

Article Arrival Date**14.01.2024****Article Published Date****20.06.2024**

İBN SİNA FELSEFESİNDE VARLIĞIN MAHİYETİ

ALKİM BURAK YÜCELER

Ebu 'Ali el-Hüseyin ibn Sina, Avrupa'da Latince "İbn Sînâ" adıyla daha iyi bilinir. Muhtemelen İslam geleneğindeki en önemli filozof ve modern öncesi çağın en etkili filozofudur. Yaklaşık 980'de Orta Asya'da Buhara yakınlarındaki Afşana'da doğdu, başlıca eseri olan Kanun (el-Kanun fi'l-Tibb) Avrupa'da tıp ders kitabı olarak öğretilmeye devam eden bir hekim olarak bilinir. Erken modern döneme kadar İslam dünyasında ve en önemli eseri olan Şifa'nın Avrupa skolastisizm ve özellikle Thomas Aquinas (ö. 1274) üzerinde belirleyici bir etkisi olan bir filozoftur. Öncelikle benliğin bu dünyadaki varlığını olumsuzluğuyla bağlantılı olarak anlamakla ilgilenen metafizik bir varlık filozofu olan İbn Sina'nın felsefesi, İslam kültürünün dini gereklilikleriyle uyumlu, tutarlı ve kapsamlı bir sistem inşa etme girişimidir. Bu nedenle, ilk büyük İslam filozofu olarak kabul edilebilir. Zorunlu Varlık olarak Tanrı için ifade ettiği felsefi alan, ruh, akıl ve kozmos teorilerinin temelini oluşturur. Dahası, klasik İslam'daki felsefi girişimde, din ve felsefe arasındaki ilişkiyi kurmaya yönelik savunmacı kaygılardan uzaklaşarak, temel dini öğretileri felsefi anlamlandırma ve hatta Kur'an'ı analiz etme ve yorumlama girişiminde bulundu. 20. yüzyılın sonlarında yapılan araştırmalar, onu Aristotelesçi ve Neoplatonik gelenekler içinde konumlandırmaya çalıştı. İkincisi ile ilişkisi kararsızdır: Yayılımacı bir kozmoloji gibi bazı temel yönleri kabul etmesine rağmen, Neoplatonik epistemolojiyi ve önceden var olan ruh teorisini reddetti. Bununla birlikte, onun metafiziği, daha sonraki Aristoteles yorumcularının "Amonnian" sentezine ve hukuk teorisi ve kelamdaki anlam, anlam ve varlık tartışmalarına katkıda bulundu. İbn Sînâ'nın felsefe dışında diğer katkıları tıp, doğa bilimleri, müzik teorisi ve matematik alanlarındadır. İslami bilimlerde ('ulum), eğitimli bir filozofun tefsir yöntemini ortaya koyan ve vahiy ile uzlaşma girişiminde bulunan seçilmiş Kur'an ayetleri ve bölümleri üzerine bir dizi kısa tefsir yazdı. Ayrıca 20. ve 21. yüzyıl biliminin felsefi değeri konusunda şiddetle çelişen bazı edebi alegoriler de yazdı. Ortaçağ Avrupa'sındaki etkisi, ilk olarak İspanya'da yaptığı eserlerin çevirileriyle yayıldı. İslam dünyasında etkisi hızla yayıldı ve Michot'un "la pandémie avicennienne" (İbni Sina salgını) dediği şeye yol açtı. Gazali, filozofların sapkınlıklarına karşı teolojik saldırılara önderlik ettiğinde, İbn Sînâ'yı seçti ve bir nesil sonra Şehristânî, İslam filozoflarının doktrinlerini açıkladığında, metafiziğini incelediği İbn Sînâ'nın çalışmalarına dayandı. Daha sonra Filozoflara Karşı Mücadele (Musari'at al-felasifa) adlı eserinde bunu çürütmeye çalıştı. İbn Sînâ metafiziği, İslam felsefesi ve felsefi teoloji tartışmalarının temeli oldu. İran'da erken modern dönemde onun metafiziksel konumları, başta Molla Sadra (ö. 1641) olmak üzere İsfahan ekolünün düşünürleri nedeniyle maruz kaldıkları yaratıcı bir değişikliklikle gösterilmeye başlandı.

İbn Sînâ'ya (İbn Sînâ) göre metafizik bir bilimdir (ilm), yani insan aklının dünyanın iç yapısına dair otantik bir anlayışa ulaşmasını sağlayan, tamamen rasyonel olarak kurulmuş bir disiplindir. Metafizik, varlık bilimi ve dolayısıyla her varlığı açıklayan bilimdir. İbn Sînâ yorumunda, yenilemeyi amaçladığı (Gutas 2014) Aristoteles geleneğini, sistemini üzerine inşa ettiği Neo-Platonik sudur fikriyle birleştirir: böylece metafizik, teoloji, kozmoloji ve angelolojiyi içerir ve fizik, psikoloji, peygamberlik ve eskatoloji için bir temel sağlar. Hatta metafizik, “mevcut tikel şeylerin hallerini” araştıran (İlâhiyyât, I, 2, 14, 18–15, 7) ve ona tabi olan (Bertolacci 2006: 7) “tikel bilimlerin ilkelerini” bile göstermektedir. Dolayısıyla metafizik yönleri, tüm bilimlerin “ilk” ve “başındadır” (İlâhiyyât, I, 3, 18, 14–17; Houser 1999; Lizzini 2005) ve yalnızca varlık olarak olmakla ilgili olduğu için değil (bazı bilimler yerine) aynı zamanda gerçeği ve bunun ima ettiği ilim sistemini bir bütün olarak (bazı kısımlarını değil) kavradığı için evrenselidir.

İbn Sînâ ilk iki eserini Farabi'nin etkisi altında Bukhara'da yazmıştır. İlki, Ruh Üzerine Bir Özet (Maqala fi'l-nafs), Samanid hükümdarına adanmış, rasyonel ruhun veya aklın cisimsizliğini, onun önceden var olduğu konusunda Neoplatonik ısrara başvurmadan tesis eden kısa bir risaledir. İkincisi, yerel bir bilgin için kaleme aldığı metafizik üzerine ilk büyük eseri olan Felsefe için Prozodi (al-Hikma al-'Arudiya) ve Aristoteles felsefesine yönelik ilk sistematik girişimidir. Daha sonra üç felsefe ansiklopedisi yazdı. Geç Antik müfessirlerinki (örn. sözde Plotiniana ve Procliana arabica - bunların bir kısmı bizzat Aristoteles'e atfedilmiştir. Sonuç olarak Aristoteles'in Metafiziği'ni yeniden yorumlar ve kendi metnine özgün bir yapı kazandırır (Bertolacci 2006: Bölüm 5; Menn 2013). Bunlardan ilki, yani filozofun külliyyatını model alan bir eser olan eş-Şifa'dır (Tedavi). Latince çevirisi aracılığıyla skolastisizm üzerinde önemli bir etkiye sahip olan bu eser Aristoteles, doğa bilimlerini, mantığı, matematiği, metafiziği ve teolojiyi kapsar. Juzjani ve diğer öğrencileri tarafından 1016'da Hamadan'da istendi ve askeri bir seferde bazı kısımlarını kaybetmesine rağmen 1027'de İsfahan'da tamamladı. Diğer iki ansiklopedi daha sonra hamisi Buyid prensi 'Ala'-İsfahan'da Dawla al için yazıldı. Arapça yerine Farsça olan ilki, Danishnama-yi 'Ala'i ('Ala' al-Dawla için Bilgi Kitabı) başlığını taşır ve meslekten olmayanlar için tasarlanmış bir giriş metnidir. Kendi Arapça Şifa (The Cure) özünü, yani en-Nejat'ı (Kurtuluş) yakından takip eder. İlim Kitabı, Gazali'nin daha sonraki Arapça eseri Makâsid el-falasifa'nın (Filozofların Hedefleri) temelidir. Tarihlendirmesi ve yorumu yüzyıllardır tartışmalara ilham veren ikincisi, deliller için tamamlanmış deliller sunmayan ve onun olgun düşüncelerini çeşitli mantıksal ve metafizik düşünceler üzerine yansıtan el-Isharat wa'l-Tenbihat (İşaretler ve Hatırlatmalar) adlı eserdir. Gutas'a göre 1030'ların başında İsfahan'da yazılmıştır; Michot'a göre, Hamadan'da ve muhtemelen Rayy'de daha erken bir döneme aittir. Radikal ve Aristotelesçi Aristoteles'in Yeni-Platonculuğunu aşan bir felsefi konumu temsil etme iddiasında olan el-İnsaf (Yargı) adlı başka bir çalışma maalesef günümüze ulaşmamıştır ve içeriğiyle ilgili tartışmalar daha çok Platon'un ezoterik veya yazılı olmayan doktrinleriyle ilgili olarak karşılaşılan tartışmalara benzer. Çok tartışılan bir başka eseri de 1020'lerin sonunda yazdığı ve çoğu kayıp olan Doğulular (el-Mashriqiyun) veya Doğu Felsefesi (el-Hikma al-Mashriqiya)'dir.

İbn Sînâ'nın en etkili ikinci fikri, onun bilgi teorisidir. Doğuştan insan zekası daha çok bir tabula rasa gibidir, eğitim yoluyla gerçekleştirilen ve öğrenilen saf bir potansiyeldir. Bilgi, evrensel kavramların soyutlandığı bu dünyadaki nesnelere ampirik aşinalık yoluyla elde edilir. Tasımsal bir akıl yürütme yöntemiyle geliştirilmiştir; gözlemler, birleştirildiğinde daha fazla soyut kavramlara yol açan edatlı ifadelerle yol açar. Akıl kendisi, bilgi edinebilen maddi akıldan (el-'akl-i hayulani) aktif akla (el-akl-ül-fa'il) kadar gelişme seviyelerine sahiptir; mükemmel bilgi kaynağıyla birleşir. Ancak şu soru ortaya çıkar: Bir önermenin doğru olup olmadığını nasıl doğrulayabiliriz? Bir deneyimimizin gerçek olduğunu nasıl bilebiliriz? Bunu başarmak için iki yöntem vardır. İlk olarak, argümanların resmi çıkarım standartları vardır: Argüman mantıksal olarak sağlam mı? İkincisi ve en önemlisi, şeylerin tüm özlerinin ve tüm bilgilerin içinde bulunduğu aşkın bir akıl vardır. Aktif Akıl olarak bilinen bu akıl, insan aklını birleşme yoluyla aydınlatır ve insan aklına şeylerin gerçek bilgisini bahşeder. Bununla birlikte, bağlaç epizodiktir ve yalnızca yeterince eğitilmiş ve böylece gerçekleşmiş insan zekasında meydana gelir. Faal akıl, İbn Sînâ'nın sezgi teorisi aracılığıyla sağlam çıkarımların değerlendirilmesine de müdahale eder. Kıyassal bir çıkarım, iki edat öncülünden bağlantıları veya orta terimleri aracılığıyla bir sonuç çıkarır. Orta terimin ne olduğunu görmek bazen oldukça zordur; dolayısıyla, çıkarımsal bir problem üzerinde düşünen biri aniden orta terime çarptığında ve böylece doğru sonucu anladığında, aktif akıldan ilham alan sezgiler (hads) ona yardım etmiştir. Özellikle Kopernik sonrası dünyada geniş çapta çürütülmüş bir kozmolojiye dayandığı için, bu teoriye karşı yapılabilecek çeşitli itirazlar vardır. İbn Sînâ epistemolojisinin en sorunlu çıkarımlarından biri, Tanrı'nın bilgisi ile ilgilidir. İlahi olan saf, basit ve önemsizdir ve bu nedenle bilinecek özel şeyle doğrudan epistemik bir ilişkiye sahip olamaz. Böylece İbn Sînâ, Tanrı'nın bu dünyada olup bitenleri bildiği halde, şeylerin evrensel nitelikleri aracılığıyla “evrensel bir tarzda” bildiği sonucuna vardı. Tanrı sadece varlık türlerini bilir, bireyleri bilmez. Bu, İbn Sînâ'nın teorisinin Allah'ın tikellere dair bilgisinin sapkın bir reddi anlamına geldiğini söyleyen Gazali'nin meşhur kınamasıyla sonuçlandı.

İbn Sina'nın bir bilim olarak metafizik tanımı, Aristoteles dayanarak geliştirdiği bir önermeye (Analytics I.10, 76b11–22) ve el-Fârâbî'ye (Metafiziğin amaçları üzerine) dayanmaktadır. Bunların ilki subjeksi ve ikincisi nesnesi olarak iki kısımda değerlendirilebilir. İlkinin var olduğu varsayımına dayanır (bir başlangıç noktasıdır); Bilimin amacı veya bilimin yöneldiği amaç olan ikincisinin varlığı tespit edilmelidir. Bu ayırmadan temel bir ikilik ortaya çıkar: konusu (var olan ve onun özellikleri) gereğince metafizik varlıkla ilgilenir ve ontolojidir, oysa cevaplama gereken soru açısından metafizik, İlk İlkenin varlığını tesis eder (itbāt) ve teolojiyi barındırır. Dolayısıyla İbn Sînâ, Kindî'nin altını çizdiği (ve Aristoteles'in kendisinin önerdiği) teolojik anlayışı muhafaza eder; aynı zamanda, varlığı evrensel bir bilim olarak metafiziğin odak noktası olarak kabul ederek başlattığı Fârâbî çizgisini geliştirir. (Bertolacci 2006: Bölüm 2–3; Menn 2013). Böylece geleneksel bir soruya (Aristoteles'in metafiziği nasıl tanımlanmalı?) kendi cevabını verir: Metafizik, varlık olarak varlık bilimi ya da kelimenin tam anlamıyla, var olan olarak var olanın bilimi tanımını getirir.

İbn-i Sina, Farabi'den Neoplatonik sudurcu varoluş şemasını miras aldı. Klasik Müslüman teologların aksine, yoktan yaratılışı reddetmiş ve kozmosun bir başlangıcı olmadığını, ilahi Bir'in doğal mantıksal bir ürünü olduğunu savunmuştur. Aşırı derecede bol, saf İyi, yani Bir, zamanında yerini almayan düzenli ve iyi bir kozmos yaratmakta başarısız olamaz. Evren, yalnızca mantıksal düzende ve varoluşta Tanrı'dan sonra gelir. Sonuç olarak, İbn Sina, Tanrı'nın varlığına dair önemli ve etkili bir kanıtın yazarı olarak iyi bilinir. Bu kanıt, ortaçağ felsefesinde yaygın olduğu gibi, bir filozofun aklının teolojik bir amaç için konuşlandırılmasına iyi bir örnektir. Argüman şu şekildedir: Varoluş vardır, daha doğrusu dünyaya ilişkin fenomenal deneyimimiz, nesnelere var olduğunu ve var olmalarının gereksiz olduğunu doğrular çünkü nesnelere var olduğunu ve ondan geçtiğini fark ederiz. Olumsal varlık, bir sebep tarafından gerekli kılınmadıkça ortaya çıkmaz. Gerçekte bir nedensel zincir, nedensiz bir nedenle sonuçlanmalıdır, çünkü nedenlerin gerçek bir sonsuz gerilemesi (Aristotelesçi bilimin temel bir aksiyomu) varsayılmaz. Bu nedenle, mümkün varlıklar zinciri, nedensel ilkesini, Zorunlu olan tek, kendi kendine devam eden bir varlıkta bulmalıdır. Bu, elbette, dinin Tanrısı ile aynıdır. Bu argümanın önemli bir sonucu,

İbn Sînâ'nın olumsuzlardaki varlık ve öz, bir şeyin var olduğu gerçeği ile ne olduğu arasındaki ünlü ayrımıdır. İbn Sînâ doktrininin kökleri en iyi klasik İslam teolojisi veya kelimasında anlaşılabilir, bu tartışmaya açık bir şekilde Aristoteles'te gizli olan bir ayrımıdır. İbn Sînâ'nın öz teorisi üç kiplik varsayar: özlere dış dünyada o gerçekliğe özgü nitelikler ve özelliklerle ilişkili olarak var olabilir; zihinsel varoluştaki niteliklerle ilişkili kavramlar olarak zihinde var olabilirler ve herhangi bir varoluş tarzından bağımsız olarak kendi içlerinde var olabilirler. Özün bu son hali varoluştan oldukça farklıdır. Özler bu nedenle kendi içlerinde varoluşsal olarak tarafsızdır. Bu âlemde varlıklar, ister insan, ister hayvan, ister cansız bir varlık “bir şey” olarak var olurlar; onları bileşik olarak tanımlayan bir özellikler demeti olan bir öz biçiminde “giydirilirler”. Öte yandan Tanrı kesinlikle basittir (Öz) ve onun birliğini bozacak farklı ontolojik özellikler demetine bölünemez. Olumsuzluklarının bir işareti olarak olumsuzlar, hem birinci varlık ve öz düzeyinde hem de özelliklerin ikinci düzeyinde kavramsal ve ontolojik bileşimlerdir. Bu dünyadaki mümkün şeyler, zorunlu tarafından bahsedilen varoluş ve özün zihinsel olarak farklı bileşimleri olarak ortaya çıkarlar. Olumsuzluğun bu kanıtı bazen “radikal olumsuzluk” olarak da adlandırılır. Daha sonraki tartışmalar, ayrımın zihinsel mi yoksa gerçek mi, kanıtın ontolojik mi yoksa kozmolojik mi olduğu konusunda tartışmalar çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın ispatlarıyla ilgili en açık sorun, ontolojik argümanlara yönelik meşhur Kantçı itirazda yatmaktadır: varoluş kendi içinde anlamlı mıdır? Ayrıca, Cantor'un sonsuzluk sorununa getirdiği çözüm, gerçek sonsuzların imkansızlığına ilişkin argümana bir gerileme olarak da görülebilir. İbn Sina'nın metafiziği genellikle Aristoteles terimleriyle ifade edilir. Varlığı varlık olarak anlama arayışı felsefi Tanrı mefhumunu kapsar. Nitekim, gördüğümüz gibi ilahi varlık, onun metafiziğinin mihenk taşıdır. İlahi varlık, var olan her şeye varlık ve dolayısıyla anlam ve değer bahşeder. Güncel olan iki soru, varoluş teorisi aracılığıyla çözüldü. Birincisi, el-Eş'arî ve takipçileri gibi teologlar, ikincil nedensellik olasılığını reddetmekte kararlıydılar; onlar için Tanrı, gelişen her şeyde tek fail ve aktördü. İbn Sînâ'nın metafiziği, radikal olumsuzluk görüşü nedeniyle son

derece determinist olmasına rağmen, yine de insan ve diğer ikincil nedenselliğin önemi konusunda ısrar eder. İkincisi, asırlık sorun tartışıldı: Tanrı iyiye, kötülük nasıl var olabilir? İlahi takdir, Timaeus'un yaratıcısına benzer bir yaratıcıdan beklenebilecek rasyonel düzende düzenlenmiş dünyanın tüm olası dünyaların en iyisi olmasını sağlar. Ancak bu, üretim ve yozlaşma dünyasında kötülüğün varlığını inkar etmese de, kötülüğün iyiliğin yokluğu şeklindeki ünlü Yeni-Platoncu tanımı nedeniyle bazı evrensel kötülükler mevcut değildir. Bu dünyadaki belirli kötülükler, iyiliğin tesadüfi sonuçlarıdır. Bu, doğal kötülükler sorunuyla ilgilenirse de, ahlaki kötülükler ve özellikle “korkunç” kötülükler sorunu devam etmektedir.

İbn Sînâ'nın epistemolojisi, bedenden bağımsız ve soyutlama yeteneğine sahip bir ruh teorisine dayanmaktadır. Benliğin bu kanıtı, birçok yönden Kartezyen cogito'yu ve modern felsefi benlik mefhumunu 600 yıl öncesinin habercisidir. Psikolojisinin Aristotelesçi temelini ve Neoplatonik yapısını gösterir. Bu, Fi'-Nafs/De Anima'nın (Ruh Üzerine İnceleme) başında bulunan sözde “uçan adam” argümanı veya düşünce deneyidir. Bir insan mükemmel bir vaziyette yaratılmış olsa, fakat kör ve havada asılı kalsa ve duyuları ile hiçbir şeyi algılayamazsa, nefsinin varlığını tasdik edebilir mi? Böyle bir durumda askıya alındığında, ampirik olarak farkında olmadığı için bedeninin varlığını onaylayamaz, bu nedenle argüman, ruhun bedenden bağımsızlığını onaylıyor, bir tür düalizm olarak görülebilir. Ancak bu durumda, düşünen bir özne olduğu için kendi benliğinin var olduğundan şüphe edemez, bu nedenle argüman, ruhun öz-farkındalığının ve onun tözselliğinin bir olumlaması olarak görülebilir. Bu argüman, Descartes'a da yöneltilebilecek bir itirazı gündeme getiriyor: bilen öznenin benlik olduğunu nasıl bilebiliriz? Bu rasyonel benlik, Aristoteles ile başlayan ve Neoplatonizm aracılığıyla gelişen bir teoride yetilere veya duyulara sahiptir. İlk duyu, fiziksel duyulardan gelen bilgileri epistemik bir nesneye dönüştüren sağduyudur (al-hiss al-mushtarak). İkinci duyu, algılanan epistemik nesnenin görüntüsünü işleyen hayal gücüdür (el-hayal). Üçüncü duyu, imgeleri hafızada birleştiren, onları ayıran ve yeni imgeler üreten hayal gücüdür (el-mütehayyile). Dördüncü his, algılanan görüntüyü anlamlılığına çeviren tahmin veya kavrayıştır (wahm). Bu yenilikçi duygunun klasik örneği, koyunun kurdu algılaması ve örtük tehlikeyi anlamasıdır. Nihai anlam, üretilen fikirlerin saklandığı, analiz edildiği ve hayal gücü yetisinin üretimine ve tahminine dayalı anlamlar yüklendiği yerdir. Farklı yetiler, rasyonel ruhun tekil bütünlüğünden taviz vermez. Onlar sadece akıl süreci için bir açıklama sağlarlar.

İbn Sînâ'nın en büyük başarısı, kökleri İslam'ın teolojik gerçeğine dayanan felsefi bir savunma sistemi ileri sürmektir ve başarısı, İslam'da felsefi teolojinin daha sonraki tarihinde bulunan İbn Sînâ fikirlerine başvurulmasıyla ölçülebilir. Onun metafiziği ve ruh teorisi, Latin Batı'da skolastik argümanlar üzerinde derin bir etkiye sahipti ve İslami Doğu'da olduğu gibi, önemli tartışma ve tartışmaların temelini oluşturdu. Kendisinden sadece iki nesil sonra Gazali (ö. 1111) ve el-Şehraştani (ö. 1153) saldırılarında hiçbir ciddi Müslüman düşünürün onu görmezden gelemeyeceğine tanıklık ederler. İbn Sînâ'yı felsefenin İslam'daki başlıca temsilcisi olarak görüyorlardı. Daha sonraki İran geleneğinde, İbn Sînâ'nın düşüncesi, mistik içgörü ile eleştirel bir şekilde damıtıldı ve o, 20. yüzyılın sonları ve 21. yüzyılın başlarındaki bilim adamlarında çok tartışılan bir görüş olan mistik

bir düşünür olarak tanındı. Yine de İbn Sînâ'nın başlıca eserleri, özellikle The Cure(Şifa) ve Pointers(İşaretler/çiler), medresedeki felsefi müfredatın temeli oldu. Bunlar üzerine çok sayıda tefsir, tefsir ve süper şerh bestelendi ve 20. yüzyıla kadar üretilmeye devam edildi. Kozmoloji, nefsin doğası ve bilgi hakkındaki mevcut görüşlerimiz, İbn Sînâcı fikirler için ayrı problemler doğururken, onun düşüncesinin neden bu kadar uzun süre etkili kaldığı gibi önemli bir meseleyi ele almıyorlar. 20. ve 21. yüzyıllarda İbn Sînâ, Arap kültüründe İbn Rüşd'ü İbn Sînâ'ya karşı savunan yeni bir rasyonalizm arayışındaki bazı çağdaş Arap Müslüman düşünürler tarafından saldırıya uğradı.

İbni Sina mistik miydi? İran'daki tercümanlarından bazıları, Sühreverdi (ö. 1191) tarafından açıklanan İshraki veya Aydınlanmacı, sezgisel felsefe kavramıyla yüzeysel bir benzerliğe sahip olan kayıp Doğulular adlı eserine ve tasavvuf ve tasavvuf terminolojisi ile ilgilenen İşaretçiler son bölüme atıfta bulunarak olumlu yanıt verdiler. Doğulular çoğunlukla mevcut olmadığı için soru onun felsefesini doğrudan etkilemiyor. Ancak bu, ideolojiyle ve modern yorumcuların ve bilim adamlarının İslam felsefesini tamamen rasyonel bir araştırma biçimi veya gerçekliği anlamının akıl üstü bir yöntemi olarak çalışmak isteme biçimleriyle ilgili bir argümandır. Gutas, İbn Sînâ'daki herhangi bir mistisizmi reddetmesinde en şiddetlisi olmuştur. Ona göre İbn Sînâcılık, Aristoteles geleneğinin rasyonalizminde kök salmıştır. Sezgi, mistik ifşayı gerektirmez, aktif akılla zihinsel bir birleşme eylemidir. Sezgi kavramı, Gutas tarafından Aristoteles'in Posterior Analytics 89b10-11'inde yer almaktadır. İşaretçiler'in son bölümleri, İbn Sînâ'nın mistik bilgide mevcut olan söylemsel olmayan akıl ve basit bilgi olasılığı gibi bazı temel epistemolojik olasılıkları kabul ettiğinin önemli kanıtlarıdır. Onun bir Sufi olduğu kategorik olarak inkar edilebilse de (aslında onun zamanında tasavvuf kurumları bir asır sonra olduğu kadar yerleşik değildi) ve hatta onun bir tür mistisizme bağlılığı hakkında sorular sorulsa da, daha sonraki otantik eserlerinden bazılarında mistik bilginin olanaklarıyla ilgilendiğini inkar edemeyiz.

Arapça'da 'vücûd' kelimesi, İngilizce'deki 'varlık' kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Mevcûdât kelimesi tikel ve münferit varlıklara, mevcut kelimesi de var olana tekabül etmektedir. Buradaki 'mevcut' kelimesi, varlığın sıfatıdır; var olmanın tarzı onun tarzıdır (Ülken 144). Aslında burada “mevcut” kelimesinden kastedilen varlıktır. Var olan ile var olan arasındaki farkın getirdiği zorluklara ve tartışmalara rağmen kelimenin karşılığı olarak varlık terimi kullanılmaktadır. Aynı şekilde, var olmaya odaklanan varoluşçuluk, varlık ile var olan arasında net bir ayırım çizer. Varlık kavramı aslında bir öz, bazı yüklem, sıfatlar ve kipler gerektirir. Ülken'e göre bu ilişki, Aristoteles'in varlığı öz/töz, kavramları araz olarak görmesine yol açmıştır (Ülken 110). Bilindiği gibi Aristoteles varlık ile öz arasında ayırım yapmamıştır. Ve bu iki kavrama odaklanan Ortaçağ felsefesi, 18. yüzyıl ve '18. yüzyıl sonrası' varoluşçuluğun doğuşuna katkıda bulunmuştur. Bu açıdan İbn Sînâ, Averroes ve St. Thomas gibi filozofların bu terimlerin kavramlaştırılmasında ve felsefi terminolojiye girmesinde öncülük ettiklerini vurgulamak önemlidir.

İslam felsefi terminolojisinde “varlık” teriminin Arapça “vücûd” teriminin karşılığı olduğu ve aynı etimolojik kökten türeyen ve “var olan” anlamına gelen

“mevcûd” kelimesinin yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir. Terminolojideki tutarsızlık doğal olarak bazı sorunlara yol açmıştır. Örneğin İbn Rüşd'e göre Yunan düşüncesini Arapçaya çevirenler mahiyet, araz, araz gibi kavramların Arapça karşılığını bulamadıkları için 'mevcûd' terimini kullanmak zorunda kalmışlardır. Aristoteles'in metafiziğinde potansiyel ve aktüellik (Tahāfut at-tahāfut 371). İbn Rüşd'ün buradaki argümanına paralel olarak, hem “varlık” hem de “mevcut” anlamında kullanılan “mevcûd” teriminin, “varlık”tan ziyade “varlık”a tekabül ettiğini söylemeliyiz. Dolayısıyla burada 'vücûd' varlığı ifade ederken, 'mevcûd' (var olan) 'varlık' anlamına gelir. İbn Sînâ Şifa Kitabı'nın (el-Şifâ) Metafizik bölümünün en başında 'vücûd' ve Tanrı kavramı ile ilgili olarak 'mevcûd' terimlerini kullanır. Bu da yukarıda bahsedilen genel eğilimin İbn Sînâ'da güçlü bir şekilde temsil edildiğini göstermektedir. Ona göre Allah'ın varlığından⁹ bahsederken ya O'nun varlığının apaçık olduğunu kastederiz ya da akılla açıklanamayacak bir şeyden söz etmiş oluruz. Ancak bu iki şey aynı anda geçerli ve doğru olamaz. Çünkü bir şey açıklanamazsa, onun varlığından söz edemeyiz. Dolayısıyla Allah'ın varlığı ve sıfatları ile ilgili bir araştırma, doğrudan doğruya olmasa da metafiziğin konusu olabilir¹⁰ (Kitâb-ı Şifâ'/Îlâhiyyât 4). Fârâbî'yi takip eden İbn Sînâ,¹¹ varlık kavramının yalnızca Tanrı özelinde değil, genel olarak o kadar geniş bir genel olduğunu ki, hiçbir terim altında toplanamaz ve hiçbir kavramla açıklanamaz. Bu nedenle, onu mantıksal olarak tanımlamak için başka hiçbir sözcük kullanılamaz. O'nun cinsi, türü, nordifferentiası yoktur (Kitâb ash-Shifâ'/Îlâhiyyât 28). Aslında varoluş öyle bir şeydir ki, anlamı a priori zihinde şekillenir.

İbn Sînâ için “(Allah'ın varlığı) konusunun olması mümkün değildir. Çünkü her ilmin konusu, o bilimde varlığı kabul edilen bir şeydir ve araştırılan tek şey onun halleridir. (Bu, başka yerlerde de biliniyordu.) Allah'ın varlığı -azanı yücedir- bu ilmin konusu kabul edilemez; Bilâkis o, onda (bir şey) aranır. Çünkü eğer böyle olmasaydı, o zaman (Allah'ın varlığı) ya bu ilimde kabul edilip başka bir ilimde aranırdı, ya da bu ilimde kabul edilip başka bir ilimde aranmazdı... O hâlde, iki yönü vardır: Biri, O'nun varlığı bakımından O'nu araştırmak (sorgulamaktır), diğeri O'nun sıfatları ile ilgili olarak sorgulamaktır. O hâlde O'nun varlığının araştırılması bu ilimde ise, bu ilmin konusu olamaz. Çünkü kendi konusunu oluşturmak hiçbir bilimin görevi değildir.”

İbn Sînâ'ya göre varlık her şeyin temeli ve ilk ilkesidir. Kendinden başka bir şeyle açıklanamaz. Çünkü, daha önce de belirttiğimiz gibi, onda bir şeyi tarif etmek için gerekli olan ne cins ne de fasıl vardır. Varoluş açık ve kesin bir kavramdır.¹² Aslında bir şeyi tanımlamanın en kestirme yolu, o şeyin daha önce de belirttiğimiz gibi cinsiyet/kategori ve gelişim evrelerinin olması gerektiridir (Davidson 173). Varlık tanımlanamazken nasıl anlaşılacaktır? İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği yanıt, varlık anlayışının insan olduğudur. Böylece varlık hiçbir tanım ve nitelik olmaksızın kavranabilir. Aklın en açık hali olan varlık kavramı, başka bir kavramla açıklanamaz çünkü varlıktan daha net bir kavram olamaz. Felsefi prensipler olarak kabul edilen önermelerin neler olduğu sorusu (Kitâb-ı Şifâ'/Îlâhiyyât 27). İşte bu yüzden İbn Sînâ, varoluş ile felsefi kesinlik esaslarını aynı düzleme oturtarak burada özgün bir duruş sergilemektedir (Ay 84)

Onun varlık anlayışında mahiyet (mâhiya) terimi, bir şeyin kendinde ve kendinde ne olduğu sorusuna verilen cevaptan oluşur. Bu sorunun cevabı, o şeyin mahiyetini ve mahiyetini tam olarak gösterecektir. Arapça 'mâhiya' terimi, Batı terminolojisinde genellikle 'öz' ve 'mahiyet' (Marmura 77-88) karşılık gelir. Felsefi olarak, bir şeyi ne ise o yapan, yani onun özüdür. Varoluşçuluğun en belirgin özelliğinin varlık-öz ayrımı olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, bu tartışmanın zemininin çok eskilere, özellikle de Müslüman Meşşailere dayandığını kabul etmemiz gerekir. Aristoteles'in, İkinci Analitikler'deki "...bir şeyin ne olduğunu nasıl ispat edeceksiniz? Çünkü aman'ın veya başka herhangi bir şeyin ne olduğunu bilen birinin, onun ne olduğunu da bilmesi gerekir (çünkü olmayanın ne olduğunu kimse bilmez) ...bir şeyin olduğu her şeyin onun özü olmadığı sürece ispat yoluyla kanıtlanması gerektiğini söylüyoruz. Dolayısıyla onun 13"(152) olduğuna dair bir ispat olacaktır, ancak bu ifadelerden varlık ve mahiyet hakkında bir ayırımdan ziyade ancak sınırlı bir bilgi edinebiliriz. Varlık ve öz arasındaki ayrımın ilk olarak Fârâbî tarafından yapıldığı ve daha sonra takipçisi İbn Sînâ tarafından sürdürülüp geliştirildiği yaygın kabul görmektedir. Bu nedenle, İbn Sînâ'nın öz ile varlık arasındaki ayrımının kökenlerinin, genel olarak sanıldığı gibi eski Yunan felsefesinde değil, erken İslami doktrin teolojisinde (Kelâm) ve özellikle dokuzuncu ve onuncu yüzyılda Müslüman dogmatikler (mütekellimûn) arasındaki tartışmalarda yattığını söylemek kolaydır. Goodman 154) 'şey' (şey') ve 'mevcut' (mevcûd) terimlerinin birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu inceler (Wisnovsky 144). Bir şeyin mahiyetini bilmek, onun ne olduğunu (ya da hüviyesini/kimliğini) bilmek demektir (Marmura 81). Bu yönüyle öz, bir şeyin hem anlaşılabilirliğini hem de dile getirilebileceğini ifade eden zihinsel bir kavramdır (Atay 76). Öz böylece bir şeyi tanımlamayla ilişkilidir ve onun tarafından belirlenir. Çünkü gerçek tanım, bir şeyin mahiyetini açıklayan ve ancak bir şeyin tüm bileşenleriyle ortaya konmasıyla elde edilebilen tanımdır (el-Ishârât wa-t-Tenbîhât 126).

Şimdi, ister dış dünyadaki ister zihnimizdeki bir şeyin özünden söz edelim, özü oluşturan yapıcı unsurlar her iki durumda da bir arada bulunmalıdır. Burada öz, varoluştan ayrı bir şeydir. İnsanı ele aldığımızda bir yanda varlığından, diğer yanda özünden söz edebiliriz. Ama hangisi önce? Bu sorunun cevabı bize İbn Sînâ ile varoluşçular arasında bir paralellik çizme imkanı verecektir. Fârâbî'nin varlık ile öz arasındaki farkı ortaya koyarken hangisinin diğerinden önce geldiğine dair bazı açıklamalar yaptığını biliyoruz. Ona göre, eğer mahiyet varlıktan önce gelseydi, o zaman iki ayrı varlıktan söz edilebilirdi: Biri varlıkla olan ilişkisinden önce, diğeri ise bu bağlılıktan sonra. Bu imkansızdır, çünkü varoluştan önce gelecek bir öz yoktur. Varoluş, bir dış nedenden öze getirilir. Dolayısıyla öz, varlığa yüklenilmeden önce var olmamıştır (Fârâbî, el-Hurûf 128; Fî İthbâtü'l-Mufârîkat 4-5). Bize göre varlığın özle birleşmesi, iki farklı varlığın bir araya gelmesiyle değil, iki şeyin "bir varlık" oluşturması olarak tasavvur edilmelidir. "Varoluş"un, özü var ettiği söylenebilecek bir durumda, sanki varlık özden önce gelir. Ancak bu, (varoluşçuluğun aksine) varlığın önceliği olduğu anlamına gelmez, aksine birlikte var oldukları anlamına gelir, bu da onu varoluşçu filozoflardan farklı kılar. Muhtemelen Fârâbî, yaratılışı böyle bir izahla izah etmeyi amaçlamıştır (Atay 73).

İbn Sînâ'nın el-Ishârât wa-t-Tenbîhât adlı eseri, insanı bir varlık olarak nasıl gördüğüne dair pek çok açıklama sunmaktadır. Ona göre insan, bedensiz veya vücudun parçaları olmaksızın akılda tasavvur edilebilir. Çünkü insanın bir bedenden veya vücudun parçalarından oluştuğu düşünülürse, insan olarak varlığı vücut parçalarının parçalanmasından sonra ortadan kalkacaktır. Dolayısıyla insan varlığı, salt bedenle idrak edilen bir şey değil, onun ötesinde bir şeydir. Bunun için insan kendine dönüp tefekkür etmelidir. “Kendinin farkında olmada,” diye düşünür İbn-i Sina, kişi kendini bir düşünme nesnesi olarak bilinçli olarak yansıtır. Bu itibarla, öz-farkındalık ikinci dereceden bir farkındalık olarak düşünülebilir: bir farkındalık nesnesi olarak kendinin farkında olmak. Ancak İbn Sînâ, yalnızca akıl için değil, genel olarak insan ruhu için de gerekli olduğuna inandığı, daha temel veya ilkel bir öz-farkındalık biçimi tanımlar. Bu ilkel öz-farkındalık, kişinin tüm eylemlerine ve bilinçli deneyimlerine eşlik eden, onların altında yatan ve onları birleştiren “ben”in bilinçaltı farkındalığıdır. İbn Sînâ'ya göre, beden ve bedensel faaliyetlerle olan ilişkisinden bağımsız olarak düşünüldüğünde ruhumuzun özüne dair farkındalığımızdır. Kişinin kendisidir (dhât)” (McGinnis 143; Goodman 149).

Varoluşçulukta başkalarının farkında olmanın, kendinizin farkında olmak ve dolayısıyla var olmak olduğunu düşündüğümüzde (Varlık ve Hiçlik 221), başkalarının kendini algılamadaki rolünün İbn Sînâ tarafından çok daha önce vurgulanmış olduğu vurgulanmalıdır. Buna göre insan, kendi öz benliğini algılamaya başladığında başkalarını algılayamaz. Mesela insan kendi nefsinin idrak etmeye başlayınca başkalarını idrak edemez. Mantıken, “Onu algıladım” dediğimde, kendi benliğimle ilgili algımın ondan önce gelmesi gerektiğini düşünmeliyim. Yani “Ben o şeyle özümü biliyorum dersem, özümü bilme durumum daha önce gerçekleşmiş demektir. Bu durumda ben kendimi tanıyorum demek doğru olmayacaktır. Aslında, özümü bildiğim şey özümün ta kendisidir. Başkalarını algıladığımda, algılayan ile algılanan arasında bir ayrım olması gerekir. Önce kendinizi algılamış olabilirsiniz ama başkalarını da algılamış olabilirsiniz. İşte böylece algın oluşur ve kendinle başkaları arasındaki ayrımın farkına varırsın.” kendisi için. O asla bilincini kaybetmez. Demek ki insanın zatının varlığı, zati idrak etmesiyle aynıdır (et-Ta'liqât 172).

KAYNAKÇA

ALFĀRĀBĪ. ad-Da'āwa al- Qalbiyyah. Hyderabad, 1349.

ALFĀRĀBĪ. al-Siyāsah al-Madaniyah. Hyderabad, 1346.

ALFĀRĀBĪ. Fī Ithbāt al-Mufāriqat. Hyderabad, 1926.

ALFĀRĀBĪ. K. al-Hurūf. Ed: Muhsin Mahdī. Beirut, 1969.

ALFĀRĀBĪ. “‘Uyun al-Masā’il.” in al-Majmū’. Cairo, 1907.

ATAY, Hüseyin. İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2001.

AY, Mahmut. Sadruşşerî'a'da Varlık (Existence in Sadr al-Sarî'ah). Ankara: İlahiyat, 2006.

Bertolacci, A., 2002, “The Doctrine of Material and Formal Causality in the ‘İlāhiyyāt’ of İbn Sînâ’s Kitāb al-Şifā’”, Quaestio, 2: 125–154.

IBN SĪNĀ. al-Ishārāt wa-t-Tanbīhāt. Turkish Trans: Muhittin Macit-Ali Durusoy-Ekrem Demirli, İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2011.

IBN SĪNĀ. Kitāb ash-Shifā’/İlāhiyyat(Metafizik I). Turkish Trans: Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2004.

IBN SĪNĀ. at-Ta’līqāt. Ed: Abdurrahman Badawī. Cairo: 1947.

ÜLKEN, H. Ziya. Varlık ve Oluş (Existence and Being). Ankara: 1968.

SARTRE, J.P. Varlık ve Hiçlik (A phenomenological Essay on Ontology). Trans: Hazel E. Barnes, New York: Washington Square Press, 1956.

Al-İlāhiyyāt min Kitāb al-Şifā’, [ed. by], H. al-Āmūlī, Maktab al-I’lām al-Islāmī, Qum: Markaz al-Naşr, 1418 H.q./1376 H. ş [1997–8].

GOODMAN, Lenn E. İbn Sînâ. New York: Cornell University Press, 2006.