

PLOTINUS VE İBNİ SİNA'NIN FELSEFİ SİSTEMLERİNDE SUDUR NAZARİYESİ*

Mohammed Noor NABİ
Çev.: Osman ELMALI**
H. Ömer ÖZDEN***

Aristoteles'in Platon'a yönelttiği temel itiraz, Platonik sistemin, doğaüstü dünya ile görüngü dünyası arasında bir uçurum oluşturmaya çalıştı. Aristoteles 'madde ve form' teorisini ortaya koymakla bu ikisi arasında bir köprü kurmaya çalıştı. Ancak bu anlayış, iki dünya ve özellikle insan ve Tanrı arasında mantıksal bir ilgi kurmak yerine bir takım mantıksal çelişkiler ve rasyonel tutarsızlıklar ortaya koydu. Aristoteles, varlık için hem maddenin hem de formun gerekliliğini ileri sürdü. Ancak aynı zamanda, Tanrı'nın maddesiz bir form olduğunu ve maddenin de formsuz bir imkândan ibaret olduğunu iddia etti. Bu yüzden onun hem Tanrı hem de madde doktrininin temelinde gerçeklik var, ancak varlık yoktur. Bu durumda bir problem çıkmaktadır: 'Kendinde var olmayan' bir varlık diğer varlıkları nasıl meydana getirmektedir? Plotinus, sudur nazariyesini ortaya atmakla bu problemi çözmeye çalışmıştır. Şimdi biz de Plotinus'un bu problemin çözümünde ne kadar başarılı olduğunu incelemeye çalışalım.

Plotinus'a göre sudur doktrini, her şeyin Bir'den taşması(meydana gelmesi) hiyerarşisidir. Fakat bu hiyerarşi mantıksal bir sıralama olup, varlığın zamansal ve kronolojik bir sıralaması değildir. Plotinus bunu, ışık ve taşma analogisiyle açıklar. Plotinus, bütün varlıkların ilk kaynağının, bir kaynaktan bir şeyin çıkıp taşması ve tekrar ona geri dönmesi veya bir ışık kaynağından bütün ışıkların çıkmasına benzetilebileceğini ileri sürer. Bir olan varlık, ışığını kendi kaynağından yaymaktadır ve diğer varlıklar bu kaynaktan uzaklaştıkça aldıkları ışık azalır. Bu yayılma Plotinus'un 'epistrophe' veya 'bir noktadan başlayıp kaynağına geri dönme' diye isimlendirdiği bir hareket tarzına yükselir.¹

* İngilizce'den çevrilen bu makale, Mohammad Noor Nabi tarafından "Theory of Emanation in The Philosophical System of Plotinus and Ibn Sina" adıyla 'Islamic Culture' dergisinde (Vol. LVI, No: 3 July-1982, s.. 233-238, Hyderabad-India) yayınlanmıştır.

** Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

*** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

¹ Plotinus, *Enneads*, V, 2: 1.

Şimdi 'epistrophe'u açıklamadan önce şu problemin çözümü daha uygun olur: Plotinus 'Bir' veya 'Gerçek'i nasıl anlıyor?

Plotinus'a göre Gerçek, yaratılmamış, yok olmayacak, değişmeyen, hareketsiz, bölünmeyen bu yüzden de dağılmayacak olan, çeşitlilik, çokluk ve değişme ile bozulmaksızın nitelik ve mahiyet bakımından basit olan varlıktır. Plotinus'un gerçeklik hakkındaki bu düşüncesi, Mükemmel Gerçeklik için uygun olabilecek madde, ruh, zekâ ve hatta Aristo'nun kullandığı Aktif Akıl'ı bile dışarıda bırakmaktadır. Plotinus'a göre, Mükemmel Gerçeklik, Bir'dir. Bir; mutlak, basit, bölünmeyen, homojen, değişmeyen, yaratılmamış ve yok olmayacak olan Bir'lidir. Bir'in(Mutlak Gerçeklik) asıl mahiyeti, 'Saf Varlık' ve 'Mutlak Neden' olmasıdır. Bir, aynı zamanda, her sonlu şeyin kendisinden çıkıp ve tekrar ona döneceği iyi bir varlıktır. O'nun hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Hatta Bir için var olmak bile düşünülmemelidir. O, varoluşun ve iyiliğin ötesindedir ve aynı zamanda herhangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın Faal Güç'tür.² Bir'i, yani Gerçek'i tanımladıktan sonra Plotinus, çokluğu açıklar. Ona göre Bir'den ilk sudur eden (taşan) varlık, Nous (akıl) veya ilahi akıl veya evrensel akıldır. Daha sonra Nus'tan Dünya Ruhü, bundan da bireysel ruhlar ve en son da fiziksel dünya taşmıştır.

Nous, suje ve obje arasındaki farkın ötesindedir; o ikilikli (dual) bir yapıya sahiptir. Bir taraftan saf birliğe, bir tek olana yakınlaşmaya çalışırken diğer yandan da çokluğun bir parçasıdır. Nous, fenomenlerin geçici bir ardardalığı olarak değil, ebedilik görüntüsü altında bir dünya süreci gibi görünür. Onun her şeyi kapsayan gerçekliğe ilişkin bilgisi, geçmişi, geleceği ve şimdii içine alan ezeli bir bilgiyi de içerir. Bu bilgi, fikirleri veya genel olarak insanlık (genel anlamda insan türü) ile ilgili formlar da dâhil, bireylerin formlarını da kapsar.³

Dünya Ruhü'nun Nous'la ilgisi tıpkı Nous'un Bir'le ilgisi gibidir. Dünya Ruhü, Nous ile fenomenal dünya arasında durur, bir önceki ruh tarafından etki altına alınır ve aydınlatılır ancak kendinden sonrakiyle de bağ kurar (kendinden sonrakinin de o aydınlatır). Nous sayısız ferdi ruhu kapsar ve onların özgürlüğünü ya kendi koyduğu kurallarla ya da onların duyusallığa yönelmesiyle belirler ve sonlu hale gelerek kaybolur. Dünya Ruhü, amacına yalnızca İlahi Akıl'a dönmekle ulaşabilir ve O'nda kaybolur gider.⁴

² Fuller, *A History of Philosophy*, s. 311-312.

³ Detaylı bilgi için bkz., Plotinus, *a.g.e.*, IV, 3: 17; IV, 11: 1; V, 5: 1; VI, 3: 5, 7; VI, 5: 1, 4, 7; VI, 7: 5, 9, 12, 13; VI, 8: 19.

⁴ Fuller, *a.g.e.*, s. 313.

Bu safhada çok önemli bir nokta Bir, Nous ve Dünya Ruhu'nun hepsinin eşdeğerde ezeli olmasıdır. Dolayısıyla birbirlerinden dünyevi öncelik ve sonralıkları gibi bir problem kalmamıştır. Zaman, Dünya Ruhu'ndan ferdi ruhların meydana gelmesinden itibaren başlar.

Ferdi ruh önce bir şeyi sonra başka bir şeyi düşünür; önce bir olayı sonra başka bir olayı algılar, yaşam devam eder, ferdi ruh hayatta kalır ve böylece devam edip gider. Her bir ferdi ruh bir diğerinden farklı ve ayrı olmak zorundadır. Bütün bireysel ruhlar birbiriyle ilgilidir ve genel anlamda ruhun aynı doğasını paylaşırlar. Plotinus, bireysel ruhların ölümsüzlüğünü vurgular. O, ruhun yalnızca akli yönünün değil aynı zamanda duyuşsal ve bitkisel yönlerinin de ölümsüz olduğunu ve ölümün, ruhların asıl kaynaklarına dönmesi olduğunu ifade eder.⁵ Plotinus, ruhların ölümsüzlüğü konusunda reenkarnasyonu benimser, ruhların ölümden sonra var oldukları gibi, doğumdan önce de var olmak zorunda olduklarını kabul eder.

Daha sonra Plotinus kurtuluş problemine geçer. Ona göre kurtuluş, kendi kendini arındırma ve sıradan ahlaki yaşamın uygulamasıdır. Bu uygulamayı, ruhun bütün bedensel arzularından ve dünyasal faydalardan kurtulması takip eder ve insan kendini Nous'a yoğunlaştırır ki bunu anlamak felsefi analizle mümkündür. Bu analiz sayesinde ruh bizzat kendini önce ruh olarak, sonra Nous olarak fark eder ve nihayet kendini son unsur olarak görür. Hatta ara sıra ruh Bir ile yeniden birleşmenin vecdine ulaşır. Bu safhada ruh Tanrı'yla, merkezleri bir olan iki dairenin özdeşleşmesi gibi özdeşleşir. Ruh ve Tanrı birlikte olan iki ayrı şey değil, bir ve aynı şeydirler.⁶

Fiziksel evren, maddidir veya uzamlıdır(yer kaplar) ve bu evrende çok küçük bir ilahi ışık vardır. Bir'in nuru, maddi evrende solmaya başlar.⁷

Plotinus'un bu sudur sistemi kısaca Tanrı, evren ve insanın yerini belirler. Plotinus'un Tanrı'yı anlayış biçimi, varlığın ötesinde ve Aristoteles'in tanrı tasavvuru konusunda karşılaştığımız zorluk gibi bir güçlüğe sahiptir; dolayısıyla Plotinus'ta da aynı zorlukla karşılaşırız, yani Tanrı varlığın nedeni mi yoksa bizzat kendisi varoluş sahasına çıkan varlık mı? Dahası Plotinus'un sudur nazariyesini klasik Helenizmle salt felsefe arasında bir uzlaştırma felsefesi olarak, yani sürekli değişen dünya ile Tanrı ve insan arasındaki özel ilişkinin dinsel formunu açıklama çabası olarak görürüz.

⁵ İmmoralizm ve reenkarnasyon konusunda bkz., Plotinus, *a.g.e.*, c.f. III, 2,3; IV, 4, 8.

⁶ Fuller, *a.g.e.*, s. 329-330.

⁷ Plotinus, *a.g.e.*, c.f. IV, 8; V, 1,2,4,9; Fuller, *a.g.e.*, s. 317-318.

Değişen dünyanın şimdiye kadarki mantıksal ve rasyonel izahını göz önüne aldığımızda ikisi arasında bir uzlaşmayı çok zor buluruz. Plotinus'un Tanrı'yla ilgili ifadeleri oldukça katıdır ve ona göre Tanrı kendi varlığını, kendisinden taşan basit güçler ve enerjiler olarak görünen, kendisinden sudur etmiş varlıklara geçirmez. Ancak Tanrı'nın kendi varlığını hissettireceği diğer şeyler olmaksızın bunların varlığını anlamak da imkânsızdır. Çünkü Plotinus Tanrı'nın varlıkları yoktan yaratmasını reddeder.

İkinci olarak, Gerçek ve Mutlak Birlik olan Tanrı'dan çokluk nasıl sudur eder?

Üçüncü olarak, Bir'den, Gerçek'ten çok farklı olan varlıklar sudur ederken, insan ve Tanrı arasındaki özdeşlik, vecd deneyimi içerisinde nasıl mümkün olmaktadır?

Şimdi İbni Sina'nın sudur sistemini inceleyelim ve yukarıda geçen problemleri çözmeye ne kadar başarılı olduğunu görelim. İbni Sina, şüphesiz, büyük bir sudur teorisi savunucusuydu. Ancak onun sudur teorisinin bazı noktaları Plotinus'tan oldukça farklıydı. Plotinusçu anlayışta Bir, Gerçek veya Tanrı, varlığın ötesinde olmasına rağmen İbni Sina'ya göre Tanrı, varlığı zorunlu olan varlıktır. İbni Sina'dan önce sudur teorisini ilk ileri süren Farabî, Tanrı'nın varlığı için ontolojik delili kullandı. Farabî, delilinde varlık ve mahiyeti açıkladı ve varlığın, varlığı ve mahiyeti bir olan (birbirinden ayrı düşünilemeyen) veya bizim varlığı ve mahiyetini birbirinden ayıramayacağımız, Tanrı olarak isimlendirilen Varlık'tan geldiğini ileri sürdü. Hatta Farabî, Fusûsu'l-Hikem isimli eserinin başında, varlığı mahiyetiyle bilinen Tanrı'nın varlığı, ya bir nedene bağlı ya da algılanabilir olan varlıklar gibi değildir.⁸ Farabî gibi İbni Sina da Necat isimli eserinde varlık ve mahiyet teorisini ortaya koyar. İbni Sina'ya göre Tanrı'nın mahiyeti, varlığıyla bilinebilir. Mahiyeti ve varlığı bir olan başka varlık yoktur. Eğer aksi olmuş olsaydı, hiç fil görmemiş olan bir Eskimo, filin var olduğunu fiilen bilmiş olacaktı.⁹ Sonuç olarak 1- Diğer bütün varlıklar mümkünken Tanrı'nın varlığı zorunludur 2- Diğerlerinin varlığı Tanrı'nın varlığına bağlıdır 3- Tanrı'nın var olmamasının düşünülmesi bir çelişki doğurur, oysa diğer varlıkların var olmadığının düşünülmesi böyle bir çelişki doğurmaz.

İbni Sina'nın sisteminde sebep-sonuç, öncüller ve sonuçlar gibi işlev görür. Biz kendi sebebinin varsayılan sonucundan geriye gitmek yerine, kesin öncülden sonuca doğru gideriz. Tanrı'nın yaratması baştanbaşa rasyonel bir zorunluluktur.

⁸ Fazlur Rahman, *Selected Letters of Shaikh Ahmad Sahrindi*, Iqbal Academi, Karachi, 1968, s. 6-7.

⁹ İbn Sina, *Kitab al- Najad*, Cairo, 1938, s. 224.

Zorunlu Varlık olan Tanrı'dan yalnızca İlk Akıl sudur eder, çünkü birden yalnızca basit bir varlık sudur eder. Ancak İlk Akıl'ın doğası artık tam olarak basit kalmaz, çünkü kendi kendisiyle zorunlu değildir; bu varlık özü bakımından mümkündür ve onun mümkünlüğü Tanrı tarafından verilmiştir. İlk Akıl'dan iki varlık sudur eder: 1- Varlığının gerçekliği en yüksek derecede olan İkinci Akıl 2- Doğası gereği mümkün olan varlıkların en aşağı derecesinde olan birinci ve en üst sfer (felek). Bu çift yönlü yapı, yaratılmış dünyanın tamamı için geçerlidir. İkinci Akıl'dan Üçüncüye, oradan da git gide ay altı dünyayı yöneten Onuncu Akla ulaşırız. İslam filozoflarının çoğu bu Onuncu Akıl'ı, Cebrail meleği olarak isimlendirir, çünkü bu melek dünyadaki maddelere form kazandırır yani hem fiziksel madde hem de insansal akıl verir.

Şifa isimli kitabında İbni Sina, kategorik olarak, somut varlık için yalnızca form ve maddenin zorunlu olduğunu değil, aynı zamanda Tanrı'nın da bir zorunluluk olduğunu ifade eder, çünkü form ve madde Tanrı'ya bağlıdır.¹⁰

İbni Sina'ya göre dış dünyadaki tek tek varlıklara örnek oluşturacak özler önceden Tanrı'nın (ve Faal Akıl'ın) zihninde vardır. Özler ne tümel ne de tikeldir fakat yalnızca özdür. Hem tümellik hem de tikellik özle meydana gelen ilineklerdir.

Dış dünyadaki varlıklar ikisi bile tam olarak aynı olmayan tek tek somut objelerdir. Bireysel varoluşun tek prensibi, varlık kazandıran Tanrı'dır; madde, çokluğun dış niteliklerini sağlayan, varlığın vesile nedenidir.¹¹

Ruh, saf tinsel bir varlıktır ve beden, transcendental(aşkın-müteal) düzeyde ruhla ilintili olan bir kavram olmasına rağmen ruhun tanımına girmez ancak beden, ruhun bir inşa edici olarak bu tanımı içermesinden dolayı ruhun tanımının içine dâhil olmalıdır. Fenomenal düzeyde her bir beden ve ruh arasında birini diğerinden ayıran ve her birini biricik yapan bir mistiklik vardır. Bu mistiklik hem kendi bireyselliğinin neden ve sonucu hem de İbni Sina'nın kategorik olarak reddettiği mümkün iki ruh anlayışı veya sonlu benin İlahi Ben'le birleşmesidir.¹² Varoluş terimine hem mümkün varlık hem de Zorunlu Varlık anlamında başvurulamaz. Varoluş, mümkün varlık için kullanıldığında türetilmişliği, Zorunlu Varlık için kullanıldığında ise ezeliği ifade eder. Birincisi bileşik varlık, ikincisi ise basit varlıktır. Aslında ilki her zaman bizzat mümkün (bazı durumlarda ezeli olsa da) ikincisi ise bizzat gerçek ve kendiliğinden zorunlu varlıktır. Burada, bir anlamda, onun neliği tam anlamıyla tanımlanamamakla birlikte

¹⁰ İbn Sina, *Kitap al-Shifa*, Met. II, 4 ve Met. VI, 1. Ayrıntı bilgi için bkz. Fazlur Rahman, "İbn Sina", *History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif, V. I.

¹¹ İbn Sina, *Kitap al-Shifa*, (Isagoge to Logic), Cairo, 1952, s. 65- 69; M. M. Sharif, a.g.e., s. 485.

¹² M. M. Sharif, a.g.e., s. 490.

onun kendisiyle özdeş olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden biz Plotinus'u Tanrı ve insan arasında vecd yoluyla bir tanımlama yapmak konusunda oldukça kategorik bulurken İbni Sina, buna akıl ve mantık açısından şiddetle itiraz eder. Hatta İbni Sina, Tanrı'nın bir ruh gibi, tanrısal bir şekilde bile olsa, her şeyde içkin olan bir varlık olduğunu kabul etmez. İbni Sina Tanrı'nın varlığı konusunda olduğu gibi sıfatları konusunda da aynı görüşü ileri sürer. O, insan sıfatlarının hiçbirinin Tanrı'ya uyarlanamayacağını ifade eder. İbni Sina, insanın bireyselliği (Tanrı'dan bağımsızlığı) konusundaki iddiasında oldukça ısrarlıdır. O, insanların ussal aktivitelerinin niteliksel yapısının, farklı insanlarda farklılık gösterebileceğini savunur.¹³ Böylece biz, İbni Sina'nın varlık ve mahiyet teorisinden söz etmedeki amacının, Plotinus'un sisteminde çözülememiş olan zorunlu ve mümkün varlık problemini çözmeye yönelik olduğunu da görürüz. İkinci olarak İbni Sina, Plotinuscu doktrinin insan ve Tanrı arasında öngörülen ilişkisine karşı çıkmaktadır. Üçüncü olarak da o, insanın bireysellik teorisini ve ruhun ölümden sonra yaşadığını kabul ederken, tikel ruhların tümel ruhun bir parçası olduğunu savunan Plotinusçu reenkarnasyon teorisine itiraz etmektedir. Ancak Plotinus'un sisteminde gördüğümüz, İbni Sina'nın sudurcu sisteminde de bulduğumuz büyük tutarsızlık, çokluğun Mutlak Birlik'ten taşmasından kaynaklanmaktadır. Bu problem Tehafütü'l-Felasife isimli eserinde Gazali tarafından detaylarıyla ele alınmıştır. İkinci önemli problem, dünyanın ezeliyeti konusudur.

İbni Sina, dünyanın Tanrıyla birlikte ezeli olduğunu kabul eder, çünkü hem madde hem de form Tanrıdan ezeli olarak taşar. (Aslında İbni Sina evrenin ezeliyeti iddia etmemiştir. Bu bir yanlış anlamamanın sonucu olarak günümüze kadar gelmiştir. Ona göre evren, öz (zat) itibarıyla Tanrı'dan sonradır. Böyle olduğu içindir ki Tanrı zorunlu, evren mümkün varlıktır.)* Dahası o, Tanrı'nın yaratma eyleminin ezeli sudur veya dünyadaki yaratılış sırası anlamına geldiğini ifade eder; çünkü bu sudur sonuçta değiştirilemez akli zorunluluk karakterine sahip olan Tanrı'nın ussallığına zemin hazırlar.¹⁴ Plotinus fizik evrenin Dünya Ruhundan sudur ettiğini iddia eder; fakat onun bu düşüncesi İbni Sina'nın dünyanın ezeliyeti konusundaki düşüncesi kadar açık değildir. Plotinus'a göre Bir, Nous ve Dünya Ruhunun üçü de ezeldir. Ancak ne Plotinus ne de İbni Sina Nous, Dünya Ruhunu ve dünyadaki akli varlıkların ezeliyetleri konusunda bir eşitlik öngörmüşlerdir. Gazali, dünyanın ezeliyetiyle ilişkin delil

¹³ A.y., s. 490, 491.

* Çevirenlerin Notu. Geniş bilgi için bkz. H. Ömer Özden, İbn-i Sina- *Descartes/ Metafizik Bir Karşılaştırma*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1996, s. 88-99.

¹⁴ A.y., s. 503.

hakkındaki tutarsızlığa işaret ederek, Tehâfütü'l- Felâsife isimli kitabında dünyanın ezeliyeti fikrini reddetmiştir. Ona göre sudur teorisinin tamamı basitçe havada kalan bir iddia ve spekülasyondan ibarettir, arkasında mantıksal bir temel de yoktur.