

## İSLAM FELSEFESİNDE “BİR” KAVRAMI

Dr. Osman MUTLUEL\*

### ÖZET

Felsefe tarihi boyunca, filozoflar *bir* kavramı üzerinde oldukça önemli düşünceler ortaya koymuşlardır. Çünkü *bir* kavramı aynı zamanda Tanrı ile ilgili bir kavramdır. Bundan dolayı Tanrı'dan söz eden bütün filozofların aynı zamanda *bir* kavramından da söz etmesi gerekli olmuştur. Antik çağda pek çok filozof *bir* kavramından söz etmiştir. İslam Felsefesinde de Kindi ile başlayan ve İhvanı Safa ile devam eden filozofların tümü bu kavramdan söz etmiştir. Çünkü *bir* kavramı aynı zamanda Tanrı'nın sıfatıdır. Bu açıdan bakıldığında *bir* kavramı, değerler eğitimi üzerinde son derece olumlu bir etkiye sahiptir.

**Anahtar Kelimeler:** Bir, Tanrı, İslam Felsefesi, Değerler Eğitimi, Orta çağ

### ABSTRACT

Throughout the history of philosophy, philosophers put forward rather significant thoughts on the concept of 'one'. This is because the 'One' concept is also related to God. Therefore, it has become necessary for all philosophers who focus on God to mention the 'One' concept as well. In Antiquity, many philosophers focused on the 'One' concept. In Islamic philosophy, starting with Kindi and continuing with İhvanı Safa, all philosophers focused on the same concept. Because the 'One' concept is also the title of God. When approached from this perspective, the 'One' concept, has a positive effect on the values education.

**Keywords:** One, God, Islamic Philosophy, Values Education, Middle Ages

### a. Giriş

*Bir* kavramı düşünce tarihi boyunca, insanlar için hep bir gizem taşımıştır. İnsanın doğası gereği gizemli şeyler hep çekici gelmiştir. Tarih boyunca gizem peşinde koşan ve gizemin ne olduğunu araştıran insanların varlığı azımsanamayacak kadar çoktur. Zaten yaşam denen bu hayat serüveni, gizemlerin peşinden koşmadan başka nedir ki? İnsan hayatından gizemleri çıkardığımızı düşünelim, böyle bir hayatın anlamından söz edebilir miyiz? İnsan hayatı, gizemleri çözmeye uğraşısından ibarettir. Belki de yaşlanmak, çözülen gizemlerin çokluğu ile denktir. İnsanoğlunun tecrübe, deneyim dediği ve değer verdiği şey de, hayatın gizemini anlayabilmekten başka bir şey değildir.

İnsan hayatının en büyük gizemi *bir*'in ne olduğu sorusudur. Aynı zamanda

felsefe tarihi boyunca her tür felsefi akımın cevabını bulmaya çalıştığı sorudur. Bu çalışmada bahsedilen konuya açıklık getirmenin yanı sıra, özellikle hangi safhalardan geçtiğini ortaya koymak üzere böyle bir çalışma yapmak istedik. Bu itibarla, bu çalışmada önce antik çağdan itibaren temel görüşlerin ne olduğu üzerinde durduk. Daha sonra da İslam felsefesi içinde kazandığı anlamlar verilmeye çalışılarak konu olgunlaştırılmaya gayret edildi. Ayrıca "Bir" kavramı, *değerler eğitimi* açısından son derece önemli bir kavramdır. Çünkü Tanrı'nın sıfatları insan eğitimi açısından, rehberlik edici ve yol gösterici olarak ele alınmaktadır. Tanrı'nın cömertliği, sabrı, yol göstermesi, tüm canlıları rızıklandırması, insanlar arasında herhangi bir ayırım yapmaması, tüm canlılara karşı eşit davranması gibi erdemler, insan eğitimi açısından son derece önemli değerlerdir.

### b. Batı Felsefesinde "bir" kavramı

Felsefe tarihinde 'bir' kavramı özellikle varlığın oluşumu ve ne olduğu konularında düşünceler üreten filozofların sürekli olarak gündeminde olmuştur. Çünkü hem 'bir'in kendisi hakkında ve hem de O'nun var ettiği ve yarattığı diğer varlıklar hakkında bilgi sahibi olmak, diğer insanların meraklarını gidermek, bir filozofun görevidir. İşte bu anlayış pek çok filozofun 'bir'in mahiyeti ile ilgili fikir ve görüşler ortaya koymasına neden olmuştur.

Felsefe tarihinde özellikle antik çağda, Tanrının birliğinden ilk söz ettiği günümüze ulaşan şiiirlerinden anlaşılın ilk filozof olan Ksenophanes (569-477), mitolojiye ve çok tanrıçılığa son derece düşman bir tavır olan monoteist bir filozoftur. Bu gün bize kadar gelmiş olan hicivlerinde insan biçiminde ve sayıca çok olarak düşünülen tanrılar için alay edici ifadeleri bulunmaktadır. Kendi görüşlerini şöyle açıklamaktadır:

*"Bir tanrı vardır, ne bedence, ne zekaca Homeros'un tanrılarıyla veya insanlarla mukayese edilemeyecek bir tek ve yüksek Tanrı vardır. Bu Tanrı bütün gözdür, bütün kulaktır, bütün zihindir. Değişmez ve hareketsizdir, iradelerini yaptırmak için sağa sola gitmeye ihtiyacı yoktur, yalnız düşüncesiyle her şeyi zahmetsizce idare eder... Bu uydurma varlıklar yerine, bizi bağrında taşıyan ve kendisinde ne doğuş, ne bozulma, ne değişme, ne oluş bulunan bir sonsuz varlığa tapalım."* (Weber,1993, s.15)

Ksenophanes'in söz ettiği bir olan Tanrının, değişmez, hareketsizdir, iradelerini yaptırmak için sağa sola gitmez, yalnız düşüncedir, doğmamış, bozulmayan, değişmeyen, herhangi bir oluş içinde olmayan, sonsuz bir varlık olarak tanımlaması; felsefe tarihi boyunca tartışılan Tanrının özellikleri olması açısından oldukça dikkate değer bir durumdur. Ayrıca Tanrı'nın Tek oluşu, diğer Tanrı'lara benzemeyişi, doğmamış oluşu açısından bakıldığında da İslam Felsefesi ve Kelam açısından da oldukça önemli olduğu açıktır.

Bir başka antik çağ filozofu olan ve Ksenophanes'in öğrencisi olan Parmanides, Alem'i iki kategoride düşünmüştür. Bulardan biri duyularla algılanan

'görünümler âlem'i, diğeri ise akıl ile kavranabilen 'gerçek âlem'dir. Parmenides 'gerçek âlem'in değişmediğini, her zaman aynı kaldığını, aynı zamanda *tek* ve *bir* olduğunu savunur. Bu '*bir*' ise, Tanrı ile aynı şeydir. Sürekli değişim ve akış içinde olan '*görünümler dünyası*'dır. Çokluk bir aldanma ve yanılmadan ibarettir. Gerçekte her şey *tektir*. (Taylan, 1983, s.55) Parmenides'e göre her zaman var olan ve varlığı her zaman aynı kalan, zaman dışı, ezeli ve ebedi varlık *Bir* ve *Tek* olan Tanrı'dır. (Erdem, 2010, s.111)

Parmenides'in öğrencisi olan Zenon (490-430), hocasının fikir ve görüşlerini mantiki deliller ile desteklemeye çalışmıştır. Ona göre, sadece '*bir*' var olarak düşünülebilir. '*Bir*' dışında kalan tüm eşya için yer kaplama, büyüklük ve küçüklük, hareket, mekân gibi şeyler düşünülemez. Çünkü Zenon varlığın *birliğini* ve *değişmezliğini* savunur. (Erdem,2010, s.120)

Bir başka İlkçağ filozofu olan Herakleitos (535-475), Tanrı'nın *birliği* ile Âlem'in *birliğini* aynı kabul etmiştir. O Tanrıyı, sürekli değişime uğrayan âlemin *tek* gerçeği olarak ele alır. Böylece Herakleitos aslında, Panteist bir Tanrı anlayışına sahip olmaktadır. (Erdem, 2010, s.105)

Antik çağın bir başka filozofu olan Pythagoras'a göre, âlemin prensibi ve özü *sayı*'dır. Eşya, duyulur hale gelmiş olan sayılardan oluşur. Her varlık bir sayıyı gösterir. Bilimin son gayesi, eşyanın her birinin karşılığı olan sayıyı bulmaktır. Varlıkların sonsuz dizisi *bir*'den çıkar. Sayı eşyanın özü olduğu gibi, bir sayısı ise sayıların özüdür. İki çeşit '*bir*' vardır. Bunlar, *Bir*'den çıkan ve sayılar dizisi ile varlıkların içeren, onları kuşatan ve özetleyen, mutlak ve zıddı olmayan, *monadların monadı* veya *Tanıların Tanrısı* olan *bir*'dir. Bu ezeli ve ebedi olarak yoğun ve parçaları olmayan aynı zamanda sonsuzda yüzen bir küre şeklinde tanımlanır; diğeri ise, sayılar dizisinin ilk rakamı olan *bir* veya *rölatif bir*'dir. *Bir* ile *çok* arasındaki zıtlık her şeye yansır ve her şeyin kaynağını oluşturur.(Weber, 1993, s.26; Erdem, 2010, s.83) Felsefe tarihinde ilk defa sayı olan '*bir*' ile Tanrı'nın sıfatı olan '*bir*' Pythagoras tarafından ayrılmış olmaktadır. Aynı düşünce, İslam Felsefesi içinde bir rakamının serüvenini incelerken görüleceği üzere, el-Kindi'de de mevcuttur.

Klasik yunan felsefesine bakıldığında ise, karşımıza sistem sahibi büyük filozoflardan Platon çıkar. Platon'a göre en yüksekte ezeli ve ebedi olan *idea* vardır. Bu mutlak iyi'dir. Mutlak iyi ile yaratıcı olan ve her türlü nesnenin *idea*'sını yaratan Tanrı, bazen *idea* ile karışmaktadır. Yani *idea* ile Tanrı birbirlerinden çıkar. Platon bu Tanrıya "*Demiourgos*" adını verir. Diğer tanrıların yaratma gücü yoktur. Aslında Platon'un araya sıkıştırdığı diğer tanrılar, yaşadığı dönemde siyasi düşüncenin çok tanrılı yapısından farklı bir anlayış ortaya koymamayı amaçlayan ve özellikle kendini korumak için yerleştirilmiş izlenimi vermektedir. Çünkü Platon'un Tanrı anlayışında, tıpkı *idea*'da olduğu gibi, Tanrı da *tektir*. (Weber, 1993, s.57)

Aristoteles'in *bir*'i salt formdan ibarettir. Ona göre Tanrı, *ilk muharrik*'tir. Yani evrende bulunan her şeyin ilk hareketini sağlayan ve artık işi bitmiş olan bir Tanrı'dır. Yani günümüzdeki anlayışla Deist bir anlayış ortaya çıkmıştır. (Erdem, 2010, s.232-235)

İslam felsefesinin oluşumunda son derece önemli etkiye sahip olduğu ve özellikle Sudur nazariyesi ile Meşşai filozofları etkilediği inkar edilemeyecek kadar önemli olan Plotinos'a göre, Tanrı mutlak '*bir ve ilk olan*'dir. O değişmez. Tanrı haricindeki varlıklarda değişim ancak Tanrı'nın isteği ile olur. Tanrı, tam olarak bilenebilir ve kavramlarla da açıklamak mümkün değildir. O'na herhangi bir sıfat da verilemez. Tanrı her şey olmasına karşın, bizim düşüncelerimizden hiç biri değildir. O, her şeyi meydana getirdiği halde, kendisi hiçbir şey tarafından meydana getirilmemiştir. Tanrı, ideaların üstünde bulunduğu için, Tanrı'ya ulaşabilmek amacıyla her türlü idea'yı bir kenara bırakmak gerekmektedir. Tanrı her şeyin kaynağıdır. Varlık ancak O'nun sayesinde var olur. O, en yüksek iyidir. O, ne iyiliğe, ne güzelliğe ve ne de zekâya sahiptir. Ancak, iyiliktir, güzelliğindir ve bizzat düşüncedir. O, barıştır, sükündür, en yüksek memnunluktur. O hiçbir gayeye doğru gitmez; kendinden başka hiçbir şeyi istemez ve arzu etmez; çünkü O'nun dışında hiçbir şey arzu edilmeye layık değildir. (Weber, 1993, s.111-112)

Platon'da Tanrı bir idea'dır. Ancak Plotinos'ta Tanrı, ideaların da üstündedir. Bir idea değildir. Bundan dolayı Tanrı'ya varabilmek için her türlü ideayı bir kenara bırakmak gerekir.

Plotinos'a göre Âlem Bir olan Tanrı'dan sudur etmiştir. Sudur, Tanrı'dan bir parça olarak var etmek değildir. Sudur, Tanrı'dan taşma şeklinde oluşmuştur. Ancak bu taşma ile Tanrı'dan herhangi bir eksilme söz konusu değildir. Tanrı'dan ilk çıkan şey *zekâ*dır. Zekâ aynı zamanda âlemden bulunanların en büyüğüdür. Ancak, zekâdan sonra çıkanlar gittikçe daha az mükemmeldirler. Aslında yaratma, Tanrısal özelliklerin düşmesi ve gittikçe azalmasıdır. Ancak zekânın durumu, daha sonra ortaya çıkan cisimlerle karşılaştırılınca mutlak *bir* hükmündedir. Birlikten çokluğa geçiş ise Tanrı derecesinde bir sırdır. Bu sırı kimse anlayamaz. Bu çıkış, tıpkı güneşten ışığın çıktığı gibi veya sıcaklığın ateşten çıktığı gibi bir şeydir. Bu örnekler ne kadar güzel olsa da, maddi âlemden olduğu için yetersizdir. (Weber, 1993, s.113-114)

Tanrı'nın bir olması, aklın bir olması gibi ruh da temelde *bir*'dir. Yani bütün bireylerin ruhları, sonsuz şekle girebilen bir tek ruhtur. Böylece Plotinos, bir olanların içine ruhu da katmış olur. Bu ruhun genel adı ise, *âlem ruhu*'dur. Netice olarak, bütün ruhlar, âlem ruhunun çeşitli şekillere girmesi ile oluşur.

Aslında Plotinos, üç çeşit *bir*'den söz etmektedir. Bunlar, *Tann*, Sudur teorisinde Tanrı'dan ilk fezeyan eden veya taşan *Akıl* ve üçüncüsü de *Ruh*'tur. Ancak akıl ve ruh kendi başlarına varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. Varlıklarını devam ettirebilmeleri ancak Tanrı ile mümkündür.

Aquino'lu Thomas (1224-1274) varlık anlayışını başlıca iki ana grupta toplar. Bunlar; gerçekten öz olarak var olan varlıklar ve düşüncenin soyutlamalarından veya inkârlarından başka bir şey olmayan varlıklardır; fakirlik, körlük, yoksunluk gibi. Fakirlik, körlük ve yoksunluk vardır ancak bu varlık öz değildir. Thomas'ın öz olarak kabul ettiği varlıklar da basit ve saf özler ile form ve maddeden oluşan özler olarak iki grupta inceler. Ancak sadece bir adet basit ve saf öz varlık vardır. İşte Thomas'ın Tanrısı bu basit ve saf öz olan *bir*'dir. (Weber, 1993, s. 169)

Yeniçağ felsefecilerinin içinde “bir”den söz eden ilk filozof İtalyan Giordano Bruno (1548-1600) olmuştur. O, felsefesine iki sonsuz varlık olamayacağından hareket ederek kurar. Bruno, Tanrı'nın varlığı yanında âlemin varlığını da inkâr edemeyiz, o halde *Tann* ve *evren*, *bir* ve *aynı* şeydir. Ona göre Tanrı'yı evrenle bir saymak, Tanrı'yı inkâr etmek değil, aksine Tanrı'yı yüceltmektir. Bruno'nun *bir*'i, yaratan veya hareket ettiren değil sadece *âlemin ruhu* olarak var olan bir Tanrı'dır. Ona göre *bir* olan ve asla değişmeyen ve aynı kalan, şekil almayan, özü itibariyle yer kaplamayan, varlığını kendisinden başka pozitif bir prensipten almayan, buna karşılık bütün prensiplerin anası olarak var olan realitedir. (Weber, 1993, 201-203)

16. yüzyılın doğa felsefe hareketinin bir temsilcisi olan Campenalla (1568-1639) ya göre doğa canlı Tanrı heykeli olarak ele alır. O doğayı aynı zamanda Tanrı'nın bir tezahürü olarak kabul eder. Bundan dolayı Tanrı'nın bilgisini kutsal kitap dışında bizzat doğadan alabiliriz. (Cevizci, 1999, s.169)

17. yüzyılda yaşamış olan panteist düşünür Spinoza'nın (1632-1677) *bir*'i, âlemin aşkın ve içkin nedenidir. Yani Tanrı, asla dışarıdan ilk ve son defa etki eden neden olmayıp, eşyanın veya evrenin daimi temeli ve bizzat cevheridir. Spinoza'nın *bir*'i, evrenle aynı şeyi ifade eder. Dolayısıyla Spinoza, *panteist* bir düşünce geliştirdiği ve monist bir tanrı-doğa düşüncesine ulaştığı genel olarak bilinir. Böylece Spinoza'nın felsefi sisteminde *Tann* kozmosun cevheridir, bir başka deyişle Tanrı, sonsuz sıfatlara sahip bir cevherdir. Tabiat ise, tek ve bölünmez bir cevher olarak algılanır. (Aydın, 1994, s. 180-181; Weber, 1993. S. 230; Cevizci, 1999, s.801)

### c. İslam Felsefesinde “bir” kavramı

İslam felsefesinde ‘bir’ kavramından ilk söz eden İhvan-ı Safa, sayıları iki sınıfta toplar. Birincisi, faktör olarak “bir” sayısı, ikincisi, ikiden sonsuza kadar olan sayılar. Bir sayısı mutlak *birliği* ifade eder. Diğer sayılar bir ve birin katlandır. Ayrıca sayıların insan hayatı ile mistik bir takım bağlantıları bulunmaktadır. Geometri, ruhu eğitici bir özelliğe sahiptir. Müzik, insan ruhunu ölümsüzlerle birlikte yaşama duygusunu kamçılar. Ayrıca ruhu sakinleştirdiği için, insan tedavisinde, bebeklerin uyutulması ve sakinleştirilmesinde kullanılabilir. Âlem kadim değildir. Âlem Allah tarafından sudur yoluyla yaratılmıştır. Yaratmanın iki aşaması vardır. Önce Allah her şeyi düşünüp istedi. Allah'ın bu isteği anında, âlem yoktan var oldu.

İslam filozofu el-Kindi(801-872?) *İlk felsefe* hakkında kaleme aldığı risalesinde, Allah, zat ve sayı itibariyle *birdir*. Şayet *bir*'den fazla olsaydı, onlar kendilerine has umumi sıfatlarda müşterek, hususi sıfatlarda da bir ayrılığa sahip bulurlardı. Bu ise umumi ve hususi vasıflardan mürekkep tanrılar kabul etmiş demektir. Hâlbuki mürekkep bir şey zaruri olarak o terkibi yapana muhtaçtır. Öyleyse, her şey yaratan ve ilk sebep olan Allah, mürekkep değil, *Bir*'dir. (Taylan, 1983, s.163) diyerek Allah'ın birliği üzerinde önemle durmuş ve mantıki açıklamalar ve çeşitli ispatlar yapmıştır.

Kindi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde “bir”in sayı olmadığını şöyle açıklar:

“Eğer ‘bir’ sayı ise birden daha az sayı yoktur. Öyleyse bir mutlak azdır.” Bu doğru olmayan bir düşüncedir. Çünkü ‘bir’ sayıdır dediğimiz zaman bu görüş, gerçekten bizi çirkinliklere sürükler. Çünkü eğer bir sayı ise sayı herhangi bir niceliktir, eğer bir nicelikse omda eşitlik ve eşitsizlik gibi niceliğe ait özellikler bulunacaktır. Eğer biri oluşturan birler varsa ve bunlardan bazısı ona eşit, bazısı da eşit değilse, bir bölünen niceliktir. Çünkü en küçük bir, en büyük biri veya onun bir kısmını oluşturur; en büyük birin bir kısmı da vardır. O halde bir bölümlüdür. Bir bölünmediğine göre bu “o bölümlüdür, bölümlü değildir” anlamına gelir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Bir sayı değildir.” (Kindi, 1994 s.47)

Kindi, gerçek bir’in özelliklerini şöyle sıralar:

“...gerçek Bir’in (el-vahidü’l-hakk) cinsle kıyaslanmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Eğer cinsi olsaydı kıyaslanabilirdi, fakat gerçek Bir’in asla cinsi yoktur... gerçek Bir ezeldir, O’nda hiçbir şekilde çokluk yoktur. Başkasıyla kıyaslanarak 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. O asla nicelik değildir ve niceliği de yoktur. Çünkü böyle olan varlık bölünebilir.” (Kindi, 1994, s.46)

Âlem, Allah’ın mutlak iradesi ile yaratmış olduğu ve varoluşundaki düzenlilikle de bir olan Allah’ı ifade eden bir eserdir. Bu yaratılışta üstteki bütün varlıklar alttaki varlıklara etki eder. Kindi, hadis olan bir şeyin sebebinin bizzat kendisinin olamayacağından hareketle âlem’in zaman yönünden başlangıcının olduğunu, dolayısıyla hadis ve sonlu olduğunu belirterek, ilk sebebin Allah olduğunu açıklamıştır. Yaratmada yaratıcıya bazı vasıtalar aracılık etmiş olduğunu belirten Kindi, üstün varlıkların etkisi, sonuca tesir etmez. Çünkü sebep sonuçtan daha üstündür. Kâinattaki her şey sebep sonuç bağı ile birbirine bağlıdır. Bu açıdan bakıldığında, olayları önceden tahmin etmek mümkündür. *Tek bir* varlığı iyice tanırsak, bu diğer varlıkları aydınlatan bir ayna olabilir. (Taylan, 1983, s. 161)

İslam felsefe tarihinde sistem geliştirmiş ilk filozof olan Farabi’ye göre “Bir” zorunlu varlıktır. Bir, zorunlu olmasından dolayı, O’nun varlığı için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Bütün varlığın kaynağı O’dur. Herhangi bir varlık, var olmak için bir sebebe muhtaçtır. Bu sebepler silsilesi bir noktada durmak zorundadır. O nokta ise Vâcibu’l-Vücut olan Allah’tır. O ezelden beri fiil halindedir ve en yüksek kemal sahibidir. Bir halden başka bir hale geçmez. Saf akıl ve saf hayırdır. Mükemmelliğin son derecesidir. Zaman ve mekânla ilgili halleri yoktur. O’nun zatını algulamak mümkün değildir ancak sıfatları ile tanınabilir. (Taylan, 1983, s.177-178)

Farabi tarafından geliştirilen ve İslam felsefesinde büyük etkiye sahip olan Sudur nazariyesinin amacı, bir ile çokluk arasında, var olma açısından problemi çözmektir. Yani mümkün varlıklar nasıl oluşmuştur? Bu soru felsefi açıdan cevabını Sudur nazariyesi ile bulmaktadır. (Şerif, 1995, c. 2, s.75)

Farabî'ye göre, zorunlu *Bir*'den O'nun kendini bilmesi ve mükemmel olması sebebiyle sadece başka *bir* sudur eder. Sudur eden bu ilk şey akıldır. İlk akıl kendine nispetle mümkün, başkasına nispetle zorunludur; o hem kendini düşünür hem *Bir*'i düşünür. Bu akıl kendi zatında *bir*, bu düşünceleri yönünden de çoktur. Bu noktadan itibaren Farabi, çokluğa giden ilk adımı atmış olur. İlk aklın *Bir*'i düşünmesinden diğer bir akıl sudur eder. Kendine nispetle mümkün olduğunu düşünmesi ile de madde ve ilk feleğin formu sudur eder çünkü her felek (gök küresi) onun nefsi sayılan kendisine has bir forma sahiptir. Bu suretle, sudur zinciri onuncu akıl ve dokuzuncu felek ve dokuz nefis tamamlanıncaya kadar devam eder. Onuncu ve son akıl ya da faal akıl, ay-altı âlemini yönetir. Bu akıldan beşeri ruhlar (nefisler) ve dört unsur çıkar. (Şerif, 1995, c. 2, s. 75)

Farabi sudur teorisini, Plotinus ve İskenderiye ekolünden almış olmasına karşın, kendi tarzı içine eriterek, kendine has bir teori haline getirmiştir. Bu teoriyi kendinden sonra meşşai geleneğini devam ettiren İbn Sina sahip çıkarken, Gazali, son derece ciddi ithamlarla tenkit etmiştir. (Şerif, 1995, c.2, s. 75)

Farabi varlığı iki ana kategoride inceler. Bunlar *varlığı zorunlu* olan varlık ve *varlığı mümkün* olan varlıktır.

Zorunlu varlık veya Vacbül-vücut, özü itibariyle zorunlu olandır. O'nun yokluğundan söz edilemez; varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır ve var olan her şeyin ilk sebebi O'dur; hiçbir şey O'nun varlığına delil olamaz, aksine O her şeyin delilidir. Şu halde O'nun varlığı tam ve mükemmeldir. (Kaya, 1995, s.154)

Mümkün varlık, özü itibariyle zorunlu olmayandır. Ayrıca varlığı yok sayıldığında herhangi bir mantıki imkânsızlık ortaya çıkmaz. Var olmak için bir sebebe dayanmakta ve varlığını başkasından almaktadır. Mümkün varlıkların var olması için gerekli sebepler zinciri sonsuza kadar devam edemez. Bu silsile bir noktada mutlaka varlığı yoktan var eden mükemmel bir varlıkta son bulması gerekir. Farabi'ye göre bu mükemmel varlık ise, Tanrı'dır. (Kaya, 1995, s.154)

Farabi, Allah'ın zati, Subuti ve selbi sıfatları olduğunu kabul eder. Bu sıfatlar Onun özüne ilave edilmiş sıfatlar olmayıp, bizzat Onun özüne ait sıfatlardır. (Fahri, 2008, s.158) O zorunlu varlığın bazı özelliklerini şöyle sıralar:

1. O ilk sebeptir.
2. O'nun ortağı yoktur. (Farabi, Tarihsiz, s.16)
3. O'nun Zıddı yoktur.
4. Allah, varlığı kendisine bağlı olan eşyaya sözde bile bölünmüş değildir.
5. O'nun birliği, zatının aynıdır. Ulu Tanrı, âlim, hak, diri ve hayatın kendisidir. (Farabi, Tarihsiz, s. 20)
6. O, zati itibariyle Azim ve Ulu'dur. (Farabi, Tarihsiz, s. 26)
7. Bütün mevcutlar O'ndan hâsıl olmuştur. (Farabi, Tarihsiz, s. 28)

İbn Sina tıpkı Farabi'de olduğu gibi varlığı önce zorunlu olan varlık ve zorunsuz (mümkün) varlık olarak iki ana başlık altında toplamaktadır. İbn Sina bu konuda *er-Risaletu'l-Arşıyye* adlı risalesinde "Zorunlu Varlığın İspatı" bölümünde şöyle açıklar:

*"Bilesin ki varlıkların ya bir sebebi vardır ya da yoktur. Bir varlığı gerek var olmadan önce zihinde, gerekse gerçekten var iken ele aldığımızda, eğer bir sebebi varsa ona 'varlığı mümkün' (mümkünü'l-vucud) deriz. Çünkü varlığı mümkün olanın fiilen ve gerçekten var olması, onun varlığının mümkün oluşunu ortadan kaldırmaz. Eğer ne şekilde olursa olsun onun bir sebebi yoksa ona zorunlu varlık (vacibu'l-vucud) deriz. Bu ilkenin kesinliği ortaya çıkınca, varlık dünyasında, varlığının sebebi olmayan bir varlık bulunduğunun delili şudur: Bu varlık ya mümkün varlıktır ya da zorunlu varlıktır. Eğer zorunlu varlık ise, bizim dediğimiz doğrulanmış olmaktadır. Eğer mümkün varlık ise, mümkün varlık, ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir sebepten dolayı var olabilir. Eğer bu sebep de mümkün ise, 'mümkün'ler birbirine bağımlı olurlar ve asla var olamazlar. Zira var saydığımız bu varlık, kendinden önce sonsuz bir varlık olmadıkça var olamaz, bu ise imkânsızdır. O halde mümkün varlıklar neticede 'zorunlu varlık'a dayanırlar." (İbn Sina, 2004, s.45-46)*

İbn Sina, (2005) zorunlu varlığın özelliklerini; zorunlu varlık tek ve bütün ve herhangi bir sebebi yoktur. O'nun varlığının bir sebebi olsaydı, yaratılmış olurdu. Cisimler için söz konusu olabilen her şey O'nun için imkânsızdır. şeklinde açıklar. *Zorunlu varlığın, alim, kadir, hayy, murîd, mutekellîm, semî, basîr gibi güzel sıfatları vardır. Bu sıfatlar O'nun zatına ek sıfatlar değildir. O'nun sıfatlarının olumlu, olumsuz veya bu ikisinin bileşimi olmak üzere (üç türlü) olduğunu bilmek zorunludur. Sıfatların özellikleri O'nun zatına ek olmadığı için çok olsalar da "bir"liği bozmazlar. Ve varlığının zorunlu olmasıyla çelişmezler. (İbn Sina, 2004, s. 51)*

Zorunlu varlığın olumsuz sıfatları da bulunmaktadır. Örneğin 'Kıdem' (ezeli olması) sıfatı; O'nun için hem 'yok'luğun, hem O'nun için sebebliliğin, hem de O'ndan önce bir 'ilk'in bulunduğunu reddeder. (İbn Sina, 2004, s. 51)

Zorunlu varlığın, halık (yaratıcı), bari (var edici), musavvir (şekil veren) gibi bütün fiili sıfatları O'nun olumlu sıfatları içinde yer alır. Ayrıca mürid (isteyen), kadir (güçlü) gibi hem olumlu ve hem olumsuz sıfatları birleştiren sıfatları da vardır. İbn Sina'ya göre bu iki sıfat, yaratma ile birlikte ilim sıfatından oluşmuştur. (İbn Sina, 2004, s. 51)

Endülüs'te yaşamış bir başka İslam filozofu olan İbn Rüşd'e göre İslam dininin, Allah'ı ve aynı zamanda diğer varlıkları burhan yoluyla bilmeyi vacip kıldığını belirtir. Bu açıdan burhan ve kıyas yollarını bilmek, Allah'ı ve varlığı tanımanın ön şartıdır.

İbn Rüşd'e göre Allah'ı bilmenin iki yolu vardır. Bunlar Kur'an'da zikredilmiş olan *İnayet delili* ile *İhtira delilidir*. İbn Rüşd her iki delilin insandan ve yaratılmış diğer mahlûkattan hareketle dile getirildiğini ifade eder.



İnayet delili, yaratılmış olan bütün varlıkların insan varoluşuna uygun olarak yaratılmış olup, bu uygunluk tesadüfen oluşmasının mümkün olmadığı ve uyumun bir yaratıcının iradesi neticesinde olduğu üzerine kurulu bir delildir. Diğer taraftan İhtira delili ise, bütün mevcudatın yaratılmış olduğu ve bu yaratılmış varlıkların mutlaka bir yaratıcıya ihtiyaç duydukları fikri üzerine oluşturulmuş bir delildir. İbn Rüşd, bu delil için Kuran'dan " *Gerçek şu ki o Allah'a karşı gelenler, hepsi bir araya gelse bir sineği bile yaratamazlar*" (Kuran-ı Kerim, Hac, 73) ayetini delil olarak ortaya koyar. Ayrıca İbn Rüşd'e göre bu iki delil, hem halk (avam) için ve hem de havas (seçkinler) için anlaşılabilir niteliktedir. (Taylan, 1997, s. 245)

İbn Rüşd, Allah'ın yedi sıfatının olduğunu belirtir ve önce Allah'ın *birliğin*-den söz ederek diğer sıfatlarını sayar. Bu sıfatlar; İlim, hayat, kudret, irade, semi, basar ve kalam'dır. İbn Rüşd, sıradan insanların bu sıfatların zahiri anlamlarını inancın gerektirdiğini belirterek, felsefi tevilin gizli tutulması gerektiğini belirtir. Ayrıca Allah'ın fillerinin, yaratma, peygamber gönderme, takdir, adalet ve yeniden diriltme olmak üzere beş adet olduğunu ifade eder. (Şerif, 1995, s.171-172)

Tasavvufta oluşan '*bir*' kavramını Nasiruddin Tusi (1201-1274) Evsaf'u-l Eşraf (Seçkinlerin Ahlakı) adlı eserinde, özellikle "Suluktan (ahlak eğitimi) Sonra Salikte (öğrencide) Ortaya Çıkan Haller" başlığı altında incelemiştir. Birliğin insan eğitimi açısından geçirdiği aşamaları ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre Tusi, suluktan sonra salikte ortaya çıkan hallerin dördüncüsü olarak Tevhid halini açıklarken, Tevhidi söz ve fiil olarak iki gurupta toplar. Söz olarak Tevhid, İmanın şartı olup, Allah'ın birliğini tasdik anlamındaki bilginin başlangıcıdır. Tusi fiil olarak Tevhid'i ise, bu bilginin yetkinliği olarak ele alır ve bu hal imandan sonra oluştuğunu belirtir.

" *bu da kesin bilgili bir kimsenin Yüce Allah ve O'nun feyzi dışında bir varlığın olmadığını ve hatta O'nun feyzinin bile tek başına bir varlığı olmadığını kesin olarak bilmesidir. Buna göre bu kimse dikkatini çokluktan ayırarak hepsini "bir" olarak bilip "bir" olarak görür. Böylece hepsinin "bir" olduğu düşüncesiyle "O'nun uluhiyette ortağı olmayıp tek olduğu" mertebesinden "O'nun varlıkta ortağı yoktur ve Bir'dir" mertebesine ulaşır. Bu mertebede Allah dışındaki şeyler Hak yolcusuna perdelenir ve Allah'tan başka bir şey düşünmeyi "mutlak ortak koşma" olarak hesap eder.*"(Tusi, 2009, s.107)

Tusi, "Ben bir hanif olarak yüzümü gökleri ve yeri Yaratan'a çevirdim ve ben (Allah'a) ortak koşanlardan değilim"(Kuran-ı Kerim, 6/79), ayetini referans olarak gösterir.

Tusi, salikte Tevhid'den sonra ortaya çıkan halin İttihad olduğunu belirtir. Ona göre ittihad, Allah ile *bir* olmaktır. Tusi, salikte ortaya çıkan bu hal için "O halde sakın Allah'ın yanında başka tannı tutup ona yalvarma"(Kuran-ı Kerim, 17/22) ayetini referans olarak gösterir. Ona göre Tevhid'de gösteriş yapma ihtimali bulunduğu halde, İttihad'da böyle bir eksiklik bulunmaz. Salikte birlik mutlak olduğu takdirde o zaman ikiliğe yönelmeyecek, bir şekilde kalbinde kökleşmiş olan bu duygu sayesinde ittihadı varacaktır. (Tusi, 2009, s.108)

Tusi ittihadın “Kul ile Allah’ın bir olması” şeklinde bir şey olmadığını, Allah’ın bundan münezze ve yüce olduğunu özellikle belirtir. Ona göre “ittihad, batini gözlerin o yüce Olan’ın nurunun tecellisiyle O’ndan başkasını görmemesidir. Bu halde gören, görünen ve görüş diye bir şey olmayıp hepsi bir olur.” (Tusi, 2009, s.108)

Tusi’ye göre salikte İttihad’dan sonra oluşan hal, Vahdet’tir. Tusi bu hali “Vahdet, “birlik”tir. Bu mertebe “ittihad”ın üstündedir. Zira anlamı “birlik” olan “ittihad”tan çokluk kokusu gelir. “Vahdet”te ise böyle bir şey söz konusu değildir. Orada durgunluk ve hareket, fikir ve zikir, seyr ve süluk, istek, istenen ve istenilen, eksiklik ve yetkinlik gibi şeyler ortadan kalkmış olur.” (Tusi, 2009, s.109) Şeklinde anlatır. Bu hal Tusi’ye göre Allah’ın birliğinin tam olarak anlaşıldığı ve her türlü noksanlıklardan arınmış gerçek imanın ortaya çıktığı haldir. Allah’a gerçek iman etme bu halde oluşur. Salikin, bu hale yani Vahdet makamına ulaşmadan, imanının lezzetini alması mümkün görünmemektedir.

Şahabettin Sühreverdi (1158-1191) bir kavramını “Nurların Nuru” olarak ifade eder. Ona göre *nur* ve *zulmet*, varlığı, var olan şeyleri ifade eden iki terimdir. Bu anlamda nur, açıklamaya ihtiyaç duyulmayacak kadar açık olan şeydir ve aynı zamanda kendinden başka varlıkları da aydınlatan, zulmetin zıddıdır. Ona göre Nur gerçek *bir*’i ifade ederken, zulmet ise âlemi veya tabiatı ifade eder. Nur başka bir şeye arız olursa, örneğin *nefsler*’de olduğu gibi, O zaman “Nur’u Arız” adını alır. Yalnız başına var olduğunda da “Nur’u-Mücerret” adını alır. Cevherler ve arız nurlar var olmak için mücerret nura, mücerret nur var olmak için de “nuru’l-envar”a ihtiyacı vardır. Bu zincire tabi olmayan ve kendi başına var olan, her şeyin üstünde olan ve her şeyin kendisine ulaştığı nur ise “Nurların Nuru” dur. (Ülken, 1995, s. 240; Yörükhan, 1998, s. 82)

Nurların Nuru, hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyden müstağni, her şeyden aşkın, kendi kendine ayakta duran, nitelikleri olmayan varlıktır. Sühreverdi, nurların nuru olan varlığın eğer örneğin iki niteliği olsa idi, o zaman iki yönünün olması gerekeceğinden hareket ederek O’nun niteliklerinin olmadığını söyler. Çünkü O, mutlak manada bir’dir. (Yörükhan, 1998, s.82)

Sühreverdi, Nurların Nuru olarak adlandırdığı, hakiki bir’den asla kötü ve çirkin bir şey sudur etmeyeceğini savunur. Bize göre kötü ve çirkin olarak görünen herhangi bir olayın, bizim bilemediğimiz ve zamanla anlaşılacak olan bir güzellik ve iyilik içerdiğini söyler. (Yörükhan, 1998, s.86-87)

#### **d. Sonuç:**

Bir sayısı düşünce tarihi boyunca filozofların üzerinde düşündükleri bir konu olmuştur. Özellikle çok Tanrı inancının hâkim olduğu antik yunan felsefesinde bu inanç çerçevesinden çıkıp gerçek anlamda düşünce üreten filozofların eserlerinde açık bir şekilde görüldüğü gibi, Tanrı, ya bir’dir veya tanrılar içinde en büyük ve güçlüsü bir’dir. Filozofların bu iki sonuçtan hangisine karar verdiği, yaşadığı dö-

nemin siyasi otoritesinin tutumu ile doğru orantılı olarak gelişmiştir. Yani eğer filozof baskı altında kalmışsa, o zaman tanrıların en büyük olanını 'bir' olarak kabul etmiş, yine eğer siyasi olarak baskı altında değilse o zaman bir ve tek Tanrı'dan söz etmiştir. Dolayısıyla baskı altında geliştirilen bir Tanrı inancının toplumun geneli açısından bir değer ifade etmesi söz konusu değildir.

Ortaçağ Avrupasında ise, baskı unsuru kilise ve papalık olunca, Tanrı'nın birliği veya çokluğu üzerinden tartışılması yerine, daha çok Tanrı'nın var veya yok olduğu üzerinden tartışmalar yapılmıştır.

Bu dönemde Tanrı'nın var olduğu üzerinden akıl yürüten filozofların tutumlarını belirleyen en büyük etken, Hıristiyanlıktaki Teslis inancının etkisi olmuştur. Bu inancın etkisinde kalan filozoflar açısından bakıldığında, *bir* kavramı *üç* kavramı ile yer değiştirmiş olduğunu fark etmek çok zor değildir. Bir mi yoksa üç mü tartışmasının yapıldığı bir Tanrı anlayışının insan üzerinde olumlu etkisinin olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

İslam filozofları açısından bakıldığında Tanrı'nın birliği hakkında herhangi bir tereddüt bulunmadığı açık bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu sonuca ulaşma konusunda İslam dininin etkisi hakkında herhangi bir söz söylemek gereksiz olarak kabul edilir.

Çünkü, İslam filozoflarının üzerinde durduğu asıl konu; Tanrı'nın *bir*liği değil, "*Bir'den çok nasıl çıkar?*" sorusu olmuştur. Çünkü Tanrı ile maddi dünyanın var olmasında, özellikle filozofların yaşadıkları dönemin fikri hareketliliği içinde, bir takım akli açıklamalara ihtiyaç duyulmuştur.

İslam Filozofları, bu sorunun felsefi olarak cevabını Platinüs'ün ortaya koyduğu Sudur teorisinde bulmaya çalışmışlar ve Tanrı ile ilgili felsefelerinin özellikle metafizikten maddeye geçişte, bu teorisin etkisi altında kalarak çeşitli açıklamalar yapmışlardır. İslam filozofları, günümüzde her ne kadar geçerliliği kalmamışsa da, Platinüs'ün sudur teorisinden etkilenmiş olsalar da, kendi düşünceleri doğrultusunda yeni açıklamalar getirmek suretiyle, İslam'ın Tanrı anlayışından dışarı çıkmamaya özen göstermişlerdir.

Tanrı'nın 'bir' olması yanında sahip olduğu, gören, işiten, başlangıcı ve sonu olmayan, nızıklandırıcı, her şeyi var eden, şekil veren gibi sıfatlara sahip bir Tanrı'nın, insan eğitimi açısından son derece önemli olduğu açıktır.

Ayrıca Tusi, birlik kavramının insanda nasıl yerleşik bir duygu haline geleceği üzerinde durmuş ve özellikle "seçkinlerin ahlakı" adlı kitabında bunun pratiğini anlatmıştır. Ona göre kişi önce Tanrı'nın *bir* olduğunu kabul etmelidir. Bu aşamadan sonra kendini tüm kötü duygulardan arındırdıktan sonra ancak Tanrı ile *bir olma* söz konusu olabilecektir.

Tanrı ile bir olma ise, insanın ancak Tanrı'nın sıfatlarının yarattığı canlılarda gözlemlemesi sonucu oluşabileceğini ifade etmiştir. Bu gözlemeleme, insanın tüm canlılara karşı olumlu bir duygunun oluşmasına neden olacaktır.

### BİBLİYOGRAFYA

- Aydın S.M.(1994) *Din Felsefesi*, İstanbul:Selçuk Yayınları
- Cevizci A, (1999) *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul : Paradigma Yayınları
- Erdem H, (2010) *İlkçağ Felsefe Tarihi*, (6. Baskı), Konya: HE Yayınları
- Fahri M, (2000) *İslam Felsefesi Tarihi*, (Çevr: K Turhan), İstanbul: Birleşik yayıncılık
- Farabi, (1990) *el-Medinetül Fazıla*, (Çev: N. Danışman), İstanbul:MEB Yayınları
- Kindi, (1994) *Risaleler* (Terc: M. Kaya) İstanbul : İz Yayıncılık
- Kaya M, (2005)*TDV İslam Ansiklopedisi*, C.12, Farabi Md, İstanbul:TDV Yayınları
- İbn Sina, (2004) *Risaleler* (er-Risaletu'l-Arşıyye),(Terc:A.Açıkgenç, M. H. Kırbaçoğlu), Ankara : Kitabiyat
- ....., (2005) *Kitabu's-Şifa, Metafizik II*, (Terc:E.Demirli, Ö. Türker), İstanbul:Litera Yayıncılık
- Şerif M.M, (1995) *İslam Düşünce Tarihi*, C. 1-4, İstanbul :İnsan Yayınları
- Taylan N,(1997) *İslam Düşüncesinde Din Felsefesi*, İstanbul: İfay
- ....., (1983) *Anahatları ile İslam Felsefesi*, İstanbul:Ensar yayınları
- Tusi N, (2009) *Seçkinlerin Ahlakı (Evsaf'u-l Eşraf)*, (Terc:Anar Gafarov),İstanbul: İz Yayıncılık
- Ülken H. Z.(1995) *İslam Düşüncesi*, İstanbul :Ülken Yayınları
- Yörükhan Y. Z, (1998) *Şahabattin Sühreverdi ve Nur Heykelleri*, (Çev, A. Kamil Cihan) İstanbul :İnsan Yayınları
- Weber A, (1993) *Felsefe Tarihi*, (Çev: A. Eralp) İstanbul :Sosyal Yayınları