

TANRI'NİN FELSEFİ ALGILANIŞI

Cevher ŞULUL*

Giriş

Felsefe tarihi boyunca en çok tartışılan konulardan birisi Tanrı kavramı ve inancıdır. Bu konu sürekli olarak felsefe ve ilâhiyatın en temel problemlerinden birini teşkil etmiştir. Başlangıçtan günümüze kadar hemen hemen her filozofun ele alıp üzerinde görüş beyan ettiği bir konudur. Felsefe tarihine baktığımızda Tanrı'nın var olup olmadığı, mahiyeti, kanıtlanıp kanıtlanamayacağı, evrenle olan ilişkisi gibi konular hep tartışılmıştır.

Bazı insanlar bu soruları tamamen gereksiz bulabilirler. Ancak Dünya tarihi boyunca, soyut düşünce yeteneğinin çıktığı ilk günlerden beri en önemli sorular hep bunlar olmuştur. Aslında insan için, Tanrı'nın varlığını araştırmanın altında kendi varlığını bir temele oturtma kaygısı vardır. Ayrıca Tanrı inancının göz ardı edilemeyecek derin toplumsal ve bireysel sonuçları vardır. Bu inancın varlığı ya da yokluğu toplumların yaşamını etkilediği gibi, bireylerin yaşamını da ciddi anlamda etkilemektedir.¹

Bu nedenle, Tanrı inancı muteber bir düşünce olarak yüzyıllar boyunca akıllı insanların zihninde yer almış ve bu inancın doğru olduğuna inanmanın akla yatkın olduğu düşünülmüştür.

Biz bu makalemizde tarihsel süreç içerisinde İslâm filozoflarının Tanrı kavramına dair düşüncelerini irdelemeye çalışacağız. Ancak bunu yaparken kendimizi İslâm felsefesinin üç büyük filozofuyla sınırlamak istiyoruz. Bunlar, Ebû Yûsuf Yakûb İbn İshâk el-Kindî (801-873), Ebû Nasr el-Fârâbî (870- 950) ve Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ'dır (980-1037). Adını zikrettiğimiz bu filozofların Tanrı'ya dair düşüncelerini konu edinen hiç şüphesiz ciltlerle eser yazılmıştır ve yazılmaya da devam edilecektir. Ancak biz bu çalışmamızla bir makalenin el verdiği ölçüde, Tanrı'nın bu filozoflar tarafında nasıl algılandığını ana hatlarıyla izah etmeye çalışacağız.

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi öğretim üyesi.

¹ Tanju Ertunç, *Tanrı Varsayımı Üzerine*, İstanbul-2000, s. 10-11.

Felsefe tarihinde başlangıçta filozofların sorduğu ilk soru, doğa ya da kozmos ile ilgili olmuştur. Sonrasında verilen cevapların farklılığı nedeniyle insanlar tedrici bir biçimde şüphecilğe yönelmişlerdir. Dikkatler, doğadan insan düşüncesinin kendisine çevrilmiştir. Ancak sistematik dönemde dışsal ve içsel konular daha dengeli bir biçimde ele alınabilmiştir.¹ Bu dönemin belli başlı filozoflarından Aristoteles ile Platon genelde metafizik, özelde Tanrı konusunda İslâm filozoflarını etkilemişlerdir.

Dokuzuncu yüzyılda felsefeyle tanışan İslâm filozofları, Yunan felsefesinin ilkelerini İslâm düşüncesiyle uyumlu hale getirmeye çalıştılar. İnançlarıyla daha akılcı, nesnel bakış arasında bir bağ bulmaları zorunluydu. Filozofların, Tanrı'nın varlığından kuşkuları yoktu; O'nun varlığını kendiliğinden kanıtlanmış görüyorlardı ama Allah'ın kendi akılcı ülküleriyle uyumunu gösterebilmek için bunu mantıkla betimlemenin önemli olduğunu hissediyorlardı. Felsefe'de bir soyluluk, nesnellik arayışı ve zaman dışı bir bakış açısı vardı. Tanrı'yı gizem olarak görmek yerine, filozoflar onun aklın kendisi olduğuna inanmaktaydılar.

İslâm filozoflarının bu süreçte karşılaştığı en önemli sorun şudur: Yunan filozoflarının Tanrı'sı Vahiy Tanrı'sından çok farklıydı: Aristoteles veya Plotinos'un Yüce Varlığı zaman dışı ve aldırıışsıydı, dünya işlerine aldırıymıyordu, kendisini tarihte ortaya koymuş değildi, dünyayı yaratmamıştı ve zamanın sonunda da yargılamada bulunmayacaktı. Evren ebedi olarak Tanrı'dan çıkıp yayıldığı için, başı, ortası ve sonu yoktu.²

Bu iki felsefi gelenek arasındaki farklılığa rağmen İslâm filozofları, Yunan felsefesi ile İslâm inancını ciddi bir biçimde kaynaştırma çabası içine girdiler; Vahiy ile felsefe arasında köprü kurmaya çalıştılar.

A- Ebû Yûsuf Yakûb İbn İshâk el-Kindî

Akılcı yöntemi Kur'ân'a uygulayan ilk Müslüman olan Yakûb İbn İshâk el-Kindî'nin (801–873) lehinde ve aleyhinde olanlar arasında felsefe ve din arasında bir köprü kurulması çabasındaki rolü üzerinde dikkate değer bir ittifak göze çarpar. Risalelerine bakarak onun İslâm'da ilk sistemli felsefe yazarı ve vahiy olunan naslara akli usuller tatbik etmenin önemli savunucularından biri olduğu söylenebilir. Kindî'nin birkaç meselede kesin olarak Aristo'nun öğretilerinden ayrıldığını ve İslâm'a bağlı kaldığını söyleyebiliriz. Örneğin Kindî, âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını, mucizelerin mümkün olduğunu, peygamberî vahyin doğruluğunu, savunuyordu. Ayrıca Kindî, sudûrcu âlem görüşüne tepki olarak

¹ Gunnar Skirbekk - Nilse Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul–2006, s. 60.

² Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara- 1998, s.226; ayrıca bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir - 1985, II,187 (üç numaralı dipnot); W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İzmir - 1993. s. 222.

âlemin kıdemi ve yoktan yaratılması meselelerinde Yeni-Eflatunculara ve Meşşailere karşı açık bir tavır takınmış ve kelamcılarını desteklemiştir.¹

Kindî, metafiziğinin en temel kavramlarından birisi Tanrı kavramıdır. Ona göre Tanrı, yokluğu düşünilemeyen yahut varlık için kendisinden başka sebebi olmayandır. O, zorunlu ve illeti olamayan varlıktır.² Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, O zatıyla kaimdir.³ O, âlemi, belirli bir zamanda yoktan yaratmıştır. Kindî'nin bu düşünceleri, ne Yunan felsefesindeki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ne de akıllar teorisinde kullanılan Yeni-Eflatuncu sudûr doktrini ile uzlaşabilir.⁴

H. Corbin, Kindî'nin yoktan yaratma görüşünü kabul ettiğini, fakat birinci aklın İlahi İrade'nin fiiline bağımlı olduğunu söyledikten sonra, Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak onun da aşamalı bir sıra ile diğer akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemektedir.⁵ Kanaatimizce H. Corbin'in bu konudaki düşünceleri doğru değildir. Zira Kindî, "*Esâilucya*" kitabını ıslah ve tefsir etmiş⁶ olmasına rağmen ne sudûr ne de sudûr vetiresi sonucunda oluşan akıllar ile semavi küreleri konu edinmiştir.

İkincisi: Kindî delilleriyle bu âlemin bir defadan, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda, mutlak anlamda, Yaratıcı Kudret'in fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu Yaratıcı Kudret ise Tanrı'dır. Bu âlemin varlığı, sürekliliği ve bu sürekliliğin süresi İlâhî İrade'ye bağlıdır. Tanrı'nın iradesi, yaratma fiilinin durmasını isterse, zamansız olarak bu âlem bir anda yok olur.⁷

Üçüncüsü: Kindî, ne sudûru ne de Fârâbî'de olduğu gibi teselsül ve feyz yoluyla sadır olan akılları risâlelerinde konu edinmiştir.⁸ Sadece "*Kitâb fi'l-Felsefetü'l-Ülâ*" da şu satırları görüyoruz: "İlk gerçek birden gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur."⁹

Bu ifadelere bakarak Kindî'nin Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak aşamalı bir sıra ile akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemek mümkün olmadığı gibi Kindî'nin sudûr nazariyesine "yoktan yaratma" fikrini ilave ettiğini söylemek de mümkün değildir. Cümlede geçen "feyz" sözcüğünün siyak ve sibakına bakıldığı zaman, bununla sudûrun kastedilmemiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü cümlenin devamında "varlık vermekten" söz edilmektedir. Oysa varlık verme fiili, beraberinde irade sıfatını gerektirir. Oysa sudûr, tüm gerçekliğin bir ve ezeli-ebedî olan yetkin ve

¹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul-1992, s. 68-69.

² Macit Fahri, a.g.e. s. 72.

³ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul - 1994, s. 12.

⁴ H. Z. Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, (İslâm Düşüncesi II), İstanbul 1993; s. 61.

⁵ Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul-1986 s.158.

⁶ Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul - 1983, s. 289.

⁷ *Felsefi Risâleler*, s. 94, 97.110.115.

⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990, s. 20-22.

⁹ *Felsefi Risâleler*, s. 55.

aşkın bir varlıktan, Tanrı'nın herhangi bir eylemi olmaksızın, zorunlulukla çıktığını öne süren metafizik öğretilerdir.

Yuhanna Kumeyr'in şu ifadesi kanaatimizi teyit eder niteliktedir: "Kindî'ye göre âlem, Tanrı'dan feyz ve teselsül yoluyla sâdır olmadığı gibi nedensiz bir maddeden de meydana getirilmemiştir. Her şeyi yoktan yaratan Tanrı, 'bir şeyin olmasını isteyince ona ol der, o da oluverir'.¹ Âlemin sürekliliği, varlığı gibi İlahî İrade'nin tasarrufundadır."²

Ancak Kindî, yaratmanın nihâi illeti olarak Allah'ın hâkimiyetini koruma endişesine rağmen tabî hâdiselerde ikinci dereceden fâillerin rolünü reddetmiyordu. "Kitâb fi'l-İbâneti ani'l-İlleti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesad" adlı risâlesinde böyle bir vasıtayı yahut ikinci dereceden bir fâilin fonksiyonunu araştırır.³

Kindî, konuyla ilgili bir başka risâlede iki tür fiil ve fâilden söz etmektedir. Bunlardan biri olan ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmek olup, her sebebin gayesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. Bu fiile yaratma (el-ibdâ) adı verilir.⁴ Kindî'ye göre bu gerçek fiilin bir de gerçek fâili (el-fâilu'l-hak) vardır; etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki eder, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapar, aracı durumunda olan ve olmayan bütün edilgenlerin ilk sebebidir. O, ilk edilginin yakın sebebi, ondan sonrakilerin dolaylı sebebidir.⁵

İkinci derecedeki gerçek fiile gelince: O etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklara bu nedenle hakiki değil, mecâzi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar.⁶ "Bunlardan ilki yüce Yaradan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgene ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzi olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir."⁷

Sonuç itibarıyla Kindî'ye göre bazen yaratıklara mecâz olarak fâiller denir; fakat gerçekte onlar sadece münfaildirler, yani Allah'ın mutlak fiilinin tesirinin alıcılarıdır. Her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelir ve onun eseridir.

Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma, kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir. Âlem ise Tanrı'nın bu fiiline, yoktan var ediciye karşı sorumluluğunu yerine getirerek cevap vermektedir. Bu ise hâdiselerin yaratılış kanunlarına uygun şekilde cereyan etmesidir. Ayrıca maddenin

¹ Âli İmrân 3/47.

² Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab: el-Kindî*, Beyrut - 1986. s. 19.

³ M. Fahri, s. 69; ayrıca bkz. *Felsefi Risâleler*, s. 93-111.

⁴ *Felsefi Risâleler*, s. 75.

⁵ *Felsefi Risâleler*, s. 76.

⁶ *Felsefi Risâleler*, s. 75.

⁷ *Felsefi Risâleler*, s. 76.

Tanrı'ya duyduğu aşka karşılık, âlemin Tanrı'ya yaptığı ibadet ile Yaratıcı'sının varlığına tanıklık edişini ortaya koymaktadır.¹

B- Ebû Nasr el-Fârâbî

Kindî'den sonra yaşamış olan en önemli İslâm düşünürü ise Ebû Nasr el-Fârâbî'dir (870- 950). O, klasik Yunan felsefesi ile İslâm'ı birbiriyle uzlaştırmaya çalışmıştır. Fârâbî'nin felsefi düşünceleri esas itibariyle Plotinoscu südür panteizmine dayanmakla birlikte Fârâbî'nin teolojisi ve buna bağlı olarak metafiziği eklektiktir. Nihayet bütün bu telif, İslâm'la temasa getirilerek İslâm inancının taleplerine karşılık verilecek bir tarzda dönüşüme tâbi tutulur. Bu dönüşüme tabi tutulan en önemli konulardan birisi Tanrı kavramı olup esas konumuzu teşkil etmektedir. Şöyle ki:

Fârâbî'ye göre Tanrı'nın varlığı, onun dışındakilerin varlığından her bakımdan farklıdır. Fârâbî, bu yaklaşımını zorunlu varlık-mümkün varlık kategorilerine dayanan bir ayırım ile temellendirmeye çalışmaktadır. Şöyle ki:

Fârâbî'ye göre var olan her şey mertebe itibariyle ikiye ayrılır. Birincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna *mümkün varlık* adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da *zorunlu varlık* denir. Mümkün varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bir imkânsızlığa yol açmaz. Dolayısıyla onun varlığı bir sebebe dayanmaktadır. Zorunlu varlığa gelince, onun zorunluluğu başkasına nispetle ortaya çıkan bir zorunluluksa bu, böyle bir varlığın kendi özü itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunlu olduğu anlamına gelmektedir. Bu mümkün oluş ya öteden beri süregelen ya da zaman zaman ortaya çıkan bir şeydir. Oysa mümkün varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde de sonsuza kadar sürüp gitmeleri imkânsızdır. Bu durumda Fârâbî'ye göre mümkün varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu, İlk Varlıktır. Zorunlu varlığın yokluğunu varsaymak ise imkânsızlığa yol açar. O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fail ve gaye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.²

Fârâbî'ye göre Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti de olamaz. “O vardır” dediğin zaman “var”ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde, O'nun varlığı *zorunlu varlık* anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifinin olmaması gerekir. O'nun varlığına delil de yoktur; aksine, O her şey için delildir. Özü itibariyle O'nun varlığı ezelî ve ebedîdir. O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç halinde değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun varlığında değişme olmaz. O birdir; şu anlamda ki, O'nun sahip olduğu hakikat kendisinden başkasında

¹Felsefi Risaleler, s. I,80 (3) (Ebû Rîde'nin takdiminden).

² Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*? kitabından) İstanbul–2003, s.118; ayrıca bkz. Fârâbî, *El-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990, s. 1–2.

yoktur. Birdir; şu anlamda ki, uzanımı ve niceliği olan şeyler gibi bölünme kabul etmez. Şu halde O'nun hakkında "ne kadar", "ne zaman" ve "nerede" denilemez. Cisim değildir. O birdir; şu anlamda ki, O'nun zâtı madde, suret, cins ve fasıl gibi kavramlardan meydana gelmiş değildir. O'nun zıddı yoktur. O sırf iyiliktir, sırf akıldır, sırf makûl ve sırf âkıldır. Bu üç kavram O'nun zâtında aynı şeydir. O hikmet ve hayat sahibi, bilen, gücü yeten ve irade sahibidir. O son derece güzel ve mükemmeldir. Özü itibarıyla en büyük sevinç onundur; ilk seven ve ilk sevilendir. Her şeyin varlığı ondandır; şu anlamda ki, kendi varlığının etkisi eşyaya ulaştırılır ve eşya hemen var olur. Bütünüyle varlık bir düzen içinde O'nun varlığının etkisiyle meydana gelmiştir.¹

Her varlığın O'nun varlığından bir payı ve varlıkla O'nun arasında bir hiyerarşi mevcuttur. Eşyanın varlığı O'ndandır; fakat bu var edişte O'nun, bizim amacımıza benzer bir amacı yoktur. Zaten O'nun eşyaya yönelik kastı da yoktur. O'nun bilgisi ve rızası olmaksızın varlık O'ndan tabî yolla çıkıp meydana gelmiş değildir. O zâtını bildiği için ve bu ideal varlıkta iyilik düzeninin ilkesi O olduğu için eşya O'ndan zuhur etmiştir. Şu halde bildiği şeylerin var olmasının sebebi O'nun bu bilgisidir. Onun eşyayı bilmesi zamana bağlı bir bilgi değildir. Varlığa süreklilik verip yok olmamasını sağlamıştır. Bu anlamda O, her şeyin var oluşunun sebebidir. Yaratmak kendinden olmayan şeyin varlığının sürekliliğini sağlamaktır. Bu süreklilikte, İlk Yaratıcı'nın zâtından başka hiçbir sebebin etkisi söz konusu değildir.²

Tann'nın bütün bu özellikleri, Fârâbî'nin Tanrı anlayışında Yunan felsefesine ait farklı Tanrı kuramlarının birbirleriyle uyumlu bir sentez haline getirilmesidir. Çünkü meselâ kendi kendisini düşünen bir akıl olarak Tanrı anlayışı, temelde Aristoteles'in Tanrı anlayışdır. Ancak böyle bir Tanrı'dan bu kendi kendisini düşünmesinin sonucu olarak evrenin taşması teması, temelindeki bu taşmacı anlayış ile Plotinosçu bir yorumu yansıtmaktadır.³

Benzer şekilde Fârâbî, Aristoteles'i takip ederek düşünmeyi ilahi süjenin en yüksek aktı olarak değerlendirir ve Tanrı'nın aklettiğini söyler. Ona göre, İlk Olan maddede olmadığı ve herhangi bir biçimde maddesi olmadığından, tözü bakımından bilfiil akıldır. Çünkü hüviyeti akıl olan, hüviyeti olan için akılsaldır (ma'kul). Ve o akılsal olmak için kendisini dışında olup kendisini düşünecek ayrı bir öze muhtaç değildir. Tersine onun bizzat kendisi, kendi özünü düşünür. Böylece o kendi özünü düşündüğünden ötürü bilfiil akıllı ve akıl olur ve özünün kendisini düşünmesi sonucunda, bilfiil akılsal olur. Aynı şekilde bilfiil akıl ve bilfiil akıllı olması için onun kendisini düşüneceği ve dışardan edineceği bir öze ihtiyacı yoktur. Tersine kendi özünü düşünmek suretiyle o, akıl ve akıllı olur. Çünkü düşünülen öz, düşünen özdür ve böylece o, akılsal olması bakımından akıldır. Demek ki o akıl, akılsal ve akıllıdır. Bütün bunlar tek bir öz ve tek bir bölünmez tözdür.⁴

Bu şekilde Tanrı'ya akletme ve düşünme niteliğini izafe eden Fârâbî'ye göre, Aristoteles'ten farklı olarak, Tanrı evrenin bütününe bilgisine sahiptir. Zira

¹ Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119.

² Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, s. 119-120.

³ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. XIV-XVI (çevirenin takdimi).

⁴ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fazıla*, s. 7.

Fârâbî, Tanrı'ya ait bilginin bir sonuç olmadığını düşünmektedir. O, aksine bu tür bilginin ayrılmaz bir nitelik olarak yaratıcı, varlık verici olduğunu kabul etmektedir. Tanrı ve onunla beraber, Onu takip eden fizikötesi gerçekliğin soyut akıllarında bilme ve düşünme eylemi ile yaratma eylemi aynı anlama gelmektedir. Buna göre, Tanrı'nın, kendini düşünmesi, kendinden ezelî olarak varlığın taşmasına yol açmaktadır. Bütün var olanların varlık kaynağı, kendisinden taşıp geldikleri en son ilke, Tanrı'dır. Şu halde, "tanrısal öz, bir bakıma bütün var olanları" teşkil etmektedir. Dolayısıyla, "O, özünü akledince, bir bakıma, var olanların tamamını akletmiş olur. Çünkü onların her biri varlığını Ondan almıştır"¹

Ulaşılan bu noktada, şunu görmek mümkündür ki, Fârâbî uzlaştırmacı yaklaşımına rağmen, felsefenin aşkın, basit, gayri şahsî tanrı kavramından fazla ödün vermemektedir. Sünnî görüşün, kendi özel anlam çerçevesi içerisinde, "şahsî" niteliklere sahip, irade sahibi tanrı kavramı Fârâbî tarafından akıl alır bir açıklama olarak görülmemektedir.²

Fârâbî'nin felsefesine ait bir başka problem ise Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin açıklanmasıdır. Tanrı ile Tanrı'nın dışında ki varlıklar arasındaki yaratma ilişkisini, Yeni-Plâtoncu sudûr modelini esas alan bir kuram çerçevesinde temellendirmeye çalışır ki bu çözüm Sünnî geleneğe aykırıdır.

Fârâbî metafiziğinde evren, Tanrı kavramının ihtiva etmiş olduğu muhtevanın zorunlu bir parçası ya da uzantısıdır. Buna göre, Tanrı hakkındaki tasavvurumuz, Onunla beraber evreni de içermektedir.

Fârâbî, hiç şüphesiz, Tanrı'nın varlığının mahiyeti ile evrenin varlığının mahiyeti arasında bir farklılığın bulunduğunu kabul etmekte, hatta yukarıda tasvir etmeye çalıştığımız gibi, Tanrı tasavvurunu böyle bir ayırım üzerine oturtmaktadır. Bu ayırma göre Tanrı, varlığını kendi özünden alan, bunun için kendisi dışında başka hiçbir şeye bağlı olmayan varlıktır. Bu nedenle varlık yetkinliği ve varlık üstünlüğü bakımından Tanrı ile Onun dışındaki varlıklar arasında bir farklılık bulunmaktadır.

Ona göre Tanrı'nın yaratma fiili, Tanrı'nın objesi, bizzat kendi özü olan düşünme fiiliyle aynı anlama gelmektedir. Tanrısal düzeyde düşünme ya da bilme ise, sürekli olarak, yaratma eylemiyle bir arada bulunmaktadır. Tanrı'nın, tanrısal; bilginin hem objesi hem süjesi hem de bizzat kendisi olan özünden böylece zorunlu olarak diğer var olanların varlığı çıkar. Dolayısıyla Fârâbî'de kozmik çıkış, bütün var olanların nihâî metafizik ilkesi olan Tanrı'dan bir taşmadır. Öyle bir taşma ki, İlk-olanın varlığı altında bulunan her bir var olanın varlık kaynağıdır. Şu halde "İlk-olanın tözü, ister mükemmel ister kusurlu olsun var olan her varlığın kendisinden taşıdığı bir tözdür."

Fârâbî metafiziğinde, İslâm'ın dinî metafiziği ile bir uygunluk içerisinde tamamıyla kendine yeter olan Tanrı'nın evreni ne için yarattığı ya da oluşun hangi teleolojik sonuç için başladığına dair herhangi bir açıklama ile karşılaşmıyoruz,

¹ Yaşar Aydın, a.g.e., s. 42.

² Yaşar Aydın, a.g.e., s. 45.

zaten onun Tanrı tasavvurunda, Tanrı'nın yaratma eyleminde başlangıç, sonuç kısaca zamana ait herhangi bir belirlemeden söz edemiyoruz. Çünkü Tanrı'nın dışında kalan bütün tabii varlıkların varlığı ondan zorunlu olarak çıkmıştır. Fârâbî, bu çıkışı Tanrı'nın cömertliği ile ilişkilendirmektedir. Ama ona göre, Tanrı'nın cömert oluşu, bir sonuç, bir etki değil, aksine Onun özünün öncesiz-sonrasız bir özneliğidir. Dolayısıyla, diğer var olanların varlığı Tanrı'nın cömert olmasının nedeni değildir.¹

Sonuç itibarıyla Fârâbî, Tanrı'nın tarif edilemez oluşundan ziyade Tanrı'nın nitelikleri üzerinde durur. Onun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, Aristo'nun Tanrı'sı değildir. Aksine Fârâbî'nin Tanrı'sı mutlak ve aşkındır. O'nun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Fârâbî, aynı zamanda Tanrı'ya hayat, ululuk, sevinç, güzellik, mutluluk, bilgelik gibi sıfatlar izafe etmektedir ki bunlar İslâm inancının izlerini taşımaktadır.² Keza bu sıfatların Yunan geleneğine yabancı olduğu da bilinir. Ama böyle bir Tanrı anlayışı yine de Fârâbî'nin kendi doktrinin neticesidir.

C- Ebû Ali el-Hüseyin İbn Sînâ

İbn Sînâ kendisinden önceki İslâm felsefesinin iki hâkim anlayışını yani Kindî'nin felsefi öğretileriyle Fârâbî okulunu felsefi açıdan dinamik, teorik açıdan ise ikna edici bir sistemde büyük bir ustalıkla bir araya getirmiştir.³

Felsefi düşüncelerinde esas itibarıyla Fârâbî'yi takip eden İbn Sînâ'ya göre âlem ile Tanrı arasında temel ontolojik farklılık vardır. O, bu farklılığı dikkate alarak âlemin yaratılışını izah etmektedir; İbn Sînâ'nın metafizikteki amacı temelde âlemin mümkün ve bağımlı niteliğini ortaya koymak, kozmoloji ve kozmogoni biliminde prensiple tezahür arasında var olan sürekliliği açıklamaktır.⁴ İbn Sînâ bu sürekliliği izah ederken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu sudûr geleneğinin tesirinde kalmıştır.

Yeni- Eflatun'cu sudûr teorisinde "Bir" her şeyin kaynağıdır. Bir, varlık ve kemalinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık nizamını irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak tabii zorunlulukla meydana getirir. İlk varlıktan, ilk sudûr eden varlık, kendi özünü idrak edebilen ilk akıldır. İlk varlığı idraki sebebiyle ikinci akıl meydana gelir. Kendi özünü akletmesi sebebiyle en uzak gök meydana gelir. Sonra ikinci akıl İlk varlığı idrak eder ve bundan üçüncü akıl meydana gelir. Bu sudûr vetiresi birbiri ardınca bu şekilde onuncu akla kadar devam eder.⁵

İbn Sînâ, yukarıda kısaca izah ettiğimiz, Yeni-Eflatuncu sudûr teorisinden ilham alarak Tanrı'dan sudûr yoluyla gayri maddî akılların çıkarılmasıyla Aristo

¹ Yaşar Aydın, a.g.e., s. 54.

² Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 78-14.

³ Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve çeviri M. Cüneyt Kaya, İstanbul-2004 s. 137-138.

⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul-1985, s. 40.

⁵ Macit Fahri, a.g.e. s.111-112. Ayrıca bkz. Anthony Kenny, *A Brief History Of Western Philosophy*, Oxford-1998, Black Publishers, s. 96-97.

tarafından formüle edilen, Bir olan Tanrı'dan âleme, yani çokluğa hiçbir geçit olmadığı şeklindeki eli kolu bağlı ve savunulamaz bir Tanrı anlayışının eksikliklerini gidermek istemiştir.¹

Felsefe tarihçilerine göre, İbn Sînâ bu konuda bir yandan Helenistik felsefeyi kendi içinde tutarlı ve rasyonel bir sistem haline getirmek, öte yandan onu İslâm inançlarıyla uyumlu hale sokmak gibi ikili bir amacı vardır.

Fakat sudûr teorisi, birçok tartışma konusunu da beraberinde getirmiştir. Şöyle ki: Sudûr, Hâlik ile mahlûk arasında bulunması gereken ve son derece önemli olan mesafeyi ortadan kaldırıp İslâm'ın da şiddetle karşı çıktığı baştan aşağı panteist bir dünya görüşünü getirmiyor mu? Zira Kur'ân'ın Allah görüşünde, hiçbir şeyin kendisine benzemediği Tanrı ile onun mutlak emriyle meydana getirdiği yaratıkların çokluğu arasında hudutsuz bir uçurum vardır.²

İbn Sînâ'nın bu probleme getirdiği çözüm önerisinde mahiyet ve varlık ayrımı önemli yer tutar. Varlık ve Mahiyetin kavranılıp ilişkilerinin belirlenmesi, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile diğer var olanların ayrımını belirleyecektir. Bilindiği gibi mahiyet tümel bir kavramın yalnız zihindeki fertlerini göz önünde bulunduran bir söz olarak tarif edilmiştir. Hüviyet ise bir şeyin dış dünyadaki varlığına denir.³

İbn Sînâ'ya göre varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.⁴ Bu anlamda mahiyet var oluştan ayrılamaz ve yokluğu saçmalık veya çelişkiye yol açacaksa yani şeyin varlığı kendisinden (bizatihi) ise, bu varlık Zorunlu varlıktır.⁵ Zorunluluk onun ayrılmaz özelliğidir. Onun varlığı zorunlu olmaktır. Bu zorunluluk özelliğini kaldırdığımız zaman, varlığı da kalkmış olur. Zorunluluktan başka bir mahiyeti yoktur. Zorunlu var olmaktan başka bir şey değildir.⁶ Bu nedenle de O'nun varlığına delil getirmeye gerek yoktur. Çünkü O'nun kendi zatı, varlığını akla zorunlu olarak kabul ettirir.

Kendisinden dolayı zorunlu olan varlığın, varlığının bir sebebi ve illeti de yoktur, zira varlığının zorunluluğu kendisinden olanın aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık yönünden çelişiktir. Bu demektir ki, bir varlığın illetinin bulunmaması, onun daima var olduğunun delilidir. Çünkü illet, bir şeyin üzerinden yokluğun geçtiğini ifade eder, bundan dolayı da onun varlık alanına çıkmasının sebebi aranır ve böylece var olmasının ispatına gidilir. Oysa Zorunlu Varlık'ın varlığı, O'nun sebebini bularak değil, kendisi her şeyin sebebi olması

¹ Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, M. M. Şerif (ed.), İstanbul - 1990, c.2, s.101.

² Macit Fahri, a.g.e. s. 138.

³ Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara-1974, s. 14.

⁴ İbn Sînâ, *Kitabu'l- Şifa-Metafizik*, çev. Ekrem Demirdi-Ömer Türker, İstanbul - 2004, s.35; *İbn Sînâ, er-Risâletü'l- Arşîyye fî Hakaiki'l- Tenbid ve İsbati'n- Nübüve*, çev. Mahmut Kaya, (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*' kitabından) İstanbul-2003, s. 308.

⁵ Necip Taylan, a.g.e., s.184.

⁶ Hüseyin Atay, a.g.e., s.13.

yönünden ispat edilir. Bundan dolayı O'nun varlığını yine kendi varlığının sıfatları ile anlamak gerekir. Diğer yandan, daha önce de söylendiği gibi Zorunlu Varlığın yokluğunu farz etmek de bir çelişkiyi doğurur, çünkü O'nun yokluğunu düşünmek muhaldir. Tam bunun karşısında zorunsuz (mümkün) varlık ise, yokluğu düşünüldüğünde böyle bir çelişki ve imkânsızlık söz konusu olmayan varlıktır. Var olup yokluğu düşünilemeyen zorunlu varlık yani Vâcibü'l-Vücut'un (Tanrı) varlığı zarurîdir. Zorunlu varlığın, varlığının zaman üstü olması ve kendisinde zorunluluk ile varlığın aynı olması anlamında, zorunlu varlık en gerçek (Hak) varlıktır. Bu nedenle O'nun yokluğu asla düşünülemez.¹ Dolayısıyla Tanrı, zorunlu bir varlıktır; öteki bütün varlıklar ise mümkündür ve var olmalarını Tanrı'ya borçludur.

Yapılan izahlardan anlaşılacağı gibi Tanrı'nın varlığı konusunda ontolojik ayrımı esas alan İbn Sînâ nitelikleri konusunda zorunlu varlığın her yönden tek olduğunu kabul eder. Ona göre, Tanrı'nın mahiyeti O'nun zorunlu olarak var olmasıyla özdeşdir. Tanrı'nın ayrı bir mahiyeti olmadığından o mutlak olarak basittir ve tarif edilemez. Fakat eğer onun ayrı bir mahiyet ve sıfatları yoksa herhangi bir şekilde âlem ile nasıl münasebette bulunmaktadır?²

Fazlur Rahman'a göre İslâm felsefesi geleneği çözüm yolunu Yeni-Eflatunculuğun geliştirdiği örneğin tesirinde kalarak bulmuştur: Buna göre, Tanrı kendini bilmekle aynı zamanda şeylerin özünü de kesin ve basit tarzda bilir, şeklindeki fikir, O'nun mutlak basitliği ile birleşir. Bu sistem İbn Sînâ tarafından geliştirilmiş ve belli bir düzene kavuşturulmuştur. O, Tanrı'nın ilim, yaratma, kudret, irade v.b. sıfatlarını Tanrı'nın değişmeyen basit varlığından çıkarmaya çalışır veya daha çok, bu sıfatların Tanrı'nın varlığı gerçeğinden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. Bunu yaparken bütün bu sıfatların ya subutî (olumlu) veya selbi (olumsuz) olduğunu göstermeye çalışır; bu sebeple bunlar Tanrı'nın varlığı ile ve Tanrı'nın varlığı bunlarla özdeşdir. Buna göre ulûhiyet mutlak olarak basittir. Tanrı'nın bilgisi O'nun maddeden tamamen uzak ve salt ruh olmasıyla gösterilebilir. O, kendisi için özne ve nesnenin aynı olduğu saf akıldır.³

Ancak Tanrı'nın kendini bilmesi bilfiil diğer-şeyleri de bilmesi demektir.⁴ Çünkü Çünkü kendini bilmekle O, zaruri olarak, kendisinden çıkan diğer varlıkları da bilir.

¹ Necip Taylan, a.g.e., s. 184-185.

² Fazlur Rahman, a.g.e., c.2, s. 120. Ayrıca bkz. Hüseyin Atay, a.g.e., s. 46-58.

³ Fazlur Rahman, a.g.e., c. 2, s. 120.

⁴ İbn Sînâ bu yaklaşımıyla Aristo'nun Tanrı anlayışının ortaya çıkardığı problemleri gidermeye çalışmıştır. Zira Aristo'ya göre de zorunlu varlık sayı itibarıyla bir olmalıdır. Bu varlığın kendi içinde dahi sıfatlarının çokluğu söz konusu olamaz: Ashında Tanrı varlık olmaktan ve zorunlu olarak var olmaktan başka hiçbir mahiyet ve sığata sahip değildir. O, ne Tanrı'nın yaratma fiilinin, korumasının ve hatta ne de bilgisinin objesi değildir. Bu nedenle Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı yaratan Tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırılmaktadır. Ayrıca Aristoteles'in ilk hareket ettiriciyi, kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin hiçbir belirti yoktur. Ve gerçekten, eğer Aristoteles'in Tanrı'sı bütünüyle kendinde kapalı ise, ki böyle olduğuna inanmak mümkündür, o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri söz konusu olmayacaktır. Magna Moralia'da Aristoteles, Tanrı'ya yönelik bir dostluğun olabileceğini düşünenlerin yanıldıklarını söylemektedir. Çünkü Tanrı sevgimize karşılık veremez ve bizim ne olursa olsun Tanrı'yı sevebileceğimiz söylenemez. Bkz. Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet

Burada İbn Sînâ orijinal bir noktaya temas eder. Geleneksel Helenistik felsefeye göre Tanrı en iyi şekilde yalnızca mahiyetleri (veya küllileri) bilebilir, cüzî varlıkları değil; çünkü bunlar ancak duyu algılarıyla ve dolayısıyla zaman içinde bilinebilirler, fakat Tanrı zaman dışı ve değişmez olduğundan, ayrıca cisim olmadığından algıya bağlı bilgi sahibi olamaz.

Bu düşünceleri nedeniyle İbn Sînâ'nın Doğu'da Gazâlî ve Şehristânî, Batı'da Auvergne'li William ve Thomas Aquinas gibi güçlü muhalifleri vardı. Bu tenkitçiler, onun Allah'ın mahiyeti, cüzîleri bilmesi, âlemlerle ilişkisi ve âlemin kıdemi hakkındaki fikirlerini reddettiler.¹ Çünkü bu yalnızca Tanrı'nın bilgisini eksik görmeye kalıyor, aynı zamanda Tanrı'nın olması gerektiği gibi; olduğu şeyler karşısında bizzat O'nu faydasız hale getiriyor. İbn Sînâ bir delil geliştirir; buna göre, Tanrı algıya dayalı bilgi sahibi olamazsa da yine de o bütün cüzî'leri "külli yolla" bilir ve bu yüzden de algıya bağlı bilgi O'nun için lüzumsuzdur. Tanrı, bütün varlıkların kendisinden sudûr ettiği sebep olduğundan hem onların varlıklarını hem de aralarındaki münasebetleri bilir. Gazâlî'nin *Tehâfut el-Felasife*'nin, on üçüncü meselesinde öne sürdüğü bu teori hakkındaki tenkit bu noktada hedefini bulmaktadır.

Tanrı'nın irade ve yaratma sıfatları göz önüne alındığında İbn Sînâ'nın sudûr anlayışı bu sıfatları, Gazâlî'nin gösterdiği gibi, anlamsız kılıyor. Tamamen akli ve sudûr nazariyesine bağlı ulûhiyet anlayışında iradenin hiçbir manası yoktur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın iradesi, âlemin zorunlu olarak kendisinden çıkması ve O'nun bundan duyduğu tatminden başka bir şey değildir. Aslında İbn Sînâ bunu olumsuz ifadelerle tarif eder, yani Tanrı âlemin kendisinden çıkmasını istememezlik etmez; bu da olumlu irade sıfatından ve bu iradenin gerçekleşmesinden oldukça farklıdır.

Çünkü burada, gerçek bir tercih bahis konusu değildir. Akılla kararlaştırılmış bir faaliyet elbette irade ve tercihle uyulaşabilir ve istenilerek yapıldığı söylenebilir. Fakat bu istek hem başlangıca, hem de sonuca ilave bir unsur olarak dâhil edilmelidir. Farz edelim ki, bir kimse bir mesele hakkında düşünmek istiyor. Şimdi başlangıçtaki seçim problemden çok, kendisinin düşünmesidir ve daha sonra herhangi bir anda bu düşünme ameliyesini bitirmeyi tercih veya irade edebilir. Başlangıç ile sonuç arasında cereyan edenler akılla belirlenmiş bir düşünce süreci olacaktır ve her ne kadar bir bütün olarak sürecin kendisi de seçilmiş ve iradî olsa da bir tercihler dizisi olmayacaktır. Fakat Tanrı hakkında felsefî yoldan konuşurken ister başlangıçta, ister sonuçta olsun bu ilave unsura hiç gerek yoktur.

Sonuç itibarıyla İbn Sînâ'ya göre âlem, Tanrı'yla birlikte ezeli olarak vardır. Çünkü hem madde, hem de suretler ezeli olarak O'ndan çıkarlar. Bu anlayış İslâm inancına zıt olmakla birlikte İbn Sînâ'nın amacı hem dinin taleplerini, hem de aklın taleplerini dengelemeye çalışmak ve tanrıtanımaz materyalizmden kaçınmaktır. Maddecilere göre âlem, Tanrı olmadan kendi başına ezelden beri mevcuttur. İbn

Aydın, İzmir - 1986, s. 32; Frederiek Copleston, *Felsefe Tarihi - Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul - 1986, s. 72-73.

¹ Şems İnâti, "İbn Sînâ", çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, İstanbul -2007, s. 289.

Sînâ'ya göre de âlem ezeli bir varlıktır, fakat o kendi içinde mümkün olduğundan, kendi bütünlüğü içinde Tanrı'ya muhtaçtır ve ezeli olarak Tanrı'ya bağımlıdır. Burada, mahiyet ve varlık anlayışının çifte maksadını görüyoruz.¹ Ateizmin tersine var olan şeylere varlık verecek olan Tanrı'nın varlığına ihtiyaç duyulur ve panteizmden kurtulmak için de Tanrı'nın varlığının, âlemin varlığından köklü olarak farklı olmasına gerek duyulur.

Sonuç

Felsefe tarihinin en temel konularından birisi Tanrı kavramı ve inancıdır. İslâm filozofları Tanrı'ya dair saf entelektüel bir ilgi duydular. Akıl ve mantığın ilkelerinden hareketle Tanrı üstüne yaptıkları çalışmalarla konuya derin felsefi bir boyut kazandırdılar.

İslâm düşünce tarihinde felsefi konulara dair eser yazan ilk filozof, Kindî'dir. Metafiziğinin en temel kavramlarından birisi Tanrı kavramıdır. Ona göre Tanrı, yokluğu düşünemeyen, zorunlu ve illeti olamayan varlıktır. Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, âlemi, belirli bir zamanda yoktan yaratmıştır. Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma, kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir Kindî'nin bu düşünceleri, ne Yunan felsefesindeki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ne de akıllar teorisinde kullanılan Yeni-Eflatuncu sudûr doktrini ile uzlaşabilir.

Fârâbî ise Tanrı'nın tarif edilemez oluşundan ziyade Tanrı'nın nitelikleri üzerinde durur. Onun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, Aristo'nun Tanrı'sı değildir. Aksine Fârâbî'nin Tanrı'sı mutlak ve aşkındır. O'nun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Fârâbî, aynı zamanda Tanrı'ya hayat, ululuk, sevinç, güzellik, mutluluk, bilgelik gibi sıfatlar izafe etmektedir ki bunlar İslâm inancının izlerini taşımaktadır. Keza bu sıfatların Yunan geleneğine yabancı olduğu da bilinir. Ama böyle bir Tanrı anlayışı yine de Fârâbî'nin kendi doktrinin neticesidir.

İbn Sînâ'ya gelince, o esas itibarıyla felsefi düşüncelerinde Fârâbî'yi takip etmiştir. Ona göre âlem ile Tanrı arasında temel ontolojik farklılık vardır. O, bu farklılığı dikkate alarak âlemin yaratılışını izah etmektedir; İbn Sînâ'nın metafizikteki amacı temelde âlemin mümkün ve bağımlı niteliğini ortaya koymak, kozmoloji ve kozmogoni biliminde prensiple tezahür arasında var olan sürekliliği açıklamaktır. İbn Sînâ bu sürekliliği izah ederken büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu sudûr geleneğinin tesirinde kalmıştır.

¹ Fazlur Rahman, a.g.e., c. 2, s. 122.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Anthony Kenny, *A Brief History Of Western Philosophy*, Oxford–1998, s. 96–97.
- 2- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Aslan, İzmir- 1985.
- 3- Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, derleme ve çeviri M. Cüneyt Kaya, İstanbul–2004.
- 4- Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. Mehmet Aydın, İzmir - 1986.
- 5- Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, Ankara - 1990.
- 6- Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri' kitabının içinden) İstanbul–2003.
- 7- Fazlur Rahman, “*İbn Sînâ*”, çev. Osman Bilen, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, M. M. Şerif (ed.), İstanbul - 1990.
- 8- Frederiek Copleston, *Felsefe Tarihi - Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul 1986.
- 9- Gunnar Skirbekk - Nilse Gilje, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrah Akbaş - Şule Mutlu, İstanbul–2006.
- 10- Henri Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul–1986.
- 11- Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri (İslâm Düşüncesi II)*, İstanbul 1993.
- 12- Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yarutma*, Ankara–1974.
- 13- İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakaiki't- Tevhid ve İsbati'n- Nübüvve*, çev. Mahmut Kaya, (İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri' kitabından) İstanbul -2003.
- 14- İbn Sînâ, *Kitabu'ş- Şifa: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul - 2004.
- 15- Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara - 1998.
- 16- Kindî, *Felsefi Risâleler*, çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya, İstanbul -1994.
- 17- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul - 1992.
- 18- Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul - 1983.
- 19- Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İstanbul–1994.
- 20- Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, İstanbul–1985.
- 21- Şems İnati, “*İbn Sînâ*”, çev. Şamil Öçal- Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, edt. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman, İstanbul -2007.

- 22- Tanju Ertunç, *Tanrı Varsayımı Üzerine*, İstanbul–2000.
- 23- W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan v.dğr., İzmir 1993.
- 24- Y. Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab: el-Kindî*, Beyrut 1986.
- 25- Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı - İnsan İlişkisi*, İstanbul–2000.