

ULUSLAR ARASI İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU

Bildiriler

22-24 Mayıs 2008

İSTANBUL

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM

Papers

May 22-24, 2008

İSTANBUL

I

Mart 2009

İSTANBUL BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ KÜLTÜR A.Ş. YAYINLARI

Maltepe Mahallesi Topkapı Kültür Parkı Osmanlı Evleri

Topkapı - Zeytinburnu / İstanbul

Tel: 0212 467 07 00 Faks: 0212 467 07 99

www.kultursanat.org / kultursanat@kultursanat.org



ULUSLARARASI İBN SÎNÂ SEMPOZYUMU BİLDİRİLER

INTERNATIONAL IBN SINA SYMPOSIUM PAPERS

Genel Yayın Yönetmeni
Nevzat Bayhan

Genel Yayın Danışmanı
Prof. Dr. İlhan Kutluer

Yayın Koordinatörü
Müjdat Uluçam
Hasan Işık

Editörler
Mehmet Mazak
Nevzat Özkaya

Kapak
Aydın Süleyman

Yapım



Ekim / 2008 İstanbul
Copyright © KÜLTÜR A.Ş.
ISBN:

Baskı ve Cilt

.....

İbn Sînâ'da Varlık Delili

Ibn Sînâ's Proof from Existence

Prof. Dr. Hüseyin Atay*

Abstract

There are two kinds of existents. The first one is the Necessary Existent (al-wajib al-wujud). Existence is not His property; rather He is existence itself in that existence cannot be separated from Him. He does not have a quiddity or essence; His existence is the first of all existents and the unending source thereof. This existent is called Allah (God) in religion. The second kind is the contingent (mumkin) beings. What exists of these is what they are, that is their essences. God bestows existence upon them and hence they come into existence, that is, they are thus created. These beings are composed of two things: essence and existence. It is God who combines the essence and the existence, and once combined, contingent beings are brought into existence. All other than God are such beings. It is thus that God and the other beings are utterly distinct in terms of their respective essences and realities. With regard to their realities and properties, there are no similarities between them.

Here I would like a) to suggest that St. Anselm's theory of perfection may have been inspired by the words "Allahu Akbar" in the adhan (call for prayer) and to draw attention to the idea that the proof from perfection is not a proof for existence, it is rather a proof for the perfection of existence; and also b) to remind that Muslim philosophers and scholars of philosophy have not paid enough attention to İbn Sînâ concerning the proof from existence and to urge in-depth investigation into it in future studies. My only intent here is none other than reminding these two points.

İnsanoğluna egemen olan iki eğilim veya yönelim bulunmaktadır. Biri, öğrenme arzusu ve merakı, öbürü ise, güven arama ve güvende olma gereksinimi. Bunun için daha bebekken her şeyi öğrenmeye, bilmeye ve denemeye başlar. Bunu, insanın hayatının sonuna kadar sürdürmesini bilgin veya bilge kimsenin niteliği olarak görürler, insanın hiç bir zaman bilme ve

* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak.

öğrenmeden geri duramayan kimse olarak övmeden edemezler. İşte bilimin artmasının ve gelişmesinin yegane eğilimi, öğrenme merakıdır. Güvende olma gereksinimi de insanın varlığını tehlikeye atacak ve kendisini iş görmekten alıkoyacak ve sakatlayacak olaylardan sakınmaya yönlendirir ve ona karşı önlem almaya koyulur. Bebekken acıkması veya kendini zora sokan bir olay karşısında daha konuşma yeteneğini elde etmemişken ağlamakla gereksinimini bildirmesi ve duyurmasıdır.

İnsanın öğrenme merakı, onu filozof, bilgin ve bilgeliğe kadar yükseltir ve dünyanın kuruluşunu ve kurucusunu aramaya koyulur ve dünyanın kuruculuğunu öğrenerek kendisi de kuruculuğa başlar. Bunun için bunu şöyle dile getirdim: her hangi bir kimse, bir düzen *kurmak* istiyorsa evreni kuranı bilmeli ki, onun kuruculuğundan kuruculuk öğrensın. Eğer bir düzen içinde *yaşamak* istiyorsa, evrenin kurucusunu bilmeye ve öğrenmeye ihtiyacı yoktur._

Bebek en güvenilir anasını ve babasını bilir, büyüdükçe güven duyacağı kişileri saptamaya başlar ve hayatta en çok güvenilecek kişilerin güçlü insanların olduğunu görür ve güçlü insanların da tam güveni veremediklerinin bilincine varır. Sonunda doğa olaylarının zararlarından korunmak uğruna, onlara egemen olan güçlere akıl yormaya başlar ve böylece somuttan yine somut olan doğa güçlerinin birbirine olan etkisini görür ve onlar arasında kendi beğenisini seçer ve sonunda soyut güçlerin dünyaya egemen olduğunu kavrar ve onlara Tanrı adını verir. Güven eğilimi konusunda insanlar iki sınıfa ayrılır. Birinci sınıfı güvenme gereksinimi kendinden biraz daha güçlü insanlara açarak, onlardan güven alma yönelimini gösterir. Diğer güçlü olanlar güven vermeyi benimseyerek arık kişilikli insanlara şartlı olarak zayıf güven vermeye söz vererek böylece sosyal bir düzen kurulur ve bunun adını soyut güçlere bağlamak için buna din adı verilir. Din bağlanma, bağıntılık düzeni demektir ve böylece halk iki sınıfa ayrılır. Dini işlerini yöneten din sınıfı, din adamları ve geri kalan halk sınıfı ki, dine bağlı kimseler toplumu oluşturur. Din sınıfı daha çok madde ve mali imkana sahip olduğu için toplumun okur yazar, bilgili sınıfını teşkil ettiğinden toplumu yöneten krallarla ortaklaşa toplumu yönetiyorlardı ve bazen krallara Tanrı ünvanını verdiler ki insanlar üzerine ruhi ve manevi baskılarını güçlendirdiler. Din adamları (kahinler, büyücüler, rahipler) sınıfının dışında olan halk içinde bilimde ilerleyenler artınca, din adamları (kilise görevlileri) ile aralarında çatışma çıkmaya başladı ve böylece toplum içinde din adamlarından daha bilgili insanlar çoğalınca bilimde doğruluğu ortaya konan hükümler ve olaylar karşısında, din adamları kanunlarını korumak uğruna bilim adamlarını, dinsiz, Tanrısız ilan ettiler. Bu çatışma genellikle, teknikte ve felsefede ileri toplumlarda kültür anlamında hala dünyada sürmektedir. Bu toplumlarda din görevlileri ve din bilimcileri ile onların dışındaki filozoflar ve düşünürler insanda olan bilgi merakı eğilimine yönelerek ağırlık vermeleri, bilgileri onları evrenin varlığını ve var oluşunu ve var oluş nedenini öğrenip herkesle tartışıyorlar ve çoğunlukla evrenin nedenini tespit etmiş oluyor. Ancak evrenin yaratanına, _nedenine kendileri dindarların kullanmış oldukları Tanrı adını vermiyorlar. Ona ilk neden, salt akıl, yaratan, evrensel ruh gibi adlar veriyorlar. Bunlara tarihi gelenek olarak Hristiyanların verdiği adı kullanarak laik filozof ve düşünürler diyelim.

Bu laik düşünürler, din terimi olan Tanrı adını kullanmak istemiyorlar. Çünkü Tanrı adını insanlara baskı yapan, özgür iradeyi kabul etmeyen astığı astık, kestiği kestik, keyfine göre, istediği gibi muamele eden bir varlık anlamını taşıdığından, dindarların tanrısını kabul et-

miyor ve etmemekte diretmeleri dindarların tanrıları adına bütün herkese kişisel egemenlik kurmalarından kurtulmayı amaçlıyorlar. Hristiyan teologlar her ne kadar Tanrı anlayışlarını, laiklerin akıllarına yatkın, zihinlerine uygun düşürmek için yorumlar ve açıklamalar getirmeğe çalışıyorlarsa da, laiklerin onların tanrılarına ölümünü ortaya atmaya engel olamıyorlar. Bana göre bu uyuşmazlığın tek nedeni teologların Hz.İsa'nın tanrılığından ve dolayısıyla üçlü tanrı fikrinden ve inancından vazgeçmemeleridir. Üçlü tanrı inancı olmazsa, aralarında kolayca anlaşacaklar. Tanrıyı reddeden laikler de asıl karşı çıktıkları İsa'nın tanrılığı olduğunu açıkça söylememeleri veya söyleyememeleri, ama evreni yaratan Tanrı'yı inkar etmeye cesaretlerini gösterebiliyorlar. Büyük düşünür olmalarından sözleri çok etkili oluyor, dünya çapında davranış bozukluklarına neden oluyorlar. Çünkü insanın davranışını yönlendiren zihni ve inancıdır. İnsanın zihni karışık, disiplinli olmazsa yalpa vurur, ne yapacağını bilemez. Yanlış inanırsa yanlış yapar, doğruya inanırsa doğru yapar. Zihinsel kavramlar, gerçek akılla ve duysal bilgilerle denetlemeli ve gözden geçirmeli. Meryem'in oğlu İsa'yı Allah'ın oğlu yapıp dünya ve insanlık düzenini onun egemenliğine teslim etmek ne kadar akla ve dünyanın doğal gerçeklerine uyar? Tanrı tanımazlığın nedeninin bu olduğunu anlam olarak söyleyen varsa da bunun üzerine durup onu çözme yerine, onu savunmayı sürdürmesi, çatışmayı olduğu gibi sürdürüyorlar.

Tanrı

'Batıda Tanrı yüce, en yüksek varlık, ezeli, sonsuz ve her varlığın verici kaynağı olarak tanımlanır. Fakat Batı Hristiyanlığı, aynı Tanrıya ibadet eden tevhitçi gelenekten farklı olarak gelişti. Yahudilik, İslam ve Doğu Sünni Hristiyanlık, bütün insani sözcük ve kavramlardan aşkın olması gereken bir gerçeği tanımlamak imkansız ve küfür olabileceğinde ısrar etti. Tanrı hakkında bütün fikirlerimiz cüzi, geçici ve simgeciliktir.

Sözel gerçekler imiş gibi, dini gerçekleri açıklama eğilimi, Tanrı fikrini 20.yüzyılda eleştiriye açık kalmıştır. Nitekim evren bilimciler maddi (fiziki) evrende Tanrıya yer bulmamaktadırlar. İnsan hayatının dehşeti de tamamen şefkatli ve tam güçlü tanrılığı imkansız ve Tanrının varlığının kanıtları denenlere inandırmak için artarak başarısız kılıyor. Tanrı kavramına olan inancın bu kayboluşu değişik yollarla ortaya konmuştur.

Nietzsche 1882'de Tanrının öldüğünü iddia etti, J.P.Sartre (1856-1939) Tanrı olsa bile kendi özgürlüğü için onu reddettiğini söyledi, A.J.Ayer (1910-1991) Tanrı kavramının anlamsız olduğunu, varlığı ispat edilemediği gibi, yokluğu da ispat edilemez dedi, Elie Wiesel (1928-) Holocaast'da Batının klasik Tanrıcılığı öldü dedi, Thomas J.Altizer 1969'da İncil'in Hristiyan Tanrıcılığı, modern şartlara göre bir teoloji ortaya çıkmadan önce, ölmesi gerekir dedi, William Hamilton'a göre 1966'da modern erkek ve kadının Tanrıya ihtiyacı yoktur.'

Başkaları Tanrı fikrinin anlamı olduğunu ve yeniden açıklanması gerektiğini söylüyor. Paul Tillich (1868-1965) Batının kişisel tanrı anlayışı simgelik etkisini yitirdi, kişiliği aşkın bütün varlıkların temeli olacak şekilde bizim normal deneyimimize yaygın bir boyutta olacak tanrıyı tespit etmeliyiz.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) Tanrıyı evrimsel tekamül işleminin son amacı olarak ve maddi dünyanın içinde içsel ve (cisimsel) mücessem olarak görür.

A.N.Whitehead'in (1861-1947) teolojik işlemi ve Daniel Day Williams (1910-) Tanrıyı dünya gerçeğinden ayrılmaz olarak görüyor. Tanrı yeryüzünün süre giden yaşamına ortak olarak görülür, insanlığın sıkıntılarına iştirak eder ve evrenin davranışına tezahür eder.

Yeni bininci yılda Batıdaki insanları Tanrı konusunda kesin ayrılıklar olarak görüyoruz. Fundamentalistler, kutsal kitabın aşırı sözsel yorumunda ve Tanrının kişiliğinde ısrar ederler, Don Cupitt Tanrının sırf insan icadı olduğunu tartışır ki, şimdi, tardedilmesi gerekir. Tanrının deneyimi ve fikri son 4,000 yılda sürekli değişti.

Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar ilk tarihlerinde putperest çağdaşları tarafından ateist olarak çağırılmışlardı. Çünkü, dini fikirleri o kadar devrimci idiler ki, kafirlik görünüyordu. Belki de modern Batı ateizmi de yeni ve büyük bir dini değişimi müjdelere.¹

İnsanda Doğuştan İki Eğilim

İnsanın yaşamı boyunca onu bırakmayan doğuştan iki eğilimi bulunmaktadır. Güven arama eğilimi, aslında bu eğilim her canlıda bulunur. Bitki de, hayvanda ve insanda. Yalnız insan iki öbür canlılardan bir de öğrenme merakı ve eğilimi de insanın doğasında bulunmaktadır. Güven eğilimi insanda din bilincini, bir güçlüye sığınma, bağlanma ve yardım isteme gereksinimini geliştirdi ve besledi. İnsanda olan öğrenme eğilimi ve merakı onu düşünmeye, bilim üretmeye ve felsefe yapmaya, evrenin mahiyetini öğrenmeye yönlendirdi ve özendirdi.

İnsanın güvene olan öncelikli ve ivedi gereksinimi, güvenliğini güvene alacak bilgileri daha hızlı ve öncelikle bilgi elde etmeye başladı ve böylece insanın hem toplumu içinde hem cinsleriyle huzur içinde yaşaması ve görünmeyen ve bilinmeyen öldükten sonraki hayatı düşünmesinden de Tanrıyı anlamaya ve onun kurallarını öğrenip onlara göre huzur bulmaya da yöneldi. Kuşkusuz insanlar içinde daha çabuk öğrenen ve başkalarına da bilgisini aktaran, anlatan insanların bulunması insanlık tarihinde ve günümüzde görülen olaylardır. Bu bilginler, öğretirken insanlar üzerine de bir üstünlük ve öğretmenlik yetkisine sahip oldular. Bu etkinliklerini pekiştirmek için öğretilerine dini ve manevi bilgiler adını verdiler. Bunlar vahiy gelmeden önce her toplumda bulunan kahinler, büyücüler, rahipler adını kullandılar. Vahiyler geldikten sonra da görevlerini pekiştirdiler. Peygamberlerin getirdiği ilahi bilgiyi de peygamberlerin vefatından sonra kendi fikirlerine göre yorumlayarak, daha güçlü ve üstün bir yetkeyi ellerinde tuttular, cahil halk üzerinde tanrısal bir gücü inanç haline getirdiler.

Bu din öğreticilerinin dışında halk içinde bilimle uğraşan, bilim öğrenip öğreten insanlar da bulunuyordu. Yalnız bunların din öğreticilerinden farkı, bilgilerini deneyimle ve akılla elde edip onlara dini hava vermiyorlardı. İlk anlarda din bilimcileri ile bilim adamları arasında büyük bir çatışma ve karşıtlık bulunmuyordu. Din bilimcileri diyelim peygamberlerden ve onların öğrencilerinden anlatıla gelen bilgilerden başka yeni bir şey öğrenme merakları yoktu. Dini bilgilerini değişmez, yorumlanmaz olarak ezberleyip tekrarlıyorlardı. Dünya bilimleriyle uğraşanlar her gün bilgilerine bilgi katıyor, bilgilerini genişletiyor ve bilmedikleri yeni yeni bilgiler ortaya koyuyorlardı. Böylece toplum iki mesleki sınıfa ayrılmıştı. Din adamları ve bilim adamları. Din insanların maddi ve manevi güvenliğini sağlıyor, bilim adamları da milletin, toplumun

1 The New Fontana Dictionary of Modern Thought, edit by Alan Bullock & Stephen Trombley, 369, God.

bilgisini, kültürünü, tekniğini, yaşam şartlarını geliştirme ve insanları rahatlatacak işleri ve davranışları yönlendiriyordu. Aslında her iki sınıf insanlar da (din adamları ve bilim adamları) toplumun ve bireylerinin yararına ve mutluluğuna çalışıyordu. Ne var ki, din adamları asırlarca önce öğrendikleri din bilgilerini olduğu gibi anlatmaya ve öğretmeye devam ettikleri için, asırlar önceki bilgilere göre konmuş olan din bilgileri ile yeni bilgiler arasında büyük farklar ortaya çıkınca, din adamları ile bilim adamları arasında tartışmalar, çatışmalar ve cana kıymalar ortaya çıktı.

Burada bir hususa değinmek gerekiyor. Doğal olarak her dinin bir nazari, yani inanç sistemi ve bir de eylem veya işlem düzeni bulunmaktadır. İnanç sistemlerinde hiç değişme olmaz. Çünkü onlar zaman dışıdır. Eylemler ise zamana ve mekana bağlıdır. Zamana ve mekana bağlı olanların içinde değişen ve değişmeyen bulunur. Zaman ve mekanla ilgili olup değişebilen ve gerekince değişmesi, zaman ve mekana uyması gerekenlerin de değişmez olarak kabul edilmeleri, dinlerdeki en büyük sorunları oluşturur. Ayrıca dinin inançları içinde zaman ve mekanla ilişkisi olanlar ve özellikle tikel nesne ve bireylere göre inancın içine özel bir duruma ait bir hüküm de gelişen ve çoğalan büyüyen topluma sakınca ve daralma ve içe kapanma, sınırlama gibi bir durumun ortaya çıkmasına neden oluyorsa, onun da değişmesi gerektiği halde değişmezse, inananların zihnini karıştırır ve inançlarının etkisini azaltır ve inananlar arasında çözülme başlar. Bu son cümleye en uygun örnek olarak Hristiyanlarda Hz.İsa'nın tanrılığı ve üçlü tanrıların inancı olabilir. Müslümanlarda da kadere, deccala, Mehdiye ve Hz.İsa'nın hala yaşadığına ve kıyametten önce dünyaya geleceğine, Miraç olayına inanmalarını sayabiliriz.

Benim burada ortaya koyduğum insanın hem güven araması, hem öğrenme merakı bir insanda bulunan ve bulunması doğasında olan iki eğilimdir. Yoksa insanları iki kümeye ve sınıfa ayırmak değildir. Bunun için din ile bilim birbirine zıt iki özellik ve eğilim olarak görülmemelidir. Bilim adamı bilim de öğretir, din de öğretir, çünkü din de bilimdir ve bilimseldir. Bir din adamı da hem din, hem de bilim öğretebilir. Ancak uzmanlık ve meslek alanı olarak ayrı olmaları, birbirlerine zıt olarak düşünölmeleri yanlıştır. Eğer güven eğilimi ve bilgi merakı bir insanda bulunmazsa, o insan tam kişilikli olmamış olur. Kişiliğin tamamlanması ve bütünleşmesi insanlığın doğuştan bu eğilimine göre yeteneğine sahip olmaları doğaları gereği olur. Bilim ile din arasındaki ayrılıktan bir tartışmanın ortaya çıkması, Hristiyanlık dünyasının sebep olduğu bir bunalım ve sorundur. Bu sorun son zamanlarda Hristiyanlar arasında sürüp gitmektedir. St.Anselm gibi bir din adamı filozofların bile önemle üzerinde durmalarına sebep olduğu Tanrının varlığını felsefi bir delil ile ispat etme derecesinde bir filozof olarak kabul görmesi, dinin felsefe ve bilimle beraber olduğunu göstermeye bir kanıt olduğunda şüphe edilmemelidir.

Kur'an insanın bu doğuştan iki eğilimine şöyle işaret ediyor:

‘İnsanlar, isteyerek ve endişe ile Bize çağrıda bulunurlar.’(21/90)

İnsanın var olmasının iki temel gereksinimi vardır; güvende olmak ve bilgili olmak.

Tanrının Varlık Kanıtı

Bütün canlı varlıklar var olma mücadelesi içindedirler. Bunlar var olma davalarını içgüdüleriyle sürdürmektedirler. Ancak, canlıların en yüksek sınıfı olan insan, var olma davasını sırf içgüdüğü ile sürdürmekle yetinmemektedir. Var olmasının kaynağını arayıp bulma zorunda olduğunu kavramış ve var olmanın ne kadar büyük bir değer olduğu bilincindedir. Çünkü var olmak başlı başına bir değerdir. Bir şeyin değerli olması kökeni ile ilgilidir. İnsan önce mutlak varlığı ve kaynağını bilmek ve sonra kendisini o varlığa ait olduğunu kavramak ve ortaya koymakla temel ve asıl değere kavuşacağını farkına varmış olmakla kendine güveni sağlamış oluyor.

Tarih boyunca insanın güvene olan gereksinimini inançta görenler, onun bu gereksinimini karşılamada kullandıkları deyim ve ifadelerle bağlanma anlamında din demişlerdir. Başlangıçta toplumun bilimcileri ve düşünürleri dini yöntemi kullanmaya yatkın ve yakın idiler ve kolayca anlayabiliyorlardı.

Orta Doğu bölgesinde İbrahim adında biri ortaya çıktı, kendi aklına göre zamanın din anlayışına karşı çıktı ve Tanrı da onu akıllı ve haklı bularak, insanların dini inançlarını düzeltmek için ona bilgiler (vahiy) vermeğe başladı. Böylece toplumda iki din karşı karşıya geldi ve çatışma başladı. İnsanın kendi hayaline göre oluşturduğu din ve Tanrının vahiy bilgisine dayanan din. Birincisine putlara taptığı için putperestlik, ikincisine Tanrının bildirilerine dayanan dine de tanrısal din denildi.

Tanrısal din, hiçbir iş yapamayan cansız varlıklara taparak onları Tanrı kabul etmenin saçmalığını ortaya atıp, insanı önce var eden ve sonra varlığın en dürüst ve sağlam bir biçimde koruyacak gerçek varlığa sahip bir Tanrıya inanmaya ve güvenini ancak O'nda bulacağı inancını anlatmaya başladı. Vahiy bilgisi dini, putperestliği reddedip, insanı kendi kendisinin efendisi olarak bir başına özgür kılması ve insanlar arasındaki ilişkileri adalet ve doğruluk ölçütlerine göre uygulamayı dini bir görev kılmayı getirdi. Böylece insanı insanlık değerlerinin en üstüne çıkardı.

Putperestler, kendi dini anlayış ve geleneklerini sürdürerek vahiy dini ile mücadeleyi bırakmadılar. Ne var ki, vahiy gönderilen peygamber ölünce kendi dinine inanmış olanların soyları bir süre sonra putperest inançlarına ve geleneklerine uyup kendi dinlerinden saptılar ve yanlışlar yapmaya başladılar. Tanrı yeniden peygamber gönderip sapkınlıkları düzeltmeye devam etti. Vahiy bilgisi kendilerine ulaşan düşünürler içinde vahiy dinini destekler düşüncelerle dine yardımcı olmayı sürdürdüler. Vahiy bilgisi akla zıt değildi. Ancak vahiy bilgisinin asıl temel ilkesi gerçekliği, doğruluğu insanlar arasında yaymak ve insanların onlara uymasını sağlamak ve insanlar arasında eşitliği, kardeşliği, sevgiyi yerleştirmektir. Putperestlik gelen ahlak ve din anlayışı insanların bir biri üzerine egemen olma hırsı ve bir yandan aşağılık duygusu onları vahiy bilgisinden uzaklaştırmayı sürdürdü. Günümüzde en bilgili, en medeni ve kültürlü görülen Batı medeniyeti Hristiyanlık dünyasında, azınlık da olsa eski putperestlerin saçma inançlarından daha saçma, akıl almaz ve hayal edilmez inançlara sahip gruplar çıkıyor mu? İşte tarihte de peygamberler öldükten sonra da sapmalar ve saçmalıklar kutsal din olarak ortaya çıkıyor.

Tarihte, vahiy dininde en büyük sapma veya kırılma olayı İsa peygamberin dininde olmuştur. Putperestliğin temel inancı olan üçlü (teslis-trinity) tanrı anlayışını Hristiyanların kendi

dinlerinin temel inanç ögesi olarak kabul etmiş olmalarıdır. Muhammed peygambere gelen Tanrının vahyinde (Kur'an'da) üçlü tanrı anlayışı sert bir biçimde eleştirildiği ve reddedilerek tanrı tanımazlık olarak ortaya koyulduğu halde, Hristiyan din adamları ve dindar filozofları buna hiç aldırış etmemiş ve onu duymazlıktan gelmiş iseler de Hristiyan din bilginleri ve düşünürleri içinde tarih boyunca ve günümüzde üçlü tanrı anlayışını sertçe eleştiriler yönetenler olagelmışlerdir. O da yine işe yaramamış, günümüz din ile bilim arasındaki çatışmanın asıl nedeninin bu olduğunu yine Hristiyan din adamlarından ve filozoflarından duymanın ötesinde gerçek tek tanrıyı inkara kadar götürmektedir.

St.Anselm'e Göre Ontolojik Kanıt

St.Anselm İtalyada Aosta (Piedmont) 1033 yılında doğup 1109yılında Canterbury (İngiltere) Arkebisopu iken ölmüş, skolastik bir filozoftur. İbni Sina'nın ölümünden (980-1037) dört sene önce doğmuş ve İmamı Gazali'nin (1054-1111) çağdaşıdır.

Allah'a gönülden inanmıştır. Tevrat ve İncil'de Allah'ın kanıtlanmasına akli delil bulmak zordur. Allah'ın yaptığı işlerden bahsedilmektedir. Bu işleri yapanın Allah olduğu vurgulanır. Böylece Allah'ın var olması Tevrat ve İncil'in anlattığı Allah'a inanç bu iki kitabın nakline göredir. St.Anselm'e kadar Hristiyan ve Yahudi bilim adamları ve düşünürleri Allah'ın varlığı konusunda bir şüpheye yer olmadığı için Allah'ın varlığına delil aramaya gerek görmemişlerdir. Bunu Mehmet Dağ, Allah'ın varlık delilinde O'nun varlığından hareket edilmediğini, çünkü O'nun var olduğuna aslında inanıyordu, ² diyor. Bunun için St.Anselm, Allah'ın varlığından değil, varlığın kemalinden (yetkinlik) hareket etmiştir.³

St.Anselm Batıda Hristiyanlık felsefe ve dininde Tanrının varlığını akılla ortaya koyup ispat etmeye çalışan düşünür ve filozoftur. Tanrının varlığına iki delil getirmiştir.

Birinci delil: Tanrı, kendisinden daha büyüğü kavranılamayan şeydir.⁴ Daha büyükten Anselm 'daha mükemmel'i kastediyor.

Anselm, geleneksel söyleme göre bir Tanrıya inanıyor, bu inancını aklına da kabul ettirmek istiyor. Akli ile O'nu anlama ve ispat etmek suretiyle gerçekliğini ortaya koyacak. Akli ile O'nu ispat edebilmesi durumunda, O artık sadece zihinde öznel bir varlık değil, aynı zamanda nesnel ve herkesin anlayabileceği, tanıyabileceği bir varlık olacaktır. Anselm bu düşüncesini, inandığı Tanrının zorunlu bir varlık olduğunu düşünen ve aklını kullananların inanmasına ve kabullenmesine sunmuş olacaktır. Onun için, O'nun zihin tarafından kavranılamayacak bir varlık olduğunu söyleyerek, Tanrıyı zihin dışına çıkarmış oluyor. Batı Hristiyan filozof ve tanrı bilimcileri Anselm'in ifadesini çok eleştirmişlerse de, onlara Tanrının varlığını gündemlerine almalarına sebep olmuştur ve bu şeref Anselm'e aittir.

Filozof ve tanrı bilimcilerin eleştirilerinin doğru ve yanlış yönlendirmelerine temas etmeği uzatmayacağım. Decart bundan esinlenerek kendi varlık delilini başka bir ifade ile ortaya koy-

² Doç.Dr.Mehmet Dağ, *Ontolojik Delil ve Çıkmazları*, 288, Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 23, 1978.

³ Agy.

⁴ J.Hick, *Ontological Argument for the Existence of God*, Paul Edwards, New York, London, 1967, 538. J.Hick, *The Existence of God*, 23, New York, 1964.

du. Düşünüyorum, öyleyse varım, dedi. Küçük oğlum Melih, Ayn Rand'ın şu itirazını hatırlattı. 'Dekart düşündüğü için var değil, var olduğu için düşünüyor olmalıdır.' Anselm'i eleştirenler, onun dini duygusallığından hareket ettiğini söyleyenler, onun varlık delilini çürütmeye çalışmaları vardır.⁵

Bana göre Anselm'in ortaya attığı kanıt varlık olmayıp Kemal kanıtıdır. Çünkü Kemal niteliğinden varlığa gitmiştir. Ancak önemli olan Tanrının varlığının zorunlu varlık olmasını terimlemiş olmasıdır. Çünkü kutsal metinlerde böyle felsefi akılsal bir tartışma ve kanıt bulunmamaktadır. Decart'ın deliline de İslam tanrı bilimcilerine göre (cosmogony) hudus kuramı denir. Olaydan var edene gitme delili, başka bir ifade ile de epistemik kanıt, çünkü bilimden bilene gidiyor.

1970'li yıllarda yüksek hakimlerden biri Tanrıyı insan yarattı, diye bir laf attı ortaya, bazı kimseler eleştirdiler. Ben de Diyanet Yüksek Din Kurulunda üye olan merhum kardeşim İbrahim'e, Allah insanı yarattı, kendisini yaratsın diye, dedim. Kardeşim, anladım ama yine sen bunu söyleme anlamazlar, dedi.

St.Anselm'in ikinci delili:

Tanrı yokluğu düşünülemezdir. Öyle ise var olmadığı düşünülemez bir şey var olmadığı düşünülebilir bir şeyden daha yücedir.⁶ Bu doğru bir çıkarımdır.

Anselm'in bu iki delili aynı sonucu veren iki ifadedir. Felsefe zaten her hangi bir şeyi değişik biçimlerde ve değişik yönlerden anlatmaktan başka nedir ki! Benim felsefe tanımım da, bilineni bilinmez ve bilinmeyi bilinen yapan, diğer bir deyimle, zoru kolaylaştıran, kolayı zorlaştıran bir anlatım sanatıdır. Var sözcüğünü bir yaşında bebek bile ne demek olduğunu anlayacak kadar açık anlamlı olduğu halde, filozoflar anlata anlata anlaşılabilir olmuyor mu? İşte felsefe budur ve bu olmayınca da bilim bir adım atamıyor. Martin Heidegger (1889-1976) zaman ve varlığı alıyor, 400 sayfada anlata anlata bitiremiyor.

Anselm'in varlık kanıtına değinmemin nedeni, bu kanıtı İslam'daki günde beş defa ibadete çağrı olan Ezanın ilk iki cümlesinden alma ihtimalini ortaya atmayı amaçlamamdır. İtalyada Costa'da doğan Anselm, kuşkusuz Ezanın ne olduğunu ve anlamını biliyor olmalıdır. Doğduğu zamanda Endülüste ve Sicilyada İslam medeniyeti ve kültürü en yüksek düzeyinde bir durumda idi. 1985-89 yıllarında Suudi Arabistanda, körfezde, Dhahran'da Kral Fahd Petrol ve Madenler Üniversitesinde Arap olmayan yabancı öğrencilere İslam'ı ve Hz.Peygamberin hayatını okutuyordum. İmtihanda Ezanı sordum. Öğrenciler Ezanın anlamını İngilizce yazdılar.

Allahu Ekber: God is greater, God is most Great.⁷

Great is the Lord.⁸ Allah is the greatest.⁹

Bu tercümeler Allahu Ekber'in kelime kelime tercümesidir. Bu tercümelerin kelime anlamı şu şekilde ifade edilmiştir:

5 Walter Kaufmann, *Critique of Religion & Philosophy*, 163, New York, 1961.

6 J.Hick, *The Existence of God*, 26, M.Dağ, age, 290.

7 *Mıştakatul-Mesabih* English translation by James Robson, 1/130, Lahor, Pakistan, 1938.

8 S.William Muir, *The Life of Muhammed*, 195.

9 Ghulam Sarvar, *İslam, Beliefs & Teachings*, 48, Kuwait, 1984.

There is no being greater than God. Tanrıdan daha büyük varlık yoktur.

Bu tercüme bu ifade ediyor:

Allah en büyük, en yüce, yücelerden yücedir. Hiçbir varlık yoktur ki, Allah ondan daha büyük olmasın.

Ezanın ikinci cümlesi de önemlidir. Çünkü müşahedeye, dış dünyaya dayanıyor. Eşhedu = görmeyi ve gördüğünü bildirmeyi ifade ediyor. Gördüğüne tanıklık ediyor. Bu cümleyi, bilirim, bildiririm olarak tercüme, doğru semantik bir anlamdır.¹⁰

Dikkati çekmek istediğimiz iki nokta vardır. Birincisi, insanın zihnine bazı sözler ve anlamlar çağrışım yapar, hiç düşünmediği bir mesele karşısına çıkar ve o şey onun bir buluşu olarak kabul edilir. Decart'ın St.Anselm'den esinlenmesi gibi.

İkincisi, Allahu Ekberi'in İngilizce tercümesi ile St.Anselm'in önermesinin içeriğinin aynı olmasıdır. Anselm'in onu duymadığını, anlamadığını, Ezanı bilmediğini söylemek çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü İslam'ın en olgun çağında ve en yakın komşu bir yerde, hem de din alimi ve filozofu olan bir zatın, Müslümanların Ezanını duymadığını veya okumadığını iddia etmek ve aynı manayı kendisinin hiçbir etkisiz ve çağrışımsız keşfettiğini ileri sürerek onu çok büyük bir düşünür göstermeye gerek yoktur. Ezandan o manayı alıp onun üzerine yeni felsefi bir delil inşa etmesi onun büyük bir düşünür olmasına mani değildir. Onun gibi bir çok Müslüman bilim adamları ve filozofları aynı ezanı duymuş, okumuş Hristiyan bilim ve düşünce adamları anlamış kimse öyle bir nazariye kurmayı ve delil ileri sürmeyi düşünmemiş ve aklına getirmemişti.¹¹

O halde St.Anselm'e göre , Tanrı var olanların en mükemmeli değil, kendisinden daha mükemmeli kavranılamayan bir varlıktır.¹² Ona göre fiilen var olanların en mükemmeli olmak, Tanrı olmak için yeterli değildir. Çünkü insanın zihnen ve fiilen var olanlardan daha mükemmelini düşünme ihtimali vardır. Bu ihtimal karşısında, Tanrıdan daha mükemmeli düşünülmüş olabilir. Bu ihtimale meydan vermemek için, Tanrının kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık olması gerekir. Zihnen varlığı tasarlanan şeyin fiilen var olması gerekmeyeceğinden, Tanrının gerçek bir varlık olduğu gene ispatsız kalır.

Buna cevabı şudur: Zihnen daha mükemmeli kavranılamayan varlık aynı zamanda fiilen de var olmalıdır. Yoksa mükemmellerin mükemmeli olmaz.¹³

Benim burada bir itirazım şudur: Kendinden daha mükemmeli düşünülemeyen demek, kendi mükemmelliği kavranıyor, demektir. Ancak ondan öteye, onu aşkın başka bir varlık düşünülemez, onun varlığının kavranılmış olmasını gerektirmiş olarak, varlığını sınırlamış olmuyor mu?

Kendinden daha büyüğü kavranılamayan ifadesi yerine, büyüklüğü kavranılamayan demek daha doğru olmaz mı? Benim dua'm şudur:

Allah'ım! Büyüklüğünü kavramamdan büyük olduğuna inanmam hoşuma gidiyor.

Hristiyan Tanrı bilimcilerine ve filozoflarına öğrenciliğimden beri aklımda olan bir soruyu

10 H.Atay, *İslam'ın Siyasi Oluşumu*, 125-126, Ankara, 1999.

11 H.Atay, age 12.

12 J.Hick, *Philosophy of Religion*, 16, H.Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, 177, Kültür Bakanlığı 2001.

13 H.Atay agy.

sormak istiyorum. Tanrının varlığıyla bu kadar titizce felsefe ve düşün üretirlerken, anladığıma göre evreni yaratan Tanrıyı kastediyorlar, ancak üçlü tanrı (trinity) hususunda İsa'nın tanrılığı yok ve inkar mı ediliyor? O konuda geleneğe uyararak rivayet tanrısına tapmak üzere kiliseye gittiklerini görmek de bana çelişkili geliyor. Ne derler acaba? Batıdaki bu üçlü tanrı inancının, tanrısızlığın (ateizm) kaynağı olduğunu gösterdikleri halde bunda 'trinity'siz ilk Hristiyanlığa bir reformla gitme imkanları yok mudur? Çünkü Batıdaki bu ateizm Müslümanlarda gizli bir dinsizlik ve din düşmanlığı olarak etkisini sürdürüyor. Bu belki Hristiyan Tanrı bilimcilerinin hoşuna gidebilir. Ancak İbrahimi dinlerin insanlara bütünlük içinde bir kişilik oluşturmadağı ve samimi bir insan özgünlüğü yeşertmediğı anlamına gelmez mi? İnsanlığın bir baş belası olmaz mı?

İbn Sînâ'da Varlık Delili

Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sina (370-428 h., 980-1037m.) babası Belh'li olan İbn Sînâ Afşan'da doğdu. Buhara'da ilk tahsilini yaptı ve on yaşında Kur'an'ı ezberledi.¹⁴ Hanefi fakihlerinden Ebu Bekir b. Ebi Abdullah'tan fıkıh okudu.¹⁵ Mahmut Messah'tan hesap ve Abdullah Natali'den felsefe ve mantık, Hristiyan İsa b. Yahya'dan tıp okudu. Zamanın bütün ilimlerini ve Kelam ilmini de okudu. Deneye ve gözleme çok önem verdi. Metafiziğı anlamasını Farabi'ye borçlu olduğunu söyledi.

Ölümünün yaklaştığını anlayınca, tedavi olmayı bıraktı ve kendini ibadete verdi. Kur'an'ı Kerim'i üç günde bir hatmetti. Tövbe edip, servetini sadaka olarak dağıttı. Ramazan ayının bir Cuma gününde Hamedan'da öldü.¹⁶

İbn Sînâ'nın kendi hayat hikayesinden anlaşıldığına göre, sevinçli ve sıkıntılı anlarında camiye gidip namaz kılarak Allah'a şükürünü eda etmekte ve O'ndan yardım dilemektedir. Yüce Allah da onun anlayışını arttırmaktadır.¹⁷

İbn Sînâ'nın bütün metafizik eserleri iyice incelenirse Maturidi kolunda Sünni bir filozof olduğu anlaşılır. Gazali'nin Farabi ve İbn Sînâ'ya hücumu ikisinin de Hanefi olması olabilir, kendisi hem Şafii hem Eşaridir.

Dil-Felsefe

Dil, insanların anlaşması için icat edilmiş en mükemmel araçtır. Dil vasıtasıyla, insan binlerce yıl önce gelmiş geçmiş bir kimse ile anlaşabiliyor. Eğer dil olmasaydı, insan başkasının bilgisinden istifade edemeyecekti ve ilim birikimi olamayacak, ilim de ilerlemeyecek ve her gelen aynı şeyi tekrarlayıp duracaktı. Filozof da felsefesini yaparken ve kurarken herkesin kullandığı dili kullanır. Ancak anlattığı şeyler o günkü dili aşkın olup yeni ve bilinmeyen şeyler söyler. Yoksa başkasının dediğini tekrarlamak ve onun malını aşırmaq olur ve ilme bir katkıda

14 *İslam Ansiklopedisi* 5/807, İbn Ebi Usaybia, *Uyunul Enba* 3/3, Mısır, Hallikan, *Vefayatul-Ayan* 2/157, İhsan Abbas Neşri.

15 Kasım b. Kutluboğa, *Tacut-Teracim*, 25, Muhammed Atif Iraki, Hanefi fakih olarak, İsmail b. Hüseyini zikrediyor. *el-Felsefe el-terbiye inde b. Sina*, 32, kaynakta da tacut-teracimi veriyor.

16 *Tacut-Teracim*, 26.

17 *Uyunul Enba*, 3/5, Baron Cara de Vaux, *Avicenna* 134, İbn Hallikan, agy.

bulunmuş olmaz, ilim de artmaz. Bilim geçmişi anlatır, o geçmişe aittir, felsefe geleceğe aittir, her zaman aktiftir, durağan değildir. Felsefe yapan milletler, medeniyetler kurmuşlardır, felsefe yapamayan milletler geçmişte kalmışlardır.

Varlık-Existence-Vücûd

Vücudun Türkçesi varlık ve İngilizcesi existence. Arapçada vücud sözcüğü var olmak anlamında mastar ve varlık anlamında ad olarak kullanılır. Mevcut da var, anlamında sıfattır. Günlük ve bilim dilimizde yerleşmiş olan vücud ve mevcut sözcükleri Arapçada 'vcd' kökünden gelmektedir. Arapçadaki türemişlerini iki kümeye ayırabiliriz. Biri, bulmak, elde etmek, buluşmak, karşılaşmak, diğeri, kazanmak, zengin olmak, kızmak, sevmek, var olmak, mevcut olmak anlamlarına gelmektedir.¹⁸

Varlık, var olan şey, var olanın var oluşu, varlık ile var olan şey arasında ayrım vardır. Varlık soyut bir kavram, var olan şey ise somut olarak bulunan şeydir. Türkçede varlık ile vücut arasında kullanım bakımından şöyle bir ayrım bulunmaktadır. Vücut kelimesi somut anlamda, beden olarak kullanılır. Vücudum ağrıyor deriz de, varlığım ağrıyor demeyiz. Varlığın karşıtı konuşmada yokluk olarak kullanıldığı halde, felsefede varlığın karşıtı var olmamadır. İngilizcede existence'ın karşıtı non-existence olduğu gibi Arapçada da vücud'un karşıtı lavucud'dur.¹⁹ Varlık, var olma durumu, mevcudiyet, para, mal, mülk, zenginlik, var olmak, sağ olmak, yaşamak, varlık olan her şey.²⁰

Farabi'ye göre varlık sözcüğü anlatılamayacak, tanımlanamayacak derecede zihinde açık seçik, yerleşik ve sabit bir anlam taşımaktadır. Onu açıklamak ondan daha anlamlı açık bir sözle olur. Oysa ondan daha açık anlamlı ve geniş kavramlı bir söz yoktur. Bununla beraber zihin ondan habersiz olabilir ve bu durumda zihin ona karşı uyarılabilir, buna tembih denilir.²¹

İbn Sînâ, Farabi gibi varlık sözcüğünün başka bir sözcüğün kavramının içine giremeyecek kadar geniş ve genel olduğunu söyler. Bunun için başka her hangi bir sözcüğün mantık bakımından tanımında kullanılamayacağını, çünkü cins, tür ve ayrım olmadığını söyler.²²

Farabi varlık'ın her hangi bir şeyin mahiyetine giren ve onu meydana getiren cüzlerden bir cüz olmadığını (cüzî muravimi), böylece hiçbir anlamın mahiyetine giremeyeceğini ileri sürüyor.²³ Farabi'nin varlık hakkındaki görüşünü şöylece noktalayabiliriz:

- a) En açık ve seçik, en geniş anlamlı bir sözcüktür.
- b) Mahiyet değildir.
- c) Mahiyetin cüzlerinden bir cüz (öge) de değildir.

18 İngilizcede existence ve being.

19 H.Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* 3-4, Kültür Bakanlığı 2001. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 185, Ankara, 1979.

20 *Türkçe sözlük*, 1550-1551, TDK, 1988.

21 Farabi, *Uyun*, 56, Dava kalbiye, 2, siyaseti medeniye 50.

22 İbn Sînâ, *Mubahasat*, 139, 160, 212,219, Aristo Indel Arab Bedevi, İlahiyat 1734, 232.

23 Farabi, *Talikat* 6.

d) Mahiyete arızdır, mahiyetin lazımıdır.²⁴ Farabi'de varlık-mahiyet arasındaki ilişkiyi ileride anlatacağım.

Aristo varlık sözcüğünün bir çok anlama geldiğini söylüyorsa da²⁵ İbn Sînâ gibi açık bir sınıflamaya gitmiyor. Daha doğrusu Aristo'nun metafiziğinde cevher sözcüğü temel kavram alındı, İbn Sînâ'da varlık sözcüğü temel alınmaktadır. İbn Sînâ da varlığı üç alanda ele alıyor veya üç sınıfa ayırıyor.

1- Mutlak varlık

2- Zihinde varlık

3- Dış dünyada (ayanda) varlık

Bir şeyin hakikatı ya ayanda veya zihinde ya da hepsine şamil olan mutlak surette vardır.²⁶

1- Mutlak varlık:

Mutlak varlığa mücerred varlık da denir. Mutlak sözcüğü salı vermek, serbest bırakmak ve hiçbir şarta bağlı olmamaktır. Mücerred sözcüğü de soymak, çıplaklatmaktan olup her türlü kayıt ve bağlantıdan sıyrılmış demektir. Buna göre kendinden başka hiçbir şeyle ilişkisi olmayan, kendine göre ne ise o olan varlık olarak zihinden ve dış dünya ile ilişkisi düşünülmeden varlık ne ise o olması anlamınadır. Mutlak ve soyut varlık sırf varlık olarak akıl ile düşünülebilir. İnsanlık, insanlık olarak kuvve ve fiil halinden hiç birinde olmadan tek ve çok değildir.²⁷

2- Zihinde varlık:

İnsanlık sözcüğünü zihinde bulunan bir varlık olarak düşündüğümüz zaman, zihinde bulunmasından ötürü ona bir takım sıfatlar verilir. Bunlar, tümel, tikel, ayırım, cins ve tür, tek ve çok sıfatlarıdır.²⁸ Bu nitelikler zihnin dışında bulunmazlar. Zihin varsa ve bunları düşünüyorsa, bunlar vardır. Zihin onları düşünmüyorsa onlar da yoktur. Zihinde bulunan niteliklerin dışarıdaki fertlere delaleti eşit derecededir.²⁹ Fiilen genel olan tümelin varlığı sadece zihinde ve akılda bulunur. Bu kavramın kuvve veya fiilen herhangi birine ilintiliği aynı derecededir.³⁰ Kavramlar gerçek olmak şartıyla zihinde bulunup dış dünyada ferdi bir varlığı olmaz. Tanımlar zihindeki kavramları açıklar ve genellik ifade eder. Dışarıda herhangi bir şahsı veya şeyi gösterirse umumiyetlikten çıkar, ferdi gösterir. Herhangi bir şeyin hem dışarıda bulunması, hem de fiilen tümel olması çelişik düşer. Çünkü herhangi bir şeye tümelliğin nitelik olması ancak zihni bir kavram ve anlam taşımasına ve zihnen var olmasına bağlıdır.³¹ Tümel (külli) ile bütün (kül) ve tek (cüz) ve tikel (cüzi) arasındaki fark, tümelin zihinde bulunmasına karşılık bütün'ün dışarıda bulunmasıdır. Tek (cüz) dışarıda olduğu halde tikel (cüzi) zihinde bulunur.³²

24 Farabi, *Talikat* 6, Uyun 56.

25 Aristo, *Meta* 1028a-10-13.

26 İbn Sînâ, *İlahiyat* 1/31, 24 Marmura Edition.

27 İbn Sînâ, *İlahiyat*, 220, H.Atay, *Farabi ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* 7-8.

28 İbn Sînâ, *el-Madhal el-Mantık* 65, 1b, *Necat* 220; İbn Sînâ'nın bu açıklaması aynen Usul ul-Fıkıh'da Kadı Adud içi (756/1335) tarafından açıklanmıştır. *Şerh Muhtasar Mumteha* (1/207, İstanbul, 1307 h)

29 *Necat*, 221, *el-Madhal*, agy.

30 Agy. *İlahiyat*, 206; H. A. *Yaratma*, 9.

31 *İlahiyat*, 209.

32 *İlahiyat*, 212.

Tümel, tümel olarak yalnız zihinde bulunur.

Bütün, bütün olarak nesnedir, dışarıda bulunur.

3- Dış dünyada (ayanda) varlık:

Zihin dışı varlık, fertler, tek ve şahsiyet kazanmış, kişilikleri taayyün etmiş gerçek varlıklardır. Dış dünyada belirlenmiş varlıklara özel varlık denir. Dış dünyada fertlerinin bulunmasından dolayı ayanda varlık denir.³³

Varlık sözcüğünün sadece kendisine bakılarak anlaşılan anlamda kullanılmasını soyut ve mutlak varlık, kavramına bakılarak anlaşılan anlamda kullanılmasına zihinde varlık, dış dünyada fertlerinin kullanılmasına bakılarak anlaşılmasına dış dünyada varlık denir.³⁴

Ayan ayn'ın çoğuludur. Ayn, şey, nesne, obje demektir. Dış dünyada varlık zihin dışında, zihin düşünmeden var olan nesnedir. Bir nesnenin dışarıda (ayanda) bulunması onun ve fonksiyonlarının (işlevlerinin) meydana gelmesi ve bulunmasıdır. Bir nesne bir ilinek ve nitelik ile nitelendiği zaman, o nesne obje aleminde, dış dünyada, zihin dışında var demektir.³⁵

Hareket, zihinde bir mahiyet olarak bulunur, dış dünyada gerçekleşmiş bir hareket fiilen bulunur. Zihinde sadece bir kavram olarak bulunur, ona zihni varlık denir, onun hiçbir işlevi ve etkisi olmaz. Ancak hareket dış dünyada bulunduğu zaman, onun etkisi olur ve dış dünyada varlığı olan olur.³⁶ Çünkü dışarıda belli bir niteliği olmayan ve nitelenmeyen nesnenin dışarıda varlığından bahsedilemez.³⁷

St. Anselm, bundan dolayı Tanrının kemal (yetkinlik) niteliğini ortaya atarak O'nun dış dünyada (zihnin dışında) varlığını ispat etmeye çalışmıştır.

Özel (tikel) varlık- genel (tümel) varlık

a) Özel Varlık

Biz varlık dediğimiz zaman önce aklımıza bir şeyin var olduğu gelir. Sonra o şeyin ne olduğunu, nasıl bir varlık olduğunu ve özünün, aslının ne olduğunu bilmek aklımıza gelir. Biz böylece varlık sözcüğünü özel ve genel olarak anlarız. İşte burada bir şeyin var olması ayrı ve var olanın nasıl bir varlık olduğu ayrı ayrı şeydir. Bir şeyin özel varlığı olmanın anlamı, varlığının kendisi ile özdeşmesi ve aynileşmesidir. Özel varlığı olan ancak taşahhus eden, kişileşen fert ve tikel varlıklardır.³⁸

Bir şeyin kendisini düşünürken başkasının kendisi olmasına imkan vermeyen şeydir ki, tasarlınırken başkasıyla ortaklığın meydana gelmemesi gerekir.³⁹ Bir şahıs fert olarak var olsa, genel olmayı kabul etmez.⁴⁰

33 H. A. *Yaratma*, 9.

34 H. A. *Yaratma*, 9.

35 *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, 53.

36 Age, 54.

37 Age, 55.

38 *İlahiyat*, 31, H. Atay, *Varlık Nazariyesi*, 60,61.

39 *İbn Sînâ, Muhabasat*, 150, *Aristo Indel-Arab*.

40 Age, 151.

Ahmet, Halit ve Ali dediğimiz zaman, her birini diğerinden ayıran birtakım nitelikleri vardır. Renkleri, boyları, kiloları ve diğer farkları ile kolayca ayırt edilirler. İşte Ahmet, diğerlerinden ayrıldığı fark ve niteliklerle Ahmet'tir. Bu nitelikler onunla aynileşmiş ve onu özdeşmiştir. Her dilde özel adlar, bu gibi niteliklerle özdeşmiş varlıklara verilir. Ayrıca belirtelim ki, dışarıda var olan her türlü varlık kendisi ile özdeşebilir. Bu 'taş' ve bu 'ağaç' dediğimiz zaman 'bu' işaretinden önce belirsiz olan taş ve ağaç belirlenmiştir.⁴¹

Varlık sözcüğü, bir şeyin varlığını ortaya koyar, hakikati gösterir; öyle ki, o hakikat o şeyin özel varlığı olur.⁴²

İbn Sînâ der: Burada yanımızda hissedilen, algılanan bir şey vardır. O ister hayvan, ister insan olsun; madde ile ve birtakım özelliklerle beraber bulunmaktadır. İşte bu tabii, yani tabiatta var olan insandır. Bu ister hayvan, ister insan olsun ona ne ise o olarak bakılır ve onunla karışacak bir şey alınmaz ve onun genel ve özel olma şartı yoktur. O hayvan olarak hayvan ve insan olarak insandır.⁴³

Burada İbn Sînâ'nın 940 yıl önce söylediği ile Heidegger'in dediği 'Dasein' arasında bir benzerlik olduğu gözden kaçmamalıdır.⁴⁴ 'Dasein'a tabiatta, dışarıda, ayanda varlık anlamını veriyor ve Heidegger bununla orada, dışarıda var olan insanı kastediyor.

Dışarıda tabii ki bir varlık olarak bulunduktan sonra, taayyün etmiş, tikelleşmiş ve cüzileşmekte fiilleşmiştir. Artık onun bir daha fiilen tümel sayılması imkansızdır.⁴⁵ Özel varlık, bir şeyi, o şey yapan ve yalnız ona ait olan varlıktır. Dış dünyada varlıklar özel varlıklardır, hepsi birbirinden ayrıdır. Özel (tikel) varlık, dış dünyada taayyün etmiş varlıklara özel varlık denir. Bunlara özel varlık denmesinin sebebi, her birini diğerinden ayıran, ona kişilik, fertlik ve daha doğrusu teklik kazandıran ve bundan dolayı mantıkça tanımlanamayan birtakım özellikleri bulunan varlık oluşudur. Hiçbir yabancı şey ferdin kavramına ve mahiyetine giremez. Bu özellikler mantıkça mahiyeti (ne'liği) oluşturan öğelerden sayılmadığı halde varlıkça (ontology) ferdin ne'liğini, mahiyetini teşkil ederler. Bunun için bu nitelikleri sildiğiniz zaman Ahmet'in varlığı, ferdiyeti yok olur. İlk varın taayyünü, fertliği diğer her türlü varlıktan onu ayıran özel nitelik zorunlu olmasıdır. Zorunluluk onun ayrılmaz özelliğidir. O'nun varlığı zorunlu olmaktır.⁴⁶

b) Genel (Tümel) Varlık

Genel varlık varlığın umumi ve genel anlamda kullanılmasıdır. Yukarıda anlatılan üç varlık sahasına şamildir. Genel varlık kavramını tümel ile umumi (genel) kavram arasında şu farkı hesaba katmalıdır. Tümel fertlerine eşit derecede delalet ettiği halde, umumi bütün fertlerine eşit derecede delalet etmez.

Yukarıda vücut kelimesinin bir mastar ve bir de hasılı mastar anlamına geldiğini açıklamıştık. Vücut kelimesi Arapçada hasılı mastar anlamına olmadığı zaman özel varlık daha doğ-

41 H. A. *Varlık Nazariyesi*, 62.

42 İbn Sînâ, *ilahiyat*, 1/31, *Varlık Nazariyesi*, 60.

43 *İlahiyat*, 200-201.

44 *İlahiyat*, 209, *Varlık Nazariyesi*, 64.

45 Da: Burada, orada anlamında, 'sein' olmak, varlık anlamında olup ikisi birleşince 'Dasein', oradaki varlık. Heidegger bunu sadece insan varlığı hakkında kullanmaktadır. (Lasz lo Verseny' Heidegger. Being & Truth, 3 (notta), 9-11, Heidegger, *Being & Time*, 42, Grace A. De LAguna, On Existence & Human World, 98-104.

46 H. Atay, *Yaratma*, 9, 10, 11.

rusu sırf 'varlık' bir şeyin özü, hakikati ve varlığı demektir. Bu Türkçe karşılığı olup dış dünya-da var olan nesne, var edilmiş, meydana getirilmiş nesne demektir. Vücut sırf mastar anlamına alındığı zaman, var olmak, İbn Sînâ'nın deyimiyle bir olayı ve durumu ispat eden, varlığından ve var oluşundan haber veren fiil ve yüklem anlamında olur. Her şeyin kendine özgü gerçekliği, hüküm yükleme (ispat)'ye eş anlamlı olan varlık olmaktan (vücut) başka bir şeydir.⁴⁷

Böylece genel anlamda varlık aslında yüklem olan varlıktır. 'Hakikat'u keza mevcude-tun' Şunun gerçeği vardır veya 'şu gerçek vardır' önermesinde vücut kelimesi yüklem olarak kullanılmıştır.⁴⁸

Varlık (vücut) sözcüğünün yüklem olup olmayacağı konusu felsefede tartışmalı olduğun-dan onun üzerinde ayrıca durulmuş ve durulabilir. Ben burada şunu kendi düşüncem olarak söyleyip, bu konu ile ilgili Nicholas Rescher'in çalışmasına değindikten sonra yapılmış bazı çalışmaları zikretmekle yetineceğim.

N. Rescher'in ifadesine göre Kant'ın varlığın yüklem olmasını reddettikten sonra çağdaş felsefede ortaya çıktığını ve bununla da varlık delilinin (ontological proof) reddetmek istediğini söyledikten sonra bin sene önce Farabi'nin varlığın yüklem olmayacağını söylediğini Farabi'nin sözüne dayanarak ortaya koymaya çalıştığını görüyoruz.⁴⁹

Mahiyet – Varlık

Mahiyet Arapçada ma ile Hiye veya Huce'den türetilmiş bir sözcüktür. Ma'nın iki anlamı vardır. Biri soru, Ma? Me? Nedir? Diğeri o şey, o nesne. Hiye dişi ve Huve erkek zamirin üçüncü tekil şahsi olup 'o' anlamındadır. İki kelime birleşince 'nedir o?', ne o?, O nedir? Sözü bir nes-nenin mahiyetini; neliğini öğrenmek için kullanılır. Mahiyeti nelik, bir şeyin özünün, gerçeğinin ne olduğunu ifade eder.⁵⁰

Mahiyet, nelik hakikatten daha geniş anlamda kullanılır. Hakikat ancak var olan şeylerde kullanılır. Mahiyet ise var olan ve olmayanda da kullanılır.⁵¹

Çağdaş varlık felsefesinde baş konu varlık mahiyet ayrımıdır. Varlık nedir? Mahiyet ne-dir?, anlatılır ve aralarındaki farklar ve ilişkiler ortaya konur. Hangisi önce ve hangisi sonra tartışması yapılır. Doğrusu bu sorunu felsefe tarihinde ilk defa ortaya atan ve mahiyet ve varlık ayrımıdır, diyen Farabi'dir. Bazı felsefeciler bu ayrımı İbn Sînâ'ya isnat ederken onun öncüsünün Farabi olduğunu ifade ederler.⁵² Çağdaş felsefede varlık - mahiyet ayrımı önem kazanınca onun Aristo'da bulunup bulunmadığı araştırma konusu olmuştur.

47 Varlık Nazariyesi, 66, İlâhiyat, 1/31.

48 İlâhiyat, 1/31, Varlık Nazariyesi, 67-68.

49 H. Atay, İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi, 68-72; Nicholas Rescher, A Ninth Century Arabic Logician on is Existence A predicate? Reprinted from *Journal of the History of Ideas*, 428, Vol, XXI, No: 3, 1960; Farabi, *Fi Cevab Mesaile Suile Anha*, 55, Mısır, 1907 (Bir arada basılan sekiz risalenin yedincisi); R. Hare, 'Note on Existence Propositions', *The Philosophical Review*, 65 (1065) 548-549; G. Nakhnikian & W. C. Salmon, 'Exists as Apredicate İbid', 66 (1957) 538-512; H. S. Leonard, 'The Logic of. Exitence', *Philosophical Stud-ies*, 7 (1556) 49-64; N. Rescher, 'On The Logic of Existence & Denotation', *Philosophical Rewiev*, 68 (1959) 157-180; W. Kndle, 'Is Existence apredicate' *Aritotelian Society Supplementary*, 15 (1939) Reprinted in *Philosophical Analysis*, edit by H. Feigl & W. Sellars (N.Y. 1949) 29-43.

50 H. Atay, *Yaratma*, 12-13, *Varlık Nazariyesi*, 29.

51 Ebul-Beka, el-Huseyni el-Kafevi, *Külliyat*, 347, Bulak (Mısır), 1253 h.

52 Etienne Gilson, *Being & Some Philosophers*, 75; Fazlurrahman, "Esence & Existence in Avicenna", *Medi-aevel Renaissance Studies*, 2, IV, 1958, London.

Bu konunun Aristo'da olduğunu ileri sürenler Aristo'nun Posterior Analitics (92 b3-18) eserindeki ifadelerine dayanmışlar. 'İnsanın veya bir şeyin mahiyetini bilen, onun var olduğunu bilmek mecburiyetindedir. Çünkü var olmayan şeyin mahiyeti bilinmez. Zira insanın mahiyeti başka bir şey, onun var olduğu gerçeği başka bir şeydir.'

Aristo'da varlık – mahiyet ayırımında bundan başka daha açık bir ifade bulamamaktadırlar.⁵³

Farabi, Aristo'nun bu gibi ifadeleri hakkında bir yorum ileri sürmektedir. Aristo, Topiklerde 'söz gelimi alemin öncesiz, sonrasız olup olmadığını bilmek gibi' ⁵⁴ sözünde Farabi, der ki, bu ifade cedeleye dayanır ve Aristo'nun alemin öncesiz olduğunu söylediğini göstermez.⁵⁵

N. Rescher, 'Şüphe yoktur ki, bu ayırım Aristo tarafından telkin edilmiştir'⁵⁶ demektedir. Buna şunu ekleyebiliriz, Aristo konuyu tartışmış ve reddetmiş olması, Farabi'de bir karşıt düşünce yaratmıştır, denebilir. N.R. de Aristo'da açıkça bulunduğunu söyleyememiştir. Aristo'nun tartışmasında gözden kaçan bir nokta şudur. Aristo, cevher ile arazi örnek vererek konuyu tartışmıştır. Oysa varlık – mahiyet ayırımını kabul etmemiştir ve bu çok farklıdır. ⁵⁷

J. Owens, ancak Aristo böyle varlık – mahiyet ayrımı gibi bir meseleyi asla ortaya atmamıştır. Böyle bir mesele en basitinden Metafizik'inde mevcut değildir. ⁵⁸

Farabi'nin Varlık – Mahiyet Ayrımı

- a) Mahiyet – varlıktan ayırdır.
- b) Varlık mahiyete arizdir.
- c) Mahiyet – varlığın illeti (nedeni) değildir.
- d) Vacibul-vücut'da (Allah) mahiyet – varlık ayrımı yoktur.

Bir şeyin mahiyeti o mahiyete ariz olan varlığın sebebi olamaz. Çünkü nedenin varlığı, nedenlinin varlığının sebebidir. Mahiyetin biri veren ve biri alan iki varlığı yoktur.⁵⁹

Olurlu varlıkların nedeni bulunma zorunluluğu vardır. Çünkü olurlunun (mümkün) varlığı başkasından olması ile meydana gelir. ⁶⁰ Varlık mahiyetleri meydana getiren unsur olmayıp onlara gerekli olan şeydir. Her şeyin bir mahiyeti ve bir de varlığı vardır. Buna göre varlık yapıcı bir öge olmayıp gerekli ayrılmaz bir nitelik ve arazdır. Mahiyete sonradan katılan bir şey de değildir. Yoksa var olduktan sonra varlık kendisine gerekli olur ki kendisinden önce var olmuş bulunur.⁶¹

Varlığı mahiyetin aynı olmayan varlıklarda, mahiyet varlığı asla gerektirmez. Bunun için varlığın kaynağı başka bir şeydir. ⁶²

53 N. Rescher, age, 430, Fazlurrahman, agm,1.

54 Aristo, *Topikler*, Hamdi Ragıp tercümesi, 22, İstanbul, 1952.

55 Farabi, el-Cem, 20-23, Mısır; *el-Cedel*, 104-b, 105-a, Hamidiye, Hüseyin Atay, *Delaletul-Hairin*, Önsözü, XXVI, Arapça Mukaddime, XXX-XXXIII, Ankara, 1974.

56 Agm, 430.

57 Aristo, *Metafizik*, 1031-b-20-24, Ahmed Arslan *Metafizik* tercümesi, 1/332-333, Hippocrates, G. Apostle, *Aristotle's Metaphysica*, translated a commentaries, 1031-b-20-25, page, 329.

58 Joseph Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, 292-293.

59 Varlık Nazariyesi, 77: Farabi, *Risalet Zinun*, 4, Haydarabad.

60 Farabi, *Davayı Kalbiye*, 2.

61 Farabi, *Talikat*, 10, *Varlık Nazariyesi*, 78.

62 Farabi, *el-Fusus*, 2-3.

Robert Hammond St. Thomas için şöyle der. O çok defa Farabi gibi anlatır. Öyle ki, o yalnız Farabi'nin fikirlerini açıklamaz, şaşılacak şey, onu Farabi'nin kelimeleri ile ifade eder.⁶³

İbn Sînâ'da Mâhiyet

İbn Sînâ mahiyeti mantıkta, felsefede ve mutlak olarak inceler. Mantıkta mahiyet, bir şeyin ne olduğu sorulduğu zaman verilen cevap mahiyeti teşkil eder. Mantıkta 'O nedir?' sorusuna karşılık olan cevap mahiyettir. Nedir o? Sorusunu soran mahiyeti öğrenmek istiyor ve mahiyet yapıcı bütün unsurla gerçekleşir. Her şeyin zihnen tasarlanan bir mahiyeti vardır. Aklık, karalık, insanlık zihnen kavranan bir mahiyet olup dışarıda bulunmazlar. Ne iseler o olmaları mahiyetleridir.⁶⁴

İbn Sînâ'da Mahiyet-Varlık

Mahiyeti varlık gibi üç alanda inceleyen İbn Sînâ, mantıkta, felsefede ve mutlak olanlarda söz konusu ediyor.

Mantıkta 'o nedir?' veya 'nedir o?' sorusunun cevabı mahiyeti ifade eder. Mahiyet zihni bir kavramdır. Her nesnenin bir mahiyeti vardır. Aklık, karalık, renk, insanlık zihnen kavranan bir mahiyet olup zihin dışında bulunmazlar. Ne iseler o olmaları mahiyetleri demektir.⁶⁵ Böyle zihni bir kavramın, mahiyetin parçaları, öğeleri varsa, o öğeden her hangi biri yok sanıldığı zaman, o mahiyetin yok olması gerekiyorsa böyle öğelere mahiyetin yapıcı öğeleri denir. Mantıkça zihni bir kavramın öğeleri, cins ve ayırık olup bunlar mahiyetin sebepleridir.⁶⁶ Mahiyet üç varlık alanında (zihni, dış dünya, mutlak) şöyle açıklanmaktadır.

1- Nesnenin kendisine, mahiyetine bakarak anlaşılan anlamda olmasına mahiyet denir. Bu, zihne, dış dünyaya ve onlardaki özelliklerle ilgisi olmayan mahiyettir. Bunun zihni ve zihin dışı bir niteliği yoktur. Zihni bir kavram olması, zihin onun bir makamı ve bulunduğu yer değil, sadece, zihin onu algılayan bir alet ve araçtır. Mahiyet varlıktan ayrı olarak düşünüldüğü zaman, bu anlamdaki mahiyet anlaşılır. Ancak bu hiçbir şekilde vasıflanamaz.⁶⁷

2- Mahiyet, zihinde bulunduğuna göre anlaşılmasında, zihin mahiyetin bir yeri ve mekanı kabul edilir. Zihinde bulunan mahiyet, zihnin gerektirdiği özelliklerle nitelenir.⁶⁸ Aslında nitelenmesi ona zihinde bir tür varlık vermekle gerçekleşir. Mantıkçılar her hangi bir şey zihnen kavranılmadığı ve ona bir tür varlık verilmediği durumda ona bir hüküm verilemez ve ondan bahsedilemez demişlerdir. Zihinde mahiyet, mantıkça cins, tür ve ayırık ile nitelenebilir.⁶⁹

3- Dış dünyada (ayan) mahiyeten bulunması, mantık dışına taşan varlık yönünden olur ki, bu bir şeyin hüviyeti, hakikatı anlamını verir. Her şeyin bir mahiyeti olması iki şekilde anlaşılır. Biri dış dünyada gerçekleşen bir şeyin mahiyeti; diğeri zihinde bir şeyin mahiyeti. Her ikisinde

63 Robert Hammond, *The Philosophy of Al-Farabi & Its Influence on Mediaval Thought*, 12, N. York, 1947. Fr. Robert Hammond, *Al-Farabi's Philosophy & Its Influence on Scholasticism* 30, Sydney, 1928.

64 İşarat, 1/202, 1/220, İlahiyat, 1/ 249.

65 İbn Sînâ, İlahiyat, 1/31, 245, *Yaratma*, 18, *Varlık Nazariyesi*, 83.

66 İşarat 1/202

67 *Varlık Nazariyesi*, 85, *Yaratma*, 18, İlahiyat 1/245.

68 İbn Sînâ, *Mantık el-Madhal*, 15.

69 Agy.

de mahiyeti meydan getiren yapıcı unsurların bulunması şarttır. Bu anlayış mahiyeti bileşik olan şeylere aittir. Mahiyetin mahiyet olarak düşünüldükten sonra İbn Sînâ'nın felsefesinin başlangıç noktasını teşkil eder. Bu başlangıç mahiyet ve varlık ayırımının ortaya konmasıdır.⁷⁰ Mahiyeti zihinde veya dışarıda var kabul ettiğimizde mahiyeti varlıktan ayıramayız. Mahiyeti zihinde var olarak değil, zihin onu sadece kendisine bakarak mahiyet olarak düşünür, bu anda onu varlıktan ayrı olarak düşünebilir.⁷¹

Bu mahiyet dış dünyada var olduğu zaman bir mahiyet olarak değil, bir hüviyet ve fert olarak var olur.

Varlık-Mahiyet Bileşimi

Bir şeyin mahiyeti o şeyin anlamının içine girmez. Çünkü girecek olursa onun cüzü olmuş olur. Oysa o, şeyin bütünüdür. Örnek: İnsanın mahiyeti insanlıktır. İnsanlık cins olan hayvanlık ve ayrık (fasıl) olan düşünürlükten ibarettir. İnsanın mahiyeti, bu hayvanlık ve düşünürlükten hiçbirini olmayıp ikisinin tümüdür.⁷² Bu ikisi insanlığı meydana getirirler. İnsanlık böyle mahiyet olmakla zihni bir kavramdır. Ancak felsefi anlamda varlık (ontology) bakımından varlık söz konusu olduğunda dış dünyadaki varlık anlaşılır.

Mantık bakımından varlık daima genel olup fert olarak ifade edilmez ve bulunamaz. Metafizik dış dünyadaki varlıklarla uğraşır. İnsanın yanılma ihtimali olan husus, dış dünyadaki fertlerden söz ederken, zihni kavramları ve anlamları kullanmak zorunda kalmış olmasıdır. Dış dünyadaki varlıklardan bahsederken zihin bir vasıta ve araçtır. Asıl konu somut, zihin dışında nesneleşen ve fertleşen varlıktır.⁷³

Günümüzün varlıkçı filozofları varlık-mahiyet ayırımında iki kümeye ayrılmışlardır. Bu iki küme varlık-mahiyet ayırımını kabul ettikleri halde, bir küme varlığı öne alıyor ve ona öncelik veriyor.⁷⁴ Öbür küme mahiyeti öne alır ve ona öncelik verir.⁷⁵

Bazı Batı filozofları İbn Sînâ'yı varlıkçı filozoflardan sayarlar.⁷⁶ Doğrusu, İbn Sînâ, Farabi gibi ne mahiyeti öne alıyor ne de varlığı öne alıyor. Varlık ile mahiyet bir anda, zamandaş (simultaneously) olarak bir araya geliyorlar ve mahiyet varlık kazanıyor. Farabi ve İbn Sînâ varlık'ı mahiyetin gerekli zorunlu ilineki, arazi sayıyor. Burada dikkat edilmesi gereken husus, Aristo felsefesinde töz (cevher-substance) ve ilinek (araz-accident) türünden bir ilinek değildir. Aristo'daki ilinek var olan bir nesne'ye sonradan ilinen her hangi bir nitelik. Örnek: Elma kırmızıdır. Burada elma bir cevher (töz), kırmızılık ariz olan, sonradan nesneye gelen bir niteliktir. Oysa 'varlık' öyle değildir. Buna ben şöyle somut bir örnek vereyim: Nasıl ki su'yu hidrojen ve oksijene ayırıyoruz. İkisi suyu meydana getiren iki nesne. Bunlardan hiç birinin diğerine göre önceliği yoktur. İkisi bir araya geldiklerinde nasıl su meydana geliyorsa, mahiyet ile varlık da

70 Varlık Nazariyesi, 86.

71 Yaratma 20

72 İbn Sînâ, İlahiyat, 1/245, el-Mantık el-Madhal, 37.

73 Varlık Nazariyesi, 86, 87, İşarat, 1/202.

74 Varlıkçı filozoflardan: Kierkegaard (1813-1855), Karl Jaspers (1883-1969), Martin Heidegger (1889-1976), Gabriel Marcel (1889-1973), J.P.Sartre (1905-1980) (Antony Flew, A Dictionary of Philosophy, 112, 115)

75 Kripke (1941-) Hilary Putnam

76 Dagobert D.Runes, Dictionary of Philosophy, 31, N.Jersey 1961.

bir araya geldiklerinde zihin dışında bir nesne var olmuş oluyor. İkisi birleşince artık mahiyet ve varlık ayırımı kalmıyor.⁷⁷

İbn Sînâ, Farabi gibi varlık'ın araz lazım olmasını aynı şekilde değişik bir üslupla anlatıyor. Araz olmak, vuku bulmak, hadis olmak, meydana gelmek, ortaya çıkmak gibi sözlük anlamları kastedilmiştir. Araplar 'falan yere giderken önüne bir şey çıktı' derken araza li arazun ifadesini kullanırlar.⁷⁸

Araz sözcüğünün kök anlamında arz etmek, sunmak, zuhur etmek, aniden ortaya çıkmak olduğuna göre mahiyetin varlıkla nitelenmesi, onun var olması, meydana gelmesi demek olur. Bundan dolayı mahiyet varlıkla nitelenmeden önce var değildir. Gerekliliğin anlamı varlığı mahiyetten ayırlamayacağını, ayrıldığı takdirde var olmaktan çıkacağını ifade eder.⁷⁹

Zorunlu – Olurlu – Olursuz

İbn Sînâ, Farabi'ye uyarak aklın varlık kavramını üç sınıfa ayırıyor:

- 1) Zorunlu Varlık
- 2) Olurlu Varlık
- 3) Olursuz Varlık

İbn Sînâ dış dünyada bulunan varlığı gözlemleyerek incelemeye alır. Burada karşımızda bir varlık bulunmaktadır, bunda şüphe yoktur. Bu varlık ya zorunlu (vacip) dur veya olurlu (mümkün) dur. Eğer zorunlu ise netice hasıl olmuştur.⁸⁰ O, özünden dolayı gerçek ve özüne göre zorunlu varlık olur. Eğer özüne göre zorunlu değilse, var olduğu kabul edildikten sonra, onun olursuz (mümteni- impossible) olduğu söylenemez. Eğer nedenin bulunmadığı gibi bir şart ile özü şartlanırsa, o olursuz (olamazlı) olur; ya da varlığının nedeni bulunduğu şartı olursa o zorunlu olur.⁸¹ Öyle ise her var'a başkasını göz önünde bulundurmada özüne bakıldığı zaman, bu varlık kendi özüne göre ya zorunlu olur veya olmaz.⁸² Buna göre var olan ya özüne göre zorunlu varlık, özüne göre gerçek varlık olur veya özüne göre olurlu varlık olur⁸³ ve zorunlu varlığa dayanması gerekir ve sonsuzluğun imkansızlığı saptanır.⁸⁴ Zorunlu varlık, var olmamasının düşünülmesinden çelişki meydana gelen varlıktır.⁸⁵

Zorunlu Varlık

Var olup yokluğu düşünülemeyen varlığa zorunlu varlık (vacibul-vücut) denir. Vacibul-vücut'un varlığı zorunlu ve zaruri olup zorunlu olmaması imkansız olan varlıktır. Buna karşılık olursuz (mümteni) da var olması imkansız olan nesnedir. Zorunlu varlık İbn Sînâ'nın felsefesinin temelini açıklık ve seçiklik bakımından da başlangıç noktasını teşkil eder. Bu suretle vacip varlık bütün varlıkların kaynağı ve ilkesi oluyor. Çünkü varlık onun özünden ayrılamaz; kavram

77 Varlık nazariyesi, 84.

78 İlahiyat 1/31, Dava Kalbiye, 2, Varlık nazariyesi, 88-89, Lisanül-Arab, 3/138, İşarat, 1/205.

79 İşarat 1/205, H.Atay ve Kardeşleri, Arapça-Türkçe Büyük Lugat, 3/331-332.

80 Yaratma, 42; Varlık Nazariyesi, 172.

81 İşaret, 3/447.

82 Agy.

83 Agy.

84 Yaratma, 42.

85 Necat, 224, Varlık Nazariyesi, 172.

olarak vucubluluk (zorunluluk) varlığın pekişmesi, subutu ve ispatı, tekidi demektir.⁸⁶ Vacip varlığın zatı denince varlığı ve varlığı denirse zatı (özü) (inniyeti) anlaşılır. Özü düşünüldüğü anda varlığı gerektiği içindir ki, hiçbir zaman yokluğunu düşünme ihtimali bulunmamaktadır. Bundan dolayı onun varlığına delil getirmeye ihtiyaç kalmıyor. Kendi inniyeti (özel varlığı) ister istemez varlığını insanın aklına kabul ettiriyor ve akıl onun varlığını kabul etmek mecburiyetinde kalıyor. Zira özünden ötürü zorunlu varlık olanın varlığı, özünün gereği olduğu için, varlığının nedeni yoktur. O, kendisini var edecek bir nedene muhtaç değildir.⁸⁷

Varlığının gerçekliği, varlığın zorunlu olarak var olduğunu insanın aklına empose ediyor. Yoksa akıl böyle bir kavramı nereden bilecekti! Akıl bu varlık kavramını akıl dışı dünyadan, deneyden, olgulardan ve dış nesnelerdeki ilişkilerden alıyor. Onları görüyor ve onları anlatmak için düşün üretiyor ve kavramlaştırıyor. Akıl veya zihin bu kavramları sahipsiz yere kendi uydurmuyor. Bunlar, olaylardan ve dış dünyadaki varlıklardan aldığı izlenimlere ve algılara anlam vermeye dayanıyor. Bunları kör ve sağır kendi kendine uydurabilir mi? Özü ile varlığı zorunlu olanın nedeni olmaması, onun her zaman var olmasının gereğidir. Çünkü bir şeyin varlığının nedeni olması, üzerinden yokluğun geçtiğini bildirir. Böylece onun varlığının nedeni aranır ve nedeni bulunarak var olmasının ispatı yapılır. Zorunlu varlığın varlığı, nedenini bularak değil, kendisi başkasının nedeni olması yönünden ispat edilir.⁸⁸

İbn Sînâ Allah'ın varlığını Allah'ın var olması ile ispatlamaktadır ve buna varlık (ontology) delili denmektedir. Bu sözde bir çelişiklik, döngü (tautology), saçmalık ve çıkmazlık vardır, denilmektedir. Bu ifade şöyle bir hükümle söylenmelidir. Allah'ın varlığının kesinliğinden hareket ederek evrenin varlığını ispat etmek dense aynı sakınca doğar mı? Çünkü bir şeyin varlığı (inniyeti) ayrı, var olması ayrıdır. Nitekim Dekart kendi varlığının gerçekliğinden hareket etmiştir, Allah'ı bulmuştur. İbn Sînâ'nın ki onun tersi oluyor. Allah'ın varlığının kesinliğinden evrenin var olduğuna gidiyor.⁸⁹ Varlık ile var olmak ayrıdır. Allah'ın varlığı dediğimiz zaman onun hakikati, öz varlığı (inniyeti) anlaşılıyor. Bu anlamda Allah'ın varlığı bilinemez; ancak Allah'ın var olduğu bilinir. Farabi buna, biz Allah dahil hiçbir şeyin hakikatini bilemeyiz, ancak onun var olduğunu bilebiliriz, der.⁹⁰

Varlık sözcüğünün yüklem olmaması şu demektir: Var olan bir şeye 'o vardır' diyemeyiz. Çünkü burada 'o' var olan bir şeyi işaret eder. O'na tekrar vardır, demek, yeni bir bilgi vermiyor. Bu sanki 'var olan vardır' demektir ve faydasız bir cümledir. Bu itiraz her yerde geçerli olmaz.

a) Tanrı vardır'ın bir anlamı vardır ve geçerli bir şey anlatıyor. Çünkü Tanrı var mıdır? Sorusu sorulabiliyorsa veya Tanrı yoktur, denebiliyorsa, Tanrı vardır, önermesi de anlamlı bir önermedir.

b) Bir şey var olabilir, onun varlığından başkasının haberi olmayabilir. Örnek şeker vardır, cümlesi bir anlam ifade ediyor.

c) Bir şeyi övmek için de bir anlam tekrarlanabilir.

86 *İlahiyat*, 1/36, 37.

87 *İlahiyat*, 37; *Varlık Nazariyesi*, 174.

88 *Varlık Nazariyesi*, 174-175.

89 *Varlık Nazariyesi*, 176.

90 Farabi, *Talikat*, 4, 5, H. Ziya Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, 153, İst. 1953; *Yaratma*, 37.

Güneyce'nin çayı çaydır, gibi. Yani çay olmaya layık, iyi çaydır, demektir.

d) Zorunlu Varlık vardır, da bir anlam ifade eder. Zorunlu varlık diye bir varlığın olduğunu varlıkçı filozoflardan başkası ne dereceye kadar, bilir. Zorunlu varlık vardır, sözünü duyan, neyin nesidir, diye sorar ve öğrenmek ister. Duyanın zihninde bir soruya sahip olması, bir anlamı ortaya atması faydalı olmuştur.

e) Varlık sözcüğü açıklamaya muhtaç olmayacak kadar açık anlamlı olduğu ve Zorunlu Varlığın özü de varlıktan, varlığın bile pekiştirilmesinden (inniyet) ibaret olduğu halde, Zorunlu Varlığın (Tanrının) varlığının, var olduğunu bilmenin bir anlamı olduğu geçmiştir. B. Russell bile mahiyeti varlığı ihtiva eden bir varlığı itiraf etmiştir.⁹¹ Bu zorunlu varlık demektir.

Zorunluluk kavramı, insan düşüncesinde ve her meslekte ve bilimde kullanılan bir kavramdır, mantıkta bile. Ancak bu zorunluluk kavramı iki şey düşünülüyorsa o iki şey arasındaki ilişkiden veya ilişkinliğinden ortaya çıkan bir anlam ve kavramdır. Burada da görüldüğü gibi, bu zorunluluk kavramı önsel (apriori) doğuştan insanın zihninde hazır bir bilgi olmayıp, deneyle, görüşle elde edilen bir bilgidir. Bütün bilgiler sonsaldır (posterior). Akılda önsel bilgiler olmayıp, akıl dışardan izlenimi, algıyı, duyumu olduğunda onu bilime çevirme ve bilim ve dil yapma yetisi vardır.

Oysa İbn Sînâ bunlardan apayrı yeni bir zorunlu kavram getiriyor. O da herhangi bir varlığın başkasını hesaba katmadan ve hesaba katmama şartıyla o varlığa özdeş bir nitelik yapmasıdır. İbn Sînâ'nın zorunlu kavramını tek, somut ve dış dünyada olan bir varlığa verip felsefesini sağlam, som, katışıksız ve her yönden özü varlıktan başka olmayan bir varlığa vermesi için, gözünün önünde ve elinin altında bulunan varlıkların varlıklarını incelemeye ve gözlemlemeye alarak, varlıkların asıl ve kökten nedenine ulaşmaya uğraşıyor. Burada bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. İbn Sînâ bu çalışmayı yaparken, tanrıyı ispat etme amacı olduğuna hiç değinmiyor ve ona işaret de etmiyor. Sırf bir düşünür ve yansız bir filozof olarak felsefesinin temelini atıyor. Sonuçta bu uğraşısı sonunda Tanrıyı bulması ve ona ulaşması, felsefesinin doğal gerçek sonucu olmasına engel olmuyor.

Ben de bunun için diyorum ki, bilim bilim için olmazsa ve bilim sadece sırf bilim yapmak için olmazsa, gerçek bilim olmaz. Bilim Tanrı için olursa, bilimi yapanın kendi tanrısı için ve onun anlayışı olur. Bilim, tümünden yansız ve sırf bilgi için olursa, o, gerçek bilim olur ve Tanrı da gerçek olduğu için Tanrıya gerçekten ulaşmış olur.

İbn Sînâ, gerçek varlığa veya varlığın gerçekliğine ulaşmak için, önünde, gözlemlediği varlıkların ne olduklarını ve nasıl olduklarını, nereden geldiklerini incelerken, onların değiştiklerini ve içlerinde bir nesneyi taşıdıklarının farkına varıyor. Böylece varlığı ikiye ayırıyor. İbn Sînâ varlık felsefesini varlığı, varlık ve mahiyet olarak başlatıyor. Elimizin altında olan olurlu ve deneysel varlıkların varlığını gözlemleyerek, onların dış görünümünün ardında onların neliğinin ne oldukları, örneğin, atın at olması, devenin develiği, elmanın elmalığı yani elmayı elma yapanı ve elmayı armuttan ayıranın bulunduğunu keşfediyor ve ona elmanın mahiyeti diyor. Böylece elma iki şeyden oluşmuş oluyor. Biri mahiyeti, öbürü de varlığı. Bu mahiyet ve varlık birbirinden ayrı oldukları gibi bunlardan biri öbüründen öncelikli de olmadıkları gibi, mahiyet

91 J. Hick, *The Existence of God*, 172.

varlıkla birleşmeden önce de var değildir yalnız bu iki şeyi bir araya getirip birleştirecek başka bir varlığa nedene gerek vardır. Bunun da böyle iki yapıcı ögesi varsa onun varlığı da başka bir nedene, onları birleştiren sebebe muhtaç olarak sürüp gidecek olursa, hiçbir zaman varlık elde edilmeyecek ve varlık var olmayacaktır. Öyle ise bu varlık ve mahiyet ayırımı kendisine uygulanmayan ve kendisinde mahiyet bulunmayan sırf varlık olan ve mahiyetin yerini onun "inniyet" denilen varlığını özdeşiren som, tüm gerçekliği olan bir varlığa gereksinim olmalıdır. Ancak böyle bir varlık varlıkların nedeni ve kaynağı olabilir.⁹²

Bunun nedeni olmadığı için üzerinden yokluk geçmemiş ve artık yokluğunu düşünmek imkansız (olursuz)dır. Bundan dolayı İbn Sînâ, Farabi gibi, buna varlığı zorunlu, Zorunlu Varlık (Vacibul-Vucud-Necessary Being) demiştir. Bunun yokluğunu düşünmek çelişki doğurur. Bu İbn Sînâ'nın, Batı felsefesine kazandırdığı bir kavramdır. Burada şu kavramları da Farabi ve İbn Sînâ'nın dünya felsefesine sunduğu, varlık, mahiyet ayırımı ve bu ayırımı dayanan Zorunlu Varlık (Vacibul-Vucud) ve bir de olurlu varlık (münkünül-vucud) dır. Burada "olurluluk" (imkan) bir olay ve olgu gibi bir edimin, eylemin imkanı, olma ihtimali olması olmayıp bir nesnenin, bir maddenin, bir somut varlığın varlığının özel niteliğidir.

Zorunlu Varlığın varlığını gerektiren olurlu varlığın kendisidir. Zorunlu Varlık yoksa olurlu varlık da yoktur. Olurlu varlık var olduğu için Zorunlu Varlık vardır. Zorunlu Varlık, zihnin veya aklın zorla kabul ettirdiği bir kavram değildir.⁹³

Olurlu Varlık

İbn Sînâ Farabi gibi, olurlu'nun tanımlanamayacağını ileri sürerken şöyle demektedir. İbn Sînâ olurlu'nun tanımının devri (döngü) gerektirdiğinden tanımlanamaz. Çünkü anlamı açıktır. Öncekiler olurlu (mümkün)nun tanımında, zorunluyu ve mümteniye (olursuz) kullandıkları gibi her birinin tanımında diğerini kullanmışlardır.

Bundan dolayı onların tanımları mantıkça yapılamazsa da ancak açıklamaları yapılabilir.⁹⁴ Mahiyeti varlığını gerektirmeyen, varken yokluğu düşünülebilen ve var olma veya var olmama ihtimali olan nesne gerçek olurludur. Bu anlamda olan olurlunun geleceğe ait olduğu söz konusu edilmiştir.⁹⁵

İbn Sînâ'ya göre olurlunun tanımında üç nokta tartışılmaktadır.

- a) Olurlunun (mümkün) olurluluğunun hiçbir şarta bağlı olmadığı
- b) Yok olmak şartıyla olurlu olduğu
- c) Var olmak şartıyla olurlu olduğu

Burada b ve c şıkları gerçek olurlunun tanımına aykırıdır. b'de olursuz (mümteni) ve c'de zorunlu olur. Oysa olurlunun kendine göre bit özü vardır ki, bu ondan hiçbir surette ayrılmaz.⁹⁶

92 *Varlık Nazariyesi*, 178, *Yaratma* 37, 38, 42

93 İçinde yaşadığımız evrenin, bir edeni, yapanı ve nedeni yok mudur? Yoksa evren babasız mı olmuştur? Hz. Ömer döneminde boş bir arsada bir bebek bulunmuş, Ömer bebeği bir kadına vermiş, şehri dolaş bakalım bebeğe kim sahip çıkacak? Bir kadın sahip çıkmış. Evrenin bir sahibi yok mu?

94 *İbn Sînâ, İlahiyat* 1735, *İşrune Mesele fil-Mantık*, 6806 (Ayasofya 4829)

95 Farabi, *Şerhul-İbare*, 82, 95, İbn Sînâ, *Necat*, 19; *Yaratma*, 46-47

96 İbn Sînâ, *Necat*, 237

Gerçek olurlu için bir durumda yokluğu şart koşturmak doğru değildir. Çünkü bu durumda olurlunun bir yönüne göre hüküm verilmiş olur. Bu olgulara (vukuata) bağlıdır. Var olduğundan dolayı da varlığı gerekli değildir. Bu da bazı şartlara bağlıdır.⁹⁷

Varlık Delili

İbn Sînâ tarafından ilk defa ortaya atılan bu delil, insanoğlunun ancak o zaman bu kadar soyut ve metafiziki bir seviyeye ulaştığını söyleme cesaretini veriyor. Varlık delili metafiziki bir delildir. Batıda da metafizikten zevk alanlar bununla uğraşmaktadırlar. Metafizikçiler içinde buna itiraz edenlerin hizmeti inkar edilmemelidir.

Kuranı Kerim'deki bir cümlemin buraya uygun düşeceğini düşünüyorum.

"Herkes kendi görüşü yön verir (2/148)". Her filozofun ve her düşünürün bir yönü ve yöntemi vardır ki, onu kendisi kullanır ve kendisine özgüdür.

İbn Sînâ'nın varlık delili zorunlu varlığın mahiyeti ve inniyeti üzerine kurulmuştur. Varlığı üzerine isnat ettirilmiş bir nitelik değildir. Bu bakımdan bir yüklem olarak kullanılmaz. İbn Sînâ varlık deliline didaktik bir yöntemle eğilmemiş, sırası geldikçe onu ele almış ve çözmeye çalışmıştır. Batı filozofları gibi varlık delilini Tanrının nitelikleri üzerine tesis etmemiş olduğu için, Batı filozoflarına yöneltilen itirazların ona yöneltilmesinde ihtiyatlı olmalı diye düşünüyorum. İbn Sînâ'da şu ifadeleri buluyoruz. Zorunlu Varlığın mantıki kavramlarla anlatılmayacağını, mantıki açıdan bir şeyi tanımlamanın kuralı o şeyin mahiyetini bilmek ve mahiyeti meydana getiren cins, tür, ayrık gibi unsurları bilmek gerekir. Oysa Zorunlu Varlığın mahiyeti olmadığı için, onun öğeleri (cins, tür, ayrık) bulunmamaktadır. Aslında delil varlığı sonradan ve bir sebepten dolayı meydana gelen varlıklarda aranır.⁹⁸

İbn Sînâ, Dekart gibi üçgene üç iç açının gereği, dağa vadinin gereği gibi, önce bir şeyi var kabul etmek, sonra ona gerekli bir nitelik vermek yolunu izlemiyor. Önce Vacibul-Vucudun varlığını kabul edip sonra varlığını ispat etmek için, varlık niteliğinin ona gerekli olduğunu söylemiyor. Bu onun varlık mahiyet ayırımı felsefesine uygun düşmez. Her ne kadar zorunlu varlık deyimini ortaya koymuş ve varlığı ve varlığı özüne (zatına) gerekli anlamını vermiş ve varlığı zatından ayrılmaz ifadesini kullanıyorsa da bunu mahiyetin varlıktan ve inniyetten ibaret olarak açıklamaktadır.

İbn Sînâ varlığı Tanrının niteliği olarak değil, Tanrının kendisi yani Vacibul-vucud'un mahiyeti ve kendisi varlıktan ibaret oluyor. Zorunlu Varlık (Vacibul-Vucud) tanrı olduğu için varlık ona gerekli ve zorunlu (vacib) şeklinde anlaşılmayıp kendisi varlıktan ibaret olduğu için Zorunlu Varlık (Vacibul-Vucud) Tanrı oluyor. Önce Tanrılık düşünülüp gerekli nitelik verilmiyor, önce varlık sabit oluyor ve Zorunlu Varlık gerçekleşiyor; sonra Tanrılık niteliği veriliyor.⁹⁹

St. Anselm ve Dekart, önce mükemmellik sıfatını düşünüyor sonra bu mükemmellik sıfatının dışarıda mevsufunun bulunacağını ve o şekilde gerçekleşeceğini ve bu sıfata sahip olanın gerçekliğini ispata gidiyorlar. İbn Sînâ bu dolaylı yoldan gitmiyor, doğrudan Zorunlu Varlığın

97 Necat, 238, *Yaratma*, 47

98 *Varlık Nazariyesi*, 184

99 *Varlık nazariyesi*, 185

(Vacibul-Vucud) varlığını esas alıyor ve bunu sadece varlık adına yapıyor. Bunun için asıl İbn Sînâ'nın deliline "Varlık Delili" denmelidir.¹⁰⁰

İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu, her var olanın varlığı ilk varlıktan başlamasıdır¹⁰¹ ve onun varlığı kendine özgüdür ve varlığı diğer varlıklardan ayrı ve onların cinsinden de olmadığını ifade ediyor¹⁰² ve kendisine ait olan varlıkta hiç ortağı bulunmamaktadır.¹⁰³

Zorunlu Varlığın varlığı ve varlığının mükemmelliği aynı anlamdadır ve varlığının mükemmelliği, varlığına başkasının ortak olmamasıdır. Mükemmellik başkasından değil, Kendi özünün gereği olarak kendisindir. Varlıktan daha açık kavramlı bir sözcük olmadığı için varlık tanımlanamamıştı. Aynı şekilde Zorunlu Varlığın (Vacibul-Vucud) varlığı da öyle açık seçiktir ki, ondan daha açık kanıt bulunamaz. O ancak özü tarafından delil getirilerek bilinebilir. Buna, İbn Sînâ Kuran'dan bir ayetle örnek vermektedir.

"Kendinden başka Varlık (Tanrı) olmadığına Allah tanıklık eder".¹⁰⁴

Allah'ın varlığına kanıt kendisinin koyduğu kanıtlardır. Varlıkçı deyimi ile söylersek Allah'ın varlığının delili, Kendi varlığıdır.¹⁰⁵ Zorunlu Varlığın nedeni olmaması açıktır. Zira Zorunlu Varlığın, varlığının nedeni olursa, varlığı o nedenle var olmuş bulunur. Başka bir şeyle var olan herhangi bir varlık, o başkasını hesaba katmadan, özüne bakılarak düşünülürse, varlığı gerekli olmaz. Başkası olmadan, özüne göre düşünüldüğü durumda zorunlu olmayan herhangi bir varlık, özüne göre zorunlu varlık olamaz.¹⁰⁶

Vücüp Delili

İbn Sînâ'nın metafiziğinde merkez hareket noktası, varlık-mahiyet ayırımı üzerinde kurulan vücüp (zorunluluk) nazariyesidir. Bu nazariyeyi ilk ortaya atan Farabi ise de İbn Sînâ onu geliştirmiştir. Vacibul-Vucud demek bu nazariyenin önemini ortaya koymuştur.

İnsanlığın düşünce veya felsefe tarihinde zaruri, gerekli ve zorunlu anlamda "vacip" sözü bulunmaktadır. Ancak, Farabi ve İbn Sînâ'dan önce bu kavram mantık açısından nesneler ve olgular arasındaki ilişkilerde kullanılmıştı. Farabi ve İbn Sînâ'dan sonra bu kelime ontolojik, metafiziki açıdan yeni bir kavram daha kazandı. Bu da somut, som ve tek bir varlığın belirleyici niteliği olarak kullanılmış olmasıdır. Sadece iki şey arasındaki ilişkiyi göstermez.¹⁰⁷

Vacibul-Vucud, varlığı zorunlu olan varlık bizatihi vardır. Hiçbir varlığa, hiçbir şeye dayanmadan ve bağlı olmadan özü ve zatı, onun, özü ve zatı olması yönünden Zorunlu Varlıktır (Vacibul-Vucud).¹⁰⁸

İbn Sînâ vacip sözüne iki mana verir:

100 *Varlık Nazariyesi*, 185

101 İbn Sînâ, *et-Talikat* 157

102 *Et-Talikat*, a.y. 158

103 A.y.

104 Al İmran, 3/18

105 *Varlık Nazariyesi*, 186/187

106 *İlahiyat*, 37, *Varlık Nazariyesi*, 199

107 *Varlık Nazariyesi*, 187

108 Age, 188

- 1) Her şeyin ve her varlığın başı, ilki, varlığı zorunlu ve gerekli, vacip olan bir zat.¹⁰⁹
- 2) Zorunlu Varlığın (Vacibul-Vucud) meydana getirdiği varlıkların, kendinden var olmalarının zorunlu olarak var olmalarıdır.¹¹⁰

Zorunlu Varlığı açıklarken İbn Sînâ'da bir şeye daha dikkat etmek gerekiyor. İbn Sînâ vacibul-Vucud derken anlatmak istediği "varlığın" bir şeyin zorunlu sıfatı olması değildir. Yani bir şey vardır, o şeyin varlık sıfatı kendisine gerekli, zorunlu ve kendisinden hiç ayrılmaz manasını kastetmiyor. Başka bir deyimle, varlık bir şeyin sıfatı ve zorunluluk da varlığın sıfatı olduğunu söylemek istemiyor varlık kendisi bir varlıktır. Vaciplik (zorunluluk) bu varlığın sıfatıdır. Böylece vücüp sıfatın sıfatı olmayıp doğrudan varlık'ın sıfatıdır.¹¹¹ Yani varlık Vacibul-Vucud 'un (Allah'ın) sıfatı değil, varlık Allah'ın kendisidir. Allah varlıktır ve bu varlık zorunludur ve Vacibul-Vucuddur. Allah bir mahiyettir, varlık da Allah olan o mahiyetin niteliğidir; zorunluluk (vücüp) da Allah olan varlığın niteliği gibi değildir. Allah varlıktır, varlığın kendisidir. Zorunluluk da varlıktan ibaret olan Allah'ın niteliğidir, başka bir deyimle zorunluluk Vacibul-Vucud olan Allah'ın niteliği değil, Allah olan Vacibul-Vucud'un niteliğidir. İbn Sînâ önce zorunlu varlığın zorunlu varlık olduğunu ispat ediyor, sonra o zorunlu varlığa Allah diyor. Böylece Allah sırf, som (samad) varlık, yani Allah özel, kendine özgü varlıktan ibaret oluyor.

Sonuç

İki tür varlık vardır.

- 1- Birinci tür varlık, Zorunlu Varlık- Vacibul-Vucud: varlık onun niteliği değil, o varlıktır, varlığın kendisidir; varlık ondan ayrılmaz. Onun mahiyeti yoktur, varlığı bütün varlıkların ilki ve tükenmez kaynağıdır. Bu varlığın dinde adı Allah'tır, işte Allah böyle bir varlıktır.
- 2- İkinci tür varlık olur (mümkün) olan varlıklardır. Bunların mahiyetleri, ne oldukları vardır. Bu mahiyetlere Allah varlık verir ve bu mahiyetler böylece var olurlar, diğer deyimle yaratıldılar. Bunlar felsefede iki öğeden oluşurlar: biri mahiyet, öbürü varlık. Bu mahiyet ile varlığı birleştiren Allah'tır. Bu iki öğeyi: mahiyet ve varlığı birleştiren, mümkün (olur) varlıklar var olur. Allah'tan başka bütün varlıklar böyledir. Görüldüğü gibi Allah ile bu varlıklar özleri ve gerçeklikleri bakımından apayrıdırlar. Aralarında hem gerçeklikleri bakımından hem de nitelikleri bakımından hiçbir benzerlik yoktur. Allah'tan başka bütün varlıklar, evren ve içindekiler Allah tarafından yaratılmışlardır.

Sayın Prof.Dr.Hayrani Altıntaş'a beni bu toplantıya davet etmesinden dolayı teşekkür ederim. Bu konuyu seçmemde iki noktayı sunmayı amaçladım.

- 1- St.Anselm'in Kemal nazariyesinin Ezandaki 'Allahu Ekber'den esinmiş olabileceğine işaret etmek,
- 2- Diğer de, varlık delilinde İbn Sînâ'ya Müslüman felsefeci ve filozoflarının gereği kadar

¹⁰⁹ *İlahiyat*, 376

¹¹⁰ *İlahiyat*, 376, *Varlık Nazariyesi*, 188

¹¹¹ *İlahiyat*, 376, *Varlık Nazariyesi*, 188

eğilmediklerini hatırlatmak ve gelecekteki çalışmalarda bunun daha derinliğine gidilmesini gündeme getirmek idi. Her iki noktayı da sadece hatırlatmaktan başka niyetim yoktur.

Allah'ı tanımayan, var olduğunu kabul etmeyenlere şöyle bir sözüm var: Eğer bir düzen kurmak istiyorsanız Allah'a muhtaçsınız. Yok, sadece bir düzen içinde yaşamak istiyorsanız Allah'a muhtaç değilsiniz. Din ile Allah arasında zorunlu bir bağlantı yok, Allah din ilişkisi zorunlu değil, olurludur.

Aklını kullanan, günümüzde insanların uydukları dinleri kabul etmemeleri akıl karıdır. Ancak, akıllı olan Tanrıyı inkar etmesi akıl karı olamaz.