynağıdır; dolayısıyla da bizzat bir olan ve birlik yoluyla hem mevcut olan hem de diğer varlıklara varlıklarını veren bu Varlık'ta her hangi bir çokluğun bulunması mümkün değildir.

## V

Buraya kadar metafiziğin konusuyla ilgili Aristocu bakışı, İbn Sînâ'nın nasıl bir yaklaşım içinde olduğunu ve onun ünlü seleflerinin, yani el-Kindî ve el-Fârâbî'nin onun (İbn Sînâ'nın) Aristo'dan ayrılma noktalarına zemin hazırlamış görünen yaklaşım tarzlarını ele aldık. Bu ayrılma noktalarının ileri açılımlarını, bir dizi Aristocu olmayan temaların yer aldığı, daha kesin söylemek gerekirse Neoplatonik ya da İslâmî bir dizi temanın yer aldığı *İlâhiyyât*'m son kısımlarına bakıldığında çok daha somut terimler içerisinde görmek mümkündür. IX. Kitap'm VI. Bölüm'ü inâyeti ve kötülüğün "*İlahî irâde*"ye dahil olma tarzını ele almakta ve bunu yeniden dirilmenin tartışıldığı VII. Bölüm takip etmektedir. İlâhiyyât'm son Kitab'ının (X. Kitap) ilk iki bölümünde ilhâm, rüya, duâ, semâvî ceza, nübüvvet ve nübüvvetin ispatı konuları yer almaktadır. Bunu, ibâdetler ile nikâh ve onu yöneten kurallar da dahil sosyo-politik ve ailevî akitlerin tartışıldığı bölüm (III. Bölüm) izlemektedir. IV. Bölüm halîfe ya da imâmı konu edinmekte, onu "siyâsete, muamelâta ve ahlâka yapılan işaretler" in yer aldığı bölüm (V. Bölüm) izlemektedir\*.

29 Bk. İbn Bâcce, *Paraphrase of Aristotle's Physics*, ed. M. Fahrî (Beyrut 1973), 134, 144-145; İbn Rüşd, *Tefsîrî Mâ Ba'de't-Tabîa*, 3, 1498 ve muhtelif yerler; Meymonides, *Guide of the Perplexed*, çev. S. Pines (Chicago 1963), 222.

30 el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, ed. A. Nadir (Beyrut 1959), s. 39.

\* Öyle görünüyor ki müellif burada bölümlerin konusunu karıştırmıştır. Zira İlâhiyyât'm III. Bölüm'ü ibadetler ve onların dünya ve ahiretteki yararlarına, IV. Bölüm'ü nikâh ve onu yöneten kurallar dahil sosyo-politik ve ailevî akitlere, V. Bölüm'ü ise, halîfe, imâm ve onlara itaat ile, siyâset, muamelât ve ahlâka işarete ayrılmıştır (çev.).



Bununla birlikte bizim esas ilgili olduğumuz konu *İlâhiyyât*'m bu son bölümlerinin bilfiil içeriğinden ziyade, İbn Sînâ'nın bu konuları kendi metafiziğine niçin dahil ettiği ve ne ölçüde bu konularda seleflerine bağlı olduğudur. İyi bilinmektedir ki Aristo, kendi *Metafizik*'ini XIII. ve XIV. Kitap'larla (Arap ve Yunan kaynaklarda Mu ve Nu)<sup>31</sup> bitirmektedir [en azından Rhodesli Andronicus'a (yetişme çağı m. ö. 40) kadar geriye giden elimizdeki metne göre] ve o burada Platonik idealizmi, özellikle de Speusippus tarafından geliştirilen matematiksel form içinde olanını eleştiriye yeniden başlamaktadır. O, Arapların *Metafizik*'in son kitabı olarak bildiği XII. Kitap'ında tamamen Hareket Etmeyen Hareket Ettirici'yi ele almaktadır<sup>32</sup>.

İnâyet konusu ve kötülüğün "İlâhî irade"ye dahil oluş tarzı, el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın *Pseudo-Theology*'den çıkardığı sudûr teorisinin mantıkî bir mütemmimi gibi görünmektedir. Bu çalışma üzerine yaptığı şerhin elimize ulaşan fragmanlarında İbn Sînâ'nın kötülükle ilgili analizi tamamen Plotincidir. Buna göre aksi bir şekilde Bir'den başlayan mükemmel bir sudûra nüfuz eden üç kötülük tipi -ahlâkî, tabîi ve kozmik- çok çeşitli eksiklik ve yetersizlik biçimleri olup sadece maddenin kötü etkisine bağlı olarak meydana gelebilir. Bu durumda, bildiğimiz üzere, evrenin form ve maddeden oluşumunu düşündüğümüzde onun eksiklikten, dolayısıyla da kötülükten uzak olması mantıken imkansızdır<sup>33</sup>.

Bununla birlikte İbn Sînâ aşağıdaki şu kayıtları da mahfuz tutmaktadır:

1. Kötülük türlerden ziyade fertleri etkilemektedir ve dolayısıyla bütünlü ilişkisinde arızîdir.

2. Kötülüğün mevcudiyeti Bir'den sudûr eden evrenin düzeni ve dengesi için zorunludur. Zira bayağılık olmaksızın üstünlük olmayacaktır; acı olmaksızın acıdan kurtulup rahatlama, kötü davranış olmaksızın da erdem söz konusu edilemeyecektir.

3. Geniş ölçekte kötülük mevcut olsa da, "çoğunlukla" mevcut değildir. Dünyayı bir bütün olarak düşündüğümüzde, gerek acı, gerekse zulüm veya günahkarlık formunda karşımıza çıkan kusur ve eksikliklerin baskın (hâkim) olmadığı görürüz. Bununla birlikte bir kısım yüksek bilimlerden habersiz olmak ya da yüce mükemmelliğe erişememek gibi noksanlıklara tekabül eden kötülükler "çoğunlukta"dır. Fakat noksanlıklarla ilgili bu kötülükler Bir'den sudûr eden "ilk mükemmellikler"i etkilememektedir; ve her halükârda bunlar zorunlu değil, aksine fazlalıktır<sup>34</sup>.

31 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihristi*, 336. Krş. el-Kıfû, *Tarihü'l-Hükema* (Leipzig 1903), 41 vd.

32 Öyle görünüyor ki Araplar, *Metafizik*'in ondört Kitap'ından onbirini bilmekteydiler; İbn Rüşd'in büyük şerhine dayanmak suretiyle de XI. Kitap'ın tamamen atlandığı söylenebilir.

33 *İlâhiyyât*, 2: 421; krş. *en-Necât*, 28.

34 A. g. e., 322. Krş. *Şerhü Kitâbi Esuhijya*, Abdurrahman Bedevî, *Aristu inde'l-Arab* içinde (Kahire 1947).

İbn Sînâ'nın selefi el-Fârâbî, *Seçmeler*'inde kötülük kavramı üzerinde durmaktadır. Neoplatonik etkiler yansıtması da onun meseleyi ele alış tarzı açıkça Plotinus'un meşhur varlığı sadece iyilikle, yokluğu da sadece kötülükle özdeşleştirilmesi fikrine ilişkin olarak eleştireldir. el-Fârâbî'ye göre ne bu görüş ne de iyiliği hazla kötülüğü ise acı ve eza ile özdeşleştiren daha yaygın görüş makbuldür. Zira evrende gerçek iyiliğin ölçüsü esasen adalet ve hakkaniyete uygun değildir. Böylece bizzat varlık "sadece hakkaniyete (*isti'hal*) denk düştüğünde iyi; yokluk ise bu durumun eksikliği durumunda kötüdür; ve aynı şey haz ve acı için de doğrudur"<sup>35</sup>. O halde bu orijinal görüş el-Fârâbî'nin kendi sudûr teorisiyle irtibatlıdır. el-Fârâbî, ya mutluluğun antitezi olan acıya ya da mantıken ona götüren eylemlere karşılık gelen iradî kötülüğün dikkate alınmaması durumunda kötülüğün tabii dünyada mevcut olmadığını görüleceğini iddia etmektedir. Zira bu dünya, mutlak iyi olan İlk Sebep'ten sudûr etmektedir; bu Sebep'ten sudûr eden her şey veya ondan sâdır olan herhangi bir şeyden sudûr eden her şey "belli bir düzene ve adalet ya da hakkaniyete" uygun olmalıdır<sup>36</sup>. O halde Plotinus'un ima ettiği gibi eşya, varolduğu için iyi değil; En Yüce İyi'den iyiliklerinin kökeni olan adalet ve hakkaniyet düzenine uygun olarak sâdır oldukları için iyidir. Heraclitean renkler taşıyan bu adalet ve hakkaniyet düzeni madde ya da surete bağlı olabilir; ve çoğunlukla en küçük bölüm ya da eşit miktarda ohnası mümkündür. Fakat bu tür durumların tümünde, onunla uyuşan herşey tam olarak iyi olacaktır<sup>37</sup>.

## VI

Bu durumda inâyetin ve kötülüğün *İlâhiyyât*'a dahil edilmesi Plotinci temellere dayalı olarak açıklanabilirse, haşr ve ibâdet konuları tamamen bu şemânın dışında kalır. İbn Sînâ'nın bunları metafizik çerçevenin içine dahil etmesinin ana nedeni, öyle görünüyor ki, onların "akıl ve burhânî kanıt ile bilinebilen şeylerin" kategorisine ait olması gerçeği ile alakalıdır. Bununla birlikte o, ilk etapta iki tip haşri birbirinden ayırmaktadır: ruhî ve bedenî. Bedenî haşr, "peygamberimiz, efendimiz Muhammed tarafından bizlere bildirilmiş olan şeriat"<sup>38</sup> zikredilmiş iken ruhî haşr, felsefî söylemin bir konusudur. Fakat, "metafizikçi filozoflar"ın araştırdığı mutluluk çeşidi, bedenî iyilikten farklıdır ve "Gerçek İlk'e yakınlığı" ve O'nunla ittisali kapsamaktadır. Bu noktada nefis, ona uygun bir mükemmelliğe erişmiş olacaktır, fakat "içerisinde bütünü (*küll*) formunun, rasyo-

35 *Fusûl*, 61; krş. Dunlop, *Aphorisms*, 60.

36 *Fusûl*, 81 vd.; krş. Dunlop, *Aphorisms*, 60.

37 Heraclitus'taki *metron* (metro) ve *logosa* yapılan referans, açıkça Fragmanlar'daki (94, 28, 102) adalet, *dike* ile özdeşleştirilmiştir. Krş. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge 1962), 1: 472 vd.

38 *İlâhiyyât*, 2: 423.

nel düzenin ve o bütünden (*küll*) sâdır olan iyinin resmedildiği (onun kendisine ait) bir akledilir dünya olarak"<sup>39</sup>.

Nübüvvet meselesine gelince, -ki İbn Sînâ diğer çeşitli eserlerinde bu konuyu ele almıştır- *İlâhiyyât*'ta, bu meselenin metafiziğe dahil edilmesinin bir ölçüde temellendirilmesinin yapıldığı müstakil bir Neoplatonik yaklaşım yer almaktadır. "Nefs'i, bilfiil aklın mükemmellik düzeyine erişmiş" mümtaz bir şahsiyet olan peygamber, yüce değerlere sahip ve "nübüvveteye yatkın" bulunmaktadır. Bu nefis, Tanrı'nın kelamını işitmeye, "ruhânî suretlere büründüklerinde" (teşebbüh) O'nun meleklerini görmeye ve vahiyde ona aktarılan sesleri duymaya muktedirdir<sup>40</sup>.

Peygamberin bütün bu yapabildikleri naturalistik terimlerle izah edilmektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre Peygamber, buna ilaveten, kanun vazetme gibi bir takım işleri de yapabilmelidir. İnsanların yaşamını sürdürmesi ve sağlıklı bir bireysel ve toplumsal hayatın tesisi noktasında yardımlaşma ve birliktelik esastır. İnsanlar, kurulu ilke ve kurallara uygun olarak kendilerini düzene sokacak bir kanun koyucuya ihtiyaç duyarlar; tıpkı şeriatte varolan ibadetlerin toplumsal ve ekonomik meselelerde insanın refahına yol açan oldukça dünyevi ilişkileri düzene sokması gibi<sup>41</sup>.

Normal olarak fıkıhın bölümünü oluşturan esas meselelere ilişkin olmaktan ziyade tali bir kategoriye ait olan bu sonuç bölümlerinde İbn Sînâ tarafından bazı kanunlar zikredilmişse de, öyle görünüyor ki o burada, esasen bu kanunların kendisine dayandığı genel prensipleri çıkarmayı amaçlamaktadır. İbn Sînâ manevî mutluluğun, sosyal refahın ya da zorunluluğun prensiplerini ortaya koymada akla dayandığı ölçüde bunların, en geniş anlamıyla en genel prensiplerin araştırılması olarak algılanan metafiziğin alanına girebileceği söylenebilir.

Daha sonra İbn Sînâ, aynı ölçüde Aristotelyan olmayan konulara, yani devlet başkanı (*halîfe*) ya da *İmâm* ve ibâdetler konusuna değinmektedir ki, bu konular, İmâmet kurumunu nübüvvetin esası olarak gören Şii kelamcılarının aksine pekçok Sünnî kelamcının kelâmıla ilgili risâlelerine bile dahil etme noktasında isteksiz kaldığı meselelerdir. Bu durum ve İbn Sînâ'nın İmâm'ın seçimine muhalif olarak onun "atanma"sı yönündeki tercihi, güçlü bir biçimde ortaya koymaktadır ki, oldukça kritik olan bu meselelerle ilgili olarak onun siyasî eğilimi Şii yönündedir<sup>42</sup>.

39 A. g. e., 2: 425; krş. *en-Necât*, 293. Ayrıca bk. M. Fakhry, "The Contemplative Ideal in Islamic Philosophy: Aristotle and Avicenna", *Journal of the History of Philosophy* 14 (1975): 137-45.

40 *en-Necât*, 299.

41 *İlâhiyyât*, 2: 441-42.

42 A. g. e., 2: 442.

İbn Sînâ'yı bu tür etik ilkelerin analizine sevkeden siyâsî ve dinî yükümlülüklerle ilgili tartışma, kişisel davranış alışkanlıklarını düzenleyen adalette kök bulmaktadır. Onun etikle ilgili düşüncelerinin yansımaları bir hayli kısıtlıdır ve bize etikle ilgili olarak "Etik Üzerine" adlı küçük risâlesinde elde ettiğimizden daha azını vermektedir. Onun nefsin güçlerini ve onlara karşılık gelen değerleri analizi, XI. yüzyıl boyunca hemen hemen tüm İslâm etiğini belirleyen Neoplatonik ve Meşşâî unsurları yansıtmaktadır<sup>43</sup>. Etik ve siyâsî teorinin başlıca teması, teorik ve pratik hikmetin tek bir kişide biraraya gelmesi durumunda, özellikle "nebevî nitelikler" in toplanması halinde, böyle bir kişinin "neredeyse insân-Râb olacağını ve neredeyse Tanrı'dan soma ona ibadetin meşrû olacağını" (*ve kâde en tahille ibâdetuhu*) ortaya koyar. Böylece o, tam olarak yeryüzünün hükümdarı (*sultân*) ve Tanrı'nın oradaki halîfesi olur<sup>44</sup>. Böyle bir tez, Nasiriddin et-Tûsî (ö. 1274) ve Celâleddîn ed-Devvânî (ö. 1501) gibi düşünürlerin ki de dahil daha sonraki Şîî felsefî eserlerde geniş bir destek bulmuştur.

Sonuç olarak İbn Sînâ'nın, büyük eseri *eş-Şifâ*'da metafiziği, varlık ve onun temel niteliklerinin araştırılmasına hasrettiği görülmektedir. Böylece o, fiilen, Aristo'nun IV. Kitap'ta ele aldığı burhânın ilk ilkeleri diye adlandırılan konunun incelenmesini dışarda tutmuş ve bu konunun mantığa ait olduğunu iddia etmiştir.

*İlâhiyyât*'m ikinci cildinde konu edinilen Neoplatonik malzeme, İbn Sînâ'nın Aristo'nun orijinal eseri olarak düşündüğü ve günümüze ulaşmayan bir eserinde şerhini yaptığı *Pseudo-Theology*'ye kadar geri götürülebilir. Bununla birlikte *İlâhiyyât*'m sonuç bölümlerinde pür İslâmî konuların ele alınması, sadece, "eşyanın ilk prensibi ve sebepleri"nin incelenmesi olarak metafiziğin konusunun oldukça geniş bir şekilde tasavvur edilmesi temelinde açıklanabilir<sup>45</sup>. Bu, haklı olarak, Aristo'dan gelen birçok bilim arasından bu zorlu bilimin (metafizik) en kapsamlı tanımı olarak görülebilir.

43 Bk. M. Fakhrî, "The Platonism of Miskawayh and Its Implications for His Ethics", *Studia islamica* 42 (1975): 39-57.

44 *İlâhiyyât*, 2: 452.

45 *Metaphysics*, 1. 1981a25 ve *Nicomachean Ethics*, 6. 1141a 17.