



Mantık Araştırmaları Dergisi

Journal of Logical Studies

Bir'den Ancak Bir Çıkar: İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırma Bir İnceleme

Yazar(lar) | Author(s): Esra TELLİOĞLU ÜNVER

Bu makaleyi kaynak gösterin | Cite this article:

Telliöđlu Ünver, E. "Bir'den Sadece Bir Çıkar: İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırma Bir Çalışma". Mantık Araştırmaları Dergisi 4 (2022): 5-40


Bu makaleye çevrimiçi ulařın | See this article online:

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2169093>

ISSN 2687-3125 | e-ISSN 2687-3125

Bir'den Ancak Bir Çıkar: İbn Sînâ, İbnü'l Arabî ve Nasîrüddîn Tûsî Üzerinden Karşılaştırmalı Bir İnceleme

Esra TELLİOĞLU ÜNVER*

 ORCID: 0000-0002-9344-5353

Özet

Birlik-çokluk meselesinin yönlerinden biri olan Tanrı-âlem ilişkisi, İslam düşünce geleneğinin tartışmalı konularının başında gelmektedir. İslam düşünce geleneği, yüzyıllar boyunca farklı isimler tarafından ortaya konulan farklı yaratma teorileri ve yaratma sonrası Tanrı-âlem ilişkisine dair görüşlerle daima canlılığını korumuştur. İslam felsefesinin sistem filozoflarından İbn Sînâ (ö. 1037), Tanrı-âlem ilişkisini Yeni-Platoncu sudur teorisinin kendi sistemiyle dönüştürülmüş bir formuyla açıklama yolunu seçmiştir. İbn Sînâ'nın bu teorisi, çeşitli yönlerden eleştirilere konu olmuştur. Eleştirilerden biri, tasavvuf tarihinin en önemli isimlerinden sistem kurucu sûfî müellif İbnü'l Arabî (ö.1240) tarafından yöneltilmiştir. Bu makalenin amacı, sudur teorisinin tartışmalı yönlerinden biri olan "Bir'den bir çıkar" ilkesinin ele alınışı bağlamında İslam düşünce geleneğinde takip fikrini sorgulamaktır. Takip fikrini, İbn Sînâ felsefesinin aktarımı ve anlaşılmasının en etkili isimlerinden Nasîrüddîn Tûsî'nin (ö.1274) "Bir'den bir çıkar." meselesini müstakil olarak incelediği risalesiyle sonuçlandıracağız. Tûsî'nin görüşleri, İbn Sînâ felsefesini aydınlatmanın ötesinde onun İbnü'l Arabî'nin en önemli takipçilerinden Sadreddin Konevî (ö.1274) ile "Bir'den bir çıkar" meselesine dair fikir alışverişleri açısından değerlidir. Sudur teorisi etrafında İbn Sînâ, İbnü'l Arabî, Nasîrüddîn Tûsî ve Sadreddin Konevî tarafından ortaya konulan bu tartışma, ilmî seviyenin yüksekliğini ve isimler ve disiplinlerarası etkileşimin keyfiyetini göstermek açısından önemli bir kesittir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Sudur, İbnü'l Arabî, Tûsî, Feyz, Konevî.



From The One Only One Proceeds: The Comparative Study on Avicenna, Ibn Al 'Arabî and Al Tûsî

The relationship between God and the universe, which is one of the aspects of the unity-multitude issue, is at the forefront of the debates in the tradition of Islamic thought. The tradition of Islamic thought has always preserved its vitality with

* Dr., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Yazma Eser Uzmanı.,
esratelliogluunver@gmail.com

different creation theories put forward by different names over the centuries on the post-creation God and the universe relationship. Ibn Sînâ (d. 1037), one of the most influential philosophers of Islamic philosophy, chose to explain the God-universe relationship with a transformed form of the Neo-Platonic emanation theory with his own system. This theory of Ibn Sînâ has been the subject of criticism from various aspects. One of the criticisms was directed by Ibnu'l Arabî (d. 1240), one of the most important names in the history of sufism. The aim of this article is to demonstrate the transmission and re-form of the ideas in the tradition of Islamic thought in the context of the principle of "From the One, only one proceeds" which is one of the controversial aspects of the emanation theory. We will conclude the article with the ideas of al-Tūsî (d.1274), one of the most influential figures in the transmission and understanding of Avicenna's philosophy on this principle. al-Tūsî, beyond enlightening the philosophy of Avicenna, is valuable in terms of his exchange of ideas with al-Qūnawî (d.1274). This debate which is among the most influential thinkers of Islamic thought is important in terms of clarifying the nature of interdisciplinary interaction and how high the level of 'ilm.

Keywords: Avicenna, Emanation, Ibn al-'Arabî, al-Tūsî, al-Qūnawî.



Giriş

İnsanoğlu, düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kendisini de içeren çokluk âlemi ile bu çokluğun kendisine dayandığı hakikatin mahiyetine ve bu hakikat ile çokluk arasındaki ilişkiye dair sorular sormuş, bu sorulara birbirinden farklı cevaplar vermiştir. Bu sorular, kimi zaman bir felsefî şemanın içinde cevap bulurken kimi zaman da cevaplar semavî dinler tarafından sunulmuştur. Bazı cevaplar ise felsefî ve dînî öğelerin özgün bir şekilde bir potada birleştiği sistemler içerisinden çıkmıştır. Biz bu makalede kendisine ulaşan felsefî mirası yaşadığı dinin temel öğretileriyle birleştiren ve kendisinden sonraki entelektüel geleneği çok köklü bir şekilde etkileyen ve dönüştüren filozof İbn Sînâ'nın çokluk-birlik, başka bir ifadeyle Tanrı-âlem ilişkisi için kabul ettiği sudur teorisini, "Bir'den ancak bir çıkar." görüşü merkezinde ele alacağız.

İslam düşünce geleneğine filozoflar tarafından dönüştürülerek dahil edilmiş sudur teorisi, yüzyıllar boyunca çeşitli âlimler tarafından kabul edilmiş; kimileri tarafından eleştiriye tâbi tutulmuş hatta bazen tümüyle reddedilmiş; kimileri tarafından da yeniden-dönüştürme ile yeni formlarıyla sistemlerine dahil edilmiştir. Sudura yönelik bu tavırlar, her zaman aynı disiplin içerisinden neşet etmemiştir. Kabul edici, reddedici veya dönüştürücü bu bakış, felsefe, tasavvuf ve kelam disiplinlerinde ortaya çıkmıştır. Bu da sudur teorisini, İslam düşünce geleneğinde felsefe,

tasavvuf ve kelim arasındaki ilişkinin berrak bir şekilde görüleceği konulardan biri kılınmıştır. Bunun da ötesinde sudur teorisi, İslam felsefe düşüncesinin geleneğe aktüel bir okumaya konu olduğunu göstermektedir. İbnü'l Arabî'nin Bir'den bir çıkar ilkesine dair görüşlerini de bu aktüel okumanın iyi örneklerinden biri olarak göstermek mümkündür. Bir sistemi değerli kılan unsurlardan biri, onu takip edenler kadar ona eleştiri yöneltenlerdir. Zira eleştiriler, sistemin sağlamasını yapmamızı, varsa çelişki veya boşluklarını tespit etmemizi ve bu bilgiler ışığında sistemi dönüştürmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu makalede sudurun din ve felsefe ilişkisi açısından ne ifade ettiğinden ziyade artık İslam düşünce geleneğinin bir unsuru olan bir teorinin bu geleneğin içinde nasıl yorumlandığını ve nasıl dönüştüğünü ele almak niyetindeyiz. Bugüne kadar sudur teorisinin İslam felsefe düşüncesinde okunma şeklinin edilgin bir dile sahip olduğunu söylemek mümkündür. İslam'ın geniş sınırlara ulaşması ve farklı kültürlerle karşılaşmasıyla şekillenen yeni dönem, bu kültürlerle iletişim kurma imkanına dair teşebbüsleri beraberinde getirmiştir. Bunlardan biri olan çeviri faaliyetleri vasıtasıyla düşünce tarihinin en köklü geleneklerinden biri olan Grek düşüncesi, İslam düşüncesine dahil olmuştur. Sudur meselesi merkezinde bu süreci okuma, İslam filozoflarının bu geleneğin temsilcileri olan Aristoteles, Plotinus ve Platon'un düşünce sistemlerinden çeşitli öğeler alarak bunları eklektik olarak ortaya koyduklarını ve ortaya koydukları bu nazariyenin İslam akaidiyle belirli yönlerden çelişmesi nedeniyle tadile gittikleri şeklindedir. Grek düşünce sisteminin köklü ve etkileri açısından önemli bir sistem olduğu kabulüyle birlikte bu okumanın yirminci yüzyıl İslam ve Müslüman algısıyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Alternatif bir okuma ile filozofların ortaya koydukları sudur nazariyesini, kendi düşünce sistemini muhataplarının dili ve terminolojisiyle, daha üst bir hakikat diliyle ortaya koyma çabası olarak ele almak mümkün görünmektedir.¹

¹ Sudur teorisini entelektüel zümrelerin dönüşümünde belirleyici bir role sahip teori olarak inceleyen M. Fatih Şeker'in makalesindeki şu ifadeleri de bu zaviyeden okunabilir: "İslâm tefekkür tarzı bir tarafıyla devşirmeci bir karaktere sahipken bir tarafıyla da daima orijinal terkipler ortaya koymuştur. Müslüman mütefekkirler sistemlerinin inşasında kullandıkları elemanları, kendi sistemleri bünyesinde mükemmel bir şekilde eritmeyi başarmış kimselerdir. Fikir dünyasında geniş sahalara açılmaları, onların düşünce ufuklarının enginliğini sağlamıştır. Eski din ve kültürlere

Tanrı-âlem ilişkisinin yaratma bağlamında ele alınması İslam düşünce geleneğinin en tartışmalı konularının başında gelmektedir. İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ve daha sonra İbn Sînâ yaratma modelini Yeni Platoncu sudur teorisiyle açıklama yolunu seçmiştir. Onların bu teoriyle yapmayı hedefledikleri şey, zamansız ve ebedî bir İlk İlke'nin maddî dünyanın yaratılmasının sebebi olduğunu açıklamaktır.² İslam geleneğinin bir diğer ayağı olan kelimada yaratma meselesi, – Mûtezile'yi istisna edersek – yoktan yaratma kabulü üzerine kuruludur. Tasavvufa gelince ise bizim ele aldığımız vahdet-i vücudçu mutasavvıflara göre yaratma, Hakk'ın feyziyle gerçekleşir. Feyiz teorisi bazı yönlerden suduru çağrıştırırsa da sebeplilik ve "Bir'den ancak bir çıkar." kabulü gibi yönlerden bu teoriden farklılaşmaktadır.

Sudur teorisinin incelemeyi gerektiren bir çok yönü olmakla birlikte biz bu makalede sudur teorisini, "Bir'den ancak bir çıkar." görüşü bağlamında ele alacağız. Meseleyi incelerken ilk olarak bir kavramına dair kısa bir açıklama yapacağız, sonra sudur teorisinin kökenlerine işaret edip daha sonra da İbn Sînâ'nın bu meseledeki görüşlerini ortaya koyacağız. İbnü'l Arabî'nin sudur hakkındaki görüşlerini "Bir'den ancak bir çıkar." görüşüne yönelttiği eleştiriler üzerinden inceleyeceğiz, daha sonra da "Bir'den Ancak Bir Çıkar" isimli müstakil risalesinden hareketle Nâsırüddin Tûsî'nin bu meseledeki görüşlerini inceleyeceğiz. Bu yolla takip ve eleştiri yönünden sudur düşüncesinin seyrini ortaya koymuş olacağız.

Bir nedir?

İbn Sînâ, bir'i *her birinde kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada müttefik olan anlamlara teşkikle söylenen isim* olarak tarif eder.³

ait verileri esas alan filozoflar, düşünce geleneklerini fethedilen coğrafyalardaki felsefî birikime yaslayarak bu mirasa İslâmî bir yön vermişler, içeriği İslâmî, formu Yunânî bir çerçevede, fethedilen topraklarla karşı karşıya gelecek bir donanım sağlamışlardır. Filozoflar kadîm felsefeye ait fikir ve çağrışımları, İslâmî atmosfere uygun hale getirerek kendilerine mâl etmişlerdir. Onların şahsında İslâm düşüncesinin şekil alma kabiliyetinin görüldüğü bu tavırla Grek felsefesi kendi referans çerçevesinden uzaklaşmış, İslâmî muhitin değerleriyle irtibatlandırılıp içselleştirilmiş ve bir başka vadiye intikal etmiştir." Ayrıntılı inceleme için bkz. Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C: 1, S: 42, 43

² Wahid M. Amin, "From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics, **Oriens** 48 (2020) 123–155, s.123.

³ İbn Sînâ, **Metafizik Kitâbu's-Şifâ**, C. 1, s. 86.

Onun tarifinin de işaret ettiği üzere bir ismi, çeşitli şekillerde kullanılmaktadır. Sözlükte bir isminin cinste ve türde bir, bitişme yoluyla bir, benzerinin olmaması anlamında bir, küçüklüğünden veya sertliğinden dolayı parçalanmasının imkansızlığından dolayı bir, başlangıcı olmaması bakımından bir ve Allah hakkında bir olmak üzere altı farklı şekilde kullanıldığı belirtilmektedir.⁴ "Bir'den bir çıkar." önermesinde yer alan birlerin ilki, sözlükteki altıncı kullanımla ifade edilen Allah hakkında kullanılan birdir. Bir olan Allah, diğer bir olan şeylerden farklı olarak her yönden birdir. O, her yönden bir olduğu için O'ndan sudur eden şeyin de sayıca bir olması gerekir.⁵ Sudur eden ilk şey, sayıca bir olmakla birlikte zatı ve mahiyeti bir maddede bulunmamak anlamında da birdir.

Plotinus'ta Sudur

İslam filozofları, Bir olan Tanrı'dan çokluk barındıran âlemin varlığa gelişini Yeni-Eflatuncu felsefeden tevarüs ettikleri sudur teorisini Aristoteles felsefesinden aldıkları bazı unsurlar ve kendi sistemlerinin özellikleriyle dönüştürmüşlerdir. Yeni Eflatunculuk'un İslam felsefe geleneğine dahil, Aristoteles'e atfedilen *Teologia Aristoteles* adlı eserin Kindî tarafından Mu'tasım'a sunulmak üzere *Üsûlûcyâ*⁶ adıyla Arapça'ya tercüme ettirilmesiyle başlamaktadır. Plotinus'un (M.S.204-270), *Enneadlar*'ının 4.-6. bölümlerinin kısmî çevirisi olan bu eser, atıftaki şüphelerine rağmen İslam düşünce geleneğinde Yeni-Eflatuncu görüşlerin aktarım metinlerinden biri olmuş ve sudur teorisi, negatif teoloji gibi unsurlarıyla İslam felsefe geleneğinde yer bulmuştur.⁷

Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bir sistem olan sudur, mevcudatın hepsinin Bir olan Tanrı'dan tedricî olarak taşmak suretiyle varlığa geldiğini savunan bir varlık modelidir. Plotinus, sistemin zirvesinde olan Mutlak Bir'in şeylerin bütünüdürün sebebi (*illet*) olduğu görüşündedir. Her

⁴ Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredâtü'l-Elfazu'l Kuran*, "Vâhid", Beyrut, 2002, s. 857-858; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, "Vâhid", İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013, C. 2, s. 1624.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu's-Şifâ*, C. 2, s. 148-149.

⁶ Üsûlûcyâ'nın aidiyeti üzerine yapılan çalışmalar ve eserin İslam filozofları tarafından alınması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, "Giriş", *Üsûlûcyâ* içinde, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 15-22.

⁷ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 15-18.

şey, O'ndan taşmış ve bu taşmayla varlığını Mutlak Bir'den almıştır.⁸ Plotinus, Mutlak Bir'in yetkinliğin zirvesinde olduğu görüşündedir. O'nun bu yetkinliğinin delili, hiçbir şeye ihtiyaç duymaması ve hiçbir şeyin O'na fayda verecek konumda olmamasıdır.⁹ Plotinus felsefesinde Mutlak Bir, İlk, Mutlak Fâil, Yaratıcı, Mutlak İyi gibi isimler nispet edilen Tanrı için İbn Sînâ'ya benzer zorunluluğa dair bir ifade kullanılmamaktadır.¹⁰ Her şey O'ndan taşıdığı gibi Akıl da ilk ve aracı olarak O'ndan taşmıştır. Ondan da aklın hüviyeti ve aklî âlem vasıtasıyla (*tavassut*) yüce âlem (*el-âlemü'l-âlâ*) ve bayağı âlemdeki (*el-âlemü'l-esfel*) şeylerin hüviyetlerinin tümü taşar. Mükemmelliğin ve yetkinliğin zirvesinde olan Mutlak Bir'den taşan Akıl, tam ve yetkindir (*kâmil*).¹¹

Plotinus'a göre Mutlak Bir; Gerçek İyi, Gerçek Sebep, Gerçek Nur olduğu için nurunu taşır. O, bütün bu özelliklerinde hakiki olduğu için sebeplisi olan ve üzerine feyiz akıtılan Akıl da hakikidir. Plotinus'a göre Mutlak Bir'in Akıl'ı yaratmaması mümkün değildir. Aynı şekilde Akıl'ın da tek olması, ondaki değerli gücü ve kuvveti akıtmaması mümkün değildir. Bundan dolayı akıl, nefsi meydana getirir. Nefis de bu yüce âlemde tek başına olmasının ve etkilerini kabul eden bir şeyin bulunmamasının mümkün olmaması nedeniyle, yüce kuvveti ve gücü görülsün diye bayağı âleme düşer.¹² Her şeyin sebebi olan Mutlak Bir'in, kendisi altında bulunan her şeye, canlılığını ve faziletini taşıması zorunludur.¹³ Plotinus'un ifadelendirdiği bu zorunluluğun Bir'in yüceliğine zarar verecek bir şekilde okumanın doğru olmadığını söylemek mümkündür. Bu zorunluluk, başkasından kaynaklanan ve eksiklik ifade eden bir zorunluluk değil de zâtî zorunluluk olarak

⁸ Plotinus, **Üsûlûcya**, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 324-326. Dilimize *Üsûlûcya-Aristoteles'in Teolojisi* başlığıyla çevrilen kitabın yazarı açıkça belirtilmemiştir. Giriş yazısında bu eserin Plotinus'un *Enneadlar*'ının kısmî tercümesi olduğuna dair kesin kanaat bildirildiği için yazar adında Plotinus'u vermeyi uygun gördük. Plotinus'un *Enneadlar*'ı Türkçe'ye çevrilmiştir. (çev. Haluk Özden, İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008). Fakat bu çeviride kullanılan karşılıklar, İslam felsefe veya tasavvuf geleneğinde Plotinus'un fikirlerinin etkisini takip etmeyi mümkün kılmamaktadır. İslam düşünce geleneğine aktarıldığı şekilde terimleri kullanmak, meselelerin anlaşılması açısından daha verimli sonuçlar verecektir.

⁹ Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 326.

¹⁰ Cahid Şenel, "Üsûlûcya ve Yeni Platoncu Felsefe". **Üsûlûcya** içinde. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017. s. 25.-28.

¹¹ Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 324-326.

¹² Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 222.

¹³ Plotinus, **Üsûlûcya**, s. 270.

yorumlanabilir.¹⁴ Bu zorunluluk fikrinin, âlemi yaratan, sonra onu kendi işleyişine bırakan bir tür âtil Tanrı inancına da sebep olmaması gerekir. Zira filozofa göre âlemi düzenleyen, İlk Yaratıcı'dır.¹⁵

Sudur teorisine göre sebeplerin sebebi olan Mutlak Bir, her şeyi yaratmıştır. Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine; aklın aracılığıyla (*tavassut*) da felekî küllî nefsin üzerine, nefis aracılığıyla da tabiatın üzerine yayılır. Bu, Mutlak Bir'de asla harekete neden olmaz. O, hareket etmemekle birlikte bütün hareketin de kaynağıdır.¹⁶ Plotinus, Bir ve yaratılan diğer varlıklar arasındaki ilişkiyi ışık huzmelerinin ışığın merkeziyle olan ilişkisine benzetir. Nasıl ki ışık huzmeleri, çıktıkları merkeze bağlıysalar varlık kazanan her şey de Mutlak Bir'e bağlıdır. Bu durum bir birlik ifade etmekle birlikte çokluğu da barındırır. Çokluğu oluşturan ise varlıkların istidatları nispetinde varlığa iştirakidir.¹⁷ Böylece Plotinus, Mutlak Bir'in birliğini muhafaza ederek âlemdeki çokluğu açıklayan bir model sunmuş olmaktadır.¹⁸

Fârâbî'de Sudur

İlk olarak Plotinus'un *Enneadlar*'ında ortaya koyduğu sudur nazariyesi, İslam felsefe geleneğinde Fârâbî tarafından sistematik yapısına kavuşmuştur. Fârâbî, *Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ* adlı eserinde güzelliği her güzelliğin üzerinde olan, ulu, cömert, en mükemmel olan Tanrı'nın, bütün mevcudatı varlığa getirdiğini açıklamaktadır. Filozofa göre Tanrı'nın zatı kendi içindir. O'nun varlığından mevcudatın varlığı taşar. Tanrı'nın zatını akletmesiyle O'ndan ilk akıl sudur eder. Mutlak Bir olan

¹⁴ Cahid Şenel, "Üsûlûcyâ ve Yeni Platoncu Felsefe", *Üsûlûcyâ* içinde, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 48.

¹⁵ Plotinus, *Üsûlûcyâ*, s. 296.

¹⁶ Plotinus, *Üsûlûcyâ*, s. 66.

¹⁷ Plotinus, *Enneadlar*, s. 149-150.

¹⁸Plotinus'ta ve İslam filozoflarında sudur düşüncesinin karşılaştırmasına makalenin sınırları sebebiyle yer veremedik. Plotinus'un görüşleri ve bu görüşlerin İslam düşünce geleneğindeki etkileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Cevdet Kılıç, "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 2009, C: VII, S: 1, s. 39-56; İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, C: 14, S: 1, 2001, s. 171-181; Murtaza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudur Anlayışı ile İbn Sina'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, C: 1, s. 229-250;

Tanrı; akıldır, akledendir ve akledilendir. Akıl, akleden ve akledilen olması O'nda birdir. İlk Akıl, birdir. Zira sudur, "Bir'den ancak bir çıkar." kabülüne dayanır. İlk Akl'ın birliği Tanrı'nın birliğinden farklıdır. İlk Akıl, hem kendi zatını hem de Tanrı'yı düşünür. Bundan ikinci akıl, ilk feleğin nefsi ve maddesi meydana gelir. Bu mertebelerle onuncu akla dek akıllar sudur etmeye devam eder. Son akıl, ay küresinin de akli olan faal akıldır. Akıllardan sonra ay altı âleme geçilir. Bu âlemde en eksik mevcutlardan başlayarak peyderpey mevcutlar varlığa gelir. En mükemmelden başlayan bu sudur süreci, en az mükemmel olanda son bulur. En az mükemmel olan, unsurların ortak maddesi olan heyuladır. Heyuladan su, hava, ateş ve toprak olan dört unsur oluşur. Bu unsurların birleşiminden cansız cisimler, sonra bitkiler, sonra hayvanlar meydana gelir. En sonda da bu mevcutların en mükemmeli, düşünen canlı olan insan varlığa gelir.¹⁹ İbn Sînâ'nın savunduğu şekliyle sudûr, Fârâbî'nin ortaya koyduğu görüşlerle genel olarak uyumlu haldedir. Bu nedenle sudûr teorisine yöneltilen eleştiriler, iki filozofu birden hedef almaktadır.

İbn Sînâ'da Sudur

İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ile yer bulan sudur teorisi, İbn Sînâ tarafından da kabul edilmiştir. İbn Sînâ, bu teoriyi kendi sisteminin öğeleriyle zenginleştirmiş, teoriye Batlamyus kozmolojisini de dahil ederek onu sistematik hale getirmiştir.²⁰ İbn Sînâ, ilk dönem eserleri de dahil olmak üzere eserlerinde sudur teorisini işlemektedir. İbn Sînâ'nın sudur teorisini ele aldığı ilk eseri, *el-Mebde ve'l-Meâd*'dir. İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*'ında suduru incelemesinin diğer eserlerine nispeten sistem ve terminoloji açısından gelişmeye açık olduğunu söylemek mümkündür. O'nun sonraki eserlerinde, özellikle *Şifâ Metafizik*'te sudur

¹⁹ Fârâbî'de sudur teorisi geniş bir incelemeyi gerektirmektedir. Bizim meselemiz İbn Sînâ'daki haliyle suduru incelemek olduğu için daha ayrıntılı bir çalışmanın konusu olarak bırakıyoruz. Fârâbî'de sudura dair ayrıntılı bilgi için bkz. Fârâbî, **Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ**, Nafiz Danişman (çev.), İstanbul: MEB, 1990, s. 26-39; Mahmut Kaya, "Sudur", **TDV İslam Ansiklopedisi**, İstanbul, 2009, C: 37, s. 467-468; Fatih M. Şeker, "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2012, C: 1, S: 42, s. 5-46; Ivry, Alfred L.. Fârâbî, "İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", Ahmet Cevizci (çev.), **Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri**, Ankara: 9-12 Eylül 1985, s. 163-174.

²⁰ Cahid Şenel, **Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 256.

teorisini ele alışı, daha sistematik ve daha net bir hüviyet kazanmıştır.²¹ Sudûrda en yücesinden en süflisine kadar tüm mevcudat bir sıra düzeni içinde varlığa gelirler. Sudur sistemi varlığın başladığı ve yine O'na döndüğü bir sistemdir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde bu görüşünü Allah'ın el-Mübdi ve el-Muid isimleriyle açıklamaktadır.²² İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*'da Bir'den gelip yine Bir'de son bulan, kemal ve şeref bakımından en mükemmel olandan en düşüğe inen, daha sonra da en kâmile ve en şerefliye yönelinen bu tertibin dairesel bir tertip olduğunu ifade etmektedir.²³

İbn Sînâ sisteminin en özgün yönlerinden biri, filozofun varlığı zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayırmasıdır. Bu ayırımın, İbn Sînâ sonrası entelektüel gelenekte genel bir kabul gördüğünü söylemek gerekir. Sudur teorisinde birlik çokluk ilişkisi, filozofun zorunlu ve mümkün ayrımı üzerinden ilerler. Bir olan; her şeyin ilkesi olan, varlığı zatından olan Zorunlu Varlık iken çokluk âlemi, varlığını Zorunlu Varlık'a muhtaç olan mümkün mevcutlardır. İbn Sînâ, *Metafizik 1.6.*'da varlık kazanan şeylerin aklen iki kısma bölündüğünü ifade etmektedir. Bunlar, zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayanlar ve zati dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Zati dikkate alındığında zorunlu olmayan varlıklar, imkan sahasındadır.²⁴ Filozof, *el-Mebde ve'l-Me'âd*'da varlığı zorunlu olanın (*vâcibü'l-vücûd*) mevcut olmamasının farz edilmesinin muhal olduğu mevcut; varlığı mümkün olanın (*mümkünü'l-vücûd*) mevcut olmamasının veya olmasının farz edilmesinin muhal olmadığı mevcut olduğunu belirtmektedir.²⁵ *İşaretler ve Tembihler*'in dördüncü namatında da filozof, kendisine zati bakımından yönelinen her mevcudun ya kendisinde varlığın zorunlu olması bakımından bulunduğunu ya da bulunmadığını ifade eder.²⁶ Bu, mevcudun zati gereği zorunlu ve zati gereği mümkün olmak üzere iki kısma ayrılması demektir.²⁷ Eğer zorunlu olursa bu, zatından dolayı zorunlu olan bizatihi

²¹ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 251-253.

²² İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, Enver Uysal (çev.), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. S.9, 2000, s. 653.

²³ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 120.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C. 1, s. 35.

²⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s.28.

²⁶ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127.

²⁷ Nasîrüddîn Tûsî, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, C. 3, s.19.

gerçektir (*el-Hak*) ve O, kendi zatı ile kâim olandır (*el-Kayyûm*).²⁸ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın ilah olduğuna dair herhangi bir açıklama yapmamış olmamakla birlikte Zorunlu Varlık'ın özelliklerini açıklarken esmâullahı zikretmesi buna bir işaret niteliğinde okunabilir.

Zatı dikkate alındığında kendisine yönelinen mevcut, zatı bakımında zorunlu değilse o, mümkün varlıktır. Mümkün varlıklar, varlığı için başkasına muhtaçtır. Başkası nedeniyle zorunlu olan her mevcut ise zatıyla mümkün olandır.²⁹ İbn Sînâ'ya göre varlığı başkasından olan mümkün varlıkların varlığa gelmesi, bir illet sebebiyledir. İlet fikri, İbn Sînâ'nın sudur teorisinde önemli bir unsurdur. Filozof, bu sebeplilik zincirinin sonsuza kadar gitmeyeceğini ifade eder.³⁰ İbn Sînâ, neden ve nedenlilerden oluşan her bir zincirin, nedenli olmayan bir nedende son bulması gerektiğini belirtir. Bu nedenli olmayan neden, zincirin ucu ve sonu olmaktadır. Bu son; kendisinin nedeni olmayan ve her şeyin nedeni olan, varlığı kendinden Zorunlu Varlık'tır.³¹ Tanrı ile âlem arasını zorunlu ve mümkün olarak ayıran filozofa göre Zorunlu Varlık, varlık veren ve sudurun kendisinden başladığı İlk İlke'dir. Bu nedenle meseleyi ele alırken Zorunlu Varlık ve İlk İlke isimlerini birlikte kullanmaktadır.

İbn Sînâ, âlemin yaratılmasını ilâhî fiiller bağlamında ele almaktadır. Bu yaratma fiili, ilahın sıfatlarıyla uyumlu olmalıdır. İbn Sînâ, çokluğun Bir'den çıkması olan sudur teorisini incelediği *Metafizik 9.4.*'e ve *el-Mebde ve'l Meâd*'in ikinci makalesine Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını inceleyerek başlamaktadır. Filozofun ilk vurgusu, O'nun bir olmasınınadır. Eserlerinin bu girişlerinde zatıyla Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu, cisim olmadığını ve cisimde bulunmadığını, hiçbir yönden bölünmediğini belirten İbn Sînâ, bu sıfatlarının gereği olarak mevcutların tümünün varlığını (*vücûd*) O'ndan aldığını ifade eder.³² Cisim olmak, cisimde bulunmak ve bölünmek, çokluğun özelliklerindedir. Zorunlu Varlık, kendisine bir denilen her yönden birdir. Filozofun zikrettiği bu özellikler, sudur teorisine ilgili vurguların hangi yönere olacağına dair bir ön bilgi de sunmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın birlik hakkında koyduğu kaydı

²⁸ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127.

²⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 28-29.

³⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.127-128.

³¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler*, s.129.

³² İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 116; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

ifade etmek gerekir. İbn Sînâ, bir'in Zorunlu Varlık için selbî yönden kullanılabileceğini belirtir. Zorunlu Varlık dışındaki mevcutların birliği ise zatlara ilişkin (*lâhık*) varlıksal (*vücûdî*) bir anlamdadır.³³

Mevcutların tümü, varlığını bu özellikleri haiz Bir olan Zorunlu Varlık'tan almaktadır. Zorunlu Varlık, tüm mevcudatın ilkesi (*mebde*) ve sebebidir. O'nun ise sebebi ve ilkesinin olması mümkün değildir.³⁴ Zira sebebinin olması O'nun sebep olan şeye muhtaç olması ve zorunlu olmaması demektir. İbn Sînâ, *Metafizik*'te Zorunlu Varlık'ın sıfatlarına dair şunları da ifade eder: "Zorunlu Varlık, bir cinsin altına girmez. Cinsin altında olması varlık ve mahiyete sahip olmak demektir. Zorunlu Varlık, zihnen bir çokluk oluşturan bu bağlamdan münezzehtir. Zorunlu Varlık; nicelik, nitelik, mahiyet, mekân, zaman ve hareketten münezzehtir. Bunların hepsi değişimi, değişim de çokluğu gerektirir. Zorunlu Varlık'ın dengi, ortağı ve zıddı yoktur. Bu da Zorunlu Varlık'ın makamında tek ve biricik olması anlamında birliğidir. Zorunlu Varlık tüm bu yönlerden birdir. O, ne varsayımda ne vehimde ne de aklî anlamlarda bölünür."³⁵

İbn Sînâ, her yönden zorunlu olan Zorunlu Varlık'ın kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Bunun aksinin kabul edilmesi durumunda Zorunlu Varlık'ın varolmayan bir hali olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu da O'nun her yönden zorunlu olmaması ve zatında olmayan bir şeyin sonradan olması sebebiyle zatının başkalaşan olması demektir. Bu durumda da O'nun bütün yönlerden Zorunlu Varlık olması iptal olmuş olacaktır. İbn Sînâ'nun sarîh aklın tanıklığıyla açıkladığı üzere bir zat, kendisinden bir şey var olmamışsa ve olduğu hal üzere ise O'ndan şimdi de hiçbir şey meydana gelmez. Dolayısıyla şimdi O'ndan bir şey meydana geliyor olması O'nda kasıt, irade, doğa, kudret gibi bir durumun meydana gelmesi demektir.³⁶ Bu da Zorunlu Varlık'tan bir şeyin meydana gelmesinin O'nda hiçbir değişikliğe sebep olmayan bir zorunlulukla olduğunu göstermektedir.

İbn Sînâ'ya göre bütünü ilkesi, varlığı zorunlu olan Zat'tır.³⁷ Zorunlu Varlık'ın fiili bir kasıt ile olmaz. Kasıt yoluyla olan fiilde kasteden yanında kastedilen (*maksûd*) de bulunması sebebiyle bir çokluk oluşacağı

³³ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 117.

³⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

³⁵ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 116.

³⁶ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 122-123.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 119; *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102. .

için bütüne varlığını vermesinde Zorunlu Varlık'ın bir kastının olduğunu söylemek mümkün değildir.³⁸ Başka bir yönden ele alınacak olursa kasıt, kastedenine bir yetkinlik (*kemâl*) verir. Kasıt olan fiilde kasteden bunu amaçlamasaydı o yetkinlik gerçekleşmemiş olurdu. Fiilde kasıt ve talebin bulunması eksikliği gerektirir.³⁹ Bu da Zorunlu Varlık'ın fiillerin kasıtlı gerçekleşmediğini açıkça göstermektedir. Mevcudun Zorunlu Varlık'tan varlık kazanması O'na asla fayda sağlamaz veya yetkinlik kazandırmaz.⁴⁰ Daha düşük olanın daha şerefli olana yetkinlik kazandırması mümkün değildir.⁴¹ Bir olan Zorunlu Varlık, tamdır ve O'nun tamamlanmak için beklediği başka bir şey yoktur.⁴² Zorunlu Varlık, zatiyla gerçek manada tam ve yetkin olandır. O'nun varlığı bekleyen (*muntazır*) bir varlık değildir; O'nun bekleyen iradesi, bekleyen doğası, bekleyen ilmi veya Zat'ına ait sıfatlarından bekleyen bir sıfatı yoktur.⁴³ Bütünün varlığının Zorunlu Varlık'tan olması doğa yoluyla (*alâ sebîlu't-tab'*) da olmamaktadır.⁴⁴

İbn Sînâ'ya sudur bağlamında yöneltilen eleştirilerden biri, bu sürecin Zorunlu Varlık için zorunluluk ifade ettiği yönündedir. Bu eleştiri, mevcudun Zorunlu Varlık'tan zorunluluk yoluyla çıktığı ve bunun yetkin Tanrı inancına hâlel getirdiği şeklindedir. Bu eleştiriye imkan veren durumun, İbn Sînâ'nın zorunluluk ile murat ettiği anlamın Tanrı için bir zorundalık olarak algılanıp çarpıtılması olduğunu söylemek mümkündür. İbn Sînâ, mevcudun Zorunlu Varlık'tan taşmasıyla varlık kazanmasının lüzûm yoluyla olduğunu⁴⁵ ifade etmesine rağmen bu eleştiriler devam etmiştir. Bu eleştirilere göre bir fiilin faili için zorunluluk ifade etmesi, o fiilde yetkinlikte eksiklik anlamına gelmektedir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın yetkin ve mükemmel olduğunu çeşitli bağlamlarda zikretmektedir. Zorunlu Varlık'ın varlık vermesi, zorunluluk yoluyla değil, O'nun yetkin varlığının gereği olması yoluylaadır. İbn Sînâ, *Metafizik* 9.3.'te herhangi bir illetin malûlüyle yetkinleşmesinin mümkün olmadığını; İlet, kendisinden hoşnut olsa ve onu bilse bile malûlü için bir fiili kastetmediğini ifade etmektedir. Filozof, buna su örneğini vermektedir. Su, başkasını serinletmek için değil, kendi türünü korumak

³⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102; *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 146.

³⁹ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 140.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 141.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 131.

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 116.

⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s.33.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102; *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 147.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 147; *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 103.

için bizâtihi soğurken başkasını soğutmak suyun gereği (*lâzım*) olur.⁴⁶ İbn Sînâ, mevcut olan her şeyin, Bârî Teâlâ'nın inayeti olduğu görüşündedir. Bu noktada İbn Sînâ'nın birçok defa ifade ettiği ilkeyi belirtmek gerekir. Eşyanın Zorunlu Varlık'tan varlık kazanması, Zorunlu Varlık'ın zatını yüceltmeye ve yetkinleştirmeye hiçbir katkı sağlamaz.⁴⁷ Zorunlu Varlık, sudur nazariyesinin en üst noktasındadır. İbn Sînâ sisteminde Zorunlu Varlık; bir olan, cisim olmayan, cisimde bulunmayan, her şeyin varlığının ilk ilkesi olan, herhangi bir şekilde bölünmeyendir. İbn Sînâ, sudur düşüncesine inâyet kavramıyla bir derinlik kazandırmaktadır. O, *Metafizik*'te inayeti "İlk'in varlığın bulunduğu iyilik düzenini zâtı gereği bilmesi; mümkün olan iyilik ve yetkinliğin, zâtı gereği illeti olması; belirtilen tarzda ondan hoşnut olarak mümkün olan en mükemmel şekilde iyilik düzenini akletmesi ve böylece en mükemmel şekilde düzen ve iyilik olarak aklettiği şeyin, O'ndan mümkün olan en mükemmel düzene götüreceği tarzda bir taşma ile taşması" şeklinde tarif eder.⁴⁸ İnâyet fikriyle İbn Sînâ, âlemlerin varlığını Zorunlu Varlık'ın ihsanı olarak konumlandırmış olmaktadır. Bu da âlemin, varlığında Zorunlu Varlık'a muhtaç olması anlamına gelmektedir. Zorunlu Varlık, bu inâyetiyle gerçek manada cömert olandır. Her yönden müstağni ve mükemmel olan İlk, bu mükemmelliği gereği âlemi en mükemmel şekilde yaratmıştır.

Zorunlu Varlık'ın bütüne varlığını vermesi O'nun akletmesi yoluylaadır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın akıl, akleden ve akledilen olduğunu; bu durumun O'nda bir çokluğa neden olmadığını ifade eder.⁴⁹ İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, Zât'ını Sırf Akıl ve İlk İlke olarak akleder. İbn Sînâ bunu Zorunlu Varlık'ın soyut bir hüviyet olması bakımından akıl, bu soyut hüviyete zâtı gereği sahip olmasının dikkate alınması bakımından zâtı gereği akledilen, zatının soyut bir hüviyete sahip olmasının dikkate alınması bakımından zatını akleden olmasıyla açıklamaktadır⁵⁰ Zorunlu Varlık'ın Sırf Akıl olarak nitelenmesi, aklın maddeden bağımsız ve soyut bir nitelik arz etmesinden dolayıdır. Zorunlu Varlık'ın/İlk İlke'nin sırf akıl olması Aristoteles'ten tevarüs

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 142.

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 141.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 162.

⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 102.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 102.

edilen, Yeni Platonculuk'un da kabul ettiği bir görüştür.⁵¹ Fârâbî, daha sonra da İbn Sînâ bu kozmik akıllar teorisini daha geniş kozmik bir şemaya adapte etmiştir. Bu şemada felekler ve akılların bulunduğu ay-üstü âlem ile maddî unsurların bulunduğu ay-altı âlem tasarlanır. Her iki âlemin varlık vereni de İlk olan Mükemmel Varlık'tır.⁵² Zorunlu Varlık, bütünü varlığını da onun ilkesi olması itibariyle akleder. Bu akletmeyle O, bütüne varlığını verir. O, kendisinden iyiliğin (*hayr*) taşması (*feyz*) yoluyla kemâlini ve yüceliğini ve bu taşmanın celâlinin lâzımlarından olduğunu bilendir. İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın akletmesi, kuvveden fiile çıkan veya akledilirden akledilire intikal eden bir akletme tarzında değildir. O'nun akletmesi tek bir aklediştir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın varlıktaki iyilik düzeninin ilkesi olan Zat'ını akletmesini O'nun ilk fiili olarak ifade etmektedir.⁵³ Zorunlu Varlık, akletmesinde bizim akletmemize benzer şekilde bir kasıt, hareket veya iradeye muhtaç değildir. O; bizzat bilgi, irade ve kudrettir. Bu da O'nun ikilikten (düalizm) münezze olmasından demektir.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliğine dair tespitlerinden sonra sudura dair görüşlerini ve sudur şemasını ayrıntısıyla ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre gerçek bir ve yetkin olan Zorunlu Varlık'tan sudur eden şey de bir olmalıdır. "Bir'den ancak bir çıkar."⁵⁴ şeklinde formüle edilen bu görüş, İlk İllet'ten meydana gelen şeyin sayıca bir olduğu kabulüne dayanmaktadır.⁵⁵ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olduğu gibi kendisinden çıkan fiilin de bir olduğu görüşündedir. İbn Sînâ'ya göre fiilde ikilik, fâilde ikiliği gerektirdiği için Tanrı'dan iki şey sudur etmez. Gerçek ve özü gereği Bir olandan sadece bir şey sâdır olur. Tanrı'dan iki şeyin sâdır olması, O'nun mürekkep olması demektir.⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*'te Zorunlu Varlık'tan lâzım olan

⁵¹ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2017, s. 243.

⁵² Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 5.

⁵³ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 147; *el-Mebde ve'l-Me'âd*, s. 102.

⁵⁴ İbn Sînâ'da sudur teorisinin Bir'den sadece bir çıkar ilkesi açısından ayrıntılı değerlendirmesi ve bu görüşün İbn Sînâ sonrasında Gazzâlî, Mes'ûdî, Fahreddîn Râzî ve Nasîrüddin Tûsî tarafından ele alınması hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. Wahid M. Amin, "'From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics", *Oriens* 48 (2020) s.123-155.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 148-149.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s. 652.

şeyin lüzûmunun Zorunlu Varlık'ın zatından dolayı olduğunu belirtmektedir. Zatından dolayı O'ndan sâdır olan şey, sayıca birdir. İbn Sînâ, iki şeyin sudur ettiğinin farzedilmesi durumunda Zorunlu Varlık için bu iki şeyin sâdır olmasını gerektiren iki farklı yön ve hüküm olması gerektiğini belirtir. Bu da Zorunlu Varlık'ın zatının anlam bakımından bölünmesidir ve Zorunlu Varlık için çokluk ifade etmektedir.⁵⁷ Zorunlu Varlık'tan sayıca bir olan şeyin sudur ettiğini kabul eden İbn Sînâ'ya göre çokluğun Tanrı'dan doğrudan sudur etmesi, O'nun zatında bir çokluk düşüncesine sebep olacaktır. Bu nedenle o, Zorunlu Varlık ile çokluk âleminin arasını ayırmıştır. Tanrı ile maddî âlem arasında müfarakât denilen manevî varlıklar yani akıllar vazetmiştir.⁵⁸

İbn Sînâ, İlk İlke'den sudur eden ilk şeyin sayıca bir olduğu gibi zati ve mahiyeti bir maddede bulunmaksızın bir olan olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle filozofa göre Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk şey ve İlk İllet'in ilk malûlü sırf akıldır. Akıl, filozofun ilk sudur eden şeye dair belirttiği özellikleri haizdir. İbn Sînâ, *Arş Risâlesi*'nde sudûr eden ilk şey olan İlk Akıl için delil olarak nas kullanır ve Hak dinin "Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır.", "Allah'ın yarattığı ilk şey kalemdir" naslarıyla onun görüşlerini desteklediğini gösterir.⁵⁹ Görüşlerini nasla desteklemiş olması görüşlerinin sıhhatine dair bir tekit olarak okunabilir.

İbn Sînâ'ya göre İlk akıl, maddesi bulunmayan bir surettir ve ayrıktır.⁶⁰ Zorunlu Varlık'tan sadece bir'in varlık kazandığı ve bu bir'in gayr-i maddî bir suret olan akıl olduğu bu açıklama modelinde bu noktaya varınca âlemdeki çokluğun ve cisimlerin varlığının nasıl açıklanacağı sorusu gündeme gelir. İbn Sînâ çokluğu, sudur edenlere zatında imkan vererek ve Zorunlu Varlık'ın zati ile mevcut arasında araçlar tesis ederek açıklama yoluna gitmektedir. İlk Akıl, maddî bir suret veya madde değilken İlk'ten meydana gelenler arasında cisimler de bulunmaktadır. Zati gereği zorunlu olan ve varlığında bir başka varlığa muhtaç olmayan, sadece Zorunlu Varlık'tır. O'nun dışındaki maddî mevcudatın da içinde bulunduğu bütün mevcudât âlemi, varlığında Zorunlu Varlık'a muhtaçtır. İbn Sînâ, cisimlerin bir vasıta ile O'ndan meydana geldiğini savunarak hem tüm çokluğun varlığını Zorunlu

⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 148.

⁵⁸ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s. 257.

⁵⁹Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Hakkındaki Rivayetler", *Divan İlmî Araştırmalar*, C. 3, S.4, 1998/1, s. 171-189.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 149-150; *Arş Risalesi*, s. 652.

Varlık'a bağlamış; hem de vasıta görüşüyle Zorunlu Varlık'ta vehmedilecek değişim ve çokluk fikrinin önüne geçmiş olmaktadır.

İbn Sînâ, İlk Akl'ın bir yönden bir iken bir yönden çok olduğunu kabul etmektedir. Onun çokluğu, İlk'ten kaynaklanmaz. İlk Akl'ın imkanı, zatından dolayıdır. İlk Akl'a Zorunlu Varlık'tan gelen, O'nun zorunluluğudur. İbn Sînâ, *Metafizik 9.4.*'te ayırık akıllardaki çokluğu şu şekilde açıklar: Malûl, özü gereği mümkün varlıktır; İlk sebebiyle zorunludur. İlk akıl, kendi zatını akleder ve zorunlu olarak da İlk'i akleder. Bu, onda bir çokluk anlamının oluşmasıdır. Bu çokluk anlamı; kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zati gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve İlk'i akletmesidir. İlk Akıl, zati gereği mümkündür; o, varlığının imkanını İlk'ten almaz. Ona İlk'ten gelen şey, varlığının zorunluluğudur. İbn Sînâ, bu çokluk durumunu imkansız görmediğini belirtir; Bir olandan bir olan zatın meydana geldiğini, onu varlığında bulunmayan ve başlangıcında olmayan görelî bir çokluğun takip ettiğini ifade eder.⁶¹ Böylece Zorunlu Varlık'ın birliği her yönden korunmuş ve çokluk açıklanmış olmaktadır.

İbnü'l Arabî'nin Yaratma Görüşü ve Bir'den Bir Çıkar Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler

Tasavvuf düşüncesinin güçlü sistem kurucuların biri olan İbnü'l Arabî, diğer disiplinlerle etkileşim hususunda tutucu bir yol tutmayan bir metafizikçidir. Onun için değerli olan, bilginin nereden geldiği değil, hakikate ne derece uygun olduğudur. Onun suduru ele alışı ve incelemesi, yaratma için ortaya konulan felsefî bir açıklama modelini itikâdî hassasiyetler zaviyesinden reddetme şeklinde değil; aklî bir argümantasyonla teorinin varsa çelişkili yönlerini ortaya koymak şeklindedir.

İbnü'l Arabî, mevcudun varlığa gelmesi meselesinde sudur sistemine belirli yönlerden benzeyen feyiz görüşüne sahiptir. İlâhî fiillerin Hakk'ın isimlerinin izleri ve eserleri olarak yorumlandığı⁶² İbnü'l Arabî sisteminde âlemin varlığı da O'nun isimlerinin eserleridir. Âlemin yaratılmasını Hakk'ın isimlerini, emrin tümünü kuşatan varlıkta tek tek görmek istemesi ile açıklayan⁶³ İbnü'l Arabî, bunu âlemin yaratılmasının

⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ*, C.2, s. 150.

⁶² William C. Chittick, *İbn Arabî- Giriş Kitabı*, s. 81.

⁶³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s.34.

gaye nedeni olarak belirlemektedir. Bu gaye neden, tasavvufî literatürde hadis olarak rivayet edilen “Bilinmeyen gizli bir hazine idim, bilinmek istedim, halkı yarattım.” anlamındaki haberin şerhi olarak kabul edilebilir. Sıhhatine dair farklı görüşlere rağmen⁶⁴ İbnü'l Arabî bu haberin kutsî hadis olduğunu savunmakta⁶⁵ ve görüşlerini açıklamak için bu habere işaret etmektedir.

Âlemin yaratılmasının gaye nedenini Hakk'ın kendisini görmek istemesi ve bu hadiste dile getirilen ilahî sevgi olarak açıklayan⁶⁶ İbnü'l Arabî, âlemin yaratılmasını feyz görüşüyle açıklamaktadır. Feyz görüşü, İbnü'l Arabî'nin birlikten çokluğun nasıl çıktığına dair soruya verdiği cevaptır. Âlem, Hakk'ın sabit a'yanlara varlık (*vücûd*) feyz etmesiyle var olmaktadır.⁶⁷ İbnü'l Arabî, feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes olmak üzere iki tür feyz olduğu görüşündedir. Hakk'ın taayyünlerinin ilki olan ve henüz hariçte hiçbir mevcudun varlık kazanmadığı feyz-i akdes, Hakk'ın varlıklarını kendisinde bildiği mümkünlerin suretlerine kendisi nedeniyle tecelli etmesidir. Feyz-i akdeste mümkünlerin suretleri akledilirdir ve bu suretler, İbnü'l Arabî'nin sabit hakikatler (*a'yân-ı sâbite*) olarak terimleştirdiği şeylerdir. Feyz-i mukaddes ise sabit hakikatlerin akledilir âlemden duyulur âleme çıkmasıdır.⁶⁸ A'yân-ı sâbite görüşü ile İbnü'l Arabî, yoktan yaratma ile doğabilecek problemleri çözmeye çalışmıştır. İbnü'l Arabî'nin yoktan yaratmada üzerinde durduğu husus, Hakk'ın yaratma için kullandığı “ol” lafzının kime/neye hitap edeceğidir. İbnü'l Arabî, yaratmayı Hakk'ın her yönden birliğini koruyarak ve O'nun her manada yetkin olduğu bir modelle açıklamaya çalışmaktadır.

İbnü'l Arabî, yaratma görüşünü çokluk âleminin Hakk'ın isimlerinin zuhuru ve sabit hakikatlere tecellisiyle açıklamaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre bu tecelli, ezeli ve ebedî (*lâ-yezel ve lem-yezel*) bir tecellidir.⁶⁹ Zira ebedî olduğunu kabul etmememiz durumunda Hakk'ın zatında bir değişiklik olduğunu kabul etmek gerekecektir ve bu, O'nun birliğine ve yetkinliğine zarar verecektir. Bu nedenle tecellinin kesintisiz olması fikri, yaratma görüşünün önemli kısmını oluşturur. İbnü'l Arabî'nin sisteminde

⁶⁴ Bu görüşler ve bu haberden üretilen kenz-i mahfî teriminin kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Kenz-i Mahfî”, **TDV İslam Ansiklopedisi**, Ankara, 2002, C: 25, s. 258-259.

⁶⁵ İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 7, s. 360.

⁶⁶ İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 8, s. 172, 186.

⁶⁷ Abdurrahman Câmî, **Şerhu Fusûsü'l-Hikem**, vr. nu: 9^a.

⁶⁸ Suad el-Hakîm, **İbnü'l Arabî Sözlüğü**, s.153.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, **Fusûsü'l-Hikem**, s.25.

tecellinin bir an inkitaya uğradığını farz edersek eşyanın tamamı yok olacaktır.⁷⁰ İbnü'l Arabî'nin tecelli veya feyz diyeceğimiz yaratma görüşüyle ilk bakışta Plotinus'un ve İslam felsefe geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudur teorisi arasında benzerlik kurulmaktadır. İlk bakıştaki bu benzerlikle beraber her biri ayrı bir yaratma modelidir. Tecellide sudura benzer şekilde tedricî bir taşma görülmez. İbnü'l Arabî'nin tecelli teorisinde Allah, her an yaratıştadır ve tecellinin tekrarı mümkün değildir. Bu nedenle iki teorinin tamamen benzer olduğunu söylemek mümkün değildir.⁷¹

İbnü'l Arabî, sudur teorisinde gördüğümüz en üstünden en düşüğe doğru giden dikey bir varlık şeması kabul etmez. Onun varlık görüşü Hak'ın merkezde olduğu dairesel bir şemadır. Bu dairesel varlık görüşüyle her mevcudun varlığını Hak'tan aldığı ve varlık kazandıktan sonra da Hak'la ilişkisini sürdürdüğü bir açıklama modeli getirmiş olmaktadır. İbnü'l Arabî'nin bir ve çokluk arasındaki ilişkiyi açıklamak için kullandığı temsillerden biri, nokta-çevre temsildir. Kullandığı bu temsilde merkez nokta, bir olandır; bu merkez noktadan çevreye çıkan her çizgi ise çokluktur. İbnü'l Arabî, merkez noktanın özü gereği Zorunlu Varlık (*Vâcibü'l Vücûd li-nefsihî*)⁷² olduğunu, Zorunlu Varlık'tan çıkan her çizginin mümkünler dairesini oluşturduğunu ifade eder. İbnü'l Arabî'ye göre bu çizgilerin her biri, her bir mevcut için Yaratan'ından meydana gelmiş bir yöndür. Bu temsilde çizgiler çoğalırken nokta birliğini muhafaza etmektedir.⁷³ İbnü'l Arabî, çokluğun bir olandan çıktığını, çokluğun varlık kazanmasıyla Bir'in hakikatinde bir değişiklik olmadığını bu temsille ortaya koymuş olmaktadır.

Genel hatlarıyla yaratma görüşü sonsuz tecelli üzerine kurulmuş olan İbnü'l Arabî sisteminde yaratma için bir başlangıç olup olmadığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.⁷⁴ Bu soruyu cevaplamaya sudur

⁷⁰ Dâvûd-i Kayserî, **Matla' u husûsî'l-kilem fi me'ânî Fusûsî'l-hikem**, vr. nu: 25^b.

⁷¹ Emin Çelebi, "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği", **Ekev Akademi Dergisi**, S. 44, 2010, s. 53.

⁷² İbnü'l Arabî. **Fütûhât-ı Mekkiyye**. C.1, Ahmed Şemseddîn (hızl.). Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, s. 393.

⁷³ İbnü'l Arabî, **Fütûhât-ı Mekkiyye**, C. 2, s. 295-296.

⁷⁴ İbnü'l Arabî düşüncesinde yaratma meselesini İbn Teymiyye ile karşılaştırmalı olarak inceleyen Emrah Kaya, "*Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fîil Olarak Bakışı*" isimle makalesinde İbnü'l Arabî'nin sisteminde Yeni Eflatuncu felsefenin temel kavramları olan Mutlak Bir, İlk Akıl ve Evrensel Ruh'un benzerlerinin bulunduğunu belirtir. Yazar, İbnü'l Arabî araştırmacılarının yorumlarına da işaret ederek İbnü'l Arabî'nin Plotinusçu bir sudur

teorisinde yaratmanın başlangıcı olan Bir'den bir'in çıkmasına dair İbnü'l Arabî'nin görüşlerini ortaya koyarak başlayabiliriz. İbnü'l Arabî, *Fütûhât*'ın Giriş bölümünde "Tüm yönlerden Bir olandan sadece bir çıkar." görüşünün ve bu niteliği haiz birinin var olup olmadığının incelenmesi gerektiğini belirtmektedir. O, bu görüşü sadece bu ifadeyle sınırlayarak incelememiş, kapsamı daha geniş tutarak meseleyi tevhid bağlamında ele almıştır. İbnü'l Arabî, bu bağlamda sadece filozofların görüşlerini değil kelamcılarının görüşlerini de açıklamalarına dahil etmiştir. O, hiçbir fırkanın Hakk'ın birliğini tam manasıyla delillendiremediğini, mezheplerinin görüşlerinden kaynaklanan zorunlulukla birliği kabul etmekle iptal etmek arasında gidip geldiklerini belirtir. Ona göre birliğin ispatı, ulûhiyettir ve bu, "Allah'tan başka ilah yoktur." ifadesidir. Hak Teâlâ bir sıfatla vasıflandığında bu, ancak O'nun için nispet ve izafet hükmündedir. Zira bu sıfatların Hak'tan ayrı, Hakk'a ilave bir gerçekliği olduğunu kabul etmek O'na eksiklik atfetmektir. Kendisine ilave bir şeyle yetkinleşen, gerçek manada yetkin değildir. Hak Teâlâ için ise bu, imkansızdır. O, zatı gereği tam ve mükemmeldir. İbnü'l Arabî'ye göre bir şeyin özü gereği bir zata ilave olması imkansız iken nispet ve izafetlerle ilave olması imkansız değildir.⁷⁵

Filozofların "Bir'den bir çıkar" şeklinde kabul ettikleri ilke, Bir'den ilk malûl olan bir'in çıktığı ve daha sonra bir yönden bir, diğer yönden çok olan bu ilk malûlden çokluğun tedricen çıktığı ve varlık kazandığı görüşüdür. İbnü'l Arabî, filozofların bu görüşünü ele alır ve biri "İlk Nedenli (*malûl*), -kendisi bir olsa bile- içerdiği üç itibar nedeniyle çokluğun kaynağıdır. Bu üç itibar, nedenini düşünmesi, kendisini düşünmesi ve mümkün oluşunu düşünmesidir." şeklinde bir görüş iddia ederse buna dair yorumunun ne olduğunu ortaya koyar. İbnü'l Arabî'nin

görüşüne sahip olmadığını ifade eder. Bununla birlikte Plotinusçu sudur şemasında Mutlak Bir'den sonra ilk, genelde ikinci sırada yer alan İlk Akl'a ve üçüncü sırada yer alan Nefs'e tekabül eden unsurların İbnü'l Arabî'de neler olduğunu ortaya koyar. İlk Akıl ile İbnü'l Arabî sistemindeki hakikat-ı Muhammediye ve Nefs ile İbnü'l Arabî sistemindeki Levhu'l-Mahfuz arasında belirli yönlerden benzerlikler kurulsa bile bunları ilk yaratılan, ikinci yaratılan şeklinde Plotinusçu şemada izah etmenin İbnü'l Arabî sisteminin genel ruhuna uygun olmadığı kanısındayız. Zira İbnü'l Arabî de Bir'den çıkan bir olan İlk Akl'ın mahiyetine dair eleştirilerini eserlerinde ortaya koymuştur. İbnü'l Arabî'de yaratma düşüncesinin Plotinusçu düşünceyle benzerlik noktalarına dair ayrıntılı bilgi için bkz. Emrah Kaya, "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı", *AÜİFD*, 57:2, s. 87-91.

⁷⁵ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 108-109.

bu görüşü savunanlara itirazı şu şekildedir: “*Bu durum yani bir olduğu halde itibarların onda bulunuşu hakkındaki görüşünüz İlk Neden’de de sizi bağlar. Böyleyken niçin İlk Neden’den bir’den başka bir şeyin çıkabileceğini imkânsız gördünüz? Bu durumda ya çokluğun İlk Neden’den çıktığını zorunlu olarak kabul edersiniz ya da ilk malûlden de bir’in çıkmasını kabul etmelisiniz. Hâlbuki her iki durumu da kabul etmiyorsunuz. Özü gereği tam ve özü gereği zengin olan Zorunlu Varlık, herhangi bir şeyin nedeni olamaz. Çünkü O’nun neden olması malûle dayanması anlamına gelir. Zat ise herhangi bir şeye dayanmaktan münezzehtir. Fakat (buna rağmen Allah’ın âlemin nasıl nedeni olduğunu açıklarsak) ulûhiyet izafetleri kabul eder.*”⁷⁶ İbnü’l Arabî’nin bu açıklamalarından İlk İlke olan Bir’den bir’in çıkmasından ziyade filozofların ilk sudur eden bir’in mahiyeti hakkındaki görüşlerine eleştiri yönelttiği görülmektedir. Suduru kabul eden filozoflar, Bir’den hiçbir yönden çokluk kabul etmeyen bir’in sudur ettiğini; bu bir’in başka bir itibarla çokluk kabul ettiğini savunmaktadır. İbnü’l Arabî’nin bu kabule dair yorumu, bu durumda ya Bir’den çokluğun çıktığını kabul etmek gerekecek ya da ilk sâdır olan bir’den de başka bir’in çıkması gerekecek ve çokluğa dair bir açıklama getirilemeyecektir şeklindedir. Çokluğun değil sadece bir’in çıktığı kabul edilirse çokluğu açıklamanın mümkün olmadığı sonucu çıkar. Her birden sadece bir çıkacak ve çokluk oluşmayacaktır. Bir’den bir çıktığı ve bu bir’in bir yönden çok olduğu itibarı kabul edilirse bu itibarın neden İlk Neden’de de olmadığı sorusu gündeme gelecektir. İbnü’l Arabî, ilk malûle itibarı bir çokluk vermenin İlk Neden’de de geçerli olacağını ifade eder. Ona göre bu durumda ya ilk malûle itibarı de olsa çokluk ilişmemeli ya da İlk Neden bir yönden bir iken ona çokluk izafe edilebilmelidir. İbnü’l Arabî’ye göre bu şıklardan ikisini de kabul etmeyen filozoflar, “birden bir çıkar.” görüşlerinde hata etmişlerdir.

İbnü’l Arabî, Bir’de her yönden sadece birlik varsa kendiliğinden çokluğun çıkabileceği bir yönün bulunmayacağını söyler. Bu da Bir’den ancak bir’in çıkması demektir. İbnü’l Arabî, Bir’de farklı nispet ve anlamlar bulunuyorsa bu yönler nedeniyle Bir’den çokluğun çıkmasının imkansız olmadığını ifade eder.⁷⁷ İbnü’l Arabî, “*Nereden geldin? Kimsin? Bir misin çok musun? Bir hangi açıdan çokluğu kabul eder? Çok hangi açıdan birliği kabul eder? Bir asıl iken çokluk niçin birden daha geniştir? Kendisini destekleyen bir şey yokken asıldan fer nasıl çıkar? Asılda bir çokluğa yol açan*

⁷⁶ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 109.

⁷⁷ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.4, s. 438.

nispetler asl'a döner mi? Yoksa onlar, asılda gerçek varlıklar bulunmaz da bu nispetler fer'in hükümleri midir?" gibi soruların tamamının bu meseleyle alakalı olduğunu belirterek okuyucuyu bu meseleye eğilmeye davet eder.⁷⁸

Bu açıklamalarından da hareketle İbn Sînâ'nın ilk sâdır olan mevcut hakkında görüşlerine İbnü'l Arabî'nin yönelttiği eleştirilerin, ilk sâdır olan bir'in mahiyetine yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Onun için kesret, ilâhî isimlere ve sıfatlara dayanmaktadır. Çokluğun kaynağı, isimler teorisi ile açıklanırken ilk mevcudun tek olduğu görüşündedir. İbnü'l Arabî'ye göre Hak ile âlem arasında ilahî ve kevnî iki hakikatin birleşimi olan hakikatlerin hakikati (*hakikatü'l-hakaik*) vardır. Hakikatlerin hakikati, Hakk'ın ve âlemin akledilir hakikatlerini toplayan akledilir hakikattir. Hak ile halkı birleştiren bu özelliğiyle de o, âlemin aslıdır.⁷⁹ İbnü'l Arabî'nin hakikatlerin hakikati görüşü, daha sonra Konevî'de de gördüğümüz genel ve ortak varlık görüşüne benzetilebilir.⁸⁰

İbnü'l Arabî, *Fütûhât*'ta bilinenleri dört kısma ayırmaktadır. Bunlardan ilki Hak'tır. İkinci bilinen, hakikatlerin hakikati olarak tanımladığı genel akledilir hakikatlerdir. Bilinenlerde üçüncü sırada ise âlem gelmektedir.⁸¹ İbnü'l Arabî, hakikatlerin hakikatini Hakk'a ve âleme ait tümel hakikatler şeklinde tarif eder. Hakikatler hakikati, varlıkla da yoklukla da kadim veya hadis olmaklıkla da nitelenemez. Bu hakikat, Hak'ta bulunduğu kadîm, yaratılmışta bulunduğu hadistir. İbnü'l Arabî, hakikatler hakikatinin her varlıkta tümel hakikatiyle bulunduğunu, onun parçalanma kabul etmediğini söylemektedir.⁸² İbnü'l Arabî, hakikatlerin hakikati görüşüyle çokluğun doğrudan Hak'tan çıkması görüşünün sebep olacağı sorunların önüne geçmeye çalışmış görünmektedir. Çokluk âlemi ile arasında akledilir tümel hakikat bulunan

⁷⁸ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.4, s. 438-439.

⁷⁹ Suad el-Hakîm. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017, s.177.

⁸⁰ Sadreddîn Konevî, Bir'den çıkan bir'in genel varlık tecellisi olduğu görüşündedir. O, *Miftahü'l Gayb*'ında "Bir'den çıkan bir'in var olan ve ezeli ilmin var olacağına hükmettiği var olmayanların hakikatlerine feyiz veren genel varlık tecellisi olduğunu" belirtir. Konevî'ye göre bu genel varlık, filozofların ilk sudur eden olarak kabul ettikleri İlk Akıl ve diğer her şeyde ortakır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sadreddin Konevî. *Tasavvuf Metafizikî (Miftâhu'l-Gayb)*, s. 30, 48-49.

⁸¹ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 338-340.

⁸² İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

Hak, çokluğun bütün ilişme türlerinden berî kılınmış olmaktadır. İbnü'l Arabî'nin hakikatlerin hakikatine dair zikrettiği sıfatlar da Hakk'ı tenzih eden bu çabanın göstergesidir. Tümel hakikatin hem Hakk'a hem halka bakan yönlerinin olması da Hak ile halk arasındaki ilişkinin devamını olanaklı kılmaktadır. İbnü'l Arabî hakikatlerin hakikatinin özünde mevcut olmadığını ifade eder. Zira aksi halde Hak, yaratılmışları kadîm bir mevcuttan yaratmış olacak ve halk için kadimlik sabit olacaktır.⁸³ Bu kabulde İbnü'l Arabî, kadim olan Hakk'ın birliğini de korumuş olmaktadır. İbnü'l Arabî'ye göre tümel hakikat (*hakikatü'l-küllîyye*), Hak ile halkı bir araya getirir. O, hâdiste hâdis, kadimde kadim olarak bulunan makul bir varlıktır. Onun Hak'ta ve halkta ortaya çıkması isimde ortaklık yoluyla gerçekleşmektedir. Buna göre Hak da bilendir, yaratılmış olan da bilendir. Hakk'ın bilmesi kadim iken yaratılmışın bilmesi zamanla ilişkili olması açısından hadistir.⁸⁴

Hakikatlerin hakikatini varlıkların aslı, cevherin aslı, hayat feleği, yaratmada vasıta olan Hak gibi isimlerle isimlendiren İbnü'l Arabî, onun akledilir kuşatıcı felek olduğunu söylemektedir. İbnü'l Arabî'ye göre hakikatlerin hakikati için âlemdir demek de doğrudur, âlem değildir demek de doğrudur; o, Hak'tır demek de doğrudur, Hak değildir demek de doğrudur. Hakikatlerin hakikati, bütün isimleri kabul eder, âlemin bireyleri sayısınca çoğalır, Hakk'ın tenzihiyle de O'ndan soyutlanır.⁸⁵ İbnü'l Arabî, bu görüşüyle Hak ile halkın arasında genel varlık anlamına gelebilecek bir vasıta kabul ettiği açıklık kazanmaktadır. Fakat bu vasıta, sudurda ilk sâdır olan mevcudun vasıtılığı gibi değildir. Öncelikle İbnü'l Arabî, onun aynı varlığından bahsetmez; o, akledilir bir hakikattir. Dolayısıyla çokluğu açıklamak için, Hakk'ın birliğini korumak ve çokluğu açıklamak için mümkün bir açıklama modeli olarak kabul edilebilirse de yeterli bir açıklama olup olmadığı sorusu cevaplanmayı beklemektedir.

Nasîruddin Tûsî'de Sudur

Meşşâi felsefenin İslam düşünce geleneğindeki önemli isimlerinden, İbn Sînâ'nın önde gelen şârihlerinden ve 13. yüzyılın en önemli filozoflarından biri olan Nasîruddin Tûsî (ö. 672/1274), sudur düşüncesinde filozofları belirli yönlerden takip etmektedir. İbn Sînâ felsefesinin doğru şekilde yorumlanması ve anlaşılması için başvuru

⁸³ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

⁸⁴ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.17, s. 169.

⁸⁵ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C.1, s. 339.

isimlerinden biri olan Tûsî, sudura yöneltilen eleştirilerin başında gelen “Bir'den ancak bir çıkar.” görüşünü inceleyip anladığı şekliyle meseleyi izah etmeye çalışmaktadır. Onun sudura dair görüşlerini inceleyeceğimiz ana metin, Bir'den ancak bir çıkar görüşü üzerine kaleme aldığı müstakil risalesidir.⁸⁶

Tûsî Bir'den mevcudatın nasıl çıktığı meselesini incelediği risalesinin telif sebebini filozofların mevcudatın İlk İlke'den suduru ve İlk İlke'nin tikelleri bilmesinin keyfiyeti hakkındaki görüşlerine dair kendisine yöneltilen soruya açık bir cevap vermek olarak belirtmektedir. Risalesinin özgün yanlarından biri, bu meseleyi daha anlaşılır kılmak adına harf sembolizmi ile açıklamasıdır. Risalesine meselenin zorluğuna, bu konuda ortaya konulan görüşlerin çokluğuna ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan sorunlara dair işaretlerle başlar.⁸⁷ Girişteki bu ifadeler, sadece işaretlerle sınırlı kalır ve Tûsî, bu mesele etrafında şekillenen tartışmaların ayrıntısına girmez.

Tûsî, incelemesine çokluk âlemini oluşturan mevcudun hepsinin, kendisini oluşturan birliklere değil, Bir'e muhtaç olduğu girişle başlamaktadır. Her şeyin muhtaç olduğu bu bir, o şeyin ilkesidir.⁸⁸ İlke, mevcudun varlığa gelmesi için gerek olan sebebidir. İlkeler, maddî olabileceği gibi gayr-i maddî de olabilir. Bir illete muhtaç olan her illetli varlık, mümkün varlıktır. Tûsî, risalesinde muhtaç olan şey için imkan-

⁸⁶ Bu risale; Ayasofya 4855, Veliyüddin 2193, Hacı Mahmud Efendi 5690, Beyazıt 3732 ve Hamidiye 1447'de kayıtlı “Fî keyfiyyeti sudûru'l-mevcûdat an mebdeihel-Evvel” isimli risaledir. Tûsî, bu risalesinde filozofların “Bir'den ancak bir çıkar.” görüşü ve Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesine dair kendisine yöneltilen soruyu cevaplamaktadır. Tûsî'nin bu risalesinin tahkikini bir sonraki çalışmamızda yayınlamayı planlıyoruz.

Tûsî'nin bu risalesine benzer olarak bu meselelerdeki görüşlerini aktardığı bir diğer metni, Sadreddîn Konevî ile metafizik meselelere dair kaleme aldıkları mektuplaşmalardır. Konevî'nin “Bir'den ancak bir çıkar.” Tanrı'nın tikelleri bilmesi meselesine dair Tûsî'ye yönelttiği sorulara filozofun verdiği cevaplar bu risaledeki görüşleriyle paraleldir. Konevî ile Tûsî arasında metafizik üzerine mektuplaşmalar Ekrem Demirli tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. Sadreddin Konevî. **Konevî ve Tûsî Arasında Metafizik Üzerine**. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.

⁸⁷ Nasîrüddîn Tûsî, **Risâle fî Keyfiyyet-i Sudur-i Mevcûdât an Mebdeihel-Evvel**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1^a (207^a).

⁸⁸ Nasîrüddîn Tûsî, **Risâle fî Keyfiyyet-i Sudur-i Mevcûdât an Mebdeihel-Evvel**, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1^b (207^b).

zorunluluk gibi bir sıfat kullanmamıştır. Bu illetli varlıkların mümkün varlık olduğunu söylemek gerekir. Zira o, *Tecrîdu'l İtikâd'*ında mevcudun zorunlu ve mümkün olarak taksiminin zorunlu olduğunu ve mümkünün muhtaç olduğu hükmünün zarurî olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹

Varlığa gelen mevcudatın hepsinin bir illete muhtaç olduğu açıktır. Tûsî'ye göre her şeyin muhtaç olduğu ilkesinin, ilk ilke olması imkansızdır. O, bu imkansızlıktan hareketle ilke olmakta teselsülü iptal eder.⁹⁰ İlkeler, çokluk içeren mevcudun kendisine muhtaç olduğu, kendisinin herhangi bir ilkeye muhtaç olmadığı İlk İlke'de nihayete erer. Tûsî, bu İlk İlke'nin her yönden bir olan hakiki bir olduğunu ifade etmektedir. İlk İlke'nin bir olması, O'nun mahiyetinde çokluk içermemesini ve mahiyetinden başka O'nunla birlikte çokluk bulunmamasını da içerir. Tûsî'ye göre bu sıfatta olan İlk İlke'ye sıfatların, çeşitli itibarların, tafsilatların ilişmesi mümkün olmayacaktır.⁹¹ Böylece âlemdeki mümkün varlıkların her birinin onu var kılan bir sebebe ihtiyacı olduğu, bu sebeplerin hepsinin, kendisinin sebebi olmayan ve her şeyin sebebi olan bir İlk İlke'de son bulduğu açıklık kazanmıştır. İlk İlke, her yönden birdir. Ortaya konulan bu çerçeve, Tûsî'nin "Bir'den bir çıkar." görüşünü incelemeye başlamak için berraklaştırdığı kabuldür. Bu düşünce netleştikten sonra o, Bir olan zattan çokluğun nasıl çıktığını incelemeye girişecektir.

Tûsî, meseleyi incelemeye birden iki şey çıkması durumunda ne olacağını sorgulayarak başlamaktadır. İlk İlke'den bir değil de iki şey sudur ederse bu ikisinin sudur etmesi ya başkalaşan itibarlarla olacaktır ya da O'ndan sudur etmeleri farklı olacaktır. Bu durumda da Zorunlu Varlık'ta farklı iki itibar veya yön olacaktır. Tûsî, bunun filozofların bir itibarla Bir'den ancak bir çıkar görüşlerinin anlamı olduğunu ifade eder. Tûsî'ye göre filozofların Bir'den bir çıkar görüşüyle kastettikleri, Bir'den bir itibarla bir'in çıkmasıdır.⁹² Tûsî, farklı itibarların farklı sonuçları olduğunu ifade ederek çokluğun Bir'den çıkmasının imkanı için bir yol açar. Bir'den bir itibarla sadece bir çıkar. Ona göre filozofların Bir'den bir

⁸⁹ Nasıruddîn Tûsî, *Tecrîdu'l-İtikâd*, "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), (içinde), s. 233.

⁹⁰ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1^b (207^b).

⁹¹ Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1^b (207^b).

⁹² Nasıruddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 1^b (207^b).

çıkar derken kastetikleri anlam da budur. İtibarlar veya vecihler çoğalırca Bir'den çokluğun çıkması mümkün olur. Bu da ikinci merteye ile başlamaktadır. İlk İlke'den bir sâdır olduğunda ikinci mertebeye itibarların çoğalması mümkün olur ve böylece bu itibarlarla çokluk, varlık kazanır.⁹³

Tûsî'nin Bir'den bir çıkar kabulüne dair görüşlerini berraklaştırmak adına Konevî'nin kendisine yönelttiği soruları ve filozofun verdiği cevapları incelemek yerinde olacaktır. İbnü'l Arabî'nin öğrencisi ve Ekberî okulun en önemli isimlerinden Sadreddin Konevî (ö.673/1274), metafizik meselelerdeki mektuplaşmalarından birinde Tûsî'ye Bir'den sudur eden ilk şeyin ne olacağına dair soru yöneltmektedir. Konevî, Bir'den çıkan şeyin kendisinde çokluk yönleri olan bir mümkün değil de genel ve ortak varlık (*vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek*) olarak isimlendirilen şey olup olamayacağı sorusunu sorar.⁹⁴ Konevî bu görüşüyle Hak'tan sudur eden şeyin itibarla da olsa çokluk içermemesine çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Konevî, kendilerine göre Bir'den çıkan ilk şey, "var olan ve ezelî ilmin var olacağına hükmettiği var olmayanların hakikatlerine feyiz veren varlık tecellisidir." Bu genel varlık, Konevî'ye göre filozofların ilk sudur eden varlık olarak kabul ettikleri İlk Akıl ile diğer varlıklarda ortaktır.⁹⁵ Genel ve ortak varlığın sudur eden ilk şey olması gerektiği yönünde kanaat bildiren Konevî'ye Tûsî'nin cevabı olumsuz olacaktır. Tûsî, genel ve ortak varlığın (*vücûdu'l-âmm ve'l-müşterek*) sadece akılda tahakkuk ettiğini ve aynî bir varlık olmadığını belirterek onun ilk varlık olmasını iptal etmektedir. Ona göre genel ve ortak şeyin birden çok şeyde bulunması o şeye yüklem olmasıyla gerçekleşir. Yüklem olmak ise sadece akılda gerçekleşir; başka bir ifadeyle o aklîdir, aynî bir şey olamaz.⁹⁶ Konevî'nin genel varlığın mümkün dairesine girip girmeyeceği, genel varlığın yaratılmamış olmasından dolayı Hak'tan taşması, genel varlık ile Hak arasındaki farkın bilinmesi gibi meselelerde Tûsî, ayrıntılı cevap vermez. Zira O'nun için sudur eden şeyin aynî varlık olması gerekir. Her

⁹³ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/2^a (208^a).

⁹⁴ Sadreddin Konevî, *el-Müraselât*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 131.

⁹⁵ Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 30.

⁹⁶ Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014, s. 132-133.

şeye yüklenebilen genel varlık, sadece aklî varlık olduğu için sudur eden ilk şeyin o olması mümkün değildir.⁹⁷

Konevî'nin Tûsî'ye gönderdiği mektuplardan birinde ele aldığı mesele ise doğrudan Bir'den bir çıkar prensibine dairdir. Konevî bu mektubunda filozofların kabul ettikleri bu prensipte çeşitli yönlerden problemler olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri, İlk Akıl'da bulunan itibarların vücûdî itibarlar olması meselesidir. Konevî, bu itibarların vücûdî şeyler olmadığına filozoflar tarafından zorunlulukla kabul edildiğini, aksi takdirde çokluğun Bir'den sudurunun kabul edilmesi anlamına geleceğini ifade eder.⁹⁸ Konevî'nin bu mektubuna Tûsî'nin verdiği cevap, incelediğimiz risaleyle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Tûsî, filozofların ifadelerinden anladığı şeyin, onların Bir'den bir çıkar derken Bir'den bir itibar ile bir'in çıkmasını kastetmeleri olduğunu belirtir. Ona göre bu prensibi kabul eden filozoflar, Bir'den farklı itibarlar ile pek çok şeyin çıkmasını mümkün görmüşlerdir.

Tûsî, Bir'den çokluğun çıkmasını risalesinde bu şekilde açıkladıktan sonra Bir'den bir'in ve daha sonra tedricen çokluğun nasıl çıktığını harf sembolizmi ile açıklamaktadır. Tûsî, İlk İlke'yi "elif" ile İlk İlke'den ilk sâdır olanı ise "ba" ile sembolize eder. "Elif" birinci mertebeye, "ba" ise ikinci mertebeye. Üçüncü mertebeye üç mevcut yer almaktadır. Bunlar; bâ'nın aracılığıyla elif'ten olan "cim", elif'e nazarla ba'dan olan "dal" ve tek başına ba'dan olan "he"dir. Dördüncü mertebeye ise bu sistemle bütün harfler meydana gelmiş olur. Onun ortaya koyduğu mertebeye sisteminde harfler özetle şu şekildedir:

Mevcutların mertebelerinden ilk mertebeye: Elif (ا),

İkinci mertebeye: Ba (ب),

Üçüncü mertebeye: Cim (ج), dal (د), he (ه),

Dördüncü mertebeye: Vav (و), ze (ز), ha (ح), tı (ط), ye (ي), kef (ك), lam (ل), mim (م), nun (ن), sin (س), ayn (ع), fe (ف), sad (ص), kaf (ق), ra (ر), şın (ش), te (ت), se (ث), hı (خ), zel (ذ), dad (ض), zı (ظ), ğayn (غ), lamelif (لا).

⁹⁷ Tûsî ile Konevî arasında genel varlık meselesini içeren mektuplaşmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Ankara: Fecr yayınları, 2010, 229-231.

⁹⁸ Sadreddin Konevî, *el-Müraselât*, s. 134.

Dördüncü mertebede mümkün olan şeylerin sayısı yirmi dördtür. Tûsî, sayılamayacak kadar çok şeyin bu mertebeden sonra sâdır olacağını belirtir. Mertebelerin imkanı ile sayılamayacak kadar olan tikel, biri diğerini öncелеmeden İlk İlke'den sudur etmiş olur.⁹⁹

Harfler sembolizmi ile çokluğun birbiriyle ilişkiyle varlığa geldiğini açıklayan Tûsî'nin, bu açıklama modeliyle İbn Sînâ'nın ayüstü âlemdeki feleklerin ve nefslerin sayısına dair sınırlamasını takip etmediği görülmektedir. Tûsî, dördüncü mertebede meydana gelmesi mümkün olan şeylerin toplamının yirmi dört olması sonucunda bu mertebeden sâdır olacak şeylerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade eder.¹⁰⁰ O, İbn Sînâ'nın her akıldan başka bir akıl, bir felek ve bu feleğin nefsinin sudur ettiği şemayı takip etmez. Zira İbn Sînâ, sudur şemasına döneminin geçerli kozmolojik telakkisi olan Batlamyus teorisini dahil etmiştir. Daha sonra bu akıllar teorisinin reddedilmesinin sebebini, kozmolojik telakkinin değişmesi olarak yorumlamak yerinde olacaktır.¹⁰¹ Aynı şekilde akıllar teorisinin ay-üstü ve ay-altı âlemin iletişim noktası olan onuncu akıl, dini terminolojiyle ay-altı âlemin suretlerinin vericisi (*Vâhibu's-Suver*) olan Cebrail de Tûsî'nin açıklamasında yer bulmaz. Tûsî, İlk İlke'den İlk Akl'ın O'nun ilk nedenlisi olarak çıktığı ve bu nedenden bütün nedenlilerin mertebeler şeklinde varlığa geldiği, bütün nedenlilerin de varlığını İlk İlke'ye muhtaç olduğu bir açıklama modeli sunmaktadır. Tûsî'nin sudur teorisine büyük katkısının ruhların ve akılların sayısı konusundaki bu yorumu olduğunu söylemek yerinde görünmektedir.¹⁰² Tûsî'nin özgün yönlerinden biri, filozofların akıllara dair görüşünü bir zorunluluk olarak almaması, filozofların da bunu bu şekilde ortaya koyduklarını belirtmesidir. O, Konevî ile yazışmalarında filozofların dokuz feleğin varlığının dışındakilere itiraz etmediğini, benzer şekilde on

⁹⁹ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2^a -2^b (208^a-208^b).

¹⁰⁰ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2^b (208^b).

¹⁰¹ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik yayınları, 2004, s. 131,134.

¹⁰² Murat Demirkol, "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, S: 3, Nisan 2010, s. 99.

aklı da daha azının mümkün olmaması manasında vazettiklerini, daha çoğuna karşı çıkmadıklarını ifade etmektedir.¹⁰³

Tûsî, çokluğun Bir'den suduru meselesini belirginleştirdikten sonra filozofların İlk Akıl'a dair görüşünü aktarır. Filozoflar İlk Akıl'ın İlk'ten olan varlığı, zatından olan imkanı, İlk'i akletmesi ve zatını akletmesi olmak üzere dört yönü olduğu görüşündedir. İlk Akıl varlığıyla feleğin suretinin ilkesi, imkanıyla feleğin maddesinin ilkesi, İlk'i akletmesiyle ikinci aklın ilkesi, zatını akletmesiyle bu feleğin nefsinin ilkesi varlığa gelir. Tûsî, bunun kesinlik ve tahkik yoluyla değil temsil ve tecviz yoluyla gerçekleştiğini belirtir.¹⁰⁴ Tûsî, İlk Akıl'ın bu durumunun temsil sadedinde olmasına dair görüşünü Konevî ile mektuplaşmasında da yinelemektedir. O, *Mektuplaşmalar*'ında filozofların bunu misal tarzında ortaya koyduklarını belirtmektedir.¹⁰⁵

Tûsî bu varlığa gelişte dördünün varlığa gelişinin, nazar ehline İlk İlke'den tek başına varlığa geldiği şeklinde görünebileceğini söyler. Oysa nihâî olarak her şey, İlk İlke'den meydana gelse de burada meydana gelenler tavassut veya nazarla O'ndan meydana gelmiştir.¹⁰⁶

Tûsî, sudurun aklî olan bir iş olduğunu ve mevcudatın İlk İlke'den izafet, selb gibi çeşitli şekillerde sudur ettiğini ifade etmektedir. Tûsî'ye göre varlığın sudur ettiği ve oluşun zuhur ettiği, sadece O'dur.¹⁰⁷ Özetle Tûsî, mevcut olan her şeyin, İlk İlke'den sâdır olduğu görüşünde İbn Sînâ'yı takip etmekte, Bir'den bir çıkar görüşünü "bir/aynı itibarla" kaydı ekleyerek kabul etmektedir.

Sonuç

Çokluk ile birlik arasındaki ilişkinin bir şekli olan Tanrı-âlem ilişkisi, İslam düşünce geleneğinin tartışmalı konularından biridir. İslam filozoflarından Fârâbî, Yeni Platoncu filozof Plotinus'un Bir merkezli sudur teorisini, bu ilişkiyi açıklamak için kullanmış, onu takiben İbn Sînâ,

¹⁰³ Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, s. 138.

¹⁰⁴ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2^b (208^b).

¹⁰⁵ Nasîrüddîn Tûsî, *el-Müraselât*, s. 137.

¹⁰⁶ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 2^b (208^b).

¹⁰⁷ Nasîrüddîn Tûsî, *Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855/ 3^a (209^a).

bu teoriye Aristotelesçi öğeleri, Batlamyusçu kozmolojiyi de dahil etmiş ve kendi sisteminin özgün yönlerini de teoriye dahil ederek sistematik bir yaratma nazariyesi ortaya koymuştur. Bu teorinin, birçok hususla ilişkili olmakla birlikte İslam düşünce geleneğinde üzerinde durulan unsur, teorinin hareket noktası olan "Bir'den ancak bir çıkar." ilkesidir.

İbn Sînâ, "Birden ancak bir çıkar." ilkesini, Bir olan Zorunlu Varlık'ın fiilleri bakımından da bir olması ile açıklar. Zorunlu Varlık, her şeyin varlığının ilkesidir. İbn Sînâ, çokluğa varlığını veren Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olması gereğinden hareketle O'ndan sudur eden ve varlığa gelen ilk mevcudun da bir olması gerektiğini savunur. Ondan sudur eden ilk mevcut olan İlk Akıl, İbn Sînâ'ya göre birdir. Bu birlikle birlikte çeşitli itibarları ile o, çokluğun ilkesidir. Böylece İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliğini korumuş ve tedricî sudur anlayışıyla çokluğa açıklamış olmaktadır.

İbn Sînâ'nın sudur teorisi; Zorunlu Varlık'ın ilke oluşu, sebep-sebepli arasındaki nedensellik zinciri, Zorunlu Varlık'ın tikellerle ilişkisi gibi konularda çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirileri, tarafgir olmadan objektif bir bakış açısıyla ele alabilmek, İslam düşünce geleneğini hakkıyla anlayabilmenin olmazsa olmaz şartıdır. "Bir'den bir çıkar." ilkesi merkezli tartışmaların seyri, bize suduru sadece felsefî bir nazariye olarak ele almanın ya da nazariyeye bakışı itikâdî sonuçlarıyla yorumlamanın sınırlandırıcı bir bakış açısı olduğunu göstermektedir. İslam düşünce geleneğinin büyük şahsiyetleri, düşünsel birikimi bu bakış açısıyla oluşturmuşlardır. İbnü'l Arabî'nin birden bir çıkar görüşüne dair incelemesi de bu şekildedir. O, filozofların görüşlerini sudur eden bir'in mahiyeti üzerinden incelemiştir. İbnü'l Arabî'ye göre filozofların hataları, sudur eden bir'e verdikleri itibarî çokluktur. Bu itibarî çokluk fikriyle filozoflar, ya birden hep bir'in sudur etmesini kabul ederek çokluğa dair bir açıklama sunamamış olacaklardır ya da sudur eden varlıktaki itibarî çokluk görüşüyle Hakk'ın tevhidini koruyamamış olacaklardır. İbnü'l Arabî, ortada olan meselenin farkına vararak ve gördüğü çelişkileri ortaya koyarak farklı bir yorum sunar. O, hem Bir olan Hakk'ın gerçek manada tenzih edilmesi ve tevhidinin korunması hem de çokluk âleminin varlığa gelişi ve bu çokluğun Hak'la irtibatının sürekli olması için bir'den bir çıkar görüşüne alternatif bir yorum sunar. O, bir'den çıkan bir'in hakikatlerin hakikati olduğunu ifade eder. Hakikatlerin hakikati olan bu tümel hakikat birdir. Böylece Hak'tan yalnızca bir çıkmıştır. Bu hakikat, akledilirdir. Böylece Hakk'ın maddî olanla ilişkisi olmayacaktır. Bu hakikat, âlemin de

varlığının aslı ve kuşatıcı feleğidir. İbnü'l Arabî hem Hakk'a hem halka bakan yönüyle her şeyin varlığını Hakk'a bağlamış, hakikatlerin hakikatinin tek olmasıyla tevhidi korumuş ve bütün bunların ötesinde Hakla halk arasındaki ilişkiyi sürekli kılmış olmaktadır. Bununla birlikte ilk sudur edenin aynî varlık olmaması görüşüyle de çokluk meselesine dair soru işaretleri bırakmıştır.

Bir'den bir çıkar görüşünü İbnü'l Arabî'den sonra İbn Sînâ felsefesinin takipçilerinden Nasîrüddîn Tûsî de incelemiştir. Tûsî'nin görüşlerini değerli kılan hususlardan biri, Meşşâî felsefenin takipçisi olmasının yanında İbnü'l Arabî ekolünün büyük şarihlerinden Konevî ile bu meseleler üzerindeki fikir teâtileridir. Böylece İbn Sînâ'nın sudura dair görüşleri, filozofu ve sistemini anlamak için en önemli kaynaklardan biri tarafından incelenecek; diğer yandan Konevî ile yazışmaları üzerinden sudurun aktif sürecine ışık tutulacaktır. Tûsî, Bir'den bir çıkar meselesinde İbn Sînâ'yı takip eder ve Zorunlu Varlık'ı İlk İlke, Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk şeyin İlk Akıl olduğunu savunur. Bir'den sâdır olan İlk Akıl, bu yönüyle bir; kendisinde bulunan itibarlar ile çoktur ve o, bu yönle âlemdeki çokluğun sebebidir. Tûsî, sudur teorisi hakkında ihtiyatli konuşur ve bu teoriyi filozofların tahkiki olarak kabul etmediklerini, temsil ve tecviz yoluyla bir açıklama modeli sunduklarını söyler. İlk sâdır olan şey hususunda İbnü'l Arabî'nin tümel hakikat kabulü Tûsî için isabetli olmayacaktır. Zira o, Konevî'nin ilk sudur edenin "genel ve ortak varlık" olmasını, İbn Arabî'nin tabiriyle hakikatlerin hakikati olmasını, bunun aklî varlık olması sebebiyle reddetmektedir. Tûsî'ye göre çokluğu açıklamak, aynî varlığa dair bir açıklamayla mümkündür. Sunduğumuz tüm bu çerçeve, İslam düşünce geleneğini hakıyla anlamak ve varolanı anlamlandırmak adına bakışımızı, farklılıkların hakkını vererek daha üst ve bütüncül bir seviyeye taşımamızın gereğini ortaya koymaktadır.



Kaynakça

Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî". TDV İslam Ansiklopedisi. Ankara, 2002, C: 25, s. 258-259.

- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". İslâmî Araştırmalar Dergisi. C: 14, S: 1, 2001, s. 171-181.
- Câmî, Abdurrahman. Şerhu Fusûsü'l-Hikem. Özbekistan Yazma Eser Kütüphanesi, Nr. 520.
- Chittick, William C.. İbn Arabî- Giriş Kitabı. Kadir Filiz (çev.). İstanbul: Nefes Yayıncılık, 2014.
- Çelebi, Emin. "Kozmolojik Birlik ve Ontolojik Çeşitlenme: İbn Arabî ve Spinoza Örneği". Ekev Akademi Dergisi. S. 44, 2010, s. 49-60.
- Davidson, Herbert A.. Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. New York: Oxford University Press, 1992.
- Demirkol, Murat. "İbn Sina'nın Varlık Felsefesi Üzerinde Nasiruddin Tûsî ile Sadreddin Konevî Arasında Geçen Tartışmalar". e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi. S: 3, Nisan 2010, s. 83-102.
- Demirkol, Murat. Tûsî'nin İbn Sina Savunması. Ankara: Fecr yayınları, 2010.
- el-İsfehanî, Ragıb. el-Müfredâtü'l-Elfazu'l Kuran. "Vâhid". Beyrut, 2002.
- Fârâbî. Ehl-i Ârâ-i Medinetü'l Fâzılâ. Nafiz Danışman (çev.). İstanbul: MEB, 1990.
- Hakîm, Suad. İbnü'l Arabî Sözlüğü. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2017.
- Ivry, Alfred L.. "Fârâbî, "İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi". Ahmet Cevizci (çev.), Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri. Ankara: 9-12 Eylül 1985, s. 163-174.
- İbn Sînâ. Arş Risalesi. Enver Uysal (çev.). Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. S.9, 2000, ss. 641-655.
- İbn Sînâ. el-Mebde ve'l-Me'âd. Muhammed Osman (thk.). Kâhire: Mektebetü'l-Sekafeti'd-Diniyye, 2013.
- İbn Sînâ. İşaretler ve Tenbihler. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Esra TELLİOĞLU ÜNVER

- İbn Sînâ. Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). C. 1, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ. Metafizik Kitâbu'ş-Şifâ. Ekrem Demirli, Ömer Türker (çev.). C. 2, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Arabî. Fusûsu'l-Hikem. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2013.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.1, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.4, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C. 7, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C. 8, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.17, Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2012.
- İbnü'l Arabî. Fütûhât-ı Mekkiyye. C.1, Ahmed Şemseddîn (hızl.). Beyrut: Darü'l-Kütübî'l İlmiyye.
- Kaya, Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezelî Fiil Olarak Bakışı", AÜİFD, 57:2, s. 87-91.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". TDV İslam Ansiklopedisi. İstanbul, 2009, C: 37, s. 467-468.
- Kayserî, Dâvûd. Matla'u husûsi'l-kilem fî me'ânî Fusûsi'l-hikem. İstanbul: Hacı Selim Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, Nr. 512.
- Kılıç, Cevdet. "Plotinus'ta Sudurla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı". Kalam Araştırmaları Dergisi [Kader]. 2009, C: VII, S: 1, s. 39-56.
- Konevî, Sadreddin. el-Müraselât. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı yayınları, 2014.

- Konevî, Sadreddin. Miftâhu'l-Gayb, Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Kapı yayınları, 2014.
- Korlaelçi, Murtaza. "Plotinus'un Sudur Anlayışı ile İbn Sina'nın Sudur Anlayışının Mukayesesi". Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler. 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, C: 1, s. 229-250.
- Mütercim Âsım Efendi. Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi. "Vâhid". İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet. "İlk Yaratılan Varlık Hakkındaki Rivayetler". Divan İlmî Araştırmalar. C. 3, S. 4, 1998/1, s. 171-189.
- Plotinus. Enneadlar. Haluk Özden (çev.). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.
- Plotinus. Üsûlûcya. Cahid Şenel (çev.). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.
- Şeker, Fatih M.. "Entelektüel Zümreleri Dönüştürmenin Kavramsal Aracı Olarak Sudur Teorisi". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2012, C: 1, S: 42, s. 5-46.
- Şenel, Cahid. Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Toktaş, Fatih. İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri. İstanbul: Klasik yayınları, 2004.
- Tûsî, Nasîrüddîn. el-Müraselât. Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Kapı yayınları, 2014.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya, Nr. 4855.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî sudûri'l-mevcûdât min tesânîfihi. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Beyazıt, Nr. 3732.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Beyazıt Yazma Eser Kütüphanesi, Veliyüddin, Nr. 2193.
- Tûsî, Nasîrüddîn. Risâle fî Keyfiyyet-i Sudûr-i Mevcûdât an Mebdeihâ'l-Evvel. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, Nr. 5690.

Esra TELLİOĞLU ÜNVER

Tûsî, Nasîrüddîn. Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât. C. 2-3, Kum, Kudüs: Neşru'l-Belâğâ, 1235.

Tûsî, Nasîruddîn. Tecrîdu'l-İtikâd. "Tusi'nin Tecridü'l-İtikad'ı ve Şerhlerinde Varlık ve Mahiyet". Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, (içinde).

Wahid, M. Amin. "From the One, Only One Proceeds' The Post-Classical Reception of a Key Principle of Avicenna's Metaphysics. Oriens. 48 (2020). s. 123–155.



**From The One Only One Proceeds: The Comparative Study on
Avicenna, Ibn Al 'Arabî and Al Tûsî**

Esra TELLİOĞLU ÜNVER*

Extended Abstract

The relationship between God and the universe is at the forefront of debates in the tradition of Islamic thought. The God-universe relationship has been discussed by various philosophers, sufis, and theologians from different aspects over the centuries. One of the most important and the most controversial aspects of this subject is the creation of the universe.

The tradition of Islamic thought has always preserved its vitality with different creation theories that have been put forward by different names who agree that the creator is only God but have different views on how to create the universe. One of these creation theories is the "emanation" theory that al-Fârâbî has incorporated into the Islamic tradition and Avicenna has systematized it. Avicenna (d. 1037), one of the most influential philosophers of Islamic philosophy, has chosen to explain the God-universe relationship with a transformed form of the Neo-Platonic emanation theory with his own system. This theory has been criticized by various thinkers in many ways, one of which is directed at the "From the One, only one proceeds" principle. The aim of this article is to demonstrate the transmission and re-form of the ideas in the tradition of Islamic

* Ph.D., Manuscript Specialist., Manuscript Institution of Türkiye,
esratelliogluunver@gmail.com

thought in the context of the principle of "From the One, only one proceeds" which is one of the most controversial aspects of the emanation theory. Also, it aims to determine the interaction between philosophy and the other disciplines based on the opinions in the context of this principle.

Avicenna defends the idea that God who is the Real One, the only Necessary Being, and the Simple is the only creator of the multiplicity and the First Principle of everything. According to the "From the One, only one proceeds" principle, two things or more can't proceed from God. So, the first thing that has emanated/proceeded from God who is the One in all aspects (*wujūh*) must be one. In addition, since God is not made of matter and form or not relevant to material things, the first emanated thing must be celestial. In this scheme, the first emanated thing is the First Intellect. Although the First Intellect is one as numerically and simple because of its celestial existence, it has multiplicity. It intellects the God who is its principle, itself as a possible being and its existence emanates from the First Principle. Avicenna explains his view that the relative multiplicity that doesn't exist at the beginning follows the oneness of the first emanated "*mawcūd*". This multiplicity is the direct cause of the universe.

One of the criticisms to the "From the One, only one proceeds" principle is directed by Ibn al-Arabī (d. 1240) who is one of the great sufi thinkers. He hasn't directed his criticism to this principle from the point of the Islamic faith. He has tried to present the contradictory aspects –if it has- of the theory by the light of logical arguments. He says that not only philosophers but also theologians have made mistakes in their thoughts on divine unity (*tawhīd*). Ibn al-Arabī has the *ḥayd* theory, which is similar to the emanation theory in certain aspects, on how the existent comes into existence. He asserts that the existence of multiplicity is the trace of the divine names in the world. He explains the creation of world/multiplicity as the manifestation (*zuhūr*) of divine names. Ibn al-Arabī analyzes the "From the One, only one proceeds" principle. He criticizes the views of philosophers about the nature of the first emanated one, rather than the emanation of one from the First Principle. In Avicennian thought, only one can emanate/proceed from God and the emanated first thing is one in one way and the multiple in the others. According to Ibn al-Arabī, in this case, either it will be necessary to accept that a multiplicity has emanated from the One/the First Principle or another one will have to emanate from the first emanated thing and as a result, an explanation for the multiplicity will not be possible. This demonstrates that Ibn al-Arabī is not against this

principle. However, he has similar thoughts about the first created thing. According to him, there is the truth of the truths, in his terminology *hakikat al-hakāik*, which is the combination of two divine and physical truths, between the *Haqq* and the *khalq*. This is the intelligible truth that gathers the intelligible truths of God and the world.

al-Tūsī (d.1274), one of the most influential thinkers in the transmission and understanding of Avicenna's philosophy. He, beyond enlightening the philosophy of Avicenna, is a precious thinker in terms of his exchange of ideas with al-Qūnawī (d.1274). al-Tūsī has discussed the "From the One, only one proceeds" principle in their studies. In this article, we study his views on his *Risāla* named as "*The epistle on how the mawjūdāt emanate from their First Principle*". al-Tūsī says in this *Risāla* that philosophers have claimed that from the One proceed only one thing through a single aspect. If the aspects increase, the emanation of the multiplicity from the One will be possible. He explains his thoughts on how to proceed with the multiplicity from the one by the letter symbolism in the *Risāla*. In addition to this, al-Tūsī has answered the question of Akbarian sufi al-Qūnawī on the "From the One, only one proceeds" principle. He has explained his views in the letter by the letter symbolism likewise.

As a result, the study demonstrates that the debate which is among the most influential thinkers of Islamic thought on the principle of emanation theory of philosophers is important in terms of clarifying the nature of interdisciplinary interaction and how high the level of 'ilm.