



**T.C.  
HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İBN SİNA'NIN AKIL-AŞK İLİŞKİSİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Yunus ÇELİK**

**Danışman:**

**Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU**

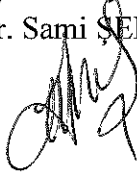
**ŞANLIURFA - 2016**

**T. C.**  
**HARRAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

Enstitümüz Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı 115227017 numaralı Yunus ÇELİK'in hazırladığı " İbn Sina'nın Akıl-Aşk İlişkisi" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunması, 04/12/ 2015 tarihinde, saat 09.00'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABUL (başarılı) olduğuna oybirliği/oy çekişi ile karar verilmiştir.

04/12/ 2015

(Danışman)  
Yrd.Doç.Dr. Sami ŞEKEROĞLU



Üye  
Doç.Dr.Namık Kemal KARABİBER



Üye  
Yrd.Doç.Dr. Ümit AKTI



Bu tezin Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Yapıldığını ve Enstitümüz Kurallarına Göre Düzenlendiğini Onaylarım.

10.../.../201...6

Prof. Dr. Recep CİĞDEM  
Müdür



**Not:** a) Bu tezde kullanılan özgün ve başka kaynaktan yapılan alıntıların, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunundaki hükümlere tabidir.

b) Tez, HÜBAK'tan Bilimsel Araştırma Projesi mali destek Almıştır Almamıştır.



HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ORJİNALLİK RAPORU VE BEYAN BELGESİ

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı-Soyadı	Yunus ÇELİK
Öğrenci Numarası	115227017
Enstitü Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Programı	Yüksek Lisans
Başlık (Türkçe)	İbn Sina'nın Akıl-Aşk İlişkisi

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Yukarıda başlığı belirtilen *İbn Sina'nın Akıl-Aşk İlişkisi* çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 31. sayfalık kısmına ilişkin, 25/09/2015 tarihinde danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinalite raporuna göre, benzerlik oranı % 3.1'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç,
- 2- Kaynakça hariç
- 3- Alıntılar hariç/dâhil
- 4- 6 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Yukarıda bilgileri verilen tezli lisansüstü programlarda seminer, dönem projesi, tez vb Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu tarafından kabul edilen lisansüstü orijinalite raporu alınması uygulama esasları ile belirlenen azami benzerlik oranlarını aşmadığını ve bütün bilgilerin, akademik kurallara uygun olarak toplanıp sunulduğunu, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı, blok şeklinde alıntılar yapmadığımı ve tüm alıntıların bilimsel atıf kuralları çerçevesinde kaynağını gösterdiğimi, Yükseköğretim kurulu bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesi ile Harran Üniversitesi bilimsel araştırma ve yayın etiği yönergesinin 8. maddesinde yer alan etik ihlallerden her hangi birisinin yer almadığını, etik ihlal tespiti halinde, Enstitü yönetim kurulunca, diplomamın iptal edilmesini kabul ediyorum.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

03/03/2016  
Hazırlayan Öğrencinin  
İmzası

Yukarıda yer alan raporun ve beyanın doğruluğunu onaylarım. 03.03.2016

Yrd. Doç. Dr. Sami ŞEKEROĞLU  
Danışmanın Unvanı Adı-Soyadı

İmzası

## ÖNSÖZ

İslam felsefesi alanında yapılan çalışmalar genellikle belli bir konu üzerinde yoğunlaşmayı ve bu da konunun anlaşılmasına katkı sağlamayı amaçlar. Tabii olarak her alanın amacı da budur denilebilir. İslam felsefesi, İslam'ın felsefe ile olan bağlantısını ve Yunan-Hint-İran düşüncelerini anlama ve bunlara bir izah getirme; bunlara ilişkin açıklamada bulunma ve bu izahları kendine özel anlama ve değerlendirme uğraşında olmuş ve olmaya da devam etmektedir. “Şimdi”nin ve “Gelecek”in sağlam ve sağlıklı zemine oturtulması ancak “Geçmiş”in gözden geçirilmesi ile mümkün olabilir. Geçmiş, bir tecrübedir ve her tecrübe ister az olsun, ister çok olsun sonuçta birikimlerin ürünüdür. Tecrübelerin birikmesiyle de farklı medeniyetler ortaya çıkar. İslam medeniyeti, Yunan medeniyeti, İran medeniyeti gibi... Bu medeniyetlerin var olmasını sağlayan şeylerin başında şahıslar gelir. Bu kişiler peygamberler olabildiği gibi filozoflar da olabilir veya bir devletin lideri de olabilir. Bundan dolayı medeniyetleri tanımak, tecrübelerinden yararlanmak, medeniyet oluşturmak için geçmişte ve şu anda söz konusu medeniyetlere katkı sağlayan şahısları tanımak ile olur. Bunun yolu ise araştırma yapmaktan geçmektedir. Yapılan araştırmalar ise insan varlığının diğer açılardan olduğu gibi zihni açıdan da bir olgunlaşma süreci yaşadığını göstermektedir. İşte bu tekamül sürecinde insanların, bilhassa filozofların kimlerden etkilendiği ve kimleri etkilediğini veya hangi medeniyetlerden etkilendiği veya hangi medeniyetleri etkilediği gibi tartışmalar düşünce tarihine katkı sağlayacak unsurlar olarak karşımıza çıkacaktır.

İslam düşünce tarihine baktığımızda, İslam filozoflarının İslam düşüncesi alanında ortaya koydukları ürünler görünüşte, seleflerine bir meydan okuyuş olarak gibi görülebilirse de, yeni bir bakışa kapı aralama çabasıdır. Bu çaba elbette ki, Yunan felsefesinin oluşturduğu medeniyete aslında kendi kültür dünyaları açısından bir meydan okuma veya yeni bir anlam dünyasına yol açma adına meydan okuma, geçmişi ya da çağdaşlarını sorgulama girişiminde bulunmayı yok saymayacaktır. Kaldı ki, insanların zihni meselelerde katettikleri mesafe sair meselelerden geri

kalmayacaktır. Dolayısıyla cevap bekleyen pek çok sorulara cevaplar verilmeye çalışılmış ve bu anlam çabasına karşılık olarak da eserler verilmiştir.

İslam dünyasının sahip olduğu gelenek her alanı bünyesinde barındırabilecek bir hüviyete sahip olmuştur. İşte İbn Sina (ö. 1037), bu geleneğin kurucularından birisidir denilebilir. İbn Sina; Kindî (ö. 870) zamanında kelâmi tartışmaların yaşandığı olayları gözlemlemiş ve tercüme faaliyetlerinin yapılması ile de pek çok değerli eserlerle karşılaşmış; ayrıca Fârâbî'nin (ö. 950) Kindî ve sonrası tercüme faaliyetleri üzerinde çalışmış olması O'nun için büyük bir imkan sağlamıştı. Gerçekten İbn Sina'nın bu potansiyeli iyi değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Tezimizin amacının İbn Sina'nın 'akıl' ve 'aşk'a yüklediği anlamlardan hareketle bu iki kavramın birbiri ile olan münasebetlerinin spesifik ve İslam felsefesi bağlamında değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz. Böylece 'aşk' ve 'akıl' çerçevesinde İbn Sina ve İslam felsefesi bir nebze olsun daha iyi anlaşılacaktır. Aşkın ve aklın ne olduğu, hangi hallerde bulunduğu, ne gibi özelliklerinin olduğu vb. sorular insanın zihnini sürekli meşgul etmiştir. Bu kavram, özellikle gelişen ve değişen dünyamızın popüler kültüründe de insanları etkilemekte olup çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Bu anlamda özellikle günümüzde yapılmış olan çalışmalara baktığımızda aşkı dar anlamıyla tanımlanmış bulmaktayız. Oysa ki aşk, felsefi düşüncede varlığın sebebi ve kaynağı olması itibariyle büyük önem arz etmektedir. Bu meyanda bir örnek de İbn Sina'dır. Yaratıcı düşüncede aşk nedir? Bu aşk nasıl tecelli etmektedir? Aşkın akılla olan ilişkisi... gibi sorular bu konuda insanı düşünmeye iten ciddi sorulardır. Daha derin manada aşk ve akıl konusunu işleyen İbn Sina bu yüzden önemlidir. Fakat şunu açıkça dile getirmek gerekir ki; 'İbn Sina'nın akıl-aşk ilişkisi'yle alakalı başlı başına bir eserin mevcut olmayışı sonuca varmamız noktasında güçlük çekmemize neden olmuştur. İbn Sina'nın akıl kavramı üzerinde çokça durduğunu görmekteyiz; ancak aşk kavramı üzerinde çokça durmamaktadır. Aşk kavramıyla ilgili eserinin olmaması iki kavram arasında ilişkinin nasıl olduğu konusunda da karşılaştığımız güçlüklerdendir.

Burada konumuzun seçiminden hazırlanmasına kadar görüş ve tavsiyeleriyle kendisinden istifade ettiğim hocam Sami ŞEKEROĞLU'na, tez konuma akademik olarak yaklaşım konusunda bana sistematik çalışma fikri sunan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden Mehmet ULUKÜTÜK'e teşekkür

etmeliyim. Ayrıca çalışmam sırasında benden yardımlarını esirgemeyen değerli eşime, hayatıma renk katan oğluma ve tezimin olgunlaşması adına okuma zahmetinde bulunan değerli dostlarım Adnan Güneş, Veli Yakışan ve Servet Demirbilekli'ye de teşekkür ediyorum.

Eylül-2015

Yunus ÇELİK



## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER .....	IV
KISALTMALAR .....	V
TÜRKÇE ÖZET .....	VII
ABSTRACT.....	VIII
GİRİŞ .....	1
<b>1. Bölüm: İBN SİNA.....</b>	<b>7</b>
<b>1.1. İbn Sina'nın Hayatı ve İlmî Şahsiyeti.....</b>	<b>7</b>
<b>1.2. İbn Sina'nın Eserleri.....</b>	<b>9</b>
1.2.1. Kitapları.....	11
1.2.2. Risâleleri.....	13
<b>1.3. İbn Sina'nın Düşünce Serüveni.....</b>	<b>15</b>
1.3.1. Meşrikî Açıdan .....	17
1.3.2. Mağribî Açıdan .....	20
<b>2. Bölüm: İBN SİNA'DA AKIL VE AŞK .....</b>	<b>27</b>
<b>2.1. İbn Sina'da Akıl .....</b>	<b>27</b>
2.1.1. Akıl'ın Mahiyeti .....	27
2.1.2. Akıl Konusuna Kaynaklık Eden Unsurlar.....	33
<b>2.2. İbn Sina'da Aşk .....</b>	<b>35</b>
2.2.1. Aşk'ın Mahiyeti.....	35
2.2.2. Aşk'ın Sebebi .....	39
<b>3. Bölüm: İBN SİNA'NIN AKIL-AŞK İLİŞKİSİ.....</b>	<b>42</b>
<b>3.1. Ontolojik Açıdan .....</b>	<b>42</b>
3.1.1. Akıl ve Varlık.....	42
3.1.2. Aşk ve Varlık .....	45
3.1.3. Zorunlu Varlık.....	47

<b>3.2. Epistemolojik Açıdan.....</b>	<b>50</b>
3.2.1. Akıl ve Aşk Kavramları .....	50
3.2.2. İnsan Akli ve Dereceleri.....	55
3.2.2.1. Bi'l-kuvve / Güç Halindeki Akıl.....	56
3.2.2.2. Bi'l-Meleke Akıl .....	57
3.2.2.3. Bi'l-fiil Halindeki Akıl.....	58
3.2.2.4. Müstefâd / Kazanılmış Akıl .....	59
<b>3.3. Etik Açıdan .....</b>	<b>60</b>
3.3.1. Akıl'ın Gayesi .....	60
3.3.2. Aşk'ın Gayesi.....	65
<b>3.4. Sebeplilik Açısından .....</b>	<b>68</b>
3.4.1. Zorunlu Varlık.....	68
3.4.2. İlk Akıl .....	71
3.4.3. Faal Akıl.....	73
3.4.4. Aşk ve Yaratma .....	77
<b>SONUÇ.....</b>	<b>83</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>87</b>



## KISALTMALAR

AÜİFY	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DAEMAD	: Dini Ahlaki Edebi Mesleki Aylık Dergi
Der.	: Derleyen
DEÜ	: Dokuz Eylül Üniversitesi
DEÜİF	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dip.	: Dipnot
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
KTB	: Kültür ve Turizm Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
Neş.	: Neşir
ö.	: Ölüm
Sad.	: Sadeleştiren
s.	: Sayfa
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
v.d.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yeri yok

## ÖZET

### İBN SİNA’NIN AKIL-AŞK İLİŞKİSİ

Bu çalışmada İbn Sina’nın (ö. 1037) ‘akıl’ ve ‘aşk’ kavramları üzerine yazılan eserleri ve onun felsefesinde bu kavramların nasıl ele alındığı incelenmektedir. Bu kavramlara İbn Sina’nın yaklaşımının tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Araştırma ile İbn Sina’nın aşk-akıl felsefesinde, varlıkların ‘aşk’tan sudur eden ‘akıllar’ vasıtasıyla vücuda geldiği ve bu sayede yetkinleştiği belirlenmiştir. Ayrıca İbn Sina felsefesinde, bu kavramların daha çok mecazî anlamda kullanıldığı, ‘aşk-akıl ilişkisi’nin çok açık olmadığı; ‘aşk’ denilen varlık ile ‘akıl’ sayesinde ilişki kurulabileceği tespit edilmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** Akıl, Aşk, Zorunlu Varlık, İlk Akıl, Faal Akıl, Yaratma.

## **ABSTRACT**

### **THE RELATIONSHIP BETWEEN REASON-LOVE IN AVICENNA (IBN SINA)**

This study deals with the concepts of 'reason' and 'love' in the works of Avicenna (d. 1037) and in his philosophy. It aims to find out his approach to these concepts.

The research has found out that that creatures came into existence and became perfect by means of 'reasons' emerging from "love" in the philosophy of love-reason of Ibn Sina. In addition, it has been found out that in his philosophy, these concepts are mostly used in metaphorical meaning, and that the relationship between the 'love' and 'reason' is not very clear and that the entity called 'love' could be reached only by means of reason.

**Key Words:** Reason, Love, Absolute Being, the First Reason, Active Reason, Creation.

## GİRİŞ

“شي من شيء”

“Hayy bin Yakzân kendi zatından ve diğer zatlardan büsbütün uzaklaştığında Hayy ve Kayyum tek varlıktan başka bir şey görmedi; müşahade ettiğinden başka bir şey yoktu artık onun için. Daha sonra sarhoşluğu andıran bu halden uzaklaşarak yeniden Tanrı’dan başka her şeyi gördüğü eski durumuna döndü.”<sup>1</sup>

İbn Sina’nın (ö. 1037) yukarıya alınan sözü için şu söylenebilir: “Gerçek”e ulaşmanın yolu istek ve arzudur. İstek akılla, arzu ise aşkla mümkün olabilir. Bu amaca ulaşmayı başarabilecek olan akıl ve aşk sahibi ise insandır. Zaten genel anlamda felsefe de gerçeğin bilgisine varma çabasıdır. Her ne kadar bu tanımlama felsefe için bir yol arayışında olsa da, aynı sorulara farklı cevapların verilmesi felsefe için gerçeğin tek olduğunu anlamsız kılmaktadır. Belki de bu durum felsefenin genel anlamda hoş karşılanmamasının sebeplerinden biri olabilir.<sup>2</sup> Ancak şurası kesindir ki, aynı soruya verilen cevapların çokluğu ya da farklılığı her kafadan bir sesin çıktığını değil, varılan sonuçların kendi içinde gerekçelendirilmiş ve buna bağlı olarak anlamlandırılmış bir temele dayandığını varsayar.

İslam’da insan yaratılmış varlıkların en mükemmeli ve en şerefliisidir. İnsan aklını kullanarak olup biteni değerlendirebilir, istek ve arzularına yön verebilir. Bu hususu Kur’an çeşitli ayetlerinde belirtmiştir: “[...] rabbın meleklere: Ben yeryüzünde bir halife (insan) yaratacağım buyurmuştu.”(2/30).<sup>3</sup> Öyle anlaşılıyor ki Allah’ın yaratacağını söylediği insan gerçekten özel bir varlıktır. Burada ifade edilen halife kelimesinin anlamı, bu varlığın O’nu anlatması, O’nu tanıtması, O’nu yüceltmesi ve O’nu gerçek manada anlayacak bir varlık olmasıdır denilebilir. İşte bu yolda azim ve irade ile yürüyen insan, hayatı boyunca hakikatin peşinde olmuş, rabbinin kendisinden ne istediğini bulmaya çalışmış demektir. Böylece insan, bu

<sup>1</sup> İbn Sina ve İbn Tufeyl, *Hayy İbn Yakzan*, çev. Yusuf Özkan Özburun, v.d., İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s. 71.

<sup>2</sup> Metin Yasa, “Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 14-15, Samsun, 2003, s. 197.

<sup>3</sup> R. İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur’an*, İstanbul, İnşa Yayınları, 2006, s. 30.

vasfıyla da yüce bir varlık kategorisinde ele alınmıştır. İnsan böyle yüce mertebelere varma yolunda ilerlerken bu işi aklıyla gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Zaten insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği de rabbini aklıyla bulmaya ve anlamaya çalışmasıdır.

Bilindiği gibi insan varlığı iki unsurdan müteşekkildir: Birincisi, insan denilen varlığın bir bedeni olmasıdır; ikincisi ise insanın bir ruhunun olması, basiretli ve akıllı bir varlık olmasıdır.<sup>4</sup> Kur'an-ı Kerim'in ifadesiyle 'emanet'; "Biz emaneti, sorumluluğu göklere, yere ve dağlara sunduk. Onlar, onu yüklenmeye yanaşmadılar, onlar korktular, onu insan yükledi. O gerçekten çok zalim ve çok cahildir."(33/72). Görüldüğü gibi bu emaneti üstlenen insan oldu.<sup>5</sup> İnsanın üstlendiği bu emanetin ontolojik anlamda gerekçesini aklın oluşturduğunu söylemek mümkün görünüyor.

Aklın üstün özellikleri Kur'an'da birçok yerde geçmektedir. Bu bağlamda din ve akıl arasında yakın ilişki vardır. Kur'an akıllı olan bir varlığa gönderilmiştir. O'nun muhatabı insandır. Düşünmeyen, aklını kullanmayan kimseleri Kur'an şiddetle eleştirmektedir: "Onlara, Allah'ın indirdiğine uyun denildiği zaman: 'Hayır!' dediler. 'Biz atalarımızı neyin üzerinde bulduysak, ona uyarız.' Ya ataları bir şeye akıl erdiremez ve doğruyu seçemedilerse?" (2/170);<sup>6</sup> "Yoksa sen onların çoğunu iştiriler veya akıl ederler mi sanıyorsun? Onlar yalnızca hayvan gibidirler, hatta onların yolu daha sapkındır." (25/44);<sup>7</sup> "İçlerinden seni dinlemeye gelenler var. Akılları yok iken sağırlara sen mi iştireceksin?" (10/42)<sup>8</sup> İnsan isteyerek ve bilerek inanan bir varlıktır.<sup>9</sup> Tabiattaki her şey iyiliğin ve kötülüğün ne olduğunu ayırt edebilecek güce sahip olan insanın emrine ve hizmetine verilmiş ve böylece insan yaratılmışların en kıymetlisi konumuna getirilmiştir. Bu farkındalığı ortaya çıkaran şeyin de akıl olduğu malumdur. Allah'ın bir lütfu olarak verilen bu donanım; hayatın anlamını bulmayı, doğayı tanımayı ve bu yoldaki rehberliği de asla gözardı etmemeyi bizden istemektedir. İşte böylesi bir bilinç sayesinde insan doğru ve aklî bir inanca doğru gidebilir. Aklî inanç ile duyuların ve dogmatik kabulün değil, inanca aklın yön

---

<sup>4</sup> Vahdettin Başçı, "Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum, Sayı 13, 1997, s.209.

<sup>5</sup> Başçı, s. 210.

<sup>6</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerim Meali*, haz. Doç. Dr. Mustafa Özel, D.E.Ü.İ.F., İstanbul, Asır Yayıncılık, 2007, s. 480.

<sup>7</sup> Yazır, s. 403.

<sup>8</sup> Yazır, s. 227.

<sup>9</sup> Başçı, s. 212.

vermesini kastediyoruz. Akli bir inanca sahip insan akıl konusunda da farklı düşünebilir. Peki insan niçin farklı düşünür? Farklı düşünme yanlış yola veya bilgiye götürür mü? Akıl yolu bir mi? gibi sorular düşünmenin farklı boyutlarını ortaya koymaktadır. Şunu belirtmek gerekir ki, farklı düşünmek doğal karşılanmalıdır. Acaba her farklı düşünen insan yanlış düşünüyor olabilir mi? Metot olarak insan yanlış düşünebilir; fakat akıl bu yanlışlığın sebebi değildir. Her farklı düşünen insan değerli olarak görülmelidir. İnananla inanmayan farklı düşünebilir; hatta aynı dine inanan kimseler bile farklı düşündükleri için inançlarını farklı yaşayabilirler. Aslına bakıldığında bunun Kur'an kaynaklı bir fikir olduğu rahatlıkla dile getirilebilir: “Ey insanlar! Biz sizi bir erkekle bir kadından yarattık. Hem sizi birbirinizle tanışasınız diye topluluklar ve kabileler haline getirdik [...]”(49/13)<sup>10</sup>, “O'nun varlığının delillerinden biri de [...] dillerinizin ve renklerinizin farklı farklı oluşudur. Şüphesiz bunda bilginler için deliller vardır.”(30/22)<sup>11</sup> İşte bu ayetler Allah'ın yarattığı varlıklar arasındaki ilişkinin boyutunun nasıl olduğunu ortaya koymakla beraber, söz konusu farklılığı izah edebilecek şeyin akıl olabileceğini göstermektedir. Ayetin sonundaki ‘bilginler için’ ifadesine ise; aklını kullananlar ve doğru düşünebilenler yorumu getirilebilir. Peki bu akıl sayesinde insan doğru düşünmeyi nasıl gerçekleştirebilecektir?

Doğru düşünmeyi gerçekleştiren şeyin akıl ve tecrübe olduğu<sup>12</sup> bazı filozoflar tarafından kabul edilir. Çünkü akıl, din alanında tecrübenin bizzat içerisinde yer almaktadır. Bu tecrübe ile imanî konuların bilgilerine ulaşır ve sonuçta doğru düşünmenin etkisiyle doğru bilgiye ulaşmak mümkün olur. Descartes (ö. 1650) bunu ‘doğru metot’ olarak dile getirmiştir. Descartes asıl önemli olan hususun akla sahip olmakla değil ‘doğru düşünme’nin akli iyi kullanmakla elde edilebileceğini söyler. Yani doğru metot insanı doğru düşünmeye sevk edecektir. Her ne kadar Aristo mantığının devamı denilse de Descartes, mantık ilminin önemini her daim dile getirmiştir. Akıl çalışma şekli meselesinde bilhassa ‘İlk Akıl’, ‘Faal Akıl’ gibi kavramlarla ilişkilendirmesi Descartes’in akla verdiği önemin göstergesidir.<sup>13</sup>

Öyle görünüyor ki, doğru düşünmeyi gerçekleştirebilecek şeyin insanda var olan ‘akıl’ olduğu sonucuna varılabilir. Peki bunun yanı sıra aşk’ın doğru düşünme

---

<sup>10</sup> Yazır, s. 590.

<sup>11</sup> Yazır, s. 455.

<sup>12</sup> Başçı, s. 216.

<sup>13</sup> Başçı, s. 217.

konusundaki rolü nedir? ‘İnsan aşk sayesinde doğruyu bulabilir mi, rabbini bilebilir mi veya aşk insanı yanlış düşünmekten kurtarabilir mi’ gibi sorulara nasıl cevap verilebilir? Bu çalışma olabildiğince bu ve buna benzer sorulara ışık tutacaktır.

İbn Sina’nın aşk kavramına yüklediği anlam önemlidir. O, aslında aşk’ın bizâtihi doğru düşünme olduğu, daha doğru bir ifadeyle izah etmek gerekirse; aşk denilen kavramın ‘doğru’nun bizzat kendisi olduğunu söylemek mümkün gözükebilir. Aynı zamanda İbn Sina aşk’ı Zorunlu Varlık ile bir tutmaktadır.

Yine İbn Sina, aşk’a ontolojik bir mana yükler. Aşk’ı Zorunlu Varlık ile bir tuttuğu söylenmişti. Yani Zorunlu Varlık denilen varlık Aşk’tır, Âşık’tır ve Mâşuk’tur. Peki İbn Sina’da akıl-aşk ilişkisinde gaye nedir? Bu meselenin doğrudan işlenmiş olduğunu söylemek zor gözükse de aklın Zorunlu Varlık’la ilişkili olduğu, Zorunlu Varlık’ın fiilinin de ‘mutlak cömertlik’ olduğu<sup>14</sup> ve yine aşk denilen kavramın ‘Mutlak Cömertlik’ olduğu sonucuna ulaşılabilir.

İslam felsefesi geleneğinin mühim şahsiyeti olan İbn Sina’da akıl-aşk ilişkisini sunmak, bu alana önemli bir katkı sağlayacaktır. İslam felsefesine dair yapılan çalışmalarda meşşâî gelenekte ‘Zorunlu Varlık’tan hareketle insanın ahlâkiliğine, yani metafizikten ahlâka uzanan bakış açılarına şahit olmaktayız. Ama bu iki varlık alanı arasındaki alakanın ‘aşk’ ile betimlenebileceğini görmek yeni ve orijinal bir yaklaşım olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla alakalı olarak İbn Sina şöyle der: “Mutluluk, ‘Zorunlu Varlık’tan müşahede edilen şey ile artar. Her şeyin mutluluğu ilahi lutfu seyretmekle, büyük aşk’ı idrak etmekle mümkün olabilmektedir.”<sup>15</sup> İşte bu yüzden bu çalışma aşk ve akıl’ın Tanrı’yı anlamada birbiriyle olan münasebeti çerçevesinde değerlendirilecektir.

İbn Sina’nın sadece Aşk meselesi ile ilgili yazdığı *Aşk Risâlesi, Kitâbu’ş-Şifâ*’nın özellikle mantık bölümünde konu edindiği Akıl, bu mevzunun önemini göstermektedir. İbn Sina’nın *Aşk Risâlesi* incelendiğinde aşkın yedi fasılla izah edildiği görülür: “Her bir hüviyete aşk kuvvetinin sirayet etmesi faslı, canlı olmayan basit cevherlerde aşkın varlığı faslı, aşkın nebatî suretlerdeki varlığı faslı, hayvanî nefslerdeki aşk faslı, zariflerin ve gençlerin güzel yüzlere duydukları aşk faslı, ilahi

<sup>14</sup> İbn Sina, *Danışname-i Alâi/Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, I. Baskı, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013a, s. 264.

<sup>15</sup> İbn Sina, 2013a: 274-276.

nefslerdeki aşk faslı ve son olarak bu fasılların hatimesi şeklindeki fasıl” şeklinde açıklanmıştır.<sup>16</sup> Bu iki meselenin birbiriyle olan ilişkisi çalışmamızın ana konusunu oluşturacaktır. Tezimize konu olan akıl-aşk ilişkisine dair düşünce tarihimizde nicelik ve nitelik bakımından yapılan çalışmalar -Hz. Mevlana'nın (ö. 1273) eserlerinde yer yer yaptığı göndermeler hariç tutulursa- yok denecek gibidir. Bununla birlikte *İbn Sina Felsefesinde Aşk* adlı yüksek lisans çalışmasında aşk'ın doğrudan Zorunlu Varlık'la bir olmadığı görülebilir.<sup>17</sup> Akılla ilişki noktasında birbirleriyle bütünlük arz ettiği dile getirilebilir. Bu, birliğe doğru hareket olarak da anlaşılabilir. Fakat tezimizin ana konusunun bu olduğu söylenemez. Bu açıdan tezimizin ele aldığı konunun özgün olduğu söylenebilir. Bu konu sözü edilen yerlerde de kaynak açısından vahye dayandırıldığı gibi, vahiyden bağımsız olarak da ele alınmıştır. Aslında bu konu kadim bir mevzudur. İlkçağ filozoflarının temel konularını oluşturduğu gibi, İslam düşünürleri ve filozoflarının da temel konuları arasında yer almıştır. Bazıları bu ilişkiyi Tanrı'ya ulaşmanın bir yolu olarak görmüş, bazıları aşk'ın olduğu yerde akıl'ın varlığından bahsetmenin mümkün olamayacağını savunmuş, bazıları sadece akıl ile, bazıları ise sadece aşk ile yaklaşılabileceğini ileri sürmüşlerdir. Böylece İbn Sina'nın akıl-aşk ilişkisinin ne olduğu izah edilmeye çabalanıp İslam felsefesi çalışmalarına bir katkı sağlama ümit edilerek bu meselenin işlenmesi uygun görüldü.

Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde İbn Sina'nın hayatı, ilmî şahsiyeti ve eserleri ele alınıp, İbn Sina'nın düşünce serüveninin oluşmasında doğuluların ve batılıların etkileri değerlendirilecektir. Şunu da belirtmek gerekiyor ki; doğululardan kastedilenin aslında İslam dünyasında yetişen şahıslar olduğudur. Batılılardan kasıt ise ilk çağ filozoflarının İbn Sina'nın düşüncesine etkisi şeklinde olacaktır. İkinci bölümde ise İbn Sina'da akıl ve aşk kavramlarının mahiyeti ve İbn Sina'nın akıl ve aşk konusuna esin kaynağı olan unsurlar üzerinde durulacaktır. Yine İbn Sina için akıl ve aşk kavramları ne anlamda kullanılmıştır, akıl ve aşk kavramının Zorunlu Varlık olarak bilinen Tanrı ile olan münasebeti üzerinde değerlendirilecektir. Üçüncü bölümde ise, asıl konu olan İbn Sina'nın Akıl-Aşk ilişkisi ontolojik, epistemolojik, etik ve sebeplilik yönüyle ele alınacaktır. Akıl ve aşk

<sup>16</sup> İbn Sina v.d., *Aşk Risaleleri*, İstanbul, Sır Yayıncılık, 2000, s. 73.

<sup>17</sup> Emine Göğsu, *İbn Sina Felsefesinde Aşk*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, 2009, s. 79.



kavramlarının özellikle ‘Zorunlu Varlık’ olan Tanrı’yla ve ‘Mümkün Varlık’ sayılan insanla olan münasebetine değinilecektir. Böylece akıl-aşk ilişkisinin mahiyeti daha özel ve daha sistematik bir yolla ortaya konulmuş olacaktır.



## 1. BÖLÜM: İBN SİNA

### 1.1. İBN SİNA'NIN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

Ebu Ali el Hüseyin İbn Abdullah İbn Hasan İbn Ali Sina 370/980 yılında Buhara yakınlarındaki Afşana kasabasında doğmuştur. İbn Sina (ö. 1037), doğmadan önce babası Buhara bölgesine göç etmiş ve Samanoğulları sultanı Nuh Bin Mansur'un (ö. 997) zamanında Harmaysan kasabasının idareciliğini yapmıştır.<sup>18</sup> Ebu Ubeyd el-Cüzcani'ye (ö. 1045?) göre İbn Sina'nın babası aslen Belhlidir. Samani hükümdarı zamanında 977-997 yılları arasında Buhara'ya yerleşmiştir. Babası burada maliye işleriyle uğraşmış, buraya bağlı Kharmisen kasabasına mal müdürü veya vergi müdürü olarak tayin edilmişti.<sup>19</sup> Bir süre sonra babası Afşana kasabasına gelerek orada evlenmiş ve İbn Sina dünyaya gelmiştir. Daha sonra Buhara şehrine göçmüşler ve İbn Sina burada Kur'an ve ilimlerini öğrenmeye başlamış, on yaşına geldiğinde ise Kur'an'ı hıfz etmiştir.<sup>20</sup> Babası oğlunun tahsili için Ebu Abdullah el Nâtili'ye teslim eder. O bir filozoftur ve İbn Sina Ebu Abdullah el Nâtili ile önce *İsagoji* okur. Sonradan aynı hocayla Öklid'in *Enâsır* adlı geometri kitabını ve Batlamyus'un (ö. 165?) *El-Majeste*'sini okur.<sup>21</sup> Bu dersler üzerine İbn Sina tıbbı merak sarar ve kendi kendine muhtelif tıp kitapları okur. İlginç olan tarafı ise İbn Sina'nın bu aralar on üç yaşında olmasıydı. On yedi yaşından itibaren ise metafizik konulara ilgi duymaya başlar. On sekiz yaşlarına geldiğinde ise İsmail Zahid'den fıkıh, hilaf ilmi, tartışma derslerini almaya başlar. Sonra filozof Ali b. Ebu Bekr'den mantık, geometri ve astronomi öğrendi. Tabii ve ilahi ilimleri de öğrendikten sonra tıbbi eserlere merak salar. Böylece tıp, İbn Sina için öğrenilmesi gereken önemli bir alan olur. Yine on sekiz yaşlarında iken Sultan Nuh bin Mansur'un amansız

---

<sup>18</sup> Şems İnati, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul, Açılım Kitap Yayınları, 2007, s. 277; Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, II. Baskı, İstanbul, İSAM yayınları, 2010, s. 13; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, T.D.V., 1997, s. 193.

<sup>19</sup> İbn Sina, *İbn Sina Risâleleri-Uyunu'l-Hikme*, ed. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, İ.Ü.E.F., 1953a, s.31-32.

<sup>20</sup> Bayrakdar, 1997: 193.

<sup>21</sup> Mesut Okumuş, *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu –İbn Sina Örneği-*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2003, s. 38; Ömer Mahir Alper, "İbn Sina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 20, 1999, s. 319; Alper, 2010: 14-15; Bayrakdar, 1997: 193.

hastalığına çözüm bulan İbn Sina bu sayede Sivanu'l-Hikme adındaki kütüphaneye müdür tayin edilir.<sup>22</sup> Orada bulunan birçok eseri okur ve artık her alanda bilgi ve fikir sahibi olmaya başlar. İbn Sina artık eline geçen her eseri okumaya başlar. Mantık, riya ziye ve tabiye ilimlerinde de kuvvetli bilgi sahibi olmuştur. İlahiyat alanı ise ilk başlarda ona zor gözükmüş; fakat günün birinde karşılaştığı Ebu Nasr El- Fârâbî'nin (ö. 950) *El-İbâne* adlı eseriyle ilahiyât/metafizik alanının sırları böylece İbn Sina'ya açılmış olur.<sup>23</sup>

İbn Sina, Eş-Şeyhu'r-Reis ünvanı ile de bilinmesine rağmen Batı'da genellikle Avicenna olarak bilinmekte ve filozofların prensi diye nitelendirilmektedir. Babası iyi bir eğitim almış bir şahsiyet ve ayrıca İsmailî/Batınî olduğu ifade edilir. Bu yüzden İbn Sina da İsmailî/Batınî olanlarla irtibat halinde olmuş, böylece evi felsefe, geometri ve hint matematiği ile ilgili konuların tartışıldığı bir merkeze dönüşmüştür.<sup>24</sup> Dolayısıyla İbn Sina bu konulara aşina olmuş ve erken yaşlarda felsefeyle karşılaşmıştır.

İbn Sina'nın İsmailî/Batınî olup olmadığıyla ilgili de şu söylenebilir: "O'nun bütün metafizik eserleri incelendiğinde Maturidî kolunda sünnî bir filozof olduğu,<sup>25</sup> akıl ve nefis gibi kavramlar konusunda müzakerelere katıldığı; ancak onlara ideolojik bağlamda yaklaşmadığı görülür."<sup>26</sup> Malum olan şu ki, babası vasıtasıyla katıldığı felsefi tartışmalar sayesinde felsefi konulara aşina olmuş ve İsmailî düşüncüyü de yetersiz bulduğu için benimsememiştir.<sup>27</sup> Zaten İsmailî olup olmaması meselesi de çok önemli değildir. Önemli olan İbn Sina'nın bilgisel ve düşünsel olarak neler miras bıraktığıdır.

Büyük İslam filozofları arasında yerini alan İbn Sina'nın İslam felsefesi geleneğine hakim olduğu, son derece tafsilatlı ve mükemmel bir felsefe sistemi kurduğu aşikardır.<sup>28</sup> İbn Sina sistemini kurarken tamamen akla ve düşünceye dayalı helenistik geleneği İslam'a göre ve bir ölçüde onun içinde kalarak yeniden ifade

<sup>22</sup> Bayrakdar, 1997: 194.

<sup>23</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, İstanbul, Ülken yayınları, 1995, s. 191; M. Nuri Gençosman, "İbn Sina Kimdir?", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, 10. Sayı, y. y., D.A.E.M.A.D., 2. Cilt, Ekim-1963, s. 15; Hüseyin Atay, İbn Sina'da Varlık Delili, *Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu*, İstanbul, 2008, s. 290.

<sup>24</sup> Alper, 2010: 14; Alper, 1999: 319.

<sup>25</sup> Atay, 2008: 290.

<sup>26</sup> İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde 'Zorunlu Varlık'*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s. 41.

<sup>27</sup> Alper, 2010: 14.

<sup>28</sup> Fazlurrahman, *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M.M. Şerif, Mustafa Armağan, 2. Cilt, İstanbul, İnsan Yayınları, 1990, s. 99.

etmenin yollarını arayan ve tezlerini geliştirmeye çalışan biri olarak görülür.<sup>29</sup> İbn Sina'yı bilmek, tanımak, sisteminin tekâmülünü anlamak her eseri tetkik etmekle mümkün olacaktır. Bu durum ise, sadece 'Şifâ, Necât, İşârât' gibi kitaplarının tahlili yoluyla olmaz. Aynı zamanda risâlelerini de okuyarak ve orada derinleşerek İbn Sina'nın mantık, tabiiyyât, riyaziyyât ve ilahiyât gibi alanlarda daha iyi anlaşılabilceğini söylemek mümkün olacaktır.<sup>30</sup>

Pek çok alanla uğraşan İbn Sina elli sekiz yıllık hayatına çok şey sığdırmıştır. Devlet işleriyle de ilişkisi olan İbn Sina<sup>31</sup> Büveyhiler zamanında politik sebeplerle bir ara hapse bile girmiştir. Fakat bu hapis ona *Hidâyet* ve *Hayy Bin Yakzân* adlı eserlerinin yazılmasına vesilesi olmuştur. Hemedân'da kulunç hastalığına yakalanan İbn Sina'nın kısa ve hareketli geçen yaşamı 428/1037'de son bulmuştur.<sup>32</sup>

## 1.2. İBN SİNA'NIN ESERLERİ

İbn Sina'nın hayatına bakıldığında ilmî olarak çabasının azımsanmayacak derecede olduğu görülür. Mantık, tabiiyyât / doğa bilimleri, riyaziyyât / matematik bilimleri, ilahiyât / metafizik gibi alanlarda geniş kapsamlı eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin sistemli bir çalışmanın ürünü olduğu aşikârdır. Bunun yanında Kur'an'ın bazı surelerini tefsir etmesi(Okumuş, 2003) İslam düşünürlerinin pek çoğunun dikkatlerini üzerine toplayabilmiştir. Böylece İbn Sina 'tartışılan, eleştirilen,<sup>33</sup> övülen ve dinden çıkarılan' gibi niteliklerin odak noktası haline geldiği söylenebilir. Fakat İbn Sina'nın 'eleştirilen ve övülen' özelliklerini bilmek eserlerinin içeriğini bilmekle doğru orantılıdır. Bu özellikler, İbn Sina'nın Kur'an'a ters düşmesi veya düşmemesi meselesi açısından değerlendirilmelidir. Burada

<sup>29</sup> Fazlurrahman, 1990: 99.

<sup>30</sup> İbn Sina,1953a: 29-30.

<sup>31</sup> Bayrakdar, 1997: 194.

<sup>32</sup> Ülken, 1995: 191.

<sup>33</sup> İbn Sina'yı tenkit edenler şunlardır: Mevlana; *Divan-ı Kebir*'de ve *Mesnevi*'de, Mecdeddin Sefer bin Müeyyed el-Bağdâdî (ö. 606/1219) ve Rukniyye tarikatının kurucusu Alâüddeve es-Simnânî'nin (ö. 736/1336) İbn Sina aleyhinde yazdıkları kaydedilir. Mevlana *Mesnevi*'de "Bu ışığı göreni anlatmak, hiç Ebu Ali'nin harcı mı?!" diye İbn Sina'yı hakikâtı bulma konusunda küçümser. Fakat *Divan-ı Kebir*'de hekimliği konusunda da göklere çıkarır. El-Bağdâdî İbn Sina hakkında şunu söyler: Hz. Peygamber ona: "İbn Sina Allah'a bensiz ulaşmak istedi, ben de onun göğsüne vurdum ve ateşe yuvarlandı" der. Es-Simnânî ise İbn Sina konusunda: "Rüyamda Hz. Peygamber İbn Sina hakkında bana şunları söyledi der: "O Allah'ın bilgide yolunu kaybettirdiği kimselerdendir." İşte bütün bu bilgilerden hareketle İbn Sina'nın tasavvuf gelenekçileri tarafından tasvip edilmediğinin açık örnekleridir. (Dilaver Gürer, *Süfi İbn Sina ve Makâmâtü'l-Arifin*, Birinci Baskı, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, Ekim-2012, s. 42-44).

üzerinde durulacak şeyin şu olduğu söylenebilir: İbn Sina eserlerini ortaya koyarken neyi esas alarak yazmıştır? İşte bu bağlamda soruya cevap aralamak İbn Sina hakkında doğru ve tutarlı bir görüş belirtmeye olanak sağlayabilir. Tabîi olarak İbn Sina'yı değerlendirirken eserlerinin ne amaçla yazıldığı ve bu eserlerin İbn Sina'ya ait olup olmadığı veya eserlerinin sayısı konularında doğru bilgiye sahip olmak önemlidir.

İbn Sina'nın eserlerinin sayısı, muhtelif kaynaklarda muhtelif sayılarla verilmiştir. Mesela İbn Sina'nın eserlerinin sayısı konusunda George C. Anawati, *Müellefâtü İbn Sina* adlı çalışmada dünya kütüphanelerinde filozofa nispet edilen kitap sayısının 276 olduğunu belirtir.<sup>34</sup> Hayrani Altıntaş, bu konuda yapılan iki çalışmanın en doğru bilgileri vereceği kanaatindedir. Bunlardan birisinin Yahya Mehdevi'nin *Fihrist* (Tahran, 1954) adlı eser, diğerinin ise Mikdat Yalçın'ın Türkiye'deki eserleri baz alarak hazırladığı *Müellefâtü İbn Sina el-Mahtutât fi Türkiye* (Kahire-1973) adlı eserdir.<sup>35</sup> Ömer Mahir Alper, Mehdevi'nin bu konudaki düşüncesini şu şekilde izah eder: “*Fihrist-i Nüşhay-ı Musannefât-ı İbn Sina* adlı kitabında İbn Sina adına kaydedilmiş 242 eserin 100 kadarının şüpheli ve müstakil çalışma kabul edilemeyecek niteliktedir.”<sup>36</sup>

Bu sayılar bir tarafa, İbn Sina'nın bilinen en önemli eserleriyle ilgili olarak birkaç şey söylemek gerekirse; İbn Sina Hemedân'da yaşadığı dönemde en verimli çalışmalarını yapmıştır. Çok çalışıyor ve yazıyordu. O zamanlarda 35 yaşındaydı. Gündüzleri emirin yanında görevini yapıyor, geceleri kitapları üzerinde çalışıyordu. *Şifâ* kitabını da Hemedân'da yazmaya başlamıştır.<sup>37</sup> Aslında İbn Sina'nın birçok eseri arasında *Şifâ*, en önemlilerinden biridir. *Şifâ*, Meşşâî felsefesinin sistematik eseridir. Bu eserde İbn Sina mantık ve matematikten başlayarak bütün tabiat ilimlerinden metafiziğe kadar bütün alanlarda düşündüklerini yazıya dökmüştür. Sonraları bu kapsamlı eserini kısaltarak üç cilt halinde *Necât*'ı yazmıştır. Daha sonra *Necât*'ı da kısaltarak ve zamanla inkişaf eden fikirlerinde bazı ta'dil ve düzeltmeler yaparak *El-İşârât vet-Tenbihât*'ı yazmıştır. *El-İşârât vet-Tenbihât*, İbn Sina'nın en sistematik ve mükemmel eseri olup hayatının son dönem eserlerindedir.<sup>38</sup> Bunlar

---

<sup>34</sup> Alper, 2010: 24.

<sup>35</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 5. baskı, Ankara, Elis Yayınları, 2008, s. 20.

<sup>36</sup> Alper, 2010: 24.

<sup>37</sup> İlder Uzel, “İbn Sina”, *Anma ve Tanıtım Toplantıları*, Ankara, K.T.B., 1988, s. 14.

<sup>38</sup> Ülken, 1995: 191.

yanında İbn Sina'nın mühim risâleleri de vardır ki bunlardan en önemlisi *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*'dir. Bu risâle konumuzun / çalışmamızın ana perspektifini oluşturan eserlerinden biri olacaktır.

Bu konunun başlarında da değinildiği üzere İbn Sina'nın eserlerinin içeriği daha önemlidir; çünkü olması gerektiği gibi İbn Sina'nın da fikirlerini eserlerinde gösterme çabasında olduğu görülür. İbn Sina'nın en önemli eserlerini ana hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 1.2.1. KİTAPLARI

#### 1. *Eş-Şifâ'*

411 yılından başlayıp sekiz yıllık bir sürede tamamladığı, ansiklopedik olarak mantık, tabiiyyât, riyaziyat ve ilahiyât bölümlerinden oluşan felsefi bir eserdir.

#### 2. *En-Necât*

İlk defa Roma'da 1593 yılında basılan kitabın riyaziyât bölümünün Cüzcani tarafından İbn Sina'nın eserlerinden istifade edilerek yazıldığı ve *Eş-Şifâ'*nin bir özeti mahiyetinde olduğu kitaptır.

#### 3. *El-İşârât ve't-Tenbihât*

İbn Sina'nın 1030-1034 yılları arasında yazıldığı bilinen bu eser son ve felsefi bir kitaptır. Mantık, tabiiyyât, ilahiyât ve ahlâk alanlarında yazılan *Eş-Şifâ'*nin özeti şeklinde olduğu; fakat kavramlarının ve içeriğinin yeni bir sistematik içerisinde oluşturulduğu en önemli eserlerinden biridir.

#### 4. *Danişnâme-i Alâî*

Farsça yazılan eserdir. Gazâlî'nin *Makâsıdu'l-Felâsife*'si bu eserin yorumlanarak Arapça'ya çevrilmesinden oluşmuştur. Mantık, tabiiyyât ve ilahiyât olmak üzere üç bölümden oluşan bu eser gerek üslubu, gerek muhtevası olarak *En-Necât* ve *El-İşârât ve't-Tenbihât*'tan farklı ve farsçadaki felsefe terminolojisine çok önemli katkıları olan bir kitaptır.

#### 5. *El-Mebde ve'l-Meâd*

İbn Sina'nın yaklaşık olarak 1013 yılında kaleme aldığı eser genel olarak metafizik ve ahlâka dairdir.

#### 6. *Uyûnu'l-Hikme*

Fahredden er-Râzi'nin bir şerh yazdığı eser; mantık, tabiiyyât ve metafizik olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.

### **7. Et-Talikât**

Behmenyar b. Merzuban'ın hocası İbn Sina'dan ders aldığı sırada aldığı notlardan oluşan eserdir.

### **8. El-Mübâhasât**

İbn Sina'nın öğrencileri tarafından kendisine sorulan sorulara bir cevap niteliği taşıyan bir kitaptır.

### **9. Hayy bin Yakzân**

İnsanın bedeni ve nefsanî güçleri aşarak bilginin semavi kaynağı ile temas kurulabileceğinin işlendiği sembolik üslupla yazılmış bir kitaptır.

### **10. El-Hikmetül-Meşrîkkiyye**

Muhteva olarak *Eş-Şifâ* ile paralellik arz eden kitap mantık, tabiiyyât, riyaziyyat ve ilahiyât olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Ali Durusoy'un Türkçe'ye çevirirken bazı kısımları özetlediği ve yorumladığı bir eserdir.

### **11. El-İnsâf**

Yirmi cilt olduğu belirtilen eserin bazı bölümlerinin günümüze ulaştığı eser olarak bilinmektedir.

### **12. El-Hidâye**

Felsefî bir eser olarak bilinen kitabın Ferdecân kalesinde hapisteyken kardeşi için yazdığı bir eserdir.

### **13. El-Hikmetü'l-Aruziyye**

Ebu'l-Hüseyn el-Aruzi'nin isteği üzerine mantık, tabiiyyât ve ilahiyât konusunda kaleme aldığı ilk sistematik ve ansiklopedik bir çalışmadır.

### **14. Ahvâlü'n-Nefs**

Nefsin oluşumu, tanımı, güçleri, bedenle ilişkisi konularında yazılan eser 1014 yılında yazılmıştır.

### **15. Lisânu'l-Arab**

Arapça sözlüktür.

Bu eserler dışında *El-Kanun fi't-Tıb*, *El-Urcuze fi't-Tıb* ve *Def'ul-Mazarri'l-Küllîye ani'l-Ebdâni'l-İnsaniyye* adlı eserleri tıp alanında yazdığı eserlerdir. Bunlar dışında İbn Sina'nın yirmi iki-yirmi üç yaşlarındayken felsefî literatüre bir şerh mahiyetinde olan yirmi cilt halindeki *El-Hâsıl ve'l-Mâhsul* adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

### 1.2.2. RİSÂLELERİ

İbn Sina'nın risâlelerinin sayısı konusunda muhtelif bilgiler vardır. Konumuzla ilgili olarak zikredeceğimiz risâlelerinden biri *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*'dir. Bu eserde İbn Sina'nın 'aşk' kavramının tanımı ve ne'liği sorunu, 'Gerçek Aşk'tan kastedilen şeyin ne olduğu ve 'İlk Aşk'tan varlıkların nasıl meydana gelebileceği gibi konular üzerinde durduğu eserdir. Bunun yanında *Aksâmu'l-Ulumi'l-Akliyye* adlı risâlesi, akli ilimlerin bölümlerinden bahseden bir risâle olarak bilinmektedir. Ayrıca *Salaman ve Ebsal* adlı risâlesinin her ne kadar orijinal metni günümüze ulaşmasa da Nasrüddin Tûsi'nin İbn Sina'nın *El-İşârât ve't-Tenbihât*'na yazmış olduğu şerh vasıtasıyla bir tür özetine ulaşabilmekteyiz. Sembolik hikâye tarzında yazılan risâle insan denilen varlığın kemâle ulaşabilmesini ve Faal Akıl'la ittisal meselesini konu edinen bir eserdir. Şimdi de bu sayılanlar dışında risâlelerini şöylece sıralamak mümkündür:

#### 1. *El-Adhaviyye fi emr'l-Meâd*

Ölümden sonraki hayatı konu edinmektedir.

#### 2. *Makale fi'n-Nefs*

İbn Sina'nın ilk çalışması olan eser, Nuh b. Mansur için kaleme alınmıştır.

#### 3. *Fi Ma'rifeti'n-Nefsi'n-Nâtka ve Ahvâliha*

Nefsin ne anlama geldiği ve nefsin halleri konu edilen risâledir.

#### 4. *El-Kasidetü'l-Ayniyyetü'r-Ruhiyye fi'n-Nefs*

İnsani nefsin bedenle ittisalini ve ondan ayrılmasını konu edinmektedir.

#### 5. *El-Aksâmu'l-Ulûmi'l-Akliyye*

Akli ilimlerin bölümlerine dair yazılan risâle, Türkçe dahil pek çok dile tercüme edilmiştir.

#### 6. *El-Kuva'l-İnsaniyye ve İdrakâtuha*

İnsan'ın aklî derecelerinin ne olduğu ve anlamanın nasıllığı üzerine yazılan İbn Sina'nın önemli bir eseridir.

#### 7. *El-Hudûd*

Felsefi terimin tanımını ihtiva eden risâledir.

#### 8. *İsbâtü'n-Nübüvvat ve Te'vilu Rumuzihim ve Emsalihim*

Peygamberliğin mahiyeti, kanıtlanması ve vahiy konusunu işleyen eserdir.



### **9. *En-Niyruziyye***

Hurufu Mukatta'nın anlamları, harflerin varlıklara delaleti gibi konularda görüş beyan etmektedir.

### **10. *El-Ahd***

Ahlâkı konu edindiği risaledir.

### **11. *İlmu'l-Ahlâk***

Ahlâk ilminin mahiyetinin izah edildiği risâledir.

### **12. *Et-Tayr***

Kötülüklerden kurtulma yolunun insani nefsin dünyevilikten sıyrılabilmesiyle mümkün olduğunu ispatlamaya çalışan sembolik hikâye tarzı risâledir.

### **13. *Ma'na'z-Ziyâre ve Keyfiyyetü Te'siriha***

Eserde gök cisimleri ve insani nefsin varlıklara tesiri ve bunun şartları ele alınmaktadır.

### **14. *El-Kaza ve'l-Kader***

Pek çok defa neşredilen risâle Farsça ve Fransızca'ya tercüme edilmiştir.

**15.** Ayrı ayrı ele alınan *Tefsiru sureti'l-İhlas*, *Tefsiru sureti'l-Felak*, *Tefsiru sureti'n-Nass* gibi risâleler dışında: *Tefsiru ayeti'n-Nur*, *Tefsiru ayeti "Sümme'steva ile's-sema ve hiye duhan"*, *Tefsiru sureti'l-A'la* gibi direkt Kur'an'da geçen ayet ve surelerin tefsirinin yapıldığı risâleleri mevcuttur.

### **16. *Sırru'l-Kader***

Kader meselesi ontolojik, ahlâki ve eskatolojik açıdan ele alınmış, *İbn Sina: Risâleler* içinde Türkçe'ye çevrilmiştir.

### **17. *Mâhiyyetu's-Salât***

İnsanın maddi ve ruhi boyutlarına paralel olarak namazın da zahiri ve batını yönlerinin olduğunu vurgulayan İbn Sina'nın önemli eserlerinden biridir.

### **18. *Es-Saâde ve'l-Hucecu'l-Aşere***

İnsan nefsinin cevher olduğu, bozulmaya uğramayacağı, ilahi feyizden yardım aldığı, nefsin bedenden ayrıldıktan sonra sonraki durumları gibi konuları ele almaktadır.

### **19. *El-Ef'âl ve'l-İnfîâlât***

Kaderin sırrı meselesi üzerinde durulan eser Türkçe'ye çevrilmiştir.

## 20. *El-Mebde ve'l-Meâd*

İbn Sina'nın aynı adla zikredilen kitabından farklı olup ilk defa *Mecmûatü'r-Resâil* içerisinde neşredilmiştir.

## 21. *El-Işk*

İbn Sina'nın bu risâleyi öğrencisi Ebu Abdullah El-Mâsumî için kaleme aldığı rivayet edilir. Kısa bir girişle yedi bölümden oluşan risâle, Ahmet Ateş tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

Bu sayılan risâleler dışında 70 kûsür daha risâlenin olduğu rivayet edilmektedir.<sup>39</sup> Her ne kadar bunlar arasında bazılarının İbn Sina'ya ait olmadığı dile getirilse de ondan günümüze kalan birçok eserin varlığı, İbn Sina'nın birden fazla alana hakim olduğu ve bu alanlarla ilgili geniş bir düşünceye sahip olduğunun apaçık bir göstergesidir.

Şimdi de bu eserlerin oluşmasında katkısı olan ve bu eserler sayesinde büyük etki uyandıran İbn Sina'nın düşünce serüveninde gerçekte nelerin olduğu veya olabileceği meselesi değerlendirilebilir.

### 1.3. İBN SİNA'NIN DÜŞÜNCE SERÜVENİ

Kindi dönemiyle başlayan tercüme faaliyetleri o zamana kadar yazılan pekçok eserin arapçaya çevrilmesine imkan sağladı.<sup>40</sup> Bu sayede İslam dünyası felsefeyle karşılaştı. Öncelikle felsefenin İslam dünyasına geçişini sağlayan etken, müslümanların fethettikleri yerlerde karşılaştıkları kültürel çevrenin hareketli felsefi atmosferi ile kendilerini bir anda fiilen bunun içinde görmeleridir. Abbasiler'in kurduğu Beytül'l-Hikme'de başlayan tercüme faaliyetlerinden çok önceleri, sözlü ve karşılıklı tartışmalarla en önemli felsefi konular müslümanlarla müslüman olmayan halk arasında rahatlıkla konuşulur ve tartışılır hale gelmişti. Şam, Urfa, Nusaybin, Harran, Antakya, Cundişapur ve İskenderiye gibi büyük ve eski kültür merkezlerinde Hint tıbbından, Yunan ilminden ezbere söz eden, iyi eğitim görmüş papazlar, genç rahipler, şehir şehir gezen filozoflar, sosyal statü peşinde koşan ve birkaç dil bilen çevirmenler vardı.

<sup>39</sup> Alper, 2010: 25-42.

<sup>40</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 1.Baskı, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 49.

Müslümanlar bu aktif dünyanın içine girdiklerinde birçok şeyi yeniden gözden geçirme, bazı şeyler üzerinde yeniden düşünme ihtiyacını hissettiler. Ancak müslüman alimler kendilerine karşı kullanılmak istenen felsefi görüşler ile İslamî düşünce ve inançları arasında bazı benzerlikler ve ortak referanslar olduğunu fark ettiler. Doğru ile yanlış, hak ile batıl, hikmet ile saçmalık iç içe ve bir arada barınır halde duruyordu. Hikmet, tabiatıyla müslümanların kayıp malı idi ve son peygamber Hz. Muhammed'in başlıca görevleri arasında, nübüvvetin gerekli kıldığı bütün sosyal, siyasi, ahlâki ve askeri hedefleri gerçekleştirmek yanında, kendisinden önceki peygamberleri doğrulamak, onların getirdiklerini tamamlamak, böylelikle geriye doğru gidildikçe ilk halkaya, Âdem (a.s)'a kadar kök salan ilahi tebliğ geleneğini, nübüvvet nuruyla insanın tanık olduğu hikmet ve ilmi diriltmek önemliydi.

Peygamber kendisinden önceki peygamberlerin tebliğ ve hikmetlerini nasıl tümüyle yürürlükten kaldırmayıp doğruladı, tamamladı ve tashih ettiyse; müslümanlar da karşı karşıya kaldıkları bu yeni şartlarda kadim kültür, felsefe ve ilimlerde varolan hikmeti, kaynağı tevhid ve nebevi tebliğ olan unsurları seçip alacak; ama bunun yanında artık tevhidî olmayan, zararlı, batıl ve yanlış unsurları ise ayıklayıp atacaklardı. İşte bütün bu faaliyete hikmet geleneğinin müslümanlar eliyle yeniden dirilmesi teşebbüsüdür denilebilir. Müslüman alimler bu teşebbüsleriyle dinlerin aşkın birliğine atıflar yapıp çok dinli ve çok kültürlü bir dünyada bir arada yaşamanın zihinsel arka planını inşa ediyorlardı.<sup>41</sup> İşte ilk dönem müslümanlarının kendi zamanlarına kadar yazılan eserlere bakış açıları bu yönde olmuş ve böylece tercüme faaliyetlerini de başlatmış bulunmaktaydılar.

İbn Sina ise bu faaliyetlerin sonrasında yaşayan bir filozof olmuştur. Dolayısıyla İbn Sina'nın bu tercüme faaliyetinde bulunmaktan ziyade, bu faaliyetlerin neticesinde tercüme edilen eserlerden istifade ettiğini söylemek mümkündür. Bunun anlamı, İbn Sina'nın düşüncelerin etkileşimine hem tanık olduğu, hem de ortaya çıkan ilmî çeşitlilikten esinlendiği gerçeğidir.

Biz İbn Sina'nın bu düşünce etkileşimini iki farklı cepheden araştıracağız. Bunlardan biri İbn Sina öncesi müslümanların - ki buna "Meşrikî Açıldan"

---

<sup>41</sup> Ali Bulaç, *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe, Akıl- Vahiy İlişkisi*, Üçüncü Baskı, İstanbul, İz Yayınları, 2003, s. 35-36.

denilecektir - ve bir diğeri de islam öncesi birikimlerin - buna da “Mağribi Açıdan” denilecektir - İbn Sina’ya etkisi şeklinde olacaktır.

### 1.3.1. Meşrikî Açıdan

İbn Sina’nın düşünce serüveninde Fârâbî önemli yer tutar. Bunun pek çok sebebi vardır. Öncelikle Fârâbî İbn Sina’ya bazı konularda kaynaklık etmiştir. Yine İbn Sina’nın kadim felsefeyi anlamasına yardımcı olmuştur. Mesela İbn Sina ‘Faal Akıl’ı şöyle izah eder: “Diyorlar ki; düşünen nefis bir şeyi aklettiği zaman bu şeyi ancak Faal Akıl ile, ittisalle akleder. Bu gerçektir. Yine diyorlar ki; onun Faal Akıl’la ittisali onun Faal Akıl haline gelmesidir; çünkü o, müstefâd / kazanılmış akıl haline gelir. Faal Akıl’ın kendisi de nefisle ittisal eder ve böylece kazanılmış akıl olur. İşte onlar Faal Akıl’ı şu ya da bu parçasıyla ittisal edilen, parçalanabilir bir şey olarak kabul etmekle kendisiyle nefsin her akledilire ulaşan bir yetkin kılındığı tek bir ittisal kabul etme arasındadırlar. Ne var ki onların sözlerindeki imkânsızlık, düşünen nefsin kaim olarak tasavvur ettikleri sırada kazanılmış akıl olmasıdır. Yine düşünen nefis Faal Akıl’la ittisal melekesini kazandığı zaman aletlerin yitirilmesi ona zarar vermez; çünkü tıpkı bildiğin gibi o, aletle değil zatiyla akleder.”<sup>42</sup> İbn Sina’nın ‘Faal Akıl’ meselesine ilham veren Fârâbî ise, ‘Faal Akıl’la ilgili şu değerlendirmeleri yapar: Peygamber ve filozof, faziletli kentin başkanı olmaya en elverişli iki kişidir. Her ikisi de toplumun nizamını korumak üzere ihtiyaç hissedilen zorunlu kanun ve şeriatları ‘Faal Akıl’la ittisal aracılığıyla alırlar. Peygamberde bu ittisal, muhayyile gücü aracılığıyla olurken; filozofta bu özellik araştırma ve inceleme sonucunda ortaya çıkar. Ama her ikisinin de kaynağı birdir. Binaenaleyh peygamberin getirdiği vahiy ile filozofun akıl yoluyla elde etmiş olduğu neticeler birbiriyle çelişmez, bilakis birbirini teyid eder. Var olan tek hakikat, ‘Faal Akıl’dan çıkan şeydir, diye düşüncesini tamamlar.<sup>43</sup> İşte İbn Sina’nın Faal Akıl’ı insan denilen varlığın ‘bilme’ eğilimini gerçekleştirmesinin sebebi olarak görmesi bu kabildendir.

İbn Sina daha gençken Aristoteles’in meşhur eseri *Metafizik* ile karşılaştığında umduğu şeyin dışında olan bir problematik ile karşı karşıya kalmıştı. Aslında O’nu *Metafizik* adlı esere yönlendiren Kindî (ö. 873) idi. Kindî ve ekolünün

<sup>42</sup> İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, v.d., İstanbul, Litera Yayınları, 2013b, s. 160-163.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-Makal / Felsefe-din ilişkisi*, çev. Bekir Karlığa, İslam Düşüncesi Klasikleri, İstanbul, İşaret Yayınları, 1992, s. 30-31.

tasavvurundaki metafizik konusu, ilâhiyyât konusunu oluşturmaktaydı. Bundan ötürü İbn Sina metafizik alana yoğunlaştı.<sup>44</sup> İbn Sina için metafizik demek, teoloji demektir. Fakat İbn Sina ne zaman ki Fârâbî'nin *Ağraz*'ını okudu; işte o zaman metafiziğin sadece teolojiden ibaret olmadığını anlamış oldu.<sup>45</sup>

*Ağraz* adlı eserin etkisini filozofun on sekiz yaşında iken kaleme aldığı “*Makâle fin-Nefs Ala Sünneti'l- İhtisâr*” makalesinde görmek mümkündür. İbn Sina Fârâbî'den etkilenmiştir. Bu etkileşim eserlerinde ve işlemiş olduğu her konuda kendini göstermektedir. Kutluer bunu şöyle açıklar: “Anafikirler itibarıyla İbn Sina'nın sisteminde olup da daha önce Fârâbî'nin sisteminde dile getirilmeyen bir teori neredeyse bulunmamaktadır.”<sup>46</sup> Bu konuyla ilgili olarak; “İbn Sina felsefesinde insan aklı, düşünme ve duyulara bağlı olarak ‘Faal Akıl’dan bilgileri elde ederken ‘Heyulânî’, ‘Meleke’, ‘Fiil’ ve ‘Müstefâd’ halindeki ‘Akıl’ dediğimiz aşamalardan geçmektedir. Bu akıl aşamaları selefleri Kindi ve Fârâbî gibi filozoflarda da ele alınmıştır.”<sup>47</sup>

Yine Fârâbî doktrininden hareket edildiğinde İbn Sina'ya göre Vâcibu'l-Vücut; Âşık, Mâşuk ve Aşk'tır.<sup>48</sup> Fârâbî de Allah'ı hem ilk Âşık, hem ilk Mâşuk ve hem de Aşk'ın bizzat kendisi kabul ederek<sup>49</sup> ‘Aşk’a daha çok ontolojik bir mana atfetmiştir. Fakat bütün bunlar, İbn Sina'nın felsefesini taklit üzere oluşturduğu anlamına gelmez. İbn Sina, seleflerinin felsefi birikimlerine sahip çıkmış ve bu birikimlere yenilerini eklemiş ve yepyeni bakış açısıyla da felsefesini zenginleştirmiştir denilebilir. Bu meyanda İbn Sina'nın özgünlüğü meselesi ortaya çıkmaktadır. Bu özgünlük meselesinde İbn Sina başarılıdır denilebilir. İbn Sina'yı başarılı ve orijinal kılan sebep ise şudur:

İbn Teymiyye (ö. 1328) *Kitabü'r-Redd Ale'l-Matikiyyîn* adlı eserinde İbn Sina hakkında şunları kaydeder:

“İbn Sina Müslümanların dini hakkında bir şeyler öğrenmeye başladığında (ki o, derslerini zındıklardan ve nisbeten bunlardan daha iyi olan Mu'tezilî ve Şîfilerden almıştır) aklıyla bu kimselerden elde ettiği bilgilerle seleflerinden (yani

<sup>44</sup> Kutluer, s. 41-42.

<sup>45</sup> Kutluer, s. 42.

<sup>46</sup> Kutluer, s. 44.

<sup>47</sup> Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ ve Felsefesi”, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, s.196.

<sup>48</sup> İbn Sina, *El-mebde ve'l-mead*, neş. Abdullah Nurani, Tahran, 1998, s.17. Bayrakdar, 1997: 303.

<sup>49</sup> Bayrakdar, 1997: 300.

filozoflardan) kendisine ulaşanları birleştirmek istedi. Bundan ötürü onun felsefi doktrini, seleflerinin teorileriyle kendisinin bunlar üzerinde yaptığı değişikliklerin bir karışımından ibarettir. Buna örnek olarak onun nübüvvete ve işaretler<sup>50</sup> ile rüyaların bâtinî anlamlarına dair teorileri ve Zorunlu Varlık ve benzeri konulardaki teorileri verilebilir. Çünkü Aristoteles ve takipçileri asla Zorunlu Varlık'tan ve onun özelliklerinden bahsetmemişlerdir. Onlar sadece ilk sebepten bahsetmişlerdir ki, bunu da semâvî feleğin kendisine benzetmek için göksel olarak hareket ettiği bir gaye sebep olması açısından ele almışlardır. Yine İbn Sina ilâhiyyât, nübüvvet teorisi, ruhun ölümden sonra asıl kaynağına dönüşü ve İslam hukukunu ilgilendiren meseleler gibi seleflerinin hiç tartışmadığı, akıllarının ulaşamadığı, sahip oldukları bilimlerin varamadığı konular hakkında konuşmuştur.<sup>51</sup> Görüldüğü üzere keskin zekaya sahip olan İbn Teymiyye İbn Sina'yı iyi okumuştur. Bu da İbn Sina'nın başarılı bir filozof olduğuna kanıttır denilebilir.

Konuyla ilgili şunu söylemek mümkündür: Her fikrin oluşum aşamasında sebeplerin bulunma zorunluluğu vardır. Bununla alakalı olarak İbn Sina kozmolojisi için Sâmi dinlerinin inançlarıyla ters düşen meselelerin olduğu söylenir. Bu düşünce İbn Sina sonrasına olan etkinin belirtileridir. Bunlar; evrene hâkim olan zarûrilik, kâinatın ezeliği, Tanrı'nın kudretinin ve etkisinin dolaylı oluşu gibi konulardır.<sup>52</sup> Tanrı inancına aykırı gibi görülen bu görüşler İslam dünyasında felsefeye darbe vuran Gazâlî'nin (ö. 1111) hücumlarına, batıda Guillaume d'Auvergne (ö. 1249) ve John Duns Scotus'un (ö. 1308) liderliğini yaptıkları bağımsız mistik hristiyanların suçlamalarına maruz kalmıştır.<sup>53</sup> Aslında İbn Sina hakkındaki bu ithamlar onun felsefesinin özgün olduğuna işarettir denilebilir. Bu durum aynı zamanda İbn Sina düşüncesinde etkileşimin var olduğunun bir delili olarak da görülebilir.

Meşşâî felsefede ayaltı ve ayüstü alem anlayışları, üzerinde çokça düşünülen bir mesele olmuştur. Nitekim bu konuda İbn Sina kendisinden sonra gelenlere etki etmiştir; fakat bu etki farklı bir boyutta da gerçekleşebilmiştir. Örneğin bu etkileşimde akıl konusunda Endülüslü Müslüman filozoflardan İbn Meymûn'un (ö. 1204) İbn Sina'dan farklı düşündüğünü görmek mümkündür. İbn Meymûn'un

<sup>50</sup> Bir arifin az bir gıdadan alışık olunmayan uzun bir süre uzak kaldığı haberiyle veya olağanüstü hadiselerin sırları ile ilgili *el-İşarat*'ın 'Onuncu Nemat'ına atıfta bulunduğu rivayet edilmektedir.

<sup>51</sup> Dimitri Gutas, *İbn Sina'nın Mirası*, der. M. Cüneyt Kaya, 1. Baskı, İstanbul, Klasik Yayıncılık, 2004, s. 138.

<sup>52</sup> Burhan Ulutan, *İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul, Ötüken Yayınevi, 1976, s.153-154.

<sup>53</sup> Ulutan, s. 154.

*Ayaltı ve Semavi Alem* anlayışlarının<sup>54</sup> varlığı, seleflerinin düşüncelerine sahip ve hakim olduğunu ortaya koymaktadır. İbn Meymûn aklın ayüstü alem ile ittisal halinde olamayacağı, aklın bir sınırının olduğu ve metafizik alanın merak edilebileceği; ancak bu merakı ortaya çıkaracak şeyin insan aklı olamayacağı fikrindedir. Tabii burada aklın metafizik alana ulaşamamasını aklın maddeye bağlı olmasında görür. Maddede bulunan akıl, maddenin kategorilerine bağlı olarak düşündüğü için maddi olmayan şeyleri idrak etmesi imkansız olmasa bile zordur. Ancak aklın maddeden kendisini özgürleştirdiği ölçüde maddesiz şeylere benzemesi ve onları bilmesi mümkün olur. Bundan dolayı İbn Meymûn için akıl metafizik olan her şeye ulaşmayabilir. Böylece düşüncelerini daha sistemli hale getiren İbn Meymun konularını; bilinebilir, kısmen bilinebilir ve bilinemez şeklinde üç bölüme ayırmıştır.<sup>55</sup>

Görüldüğü gibi İbn Sina için seleflerinden etkilendiği söylene de haleflerini etkilediği de görülmektedir. Zaten bu durum felsefi ilerleyişin doğal bir sonucudur. Felsefi alanda tekâmül etmenin yolu etkileşimdir. Yine etkileşim benzer fikirlerin veya aykırı fikirlerin meydana gelmesinin de bir sebebidir.

### 1.3.2. Mağribî Açıdan

Metafizik İbn Sina felsefesinin en önemli bölümünü oluşturur. Bu alandaki Zorunlu Varlık, Akıl, Aşk gibi kavramlar İbn Sina felsefesinin unsurlarıdır. Peki bu serüvende rol oynayan mihenk taşı veya taşları nelerdir? İşte bu soru İbn Sina'nın fikri serüvenini görmemizi sağlayacaktır. Bu bölümde İslam öncesi yazılan eserlerin İbn Sina'ya katkısını ele almaya gayret edeceğiz.

İbn Sina'nın madde ve form kavramları üzerine oluşturduğu teori Aristo geleneğinin tamamlayıcısıdır, denilebilir.<sup>56</sup> İbn Sina madde ile form münasebetini derinlemesine tahlil ederken gerek maddenin ve gerekse formun Tanrıya ya da Faal Akla dayandığı ve hatta mürekkep varlığın bile tek başına madde ve formdan dolayı meydana gelebileceği; fakat 'başka bir şeyin' de olması gerektiği sonucuna varır.<sup>57</sup> İbn Sina'nın madde ve form konusunda geliştirdiği şeyin Aristo doktrini olduğu

<sup>54</sup> Mehmet Aydın, *Fârâbî-İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymûn'un Din Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2003, s. 83.

<sup>55</sup> Aydın, 2003: 83-86.

<sup>56</sup> Fazlurrahman, 1990: 102.

<sup>57</sup> İbn Sina, *Kitabuş- Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005: 27; Fazlurrahman, 1990: 103.

söylenmektedir. Birçok ilim adamı İbn Sina'nın bu konuda Aristo geleneği yerine Yeni-Eflatuncu bir çizgi takip ettiğini öne sürerler. Zaten bu açıdan yaklaşıldığında Yeni-Eflatunculuk ile Aristo'nun anlayışları aynı gözükmemektedir.<sup>58</sup> Fakat İbn Sina'nın metodolojik olarak aynı düşüncede olmadığı savunulabilir. Bu konuda mesela Plotinus'un (ö. 270) aşkı tek taraflıdır. İnsan Tanrıyı sever; Tanrının insanı sevmesi gibi bir durum Plotinus'ta pek görünmemektedir. İbn Sina'da ise ilâhi aşkın objesi olan insan Allah'ın aşkının hedefi olurlar.<sup>59</sup> Burada Yeni-Eflatuncu metot ile İbn Sina'nın metodunun birbiriyle uyuşmadığı söylenebilir.

Eflatun'un varlık anlayışında meşhur olarak da bilinen iki alem vardır: *İdeler Alemi ve Görünümler Alemi*. 'İdeler Alemi' denilen şey uyumlu ve düzenli bir kozmostur. Bu kozmosun en üst basamağında mükemmellik idesi yer alır. 'Görünümler Alemi' de görüntüde meydana çıkan şeylerdir. Bunlar günün birinde yok olmaya er ya da geç mahkumdurlar.<sup>60</sup> Böylece Eflatun 'İdeler Alemi' konusunda başlı başına maddi olmayan manevi bir varlık alemini ortaya atmıştır. Aynı zamanda bu 'İdeler Alemi' öncesiz, sonsuz ve değişmeyen olarak nitelenmiştir. Bu 'alem' veya 'varlık' kavramları zorunlulukla bir arada değerlendirilmiştir. Zorunluluk meselesinde mevcut argümanlar İbn Sina'da da mevcuttur; fakat bu, Kur'an perspektifiyle özgün bir hal almıştır. İbn Sina öncesi bu mevcut argümanlar silsile haline getirildiğinde şöyle bir tabloyla karşı karşıya kalınır: Sokrat öncesinde zorunluluk kavramının kullanımı farklı biçimlerde tezâhür etmiştir. Bazı yerlerde zorunluluk, her şeyi ile ilâhi bir inayet ve takdir olarak kullanılmagelmiştir. Bu tasavvur Platon'un *Er Efsanesi*'nde ya da Empedokles'in yazılarında görüldüğü gibi daha sonraları -stoa gibi okullarda- zorunluluğun akıl, kader ve gaye kavramlarıyla özdeşleştiği görülür.<sup>61</sup>

Empedokles'in iki temel kozmik gücü olan 'sevgi' ve 'nefreti'<sup>62</sup> Aristo, kozmik zorunluluk olarak yorumlamıştır.<sup>63</sup> Sokrat öncesi felsefede zorunluluk kavramı konusunda fikir belirten ekollerden biri Atomculardır. Nesnelere oluşumunu, kader kavramını zorunluluk olarak yorumlarlar.<sup>64</sup> Demokritos'un fikri

---

<sup>58</sup> Fazlurrahman, 1990: 103.

<sup>59</sup> Güre, s. 59.

<sup>60</sup> Kamıran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 4. Baskı, Ankara, A.Ü.İ.F.Y., 2001, s. 55-56.

<sup>61</sup> Kutluer, s. 21.

<sup>62</sup> Birand, s. 23

<sup>63</sup> Kutluer, s. 24.

<sup>64</sup> Kutluer, s. 25-26; Birand, s. 28.



her ne kadar materyalist ve bu da ateizme götürse de O, zorunluluk kavramını kullanan ilk çağ filozoflarından biridir. Aristo ise bu zorunluluk kavramını şöyle dile getirir: “Bir var oluş şartı olarak kendileri olmaksızın yaşamının mümkün olmadığı şeylerdir. Bir başka anlamıyla da zorunluluk, o olmadan iyi olanın ne var olabilmesi ne de varlığa gelebileceği veyahut kötünün ne giderilebileceği, ne de ortadan kaldırılabileceği koşullara işaret etmektedir.”<sup>65</sup> Mesela uyumak; yorgun olmamak veya yorgunluluğu gidermek için zorunludur. Bununla alakalı olarak Aristo’ya göre zorunluluk aksi durumun imkansızlığını ifade eder.<sup>66</sup> Aristo kendisiyle zorunlu olan şey ile başkasıyla zorunlu olma halini aslında ayırt edip iki yönlü zorunluluktan bahsetmektedir. Daha açık bir ifadeyle o, şu örneği sunar: Nefes almanın kendisi zorunlu olarak vardır ve insan nefes almadan hayatta kalabiliyorsa o zaman nefes almak zorunlu sayılmayacaktır. Fakat yaşamak için nefes almak zorunludur.

Yine Aristo, hocası Platon’un ‘İdeler Alemi’ görüşünü kabul etmez. Aristo madde ile şekil arasında var olan bir bağılıktan yola çıkarak ideler alemine gerek olmadığını; fakat oluşun ortaya çıkabilmesi için madde denilen şeyin başlangıçtan beri öncesiz ve sonsuz olarak mevcut olduğunu kabul etmektedir.<sup>67</sup> Bu, zorunluluğa işaret etmektedir. Bunun yanında Heraklitos da şöyle der: “Her şey kadere göre vuku bulur ve bu da zorunluluktur.”<sup>68</sup>

İbn Sina öncesi ‘zorunluluk’ kavramı farklı şekillerde tartışılmış ve farklı düşünceler oluşmuş, bununla sınırla kalmayıp, konuya farklı yaklaşımların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim bu farklı zorunluluk yaklaşımlarından biri de Plotinus’a aittir. Plotinus’ta üç hipostaz mevzusuna geçmeden önce O’nun öğretisine tarihsel süreç olarak bakmak yararlı olacaktır. Plotinus’un öğretisindeki Aristotelesçi ve Stoacı etkiyi unutmamak gerekir. Aslında Plotinus’un eklektik bir sistemi<sup>69</sup> olduğu söylenebilir. Bu sistem; Platon’un, Aristoteles’in, Stoacıların ve daha birçok filozofun öğretilerinin Platon lehine uzlaştırılması üzerinde olduğudur. Plotinus seleflerinden aldığı kavramlarla farklı bir çehre sunmaya çalışan filozoftur.<sup>70</sup> O’nun önemli olmasında iki husus vardır: İlk olarak dinsel yaşantı formlarının

---

<sup>65</sup> Kutluer, s. 28.

<sup>66</sup> Kutluer, s. 29.

<sup>67</sup> Birand, s. 76-77.

<sup>68</sup> Kutluer, s. 22.

<sup>69</sup> Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus’un Aşk Kuramı*, 2.Basım, Bursa, Asa Yayınevi, 2000, s. 52.

<sup>70</sup> Mehmet Ali Yeşil, *Fârâbî ve İbn Sina’da Sudur Nazariyesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2005, s. 11.

Plotinus için o güne kadar felsefi Akıl karşısında zafer yaşamaması ve buna rağmen Plotinus'un da ustalarına sadık kalarak felsefe yapmadaki ısrarı; ikincisi olarak -ki asıl konumuzla alakalı olanıdır- özellikle islam felsefi ve mistik düşünce geleneklerine nüfuz edebilmiş olmasıdır.<sup>71</sup> Bu söylenene binaen Plotinus'ta üç hipostaz konusuna geçebiliriz.<sup>72</sup> Bunlar: Bir, Nous ve Ruh. Nous, Plotinus'a göre ilk varlıktır. Zira Bir; varlık ve öz'den aşkındır. Öyleyse Plotinus'un ontolojisinde ilk varlık Nous'tur. Nous, konumu gereği mükemmel olmada 'Bir'e en yakın varlıktır. O da, 'Bir' gibi, kendinden bir şey eksilmeden zorunlu bir şekilde Ruh'u meydana getirir ki bu, "'Bir'den ancak 'Bir' çıkar" prensibi gereğidir. Nous aynı zamanda form vericidir ve Ruh'un formudur. Nous, 'Bir' gibi kendinden bir şey eksilmeksizin kendi benzerini, Ruh'u üretir. Ruh'un Nous'tan taşması da, Nous'un 'Bir'den taşması gibi aynı zorunlulukta gerçekleşir.<sup>73</sup>

Plotinus düşüncesinde Nous'tan zorunlu olarak taşan Ruh, ikili bir görünüm arz eder. O bir yandan kendi ilkesi olan Nous ile, bir yandan da kendisinin ilki olduğu duyusal dünya ile canlı bir ilişki içinde bulunur ve ilahi dünyanın en aşağısında yer alırken hâlâ ilahi dünyanın bir parçası konumundadır. Ruh bu haliyle Nous'u temaşa ederken duyusal dünyayı da biçimlendirir.<sup>74</sup> İbn Sina'nın 'Aşk' kavramına, 'Zorunlu Varlık'a, 'Faal Akıl' meselesine yaklaşımı da buna benzerdir, denilebilir. Fakat bu nazariyede İbn Sina'nın her ne kadar Yeni Eflatunculuğun temsilcisi sayılan Plotinus'tan istifade ettiği dile getirilse de İbn Sina vahye aykırı düşmeyecek fikirlere ulaşma çabasıdır. Mesela O, Aristo'da var olan hareket etmeyen hareket ettirici problemi üzerinde durmaz. O'nun amacı Allah'ın sadece sebep olmayıp aynı zamanda 'fail sebep' olduğunu delillendirmektir.<sup>75</sup> Bu yazılanlardan anlaşılan odur ki, İbn Sina kadim Yunan felsefesinden etkilenmiştir. Ancak bu durum İbn Sina'nın özgün olmadığını göstermez. Nitekim İbn Sina'da varlıkların tecellisi üç temel üzerine oturtulmuştur:

1. Birden yalnızca Bir çıkar.
2. Vâcibul- Vücut için düşünmek ibda etmek/yaratmak demektir.

---

<sup>71</sup> Kurtoğlu, s. 15.

<sup>72</sup> Kurtoğlu, s. 59-60.

<sup>73</sup> Kurtoğlu, s. 82.

<sup>74</sup> Ahmet Çapku, *İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, İstanbul, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 83.

<sup>75</sup> H. Ömer Özden, *İbn Sina ve Descartes, Metafizik Bir Karşılaştırma*, I. Baskı, İstanbul, Dergah Yayınları, 1996, s. 80.

3. Varlıklar zarûrî ve mümkün diye iki kısma ayırır.<sup>76</sup>

Hayrani Altıntaş İbn Sina'nın Kur'an'a sadık kaldığını ve bütün yaratıkların sebebi olan bir Allah anlayışının İbn Sina'da vuku bulduğunu dile getirir. Altıntaş, yaratılış konusunda İbn Sina'nın Yeniefatunculuk'un etkisinde kaldığını söylemektedir.<sup>77</sup>

İbn Sina'yı Aristo geleneğinin temsilcisi olarak görenler delillerini 'Tanrı alemle ilgili küllileri bilir, cüzileri bilmez' düşüncesine dayandırır. Bu yüzden İbn Sina'yı küfürle suçlamışlardır. Aslında bu ithamın başını Gazâlî'nin çektiği doğrudur. Bunun yanında Şafii mezhebine mensup ilmî çevreler de bu düşünceye sahipti. Çünkü Bağdat'taki Şafii yapı büyük oranda Gazâlî'nin etkisi altındaydı.<sup>78</sup> Oysaki İbn Sina İslam'ı akılla anlama amacındaydı. Fakat Aristocu etkiden de kendini alamadı, etkilendi ve sonuçta Aristo düşüncesine yakın fikirler ortaya koydu. Ancak yine de özgün olmaya çabaladığı söylenebilir. Çünkü ortaya koyduğu eserler veya ayetler ışığında yazdığı risâleler Kur'an'la ilişkili olması dolayısıyla özgün olma iddiasını taşıyabilir.

Yine etkilenme konusunda İbn Sina, birçok eserin tetkikinden de anlaşılacağı üzere, Aristo felsefesinin tesiri altında kalmıştır, denilebilir. Aristo'nun ortaya koyduğu fikir ve prensiplerin ve bu prensipler üzerine birçok felsefecinin yazmış olduğu şerh ve tefsirlerin etkisi altındadır.<sup>79</sup> Bunun gerekçesi olarak da şu gösterilmektedir: İbn Sina hemen hemen bütün eserlerinde Aristo'yu övmüş, gelmiş geçmiş bütün filozofların en üstünü olarak görmüştür. Fakat bu gerekçe İbn Sina'nın Aristo şarihi veya temsilcisi olarak görülmesine sebep değildir. Çünkü O, yukarda da belirtildiği gibi vahiy merkezli düşünmüş, kadim geleneğin temsilcisinden ziyade onları anlamaya çalışmıştır. Şunu da dile getirmeden konuyu kapayamayız: Bir alan taramasında geçmiş varsa, etkisini ister istemez gösterecektir ve bu kaçınılmazdır. Zaten bunu görmemek veya göz ardı etmek sosyal bilimlerde yerini bulmayan bir düşüncedir. İbn Sina'yı sadece etkilenmekle değerlendirmek doğru olmayacaktır. O sadece İslam dünyasında değil, aynı zamanda kendisinden büyük ölçüde etkilenen

<sup>76</sup> Özden, s. 80.

<sup>77</sup> Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, s. 82.

<sup>78</sup> Gutas, s. 23-24.

<sup>79</sup> Gençosman, s.18.

Thomas Aquinas (ö. 1274) ve Albert Magnus (ö. 1280) gibi Ortaçağ batı dünyasının şekillenmesine katkı sağlayan birisi olarak da görülür.<sup>80</sup>

Daha spesifik olarak konuya eğildiğimizde aşk, her zaman ve mekanda var olan bir olgu olmuştur. ‘aşk’ meselesinde de İbn Sina İslam öncesi gelenekten bağımsız değildir. Yani İbn Sina’nın üzerinde duracağı mesele önceden de işlenegelmiştir. Aşk’ın tam olarak mana kazandığı yani tanımlandığı dönem Empedokles dönemidir.<sup>81</sup> Empedokles’e göre ‘aşk’; ‘kin’ gibi aynı zamanda maddi ve manevi bir şeydir ki, daha çok eşyanın birliği için bir sebeptir. Bu yüzden de Empedokles’te aşk hem etkin sebep -çünkü o, şeyleri birbirine yaklaştırır- hem de maddi sebeptir. Çünkü o maddenin karışımından bir pay teşkil eder. Yine Empedokles’te aşk ve kin dört esas elementin (toprak, hava, su, ateş) beşincisi ve altıncısı sayılmaktadır. O, bu iki unsuru şöyle izah eder: “Nihayet aşk diğerleri arasında uzunluk ve genişlik bakımından eşittir. Aşk sebebiyle o dört unsur sadece tek bir organizma meydana getirmek için birleşirler, zıddına kendilerinin dışındaki kin sebebiyle önceden gerçekleşen birliğe tamamen bozulmasına kadar birbirlerinden ayrılırlar.”<sup>82</sup>

Eski dönem filozoflarının birçoğu aşk’ı, bedeni bir istek olarak belirtmelerine rağmen Sokrates, Eflatun, Aristoteles ve Stoacılar aşkı en üstün his, duygu olarak açıklamışlardır.<sup>83</sup> Bunun yanında aşka ontolojik bir mana ve rol biçen Eflatun aşka bir ilâhîlik de atfeder, aşkı yaratıcı ve yaratılmış olarak görür. E. Gilson (ö. 1978) ise, Tanrıya karşı duyduğumuz muhabbetin nedeninin bizzat Tanrı’nın kendisi olduğunu söyler. Tanrı bizi yaratarak aşkımızı da yaratmış olur. Bunun yanında eğer Tanrı aşka sahip olunmasını istiyor ve bu talep reddediliyorsa Tanrı’ya itaat etmemiş olunur. O halde Tanrı, insanın kendisini aşk yoluyla elde etmesini ifade etmektedir.<sup>84</sup>

Sonuçta ‘İbn Sina öncesinde yazılan, düşünülen, söylenen şeyler İbn Sina’yı bağlamaz’, düşüncesinde değiliz. Nasıl ki şu anda yazılan çizilen şeyler İbn Sina’dan ayrı olarak düşünülemezse, aynı şekilde İbn Sina zamanında veya öncesinde yazılan

<sup>80</sup> Fazlurrahman, 1990: 99.

<sup>81</sup> Mehmet Bayrakdar, “İbn Sina’da Varlık, Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1985, Cilt XXVII, s. 299.

<sup>82</sup> Bayrakdar, 1985: 299.

<sup>83</sup> “Aşk”, *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*, İstanbul, Meydan Yayınları, 1990, s. 786.

<sup>84</sup> Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, çev. Şamil Öçal, İstanbul, Açılım Kitabevi, 2003, s. 321.

şeyler de İbn Sina'yı etkilemiştir. Düşünce veya felsefenin neyle var olduğu gerçeği bir topluma veya bir kültüre veya bir dine ait değildir; felsefenin işleyişi ve amacı akıl ile belirlenir. Felsefeyi, insan yapar. Çünkü canlılar arasında akla sahip tek varlık insandır.

Şunu belirtmekte de fayda vardır. İbn Sina'nın felsefesi o kadar başarılı bir felsefe olmuştur ki ondan sonraki tüm felsefî faaliyetler kendilerini onunla tanımlama yoluna gitmişlerdir. Aristo okunup şerhedilmiyordu; çünkü artık İbn Sina vardı. Ayrıca Eflâtun'a ait okunabilecek çok az metin vardı ve sadece ismi zikredilmekteydi.<sup>85</sup> O zaman İbn Sina'yı başarılı kılan şey neydi? Bu sorunun cevabıyla alakalı şunlar söylenebilir:

“İbn Sina kendinden önceki Arap felsefesinin Plotinus ve Proklus'un temel metinleriyle beraber Kindî çevresinin Yeni-Eflâtunculuğunu ve Fârâbî okulunun Aristotelesçiliğini felsefî açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla biraya getirmiştir. Ki o dönemde bu iki okul birbirlerinden ayrı olarak yavaş yavaş ilgisizliğe mahkum olmaktaydılar.”<sup>86</sup> İşte İbn Sina sayesinde bu ilgisizlik bertaraf edildi. Zorunlu Varlık, nübüvvet, ruhun ölümden sonraki durumu gibi meselelerle<sup>87</sup> İslam dünyasının ilgisini çekmiş oldu. Bunu da bilindiği üzere akıl denilen şeyle gerçekleştirmiş oldu.

Bütün bunlara karşılık insan denilen varlık akıl yoluyla ve aklın yanında felsefeye farklı bakış açıları oluşturacak başka kavramlar da dahil etmiştir. Nitekim felsefe işleyişinde Pythagoras'ın 'sophia' kavramının yanına 'philo' kavramına yer vermesi işi farklı boyutlara sürüklemiştir. Böylece sadece akıl değil, başka unsurlar da felsefede yer bulmuştur.<sup>88</sup> Pythagoras farklı unsurlardan birini 'philo' olarak eklese de biz bu tezdeki eklemenin adını spesifik olarak 'aşk' yapacağız. Akıl-Aşk ilişkisi ile İslam felsefesine İbn Sina vechesinde farklı bir konu dahil edip, İbn Sina'nın Akıl-Aşk ilişkisi üzerine temellendirmeye çalışılacaktır. Tabi ilk olarak bu iki kavramdan 'akıl' kavramının İbn Sina'da nasıl ele alındığı meselesine bakıp, sonrasında 'aşk' kavramına yoğunlaşp ve en sonunda da bu iki kavramın ilişkisini irdeleme çabasında olacağız.

---

<sup>85</sup> Gutas, s. 137.

<sup>86</sup> Gutas, s. 137-138.

<sup>87</sup> Gutas, s.138.

<sup>88</sup> Yasa, s.198.

## 2. BÖLÜM: İBN SİNA'DA AKIL VE AŞK

### 2.1. İBN SİNA'DA AKIL

#### 2.1.1. 'Akıl'ın Mahiyeti

Akıl, yetkinliğe ulaşabilmenin bir yoludur. Bu sayede insan kendini yüceltecek yetiye sahip bir varlık olarak yaratılmıştır.<sup>89</sup> Yine akıl; bu dünyayı algılamaya çalışan ve vahiyle Tanrı'nın söylemek istediği mesajı kavrayan bir güçtür. Mesela gayb bilgisi duyu yoluyla algılanıp gözlem ve deneye konu olmadığı için insan aklınca da bilinemez. Fakat bu alan vahyin yardımıyla aklın anlayabileceği mâkul bir duruma getirilebilir. Bu nedenle gayb, akıl ile keşfedilemez; ama akıl ile anlaşılabilir. Bu sahanın bilgisi akla uygundur.<sup>90</sup> İbn Rüşd (ö. 1198) akıl ile ilgili değerlendirmesini şöyle yapar: “Fıtratındaki eksiklikten veya konuya bakışının kötü düzenlenmiş olmasından veya arzularının kendine baskın gelmiş olmasından veya kendisinin o konuyu anlamasını sağlayacak bir öğretici bulamamış olmasından veya bu nedenlerin hepsinin birlikte toplanmış olmasından ya da birden çok sebebin birleşmesinden dolayı, şaşkın bir kişi felsefeye bakıp ve değerlendirdiği için de şaşmışsa ya da bir düşkün (aynı sebeple) bu duruma düşmüşse bu, ona bakıp (değerlendirmeye) ehil olanları bundan engellememizi gerektirmez; çünkü bu sebeple o kişiye ilişkin zarar kendiliğinden değil arızı olarak olarak ilişmiştir.”<sup>91</sup> Bunun sebebi olarak Akıl gösterilemez. İnsan kendi başına hiçbir eğitim ve öğretim görmeksizin, doğayı inceleyerek düşünme yoluyla insan-ı kâmil aşamasına ulaşabilir. İbn Sina'da akıl, yetkinliğe ulaşabilmenin bir yoludur. Gözlem, deney ve düşünme

---

<sup>89</sup> İbn Sina / İbn Tufeyl, “İbn Sina”, *Hay Bin Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Haz. N. Ahmet Özalp, 3. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1998, s. 12-14.

<sup>90</sup> Hüsameddin Erdem, *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*, 2. baskı, Konya, Hü-er yayınları, 1999, s. 200.

<sup>91</sup> İbn Rüşd, s. 72-73.

yoluyla elde edilen bilgiler, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmez, akıl bunu kavrayacak, tutarlı hale getirecek güçte yaratılmıştır.<sup>92</sup>

İbn Sina düşüncesinde akıl iki kategoride ele alınır: Teorik Akıl ve Pratik Akıl.<sup>93</sup> Bu izahata geçmeden önce Akıl kavramının sözlükteki anlamına değinmek gerekir: Akıl, Arapça kökenli bir kelime olup: “yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak, istemektir”<sup>94</sup> anlamlarına gelmektedir. Sözlükteki anlamı buysa burhanî bilgiyi veya mahiyetleri idrak eden, tanıtan şey ne olacaktır? Akıl denilen şey kavram üretilip izahat yapmaz mı? Elbette ki yapar. Acaba akıl kelimesinin yasaklamak, engellemek, sığınmak, korunmak vb. gibi anlamlara da gelmesinin sebebi nedir? Bu tanımlamadan hareketle konunun *Sofie'nin Dünyası* kitabından, Sofie'nin bilgisayar programı ile yaptığı dialog,<sup>95</sup> konunun daha iyi anlaşılmasına şöylece katkı sunabilir:

- ...
- Hilde Mqler Knag kimdir?
- Hilde Mqler Knag Lillesand'da oturur ve Sofie Amundsen'le tam aynı yaşadadır.
- Bunu nereden biliyorsun?
- Nereden olduğunu bilmiyorum; ama bilgiyi sabit belleğimde buldum.

Sofie omzuna bir kolun konduğunu hissetti.

- Hilde hakkında bildiğimiz çok az şeyi girmiştik programa.
- Hilde hakkında başka bilgin var mı? diye yazdı Sofie.
- Hilde'nin babası Lübnan'da Birleşmiş Milletler gözlemcisidir. Rütbesi binbaşdır ve kızına kartpostal gönderir.
- Onu bulmanı istiyorum.

<sup>92</sup> İbn tufeyl, *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzan'ın Olağan Serüveni*, İstanbul, İnsan yayınları, 1985, s. 14.

<sup>93</sup> Hidayet Peker, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, 2. Baskı, Bursa, Emin Yayınları, 2011, s.53; Mustafa Yıldız, *İbn Sina ve Gazâlî'nin Akıl Öğretilerinde Kutsal Akıl*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2001, s. 94-96.

<sup>94</sup> Ali Durusoy *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012: 19.

<sup>95</sup> Jostein Gaarder, *Sofie'nin Dünyası*, Türkçesi: Sabir Yücesoy, 5. baskı, İstanbul, Pan yayınları, 2004, s. 277-278.

- Bunu yapamam. Hiçbir dosyamda kaydı yok ve ben de başka bir terminale bağlı değilim.

- ...

Bu bilgisayar programı akıl kabul edildiğinde; akıl bu şekilde sınırlı olabilir mi, şeyleri bilmenin sınırı var mı? Ya Tanrı aklımızı böyle bir formatta yaratmışsa!? Yani doğuştan böyle yaratılmışsak o zaman akıl denilen şey, sınırı olan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu, gerçekten de gün yüzüne çıkarılması gereken bir meseledir. Başka yerlerde de akıl için İbn Sina şunu dillendirir: “Akıl gücümüz anlık olarak karşımıza çıkan şeyleri ne kadar iyi cevaplayabiliyorsa bilgimiz de o kadardır. Bir anlamda bu bir sezgidir aslında.”<sup>96</sup> Yine İbn Sina’ya göre akıl halk için üç ve filozoflar için iki anlama gelmektedir.<sup>97</sup>

Halka göre aklın anlamı üçtür:

1. Sağlam yaratılışlı bir kimsenin, güzel ve çirkin olan şeyleri birbirinden ayırt etme gücüdür.
2. İnsanın tecrübeyle elde ettiği genel yargıları zihinde ilkeler haline getirip onlardan arzulanan ve yararlı şeyleri çıkarsama gücüdür.
3. İnsanın hareketinde, duruşunda, sözünde ve seçiminde övülen durumudur.

Filozoflara göre ise aklın anlamları şudur:

1. Filozofların burhan kitaplarında anlattıkları akıldır ki buna göre o, doğuştan ya da bilgi yoluyla belirli bir çaba sarfedilerek insanda oluşan kavramlar (tasavvurat) ve önermeler (tasdikat)den ibarettir.
2. Nefs (psikoloji) kitaplarında anlatılan akıldır, ki o da teorik (nazari) ve pratik (ameli) akıldır.

Hidayet Peker *İbn Sina'nın Epistemolojisi* kitabında İbn Sina'nın aklın anlamlarını şöyle izah ettiğini dile getirir: “Filozofların burhan kitaplarında anlattıkları akıldır ki buna göre o, ‘doğuştan’ ya da bilgi yoluyla belirli bir çaba

---

<sup>96</sup> Fazlurrahman, 1990: 115.

<sup>97</sup> Peker, s. 52-53.



sarfedilerek insanda oluşan kavramlar ve önermelerden ibarettir.”<sup>98</sup> Aslında İbn Sina için akıl hem bilgiyi oluşturan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır ve hem de bunun bizzat gün yüzüne çıkması olarak tanımlanmaktadır. Bu meseleyi biraz daha açarsak; İbn Sina için pratik akıl eyleme gücü, teorik akıl ise bilme gücü olarak adlandırılabilir.<sup>99</sup> Pratik akıl insan bedeninin hareket ilkesidir. Bu akıl, insanı birtakım fiillere yöneltmektedir. Gülme, ağlama, heyecanlanma vb. gibi birtakım psikolojik halleri doğurur. Yine bu akıl doğru ile yanlışın gün yüzüne çıkarılmasını sağlayan güçtür. Böylece insanın nasıl bir davranışa sahip olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Teorik (nazari) akıl ise bilme gücünün karşılığıdır. İbn Sina’da nazari akıl denildiğinde bi’l-kuvve, bi’l-meleke, bi’l-fiil ve müstefad akıl kastedilebilir;<sup>100</sup> çünkü bunlar pratik akla geçiş aşaması olarak bilinir. Bu akıl, insanın metafizik bilgileri elde etmesini sağlayan güç olarak tanımlanabilir. Gerçek ve değişmez bilgiyi oluşturan şeylerin kendisi vasıtasıyla nefse kazandırıldığı akıl olarak da bilinebilir. Denilebilir ki, böylece insan ulvî olanı keşfetmeyi becerebilecek donanıma sahip olabilecektir.<sup>101</sup>

İbn Sina’nın akılla ilgili açıklamaları yine farklı şekillerde olmuştur. Başka yerde de “Tanrı’nın varlığını biz ancak sarih ve irfani akılla bilebiliriz”<sup>102</sup> der. Aslında bu belki de teorik aklın başkaca bir yansımasıdır. İbn Sina her ne kadar farklı şekillerde akli izah etmeye çalışmışsa da sistemli bir şekilde açıklamalar yaptığı söylenebilir. İbn Sina’ya göre, akıl üstün bir varlıktır ve biz, bi’l-kuvve manada donanım taşıyan bir yapıda olduğumuz gibi onunla bir şeyler öğrenebilme, tanımlayabilme yeteneğine sahibiz. Akıl; Tanrı’ya, Doğru’ya, Mükemmel’e, Aşk’a varma aracıdır; o yüzden o, bizim için çok kıymetlidir. Yine akılla alakalı olarak Kur’an’ı anlama konusunda İbn Sina şu tespitleri yapmıştır: “Dini naslar içerisinde muhkemât ve müteşabihât denilen ayetler mevcuttur. Müteşâbih ayetler daha çok Allah’tan ve O’nun sıfatlarından bahseden ayetler olarak bilinmektedir. İbn Sina bu müteşabih ayetlerin te’vil edilmesi gerektiği taraftarıdır. Bu ayetler, Allah’ın

---

<sup>98</sup> Peker, s. 53.

<sup>99</sup> Alper, 2010: 83-84.

<sup>100</sup> Hamdi Onay, *İslam Filozoflarında Felsefi Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi, SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1991, s. 35.

<sup>101</sup> Alper, 2010: 83-84.

<sup>102</sup> Durusoy, 2012: 96.

azametini insanın anlayabileceği şekilde, rumuz ve benzetmelerle olduğu düşüncesindedir.”<sup>103</sup>

İbn Sina'nın en orijinal yönü onun, aklın çalışma tarzı ve bilginin kazanılma şekli hakkındaki izahında yatar. Fârâbî'nin de kabul ettiği doktrine göre, akli faaliyetin nesnesi olan küllî'ler, duyu tecrübelerinden soyutlandığı halde, İbn Sina'ya göre bu doğrudan 'Faal Akıl'dan çıkar. Buna nazaran -İbn Sina'yı hariç bıraktığımızda- Meşşai geleneği, algı tecrübesinden doğan küllînin tarifini şöyle yapar: “Evvela, birbirine benzer birçok ferdi algılarız; bunlar hafızada biriktirilir ve bu sürekli devam eden işlemde sonra 'Faal Akıl'ın ışığı bunlar üstünde 'parlar', böylece bütün fertlerde ortak olan temel özellik 'bunlardan' doğar.”<sup>104</sup> İbn Sina bir tecrübe veya bilgi birikimi yoluyla bilme'nin yanında yer almaz. O bilginin esrarengiz olduğunu söyler ve her safhasında da sezgiyi de içine alarak 'Ben biliyorum' demek yerine 'bana öyle geliyor' sözünün doğru olduğunu ifade eder. Bu aslında duaya benzer bir niteliktir. İnsan tarafından çaba gösterilmesi de şarttır. Cevabı ise Tanrı'nın veya 'Faal Akıl'ın işidir. O yine şöyle devam eder: “Biz bilgide ilerlemek şöyle dursun, neyi bilmek istediğimizin bile bilincinde değiliz”<sup>105</sup> der. İbn Sina çaba için ayna benzetmesini verir: “Bilgi kazanılmadan önce ayna paslı idi; 'yeniden düşündüğümüzde' ayna cilalanır ve geriye sadece onu güneşe döndürmek (Faal Akla çevirmek) kalır ve böylece ışığı yansıtmaya hazır hale gelir.”<sup>106</sup> Bu bilgiler akli pasif bir hale sokabilir; fakat İbn Sina'nın Akıl konusundaki düşüncelerine bütünsel olarak bakıldığında aklın derecelerine yer verdiği ve bu dereceler yoluyla da insan denilen varlığın 'Faal Akıl'a yaklaşmak olduğu görülebilir. Bundan ötürü de İbn Sina için Akıl yoluyla bilgi edinirken bilinçli bir yolla hareket ettiği söylenebilir.

İşin garip tarafı Câbiri, ruh filozofu olarak tanımladığı İbn Sina felsefesinin akıldan/rasyonaliteden uzak olduğu görüşündedir. O'na göre İbn Sina, zannedildiği gibi İslam rasyonalizminin zirvesine varmış birisi değildir. Bilâkis İslam düşüncesinde derin ve samimi bir irrasyonalizmin temellendirilmesi için çalışmış ve

---

<sup>103</sup> Okumuş, s. 82.

<sup>104</sup> Fazlurrahman, 1990: 114.

<sup>105</sup> Fazlurrahman, 1990: 115.

<sup>106</sup> Fazlurrahman, 1990: 116.

eserlerini bunun için yığan biri olmuştur.<sup>107</sup> Hatta bu konuda Sühreverdî (ö. 1191) ve Gazâlî de İbn Sina'yı takip etmiştir.<sup>108</sup> Fakat kaynaklara bakıldığında ve İbn Sina otobiyografisi sağlıklı okunduğunda, İbn Sina'nın İsmailî/Batınî öğretiyi reddettiği fikri biliniyorken ve yeterli tetkik ve karşılaştırma yapılmadan İbn Sina'nın rasyonellikten uzak olduğunun söylenmesi delillendirilmesi gereken bir yaklaşımdır.<sup>109</sup> Bu konuyla alakalı olarak da Goichon, İbn Sina'nın mistik bir düşünceye sahip olamayacağını savunur.<sup>110</sup> Ömer Mahir Alper ise şunu söyler: “Her ne kadar İbn Sina'nın babası İsmailî/Batınî olsa da ve İbn Sina da dolayısıyla ondan etkilenmiş olsa da O, İsmailî/Batınî öğretiyi yetersiz ve sığ bulmuş, Akıl penceresinden metafizik alana yoğunlaşmıştır.”<sup>111</sup>

Neticede akıl İbn Sina için aktif bir varlıktır denilebilir. İbn Sina'ya bakış açılarının farklı olmasının sebebi farklı okumaların varlığıdır veya İbn Sina okumalarının bütünsellikten uzak olma ihtimalidir. Akıllı Faal Akıl'dan bağımsız düşünmeyen İbn Sina'nın Faal Akıl'a ulaşmanın ancak çabalama yöntemi ile mümkün olduğu üzerinde durmuştur. Fakat bu çabalamanın aklı mi, kalbi mi yoksa sezgisel mi olduğu tartışılmıştır. Bununla beraber İbn Sina'nın metodu hakkında farklı değerlendirmelere şahit olmaktayız. Örneğin Fazlurrahman İbn Sina'yı sezgici olarak görürken,<sup>112</sup> Cábiri ise İbn Sina'yı aşırı sezgici bir tarzda okumuş, Anne Maria Goichon ise İbn Sina'yı sezgiden uzak biri olarak görebilmiştir. İşte bütün bunlara karşın şunu söylemek mümkündür: İbn Sina bir insandır. Elbette vazgeçtiği düşünceler olmuştur. Fikri serüveninin başında herkesin bildiği gibi Meşşâî öğretime sıkı sıkıya bağlı iken, ömrünün sonlarına doğru Meşrikî felsefeden söz etmek suretiyle felsefesinde kısmi yumuşamalara ve esnekliğe doğru evrilebilmiştir. Dolayısıyla zamanla yeni fikirler elde edebileceğini söylemek pekala mümkündür. Bu yaklaşım göz ardı edilmediğinde farklı İbn Sina okumalarının varlığıyla daha sağlıklı bir sonuca gidilebileceği kanaatindeyiz.

---

<sup>107</sup> Muhammed Âbid El-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, çev. Said Aykut, İstanbul, Kitabevi Yayıncılık, 2003, s. 120.

<sup>108</sup> Cabiri, s. 45.

<sup>109</sup> Mehmet Ulukütük, “Çağımızda İbn Sina'yı Anlama Sorunu”, *Diyanet İlmî Dergi*, Cilt 50, Sayı 1, 2014, s. 205-206.

<sup>110</sup> A.M. Goichon, *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, çev. İsmail Yakıt, İstanbul, Ötüken Yayınları, 2000, s. 54.

<sup>111</sup> Alper, 2010: 14.

<sup>112</sup> Fazlurrahman, 1990, 115.

### 2.1.2. Akıl Konusuna Kaynaklık Eden Unsurlar

İslam dünyasında tercüme faaliyetleriyle birlikte dış kültür ve düşünceler, özellikle de Yunan kaynaklı fikirler o dönemde var olan canlı gelenekle çeşitli şekillerde teması geçmiştir. Bu durum daha sonra yazılı eserlerin Arapça'ya çevrilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu noktada bilhassa Mu'tezile hareketi İslam'ı hak din olarak savunmak ve karşıt görüşleri çürütmek amacıyla onları tanıma süreci içerisinde Yunan kavram ve düşüncelerinden faydalanma yoluna gitmiştir. Dolayısıyla İslam dünyası kendi fikri mülahazaları dışına da çıkmış oldu. Her ne kadar İslam'ın bu konuda söyleyeceği fikirler var olsa da, dış düşünceler Müslümanların ilgi odağına yerleşme fırsatı bulmuştur. Bunların başında ilk İslam filozofu Kindî gelmektedir. O, tercüme faaliyetlerinde bizzat rol almış ve kendi ifadesiyle: "O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı; çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıki önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir."<sup>113</sup>

Tercüme faaliyetleri sonucu bu birikimler Fârâbî dönemine de aktarılmıştır. Fârâbî bu birikimlere yüz çevirmeyip, bilâkis bunlara sahip çıkmıştır. Böylece Fârâbî Aristo'nun *Metâfizik*'ine ulaşma fırsatı bulmuştur. Bu aktarılan kavramlardan biri de 'akıl' olmuştur. İbn Sina'da aklın ne olduğu konusu selefleri<sup>114</sup> tarafından irdelenmiştir. Nitekim İbn Sina *Metâfizik* kitabının anlaşılmasını Fârâbî'ye borçlu olduğunu açıkça önceki mevzumuzda dile getirmişti. Bundan dolayı da İbn Sina'dan önceki geleneği bilmek, O'nu daha iyi anlama ve tanımayı kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

<sup>113</sup> Mahmut Kaya, *Kindî –Felsefi Risaleler-*, İkinci Baskı, İstanbul, Klasik yayınları, Mayıs–2006, s. 141.

<sup>114</sup> Bu özel çalışmamızda seleflerinden kastettiğimiz kişiler; Eflatun, Aristoteles, Plotinus, Fârâbî şeklinde olacaktır.

Nefs konusunda Eflatun insanda ‘akleden, öfkelenen ve isteyen’ olmak üzere üç tür nefsin bulunduğunu söyler.<sup>115</sup> Eflatun burada ‘akıllı’ nefsi ölümsüz sayar. O, şöyle devam eder: “İdealar aleminden gelen akıllı nefis diğer iki nefsi denetlemelidir”.<sup>116</sup> Ölümsüz sayılan bu akıllı nefsi çeşitli aşamalardan geçtikten sonra Tanrı’nın katına yükselebileceğini, idealar alemine/ulvî aleme geçebileceğini belirtir.

Sudur teorisini ortaya koyan Plotinus düşüncesinde ise üç önemli hipostaz vardır: Bir, Nous ve Ruh.<sup>117</sup> Tanrı; tüm düşünce ve varlığın ötesinde, anlatılamayan, kavranamayan, cevher ve arazlığı olmayan bir varlıktır. O, tüm ayrımların ötesinde ‘Bir’dir. Ezelî ve ebedi olan, bölünme ve değişimi kabul etmeyen Bir, nev’i şahsına münhasırdır. Sudur teorisinin belki de en mühim sorusu, ‘Bir’ olan Tanrı’dan, ‘çok’luğun (alem, nesnelere dünyası) nasıl meydana geldiği sorusudur. Bu manada ‘Bir’den ‘çok’luk nasıl meydana gelmiştir? Her türlü sıfatlardan uzak tutulması gereken ‘Bir’e herhangi bir irade ve faaliyet nispet edilemeyeceğine göre ondan çokluk nasıl oluşmaktadır? Plotinus bunu izah için Stoacılarından edindiği bir öğretiyi geliştirme çabasıdır. Buna göre ‘Bir’den ‘Nous’ [zihin, Akıl], ondan da ‘Ruh’ taşar. Maddi oluşun dışında gerçekleşen bu taşmada ‘Nous’ ‘Bir’den, ‘Ruh’ da ‘Nous’tan zorunlu olarak ve kaynağını etkilemeden çıkar. Plotinus bunu, güneş metaforu ile açıklar. Nasıl ki güneş, kendinde bir eksilme olmaksızın etrafı aydınlatıyorsa aynı şekilde ‘Bir’den de, kendinde bir eksilme olmaksızın ‘Nous’ taşar. ‘Bir’, sırf iyi olduğu için kendisi dışındaki varlıkları meydana getirmiştir.<sup>118</sup>

Yeni-Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus’tan sonra âlem anlayışında onu takip eden İslam filozofu Fârâbî’ye geldiğimizde ise O, ilk akıl’ın vasfı için zorunluluk tabirini kullanmaktadır. İlk akıl için zorunluluk, kendi zorunlu varlığı hakkındaki bilgisinin gereğini özgürce yerine getirme yetki ve yetkinliğine sahip olmakla eşdeğer olduğu ilkesidir. Bu ‘İlk Akıl’ kendi dışındaki kozmik varlığın zorunluluğunu meydana getirmektedir. Böylece Tanrı-âlem ilişkisi zorunluluğu fikri ortaya çıkmaktadır. El-Evvelden ilk sadır olan göksel akıldan itibaren aşağı mertebelere doğru inen bir sudur sürecini Fârâbî, zorunluluk fikri ile temellendirir.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Durusoy, 2012: 23.

<sup>116</sup> Durusoy, 2012: 24.

<sup>117</sup> Kurtoğlu, s. 59-60.

<sup>118</sup> Çapku, s. 82.

<sup>119</sup> Kutluer, s. 54-55.

Fârâbî'deki bu fikri oluşum İbn Sina'nın 'İlk Akıl-Faal Akıl' konularına kaynaklık edecek bir hiyerarşinin oluşumuna vesile olacaktır denilebilir.

İbn Sina'nın felsefi öğretisine bakıldığında O'na kaynaklık eden unsurların açıkça Yunan kaynaklı ve yazılarında Yunan felsefesine ait belli başlı ifadelerin yer aldığı görülebilir.<sup>120</sup> Fakat İbn Sina'nın öğretisi tahlil edildiğinde ve bir bütün olarak değerlendirildiğinde kendi görüşleriyle şekillenmiş, farklı kaynaklardan alınıp bir araya getirilmiş görüşler; eklektik ve sistemli bir düşüncenin ürünü olduğu inkâr edilemez görünmektedir. Bu görüşü delillendirme adına şunu da söyleyebiliriz: İbn Sina Yeni-Eflatuncu sudur teorisinden ilham alarak Mutlak Varlık'tan sudur yoluyla gayri maddi akılların çıkarılmasıyla Aristo tarafından formüle edilen Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olamadığı şeklindeki Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermeye çalışmıştır.<sup>121</sup> Yine bununla alakalı olarak İbn Sina Aristo'nun oldukça kısa ve muğlak olarak ortaya attığı ve ondan sonra Fârâbî'nin izah ettiği insan aklının gelişimi teorisini kendi doktrini ile açıklama girişiminde bulunmuştur. Fakat bunu orijinal bir fikirle sunmaya çalışmıştır. O, 'Potansiyel Akıl' ile 'Faal Akıl' arasında bir ayırım yapar ve bunlardan birincisinin ötekisinin rehberliğinde gelişmekte ve olgunlaşmakta olduğu fikrine varır.<sup>122</sup> Bundan ötürü denilebilir ki, İbn Sina bu konuda orijinaldir. İşte İbn Sina öncesinde 'aşk' ve 'akıl' konusunda ortaya atılan düşünce birikimlerinin böylece bir sunumunu yaptıktan sonra doğrudan İbn Sina'nın ilgili konudaki düşüncelerini incelemeye geçebiliriz.

## 2.2. İBN SİNA'DA AŞK

### 2.2.1. Aşk'ın Mahiyeti

Aşk terimi Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte; "sevgide ifrat derecesi",<sup>123</sup> "çok ziyade sevgi, şiddetli muhabbet"<sup>124</sup> sevda, candan sevme, ittiba, alaka, insanı belli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından temelde kendi dışındaki en yüce varlığa,

---

<sup>120</sup> Fazlurrahman, 1990: 99.

<sup>121</sup> Fazlurrahman, 1990: 101.

<sup>122</sup> Fazlurrahman, 1990: 114.

<sup>123</sup> İbn Manzûr, "Ayn-Şin-Kaf", *Lisânü'l-Arab*, Beyrut-1311, Dâru Sadır.

<sup>124</sup> Ethem Cebecioğlu, "Aşk", *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Rehber Yayınları, 1997, s. 120.

varlıklara ve güzelliklere duyulan aşırı ve yoğun sevgi,<sup>125</sup> varlığın aslı, sonsuz ve bitmeyen sevgi manalarına gelmektedir. Ayrıca İbn Arabî'nin kaleminden dökülen şu dizelerde de kelimenin kök anlamındaki bütün yaklaşımların neredeyse tümüne birden işaret edildiğini görmekteyiz:

“Biz Aşkdan sudur ettik  
Aşk üzere yaratıldık  
Aşka doğru yöneldik  
Aşka verdik gönlümüzü”<sup>126</sup>

Aşk kavramının, Araplar nezdinde isimleri pek çoktur. Arap dili terminolojisinde bir mefhum, tâ'zim hissi uyandırıyor, fazlaca önemseniyorsa ya da fazlaca seviliyorsa o kavram, birden fazla isimle adlandırılabilir. Arapçada aşk ile aynı anlamı ifade eden pek çok kelime vardır.<sup>127</sup>

Sözlüklere bakıldığında “aşk” kelimesinin sarmaşıkla yakından ilişkisi olduğu ifade edilir. Aşık da tıpkı sarmaşık misali sevgiliyi kuşatması, onun canından istifade ederek sevgiliyi zayıflatıp kurutması yönünden sarmaşık ile benzerlik göstermektedir.<sup>128</sup> Böylece aşık mâşukunu sarmalayıp kuşatır ve ona sarılarak ayakta durur.

Aşk öyle bir duygudur ki, seven sevilenden başka bir şey görmez. Çevresinde gördüğü her şey ona ya sevilen gibi görünür ya da sevileni hatırlatır. Bu yüzden aşık aklını kullanamaz hale gelir. Zaten aşık severken akli ile değil insan fitratında mevcut olan kapasiteyle sever, farklı merhalelerle ilerleme veya gerileme kaydeder. Tasavvufî eserler bu konuda sekiz çeşit merhaleden bahseder. Bu merhaleler şunlardır:

- a) Meveddet: Sevgi nedeniyle kalbin özlem içerisinde bulunması
- b) Heva: Gözyaşları döktüren seveda, düşmek, düşkünlük hali
- c) Hillet: Sevgilinin sevgisiyle serbest hale gelmek

<sup>125</sup> Ahmet Cevizci, “Aşk”, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2003, s. 43.

<sup>126</sup> İbn Arabî, *İlâhi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, 15. Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2012, s. 10.

<sup>127</sup> Hubb, alaka, sabve, siba, sebabe, şağaf, şe'af, mika, vecd, kelef, teheyyüm, ceva, denev, şecv, şefk, hilabe, belabil, tebarih, sedem, ğamarat, vehel, şecen, laic, iktiab, veseb, hüzn, kemed, lez, hurek, suhd, arak, lehfhani, istikane, tebale, lev'a, futun, cunun, lemem, habl, resis, vüdd, hulle, hilm, ğaram, huyam, tedlih, veleh ve taabbüd'dür. (İbnu'l Kayyim el-Cevziyye, *Aşıklar/Ravdâtu'l-Muhibbin*, çev. Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, İstanbul, Şule Yayınları, 2009, s. 23.)

<sup>128</sup> Hilal Arslan, *İbn Sina ve Mevlana'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2006, s. 1.

- d) Muhabbet: Güzel davranışlara sahip olma nedeniyle sevgiliye yakın olmak, sevgiliye layık olmak
- e) Sağaf: Kalbi parçalayan ve yakan ateşli sevgi
- f) Hüyam: Çılgınca sevme, sevgilinin kulu ve kölesi olma
- g) Valeh: Sevgi kadehini kana kana içme ve kendinden geçme
- h) Aşk: Sevenin yok olması, sadece Mâşuk'un var olması, sevgilide kendini yok etmek<sup>129</sup>

Peki felsefi düşüncede ‘aşk’ ne demek, İslam düşüncesinde ‘aşk’ ne anlama gelmektedir? Öyle görülüyor ki, tarih boyunca bu kavrama aynı mana verildiği gibi, farklı manalar da verilebilmiştir. Bu tanımlamalardan birinde aşk, Tanrı’ya karşı duyulan saf iyiliğin var olabilmesi için ortaya çıkan ‘şey’ olarak kabul edilmektedir.<sup>130</sup> Mesela eski Yunan filozofları Tanrı’yı kendisiyle birlikte ve kendisinden bağımsız olarak mevcut bir maddeye biçim veren ve ona en büyük güzelliği vermeye çalışan bir sanatkar olarak tasavvur etmişlerdir.<sup>131</sup> Farklı yaklaşımlarla mevzuyla anlama konusunda muhtelif bakış açıları sunulabilir. Bundan ötürü konuya değinmeden önce bazı filozofların aşk hakkındaki görüşlerine şöyle değinilebilir:

Spencer (ö. 1903), aşk üzerine yazdığı eserinde aşk’ın oluşumu ve devamı için bazı öneriler sunmuştur. Bunlar; duygulanma, kendine değer verme, sempati duygusu, davranış hürriyetinin verdiği zevktir. Spencer bu önerileri aşk için elzem unsurlar olarak kabul etmiştir. Nietzsche (ö. 1900) ve Schopenhauer (ö. 1860) ise, aşk’ı insan soyunun devamı için kurulan bir “tuzak” olarak değerlendirmişler. Aşk’a farklı anlamlar yükleyen A. Schopenhauer, aşkın cinsellikten ibaret olduğuna ve cinsel dürtüde temellendiğine<sup>132</sup> işaret eder. Aşk, temel itibarıyla metafizik olsa bile Schopenhauer için maddi bir doygunluğu, ferdileşmiş içgüdünün ne anlama geldiğini ifade etmektedir.<sup>133</sup> O, aşkın bireysel bir hal alan istek, arzu, korku, endişe ve dertleri

<sup>129</sup> Süleyman Uludağ, “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1991, s. 58.

<sup>130</sup> Cevdet Kılıç, *Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbâl Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*, Ankara, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, 1994, s. 176.

<sup>131</sup> Kurtoğlu, s. 10.

<sup>132</sup> Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, çev. Veysel Atayman, İstanbul, Bordo-Siyah Yayınları, 2012a, s. 16-17.

<sup>133</sup> Arthur Schopenhauer, *Aşka ve Kadınlara Dair*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, Say Yayınları, 2012b, s. 34-35.



insana hapseden bir olgu olduğunu düşünür. İnsan, çabasını sadece bu yönde gösterdiğinde ciddi meşguliyetlerini ve işlerini aksatmaya mahkum olmaktadır. Devlet adamlarından gençlere hatta olgun insanlara kadar Schopenhauer Aşk'ı; "her kesim için bir hastalık ve ilerlemeyi engelleyen bir vaka olarak görür."<sup>134</sup> Bunun da insan hayatına aksaklık ve zayıflık getirdiğini savunur.

Aşk konusunda İbn Sina'ya geçmeden önce Ülken (ö. 1974)'in aşka bakış açısı şöyledir: Aşk ruhun olgunluğudur. Aşk gözleri açılmış ve varlığın oluşunu kavramış bir güçtür. Nihayetsiz bir kaynaktır ki, ruhun bütün hamleleri ondan kuvvet alır.<sup>135</sup> İki insanı birbirine bağlayan şey olarak değerlendirildiğinde aşk, Schopenhauer'da güçlü ve şiddetli bir duygu olup, iki insanı birbirine kenetleyen bir vasıta olarak görülür. Aslında burada bahsedilen aşk'ın gayesi bir 'yaşama iradesi'dir. Yani neslin sürekliliğinin sağlanmasıdır.<sup>136</sup> Çocuk babadan; iradeyi veya karakteri, annesinden; zekayı, beden yapısını ise; bu ikisinden alır. Bu durumda aşk yaşamak ve yaşatmak için bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Schopenhauer, insan denilen varlığın devam edebilmesini aşk'a bağlar. Fakat aşk, onun için kutsal değildir, sadece bir araçtır. Her ne kadar Schopenhauer aşk kavramını metafizik anlamda ele almasa da aşkın varlıkla ilişkisine değindiğinde mesele metafiziğin sahasına girmektedir. Yani aşk, varlığın sürekliliğini sağlayan bir araç olarak düşünülmektedir.

İbn Sina'ya göre Aşk'ın mahiyetine geçildiğinde ise: "Gerçekte sadece güzel ve uygun olanın büyük bir arzusudur." İbn Sina Aşk'ı gerçek ile ilişkilendirerek şu yargıda bulunur: Gerçekle bağlantılı olan Aşk; iyi olanı, güzel olanı, uygun olanı bulup onu istemek demektir.<sup>137</sup> Diğer taraftan Aşk; duyulan, candan ve temiz bir sevgidir.<sup>138</sup> Bu Aşk tanımı İbn Sina'nın Psikolojik Aşk tanımını vermektedir. Aşk; muhabbet, şevk kelimeleriyle de aynı manalara gelir. Bu yüzdendir ki *Necât* adlı eserinde zorunlu varlığın Mâşuk olduğu kadar Mahbûb olduğu da görülmektedir. Yine İbn Sina *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle* adlı eserinin ilk bölümünü 'Aşk kuvvetinin hüviyetlerini ve her birine yayılıp girmesi' hakkında yazmıştır. O, Mutlak ve Külli Aşk dışında hiçbir Aşkın olmayacağını

---

<sup>134</sup> Schopenhauer, 2012a: 17.

<sup>135</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı*, 3. Baskı, Ankara, Ülken Yayınları, 1971, s. 51.

<sup>136</sup> Schopenhauer, 2012a: 23.

<sup>137</sup> İbn Sina, *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1953b, s.3.

<sup>138</sup> Bayraktar, 1985: 302.

savunur. İyilik kendi zâtı ile Mâşuk'tur. Eğer böyle olmasaydı iyiliğe yönelen olmaz ve kimse iyiliği tercih etmezdi. Bundan dolayı iyi de iyi'ye aşıktır.<sup>139</sup> Yine mutlak iyi aşk ile idrak ettiği şeye ulaşmasıyla nail olduğu iyiye aşıktır ve ilk iyi zâtını bütün zamanlar ve ebediyet boyunca bilfiil idrak edicidir. O halde, onun kendine aşkı en mükemmel ve en son derecesine varmış olan bir aşkıdır.

Görüldüğü üzere aşk'ı varlıktan bağımsız düşünmeyen İbn Sina, aşk'ın uygun olanı istemesi, güzel olanı arzu etmesi diye tanımlaması mecâzi bir aşk'ın varlığından fazladır. Bilâkis burada aşk gerçekte bağlantılı bir kavram olarak düşünülmüş ve bu da İbn Sina'nın aşk konusuna akıllı bir izah getirme çabası olmuştur. Dolayısıyla da İbn Sina'yı akıldan uzak bir filozof olarak telâkki etmek ve aşk konusunda akıldışı tahlil yoluna gitmeye çalışan bir filozof için haksızlık olacaktır.

İbn Sina'nın aşk'ın mahiyetini ontolojik anlamda ele aldığı düşüncesi güçlü bir iddiadır. O, aşkı tanımlarken Mutlak Aşk'tan hareket eder ve bu İlk Aşk sayesinde diğer varlıklar vücuda gelebilmektedir. Aşk onun için kutsaldır. Bir anlamda Tanrı'nın merhametinin, şefkatinin bir yansımasıdır. Var olan varlıklar aşk olduğu gibi, bütün bu varlıklar İlk Aşk'a içtenlikle bağlı olup bu bağın her zaman devam ettiği düşüncesi İbn Sina'nın yoğun olarak üzerinde durduğu bir konudur. İşte İbn Sina için aşkın gerçek mahiyeti budur denilebilir.

### 2.2.2. Aşk'ın Sebebi

Aşk'ın mahiyetinden bahsedilirken aşk'a daha çok ontolojik bir mana yüklediği görülen İbn Sina aşk'ın sebebi olarak Tanrı'yı gösterir. Aşk'ın sebebini bizâtihi mecâzi olarak açıklayan filozoflar da olmuştur. Aşk'ın sebebi Tanrı mı yoksa insan mı? Veya aşk'ın sebebi başka başka şeyler midir?

İbn Sina Aşk konusunda kendinden önceki filozoflara göre özgün fikirler ortaya koymuştur. Her ne kadar L. Gadret (ö. 1986) gibi bazı araştırmacılar İbn Sina'nın ontolojik aşk'ından bahsetseler de aşk'ın İbn Sina'da varlık olarak ve

<sup>139</sup> Hüseyin Gazi Topdemir, "Aşk Risâlesi", *İbn Sina*, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, 2009, s. 658-659.

varoluşun sebebi olarak ele alınmasına hiç değinmezler.<sup>140</sup> Oysaki İbn Sina'nın orijinal tarafı aşk'ın varlık ve varoluşun sebebi olarak görülmesidir.

İbn Sina'ya göre bütün mevcudât “İlk Sebep” ile vücuda gelmiştir. Her şey o Bir'den hudusa gelmiştir ve ‘Bir’ de onların muhdisidir. Çünkü muhdes önce yok iken sonra olandır.<sup>141</sup> İbn Sina burada öncelik ve sonralıktan bahsederken bu söylenilenin meydana gelmesini İlk'e bağlar. O şöyle devam eder: Varlık ve zorunluluk hâdis mevcuda başkasından geldiğine göre, onun kendiliğinden sahip olduğu şey yokluk ve imkândır.<sup>142</sup> Onun yokluğu varlığından öncedir ve varlığı ise yokluğundan sonradır. Yani ‘Bir’ olan ‘İlk’in dışındaki her şeyin varlığı kendiliğinden sahip olduğu olmamaktan sonradır. Bu var olma ancak ‘İlk’in aşkıyla vücut bulabilecektir. İbn Sina aşk ile var olabilen varlıkların sebeplerini dört gruba ayırır:

**Maddi Sebep:** Herhangi bir şeyi alabilme yeteneğidir. Örnek olarak, yazıyı alabilme yeteneğine sahip tahta verilebilir.

**Şekli Sebep:** “Şey” bununla oluşur. Onunla fiil haline gelir. Örneğin “Şey” olarak düşünülen bina hareketin sonucunda şekil alabilir.

**Fail Sebep:** Bir varlığın kendisinin sağlayamadığı vücudu ona veren sebeptir.

**Gaye Sebep:** Gaye kendisi vücut olmayıp fakat vücudun onun için olduğu şeydir diye tanımlar.<sup>143</sup> Mesela insan bir yeri özler, bulunduğu yerden çıkar ve oraya yönelir. Hareketi özlediği yere varınca sona erer. Onu harekete geçiren şey aslında özlediği yerdir. İşte bu “yer” ise onun gayesidir.<sup>144</sup>

Varlıkların oluşumunu farklı sebeplerle izah eden İbn Sina, bu açıklamalarıyla sebepliliğin ne anlama geldiğini söyler. Aslında varlıkların oluşumunu böylece sebepler üzerinden değerlendirir. Bir anlamda İbn Sina bunu

---

<sup>140</sup> Bayrakdar, 1985: 301.

<sup>141</sup> İbn Sina, 2005: 88.

<sup>142</sup> İbn Sina, 2005: 90.

<sup>143</sup> Altıntaş, 1985: 113.

<sup>144</sup> Altıntaş, 1985: 115.

aşk'a bağlamaktadır ve Tanrı dışındaki bütün aşkların “Mutlak Aşk” olarak telâkki edilen Tanrı'ya bağlandığı görülebilmektedir. Yine kainat sisteminin var oluş sebebi ve itici gücü ancak aşk'tır. Bu aşk aşkın en yüce objesi ve aynı zamanda sujesi olan Allah aşkından kaynaklanmaktadır.<sup>145</sup> Allah hem İlk Aşk, hem İlk Aşık ve hem de İlk Mâşuk olduğundan diğer varlıkları var etmiştir. İşte aşk ile sebeplenen bu yaratılış İbn Sina'ya göre 'tecelli' ismini almaktadır.<sup>146</sup> Demek ki aşk; ya varlıkların nedenidir ya da varlıkla özdeştir. Aynı zamanda hiçbir varlık aşktan yoksun değildir.



---

<sup>145</sup> Gürer, s. 47.

<sup>146</sup> Bayrakdar, 1985: 303-304.

### 3. BÖLÜM: İBN SİNA'NIN AKIL-AŞK İLİŞKİSİ

#### 3.1. ONTOLOJİK AÇIDAN

İbn Sina ontolojisinin kavramsal çerçevesini belli başlı kavramlar oluşturmaktadır. Bunlar: Birlik-çokluk, kuvve-fiil, sebep-sebepli gibi genel kavramlardır. Araştırmanın ana hatlarını metafizik alan oluşturduğundan İbn Sina metafiziği şöyle kategorize edilebilir:

1. “Genel ontolojik kavramlar
2. Bilimlerin ilkeleri: Temel metodoloji
3. Tanrı ve sıfatları: Teoloji
4. Ruhani cevherler: Melekler
5. Gaye, nizam, hikmet öğretisi: Teoloji”<sup>147</sup>

Bu gruptaki metafizik alan akıl ve aşk kavramlarıyla ilişkilendirilebilir. Akıl kavramını sistemli bir şekilde ele alan İbn Sina, akıl denilen şeyin varlıkla doğrudan ilişkili olduğunu açıklamaktadır. Nitekim akıllar hiyerarşisine bakıldığında akıl’ın varlıklardan bağımsız ele alınmadığı görülebilir. Aşk’a ise “Mutlak Aşk”tan hareketle izah getirme çabasıdır. Dolayısıyla İbn Sina akıl ve aşk kavramlarını varlıktan veya varlıklardan uzak iki kavram olarak görmemiştir. Şimdi de bu kavramların varlıklarla nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu görebiliriz.

##### 3.1.1. Akıl ve Varlık

Ontolojik açıdan akıl; varlıklara şekil veren ve varlıkları tanımlayan bir şeydir. Mümkün bir varlık olan akıl, imkânsız değildir. Çünkü Varlık/Tanrı’yı düşünen ve bundan ötürü de var olan bir varlıktır.<sup>148</sup> Akıl mümkün bir varlıktır. Zira sadece Tanrı, ‘Zorunlu Varlık’ olmaktadır. Zorunlu varlığın ise illeti yoktur. Eğer onun varlığının illeti olsaydı varlığını o illetten almış olurdu. Varlığını herhangi bir varlıktan veya akıl’dan alan bir varlık, zatı açısından düşünüldüğünde varlığı zorunlu olmaz. Akıl yoluyla ‘Mümkün Varlık’ açıklanmaya çalışıldığında şöyle bir durumla

<sup>147</sup> Kutluer, s. 67.

<sup>148</sup> İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ Metafizik-I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004: 35-36.

karşılaşılır: Mümkün olan varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Aklın var olması veyahut yok olması imkân dahilindedir. Bu da var olmayı veya yok olmayı mümkün kılar. Yine bu, aklen düşünüldüğünde ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Bu yüzden akıl, İbn Sina için mümkün kategorisinde değerlendirilir.

İbn Sina, Tanrı'nın bilgisinden ilk var olan şeyin akıl olduğunu söyler. Tanrı'nın bir tek bilgisi vardır ki, o bilgi de O'nun kendi kendisini bilmesidir. İbn Sina'ya göre birçok şeyin Tanrı'dan bir anda çıkması mümkün değildir. 'Şey' denilen 'Mümkün Varlık'lar belli bir sıra ve düzen içerisinde var olmalı; bundan dolayı da Tanrı'dan ilk var olan şeyin akıl olması gerekir.<sup>149</sup>

Aklı vücutla ilişkisi bakımından değerlendiren İbn Sina, yaşın ilerlemesiyle vücudun son derece yorulup tükeneceğini savunur. Fakat akıl için bunun tam tersini iddia eder. O şöyle der: "İnsan aklının makulleri kavrama melekesi asıl kırkıktan sonra kuvvet kazanır. Bu da aklın maddeden, vücuttan ayrı bir cevher olduğunun ve üstün olduğunun delilidir."<sup>150</sup> Bu delile destek olarak İbn Sina, 'akıl'ın gayri maddi olduğunu ayrıntılı ve ilmî bir tarzda kavram veya formların bölünemeyeceği temeline dayanarak ispat etmeye çalışır.<sup>151</sup>

İbn Sina ontolojisinde varlık özüne göre ya vâcib ya da vâcib değildir. Vâcib, var olmak için dışarıdan herhangi bir şeye ihtiyacı olmayan demektir. Vâcib olmayan; fakat var olmayı bünyesinde barındıran Varlık ise 'Mümkün Varlık' kategorisinde değerlendirir. Var olmaya imkânı olmayan varlık için kullanılan kavram ise mümteni olmaktadır.<sup>152</sup> Yine var olan her şey, aklen ya bizzat zorunludur ya da zorunlu değildir. Varlığı zorunlu olmayan şey ise aklen ya imkansız ya da mümkündür. İmkansız olan şeyin varlığı asla mümkün değildir. 'Mümkün Varlık' ise, varlığı var olduğu halde zorunlu olmayan varlıktır. Varlığı başkasıyla mümkündür.<sup>153</sup> Böylece varlık alanında her varlık, özülle 'zorunlu', 'mümkün' veya 'mümteni' olarak farklı kategorilerde değerlendirilir. Olabilir / mümkün varlıklar, bir sebep nedeniyle var olma meyli gösterirler. Bu meyil, bütün 'Mümkün Varlık'ların

---

<sup>149</sup> Durusoy, 2012: 53.

<sup>150</sup> Ulutan, s. 159.

<sup>151</sup> Fazlurrahman, 1990: 114.

<sup>152</sup> Altıntaş, 1985: 51.

<sup>153</sup> İbn Sina, 2013a: 212-214.

var olma sebebi olan müsebbibten kaynaklanmaktadır. Müsebbib ise, sebebi olmayan ‘Zorunlu Varlık’tır.<sup>154</sup>

Ayrıca, İbn Sina’nın ‘Varlık Teorisi’nin sudur’a dayandığı da iddia edilmektedir.<sup>155</sup> Zira ‘Zorunlu Varlık’ olan Tanrı’dan yalnızca ‘İlk Akıl’ çıkar. Fakat ‘İlk Akıl’ zorunlu olmayıp sadece mümkündür ve bu imkân Allah tarafından gerçekleştirilmiştir. Böylece ‘İlk Akıl’dan da iki varlık çıkar:

- ‘İlk Akıl’, gerçek bir varlık olmasının verdiği üstünlükten dolayı ‘İkinci Akıl’ı meydana getirir.

- İkinci Akıl’ın varlığının eksik yönleri ve mümkün bir tabiata sahip olmasından ötürü de ilk ve en yüksek ‘Felek’ çıkmıştır.

Bu ikili sudur süreci, ‘ay-altı alem’i idare eden -İslam filozoflarının çoğunun Cebrail dediği- ‘Onuncu Akıl’a ulaşmaya kadar devam eder.<sup>156</sup> Bu aşama sayesinde denilebilir ki, insan aklının ulaşabileceği en genel kavram ‘Varlık’tır.<sup>157</sup> Bu kavram apriori / evveli olarak insan aklında bulunmaktadır. Varlık, kendisi tam olarak tanımlanamasa da başka kavramların tanımlanmasını mümkün kılandır. Varlık kavramının insan aklında bulunmasının sebebi, ‘Faal Akıl’dır.<sup>158</sup> İşte bu yüzden varlık apriori olarak değerlendirilebilir.

Yine aklın akledilirleri veya varlıkları kavraması, duyunun duyulur olanları kavramasından daha güçlüdür. Çünkü akıl, kalıcı tümel şeyleri idrak eder, onunla birleşir ve onun kendisi haline gelir. Aynı zamanda kalıcı tümelerin hakikat ve mahiyetini de idrak eder. Böylece akıl gücü; gerçek varlıklarla ve gerçek güzelliklerle örtüşen akli bir alem halini alır.<sup>159</sup> İbn Sina *Kitabuş-Şifâ*’nın X. makalesinde varlıkları şu kategorilere ayırmaktadır: “İlki Akıllar denilen soyut-ruhani meleklerin dereceleri, sonra nefisler denilen ruhani meleklerin mertebeleri ki bunlar iş yapan meleklerdir. Sonra göksel cisimlerin mertebeleri gelir. Bu aşamadan sonra oluş ve bozuluşa uğrayan suretlere konu olan maddenin varlığı başlar. İbn Sina maddede olan sıralamayı şöyle yapar: En bayağı olanı maddedir. Sonra unsurlar, sonra bileşik-donuklar ve sonra bitkilerdir. En değerlisi olan ise insandır. Ondan

<sup>154</sup> Altıntaş, 1985: 53; Fazlurrahman, 1990: 101-102.

<sup>155</sup> Fazlurrahman, 1990: 100.

<sup>156</sup> Fazlurrahman, 1990: 100-101.

<sup>157</sup> Alper, 2010: 90.

<sup>158</sup> Alper, 2010: 89-90.

<sup>159</sup> İbn Sina, 2005: 115.

sonra hayvanlar ve bitkiler gelir.”<sup>160</sup> İbn Sina şöyle devam eder: “Akıl’la ilişkili olarak varlıkların en üstünü; nefsinin bilfiil akıl olarak yetkinleştirmiş ve ameli erdemler olan ahlâkları elde etmiş olan varlık, en üstün varlık olabilme potansiyeline sahiptir.”<sup>161</sup> Bunu Akıl yordamıyla gerçekleştirebilen insan, Akıl ve Varlık arasındaki ilişkiyi de bu şekilde dizayn ederek Akıl ve Varlık denilen şey sayesinde üstünlüğü elde edebilme gücüne sahip olabilecektir.

Sonuç olarak, İbn Sina için Akıl ve Varlık kavramları ‘mümkün’ olarak telâkki edilmektedir. Çünkü ‘Vâcib’ denilen varlık, Tanrı olmaktadır. Ayrıca İbn Sina, Tanrı dışındaki ‘Akıl ve Varlık’ kavramlarını, Tanrı’nın bir yansıması olarak düşünmektedir.

### 3.1.2. Aşk ve Varlık

“Bu tuzu suya dök ve ertesi gün gel yanıma otur.”

Öyle yaptı ve O ona dedi ki “Haydi geçen gece suya döküğün tuzu bana getir.”

Onu aradı; fakat bulamadı; çünkü erimişti.

“Haydi bu taraftan suyun tadına bak! Nasıl tadı?”

“Tuzlu.”

“Ortasından tadına bak. Nasıl tadı?”

“Tuzlu.”

“Öbür uçtan tadına bak. Nasıl tadı?”

“Tuzlu.”

“Ağzımı suyla doldur ve yanıma otur.” O da öyle yaptı.

“Hep aynı.”

O da ona dedi ki: “Onun içinde ne olduğunu sen icat edecek değilsin, zaten var orada.”

İşte bütün dünyayı canlandıran, bu güzelliğin ta kendisidir. İşte O gerçekten bir olandır. İşte O candır. Sen O’sun, Şvetaketü.”<sup>162</sup>

Yukarıda kutsal Hint metninde Tanrı’nın nasıl bir varlık olduğu ifade edilmiştir. Tanrı denilen varlığın diğer varlıklarla ilişkisi zorunluluk arz etmektedir. Çünkü varlıkların var olabilmesi “Gerçek” ile mümkün olabilir. Yukarıda kutsal

<sup>160</sup> İbn Sina, 2005: 180.

<sup>161</sup> İbn Sina, 2005: 181.

<sup>162</sup> Michael Peterson v.d., *Akıl ve İnanç*, çev. Rahim Acar, I. Baskı, İstanbul, Küre Yayınları, 2006, s.75.



metinde geçen ifadeler bunun b rize bir yansımadır. Dolayısıyla bu metin  şk kavramıyla ilişkili olarak değerlendirilebilir.

İbn Sina'da ise,  şk kavramı Tanrı ile bağlantılı olarak ortaya çıkar. Çünkü İbn Sina  şk'ı, Tanrı'nın bizzat kendisi olarak görmektedir.<sup>163</sup> Yine İbn Sina  şk kavramını metafizik anlamda d Őn r ve değerlendirir. *Risala Fi Mahiyet Al-IŞk* adlı eserinde İbn Sina  şk'ı ontolojik manada ele almıştır.<sup>164</sup> İbn Sina  şk'ı esas alıp buradan da Allah'a ulaşma çabası göstermiŐtir. Zaten İbn Sina  şk'ı 'Zorunlu Varlık' ile eşdeğer tutar.<sup>165</sup> Hayat,  şk ile hayat bulur.  şk, hayrı istemektir. Bu durumda Zorunlu Varlık,  Őık ve  Şk'ın objesidir.<sup>166</sup>

İbn Sina için varlık filozofu demek yerinde olacaktır. İlk ilkesi Tanrı olan ontolojik hiyerarŐi içerisinde  Şk'a yönelik farklı bir bakış açısı sunar. Bu hiyerarŐi nazarıyla bakıldığında alemin vücut bulması 'Zorunlu Varlık'ın mevc diyetini gerektirmektedir. Y celerden aşağıya doğru akan bu varlık alanında yer alan her Şey 'AŞkın Varlık' olarak kabul edilen 'Zorunlu Varlık'ın varlık verme faaliyetinin birer sonucu olmuştur.<sup>167</sup>  Şk'a, sonlu olan varlıklarla ilişkili olarak yaklaşan filozoflara karşın İbn Sina  şk'ı 'Zorunlu Varlık' olan Tanrı ile iliŐkilendirir. Bu konuda ayrı düşündüğü söylenebilir. Yani  Şk biz tihil  'Zorunlu Varlık'tır; 'Zorunlu Varlık biz tihil   Şk'tır. İbn Sina için ikisi aynı Şeyleri ifade etmektedir denilebilir.

 Şk'a özgün fikirlerle yaklaşan İbn Sina,  Şk'ı sadece canlı varlıklara has olarak görmez.  Şk'ı canlı, cansız, bitki, hayvan ve bütün mahluklarda yayılmıŐ doğuştan bir kuvvet olarak görür. Ayrıca İbn Sina  Şk'ı Allah da dahil bütün varlıkların esası sayar;  Şk'ı esas ve varlık olarak aynı zamanda varlıkların ve varoluşun sebebi olarak görür.<sup>168</sup>  Şk'ın böyle ontolojik manada bir sebep olarak İbn Sina'dan önceki filozoflarda görmek mümkün değildir.<sup>169</sup>

 Şk'ı sistematik olarak ele alan İbn Sina  şk kavramını iki farklı açıdan izah eder: 'Psikolojik manada  Şk' ve 'Ontolojik manada  Şk'. Daha çok ontolojik mana üzerinde duran İbn Sina için  Şk, bütün varlıkların hem kendisi hem de sebebidir.<sup>170</sup>

<sup>163</sup> Goichon, s. 40-41; Altıntaş, 1985: 81.

<sup>164</sup> Bayrakdar, 1985: 300.

<sup>165</sup> Goichon, s. 40-41.

<sup>166</sup> Goichon, s. 41.

<sup>167</sup> Kutluer, s. 13-15.

<sup>168</sup> Bayrakdar, 1985: 300-301.

<sup>169</sup> "İbn Sina'ya has  Şk konusundaki bir diğer orijinal fikri ise Şudur:  Şk 'Varlık'ın ve dolayısıyla Allah'ın bir delilidir." Bayrakdar, 1985: 301.

<sup>170</sup> Bayrakdar, 1985: 302.

Fakat Şu açıklamanın da yapılması gerekiyor ki: İbn Sina'da aşk, entelektüel bir niteliğe sahiptir. Ontolojik aşk, daha çok bilgi ve bilme ile ilgilidir ve bu şekilde anlaşılabilir. "İbn Sina aşk'a hem ontolojik yönden, hem de psikolojik ve bilgi yönünden öyle bir değer verir ki, o bir yandan insanın kendinde kendi için yetmezliğini ve acizliğini gösterir, dolayısıyla tamamlanmaya ihtiyacı olduğunu bildirir. Diğer yandan aşk, 'En Yetkin'in varlığını bize gösterir ki, ona bütün varlıklar doğuştan; insan bi'l-kuvve; diğer varlıklar ise bi'l-fiil aşıklardır. Fakat insan ancak kendi ihtiyarî aşk'ını kesbettikten sonra O'nun bilincine varabilir. Őuura varması için de O'nu bilmeyi başarması gerekir.<sup>171</sup>

Sonuç olarak, aşk 'En Yetkin'in varlığını bize bildirir. Bu bağlamda İbn Sina insanın bil-kuvve 'En Yetkin Varlık'a aşık olduğunu ve insan ancak kendi iradesiyle aşk'ını kesbettikten sonra 'Yetkin' olan varlığın bilincine varabilir. Bu Őuura varabilmesi için de 'Yetkin Varlık'la hemhal olabilme potansiyeline sahip olmalıdır. Yine İbn Sina'da aşk bütün varlığın esasıdır. Her Şey aşk'tan doğar ve yine onunla birliğe varılır. Sevgi, madde aleminde cisimlerin birbirini cezbiyle başlar, derece derece yükselerek ruhların cazibesi halini alır ve bütün sevgiler Allah'ın tümel ve ezeli sevgisinde erir. Allah'ın sevgisi neticesinde varlık, oluşmuş ve ortaya çıkmıştır. Bu değerlendirmeler İslam felsefesinin âlemin ontolojisine ilişkin yorumların temelini oluşturmaktadır. Varlık'ın ortaya çıkışı, onun sevgiyle tezâhürünü gerektirmekte ve 'Zorunlu Varlık' olan Allah'ın varlığına dayanmaktadır.<sup>172</sup>

### 3.1.3. Zorunlu Varlık

İbn Sina'ya göre üç tür varlıktan söz edilebilir: Bunlar; Vâcib, mümkün ve mümtenidir.<sup>173</sup> Burada vâcib olarak kastedilen varlık zorunlu; mümteni olarak kastedilen varlık yokluk; mümkün olarak anlatılan varlık ise bir illete bağlı olan varlık olarak kategorilere ayrılmıştır.<sup>174</sup> 'Zorunlu Varlık' ilk varlıktır ve bu varlığın bir sebebi yoktur ve bu varlık kendi kendiliğinden oluşmuştur. Bu meyanda İbn Sina varlığı zorunlu / vâcib, potansiyel / mümkün ve imkânsız / mümteni terimleriyle ifade eder. 'Zorunlu Varlık' olmaması imkânsız olanı, mümkün varlık var olup

<sup>171</sup> Bayrakdar, 1985: 301.

<sup>172</sup> Kemal Göz, "İbn Sina'da Aşk ve Varlık", AİBÜ, *Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(1), y.y., 2011, s. 46.

<sup>173</sup> Özden, s. 63.

<sup>174</sup> İbn Sina, 2005: 45; Özden, s. 64-65.

olmaması ne zorunlu ne de imkânsız olanı, mümtenî varlık ise var olması imkânsız olanı tarif eder. Burada aslolan ‘varlık’tır ve dolayısıyla zorunluluktur.<sup>175</sup> Çünkü İbn Sina zorunluluğu varlık kavramıyla eş anlamlı olarak kullanır.<sup>176</sup> İbn Sina felsefesinde zorunluluk sadece önermeler için bir modalite olmayıp, varlık için de bir modalite oluşturur. Mümkün ve mümtenî varlık da çok önce bir var oluş tarzını anlatmaktadır.

Zorunluluk, filozofun sisteminde ontolojik bir kavram olarak göze çarpmaktadır.<sup>177</sup> Eğer bir şey varlık sahasında realite olarak var ise onun var olmadığını düşünmek mümtenîdir. O şey, zorunlu olarak vardır. O halde denilebilir ki, İbn Sina ontolojisinde var olmak zorunlu olmak, zorunlu olmak var olmaktır. Bir taraftan da İbn Sina, varlıkları vâcib ve mümkün olmak üzere iki kategoride ele alırken,<sup>178</sup> vâcibin varlığının var olmasının herhangi bir sebebe bağlı olmadığı görüşündedir. Ancak ‘‘Mümkün Varlık’’ varlığının sonu olan olarak bilinir. ‘Vâcib Varlık’ zamandan bağımsız, kendi kendine bir illet ve sonu olmayan<sup>179</sup> zarurî varlıktır.<sup>180</sup> Bu ayrımın yapılması sonradan yaratılan ile yaratan arasındaki farkın en bariz açıklamasıdır. Yine vâcib ile mümkün arasında ayrım yaparken şu bilgilerin bilinmesi de gereklidir: ‘Vâcib Varlık’, varlığı ile yokluğu bir sebebe bağlı değildir, bilâkis ‘Mümkün Varlık’ta bu geçerlidir. Çünkü ‘Vâcib Varlık’ın varlığı başka sebep dolayısıyla olursa zorunlu olması diye bir durum söz konusu olamaz. Hatta böyle olduğunda bir çelişki ortaya çıkar; fakat ‘mümkün’de böyle bir zorunluluk zorunlu gözükmemektedir. Çünkü onun varlığı zorunlu değildir.<sup>181</sup>

‘Zorunlu Varlık’ mahiyeti bakımından ‘Akıl, Âkil ve Makul’dur.<sup>182</sup> Bu ‘Zorunlu Varlık’ zatını bilir ve ayrıca ‘varlık’ın sebebdir.<sup>183</sup> Yine İbn Sina’ya göre ‘Zorunlu Varlık’ Âşık, Mâşuk ve Aşk’tır. Bu demek oluyor ki, ‘İlk Varlık’ her yönüyle aşk’tır. ‘Zorunlu Varlık’ hem kendi yönünden hem de diğer varlıklar yönünden aşk’ın hem sujesi hem de objesidir. Aşk demek varlık demek, varlık

<sup>175</sup> Kutluer, s. 88-89.

<sup>176</sup> Kutluer, s. 90.

<sup>177</sup> Kutluer, s. 90.

<sup>178</sup> Alper, 2010: 91-94.

<sup>179</sup> İbn Sina, *Kitabu'n-Necât*, neş. Macit Fahri, Beyrut, 1982, s. 271-272.

<sup>180</sup> İbn Sina, 1998: 2.

<sup>181</sup> Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1992, s. 45.

<sup>182</sup> İbn Sina, 1982: 280.

<sup>183</sup> Cavit Sunar, *İslam'da Felsefe ve Fârâbî II – Fârâbî Sonrası İslam Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul, Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 2004, s. 9; Altıntaş, 1985: 65; Durusoy, 1992: 51.

demek aşk demektir. Demek oluyor ki, İbn Sina'ya göre Allah'ın zatı ve varlığı 'Zâtî Aşk'tır.<sup>184</sup> Bu açıklamalardan anlaşılın şu ki, bütün varlıkların özleri, cevherleri ve hüviyetleri aşk'tan oluşmaktadır. Aşk, varlık'ın ve 'İlk illet'in bizzat kendisidir. Böylece 'Zorunlu Varlık' olan varlık zorunlu olmanın yanında aşk'ın kendisi de olmaktadır.

'Zorunlu Varlık' zâtı ile vücudu aynı olan kendinden başka bir illeti bulunmayan; kendisi bütün varlıkların illetlerinin illeti olan tek varlıktır. O da Allah'a izafe edilir. Zaten zarûrî varlığın bir illeti olsaydı zâtı ile zarûrî olmaktan çıkacak ve o da mümkünler derecesine düşecekti.<sup>185</sup> Bu da Tanrı için mümkün değildir. O, zâtından başka bir şeyle zarûrî olamaz.<sup>186</sup> İbn Sina *Danişnâme-i Alâî* eserinde 'Zorunlu Varlık'ın cevher ve araz olmadığına da değinir: "Cevher var olduğunda hakikatinin varlığı 'Zorunlu Varlık' dışında olur. Bundan dolayı cisim dediğimiz şey cevher olur. Öyleyse cevher: cisimlik, nefislik, insanlık ve atlık gibi mahiyeti olan şeydir. Araza gelince, 'Zorunlu Varlık' herhangi bir şeyin içinde değildir. 'Zorunlu Varlık'ın varlığı diğer şeylerin varlığı ile uyuşma halinde olmaz."<sup>187</sup> Bu yüzden 'Zorunlu Varlık' cevher de, araz da değildir.

İbn Sina'ya göre 'Zorunlu Varlık'ın özellikleri beş tanedir:

- Sebebi yoktur.
- Her yönden vâcibdir.
- Eşiti yoktur.
- Basittir.
- Gerçekliğinde ortağı yoktur.<sup>188</sup>

Zorunlu Varlık tektir. Eğer bir varlık kendisinden başka gerektirici bir sebep veya illet nedeniyle oluşmuşsa bu oluşan şey malul olur. İşte bu 'Mümkün Varlık'tır.<sup>189</sup> Zaten 'Mümkün Varlık', zorunlu olarak kendisini var edecek başka bir şeye muhtaç olan varlıktır.

---

<sup>184</sup> Bayrakdar, 1985: 303.

<sup>185</sup> Ulutan, s. 146-147.

<sup>186</sup> İbn Sina, 1998: 2.

<sup>187</sup> İbn Sina, 2013a: 230-232.

<sup>188</sup> Altıntaş, 1985: 53.

<sup>189</sup> İbn Sina, 2005: 44-45.

Görünen o ki, İbn Sina'da 'Zorunlu Varlık' Akıl olduğu gibi Aşk da olabilmektedir. Bu bir ilişki olarak değerlendirilemez. Çünkü İbn Sina sadece 'Zorunlu Varlık' denilen varlığın ne olduğunu sıfatlarla açıklama gayretindedir. Bu bahsedilen nitelikler acaba bir akıl-aşk ilişkisi, yani akıl ile his/sezgi denilen iki özelliğin aynı şeyleri vermede yetkin olabileceğinin kanıtı olarak mı düşünülmüş? Amaç 'Zorunlu Varlık'ı anlamada akıl-aşk ilişkisi olarak düşünülmüşse bunun amacına ulaşamadığı söylenebilir. Çünkü İbn Sina'nın bu mevzuyu bizâtihi işlediği söylenemez. Ancak 'Zorunlu Varlık' aşk olarak tanımlandığı gibi 'İlk Akıl'ın da var edicisi olarak gözükmektedir. Belki bu bağlamda aşk'ın yansımasının gereği olarak 'İlk Akıl' var edilegelmiştir. Yani bir bakıma burada bir sebep-sonuç ilişkisinin varlığından sözedilebilir görünmektedir.

### **3.2. EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN**

Akıl-aşk ilişkisi epistemolojik açıdan İbn Sina'nın mühim konularından birini teşkil etmektedir. İbn Sina'ya göre akıl ve aşk 'Zorunlu Varlık'a ulaşabilmenin iki farklı yönüdür. Yine o, bu yönden hareketle burhanî yol ile Tanrı'nın varlığının ispatını ve Tanrı'ya olan inancın epistemik ve pratik olarak mümkünlüğünü izah etmenin bir başka yönü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü aşk pratik bir şeydir ve akıl da bilgisel bir unsurdur. Böylece İbn Sina'nın akıl ve aşk kavramının epistemolojisi daha sistematik bir şekilde ele alınmış olacaktır.

Bilginin en üstün konusunu Tanrı oluşturmaktadır. Bu bölümde bir taraftan akıl ve aşk kavramlarının epistemolojik açıdan bir incelemesini görürken, diğer taraftan söz konusu kavramlar sayesinde Tanrı'nın varlığının keşfini kavramaya çalışacağız.

#### **3.2.1. Akıl ve Aşk Kavramları**

Akıl kavramıyla alakalı olarak İbn Sina'nın bilgi teorisini farklı şekillerde izah ettiği söylenebilir. O'na göre, bilme olayının ilk aşamasını oluşturan 'dış duyu' denilen aşama yordamıyla nesnelere fiziksel özelliklerinin yansımasıyla oluşan bilgiler olarak değerlendirilir. İkinci aşamasını oluşturan şey ise, nesnelere suretini maddeden soyutlayıp 'maddeye ihtiyaç duyulmadan oluşan bilme' olarak tanımlanabilir. İbn Sina'ya göre madde bulunmasa dahi suret hayal gücünde varlığını

sürdürebilmektedir. İbn Sina bilme olayının üçüncü aşamasını ise ‘vehmi idrak’ olarak belirtir. Bu bilme olayı daha ileri bir soyutlamayı bünyesinde barındırabilmektedir. İyi - kötü, yararlı - zararlı ve dost - düşman gibi maddi olmayan soyut kavramları anlamlandırmada ‘vehmi idrak’ önemli bir rol oynamaktadır. Daha açık bir ifadeyle ‘kurttaki tehlikenin algılanması’ örnek olarak verilebilir. Kurt suretinden maddi olmayan ‘tehlikeli’ anlamını çıkarmak mümkün görülebilir. İbn Sina’da bilgi teorisinin son aşaması veyahut en üst aşaması olarak dillendirilen aşama ‘aklî idrak’tir. Çünkü bu aşamada suretler bütün maddi ilişkilerden arındırılmaktadır. Gerçek bilginin olduğu bu düzeyde akıl, tümel yolla genel anlama geçme suretiyle kavram bilgisine ulaşabilir. Ancak İbn Sina için akıl’ın idraki salt kendi gücüyle gerçekleşebilen bir durum olarak görülmemektedir. O’na göre akıl, somut olmayan bir dış etkene ihtiyaç duymaktadır ki, o da ‘Kozmolojik Akıllar’ın sonuncusu olan ‘Faal Akıl’dır, der. İbn Sina şu teşbihi yapar: “Faal Akıl’ın insan aklına olan nisbeti güneşin göze olan nisbeti gibidir ve şöyle devam eder: potansiyel olarak bilme gücüne sahip olan akıl, Faal Akıl’ın ışığı olmadan bilfiil olarak bilemez.”<sup>190</sup> Yine İbn Sina bu izahata benzer ifadelerini *İşaretler ve Tembihler*’de şöyle dile getirir: Nur Suresinin otuz beşinci ayetiyle alakalı olarak heyulanî, yani istidâd kuvvesine sahip olan akli kandilin kendisi olarak belirtir. İlk akledilirlerin meydana gelmesiyle veyahut kandilin varlığıyla akledilirlerin elde edilebilmesi mümkün veya hazır bir hale gelmektedir. Bu bahsedilen şey ya düşünmeyle olacaktır ki, eğer bu düşünme zayıf olursa, zeytin ağacı; veyahut sezgiyle ki, bu ondan daha güçlü ise kandilin içindeki yağ gibidir. İşte bu ikinci kuvveye de bil-meleke akıl denilir ki, İbn Sina onu fanusa benzetir. Bundan daha üstün konumda olanı ise, yetkin hale gelen ve neredeyse yağı ışık verecek olan kutsal kuvvedir. ‘Bi’l-fiil Akıl’ olarak isimlendirilen bu akıl sayesinde akledilir artık meydana gelebilmiştir. Bu da lamba benzetmesiyle izah edilmiştir. Aslında İbn Sina bu yetkinliği ‘Müstefad / Kazanılmış Akıl’ diye isimlendirirken asıl kastettiği bu kuvve, bi’l-fiil akıl’dır. Melekeden fiile çıkararak ve yine heyuladan melekeye çıkararak da Faal Akıl’dır ki onu da İbn Sina ateşe benzetmiştir.<sup>191</sup>

Epistemolojik manada idrak tarzını İbn Sina fizikten metafiziğe uzanan bir yol ile ifade etmeye çalışır. Bunu dört aşamada dile getirir: Duyumsama, Tahayyül,

<sup>190</sup> Alper, 2010: 63-67.

<sup>191</sup> İbn Sina, 2013b: 112-113.

Tevehhüm ve Taakkul. Duyumsama; bir şeyin zaman, konum, mekan, nitelik ve nicelik gibi cisimsel özellikleriyle idrak edilmesidir. Ortak duyuya gelen bütün veriler, bu duyudan hayal gücüne ‘ilk idrak edildiği haliyle’ geçer. Hayal gücü ortak duyu deposu işlevi görerek önceki bir zamanda görülüp sonra kaybolan, sonra tekrar ortaya çıkan şeyin bilinmesini sağlar. Tahayyül; duyumsamada olduğu gibi şeylerin söz konusu durumlarla birlikte idrakidir. Fakat duyumsamanın aksine tahayyülde idrak edilen şeyin idrak eden nezdinde bulunması şartı yoktur. Yine tahayyülün duyumsamadan farkı dış duylardan gelip hayal gücüne yerleşen suretleri işleme tabi tutarak bölme, parçalama ve birleştirme işlemi yapmasıdır. Tevehhüm ise; duyulur olmayan, maddede bulunan ve tikel bir şeye özgü anlamların idrak edilmesidir. Tevehhüm yoluyla idrak edilen anlamlar hafıza gücünde saklanır. Taakkul ise; şeyin duyulur suretlerden tamamen arındırılarak kendi olması bakımından idrakidir.<sup>192</sup>

Akıl meselesinde İbn Sina akli ‘Zorunlu Varlık’la ilişkili olarak tanımlamaya çalışır. O, Tanrı’nın eşya hakkındaki bilgisinin aşkın olduğunu ve bilgisinin değişmediği gibi O’ndan sonra var olan eşyalardan farklı olduğu, yani kendinde bir çokluğun meydana gelmediğini ifade etme çabasıdır. Tanrı’nın aklettiği suretler çoktur; fakat bu suretlerin mahiyeti nedir ve nasıldır? Acaba O’nun bu suretleri zatında biliyor olması O’nun mutlak birliğini zedelemeyebilir mi? İbn Sina’nın aslında bu sorulara cevabı yok değildir ve bilâkis nettir. Bu suretlerin mahiyeti, eşyaların varlığı, tertibi İlahi Akıl’da değil, İlahi Akıl sebebiyledir.<sup>193</sup> O’nun makulleri bilmesi zâtı sebebiyledir. Zâtının ve bilgisinin birbirinden ayrı olmayacağı fikri yapılan tahlillerin ürünüdür. O kendisini akleden akıl’dır. Kendisini bilmesi, akledilirlere ilkesi olması olanağıdır. Bundan ötürü de ‘Zorunlu Varlık’ başkasını da akletmektedir. Başkasını akletmesi, başkasına ait olarak var olduğu anlamına gelmemektedir. Yine O’nun kendisini ve kendisinin gerektirdiği şeyleri akletmesi tüm kozmik varlığın ve bu varlıkta meydana gelen düzenin zorunlu ilkesidir. Var olan, var olacak her şey O’nun ilminin gereklerine göre varlık kazanır. Bunun yanında O’nun bilgisi eşya ve hadiseleri izlemez, eşya ve hadiseler O’nun bilgisi neyi gerektiriyorsa o şekilde meydana gelir. İşte İbn Sina’nın ‘akıl’ ile ‘Zorunlu Varlık’ arasındaki münasebetin tezahürü budur denilebilir.

---

<sup>192</sup> Ömer Türker, *İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, İsam Yayınları, 2010, s. 23-24.

<sup>193</sup> Kutluer, s. 167-168.

Epistemolojik tahlil yapıldığında aklın bilgileri elde etmesi konusunda ise İbn Sina, bilginin Faal Akıl'dan elde edilmesini sadece düşünmeye bağlamaz; bunun yanında sezgiyi ön plana çıkarır.<sup>194</sup> İbn Sina bunu şöyle açıklar: Düşünme belirli bir zaman ve süreçte bilmeden bilinmeyenin bilgisini elde etmeye doğru yapılan zihni bir hareket iken; sezgi, bilinmeyenin bilgisine adeta zamansız olarak, bir anda yapılan bir geçişi ifade eder.<sup>195</sup> Aslında düşünme ile sezgi aynı işlevi yerine getirmektedir. İkisinde de bilinenden bilinmeyenin bilgisine doğru zihni bir yönelim ve geçiş vardır.

İbn Sina metafiziğinde 'akıl'lar, Tanrı'ya en yakın varlıklar olarak bilinir. Zaten ilimler tasnifini de yaparken İbn Sina fizik için 'ilmu'l-esfel', matematik için 'ilmu'l-evsat', metafizik için ise 'ilmu'l-a'lâ' terimlerini kullanmaktadır.<sup>196</sup> Dolayısıyla akıllar konusu 'ilmu'l-a'lâ' kategorisinde değerlendirilmektedir. Akılı 'ilmu'l-a'lâ' kategorisinde değerlendiren İbn Sina, tıbbi tecrübelerine dayanarak bedenlen gerçekten hasta olan insanların sırf irade/akıl gücü yardımıyla iyileşebileceği ve aynı şekilde sağlam bir insanın hastalık kuruntusu etkisiyle gerçekten hasta olabileceği yargısındadır.<sup>197</sup> Yine İbn Sina şu örneği de verir: "Boşluğun üzerine bir tahta konsun ve insanın o tahta üzerinden yürümesi istensin. İnsan bu durumda yere düşmeden emekler ve belki de bacakları artık o insanı taşıyamaz hale gelecektir. İşte bu, insan aklında düşme sahnesini o kadar canlı tutmaktadır ki yürüme gücü etkisiz hale gelebilmektedir."<sup>198</sup>

İçsel bir dinamik olarak akıl ve aşk ne demektir ve bu ikisinin birlikteliği felsefe için ne anlam ifade etmektedir? Bu ilişkinin boyutu bizi nereye vardırma gayretinde bulunabilir? Bütün bunlar cevabı bekleyen sorulardır. Her ne kadar İbn Sina spesifikinde bu ilişki araştırma konusu olsa da genel olarak bu ilişkinin ne katkı sağlayacağını aşağıya maddelersek;

- Sadece etkin olarak sorunu ortaya koyan değil aynı zamanda çözüm üreten
- Metafizik konularda rahat konuşma olanağı sunan

---

<sup>194</sup> Alper, 2012: 196-197.

<sup>195</sup> Alper, 2012: 197.

<sup>196</sup> Kutluer, s. 65-67.

<sup>197</sup> Fazlurrahman, 1990: 110.

<sup>198</sup> Fazlurrahman, 1990: 110.



- Ortaya atılan sorunu içselleştiren
- Konuyu sadece düşünmek, konuşmak, irdelemek değil; buna ek olarak konuyu anlamak, sahip çıkmak, severek bağlanmak, tatmin olmaya yardımcı olmak<sup>199</sup>

Bu kazanımlarla felsefeye, spesifik olarak ise İbn Sina felsefesine bir katkı sağlama düşüncesi perspektifiyle konu açıklığa kavuşabilecektir.

İbn Sina'da aşkı anlamının bir yolu da akılla ilişkilidir. Bilindiği gibi aşk, insanı sevdiği ve arzu duyduğu şeye doğru yöneltir. Dolayısıyla aşk, yol gösteren içsel bir dinamik olmaktadır. Akıl ise doğru-yanlış ayırt etmeyi sağlayan, fenomen bağlantılı bir dinamiktir. Bu konuda akıl ile ittifak edebildiği gibi akıl'ı devre dışı da bırakabilmektedir. Ayrıca aşk insanı dinsel deneyime götüren ve onun ruhsal yaşamını disipline eden, yetkinleştiren ve soyut yüceliklere ileten içsel bir dinamik olarak da tanımlanabilir.

Filozofumuz İbn Sina, aşk kavramını irdelerken iki farklı boyutla aşk'ı tanımlar. Psikolojik manada aşk ve ontolojik manada aşk. Psikolojik aşk eğer insanda akıl'la, diğer varlıklarda içgüdü ile birleşirse entelektüel bir aşk meydana gelir ki buna 'Al-Işk Al-İhtiyari' adı verilir.<sup>200</sup> Bu bahsedilen 'İhtiyari Aşk' sahibine her durumda en iyiyi seçme yeteneğini ve iradesini verir. Böylelikle sahibinde bir irade kuvveti meydana gelir. Bayrakdar: "İhtiyari Aşk'a sahip olan kişi; Mâşuk'unun kendisine vereceği fayda, önüne çıkan şeyin faydası zararından az ise Mâşuk'una yüz çevirir" diye izah eder. Şu örnekle İbn Sina olayı müşahhas hale getirir: Eşek kurdu görünce arpa yemekten vazgeçer ve olanca gücü ile kaçmaya başlar.<sup>201</sup>

Görüldüğü üzere, İbn Sina akıl ve aşk kavramlarını mantıksal bir yolla açıklamaya çalışır. Her ikisi de mükemmel varlık olan Tanrı kavramı etrafında döner. Tanrı İbn Sina için amaçtır ve akıl'ı da, aşk'ı da bu amaç uğruna araç olarak kullanma girişimindedir denilebilir. Bütün izahatına bakıldığında bunu başarabilmiştir denilebilir; çünkü aşk, İbn Sina için Tanrı'nın bizzat kendisi olmuş ve aşk'ı bu çerçevede değerlendirmiştir. Akıl ise Tanrı'yı anlama, yüceltme ve O'na en yakın varlık olarak görülmüştür.

---

<sup>199</sup> Yasa, s. 203.

<sup>200</sup> Bayrakdar, 1985: 302.

<sup>201</sup> Bayrakdar, 1985: 302.

### 3.2.2. İnsan Akıl ve Dereceleri

İnsan mantıklı düşünen bir varlıktır. Bir neticeye ulaşmada akıl yoluyla hareket eder. Bunu yaparken bildiği şeylerden yola çıkar. Bilinmeyene bilinenden hareket etme mantığıyla ulaşır ve bunu sağlayacak ilim mantık ilmidir.<sup>202</sup> Bu ilmin bahsine ve teferruatına ulaştıracak olan da kuşkusuz ‘akıl’dır.

Fârâbî Akıl Gücü’nü / El-Kuvvetü’n-Natıka’yı nefsin en üst seviyedeki bilme gücü olarak görür. Fârâbî düşüncesinde akıl gücü, başlangıçta bilkuvve ve varlığı maddeye bağlı bir yapıdadır. Fârâbî’ye göre güç halindeki bu akıl, hep fiil halinde olan Faal Akıl’ın aydınlatmasıyla kendisinin bilmesine konu olan şeyleri bilerek bi’l-fiil akıl seviyesine çıkarır.<sup>203</sup> İbn Sina ise, insan aklının bilgi edinme ve kademe kademe yükselerek ilahi alemin bilgisine açılma bakımından geçirdiği evreleri ve ulaştığı aşamaları Fârâbî’ye çok yakın bir şekilde<sup>204</sup> izah etmeye çalışır. İbn Sina düşüncesinde insan akli düşünce ve duyulara bağlı olarak Faal Akıl’dan bilgileri elde ederken bazı aşamalardan geçmektedir. Bunlar dört aşamadan oluşur:

1. Bi’l-kuvve / Güç Halindeki Akıl
2. Bi’l-meleke Halindeki Akıl
3. Bi’l-fiil Halindeki Akıl
4. Müstefâd Akıl

Bu merhalelerin gerçekleşmesi bazı etkenlere bağlıdır. Kendi kendine bir üst merhaleye geçmek diye bir durum söz konusu değildir. Ancak insan aklını bu merhalelere ulaştırabilecek olan şeyin dış etkenlere bağlı olduğu gerçeğidir. Ayrıca beş duyu organı ve Faal Akıl yardımıyla erişilebilecek olan ilahi aydınlanma aracılığıyla tahrik çabası ihtimali görülmektedir. Bu yüzden de insanın çabası ve isteği bu aşamada önemlidir.

Bununla alakalı olarak İbn Sina’nın bilgi teorisinde belki merhalelerden söz edilmektedir. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere bunların belli aşamalardan geçerek oluşabileceğini ifade eder. İlk aşamayı oluşturan şey ‘dış duyu’ ile nesnelere fiziksel özelliklerinin duyumsanmasını sağlayan aşamadır. İkinci aşama

---

<sup>202</sup> İbn Sina, 2013a: 20.

<sup>203</sup> Durusoy, 2012: 37.

<sup>204</sup> Ulutan, s. 160.

ise ‘hayali idrak’te, hayal gücünün nesnenin suretini maddesinden soyutlayıp almasıdır. Bunu birinci aşamaya göre daha güçlü görür. Çünkü suretin varlığı için duyu idrakinin aksine maddeye gereksinim duyulmamaktadır. Madde olmasa dahi hayal gücünde varlığını hissettiren varlık vardır. Üçüncü aşama olan ‘vehmi idrak’te ise vehim gücünün gerçekleştirdiği daha ileri bir soyutlama/düşünme söz konusudur. Çünkü burada maddi olmayan iyi-kötü, dost-düşman gibi birtakım ‘anlamlar’ elde edilmeye çalışılmaktadır. Bilme olayının son aşaması ise akli idraktır. Bu idrak en ileri seviyeyi oluşturmaktadır. Bu aşamada suretler maddi ilişkilerinden arındırılmıştır. Her şey tümel bir biçimde akledilir bir hale getirilmektedir. Zira İbn Sina’ya göre asıl olan tümelin bilgisidir.<sup>205</sup>

Bu akıl aşamalarıyla alakalı olarak İlk Akıl’dan itibaren çokluk süreci var olmaya başlayacaktır. Bu ilk etki ilahi düşünce ile özdeştir ve ‘tek’in ‘çok’a dönüşmesini sağlayacaktır.<sup>206</sup> Bu çokluk süreciyle birlikte ikinci Akıl meydana gelmektedir. Yani Felekler Feleği’nin / İlk Gök’ün hareket ettiricisi olan ruh meydana gelmektedir. Üçüncüsünden de bu ilk göğün öğelerüstü cismi meydana gelir. Bu üçlü murâkebe sayesinde de sonraki varlıklar ortaya çıkmakta ve bu aşamalar tamamlanıncaya kadar akıl’dan akıl oluşmaktadır. Bu an aklın ve semavi ruhların aşama sıralarıdır.<sup>207</sup> Aslında bu aşamalar veya oluşumlar kainattaki köklü ve her hareketin kaynağı olan ve hiçbir zaman bitmeyen bir aşk iştiağının sonucudur. Her ne kadar insan akli bu aşamalar dışında kalsa da bu aşamalardan kesin olarak bağımsız düşünülemez. Çünkü insan akli bu aşamalarla varlık kazanan ve Faal Akıl’la ittisal halinde olan bir şey olmaktadır. Böylece İbn Sina nazarında insan akli mükemmel bir oluşun veya aşamanın bir tezâhürü olarak değerlidir. İbn Sina’da aklın ayrıntılı açılımı ise şöyle derecelendirmiştir: ‘Bi’l-kuvve, Bi’l-meleke, Bi’l-fiil ve Müstefâd’ olmak üzere akli dört aşamada izah etme çabasıdır.

### **3.2.2.1. Bi’l-kuvve / Güç Halindeki Akıl**

Akli idrakın ilk derecesi bi’l-kuvve akıl’dır. Bu akıl yeteneği ifade eder. Her türlü şeyi bilebilecek yeteneğe sahip olan akıl’dır ve bu sebeple Faal Akıl’dan

<sup>205</sup> Alper, 2012: 192-195.

<sup>206</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, 4. Baskı, 1. Cilt, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 304-305.

<sup>207</sup> Corbin, s. 305.

etkilenen akıl olarak da bilinir.<sup>208</sup> Mümkün olduğu halde henüz olmayan şeyin imkânı diye bir şeyden bahsedildiğinde o şey 'bi'l-kuvve' olarak adlandırılır.<sup>209</sup> İmkân gerçekleşince bi'l-kuvve hal kaybolur ve bilfiil hali alır. İmkansız olan şeyde zaten bu iki durum meydana gelmez. Akıl şöyle denmesinden hoşlanır: Bir şey kendi kendine mümkün olmadıkça ona güç yetirilmez, imkansıza güç yetirilmez. Öyleyse imkan kendi kendisine failin gücü değildir. Olsa olsa var olup yok olması meselesinin konuşulacağı şey olur.<sup>210</sup>

İbn Sina insandaki potansiyel akıl bölünemez, gayri maddi ve belli bir zamanda meydana gelmesine ve fertten ferde şahsi olarak değişmesine rağmen yok olmayacak bir şey olarak kabul eder.<sup>211</sup> Bu bi'l-kuvve denilen şeyin yeri maddedir. Bu durumda madde 'kendinde bi'l-kuvve, suret sayesinde bi'l-fiil mevcut'<sup>212</sup> demenin olduğu şeydir. Suretin cevheri fiildir. 'Heyulânî akıl' olarak da bilinen bi'l-kuvve akıl, bedeninin organları sayesinde dış alemde gerçekleşen durumları anlamaya müsait halindeki akıl'dır. İlk madde gibi o da imkânı temsil eder.<sup>213</sup>

Aslında bu akıl aşamaları selefleri Kindî ve Fârâbî gibi filozoflarda da ele alınmıştır. Fakat İbn Sina'nın seleflerinden ayrıldığı bir nokta vardır: Akıl teorisinde İbn Sina bi'l-kuvve akıl'ı, her insanın sahip olduğu bilme yeteneği olarak görür. Yine İbn Sina'ya göre bu aşamadaki akıl mahiyeti gereği suretleri kavramaya yatkınsa da henüz nefste potansiyel halinde bulunmaktadır.<sup>214</sup>

### 3.2.2.2. Bi'l-Meleke Akıl

Aklî idrakin ikinci derecesi bi'l-meleke akıl'dır. Bi'l-meleke akıl bir şeyi izah edebilmesi ve akıl yürütebilmesi için mantığın ilkelerinin öğrenildiği akıl olarak da bilinir. Bu yüzden bi'l-meleke akıl bilgileri kazandıran güç ve karakterdir.<sup>215</sup> Psikomotor becerilerini kazandığı çocuğun gelişimine benzetilebilir.

---

<sup>208</sup> Durusoy, 1992: 112.

<sup>209</sup> İbn Sina, 2013a: 208.

<sup>210</sup> İbn Sina, 2013a: 210.

<sup>211</sup> Fazlurrahman, 1990: 114.

<sup>212</sup> İbn Sina, 2004: 81.

<sup>213</sup> Ulutan, s. 160

<sup>214</sup> Alper, 2012: 196.

<sup>215</sup> Durusoy, 1992: 112.

‘Bi’l-Meleke Akıl’, Fârâbî’de mübhem bir şekilde yer alan<sup>216</sup> fiili aklın bir devamı gibi görünen bu hal, insan aklının iç melekeler yardımıyla dış alemin idraklerinden tümel kavramlara doğru yükselme safhasını oluşturur. İbn Sina ise bu akıl derecesini Kur’an’daki Nur suresinin 35. ayetine benzetmektedir.<sup>217</sup> İbn Sina’nın ifadesi şöyledir: Akıl gücünün bil-meleke derecesi çok güçlü ise bu; ateş dokunmasa bile onun yağı neredeyse aydınlatacak, o aydınlık (nur) üstüne aydınlıktır açıklamasına mukabildir. Zaten buna ‘Kudsi Güç’ de demektedir.<sup>218</sup> Bu aşamadaki akıl tanım yapabilme ve akıl yürütebilmeyi özdeşlik ve çelişmezlik gibi mantığın genel ve temel ilkeleri ile kavramlarını öğrendiği aşamadır. İbn Sina’ya göre, bu ilkeler doğuştan olmayıp sonradan kazanılan edinimlerdir. Yani insan bilme yeteneğine sahiptir.<sup>219</sup> Böylelikle meleke kendi başına düşünülen ve bizatihi sabit olan anlamına gelecektir. Yokluk kendi başına düşünülen ve bizatihi sabit olan bir şeyin olabileceği bir şeyde olmamasıdır ve bundan dolayı da yokluk meleke vasıtasıyla düşünülür ve tanımlanır.<sup>220</sup> Böylece aklın meleke halindeki boyutun nasıllığı da ele alınmış olmaktadır.

### 3.2.2.3. Bi’l-fiil Halindeki Akıl

Bilindiği üzere, İbn Sina felsefi ilimleri teorik ve pratik olmak üzere ikiye ayırır.<sup>221</sup> Bi’l-fiil halindeki akıl İbn Sina teorik ilim diye ifade eder. O şöyle devam eder: aklın bi’l-fiil hale gelmesiyle nefis teorik gücünü yetkinleştirir.<sup>222</sup>

Bi’l-fiil akıl gerçeği öğrenme gücüyle mantık, fizik ve metafizik ile ilgili bütün bilgileri kazanabilen akıl olarak tanımlanır. Böylece “bi’l-fiil akıl” Faal Akıl’la ittisal ederek varlığın bütün alanlarıyla ilgili bilgileri kazandıran güç olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>223</sup> Bu, en son yetkinlik olarak ifade edilir. Akıl böylece aşk’ın

<sup>216</sup> Ulutan, s. 160.

<sup>217</sup> Nur suresinin 35. ayeti şöyledir: “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun hali, içinde fitil bulunan lamba gibidir. Lamba camdandır. Cam da inci bir yıldız gibidir. O, mübarek bir ağaç olan zeytinden tutuşturulmaktadır. (Bu ağaç dağın) ne doğusundadır, ne de batısındadır (dağın tam üstünde ve ortasındadır). Yağı ateşle yakılmasa bile, neredeyse ışık verecektir. Nur üstüne nur! Allah, dilediğini nuruna ulaştırır ve insanlara böylece misaller verir. Allah, her şeyi bilendir.” Yazır, s. 393.

<sup>218</sup> Durusoy, 1992: 113.

<sup>219</sup> Alper, 2012: 196.

<sup>220</sup> İbn Sina, 2004: 114.

<sup>221</sup> İbn Sina, 2004: 2; Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s. 157.

<sup>222</sup> Alper, 2000: 157-158.

<sup>223</sup> Durusoy, 1992: 113.

varlığını daha iyi tanıyabilecek ve mükemmel olma vasfına sahip olabilecektir. Bi'l-fiil akıl, tümel kavramlara ulaşma imkanına sahip olan akıldır. Bu akıl ateşin 'yanabilirliği' anlamında bir imkândır da denilebilir. Bu aşamada olan akıl temel ve genel ilkelerin kazanılmasının hemen ardından bunlara dayanılarak gözlem, düşünce ve sezgiyle birlikte yeni bilgilerin edinildiği aşamayı temsil etmektedir. Bu aşamada bilgiler artık muhafaza edilmiştir. Bu bilgiler istenildiği takdirde dile getirilebilmektedir.<sup>224</sup>

Meydana gelebilen her şeye bi'l-fiil denilir.<sup>225</sup> Bir varlık mümkün olarak bilinmiyorsa o şey bi'l-kuvve ya da bi'l-fiildir. Bi'l-fiil varlıkta fiilin meydana gelmemesi imkânsızdır. Güç yettiğinde ve istek tam olduğunda istekte hiçbir sapma olmaz. Bi'l-fiil denilen varlık zorunlu olarak meydana gelir.<sup>226</sup> İşte bi'l-fiil sayesinde akıl potansiyel halden ayrılıp meydana gelme özelliğine sahip olan şey olabilmektedir.

#### **3.2.2.4. Müstefâd / Kazanılmış Akıl**

İbn Sina felsefesinde peygamber Faal Akıl'la özdeşir ve bu özdeşlik söz konusu olduğu sürece Faal Akıl, 'akl-ı müstefad' / 'kazanılmış akıl' olarak isimlendirilir. Fakat peygamber beşer olarak Faal Akıl'la özdeş değildir. İbn Sina bunu şöyle açıklar: "Bir beşer olarak peygamber, özü itibariyle Faal Akıl'la özdeş değildir, ancak arızı olarak özdeşir."<sup>227</sup> Şunu söylemek gerekir ki Faal Akıl'la ittisal haline geçecek olan varlık sadece peygamber mi, yoksa normal bir insan da Faal Akıl'la ittisal haline geçebilir mi? İbn Sina'da bu konu mübhemdir. Faal Akıl aracılığıyla aklın bi'l-fiil hale geldiği, fizikten metafiziğe kadar elde edinilen bilgilerin bizâtihi düşünülüşü ve bilindiği mükemmellik halini ifade etmektedir. Bu haliyle bi'l-kuvve (heyulânî) akıl'dan mükemmellik haline getiren aklın Faal Akıl olduğu ifade edilir.<sup>228</sup> Bundan dolayı Faal Akıl'ın etkisi olmadan nefsi yetkinlik, mükemmellik ve mutluluk mümkün olamamaktadır. Fârâbî'deki evreye tekabül eden bu evre Faal Akıl ile ittisal halinde temasa geçerek akli prensiplere ve ilahi alemin

---

<sup>224</sup> Alper, 2012: 196.

<sup>225</sup> İbn Sina, 2013a: 208.

<sup>226</sup> İbn Sina, 2013a: 210-212.

<sup>227</sup> Fazlurrahman, 1990: 118.

<sup>228</sup> Alper, 2012: 196.

üstün gerçeklerine ulaşır.<sup>229</sup> İnsanın nefsi yetkinliğe ulaşmasından dem vuran İbn Sina için kazanılmış akıl bunu mümkün kılabilmektedir. Yani akıl sahibi bir varlık olarak kabul edilen insan ‘kazanılmış akıl’la mükemmel varlık olan Tanrı’ya bu şekilde ulaşabilir.

Sonuç olarak İbn Sina akıl denilen varlığı dört kategoriye ayırmaktadır. Görünen o ki, bi’l-kuvve halindeki akıl apriori olarak her insanda var olan akıldır. Ancak sonraki akılların kazanılabilmesi için gayretin gösterilme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. İşte bu çaba sayesinde insan bi’l-meleke, bi’l-fiil ve müstefâd akıl aşamalarına ulaşabilmektedir.

Bu akıl kategorileri yanında epistemolojik açıdan ‘varlık’ ve ‘akıl’ denilen kavramlarla alakalı son olarak şunu söylemek mümkündür: “... Çünkü O (Zorunlu Varlık), zatını ve zatının gerektirdiği şeyi akleder ve evrende iyiliğin nasıl olduğunu zatından bilir. Böylece evrenin (küll) akledilir sureti, O’nun katındaki akledilir düzen üzere (bulunan) varolanların suretine tabidir. Ancak [evrenin akledilir suretinin Evvel’in katında varolanların suretine tabi olması], ışığın ışık verene ve sıcaklığın ateşe tabi olması şeklinde bir bağılılık değildir. Tersine O, iyilik düzenin [dış] varlıkta nasıl olacağını ve o [varolan düzenin de] kendi [varlığından] olduğunu bilir. Yine O, bu bilginliğinden, bir iyilik ve bir düzen olarak aklettiği sıralama üzere varlığın taşmasını bilir.”<sup>230</sup>

### 3.3. ETİK AÇIDAN

#### 3.3.1. Akıl’ın Gayesi

İbn Sina’ya göre, felsefenin gayesi insan için mümkün olduğu kadarıyla bütün varlığın hakikatlerine vâkıf olabilmektir. Bununla ilgili olarak nazari ve ameli olmak üzere ilimleri iki kısma ayırır. Nazari olanı hakikatın bilgisini arar, ameli olanı ise iyi hakkındaki bilgiyi arar.<sup>231</sup> Yani nazarî / teorik olan epistemik açıdan nefsi kemâle erdirmek; amelî / pratik olan ise, uygun hale gelen nefsin bizzat fiilde bulunması halinin açılımıdır denilebilir. Bu durumda aklın gayesi, doğru olanın yanında yer almaktır denilebilir. Peki akıl her zaman doğru olanın yanında mı yer alır? Yoksa zaman zaman bu belirlenimde bulunma vasfı başka bir yetimizin eline mi

<sup>229</sup> Ulutan, s. 161.

<sup>230</sup> İbn Sina, 2005: 109.

<sup>231</sup> İnati, s. 279.

geçer? Bu sorular bağlamında düşünenler olmuştur. Onlardan biri olan Aliya İzzetbegoviç'e göre: doğru olan şeyi izah eden akıldır; fakat gaye açısından aklın zaman zaman ikinci planda kaldığı da görülmektedir. Ona göre, akıl Allah'ı ilk sebep (hareketsiz muharrik) olarak anlar ve bunun ötesine geçemez.<sup>232</sup> Bir şeyi anlamının yoludur akıl. Fakat vicdan kadar, ahlâk kadar insan davranışlarını etkileyemez yargısına varır. Sefillerdeki Jan Valjean örneğini verir. Görünürde kötülük olarak görülen Valjean'ın yaptıklarını akılla sorgulamak Valjean'ı haksız çıkarır; çünkü görünürde yapılan şey kötülük olarak adlandırılabilir. Bu yüzden Aliya Valjean'ı anlamak için aklın değil vicdanın konuya dahil olması gerektiğini savunur.<sup>233</sup> Aliya aklın amacının bazen doğru olana götüremeyeceği fikrini bu şekilde delillendirmeye çalışır. Peki gerçekten de akıl doğru gayeye ulaşmada yetersiz midir? Peki İbn Sina aklın gayesini doğruya varmada nasıl değerlendirmiştir? Şimdi bu meseleye geçilebilir.

İbn Sina'da aklın gayesi etik açıdan doğrudan değerlendirilmeyen bir konudur. Bu mesele etikle nasıl ilişkilendirilebilir? İbn Sina'nın şu ifadeleriyle girizgah yapılabilir: "Her kastın bir maksudu vardır. Aklî kasıt kastedilen şeyin kasıt sahibinden varlık kazanması, kasteden açısından varlık kazanmamasından daha uygun olan ve aksi halde anlamsızdan kasıttır. Örneğin Allah'ın rızası ve ahirette bir son gibi. Bu ve benzeri şeyler sadece kasıt sahibi vasıtasıyla tamamlanamaz, kastedilenin de karşılık vermesi gerekir."<sup>234</sup> Bu, karşılıklı bir durumu ortaya çıkarır. İbn Sina'da nasıl ki İlk Akıl sonraki akıllara kaynaklık ediyorsa aynı şekilde sonraki akılların da İlk Akıl'dan ayrı düşünülmesi söz konusu olamaz. Bu bir rabıta halidir. Bunun bir gayesi olması kadar doğal bir şey olamaz. Peki insan aklının gayesi ne olabilir? Teorik ve Pratik akıl nazariyelerine bakıldığında İbn Sina'da bu konu daha iyi anlaşılacak kanaatindeyiz. Bununla alakalı olarak İbn Sina için teorik akıl, ulvî olana yükseliştir. İnsanın bu alanla ilişkisini belirleyen güçtür. Bu sayede insan ulvî olan hakkında teorik olarak kendini yetkinleştirme çabası içerisinde olabilir. Pratik akılda ise, İbn Sina aklın gayesinde ulvî olan şeylerin bedende ortaya çıkmış hali olarak değerlendirilebilir. "Yalan kötüdür" ve "zulüm çirkindir" gibi kabuller insan nefsinde vardır ve iyi-kötü, güzel-çirkin gibi farkları belirleyen bir yetenek olarak

---

<sup>232</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Çev. Salih Şaban, 10. Baskı, İstanbul, Nehir Yayınevi, 2008, s. 182.

<sup>233</sup> İzzetbegoviç, s. 183.

<sup>234</sup> İbn Sina, 2005: 139.



pratik akıl, fiil gücünün yansımış halidir. Böylece insan denilen varlığın ahlâki olarak yetkin olup olmaması aklın bu düalist yapısının nasıllığıyla alakalı olarak ortaya çıkabilir.<sup>235</sup>

Bilindiği üzere, İbn Sina'da ahlâk/etik konusu dört kavram etrafında şekillenmiştir. Bunlar: adalet, şecaat, hilm ve hikmet. O'nun için bilgelik yani hikmet aklî kuvvetin erdemi olarak tanımlanabilir. Şecaat; öfke gücünün erdemi, adalet ise; bu dört kavramın dengeli oranda bulunmasını sağlayan erdemdir.<sup>236</sup> Bu dört kavrama şekil veren şeyin akıl olduğu görülebilir. Bunlara ilaveten haya, sabır, şükür, cömertlik, doğruluk gibi kavramlar İbn Sina için aklın gayesi olması hasebiyle doğru davranışın elde edilmesini ve böylece ahlâklı davranışın olgunlaşmasına yardımcı olan unsurlardır demek yanlış bir kanaat oluşturmaz. Bundan ötürü İbn Sina için aklın gayesi bu amaçlara ulaşmada rol oynayabilir.

Muhtelif şekillerde konuya bakıldığında İbn Sina'ya göre Tanrı yaratılanları aklî bir zarurete göre yaratır.<sup>237</sup> Tanrı'nın kendisini bilmesi bi'l-fiil diğer şeyleri de bilmesi demektir; çünkü kendini bilmekle O, zaruri olarak kendisinden çıkan diğer varlıkları da bilir.<sup>238</sup> Bu da Tanrı'nın yarattığı şeylerin aklî bir zorunluluğa tabi olması anlamına gelmektedir. Yine İbn Sina'ya göre Tanrı'nın iradesi alemin zorunlu olarak kendisinden çıkması ve O'nun bundan duyduğu kutsî lezetten başka bir şey değildir. Aslında İbn Sina bunu sırf olumsuz ifadelerle tarif eder. Yani Tanrı alemin kendisinden çıkmasını istememezlik etmez.<sup>239</sup> Bu bir zorunluluk mu yoksa Tanrı'nın isteğiyle mi meydana gelmektedir? Bu ifadeler bir paradoks oluşturmaktadır.

Bu paradoksu şeffaf bir hale getirme adına;

Alemin oluşması meselesini İbn Sina'nın '*Oluş ve Bozuluş*' kitabından teşbih yapılarak çözüm sunulabilir. '*El-Kevn ve'l-Fesad*'ın üçüncü faslında sandalyenin oluşumu örneği verilebilir. İbn Sina sandalye için 'şey olmayan şeyden' mi oluşmuşlardır? Yoksa sandalye 'bir şeyden' mi oluşmuştur? Şayet bir şeyden oluşmuşsa o şey onun benzeri mi yoksa benzeri değil midir? İbn Sina için sandalyenin sandalyeden oluştuğunu söylemek mümkün olmayıp; ancak arızî olarak

---

<sup>235</sup> Alper, 2010: 83-84.

<sup>236</sup> Okumuş, s. 81.

<sup>237</sup> Fazlurrahman, 1990: 102.

<sup>238</sup> Fazlurrahman, 1990: 120-121.

<sup>239</sup> Fazlurrahman, 1990: 121.

mümkündür. Sandalyenin ağaçtan olduğunun söylenmesi gibi, bir şeyin bir şeyden oluştuğu söylenebilir; fakat oluşan şey oluşturan şeyin benzeri değildir.<sup>240</sup> Oluşan şey alem veya sandalye olsun, sonuçta bir şeyden meydana gelme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.

Alemin oluş meselesi Tanrı'nın isteğiyle mi meydana gelmiştir? sorusuna gelince -ki aklın bir gayesi de buna bir izahât getirebilmektir- alem Tanrı'nın bir yaratmasıdır. Ağaç demek sandalye demek değildir. Sandalyenin var olması ağacın varlığına bağlıdır. Ağaçtan sandalye var etmek bir iradenin sonucudur. Bundan ötürü alemin zorunluluk sebebiyle oluştuğunu söylemek uzak bir ihtimal olarak görülebilmektedir. İbn Sina'nın *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik* adlı eserinde mesele şöyle dillendirilmiştir: “Bu [bir tek] şeyde resmolunan o şeyler, İlk'in malülleri olunca, onlar da İlk'in, kendi zatını, o şeylerin ilkesi olarak aklettiği şeyler grubuna girer. Dolayısıyla onların O'ndan taşması, “O, iyiliği akletti ve [iyilik de] varoldu” söylemimize göre değildir. Çünkü o şeyler, zaten O'nun ‘iyiliği’ akletmesinin ta kendisidir. Ya da O, o şeylerin akledildiğini akletmeye gereksinim duyacağından ve [akletme de] sonsuza kadar süreceğinden, durum zincirleme sürer gider. Bu ise imkansızdır. Zira o [akledilen şeyler], O'nun ‘iyiliği’ akletmesinin ta kendisidir. O halde “[İlk], onları aklettiğinde onlar varolur ve onlarla birlikte başka bir aklediş yoktur. O şeylerin varolması demek, onların [bire] aklediş olması demektir” diye söylediğimizde, kesinlikle “O, o [şeyleri] aklettiğinden o [şeyleri] akletmiştir ya da o [şeyler] O'ndan varolduğu için O'ndan varolmuştur” sözünü söylemiş gibi oluruz.”<sup>241</sup>

Kadim felsefede meseleye farklı açıdan yaklaşan Aristo'nun akıl anlayışına bakıldığında O, aklın bozulmaz bir cevher, bedenden etkilenmeyen ve ilahi yönü olan bir güç olduğunu söyler.<sup>242</sup> Aristo, aklın kendi bedeninden etkilenmeyen, mâkullerden ayrı fakat mâkulleri ortaya çıkararak ve son olarak aklın kendisinin de akıl yoluyla bilinebileceği yargısına varır. İnsan tahayyül sonucu akleder; yargıya ve önermeye varmak için önce düşünür.<sup>243</sup> İşte aklın temel gayesi budur. Düşünceye dayalı tahayyül insanlarda bulunur ve böylece insan denilen varlık akletmeyi

---

<sup>240</sup> İbn Sina, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, ed. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2008, s. 17-18.

<sup>241</sup> İbn Sina, 2005: 111.

<sup>242</sup> Durusoy, 2012: 27.

<sup>243</sup> Durusoy, 2012: 28-29.

kesbeder. Yine Aristo'ya göre insan, eylemlerini akla uydurduğunda işte o zaman insanlık hedefine uygun davranabilir; çünkü insanın çabası düşünmek, bilmek ve yerine getirmektir. Böylece insan en yüce değere, Tanrı'nın sıfatına ulaşabilir.<sup>244</sup> Burada önemli olan şey düşüncenin aktif olmasıdır. Böylece akıl Tanrı'ya ulaşmış olacaktır. Aristo, aklın gayesinin Tanrı'ya ulaşmak olduğunu ve hatta bunu abartarak Tanrı'nın bizzat kendisi olduğunu söyleyerek akli, yüce gayesi olan bir varlık olarak gördüğü söylenebilir; fakat İbn Sina bu konuda Aristo'dan ayrılır. İbn Sina aklın gayesinin Tanrı'yı anlamak olduğunu, Faal Akıl'la ittisal edebilecek konuma geldiğinde en doğru gayenin kendiliğinden ortaya çıkabileceği düşüncesinden hareketle akla yaklaşmaktadır. Yani kasteden Tanrı ile kastedilen akıl ayrı düşünülemez. Burada İbn Sina için akıl ancak, kastedeni anlama teşebbüsünde bulunma amacıyla olabilir.

Öte yandan filozofların akılcı sistemlerine karşı Gazâlî akla dayanan metafiziğin dinin kesinlik ihtiyacını gideremeyeceği fikrindedir.<sup>245</sup> Bu sebeple Gazâlî felsefeye/akla karşı tavrı almıştır. O her ne kadar bu düşüncede olsa da Kur'an'da geçen akıl ayetleri incelendiğinde, akletmenin 'bilme, anlama ve düşünme' fiili olarak görüldüğü söylenebilir.<sup>246</sup> Allah Kur'an'da geçen birçok ayetinde<sup>247</sup> insanı akletmeye çağırılmaktadır. Bunun yanında insanların niçin akletmedikleri yadırganmakta ve aklettikleri zaman gerçeği kavrayabilecekleri belirtilmektedir.

Netice olarak, İbn Sina'nın aklın dereceleri olan 'bi'l-kuvve akıl, bi'l-meleke akıl, bi'l-fiil akıl ve müstefâd akıl' kavramlarından yola çıkıldığında aklın gayesinin ulvî olana doğru hareket etmek olduğu görülebilir. Aklın gayesi doğru olanın ve yanlıştan ayrılmanın bir kriteri olabilir. Bu ifadeler karşılıklı Aristo gibi akla üstünlük atfeden, akli Gazâlî'den farklı değerlendiren ve Mevlana'nın akli pasif gören düşüncesine aykırı olarak akla daha aktif rol veren İbn Sina için aklın gayesi yüce ve değerli olana doğru yol almak olarak yorumlanabilir.

---

<sup>244</sup> Birand, s. 80.

<sup>245</sup> Fazlurrahman, *İslam*, Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, 8. Baskı, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2008, s. 154-155.

<sup>246</sup> Durusoy, 2012: 32.

<sup>247</sup> R. İhsan Eliaçık, 2/73; 3/191; 12/2; 67/10; 29/35; 16/12; 21/10.

### 3.3.2. Aşk'ın Gayesi

Aklın önemli bir gagesinin olduğunu belirten İbn Sina için aşk da gaye perspektifinde önemli bir kavramdır. İbn Sina'da aşkın gagesi konusuna geçmeden önce; eski Hint düşüncesi sayılan *Vedalar* ve onun yorumu kabul edilen *Upanişadlar* kitabında bulunan 'Brahman' ve 'Atman'ın aslında her zaman birleşme yolculuğunda olduğunun bilinmesinin 'aşk' kavramının baktığı gagenin/neticenin varlığını keşfetme bakımından faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu kadim Hint düşüncesinde 'Brahman;' canlı ve cansız her şeyde var olan bir varlıktır. Şöyle devam edilir: "Ben her şeydeyim, her şey bendedir."<sup>248</sup> Bu durumda insanın Ben'i ile alemin külli nefsi sayılan 'Brahman' bir ve aynı olmaktadır. Yukarıda bahsedilen 'Atman' ise insanın nefsi sayılmaktadır.<sup>249</sup> 'Atman'ın 'Brahman' ile birleşebilmesi için tutkularını öldürmesi ve iyi amel sayılan şeyleri yerine getirmesi gerekmektedir. Görüleceği üzere 'Brahman' ve 'Atman' arasında güçlü bir tutku bulunmaktadır.

Empedokles, evreni oluşturan dört unsurun birleşip ayrılarak yeni cisimler meydana getirmesini sağlayan iki temel kozmik güç olduğunu dile getirir. Bunlardan biri sevgi, diğeri nefrettir. Burada sevginin görevi birleştirmektir.<sup>250</sup> diyerek evrende aşkın bir gagesi olduğunu ve buna sevgi kavramıyla açıklık getirdiği görülebilir. Bu mesele Eflatun'da aşkın kaynağı olarak işlenir. Aşkın kaynağı; ruhta olan iyi, doğru ve güzele yönelişte gizlidir. Çünkü bütün iyi ve güzeller doğada vardır ve doğa Tanrı'nın taşmasından meydana gelir.<sup>251</sup> Yani insanın özündeki bu iyi ve güzel arayışı aslında Tanrı'nın en iyi ve en güzellerinin ilahi bir alanda olması, doğada kendini göstermesinden kaynaklanmaktadır.

Aristo'da ise evreni oluşturan şeyin Tanrı olduğu vurgulanır ve alemdeki bu oluşma Tanrı'nın aleme verdiği ilk hareketle başlar ve sonunda yine Tanrı'ya ulaşmak ister. Alemdeki bütün oluşmanın hedefi Tanrı'ya erişmektir.<sup>252</sup> der.

Aristo'nun naklettiğine göre Herakleitos aşk konusuna şu izahatı getirir;

"Birbirlerine benzemeyen şeyler birbirleriyle uyumsuz ve ahenkli bir varlık oluşturmaz. Birbirine benzeyen, birbiriyle kolayca uyuşan ve birbirlerinden hoşlanan şeylere gelince, bunlar hakkında şöyle diyebiliriz: Aynı türden olan yalın cevherler

---

<sup>248</sup> Durusoy, 2012: 21.

<sup>249</sup> Durusoy, 2012: 21.

<sup>250</sup> Kutluer, s. 23.

<sup>251</sup> Arslan, s. 20

<sup>252</sup> Birand, s. 79.

benzeşip birbirlerini çekince, onlar ahenkli bir şekilde birleşirler. Bu andan itibaren onlar tek bir şey olurlar ve onları birbirlerinden ayıran hiçbir şey bulunmaz. Çünkü ayrılık ancak ilk maddeden ileri gelir. Maddi olan şeyler ise cisimlerdir. Bunlar birleşmek için birtakım arzu gösterebilirler de birleşemezler ve bu onlarda mümkün değildir. Çünkü onların uçları ve yüzeyleri üst üste gelir, özleri birbirlerinin içine geçmez. Bu üst üste gelme çabucak sona erer, zira bunlarda birleşme imkansızdır. Bunların meydana getirdiği birlik, yüzeylerinin bir araya gelmeleri nispetinde olur.”<sup>253</sup> ifadesiyle aşkın mâşukuyla aynileşme olduğunu ifade ederken, cisimlerdeki maddi boyutun buna engel olarak karşı çıktığına dikkati çekmiştir.

Eflatun’un aşk nazariyesine baktığımızda ise aşk’ın en yüce ve en yüksek mertebesinin ‘güzel’ olduğu görülür. Aslında Eflatun’un buradaki ‘güzel’den kastettiği şeyin ne olduğunu bilmek önemlidir. ‘Mutlak Güzel’in Allah veya en azından Allah’ın bir sıfatı olduğu bilinen bir gerçektir. Diğer taraftan Eflatun’a göre de aşkın en yüce ve en yüksek noktasının ‘Allah’ta ve ‘güzel’de olduğu açıktır. İbn Sina’da ise aşkın gayesinin ‘Mutlak İyi’ olduğu barizdir.<sup>254</sup> Demek oluyor ki, Eflatun ile İbn Sina arasında bir fark bulunmamaktadır. Bunu izah etmenin gerekli olduğu görülmektedir. Filozofumuza göre bütün varlıklar canlı olsun, cansız olsun hepsinde doğuştan bir aşk vardır. Bu aşk varlıkların yetkinliklerine göre derece derecedir.<sup>255</sup> Aşk, bu varlıkların hem kendisi hem de sebebidir. Bu yüzden Allah ‘İlk İlet’ olduğu için ‘İlk Aşk’ ile de tecelli edicidir denilebilir.

Bir şeyden diğer bir şeye iyilik ve yararlılık iki şekilde olur. Biri muamele/alışveriş, diğeri cömertliktir. Muamele bir şey verip bir şey almaktır. Aldığı verdiği şey hep aynı olmaz. Bazen bunun adı iyilik olur. Genellikle arzu edilen şey alınır. Fakat İbn Sina, akıllı bir insan rağbet edilen her şeyin faydalı olduğu görüşündedir. Cömertliğin ödül veya bedel kabilinden olmadığını bilir. Bir amaç uğruna olmadığını da bilir ve kendi isteğiyle onu yerine getirir. Zorunlu Varlık’ın fiili de işte böyledir. Yani onun fiili mutlak cömertliktir.<sup>256</sup>

Zorunlu Varlık’ın akıllar hiyerarşisi yapısının bir cömertlik ile zuhur ettiği önceden açıklanmıştı. Aşk denilen kavram da cömertliğin ta kendisidir. İbn Sina’da akıl ve aşk kavramlarının paydalarının cömertlik olduğunu söylemek yanlış olmasa

---

<sup>253</sup> İbn Miskeveyh, *Ahlaki Olgunlaştırma*, Çev. A. Şener, v.d., Ankara, KTB, 1983, s. 125.

<sup>254</sup> Bayrakdar, 1985: 301.

<sup>255</sup> Bayrakdar, 1985: 305.

<sup>256</sup> İbn Sina, 2013a: 264.

gerek. Faal Akıl'ın veya daha önceki aşama kabul edilen gidildiğinde İlk Akıl'ın bir karşılık veya bir bedel veya bir ödül peşinde olmadığı görülebilir. İbn Sina'nın Zorunlu Varlık denilen Allah'ı aşk ile bir tuttuğu<sup>257</sup> bilindiğine göre, o zaman şu yargıya varmak kaçınılmaz görünmektedir: Aşk, cömertliğin meydana gelebilmesinin gayesidir. Var etmesi için bir sebebe ihtiyacı yoktur. O kendisi, sebepsiz meydana getirendir. Öyleyse Zorunlu Varlık en büyük idrak edicidir ve en büyük idrak edilen de kendisidir. Ancak Zorunlu Varlık insanın idrak ettiği şekilde idrak etmez. İdrak etmesi için de dışsal bir şeye ihtiyaç duymaz. İnsanın ise dışsal şeylere her zaman için ihtiyacı vardır. İnsanlar aşağı olanlarla ilgilenir ve onlarla meşgul olur. Düşünülen yetkinlikler Zorunlu Varlık'ın yetkinliğinden müşahede ettikleri şey ile mutlu olurlar. Mutluluk, Zorunlu Varlık'tan müşâhede edilen şey ile artar. Her şeyin mutluluğu ilahi lütfu seyretmekle ve büyük aşk'ı idrak etmekle mümkün olabilmektedir.<sup>258</sup>

Yine Zorunlu Varlık sadece iyiliktir. İyilik iyi olanı arzular iyi olma da varlık açısından yetkin olmayı gerektirir. Yokluğa, noksanlığa mahal vermez. Aynı zamanda iyilik arzu duyulan şeyin varlığı ve o şeyin kendisiyle tanımlandığı şeydir. Yani 'iyilik varlıktır'<sup>259</sup> kötülüğün ise bir karşılığı yoktur. Kötülük ademdir ve hayrın yokluğudur. Bu durumda varlık denilen şey iyilik olmaktadır. Varlığın yetkinliği, varlığın iyiliğidir. Her varlık iyilik olma yolunda aşk ile hareket ederek iyilik olan 'İlk Varlık'a yakın bir varlık olabilme potansiyeline sahiptir denilebilir. Yine İbn Sina metafiziğinde 'İlk İyi' en yetkin ve en iyi olan varlıktır. Ve eğer bir ilk neden olur ise, bu durumda o, bütün varlığın hakikâtinin nedeni olmaktadır.<sup>260</sup> Bundan ötürü onun aşkı da en mükemmel aşk konumuna gelmektedir. Aşk, Âşık ve Mâşuk olan ilk iyi/ilk neden bütün varlığın nedenidir. Böylelikle her varlık varlıklarını aşk ile tamamlayacaklarını umarak İlk İyi'ye doğru yönelirler.

Aşkın insanda fenomen olarak varlığı inkar edilemez. Hayatını aşksız geçiren insan yok gibidir; çünkü bu, İlk Varlık'ın bize yansımasıdır. Bu varlık gerçektir ve doğustandır.<sup>261</sup> Böylece insanı yetkinliğe ulaştıran şey de varlığa gelmiş oluyor. Bu yetkinliğe ulaştıran şey Yetkin Varlık'tan kaynaklanmaktadır. O halde,

---

<sup>257</sup> Goichon, s. 40-41.

<sup>258</sup> İbn Sina, 2013a: 274-276.

<sup>259</sup> İbn Sina, 2005: 101.

<sup>260</sup> İbn Sina, 2013b: 127.

<sup>261</sup> Bayraktar, 1985: 305.

tecelli ve onun gayesi olan Aşk, ilahi zatın ve Allah'ın gerçekliğinden başka bir şey değildir.

Aşk sadece iyi olanı, güzel olanı arar ve zaten böyle olduğu için adı aşktır. Aşkın gayesi mevcut olan bir şeye sahip olma veya onunla birleşmeyi arzulayan ruh olarak bilinmez. İnsan, Tanrı'ya sadece O'nu severek değil, onun yarattığı tüm varlıkları severek de O'na yakın olur; çünkü insanın doğada gözlemlediği her şey aslında Tanrı'nın habercisidir. Bunu hissetmeyi sağlayan güç ise aşk olmaktadır. Sonuçta İbn Sina'ya göre aşkın gayesi, hangi derecede olursa olsun varlığını kabul etmek demek varoluşun ve bütün varlığın dolayısıyla da Allah'ın varlığını kabul etmek demektir.

Gerçekten de her yönüyle sınırlı bir varlık olan insan, deneyimlerinden yararlanarak fizik dünyasına, metafizik dünyaya ulaşma çabasında bulunabilir. Bu deneyimlerinden biri olan aşkın gayesiyle hayata anlam katabilir, kendini tanıyabilir ve akılla bütünleştğinde niçin yaratıldığını kavrayabilir. Ayrıca yaradana olan bağlılığını muhabbet ve delil ile bütünleştirebilir.<sup>262</sup> Böylece insan Tanrı'nın sahip olduğu sıfatlara daha yakın bir hal alabilir. İşte İbn Sina'da aşkın gayesi bizzat Tanrı'nın kendisi olmaktadır. İbn Sina için Tanrı, kendi varlığı için hiçbir varlığa gereksinim duymayan, yaratmasında en küçük bir amaç taşımayan ve yetkin olmasından ötürü yarattığı varlıklardan hiçbir şeyi esirgemeyen cömert bir varlıktır.<sup>263</sup> Aşkın bizzat kendisi olarak bilinen Tanrı'nın bu özelliği dikkat çekicidir. Aşk olan Zorunlu Varlık, aşk'ının yansımasıyla görülenleri var etmiş ve bu görülenler sayesinde de insan Zorunlu Varlık'a yaklaşabilmiştir.

### 3.4. SEBEPLİLİK AÇISINDAN

#### 3.4.1. Zorunlu Varlık

İbn Sina metafiziğinde illetler her yönüyle sonlu olarak bilinir. Her illetin tabakasında bir İlk İlke vardır. Hepsinin ilkesi Bir'dir ve o Bir olan ilke de bütün mevcutlardan farklıdır. Sadece O'nun varlığı zorunludur ve bütün mevcutların başlangıcı O'ndadır.<sup>264</sup> Bu konuda İbn Sina'nın meşhur sözü zikredilebilir: "شئ من"

<sup>262</sup> Yasa, s. 204.

<sup>263</sup> Alper, s. 95.

<sup>264</sup> İbn Sina, 2005: 70-71.

شيء Bir şey bir şeydendir.”<sup>265</sup> Fakat İbn Sina bunun sonsuz olduğunu söylemez veya birinin diğerinin illeti olmasını gerektirmez. Şöyle ki İbn Sina’nın örneğinde olduğu gibi; çocuktan adam olmak mümkündür; ama adamdan çocuk olması mümkün değildir.<sup>266</sup> Çocuktan adam olmak “bir şey bir şeydendir” sözüne mukabil gelir denilebilir; çünkü her şeyin ilkesi Vâcibül-Vücut olan Tanrı’dır.

Metafiziğin konusu dahilinde olan İlk İlke’yi bilmek bazı aklî tümel öncüller yoluyla ispatlanabilir. Bu öncüller varlığın zorunlu bir ilkesinin olmasını zorunlu kılar ve o ilkenin herhangi bir yönde değişmesine ve çoğalmasına imkân vermez. Bilakis onun her şeyin ilkesi olduğunu ve her şeyin bir düzene göre O’ndan zorunlu olarak meydana gelmesini zorunlu kılar.<sup>267</sup> Böylece ‘Zorunlu Varlık’ dışındaki tüm varlıklar ‘Zorunlu Varlık’ sayesinde vücut bulurlar. Bu varlıklardan biri de ‘Mümkün Varlık’tır. İbn Sina mümkün varlığın ‘Zorunlu Varlık’tan zorunlu bir şekilde sudur ettiği fikrindedir; fakat bu ‘Mümkün Varlık’ları zorunlu kılmamaktadır ve bu, ‘Zorunlu Varlık’ sebebiyledir. Zira sonradan yaratılan varlıkların var olabilmeleri bir başlangıca sahip olmalarını gerektirir. O varlıklar var olmadan önce yoklardı. Bu da varlığa gelmelerini bir varlığa bağlamış olmaktadır.<sup>268</sup> Yine bu ‘Zorunlu Varlık’ Mutlak’tır ve Tek’tir, varlığının tüm hususiyetlerinde hiçbir şeyden hiçbir şey almayandır.<sup>269</sup>

Zorunlu Varlık’ın sıfatlarından bahsedildiğinde ise, ‘Zorunlu Varlık’ta çokluluğun bulunmadığı görülür. İnsanın kendisi çokluktan meydana gelse de ‘Zorunlu Varlık’ta böyle bir şey mümkün değildir. O, zatının gereği çokluktan uzaktır ve ikilik denilen şeye sahip değildir.<sup>270</sup> Yine ‘Zorunlu Varlık’ bir sebebe bağlı olmadığı için birleşik de değildir ve bundan ötürü de değişim denilen şeyi kabul etmez.<sup>271</sup> İbn Sina zorunlu varlığın sıfatlarını saymaya devam eder: “Zorunlu Varlık gerçektir (Hak)”<sup>272</sup> O’nun zatının dışındaki her şey yok olur. Bundan dolayı ‘Zorunlu Varlık’ gerçek olmaya en çok hak sahibi olan varlıktır. Yine ‘Zorunlu

---

<sup>265</sup> İbn Sina, 2005: 72.

<sup>266</sup> İbn Sina, 2005: 74.

<sup>267</sup> İbn Sina, 2004: 18-19.

<sup>268</sup> Goichon, 2000: 36-37.

<sup>269</sup> İhlâs suresinin anlamı şöyledir: “De ki: O Allah birdir. Allah’ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, her şey O’na muhtaçtır. Doğurmadı ve doğrulmadı. O’na bir denk de olmadı.” Yazır, s. 717.

<sup>270</sup> İbn Sina, 2013a: 226-228.

<sup>271</sup> İbn Sina, 2013a: 230.

<sup>272</sup> İbn Sina, 2005: 101.



Varlık 'sırf akıl'dır'.<sup>273</sup> Çünkü O, bütün yönlerden ve maddeden ayrı bir zattır. Fakat O bir şeye yerleştiğinde o şeyin akıl sahibi olmasını sağlayan varlıktır. Zatının ait olduğu ise 'bizâtihi akıl'dır. Aynı şekilde 'Zorunlu Varlık' sırf akledilendir. Şu halde O'nun zâtı akıl'dır, akledendir ve akledilendir; fakat O'nda çokluk bulunmamaktadır. Çünkü 'Zorunlu Varlık' soyut bir hüviyet olması bakımından Akıl'dır. İbn Sina Zorunlu Varlık'ın şeyleri şeylerden akletmesinin mümkün olmadığını söyler. Aksi halde onun zâtı ya aklettiği şey vasıtasıyla varlık kazanmış olacaktır ki, bu durumda onun varlığı şeylere bağlı olacaktır. Bu da bu varlığın 'Zorunlu Varlık' oluşuna hâlel getirecektir.<sup>274</sup> Çünkü zatının özelliği, bütün varlığın kendisinden taşmasıdır. Zorunlu varlığın, zatını, sırf böyle bir özellikte olması bakımından idrak etmesi, o an var olmasalar bile zattan başka şeyleri de idrak etmesini gerektirir. Bundan dolayı Rubûbiyet alemi, hakikatte gerçekleşen ve mümkün olan varlıkla dolmuş ve O'nun zatının akledilirlere izafeti, onların ayanda bir varlığa sahip olmaları bakımından değil, sırf akledilir olması bakımındandır.<sup>275</sup>

Anlaşılan odur ki, 'Zorunlu Varlık' Bir'dir ve İlk'tir. Hiçbir şey O'nun mertebesinde ona ortak değildir. Onun dışındaki hiçbir şey 'Zorunlu Varlık' değildir. Onun dışındaki hiçbir şey 'Zorunlu Varlık' olmadığına göre O, her şeyin varlığının zorunluluğunun ilkesidir. İbn Sina burada şunu söyler: "İlk kavramı ile onun varlığının zorunluluğuna izâfe edilen bir anlamı kastetmiyoruz. Bu sebeple onun varlığının zorunluluğunun ilk olmakla çoğalması zorunlu değildir. 'İlk' ile kastımız onun başkasına izâfetinin (göreliliğinin) itibarıdır."<sup>276</sup> Bilinmelidir ki, 'Zorunlu Varlık' hiçbir şekilde çoğalmaz, parçalanmaz ve eksilmez. Aynı zamanda O'nun ortağı da yoktur. İlk bütün maddelerden ve maddenin ilişkili olduğu şeylerden ve bozuluştan uzaktır. Maddeyle ilgili olmak ve bozuluşa konu olmak ise zıtlık altına girenle birlikte şarttır. Bu nedenle 'Zorunlu Varlık'ın zıttı da yoktur.<sup>277</sup> Sonuç olarak Zorunlu Varlık'ın ne olduğu ve ne olmadığı böylece açıklanmış oldu.

---

<sup>273</sup> İbn Sina, 2005: 102.

<sup>274</sup> İbn Sina, 2005: 104.

<sup>275</sup> İbn Sina, 2005: 110.

<sup>276</sup> İbn Sina, 2005: 88.

<sup>277</sup> İbn Sina, 2013b: 133.

### 3.4.2. İlk Akıl

İbn Sina'ya göre Vâcibu'l - Vücut'un kendi zatını düşünmesi varlık için bir sebeptir. Burada kastedilen şey, meydana getirmek için niyet veya maksadın olmamasıdır. O, 'Zaruri Varlık' olduğu için akletmesi, zatından varlığın feyezana etmesi de zaruridir. Bu akletmeyle bir varlık meydana gelir. Bu da 'İlk Akıl' olmaktadır.<sup>278</sup> Bu 'İlk Akıl'ın maddesi, sureti ve cismi yoktur. Yani İlk Akıl 'Vâcibu'l-vücut'un kendi zatını zorunlu olarak düşünmesinden meydana gelmiştir.

Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti aynıdır ve kendisinde çokluk bulunmaz. Bir ve tek hakikat olduğu için bilgisinin konusu da tektir, yani kendi zatıdır. Oluş sürecini başlatan O'dur. Böylece O kendini bilmektedir. O'nun bu bilgisi 'Bir'den ancak Bir çıkar' ilkesidir. Bu da tek varlığı gerekli kılar ki o da, kendisi gibi bir olan İlk Akıl'dır. Bu Akıl, Tanrı'ya nispetle zorunlu, kendi özü itibarıyla da mümkün bir varlıktır ve bundan ötürü çokluk karakteri taşımaktadır. Bu İlk Akıl Tanrı gibi düşünür. Fakat bu Akıl hem kendisinin sudur ettiği Tanrı'yı düşünür hem de özünde mümkün bir varlık olduğunu düşünür. İşte düşünmedeki bu başlangıç sebebiyle çoğalma başlamaktadır.

Peki İlk Akıl zatını nasıl akleder? Bu problematiği İbn Sina şöyle çözmeye çalışır: Varlığı akletmesi ilk Akıl için zorunludur; fakat ilk etapta o kendini akleder. Böylece bir başlangıç meydana gelecek ve bu zorunlu bir şekilde devam edecektir. Ancak bunu akletmesi varlığına bir engel veya eksiklik getirmez.<sup>279</sup> Bu, hayrın meydana gelmesini sağlayan bir durumdur. İlk Akıl'ın düşüncesi iki yönlü olmaktadır: 'Zorunlu Varlık'ı zaruri olarak, kendisini ise mümkün olarak düşünür. Burada İlk Akıl Allah'tan zaruri olarak sudur etmiştir.<sup>280</sup> Bu İlk Akıl kendi zatına göre ise mümkündür; çünkü Allah'tan başka bütün varlıklar mümkündürler. Yine İlk Akıl'ın Allah'ı zorunlu olarak düşünmesinden İkinci Akıl sudur eder. Bu durumda İlk Akıl'ın kendi zâtını Allah'tan aldığı zaruriyetle zorunlu olarak düşünmesinden Nefs, kendi zatındaki imkân ile düşünmesinden uzak feleğin cismi sudur eder. Feleğin sureti olan nefis aynı zamanda onun kemâlidir. Vâcibu'l-vücûd ilahi aklın kendi kendini düşünmesi olarak tecelli etmekte, ilahi varlığın kendisi hakkındaki ezeli bilgisinden 'İlk Akıl' varlığa gelebilmektedir. Yaratıcı aklın kendisinin bu tek

<sup>278</sup> Özden, s. 81.

<sup>279</sup> İbn Sina, 1982: 311.

<sup>280</sup> Özden, s. 82.

eseri kendisine muhal olmaksızın tek'ten çokluğa geçişi sağlamaktadır. İlk Akıl'ın kendine vücut veren prensibi düşünmesinden İkinci Akıl,<sup>281</sup> İlk Prensip'in (Vâcibu'l-vücûd'un) kendisini varlıkta zaruri hale getirişini düşünmesinden ilk feleğin ruhu ve nihayet kendi varlığını düşünmesinden de birinci feleğin vücudu meydana gelmiştir.<sup>282</sup>

Şu halde İlk Akıl'dan üç şey sudur etmiştir:

- a. İkinci Akıl
- b. Birinci feleğin sureti yani nefis
- c. Birinci feleğin cismi<sup>283</sup>

Bu silsile şöyle devam eder:

İkinci Akıl'ın aynı şekilde düşünme süreci üçüncü aklın, ikinci feleğin ruhunun ve vücudunun sudurunu sağlayacağı gibi aynı şekildeki bir sıra düşünme ve temâşalardan da kademe kademe dördüncü, beşinci akıllar; üçüncü ve dördüncü feleklerin ruhları ve vücutları intişar ederek nihayet dokuzuncu feleğe ve onuncu akla kadar inilecektir. İbn Sina'nın bu akıllar hiyerarşisinde yer yer kullandığı Al-Ukul Al-Mufarika'nın ve feleklerin ruhlarının kendinden sudur ettikleri bir evvelki akla karşı duydukları iştihak, her feleğe kendi hareketini vermektedir.<sup>284</sup> Bu nedenle evrendeki hareket ve dinamizm kaynağı olan ezeli ve ebedi bir Aşk'ın mahsulüdür. Onuncu Akıl'da yeni bir Akıl yaratma kudreti hızını kaybedeceği için intişar fiili, insan ruhlarını çokluğuna dağılacak o gölgeden de Ayaltı Alem'in dört unsurunun asli maddesi vücut bulacaktır. Bu, alemi idare ettiği için de onuncu akla el-Akl el-Fa'al denilecektir.<sup>285</sup>

İbn Sina İlk Akıl'ın her türlü madde ve madde ile ilgili konulardan uzak olduğunu belirtir. Bundan ötürü İlk Akıl'ın maddi bir gayesi yoktur. İlk Akıl'ın bu özelliği sudurun devamını sağlamaktadır.<sup>286</sup> İbn Sina suduru izah ederken üç temel prensipten bahseder:

---

<sup>281</sup> Durusoy, 1992: 54.

<sup>282</sup> Ulutan, s. 150-151.

<sup>283</sup> Özden, s. 82-83.

<sup>284</sup> Ulutan, s. 151.

<sup>285</sup> Ulutan, s. 152.

<sup>286</sup> Altıntaş, 1985: 94.

1. Tek'ten yalnız tek çıkar. Yani Zaruri Varlık mutlak olarak tek ve basit olduğu için ondan yalnız tek şey yani 'İlk Akıl' ortaya çıkar.<sup>287</sup>
2. Aklî (maddeden arınmış) varlıklar için düşünmek yaratmak demektir.
3. Kendi zâtı ile zarûrî olmayan tek varlık kendisi bakımından mümkün; fakat başkaları için zaruridir.<sup>288</sup> Yani mümkünün meydana getirilişini sağlayan sebep kendi sebebi tarafından aynı şekilde zaruri kılınmıştır.

Bu bahsedilen İlk Akıl zaruri olarak bir varlık meydana getirmektedir. Böylece başka varlıklar da zaruri olarak meydana gelmektedirler.

### 3.4.3. Faal Akıl

Faal Akıl, maddelerin ilintilerinden soyutlanmış ve zâtı, her mevcudun mahiyeti olan ve kuvveden fiile çıkarma işini yapma sıfatına sahip bir cevher olarak tanımlanmıştır.<sup>289</sup> Nasr, Faal Akıl'ı peygamberi bilinç olarak tanımlar. O'na göre peygamberi bilinç, tüm insani melekeler en kâmil düzeyde sahip olan insani durumun kemâl noktasıdır. Yine ona göre 'Peygamberi Akıl' denilen akıl; insan bedeninin hepsine sahip, ona yön veren, akıl açıklığı ve berraklığı, hayal tamlığı, var olan bütün maddelerin ona mahkum olması diye de izah edilebilir.<sup>290</sup>

İbn Sina'da makûllerin nasıl oluştuğu konusu farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bazılarına göre İbn Sina'da makuller Faal Akıl'dan feyiz almakta, bazılarına göre de, makûller Faal Akıl tarafından verilmemektedir.<sup>291</sup> Belki de İbn Sina aktif ve pasif aklın Aristocu ayrımını yeniden ele almış; fakat bunların mutlak olarak farklı olduğunu dile getirmiştir. Burada kast edilen Faal Akıl ayrı bir akıl olarak sunulmaktadır.<sup>292</sup> Yine bazılarına göre mâkulât konusunda insana akli bilgileri veren, kuvveden fiile çıkaran bir sebep vardır. Bu durumda Faal Akıl insan nefesine, külli manaları idrak etmek demek olan soyutlama alışkanlığını kazandırmaktadır. Çünkü

---

<sup>287</sup> Ulutan, s. 149.

<sup>288</sup> Ulutan, s. 150.

<sup>289</sup> Onay, s. 36.

<sup>290</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, 4.Baskı, İstanbul, İnsan Yayınları, 2009, s. 60.

<sup>291</sup> Türker, s. 32.

<sup>292</sup> Goichon, s. 43.

akıl gücü hayal gücündeki suretlere yapışıp Faal Akıl'ın aydınlanmasına kendisini açar. Böylece hayali suretlerin içerdiği mücerret manayı idrak edebilir.<sup>293</sup> Bu da göstermektedir ki İbn Sina anlayışına göre Faal Akıl insan nefsinin hem varlığının hem de 'bilme'sinin sebebidir.<sup>294</sup>

Maddelerin şekil haline gelmesi olayı semavi feleklerin hareketleriyle vücut bulurlar. Bu şekli onlara veren ise Faal Akıl'dır. Bu şeklin meydana gelişini açıklayan Hayrani Altıntaş şöyle devam etmektedir: "İbn Sina felsefesinde üç eleman rol oynamaktadır; madde, maddeyi hazırlayıcı ve bu madde hazır olunca ona şekil veren Faal Akıl'dır."<sup>295</sup> Böylece şekil akış ve bozulmuş aleminde olup, dünyamızı yöneten semavi düzenin en son akıllı olan Faal Akıl'ın madde üzerindeki etkisinden ileri gelmektedir. Yine İbn Sina'ya göre şekiller Faal Akıl'ın yayılmalarıdır; bize sezgiyle inmektedirler veya bizimle Faal Akıl'ın birleşmesine yardım etmektedirler.

İbn Sina'nın akıl teorisi kendine has bir yapıdadır. İbn Sina Aristo'nun oldukça kısa ve biraz da muğlak olarak ortaya attığı ve daha sonra Afrodisiaslı İskender ve ondan sonra da Fârâbî'nin izah ettiği insan aklının gelişimini kendi konusu olarak algılamış ve İbn Sina bu alanda açıklamalarda bulunmuştur. Fakat İbn Sina'nın izahatı son derece yeni ve orijinaldir. Teori kısaca, insandaki potansiyel akıl ve insanın dışındaki Faal Akıl arasında ayırım yapar ve bu potansiyel aklın Faal Akıl'ın tesirinde ve rehberliğinde gelişim gösterdiği ve olgunlaştığı fikrine varır.<sup>296</sup> İşte İbn Sina Faal Akıl'a böyle bir misyon yüklemektedir. Yine İbn Sina'da Faal Akıl şöyle tecelli etmektedir: Mahsûs suretleri eşyaya, mâkul suretleri de ruhlanmaya dönüştüren Faal Akıl'dır.<sup>297</sup> Böylece Faal Akıl akla yaydığı ışıkla, onun ruhundan faydalanmasını bilen ruhlara, bilgilenmemizi ve aydınlanmamızı sağlayan fikirleri ve suretleri aşılır. Faal Akıl'da Ayaltı Alem'indeki varlıkların suretleri mevcuttur. Faal Akıl semavi varlıkların yardımıyla bu suretleri dağıtmaya başlar. Bundan dolayı Faal Akıl'a aynı zamanda Vâcibu's-sûver de denmektedir. Gezegenlerin durumlarındaki değişim, Ayaltı Alem'indeki varlıkların da madde ve suret olarak farklı olmalarını gerektirmektedir. Oluşan ve çeşitlenen bu suretlerden sonra nebati, hayvani ve insani nefsler meydana gelmekte ve onun neticesinde insan akıllı ve de aklın unsurları ortaya çıkmaktadır. Akıl, el-Evvel'in yansımasıdır. O halde el-Evvel aklî cevheri benzersiz

<sup>293</sup> Durusoy, 2012: 184-186.

<sup>294</sup> Durusoy, 2012: 186-187.

<sup>295</sup> Altıntaş, 1985: 108.

<sup>296</sup> Fazlurrahman, 1990: 114.

<sup>297</sup> Ulutan, s. 152.

yaratmaktadır. Onun aracılığıyla da akli bir cevher ve göksel bir cirim meydana gelmektedir.<sup>298</sup> Konuyla ilişkili olarak İbn Sina düşüncesinde feyzin ne olduğunu anlamak ancak iki türlü mümkün görünmektedir:

1. Kuvve halinde bulunan bir şey kendi başına fiil haline geçemez ve onun dışında bir âmilin bi'l-fiil yapması gerekir.

2. Faal Akıl'dan herhangi bir şeye feyiz gelebilmesi için o şeyin feyzi kabule hazırlıklı olması gerekir. Buna göre nefse Faal Akıl'dan herhangi bir feyiz olabilmesi için nefsin hazırlıklı olması gerekir. Ancak bu ilkeler içinde konumuz açısından en önemlisi nefsin haznesinin Faal Akıl olduğudur.<sup>299</sup>

Faal Akıl yeryüzünü idare eden akıldır.<sup>300</sup> İbn Sina akılların sayısının on olduğunu belirtir. Yani Dokuzuncu Akıl'ın iki gönlü düşünmesinden Onuncu Akıl olan Faal Akıl, dokuzuncu felek olan kamer feleği ve bunun nefsi meydana gelir ve artık Faal Akıl'da akılların ve semavi varlıkların suduru sona erer.<sup>301</sup> Burada kastedilen şeyin Ayaltı-Alem olduğunu belirtmekte yarar vardır. Faal Akıl semavi varlıkların yardımıyla içinde bulunduğumuz Ayaltı-Alemi meydana getirir. İbn Sina Faal Akıl ile semavi varlıkların irtibat halinde olduklarını ve bu irtibat halinde olan semavi varlıkların canlı olduğu fikrinden hareketle aralarında oluşan ilişkinin aşk olduğunu söyler.<sup>302</sup>

Harekete geçen aklın üst aşamalara ulaşması Faal Akıl sayesinde mümkün olur. Faal Akıl eşyanın bilgisinden mâkulleri ayırıp bi'l-kuvve insan aklını aydınlatmak suretiyle edinilen tecrübelerin içerdiği gerçekleri kavramış anlama gücüne kavuşturur. Kendi başına bırakılan Faal Akıl'la ittisal halinde olmayan aklı İbn Sina gerçekte bir feyezana ve nurlanmadan uzak olduğunu açıklar.<sup>303</sup> Bundan ötürü İbn Sina felsefesinde Faal Akıl hem insan varlığının hem de bilgisinin sebebi olarak görülür.<sup>304</sup>

<sup>298</sup> İbn Sina, 2013b: 158-159; Özden, 85-86.

<sup>299</sup> Türker, s. 34-36.

<sup>300</sup> Özden, s. 83.

<sup>301</sup> Alper, 2010: 95-96; Altıntaş, 2008: 100-102.

<sup>302</sup> Özden, s. 85.

<sup>303</sup> Ulutan, s. 162.

<sup>304</sup> Alper, 2010: 97.

İbn Sina aklı bilgiyi edinme konusunda insan nefsinin yetersiz görmekte olduğunu. Bu eksikliği tamamlayacak şeyin ise Faal Akıl olduğu kanaatindedir.<sup>305</sup> Bu meseleyle alakalı olarak şunları söylemek mümkündür:

a. İbn Sina'yı Faal Akıl'ın varlığına götüren ilk sebep nefsin bi'l-kuvve akıl bir cevher olmasıdır. Bu durumu bi'l-fiil hale getirecek bir sebebin olması gerektiği düşüncesindedir. Bunu yapacak olan şeyin ise Faal Akıl olduğudur.<sup>306</sup>

b. İbn Sina'ya göre Faal Akıl'ın varlığını gerektiren ikinci sebep 'mantığın apaçık ilkeleri ve tümevarımla bilgi kazanma' durumudur. O'na göre insan nefsi kendiliğinden ne mantığın ilkelerine ulaşabilir ne de tümevarımla kazandığı bilgilerin her zaman geçerli olduğuna güvenebilir. İşte akıl yürütmenin dayandığı ilkeleri insan nefsinin veren Faal Akıl'dır. Yani mantığın ilkeleri nefse Faal Akıl'dan gelir.<sup>307</sup>

c. Filozofu Faal Akıl'ın varlığına götüren üçüncü sebep akıl gücünün bilgisine konu olan şeylerin bilindikten sonra nefste saklı kalmamasıdır. İbn Sina'ya göre cüz'i suretlerin gerektiğinde yeniden idrak edilmesi için bedende 'hissi idrak güçlerinin' her birine ait özel bir organ yaratılmıştır. Bunlar arasında hem suretleri hem de onların manalarını saklayan birer güç vardır. Bazen vehim gücü bunları önceden idrak ettiği halde unutulmaktadır.

Faal Akıl, varlığı gereğince etkisi her zaman ve herkese ve her şeye ulaşabilen bir özelliği vardır. Herkes veya her şey o etkiyi yeterliliğince ve liyakât derecesine göre alır. İbn Sina bu durumu daha net bir şekilde şöyle izah eder: "Bir kimse bir saman çöpünü yer altına koyup nemiyle ıslatırsa, bu çöpün üzerine güneş ısısı ya da başka bir ısı vurursa, o saman çöpün kendisinden bir akrep meydana gelmesine lâyık bir hale gelir ve böylece akrep meydana gelir. Kendisinde liyakât ortaya çıktığında ise göksel meleğin etkisi ona ulaşarak yeni bir suret kazandırır."<sup>308</sup> Onuncu Akıl'dan itibaren sudur ve zuhur yoluyla insan ruhlarının çokluğuna dağılır

<sup>305</sup> Durusoy, 2012: 184.

<sup>306</sup> Durusoy, 2012: 184-185.

<sup>307</sup> Durusoy, 2012: 187-188.

<sup>308</sup> İbn Sina-İbn Tufeyl, 2012: 285-286.

ve gölge boyutundan da Ayaltı-Alem(arz) meydana gelir. Faal Akıl olarak adlandırılan bu akıldan ruhlarımız sudur eder.<sup>309</sup> Faal Akıl'a yönelişi kazanabilen ruhlara O'nun nuru ve bilgileri yansır. Her bilgi melekten gelen bir tecelli ve ışımadır. Zaten her şeyin insan aklında yeti halinde(bi'l-kuvve) bir melek tabiatı vardır. Faal Akıl ile ittisal haline giren insan aklı 'Akl-ı Kudsi' adını alır. Bu Akl-ı Kudsi'nin en yüce mertebesinde nübüvvetin makamına ait olan peygamberliğin ruh hali vardır. Burada Faal Akıl İbn Sina felsefesinde insan aklının dışında<sup>310</sup> bir varlık olarak kabul edilir.

Aslında İbn Sina Faal Akıl konusunda Fârâbî'yi takip etmektedir.<sup>311</sup> Çünkü Fârâbî'nin akıllar meselesi sistemli bir şekilde devam edegelen ve son basamağında Faal Akıl'ın Ayaltı Alem'i idare eden bir varlıktır. Akıllar hiyerarşisinde bulunan her aklın bir çokluk belirttiği görülür; fakat Faal Akıl kendinden sonra bir başka akıl meydana getirmemektedir. Peki niçin Faal Akıl'dan sonra başka bir akıl meydana gelmemektedir? İbn Sina bunu alemin sonlu olduğuna bağlar.<sup>312</sup> Ancak bu yeterli bir gerekçe gibi gözükmemektedir. Çünkü son akıl feyz eden bir akıldır. Faal Akıl'ın yaptığı şey şudur aslında: Önceki akıllardan aldığı dağıtmaktır.<sup>313</sup>

İbn Sina gerek maddenin gerek formun Tanrı'ya (veya Faal Akıl'a) dayandığı ve hatta mürekkep varlığın dahi tek başına madde ve formdan dolayı meydana gelemeyeceği; fakat başka bir şeyin olması gerektiği sonucuna ulaşır. Neticede 'Bir' olanın dışındaki her şey varlığını başka şeyden almaktadır.<sup>314</sup>

#### 3.4.4. Aşk ve Yaratma

"O (Tanrı), kendisinde var olduğu şeyin her noktasında mevcut olması anlamında bölünebilir; ama her parçada ve hepsinde tam olması bakımından bölünemezdir."<sup>315</sup>

Plotinus'un sudur teorisi Tanrı'nın 'bir' olduğuna işaret eder. Bu 'bir' olan varlık yaratmaya muktedirdir. Yaratmayla alakalı olarak 'bir'den akıl taşar, akıl'dan da ruh taşar. Bu taşma zorunlu bir şekilde meydana gelmektedir.<sup>316</sup> Bu bağlamda Plotinus 'Evrensel Ruh' tanımlamasından hareketle bütün ruhların bir olduğunu

<sup>309</sup> Corbin, s. 306.

<sup>310</sup> Corbin, s. 307.

<sup>311</sup> Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 3. Baskı, İstanbul, İz Yayıncılık, 2011, s. 69.

<sup>312</sup> Altıntaş, 1985: 89.

<sup>313</sup> Altıntaş, 1985: 90.

<sup>314</sup> Fazlurrahman, 1990: 103.

<sup>315</sup> Kurtoğlu, s. 121.

<sup>316</sup> Kurtoğlu, s. 75; Çapku, s. 82.



savunur. Her ne kadar bireysel ruhların varlığından bahsedilse de bu gerçeklik, bir ilahi birliğe işaret etmektedir. Plotinus varlıklar arasındaki birliğin sürekliliğini sağlayacak olan şeyin ise aşk olduğunu vurgulamaktadır.<sup>317</sup>

Müşterek bir isim olarak kullanılan,<sup>318</sup> bir olan varlıktan bir çok varlığın nasıl meydana geldiğini açıklayan yaratma kavramı, en çok tartışılan konulardan biridir. İlk varlığın taşması şekliyle açıklanan sudur nazariyesi birçok filozof tarafından -çok farklı olmasa da- farklı şekillerde açıklanmıştır. Bu konuda Fârâbî'nin etkisinde kalan İbn Sina da bu meseleyi izah etmeyi denemiştir.<sup>319</sup>

Vâcibu'l-Vücûd olan İlk Prensipten, zaruri olduğu için yaratılan şeyler de zaruri olmaktadır.<sup>320</sup> Buradan yola çıkarak aslında Allah'ın belirli bir zaman belirleyerek, tasarlayarak değil; bizâtihi zorunlu olarak evrene vücut verdiği ortaya çıkmaktadır. Bu düşünüş Aristo ve Plotinus felsefesine yakın bir düşünüş olmakla birlikte İslam inanışına da aykırı görülmektedir. Yani İbn Sina'nın kısa yoldan ilmî determinizm ve değişmez ilahi ve tabii kanunlar prensiplerini destekleyeceği şüphesizdir. Aslında bu manada Allah gerçek anlamda bir yaratışta bulunmamaktadır. Bu fikir Allah'ın mükemmelliği anlayışına aykırıdır. Bundan dolayı İbn Sina kozmolojisinde Sâmi dinlerin inançlarıyla ters düşen beş önemli mesele ortaya çıkmaktadır.<sup>321</sup> Bunlar şunlardır:

1. Evrene hakim olan zarurilik
2. Kainatın ve alemin özelliği prensibi
3. Zaman içinde ve yoktan yaratma şeklinde bir yaratışın olmaması
4. Allah'ın kudretinin ve etkisinin dolaylı oluşu
5. Dünyadaki bütün olayların astronomik düzene yani yıldızların hareketlerine bağlı bir determinizme tabi oluşu

Allah inancına aykırı görülen bu görüşler ve güçlü determinizm anlayışı İslam âleminde bazı çevrelerin tepkisine yol açmıştır. İran mistisizminin temsili olan Gazâlî'nin hücumlarına maruz kalmış, aynı bağlamda Batı'da da Guillianme

---

<sup>317</sup> Kurtoğlu, s. 121.

<sup>318</sup> Onay, s. 49.

<sup>319</sup> Durusoy, 1992: 53.

<sup>320</sup> Ulutan, s. 152.

<sup>321</sup> Ulutan, s. 153-154.

d'Auvergne ve John Duns Scotus'un(1266-1308) liderliğini yaptıkları bağımsız hristiyanların suçlamalarıyla da karşı karşıya kalmıştır.

Şunu belirtmek gerekir ki, Aristo düşüncesinde 'kainatın ezeliyeti, Allah'ın kudretini var ettikten sonra geri çekilmesi' gibi düşünceler İbn Sina'da yer bulmamıştır. O, İslam dininin yaratıcı ve alemleri bilgi ve hikmetle kavrayan üstün ve kudretli bir Allah inancıyla bağdaştırma gayreti içerisinde olmuştur.<sup>322</sup> Aristo metafiziğinde Zorunlu Varlık'ın mükemmelliği hareketsizliğe işaret ettiği gibi, hareketsizlik de alemin bilinmemesini zorunlu kılmaktadır. Fakat İbn Sina böyle düşünmez, o; Allah'ın ebediliğinin ve değişmezliğinin daima değişim halinde olan maddi alemleri ve bunun yanında münferit cüz'i varlıkları bilmesine mâni herhangi bir nedeni kabul etmemektedir.<sup>323</sup>

İbn Sina'da yaratma sistemli bir şekilde ele alınmış ve bu mesele özel kavramlar üzerinden değerlendirilmiştir. Bununla alakalı olarak İbn Sina, varlıkların yaratılmasının iki yolla mümkün olduğunu söylemiştir. İlkinde yaratılış Allah'ta aktif bir şekilde meydana gelmiştir. Diğerinde ise yaratılış pasif bir şekilde meydana gelmiştir ki o da 'ibda' ve 'halk' kelimeleri ile ifade edilmiştir.<sup>324</sup>

İbn Sina sisteminde düşünülebilir nesnelere oluşları, akılların yaratılışı, nefisler ve feleklerin yaratılışları, zaman ve hareketin yaratılışı 'İbda' olarak ifade edilmektedir. İbda, 'Bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşmasıdır.' Benzersiz yaratma anlamına da gelir.<sup>325</sup> Peki İbda tam olarak ne anlama geliyor? Bu kavram karşılaştırmalı olarak ifade edilirse; İbn Sina maddeden oluşan şeyler için 'halk' kavramını kullanmaktadır. Bu dağılabilir varlıkların Faal Akıl gibi bir aracı ile meydana getirilmelerini de 'tekvin' kavramı ile açıklar. O'na göre tekvin, maddi bir var olmayı ifade etmektedir.<sup>326</sup> Hudus denilen şey ise illetin varlığını zorunlu kılmaz. İletinin varlığını zorunlu kılsa bile dışarıdan olmasını gerektirir. Sıfatlar da kendileri dışındaki bir şey nedeniyle zorunlu olmaktadır. Bi'l-kuvve halinde olan bir şey dışarıdan yapılan müdahale ile farklı bir hale bürünmektedir. Tuğlanın var oluşu gibi.

---

<sup>322</sup> Ulutan, s. 154.

<sup>323</sup> Ulutan, s. 154.

<sup>324</sup> Altıntaş, 1985: 100.

<sup>325</sup> İbn Sina, 2013b: 139.

<sup>326</sup> Esra Dizman, *Meşşâi Sistemde Aşk'ın Tecellisi(Fârâbî Ve İbn Sînâ Modeli)* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009, s. 102.

Bu takdirde bütün sıfatlar kendileri dışındaki bir şey nedeniyle zorunlu olmaktadır.<sup>327</sup>

Hayrani Altıntaş İbn Sina'nın yaratılış konusundaki terminolojisini şöyle şekillendirmektedir:

İhdas: Olağan varlıkların oluşumunu

İbda: Ebedi varlıkların aracısız meydana getirilişleri

Halk: Aracılı veya aracısız maddi varlıkların meydana getirilişleri

Tekvin: Dağılabilir varlıkların bir aracıyla meydana getirilişleri<sup>328</sup> ifade eder.

Peki yaratma denilen şey 'zorunlu' mu yoksa 'mümkün' bir şekilde mi gerçekleşmiştir? Bu sorunun cevabı açık ve net değildir.<sup>329</sup> İbn Sina 'mümkün' varlığın sonsuz olabileceğini söylemektedir; fakat bunu Vâcibu'l-Vücut'a bağlamaktadır. Yani mümkün; 'vâcib'e, güç; 'Mutlak Varlık'a bağlıdır.<sup>330</sup> Aristo'ya atfedilen İsalocya'da<sup>331</sup> her şey O'ndandır ve her şey yalnız O'ndan fişkirir düşüncesine karşılık İbn Sina'nın bu düşüneyi islâmileştirme gayreti içinde olduğu görülmektedir. Yani İbn Sina vahiy merkezli yaratma modeli düşüncesindedir. Fakat İbn Sina devamlı yaratma mecburiyeti düşüncesini de savunmaktadır.<sup>332</sup> Bu yüzden İbn Sina'nın 'halk'ının Kur'an 'halk'ıyla ortak yönünün sadece kavram olduğu gözükmemektedir. Çünkü İbn Sina'da yaratıcı olma mecburidir. İbn Sina'ya göre alemin yaratıcısı olarak görülen Allah madde ve şekil verendir.

Üzerinde yaşadığımız dünya Faal Akıl tarafından yönetilmekte ve bütün oluş ve bozuluşlar da ancak onunla gerçekleşmektedir. Oluş ve bozuluşun olduğu yerde de öncelik ve sonralığın bulunması zorunludur. Kendisinde öncelik ve sonralık bulunan her şey ise sonludur.<sup>333</sup> Sonradan meydana getirilen şeylerin bir nedeni bulunur. Böyle yapılan açıklamaların olduğu her yerde 'İlk Neden' vardır. Bu, aslında oluş ve bozuluş denilen şeyin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden de yaratılan her şey sonsuz olmamaktadır. İnsan aklını yüce olarak kabul eden İbn Sina, evrenin sonradan yaratılma olayını şöyle delillendirir: Evren şekillidir, her şekilli de sonradan

---

<sup>327</sup> İbn Sina, 2004: 5-6.

<sup>328</sup> Altıntaş, 1985: 102.

<sup>329</sup> Altıntaş, 1985: 102-104.

<sup>330</sup> Altıntaş, 1985: 102-103.

<sup>331</sup> Altıntaş, 1985: 103.

<sup>332</sup> Altıntaş, 1985: 103.

<sup>333</sup> İbn Sina, 2013a: 204.

olmadır. Öyleyse evren sonradan değildir.<sup>334</sup> Bu yaratılanların sonradan olduğu bilgisi yanı sıra sonsuz olamayacağı fikri de gün yüzüne çıkmış olmaktadır.

Allah ile insan arasındaki ilişkinin var olan ve var eden şeklinde temellendiği bilinen bir gerçektir. Burada var olan; alem ve içerisindekiler, var eden ise; Tanrı olmaktadır. Bu, felsefenin de başlangıcı olmaktadır. Bu kategori zinciri birbirini anlamayı ve tanımayı amaçlamaktadır. Allah ile fert arasında doğrudan bir ilişki olduğunu kabul eden İslam, tabii olarak Allah'ın her şeyi bileceğini savunur. İbn Sina'ya göre Allah bütün cüzileri bilmekteydi; çünkü O her şeyin nihai sebebi olduğundan bütün sebeplilik sürecini de zaruri olarak bilmekteydi.<sup>335</sup> Allah bir şeyin ne zaman meydana geleceğini ezeli olarak bilmektedir. Böyle bir bilgi ilahi bilgede bir değişimin var olmadığını söyler.

Tanrı'nın irade ve yaratma sıfatları göz önüne alındığında İbn Sina'nın sudur anlayışı 'Tanrı-alem-insan' üçlüsü üzerinde dönmektedir. İbn Sina'ya göre Tanrı'nın iradesi alemin zorunlu olarak kendisinden çıkmasını gerektirmektedir. Işığın güneşten çıkması örneğinde olduğu gibi.<sup>336</sup> Sudur sürecinin başlangıcında 'Zorunlu Varlık' olan el-Evvel akılsal bir cevher olan 'İlk Akıl'ı yaratır. Benzersiz olarak yaratılan bu akıl, Allah'tan aracısız olarak taşınan tek varlıktır. Bu ilk aklın aracılığı ile de akılsal bir cevher ve göksel bir cirim oluşur. Aynı şekilde bundan da göksel küreler oluşurlar.<sup>337</sup> Bununla birlikte *Kitabu's-Şifa/Metafizik* adlı eserinde şunu da dile getirmek gerekir ki: "O'nun tarafından idrak edilen şey, ki bu, evren hakkında aklettiği şeydir, evrenin sebebi ve aynen O'nun fiilinin ilkesidir. İşte bu, evrenin var edilmesidir. Dolayısıyla [İlk'in] bir olmasının anlamı, idrak ile var etmeye giden yolun [tek olmasındandır]."<sup>338</sup>

Faal Akıl ise semavi varlıkların (gezegenlerin) yardımıyla Ayaltı-Alem'i meydana getirir. İbn Sina Faal Akıl ile semavi varlıklar arasındaki irtibatla bu varlıkların canlı olduğu fikrindedir.<sup>339</sup> İlk neden, hepsine ortak bir aşk ve arzu verir. Her felek iyiliği düşünen nefsi sayesinde hareket eder; cismani yönüyle de cüz'ileri tasavvur eder. Her felek nefsi, bu tasavvur gücünü İlk Prensipten alır. Sevme gücü ise feleklerin 'İlk Prensipten'e yakınlık ve uzaklığına göre değişir ve her felek sevme

---

<sup>334</sup> İbn Sina, 2013a: 66.

<sup>335</sup> Fazlurrahman, 2008: 183.

<sup>336</sup> Fazlurrahman, 1990: 121-122; Kurtoğlu, s. 75.

<sup>337</sup> İbn Sina, 2013b: 158.

<sup>338</sup> İbn Sina, 2005: 112.

<sup>339</sup> Özden, s. 85.

gücünü ‘İlk Prensip’e kendisine daha yakın olandan alır. Semavi varlıkların da nefsanî hareketleri ihtiyaridir. Bu hareketler sürekli devam eden feleğin nefsinden sudur ederler. En sonunda da meydana gelen bütün bu hareketler Faal Akıl’a ulaşır.<sup>340</sup>

Son olarak bu yaratma meselesi Akıllar yoluyla da anlaşılabilir. Akıllar konusunda sistem, bir silsile yoluyla devam eder. Böylece mekanizma bozulabilir. Maddeleri bünyesinde barındıran dünyamızı meydana getirir ve bu son akla varana dek devam eder. Bu akıllardan; beşerî akılları aydınlatan ve birleşmeye yönelik formların yaratıcısı olan Faal Akıl’dır.<sup>341</sup> Aslında yaratma akledilirin gerçekleşmesidir. Böylece akledilir şey varlık sahasına katılır. Felak’ın Rabbi örneği gibi... “Varlık nuruyla yokluğun karanlığını yaran, aydınlatan (Allah’a hamd olsun)”.<sup>342</sup> Malum olan şudur ki; yaratmak irade ile olur. Oysaki sudurda zorunluluk vardır. İbn Sina bu zorunluluğu sevgi ve rıza ile yumuşatır.<sup>343</sup> O’na göre Vâcibu’l-vücûd hem sevginin kendisi, hem Âşık ve hem de Mâşuk tur. Varlıkların kendisinden taşması O’nun bilgisi dahilinde ve O’nun isteği ile olmaktadır. Aslında Allah varlıkların kendisinden sudur etmesine razı olmasaydı hiçbir varlık meydana gelmezdi. Bu konu İbn Sina’da aşk ile izah edilebilir. Allah; Aşk, Âşık ve Mâşuk’tur; hem sever ve hem de sevilir. O saf parlaklığa ve güzelliğe sahiptir. Varlığının güzelliği olması gerektiği gibidir. Yine İbn Sina aşk kavramına değinirken Allah’ın ‘İlk Aşk’ olduğunu söylemektedir.<sup>344</sup> Yine O, aşkın gayesinin ‘Mutlak İyi’ olduğunu ifade etmektedir.<sup>345</sup> Bu ifadeler bir nebze olsun İbn Sina’nın Tanrı anlayışına da işaret etmektedir. Böylece İbn Sina’da ‘aşk’ın yansımasıyla diğer aşklar ve varlıklar meydana gelmektedir. Ayrıca aşk ve yaratmanın doğal olarak birbiriyle bağlantılı iki kavram olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>340</sup> Özden, s. 85.

<sup>341</sup> Goichon, s. 48-49.

<sup>342</sup> Eliaçık, s. 679.

<sup>343</sup> Özden, s. 90.

<sup>344</sup> Altıntaş, 1985: 81.

<sup>345</sup> Bayraktar, 1985: 301.

## SONUÇ

İbn Sina felsefeyi genel anlamda gerçeğin bilgisine ulaşma ya da eşyanın hakikâtine vakıf olabilme amacıyla yetkinleşme şeklinde tanımlamaktadır. Böylesi bir tanımlamada İbn Sina meselenin ontolojik yönüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca felsefenin bu yöndeki tasviri var olanları anlama, tanımlama ve analiz etme yönünü de vurgulamaktadır. İbn Sina'nın felsefeyi teorik ve pratik olarak ikiye ayırması da söz konusu analiz etme mantığıyla konuları anlamaya çalıştığı farklı bir yönünü oluşturmaktadır. Bu tanımlamayla İbn Sina'nın ontolojik yönünün ağır bastığı söylenebilir; çünkü O var olanları anlama, tanımlama ve analiz etme eğilimine meyilli bir filozoftur. Yine felsefesini teorik ve pratik olarak ikiye ayırması varlıkları anlamlandırmaya çalıştığı bir başka kanıtı olarak da gösterilebilir.

İbn Sina için aklın iki işlevi olduğu gözden kaçmamaktadır. Bunlar: teorik/varlığı idrak eden ve pratik/eylemlerde bulunmayı sağlayan, tercih yapan ve fikir üreten akıldır. Teorik kısım, ayüstü alemdeki metafizik gerçekliği anlamadır. Pratik kısım ise, ayaltı alemdeki kevn ve fesâd halindeki varlığı anlamak ve idare edebilmektir. Böylece akıl denilen unsur Tanrı'yı anlama ve bilme noktasında en mühim bir yoldur. Yine İbn Sina beyni idare eden üç şeyin varlığından söz eder.<sup>346</sup> Bunlar 'Vehim, Sezgi ve Düşünce'dir. Beynin sağlıklı işlenişi bu üçünün normal şekilde çalışmasına bağlıdır. Düşünmenin gerçekleşmesi için diğer iç unsurlara da ihtiyaç vardır.<sup>347</sup> Dolayısıyla akletme denilen şey 'mükemmel'e daha yakın konuma gelebilecektir. Yine nasıl ki Tanrı alemleri yaratmış ve bir başına bırakmamış, oluşun ve bozuluşun bizâtihi Tanrı tarafından hala devam ettiği gerçeği ve ilişkisi kabul ediliyorsa, aynı şekilde İbn Sina'da Tanrı'nın sevgisinin ve aşk'ının taşmasıyla var edilen varlıklar oluşmuş ve bu oluşan şeyle irtibat, akıl tarafından sağlanabilmektedir demek mümkün görünmektedir. 'İlk Aşk' olarak telakki edilen Zorunlu Varlık'tan da akılların vücut bulmasıyla yaratma meydana gelmektedir. Böylece 'Akıl-Aşk İlişkisi'nin varlığı zorunlu olmaktadır.

---

<sup>346</sup> Gutas, s. 105-107.

<sup>347</sup> Gutas, s. 107.

Gazâlî'nin aşk'ı ele alışı Tanrı'ya olan muhabbet, O'na ulaşabilme ve yakınlaşabilme olarak dile getirdiği ve bunun akılla mümkün olamayacağı kanaatinde olduğu görülebilir. İbn Sina'nın ise aşk'a daha çok varlıksal manada yaklaştığı ve aşk'ın kaynağının 'İlk Aşk' olarak Tanrı olabilirliliği üzerinde durduğu görülür. Akıl'a yaklaşımının ise Tanrı dışı bir mesele olarak görüldüğü ve izah edildiği; ancak Faal Akıl denilen akılla ittisal kurabilmeyi becerebildiği ve böylece gerçeğin bizâtilhî kendisine ulaşabilmenin mümkün olabileceği noktasına varma amacıyla olduğu söylenebilir.

Akıl, âkil ve mâkul olan Zorunlu Varlık kendini ve kendisi sebebiyle var olan bütün varlıkları bildiği gibi hiçbir yönden de eksikliği yoktur. Böylece Zorunlu Varlık en yetkin ve en güzel varlık olmaktadır. Bu 'bir' olan varlık her şeyi en yetkin bir şekilde kavramakta ve bunun neticesinde aşk ortaya çıkmaktadır. Diğer varlıklar O'nu sevsin veya sevmesin O kendini sevmektedir ve dolayısıyla da en büyük hazzı O duymaktadır.<sup>348</sup>

Yine İbn Sina'nın; metafiziği ve dini anlamaya ve bunları bütünleştirmeye çalışan bir filozof olduğu söylenebilir. Eserleri tetkik edildiğinde dinin kutsaliyetinin aşk'la korunan, akıl'la izah edilen bir şey olduğu görülebilir. Aşk, ona ışrakî olma yolunda bir perspektif sunmuş ve o bakış açısıyla düşünebilmesine sevk etmiştir. İbn Sina dini hissederek, içselleştirerek ve dinle bütünleşerek yaşayabilme yolunu aralamıştır. Bu konuda İbn Sina dinin anlaşılması, 'Zorunlu Varlık'ın tanınması için akli bu yolda yolcu kılarak 'Mükemmel Varlık'a yaklaşabilme ve o yolda yürüme arayışını temel alarak hayatını yaşadığı söylenebilir. Yine İbn Sina aşk ve akıl'la Tanrı'ya ulaşabilme eğilimindedir; çünkü O hissetmeyle alakalı olan aşk'ı Tanrı'ya hasretmiştir. Akıl da insanın aşk'ına güç veren, bir süreç olarak her alanda bilhassa Tanrı'ya olan duygulanımda yetkinleşebilmesini sağlayan unsur olagelmıştır.

İbn Sina'da akıl ve varlık konusu olsun, akıl ve aşk konusu olsun filozofumuzun varmak istediği şeyin şu olduğunu söylemek mümkündür: İbn Sina akıl ve aşk veya varlık gibi kavramları 'Zorunlu Varlık' olan Tanrı ile ilişkilendirmiştir. Aşk ve akıl Tanrı'yı anlamada bir yol olarak görünmektedir. Bu iki kavramın Tanrı dışında düşünülmesinin imkan dışı olduğu görülür. Akıl-aşk ilişkisinde ise aşk başlı başına 'Zorunlu Varlık' ile alakalı, Akıl ise 'Zorunlu Varlık'

---

<sup>348</sup> Alper, s. 95.

sayesinde varlık bulan; ancak ‘Zorunlu Varlık’a ulaşmaya çabalayan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Bununla alakalı olarak İbn Sina *El-İşârât ve’t-Tenbihât*’ta Nur Suresi 35. ayetiyle ilgili açıklama yapmıştır: Şöyle ki, O heyulânî olarak aktardığı akli kandile benzeterek potansiyel bir varlık olarak ‘Zorunlu Varlık’a ulaşmanın ilk yolunu açmış olmaktadır. Bi’l-meleke akıl sayesinde potansiyelliğin üst basamağını oluşturan aşama ki onu da fanus benzetmesiyle yapar. Müstefâd akıl olarak tanımladığı şey ise lambanın eksiksiz halidir ve Faal Akıl bu lambayı ateşlemektedir. Bunu bir süreç olarak söylemek mümkündür. Bu, ‘bilgi’ denilen potansiyelin varlığıdır ki heyulani adını alabilir, ‘insan’ denilen varlıkla da bu ‘bilgi’ denilen şey bi’l-fiil haline gelerek hayat bulur. Bu bilgi denilen şeyin hepsinin insanda hayat bulmasıyla kazanılmış bir hal adını alır ve bu bilginin zorunlu bir şekilde taşmasıyla da Faal Akıl’la ilişkilendirilir. Böylece sistemli bir akıl anlayışı kurulmuş olmaktadır. Bu sistematik ‘Zorunlu Varlık’la ilişkinin en mükemmel boyutudur. Bu ‘Zorunlu Varlık’ı aşk olarak da gören İbn Sina, bu sistemli akıl anlayışı yoluyla aslında aşk’a yakın olabilmenin yolunu aralamaktadır denilebilir. Ancak kesin bir ifadeden kaçınılmalıdır; çünkü İbn Sina’nın doğrudan ‘Akıl-Aşk İlişkisi’ni bu şekilde ele aldığı eseri yoktur. Bundan dolayı da bu ilişkinin sonucunun bu şekilde izah edilmesini ancak çıkarsama yoluyla açıklanabilir.

İbn Sina için düşünce denilen şeyin sezgiyle alakası paralel bir konumdadır. Sezgi, İbn Sina için vazgeçilmez bir kavramdır. İbn Sina’da bütünlüğün olduğu bir sistem görünmektedir. İbn Sina; vehim, düşünce ve sezginin varlığını ve bütünlüğünü bir arada tutmaya çalışarak bilgi ve tecrübenin bir arada olabilirliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu söylemlerden hareketle akıl-aşk ilişkisi bütünsellik oluşturmaktadır. Her ne kadar ayrı unsurlar olarak işlense de İbn Sina için bu iki kavram daha çok ontolojik manada metafizik bir anlam taşımaktadır. Bir taraftan akıl; ayüstü ve ayaltı alemle ilişki halinde olmaya çalışırken, aşk ise; alemin oluşmasına imkan veren aşk’ın taşmasının kaynağı olarak bilinen Mutlak Aşk’tan sudur ettiği görülse de, yani bir anlamda Mutlak Varlık dışındaki varlıkların Mutlak Aşk’a bağlandığı görülür. Bu ilişki olup bitmiş değildir. İşte tam burada akıl devreye girip Mutlak Varlık’la ilişkinin devamını sağlamaktadır. Her ne kadar Mutlak Varlık’tan taşan İlk Akıl denilen şeyin zorunlu sonucu olarak diğer akılların oluştuğu dile getirilse de, akıl-aşk ilişkisi bağlamı bu düşünceden sıyrılıp birleşmenin mümkün olabilirdiği üzerinde yoğunlaşmıştır diyebiliriz. Dolayısıyla burada



‘bütünleşme’ kavramı daha uygun olacaktır. ‘Mutlak aşk’ var etmiştir ve akıl denilen unsur da ‘var eden’ ile ilişkiye devam edebilmeyi sağlayacak bir karakter olarak vücut bulmuştur. Böylece aşk ve akıl biradardır; sırt sırta değillerdir. ‘Tek’tirler denilebilir.



## KAYNAKÇA

- Alper, Ö. M. (2010). *İbn Sina*. İstanbul: İSAM yayınları.
- Alper, Ö. M. (2000). *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Alper, Ö. M. (2012). “İslâm Felsefesinde ‘Altın Çağ’ın Başlangıcı: İbn Sînâ Ve Felsefesi”. *İslam Felsefesi Tarihi 1*. Ed: Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Alper, Ö. M. (1999). *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 20. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Altıntaş, H. (1985). *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: A.Ü.B.
- Altıntaş, H. (2008). *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları.
- Arslan, H. (2006). *İbn Sina ve Mevlana'nın Aşk Felsefelerinin Karşılaştırılması*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atay, H. (2008). İbn Sina'da Varlık Delili, *Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu*, İstanbul.
- Aydın, M. (2003). *Fârâbî -İbn Sina Sistemi Işığında İbn Meymun'un Din Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aydınlı, Y. (2011). *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Başçı, V. (1997), “Akıl ve Vahiy Yönünden Doğru Düşünme,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, Erzurum.
- Bayraktar, M. (1985). “İbn Sina'da Varlık, Var Oluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara.
- Bayraktar, M. (1997). *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Birand, K. (2001). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Bulaç, A. (2003). *İslam Düşüncesinde Din-Felsefe Akıl- Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayınları.
- “Aşk”, (1990). *Büyük Lügat ve Ansiklopedi*. İstanbul: Meydan Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (1997). “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). “Aşk” *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Corbin, H. (2002). *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çapku, A. (2007). *İbn Sina, Gazâlî ve İbn Rüşd’de Eskatoloji*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dizman, E. (2009). “Fârâbî Ve İbn Sînâ Modeli” *Meşşâî Sistemde Aşk’ın Tecellisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Durusoy, A. (1992). *İbn Sina Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- El-Cabiri, M. Â. (2003). *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev: Said Aykut, İstanbul: Kitabevi Yayıncılık.
- Eliaçık, R. İ. (2006). *Yaşayan Kur’an*. İstanbul: İnşa Yayınları.
- Erdem, H. (1999). *Problematik Olarak Din-Felsefe Münasebeti*. Konya: Hü-er Yayınları.
- Fazlurrahman, (2008). *İslam*, Çev: Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gaarder, J. (2004). *Sofie’nin Dünyası*, Türkçesi: Sabir Yücesoy, İstanbul: Pan Yayınları.
- Gençosman, M. N. (1963). “İbn Sina Kimdir?” D. A. E. M. A. D., *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, y. y., 2. Cilt, Ekim.
- Gilson, E. (2003). *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*, Çev: Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitabevi.

Goichon, A.M. (2000). *İbn Sina Felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev: İsmail Yakıt, İstanbul: Ötüken Yayınları.

Göğsu, E. (2009). *İbn Sina Felsefesinde Aşk*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Göz, K. (2011). "İbn Sina'da Aşk ve Varlık", *AİBÜ*, 11 (1), *Eğitim Fakültesi Dergisi*.

Gutas, D. (2004). *İbn Sina'nın Mirası*, Der: M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayıncılık.

Gürer, D. (2012). *Sûfî İbn Sina ve Makâmâtü'l-Arifin*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık.

İbn Arabi, (2012). *İlahi Aşk*, Çev: Mahmut Kanık, İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Manzur, (1311). *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır.

İbn Miskeveyh, (1983). *Ahlâkı Olgunlaştırma*, Çev: A. Şener, v.d., Ankara: KTB.

İbn Rüşd, (1992). *Faslu'l-Makal / Felsefe-Din İlişkisi*, Çev: Bekir Karlığa, İstanbul: İşaret Yayınları.

İbn Sina v.d. (2000). *Aşk Risaleleri*. İstanbul: Sır Yayıncılık.

İbn Sina, (1953). *Aşk'ın Mahiyeti Hakkında Risâle*, Çev: Ahmet Ateş, İstanbul.

İbn Sina / İbn Tufeyl, (1998). *Hay Bin Yakzan*, Çev: M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzâde Reşid, Haz.: N. Ahmet Özalp, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İbn Sina-İbn Tufeyl,(2012). *Hayy İbn Yakzân*, Çev: Yusuf Özkan Özburun, v.d., İstanbul: İnsan Yayınları.

İbn Sina, (2013). *Danışname-i Alaî/Alâî Hikmet Kitabı*, Çev: Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

İbn Sina, (1998). *El-Mebde ve'l-Meâd*, Neş: Abdullah Nurani, Tahran.

İbn Sina, (1953a). *İbn Sina Risâleleri-Uyunu'l-Hikme*, Ed: Hilmi Ziya Ülken, Ankara: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

İbn Sina, (2013b). *İşaretler ve Tembihler*, Çev: Muhittin Macit, v.d., İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina, (2004). *Kitabuş - Şifâ / Metafizik I*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina, (2005). *Kitabuş - Şifâ / Metafizik II*, Çev: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Sina, (2008). *Oluş ve Bozuluş*, Çev: Muammer İskenderoğlu, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık.

İbn Tufeyl, (1985). *Ruhun Uyanışı ya da Hayy İbn Yakzân'ın Olağan Serüveni*. İstanbul: İnsan Yayınları.

İbnu'l Kayyim el-Cevziyye, (2009). *Âşıklar / Ravdâtu'l-Muhibbin*, Çev: Feyzullah Demirkıran, Savaş Kocabaş, İstanbul: Şule Yayınları.

İnati, Ş. (2007). *İslam Felsefesi Tarihi*, Ed: Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, Çev: Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.

İzzetbegoviç, A. (2008). *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Çev: Salih Şaban, İstanbul: Nehir Yayınevi.

Kaya, M. (2006). "Kindi" -*Felsefi Risaleler*-. İstanbul: Klasik Yayınları.

Kılıç, C. (1994). *Büyük Mütefekkir Dr. Muhammed İkbâl Hayatı, Şahsiyeti ve Fikirleri*. Ankara: Muradiye Kültür Vakfı Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2000). *Plotinus'un Aşk Kuramı*. Bursa: Asa Kitabevi.

Kutluer, İ. (2002). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Nasr, S. H. (2009). *Üç Müslüman Bilge*, Çev: Ali Ünal, İstanbul: İnsan Yayınları.

Okumuş, M. (2003). "İbn Sina Örneği" *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*. Ankara: Araştırma Yayınları.

Onay, H. (1991). *İslam Filozoflarında Felsefi Terimlerin Tercümesi ve Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özden, H. Ö. (1996). *İbn Sina - Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Peker, H. (2011). *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Emin Yayınları.

Peterson, M. v.d. (2006). *Akıl ve İnanç*, Çev: Rahim Acar, İstanbul: Küre Yayınları.

Schopenhauer, A. (2012). *Aşkın Metafiziği*, Çev: Veysel Atayman, İstanbul: Bordo-Siyah Yayınları.

Schopenhauer, A. (2012). *Aşka ve Kadınlara Dair*, Çev: Ahmet Aydoğan, İstanbul: Say Yayınları.

Topdemir, H. G. (2009). “Aşk Risâlesi” *İbn Sina*, İstanbul: Say Yayınları.

Uludağ, S. (1991). “Aşk”, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Marifet Yayınları.

Ulutan, B. (1976). *İslam Medeniyeti ve Akılcı Felsefe*, İstanbul: Ötüken Yayınevi.

Uzel, İ. (1988). “İbn Sina”, *Anma ve Tanıtım Toplantıları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Ülken, H. Z. (1971). *Aşk Ahlâkı*. Ankara: Ülken Yayınları.

Ülken, H. Z. (1995). *İslam Düşüncesi*. İstanbul: Ülken yayınları.

Ülken, H. Z. (2011). *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yasa, M. (2003). “Felsefe Yapmanın Üç Temel Dinamiği: Akıl, Nefret, Aşk,” *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Samsun, Sayı 14-15.

Yazır, E. H. (2007). *Kur'an-ı Kerim Meali*, Haz. Doç. Dr. Mustafa Özel, İstanbul: Asır Yayıncılık.

Yeşil, M. A. (2005). *Fârâbî ve İbn Sina'da Sudur Nazariyesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yıldız, M. (2001). *İbn Sina ve Gazâlî 'nin Akıl Öğretilerinde Kutsal Akıl*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Konya: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.