Plotinus ve İki İslâm Mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi

İbrahim Hakkı AYDIN*

Summary

The exitence or to give existence problem in historv of philosoph was interpreted with verv much perspective. Plotinus and Fârâbî and İbn Sînâ accepted that exitence had been with emanation. The system of Plotinus is a system of necessarv emanatin, accompanied bv necessarv Aspiration or Reversion to source; all the forms and phases of Existence flow from the Divinitv and all strive to return Thither and to remain there. This requires slight modification, in that modern outhories on Plotinus would demur at the use of the term, ***"emanation"*** *to desciribe his doctrine, by reason of its rather stoic connotations. İn the same wav, Fârâbî and İbn Sînâ's doctrine of Being is emanationistic. From God, the Necessary Exitent, flows the first intelligence alone, since from a single, absolutelv siple entity, only one thing can emanate. This two Philosophers, the procession of the immaterial intelligence from the supreme Being bv was of emanation, intended to supplement, under the inspiration of the Neo-Platonic therefor of emanation, the meagre and untenable view of God formulated by Aristotle according to whom there was no plassage from God the one, to the world, the many.*

Tam bir tanımı yapılamayacağı kabul edilen "varlık[1] nasıl var olmuştur?" sorusu ilk çağlardan beri düşünen insanların devamlı meşgul oldukları bir konu olmuştur. Gerek felsefe disiplinleri, gerekse dinler bu konuya farklı farklı yorumlar getirmişlerdir. Getirilen her izahın bugün kabul edilebilir yönleri olabileceği gibi, kabul edilemez yönlerinin de olabileceği bir gerçektir. Bu konuda yapılan fikri çalışmalar, felsefenin en gözde problemi haline gelmiştir. Öyle ki varlığın bilgisine ulaşmak, felsefî mutluluğun zirvesine ulaşmak anlamına geldiği kabul edilebilir. Eğer, felsefeyi Fisagor'un *"Felsefe varlıkları olduğu gibi bilmektir."*; Fârâbî'nin " *Felsefenin tarifi ve mahiyeti, var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir."*[2] şeklindeki tanımlamalarını göz önüne alırsak, konu daha iyi anlaşılacaktır. Çünkü felsefenin önemli bir problemi olan varlık problemini çözmek ya da varlığın bilgisine ulaşmak, belki de felsefenin nihai gayesi olarak kabul edilebilir. Bu da düşünen insan için en önemli mutluluk olsa gerek.

Varlığın vâcib ve mümkün varlık olarak ikiye ayrıldığı görüşünü[3] esas alarak, mümkün-olurlu varlık diye tanımlanan, ya da "İlk, zorunlu varlık'ın dışındaki varlıklar nasıl var olmuştu?" sorusuna da; çeşitli boyutlarda açıklamalar, yorumlar getirilmiştir. Bu bağlamda İslâm meşşailerin'den, Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) mümkün varlıkların var olmasını sudûr nazariyesi ile izah etmeye çalışmışlardır. Ancak, sudûr teorisi ile varoluş problemini açıklamaya çalışan ilk mütefekkirler İslâm meşşaileri olmayıp, onlardan önce bu nazariye ileri sürülmüştü.

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Ebû Nasr Muhammed ibn Muhammed ibn Tarhan ibn Uzluğ el-Fârâbî, *K. Hurûf (K. Elfâzve'l-Hurûf)*, Yaymlayan: Muhsin Mehdi, Beyrut 1970, Daru'l-Meşrik, s. 111-125; Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, *Ecvibe an Aşere Mesâil*, Resâil-i İbn Sînâ II. (içinde), Nşr. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul 1953, II, 82.
2. Fârâbî, *el-Cem Beyne Re'yey el-Hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlis*, el-Samarrael-Mardıya fî Ba'z er-Risalât el-Fârâbiya (içinde), Neşr. Dietrici, Leiden 1890, s.1; Fârâbî, *Eflatun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, çev. Mahmut Kaya, Felsefe Arkivi, Sayı: 24, İstanbul 1984, s. 222.
3. Fârâbî, *Daâvâ Kalbiyye*, Haydarabat 1349, s. 2- 3; Fârâbî, Ta'likat, s. 5; Fârâbî, *Uyûn'ul-Mesâil*, s. 57; İbn Sînâ, Necat, s. 261. Plotinus bu ayırımı "zorunlu ve mümkün" kavramlarını kullanarak yapmamakla birlikte varlıklara yüklediği anlamlardan bu ayırımı onunda benimsediği sonucunu çıkarabiliriz. Bkz. Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, Faber and Faber Ltd. III. ed., London, 1966; This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, V. 2. 1-2.

Her bilim ve düşünce adamının, yapması gerektiği gibi, onların da, kendilerinden önce tespit edilen sistemlerden istifade ederek, bu konuda özellikle Plotinus'un (ö/m. 270) sudûr nazariyesinden yararlanmış oldukları bir gerçektir. Belki de Plotinus'dan en çok istifade ettikleri alan da bu olsa gerek. Bu yararlanmanın bir taklit anlamına gelip gelmediği tartışılan bir konudur. Biz bu çalışmamızda sudûr nazariyesini değerlendirip bir makalenin verdiği imkân ölçüsünde, özellikle İslâm meşşailerinin, sudûr nazariyesini sistemleştiren ilk filozof olan Plotinus'un fikirleri ile birleştikleri ve ayrıldıkları hususları belirlemeye çalışacağız. Buna bağlı olarak da bu konunun "bir taklit sayılıp sayılamayacağı" sorusuna bu çalışmanın sınırları içinde cevap bulmayı hedefliyoruz.

Ayrıca bu çalışmamız, İslâm dünyasında bu nazariyeye dini perspektiften yapılan olumsuz yaklaşımların bir nebze olsun cevap bulmuş olacağı kanaatindeyiz. Ancak biz burada felsefi bir görüşü her hangi bir dini ilke ile desteklemek ya da doğrulamak peşinde değiliz. Zaten bu da felsefî anlayışımıza sığmaz. Bizim yapmak istediğimiz, öncelikle doğru bir tespit yaparak yanlış değerlendirmelerin önüne geçmektir. Çünkü yapılan yanlış değerlendirmelerin, sadece felsefi bir değerlendirme ve eleştiri kapsamında kalmayıp, özellikle İslâm inancı çerçevesinde felsefeye ve düşünceye olumsuz yaklaşımlar seviyelerine taşınmakta olduğu bilinen bir gerçektir. Bu doğrultuda öncelikle Plotinus'un konu hakkındaki görüşlerini ana hatları ile verdikten sonra, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın görüşlerini ortak bir şekilde özetlemeye çalışacağız.

İngilizce'de **emanation, emanate** kelimelerinin karşılığı olarak Arapça'da S-D-R kökünden türemiş olan **"sudûr"** kelimesinin sözlük anlamı; çıkma, fışkırma, meydana gelme, bir işin olması, bir şeyin başka bir şeyden doğması, bir yerden ayrılmak,[4] taşmak, yayılmak, anlamlarına gelir. Ayrıca "feyz" kelimesi ile de eş anlamlı olarak kullanılan "sudûr" kelimesi felsefe literatüründe; mümkün-olurlu varlıkların ya da âlemin bir düzen dahilinde, zorunlu varlık olan, Vacibu'l-Vücûd kabul edilen Allah'tan var olma anlamında, taşıp yayılması, varlık sahasına çıkmasıdır.[5] Kısaca İslâm felsefesinde, evrenin Tanrı'dan, derece derece, hiyerarşik bir düzen içinde çıkışına, türeyişine denen feyz ya da sudûr, ilk varlık olan mutlak aklın kendi varlığını düşünmesiyle -akletmesiyle- kendinde ilk mümkün varlık olan ilk akıl, güneşten ışığın çıktığı gibi, sudûr eder. İlk akıl da, kendini var eden ilk varlığı düşünmesiyle kendinden sonraki ikinci akıl, kendi varlığının ikinci akla göre zorunlu olduğunu düşünmesiyle ilk feleğin nefsi, kendi varlığı ilk varlığa yani Allah'a nazaran mümkün olduğunu düşünmesiyle de ilk sema sudûr eder. Bu üçlü düşünmeyi her akıl icra ederek her birinden üç varlık sudûr eder. Bu sudûr eylemleri Onuncu Akla kadar devam eder. Onuncu akıl ya da Fa'al Akıl dan ise ilk formsuz madde -heyûlâsadır olur. O heyûlâdan da evrenin dört temel maddesi kabul edilen Anâsır-ı Erba'a (ateş, hava, su, toprak) meydana gelir. Bu dört unsurdan da diğer varlıklar oluşur. Âlemin var oluşunu bu şekilde izah etme yöntemine sudûr nazariyesi denir. Plotinus'un, *"Bir, kendi dışındaki şeylerden biri değildir"*, *"Bir'den sudûr eden varlık, Bir'in tabiatından değildir"*[6] bu ifadelerinden, ayrıca İslâm mütefekkirlerinin, Allah hiçbir şekilde hiçbir varlığa benzemez, şeklindeki düşüncelerinden de anlıyoruz ki, bu taşma ya da feyezân, sudûr etme esnasında mümkün varlık, ilk varlığa hiçbir eksiklik vermediği gibi ondan bir parça da değildir. Bir zihinden bir fikrin doğması, çıkması gibi. Bu çıkış zihne bir eksiklik vermediği gibi, zihnin bir parçası da değildir. Çıkan fikir pek çok sonuçlar doğurabilmesine karşın, İlk varlıktan sadır olan ilk akıl gibi kendisi tektir. Sudûr bu ön şart ile cereyan eder.

Plotinus'un İlk Varlık ve Sudûr hakkındaki Görüşleri

Sudûr nazariyesini sistemli bir hale getirip felsefi temellere oturtan ve sunan ilk filozofun Plotinus olduğu kabul edilir.[7] Ancak Plotinus eserinin muhtelif yerlerinde, sudûr anlayışının kendinden öncekilerde, özellikle Plotinus'da bulunduğunu ve kendisinin sadece onların fikirlerini açıkladığını belirtir.[8] Diğer taraftan, özellikle sudûr nazariyesindeki ikinci derecede var oluşta aklın oynadığı rolde soyut bir olay olan, *bilmek ve düşünmek*, üzerine kurulan bir mekanizmanın aktivitesi olarak kabul edilirse, sudûr nazariyesi anlayışının ilk temelinin Sokrat'a (öl. mö. 399) kadar uzandığı söylenebilir.[9] Bu anlamda sudûr nazariyesini Plotinus ile sınırlandırmak yanlış olabilir. Fakat biz konumuzun sınırlarını aşmamak için bu tartışmalara girmeyeceğiz.

Plotinus "Bir, her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden

4. Bkz. İbn Manzûr, Cemalu'd-Dîn Muhammed b. Mükerrem, Lisanu'l-Arab, Beyrut, IV, 445-450.
5. İbn Manzur, Cemalu'd-Din Muhammed b. Mukrem, Lisanu'l-Arab, Beyrut Tarihsiz, IV, 446-447.
6. Plotinus, Plotinus, *The Enneads*, V.2.1, V. 3.5, V. 3.12, V. 5.1.
7. İbrahim Madkour, *al- Fârâbî, A History of Muslim Philosophy*, Editor: M.M. Sharif, (içinde), 1963, I, 460; Fahrettin Olguner, *Filozof Platon'dan Porphrios'a Mektup*, Atatürk Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 1980, s. 250; Mirkat İzzet Bâlî, *el-İtticahu'l-İşrakıyyu fî Felsefeti İbn Sînâ*, Beyrut 1994, s. 434.
8. Plotinus, *The Enneads*, III. 1. 1, III. 8. 3, VI. 9. 1.
9. İbrahim Madkour, *la Place d'al Fârâbî dans l'ecole Philosophique Musulmane*, Paris 1934, pp. 76.

hiç biri değildir."[10] şeklinde tanımladığı Tanrı'yı, her şeyin aslının O olduğu ve sonunda her şeyin O'na döneceğini kabul etmesiyle felsefesini, alçalan ve yükselen cedel olan iki akıcı metot üzerine kurmuştur.

Plotinus birinci cedel olan alçalan cedeli, İlk varlık olan Bir'in açıklamasında ve âlemin bu Bir'den varlık sahasına çıkmasının anlatımında kullanmıştır.[11] İkinci cedeli ise, yükselen, âdi, alçak olan mümkün varlığın en üstün olan ulvî, yüce varlığa doğru yükseliş temeline dayalı olan bu metodu, ahlâkî ve ruhî problemlerin çözümlenmesinde kullanmıştır. Plotinus'a göre yükselen cedelin nihâi gayesi, akıllı varlığı mutlak Bir'e taşımak, Tanrıya ulaşabilmek-O'nu görebilmek-tir. Bu ulaşmak ya da görmek (vision) ne yukarıya doğru ne de aşağıya doğru bir yönelmeyle değil, güçlü bir ruhî erdemle gerçekleşebilir.[12] Bu anlamda Plotinus'a göre, ilk varlık ile maddi âlem arasında sürekli bir irtibat vardır ve olmalıdır. Onun bu yaklaşımının temelinde, bütün varlıklar için, en ulvî bir nokta, bir de en aşağı suflî nokta bulunduğu kabulü yatmaktadır. Bütün bu varlıklar, zincir halkaları gibi birbirine bağlıdır. En üst ulvî noktadaki halkayı, Plotinus'un bazen "İlk tabiat" diye adlandırdığı Bir, en aşağıdaki son halkayı ise madde oluşturmuştur. Bu iki zıt uç halkalar arasında da akıl (zekâ-nous) ve âlemin ruhu ya da külli nefis yer almış olur ki,[13] bu anlamda Plotinus dört varlıktan bahseder.

Konunun anlaşılması için öncelikle filozofun sudûr nazariyesinin en temel taşı olan İlk Varlık, hakkındaki görüşlerini özetlemek gerekir. Felsefe tarihçilerinin genelde "İlk Varlık" diye adlandırdıkları Tanrı'ya, Plotinus "Bir", bazen de "En Üstün Doğa" demiştir. Plotinus'un Bir'i her bakımdan, hem gerçekte hem de zihni tasarımda tektir. Hiçbir yönden O'nda çokluk bulunmaz. Yine O'nda, hiçbir bakımdan bir birleşim de yoktur. Her anlamda kesinlikle tektir. Bu mutlak Bir olan varlık basittir ve kendi başına vardır, ardından gelenlere karışmaz. Basit olan şey gerçekten Bir'dir. O basit ve her şeyin ilki olduğu için, kendi kendine yeter. Çünkü sonra gelen önce gelene muhtaçtır. Basit olmayan şeyler, kendilerinin bileşik olmaları için gerekli basit terimlere muhtaçtırlar.[14] Bunun için, Plotinus bu birliği o denli ileriye götürür ki, ilk varlığa "Bir" bile demeyi yeterince uygun bulmaz. Çünkü ona göre İlk varlık ne sözün ne de bilimin objesidir. O bunların ötesindedir. O öylesine mutlak Bir'dir ki, O'nu pozitif bir ad olarak aldığımız takdirde bile O'na uygun olmayacaktır. Eğer ilk varlık basit, her arâza ve terkibe yabancı ve gerçekten Bir olan bir şey olmasaydı, O ilk olmazdı. *"Biz O'nu en basit olduğu için ilk olan ve kendi kendine yeten olarak adlandırırız."* Bunun için ilk varlık biricik ve her bakımdan bir-tek olmalıdır. Bir'in birliği de O'nun özüdür. O en basit olduğu için de ilk olarak adlandırılmalıdır.[15] Bunun için ona göre İlk'ten sonra bir diğer varlık varsa, o varlık basit ve tek varlık olamaz, mürekkep olduğundan dolayı da ilke olamaz.

Yine Plotinus Bir'in cevher ve araz olarak da nitelenemeyeceğini benimsemiştir. Çünkü ona göre, cevherî varlıkla donatılmış basit terim bulunamaz.[16] Nitekim cevher de araz da nisbî şeylerdir. Bir'in cevher olarak nitelenmesi, zihnin O'nu bir cevher olarak tasarladığı anda, onunla birlikte bir araz tasarlamasını gerektirir. Çünkü zihin yalnızca O'nun cevher olmasını tasarlayamaz. Bu da çokluğu gerektirdiğinden dolayı, Plotinus "Bir" hakkında böyle bir düşünceden de uzak durmaya çalışmıştır. Plotinus Bir'i anlatmaya çalışırken, genelde Allah'ı sınırlayamamaktaki zorunluluğun bir sonucu olan selb yolunu kullanmasına karşılık, O'nu iyilikle nitelemiştir. Bu nitelendirmenin çokluğu gerektirmeyeceğini kabul eden Plotinus'a göre "Bir", iyilikten başka bir şey değildir. *"Bir'den, ve iyiden söz ettiğimiz zaman aynı tabiattan söz ettiğimizi biliriz; O bizatihi iyiliktir."*[17] Ancak Plotinus Bir'i iyilik ile aynileştirse de ve onun mantığı ile bakınca da, Bir'in çokluktan tamamen kurtulduğunu söylemek zor olduğu kanaatindeyiz. Çünkü iyilik sıfatının aynileşmesi demek o sıfatın zatın aynısı olduğu anlamına gelir. Eğer bu yolla sıfat problemi aşılabilirse o zamanda Bu anlamda, Plotinus'un "Bir" anlayışının kendi içinde bir çelişkiye düştüğü söylenebilir. Nitekim Plotinus Bir'i herhangi bir nitelikle nitelemenin O'nun çokluğunu gerektireceğini benimsemiştir.[18] Bu bağlamda Bir'i iyilikle nitelemek ya da iyilikle aynileştirmek, çokluğu çağrıştıran kuşkular doğurmaktadır.

Buraya kadar, Plotinus'un Tanrı hakkındaki kısaca vermiş olduğumuz görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, Plotinus'un da pek çok İslâm mütefekkiri gibi Tanrı'yı anlatmakta güçlük çektiği söylenebilir. Çünkü, insan gördüğünü, algıladığını, idrak ettiğini dile getirebilir. Görmediğini, idrak edemediğini dile getirirken de yine gördüklerinden, idrak ettiklerinden hareket eder. Görülen, hissedilen âlemin ötesinde olan Tanrı, tam anlamıyla dile getirilemez olandır. Nitekim, Tanrı'nın ne olduğu değil,

10. Plotinus, a.g.e., V. 2. 1.
11. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü*, s. 121.
12. Plotinus, a.g.e., III. 8.4-5.
13. Krş. Plotinus, a.g.e., V. 5.9.
14. Plotinus, a.g.e., V. 4. 1, V. 5. 6.
15. Plotinus, , a.g.e., II. 9. 1, V. 4. 1.
16. krş. Plotinus, a.g.e, V. 4. 3.
17. Plotinus, a.g.e., II. 9. 1, V. 9. 6.
18. Plotinus, a. g. e, V. 4. 1.

ne olmadığı dile getirilebilir, anlamında. *"O'nun tanımı, gerçekte tanımlanamaz olan olabilir ancak"*[19] ifadesiyle. Tanrı'yı bütün tanımların ötesinde tutmuştur. Bu görüşleri ile Plotinus, Tanrı'nın tam olarak anlatılamayacağını dile getirmek ister.

Plotinus Tanrıyı sırf iyilikle aynileştirmenin dışında hiçbir sıfatla betimlendirmezken, O'na, ardından gelenlere karışmayan, iradesiz, düşünmesiz, hareketsiz gibi olumsuz sıfatlar yüklemiştir.[20] Plotinus'un, düşünmeyi, irade etmeyi, hareket etmeyi ilk varlık'a atfetmemesi de, bu sıfatların icra edilmesinin, başka varlıkların varlığını gerektirmesinden dolayıdır. Yani Tanrının ulûhiyyetine zarar vereceği düşüncesiyle Tanrıya sıfat atfetmemiştir. O, İlk varlıktan sudûr gerçekleşmeden önce başka varlıkların varlığı kabul edilirse, bunun mutlak Bir'in birliğine zarar vereceği görüşündedir.[21] Plotinus, "Tanrı, kendinden sonra gelenlere karışmaz" fikrini benimseyerek, bir bakıma hem iradesiz bir Tanrı anlayışı ortaya koymuş, hem de Tanrı'dan sonra gelen varlıkları ilk varlıktan bağımsız olarak eylemde bulunan varlıklar haline getirmiştir.

Plotinus âlemin var oluşunu böyle bir ilk varlıktan, yani Bir'den taşma, yayılma tarzında bir sudûr ile izah etmeye çalışmıştır. Yukarıda da değindiğimiz gibi, âlemin aslının maddi olmayıp ruhi bir esastan geldiğini benimsemiştir.[22] Burada asıl olan, ilk varlığın Tanrı olmasıdır. Plotinus'a göre Tanrı; tek olan, kendisinde hiçbir şekilde değişiklik ve çokluk bulunmayan, ancak çokluk ve değişiklikler kendi etkisi ile olandır. Nitekim Plotinus'a göre çokluk ve değişiklik sonlu varlıkların özellikleridir. Oysa ilk varlık olan Tanrı sonlu değildir. Çokluğun varlık sebebi de Bir'dir.[23] O ilk varlık, diğer varlıkların var olması için bizzat varlık değildir, yani olurlu varlıkları var etmek için var olan bir varlık değildir, fakat ilk mümkün varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şeye muhtaç olmadığı ve hiçbir şey olmadığı için yetkindir.[24] O, yetkin olduğu için ve kendini bilmesiyle, özünde çokluk olan kendinden farklı bir varlık olan ruh-akıl-nous meydana gelir. Plotinus türeyen bu varlığa *Nous* ya da *Noisis* adını vermiştir. Bugün bu terim tam olarak başka bir kelime ile karşılanamamaktadır. Enneadlar'ın yayımlanması esnasında giriş ve notlar ekleyen Johon Dillon bunun, *İntellect*; dolaysız zihinsel görme, anlamına gelebileceğini, ancak Plotinus'un bunu *"soul-ruh"* anlamına ya da ruhun en üst seviyesi anlamında kullanılmış olabileceğini belirtmiştir.[25] Türemiş olan şey (ruh-akıl-nous) Bir'e doğru döner yani O'nu düşünür ve bu dönüş onu aktif zeka-akıl haline getirir. Buradaki türemiş olan varlığın Bir'e dönmesi, akıl halinde bir düşünmedir.[26] akletmektir. Bu akletme sonucunda O'ndan da diğer varlıklar meydana gelmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, Nous'un Bir'e yönelmesi ve akletmesinin amacı, bir başka varlık meydana getirmek değil, Bir'e geri dönme çabasıdır. Bu akletme çabasının sonucunda, Bir'in zatından meydana geldiği için bu akıl, gücünü eyleme dönüştürmek sureti ile türeme yapar ve kendinden sonra gelen varlığı, varlık sahasına çıkartır. O'nun meydana getirdiği şey, bizzat kendinin bir imajıdır (image, impression). İlk varlıktan çıkan bu fiil ruhîdir. Bu ruhî varlık kendinin imajını türetmek için hareket eder. Bunun için de geldiği varlığa, yani Bir'e dönerek (Bir'i düşünerek) türetken olur ve farklı bir hareketle ve ters yönde ilerleyerek, bizzat kendinin imajını türetir. Bununla birlikte bu türeme sürecinde hiçbir şey, kendinden önce gelen şeyden, koparak ayrılmaz. Böylece ruh bitkilere kadar ilerler, ancak bitkilerden öteye geçmez.[27] Kısaca Plotinus, İlk varlıktan en ednâ, adî varlıklardan kabul ettiği bitkiye kadar, var olmanın türeme şeklinde olduğu görüşünü ileri sürmüştür.

İkinci seviyedeki varlık olan akıl ya da zeka, Bir'den geldiği için ve Bir'i temaşa ederek gücünü dışa akıtmak sureti ile türer.[28] Bu temaşanın eyleme dönüşmesiyle, Nous bir başka varlığın ilkesi durumuna gelir. Bu Nous Tanrı'dan ilk sudûr eden varlıktır. Nous ya da akıl diye adlandırılan bu ruhi varlık, Tanrı'dan sonra gelen en üstün varlıktır. Ancak bu varlıkta, Tanrı'da bulunan mutlak birlik, teklik yoktur. Çünkü o seviyede, çokluk başlamıştır ve o ilk sudûr eden varlık, özünde çokluk olan bir varlık[29] olduğundan, bu seviyede çokluk başlamış olur. Bu varlığın akıl ya da Nous olması, akledilen başka bir şeyin var olmasını gerekli kılar. Aklın, akıl olabilmesi için kendinden başka bir varlığı akletmesi gerekir. Bu nokta da Bir'in mutlak birliğinden sonra çokluk ortaya çıkar. Plotinus'a göre İlk'ten sonra bir varlık varsa bu basit varlık değildir; çokluk olan birliktir. İşte bu seviyede âlemi oluşturacak çokluk başlamış olur. Bu seviyede ilk varlığa bir zayıflık vermeden, O'ndan ayrılan bir parça olmadan ve O'nunla özdeş de olmadan, güneşten sudûr

19. Plotinus, a. g. e., V. 5. 6, V. 9. 3.
20. Krş. Plotinus, a. g. e., III. 8. 8, V. 1. 6, V. 2. 1, V. 9. 8, VI. 5. 10.
21. Bkz. Plotinus, a. g. e., V. 6. 2-3.
22. Bkz. Plotinus, a. g. e.,V. 2. 1-2.
23. Plotinus, a. g. e., V. 1. 6, V. 4. 1, V. 9. 1.
24. Plotinus, a. g. e., V. 2. 1, V. 9. 4.
25. John Dillon, Plotinus: *An Introduction, Plotinus, The Enneads*, translated by Stephan Mac Kenna, This abridged edition published in penguin books, England, USA 1991, pp. xcv-xcvı.
26. Bkz. Plotinus, a. g. e., V. 2. 1, V. 9. 8.
27. Plotinus, a. g. e., V. 2. 1.
28. Plotinus, a. g. e. ,V. 2. 1.
29. Plotinus, a. g. e., V. 4. 1.

eden ışık gibi[30] bu çıkış, türeyiş, âlemin varoluş sistemi olan sudûr nazariyesinin başlangıç noktası olarak kabul edilir. Plotinus'a göre akıl, ilk varlıktan çıkmasında bir irade ve ihtiyara bağlı değildir. İrade ve ihtiyarın var olması, O'nu kararlılığından, sakinliğinden birliğinden uzaklaştırır. O'nun irade edici olduğunu kabul etmek, tasavvur edilişinde irade sahibi oluşuna ulaştırdığı gibi, O'nunla birlikte bir irade edilenin varlığını kabul etmeyi de gerekli kılar.[31] Bu da O'nun tekliğini gölgeler düşüncesiyle. Plotinus Tanrı'nın iradesinin olmadığını savunur.

Plotinus'un varlıklar zincirinin üçüncü halkasını oluşturduğunu kabul ettiği varlık olan âlemin ruhu, ilk akıldan sonraki seviyede bulunan soyut varlıkların sonuncusudûr. Hissedilmeyen âlem ile hissedilir âlem arasındaki ilişki bu ruh vasıtası ile sağlanır. Ayrıca Plotinus'a göre âlemin ruhu iki âlem arasındaki bağlantıyı, iki âlemden de özellik taşımak sureti ile sağlar.[32] Bu anlamda Vahdet'i-Vücut anlayışındaki varlıkta teklik anlayışı ile benzerlik arz ettiği söylenebilir. Diğer yönden Plotinus âlemin ruhunun iki yönü olduğunu, bir yönünün maddi âlemle doğrudan doğruya bağlantılı olmadığını, ona birleşmediğini, daha çok akla yakınlığını kabul ederken, âlemin ruhunun diğer yönünün maddi âleme çok yakın olan ve maddi âlemi var eden ruh olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlamda bu ikinci boyut olan ruhu, Plotinus'un asıl âlemin tabiatı olarak kabul ettiği söylenebilir. Böylece biri akla yönelik olarak ulvî âleme, diğeri maddi âleme yönelen iki yönlü bir ruh kabul eder. Ancak bu iki yön birbirinden son derece bağımsızdır, adeta iki ayrı ruh gibi değerlendirilebilir.

Varlıklar zincirinin en son, en aşağı dördüncü halkasını oluşturan madde, maddeler âleminin aslıdır. Madde eksikliklerin ve yoksunlukların en çok bulunduğu varlıktır.

Buraya kadar anlatmaya çalıştıklarımızın ışığında Plotinus'un sudûr anlayışını özetleyecek olursak şöyle bir sonuca varabiliriz. Varlığın ilk ve en üst basamağında bulunan kendi başına var olan, her bakımdan mutlak Bir olan varlıktan taşma, fışkırma, yayılma gibi bir yolla US ya da NUS-NOUS-GEİST yani akıl-zeka var olur. Bu taşma Tanrı'nın iradesi dışında zorunlu olarak ve Tanrı'ya hiçbir yönden eksiklik vermeden gerçekleşir. Bu akıl, ikinci basamaktaki tek olan varlık olsa da, O'nun karakteristiğinde çokluk vardır. Bu ikinci varlık ilk varlığı yani Tanrı'yı temaşe etmeye, düşünmeye başlar. Bu temaşa-düşünme, varlık olarak tek olan, ancak çokluk özelliği taşıyan Nous'un çözülüp, çoğalmasına imkân verir. Ayrıca bu temaşa ile kendini daha mükemmelleştirir, yetkinleştirir. Kendinden bir şey eksilmeden ruh oluşur. Bu ruhta da çokluk bulunur. Ruhun ideler dünyasını seyretmesi, temaşası ya da düşünmesi sonucunda, bir yönü ile, Nous iletişimi ve hissedilir âlemin oluşmasını bir taşma sureti ile sağlarken, diğer bir yönü ile de dünyadaki oluş ve yok oluşlara imkân sağlar. Yine bu ruh insan ruhlarının dünyadaki maddenin oluşumuna da zemin hazırlar.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Konu Hakkında Görüşleri

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu konu hakkındaki görüşlerinde bazı ayrılıklar olsa da, bu ayrılıklar büyük olmadığından ve farklı sonuçlara götürmediğinden, iki filozofun fikirlerini ortak olarak değerlendireceğiz.

H. 226/M. 840'da "Aristo Teolojisi" zannı ile Arapça'ya çevrilmiş olan Plotinus'un Ennead'larının son üç kitabı (IV-VI),[33] Humus'lu Naime tarafından yapılmış olan kısa şerhleri ile Plotinus'un fikirleri Aristo'nun fikirleri adı altında İslâm dünyasına girmişti. Plotinus'un felsefesi; materyalist ve ateist olan Epikürcüler'den, panteist bir materyalizmi temsil eden Stoa mektebinden farklı olarak, âlemin esasının maddi olmayıp manevi, ruhî bir esasa dayandığını ileri süren materyalizme karşı çıkan bir felsefe sistemi olmasından[34] ötürü İslâm düşünce dünyasında önemli ölçüde kabul görmüştür. Bu anlamda Plotinus'un var oluş felsefesi o dönemde İslâm mütefekkirlerine diğer felsefelerden daha şirin gözükmüştür.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temelde varlığı, zorunlu varlık ve mümkün varlık olarak ikiye ayırmışlardır.[35] Zorunlu varlık, ilk ve tek vacip varlık olan Allah, var olmuş değildir, yani ezelden beri hep vardır. Varlığını devam ettirmek için her hangi bir şeye, bir sebebe muhtaç değildir. O her şeyin sebebidir. O'nun cinsi ve faslı da bulunmadığından, O'nda varlık-mahiyet ayırımı olmadığından[36] tariflere sığmaz[37]; işte bundan dolayı

30. Plotinus, a. g. e., V. 3. 12.
31. krş. Plotinus, a. g. e., V. 6. 1-6, V. 3. 12.
32. Krş. Plotinus, a. g. e. s., III. 4. 3.
33. De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev: Hüseyin Yurdaydın ve Yaşar Kutluay, Ankara, 1971, II. Baskı, s. 78
34. Bkz. *Kâmıran Birant*, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, s.123.
35. Bkz. Fârâbî, *Daâvâ Kalbiyye*, Haydarabat 1349, s. 2-3; amlf., Ta'likat, s. 5; İbn Sînâ, *en-Necât*, tah. Ve nşr. Macit Fahri, Beyrut 1985, s. 55-56; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, İstanbul 2000, s. 72-777, H. Ömer Özden, İbn-i Sînâ Descartes Metafizik bir karşılaştırma, İstanbul 1996, s. 63-68.
36. Fârâbî, *Daâvâ Kalbiyye*, s. 3; Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyat*, thk. ve nşr. İbrahim Madkour, Kahire, 1961, s. 344, 347.
37. Bkz. Fârâbî, *Kitâbu Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, Nşr. Albert Nasrî Nader, Beyrut 1991, s. 44; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyat*, s. 347-348; İbn Sînâ, el- *İşârât ve't-Tenbihât*, İlâhiyat bölümü, thk. ve nşr. Süleyman Dünya, Mısır 1985, s.50; Sabri Osman Muhammed

Fârâbî ve İbn Sînâ, Vâcib varlığı tarif etmemişlerdir. Bu çerçevede O'nun; bilen, işiten, gören gibi olumlu sıfatları olduğunu benimsemelerine karşın, O'nun bu gibi sıfatlarının tam olarak nasıl, hangi özellikte olduğu bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir. Bunun yanında, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu iki filozof *"Allah'ın ne olduğunu değil ne olmadığını anlayabiliriz."* anlayışı ile, Allah'a isnat edilemeyecek olumsuz sıfatları zikrederler. Böylelikle de O'nun ne olmadığının bilinebileceğini benimserler.[38] Diğer taraftan insanın tahayyülüne Allah sığmayacağı için O, her düşünülenin ötesinde olacaktır. Çünkü insanoğlu gördüğü, öğrendiği, idrak ettiği şeylerle düşünüp üretim yapar. Allah'ı idrak edemediği ve tam olarak bilemediği için, O her ürettiği düşüncenin, tanımın ötesindedir ve dolayısıyla da tanımı yapılamaz.

İlk varlığın tanımlanamayacağını, ancak olumlu sıfatların O'na isnat edilebileceğini, olumsuz sıfatların isnat edilemeyeceğini kabul ederek, Tanrı'ya hiçbir sıfatın isnat edilemeyeceğini benimseyen Plotinus'tan ayrılan mütefekkirlerimiz, hangi sıfatların olumlu hangi sıfatların olumsuz olduğu konusunda da farklı düşünmüşlerdir. Konumuzla doğrudan ilgili olan, İlk varlığın irade sıfatı konusunda Plotinus, bu sıfat İlk varlığa eksiklik getireceği gerekçesiyle, İlk varlığın irade sıfatı olamayacağını ileri sürmüşken, mütefekkirlerimiz Allah'ın irade ve inayet sahibi olduğunu benimsemişlerdir. Her ne kadar bazı araştırmacılar, özellikle Fârâbî'nin Allah'ın iradesi olmadığı fikrini kabul ettiğini ileri sürseler de,[39] bunun aksine mütefekkirlerimiz, âlemin var oluşunu izah ederken Allah'ın rızası ve iradesi olmaksızın bir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade ederler. Bu husus İslâm meşşailerinin Plotinus'tan ayrıldıkları en önemli noktalardan birisidir. Ayrıca İslâm dünyasında da filozoflarımız bu konuda acımasızca eleştirilmiştir. Konunun ehemmiyetine binaen Fârâbî'nin bu konudaki ifadesini orijinal metni ile vermenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. **"ve lâ sadre'l-eşyâ'e anhu alâ sebîli't-tab'i min dûni en yekûne lehû ma'rifetun ve rızaun bi sudûrihâ ve husûlihâ.":** "O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan çıkıp (sudûr) tabii kurallara göre meydana gelmiş değildir." Ayrıca aynı yerde zorunlu varlığın niteliklerini sayarken kendi ifadesi ile şöyle diyor: **"Huve Hakîmun ve Hayyun ve Âlimun ve Kâdirun ve Murîdun"** Yani, "O, hikmet sahibi, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir."[40] Aynı şekilde İbn Sînâ da, Allah'ın iradesinin olduğunu kabul etmişlerdir.[41] Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ın irade sıfatı olduğunu kabul ettiklerini, hiçbir tartışmaya yol açmayacak nitelikte belirtmişlerdir.

Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, mümkün varlık vâcib varlıktan sudûr yoluyla var olmuştur ve sudûr nazariyelerini şu üç temel ilke üzerinde oluşturmuşlardır.

Varlık, zaruri ve mümkün olmak üzere, iki temel gruba ayrılır.

Allah için düşünmek, ibdâ ve feyz etmek demektir.

Bir'den yalnız bir çıkar.[42]

Bu prensipler doğrultusunda bütün mevcûdatın varlığı Allah'tandır. Bütün eşya, bir düzen üzere, O'nun varlığının bir eseri olarak meydana gelmiştir.[43]

İslâm meşşailerinin benimsediği sudûr nazariyesinde akl etmek, (düşünmek) ibdâ yani var etmek, yaratmak demektir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlığın kendi zatını düşünmesi, mümkün varlığın var olma sebebidir.[44] İlk varlığın kendi zatını düşünmesi ve bilmesiyle, ilk mümkün varlık var olur. O'nun rızası ve bilgisi dahilinde meydana gelen sudûr, O'nun kendi zatında alim olmasından kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, Allah'ın ilmi, mümkün varlığın var olmasının yegâne sebebidir. Bu bağlamda da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr nazariyelerinde düşünmek, bilmek, meydana getirmek, var etmek anlamına gelmektedir. Ancak bu sudûr olayında Allah'ın, mümkün varlığı var etmek gibi bir amacı yoktur, dilemesi, inayeti vardır. Nitekim amaç; sahip olunmayan ve sahip olunmak istenen şey olması bakımından eksikliktir. Ancak mümkün varlığın varoluş amacı vardır. O amaç Allah'ın değil mümkün varlığın amacıdır. Fârâbî ve İbn Sînâ Allah'ı her türlü eksiklikten münezzeh tuttuklarından dolayı Allah'ın gayesinin olmadığını benimsemişlerdir.[45] Bundan dolayı Allah, zatının gereği ve zamansız olarak kendi varlığını akleder-bilir, bu

Hasan, *Allah ve'l-Kevn inde'l-Felsefetu'l-İslâm*, Kahire 1987, s. 53-64.

38. Bkz. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 50; *Fusûsu'l-Hikem*, el-Samarat el-Marzıya fi Ba'z er-Risalât el-Fârâbiya (içinde), Neşr. Dietrici, Leiden 1890, s. 68; *Uyûnu'l-Mesâil*, el-Samarat el-Marzıya fi Ba'z er-Risalât el-Fârâbiya (içinde), s. 57-58; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 288-289; el- *İşârât, İlâhiyat*, 53; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. 126-130,148.

39. T. J. Boer, *Tarihu'l- Felsefe fi'l İslâm*, Arapçaya çev. Abd al-Hadi Abu Ride, V. Baskı, Kahire, Tarihsiz, s. 209; Cemil Saliba, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Beyrut, 1981, s. 150; Kemal Yazıcı ve Gattaskerem, *A'lamu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, s. 446, 454.

40. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58.

41. Bkz. İbn Sînâ, *Şifa. İlâhiyat*, s. 366, 403; Abdu'l Halim Mahmud, *et-Tefkîru'l-Felsefiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1989, II. Baskı, s. 217.

42. Josef el-Haşim, *el-Fârâbî Dirase ve Nusûs*, Beyrut, 1968, II. Baskı, s. 86; Cemil Saliba, *Tarihu'l Felsefeti'l Arabiyye*, Beyrut, 1981, s. 232.

43. Bkz. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58; Fârâbî, et-*Tâlikat*, Haydarabat 1346, s. 2; Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 55; İbn Sînâ, *Şifa. İlâhiyat*, s.402

44. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 58; İbn Sînâ, *K. Necât*, s. 310-312.

45. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 55; İbn Sînâ, *K. Necât*, s. 310-312.

akletmesinden, bilmesinden zorunlu olarak maddesi, sureti ve cismi olmayan mümkün varlık var olur. Buradaki zorunluluk Allah'ta değil mümkün varlıktadır. Yani mümkün varlık var olmamazlık yapamaz. Bu şekilde ilk varlıktan sudûr eden mümkün varlık aklu'l-evvel (ilk akıl)dir. Ancak bu mümkün varlığın ilk varlıktan sudûr etmesinde ilk akıl ile Allah arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. İlk aklın O'ndan sudûr etmesi demek, O'ndan bir cüz olduğu anlamında değildir. Sudûr olayı, O'na herhangi bir şekilde eksiklik vermeden meydana gelmiş olması demektir.[46]

Bu anlamda, Allah'tan bir şeyin sâdır olması, insan zihninde, O'nun ulûhiyyetine bir olumsuzluk vermemesi için ön şartlar getirilmiştir. Allah'tan bir şey sadır oluyor, bu sadır olan ilk akıl denen ma'kul (ruhî) varlık O'ndan bir cüz olmadığı gibi, O'na herhangi bir hususta benzerlik arz etmemesi esastır. Diğer taraftan sadır olan ilk aklın da, tam manasıyla mahiyeti bilinememektedir. Yani Allah'tan bir şey sadır oluyor, ama tam olarak ne olduğunu bilemiyoruz. İşte mütefekkirlerimiz bu şartlar çerçevesinde bir sudûr anlayışı benimsemişlerdir.

Özellikle İslâm dünyasında, İslâm dini açısından yapılan bazı olumsuz değerlendirmelerden, Allah'tan bir şeyin çıkmasının imkânsız olduğunu sonucuna varılır ve bu nazariye eleştirilir. Bu nazariyenin belki yanlışları, çıkmazları olabilir, ancak Allah'tan bir şeyin sadır olması, aslında bize çok da ters gelmiyor. Nitekim Kur'an-ı Kerimde ilk insanın fizikî varlığı var edildikten sonra onun manevi yönü olan ruh, can vermeyi ifade etmekte olan, **"...Ruhumdan üfledim..."**[47] şeklindeki ayetin ışığında, konuya biraz daha olumlu yaklaşabiliriz. Her ne kadar bu üflenilen şey hakkında ***"ruh"*** ismini kullansak da, ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz.

İlk varlık olan Allah, her bakımdan tektir. O'nda çokluk yoktur, çokluk ondan sonradır.[48] Ancak O'ndan sudûr eden ilk akıl, sayı, zat ve mahiyet itibariyle tek (bir) olsa da, onun özünde çokluk vardır. Ma'kul bir cevher olan ilk mümkün varlık,[49] *"Bir'den, ancak bir çıkar"* ilkesine göre, bir olarak sudûr etmiştir. Çünkü her yönüyle yetkin ve Vacibu'l-Vucûd olan varlıktan birden fazla varlığın sudûr etmesi muhaldir.[50] Bu *"Bir'den ancak bir çıkar"* prensibi daha sonra gelen mütefekkirlerce eleştirilmiş, her zaman birden bir çıkmayabilir denilerek, bu nazariyenin çıkmazları olduğuna işaret edilmiştir.[51] Ancak mütefekkirlerimiz bunu delillerle ispata çalışmışlardır.[52] Bazılarınca ispat delilleri yetersiz de olsa bu Vacibu'l-Vücûd'un ulûhiyetini insan zihninde teminat altına almak için mantıkî bir zorunluluk olarak kabul edilebilir. Adetâ İslâm Kelam'ında ki, "Her varlığın bir sebebi vardır, bu sebepler nihai mutlak bir sebepte durmak zorundadır, durmaz ise teselsül olur, teselsül de batıldır."[53] ilkesinde olduğu gibi, filozoflarımız, "Allah her bakımdan bir olduğundan dolayı kendisinden ancak zorunlu olarak tek ve bir varlık sudûr etmesi gerekir." prensibini zorunlu olarak kabul etmek durumunda idiler. Aynı mantıkla ilk varlığın birliğine ulaşmak için çokluğu bir noktada durdurmak gerekir. Durmazsa teselsül olur, diyebiliriz. Bu konuya da, bu şekilde yaklaşılırsa konu biraz daha olumlu bir hal alacaktır. Diğer bir yönden şu değerlendirmeyi de yapabiliriz: Mutlak Bir, var olmamıştır, hep vardır. Her yönden Bir olmanın olmazsa olmaz şartı, hep var olmaktır. İlk varlıktan sadır olan ilk akıl, sayıca tek olsa da, mutlak bir değildir, çünkü var olmuştur, mümkündür. Mutlak bir olmadığından onun özünde çokluk olması tabiidir. Allah her yönden tek olduğundan, sadece kendi özünü akl eder, bu akletmeyle de tek varlık, ilk varlık sadır olur. Ancak ilk akıl her yönden tek olmadığından birkaç yönden akletmesi tabiidir.

İzah edildiği şekilde sudûr yoluyla Allah'tan gelen ilk mümkün varlığın, yani Akl-ı evvelin var olmasıyla, ilk âlem olan rubûbiyet âleminden sonra mümkün varlıkların âlemi olan emir âlemi oluşmuş olur. Emr âlemindeki diğer varlıkları, Akl-ı evvel, Allah'tan aldığı güç ile oluşturur. Bu oluşumda ilk akıl da akleder, ancak onun akletmesi Allah'ınkinden farklıdır. Nitekim, Allah kendi zatını akledip ilk aklı var ederken, ilk akıl kendini var eden mutlak fail sebebiyle, tefekkür eder. İlk aklın üç yönlü akletmesi olmuş ve her akledişinden de ayrı ayrı varlıklar oluşmuştur. İlk akıl önce kendini var eden Allah'ı akleder, bu akletmesinden, tefekküründen ikinci mümkün varlık olan ikinci akıl meydana gelir. İlk akıl ikinci eylem olarak, kendi varlığının, ikinci akla göre zorunlu olduğunu idrak eder ve bu eylemden de feleğin nefsi sadır olur. Üçüncü eylem olarak kendi varlığının esasen mümkün olduğunu idrak eder ve bilir. Bu eyleminden de cisim ve sûretiyle felek-i âlâ olan ilk sema

46. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 55-56; Fârâbî, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, Haydarabat 1927, s. 18.
47. K. K. 15 Hicr / 29; 38 Sâd / 72.
48. Bkz. Fârâbî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 81; İbn Sînâ, *İşârat, İlahiyat*,s. 218.
49. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 61; İbn Sînâ, *Şifa, İlâhiyat*, s. 404,405-406 ve *K. Necât*, s. 313-314.
50. Fârâbî, *Ş. R. Zenoni'l-Kebîr*, Haydarabat 1349, s. 6-7; İbn Sînâ, *İşârat, İlâhiyat*, s. 218.
51. İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, Kahire 1964, I, 339-400; *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ, Samsun 1986, s. 129-130. Ayrıca bakınız, Şehristanî, İmam ebi'l-Feth Muhammed b. Abdul Kerim, *el- Milel ve'n-Nihal*, Yayınlayan: Ahmet Fehmi Muhammed, (üç cilt birarada), Beyrut 1990, III, 576-577.
52. Bkz. İbrahim Madkour, *la Place d'al- Fârâbî*, pp.77.
53. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 213, 217

sadır olmuştur.[54] Aklı evvelin bu üç yönlü düşünüşü ile mümkün varlıklar seviyesinde çokluk başlamış olur. İkinci aklın da aynı tefekkür-bilme eylemleri ile kendinden sonraki aklı ve bir sema ile feleğin nefsi meydana gelmiş olur. Bu üç eylem, yani her aklın, kendi varlık sebebi olan ilk varlığı, kendi varlığının kendinden sonrakine göre zorunluluğunu ve kendinden önceki varlığa göre mümkün oluşunu düşünür. Bu üç eylemden de üç ayrı varlık var olmuştur. Bu sistem, onuncu akıl ya da Akl-ı Fa'âl'e kadar devam eder.[55] Yani bu süreç sonsuza dek sürüp gitmez. Her bir akıl başlı başına bir türü teşkil edecek şekilde, onuncu akla gelene kadar, ay üstü âlemde hem manevi-ruhani varlıklar, hem de dünyadan başka diğer gezegenler var olmuş olur. Ancak mütefekkirlerimiz, bu akılların sayı olarak on olmasının izafi olduğunu, bu sayının kesin olarak bilinemeyeceğini kabul etmişlerdir. Örneğin Fârâbî, "Uyûnu'l-Mesâil" ve "Daâvâ Kalbiyye" adlı eserlerinde üç akıldan bahsederken, "el-Medinetu'l-Fâdıla" adlı eserinde on akıl zikreder. Fârâbî'nin şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: *"Biz bu akılların ve göklerin sayılarını bilemeyiz. Sadece bu akılların maddeden soyutlanmış olup, bir faal akılda son bulduğunu biliriz."*[56] Diğer taraftan İbn Sînâ da bu akılların sayıları hakkında kesin bir rakam verilemeyeceği görüşündedir.[57] Anlaşılacağı gibi onlar, bu akıl sayılarının izafi olduğunu ve bilinemeyeceklerini kabul ederler. Belki de Batlamyus astronomisinde feleklerin sayısının dokuz olduğunu ifade etmesi,[58] mütefekkirlerimizi bu sayıya yöneltmiş olması muhtemeldir. Buradan ayrıca, insan aklının her şeyi bilemeyeceğini de kabul ettikleri sonucu çıkarılabilir. Bu akılları sadece mümkün varlıkların var oluşuna bir izah kolaylığı kazandırmak için on tane ya da dokuz gezegenden hareketle akl-ı evvelden başka dokuz akıl kabul edilmiş olabilir.

Yanlış anlaşılmaya meydan vermemek için, burada şunu da belirtelim; Akl-ı evvel ve diğer semavi akıllar ile günlük hayatımızda kullandığımız, insanda bulunduğuna inandığımız akıl ile hiçbir benzerliği, yakınlığı yoktur, tamamen farklı şeylerdir. Bu bağlamda özellikle Fârâbî ve İbn Sînâ adı geçen semavi akıllara, bazen *"Melekler"*, akıllar âlemine yani Rububiyet âlemine de, *"Meleküt âlemi"* dediğini[59] hatırlatmak gerekir.

Semavi akılların son bulduğu onuncu akıl ya da Akl-ı Fa'âl, diğer semavi akıllar gibi tefekkür edip semavi varlıklar meydana getirmemiştir.Fa'âl Akıl'dan ay altı âlemin, yani yaşadığımız dünyanın esas unsuru olan heyûlâ sudûr eder ve anasır-ı erbaa da bu heyûlâdan meydana gelir. Ayrıca Fa'âl Akıl bu dört unsurdan diğer dünyevi varlıkların oluşmasını sağlar[60]. Yine Akl-ı Fa'âl, rububiyet ve emr âlemi ile süfli âlem olan ay altı âlem arasında bilgi akışını da sağlar. Hatta Fârâbî bu akla, *"Ruhu'l-kuds, Ruhu'l-emîn"* adını da vermiş ve bu anlamda *"Vahiy meleği"* ile onu aynileştirmiştir.[61] Görüldüğü gibi Akl-ı Fa'âl'in diğer semavi akıllardan farklı bir görevi vardır. Bu sudûr seyrine genel olarak bakınca her bir akıl, bir üstündekine, dolayısı ile ilk varlığa, Allah'a bağlı olarak onun yardımını, iznini alarak eylem yapmaktadır. Yani hiçbir aklın tam bir bağımsızlığı yoktur. En üstün varlık olan Allah'tan başlayan sudûr eylemi, yine O'nun yetki vermesiyle Akl-ı Fa'âl'e kadar devam etmektedir. Bu yönü ile de sudûr olayı, İslâm inancındaki Allah'ın bazı eylemleri doğrudan doğruya kendisi yapmayıp da bazı melekleri görevlendirmesini çağrıştırıyor. Örneğin vahyi, genelde peygamberlere vahiy meleği Cebrail ile gönderilmesi, tabiat olaylarının idaresini Mikail adlı meleğe, can alma işini Azrail'e verilmiş olduğu, inanışı gibi. Bu noktadan bakılınca *"Her akıl adeta bir küçük ilah durumundadır."* şeklindeki eleştiriler bir anlam kazanmamaktadır. Yine filozoflarımıza göre sudûr sonsuza dek ya da fizik âleminde de devam etmez. Sudûr'un seyri ya da alçalan cedel süreci onuncu akılda son bulur.[62] Bundan sonra fizik âleminde, yukarıda da değindiğimiz gibi, yükselen cedel seyri başlar.

Değerlendirme

Özetle buraya kadar gerek Plotinus'a göre gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre sudûr nazariyesini ana hatlarıyla anlatmaya çalıştık. Elbette ki sudûr ile ilgili olan her şeyi enine boyuna burada veremedik. Nitekim sudûr anlayışları hakkında geniş bilgiye ulaşmak mümkündür.[63]

54. Fârâbî, el-Medinetu'l-Fâdıla, s. 61.
55. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 59; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 314; *Şifa, İlâhiyat*, s. 407.
56. Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, s. 57.
57. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 311-312; *Şifa, İlâhiyat*, s. 401.
58. Muhammet Takî el-Müderrisî, *el-İrfânu'l-İslâmî beyne nazariyyâti'l-Beşer ve Basâiri'l-Vahy*, Beyrut 1988, s. 347.
59. Fârâbî, *Fususu'l-Hikem*, s. 77-78.
60. Bkz. Fârâbî, *el-Medinetu'l-Fâdıla*, s. 63, 77-79; İbn Sînâ, *Şifa, İlâhiyat*, s. 101.
61. Fârâbî, *es-Siyâse el-Medeniyye*, Haydarâbad 1346, s. 3; amlf. *K. Mâkalât er-Râfi'a fî Usuli İlme't-Tabi'a*, türkçesi ile neşreden, Necati Lugal ve Aydın Sayılî, Belleten, XV. C., 57. sayı, (ocak 1951), s. 103; ayrıca bu konu hakkındaki yorum ve görüşler için bkz. Kadri Hafız Tukan, *Makamu'l-Akl inde'l- Arab*, Kahire 1960, s. 118-119; Alexander Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History*, England 1981, pp. 83; Roger Arnaldez, *Fârâbî'nin Erdemli şehri ve ümmet (umma)*, çev. Kenan Gürsoy, Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 9-12 Eylül, 1985), Ankara 1990, s. 122.
62. Bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 314; Mirkat İzzet Bâlî, a.g.e., s. 437.
63. Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s. (161-187); H. Ömer Özden, *İbn-i Sînâ ve Descartes Metafizik Bir Karşılaştırma*, s. 79-87.

3iz daha çok konumuzla ilgili olan hususları belirtmekle 'etindik. Şimdi bizi bu konuya çalışmaya sevk eden ıedenlerden olan, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr konusunla tam bir Plotinus'cu anlayış ile konuya yaklaşıp yaklaşmadıkları konusunu biraz daha açıklığa kavuşturmaya :alışacağız. Bu noktada şu iki soru hatırımıza gelmektelir:

1-İslâm Meşşaileri, Allah ile mümkün varlıklar ırasındaki ilişki ve özelikle sudûr nazariyesi ile ilgili ïkirlerinden dolayı Yeni Eflatuncu bir düşünceye sahip)ldukları söylenebilir mi?

2- İslâm Meşşaileri, varlıkların çokluktaki genişliklarlık yönünden aralarındaki ayrılığa göre, Allah'a yakınık, uzaklık tertibi ile ve her yönden tek olan ile her 'önüyle çok olan varlıklar arasındaki aracılar bulunmasını benimsemesinden dolayı, Plotinus'un taklitçileri ayılabilir mi?

Plotinus'un benimsediği alçalan ve yükselen cedel ıetodunu İslâmî inanç farklılığıyla, mütefekkirlerimiz de)enimsemişlerdir. En mükemmel varlık olan Allah'tan, ıer şeyin sadır olması ile derece derece aşağıya inildikçe, nükemmellik kaybolur-azalır ve fizikî âleme, insana nilir. İnsan da yaşadığı hayatın mükemmelliğine ve :rdemine bağlı olarak, kendindeki kemâli artırmalıdır. Nitekim İslâm inancına göre, insanın dünyadaki en ulvî gayesi, aslının geldiği, Allah'a dönmek olmalıdır. Bu lönüş-yükselmek gayesi ile, insan çalışmalıdır. Adeta *'Allah'tan geldik, Allah'a döneceğiz"*[64] ayetinde olduğu gibi, bu bağlamda sudûr nazariyesi sadece mümkün varıkların var olması ile tamamlanmaz. Aynı zamanda Allah'a doğru yükselen bir dönüş seyri de vardır. Bunun la ilahi aydınlanma, Akl-ı Fa'âl ile ittisale geçmekle olaoileceği kabul edilir.

Sudûr nazariyesini benimseyen İslâm meşşaileri ile, Plotinus'un arasındaki en temel fark, mütefekkirlerimizin slâmî ilkelere bağlı kalmak ya da ters düşmeme ığraşısıdır. Bu gerçeği göz ardı etmemek gerekir. Gerek Plotinus, gerekse İslâm meşşaileri mutlak çokluğun, Mutlak Bir'den direkt meydana geldiğini benimsemeleri conusunda, aralarında yakın bir benzerlik olduğu söylenebilir. Ancak Bir'den çokluğa geçerken, kullanılan ıracı varlıklar ve işlevleri bakımından aynı yakınlığın)lduğunu söylemek zordur.

Plotinus'un İslâm meşşailerinden ayrıldığı en önemli)ir diğer husus da, ilk varlığın iradesi meselesidir. Plotinus'a göre ilk varlıktan ikinci varlık olan ilk aklın sudûr etmesi, Bir'in iradesi olmaksızın gerçekleşir. Yani Tanrı zorunlu olarak ilk aklı meydana getirir. Oysa, İslâm meşşailerinde, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Allah mutlak irade sahibidir, O'nun dilemesiyle ilk akıl var olur, zorunluluk ilk akıldadır, ilk akıl zorunlu olarak var olur. Yani ilk akıl var olmamazlık yapamaz. Diğer taraftan, İslâm meşşaileri âlemin var oluşunda Allah'ı irade sahibi olarak kabul etmelerinin bir nedeni de âlemin hâdis olmasıdır. Nitekim onlara göre harici bir iradeye bağlı olan, hâdistir. Âlemin var oluşunda irade sahibi Allahtır, irade edilen ise âlemdir. Bu anlamda âlem hâdistir. Ayrıca Plotinus'a göre, Tanrı ardından gelenlere karışmaz, onlar bağımsızdır. Oysa İslâm meşşailerine göre, Allah kendinden sonra var olan varlıklara her an müdahale eder. Allah'dan sonra gelen varlıklar, O'nun inayeti ile var olmuştur. Yani Allah âlemi rahmeti ile var etmiştir, Allah zorunlu olarak var etmemiştir. Diğer taraftan, diğer bir önemli ayrılık da, Plotinus'un Tanrı'nın bilme, düşünme, akletme eyleminin olmadığını kabul etmesidir. Oysa İslâm mütefekkirlerinin benimsediği sudûr nazariyesi, Tanrının en temel sıfatı olan bilmek, düşünmek, istemek eylemlerinin üzerine kurulmuştur. Ayrıca yukarıda da belirttiğimiz üzere, Plotinus'un *"Zekâ Bir'e benzediği için"*[65] ifadesinden, Allah'a Allah'ın dışında ki varlıkların benzeyebileceğine kapı açmıştır. Bu fikri ile de Tanrının hiçbir hususta eşi benzeri, ortağı olmadığını kabul eden,[66] İslâm mütefekkirleri ile ayrılmıştır. Nitekim, İslâm meşşailerinin sudûr, anlayışına göre sudûr, Allah'a hiçbir konuda benzerlik göstermeden ve ona hiçbir eksiklik vermeden cereyan eder. İlk akıl ve diğer akıllar sudûrun seyrini Allah'tan aldıkları güç ve yetki ile tamamlar. Bu da, Plotinus'un İslâm mütefekkirlerinden ayrıldığı ciddi noktalardan biridir.

Diğer bir husus ise, Plotinus'un kabul ettiğine göre, ilk varlık ile maddî âlem arasında bir irtibat kurulur. Onun bu yaklaşımının temelinde, bütün varlıklar için bir en üst nokta, bir de en aşağı uç nokta olmak üzere, iki tarafın bulunması vardır. Bütün bu varlık âlemini birbirine zincir halkaları gibi bağlar. En üst noktadaki ilk halka, *"ilk tabiat"* diye adlandırdığı "BİR"i, en aşağısındaki son halka ise, maddeyi oluşturmaktadır. İlk halka ile madde arasında birtakım varlıklar mevcuttur. Plotinus, bu varlık zincirinde, *"İlk varlık (Tanrı), Akıl (zekâ-nous), Ruh ya da külli nefs ve Madde"* olmak üzere dört varlıktan söz eder.[67] İslâm mütefekkirleri ise, özellikle maddenin sudûr yolu ile var olduğunu zikretmezler. Onlara göre madde, dokuz feleğin kendilerinde bulunan ortak melekeleri vası-

64. K. Kerim, 2 Bakara /156.

65. Plotinus, a.g.e., V. 2. 1.

66. Bkz. Fârâbî, *el- Medinetu'l-Fadıla*, s. 39; İbrahim Hakkı Aydın, a.g.e., s. 149-150.

67. Bkz.Plotinus, a.g.e., V. 2. 1.

tasıyla, maddeyi oluşturmak için birleşip, birtakım eylemlerden sonra sırasıyla; heyûlâ, anasır-ı erbaa ve diğer hissedilir varlıklar var olur.

Sudûr'un gerçekleşmesinde en temel fonksiyon, teakkul, teemmül ya da akletme olayında da İslâm meşşaileri ile Plotinus'un görüşleri arasında fark vardır. Plotinus'a göre, teemmül aklın hayal etmesidir. Akıl teemmül anında, direkt bir sezgi ile özüne vakıf olur, bu da varlık fiilidir. Varlık düşünmektir, gerçek canlı olan her şeyde bir akletme vardır ve gerçek akletme ise canlı bir varlıktadır. Varlıkların çok teemmül edeni, varlıkça da çok olandır. Tabiatın teemmülü, teemmül çeşitlerinin en düşüğüdür. En yüksek teemmül ise, Bir'den sonra gelen ilk varlık olan aklın teemmülüdür.[68] Yukarıda da değindiğimiz gibi, Plotinus mutlak Bir'i her türlü sıfattan soyutlamıştır. Aynı gerekçe ile ona göre Tanrı te'akkul etmez (akletmez). Çünkü te'akkul etmesi için te'akkul edilen başka bir varlık olmalıdır. Bu da ilk Bir olmayı engeller. Oysa İslâm meşşailerine göre, Allah te'akkul eder, O'nun te'akkulü, İbdâ yaratmaktır. Allah bir şeyi aklettiğinde, o şey O'nun aklettiği form üzere varlık bulur.[69] Yani Allah'ın Bilmesi, mümkün varlıkların var oluş nedenidir.

Anlaşılacağı gibi İbn Sînâ'ya göre Allah'ın akletmesi (bilmesi), İbdâ anlamında var olmanın sebebidir. Gerçi buna muhalif bir görüş ileri sürülebilir. Şöyle ki: Eğer Allah'ın bilmesi var olmanın sebebi olursa, Allah'ın her şeyi bildiğini kabul etmekle, her şeyin bir anda olup bitmesi gerekir. Allah'ın bilmediği hiçbir şey yoktur. Yüzyıl sonra olacak bir olayı, şu anda bilmesi olayın hemen olmasını gerektirmez mi? Diğer taraftan Allah'ın bildiği vuku buluyor, bilmediği vuku bulmuyor, şeklinde karşı düşünce de ortaya konulabilir. Ancak bu şekilde düşünüşün göz ardı ettiği önemli bir husus vardır. Allah her şeyi bilir, fakat mümkün gerekli olmadıkça var olmaz. Allah'ın bilmesi beşerin anladığı salt bilmekle aynı değildir. Allah'ın teakkulü-bilmesi ile inayeti, iradesi eş zamanlı işler. Yani Allah'ın teakkulü olunca o varlığı irade ve inayet ettiğinde varlık alanına çıkar. Yukarıda da değindiğimiz gibi, irade sıfatını kabul eden filozoflarımızı, Plotinus'dan ayıran en önemli sıfattır. İrade olmaz ise, belki Allah'ın bildiği her şeyin anında olması gerekebilirdi.

Plotinus'un Bir'i, bazen "*en üst doğa*" bazen de "*ilk varlık*" diye isimlendiği Tanrı, her bakımdan tektir, hiç bir yönden O'nda çokluk bulunamaz ve bir terkibi de yoktur. Ne cevher, ne araz, ne de başka bir yönden nitelenemez. Plotinus, ilk varlığı, birliğini zedeleyecek bütün niteliklerden uzak tutmaya çalışmasına karşın, O'nu iyilik ile nitelenmesine açık kapı bırakmıştır. Yine ona göre, ikinci halkayı teşkil eden akıl, doğrudan doğruya ilk varlıktan ortaya çıkmıştır. Bu aklın Bir'den çıkışında da, bir ihtiyar ve irade yoktur. Bu akıldan sonra üçüncü halkayı oluşturan son soyut varlık olan âlemin ruhu ya da küllî ruh yer alır. Bu küllî nefs madde âleminden daha çok, metafizikî aleme daha yakındır. Bu küllî nefs, semavî akıl ile neredeyse eşit kabul edilmektedir. Bu zincirin son halkasını da, bu küllî ruh tarafından var edilen madde oluşturur. Bur noktada da İslâm Meşşailerinin Plotinus'tan farklı düşündükleri yukarıda açıklamıştık.

Şimdi bu bilgilerin ışığı altında, şu neticeye varmamız mümkündür. İslâm Meşailerinin "*rububiyyet âlemi*" dediği âleme, Plotinus'un zincirinin üç halkası tekabül etmektedir. Son halka olan madde ise İslâm Meşailerinin fizikî, maddî âlemine tekabül etmektedir. Ancak filozoflarımızın rububiyyet âlemi ile halkâlemi arasına yerleştirdiği *emir-melekût âlemi*'nin tamamına her bakımdan denk olacak bir mertebe bulunmamaktadır. Bu konuda İslâm Meşşaileri, Plotinus'dan ziyade Yeni Eflatunculuğa mensup bir filozof olan Proklos'a benzemektedir. Nitekim Proklos, metafizik âlemi; hiç bir şekilde, kendinde çokluk bulunmayan mutlak BİR, sayıca tek olup zâtı itibarıyla çokluğu taşıyan varlık, akıl ve küllî nefs-ruh olmak üzere dört mertebede mülahaza eder.[70]

İslâm Meşşailerinin melekler âlemi, Proklos'un "küllî nefsruh"unun karşılığı olarak sayılabilir. Çünkü, gerek Proklos gerekse Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre de, metafizik âlem ile fizik âlemini birbirine irtibatlandıran küllî nefstir. Bununla birlikte, Yeni Eflatuncular, hem küllî nefsin metafizik bir varlık olduğunu, hem de fizik âlemini temsil ettiğini benimsemişlerdir.[71] Yine onlara göre, küllî nefs tabiatı bakımından metafizik âlemde bulunduğundan, soyut bir varlıktır. Ancak fizik âlemine intibak edince, somut hale gelir. Oysa İslâm Meşailerine göre, melekler fiziki varlıklar olmasalar da gerçek varlıklardır. Bu kutlu ruhlar, peygamberlik müessesesinde olduğu gibi, ulvî âlemden süflî âleme gelip, beşerî varlıklarla irtibata geçerler. Bu kutlu ruh, ilâhi alemde bulunanı ortaya çıkarmasına hiç bir şey engel olmayan harika, insan üstü şetler getirir. Böylece de bu bütün insanlığa ulaşmış olur.

Fârâbî ve İbn Sînâ, burada anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi, Plotinus ve diğer filozoflardan, fikirlerini oluş-

68. Plotinus, a.g.e., III. 8. 4-5.
69. İbn Sînâ, *er-Risâletü's-Sâbia en-Nîrûziyye fî meanî'l-Hurûfi'l-Hicâiyye*, (Tis'a Resâil İçinde), Kostantiniyye, 1298, s. 95-96; Mirkat İzzet Bâlî, a.g.e., s. 435.
70. Bkz. el-Behiy, a.g.e., s. 143-145
71. Bkz. el-Behiy, a.g.e., s. 130, 339.

tururken, yararlanmışlardır. Ancak, bir konuda başkalarının tespitlerinden yararlanmak, taklit anlamına gelmez. Eğer orjinalliğin şartı hiçbir yerden yararlanmamaksa, bu taktirde orijinal bir şey bulmak mümkün olmaz. Her mütefekkir ve bilim adamının kendinden önceki tespitlerden belli orana istifade etmiş olması, bilimsel bir zorunluluktur. İslâm Meşşaileri kendi felsefelerini, düşünce sistemlerini oluştururken, İslâm'ın insan düşüncesine tanıdığı özgürlükten yararlanarak, kendilerinden önceki düşüncelerden istifade ettikleri bir gerçektir. Fârâbî ve İbn Sînâ da bir çok konuda eski Helenistik düşünce ve Yeni Eflatuncu düşüncelerden istifade etmişlerdir. Ancak bu yararlanma, kendilerinin dışındaki fikirleri, kendi potalarında eriterek düşüncelerine katmak şeklinde olmuştur. Bunun yanı sıra, pek çok konuda olduğu gibi, bu konuda da kendilerine özgü fikirleri vardır.

Her şeyden önce Fârâbî ve İbn Sînâ'nın İslâmî bir anlayışla sudûr teorisine yeni yeni unsurlar kazandırdıkları gibi, kendilerince İslâm'ın temeline ters düşen unsurları da ayıklamaya çalıştıkları hissediliyor. Böylelikle onlar felsefe ile İslâm'ı uzlaştırma yoluna gitmeyi hedeflemişlerdir. Nitekim bu nazariye, İslâm dininin temel bir görüşü olan *Kâdir-i Mutlak ve hikmetinden sual olunmaz, Bir Allah tarafından âlemin var edildiği*, anlayışının, mütefekkirlerimiz tarafından geliştirilen, aklî ve felsefî bir izah tarzı olarak kabul edilebilir.

İlk bakışta, bu nazariyenin, dini ve felsefi bazı olumsuzluklarının olduğu düşünülebilir. Ancak sudûr nazariyesinin bir dini emir ya da inanç ilkesi olmadığını, sadece âlemin var edilişinin felsefi anlamda bir izahı ve yorumu olduğunu unutmamak gerekir. İslâm inancında, inananlar için geçerli olabilecek olan *"Allah âlemi yok iken yaratmıştır"* ilkesi, her insan için kabul edilebilir derecede akli olduğunu söylemek hayli zordur. Bu anlamda yanlış yönlerinin de olabileceği muhtemel olan, bir izah yapılmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ daha önce de ifade ettiğimiz gibi sudûr nazariyesinde *"sudûr"*kelimesine yakın bir anlamda *"ibdâ"* kelimesini de kullanmışlardır.[72] ***İbda***; Allah'ın âletsiz, maddesiz, zamansız, mekânsız yaratması, icât etmesidir. Benzeri olmayan bir eser ortaya koymaktır. Hiçbir şeyden vasıtasız olarak bir şeyin açığa çıkmasıdır. İbda "ihdâs, ihtira, halk, tekvin" kelimeleriyle yakın anlam taşımaktadır. Bu da yaratma anlamındadır. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de **"bedî'"**şeklin de kullanılmıştır.[73] Yani filozoflarımızın, sudûr nazariyesini ayrı bir var oluş teorisi değil de, yaratmanın aklî bir izahı olarak, Plotinus'un nazariyesinden istifade ederek var oluşa kendilerince, kendi içinde tutarlı ve orjinal bir yorum getirmişlerdir. Bugün daha akli-felsefi başka izahlar da getirilebilir, bunun önünü kimse tıkamamıştır.

72. Fârâbî, el-Cem beyne Re'yey el-Hakimeyn, al-Samarat (içinde), s. 25; İbn Sînâ, el-Hudûd, Tis'a resâil (içinde), s. 69.; amlf., Şifâ, İlâhiyat, s. 342.
73. Bkz. Kur'an-ı Kerim, 2 Bakara / 117; 6 En'am / 101