

**Trabzon İlahiyat Dergisi**  
**Trabzon Theology Journal**  
**ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567**  
**TİD, cilt / volume: 8, sayı / issue: 1**  
**(Bahar / Spring 2021): 199-225**

**İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematığı**  
The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's  
Metaphysics

**Ramazan Turan**

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
Assist. Prof., Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Philosophy and Religious Sciences  
Tekirdağ/Turkey

e-mail: rturan@nku.edu.tr

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-0506-8608>  
**DOI:** 10.33718/tid.905632

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Mart / March 2021

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Haziran / June 2021

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2021

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Ramazan Turan, "İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematığı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (Bahar 2021): 199-225

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>  
mailto: [trabzonilahiyatdergisi@gmail.com](mailto:trabzonilahiyatdergisi@gmail.com)

**Copyright** © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.  
Trabzon University, Faculty of Theology,  
Trabzon, 61080 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## İbn Miskeveyh Metafiziğinde Sudûr ve Yaratma Problematiği

### Öz

İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), varoluş problemini ele aldığı eserlerinde, sudûr ve yaratma kavramlarını aralarında gerilim olmaksızın kullanmaktadır. Bu durum filozofun sudûr ya da yoktan yaratma teorilerinden hangisini benimsediğini anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu makale, âlemin varoluşunu temellendirme konusunda filozofun temel yaklaşımını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışma, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, İbn Miskeveyh öncesi ortaya konan varoluş problemlerine değinilmiştir. İkinci bölümde, filozofun metafiziğinde Tanrı ve hareket konusu ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise filozofun sudûr kurgusu ve yoktan yaratma anlayışı ele alınmıştır. Filozof, âlemin varoluş düzenini bir ucunda ilk akıl diğer ucunda ilk maddenin olduğu varlık dairesi çerçevesinde izah eder. Filozofun odaklandığı nokta, Tanrı ile ilk akıl arasındaki ilişkidir. O, bu ilişkiyi şu iki önerme temelinde izah eder: İlkî; yoktan yaratma mümkündür ve Tanrı dışında var olan her şey yoktan yaratılmıştır. İkincisi; yaratılan (*halk*) ilk varlık, ilk akıldır ve bu ilk akıl, kendisine Tanrı tarafından verilen potansiyel ile altındakileri var eder (*ibda' / feyz*). Filozof, halk kavramını sadece Tanrı'ya özgü kullanırken; *ibda'* ve *feyz* kavramlarını Tanrı'nın yanı sıra ilk akıl için de kullanır. Buna bağlı olarak filozofun hareket ve sudûr kurgusu, çerçevesi yoktan yaratma anlayışı temelinde çizilmiş bir alan için söz konusudur.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Felsefesi, İbn Miskeveyh, Hareket, Sudûr, Yaratma.

### The Problematics of Emanation and Creation in Ibn Miskawayh's Metaphysics

#### Abstract

Ibn Miskawayh (d. 428/1037) uses the concepts of emanation and creation without any tension between them in his works in which he deals with the problem of existence. This situation makes it difficult to understand which theory is chosen by him; the emanation or creation theory. This article aims to clarify the philosopher's basic approach to the existence of the universe. The study consists of three main parts. The first part contents the existential problems discussed before Ibn Miskawayh. In the second part, the subject of God and motion in the metaphysics of the philosopher is discussed. In the third chapter, the philosopher's concept of emanation and creation from nothing is discussed. The philosopher explains the order of existence of the universe in the framework of the circle of existence, where there is the first mind at one end and the first substance at the other. The focus of the philosopher is on the relationship between God and the first mind. He explains this relationship on the basis of two propositions. Firstly; creation out of nothing is possible, and everything that exists except God was created out of nothing. Latter; The first created being is the first mind, and this first mind brings into existence (*ibda' / fayz*) other beings with the potential given to it by God. The philosopher uses the concept of the 'create' (*halq*) only for God; also he uses the concepts of *ibda'* and *fayz* for the first mind as well as God. Accordingly, the philosopher's understanding of motion and emanation is in question for a field which the framework was drawn on the basis of the concept of creation.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Ibn Miskawayh, Motion, Emanation, Creation.

## Giriş

Düşünce tarihinde üzerinde en çok durulan sorulardan birisi, âlemin nasıl meydana geldiği sorusudur. Bir çırpıda cevaplanamayacak kadar derin ve köklü olan bu soruya, dinlerin, felsefenin ve bilimin farklı bakış açılarıyla cevap aradığı/verdiği görülmektedir. Her bir alanın da bütünlükçü bir yapıda aynı cevaplar üzerinde anlaştığı söylenemez. Bu konuda özellikle dinlerin ve felsefenin geniş bir yelpaze sunduğu görülmektedir. Âlemin meydana gelişi konusunda deist, teist, panteist, panteist dünya görüşlerini savunanlar, birbirlerinden farklı açıklamalar yapmakta, farklı deliller ortaya koymaktadırlar. Daha özelden sadece İslâm dünyasında şekillenen çeşitli açıklamalar da mevcuttur. Bu açıklamalar içerisinden yaratma ve sudûr anlayışı ön planda olsa da bunlara bağlı olarak vahdet-i vücûd, nur metafiziği, kümûn<sup>1</sup>, atomculuk, tafra<sup>2</sup> ve sürekli yaratma teorileri de İslâm dünyasında tartışılan diğer teorilerdir. Âlemin nasıl meydana geldiği problemi, ona bağlı olarak gelişen daha birçok alt problemi de barındırır. Örneğin; determinizm, madde-sûret, ruh-beden, zorunlu-mümkün varlık ilişkisi; özgürlük ve kötülük problemi; mucize, zaman ve mekân ile ortaya konan tartışmalar bunlardan bazılarıdır. Aslında filozofların düşünceleri âlemin nasıl meydana geldiği konusunda kabul ettiği büyük önermeye bağlı olarak biçimlenir.

Literatürde doğrudan İbn Miskeveyh düşüncesinde sudûr/yaratma problemini ele alan bir çalışma bulunmamaktadır. Buna karşın çeşitli kitap, makale ve tezlerde İbn Miskeveyh'in kozmoloji öğretisini, metafizik anlayışını konu edinen ve kısmen de olsa sudûr/yaratma problemlerine değinen çalışmalar mevcuttur.<sup>3</sup> Yapılan çalışmalarda genellikle filozofun *el-Fevzü'l-asgâr* adlı eseri referans alınmıştır oysa filozofun *el-akl-ve'l-ma'kûl* adlı risalesi *el-fevz*'deki boşlukları doldurmaktadır ve bu iki

1 Kümûn nazariyesi "bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması" anlamında kullanılmaktadır. Bu nazariye, Allah'ın cisimlere her an müdahale ettiğini ve yaratıcılığının sürekli olduğunu benimseyen bazı İslâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Yavuz, "Kümûn", 26/552.

2 Tafra, Nazzâm'ın cismani hareketin imkânını açıklamak için ortaya attığı nazariye için kullanılan bir kavramdır. Buna göre bir cisim bilkuvve sonsuz bölünebiliyorsa mesafe sonlu olmayacak ve hareketi açıklamak da mümkün olmayacaktır. Köroğlu, "Tafra", 39/371.

3 Mohamed, "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahâni", 657-679; Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*; Özdeğirmenci, *İbn Miskeveyh'te metafizik*; Şenel, "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak", 221-249.

eser birlikte değerlendirilmelidir. Bu çalışma filozofun bu iki eseri başta olmak üzere konuyu ele aldığı diğer eserlerini de referans alarak meseleye derli toplu bir bakış sunmayı amaçlamaktadır. Ayrıca diğer çalışmalardan farklı olarak bu çalışma İbn Miskeveyh'in varoluş teorisinin temelde yoktan yaratma anlayışına dayandığını iddia etmekte ve filozofun görüşleri çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır.

### 1. İbn Miskeveyh Öncesi Oluş Problemi

Oluş problemiyle ilgili felsefi tartışmaları Platon (ö. MÖ 384) ve Aristoteles (ö. MÖ 322) öncesine götürmek mümkündür. Ancak konunun sistemli olarak ele alınışı Platon ve Aristoteles'le başlamıştır. Aristoteles'in Platoncu varlık anlayışına yönelik temel itirazı, idealar âlemi ile cismanî âlem arasında yaptığı keskin ayırım üzerine olmuştur. Aristoteles, madde ve form arasında kurduğu bir köprüyle bu problemi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Buna karşın Aristoteles'in çözümü birtakım mantıkî ve rasyonel tutarsızlıkları da yanında getirmiştir. Aristoteles, varlık için madde ve formun zorunlu olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca İlk Muharrik'in maddesiz form olduğunu, maddenin ise form kazanmamış olanak durumu olduğunu belirtmiştir. Bu durumda sırf form olan bir varlığın diğer varlıkları nasıl meydana getirdiği<sup>4</sup> problemi cevap bekleyen bir sorun olarak sonraki dönemlere miras kalmıştır.

Sonraki dönemlerde varlık problemine çözüm arayan filozoflardan birisi de İslâm dünyasında felsefesi kozmolojisinin biçimlenmesinde önemli etkisi olan Plotinus'tur (ö. 270). Plotinus, Platon ve Aristoteles'in kozmolojisini iyi bilmekteydi.<sup>5</sup> O, geliştirdiği sudûr metafiziğiyle Tanrı-âlem arasında görülen uçurumu aşmaya çalışmıştır. Plotinus, Platon'un *Timaeus*'undan esinlenerek, sürekli var olan varlık ile mümkün varlık arasında ayırım yapar. Birincisi, hisse konu iken ikincisi, akledilirdir. Her şeyden önce ve her şeyden farklı, var olmak için hiçbir şeye ihtiyaç duymayacak olan basit varlık ilkesi, Plotinus'un felsefesinde önemli bir yere sahiptir.<sup>6</sup> Plotinus, sürekli olan varlığın akış halinde olduğunu kabul eder. Hissedililir varlıklar da bu akışa maruz kalmaktadır.<sup>7</sup> Diğer her şeyin doğ-

4 Nabî, "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi", 221.

5 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II, 1, 5*.

6 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 44.

7 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II, 1, 45*.

rudan veya dolaylı olarak varlığını aldığı kurucu unsur Bir'dir.<sup>8</sup> Bu akış sürecinde Bir'in basitliğinde herhangi azalma olmaz, Bir'in aşkınlığı engellenmez; o, değişmeden ve hareket etmeksizin varlık verir.<sup>9</sup> Bu akış, birisi yukarıdan aşağı inen, diğeri aşağıdan yukarıya yükselen olmak üzere iki boyutta tezahür eder. Birincisi yüce olanın daha aşağı varlıkları meydana getirmesidir. İkincisi ise yukarı yükselişle ruhun tekrar ilahî kaynağa yönelmesidir. İlk hareket birlikten çokluğa, ikinci hareket çokluktan birliğedir.<sup>10</sup> Akış, Bir'den aklın, akıldan ruhun, ruhtan da cismin meydana gelmesiyle ve tam tersi cisimden tekrar Bir'e yükselişle vuku bulur. Plotinus'un ontolojik hiyerarşisinde akıldan maddeye kadar her seviye, kendisinden önceki seviyenin etkinliğinin gerekli bir ürünüdür. Her seviye altındakini üretmeden var olamaz. Akıl, ruh üretmeden var olamaz. Evren de ruhun gerekli ürünüdür. Akledilirler var olduğu sürece evren de her zaman vardır.<sup>11</sup>

Plotinus metafiziğinin merkezî paradoksu; Bir'in fiilleri ve Bir ile çokluk arasındaki ilişki üzerinde düğümlenmektedir.<sup>12</sup> Dahası Plotinus sisteminde bazı sorular yanıtsız kalmıştır. Örneğin; bileşik olan bütün mevcudat, bileşik olmayan bir şeyden nasıl türemiştir? Birden kaynaklanan şeyler onun zâtını içermeyen ondan nasıl ortaya çıkmıştır?<sup>13</sup> Bu sorular, Plotinus sonrası cevaplanmayı bekleyen sorulardır. Onun görüşleri gerek batıda gerekse İslâm dünyasında başta Meşşâlik ve İshrâkîlik olmak üzere birçok ekol ve filozof için ilham kaynağı olmuştur.

Âlemin meydana gelişiyle ilgili sorulara İslâm filozofları tarafından da cevap aranmıştır. Bir tarafta âlemin ezeli olduğunu ifade eden felsefi mirasın, diğer taraftan ilahî dinlerin yoktan yaratma fikrinin İslâm felsefesinin şekillenmesi üzerinde tesirleri olmuştur. Dolayısıyla İslâm felsefinde Dehrîler ve Tabiatçılar dışarıda tutulacak olursa, âlemin varoluşuyla ilgili iki temel açıklama vardır; yoktan yaratma ve sudûr. Kindî (ö.

8 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 62.

9 Raizman-Kedar, "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen", 381.

10 Kadir, "İslam Öncesi Düşünce Sistemleri", 169.

11 Wilberding, *Plotinus' Cosmology: A Study of Ennead II,1*, 49.

12 Raizman-Kedar, "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen", 394.

13 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 62.

252/866[?]) âlemin yoktan yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>14</sup> İhvân-ı Safâ da yer yer sudûr terminolojisine<sup>15</sup> atıf yapmasına rağmen varlık veren için *Mübdî'*, *Muhterî'*, *Muhdîs*, *Hâlık*, *Musavvir* ve *Bârî'* isimlerini kullanmakta ve âlemin yoktan (lem yekûn) var edildiğini açıkça belirtmektedir.<sup>16</sup> İhvân-ı Safâ risâlelerinde farklı terminolojilerle karşılaşmak olasıdır zira bu risaleler bir grubun ürünü olarak eklektik bir yapıda kaleme alınmıştır. Bununla birlikte sebeplik zinciri üzerine kurulan sudûr anlayışı, İslâm Felsefesinde sistemli olarak ilk defa Fârâbî (ö. 339/950) tarafından ortaya konmuştur. Plotinuscu sudûr sistemi, yeni katkılarla İslâmî forma bürünmüştür. Fârâbî, bütün var olanların kendi varlığının bir sebebi ve gayesi olmayan ilk mevcuttan zorunlu olarak sudûr ettiğini (*feyz*) belirtir. O, ilk mevcut için ilim, irade ve kudret ayrımı yapmaz, bütün fiiller tek bir ilkede, akletmede birleşir. Zira İlk Varlık'ta, akıl, akleden ve akledilen tek bir zât ve tek bir cevherdir. Ayrıca o, var etmek için fizik dünyadakilere benzer araçlara da ihtiyaç duymaz. O, cevheriyle bizzat vardır ve bu cevheriyle kendisi dışındaki bütün varlıkların varlığını verir. Bu var etme toptan hasil olur (*cümleten vâhideten*). Ondan sadır olan varlıklar, ona yakınlık sırasına göre payını alırlar. Ondan taşan varlıklar nihayetinde en alt düzeyde hiçliğe (*mâ lem yekûn*) varıncaya kadar akar.<sup>17</sup> Fârâbî varlık hiyerarşinde, cisimlerle arazların varlığını oluşturan altı mertebeden bahseder: İlk Sebep, gök akılları, faal akıl, nefis, sûret ve madde. Bu mertebelerden birincisi, kendisi altındaki varlıkların sebebi olan İlk Sebep'tir. İkinci mertebe kendilerinin altındaki akıllar ve gök cisimlerinin sebebi olan gök akıllarıdır. Fârâbî'ye göre bu ikincilere rûhanî varlıklar, melekler gibi isimler de verilir. Üçüncü mertebe akılların sonuncusu, rûhu'l-emîn ya da rûhu'l-kuds olarak isimlendirilen faal akıldır. Dördüncü mertebe olan nefis ise hem gök cisimleri hem de insan nefsi için ortak kullanılır. Temel duyumdan düşünmeye kadar canlıya ait yetkinlikleri organize eden ilkeye karşılık kullanılır.<sup>18</sup> Beşinci ve altıncı mertebe olan sûret ve madde yukarıdaki dört varlık mertebesine göre varlık yönünden eksiktir ve her birisinin varlığı ve varlığının sürekliliği diğerine bağlıdır. Fârâbî varlık kurgusunda, Plotinuscu anlayışa uygun olarak en alttan başlayarak tekrar

14 Kindî, *Felsefî Risaleler*, 176.

15 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* 3, 3/150-153.

16 İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri* 2, 2/77.

17 Farâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, 55-58.

18 Fârâbî, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, 21-23.

yükselen bir terakkiden de bahseder.<sup>19</sup> Sonuç olarak Fârâbî, bütün âlemin bir sebeplik zinciri ve varlık hiyerarşisi içerisinde Mutlak Varlık'tan kaynaklandığını (feyz) belirtir. Fârâbî'nin sisteminde varlık tabakaları en üstten en alta kadar determinist ve gayeci ilkeler üzerine kurulmuştur ve varlıklar arasında boşluk yoktur. Âlem Mutlak Varlık'ın zorunlu oluşunun ve sonsuz inayetin sonucunu ortaya çıkmıştır.

Âlemin meydana gelişi konusunda Fârâbî'nin sistemini sudûr anlayışı üzerine bina etmesinin altında temel olarak üç neden yatmaktadır. Birincisi Mutlak Varlık ve çokluğu temsil eden âlem arasında kesin bir ayrıma gitmek; ikincisi Mutlak Varlığın âlemi meydana getirme sürecindeki iradesi sorunu ve buna bağlı olarak ortaya çıkan zaman problemi çözmek; üçüncüsü de kötülük probleminde makul bir açıklama getirmektir.<sup>20</sup>

Fârâbî'den sonra İslâm felsefesinin en etkili isimlerinden biri olan İbn Sînâ da sudûr anlayışını benimsemiş ve sistematik varlık anlayışının temeline koymuştur. İbn Sînâ, Fârâbî tarafından ortaya konan sudûr teorisini ayrıntılı olarak ele almıştır. İbn Sînâ, sistemini üç unsur üzerine bina etmiştir; aktarıma dayalı sebeplik anlayışı, birden bir çıkar ilkesi ve zorunlu varlık mümkün varlık ayrımı. İlk ikisi Aristotelesçi ve Yeni-Platoncu bağlama işaret ederken üçüncüsü yani zorunlu ve mümkün varlık ayrımı onun özgün katkısıdır.<sup>21</sup>

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, kendisi dışındaki varlıkların kasıtsız sebebidir.<sup>22</sup> Zorunlu Varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan varlık iken; mümkün varlık, hakkında varlık-mahiyet ayrımının söz konusu olduğu varlıktır. İmkân ise mahiyetin bir gereğidir. Varlık, Zorunlu Varlık'tan mahiyetlere taşar (feyz). Burada şöyle bir problem de ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ sisteminde varlık verilmemiş mahiyet, acaba Tanrı yanında "gölge bir varlık" mıdır? İbn Sînâ'nın sistemine bakıldığında mahiyetlerin de zorunlu varlıktan kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıklar, varolmak için, varlığı zatından kaynaklı bir varlığa dayanırlar.<sup>23</sup>

19 Farâbî, *el-Medînetü'l Fâzıla*, 63-64.

20 Maraş, "Fârâbî'de Hudûs Kavramı", 135-136.

21 Kılıç, "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme", 1070-1071.

22 İbn Sînâ, *Kitabu's-Şifa Metafizik 2*, 146.

23 Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, 207-211.

İbn Sînâ, sonradan varlığa gelen her şeyin (*muhdes*) bir illetle yokluktan sonra var olduğunu belirtir. Aynı zamanda filozof, bir şeyin varlığı kendinde mümkün değilse failin ona varlık veremeyeceğini ve kudretin ancak mümkün olan şeyler üzerinde etkili olacağını söyler.<sup>24</sup> Aslında problemin odağı yukarıda da dikkat çekildiği gibi bu imkân durumudur. Bu imkânın mahiyetini anlama gayreti, İbn Sînâ sonrası âlemin nasıl meydana geldiği konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Örneğin İbn Sînâ'nın âlemin yaratılmış (*muhdes*) olması fikrine uzak olduğunu iddia eden çalışmalar<sup>25</sup> olduğu gibi filozofun oluş fikrinin, yoktan yaratmayla açıklanabileceğini iddia eden çalışmalar da mevcuttur.<sup>26</sup>

İbn Sînâ göre varoluş, iyiliktir (*hayr*), iyilik, ilk sebepten “sevilen heybetinin gereği olarak” gereklilik (*lüzum*) yoluyla taşar (*feyz*).<sup>27</sup> Bu taşmanın herhangi bir başlangıç noktası yoktur ve zamana da tâbî değildir.<sup>28</sup> Ona göre ilk mevcuttan meydana gelen varlık sayıca tek olmalıdır. İlk olarak var olan illetli varlık, sırf akıldır ve ayrıık akılların ilkidir.<sup>29</sup> İlk akılla birlikte çokluğun belirmesi de zorunludur. Zira ilk akıl, ilk olarak; kendi zatını, mümkün varlık olarak akleder. İkincisi; kendi varoluşunun gerekliliğinin, zatı gereği akledilir olan İlk Varlık'tan kaynaklandığını akleder. Üçüncü olarak; İlk Varlık'ı bizzat akleder.<sup>30</sup> Her bir aklediş, bir varlık mertebesi olarak belirir, ilk varlığı akletmesiyle ikinci akıl, kendi zatını akletmesiyle en uzak feleğin sûreti ve nefsi, zatını akletmesinde içerilmiş imkân dolayısıyla da en uzak feleğin cismi meydana gelir.<sup>31</sup> İbn Sînâ'ya göre bu akış, insan nefsini yöneten onuncu akla yani faal akla kadar, felekler silsilesinde ise dokuzuncu feleğe yani ay feleğine kadar devam eder. Akılların faal akılda son bulmasının sebebi; bölünen ve sebeplerin çoğalmasıyla birlikte sayıca çokluğa erişen aklî cevherlerin artık meydana gelmesinin mümkün olmamasıdır. Akıldan kaynaklanan göksel kürelerin sayısı ise dokuzdur, sonuncu yani dokuzuncu gök cisminin varoluşu ta-

24 İbn Sînâ, *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*, 198, 202.

25 Altıntaş, *İbn Sina Metafizikî*, 82.

26 Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 123, 126, 127.

27 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 148.

28 Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 339-340.

29 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 148.

30 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 150.

31 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 151.



mamlanınca unsurlar oluşur. Bu unsurlar son akıldan “tür olarak bir ve sayı olarak çok olan” bir tesiri kabul için hazırlanırlar.<sup>32</sup> Bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve birbirinden farklılaşmasını sağlayan sûretleri vardır. Bu unsurların maddelerinde birliğin dayandığı ilke feleklerdeki birliktir, sûretlerindeki ayrılık ise yine feleklerin hallerindeki farklılıktır.<sup>33</sup> Ay altı alemde birliğin ve çokluğun sebebi ay üstü varlıklardır. Ay altı alemde meydana gelen maddeye -semavi cisimler aracılığıyla- sûret için hazır olan şeyler akar (*feyz*), madde sûreti almak için istidatlı hale geldiğinde ise sûret verici (*vâhibü's-süver*) tarafından sûret verilir.<sup>34</sup> Dolayısıyla İbn Sînâ da Fârâbî gibi oluş mertebelerini İlk Varlık'tan maddeye kadar inen mantikî bir sudûr hiyerarşisi ile izah etmiştir. Bu iki filozofun sistemleştirdiği sudûr anlayışı sonraki dönem, Meşşâî, İshrâkî ve Tasavvufî varlık anlayışlarına tesir etmiştir. Oluş sorununa değinen filozoflardan birisi de İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn Miskeveyh'tir. Onun âlemin meydana gelişi ile ilgili odaklandığı temel meseleler: Tanrı, hareket, sudûr ve yoktan yaratma konularıdır.

## 2. İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı ve Hareket

### 2.1. Âlemin Kaynağı Olarak Tanrı

En başta şu belirtilmelidir ki; İbn Miskeveyh'in sisteminde, Tanrı'nın varlığı ve bütün olarak âlemin Tanrı'dan kaynaklandığı hususunda herhangi bir tereddüt yoktur. Ona göre, filozof olarak isimlendirilen insanların hepsi Tanrı'yı kabul ederler. Hatta Porfirios'un (ö. 305) sözünü aktararak Tanrı'nın (*Sânî*) varlığının akıl için zorunlu olduğunu ve apaçık bir mesele olduğunu belirtir.<sup>35</sup>

Filozof, eserlerinde Tanrı'yı farklı isim ve sıfatlarla zikreder. Tanrı için kullandığı bazı ifadeler şunlardır; Hâlik, Hak, el-Evvel, Mübdiü'l-evvel, el-Mûcîd, Vâcibü'l-vücûd, Muharrikü'l-evvel, Vâhidü'l-evvel, Sâniü'l-evvel, Bârî, Mübdî, Vâhidü'l-hak.<sup>36</sup> Filozofun Tanrı için kullandığı bu kavramlarda özellikle yaratıcılık, ilk neden olma, zorunluluk ve birliğe yapılan vurgu önemlidir.

32 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 154.

33 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 155.

34 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 158.

35 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 14.

36 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 7, 20, 21, 24, 47, 54, 70, 96.

İbn Miskeveyh'e göre kâinat anlamlandırılacaksa başta araştırılması gereken Tanrı'nın (*Bârî'*) bilgisidir.<sup>37</sup> Zira asıl varlık ona aittir ve diğer var olanların kaynağı da odur. Tanrı, hiçbir şeye muhtaç olmayan, zâtıyla kâim olan varlıktır. O, kendisi dışındaki varlıkların dayanağıdır ve onun dayanabileceği bir üst varlık yoktur. Onun öncesinde herhangi bir şeyin bulunması mümkün değildir. Onda bulunan hikmet, âlemdeki bütün hikmetler için kaynaktır. Aynı zamanda o ilk ilkedir (*mebdeü'l-evvel*).<sup>38</sup> Onun cismi, hissi, türü ve şahsı yoktur.<sup>39</sup> Varlık onda zâtî olduğu için onun varlığı zorunlu (*vâcibu'l-vücûd*) ve ezeldir. Bütün mevcudat üzerinde tasarrufta bulunur.<sup>40</sup> İbn Miskeveyh'e göre hiçbir sıfat ve isim onun için uygun değildir ancak onun hakkında mecaz ve istiare yoluyla sıfat ve isimler kullanılabilir.<sup>41</sup> Peki insan, Tanrı'nın ve varoluşun bilgisine ulaşabilir mi?

İbn Miskeveyh'e göre Tanrı'yı (Hak) bilmek bir yönüyle zor ve kapalı bir yönüyle apaçık ve kolaydır. Açık oluşu Tanrı'nın zâtı sebebiyle, kapalı oluşu ise insan idrâkinin kısıtlı olmasından dolayıdır. Her ne kadar varlığı apaçık olsa da insanların çoğu belli ağırlıkları bırakmadan onun varlığının bilgisine ulaşamaz. Bundan dolayı Mutlak Varlık'ın bilgisine ulaşmanın yolu, ilimde dereceli olarak ilerleme ve riyazetle olgunlaşmaktır.<sup>42</sup> Ona göre, ilim iki yönlüdür. Birincisi; beş duyuyla edinilenler yani hissî idrâk sonucu edinilen ilim. Diğeri; akli idrâk sonucu elde edilen ilim. İnsan için kolay olan duyusal idrâktir ancak duyusal idrâk gerçek varlığın bilgisini veremez. Dolayısıyla akli idrâk, hakikî bilgiye yöneliktir ve derecelidir, bu idrâk aşamasına aşağıdan başlayarak yukarıya doğru kademeli ilerleme yoluyla ulaşılabilir.<sup>43</sup> Duyuların insan üzerindeki baskınlığından dolayı akli idrâk güçleşmektedir. Ancak alıştırmalar ve riyâzetlerle makkulleri idrâk etmenin önü açılmaktadır. Duyusal idrâk düzeyinde kaldığı müddetçe varlığın hakikati bilinemez. Zira duyusal varlıklar, değişebilen ve akışkan varlıklardır, bu varlıklar hareketin çeşitliliğine göre değişirler. Duyusal varlık düzeyinde, farkına varılmasa bile, ilk idrâk edilen şey ile

37 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 78.

38 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 70; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 65.

39 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 79.

40 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 20.

41 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 70; İbn Miskeveyh, *el-Havâmîl ve's-Şevâmîl*, 108.

42 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 7.

43 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 8.

ikinci defa idrâk edilen şey birbirinden farklıdır.<sup>44</sup> Dolayısıyla değişken ve sabit olmayanlar, hakiki bilgiye yani varlığın bilgisine götüremez.

Aklî idrâkın konusuna gelince, aklın konusu herhangi bir değişimi kabul etmeyen sabit varlıklardır. İbn Miskeveyh, aklî idrâk için üç aşamalı bir ilim tasnifi yapar; aşağı ilim, orta ilim ve yüksek ilimdir. Filozof, duyusal olana en yakın olanıyla başlar ve en uzak olanıyla bitirir. Ona göre matematik, başlangıç ve alıştırma için gereklidir. Daha sonra felsefenin aleti olan mantık, sonrasında fizik ve ardından da yüce gayelere ulaştıran metafizik gelir. Yani matematik, fizik ve nihayetinde metafizikle mutlak varlığın ve metafizik ilkelerin bilgisine varılabilir.<sup>45</sup>

Metafizik bilgiyle belirli seviyeyi yakalamış olan akıl, Tanrı'nın varlığının bilgisi yanında onun mürekkep değil, basit olduğu ve terkip halindeki bütün varlığın fâili olduğu bilgisine de ulaşacaktır.<sup>46</sup> Buradan şu ortaya çıktı ki filozofa göre Tanrı, basit, bir ve kendisi dışındaki varlıkların fâilidir. Bu durumda mürekkep olan âlem bir ve basit olan Tanrı'dan nasıl oluşmaktadır? Bu meselenin izahında İbn Miskeveyh, temel olarak üç konu üzerinde durur: hareket delili, sudûr kurgusu ve yoktan yaratma.

## 2.2. Oluş ve Hareket İlişkisi

İbn Miskeveyh, Tanrı-Âlem ilişkisini izah ederken İbn Sînâ'nın aksine hareket delilini öne çıkarır.<sup>47</sup> Ona göre hareket delili, delillerin en açığı, Mutlak Varlık'a delalet etmesi yönüyle en öncelikli olanıdır. Bu delil aynı zamanda varlıklar arasındaki bağı açıkça ortaya koymaktadır.<sup>48</sup>

İbn Miskeveyh, Meşşâî metafiziği takip ederek hareketin ya tabîî ya da îrâdî olabileceğini belirtir. Ona göre eğer hareket tabîî ise onun hareket ettiricisi tabiattır. Hareket tabîî değilse bu hareket ya irâdeyle ya da zorlamayla (*kahr*) olur. İster irâdeyle olsun isterse zorlamayla olsun hareketin kaynağında ya irâde eden ya da zorlayan birisi bulunmalıdır. Ha-

44 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 11.

45 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 13.

46 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 21-22.

47 İbn Sînâ, Tanrı'yı sırf hareketin ilkesi olarak göstermeye çalışan bazı Aristoteles takipçilerini hedef alır ve Tanrı'nın önce varlığın kaynağı olduğunu; ardından da hareketin kaynağı olacağını ayrıntılı olarak izah eder. İbn Sînâ, "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm", 23, 24; Durusoy, "İbn Sînâ", 20/326.

48 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 16.

reket ettiren her varlık için bu durum söz konusudur onu harekete sevk eden eğer hareketli ise onun için de bir muharrik lazım olur. Bu sistem nihayetinde kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiricide sona erer.<sup>49</sup>

Filozof, konuyu daha ayrıntılı izah edebilmek için farklı varlık derecelerindeki farklı hareket tarzlarına dikkat çeker. Bu hareketlerden bazıları, insan tarafından gözlemlenebilirken bazı hareketler ancak mantıkî olarak açıklanır. En başta ay altı ve ay üstü âlemin hareket tarzları birbirinden farklıdır. Ay altı âlemde, mukayyet zamana bağlı bir hareket söz konusuken, ay üstü âlemde hem mutlak ve mukayyet zamanla ilgili hareket hem de zaman ve mekânla ilgili olmayan mantıkî hareket söz konusudur. Ay üstü âlemdeki hareketlerden ilki, feleklerin hareketidir. İkincisi, nefsin hareketidir. Bir de kendisi hareket etmeyen ancak felekler ve nefsin hareketinin sebebi olan mufârik akıllar söz konusudur. Dolayısıyla her iki âlemde de hareketle ilgili farklı varlık tabakalarından söz edilebilir:

- Ay altı âleme ait varlıkların cismanî hareketi.
- Ay üstü âlemdeki gök cisimlerinin cismanî, nefsin zihnî hareketi.

İbn Miskeveyh, hareketle ilgili açıklamalarına insan tarafından gözlemlenebilir olan cismanî hareketle başlar, nihayetinde kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye varıncaya kadar determinist ilkeler üzerine bina edilen bir sistemle sonuçlandırır.

### 2.2.1. Ay Altı Âlemin Cismanî Hareketi

Cismanî hareket hem ay üstü âlemdeki gökcisimlerinin hem de ay altı âlemdeki varlıkların ortak özelliğidir. Tabîî cisimler, insanın beş duyuyla algıladığı varlık alanıdır. Her duyu kendisine uygun olan hareketi algılar.<sup>50</sup> Tabîî cisimlerin hareketi, karakterlerine bağlı olarak gerçekleşir ve hareketlerinin gayesi tamamlığa ulaşmaktır.<sup>51</sup> Buna bağlı olarak İbn Miskeveyh'e göre gözlemlenen cismanî hareket altı türdür: oluş, bozulmuş, artma, eksilme, hal değiştirme (*istihâle*) ve yer değiştirme. Değişme, hareketi de içine alan kapsamlı bir kavram olarak ya mekân ya keyfiyet ya da cevherde olur. Mekândaki değişme, mekânın tamamında olursa doğ-

49 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 21.

50 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 16.

51 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 36.

rusal harekettir, bu değişme bir kısmında olursa dairesel harekettir. Çevreden merkeze doğru olan değişme hareketi azalma, merkezden çevreye doğru hareket ise artma olarak isimlendirilir. Cevherini değişmiyorsa halin değişmesi olarak, cevheri değişiyorsa bozulma (*fesâd*) olarak adlandırılır. Şayet dönüştüğü yeni hal ile karşılaştırılsa buna da oluş (*kevn*) denir.<sup>52</sup> İbn Miskeveyh'e göre bu zikredilen hareket tarzlarıyla hareket eden her bir şey başka bir hareket ettiriciye dayanır. Hareket eden her canlı ve cansız için durum böyledir. Ona göre, hareket eden canlı ise ondan bir parça koparıldığında koparılan parçanın harekete devam etmesi gerekirdi. Fakat canlıdan koparılan bu parçanın hareket etmediği görülür. Zira organik varlıkların, nefsî bir etki olmaksızın kendilerinden hareket etmesi söz konusu değildir. Hareket eden cansız ve hareketi kendiliğinden ise bu durumda cismin tabî'î mekânına ulaştığında hareketinin durmaması gerekirdi. Durum böyle de değildir. Dolayısıyla hareket başka bir hareket ettireni gerektirir.<sup>53</sup> Ay altı âlemdeki canlı ve cansız varlıkların hareketinin sebebi kendileri olamaz. Filozofa göre onların hareketlerinin sebebi, ay üstü âlemde bulunan varlıkların tesiridir.<sup>54</sup>

### 2.2.2. Ay Üstü Âlemdeki Cismanî ve Zihnî Hareket

İbn Miskeveyh ay altı âlemden yola çıktı ancak ay üstü âlemdeki varlıklar için de hareket söz konusudur. Ay üstü âlemde akıl, nefis ve felekten ibaret üç varlık mertebesi söz konusudur. Nefis ve felek, ay üstünün muharrik varlıklarıdır. İbn Miskeveyh'e göre gerek ay altı gerek ay üstü âleme ait olan cisim/cirim ne hareketsiz olabilir ne de hareketi önceler. Gökcisimleri, ay altı âlemden farklı olarak mekânsal hareketin en yüce ve basit olanıyla hareket eder yani hareketi daireseldir.<sup>55</sup> Mekânsal hareket ise zamana tabidir.<sup>56</sup> Filozof, Ebû Bekir er-Râzî'nin ayırımına<sup>57</sup> benzer şekilde mutlak ve mukayyet iki zaman ayırımından bahseder. Ay altı âlem için söz konusu olan zaman, mukayyet zamandır. Fakat ayüstü âlemde

52 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 18; başka bir risâlesinde mekân, hal ve miktar olmak üzere üç tür hareketten bahseder. İbn Miskawayh, *Textes inédits de Miskawayh (M. 421)*, 196.

53 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 19.

54 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", 83.

55 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 58.

56 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", 78.

57 Ebû Bekir Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 302.

de feleklerin hareketi zamanla ilgilidir. İbn Miskeveyh, mutlak zamanı, en uzak feleğin hareketiyle başlatır. Ona göre mutlak zaman, basit olan en yüksek feleğin (*felek-i 'âlâ*) hareketinin sayısıdır. Yani dokuzuncu felek, bir devir için her gün ve gece döner. Bu da 24 saattir. Buna karşın mukayyet zaman ise birbirine tâbi olan diğer feleklerin hareketiyle olur. Örneğin güneş feleğinin hareketi böyledir; her bir dönüşünü 365 küsur günde tamamlar ve bu zaman dilimi sene olarak isimlendirilir. Ay da bir defadaki dönüşünü 30 günde tamamlar ve bu dönüş, ay olarak isimlendirilir. Filozofa göre zaman, bize göre böyledir yani zaman feleklerin birbirine nispet edilen hareketlerinin sayısıdır.<sup>58</sup> En alttan en üste kadar felekler arasında bir hiyerarşi mevcuttur, üstteki felek alttakini kuşatır ve etki eder. Ancak felekler, tek başına hareketin ilkesi olamaz, onları asıl harekete sevk eden nefislerdir.

İbn Miskeveyh'e göre Platon, nefsi, bizzat "hareket" olarak isimlendirmişti. Nefsin hareketi en tam ve yüce olan dairesel harekettir. Ancak bu cismânî ve mekânsal bir hareket olarak algılanmamalıdır.<sup>59</sup> Nefsin hareketi zihnî ve mantıkî bir harekettir. Filozofa göre nefsin özünde bizzat yapabilme kudreti (*âmil*) vardır, buna karşın nefis, bi'l-araz bilendir. Filozof, nefis için yapma ile bilmeyi birbirinden ayırır. Yani nefsin ameli kendi zatındandır, bilmesi ise başka bir şeyden dolayı onda arız olmuştur.<sup>60</sup> Bunun için nefis, akla göre eksiktir ve tamlığa meyleder, bu meylinin meyvesi akli düşünmesidir, bu düşünme hareketi ile gerçekleşir, hareket, nefsin, nefis olmağının gereği olarak ortaya çıkar. Filozof, Mutlak Varlık (*Bâri'*) tarafından muhafaza edilen bu yapıda nefsin canlılığı sonucu ortaya çıkan harekete "kelime" (*logos*), "misâl" ve "bızr" isimlerinin verildiğini de belirtir.<sup>61</sup>

Filozofun ifadelerinden varlık hiyerarşinde hareket eden ilk şeyin nefis olduğu ortaya çıktı. Peki nefsin hareketinin sebebi olan akıl hareket eder mi? Ona göre akıllar hiyerarşisinde en yüce olan İlk Akıl, Bâri'nin yarattığı (*ibdâ'*) ilk şeydir, ilk akıl yaratıcısına göre nakıstır ancak hareket etmez. Hareket tamlığa ermek için olur, ilk akıl için böyle bir şey söz ko-

58 İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 86.

59 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 56.

60 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 87.

61 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 60.

nusu değildir. Yani malulün illeti gibi olması mümkün olmayınca hareket batıl olur. Dolayısıyla ona göre akıl, batıl ise bir iş yapmaz.<sup>62</sup> İlk akıl hareket etmez ve zaman dışıdır. Diğer göksel akıllar için de aynı durum geçerlidir. Hareket nefisle birlikte başlar. İbn Miskeveyh'in hareketi ve zamanı nefisle başlatmasıyla Plotinuscu çizgiye sadık kaldığını göstermektedir.<sup>63</sup>

İbn Miskeveyh'in hareket delilinde bazı kapalı noktalar mevcuttur. Görünen âlemden başlayarak akledilen âleme kadar hareket eden ve hareket ettiren arasında zincirleme bir bağ vardır. Ay altı âlemin hareketinin yakın sebebi ay üstündeki felekler, feleğin hareketinin nedeni nefis, nefsin hareketinin sebebi akıldır. Kendisi için hareket, zaman ve mekânın söz konusu olmadığı Tanrı tarafından ilk yaratılan (*ibdâ'*) varlık İlk akıldır. Cisimden ilk akla kadar olan hareket silsilesinde her bir şey altındakine hareket vermektedir. İbn Miskeveyh'in sisteminde ilk akıl ile Tanrı arasındaki hareket ilişkisi kapalıdır. Ancak aşağıda değinileceği gibi sudûr anlayışı bağlamında bu iki varlık arasındaki ilişkiye farklı açıdan yaklaşır.

### 3. Sudûr Kurgusu ve Yoktan Yaratma

#### 3.1. Birden Çokluğun Çıkması Problemi

Filozofun tabiriyle varlıklar bir ipe dizilmiş boncuklar<sup>64</sup> gibi düzenli ve birbiriyle bağlantılı olarak varlık düzenini oluştururlar. Sudûr anlayışının arkasında sıkı bir nedensel bağ vardır. Varlık silsilesinin en altından, varlığın kaynaklandığı zorunlu varlığa kadar bir varlık hiyerarşisi ve araçlar söz konusudur. Bu silsileli bağda en önemli nokta Tanrı'dan sâdır olan ilk varlığın/ilik aklın nasıl meydana geldiği problemidir. Zira ilk varlıktan kaynaklanan sonraki varlıklar arasındaki bağ nispeten anlaşılabilir bir bağdır. Bir'den çokluğun nasıl çıktığı problemi, Tanrı'nin irâdesi, öncelik-sonralık, kuşatıcılık, zaman ve mekânla ilgili problemler, Tanrı'ya şerrin isnat edilip edilemeyeceği konusu, ilk varlık üzerinde düğümlenmektedir. Tanrıdan sâdır olan ilk varlık, onun zatına, birliğine ve basitliğine zarar vermeden nasıl sâdır olmaktadır?

Kâinatta hem fizikî hem de zihnî anlamda bir çokluk söz konusudur. Oysa İbn Miskeveyh'in işaret ettiği gibi her şeyin fâili bir ve basit bir varlık

62 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 59.

63 J. O'Meara, *Plotinus: An Introduction to the Enneads*, 65.

64 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 86.

olmalıdır. O zaman Tanrı'dan çok, farklı ve hatta birbirine zıt fiiller nasıl çıkar? Basit olan şeyden basit olanın çıkması gerekmez miydi? Gibi temel sorular ortaya çıkmaktadır. Filozofa göre bir fâilden farklı fiillerin çıkması dört cihetten açıklanabilir:

1. Fâil, farklı parçalardan ve güçlerden oluşabilir: İnsanın psikolojik yapısı buna örnektir, insan farklı güçlerden oluşur. Onun bazı fiilleri şehvet kuvvetinden bazı fiilleri de öfke kuvvetinden kaynaklanır.
2. Fâilin fiilleri, farklı maddelerde farklı etkiler yapabilir. Örneğin; ateş demiri eritip, çamuru sertleştirebilir.
3. Fâil fiillerini farklı araçlarla yapabilir. Örneğin; marangoz tek olduğu halde farklı araçlarla farklı fiiller meydana getirir. Marangoz baltayla keser, matkapla deler. Dolayısıyla burada kesme ve delme iki ayrı fiil ortaya çıkar.
4. Fâil fiillerini sadece bizzat değil, başka şeyler aracılığıyla, araçlarla gerçekleştirir. İbn Miskeveyh burada karı örnek verir, kar bizzat soğuktur, soğutur ve dondurur. Ancak başka bir şey vasıtasıyla da ısıtır.<sup>65</sup>

Sıralanan bu ihtimaller değerlendirilecek olursa: Birinci ihtimalde, fâilin fiilinin ortaya çıkmasında zâtında mevcut olan bir kuvvetin etkisi söz konusudur. Bu durumda ortaya çıkan herhangi bir fiil, farklı güçlerin tesiriyle ortaya çıkacaktır. Oysa fâilin farklı güçlerden oluşması onun bir ve basitliğine zarar verir. İkinci ihtimal de fâilin varlığından ayrı olarak etkiyi kabul edecek bağımsız başka varlıklar varsayıldığı için baştan problemlidir. Ayrıca fâilin etkisinden bağımsız olarak etkilenimlerin ortaya çıkması sebeplik bağına alt üst etmektedir. Üçüncü ihtimal ise fâilin farklı araçlarla fiilini gerçekleştirebileceği belirtilmiştir. Burada zâtın farklı araçları olduğundan bahsedilmiş ki bu da onun basitliğine zarar vermektedir.

İbn Miskeveyh ilk üç maddenin mümkün olmadığını belirttiikten sonra son ihtimalin uygun olduğunu söyler. Benzetmede belirtildiği gibi, kar zâtında tek bir şeydir. Buna karşın ondan farklı hatta zıt etkilerin çıktığı gözlemlenmektedir. Zira İbn Miskeveyh, karın birinci fiilinin soğutmak ikinci fiilinin de (muhtemelen izole edici özelliğine dikkat çekilerek) ısıt-

65 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 22-23.



mak olduğunu vurgular. Plotinus tarafından da zikredilen kar<sup>66</sup> örneğinde karın ikinci fiilinin nasıl meydana geldiği kapalıdır. Başka bir problem de hissedilir âlemden alınan bu örneğin akledilir âleme nasıl uyarlanacağıdır. Dolayısıyla bir ve basit olan Mutlak Varlık'ın birinci ve ikinci fiili ne olacaktır? İbn Miskeveyh, Platon ve Aristoteles'in ortaya koydukları iki açıklamadan bahseder. Filozofa göre Aristoteles, Mutlak Varlık'tan bizzat ve araçlarla ortaya çıkan fiilleri birbirinden ayırmıştır. Platon ise bu fiillerin fâilin sûretleriyle ilgili olduğunu vurgulamıştır.<sup>67</sup> Yani Platon'a göre ikinci fiiller, fâilin tecellisinin neticesidir. İbn Miskeveyh, Aristoteles'e nispet ettiği yolu takip eder. Ona göre bir ve basit olan fâilden bir ve basit olan varlık sâdır olur. Mutlak Varlık'ın zâtının gereği olarak ortaya çıkan varlık da bir ve basittir. Ancak birden sadır olan ârîzî bir varlık olduğu için birden farklıdır, Mutlak Varlık'tan ilk varlığın sâdır olmasıyla bir fiil ortaya çıkar, sâdır olan ilk varlığın fiiliyle de çoklu fiiller ve etkiler ortaya çıkar.

### 3.2. İbn Miskeveyh'in Sisteminde Sudûr Kurgusu

İbn Miskeveyh, sudûr anlayışını izah ederken halk, ibdâ', icâd ve feyz kavramlarını aralarında herhangi bir gerilim olmaksızın kullanır. Filozofa göre varlık hiyerarşisinde akıl, en üstte bulunur ve Tanrı, akli hem büyük âlemin hem de küçük âlemin özü kılmıştır (ay üstü ve ay altı âlem). Akıllar her iki âlemi de yönetir ve korur. Akıllar arasında bir hiyerarşi bulunur.<sup>68</sup> Yaratılanların (*halk*) ilki, ilk varlık, faal olan ilk akıldır. Yaratıcısının ezeliğinden ve varlığının cömertliğinin genişliğinden dolayı akla ulaşan feyz süreklidir.<sup>69</sup> Bu ilk akıl Tanrı'nın hidayeti ile ilk var edicidir (*mübdî*). İlk akıl levhin, kalemin, içinde her şeyin olduğu, indirilen kitabın sahibidir. O cisimsel olmayan bir cevherdir, kendi başına kaimdir.<sup>70</sup>

İbn Miskeveyh, Tanrı'nın varlık verme fiili için farklı kelimeler kullanır. Bunlar içerisinde *halk* kelimesi hariç *ibdâ'* ve *feyz* ilk aklın kendi altındakilere varlık vermesi anlamında da kullanılır.<sup>71</sup> Ancak İbn Miske-

66 J. O'Meara, *Plotinus : An Introduction to the Enneads*, 63.

67 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 23.

68 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

69 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 28, 59.

70 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

71 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

veyh, bu kavramları Tanrı'nın iznine bağlar, yani ilk aklın *ibdâ'* ve *feyzi* mukayyet anlamda kullanılmaktadır. Filozof tarafından özellikle *feyz* kelimesi, akıllardan nefislere, nefislerden gök cisimlerine, gök cisimlerinden ay altı âleme doğru akan varoluşu ifade etmek için kullanılır. Bütün bunlar filozofun başta ifade ettiği önermeye uygun olarak gerçekleşir. Yani Tanrı, bazı fiillerini doğrudan; bazı fiillerini de araçlar vasıtasıyla yapar. İlk akıl ve ona Tanrı tarafından bahşedilen var etme (*ibdâ'*) kudreti doğrudan verilmiştir. İlk akıl, mutlak kudretin bir aracı olarak altındaki oluşu idare etmektedir. Filozof hem *el-Fevzü'l-asgâr*'da hem de *el-akl ve-l-ma'kûl* adlı risâlesinde varlığın ortaya çıkışıyla ilgili Yeni Platoncu sudûr kurgusunu hiyerarşik bir şema olarak kullanmıştır ancak bu kurgu yaratılan ilk akıl kavramının altına yerleştirmiştir.<sup>72</sup>

İlk Akıl kendisi dışındaki varlıklara göre varlığı tamdır. Varlığını vereneye (*feyz*) göre ise zorunlu olarak eksiktir.<sup>73</sup> Temel işlevi akletmek olan bu akıl, zâtını ve yaratıcısını akleder. İlk aklın yaratanını akletmesiyle ve yaratıcısının izni ile ondan ikinci akıl taşar (*feyz*). Yani ondan alma ve eda (*tediye*) yoluyla ikinci akıl çıkar (*vucide*). İlk akıldan sâdır olan ikinci akıl da aynı şekilde cisim olmayan cevherdir ve maddî değildir. İlk Aklın kendi zâtını akletmesiyle de yine yaratının izniyle ondan "arş" olarak isimlendirilen en yüce felek çıkar. İlk akıldan arşın çıkması yaratıcının ona öğretmesi ve kuvvet ve hikmet vermesiyledir. Arş yani yüce felek, nefsi ve maddesiyle kendi altındaki her şeyin üzerinde tasarrufta bulunur.<sup>74</sup>

İlk akıldan sonraki sudûr akışı, yine Yeni Platoncu filozoflar tarafından ortaya konan sisteme uygun olarak biçimlenir. İkinci akıl bizzat kâimdir, yaratıcısını ve kendini akleder. Yaratıcısını akletmesinden dolayı ondan üçüncü aklın çıkması gerekir (*lezime*). Zâtını akletmesinden dolayı küresel yapıya sahip olan sabit yıldızlar feleği çıkar. İkinci akıldan sâdır olan üçüncü akıl da cisim olmayan cevherdir ve maddî değildir. O da zâtı ile kâimdir, hem zâtını hem yaratıcısını akleder. Yaratıcısını akletmesinden ondan dördüncü aklın çıkması zorunludur. Zâtını akletmesinden de ondan Zuhâl küresinin çıkması zorunlu olur. Böylelikle dördüncü akıldan beşinci akıl ve müşteri feleği çıkar. Beşinciden altıncı akıl ve Merih feleği

72 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 85-87; a.mlf, *el-Fevzü'l-asgâr*, 59, 71.

73 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 28.

74 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fi l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

çıklar. Altıncıdan yedinci akıl ve Güneş feleği çıkar. Yedinciden sekizinci akıl ve Zühre feleği çıkar. Sekizinci akıldan dokuzuncu akıl ve Utarit feleği çıkar. Dokuzuncudan onuncu akıl ve Ay feleği çıkar. Onuncu akılda mufârik akıllar ve semavi cirimler için ilahî yaratma (*ibdâ'*) durur.<sup>75</sup>

İbn Miskeveyh akılların ve gök cisimlerinin sayısı konusunda cins, tür ve şahıs ayrımına dikkat çeker: On aklın sayısı cins olarak ondur, ancak tür anlamında daha fazladır. Filozofa göre yedi gezegenin her birisinin astroloji âlimlerinin üzerinde ihtilaf ettiği farklı hareketleri vardır. Buna göre en yüce felek ve sabit yıldızlar küresi 45 farklı şekilde hareket eder. En üst feleğin her birinin altı hareketi vardır. Güneşin iki, Zühre feleğinin sekiz, Utarit feleğinin dokuz, Ay feleğinin altı hareketi vardır. Bu Semavî hareketler ise nefislerden kaynaklanır, nefislere de akıl gerekli olduğu için her bir aklın sayısı da bu hareketler sayısınca olmalıdır. Sonuç olarak İbn Miskeveyh'e göre Semavî akılların sayısı 45, insanî akılların sayısı 10, yani büyük ve küçük âlemdeki akılların sayısı toplam 55 olmalıdır. Buna bağlı olarak akılların sayısı 55 olduğuna göre mâkûlâtların sayısı da 55 olmalıdır. Ancak tür ile şahıs arasında bir ayırım yapılması gerekir. Semavî akıllar türsel şahıslardır, onlarda çokluk yoktur. Yani onlar şahısları çoğalmayan türlerdir. İnsanî akıllara gelince insan akılları, tür olarak 10'dur ve şahısları ise sınırsızdır. İnsanî akıllar semavî akıllarla devamlı ittisâl içerisindeyler ve İlahî cömertliğin ürünü olan bu ittisâl asla kesilmez.<sup>76</sup>

Ay feleği ile tamamlanan sudûrun ilk aşamasını ilk maddeden başlayarak yükselen ikinci aşama izler. Varlık, ay üstü âlemde akıl, nefis ve gök cisimlerine hiyerarşik olarak akar, gök cisimlerinden sonra ay altı âlemde varlık zayıflar ve azalır, belirsizleşir. Ay altı dünyada varlığın belirsiz hali ilk maddedir. İlk madde yoklukla bitişiktir (mukterinetü'n bi'l-adem).<sup>77</sup> İlk madde ile yukardan aşağıya doğru olan akış tersine döner, aşağıdan yukarıya bir yükseliş başlar. Bu yükselişteki ilk mertebe ilk maddenin sûret almasıdır. İlk madde sûret olarak varlığı belirgin hale gelir. İlk madde ve sûretin bir aradalığı terkiptir, tertip ise harekettir her hareket eden bir hareket ettiriciye gerek duyar, bu da kendisi hareket etmeyen hareket ettiriciye kadar sürer. İbn Miskeveyh madde ve sûretin terkip oluşturmalarına yaratılış durumu (*hâlû'l-ibdâ'*) demektedir. Madde ve sûret, telif ve

75 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 85.

76 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 87.

77 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 45.

terkip edecek bir fâile zorunlu olarak ihtiyaç duyar. Bu telif ve terkip sonucu ikinci madde yani cisim meydana gelir. Bu cisim ay altı âlemin bütün cisimleri için bir pencere konumundadır.<sup>78</sup>

Cisim, nefis ve akılla kurduğu ilişkiye göre bir tekâmül<sup>79</sup> sürecine tâbî olur. İbn Miskeveyh, birçok eserinde cisimden başlayarak kâmil insana varan bu gelişim sürecine ayrıntılı olarak değinir. Ay altı âlemin üç varlık derecesi, ay üstü âleme paralel olarak cisim, nefis ve akıldır. Hiyerarşik olarak en altta cisim, en üstte akıl sahibi olan insan bulunur. İnsan hem cisim hem nefis hem de akıl ile ilişkilidir. Dolayısıyla mufârik akıllarla irtibat kuracak yetenek ona bahşedilmiştir. İbn Miskeveyh'e göre insan, mufârik akılların tarlası gibidir. Filozof ilginç bir benzetmeyle bilkuvve akıl sahibi olan insanın aklî kapasitesini, üretme yeteneği olan rahme benzetmektedir. Mufârik on akıldan insana gelen feyzi de sperme benzetmektedir.<sup>80</sup> Burada ilk madde ile sûret arasında kurulan ilişkiye benzer bir durum söz konusudur. Bir tarafta insanın fiil haline çıkmamış potansiyel akli diğer tarafta dışarıdan gelen bir etki bulunur. Her iki taraf da tek başına bilfiil akıl derecesine ulaşmak için yeterli değildir. Mufârik faal akıl, sûret konumundadır; bi'l-kuvve insan akli ise mevzu konumundadır. Bunlar arasında iki akıl aşaması daha mevcuttur; bi'l-fiil akıl ve müstefât akıl. Yani faal akıllardan bi'l-kuvve akıllara gelen şey onları bi'l-kuvve halden bi'l-fiil hale, sonrasında müstefât akıllar konumuna oradan da faal akıllar konumuna getirir.<sup>81</sup> Dolayısıyla varlık dairesi, mufârik akıllardan ilk maddeye kadar olan "inîş yayı" ve ilk maddeden tekrar mufârik akıllara "çıkış yayının" birleşmesiyle tamamlanır. İbn Miskeveyh'e göre var olanların mertebelerinin tamamı, Tanrı'nın var ettiği şekilde ortaya çıkar. Tanrı'nın feyz veren varlığı ve akıcı (*sâriye*) kuvveti bütün âlemin nizâmını muhafaza eder. Ona göre Tanrı'nın âlemde bulunan her şey için bu feyzi tuttuğu vehmedilse her şey yok olur giderdi.<sup>82</sup>

Genel olarak bakıldığında Mutlak varlığın dışında üç varlık mertebesi vardır:

### 1. Oluşun başladığı ilk akıl

78 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 30.

79 Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*, 81-86.

80 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 86.

81 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 86.

82 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 29.

2. Tekâmülün başladığı ilk madde ve sûret

3. İlk akıl ile ilk madde arasında hem ruhanî hem cismanî varlıklar.

İbn Miskeveyh'in varlık sisteminde özellikle Tanrı ile ilk akıl arasındaki ilişki kapalı da olsa genel olarak yaratma anlayışı sudûr anlayışının önüne geçmiştir.<sup>83</sup> Peki, bu yaratmadan kastedilen yoktan yaratma mıdır?

### 3.3. Yoktan Yaratma

Halk, hüdûs, tekvin ve ibda kavramları meşşai filozoflar tarafından kullanılmıştır. İbn Sînâ, ibda kavramının hüdûs ve tekvin kavramlarına göre derece bakımından daha yüksek olduğunu belirtir. Ona göre ibda "bir şeyden başkası için yalnızca onunla alakalı olan varlığın madde, âlet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır"<sup>84</sup>. Filozof, Metafizik'inde ise ibda'yı "mutlak olmamaktan (*leys*) sonra oldurmaktır (*te'yîs*)" şeklinde tanımlar.<sup>85</sup> Burada dikkat çekilmesi gereken nokta varlığın yokluktan mı (*adem*) yoksa mutlak olmamaktan mı (*leyse/lem yekün*) meydana geldiği sorudur. İbn Sînâ bu ayrımı yapar. O, varlığın yokluktan (*adem*) değil mutlak olmamaktan (*leyse*) geldiği fikrine yakın durur.<sup>86</sup> Filozof tarafından yapılan bu ince ayrımın, hem sudûru savunan hem yoktan yaratmayı hem de sudûrcu yaratma fikrini savunan yorumculara farklı ilhamlar verdiği muhakkaktır.

İbn Sînâ ile aynı yüzyılda yaşayan İbn Miskeveyh, bu tartışmalardan haberdardı. İbn Miskeveyh de varlık hiyerarşisini sudur sistemiyle açıklar ancak İbn Miskeveyh'te yoktan yaratmaya yapılan vurgu İbn Sînâ'ya göre daha belirgindir. İbn Miskeveyh, yokluktan varolmak (*adem*) ile mutlak olmamaktan (*leyse/lem yekün*) varolmak arasında bir ayrım yapmaz.

İbn Miskeveyh yoktan yaratmanın mümkün olup olmadığı meselesini madde ile sûret arasında kurduğu zihnî bir deneyle ispat etmeye çalışır. Ona göre sûretler, değişmeyen, sâbit ve birbiri ardına sûretleri kabul edebilen dayanaklara (*mevzu*) ihtiyaç duyarlar. Maddenin niteliği değiştiğinde onun sûreti de değişir. Peki, ilk sûretin yerine farklı bir sûret geldiğinde, ilk sûret nereye gider? İbn Miskeveyh birkaç ihtimalden bah-

83 Mohamed, "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahânî", 668.

84 İbn Sînâ, *El-İşârât ve't-Tenbihât*, 139.

85 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 12.

86 İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, 12, 86.

seder: Birincisi ilk ve son sûret birlikte var olmaya devam eder. İkinci ihtimalde ilk sûret başka bir cisme geçer. Üçüncü ihtimalde ilk sûret yok olur. İbn Miskeveyh'e göre birinci ve ikinci ihtimal imkânsızdır. Geriye üçüncü ihtimal kalmaktadır; birinci sûret, ikinci geldikten sonra ortadan kayboluyorsa ilk sûret varlıktan (*vücûd*) yokluğa (*adem*) geçmiştir. Eğer birinci sûret varlıktan yokluğa geçmişse bu durumda ikinci sûret de yokluktan varlığa gelmiş demektir.<sup>87</sup> Varken yok olma ya da yok iken var olma yerine bir mahalden diğer bir mahalle intikal ettiğinin iddia edilmesi imkânsızdır. Filozofa göre bütün oluşan (*mütekevvin*) şeyler yani, sûretler, hatlar/şekiller ve diğer araz ve keyfiyetlerin varoluşu (*hüdûs*) yokluktan (*lâ min şey*) olmaktadır. Ona göre mevcuttan mevcut var olmaz zira Tanrı var olandan var olanı yaratsaydı yaratmanın (*ibda'*) hiçbir anlamı kalmazdı. Dolayısıyla var olan, yaratmadan önce de var olduğu için, yaratma yokluktan (*lâ min şey/adem*) olduğunda anlamlıdır.<sup>88</sup> İbn Miskeveyh bir şeyin var olan başka bir şeyden oluştuğunu iddia edenleri "akletme düzeyleri yetersiz olan insanlar" olarak görür ve eleştirir.<sup>89</sup>

İbn Miskeveyh sisteminde yaratılan (*halk*) ilk varlık, ilk akıldır. İbn Miskeveyh el-akl ve'l-ma'kûl adlı risalesinin girişinde akılla ilgili birkaç hadisten bahseder bu hadislerden birisi şudur;

"Allah akli yarattığında (*halk*) ona kalk dedi, o da kalktı, sonra otur dedi o da oturdu; sonra öne geç dedi, o da öne geçti; sonra geri kal dedi, o da geri kaldı; sonra ona şöyle dedi: İzzetim, celâlime (...) yemin olsun ki, senden daha yüce, senden daha iyi bir şey yaratmadım. Seninle alır (*âhız*) ve seninle veririm (*û'tî*), seninle bilinir, seninle ibadet edilirim, seninle mukafatlandırır ve seninle cezalandırırım."<sup>90</sup>

İbn Miskeveyh ilerleyen sayfalarda aklın yaratılan ilk varlık olduğunu birkaç kez daha tekrarlar. Filozofun bu risalede akılla ilgili ortaya koyduğu kurgu yukarda zikredilen hadisle paraleldir. Yani akıl yaratılanların en şerefli ve en yücesidir. İlk akıl, Tanrı'nın aracıdır, Tanrı fiillerini onunla gerçekleştirir ve onunla bilinir. İlk akıl içinde her şeyin bulunduğu kitabın sahibidir. İlk akla aynı zamanda yaratma (*ibda'*) kudreti verilmiştir. Gerek bu ifadeler gerekse *el-Fevzü'l-asgâr*'da Tanrı'nın bazı fiilleri bizzat

87 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 31.

88 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 32.

89 İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 30.

90 İbn Miskeveyh, "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)", 83.

bazı fiilleri aracıyla yaptığı vurgusu birbirini desteklemektedir. İlk aklın yaratılması Tanrı'nın bizzat fiili ilk akıl vasıtasıyla âlemin varlığa gelişi de Tanrı'nın ikinci fiilidir.

Tanrının birinci ve ikinci fiili tartışmasının kaynağı her ne kadar Plotinus temelli olsa da İslâm dünyasında *halk-ı cedîd* başlığı altında benzer konuların tartışıldığı görünmektedir. Örneğin Nazzâm'ın (ö. 221/835), *kumûn ve zuhûr* (bilkuve yaratmadan bilfiile yaratmaya geçiş) teorisi, İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) ihâlâ ve istihâlâ kavramlarıyla ortaya koyduğu yaklaşım bunlardan bazılarıdır.<sup>91</sup> Sonraki yüzyıllarda da varoluşun, yaratılan, aracı bir varlıkla ya da Tanrı'nın yaratma kudreti verebileceği varlıklarla gerçekleşip gerçekleşmeyeceği konusu zihinleri meşgul etmiştir. Örneğin Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), hüdûs deliline itiraz ederken Tanrı'nın başka bir varlık yaratıp onda cisimleri yaratma kudreti vermesini ya da cismani olmayan fakat ilim, kudret ve hikmetle donattığı bir varlığı zatından dolayı zorunlu kılmasını aklen mümkün görmektedir.<sup>92</sup>

Neticede İbn Miskeveyh gerek Grek kaynaklı problemlerin gerekse İslâm coğrafyasındaki tartışmaların farkındaydı. Kendi döneminde güçlü şekilde ortaya konan sudûr anlayışını sistemine dâhil etti. Buna karşın sudûru iki önemli önermenin altına yerleştirdi. Birincisi; yoktan yaratma mümkündür ve Tanrı dışındaki bütün varlıklar yoktan yaratılmıştır. İkincisi de; Tanrı, yarattığı en yüce varlık olarak olan akla kendi altındakileri var etme kudreti vermiştir.

## Sonuç

İbn Miskeveyh, sudûr anlayışını benimseyen filozoflar tarafından ortaya konan hiyerarşik kurguyu sistemine dâhil etmiştir. Özellikle *el-Fevzû'l-asgâr* ve *el-akl ve'l-ma'kûl adlı* eserlerinde âlemin meydana gelişiyile ilgili açıklamalara yer verir. Her iki eserde de halk, ibda', îcâd, feyz ve lüzûm kavramlarını sanki aralarında bir gerilim yokmuş gibi kullanılır. Tanrı'nın yanı sıra ârizî de olsa yaratma görevi Tanrı tarafından ilk akla da verilmiştir. Bu durum onun başta kurduğu ve ona göre Aristoteles'in ifade ettiği "Tanrı bazı fiillerini bizzat; bazı fiillerini araçlarla yapar" argümanına uygundur. Ancak İbn Miskeveyh'in bütün olarak kurgusuna bakıldı-

91 Karadaş, "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim", 18-19.

92 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, 1/319; Harman, "Eşari Kelamının Teşekkülünde Eşari Kelamcılarının İmam Eşari'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Meseleler", 93.

ğında bu argümanın Tanrı yanında gölge varlıkların olduğunu iddia ettiği anlamına gelmediği görülür. Yani ilk aklın yaratılışı Tanrı'nın bizzat fiili, ilk aklın âlem üzerindeki tasarrufu ise Tanrı'nın ikinci fiilidir. Ârızî ikinci fiil de zâta ait fiilin ürünüdür. Bunun yanı sıra "alemin mutlak varlığın bir tecellisi olduğu" şeklindeki Platon'a atfettiği argümana mesafeli durmaktadır. İlk akıldan ilk maddeye kadar inen süreçte feyz ve zorunluluk kavramları hem gök akıllarının hem de gök nefislerinin fiili olarak kullanılır.

İbn Miskeveyh'in hareketle ilgili kurgusu ilk akıl ile ilk madde arasında kurulan sebep-sebepli ilişkisine dayanır. Varlık hiyerarşisinin en üstünde bulunan ilk aklın ve en altta bulunan ilk maddenin yaratıldığı filozof tarafından açıkça zikredilmiştir. Filozof "yoktan" yaratma kavramıyla hüdûs ve ibda' kelimelerini yan yana kullanmaktadır. Özellikle *ibda'* kelimesini hem Tanrı için hem de ilk akıl için kullanması konunun anlaşılmasını zorlaştırsa da konuya *hüdûs* kelimesiyle verdiği destek bu konudaki ısrarını açıkça göstermektedir. Neticede "İbn Miskeveyh'in *sudûr* ile *yaratma* anlayışlarını birleştirdiği ya da bu iki anlayış arasındaki ayrımın farkında değilmiş gibi konuyu ele aldığı" iddiaları, filozofun *sudûr* terminolojisini kullanması ve yaratılan varlıklar arasında sebeplik, zorunluluk ve hareket bağına dikkat çekmesi çerçevesinde ele alınabilir. Buna karşın Tanrı dışındaki bütün varlığın onun tarafından yoktan yaratıldığını belirtmesiyle -ki filozofun temel oluş kurgusu buna dayanır- yoktan yaratma lehine tavrını koymuştur. Filozof yoktan yaratma üstüne yaptığı açık vurgusuyla Fârâbi ve İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır.



## Kaynakça

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1997.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Durusoy, Ali. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 20. TDV Yayınları, 2003.

Fahreddin er-Râzî. *el-Metâlibü'l-âliye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrût: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1987.

Fârâbî. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. thk. A. Nasrî Nâdir. Beyrût: Dâru'l-Meşrık, ts.

Fârâbî. *es-Siyasetü'l-medeniyye*. thk. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrût: Dâru'l Meşrık, 1986.

Harman, Vezir. "Eşarî Kelamının Teşekkülünde Eşari Kelamcılarının İmam Eşari'ye Muhalefet Ettikleri Bazı Mesele". *Din Felsefesi Açısından Eş'ari Gelen Ek-i: Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi-5*. ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

İbn Miskawayh. *Textes inédits de Miskawayh (M. 421)*. thk. Mohammed Arkoun. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1963.

İbn Miskeveyh. *el-Fevzü'l-asgâr*. thk. Tâhir Efendi. Beyrût, 1319.

İbn Miskeveyh. *el-Havâmîl ve's-Şevâmîl*. thk. Ahmad Amîn - as-Sayyid Ahmad Şaqr. Frankfurt: Institute for The History of Arabic İslâmic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000.

İbn Miskeveyh. "Miskawayh De l'Intellect et de l'Intelligible (Fî l-'aql wa-l-ma'qul)". ed. Mohammed Arkoun. *Arabica* 11/1 (01 Ocak 1964), 80-87.

İbn Miskeveyh. "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl". *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab*. thk. Abdurrahman Bedevi. Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

İbn Miskeveyh. *Tehzîbü'l-ahlâk*. Beyrût: Dâr Sâder, 2006.

İbn Sînâ. *El-İşârât ve't-Tenbîhât*. çev. Muhittin Macit vd. İstanbul: Littera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. *En-Necat Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013.

İbn Sînâ. *Kitabu'ş-Şifa Metafizik 2*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

İbn Sînâ. "Şerhu Kitâbi Harfi'l-Lâm". *Aristo 'inde'l-Arab*. thk. Abdurrahman Bedevî. Vekâletü'l-Matbû'ât, 1978.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri 2*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri 3*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Komisyon. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

J. O'Meara, Dominic. *Plotinus : An Introduction to the Enneads*. London: Oxford University Press, 1995.

Kadir, C. A. "İslâm Öncesi Düşünce Sistemleri". çev. Kürşat Demirci. *İslâm Düşüncesi Tarihi 1*. ed. Mian M. Şerif. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.

Karadaş, Çağfer. "İslâm Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd, istimrâr, hudûs-i dâim". *Usul İslâm Araştırmaları* 8/8 (01 Aralık 2007), 7-22.

Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkanın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, ts.

Kılıç, Muhammet Fatih. "İbn Sînâ'da Sudûrun Mantığı: Sebeplik- Sudûr İlişkisi Hakkında Bir İnceleme". *Şarkiyat* 9/2 (30 Kasım 2017), 1057-1073.

Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Köroğlu, Burhan. "Tafra". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/371-372. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Maraş, İbrahim. "Fârâbî'de Hudûs Kavramı". *Dînî Araştırmalar* 11/31 (Ağustos 2008), 125-136.

Mohamed, Yasien. "The Cosmology of Ikhwân al-Şafâ', Miskawayh and al-Işfahâni". *Islamic Studies* 39/4 (2000), 657-679.

Nabî, Mohammed Noor. "Plotinus ve İbn Sina'nın Felsefi Sistemlerinde Sudur Nazariyesi". çev. Osman Elmali - H Ömer Özden. *Atatürk Üni-*

versitesi *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010), 7.

Özdeğirmenci, Saliha. *İbn Miskeveyh'te metafizik*. Yayınlanmamış: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Raizman-Kedar, Yael. "Plotinus's Conception of Unity and Multiplicity as the Root to the Medieval Distinction between Lux and Lumen". *Studies in History and Philosophy of Science* 37 (2006), 379-397.

Râzî, Ebû Bekir. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Saruhan, Müfit Selim. *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.

Şenel, Cahid. "İbn Miskeveyh: Yeni Eflatuncu Metafizik ve Ahlak". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. 221-249. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

Wilberding, James. *Plotinus' Cosmology : A Study of Ennead II. 1 (40): Text, Translation, and Commentary*. London: Oxford University Press, 2006.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kümûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. Ankara: TDV Yayınları, 2002.