

İslam'da Doğa Felsefesi: İhvan-Üs-Safa Okulu, Meşşai Okulu ve İbni Sina

Ayfer DAĞDELEN

Mustafa Kemal University,

Department of Political Sciences and Public Management, Turkey

ayferdagdelen@yahoo.com

Received date: 06.03.2017 **Accepted date:** 28.03.2018

Suggested citation: Dağdelen, A. (2018). İslam'da doğa felsefesi: İhvan-Üs-Safa okulu, Meşşai okulu ve İbni Sina [The philosophy of nature in Islam: Ikhwān al-Şafā school, Mashai school, Avicenna]. *Journal of Politics, Economy and Management*, 1(1), 35–48.

Öz: Felsefe kavramının içeriği konusunda farklı anlayışlar olmakla birlikte, felsefe genel olarak bilgi çeşididir. Felsefe de, diğer bilgi türleri gibi biriken yani kümülatif bir bilgi türüdür. Diğer bilgi türlerinden farkı, özellikle bilimsel bilgidен temel farkı algılama ve akıl yürütme yoluyla elde edilen bilgi türü olmasıdır. Felsefenin geliştiği dönem ve coğrafya, ilkçağ Yunan felsefesidir. Daha sonra ortaçağda İki farklı coğrafyada gelişen iki farklı felsefe gelişmiştir: Ortaçağ Hıristiyan felsefesi ve İslam felsefesi. Yunan filozofları genel olarak doğayı ve varoluşu anlamaya, nesnenin (maddenin) yaratıcı özünü bulmaya çalışmışlardır. Milet Okulu ile başlayan bu ekol Eflatun (Platon) ve Aristo döneminde de sürmüştür. Bu anlamda, Yunan felsefesinin başlangıcının doğa felsefesine dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ortaçağda gelişme gösteren İslam felsefesi de doğa felsefesi bağlamında gelişmiştir. İbni Sina'nın yapmış olduğu felsefe tanımı bu gelişimi çok iyi açıklamaktadır. İbni Sina'ya göre felsefe, “maddelerin özlerine” vakıf olmaktır. Yunan felsefesi ile İslam felsefesi arasında benzerlikler olmakla birlikte, temel farklılıklar da vardır: İslam felsefesi Milet Okulu yaklaşımından farklı olarak Allah bilgisiyle doğa bilgisini birleştirerek doğa felsefesini oluşturmuştur. Bu çalışma, bu farklılığı farklı İslam Okulları (İhvan-Üs-Safa, Meşşailik,) çerçevesinde, kaynak tarama yöntemine dayanarak belirlemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: İslam, Doğa felsefesi, İhvan-Üs-Safa, Meşşailik, İbni Sina.

The Philosophy of Nature in Islam: Ikhwān al-Şafā School, Mashai School, Avicenna

Abstract: There are various approaches today, as to the content of philosophy, but broadly speaking philosophy is a generally accepted type of knowledge by common consent. Similar to other types of knowledge, philosophy is also cumulative in its branch. What sets it apart from other types of knowledge, particularly looking at difference from the scientific knowledge, is the fact that it is a type of knowledge gained through perception and reasoning. Philosophy developed in the Ancient Greek civilization, and later on, has come along in the middle ages, and then it was split into two strains in two different geographical locations, which are known as Medieval Christian philosophy and Islamic philosophy. Greek philosophers mainly strove to understand nature and existence, and to find the creative essence of matter. This began with the Milesian School and continued with Plato and Aristotle. In this regard, it would not be erroneous to suggest that Greek philosophy is rooted in the philosophy of nature. As concerns, Islamic philosophy, which developed during the middle ages, has also achieved its own roots owing to the philosophy of nature. Inevitably, this issue, as being identical to question the nature, was explained very well in the same route by Avicenna's preliminary definition for philosophy, which was also one of the early predefinitions of a very famous Islamic philosophers in history. According to him, philosophy, naturally, means having knowledge about the “essences of matter”. There are, innately, similarities between Greek and Islamic philosophies, in addition to the fundamental differences. Looking at the differences, for example, unlike Milesian approach, Islamic philosophy blends the knowledge of God with the knowledge of Nature to form a natural philosophy. Hereby, this study aims to explore these differences as well as the predetermined analogies within the framework of various Islamic schools (Ikhwān al-Şafā, the Mashai Schools) via the literature review.

Keywords: İslam, Natural philosophy, Ikhwān al-Şafā, the Mashaih Schools, Avicenna

JEL classification: B10

1. Giriş

İnsanlar ilk çağlardan itibaren yaşamın ve doğanın kaynağının ne olduğunu anlamaya çalışmışlardır. Üretimin başlamadığı ilkel topluluklar döneminde, insan doğaya egemen değildi; yani doğayı dönüştürme yeteneğini henüz geliştirmemişti. Bu nedenle, insan ve doğa ilişkileri tesadüfî ilişkiler biçiminde algılanmış, bu ilişkileri analogik (benzetmeci) düşünce ve/veya sihirsî düşünce yoluyla çözümlenmeye çalışmıştır. “İnsan, rastlantısal yer ve zaman çağrışımlarıyla, bir olay sırasında dikkatini çekip beğene yerleşmiş olan şeyleri, o olayın sorumlusu (yapanı, nedeni) olarak görecektir. Rastlantısal hatta keyfî nedenler görecektir, keyfî açıklamalarda bulunacaktır” (Şenel, 1995, s. 29). Ancak, üretimin başlamasıyla birlikte doğa karşısındaki edilgen konumundan etken konuma geçmiş, doğa olaylarının tesadüfî ya da rastlantısal olmadığını anlayarak, doğayı neden sonuç ilişkisi bağlamında çözümlenmeye, anlamaya çalışmıştır. Bu dönemde, doğa güçleri insan biçiminde düşünülmüş, irade sahibi varlıklar olarak değerlendirilmişlerdir. Bu anlayış dinsel düşüncenin belirmeye başladığı aşama olarak değerlendirilebilir. Doğa güçlerinin insan biçimli (antropomorfik) varlıklar olarak düşünülmesinin yanı sıra insanüstü güçlere sahip oldukları yönündeki düşünce çok tanrılı dönemin başlangıcını oluşturmuştur. İnsan-doğa, insan-insan ilişkileri tanrıların düşüncelerinin ve eylemlerinin sonucu olarak düşünülmüş, bu düşünce de mitoslarla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak, ticaretin gelişmesine bağlı olarak kent devleti toplumunun ortaya çıkışı, bu yaşam biçimini sadece tarımsal üretime bağlı olarak kurulan toplumsal, siyasal ve düşünsel alanı dönüştürmüştür. Dolayısıyla bu dönemin düşünürleri de, dinsel mitosları bir yana bırakarak dinsel olmayan düşünceler üretmişler; toplumu, siyasal yapıyı hatta doğayı bu düşünceler bağlamında açıklamışlardır. Felsefî düşünüş olarak nitelenen bu düşüncenin geliştiği coğrafya Yunan Yarımadası’dır. Yunandaki felsefî düşünceyi besleyen alan ise İyonya Uygarlığı ve bu coğrafyadaki Yunan düşünürleridir. Bu düşünürler doğa filozofları olarak da adlandırılır. “Çünkü bu düşünürlerin ilgisi, bilenin kendisi, yani özne üzerine değil, bilinen yani nesne ya da bilmenin konusu üzerine yoğunlaşmıştır” (Ağaoğulları, 2011, s. 54).

Doğa felsefesi, temel sorun olarak var oluşun temel kaynağının ne olduğu sorusunu alan bir felsefî yönelimdir. Yunan Uygarlığı’nda doğa felsefesi İyonya’da Milet Okulu tarafından geliştirilmiştir. Doğanın kaotik görüntüsü, filozofları doğanın bu kaotik görüntüsü altında bir düzen ve ilke bulmaya itmiştir. Saltoğlu’nun (2018) da ifade ettiğine göre; doğayı anlamaya çalışırken yaptıkları şey aslında:

Şeyler neden yapılmıştır? sorusuna cevap aramak olmuştur. Sokrates’ten önceki filozoflar, dolayısıyla Milet Okulu filozofları da nesnelere bir bütün olarak değerlendirmemiş, bu bütünü oluşturan en küçük parçayı, “arkhe” olarak nitelendirilen özü bulmaya çalışmışlardır. Bu çabalarıyla da doğal ve tanrısal olan arasındaki ayrımı belirginleştirmişlerdir. (s. 13)

Milet Okulu filozoflarından Thales, her şeyin sonul olarak tek bir öğeden doğması gerektiğini düşünmüş, bu tek öğenin de su olduğunu söylemiştir. Bu düşüncesinin temel nedeni de, her şeyin su olduğu sonucuna varmasıdır. Anaksimandros hocası Thales gibi her şeyin kaynağı olan ‘arkhe’yi bulmaya çalışmış, ‘arkhe’yi sınırsız anlamına gelen aperion olarak kavramsallaştırmıştır. Anaksimandros apreion (sınırsız) kavramını Thales’in düşünceleri üzerinden geliştirmiştir. “Thales’in dediği gibi eğer yeryüzünü su tutuyorsa, suyu da başka bir şeyin tutması gerekir ve bu böyle sonsuza kadar gider” (Magee, 2000, s. 13). Anaksimenes’e göre de var olanların kaynağı tek bir maddeydi ve bu madde havaydı. Anaksimenes, dünyadaki yaşamı nefes alma ile açıklamıştır. “Nasıl ki, bir hava alan insanın ruhu, onu bir arada tutuyorsa, nefes ya da hava da tüm dünyayı kuşatır ve düşmesine engel olur” (Thilly, 2000, s. 41). Yunan Uygarlığının zayıflaması ve Roma Uygarlığının gelişimiyle birlikte felsefî düşünce ve siyasal düşünce üretimi zayıflamış; Batı Roma İmparatorluğu’nun yıkılışı ile birlikte felsefî düşüncenin yerini Ortaçağ’ın düşünce biçimi olan dinsel düşünce almıştır. “...Ortaçağ, aslında düşünsel ve kültürel olarak iki farklı ve birbirine karşıt iki kültürel çevreden oluşur. Yaklaşık olarak M.S. I. yüzyılın ilk çeyreğinde Hıristiyanlığın ve M.S. VII. yüzyılın başlarında

da İslamiyet'in doğması, bu çağı özellikli bir hale getirmiştir" (Topdemir, 2011, s. 11). Ortaçağı simgeleyen derebeylik sisteminin kuruluşunda Akdeniz kıyılarının İslam egemenliği altına girmesi önemli bir etken olmuştur. "Böylece Doğu ile batı arasındaki kültür ve ticaret ilişkilerinde en önemli rolü oynamış olan Akdeniz yolu bir kısım Avrupa ülkelerine kapanmış ve bu ülkeler Doğu ve dünya ticaretinin dışına atılmışlardır"(Sarıca, 1996, s.36). Bu nedenle, V. ve X. yüzyıllar arası, kültürel anlamda Batı'nın zayıfladığı Doğu'nun, dolayısıyla İslam dünyasının kültürel anlamda yükseldiği dönemdir. Bu dönem İslam dünyasında, insan, doğa ve evrene ilişkin araştırmaya dayalı bilgilerin üretildiği, ayrıca felsefe alanında da önemli düşüncelerin ortaya konulduğu dönemdir. Felsefe, fizik ve fizikötesi varlıkların gerçeğini bulmaya çalışan bir bilim olarak değerlendirildiğinde, felsefenin bu birlikteliğinin en iyi örneği, Yunan düşüncesinin etkisiyle oluşan İslam felsefesinde kendini göstermektedir. Allah'ın varlığı bilgisine dayanan İslam bilimi, Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerinin etkisiyle Allah bilgisine doğa bilgisini birleştirmiş; Allah'ın yarattığı doğayı, Allah'a dair bilgiyi inkar etmeden, belli kurallar ve ilkeler çevresinde işleyen bir düzen içinde anlamaya çalışmıştır. İslam felsefesinde Allah'a dair bilgiyle doğa bilimlerinin birlikteliğini en iyi yansıtan düşünce sistemi doğa felsefesidir. İşte bu nedenle, bu çalışmada Batı felsefesinden etkilenen, belli açılardan da farklılaşan İslam felsefesinin doğaya dair düşünceleri, yani doğa felsefesi farklı İslam okulları bağlamında incelenmiştir.

2. İslam'da doğa felsefesi

İslam'da, bütün bilgi ve varlık biçimlerinin ekseni sayılabilecek bir birlik ilkesiyle bütünleştirilmiş, çok incelikli bir bilgi sıralaması (hiyerarşisi) vardır. Hepsisi, ilke olarak vahiy kaynağından, Kur'an-ı Kerim'den türetilmiş, hukuka, topluma, ilahiyata, marifete ve metafiziğe ilişkin bilgilerdir. Daha sonra, İslam medeniyeti içinde geliştirilen, İslami görüşe uygun felsefe, matematik ve doğa bilimleri ortaya çıkmıştır. Nasr'ın (1988) aktardığına göre:

Bütün bilgi tabakalarında, doğaya belirli bir ışıktan bakılmıştır. Fakihler ve kelimciler (mutekellimün) için doğa, beşeri davranışın arka planıdır. Felsefeci ve ilim adamı için o, çözümlenip anlaşılması gereken bir alandır. Metafizik ve marifet düzleminde doğa, bir murakabe konusudur; duyu-üstü gerçeklikleri yansıtan aynadır. (s. 120)

İslam'da insanla doğa, doğa bilimleri ile din arasındaki kopmaz bağ, bizzat Kur'an-ı Kerim'de, Logos, yani Allah'ın sözü olan Kutsal Kitap'ta yer almıştır; bu nedenle o dinin temeli olan vahyin kaynağıdır; hem de her şeyin 'idea'sını barındıran yaratılışın Kur'an'ıdır. Kur'an-ı Kerim'deki birimlere verilen 'ayet' adının, aynı zamanda, insanların içinde ve doğa dünyasında olup biten şeyler anlamına da gelmesinin nedeni budur. İslam, insanla doğayı birbirinden tamamen ayırmamıştır; İslam'da bütüncül kainat görüşü egemendir. Kosmosdaki ve doğadaki düzenin ve uyumun kökeninde ilahi güç vardır. İnsanın temel amacı, aşkın ve doğaüstü olanı anlamaktır. Bununla birlikte, din dışı bir doğa anlayışı da yoktur. İnsan, doğayı aşmaya çalışmakla birlikte, bağımsız bir gerçeklik alanı olarak değil de, ilahi gücün bir yansıması olarak düşünmektedir. Çünkü dinsel düşünce çizgisinde doğayı anlamak demek, yaratılışın amacını anlamak demektir. "Yaratılışın gayesi ise, Rabb'in kendisini en mükemmel bilgi aracı olan insan aracılığıyla 'bilmesi'dir" (Nasr, 1988, s. 123).

İşte insanların, doğayı ve yaratılışı yaratanın varlığını kavramak amacıyla anlamak zorunda oldukları, İslam'ın Yunan felsefesinden ve düşüncesinden etkilenerek kendi felsefi düşüncesini yaratmasıyla değişikliğe uğramış; Ortodoks İslam çizgisinden uzaklaşmıştır. İslam, akılcı yollarla yorumlanmaya başlamıştır. Yunan felsefesinin etkisinde kalan İslam okulları şunlardır: Meşşailik, Tabiiyyun, Dehriyyun, Batınilik, İsrakilik ve İhvan-Üs-Safa'dır. Doğa felsefesi açısından bu okulları birbirine yakınlaştıran neden, hepsinin de Yunan doğa felsefesinden etkilenerek, bu düşünceleri İslam düşüncesiyle birleştirmeye çalışmalarıdır. İhvan-Üs-Safa ve İbni Sina'nın Meşşai Okulu'nun genel düşüncelerine sadık kalarak oluşturduğu doğa felsefesi en uzun ömürlü olan ve etkisi daha fazla olanlarıdır. İslam'da, doğa felsefesi konusundaki çalışmalar "İbn Kuteybe'nin Uyun el-ahbar (Kaynağından Bilgiler) gibi ansiklopedilerden Kazvini ve Dimeşki'nin kozmografik derlemelerine, Mes'udi'ninki gibi tarihi kozmografik eserlerden, Cahız'ınki gibi edebi eserlere ve İbni Sina'nın Şifa (Sağlık Kitabı)'sı büyük bölümleri bu konuya ayrılmış felsefe risalelere kadar uzanır" (Nasr, 1989, s. 50). İslam düşünürleri, doğa felsefesi konusunda özellikle doğa formları ile her bir alemin yöneten ruhi

güçler (Nefis) arasındaki ilişkiyi incelemişlerdir. “Doğa formların anlam ve önemi, doğa alemin ötesini yani metafizik ve ahlaka yönlendiren birer yol işareti olmasındandır” (Nasr, 1989, s.50).

3. İhvan-Üs-Safa

Corbin’ (1994) göre:

Merkezi Basra’da olan bu düşünce okulunun adını ‘Temizlik Kardeşleri ve Vefa Dostları (Les Freres de la Purete et Les Amis de la Fidelite) olarak çevirmek gelenek olmuştur. Temizlik, arılık (purete) terimine bazı itirazlar yapılmasına rağmen kelimenin anlamı da budur. ‘İffet’ anlamında olmayıp, keduret teriminin pislik ve karanlığın, galizliğin (çirkinliğin A.D.) karşıtıdır. (s. 249)

İslam Ansiklopedistleri olarak da bilinen İhvan-Üs-Safa Okulu’nun amacı, “Müslümanları bağınazlıktan kurtarmak, bilim anlayışını, doğa bilimlerine dayanan felsefeyi egemen yapmak, toplumu düzeltecek bir aydınlar ahlakı yaratmaktır” (Ülken, 1993, s. 41). “Bu okul, derin bir incelemeden sonra felsefeyi İslam şeriatı ile birleştirmeye başladı. Okulun düşüncesine göre, İslam kurallarına yanlışlık (Cehl-ü dalalet) karışmıştı. Bunları gidermek, ancak felsefeye bağlı idi ve kemale ulaşmanın yolu felsefeyle şeriatın uzlaştırılmasıydı” (İzmirli, 1949, s. 5). Mısır’da basılmış olup, dört büyük ciltten ve 51 risaleden oluşan (sonradan eklenen bir risale ile 52 olan) eserleri ile amaçlarına belli bir ölçüde ulaşmışlardır. Risaleler dört büyük bölüme ayrılmıştır: Matematik ve felsefi bilimler, doğal ve cismani bilimler, psikolojik ve akli bilimler, yasal ve ilahi bilimler. Risaleler yöntemde uzlaştırıcıdır. “Matematikte Pythagoras’a, mantıkta Aristo’ya, metafizikte Platon’a, ahlakta Sokrat’a, din felsefesinde Farabi’ye bağlıdır. Felsefeyi halk arasında Pythagorascılık vasıtasıyla yayıyorlardı. Astronomiye ve psikolojiye dair düşüncelerinde Pythagorascılığın büyük etkisi vardı” (Ülken, 1993, s. 43). Taylan’ın (1985) aktardığına göre:

Safa kardeşlerin sistemlerindeki uzlaşmacı özellik, bilgi konusundaki görüşlerinde de açıkça bellidir. Onlar bu konuda mutasavvife ile duyumcuların (Sensualistlerin) ve tabiatçıların (Naturalistlerin) görüşünü birleştirir. Nefis, kendinden aşağıdakileri duyularla, kendinden yukarıdakileri de burhan ile öğrenir. Fakat hakikate ulaşmak için, ruhun temizlenmesi gerekir. Batınilerdeki, İmam-ı Masum olmamakla beraber, bilgi edinmek için yine de bir öğreticiye ihtiyaç vardır (s. 150).

Bilgi edinme yöntemi olarak duyulara ağırlık veren İhvan-Üs-Safa Okulu, duyulara verdiği önem nedeniyle tabiatçıların (natüralistlerin) düşüncesine yaklaşırken,

“duyuların idrakte, dolayısıyla aldandığını belirtirken şüpheciliğe (septisizm) meyleder. Hakikatin ancak ruhun temizlenmesi suretiyle elde edilebileceğini söylerken de mistikler gibi düşünürler; fakat mistizm yolunu bir sistem olarak değil de, sadece üstün bilgiye ulaşmak için zihnin bir vasıtası olarak kullanırlar” (Taylan, 1985, s. 151).

İhvan-Üs-Safa’nın ahlak anlayışı, ilahi yasalarla insan aklını birleştirici yönde gelişmiştir.

“Doğru fiil, insan doğasına uygun, hür, akıl ve muhakeme ile ve ilahi konuma uygun olarak yapılan fiildir” (Taylan, 1985, s. 152). İnsanları faziletli olan ve olmayan olarak ayırışlarındaki temel ölçüt ilahi kanuna uygun olarak yapılan fiil, yani doğru fiildir. “İnsanların faziletsiz olanlarını en aşağı mertebede görerek cehennemlik ve faziletli olanlarını da cennetlik saymışlardır” (İzmirli, 1949, 9). Yine Corbin’e (1994) göre İhvan-Üs-Safa Okulu:

...kendi düzenlerinin ideal olarak nasıl kurulabileceğini de belirtirler. Yaşa göre gelişen manevi yetenekler açısından dört derece söz konusudur (Mekke’ye hac yolculuğu düşüncesi, hayat yolculuğunun simgesi olmaktadır): Bu düzenin birinci sırasında, on beş yaşından otuz yaşına kadar olan gençler yer alır; ikinci sırada otuz-kırk yaş arası kimseler vardır ki eşyanın kıyasa dayanan bilgisine ve dini olmayan hikmete sahiptirler; üçüncü sırada, kırk-elli yaş arası kimseler vardır ve kırk yaşından itibaren bu yolun bağlıları şeriat zahiri altında gizli anlamlara irşad edilmeye (uyarmaya A.D.) elverişli olurlar ve bilişleri şu halde peygamberin bilişleri gibidir; dördüncü sırada, elli yaşın üzerindeki kişiler vardır ve bu kişiler bütün eşyadaki manev-batını anlamı idrake ehil olurlar, bilişleri melek bilişi gibidir”. (s. 252)

Taylan’ın (1985) da ifade ettiği üzere İhvan-Üs-Safa’nın:

metafizik görüşleri, sudur ve uruç nazariyesine dayanır. Bu, bütün varlıkların tek varlıktan çıktığını ve sonunda yine yükselerek ona karıştığını ifade eder. Bu tek varlık Allah’tır. Eşyanın en aşağı derecesine kadar, her tabakası, nurunu ondan alır. Buna da tecelli, feyz, işrak veya sudur

denir. İlk ve tek varlık zaruri varlıktır; her şey ondan gelir, yine ona döner. Zaman içinde eşya ve hadiseler şeklinde görünen alem ezelde Allah'ta gizlidir. Alemin güzelliğinin kemali, hikmeti ve iyiliği Allah'ın varlığının delili ve ispatıdır. İhvan-Üs-safa alemin Allah'ın hür iradesiyle yaratılmış eseri olduğunu söyleyerek, Meşşai ekolü fikrine muhalefet eder. Fakat bu yaratmanın sudur suretiyle vuku bulduğunu söyleyerek de Meşşai filozofları ile birleşirler. (s. 152)

3.1. İhvan-Üs-Safa'da doğa felsefesi ve sayı mistizmi

İhvan-Üs-Safa Okulu'nun doğa felsefesinin temeli olan sudur anlayışını kavrayabilmek için, Pisagor felsefesinin etkisiyle oluşturulan sayısal sembolizmi anlamak gerekmektedir. Bu okulun düşüncesine göre, evren, çeşitli parçaları aralarındaki benzerlikler nedeniyle bir araya getirilmiş, birleştirilmiş bir bütündür. Evrenin parçaları varlığını ve sürekliliğini ilahi kelimadan almışlardır. İşte, İhvan-us-Safa Okulu'nun sayısal sembolizmi evren ve ilahi kelimanın ilişkisinin açıklanmasında kullanılmıştır. İhvan düşüncesine göre, sayılar sayesinde evrende var olan düzenliliği açığa çıkarmak, çokluğu birliğe, yani Tevhid'e bağlamak olanaklıdır. Nasr'ın (1985) da vurguladığı üzere:

Sayılar bilimi, İhvan'a göre doğanın üstünde yer alan ve varlıkların prensibi olan bir bilim olarak Tevhid'i anlamaya iten bir yoldur. O aynı zamanda diğer bilimlerin kökeni, ilk iksir ve en büyük kimyadır. Bunun yanı sıra o, Nefis'in üzerine işlenen Akl'ın ilk feyzidir ve o 'Tevhid ve temyizi konuşan bir lisan'dır. Bu nedenle Risaleler'de Tanrı'nın dünyayla – metafiziki olarak vücudun varlıklarla- olan ilişkisi, Bir'in diğer sayılarla olan ilişkisi gibidir. (s. 56)

De Boer de, İhvan'ın sayı bilimine verdiği önemi şöyle açıklıyor: “Sayı teorisi ilahi bir hikmettir ve mahsusat (gözle görülür A.D.) olanların hepsinin üstündedir. Çünkü mahsusat sayıların örneğine göre meydana gelmiştir. Bütün varlık ve tefekkürün mutlak prensibi 'bir' sayıdır. Sayı bilimi bu sebeple felsefenin başında, ortasında ve sonunda yer alır” (De Boer, 1960, s. 62). Böylece, varlıkları anlamak olan sayı bilimi doğa bilimiyle özdeşleştirilmiştir. İki bilimde de çalışma alanı varlıklardır; temel amaçları ise, yaratıcı ve onun hikmetlerini anlamaktır. İhvan'ın doğayı incelemenin yaratıcıyı anlamak ve kavramak açısından önemini vurgulayan düşüncelerini Nasr (1985) şöyle açıklıyor: “Bil ki, bir nesnenin yapılışının mükemmelliği, kapalı ve duyu organlarıyla algılanamaz da olsa, akıllı ve mükemmel bir yaratıcının varlığını ispatlar. Botanik nesnelere inceleyen kimse, bu alemin oluşumunun muhakkak bir hakimden kaynaklandığını anlayacaktır” (s. 56).

İhvan-Üs-Safa Okulu'nda sayıların anlamı, her şeyin temel nedeni ve evrendeki düzenliliğin anahtarı oluşlarıdır. Ayrıca, İhvan' da sayıların sadece niceliksel özellikleri değil, niteliksel özellikleri de önemlidir. Sayıların niceliksel ve niteliksel özelliklerine yönelik Nasr'ın (1985), aktardığı bilgiler şöyledir:

Bunlar geometrik şekillerle niceliksel yerine evrensel anlamlarının sezilmesini gerektiren Pisagoryen anlamıyla sayılardır; üçgen ve kare nitelik değil, 'şahsiyetler'; onlar araz değil cevherdirler. Sıradan sayılar toplama yoluyla elde edilebilir, fakat niteliksel sayılar, ana birlik (principal unity)'in içsel veya esasi olarak farklılaşması sonucunda elde edilebilir; onlar hiçbir şeyle toplanamaz ve Birlik'ten ayrılmazlar. Geometrik şekiller Tevhid'in çeşitli göstergeleridir; onlar farklı niceliklere delalet ederler; üçgen ahenktir, kare sebattır; bunlar seri halindeki sayılar değil, ortak merkezli sayılardır (s. 58).

Yine Nasr'a (1985) göre

Sadece niceliksel değil, niteliksel varlıklar da olan Pisagoryen sayılar, modern sayılar gibi basitçe çarpma ve bölmeye tabi tutulamaz. Onlar, nicelik (kemmiyet) ile aynı şey değildirler, yani onların tabiatı sadece niceliksel yönlerinden ibarettir denilemez. Aksine Pisagoryen sayılar 'Bir'in yaratıcısıdır' ve yansıttıkları bu kaynaktan hiçbir zaman kopmazlar. Bu nedenle çokluklar dünyasından bir varlıkla özdeşleştikleri zaman, o varlığı Tevhid'e veya bütün varlığın kaynağı olan Mahzolan Mahz Vücut'a (Pure Being) götürürler. Bir varlığı herhangi bir sayı ile özdeşleştirmek, bütün sayıları Bir'e (Tevhid) götüren gizli bağ aracılığıyla, o varlığı kaynağına bağlamak demektir (s. 58).

İhvan-us-Safa Okulu'nda sayı, “Tevhid'in tekrarlanması sonucunda insan nefsinde ortaya çıkan ruhi imaj” (Nasr, 1985, s. 59) olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda sayı, kaynağından hiçbir zaman kopmayan yansıma, Bir'in (Tevhid'in) yansıması olarak düşünülmüştür. Bir sayıların başlangıcı değildir; sayılar ikiden başlamaktadır. Bir diğer sayıların kaynağı ve ana nedenidir. İhvan-Üs-Safa, sayıları doğada bulunan dördü ayırımı –“sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve nemlilikten oluşan dört

fiziki özellik; ateş, hava, su ve topraktan meydana gelen dört unsur: Kan, balgam, sarı ve kara safradan oluşan dört salgı; dört mevsim, dört esas yön; metallere, bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan dört ürünü” (Nasr, 1985, s. 60) -örnek olarak dörde ayırmaktadır: Birler, onlar, yüzler ve binler.

2.2. İhvan-Üs-Safa ve varlık hiyerarşisi

Bu düşüncede, dünyanın ve varlığın Allah tarafından yaratılması sayıların birden türetilmesi ile karşılaştırılarak açıklanmıştır. Bütün varlıklar özel ve genel olarak ikiye ayrılmıştır. Özel varlık Allah'tır, genel varlık ise Allah'ın yarattığı çokluk dünyasını anlatır. İhvan-Üs-Safa metafiziği, “Plotin'in sudur (yaratış A.D.) ve uruc (yükselme A.D.) kavramına bağlıdır. Her şey tek varlıktan çıkar, yine ona döner. Yaratış, bir meydana çıkış ve asla dönüşten (kavs) ibarettir” (Ülken, 1993, s. 44). İhvan, genel varlıkları dokuz varlık durumuna ayırmıştır. “Çünkü dokuz, onlar grubunun sonunda geldiği için o daireyi kapatır ve sayılar serisini sembolik olarak sona erdirir. Yaratıcı ile başlayıp, çeşitli varlık tabakalarından geçerek, en son halkası insan olan dünyevi yaratıklarla sona eren Evren'in yaratılışı” (Nasr, 1985, s. 61) sayılarla ifade edilen belli bir hiyerarşik düzen içinde verilmiştir. İhvan'daki yaratılış mekanizmasının hiyerarşik düzeni şöyledir: Yaratıcı bir, basit, ezeli ve ebedi olandır; akıl, yaratılıştan olan ve sonradan kazanılan olmak üzere iki çeşittir; akıl, yaratılıştan olan ve sonradan kazanılan olmak üzere iki çeşittir; Nefis, nebati, hayvani ve insani nefis olmak üzere üç türe sahiptir; madde, el ürünü olan madde, fiziki madde, külli madde ve orijinal madde olarak dört türdür; doğa, semavi doğa ve dört elemente bağlı doğa olmak üzere beş çeşittir; cismin altı yönü vardır: Yukarı, aşağı, ön, arka, sağ ve sol; Gök-Yedi gezegene sahiptir; elementlerin sekiz nitelikleri vardır; bunlar dört niteliğin ikiye ikiye birleşmesinden meydana gelir: Toprak- soğuk ve kuru, su - soğuk ve nemli, hava- sıcak ve nemli, ateş- sıcak ve kuru. Varlıklar hiyerarşisinde Yaratıcı'dan hemen sonra Akıl ve Nefis gelmektedir. Akıl ve Nefis her şeyin temel ilkesi ve evreni yöneten kanun olarak kabul edilir. Nasr'ın (1985) anlatımıyla:

Allah, Akıl'ın tek nedenidir denilebilir. Allah'a nazaran Akıl, edilgen, itaatkar ve durgundur ve sürekli olarak Mebde-i İlahi (Divine Principle) ile birleşme isteğindedir. Akıl evrendeki en yüce varlık olduğu için, onun Allah'a karşı edilgen oluşu, bütün yaratıkların Yaratıcı'ya karşı edilgen oluşunu sembolize ediyor, denilebilir. Evren sadece alıcı durumundadır, Yaratıcı ise sadece verir. (s. 66)

Külli Nefis ise, kendine nazaran daha etken olan Akla edilgen bir şekilde ve bir madde gibi davranır. İhvan-Üs-Safa Okulu'nda, Külli Nefis bütün evrenin hakimi ve biçimlendiricisidir ve dünyanın ruhu olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda doğa Külli Nefis'in bir sonucudur.

3.2.1. Madde

İhvan'a göre madde dörde ayrılmaktadır: Orijinal (İlk) madde, evrensel madde, doğal nesnelere maddesi, suni mekanizma maddesi. Nasr'a göre;

İlk madde (Prime matter), saf varlıktan (Pure Being) ayrılmıştır ve kendi kendisine sadece varlık ve süreklilik özelliğine sahiptir. Bununla birlikte o, sadece bir potansiyel değil, olumlu bir ruhi perspektiftir. Burada ele alınan ve kendi kendine iyilik ve fazilet ifade etmeyen varlıklar sıralamasının en üstünde yer alır. Bunun yanı sıra, o yine de Külli Nefis'ten kaynaklanan ruhi bir şekildir ve basittir, anlaşılabilir, fakat duyu organlarıyla algılanamaz. 1, 2, 3 sayılarından geldiği için üç sebebi vardır: fail neden Allah, suri (görünür A.D.) neden Akıl ve Gai (amaçsal A.D.) neden Nefis. (s. 68).

Orijinal Madde, basit ve hayali, fakat algılanamayan bir maddedir. Çünkü o eşsiz var oluşun şeklinden başka bir şey değildir ve en ilkel temeldir. Eğer bu temel, nicelik kazanırsa, bu nicelik nedeniyle, üç boyuta (uzunluk, genişlik ve kalınlık) sahip olduğu bilinen Mutlak Cisim'e dönüşür. Eğer bu temel, nitelik kazanırsa, mesela bir üçgenin, dairenin veya dikdörtgenin şeklini alırsa, şu veya bu olduğu belirlenen özel bir cisim haline gelir. Nasr'ın (1985) anlatımıyla:

İlkel temel (Primitive foundation), nitelik ve nicelik, duyu organlarıyla algılanamayan basit, hayali şekillerdir. Biri diğeri ile birleştirildiğinde, birincisi madde, ikincisi suret (form) olur. Niceliğe nazaran nitelik surettir ve nicelik, nitelik için maddedir. Diğer taraftan nicelik, ilkel temel için surettir ve ilkel temel, nicelik için bir maddedir. (s. 69)

Evrensel madde mutlak cisimdir. Bütün evren, yani gezegenler, yıldızlar, elementler ve ne olursa olsun diğer varlıklar bu cisimden kaynaklanmaktadır. Bunların hepsi cisimdir ve çeşitlilikleri, sadece şekillerinin farklı olmasındandır. Doğal madde, ateş, hava, toprak ve sudan oluşur. Dünyada bulunan her şey –hayvanlar, bitkiler ve mineraller- bu maddeden meydana gelmiştir ve çözülme ile tekrar onlara dönüşürler. Onların yaratıcısı, Külli Nefis’in güçlerinden birisi olan tabiattır. İhvan-Üs-Safa’nın doğa anlayışını, bütün fiillerin nedeni olan Külli Nefis açıklamaktadır; doğa Külli Nefis’in, bütün değişikliklerin ve fiillerin nedeni olan güç anlamında kullanılmıştır. Bu anlamda, dünyada oluşan bütün olayların, bütün değişikliklerin düzenleyicisi ruhi niteliği olan doğadır.

3.2.2. Zaman

İhvan-Üs-Safa’da, saf bir biçimdir ve soyut bir mefhumdur, basittir ve anlaşılabilir; ruhun güçleri tarafından nefse işlenmiştir. O, gece ve gündüzün dünya çevresinde kendisini düzenli olarak tekrarlaması sonucu ortaya çıkmıştır ve Bir’in tekerrüründen sayıların oluşmasına benzer. Zaman yaratılışla yakından bağlantılıdır; hatta dünya ile birlikte yaratılmıştır. Bunun gibi son gün (Yevm el-Kıyameh) zaman içinde bir diğer gün değil, fakat zamanın kendisinin sona ermesidir.

3.2.3. Uzay (mekan)

İhvan-Üs-Safa düşüncesinde, boşluk mu, yoksa doluluk mu olduğunun sorulması gereksiz görülmüş ve uzay dünyadan bağımsız bir varlık olarak düşünülmüştür. Fiziksel varoluşun koşullarından biri olarak kabul edilmiştir. “Yani evrenin dışında boşluk mu, yoksa doluluk mu olduğunun sorulması gereksizdir; çünkü kozmosun dışında uzay yoktur ve evrenin uzayda olduğu da söylenemez” (Nasr, 1985, s. 74). Bu anlamda, uzay ne boşluktur, ne de değildir. Onlara göre, “fiziksel bir bakış açısıyla uzay, Aristo ve Müslüman Peripatetiklerin tarif ettiği gibi cisimlerin sınırlarıdır. Daha ruhsal bir bakış açısıyla o, soyut, basit ve anlaşılabilir bir ideadır; o bir maddenin yüzeyi veya boşluk olmaktan çok ‘maddeden soyutlanmış ve sadece şuurda var olan’ bir şekildir” (Nasr, 1985, s. 74).

3.2.4. Hareket

İhvan-Üs-Safa’ya göre, hareketin nedeni Nefis’dir. Bu nedenle, hareket Külli Nefis ve onun güçlerinden ayrı düşünülemez. Nasr’a (1985) göre:

Külli Nefis (Nefs el-Külliye) hareketin sebebidir; bunlara karşın ‘ hareket belli bir kalıba sokulduktan sonra Külli Nefis tarafından bir cisme uygulanan şekildir ve sükûnet (= hareketsizlik) ise, bu şeklin yokluğudur. İhvan hareketi ışıkla karşılaştırılarak, onun maddi bir fiil değil, fakat ruhi bir suret olduğunu savunur. Hareket, hareketli cisimlerin bütün parçalarını, ışığın yayılması gibi bir anda kaplayan ve onların durgunluğunu aniden durdurup harekete geçirmeyi amaçlayan ruhani ve tümleyici bir biçimdir (Suret el-ruhaniye). (s. 75)

4. Meşşai okulu ve doğa felsefesi

Meşşai okulu, doğa felsefesine paralel olarak gelişip yayılan bir düşünce sistemidir. Ülken’in (1993) anlatımıyla:

Yakubi manastırında gelişmiş Aristo şerhlerinin Arapça’ya çevrilmesiyle uyanan bu felsefe, bir yandan İslam Peripatetikleri (Meşşailer), öte yandan daha sonraki yüzyıllarda atomculuk ve kuşkuculuktan kurtulan felsefi kelam hareketi oldu. Aristo’nun, Organon’u ve Metafizik’i ehl-i sünnet öğretisinin temel hizmetini gördü. Sokrat’tan önceki felsefenin İslam’daki akisleri dinle kolay uzlaşamadıkları halde, bu yeni çığır uzun bir hazırlık devresinden sonra İslam İmparatorluklarının medreselerinde İslam inancı ile en iyi uyuşan resmi felsefe oldu. (s. 56)

Taylan’a (1985) göre:

Meşşailik veya Meşşai felsefesi diye şöhret bulan bu felsefe akımına, Osmanlıca’da ‘Aristotalisiyye’de denir. Meşşai kelimesi Grekçe ‘Peripaticien’ kelimesinin Arapça karşılığıdır. Peripatetisme, Aristo’nun (384-322) derslerini öğrencileriyle beraber gezinerek yapmasını ifade

eder”(Taylan, 1985:155). “Meşşailik İslam dünyasında Aristotalis, Aristotalis veya Aristü adıyla tanınan Grek filozofu Aristoteles’in bütün düşüncelerini İslam dünyasındaki tesir ve yorumudur. Bu fikirlerin ağırlığını, metafiziğe ait olanlar teşkil eder. Ancak, mantık, astronomi, meteoroloji, politika, fizik, canlılar alemine ait araştırmalar da bu felsefenin içinde çok önemli yer tutar (s. 156).

Ülken’e (1985) göre ise:

Arap dilinde yazılmış, tanınmış yayınlar ve öğretimde ‘Meşşai’ deyince, işin doğrusu yalnız Aristo felsefesi değil, Aristo’yla Platon’un Plotinci yorumlama ile uzlaştırılması anlaşılıyordu. Bu etkileri toplayan İslam filozofları, özel bir ortamda yaşıyorlardı. Bu da gnostisizm temeli üzerine, eski Babil, Hıristiyan ve Manici etkileri birleştiren Hermes (Heromise) geleneği idi. Yunan filozoflarının yerli etkilerle karışması bu yeni felsefenin özel bir sistemi olmasına neden oldu. Böylece, Plotin’den az çok farklı bir sudur felsefesi meydana geldi. (s. 56).

Taylan’ın anlatımıyla (1985):

Diğer felsefi okullarda olduğu gibi XI. Miladi asırda, ilk büyük temsilcilerini yetiştiren Meşşailik de kuruluşundan itibaren Kelam ekolleri ile mücadeleye girmişti. Kelam ile felsefe arasındaki bu mücadelenin esas noktasını, Yunan düşüncesi ile İslam akidesinin, alem telakkilerindeki mühim farklılıklar teşkil eder (s. 156).

Ülken’in (1985) tespitiyle:

Yunan felsefesi Sokrat’tan önceki ve sonraki bütün evrelerinde doğanın başlangıçsız olduğu kanısında idi. Bunun için ona öncesizlik kuramı (eternisne) denilebilir. Oysa İslamiyet daha önceki Sami dinler gibi temelde yaratış kuramına (creotianisme) dayanıyor. İslam filozofları Yunan kaynaklarından faydalanırken bu iki karşıt görüşü uzlaştırmak zorunda idiler ki, bu birincisinden çok güçlü. Filozoflar felsefeyi temel olarak almış ve dini inancı ona göre açıklamışlar; kelamcılar ise, tersine dini inancı temel olarak almış ve bunun için felsefi kanıtlar kullanmışlardır. (s. 57)

Meşşai Okulu, İslam düşünce sistemi içinde, din ile felsefeyi uzlaştırarak İslam felsefesinin gelişmesini sağlamıştır. Ancak, Meşşai Okulu skolastik düşüncenin ağırlığını hissettirmesiyle etkinliğini yitirmiştir. Meşşai Okulu IX. ve XII. yüzyıllar arasında etkili olmuş, İslami felsefi düşüncüyü etkilemiştir. Bu felsefi akım, el-Kindi tarafından başlatılmış, O’nun öğrencisi olan Türkistanlı filozof Ahmet el-Serahsi ile devam ettirilmiş, daha sonra yine Türkistanlı bir filozof olan Farabi ile Meşşailik en yüksek noktasına ulaşmış ve sistemleştirilmiştir. O’ndan sonrada aynı ekol içinde kalan fakat daha ziyade ahlak felsefesiyle uğraşan İbn Miskeveyh, yine bir Türk filozofu olan İbni Sina ve İbni Rüşti gibi büyük filozoflar tarafından temsil edilmiştir. Meşşai Okulu’nda, Plotin’in sudur felsefesi farklılaşmış, Aristo felsefesine ve Yeni- Eflatunculuk felsefesine uygun olarak yeniden biçimlenmiştir. Ancak, Meşşailer arasında yaratılış (sudur) anlayışına bağlı olarak doğa felsefesinin oluşumuna en büyük katkıyı yapan düşünür İbni Sina’dır.

4.1. İbni Sina ve İslam felsefesi

İbni Sina İslam Felsefesi açısından, özellikle üç ana sorunda adını duyurmuştur: Varlık Felsefesi, Nefis (Ruh) Kuramı ve Tıp ile ilgili çalışmaları. İbni Sina varlık felsefesinde, İslam felsefesi ile Yunan felsefesini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu uzlaştırma sürecinde, bağlı kaldığı temel ölçüt Kur’an’dır; bununla birlikte, Aristo ve Eflatundan da yararlanmıştır. Bu iki farklı düşünce biçiminin birlikteliği İbni Sina felsefesinin ve düşünce düzeneğinin özgünlüğünü oluşturmuştur. Çubukçu’ya (1986) göre:

İbni Sina, varlığın zat, itibariyle ezeli (öncesiz) olduğunu söylemiştir. İbni Sina’nın bu düşüncesinde İslamiyet açısından bunalımlar vardır. Ancak, İbni Sina alemin (evrenin) zaman itibariyle öncesizliğini iddia ederken hiç bir zaman Kur’an’ı inkar etmeyi düşünmemiştir. Aksine varlık felsefesini Allah’ın sıfatlarına uydurmaya çalışmıştır. Çünkü O’na göre Allah’ın öncesizde (ezelide) irade etmezken sonradan irade etmiş olursa, O’nun zatında değişiklikler oluyor demektir. Oysaki Kur’an’ın bildirdiğine göre Allah’ın iradesi sonsuz ve her türlü değişmeden münezzehtir (uzaktır A.D.) Bu nedenle O’na göre alemin var olması Allah’ın zatı nedeniyle; fakat zaman açısından öncesizdir. (s. 103).

İbni Sina, beden ile ruhu ayrı cevherler olarak düşünmüştür. O’na göre ruh, insanın kendi varlığının farkına varan yönüdür. Ruh bedene can ve biçim veren cevherdir. Yine Çubukçu’nun (1986) aktarımıyla İbni Sina’ya göre,

...ölüm olgusu beden ve ruhun ayrı cevherler olduğunu ispatlamaktadır. Ölüm olgusu olduğunda beden biçim değiştirmekte ve bir et yığını haline gelmektedir. O zaman bedeni bir cevherin terk ettiği belli olmaktadır. Bedeni terk eden bu cevher ruhtur. İbni Sina'ya göre, ruhun bedenini yaratılmasından önce ayrı bir varlığı yoktur. Bedenin meydana gelmesiyle birlikte ilahi kudret ona ruhu vermiştir. (s. 103)

İbni Sina tıp çalışmalarını deneyci ve araştırmacı yöntemle geliştirmiştir. Yunan düşüncesini incelediği gibi, Yunan tıbbını da incelemiştir.

4.2. İbni Sina ve doğa felsefesi

“İbni Sina her şeyden önce bir doğa bilginidir, dolayısıyla, bu bakımdan da Aristo'ya yönelmiştir. Çünkü Aristo, kavram teşkilini doğa bilimine dayandırmıştır” (Sunar, 1972, s. 10). İbni Sina felsefesinin temelleri, Aristo'ya dayanmakla birlikte düşünce düzenine temellerinden Farabi'nin etkisi de vardır. Bu anlamda, “İbni Sina felsefesi, esas itibarıyla, Farabi sisteminin dikkatle işlenmiş ve Neoplatonist (Yeni Eflatuncu A.D.) bağlantılardan mümkün olduğu ölçüde arınarak Aristo realizmine yaklaştırılmış yeni bir biçimde ifadesi olarak değerlendirilebilir” (Ulutun, 1974, s. 140). Özellikle, bütün bilim ve felsefi çözümlerini dayandırdığı öz ve varlık ile zaruri varlık ve mümkün varlıklar ayırımı temellerini Farabi'den almaktadır.

4.2.1. İbni Sina ve madde-suret ilişkisi

Aristo'nun madde-form ilişkisine dayanarak oluşturulan madde-suret ilişkisine göre, bütün var olanların ve dünyadaki maddelerin oluşması madde ve suret ilişkisine bağlıdır. İbni Sina'ya göre, “evren sayısız zatlardan, tabiatlardan oluştuğu gibi, bütün varlıklar da zat ve vücuttan oluşmaktadır. Bu nedenle var olan her şeyin ayrı bir özü veya zatı vardır” (Ulutun, 1974, s. 141). Bu anlamda, bütün şeylerin varoluş nedeni öz veya zattır; bu zat veya öz o şeye gerçek ve asli kimliğini veren bütün sıfatların toplamıdır. Örneğin, insan kavramının, insan zatını meydana getiren bütün sıfatları toplu olarak taşıması gerekmektedir. “Başka bir deyişle, tek tek insanlara nazaran bizatihi insan kavramını meydana getiren şey, bütün insanların özünü, zatını ifade eder. Filozofların bir şeyi tarife çalışmaları da o şeyin zatı hakkında vazih ve seçkin bir fikre sahip olmak istemelerindedir” (Ulutun, 1974, s. 141). İbni Sina, her varlığın sahip olduğu ve toplu olarak zatını oluşturan sıfatlardan farklı olarak başka sıfatların varlığından da söz etmiştir. Bu sıfatlar, zatı oluşturan sıfatlardan ayrıdır ve zatın sonucu olan özelliklerdir. İbni Sina bu sıfatları araz ya da ilinek olarak kavramsallaştırmıştır. İbni Sina'ya göre araz, kendi kendine var olamayan, var olması ya da bulunması kendi kendine bulunan maddenin (cevherin) varlığına bağlı şeydir. Araz madde olmadan anlaşılabilir. “Örneğin beyazın ne olduğunu anlamak için beyaza konu olan şeyi bilmek gerekir. Yoksa beyaz kendi başına kaim (var olan A.D.) değildir; kar gibidir” (Özden, 2017, s. 109).

İbni Sina'nın madde ve suret ilişkisine göre, her hangi bir varlığın var olabilmesi için ona maddi vücudunu verecek olan bir surete (forma) ihtiyaç vardır. Aristo'nun düşüncesinde olduğu gibi İbni Sina'nın düşüncesinde de suret maddeden önce gelir ve maddeye biçimini verir. Bu vücut bulma formu, şekil verdiği vücudun varoluş nedenini oluşturur. Yalnız bu hali ile o ne tümel ne de tikeldir. Sadece maddeye gerekli olan ve vücudu oluşturan genişlik, derinlik gibi boyutları veren biçimdir. Ulutun'a (1974) göre;

Öte yandan aynı forma, mevcudiyet kazanan varlığın tabiatına veya zatına, asli özelliğine (essence) göre başka suretlerin de eklenmesi lazımdır. Örneğin, her hayvan, hayvan olabilmek için, vücudun şekline ilaveten hayvanlık formuna keza kedi de kedilik formuna sahip olmalıdır. İnsana gelince, yaratıkların en karmaşığı olan insan, hayvanlardan ruhu ile ayrıldığı için daha fazla şeyler gerekecektir. (s. 142)

Madde-suret ilişkisinde, maddeye katılan suretin yanında, maddeye renk, hacim, boy gibi her bireyin kişisel özelliklerini meydana getiren arazlar, diğer bir deyişle ilinekler maddeden ayrı olarak cevhere katılırlar.

4.2.2. İbni Sina ve Varlık Hiyerarşisi

İbni Sina'nın öz (zat) ve vücut birlikteliği, varlıkların ikili ayırımına neden olmuştur: Zorunlu varlıklar ve mümkün varlıklar. Zorunlu varlıklar, zâtı ile vücudu aynı olan, kendinden başka nedeni olmayan, aksine kendisi bütün varlıkların nedenlerinin bedeni olan tek varlık, Allah'tır. Mümkün varlıklar ise, kendi kendilerine var olmayan, varoluşları bir nedene bağlı olan ve bu neden sayesinde var olabilen varlıklardır. Bu nedenle de mümkün varlıklar, zâtı vücutlarından ayrı olan varlıklardır. Onların varlık kazanabilmeleri mutlaka başka bir var olana, bir nedene bağlıdır. İbni Sina, mümkün varlıkları da ikiye ayırmıştır: Zâtı ile mümkün, zâtından başka bir şeyle zorunlu olan varlıklar. Örneğin, İlk Akıl, kendi başına mümkün varlık olduğu halde Allah'tan sudur etmesi bakımından zorunludur; mutlaka vücut bulması gerekmektedir. Keza İkinci akıl da birincisine göre zorunludur. Cinsler ve neviler gibi. Bizatihi mümkün, yani varlığa ve yokluğa aynı derecede yeteneği olan varlıklar.

İbni Sina, zorunlu ve mümkün varlıklar ayırımından yararlanarak Allah'ın varlığını ve üstünlüğünü ispatlamaya çalışmıştır. İbni Sina'ya göre, zâtı vücuttan ayrı olan her şey, sonuçta özünden ayrı olmayan bir tek varlık kavramına ulaşır; ulaşılan bu varlık diğer varlıkların gerçek nedeni, nedenlerin nedeni olan zorunlu varlık, yani Vacib al-Vücuttur. İbni Sina, Farabi'nin sonsuz derecede kemal sahibi ve üstün bir Allah kavramından hareketle evrenin kuruluşunu açıklamasından farklı olarak, Aristo'ya yaklaşarak, evreni oluşturan mümkün varlıkların varoluşlarını sağlayan son neden düşüncesinden yola çıkarak Vacib al-Vücut olarak tek Allah kavramına ulaşmıştır. Evreni oluşturan mümkün varlıkların, kendiliklerinden var olmalarının olanaklı olmamasına rağmen onların varoluşları zorunlu varlığın, Allah'ın varlığı için delil olarak gösterilmiştir. Maddi dünyanın ve evrenin belli bir düzen ve uyum içinde varlığını sürdürmesi de üstün bir kaynağa duyulan ihtiyacı artırmıştır. Bu anlamda Farabi ve İbni Sina bütün olayların ve oluşumların belirli yasalara, kurallara ve ilkelere göre işlediğini kabul ederek yasaların doğallığını ve mutlak determinizmi benimsemişlerdir. Ulutan'ın aktarımıyla (1974):

O halde, bütün bu yasalara, düzen ve uyuma vücut veren, onları son derece hassas bir presizyonla (İncelikle A.D.) yekdiğeri ile ilişkilendiren ve uyumlaştıran bir başlangıç bulunmak gerekir. İbni Sina işte bu asli kaynağın, mutlak ve en mükemmel 'akıl' halindeki Vacib al-Vücut Allah olduğu hükmüne varacak, bu suretle de şeriat ile hikmetin (felsefe) birbirine zıt olacak yerde birbirlerini tamamladıklarını ısrarla belirtecektir. (s. 149)

İbni Sina'nın, Vacib al-Vücut kavramına bağlı olarak oluşturduğu yaratış temel ilkeleri şunlardır: "Birden yalnız bir çıkar; zaruri varlıkta ve mufarık (ayrılmış A.D.) akıllarda düşünmek, yaratmak demektir; zâtı ile zaruri olmayan her şey kendisi için mümkün, kendinden başka bir şey için zaruridir. Bizatihi zaruri olan tek varlık vardır. Onun dışındakilerin varlığı mümkündür" (Özden, 2017, s. 105).

İbni Sina bu ilkeler doğrultusunda dünyanın Vacib al-Vücuttan sudurunu aşağıdaki gibi açıklıyor. Ulutan'a göre (1974):

Zorunlu varlık, zorunlu olarak bir eser meydana getirmekte, bu eser de kendi sırasında ve gene zorunlu olarak, başka bir esere vücut vermektedir. Böylece bir sıra eserler, yeni yeni eserlerin vücut bulmalarını sağlamaktadırlar. Her eser, meydana getirdiği esere üstün ve onun nedeni olmaktadır. (s. 150)

Yeni Eflatuncu bir yaklaşımla, yaratış Vacib al-Vücut İlahi aklın kendi kendini düşünmesi ile ilahi varlığın kendisi hakkındaki bilgisinden İlk Akıl oluşmaktadır. İşte tekten çokluğa geçişi sağlayan, bu ilk akıldır. İlk Aklın oluşumundan sonra, kendini oluşturan ilkeyi düşünmesi ile İkinci Akıl oluşmaktadır. İlk ilkenin kendisini varlıkta zorunlu hale getirişini düşünmesinden ilk felek, son olarak da, kendi varlığını düşünmesinden birinci feleğin vücudu sudur etmekte, meydana gelmektedir. Özden'e göre (2017):

Bu tarzda devam eden sudur, onuncu akıl ve dokuzuncu felekte son bulur. Burada sözü edilen felekler, semavi varlıklardır (gezegenler-kozmik varlıklar). Onuncu akıl Faal Akıl olup bu, yeryüzünü idare eden akıldır. Dokuzuncu felek ise ay (kamer) feleğidir. Buradan itibaren semavi varlıkların suduru tamamlanır. Faal Akıl'ın bilgisi ile dört unsur ve maddi varlıklar, madenler, bitkiler, hayvanlar, insanlar ve bunlara ait nefisler meydana gelir. Böylece oluş tamamlanmış olur. (s. 106)

İbni Sina suduru açıklarken kullandığı felsefi kavramlar, Kur'an'daki dini kavramların yorumuna dayanmaktadır. Akıl kavramı felekleri, felekler gezegenleri, Faal Akıl da Cebrail meleği karşılayan kavramlardır.

Akıldan sonra varlık hiyerarşisinde, Nefis bulunmaktadır. Nefis, akıldan aldığı bilgi gücüne ve ilahi emirden aldığı aşk gücüne sahiptir. Nefis'ten ise, Külli Doğa ve Külli Unsurlar meydana gelmektedir. Nasr'ın ifadesiyle (1985):

Külli Doğa (el-tabiat el-külliyeh) Külli Unsur'u mümkün olduğu derecede olgunluğa (kemale) yöneltir. Nefs'in ilahi emir yönünden kaynaklanan doğa bu etkinliği yalnızca Külli Unsur'a (el-unsur el-külliyeh) boyun eğdirmek için yapar. Etkinliği doğadan alan unsur el-külliyeh, kökeni Akl'a dayanan Nefis'ten kaynaklanan bir güçtür. (s. 231)

“Akıl ve Nefis'ten sonra varlık hiyerarşisinde üçüncü sırayı alan doğa üç güce sahiptir: İlahi emirden kaynaklanan harekete geçirme gücü (Kuvvet el-tahrik); Akl'dan kaynaklanan kılavuzluk gücü (Kuvvet el-hidayet), Nefis'ten kaynaklanan kılavuzluk gücü (Kuvvet el-meyl ile'l-tahrik)” (Nasr, 1985, s. 231). İbni Sina doğa kelimesini birçok anlamda kullanmıştır. “Bu anlamlardan en önemli olanı, elementlerde harekete neden olan güç diye tanımlananadır. Bir elementin şekli, fiilen bilinebilen ve duyuyla görülüp hissedilemeyen bir doğadır”(Nasr, 1985, s. 242). Bu anlamda doğa, elementleri denetleyen ve onları yaratılış sürecinde olmaları gereken yere yerleştiren düzenleyici bir güçtür. Doğa ve unsur (element) birbirinin tamamlayıcısıdır ve biri olmadan diğeri olmaz. Her ikisi de Nefis tarafından oluşturulmuştur ve ona karşı edilgen bir konumdadırlar. Buna rağmen onlar birbirlerini etkilemek için yaratılmışlardır. Doğa elementi harekete geçirmek için vardır.

4.2.2.1. Madde

İbni Sina'daki madde anlayışı hem Yeni Eflatuncu (Neoplatonik) hem de Aristotelyen kaynaklardan gelmektedir. Ancak, Aristo'nun maddeyi potansiyel olarak var saymasını İbni Sina reddetmektedir. İbni Sina'ya göre, sadece aktif varlık vardır. Aristo'nun potansiyel ve fiili varlık ayırımı İbni Sina'da, bağımsız, mümkün ve vacip ayırımına denk gelmektedir. İbni Sina'ya göre, madde saf edilgenliktir ve kendi başına hiçbir şey yapamaz; o tüm göksel etkilerin üzerinde uygulandığı bir nesnedir. Maddeyi belli bir surete hazırlayan, ona suret veren akıldır. Hem maddenin hem de suretin kendine göre bir gerçekliği olduğuna inanan Aristo'nun tersine İbni Sina, bu ikisinin ontolojik eşitsizliğini vurgular. Ona göre suret, maddenin prensibi veya onu varlığa bağlayan şeydir; suret olmadan madde hiçbir varlığa sahip olamaz.

4.2.2.2. Zaman

İbni Sina, zamanın kolayca tanımlanıp ölçülemeyeceğini düşünmektedir. Uzayın ölçülebilirliğine rağmen, insan zamanı ölçecek bir yeteneğe sahip değildir. Zaman ölçümü harekete bağlıdır; hatta İbni Sina zamanı hareketin miktarı veya ölçüsü olarak tanımlamıştır. O halde zaman tamamen değişmeye dayanır; eğer hareket ve değişme yoksa zaman da yoktur.

4.2.2.3. Uzay

Uzay kavramı, evrendeki şeylerin doğal yeri fikriyle yakından ilgilidir. İbni Sina'nın bu konuda taraftar olduğu Peritattetiklere göre, her elementin, yani ateş, hava, su ve toprağın doğal yeri, toprağın aşağıda, ateşin yukarıda yer aldığı ortak merkezli kürelerdir. Bu anlamda, bir cismin uzayı onu çevreleyen sınırlardan başka bir şey değildir. Uzay kavramı, bütün geleneksel bilimlerde önemli bir role sahip olan yön ve yönelme kavramlarıyla yakından ilgilidir. Hiyerarşi, yön ve yönelmeyle çok yakından ilgilidir. İbni Sina uzaydaki altı yönü insan vücudunun ön, arka, sağ, sol, alt ve üst yönleriyle aynı kabul eder. Sağ ve sol, ön ve arka göreliliği olduğu halde gök ve yere denk gelen alt ve üst yönlerde mutlaklık vardır. Uzayın bu farklılaşması nedeniyle dünya, uzunluk, genişlik ve kalınlık boyutlarına sahip olur. Uzunluk iki kutup arasındaki düzeydir; genişlik sağ ve sol; derinlik ise, ön ve arka arasındaki düzeydir. Böylece, yönler uzayın belirlenmesinde yardımcı olan araçlardır. Ayrıca, İbni Sina düşüncesinde, uzay maddi bir varoluşun koşuludur.

4.2.2.4. Hareket

Hareket sorunu, doğa felsefesinde sadece, doğa artık canlı olmaktan uzaklaştığı, canlı varlıklar ile 'ölü madde' arasında bir ayırım yapıldığı zaman önem kazanır. Canlı bir yaratığın nasıl hareket ettiği sorunu, doğuştan harekete sahip olmayan cisimlerin hareketi gibi algılanmaz. "Eskilerin canlı evreninin bir kısmının cansızlaştığı Aristo fiziğinde, hareketin merkezi bir öneme sahip olmasının nedeni işte budur" (Nasr, 1985, s. 252). Hareket konusunda Aristo'ya tabi olan İbni Sina'ya göre, hareket zaman içinde, sürekli veya ani olmayan bir tarzda, kuvve halinden fiil haline geçmektir. Hareket potansiyel olanın ilk yetkinleşmesi ve yavaş yavaş fiiliyata geçmesidir de diyebiliriz. Bir nesne kendisine hala potansiyellik ve dolayısıyla eksiklik bulunduğu için hareket eder. Çünkü tüm evrenin maksadına uygun bir şekilde, o da mükemmele ulaşmaya çalışır. Hareket sadece hareket eden ve edilen, uzay ve zamana bağlı değildir. Bir kaynak ve bir sonuca da dayanır. Sonucu veya sonu göz önünde bulundurmayan bir değişme fikri ele alınması gereken faktörlerden birini eksik almış demektir.

5. Sonuç

İslam felsefesi, bazen Eflatuncu, bazen de Yeni Eflatuncu felsefeyle karışık olan Aristo felsefesidir. İslam düşünürleri tensik (düzenleme A.D.) yöntemini kullanarak çeşitli felsefe okulları arasında birleştirici bir yol izlemeye çalışmışlardır.

Doğa felsefesinin oluşumunda da, Yeni Eflatuncu felsefeyle, Aristo felsefesinin etkisi vardır. Doğa felsefesinde, İhvan-Üs-safa ve İbni Sina'da dahil olmak üzere bütün okulların çıkış noktası sudur (yaratılış) kavramıdır. Yaratılış, Mutlak Varlıktan Bir'den kaynaklanmakta ve Akıl ve Nefis yoluyla maddeye ulaşmaktadır. İhvan-Üs-Safa ve İbni Sina'nın doğa felsefesini farklı kılan yanlardan ilki, maddenin özü konusundaki ayrılıktır. İhvan-us-Safa Okulu, Pisagorcucu felsefe gibi, maddenin özünü sayılara bağlamakta; yaratılışı sayılarla anlatmaktadır. İbni Sina ise, Aristo'nun madde-form ikiliğinden esinlenerek oluşturduğu madde-suret ikiliğini yaratılışı açıklamakta kullanmaktadır. Diğerleri ise, İhvan-Üs-Safa Okulu yaratılışı Allah'ın özgür iradesinin eseri olduğunu kabul etmekte buna karşılık Meşşai Okulu yaratılışı öze ve/veya surete bağlamaktadır. Varoluşta madde-suret ya da madde-form ikiliği temeldir. Ancak, İhvan-Üs-Safa Okulu varoluşun sudur suretiyle başladığı noktasında Meşşai Okulu filozofları ile birleşmektedir. Meşşai Okulu temsilcilerinden İbni Sina mümkün varlıkların varoluşlarının son nedeni olarak tek Allah kavramına ulaşmıştır. Kendiliklerinden var olmaları olanaksız olan mümkün varlıkların varoluşları zorunlu varlığa yani Allah'a bağlıdır.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M.A. (2011). *Sokrates'ten jakobenlere Batı'da siyasal düşünceler*. İstanbul: İletişim.
- Boer, de J. (1960). *İslam'da felsefe tarihi*, (Çev: Yaşar Kutluay). Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.
- Corbin, H. (1994). *İslam felsefe tarihi: İbni Rüşt'ün ölümüne* (Çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: İletişim.
- Çubukçu, İ.A. (1986). *Türk düşünce tarihinde felsefe hareketleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- İzmirli, C. (1949), *İhvan-ı Safa felsefesi ve İslam'da tekabül nazariyesi*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.
- Magee, B. (2000). *Felsefenin öyküsü* (Çev. B. S. Şener). Ankara: Dost.
- Nasr, S.H. (1985). *İslam kozmoloji öğretilerine giriş* (Çev. Nazife Şişman). İstanbul: İnsan.
- Nasr, S.H. (1988). *İnsan ve tabiat*. İstanbul: İşaret.

- Nasr, S.H. (1989). *İslam ve ilim: İslam medeniyetinde akli ilimlerin tarihi ve esasları* (Çev. İlhan Kutluer). İstanbul: İnsan.
- Özden, H.Ö. (2017). *İslam felsefesi tarihi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Saltoğlu, R. (2018). *Bilimin ve felsefenin öncüleri: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes*. Bilim ve Gelecek Dergisi, (167), 12-31.
- Sarıca, M. (1996) *Siyasi düşünce tarihi*. İstanbul: Gerçek.
- Sunar, C. (1972). *İslam'da felsefe ve Farabi: Farabi sonrası İslam felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Şener, A. (1995). *Siyasal düşünceler tarihi*. Ankara: Bilim ve Sanat.
- Thilly, F. (2000). *Felsefenin öyküsü -Yunan ve ortaçağ felsefesi (I. Cilt, Çev. İ. ŞENER)*. İstanbul: İzdüşüm.
- Taylan, N. (1985). *Anahatlarıyla İslam felsefesi: Kaynakları-etkileri-tesirleri*. İstanbul: Enşar.
- Topdemir, H.D. (2011). *Felsefe*. Ankara: PEGEM.
- Ulutan, B. (1974), *İslam medeniyeti ve akılcı felsefe*. İstanbul: Baha Matbaası.
- Ülken, H. Z. (1993). *Eski Yunan'dan çağdaş düşünceye doğru İslam felsefesi kaynakları ve etkileri*. İstanbul: Cem Yayınları.

Extended abstract

Ever since the earliest stages of history, humanity has striven to understand nature and existence. For humans, who are passive as regards to the humanity-nature relationship, understanding how nature worked is a fundamental issue. The first steps towards understanding nature were taken at the Milesian School in Ionia. Thales, Anaximander, and Anaximenes tried to find the primal matter, the essence that influenced the shaping of nature and matter. Thus, natural philosophy developed as the main strain of philosophy under the Milesian School. Following the Greek civilisation, philosophy in the Middle Ages developed in two different strains: Christian philosophy and Islamic philosophy, both of which were influenced by the “natural philosophy” of Greeks, and Greek philosophers. Neo-Platonic and Aristotelian perspectives in particular influenced the development of Islamic philosophy. If philosophy is regarded as a science which aims to uncover the truth of physical and metaphysical phenomena, then Islamic philosophy can be regarded as a good example of reflecting this view in light of Plato and Aristotle's influence. Islamic science is based on the knowledge of God, and by merging the knowledge of God and the knowledge of nature; it endeavours to understand the order and nature of God's creation. The bond between humanity and nature, and the natural sciences and religion is set out clearly in the Quran. In Islamic science, there is no perception of nature outside religion; nature is but a reflection of divine power. There are two influential schools in Islamic natural philosophy; these are the Brethren of Purity, and the Peripatetic School. Avicenna in particular was a significant influence amongst the latter.

The aim of the Brethren of Purity was to free Muslims from dogma. To this end, their goal was to create an enlightened morality that would reform society through the reign of philosophy based in natural sciences. The Brethren of Purity's understanding of morality blended divine precepts with human reason. The Peripatetic School contributed to the development of Islamic philosophy by blending theology and philosophy; its influence declined after the 12th century as it approached scholastic thought. Amongst the Peripatetics, the greatest contribution to Islamic natural philosophy and its understanding of creation was made by Avicenna. Avicenna claimed that the universe was eternal, however, he did not deny what the Quran had to say on the matter. Avicenna attempted to align his philosophy of existence with the qualities of God. The duality of body and soul was significant for him, as he characterised them as being formed of two different essences. For him, the duality of matter and representation is the foundation of existence, much like the matter-form duality

of Aristotle. It is impossible for something to exist if it cannot be represented. The most important feature of Avicenna's natural philosophy is his attempts to prove the existence of God. He tried to prove this through the distinction of imperative entities and possible entities. Imperative entities are entities whose body and self are one and the same, and who have no reason to exist apart from their own self. Possible entities are those who do not exist by themselves, and whose existence depends on a particular reason.