

Basit ve Mürekkeb Kavramları Açısından İbn Sina'da Tevhid

Mehmet Murat KARAKAYA*

Öz Vahye ve nübüvete dayalı Din'in en temel kavramı Tevhid, Din'in bütün anlam alanlarına ve insanın zihin dünyasına yön vermektedir. Tevhidi esas almayan hiçbir düşünce-nin, fikriyatın Din temelinde bir karşılığı yoktur. Bu nedenle İslam alimleri ve mütefekkir-leri Tevhid'i en başat kavram olarak düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bir İslam filozofu olan İbn Sina da oluşturduğu felsefeyi, Zat-ı Mutlak ve Vacibu'l Vücut Allah Teala'nın birliğini esas alan Tevhid düşüncesi üzerine bina etmiş; Tevhide gölge düşü-recek bütün fikriyatlara karşı çıkarak, Allah Teala'nın zatına yönelik şirk unsurlarını orta-dan kaldırmaya yönelik bir mücadele vermiştir. Bu çerçevede, İbn Sina'nın felsefi argüman ve kavramlarla ortaya koymaya çalıştığı ve "genel kavramların ilkinin, yani varlık ve *birliğin* bilgisi, en üstün bilinenlerin en üstününe yani *Yüce Allah'a* ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün bilgi, *Allah'ı bilmenin* bilgisi, diye tanımladığı" Felsefe-i Ulâ içerisinde Tevhid esa-sından yola çıkarak amaçladığı şey, Zat'a yönelik dolaylı şirk anlayışlarını önlemek, Vacibu'l Vücut'u bu tür yaklaşımlardan tenzih etmektir, denebilir. İbn Sina, külliyatının değişik yer-lerinde Tevhid anlayışına yer verdiği gibi özellikle 'Risalet-ü' Arşiyeye'de' ve 'İhlas Suresi Tefsirinde' bu hususa özel olarak dikkat çekmiştir.

Anahtar kelimeler: Tevhid, zorunlu varlık, mümkün varlık, mahiyet, ilahi basitlik, ilahi sıfatlar.

Tawhid in the Thoughts of Ibn Sina

Abstract Tawhid (The Oneness of Allah) the religion's main concept which is based on revelation and prophethood influences all the fields of the religion's meaning and human's world of mind. Any thought or idea which isn't predicated on Tawhid doesn't have any compensation on the basis of the religion. For this reason, Islam Scholars and Intellectuals put the Tawhid to the center of thought system as the main concept. Ibn Sina, an Islam Philosopher, has founded his philosophy on Tawhid which is predicated on The Absolute Being and Necessary Existent Allah Teala and he struggled for putting away the elements of shirk (Polytheism) which is against the heart of the God by objecting all the thoughts casting shadow on Tawhid. In this context, it may be told that the thing that Ibn Sina tries to express by philosophical arguments and concepts and aims by setting off from the Tawhid foundation which is within the First Philosophy that Ibn Sina defines as the first of general concepts, the knowledge about the God and reasons after the God is to prevent Shirk understanding and consider Necessary Existent to be free of such approaches. Ibn Sina as mentioning Tawhid understandings in various positions of his corpus, he especially drew attention to this question in Risala al Arsiyya and commentary of Ikhlas Sura

Keywords: Tawhid, necessary being, possible being essence, divine simplicity, divine attributes.

* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, memurka@hotmail.com

Giriş

Vahye ve nübüvete dayalı Din'in en temel kavramı Tevhid, Din'in bütün anlam alanlarına ve insanın zihin dünyasına yön vermektedir. Tevhidi esas almayan hiçbir düşüncenin, fikriyatın Din temelinde bir karşılığı yoktur. Bu nedenle İslam alimleri ve mütefekkirleri -Tevhid'den sapmaya yönelik birbirlerini itham eden birçok karşı fikir ortaya koysalar da- Tevhid'i en başat kavram olarak düşünce sistemlerinin merkezine yerleştirmişlerdir. Bir İslam filozofu olan İbn Sina da oluşturduğu felsefeyi Zat-ı Mutlak ve Vacibu'l Vücut Allah Teala'nın birliğini esas alan Tevhid düşüncesi üzerine bina etmiş; Tevhide gölge düşürecek bütün fikriyatlara karşı çıkarak Allah Teala'nın zatına yönelik şirk unsurlarını ortadan kaldırmaya yönelik bir mücadele vermiştir.

Tevhid-şirk anlayışında doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki tür şirk anlayışından bahsedilebilir. Birinci türe giren şirk anlayışı, Vacibu'l Vücut'un karşısına, O'na ulaşma vesilesi kılınan aracı varlıklar ihdas ederek, Zat'ın dışında kalan diğer başka varlıklara yücelik ve uluhiyet vasfı vermekten ibarettir. Bu ortak koşmaya kaba şirk anlayışı da denilebilir ki, zahirde bütün yönleriyle bunun şirk olduğu aşıkardır.

Dolaylı şirk anlayışı ise, Vacibu'l Vücut'u tek ve bir kabul etmekle birlikte, inanan kişinin Zat'a yönelik düşüncelerinde belki de çoğu zaman farkına varmadığı veya farkına varmış olsa bile farklı argümanlarla bu gizli şirkten vazgeçmediği ortak koşma anlayışıdır ki İbn Sina'nın felsefi argüman ve kavramlarla ortaya koymaya çalıştığı ve “genel kavramların ilkinin, yani varlık ve *birliğin* bilgisi, en üstün bilinenlerin en üstününe yani *Yüce Allah'a* ve ondan sonraki sebeplere dair en üstün bilgi, *Allah'ı bilmenin* bilgisi, diye tanımladığı” Felsefe-i Ülä içerisinde tevhid esasından yola çıkarak amaçladığı şey, Zat'a yönelik bu dolaylı şirk anlayışlarını önlemek; Vacibu'l Vücut'u bu tür yaklaşımlardan tenzih etmektir, denebilir.¹ İbn Sina, külliyatının değişik yerlerinde tevhid anlayışına yer verdiği gibi özellikle ‘Risalet-ü’ Arşiyeye’ ve ‘İhlas Suresi Tefsirinde’ bu hususa özel olarak dikkat çekmiştir.

‘Hüve’ ve ‘Basit’ Kavramları Açısından Tevhid

Başta vurgulamak gerekir ki, Tanrı'nın Zat'ına yönelik ifade, kelime ve kavramların anlam alanları O'nu anlatmaya yetersizdir. Ancak O'nun Zat'ına yönelik ifade ve anlatımlar zorunlu olarak insana ait dil düzlemi içerisinde olacaktır. O'nu en iyi şekilde ifade edecek kelime ve kavramlar, O'nun dışındaki varlıkların yani mahlukatın zatına, eylemlerine ve özelliklerine karşılık gelse bile, bu isim, kelime ve kavramları yine O'na özgü anlam alanları içinde, O'nu anlatmaya yönelik olan çağrışımlarla anlamının dışında başka bir

yöntem ve yaklaşım yoktur. Örneğin “hüve” zamiri insan düzeyinde bütün eril kişilere işaret etse de bu zamir Tanrı'nın Zat'ına yönelik olarak kullanıldığında sözkonusu anlamının dışında daha özel bir Varlık'a yine özel anlamıyla işaret etmektedir.

Bu manada İhlas Suresinde Allah Teala'nın varlığına işaret eden “O” zamiri yani mutlak hüve; hüviyet ve taayyün açısından varlığı lizatihi olup, ‘kendi zatından başka hiçbir şeye muhtaç olmayan’ anlamını ifade etmektedir. Başka bir tabirle, İhlas suresinde geçen hüve'nin mercii, hüve'nin delalet eylediği ve “hüve/o” ile işaret olunan Zat, kendisi için bir merci ve mebde tasavvur edilemeyen, varlığında mutlak ve müstakil Vacibu'l-Vücut, Mebde-i Evvel'dir.² O, bütün neseb ve intisablardan beridir.³ Bu manada zamir, Zat'a delalet etme bakımından has isimlerden daha kuvvetlidir. Çünkü has isimler sıfatlara gereksinim duyarken, zamirlerin sıfatlara gereksinimi yoktur. O halde Zat'ı ifade etmede hüve lafzından daha mükemmel bir lafız olmadığı söylenebilir.⁴ İbn Sina'nın İhlas Suresi tefsirinde hüve lafzıyla beyan ettiği nükte ve ince manalar Akseki'ye göre şöyle özetlenebilir:

1. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet, lizatihidir.
2. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyet, Vacibu'l Vücut'dur.
3. Hüve kelimesi ile tevhid ve vahdetin mevzuu olan hüviyetin vücudu mahiyetinin aynıdır.
4. Hüve ile işaret olunan hüviyetin her yönden basit ve tek olması ve bundan dolayı hadd-i tam ve hadd-i nakıs ile de tarifinin/tanımının imkansız olmasıdır ki⁵ İbn Sina'nın, gerek metafiziğinin gerekse ontolojisinin temelinde Vacibu'l-Vücut Tanrı ile O'nun basitliği ve vahdaniyeti bulunmaktadır.⁶

Yine Ehad lafzı, mahiyet-i ilahiye'nin her açıdan vahid olduğuna, yani mahiyetin yapıcı unsurlarını teşkil eden cins ve fasl gibi gibi manevi kesreti; madde ve suret gibi maddi kesreti olmadığına işaret eder. ‘Vahid’ lafzının sayısal bir'e vurgusunun daha baskın olması ve Teolojik Bir'i çağrıştırmasının daha zayıf olması hasebiyle Allah Teala'nın Bir'liğini vurgulamada ‘Ehad’ kelimesi ‘vahid’ lafzına tercih edilmiştir. Çünkü Allah Teala, besat-ı sırfa (Salt Basit) olup bütün aded, terkib ve bunların lazımı olan cismaniyetten âridir. Bütün aded, terkip ve bunları lazımı olan cismaniyetten beri olma hususiyetleri vahid kelimesine göre Ehad lafzıyla daha belirgin bir şekilde karşılanmaktadır. Zira Ehad ve Vahid kavramları kendi içerisinde derecelendirmeye tabi tutulduğunda, Allah Teala'nın Zat'ını ifade etmede Ehad lafzı vahid lafzından daha önemli ve keskin bir anlam alanına sahiptir. Tefsir ulemesından Ezheri de, Allah'tan başka hiçbir varlık, ‘Ehad’ olarak tavsif edilemez demiştir.⁷ Bunların dışında Zat'a yönelik bütün kavramların “mahza” ve “mutlak”

kavramlarıyla ifade edilmesi, vurgunun te'kid edilmesi ve işaret edilen varlığın yüce bir varlık olması hasebiyledir.

“Basit” kavramı da Yüce Allah’ın şirk ile nitelenebilecek bütün unsurlardan hali olduğunu ifade eden bir kavramdır ki İslam Felsefesinde Tevhid kavramının derinlemesine incelenmesi bizi “Basit” kavramına götürmektedir. Yaratıcının, İlk İlke’nin, İlk Neden’in vasfı ve en önemli özelliği olan Basit, hüviyeti kendinden olmak, zatını oluşturan akli ve hissi cüzlerden yani mukavvim unsurlardan uzak olmaktır.⁸ Bu mefhum, yaratılmışlardan hareketle, kendisine nisbet edilecek her türlü olumlu veya olumsuz izafelerin ve kendisi hakkında kullanılacak dilin gerçekte Tanrı’ya ilişkin hiç bir şey söyleyemediğinin metafiziksel bir ifadesidir.⁹ Bu da yaratılmışların yani mümkünatın özelliği olan ve asla basit olarak kaim olmaları mümkün olmayan; madde ve suretleri olması hasebiyle ancak mürekkebe unsurlarla açıklanabilecek mevcudatın özelliklerinden hali olmaktır ki, Zat’ı akledilir olan el Evvel, Kayyum’dur; ilgi, irtibat ve Zat’a ek olabilecek bütün hususiyetlerden berîdir.¹⁰

Tanrı’yı negatif ideoloji bağlamında ele alan bu yaklaşımda, Tanrı’yı her türlü mürekkeblikten âri kılma ilkesi, Tanrı’nın metafiziksel, mantıksal ve dilsel hiç bir cüzden oluşmadığı iddiası üzerine kuruludur. Vacibu’l-Vücut bi-zatihi olan Tanrı’nın, en temel ve en ayırıcı vasfı olan Basitliğini O’nun Birliği bağlamında tanımlayan İbn Sina, Bir olmağı, zatının niceliksel anlamda Basit olmasının yanı sıra, özsel olarak O’nun her türlü mürekkeblikten âri olması olarak anlar.¹¹ Buna göre, mutlak anlamda Basit, sadece Tanrı’dır. Bunun anlamı, İlk Akıl özünün kendinde var olması, diğer akılların ise, kendi cevherleri itibariyle İlk’in vasıtasıyla var olduklarını bilmeleridir. İlk ilke, varlığın en Basitidir, İlk İlke’den sonra gelen varlıklar ise İlk İlke nedeniyle var oldukları için maluldürler; malul olmaları hasebiyle de bileşiklerdir. Ancak basitlikleri, İlk İlkeye yakın olmaları açısından da farklılık arz etmektedir. Bu nedenle mesela, ikinci ilke üçüncüden daha basittir.

Varlıklarda neden ve nedeni’nin anlamı, bu varlıklarda nedeni’de görülen kuvve halinde *çokluğun* bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle, İlk’ten, -kendinde olması mümkün olmayan- nedeniler yani bileşik varlıklar ortaya çıkar. Nedeniler de akli varlıklardan maddi varlıklara kadar giden bir varlık süreci içerisinde sıralanmaktadır. Maddi varlıklar bütünüyle basitlikten uzaktırlar. Dolayısıyla İlk İlke’den uzaklaştıkça basitlikten de o ölçüde uzaklaşılacaktır. Basitliği bu şekilde izah ettikten sonra, bileşikliğin de öncesiz olmasının mümkün olmadığını, çünkü bileşiğin kendi parçalarının varlığının bir koşulu olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla parçalar, bileşiğin nedeni olmadığı gibi, ‘birşey kendi kendisinin nedeni olmadıkça kendisinin nedeni olamayacağı’ ilkesinden hareketle bileşiğin de ‘kendinde-neden’ olmadığı anlaşılmaktadır. Buna göre bileşikler ‘kendinde-neden’ değilse onların kendilerini yokluktan varlığa çıkaran bir Fail-Neden’in varlığı kesinlik kazanmaktadır.¹²

Şimdi, Vacibu'l Vücut'un Basitliği, bütün mürekkeb/bileşik olmak durumlarından hali olmasını gerekli kıldığına göre, basit olmak konusunda mürekkeb olmayı çağrıştıran hususların açıklığa kavuşması sadedinde, mahiyet-vücut, zorunlu-mümkün, zat-sıfat, cins-fasıl ve cisim olmaklık konuları ele alınacaktır.

a) Mahiyet-Vücut Ayrımı Açısından Mürekkeb

Kendisinden önce belirgin bir şekilde vurgulanmayan ve doktriner çerçevesi itibarıyla kendisine özgü kılabilceğimiz varlık-mahiyet ayrımı, İbn Sina felefesinde Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki farkı ortaya koymada önemli bir ayrımdır. Buna göre mahiyet, “ma hüve (o nedir)” sorusunun cevabını veren kavramdır. Şeyin mahiyetinin kendisiyle talep edildiği “ma hüve” sorusuyla bazen şeyin zatının mahiyeti talep edilir bazen de onunla kullanılan ismin mefhumunun mahiyeti talep edilir. Bu nedenle mahiyet zihni bir kavramdır. Mesela, “insanın mahiyeti insanlıktır” ifadesinde olduğu gibi. İbn Sina'nın varlık ve mahiyet ayrımı, esasında yaratan ile yaratılanın arasını ayırmak içindir. Buna göre İbn Sina, iki varlık ortaya koymaktadır. Biri, mahiyeti varlığının aynı olanıdır ki bu Tanrı'dır (el Evvel); O'nun varlığından ayrı bir mahiyeti yoktur; O'nun hakikati, hüviyeti varlığının kendisidir. Diğeri, mahiyeti varlığından ayrı olanıdır ki, Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklar böyledir; onların varlıklarından ayrı bir de mahiyetleri vardır. İlki “Bizatihi Zorunlu Varlık”, ikincisi “bizatihi mümkün varlık”tır. Dolayısıyla bu ayrım, Tanrı ve onun dışındaki varlıkları net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³ Bu açıdan değerlendirildiğinde, Zorunlu Varlık mümkün varlıkla ortak olamaz. Çünkü onun dışında kalan her bir şeyin mahiyeti, varlığın imkanını gerektirir. Zorunlu Varlık'a gelince, ne bir şeyin mahiyetidir ne de bir şeyin mahiyetinin parçasıdır.¹⁴

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık'ın hakikati kendi varlığıdır, onun varlığı üzerinde hiçbir surette herhangi bir ziyadelik olamaz. Zira ziyadelik, ancak mahiyeti olan varlıklarda olur. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın mahiyetinden bahsedilemez. Zira mahiyet bir terkiptir ve suret ve madde söz konusu terkipten kendisidir.¹⁵ Ancak illa ki Zorunlu Varlığın mahiyetinden bahsedilmek isteniyorsa o zaman buna *mahiyeti varlığının aynı olan varlık* denilir. Niçin İlk Varlık'ın mahiyeti yoktur? Sorusuna İbn Sina, “Zorunlu Varlık'ın kendisinde terkipten (birleşme) bulunan bir sıfatı olması mümkün değildir.” şeklinde cevap verir. Böylece O'nun, mahiyetin hakikatinden başka Varlık özelliği bulunacak ve bu özellik, O'nun Zorunlu Varlık olmasını gerekli kılacaktır. Bu nedenle, Zorunlu Varlık'ın, varlığının gereklisi olacak bir mahiyetinin olması imkansızdır. Eğer ‘hakikati’ ve ‘varlığı’ diye iki şey olursa ve varlığı mahiyetsiz zorunlu değilse ve yalnız mahiyetle ilgili olarak zorunluluk kazanıyorsa, o

zaman zorunlu varlık, zorunlu varlık olduğu halde ancak başka biri olmadan var olamıyor demektir ve bu durumda zorunlu varlık olduğu halde zorunlu olmaması gerekir.¹⁶ Bu manada, mahiyet ile varlık arasındaki ayırım, İbn Sina'nın Tanrı'nın varlığına dair delili açısından oldukça önemlidir. Çünkü Tanrı dışındaki her şey, mahiyetini varlığıyla birleştirecek (terkib) bir şeye ihtiyaç duyar.¹⁷

Sonuç olarak, basitlik doktrininin Tanrı'nın Mutlak Basitliğini temellendirmeye yönelik geliştirdiği temel yaklaşım, mahiyet ile varlığın özdeş olduğu ve mahiyetin varlıktan ayrı ve farklı bir gerçekliğinin olmadığıdır.¹⁸ Özetle İbn Sina felsefesinde, mahiyet-vücut ayırımı açısından Vacibu'l Vücut'da mahiyet zatin aynıdır. Mümkün varlıklarda ise varlık, mahiyetten ayrıdır.

b) Zorunlu ve Mümkün Açısından Mürrekkeb

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ın tekliği hususunda iki vacip varlığın var olmasının mümkün olmamasını imtiyaz, ilinti ve öz kavramlarını irdeleyerek açıklamaktadır. Buna göre, eğer iki vacib (zorunlu) olsaydı var olmalarının vucubu (zorunluluğu) ikisi arasında ortak olurdu. Bu da zorunlu olarak o ikisinden birinin diğersinden imtiyazını gerektirirdi. Öyleyse, o ikisinden her biri iki şeyden oluşur. Bu ise, birleşimi/terkibi gerektirir. Bundan dolayı da zorunlu değil mümkün varlık olmuş olurlar. Oysa iddia edilen, her ikisinin de zorunlu olmasıdır. Bu ise farz edilene aykırıdır.¹⁹ Zorunlu Varlığın ilintisel ve özsel olma niteliklerden uzak olması gerekir. Çünkü ilintisel olan, bir şeyin mahiyeti gerçekleştiikten sonra ona ilintili olandır. Özsel ise, bir şeyin özünü meydana getiren, birini diğersinden ayırt eden özelliktir. Bu bağlamda şayet birinin, onunla diğersinden ayırt edilebildiği özsel bir özelliği var ise o takdirde bunların her ikisi de bileşiktir. Bileşik olanın ise, bir sebebi olduğuna göre ikisi de zorunlu varlık olamaz.²⁰ Dolayısıyla bir zorunlu varlık'ın diğers bir zorunlu varlığa denk olması ve biri diğersinin illeti olmaksızın varlığının zorunlu olması mümkün değildir.²¹

İbn Sina'nın "Her birinin varlığı özü gereği zorunlu (vücub) olan iki varlığın olması caiz değildir." değerlendirmesinin mahiyet ve taayyün açısından Hocazade'ye göre anlamı, varlığı zorunlu olanın tabiatının özünün kendinde ortaya çıkıp çıkmamasıyla ilgilidir. Ona göre, Zorunlu Varlık'ın özü, taayyününü/aşık olmasını gerektirirse bu durumda özü, zatına munhasır olur. Eğer bu tabiat, özünün taayyününü gerektirmezse, varlığı zorunlu olan, taayyününde başkasına muhtaç olur. Zorunlu varlık varlığı itibariyle özünde taayyün etmemiş; taayyününde başkasına muhtaç olmuş ise, bu durumda varlığı zorunlu farz edilen şeyin varlığı zorunlu olmaz; mümkün olur. Böylece iki zorunlu (vacib) varlığın olması imkan dahilinde değildir."²² Yine iki zorunlu

varlık bir arada düşünülduğünde, zorunlu varlıkların bir şeyde iştirak halinde diğer bir şeyde ise farklı uygulamada bulunma ihtimalleri her zaman var olacaktır. Böylece bu iki zorunlu varlık, varlık olarak zorunlu olmakla birlikte mahiyetlerinde iştirak halinde olacaklarından taayyünlerinde de farklı olacaklardır. Bu durumda her biri, bir mahiyet ve taayyün açısından mürekkebe olacaktır.²³ Dolayısıyla hiçbir zaman iki zorunlu varlığın bir arada bulunması mümkün değildir. Zorunlu Varlık Bir'dir, O da Allah Teala'dır.

Mümkün açısından ise; her mümkün mürekkebtir. Mümkün demek, ne varlığı ne de yokluğu, zatının muktezası olmayandır; hüviyeti başkasından olanıdır. Zatına nazaran varlığı da yokluğu da düşünülebilir. Böyle olan bir şey var olursa, ancak bir sebep ve bir illet'le mevcut olur. Varlığı illete bağlı olduğu gibi yokluğu da yine kendisinden hariç bir illete bağlıdır.²⁴ Bunun anlamı hem varlığa gelmesi hem varlığını devam ettirmesi açısından kendisinden başka bir illet ve sebebe muhtaç olmasıdır. Buna göre, bir illet ve malul silsilesi olarak gördüğümüz bütün kainat, heyet-i mecmuasıyla bir maluldür, dolayısıyla bunların varlıktaki karşılığı imkandır, mümkündür. Dolayısıyla mümkünatın Vacibu'l-Vücut bir illete dayanması zaruridir. O halde, varlığı Lizatihi Vacib bir mebde olmadıkça alemin varlığı muhal ve mümtenidir.²⁵

Varlığı zatı gereği zorunlu olanın varlığı, bütün yönlerden zorunlu olmalı ve zorunluluk, varlığın yetkinliği anlamına gelmelidir. Buna göre, yetkinliğin nihai noktası, zihinlerimizin ontik yapısına verili bir şekilde işlenmiş bir şekilde, tekliği ve tevhidi istilzam etmekte, böylece bu zirve kemal noktası; ikiliği, şirki, çokluğu ya da teslisi zihnimizin kabul etme imkanını ortadan kaldırmakta, dahası menetmektedir.²⁶

c) Zat ve Sıfat Açısından Mürekkebe

İbn Sina, 'sıfatlar' konusuna karşı çıkmamakta, zatında çokluk olmamak, birliği bozmamak ve O'na hiçbir sebep atfetmemek şartıyla bütün sıfatların O'na izafe edilebileceğini söylemektedir.²⁷ Ayrıca, İbn Sina zat ve sıfat açısından bir ayrım yapmaz. Dolayısıyla sıfatlar da zorunludur.

İbn Sina sıfatların hepsini ilim sıfatında görür ve ilim sıfatını da Allah'ın zatına zait olarak görmez, onu zatının aynı olarak kabul eder.²⁸ Sıfatlarında bir olmasının anlamı sıfatlarının herhangi birinde onun nazirinin ve benzerinin olmaması demektir. Şayet, sıfatları kendi üzerimize hamlettiğimiz anlamda Allah Teala üzerinde de hamledersek, o zaman bunlar O'nun "hudus"u sonucuna götürür ve O'nun Tanrı olması işlevsiz hale gelir.²⁹ Bu sebeple, Allah teala'nın sıfatlarının herhangi birinde kendisine benzeyen bir naziri yoktur. Eğer bir benzeri olursa bu vasıfta benzeriyle ortak olmuş olur. Eğer böyle olursa, ortak oldukları ve birbirinden ayrıldıkları şeyde mürekkebe olurlar.

Yukarıda geçtiği üzere terkiib *mümkün* olmayı gerektirir; mümkün olmak ise, zatı bakımından vacip olanın varlığına aykırıdır. Bundan dolayı Allah'ın sıfatlarında da bir olması zorunludur³⁰ Bu temel ilkeye bağılı olarak, Tanrı'nın zatı ve Tanrı'ya atfedilen tüm sıfatlar birbirleriyle özdeşdir.

İbn Sina'ya göre, Allah'ın sıfatları Zat'ına ek (zaid) değildir. Çünkü ek olsaydı sıfatlar zata nispetle bilkuvve olur, zat da bu sıfatların sebebi olurdu. Zira bu durumda zat, sıfatlardan önce olur ve dolayısıyla biri diğerini dışlayan ve cisimlerde bulunan etken ve edilgen özelliklerine sahip olmuş olurdu. Yine 'O'nun sıfatı, zatına bir ilave değil, zatının oluşumuna dahildir. "Zat'ının varlığı bu sıfatlar olmadan düşünülemez." denilirse, zat bileşik/mürekkebe olmuş olur ve Zat'ının birliği bozulur.³¹

d) Cins ve Fasıl Açısından Mürekkebe

Cins ve fasıl, herhangi bir varlığın tanımını için gerekli olan iki akli cüz ve iki asli unsurdur. Örneğin, cins ve fasılın toplamının meydana getirdiği insan için, cins olan hayvan ile fasıl olan "konuşan" nitelikleri, insanın mahiyetinin haricinde olan şeyler değildir, iki nitelik bizzat insanın asli unsurudur.³² Bu bağlamda cins, çok sayıdaki farklı tür için onların *mahiyetlerine* yönelik "o nedir" sorusu sorulduğunda cevap teşkil eden kavramdır. Buna göre cins olan canlı kavramı, insan ve diğer canlı türlerini ifade eden tümel bir kavramdır. Fasıl ise, türler arasındaki ayrımı ve farklılıkları ortaya koymaya yönelik olarak, cins altındaki tür veya türler hakkında sorulan "hangisi" sorusunun cevabını veren kavramdır. İnsan türü açısından ele alındığında, onu diğer varlık türlerinden ayıran "düşünen/bilen" olmasıdır ve bu, tümel manada insanın fasıldır.³³

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık'ın tanımını yapılamaz. Çünkü tanımın en temel özelliği *mahiyete* delalet etmesi, cins ve fasıldan oluşmasıdır.³⁴ Zorunlu Varlık'ın mahiyeti olmadığına göre, O'nun cinsi de yoktur. Cins "o nedir?" sorusunun cevabında söylenen cevap olduğuna göre, Zorunlu Varlık'ın cinsi şudur dendiğinde o zaman Zorunlu Varlık'ın varlığı, başkalarının da iştirak ettiği bir tümel kavram çerçevesinde ifade edilmiş olur. Bu ise, mümkün değildir. Çünkü cins, cins ve fasıldan oluşmuş ve bir mahiyete sahip varlığın parçasıdır; bir başka deyişle cins, özünde parçadır, cüzdür ve ziyadedir. Oysa O'nun varlığını bir cüze bölmek ve varlığına bir ziyadede bulunmak imkansızdır. Çünkü burada, hem cüz hem ziyade, O'ndan başka olan şeylerdir. Cüz veya ziyade olan bir şeyle O'nu tanımlamak kendisinden başka şey ile tanımlamak anlamına; yani O'nun bileşik (mürekkebe) bir varlık olduğu anlamına gelmektedir ki, bu da muhaldir.

Bizatihi Zorunlu Varlık'ın bir cinsinin olduğu varsayılırsa, onu aynı cinse ait öteki türlerden ayırmamız için bir faslının olması da gerekecektir; oysa Bizatihi Zorunlu Varlık'ın bu anlamda faslı olamaz. Yok eğer cinsi zorunlu, türü zorunlu olmayan bir varlıktan söz ediyorsak, bu da Zorunlu Varlık'ın zorunlu olmayan varlıkla kaim olduğu anlamına gelir ki, bu, kendi içinde çelişkilidir. Şu hade İlk'in cinsi yoktur. Cinsi olmayınca faslı da yoktur. Çünkü cinsi olmayanın faslı da olmaz.

Cins ve fasıldan oluşan bileşik/mürekkebe varlıkların tanımı yapıldığına göre, bu demektir ki, İlk'in tanımı da yoktur. Zira bir şeyin tanımının yapabilmemesi ancak bileşik varlıklar alanında mümkün olmaktadır. O tek'tir, İlk'tir, Bizatihi Zorunlu Varlık'tır ve diğer niteliklerin Kendisinden olumsuzlanması şartıyla O Mutlak Varlık'tır; ne dengi ne zıddı vardır.³⁵

e) Cisim Açısından Mürekkebe

Varlığı duyulur cisme taalluk eden her şey ve duyulur her hacimsel varlık, nicelik olarak birbirine benzer parçalara; kavram olarak da suret ve heyualaya bölünür. Doğaları gereği bölünebilen ve parçaları olan şey, parçalarına ihtiyacı sebebiyle zorunlu olamaz. Ayrıca, cismin, cisim olarak tahakkuku ve bizim onu cisim olarak bilmemiz için sonlu olmaya muhtaç değildir. Aksine sonluluk, cismin işleni ve gereğidir. Bundan dolayı cisim tasavvur edildiğinde cismin sonluluğunun tasavvuruna ihtiyaç duyulmaz.³⁶ Yine maddeye muhtaç olmak, cisimliliğin ve bütün maddede bulunanların zati nedeniyedir. Bir başka deyişle, cisimliliğin maddeye muhtaç olması, bir işleni birlikte cisimlilik olması bakımından değil, bizzat cisimlilik olması bakımındandır. O halde cisimlerin, madde ve suretten müteşekkil olduğu açıklık kazanmıştır. Bu durumda Tanrı cisim olamaz.³⁷ Cisimlerin madde ve suretten teşekkül etmesi ve her maddi şeyin mahiyetinin, hüviyetinin aynı olmaması, onların mürekkebe olmalarına işarettir. Mürekkebe ise doğaları gereği bölünür. Cisimlerin bileşik olma özelliği dolayısıyla onun önce yok iken daha sonra oluştuğunda şüphe olmadığına göre, her cisimsel oluşun *bozular* özelliği vardır.³⁸

İbn Sina'dan yola çıkarak, cisimselliği olumsuzlayan "*lemyelid*, yani ondan başkası meydana gelmemiştir." ayetini yorumlayan Fahrettin-i Razi, tevellüd kavramına vurgu yapar ve kavramın, 'kendisinden bir parçanın ayrılması, daha sonra büyümeye ve gelişmeye tabi olması sonunda zat ve hakikat bakımından ayrıldığı parçanın müsavisi olması' yönünde anlamı olması hasebiyle bunun Vacibu'l Vücut için muhal olduğunu söyler. Çünkü parçanın ayrılması ancak varlığın mürekkebe olması durumunda olur. Mürekkebe ise Ehad ve Samed olamaz. Zorunlu Varlığın Ehad ve Samed olduğu sabit olunca, ondan başka bir şeyin tevellüdü de men edilmiş olur.³⁹

Sonuç

Mahiyet ve hüviyeti kendinden olan Allah Teala'nın zatına yönelik, dil sınırları içerisinde söylenebilecek en uygun ifadenin "O, O'dur." cümlesi olduğunu bizlere açıklayan İbn Sina, 'Vacibül Vücut-Mümkün ve Varlık-Mahiyet' kavramları ekseninde temellendirmiş olduğu felsefesini -hacim olarak küçük fakat anlam olarak çok yoğun manalar içeren İhlas Suresi tefsiri ve Risaletü'l Arşıyye risalelerinde görüldüğü üzere- İslam'ın temel doktrini olan Tevhid eksenini etrafında şekillenen paradigma çerçevesinde ortaya koymuştur. Bu açıdan bakıldığında, İbn Sina metafiziği salt felsefi bir faaliyet olmaktan ziyade, bizzat İslam dininin temel kavramları etrafında şekillenmiştir.

İbn Sina Felsefesinde literal olarak ve teolojik açıdan Tevhid-şirk ekseninde bir diyalektiğe rastlanmasa da, bu felsefede temel amaç; Tanrı ve O'nun dışındaki varlıklar arasındaki ayrımı kesin çizgilerle belirlemek, Tevhid akidesini *varlık-mahiyet*, *zorununlu-mümkün*, *illet-malûl*, *zat-sıfat*, *cins-fasl* gibi ayrımlar üzerinden netleştirmek ve nihayetinde Tanrı'nın bir ve tek olduğunu bütün yönleriyle ortaya koymaktır, denilebilir. Bu minvalde *mahiyet*, *mümkün*, *malûl*, *cins ve fasl* özellikleri taşıyan her varlık mürekkebe varlık olduğuna göre, geriye Tanrı'nın apaçık *Basitliğinden* başka bir şey kalmayacaktır.

Kaynakça

- Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010.
- Cevzici, Ahmet, "Basit Maddesi", *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999.
- Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, Ankara, 2009, s. 133.
- Fahrettin er Razi, Tefsir-i Kebir, (Çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 23.
- Güney, Ahmet Faruk, "Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, sayı. Ekim 2011.
- Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmalı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Gelenegi*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2008.
- İbnManzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, trs. c. 3.
- İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1995.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007.
- İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, 1998.
- İbn Sina, *İlahiyat'ı Şifa Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.
-, *Kitabu'n Necat*, Beyrut, 1982.
-, *el İyarat ve't Tenbihat*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, 2001.
-, *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011.

-, *Kitabu'ş-Şifa Oluş ve Bozuluş* (Çev. Muammer İskenderoğlu), İstanbul, 2008.
-, “Er Risaletü'l Arşıyye fî Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve” Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2007.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002.
- Macit, Muhittin, *İbn Sinada Metafizik ve Meşşai Geleneği*, İstanbul, 2012.
- Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı” Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, c. 10, sayı 30.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003
- Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafizik Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2010

Notlar

- 1 İbn Sina, *İlahiyat'ı Şifa Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011, s. 26.
- 2 Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, Ankara, 2003, s. 244 (İbn Sina'nın İhlas Suresi Tefsiri, Mesut Okumuş'un *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu İbn Sina Örneği*, adlı eserinin 243-251. sayfaları arasında yer almaktadır. Makalede bu çeviriden yararlanılacaktır.)
- 3 İbn Manzur, *Lisanü'l Arab*, Beyrut, trs. c. 3, s. 401.
- 4 İbn Arabi, *Marifet ve Hikmet* (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, 1995, s. 95.
- 5 Güney, Ahmet Faruk, *İbn Sina'dan Elmal'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği*, basılmamış doktora tezi, İstanbul, 2008, s. 282. s. 334
- 6 Az, Mehmet Ata, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği İbn Sina ve Thomas Aquinas Örneği*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013, s. 41; İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 245, 247
- 7 Güney, age., s. 108; Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı” Dini Araştırmalar, Eylül-Aralık 2007, c. 10, sy. 30, s. 42; Maraş Fahrettin er Razi, *Tefsir-i Kebir*, (Çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci, C. Sadık Doğru), Ankara, 1988, c. 23, s. 560.
- 8 Terkan, Fehullah, *Çatışmanın Dinamikleri Din ve Felsefe Uçlaşmazlığı Üzerine*, Ankara, 2007, s. 137; Güney, age., s. 148; Cevizci, Ahmet, “Basit Maddesi”, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul, 1999, s. 102.
- 9 Az, age., s. 14.
- 10 İbn Sina, *Kitabu'n Necat*, Beyrut, 1982, s. 264; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, (Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli), İstanbul, 2001, s. 131
- 11 Az, age., s. 46, 52
- 12 İbn Rüşd, *Tehafütü't Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarlılığı)*, Çev: Kemal Işık, Mehmet Dağ, İstanbul, 1998, s. 461-462
- 13 Bircan, Hasan Hüseyin, *İbn Sina'da Tanrı-Evren İlişkisi*, Van, 2010, s. 64, 72, 73.
- 14 İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 131; İbn Sina, *İhlas Suresi Tefsiri*, s. 249.
- 15 İbn Sina, *Metafizik*, (Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker), İstanbul, 2011, s. 197; İbn Sina, “Er Risaletü'l Arşıyye fî Hakiki't Tevhid ve İsbati'n Nübüvve”, Felsefe Metinleri (Çev. Mahmut Kaya), İstanbul, 2007, s. 309
- 16 Bircan, age., s. 81
- 17 Wisnovsky, Robert, *İbn Sina Metafizik Kaynakları ve Gelişimi*, (Çev. İbrahim Halil Üçer), İstanbul, 2010, s. 325.
- 18 Az, age., s. 14.
- 19 Deniz, Gürbüz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, Ankara, 2009, s. 133.
- 20 İbn Sina, *Risaletü'l Arşıyye*, s. 308
- 21 İbn Sina, *Metafizik*, s. 46.
- 22 Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 129, 130.
- 23 Deniz, age., s. 132.

- ²⁴ İbn Sina, *İblas Suresi Tefsiri*, s. 244;
- ²⁵ Güney, *age.*, s. 284 İbn Sina; *İblas Suresi Tefsiri*, s. 244
- ²⁶ Macit, Muhittin, *İbn Sinada Metafizik ve Meşşai Geleneği*, İstanbul, 2012, s. 212
- ²⁷ İbn Sina, *Risaleü'l Arşıyye*, s. 313
- ²⁸ Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 136 (265. Dipnot)
- ²⁹ İbn Arabi, *age.*, s. 120
- ³⁰ Güney, *age.*, s. 133
- ³¹ İbn Sina, *Risaleü'l Arşıyye*, s. 311
- ³² Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 144
- ³³ Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s. 119, 120
- ³⁴ İbn Sina, *Metafizik*, s. 92, 283; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 133, 197.
- ³⁵ İbn Sina, *İblas Suresi Tefsiri*, s. 248; Bircan, *age.*, s. 171; İbn Sina, *Metafizik*, s. 92; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 132.
- ³⁶ İbn Sina, *Metafizik*, s. 63; İbn Sina, *el İşarat ve't Tenbihat*, s. 131.
- ³⁷ Deniz, *Kelam-Felsefe Tartışmaları*, s. 161; Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri*, s. 138.
- ³⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-şifa Oluş ve Bozuluş* (Çev. Muammer İskenderoğlu), İstanbul, 2008, s. 3; İbn Sina, *İblas Suresi Tefsiri*, s. 249.
- ³⁹ Güney, *age.*, s. 84, 300; Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 23, s. 568, 569.