

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE BİRLİK TASAVVURU: BİLEŞİK
CEVHERLER VE MAHİYETLER ÖZELİNDE BİR İNCELEME**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AHMET ÜNAL

EKİM 2021

T.C.
İSTANBUL MEDENİYET ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
İSLAM VE TÜRK FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ METAFİZİĞİNDE BİRLİK TASAVVURU: BİLEŞİK
CEVHERLER VE MAHİYETLER ÖZELİNDE BİR İNCELEME**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

AHMET ÜNAL

DANIŞMAN

DOÇ. DR. İBRAHİM HALİL ÜÇER

EKİM 2021

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığımı ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Ahmet Ünal

Danışmanlığını yaptığım işbu tezin tamamen öğrencinin çalışması olduğunu, akademik ve etik kuralları gözeterek çalıştığını taahhüt ederim.

Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

ONAY

Ahmet Ünal tarafından hazırlanan “İbn Sînâ Metafiziğinde Birlik Tasavvuru: Bileşik Cevherler ve Mahiyetler Özelinde Bir İnceleme” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından oy çokluğu ile kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ:

İMZA

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Dr. Öğretim Üyesi Sümeyye Parıldar]

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 27 Ekim 2021

ÖNSÖZ

Birlik konusuna ilgim yüksek lisans ders döneminde Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde* isimli eseriyle karşılaşmam üzerine başladı. Bu ilgimden Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer'e bahsettiğimde birlik konusunun aslında metafizik çalışmaları içerisinde ne kadar önemli, tartışmaya açık ve güncelle ilişkili bir konu olduğuna işaret etti. Böylelikle konuya dair ilgimden sonra farkındalığım da oluştu ve tezimde birlik meselesini çalışma niyeti içerisine girdim.

Gerek tez yazım sürecinden önceki işaretleri gerekse tez yazım süreci boyunca sunduğu katkılar için hocam Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer'e çok teşekkür ederim. Lisans döneminde sosyal bilimlere dair ilgimin artmasına vesile olan Dr. Öğretim Üyesi Sümeyye Parıldar, Doç Dr. Birsan Banu Okutan hocalarıma ve tez yazımını lisans döneminde ilk defa yardımlarıyla tecrübe ettiğim Doç. Dr. Mustakim Arıcı hocama da teşekkürü borç bilirim. Yüksek lisans ders döneminde klasik felsefe metinleriyle ünsiyet kurabilmemizi sağlayacak perspektifi bizlere sunan Doç. Dr. Eşref Altaş hocama ve nefis teorisi derslerini keyifli bir şekilde dinlememize vesile olan Doç. Dr. Mehmet Zahit Tiryaki hocama da hususen teşekkür ederim. Kaynaklara ulaşmada ve tıkanıp noktalarda yardımcı olan dostum Furkan Fidan ve ağabeyim Ahmet Faruk Yolcu'yu da burada zikretmem gerekiyor. Kendilerine minnet borçluyum. Lisans döneminde haftalık olarak öğrenci evinde bir araya geldiğimiz ve kendisinden çok şey öğrendiğim, maddi-manevi desteğini esirgemeyen Harun Çelik ağabeyime ve iş hayatının zorluklarına karşı beni himaye ederek tezim konusunda teşvik eden sayın müftüm Mustafa Topal hocama da çok teşekkür ederim.

Tüm hayatım boyunca her zaman yanımda olan, beni büyüten, maddi-manevi sıkıntılara karşı destek olan, her daim dualarında bulunduğum anneme ve babama medyun-i şükranım. Akademik eğitim konusunda hem örnek olan hem de yol gösteren ağabeyim Muhammet Emin Ünal'a hususen teşekkür etmek isterim. Uzun yıllardır kendisini ilme adanmış ve onlarca genci teşviği, desteği ve onlara sunduğu vizyonla nitelikli bir eğitime hazırlayan; kendisinden klasik Arapça eğitimi aldığım Ali Yaşar hocama minnet borçluyum. Hafızlık eğitimimdeki katkısının yanı sıra hayata dair farkındalığımın oluşmasında büyük emeği olan merhum Mehmet Arıcı hocamı rahmetle yad ediyorum. Son olarak beni zor zamanlarımda yalnız bırakmayan, her zaman desteğini hissettiğim sevgili eşim Merve Ünal'a çok teşekkür ederim.

Gayret bizden tevfik Allah'tandır.

“Allah'ın sana verdiğinden âhiret yurdunu kazanmaya bak ve dünyadan nasibini unutma!”

(Kasas, 77)

Ekim 2021

Osmaniye Köyü /Bozüyük, Bilecik

ÖZET

İbn Sînâ Metafiziğinde Birlik Tasavvuru: Bileşik Cevherler ve Mahiyetler Özelinde
Bir İnceleme
Ünal, Ahmet

Yüksek Lisans Tezi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve
Türk Felsefesi Bilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer

Ekim, 202, 100 sayfa

Bu yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'nın bileşik cevherleri ve mahiyetleri, onun birlik tasavvuru sınırlarında nasıl ele aldığı araştırılmaktadır. İbn Sînâ açısından birlik, varlığın tesis edilmesi için gereklidir. Madde ve suretten bileşik cevher ile cins ve fasıldan bileşik mahiyetin nasıl birlik içerisinde var olduğu tezimize temel teşkil eden sorudur. Bunun için ilk bölümde İbn Sînâ açısından bir ve birlik kavramları, onun sistemli eserlerinin kronolojik sırası takip edilerek incelenmiş, çeşitleri sıralanmış varlık kavramı ile ilişkisi izah edilmiştir. Bununla beraber konu ile alakalı olarak Fârâbî, Kindî, Plotinus, Aristoteles, Platon ve Parmenides'e dair işaretlere de yer verilmiştir. İbn Sînâ'nın birlik tasavvurunun kendi eserleri içerisindeki ilerleyişi ve dönüşümü, İbn Sînâ'dan önceki düşünce birikimi de dikkate alınarak irdelenmiştir. İkinci bölümde İbn Sînâ'nın bileşik cevheri nasıl kurguladığı ve bileşik cevherin birliğini nasıl tesis ettiği birinci bölüme atıfla açıklığa kavuşturulmuştur. Yine birinci bölüme atıfla Fârâbî ve Aristoteles'in bileşik cevher kurgusu da İbn Sînâ'nın kurgusuyla karşılaştırılarak izah edilmiştir. Üçüncü bölümde ise mahiyet ile bileşenleri olan cins ve fasıl kavramları İbn Sînâ açısından incelenmiştir. Fârâbî ve Aristoteles'te bu kavramların ne ifade ettiği gösterilmiştir. Son olarak mahiyetin birliği birinci bölüme atıfla İbn Sînâ ön planda olmak üzere her üç filozof açısından değerlendirilerek çalışma sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, bir, birlik, bileşik cevher, madde, mâhiyet, cins, fasıl

ABSTRACT

The Conception of Unity in Avicenna's Metaphysics: A Study on Compound
Substances and Essences

Ünal, Ahmet

Master's Thesis, Graduate School of Education, Department of Philosophy,
Department of Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. İbrahim Halil Üçer

October 2021, 100 pages

In this master's thesis, it is examined how Ibn Sînâ's composite substances and natures are handled within the boundaries of his conception of unity. According to Avicenna, unity is necessary for the establishment of existence. The basis of our thesis is how the compound substance from matter and form and the compound nature from genus and specific difference exist in unity. For this reason, in the first chapter, the concepts of one and unity in terms of Ibn Sînâ are examined by following the chronological order of his systematic works, and their relationship with the concept of existence is explained. In addition to this, signs about Fârâbî, Kindî, Plotinus, Aristotle, Plato and Parmenides are also included in relation to the our subject. The progress and transformation of Avicenna's conception of unity in his own works has been examined by taking into account the accumulation of thought before Avicenna. In the second part, it is clarified with reference to the first part how Avicenna constructed the compound substance and how he established the unity of the compound substance. Again, referring to the first chapter, the compound substance construct of Fârâbî and Aristotle is also explained by comparing it with the construct of Avicenna. In the third chapter, the essence and the concepts of genus and specific difference, which are components of the essence, are examined in terms of Avicenna. What these concepts mean in Fârâbî and Aristotle has been shown. Finally, again with reference to the first chapter, the unity of the essence was evaluated in terms of all three philosophers, with Avicenna in the foreground thus the study was concluded.

Keywords: Avicenna, one, unity, compound substance, matter, quiddity, genus, chapter

BİLDİRİM	i
ONAY	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	V
ABSTRACT	Vi
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu, Önemi, Amacı ve Kapsamı	1
2. Tezin Metodu.....	3
3. Literatür	4
BÖLÜM 1: İBN SÎNÂ'DA BİR VE BİRLİK	5
1.1. İbn Sînâ Felsefesinde Bir Kavramının Mahiyeti.....	6
1.1.1. <i>El-Hikmetü'l-Arûziyye, el-Mebde ve'l-Meâd ve el-Hidâye'de Bir Kavramının Mahiyeti.....</i>	6
1.1.2. <i>Uyûnu'l-Hikme ve eş-Şifâ Külliyyatında Bir Kavramının Mahiyeti.</i>	14
1.1.2.1. Bir Kavramının Mahiyeti Açısından Varlık Kavramıyla İlişkisi	16
1.1.2.2. Cevherlik ve Arazlık Arasında Bir Kavramı	34
1.1.3. <i>En-Necât, Dânişnâme-i Alâî, el-İşârât, et-Ta'likât ve el-Mübâhasât'ta Birliğin Mahiyeti</i>	38
1.2. Birlik Çeşitleri	41
BÖLÜM 2: İBN SÎNÂ'DA BİLEŞİK CEVHERLERİN BİRLİĞİ	55
2.1. İbn Sînâ'da Bileşik Cisim/Cevher Kavramı	56
2.2. İki Şeyin Bileşiminden Elde Edilen Birlik: Cisim	70
BÖLÜM III : İBN SÎNÂ'DA MAHİYETİN BİRLİĞİ.....	80

.3.1 Cins ve Faslın Bileşimi Olarak Mahiyet.....	81
3.2. İki Tümelin Bileşiminden Elde Edilen Birlik: Mâhiyet.....	86
SONUÇ.....	91
KAYNAKÇA	95
ÖZGEÇMİŞ.....	99

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi, Amacı ve Kapsamı

İbn Sînâ, metafiziğin konusunu mevcut olması bakımından varlık şeklinde vazetmiştir. Bir başka deyişle metafizik, varlığı başka yönlerden değil mevcut olması yönünden inceler. Bu inceleme ise meseleler üzerinden gerçekleşir. Metafiziğin meseleleri a) diğer ilimlerin ilkeleri, b) cismin varlığı, cevherliği, arazlığı, heyula ve suretten mürekkep olması, c) sayı ve miktar, d) tikel ilimlerde incelenmeyen ama hepsi için geçerli olan kavramlar yani umûr-i âmme ve e) tanrıdır. Metafiziğin bir meselesi olan genel kavramlar, mevcut olması bakımından varlığa ilişkin arazlara dair bir incelemedir. “Bir” kavramı ise varlığa, mevcut olması bakımından ilişkin bir kavram olarak metafiziğin bir meselesidir.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*’te bir kavramını varlık kavramına denk (müsâvık) görmekte ve birliği metafizikte inceleme sebebini de bu şekilde temellendirmektedir. Birden fazla şeyi düşünerek “bir” dediğimizde onları hangi yönden ve ne derecede bir yaptığımız; aynı şeylere hangi yönden ve ne derecede varlık attığımızı de belirtir. Çünkü İbn Sînâ açısından bir ve varlık kavramı birbirine denk olmakla beraber bu iki kavram birden fazla şeye eşadlılıkla eşit olmayacak biçimde; bir başka deyişle teşkiki olarak söylenir.

Cevher kavramı da varlığın taksiminde İbn Sînâ felsefesi açısından önemli bir yeri haizdir. İbn Sînâ; maddeyi, sureti ve madde ile suretten bileşik cismi cevher olarak kabul eder. Eserlerinin fizik bölümlerinde bileşik cismi değişim ve harekete konu olması bakımından incelerken metafizikte ise varlığa konu olması bakımından inceler. Her iki inceleme esnasında da madde ve suretten bileşik olan cismin nasıl olup da birlik teşkil ettiği sorusu tezimizin ana meselesidir. Zira madde ve sûret birer parça olarak bir ve bütün olan bileşik cismi oluşturmaktadır. Bu ise felsefede ve hatta nazari bilimlerde; haddi zatında birlik problemini de içeren mereoloji meselesine tekabül etmektedir. Mereoloji parça ile bütün arasındaki ilişkiyi ve parçanın bütün içerisindeki durumunu inceleyen metafiziğin alt dalıdır.

Klasik dönem hakkında konuşacak olduğumuzda metafiziğin; bütün ilimleri kapsayan ve onların çatı ismi olan felsefenin ilk alt dalı olduğunu söyleyebiliriz. Metafiziğin felsefe çatısı altındaki yerini ve diğer bütün ilimlerin ilkelerini inceleyen ve belirleyen bir bilim dalı olma durumunu göz önünde bulundurduğumuzda mereoloji; aslında hiç de metafizikle sınırlı kalmayan ve fizik, kimya, biyoloji hatta evren tasavvuruna uzanan bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın süreklilikçi niteliğe sahip fiziksel teorisi olan bileşik cisim modeli mereolojik açıdan incelendiğinde, yukarıda metafizikle ilişkilerine değindiğimiz dönemin diğer ilimleri ve ay üstü aleminden ay altı aleme kadar bütünlük arz eden evren tasavvuru açısından da işaretler verecektir. İbn Sînâ'nın yeniden kurguladığı sudur nazariyesi ve görelî olarak onun başlangıç veya sonuç noktası olan bileşik cisim teorisi ve bunları korumak için geliştirdiği argümanlar karşısında birden fazla atomcu teori, kümün teorisi gibi dönemin diğer teorileri zayıflamış belirleyiciliklerini kaybetmiş ve kendilerini güncelleme gereği duymuşlardır. Bu açıdan bakıldığında, bileşik cisim teorisini mereolojik bir araştırmaya konu etmek, aslında uzun yıllara yayılarak etkisini sürdüren ve karşısındaki teorileri değişime mecbur bırakan bir teorinin özünü araştırmaktır. İbn Sînâ'nın bileşik cevherde aracı illet ve dolayısıyla birliği sağlayan ilke olarak vazettiği sûret aynı zamanda Platoncu idealar teorisinin ve Aristoteles de dahil olmak üzere İbn Sînâ'ya kadar halledilememiş sûrî cevher probleminin çözüm yoludur. Bu yüzden cismin madde suretten bileşik "bir" ve bütün olarak nasıl tesis edildiği; özel olarak İbn Sînâ'nın kendi felsefî sistemi içerisindeki istikmal süreciyle onun karşısında konumlandırabileceğimiz nazarî teorilerin durumunu ve genel olarak da İbn Sînâ'ya kadarki felsefî mirasla beraber İbn Sînâ'dan sonraki nazarî gelenekleri yakından ilgilendirmektedir.

İbn Sînâ bir şeyi ne ise o yapan şeyin mahiyet olduğunu hem mantık hem de metafizik bahislerinde sıklıkla söyler. Tanım ise mahiyete delalet eden sözdür. Tanımın parçaları olan cins ve fasıl bu yönüyle doğal olarak mahiyetin parçaları olmaktadır. Dolayısıyla bir mereolojik mesele de mahiyet meselesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tümeller her ne kadar zihni kavramlar olsa da bileşik cisimler açısından fiziksel bir gerçeklikleri vardır. Zira İbn Sînâ'nın deyimiyle eğer bir yolu olsa da cins ve fasıl dış dünyada varlık bulsalar; bileşik cevherler açısından cins maddeye fasıl ise sûrete tekabül ederdi. Dolayısıyla mahiyetin birliği meselesi, zihni kavramlarla tesis edildiği için zihinde

kurgulanıp biten bir mesele değildir. Kaldı ki cins ve faslın zihni anlamda da olsa bir olması İbn Sînâ felsefesi açısından basit bir şey değildir. Çünkü cins ve faslın birleşerek bize verdiği tür, hem zihinde hem de dış dünyada karşılığı olan bir tumdur. Cins ve fasıl mahiyetin birliğinin altında yatan iki zihni/tümel kavram olmakla beraber bu tümellerin dış dünyadaki karşılıkları sayabileceğimiz madde ve sûret hem zihni bir mana olan mahiyetle dolaylı yoldan hem de bileşik cisimle doğrudan ilgilidir. Dışta bir ve bütünlüklü olan bileşik cisim, madde ve sûret olmak üzere iki parçaya bölünebiliyor bu iki parça zihinde iki farklı tümele karşılık geliyor ve bu iki tümelle de mahiyet kuruluyor. Bu açıdan mahiyet hem doğrudan cins ve fasıl hem de dolaylı olarak madde suretin birliğini sağlayan bir kavram olarak önümüze çıkıyor. Mahiyeti bu açıdan incelemek hem mereolojik problem hem de -cins ve fasıl; madde ve sûretin zihni yansımaları olduğu için- bileşik cevherlerin birliğinin incelenmesi konusunda ortaktır. Aynı zamanda mahiyetin birliği ile bileşik cismin birliği birbirine ayna tutan ve göreceli olarak birbirinin sebebi veya sonucu olan iki mesele olarak önümüzde durmaktadır. Dolayısıyla yukarıda bileşik cevherin birliği konusunu oturttuğumuz bütünlüklü çerçeve aynıyla mahiyetin birliği konusunun da çerçevesidir.

Konumuzu tasrih ederken aslında kapsam ve sınırlarımızın çerçevesini de silik bir biçimde sunmuş olduk. Bu çerçeveyi belirginleştirmek istersek; i) bileşik cismin birliği ii) mahiyetin birliği iii) birliğin varlıkla olan ilişkisi iv) bileşik cisim teorisinin hem özellikle İbn Sînâ felsefesi içerisindeki hem de genel olarak Aristoteles, şarihler, Fârâbî üzerinden ilerleyen istikmal sürecindeki durumu tezimizin kapsamını belirleyen başlıklardır.

2. Tezin Metodu

Tezimizde ele aldığımız başlıkları öncelikle, İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü 'l-Arûziyye*, *el-Mebde ve 'l-Meâd*, *Uyûnu 'l-Hikme*, *el-Hidâye*, *eş-Şifâ* külliyatı, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî*, *el-İşârât*, *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* eserlerinden kronolojik sıra gözeterek inceleyeceğiz. Böylelikle meselenin İbn Sînâ'daki resmini, varsa değişim ve dönüşümleri göstereceğiz. Ardından bu incelememizi felsefe tarihi bağlamına çekip Aristoteles, şarihler ve Fârâbî'den kalan mirası ortaya koyacağız. Böylece İbn Sînâ'nın meseleyi devraldığı ve taşıdığı noktaları belirginleştirmiş olacağız. Üçüncü bir yöntem olarak da gelişimini İbn Sînâ ve devraldığı miras açısından gösterdiğimiz meseleyi

yine İbn Sînâ'nın bir metninin sınırları içerisinde kalarak irdeleyip analiz etmeye gayret edeceğiz. Konunun vazedilmesi açısından öncelikli olarak birliğin doğası ve varlıkla ilişkisini ele alacağız. Daha sonra bileşik cismin tesis edilmesini yukarıdaki yöntemlerle inceleyip birlik bahsine atıflarda bulunarak açıklayacağız. Aynı şekilde mahiyetin birliğini incelerken de yukarıdaki üç yöntemi kullanacağız ve yine birinci bölüme atıfla mahiyetin birliğini açıklayacağız. Bununla beraber cisimsel birlikle mahiyetin birliği arasındaki ilişkiyi de tesis edeceğiz.

3. Literatür

Çalışmamızda merkeze aldığımız birincil kaynaklar ağırlıklı olarak İbn Sînâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, *el-Mebde ve'l-Meâd*, *Uyûnu'l-Hikme*, *el-Hidâye*, *eş-Şifâ* külliyyatı, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî*, *el-İşârât*, *el-Mübâhasât* ve *et-Ta'likât* eserleri olacaktır. Bununla beraber *Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyât*, *Tanımlar Kitabı (Kitâbu'l-Hudûd)* gibi risalelerinden ve *eş-Şifâ Metafizik* ile *Fizik* kitaplarının İngilizce tercümesinden de istifade edeceğiz. Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf'u*, *Kitâb'ul-Vâhid* ve *'l-Vahde* isimli eseri; Aristoteles'in *Metafizik* ve *Kategoriler'i*; bunun dışında tüm eserlerinin bir arada toplandığı, editörü Jonathan Barnes olan *The Complete Works of Aristotle* da ana kaynaklarımız arasında yer alacaktır.

Bunlar dışında bileşik cevher ve varlıkla alakalı olarak Aristoteles, şarihler ve Fârâbî çizgisinde ilerleyip İbn Sînâ'ya gelen ve İbn Sînâ'nın da üzerine koyarak taşıdığı noktayla beraber bütün bunları gösteren dönüşümü, İbrahim Halil Üçer'in *İbn Sînâ'da Süret Cevher ve Varlık* isimli kitabı üzerinden inceleyeceğiz.

Aristoteles'te birlik konusunun nasıl kurgulandığı ve nasıl ilerlediği konusunda *Unity Identity and Explanation* isimli çalışmaya her daim başvuracağız.

Bileşik cevherlerin ve mahiyetlerin birliği ile alakalı daha önce doğrudan yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Birlik meselesine dair Cevdet Kılıç'ın *Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)*, Fârâbî'nin *"Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Bir/lik ve Çok/luk" Kavramı* ve İbrahim Maraş'ın *İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı* isimli makaleleri bulunmaktadır. Ancak bileşik cevherlerle mahiyetlerin birlik açısından incelendiği doğrudan bir çalışma bulunmamaktadır.

BÖLÜM 1: İBN SÎNÂ'DA BİR VE BİRLİK

1.1. İbn Sînâ Felsefesinde Bir Kavramının Mahiyeti

1.1.1. *El-Hikmetü'l-Arûziyye, el-Mebde ve'l-Meâd ve el-Hidâye'de Bir Kavramının Mahiyeti*

İbn Sînâ felsefesinde bir ve birlik kavramları birbirinden farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Bir ve birlik kavramlarının farkını izah etmeden önce bir kavramının mahiyetini incelememiz gerekmektedir. İbn Sînâ bir hakkında farklı eserlerinde farklı izahlar yapmaktadır. İbn Sînâ ilk dönem eserleri olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye*¹ ve *el-Mebde ve'l-Meâd*'da bir'in doğasına dair kısa bilgiler vermektedir. Mesela *el-Hikmetü'l-Arûziyye'de* sayının durumunun bir'in durumuna bağlı olduğunu söyler ve bir'in de şeylerin lazımı olarak araz olduğunu söyler. Çünkü bir mahiyetin kurucusu değildir.² Yine *el-Hikmetü'l-Arûziyye'de*, iki şeyin nasıl bir olacağına dair bilgiler verir ancak bir'in doğasına dair araz olması dışında bir bilgi bulunmamaktadır. *El-Mebde ve'l-Meâd*'da tanrının birliğine dair bilgiler vermektedir.³

İbn Sînâ *el-Hidâye'de*, bir'in, herhangi bir şeyin, cevherin veya cevherde bulunan şeyin kurucu unsuru olmadığını, sadece lazım arazlardan biri olduğunu söyler.⁴ Bu yönüyle *el-Hikmetü'l-Arûziyye'de* verdiği bilgilerle aynı çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Buna ilave olarak *el-Hidâye'de* bir kavramının, birden fazla manaya *iştibâh* ile söylendiğini belirtmektedir.⁵ Birliğin şeylere söylenme tarzı olan *iştibâh*'ı incelememiz ve bir'i *iştibâh* ile çok şeye söylemenin ne ifade ettiğini aktarmamız gerekmektedir. Bunun için bir'in doğasına dair araştırmamıza bir parantezle ara vermek istiyoruz. Bu sırada *iştibâh*ı ve çok şeye tek lafız yükleme çeşitlerini inceleyeceğiz.

El-Hidâye'nin kategoriler bahsine baktığımızda söz konusu kavramın burada ele alınmadığını görürüz. Bu bölümde İbn Sînâ öncelikle ortak lafzı (*müttefik*) ele alır.

¹ Tezimiz boyunca İbn Sînâ'nın eserlerini kronolojik olarak tarayarak ilerleyeceğiz. İbn Sînâ'nın eserlerinin kronolojisi konusunda Gutas'ın *Avicenna and The Aristotelian Tradition* isimli eserini esas alacağız. bkz: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2. bs (Leiden, Boston: Brill, 2014), s. 46-164.

² Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mecmu'el-Hikmetu'l-Arûziyye*, 1. bs (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007), s. 33.

³ Bu bilgileri tezimizin "Birlik Çeşitleri" bölümünde işleyeceğiz.

⁴ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 2. bs (Kâhire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974), s. 257.

⁵ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 255.

Ona göre ortak lafız, birden fazla şeye, birbirine benzesin veya benzemesin farklı mefhumlarla yüklenen lafızdır. Hem doğa sahibi olan gerçek canlıya hem de resimdeki canlıya canlı dememizi ortak lafza örnek olarak gösterir.⁶ İbn Sînâ'nın bu açıklamasında “farklı mefhumlarla” ifadesi ortak lafzın neliğini ortaya koyabilmemiz açısından önem arz etmektedir. İbn Sînâ *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*'de şeylerin konularının, şeylerden çıkan fiillerin ve şeylerin gayelerinin mefhum kavramına dahil olduğunu söyler.⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yukarıda verdiğimiz ortak lafız tarifinde geçen “farklı mefhumlarla” ifadesini “farklı konular, fiiller ve gayelerle” şeklinde okuyabiliriz. Bu durumda ortak lafız tarifini şu şekilde yeniden yapabiliriz: Birden fazla şeye; birbirine benzesin ya da benzemesin; farklı konular, fiiller ve gayelerle yüklenen lafızdır. Bu tarifi yukarıda zikrettiğimiz örneğe vuracak olursak; resmedilmiş bir canlı ile o resmedilmiş canlının gerçek haline farklı konular, fiiller ve gayeler; hasılı farklı anlamlarla canlı deriz. Sözelimi bir at ile at resmine bakarak canlı dediğimizde resme canlı deyişimiz duyu ve nefis sahibi, iradeli hareket eden anlamında değildir. Ancak gerçekte gördüğümüz ata bu anlamda canlı deriz. Dolayısıyla resimdeki ve gerçekteki ata söylediğimiz canlı lafzı ortak lafızdır. Buna eşadlı lafız da diyebiliriz. İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'de lafızların şeylere söylenme biçimi olarak ortak lafızdan sonra zikrettiği çeşit, *tevâtudur*. İbn Sînâ *mutevâtı* lafzı, birden fazla şeye tek bir mefhumla/anlamla ve eşitlik içerisinde söylenen lafız olarak açıklar. Bunun örneği de ata ve boğaya canlı lafzının söylenmesidir. Burada mefhumun birliği atın ve boğanın, iradeli hareket eden, nefis ve duyu sahibi cisim olma üzerinden sağlanmaktadır.⁸ Biri iradeli hareket eden, nefis ve duyu sahibi cisim olmaya diğerinden daha layık değildir. Bu da bir olan mefhumun eşit yüklendiğini gösterir. Eğer bir lafız, birden fazla şeye bir mefhumla/manayla ve fakat, eşitlik olmadan yükleniyorsa bu lafız İbn Sînâ'ya göre *müşekkek* lafızdır. Cevher ve araza varlık lafzının yüklem olması bunun örneğidir.⁹ Varlık lafzı tek bir anlamdadır ve arazla cevhere aynı anlamla yüklenir. Ancak bu yükleme eşitlikle gerçekleşmez. Zira cevher, varlık olmaya arazdan daha layıktır. İbn

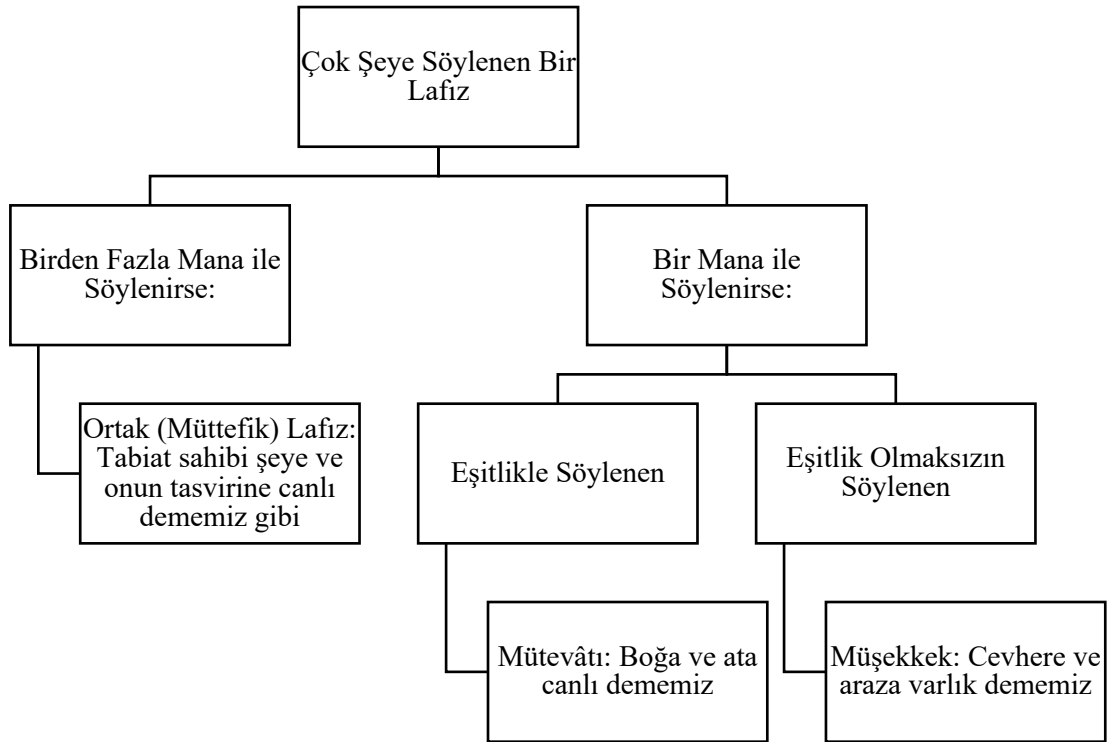
⁶ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 71.

⁷ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Mantıku'l-Meşrikiyyin; el-Kasîdetü'l-Müzdevice fi'l-Mantık* (Kâhire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910), s. 45.

⁸ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 72.

⁹ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 72.

Sînâ lafızların şeylere söylenme türleri arasında *iştibâh*'ı zikretmez.¹⁰ Bununla beraber *el-Hidâye*'nin metafizik bölümünde varlık taksimine başlamadan önce varlığın şeylere; *iştirak*, *iştibâh* ve *tevâtü* yolu ile söylenmeyip *teşkîk* ile söylendiğini ifade eder.¹¹ Biz buradan İbn Sînâ'nın *iştibâh* kavramına diğerlerinden farklı bir anlam yüklediğini anlayabilir ve bunun araştırmasına girebiliriz. *İştibâh* kavramını *en-Necât*'ta bir lafzın; hakikatleri farklı olmakla beraber suretleri birbirine benzeyen çok sayıdaki şeye söylenmesi olarak açıklamaktadır.¹² Bununla beraber *iştibâh*'ın tarifi *eş-Şifâ Kategoriler*'de daha sistematik ve açık işlenmektedir. *Kategoriler*'deki lafızların söylenme çeşitlerine dair tasnife başvurmadan önce *el-Hidâye*'deki tasnifi şu şekilde gösterebiliriz.



Şekil 1 *El-Hidâye*'de lafızların şeylere söylenme biçimleri

¹⁰ İbn Sînâ *el-Hidâye*'de lafızların şeylere söylenme çeşitlerini izah ederken hem *iştirak* hem de *iştibâh* kavramlarına yer vermez ancak Muhammed Abduh, ortak (müttefik) lafzın iki şekilde söylendiğini ifade eder. Birinci şekil, bir organ olarak göz ile suyun kaynağı olan göze *iştirak* ile *ayn* denmesidir. İkincisi ise böyle bir örnekte aradaki benzerliğe ispetle tek lafzın iki şeye *iştibâh* ile söylenmesidir. bkz: Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 2. bs (Kâhire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974), s. 71.

¹¹ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 232.

¹² Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Afâk'il-Cedide, 1982), s. 127.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Kategoriler*’de birden fazla şeyin tek isimde ortaklığını inceler ve bu ortaklığı çeşitlendirir. Buna göre birden fazla şeye yüklenen tek isim ya a) *tevâtu* yani eşit anlamlılıkla yüklenir. Ya da b) eşit anlamlılık yoluyla yüklenmez. Birden fazla şeye eşit anlamlılık yoluyla yüklenmeyenler eş seslilikle yüklenir. Eş seslilikle yükleme üç çeşittir. b.1) Başka yönden farklılaşsa bile kendinde aynı olabilen şeylere eş seslilikle ortak isim yükleme b.2) aynı olmamakla beraber bir tür benzerlik olanlara eş seslilikle ortak isim yükleme. b.3) Ne aynı olan ne de aralarında bir benzerlik bulunan şeylere eş seslilikle ortak isim yükleme. Bir yönden aynı olup diğer yönden farklılaşan şeylere eş seslilikle yüklemenin örneği, varlık lafzıdır. Varlık lafzı birden fazla şeye yüklenir ancak yüklendiği şeyler aynı biçimde varlıklar olmadığı için varlık anlamı yüklendiği şeye göre değişir. Mesela cevher de araz da varlıktır ama cevher konuda bulunmaması ve araz da cevher olmaksızın varlık kazanamaması sebebiyle varlık anlamı cevherde arazdan daha öncelikli olarak bulunur. Varlık anlamı yüklendiği nesnenin bu anlama uygunluğu ve liyakati ile de öncelik sonralıkla bulunmaktadır.¹³ İbn Sînâ, bir yönden farklılaşmakla beraber bir yönden aynı olan birden fazla şeye eş seslilikle tek ismin yüklenmesini şu cümlelerle sistematize eder:

“Lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayana gelince, buna bazen ‘dereceli anlamdaş’ [müşekkek] isim denir. Yukarıda belirttiğimiz gibi [a] bazen mutlak olur, bazen [b] kitaba, neştere ve ilaca tıbbî dememiz gibi tek bir ilkeye nispeti bakımından olur veya [c] ilaca, spora ve tedavi amaçlı kan almaya sıhhî dememiz gibi tek bir ilke ve gayeye nispeti bakımından olur.”¹⁴

İbn Sînâ *müşekkek* lafzı çeşitlendirdikten sonra eş seslilikle söylenen lafız çeşitlerinden ikincisinin izahına döner. Burada lafzın yüklendiği çok şey birbirinin aynısı değildir ancak aralarında bir benzerlik bulunmaktadır. Mesela ata ve atın resmine canlı dememiz ve canlının ayağıyla kanepeyi ayakta tutan şeye ayak dememiz bunun örneğidir. Burada her ne kadar lafız ortak olsa da mefhum bakımından bir ortaklık yoktur. Çünkü ata canlı dediğimizde onun duyumsayan, nefis sahibi ve iradeli hareket eden bir cisim olmasına atıfta bulunuruz. Duvardaki at resmine canlı dediğimizde ise nefis sahibi, duyumsayan ve iradeli hareket eden cismin suretinin görüntüsünü taklit eden yapay şekil olması itibarıyla canlı deriz.¹⁵ İbn Sînâ’nın bu

¹³ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), s. 9.

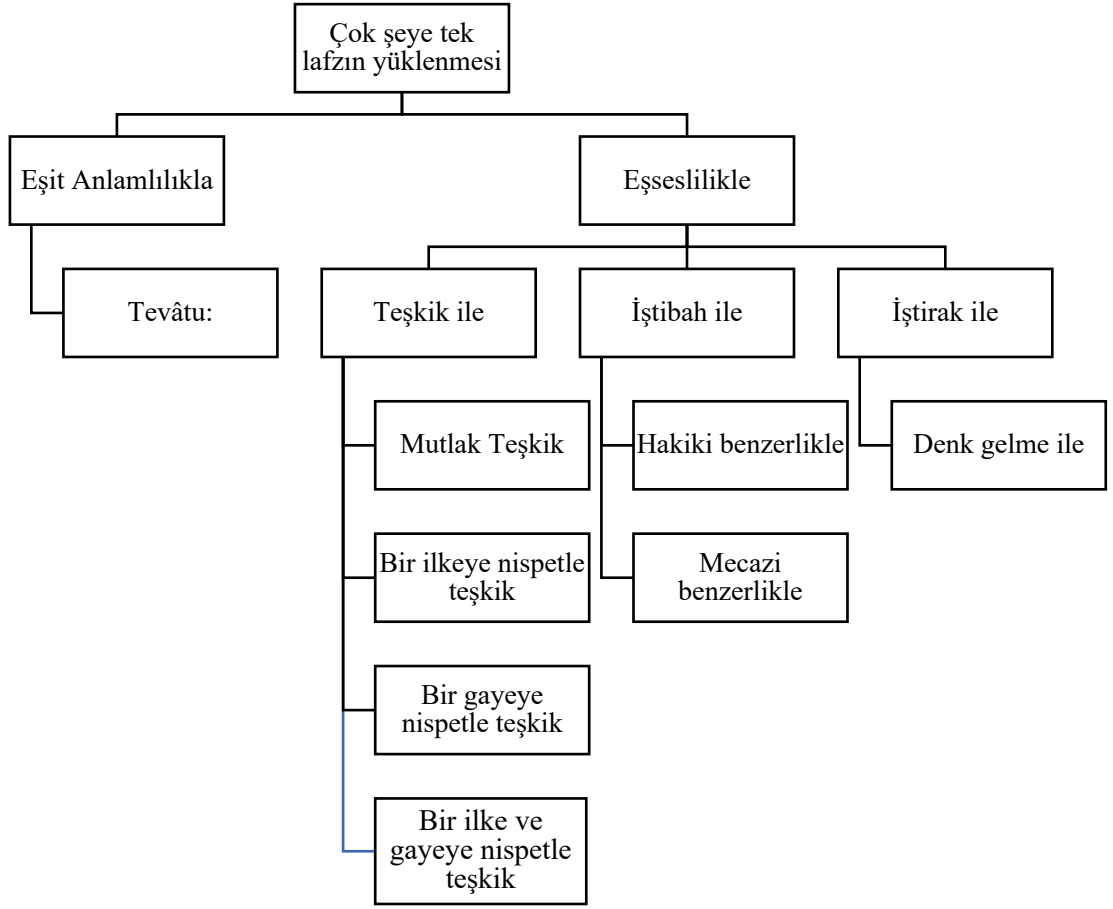
¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 10.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 10.

şekilde izahını yaptığı lafız yükleme türü *ıştibâhla* yüklemidir. *İştibâh* ile iki şeye bir lafız yüklendiğinde bunun sebebi iki şeyin arasındaki benzerliktir. Bu benzerlik iki şeyden birine diğerinin adını vermemizi sağlar. Dolayısıyla bu lafız, iki şeyden birincisinde daha önce belirlenmişken ikincisinde daha sonra belirlenmiş olmaktadır. *İştibâhla* iki şeye yüklenen bir lafız iki şeye birden nispetle benzer isim (*el-ismu'l-müteşâbih*) adını alırken sadece ikincisine nispetle aktarılmış (*menkul*) isim adını almaktadır. İki şey arasında benzerliği ve tek lafızla isimlendirilmeyi sağlayan anlam bazen kendinde karar kılmış zâtî bir anlam olurken bazen ilişkisel bir anlamdır. Mesela resimdeki ata ve doğa sahibi bir ata canlı derken bu canlılık kendinde karar kılmış bir anlamdır. Bir şeye nispetle sağlanan benzerlik ise mesela çizginin bir ucu ile illete ilke denmesi gibidir. Ayrıca bu benzerlik bazen hakiki bir benzerlik olur ki iki şeyin birbirine benzemesinden ötürü *ıştibâh* ile bir lafzın yüklenmesi için arasında hakiki benzerlik olması gerekmektedir. Eğer benzerlik mecazi olursa bu iki şeye tek bir lafız yüklenmesi; eş adlılıkla yüklemelerin üçüncü kısmına girer. Yani ne aynı olan ne de benzer olan iki şeye bir lafzın yüklenmesi durumu olur ki bu yükleme *ıştirâk* olarak isimlendirilir. Burada iki şeye bir lafzın yüklenmesi denk gelme şeklinde gerçekleşir.¹⁶ Lafızların şeylere eş adlılıkla söylenmesinin üçüncü çeşidi *ıştirâk* ile söylemedir. Bu çeşit yüklemede lafzın yüklendiği şeyler arasında bir benzerlik yoktur. *İştibâh* yoluyla yükleme ile *ıştirâk* yoluyla yükleme arasında ortak noktalar bulunmaktadır. Her iki yükleme türünde de isim aynıyken ismin anlamı aynı değildir. Lafzın anlamının aynı olmaması *ıştibâh* yüklemesinde benzerlikten ötürü iken, *ıştirâk* yüklemesinde denk gelmeden ötürüdür. Mesela canlının ayağı ile masanın ayağına ayak denmesi *ıştibâh* ile sağlanan bir eş adlılıktır. Ama masaya ve canlıya cisim denmesi *ıştirâk* ile sağlanan eş adlılıktır.¹⁷ İbn Sînâ'nın *Kategoriler*'deki bu anlatımını şu şekilde özetleyebiliriz:

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 10,11.

¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 11-13.



Şekil 2 Eş-Şifâ Kategoriler’de lafzların şeylere söylenme biçimleri

İbn Sînâ’nın *el-Hidâye* ve *eş-Şifâ Kategoriler*’deki çok şeylere ortak lafız yükleme çeşitlerine dair tasnifini bir arada düşünecek olduğumuzda *el-Hidâye*’de yer vermediği *iştibâh* ve *iştirâk* yollarını *Kategoriler*’de işlediğini görürüz. Bununla beraber bir lafzını birden fazla şeye *iştibâh* ile söyleme fikri *Kategoriler*’den önce yok değildir. Çünkü biz *iştibâh*ı ilk olarak *el-Hidâye*’de bir’in şeylere söylenme yolu olarak görmekteyiz. Ayrıca İbn Sînâ *el-Hidâye*’de ortak (*müttefik*) lafza örnek olarak gerçek at ile resmedilmiş ata canlı dememizi gösterir. Bu örnek *eş-Şifâ Kategoriler*’de eş sesli lafızların (*ittifâku’l-isim*) üç türünden birisi olan *iştibâh*ın örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum bize, İbn Sînâ’nın kendi içerisindeki dönüşüme dair ipucu vermektedir. Öyle görünüyor ki İbn Sînâ *el-Hidâye*’de ortak (*müttefik*) lafızları çeşitlendirme gereği duymamış, ancak *eş-Şifâ*’yı yazarken hem çeşitlendirmiş hem de “ortak (*müttefik*) lafız” ifadesindeki kapalılığı gidererek bu ortaklığın isimde olduğunu belirterek *ittifâku’l-isim* ifadesini kullanmıştır. Bununla beraber iki eserdeki örneklerin aynı olması; *el-Hidâye*’de *iştibâh* kavramına lafız yükleme çeşitleri arasında açıkça

yer vermese de onu ortak (*müttefik*) lafız anlamına dahil olarak tasavvur ettiğini göstermektedir.

Buraya kadar bir'in doğasına dair araştırmamıza parantez açarak lafızların şeylere yüklenme tarzlarına dair bir araştırmaya giriştik. Bu araştırmaya başlamadan önce İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'de bir'i şeylere *îştibâh* ile söylediğini aktarmıştık. *Îştibâh* kavramını araştırmamız esnasında ortaya çıkan bir ayrıntıyı tekrar ederek bir'in *îştibâh* ile söylenmesinin ne anlama geldiğini izah etmek istiyoruz. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ *eş-Şifâ Kategoriler*'de *îştibâh* ile kendisine tek bir lafzın yüklendiği şeylerde bir benzerlik olduğunu söylemişti. Birbirine benzeyen iki şeye söylediğimiz lafız, bu şeylerden ayrı bir lafız olmayıp, lafzın yüklendiği şeylerden birisinin ismi idi. Bir başka deyişle biz iki şeyi birbirine benzeterek aynı ismi verdiğimizde aslında benzeşme temasının daha önce belirlediği şeyin ismini, benzeşme temasının daha sonra belirlediği şeye vermiş oluyorduk. İki şeye söylediğimiz tek lafız, ikisine nispetle benzer lafız adını alırken ikinci şeye nispetle; yani benzerlik temasının daha sonra belirlediği şeye nispetle *menkul* isim adını alıyordu. Dolayısıyla biz iki veya daha fazla şeye bir olma konusunda birbirine benzer oldukları için “bir” derken; bu şeyler arasında birliğin doğasının ilk önce belirlediği şeyi esas alıyor ve bu doğaya benzer doğanın bulunduğu ne varsa bir ismini naklederek hepsine bir diyoruz. Bu durumda bizim herhangi bir şeye bir diyebilmemiz için bu şeyin ya dışta çok şey arasında bulunması ve bu şeyler arasında birlik doğasının kendisinde ilk önce belirlediği şeyi tespit etmemiz, ardından bu şeyin bir olma durumunu; aradaki benzerlikten mülhem bizim bir diyeceğimiz şeye nakletmemiz gerekiyor. Bu durumda çok şeyin bulunduğu bu ortam değiştiğinde kendisinde birlik doğasının ilk önce belirlediği şey de değişecektir. Dolayısıyla kendisine bir dediğimiz şeyin birlik doğası da içinde bulunduğu ortamın değişkenliğinden ötürü sabit kalmayacak ve her ortamda farklı bir birlikle nitelenecektir. O halde bir şey dışında başka şeyin bulunmadığı harici bir ortam düşünelim. Bu ortamda sadece o şey olsun. Bu durumda biz bedihi olarak o şeyin bir olduğunu bilebiliriz. Ancak onu bir olarak nitelememiz *îştibâh*la yani benzetmeyle değil, kendisinden ötürü gerçekleşmiş olur çünkü kendisinden başka bir şey yok. Bu, İbn Sînâ'ya göre mümkün görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ bir'i *îştibâh* ile söylenen bir kavram olarak vazetmiştir. Bu durumda, dışta olmasa da zihnimizde birlik doğasının ilk önce belirlediği bir şey olması gerekiyor ki biz bu doğaya benzeterek ve

onun birliğini naklederek gördüğümüz herhangi bir şeye bir diyebilelim. İbn Sînâ *el-Hidâye*'de bir'in *ıştibâh*la söylendiğini belirtirken, bir anlamının kendisinde ilk önce belirlediği şeyin ne olduğunu söylemez. Ancak bir'i şu şekilde tarif eder:

“Bizim; şu ve şu insanlıkta birdir sözümüz, halkın hata yaptığı durumlardandır. Ancak bir, [birden fazla] anlamlara *ıştibâh* ile söylenir. Hakikî bir ise, zâtında doğasının birleştirdiği bilfiil çokluk bulunmayandır. Ya nutfе ve akıl gibi mutlak anlamda olur [...]”¹⁸

İbn Sînâ'nın bu tarifinden ve yukarıdaki *ıştibâh* kavramına dair analizimizden hareketle; kendisine benzetilerek bir anlamının nakledildiği şeydeki anlamın, doğasında bilfiil çokluk bulunmama anlamı olduğunu ve bu anlamın, benzeşmeden ötürü ikinci bir şeye nakledilerek ona bir denildiğini söyleyebiliriz. Bununla beraber İbn Sînâ, daha sonra detaylıca işleyeceğimiz üzere birlik çeşitlerinden olan hakiki bir'ler arasında mutlak birden bahsetmektedir. Aklın da mutlak anlamda bir olduğunu söyler. Yani akıl, mutlak anlamda doğasında bilfiil çokluk bulunmayan şeydir. Eğer *ıştibâh* ile “bir” isminin kendilerine yüklendiği iki şeyden birincisini, yani bir anlamının kendisinde ilk önce belirlediği şeyi, bir anlamının taşındığı şeye nispetle ilke olarak vazedersek bu durumda mutlak bir olarak aklı herhangi bir şeye “bir” dememizin imkanını verecek şekilde “bir” anlamını kendisinden nakledebileceğimiz bir ilke olarak kurgulayabiliriz.

Bir kavramının mahiyetine dair buraya kadarki araştırmamızdan hareketle İbn Sînâ'nın bir'in mahiyetine dair tasavvurunda öne çıkan hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

- a. İbn Sînâ bir'in mahiyetini tartışırken öncelikle bir'in varlığını değerlendirir ve herhangi bir şeyin mahiyetinin kurucusu olmadığını söyler. Bu doğrultuda bir'i lazım araz olarak vazeder.
- b. İbn Sînâ bir'i, doğasında bilfiil çokluk bulunmayan şey olarak tarif eder ve şeyin birlikle nitelenmesini, doğasında bilfiil çokluk bulundurmamaya bağlı kılar.
- c. İbn Sînâ bir kavramının şeylere *ıştibâh* ile söylendiğini belirtir. *İştibâh* ile söylemenin doğasında benzetme vardır ve şeyler doğasında bilfiil çokluk bulunmama anlamına benzetilerek birlikle nitelenmektedir.

¹⁸ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 255.

1.1.2. *Uyûnu'l-Hikme* ve *eş-Şifâ Külliyyatında Bir Kavramının Mahiyeti*

Bir'in doğasına dair *el-Hidâye*'deki araştırmamızı bitirdiğimize göre *Uyûnu'l-Hikme*'den devam edebiliriz. İbn Sînâ *Uyûnu'l-Hikme*'de varlığın bir olmakla nitelendiğini söyler. Bunun dışında bir ayrıntıya yer vermez.¹⁹ *Kitâbu'l-Cedel*'de, bir'in doğasına dair görüşlerini şu şekilde aktarır:

“Sonra bir (*vâhid*) ile birkaç anlam kastedilir. Bu anlamlardan bir adına en layık olan, şeyin sayıca bölünmemesidir. Bir ile çok şeye söylenmeyen bireysel biri kastetmiyorum, aksine onunla, konularına nispetle genel bir anlam olsa ve o anlam da dıştan çok şeye örtüşse bile, zâtı bakımından kendinde biri kastediyorum. Bunun cedelî sorulardaki örneği şudur: “Adalet ve şecaat, tek bir şey midir?” Kuşkusuz burada şahıs olarak bir olma kastedilmemektedir; yine adalet ve şecaatin cinslerinin veya türlerinin bir olması ve bundan sonra çok olmaları suretiyle bir olma da kastedilmemektedir. Aksine onunla kastedilen şudur: Acaba şecaat şeylerden biri sayıldığında bununla adaleti de içermiş olacak şekilde adaletin delalet ettiği hakikat, şecaatin delalet ettiği hakikatin aynısı mıdır? Bu yer böyle anlaşılmalı ve bilinmelidir ki, saıca bir lafzı, hakikat bakımından bizzat kendisi olan anlam hakkında kullanılmaktadır; öyle ki tümel bile olsa o anlamı zikrettiğinde onu zikretmiş olursun.”²⁰

İbn Sînâ *el-Hidâye*'de bir'in asıl anlamının zatında tabiatın topladığı bilfiil çokluk bulunmama olduğunu söylerken *el-Cedel*'de birin asıl anlamını sayıca bölünmeme olarak vazetmiştir. Bu iki ayrı metinde yer alan bir'in doğasına dair ifadeler kabaca okunduğunda İbn Sînâ'nın bir'in doğasına dair tasavvurunda değişim olduğu düşünülebilir. Bunun için söz konusu pasajları yakından incelememiz gerekmektedir. İbn Sînâ, *el-Hidâye*'de birliği tesis edenin; şeyin; zatında tabiatının topladığı bilfiil çokluk bulundurmaması olarak belirlerken zatın birliğine dikkat çekmiştir. Bununla aynı doğrultuda *el-Cedel*'de ise birliği sayıca bölünmeme olarak vazetmiş ve sayıca bölünmemeyi ise şeyin, zâtı bakımından kendinde bir olması şeklinde tesis etmiştir. İbn Sînâ için iki şeyin zatının birliği, şecaat ve adalet örneğinde olduğu gibi iki şeyin aynı hakikate delalet etmesidir. Yani hakikatin bir olması zatın birliğini ifade eder. Dolayısıyla İbn Sînâ, *el-Hidâye*'de zatında bilfiil çokluk bulunmama olarak ifade ettiği birliği *el-Cedel*'de zâtı bir olma şeklinde ifade etmiş ve anlam bakımından değil ifade bakımından bir değişikliğe gitmiştir.

¹⁹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, 2. bs (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), s. 47.

²⁰ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Topikler (el-Cedel)* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), s. 211-212.

Yine *el-Cedel*'de İbn Sînâ bir'in, şeylerin cinsi olmadığını söyler. Çünkü bir, şeylerin mahiyetlerine dahil değildir.²¹ İbn Sînâ'nın bu hükmü, *el-Hidâye*'de bir'i lazım arazlardan birisi olarak kurgulamasıyla örtüşmektedir. Zira eğer bir şeylerin cinsi olsaydı cevher olacaktı. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'de bir'i lazım araz olarak kurgulamasının, *el-Cedel*'de bir'in cins olmadığını söylemesinin öncülü olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*'te ise bir kavramını şu şekilde açıklar: “Bir, her biri kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada birleşen anlamlara eşit-dereceli [*bi't-teşkîk*] olarak söylenir. Fakat bu anlam, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur.”²² İbn Sînâ'nın bu tarifinde ilk dikkat etmemiz gereken husus, *el-Hidâye*'de bilfiil çokluk bulunmama ve *el-Cedel*'de bölünmeme olarak kurguladığı bir'i burada bilfiil bölünmeme olarak kurgulamasıdır. Sanki İbn Sînâ bölünmeyi çokluğun ilkesi olarak görmüş ve bilfiil çokluk ile bölünme durumlarını aynileştirerek birliğin doğasını bilfiil bölünmeme şeklinde vazetmiştir. Dikkat çekici ikinci husus; yine *el-Hidâye* ve *el-Cedel*'de olduğu gibi *eş-Şifâ Metafizik*'te bir'in bilfiil bölünmeme doğasını zâta belirmesi şartı ile kayıt altına almış olmasıdır. Zira tarifte geçen “her biri kendi olmaklığı bakımından (*min haysu külle vâhidin hüve hüve*)” ifadesi birlik doğasının gerçekleştiği zatın kendisine işaret etmektedir. Dikkat çekici üçüncü ve *el-Hidâye*'de değinmediği husus ise bir'in şeylere *teşkîk* ile söylenmesi ve birlik anlamının şeylerde öncelik ve sonralıkla bulunmasıdır. Daha önce değinmediği; bir'in doğasına dair bu iki özellik her birlik türünün gerçek anlamda bir denilmeye liyakat açısından diğer birlik türünden farklı bir noktada durduğunu göstermektedir.²³ Şimdi bir'in şeylerde *teşkîk* ile bulunma durumunu daha yakından incelememiz gerekmektedir. Bunun için yukarıda aktardığımız lafızların şeylere söylenme biçimlerine mercek tutmak üzere *eş-Şifâ Kategoriler*'e yeniden dönmek istiyoruz.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Kategoriler*'de şeylere eşseslilikle (*ittifâku'l-isim*) söylenen lafızlardan birisinin, anlamı başka yönlerden farklı olsa bile kendinde aynı olan lafızlar olduğunu söyler. Varlık lafzının anlamının da şeylerde aynı olduğunu ve fakat şeylerde

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Topikler (el-Cedel)*, s. 146.

²² Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2017), 86.

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 90.

bütün yönlerden tek biçimde mevcut olmadığını, bu anlamın şeylerin bir kısmı için önce bir kısmı için sonra olduğunu belirtir. Bununla beraber bu türden bir lafız şeylere yüklenirken daha uygun ve daha layık olma bakımından da farklılaşır. Bu tür lafızların yüklendiği şeylerde farklılaştığı diğer husus güçlülük ve zayıflık yönleridir.²⁴ Bu tür eş sesli isimleri şu ifadeleriyle açıklar ve çeşitlendirir:

“Lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan, ama o lafızda ortak olan şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayana gelince, buna bazen “dereceli anlamdaş” [*müşekkek*] isim denir, bazen de başka bir isim verilir. Dereceli anlamdaş (*müşekkek*) isim, yukarıda belirttiğimiz gibi bazen mutlak olur, bazen kitaba, neştere ve ilaca tıbbî dememiz gibi tek bir ilkeye nispeti bakımından olur veya ilaca, spora ve tedavi amaçlı kan almaya sıhhî dememiz gibi tek bir amaca nispeti bakımından olur ve bazen de bütün nesnelere ilâhî dememiz gibi tek bir ilke ve gayeye nispeti bakımından olur.”

İbn Sînâ *müşekkek* ismi bu şekilde çeşitlendirdiğine göre şeylere *teşkîk* ile söylenen bir de bu çeşitlerden birisine dahil olmalıdır. Bir kavramının hangi türden *müşekkek* olduğunu anlamamız için bu kavramın İbn Sînâ felsefesi açısından nerede durduğunu görmemiz gerekmektedir. Böylece bir’in hangi anlamda *müşekkek* bir isim olduğunu görme imkânı doğacaktır. Bu yüzden bir kavramını, öncelikle İbn Sînâ’nın mutlak *müşekkek* olarak nitelediği varlık kavramı ile irtibatı açısından ele almak istiyoruz.

1.1.2.1. Bir Kavramının Mahiyeti Açısından Varlık Kavramıyla İlişkisi

Bir kavramının İbn Sînâ felsefesinde nerede durduğunu anlamamız için bu kavramın zemininde duran ve birliğin kendisi için zemin olduğu kavramları ortaya koymamız gerekmektedir. Bu yüzden İbn Sînâ’nın birlik kavramına nasıl bir anlam yüklediğine bakmalıyız. İbn Sînâ Uyûnu’l-Hikme’de varlığın (*el-mevcûd*) kendisiyle nitelendiği şeyleri sayar. Bunlar arasında bir’i de zikreder. Bir, mesela hareket ve sükûn gibi varlığa; tabî olmasından ötürü değil, var olması bakımından ilişen bir zâtî arazdır. Bir’i metafizikte anlatmasını da bu şekilde temellendirir. Ancak varlıkla bir arasında bunun dışında bir ilişki kurmaz.²⁵ Bununla beraber varlığın cevhere ve araza taksimini anlatırken, varlık kavramının farklı manalara *teşkîk* ile söylendiğini ifade eder.²⁶ *El-Hidâye*’de ise varlığın cevher ve arazlara; *iştirâk*, *iştibâh* ve *tevâtu* ile değil “tek bir mananın öncelik ve sonralık yoluyla bulunması” diyerek izah ettiği *teşkîk* ile söylendiğini belirtir. Aynı eserde bir kavramının ise birden fazla manaya *iştibâh* ile

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 9.

²⁵ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 47.

²⁶ İbn Sînâ, *Uyûnu’l-Hikme*, s. 53.

söylendiğini belirtir.²⁷ İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'de varlık ve bir kavramlarını şeylere söylenme biçimleri açısından birbirinden ayırdığı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'de varlık ve birliğin ilişkisine dair bu tasvir *eş-Şifâ Metafizik*'te farklılaşacaktır. Zira *eş-Şifâ Metafizik* birinci kitap dördüncü fasılda metafizik ilminde incelenen şeylerden bahseder. Burada varlık olması bakımından varlığın ilişkinlerinin metafizik ilminde incelendiğini söyledikten sonra şöyle söyler: “Ayrıca, varlığa denk [*müsâvık*] olduğu için bir'i de incelememiz gerekir.”²⁸ *Müsavaka* ise “mefhumda birliğin ve gerçeklik bakımından eşitliğin hüküm sürdüğü yerde kullanılır. Eşanlamlı ve eşdeğer lafızları teşmil eder. İki şey arasında; biri diğerini mertebe bakımından geride bırakmayacak şekilde bir bağılıktan (*telâzüm*) ibarettir.”²⁹ İbn Sînâ başka bir bölümde de “bir ve mevcut, bazen şeylere yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan ‘o mevcuttur’ denilen her şeye bir açıdan ‘o birdir’ demek mümkündür.”³⁰ İbn Sînâ bu ifadelerinde bir ile mevcut kavramının denkliğine işaret ederken bu denkliği “bir açıdan” ifadesiyle sınırlamaktadır. Bu sınırlamanın sebebi ise İbn Sînâ'nın bir ile varlığın denk olma durumunu mefhum ve konu olmak üzere iki itibarla ele almasıdır. Bir ve mevcut mefhum olarak aynı değildir. Bir ve mevcut sadece yüklendikleri konu bakımından birdirler.³¹ Bununla paralel olarak *Kitâbu'l-Cedel*'de ise bir'in her mevcuda söylenebildiğini, her mevcudun hakikatinde bir olduğunu söyler.³²

İbn Sînâ'nın bir ve mevcudu mefhum açısından özellikle ayırmasının sebebinin Aristoteles'in bu konudaki tutumu olduğu iddia edilebilir. Zira Aristoteles *Metafizik*'te, varlıkla bir'in aynı anlama geldiğini söylemektedir.³³

Eş-Şifâ Metafizik'te bir ve varlık kavramlarının *müşekkek* lafızlar olduğunu ve varlık kavramının bir ilkeye, gayeye veya ikisine birden nispetle değil, mutlak anlamda

²⁷ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 255.

²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, 24.

²⁹ Muhammed Ali et-Tahânevî, “Müsâvaka”, içinde *Mevsûatu Keşşâfu Istilahâtı'l Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), 1528.

³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 272.

³¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 272.

³² İbn Sînâ, *el-Cedel*, s. 145-146.

³³ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*, c. 3, 3 c. (Beyrut: el-Matbaa'tu'l-Katolikiyye, 1948), 1053b25; krş: Aristotele, “Metaphysics”, içinde *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. William David Ross, 4. bs, c. 2 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), 1054a12; krş: Aristoteles, *Metafizik*, çev. Arslan, c. XII, 652 s. (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 1053b25.

müşekkek olduğunu bir önceki başlıkta incelemiştik. Ancak bir kavramının hangi türden *müşekkek* lafız olduğu merak konusuydu. Yukarıda da bir ve varlık kavramlarının ilişkisinin önceki eserlerinin aksine *eş-Şifâ Metafizik*'te farklılaşarak konu bakımından denk lafızlar olarak vazedildiğini gösterdik. Şimdi de mutlak anlamda *müşekkek* olan varlık kavramının *teşkîkîliğinin*, varlık kavramının bulunduğu konu açısından belirginleştiğini göstermemiz gerekmektedir. Bu yüzden bir önceki başlıkta *eş-Şifâ Kategoriler*'den aktardığımız *müşekkek* lafız tarifine yeniden atıf yapmak istiyoruz.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ *müşekkek* lafızı tarif ederken “lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan, ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan”³⁴ ifadelerini kullanmıştı. Burada yer alan, anlamın soyutlanması ifadesi; anlamın, bulunduğu konudan soyutlanmasına işaret etmektedir. Yine tarifte geçen “o lafızda ortak şeylerde” ifadesi ise anlamın bulunduğu konulara işaret etmektedir. Yukarıdaki tarifi bu iki husus doğrultusunda yeniden okuduğumuzda bir lafzın *müşekkek* oluşunun; bulunduğu konular açısından belirginleştiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla varlık kavramı bu kavrama konu olan şeyler sayesinde *müşekkek* bir lafız olmaktadır. Konuları sayesinde *müşekkek* olduğu belirlenen varlık kavramı İbn Sînâ açısından mutlak anlamda *müşekkek* ise varlık kavramına konu bakımından denk olan bir kavramının da İbn Sînâ açısından mutlak anlamda *müşekkek* olduğunu söyleyebiliriz. Bir kavramının varlık kavramına denk (*müsâvık*) olmasından hareketle varlık gibi bir'in de mutlak anlamda *müşekkek* olduğunu tespit ettik. Şimdi de bir'in mutlak *müşekkek* lafız olmasının ne anlama geldiğini irdelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik* 'te yaptığı “her biri kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada birleşen anlamlara eşit-dereceli [*bi't-teşkîk*] olarak söylenir. Fakat bu anlam, onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur”³⁵ şeklindeki bir tarife göre bir'in *teşkîk* ile şeylere yüklendiği anlam bilfiil bölünmeme anlamıdır. Bu anlamın şeylere *teşkîk* ile yüklenmesi, bilfiil bölünmemenin şeylerde farklı derecelerde tahakkuk ettiğini göstermektedir. Zira İbn Sînâ *eş-Şifâ Kategoriler*'de *teşkîkin* işlevini,

³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 10.

³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 86.

müşekkek lafzın, yüklendiği şeylerde öncelik-sonralık, daha layıklık ve uygunluk, güçlülük-zayıflık açısından farklılaştığını söyleyerek izah etmişti.³⁶ O halde bir lafzının; yüklendiği şeyden soyutlandığı takdirde tek olan anlamı bilfiil bölünmeme, yüklendiği şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan anlamı ise bilfiil bölünmemenin i) öncelik-sonralık, ii) daha layıklık ve uygunluk, iii) güçlülük-zayıflık açısından farklılaşmasıdır. Dolayısıyla bir şey bir olmakla nitelendiğinde; soyut hali tek olan bilfiil bölünmeme anlamı, bir olmakla nitelenen şeye yüklenerek farklılaşmaktadır. Bir'in *teşkîk* ile şeylere söylenmesi de bu anlama gelmektedir.

İbn Sînâ açısından varlık ve bir kavramlarının denk olduğunu ve her iki kavramın da *teşkîkî* olduğunu açıkladık. Varlık anlamının nasıl bir anlamına denk olduğunu da iki kavramın *teşkîkî* oluşu üzerinden açıklayabiliriz. Varlık lafzı, sözgelimi Ali isminde bir ferde yüklendiğinde; soyut olarak varlık anlamından farklılaşacaktır. Çünkü Ali ferdine yüklenen varlık lafzı *teşkîk* ile yüklenecek ve bu durumda varlık skalasında belirli bir yerde duracaktır. Bu durum şu anlama gelmektedir: Ali nâtik olmasıyla hayvanlardan, canlı olmasıyla madenlerden, kendine ait sözgelimi güçlü sinirli sarı saçlı olması gibi özellikleriyle ait olduğu türün diğer fertlerinden ayrılmakta olduğu için ona yüklenen varlık lafzının anlamı da böylece diğer varlık anlamlarından farklı olacaktır. Aynı şekilde bir lafzı da *teşkîkî* olarak Ali'ye yüklenecektir. Çünkü Ali her ne kadar madde ve suretten veya nefis ve bedenden bileşik bir cisim olsa da bütün olarak birdir. Eğer çokluk olarak kabul edecek olsak bile bu “bir” çokluktur. Bu yönüyle Ali'ye bir denilir. Ancak bir lafzının Ali'de bulunması, Ali'den soyutlanmış halindeki anlamından uzak bir biçimdedir. Bu da aynı şekilde Ali'nin bir'lik konusunda eşsiz bir yerde durduğunu göstermektedir. Bulunduğu konu bakımından bir olan ve bulunduğu konu bakımından eşsiz anlamlar kazanan iki lafız bu anlamda birbirine denk sayılmaktadır. Çünkü Ali birdir ve Ali'nin bir konu olarak bir'e kazandırdığı anlam Ali'nin konu olarak varlığa kazandırdığı anlamdan farklı değildir.

İbn Sînâ'nın bir ile varlığı, birbirine denk iki kavram olarak vazetmesinin ne anlama geldiğine dair bir soruşturmaya girdiğimizde meselenin Parmenides'e kadar uzandığını görürüz. Şimdi İbn Sînâ'yı merkeze alıp, geriye doğru giderek bir ile

³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 9.

varlığın denk olmasının ne anlama geldiğini ve neden denk kavramlar olduğunu araştırmak istiyoruz.

Fârâbî’de varlık ile bir kavramlarının denliğini incelemeden önce varlık kavramının Fârâbî açısından nasıl ele aldığını incelemeliyiz. Fârâbî mevcut ile vucûd lafızlarını birbirinden ayırmakta ve mevcut lafzına türemişlik isnad ederken vucûd kavramının master olduğunu belirtmektedir. Fârâbî açısından mevcut; i) bütün kategorilere, ii) nefsin dışında bulunan mahiyetin, nefste akledildiği şekilde bulunması anlamında “doğru olana”, iii) ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında mahiyeti bulunan şeye söylenen ortak lafızdır (lafzun müşterekün). Fârâbî’nin vucûd kavramına dair düşüncesi de mevcut lafzının söylendiği üçüncü türde ortaya çıkmaktadır. Mahiyeti bulunan şeye mevcut denir ancak mahiyeti bulunan şeyler, mahiyeti açısından bölünen ve bölünmeyen olarak ikiye ayrılmaktadır. Mahiyeti bölünmeyen şey ya var olmayan bir mevcuttur ya da ondaki vucûd anlamı ile mevcut anlamı, mahiyetin bölünmemesinden ötürü aynı şeydir. Mahiyeti bölünenler ise üç çeşittir. Birinci çeşit, i) mahiyeti bulunan şeyin toplamı/bütünüdür. Bu şekilde toplam/bütün haldeki şeye mahiyeti bulunan denilir. Burada vucûd ile mevcut kavramları birbirinden farklılaşmamaktadır. Mahiyeti bölünmesi açısından ikinci; kendisine vucûd denilmesi bakımından ilk türden mahiyet; ii) mahiyetin, onu kaim kılan parçalarıyla özetlenmesidir. Bu durumda bu mahiyete mevcut değil vucûd denir. Çünkü mevcut, mahiyetin zatla olduğu bütüne söylenirken, vucûd kavramının söylenmesinde mahiyetin zatla birlikteliği aranmaz. Mahiyeti bölünenlerde bulunan üçüncü; kendisine mevcut değil vucûd denilen mahiyetlerden ikinci çeşit ise iii) bu parçaların her birinin kendi başına birer toplam olarak mahiyet olmalarıdır. Fârâbî birinci çeşit mahiyetin ismin delalet ettiği şey olduğunu söyler. Mesela insan ismi ile insanlık mahiyetine delalet edilir. İnsanlık mahiyetinin parçalarıyla özetlenmiş haldeki mahiyeti ise onun tanımının delalet ettiği şeydir. Bu da nutkiyet ve canlılık mahiyetlerinin birlikte ve fakat insanlık şeklinde bütün olarak değil, nutkiyet ve canlılık şeklinde özetlenmiş olarak insanlık mahiyetine delalet etmesidir. İnsanlık nasıl bir mahiyetse nutkiyet ve canlılık birlikte insanlık mahiyetinin parçalarıyla özetlenmiş

hali olarak mahiyettir. Üçüncü ve son olarak nutkiyet fasıl veya sûret olarak ayrı bir mahiyet; canlılık ise cins veya madde olarak ayrı bir mahiyettir.³⁷

Fârâbî açısından mevcut kavramını ele alırken şey kavramını da incelemek durumundayız. Zira onun, tasavvur edilsin veya edilmesin nefsin dışında mahiyeti bulunan diyerek işaret ettiği mevcut, bir yönüyle kendisini “şey” olarak isimlendirdiği mevcuttur. Bir başka deyişle Fârâbî açısından bir mahiyete mevcut diyebilmemiz için bu mahiyetin ya bölünmeyen bir mahiyet olması gerekir. Ya da bölünen bir mahiyet olmakla beraber mahiyetin zatla birlikteliği olan toplam/bütün mahiyet olması gerekir. Toplam/bütün olarak mahiyet zatla birlikteliği ifade ettiği için nefsin dışında bir mahiyettir ve buna mevcut diyebiliriz. Bir mahiyete “şey” denilmesi için ise mahiyetin nefsin dışında olması gerekmez. Hatta bölünen veya bölünmeyen bir mahiyet olması da ona şey denilmesi açısından bir farklılık arz etmez. Dolayısıyla Fârâbî’nin vucûd dediği mahiyet de mevcut dediği mahiyet de vucûd ile mevcut anlamlarının ayrılmadığı mahiyet de “şey”dir. Bir başka deyişle mutlak anlamda mahiyeti olanı Fârâbî “şey” olarak vazetmiştir.³⁸ Fârâbî *Kitâbu’l-Hurûf*’ta mevcut ve vucûd kavramlarını bu şekilde temellendirmekle beraber bu iki kavramın bir ile ilişkisine dair bir bilgi vermez. *Kitâbu’l-Vâhid ve’l-Vahde*’de isimli eserinde ise mevcut kavramının bir kavramıyla denkliliğini şu şekilde açıklar:

“Yine mâhiyeti sayesinde -mahiyeti bölünsün veya bölünmesin, tasavvur edilsin veya nefsin dışında olsun- belirginlik kazanana bir denir. O; vucûddan kendisine ait olan bir kısım sayesinde ve onun vucûddan ayrılması sayesinde belirginlik kazanandır. Bu manasıyla bir’in özelliklerinden biri “şey” gibi mevcuda denk olmasıdır. Çünkü şeylerden her şey demekle her bir demek arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde kategorilerin tamamına, kendisine işaret edilen “bu”ya ve eğer varsa kategoriler dışındaki diğer her şeye bir denir.”³⁹

Bu satırları; daha önce *Kitâbu’l-Hurûf*’tan aktardığımız mevcut ve şey kavramlarına dair analizle birlikte okuduğumuzda Fârâbî’nin, mevcut kavramı ile şey kavramlarını ortak bir noktada buluşturduğunu ve bu iki kavramın buluştuğu noktada bir kavramının da söz konusu buluşma kümesine dahil olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki mahiyeti olana şey denir. Şey’e bir denir. Mahiyeti olanlar arasından, -zihinde tasavvur edilsin

³⁷ Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, 3. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 118-122.

³⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu’l-Hurûf)*, s. 142.

³⁹ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü’l-vâhid ve’l-vahde* (Casablanca: Darü’l-beyza: Daru Tubkal (Les Editions Toubkal), 1989); Ebû Nasr Fârâbî, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 2 (2008), s. 448.

veya edilmesin- mahiyeti dışta bulunan şeye ise mevcut denir. Bir kavramı, şey kavramı ile tamamen denk olmakla birlikte şey kavramı mevcut kavramı ile sadece mahiyeti dışta bulunanlara, “şey”, ve “mevcut” denilmesi bakımından denktirler. Ancak mevcut lafzının yüklendiği her şeyde bir lafzının anlamı da belirlemektedir. Dolayısıyla bir ile mevcudun denkliği bir anlamının belirttiği mevcutlarda ortaya çıkmaktadır. Çünkü Fârâbî yukarıdaki pasajda mevcudun söylendiği şeyler arasında; mahiyeti bulunanlar haricinde i) kategoriler ve ii) bu diye işaret edileni de saymaktadır. Fârâbî’nin yukarıdaki pasajda “Bu diye işaret edilen” şeklinde ifade ettiği bir, veya mevcuttan *Kitâbu’l-Hurûf*’ta, “zihinde bulunan mahiyetin aynıyla dışarıda da bulunması anlamındaki doğru” şeklinde bahsetmişti. Bir, şey, mevcut ve vücûd kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetleyebiliriz. Şey, mevcudun bir kısmına ve vücudun tamamına söylenir. Bir de şey’in tamamıyla birlikte şey’in söylenmediği mevcudun bir kısmına da söylenir. Dolayısıyla bir kavramı söz konusu kavramların hepsiyle ayrı ayrı denk olmakla beraber, kapsam bakımından her bir kavramdan ayrı ayrı büyük ve tamamının kapsamının toplamını kapsamaktadır.

Fârâbî mevcut lafzının müşterek olduğunu söylemekle birlikte müşterek lafızları mevcut kavramını incelediği kısımda çeşitlendirmez. Ancak mevcut kavramının, cinslerin altında bulunanlara, o şeyin cinsinin adı olarak tam eşitlikle (bi’t-tevâtui) söylendiğini belirtir. Fârâbî’nin bu ifadelerinden; mevcut kavramının müşterek lafız çeşitlerinden mütevâtî lafız olduğunu çıkartamayız. Zira Fârâbî açısından mevcut kavramı, İbn Sînâ’nın mevcut kavramının aksine cins olabilir. Mevcut kavramının cins olması, tüm cinslere mevcut denmesi şeklinde değil, her bir cinse mevcut denmesi şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla mevcut adının verildiği bir cinsin altında bulunan bütün türlere, o bir cinse mevcut denilmesi itibarıyla mevcut denir. Ancak bu cinsin dışındaki başka bir cinse mevcut denmesi tevâtü ile gerçekleşmediği için bir türe söylenen mevcut ile başka bir türe söylenen mevcut aynı değildir. Fârâbî bunun örneği olarak ayn lafzını verir. Ayn bir cinsin adıdır ve altındaki türlere ortaklıkla (*bi-iştirâk*) söylenir. Yani ayn lafzı cins olarak altında bulunan türler olan göze ve paraya ortaklıkla söylenir. Ancak bir tür anlamında gözlerin tamamına ve bir tür anlamında paraların tamamına onların ilk ismi olarak tam eşitlikle söylenir. Tür olarak gözün

bütün fertlerine ve tür olarak paranın bütün fertlerine de tam eşitlikle söylenir.⁴⁰ Bu örneği mevcut lafzına uygulayacak olduğumuzda durum şu şekilde olacaktır: Fârâbî'ye göre mevcut kavramı bir cinstir. Cins olarak mevcut kavramının altında insan ve bitki birer türdür. İnsan ve bitkiye ortaklıkla (*bi-iştirâk*) mevcut denir. İnsan türünün altında bulunan fertler olarak Ahmet, İbrahim ve Zahit'e, insan türünün ilk ismi anlamında; yine bitki türünün altında bulunan gül, ladin ve köknara, bitki türünün ilk ismi anlamında mevcut kavramı tam eşitlikle (bi't-tevâtu) söylenir. Ancak mevcut lafzı insan türünün fertleriyle birlikte bitki türünün fertlerine tam eşitlikle söylenmez. Çünkü bitki türünün fertleri ile insan türünün fertleri farklı türlerdendir. Fârâbî'ye göre de birden fazla türün cinsi olarak mevcut lafzı, tam eşitlikle değil ortaklıkla söylenmekteydi. Bu durumda İbn Sînâ Fârâbî'den farklı olarak mevcut kavramını cins olarak kabul etmeyip ve bunun gereği olarak da söz konusu kavramı her şeye *istikâk* ile söylediğini ifade edebiliriz. Zira İbn Sînâ açısından varlık kavramını bütün cinslere, cinslerin altındaki türlere ve hatta türlerin altında bulunan fertlere dahi *istikâk*la söylemek mümkündür. Mesela cevhere ve araza renge ve sayıya, bileşiğe ve basite, insana ve bitkiye farklı derecelerde olmak kaydıyla varlık diyebiliriz. Hatta insan türünün altında bulunan Ali ve Ahmet fertlerine bile; nefslerinin yetkinlik durumları ve kuvvelerinin yetkinlik durumları açısından farklı derecelerde varlık atfedebiliriz. Ancak bu Fârâbî'de mümkün görünmemektedir. Çünkü Fârâbî mevcut kavramını cins olarak vazettiği için cins olarak mevcudun altındaki türlerin tamamına mevcut lafzı ortaklıkla söylene de türün bütün fertlerine mevcut kavramı ortaklıkla değil tam eşitlikle söylenebilmektedir.

Fârâbî'nin cins anlamında mevcut lafzının türlere söylenme biçimiyle fertlere söylenme biçimi arasında bir fark oluşturmamasının sebebi üzerine düşündüğümüzde şu sonuca varabiliriz: Cins anlamında mevcut lafzının türlerin altındaki fertlere tam eşitlikle söylenmesi durumunda mevcut, tek bir şey olmaktadır. Bu yüzden Fârâbî; cins anlamında mevcut lafzının türlere söylenmesini ortaklıkla sağlayarak, mevcudun tek bir şey olma tehlikesini uzaklaştırmıştır. Bununla beraber mevcut lafzını sadece bir türün fertleri için tam eşitlikle kullandığımızda bu durumda mevcut o tür için tek bir

⁴⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, s. 118.

şey olacaktır. Fârâbî'nin bu sorunu nasıl aştığını ortak lafzın çeşitlerini aktardıktan sonra izah edeceğiz.

Fârâbî cins olarak mevcut kavramının, türlerin altındaki fertlere tam eşitlikle söylendiğini belirtmekle birlikte cins olarak mevcudun türlere nasıl bir ortaklıkla söylendiğini belirtmemektedir. Ancak mevcut lafzının bilkuvve-bilfiil, bizatihi-başkasıyla mevcut olanlar gibi farklı derecede şeylere yüklendiğini ifade eder.⁴¹ Bir başka bölümde ise ortak isimleri şu şekilde çeşitlendirir:

“Tek bir isimde ortak olan manalardan bir kısmı, o ortak isimdeki bir sıfattır. Bir kısmı, pek çok şeye yönelik benzer nispetlere sahiptir. Bir kısmı tek bir şeye bir tertip doğrultusunda nispet edilir. Bu durumda ya bunların (manaların) o tek şey karşısındaki mertebeleri aynıdır ya da bir kısmının ona mertebeye daha yakın olması ve bir kısmının daha uzak olması suretiyle onun karşısındaki mertebeleri farklıdır. Bu ikisinden her biri (mertebeleri aynı olanlar ve farklı olanlar), ya nispet edildikleri o tek şeyin isminden başka bir isimle adlandırılır ya da bunlar (bu manalar) ve o şey beraberce aynı isimle adlandırılır. Ve bu (manaların nispet edildikleri) tek şey öncelik bakımından daha şiddetli olur. Onun (kendisine nispet edilen şeyin) önceliği kimi zaman varlıkta, kimi zaman da bilgide olur. O halde onlardan (manalardan) her birini tertip eden şey, bilgide (olduğu) ve onlar, daha iyi bilinen tek bir şeye kıyaslandığında, ikisi içinde daha iyi bilinen ve hepsi içinde en iyi bilinen o şeye bilgi bakımından daha yakın olan şey, ikisinden (iki manadan) daha önce olandır. Özellikle de daha iyi bilinen olmasının yanı sıra onun bilinmesine sebep olduğunda veya diğeri de bununla bilindiğinde böyledir. Onların bu isme en layığı veya o ismin kendisine mutlak olarak verilmesine en layığı, bu isimle adlandırılması durumunda tek şeydir. Sonra geri kalanların en layığı, daha iyi bilinen veya hem daha iyi bilinen hem de diğerinin kendisiyle bilinmesine sebep olandır. Bu süreç, o isimle adlandırılanların tamamı tükeninceye kadar devam eder. Aynı bu örnekte olduğu gibi onlar içinde varlıkta daha önce olan veya bunun yanı sıra diğerlerinin de sebebi olan bir şey bulunduğu o, bu isme mutlak olarak daha layık ve daha hak sahibidir. Sonra varlıkta bu şeye daha yakın olan, sonra daha da yakın olan sonra daha da yakın olan (yakınlık derecesine göre) bu isme daha layıktır. Özellikle de o ikisinden daha yetkin olan, diğerinin varlığının sebebi olduğunda bu isme daha layıktır. Çoğu şeyde bilgide daha önce olanın varlıkta daha sonra olması ve diğerinin de varlıkta daha önce olması denk gelir ve bunların çok şeye nispetlerinin benzerliği nedeniyle veya tek bir şeye ya eşit ya da farklı olarak nispet edilmeleri nedeniyle tek bir isimleri olur. İster bu tek şey, onların adıyla adlandırılınsın ister onların adından başka bir adla adlandırılınsın fark etmez. (Bunlar), isimleri eş sesli ve tam örtüşen (mütevâtî) olmayıp ikisi arasında bulunanlardandır ve bazen isimleri eşit-dereceli (müşekkek) olarak adlandırılır.”⁴²

Fârâbî bu satırlarda *müşterek* lafzın bir çeşidi olan *müşekkek* lafzı, müşterek lafzın diğer çeşitlerinden ayırarak izah etmektedir. Bu satırlardan anlaşıldığına göre *müşekkek* lafız, birden fazla mananın tek bir şeye nispetle bir tertip doğrultusunda söylendiği tek lafızdır. *Müşekkek* lafzın ifade ettiği birden fazla mananın tek bir şeye nispetle tertip edilmesi, öncelik ve sonralıkla olur. Manaların kendisine nispetle tertip

⁴¹ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, s. 124-126, 134.

⁴² Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, s. 198-200.

edildiği tek şey ise *müşekkek* lafzın en gerçek, en uygun manasını taşıyan şeydir. Bu durumda *müşekkek* lafzın en gerçek manasını taşıyan şey öncelik sonralık tertibinin kendisine göre yapıldığı ve *teşhik* skalasının en üstünde yer alan bir ilke konumundadır. Fârâbî açısından *müşekkek* lafzı bu şekilde izah ettiğimize göre yukarıda merak konusu olarak cevapsız kalan; cins olarak mevcut kavramının, türlerine hangi ortaklıkla söylendiği konusuna gelebiliriz. Fârâbî cins olarak mevcut kavramını izah ederken onun müşterek bir lafız olduğunu ve söz konusu kavramın öncelik ve sonralıkla söylendiğini belirtmişti. Ancak onun hangi türden müşterek bir lafız olduğunu açıkça belirtmemişti. Fârâbî, yukarıda aktardığımız satırlarda görüleceği üzere *müşekkek* lafzı; bu lafızda ortak olan her şeyin, yine bu lafızla isimlendirilmeye en layık tek bir şeye nispetle öncelik-sonralıkla tertip edildiği ortak isim olarak açıkladı. O halde buradan, cins olarak mevcut kavramının; türlerine *teşhik* ile söylenen *müşekkek* bir lafız olduğunu anlayabiliriz. Netice itibarıyla Fârâbî’ye göre cins olarak mevcut kavramının; türlerine *teşhik* ile söylenen ve fakat türlerinin altında bulunan fertlere türlerinin ilk ismi olarak ve türlerinin altında bulunan her ferde tek tek, *tevâtu* ile söylenen bir lafız olduğu sonucu ortaya çıkmış oldu.

Yukarıda Fârâbî açısından bir ile mevcut kavramlarının nasıl denk olduğunu ele almış ve mahiyeti bulunan şey anlamında bir’in mevcut kavramı ile denk olduğunu tespit etmiştik. Bu tespit kabaca bir tespit olup; akıllara, mahiyeti bulunan şey neden bir ve mevcut olma konusunda denk oluyor şeklinde bir soru getirebilir. Fârâbî, *Kitâbu’l-Vâhid ve’l-Vahde*’de şu ifadelerle açıklığa kavuşturmuştur:

“Bilmen gerekir ki her mevcudun ve her “şey”in kendisiyle vasıflandığı şey konusunda ortaklarının olmaması gerekir; [yani] ya kendisiyle o olduğu şey konusunda, ya onun kendisiyle nitelik ve nicelik olduğu şey konusunda veya bunun dışında kendisiyle vasıflandığı şey konusunda [ortaklarının olmaması gerekir]. Çünkü her “şey”in kendisiyle vasıflandığı her konuda bir ortağı olursa bu durumda bir “şey” diğer “şey”den ayırt edilemez ve bir “şey” [başka] bir “şey”e ait olamaz. Mevcut da [başka] bir mevcuttan ayırt edilemez. Böylece durum, mevcudun manasının hiçbir şekilde ortağının bulunmamasına dönmüştür. Aksi takdirde mevcuda ait ismin ve müsemmanın bulunması; hakkında konuşulması ve söz söylenmesini geçersiz hale gelir. Bu yönüyle mevcut, bir mahiyetle belirginleşene denktir [*müsâvık*]. Zira [bu haliyle] o [mevcut] kendisinde ortağının bulunmadığı şey ile belirginleşmiş olur.”⁴³

⁴³ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü’l-vâhid ve’l-vahde* (Casablanca: Darü’l-beyza: Daru Tubkal (Les Editions Toubkal), 1989), s. 56-57; krş: Ebû Nasr Fârâbî, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 2 (2008), 450.

Fârâbî bu ifadelerinde, kendisine mevcut veya şey dediğimiz şeylerin mahiyetlerinin, niteliklerinin veya niceliklerinin sadece mevcut veya şey dediğimiz şeylere ait olması gerektiğini, mahiyette, nicelikte veya nitelikte başka bir şeyle ortak olana şey veya mevcut diyemeyeceğimizi; aksi takdirde bir mevcudun veya bir şeyin diğer şeyden ayırt edilemeyeceğini söylemektedir. Dolayısıyla Fârâbî açısından mevcut lafzı her ne kadar fertlerin tür ismi olarak ve türlerin her bir ferdine tam eşitlikle söylense de söz konusu lafzın yüklendiği her bir fert, mahiyetiyle diğer fertten ayrı bir mevcut olmaktadır. Mahiyetiyle belirgin olana, mevcut kavramına denk olacak şekilde hem şey hem bir denildiğine ve her mahiyet sahibi mevcudun mahiyette başka ortağı olmadığına göre; biz mahiyet sahibine mevcut dediğimizde onun mahiyette ortağı olmaması bakımından bir demiş de oluruz. Netice itibarıyla Fârâbî'nin bir ve mevcut kavramları bu şekilde birbirine denk olur.

Az evvel aktardığımız pasajda Fârâbî'nin; mevcut lafzını, “vasıflandığı mahiyette ortağı olmayan” ve aynı zamanda “türün altında bulunan fertlere tam eşitlikle söylenen” şeklinde vazetmesi, mevcudun tek bir şey olma tehlikesinin de önüne geçmektedir. Zîrâ Fârâbî bu satırlarla, mevcut lafzının tam eşitlikle yüklendiği fertlerin, mahiyette başkasına ortak olmayan fertler olduğunu söylemiş böylece tam eşitlik gölgesi altında bulunan fertlerin birbirinden nasıl ayırt edildiğini göstermiştir. Ne var ki Fârâbî, kendisine mevcut denilen şeylerin mahiyetlerinde, niceliklerinde ve niteliklerinde başka şeylerle ortak olmadığını söylerken, İbn Sînâ'da olduğu gibi varlık derecelerinin farklılaştığını da söyleyip mevcut lafzını mutlak *müşekkek* olarak vazetmemiştir. Çünkü Fârâbî İbn Sînâ'nın aksine mevcut lafzını cins olarak vazetmiştir. O halde İbn Sînâ'nın mevcut lafzını tek bir şey olma tehlikesinden korumak için cins yapmayıp, mutlak anlamda *müşekkek* bir lafız olarak vazettiğini söyleyebiliriz. Hatta İbn Sînâ'ya göre mevcut, *tevâtu* ile yüklense bile cins olmaz.⁴⁴ İbn Sînâ bunu *eş-Şifâ Kategoriler*'de şu ifadelerle açıklar:

“O halde, [varlık] cins değildir. Varlık mutevâtî lafız olsa bile yine cins değildir. Çünkü varlık lafzı, şeylerin mahiyetlerinin içinde dahil olan anlama delalet etmez. Aksine mahiyetin lazımı durumundadır. Bu nedenle üçgenin anlamı tasavvur edildiğinde ve ona şekilsellik ile varlık nispet edildiğinde şekilsellik üçgenin anlamına dahil olarak var olur. Böylece üçgenin üçgen olarak kavranması ve anlaşılması ancak üçgenden önce bir şeklin var olmasıyla mümkün olur. Bu yüzden nasıl ki üçgenin anlamını tasavvur etmek, ancak onu önce şekil olarak tasavvur

⁴⁴ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 101.

etmekle mümkün oluyor ve bununla birlikte onu var olan şeklinde tasavvur etmek gerekmiyor ise, aynı şekilde üçgenin mahiyetini tasavvur ederken onu şekil olarak tasavvur etme gereği onu mevcut olarak tasavvur etmen gerekmez. Dolayısıyla üçgenin şekli üçgen olduğu içindir ve onun kuruluşuna (kivâm) dahildir. Bu nedenle üçgen dış dünyada, zihinde ve herhangi bir tarzda şekille var olur. Varlık ise üçgenin mahiyetinin kendisiyle kurulmadığı bir şeydir.”⁴⁵

İbn Sînâ burada varlık ile mahiyeti birbirinden ayırarak mevcudun cins olamayacağını söylemiştir. *Eş-Şifâ Metafizik*’te de varlık kavramının mahiyetine dair şu ifadelere yer verir:

“Mevcut, bildiğin gibi, cins olmasa ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmese bile, öncelik ve sonralıkla müşterek bir anlamdır. Mevcut, önce cevherden ibaret mahiyet, ardından cevherin ardından gelenlere aittir. Mevcut, ima ettiğimiz tarzda tek bir anlam olduğu için, daha önce açıkladığımız gibi, kendine özgü arazlar ona ilişir. Bu nedenle, sağlıkla ilgili her şey için tek bir ilim olduğu gibi, varlığı üstlenen de tek bir ilim vardır.”⁴⁶

Bu ifadeleriyle İbn Sînâ mevcut lafzının mahiyeti içermeyecek şekilde tek bir anlam ifade ettiğini vurgulamakta ve varlık lafzının, mahiyetin dahil olduğu cins anlamını içermediğini anlatmaktadır. Bu yüzden varlık lafzı öncelik ve sonralıkla yüklenen, *müşterek* lafızlardan olan *teşkiki* bir anlam ifade etmektedir. İbn Sînâ’nın *Kategoriler* ve *eş-Şifâ Metafizik*’ten aktardığımız bu pasajları, Fârâbî’nin söz konusu meselede düştüğü hatalardan kurtulma çabasını göstermektedir.

Kindî bir terimini açıklamaya girişmeden önce, anlamı olan her lafzın ya cinsi ya türü ya şahsı ya faslı ya hâssayı ya da araz-ı âmm’ı ifade ettiğini söyler.⁴⁷ Buna göre Kindî açısından varlık ve bir lafızları cins olabilir. Daha sonra bir kavramının da cinsi, türü, şahsı, faslı, hâssayı ve araz-ı âmm’ı karşıladığını söyler⁴⁸ ve bu anlamları karşılayan bir’in zorunlu olarak bir etkenden kaynaklandığını belirtir. Çünkü bu anlamları karşılayan bir, arazî birdir.⁴⁹ Bir kavramı bu tümellere tam eşitlikle (*tevâtü*) yüklenir.⁵⁰ Bu yüzden bu birliklerin hiçbirisi hakiki birlik olamaz. Çünkü tabiatta çokluğun bulunmadığı birlik ve birliğin bulunmadığı çokluk yoktur. O çokluğun birliksiz bulunamayacağını şu şekilde açıklar:

“Eğer birliksiz çokluk varsa, bunun benzer (*müteşâbih*) olmaması gerekir. Çünkü benzerler arasında, benzerliği sağlayan bir şey bulunacaktır. “Çokluğu olduğu yerde asla birlik yoktur”

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 57.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik*, s. 32.

⁴⁷ Kindî, *Felsefî Risaleler*, 4. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 146.

⁴⁸ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 148.

⁴⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 151.

⁵⁰ Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, 2. bs (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 64.

varsayımından hareket ettiğimize göre, çoklukta benzerliği sağlayan böyle bir şey bulunmamalıdır. Buna göre çoklukta benzerlik yoktur. Oysa birlik vasfından olmakla çokluk, benzerlik arz etmektedir. Bu durum, “çokluk benzerdir, benzer değildir” anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir Bu yüzden birliksiz çokluk mümkün değildir”⁵¹

Kindî bu ifadelerinde bir şeyin benzer olmasını, varlıkta o şeye benzeyecek başka şeylerin bulunması anlamında, bir şeyin benzer olmamasını da varlıkta o şeyin benzerinin olmaması ve dolayısıyla varlık bakımından tek olması anlamında kullanmıştır. Bu durumda çokluk varlıkta tekdüzeliğe tekabül ederken, birlik ise çokluklara eklenerek varlığı tekdüzelikten çıkarıp farklılaştıran ve fakat içerisinde çokluk bulundurması itibarıyla birbirine benzer kılan ilke konumundadır. Pasaj bu şekilde okunduğunda Kindî’nin varlığı tekdüzelikten birlik sayesinde çıkardığını anlayabiliriz. Bu durumda her şeyin varlığı o şeyin birliğine bağlı olmaktadır.⁵² Böylece birlik ve varlık aynı anlamı ifade etmektedir.

Kindî’ye göre her birlik, içerisinde çokluk bulunduruyorsa; içerisinde daha fazla çokluğun bulunduğu birlik ve daha az bulunduğu birlik mevcut olabilir. Her ne kadar Kindî doğrudan böyle bir ifadeye yer vermese de onun açısından tabiattaki birlikler, içerisinde çokluğun en az bulunduğu birlikten en çok bulunduğu çokluğa doğru bir tertibe sokulabilir. Ancak gerçek bir (*el-vâhidu’l-hak*) bu tertibin en üstünde yer almalıdır çünkü o; madde, cins, tür, fasıl, hâssa, araz-ı âmm değildir.⁵³ O mutlak birdir. Gerçek bir yani mutlak bir dışındaki her şey mecazi birdir ve mutlak bir’in, birliği ile varlığı (*hüviyyet*) aynıdır. Bu durumda mutlak bir, diğer birlerin ilkesi konumundadır.⁵⁴

Buraya kadar birlikle varlığın ilişkisini İbn Sînâ’dan önceki filozofları, İbn Sînâ’dan geriye doğru gelecek şekilde takip ederek inceledik. Ancak Yeni Eflatunculuk ve Platon düşüncelerinde söz konusu meseleyi inceleyebilmemiz için öncelikle Parmenides’i inceleyip bu incelemeden hareketle Platon ve Yeni Eflatunculuk üzerinden dönüşümü takip etmemiz gerekmektedir.

Parmenides’in fikirlerini bizlere aktaran eseri *Fragmanlar*’dır. Parmenides *Fragmanlar*’da kendi düşüncelerini; hakikat yolculuğu senaryosuyla alegorik biçimde

⁵¹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 152.

⁵² Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 177.

⁵³ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 175.

⁵⁴ Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 175-177.

şiiir formunda aktarır. Bizim üzerinde duracağımız birlik ve varlık meselesini ise şiiirin ikinci bölümü olan Hakikatler Bölümü’nde işler.

“Pekâlâ, hangi araştırma yollarının akla gelebileceğini şimdi söyleyeceğim yalnızca sana. Sözlerimi İyi dinle ve aklında tut ama. Kimi gösterir varolanın var olduğunu ve var olmamasının mümkün olmadığını. İşte bu inandırma yoludur; ama hakikatin ardından yürür. Kimi de iddia eder onun var olmadığını ve bu var olmayışın zorunlu olduğunu. Araştırmak - ki sana söylüyorum bunu- mümkün değildir bu yolu; ne idrak edebilirsin varolmayanı ne de ifade edebilirsin çünkü. Zira yalnızca tek ve aynı şey düşünülebilir ve var olabilir. Yalnız varolanın var olduğunu düşünmek ve söylemek gerek. Çünkü mümkündür onun gerçekten var olması, varolmayanın ise mümkün değildir; senin böyle düşünmeni isterim işte.”⁵⁵

Parmenides bu satırlarında var olanın olmadığını ispatlamanın ve var olmayanın da var olduğunu ispatlamanın mümkün olduğunu söyler gibi görünmektedir. Ancak onun amacı daha ileri bir düşünceyi serdetmektir. Ona göre var olmayanın varlığı ile ilgili bir araştırmaya dahi girilemez. Hatta bu yüzden “var olmayan” ifadesi yerine “yoktur” ifadesini kullanmak bile sakıncalıdır. Çünkü yoktur ifadesini kullanmak vardır ifadesinin karşıtı olarak bir varlığa tekabül edecektir.⁵⁶ Bu çelişki de göz önünde bulundurulduğunda Parmenides açısından “var olan”ın herhangi bir şekilde aksi olmadığı anlaşılabacaktır. Parmenides devamla şöyle der:

“Böylece geriye tek bir yolun kanıtı kalıyor, o da varolanın var olmasıdır. Bunun belirtisi epey çoktur: çünkü [sonradan] olmamış olduğu için geçici de değildir, bütündür, biriciktir, sarsılmazdır ve [zamansal] sonu yoktur. Ne var olmuştur ne olacaktır, çünkü şu anda homojen, rabıtalı bir bütündür o. [...] O zaman ya mutlaka var olmak ya da asla olmamak zorundadır. [...] Bu durumda varolan gelecekte nasıl var olabilirdi ki? Nasıl olmuş olabilirdi ki? çünkü bir kez olmuş olsaydı, o zaman var olmaz; gelecekte var olması gerekseydi, aynı şekilde yine var olmaz. Böylece oluş yok edilmiş, şeylerin bozuluşu da reddedilmiştir. Varolan aynı zamanda bölünmezdir de, çünkü bütünlüğü içinde birceinstir[...].”⁵⁷

Parmenides bu satırlarla var olanın bir, bütün, ve zaman bakımından sonsuz ve fakat hâdis ve dolayısıyla geçici olmayan bir şey olarak belirler. Var olan ezeli ve ebedi olarak vardır. Bu yüzden oluş ve bozuluş da yoktur. Var olan değişime de uğramaz çünkü değişime uğradığında başka bir var olan olacak ve bir var olan değil iki var olan meydana gelecektir. Bu da var olanın biriciklik ilkesine aykırı olduğu için mümkün değildir. Dolayısıyla Parmenides bu satırlarında var olmayanın imkansızlığını ispatlarken aslında bir var olanın haricindeki var olanların yani çokluğun da

⁵⁵ Wilhelm Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe Fragmanlar-Doksograflar*, çev. Oğuz Özügül, 1. bs, c. 1, 2 c. (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994), s. 145-146.

⁵⁶ Mehmet Çiçek, “Parmenides ve Platon'da ‘Varolan’” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2017), s. 23-24.

⁵⁷ Capelle, *Sokrates'ten Önce Felsefe Fragmanlar-Doksograflar*, s. 147-148.

imkansızlığını ispatlamaktadır.⁵⁸ Parmenides'in bu satırlarında var olanı hareket, zaman, oluş, bozuluş gibi fiziksel arazlarla değerlendirmesinden hareketle birlik bakımından değerlendirmesinin de yine fiziksel olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar fiziksel birlik şeklinde tabir ettiğimiz yorumumuz, düşüncesi zor olsa da Platon ve Yeni Eflatunculuk düşüncesini incelediğimizde daha belirgin bir hal alacaktır.

Konu edindiğiniz birlik ve varlık meselesini Platon, *Parmenides* diyalogunda işlemektedir. Biz Platon'un *Parmenides* diyalogunu, Platon'un son ve düşüncesindeki bazı noktaları yeniden ele alarak kendisini sınadığı eserlerinden birisi olarak kabul ediyoruz.⁵⁹ Zira *Parmenides* diyalogunu çeviren Babür'ün, çevirinin girişinde eserin ana hatlarına dair çizdiği çerçeveye göre de Platon, diyalogun birinci bölümünde, daha önceki görüşlerini sınar ve ikinci bölümde de yeni düşüncelerini aktarır.⁶⁰ Bunun dışında Yeni Eflatuncu düşünürlerden Plotinus, söz konusu diyalogu Platon'un kendi tarihsel süreci içerisinde büyük bir gelişme olarak görmüştür. Benzer şekilde Iamblichus, Platon düşüncesindeki çelişkilerden kurtulmanın tek yolu olarak *Parmenides* diyalogunu görmüştür. Proclus da Platoncu teolojinin büsbütün sistemini bu diyalogda tesis etmiştir.⁶¹

Yeni Eflatunculuk açısından bir ve varlık kavramlarını Parmenides ve Platon'un düşüncesinden bağımsız olarak değerlendiremeyiz. Platon, Parmenides'ten miras aldığı varlık birdir anlatısını hem varlığı hem birliği hem de ideaları koruma çabası içerisinde çokluğa da yer verecek şekilde *Parmenides* diyalogunda işlemiştir. E. R. Dodds, *Parmenides* diyalogunun ikinci bölümünü Plotinus'un okuduğu gibi okuduğumuzda iki hipoteze ulaşacağımızı belirtir. Birincisi, Platon'un; diyalogun ikinci bölümünde negatif teoloji yaptığı hipotezidir.⁶² Zira diyalogun ikinci bölümünün girişinde Platon, bir'in var olmasını, var olması durumunda ne olmayacağını göstererek anlatır. Bu tartışmanın sonucunda bir'in bütün ve parça

⁵⁸ Çiçek, "Parmenides ve Platon'da 'Varolan'", s. 25.

⁵⁹ Platon, *Parmenides*, çev. Babür, Saffet, 4. bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), s. 13.

⁶⁰ Babür'ün *Parmenides* diyalogunun çerçevesini; Platon'un eski ve yeni düşünceleri olarak ortaya koyması hakkında detay için bkz: Platon, *Parmenides*, çev. Babür, Saffet, 4. bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), s. 7-25.

⁶¹ E.R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *The Classical Quarterly* 22, sy 3/4 (1928): 129-42, s. 133; Yeni Eflatuncuların metafiziği teoloji olarak adlandırması ile alakalı inceleme için bkz: İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 80-82.

⁶² Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", s. 133.

olmayacağı, başsız ve sonsuz olacağı gibi bir hakkında olumsuz sıfatlar ortaya koyulur ve buna göre bir'in var olmaktan pay alamayacağı farazi ispatlanmış olur. Ancak bir var olması imkânsız olan şey olmadığına göre bir, bu farazi ispatların ve farazi nitelermelerin sahibi olmayandır.⁶³ Bu durum Dodds'un Plotinus'tan aktardığı negatif teolojiyi izah edebilir. Dodds'un söylediği gibi diyalogun ikinci bölümünü Plotinus'un okuduğu gibi okursak ulaşacağımız ikinci hipotez de evrenin; varlık ve birliğin birlikteliğinden türetilmiş olmasıdır (*an interesting sketch of the derivation of a universe from the marriage of unity and existence*)⁶⁴. Bununla beraber Dodds, *Parmenides*'in Yeni Eflatuncu yorumunun Yeni Eflatunculuktan sonra bir sebep veya sonuç olarak ortaya çıkmadığını söyler. Çünkü Yeni Eflatuncular istedikleri her şeyi Platon'da bulabilmektedirler. O halde *Parmenides*'in ikinci bölümünün Yeni Eflatuncu yorumu sayabileceğimiz Plotinus'un iki hipotezini Plotinus aslında bir yorum olarak değil, Platon'un gerçekliği olarak sunmaktadır.⁶⁵

Platon, diyalogun söz konusu bölümünde bir'in varlıktan pay aldığını ve “bir var” olduğunu söyler. Bu durumda “bir var” bir değil iki ve dolayısıyla çokluk olacaktır. Ancak bir, bir olmakla varlıktan ayrı değildir ve yine varlık, varlık olmakla birden ayrı bir şey değildir. Bu haliyle bir ve varlık birdir. Ancak ikisi ayrı ayrı ele alındığında birbirinden farklı şeyler oldukları için çokturlar. Bu durumda “ayrılığın” kendisi bir ve varlıktan farklıdır. Neticede bir, varlık ve ayrı olmak üzere üç şey olacaktır. Bu üç şeyden bir ve varlık, bir ve ayrı, varlık ve ayrı olmak üzere üç ayrı iki elde ettiğimize göre bu üçlünden her birine “her ikisi” denilebilir. İki, üç, “iki kere” ve “üç kere” var olduğuna göre “iki kere üç” ve “üç kere iki”; “üç kere üç” ve “iki kere iki” de zorunlu olarak vardır. Netice itibarıyla olması zorunlu olmayan bir sayı yoktur. Sayı varsa çokluk zorunludur. Sınırsız sayı sınırsız çokluğa; her sayı da varlıktan pay aldığı için varlık sınırsız parçaya ayrılmıştır. Bu durumda bir, varlığın bütün parçalarında vardır ve büyüğünden küçüğüne hiçbir parçadan ayrı kalmaz. O halde bir ve varlık eşit şekilde en çok parçaya bölünendir. Bir, sadece var olan şeklinde anlaşıldığında birdir ama var olan şey tarafından bölünmüş olarak bir'in kendisi çokluktur.⁶⁶ Platon böylece bir ile varlığı ve çok ile varlığı ispatlamıştır. Dodds'un aktardığına göre Proclus, bu

⁶³ Platon, *Parmenides*, çev. Babür, Saffet, 4. bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 137c-142a.

⁶⁴ Dodds, “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, s. 134.

⁶⁵ Dodds, Dodds, “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, s. 134.

⁶⁶ Platon, *Parmenides*, çev. Babür, Saffet, 4. bs (Ankara: İmge Kitabevi, 2014), 143a-145a.

bölüme dair üç farklı yorum ekolünün olduğunu söyler. Birinci ekol bu bölümü Zenon'a karşı bir polemik veya mantıksal tatbik olarak yorumlamıştır. İkinci ve Dodds'a göre stoacı etki barındıran yorum ise; söz konusu bölümün özünün, ideaları kendi birliği içine alan "bir var" anlayışıdır. Üçüncü ve Plotinus'a ait olan yoruma göre ise buradaki ilk bir varsayımı cevher üstü varlıktır. İkinci bir varsayımı akıl ve üçüncü bir varsayımı ise ruhtur. Akıldan itibaren birlik çokluğa evrilir.⁶⁷ Böylelikle Parmenides'in sadece fiziksel olarak nitelediği bir Platon'un *Parmenides* metninin Plotinus yorumu sayesinde hem fiziksel hem de metafizik bir ilkeye dönüşmüş olmaktadır. Bu yorum aynı zamanda Simplicius ve Porphyry'nin de yorumudur.⁶⁸

Plotinus'un bir'i bir yönden Platon'a bakmakla birlikte bir yönden de Aristotele'e bakmaktadır. Aristoteles'in tanrısı, hareket etmeyen hareket ettirici ilkeye doğru ilerleyen bir arayışın neticesinde ortaya çıkmıştır. İnsanı diğer türlerden ayıran düşünme yetisi tanrıda tek olmalıdır. Aksi takdirde tanrı da harekete konu olacaktır. Fiziksel bir ilke olan hareket etmeyen hareket ettiricinin bir olması da fiziksel bir arayışın sonucudur. Aristoteles'e göre hareket etmeyen hareket ettirici kendini düşünür ve bu düşünmede diğer düşünme türlerinden farklı olarak düşünmenin nesnesi düşünmenin kendisidir. Dolayısıyla diğer düşünme türlerindeki gibi başka bir şeye yönelik düşünme gerçekleşmez. Plotinus burada Aristoteles ile farklılaşır çünkü Plotinus'a göre aklın nesnesi çoğulluktur. Oysa Aristoteles aklın nesnesinin çoğulluk olduğunu kabul etmez. Mesela koku alırken kokuyla beraber burnumuzu bilmemiz iki farklı şey değildir. Ayrıca Plotinus'a göre kendini bildiğinin farkında olmak, kendini bilmeye bir şey katmaz. Kendimizi bilmemiz aklımızın gereği olmakla beraber, bizi düäalite düzeyinde bırakan bir fiildir. Ayrıca Plotinus, Bir'in doğasını akıl olarak nitelemekten kaçınmakla beraber Bir'i akılla ilişkilendirmeyi de göz ardı etmez. Bu yüzden bir düzeyinde bilmeyi ima eden bir kavram gereklidir. Bu da aklın düşünmesinden farklı bir düşünme türünü ima eden temas kavramıdır. Yine Aristoteles'e göre insan, evrende ve insanda en yüksek gerçeklik olan akla sahip

⁶⁷ Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", s. 135.

⁶⁸ Dodds, bu yorumun aynı zamanda "Pisagorcuların anladığı Platon"a işaret etmesinin imkansız olduğunu da ispatlarıyla birlikte izah eder. Bu yorum Pisagorculara ait olmamakla birlikte Pisagorcular'ın Platon'dan aldığı mirasın yorumunun etkisinde kalan Yeni Eflatuncuların yorumudur. E.R. Dodds, "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'", *The Classical Quarterly* 22, sy 3/4 (1928): 129-42, s. 136-139.

olduğu için içsel bir değere sahip olur. Ancak Plotinus’a göre Bir’den türediği için değer sahibi olunur. Bu yüzden Plotinus, Timaeus’u yeniden yorumlayarak ve Aristoteles’in hareket etmeyen hareket ettiricisini eleştirerek, her şeyin mevcudiyetini ayakta tutan Bir’i yani tanrıyı kurgular.⁶⁹ Tanrıya birlik atfederek o, bir’i metafizik ilke haline getirmiş ve varlığın en üstünü ile bir’i aynileştirmiştir.

Bölümün başında İbn Sînâ’nın bir ve varlık kavramlarını sadece konu bakımından denk kılmasının; Aristoteles’in bu iki kavramı eş anlamlı görmesine itiraz olabileceğine dair bir imada bulunmuştuk. Bu imamızın arkasında yatan nedeni derinlemesine inceleyebilmemiz için İbn Sînâ ve Aristoteles’in varlık kavramını nasıl ele aldığını incelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ açısından varlık lafzının mutlak müşekkek bir lafız olduğunu daha önce detaylıca izah etmiştik. Ancak bu izahımızı ne kadar detaylandırırsak detaylandıralım, “İbn Sînâ açısından varlık lafzı neden mutlak müşekkek bir lafızdır?” sorusunun cevabını vermez. Çünkü İbn Sînâ’nın varlık lafzını, miras aldığı birikimde içerisinde gördüğü hangi kusurdan dolayı müşekkek olarak tesis ettiğini bilmemiz gereklidir. İbrahim Halil Üçer, varlık lafzını İbn Sînâ ve Aristoteles’te Metafiziğin konusu olması bakımından ele alır. Bu esnada İbn Sînâ açısından varlık lafzının şeylere teşkik ile söylenmesinden yola çıkarak cevher olarak suretin, varlık anlamına en layık cevher olduğunu tespit eder. Ancak bu durumda varlığa dair bir soruşturmanın cevhere dair bir soruşturma halini alması ve dolayısıyla bu durumun metafiziğin tümel bilim olmasına engel teşkil etmesi tehlikesini ortaya koyar. Üçer’e göre İbn Sînâ varlık lafzını müşekkek olmakla nitelerken; söz konusu lafzın varlık anlamına daha çok layık olan bir mevcuda nispetle söylenmesini kastetmemiştir. O halde şeyler; kendinde farklılaşmayan ancak farklı şeylerde tahakkuku esnasında farklılaşan mutlak bir varlık anlamına nispetle mevcut adını almaktadırlar. Bu şekilde İbn Sînâ metafiziğin konusu olan varlığı, şu veya bu varlıkla sınırlamadan tümelliğini korumuş ve fakat varlık anlamına dahil olan her şeyi metafiziğin konusu olmaktan çıkarmamıştır. İbn Sînâ’nın, metafiziğin konusunu vazetmesi bakımından anlamlandıramadığı Aristoteles’te bu durum farklıdır. Aristoteles metafiziğin konusunu “varlık lafzının tanrıdaki anlamına

⁶⁹ John M. Rist, “The One of Plotinus and the God of Aristotle”, *The Review of Metaphysics* 27, sy 1 (1973): 75-87, s. 77-84.

nispette tanrının dışındaki şeylerde bulunan anlamı” olarak belirlemiştir.⁷⁰ Aristoteles’in bu tutumunun sebebi, Plotinus’un eleştirdiği Aristoteles tanrısının hareket etmeyen hareket ettirici ilke olmasıdır. Şöyle ki Aristoteles hareket etmeyen bir ilke olması gerektiğini düşünerek tanrıyı hareket etmeyen hareket ettirici akıl olarak nitelemişti. Eğer bu akıl kendinden başkasını aklederse bu durumda hareket etmiş olacak ve kurgu bozulacaktı. Dolayısıyla Aristoteles başka şeyi aklederek onunla özdeşleşmesini engellemek için tanrıyı sadece kendini akleden olarak kurguladı. Bu yüzden de akıl, kozmik hiyerarşinin tepesinde mecburen sınırlı bir şekilde yer aldı.⁷¹ Bu durumda Aristoteles için metafiziğin konusu “mutlak anlamda varlık değil, hareket etmeyen hareket ettirici ilkedeki varlık anlamına nispetle varlık” şeklinde tesis edilmiştir. Bu da metafiziğin konusunun tanrı olduğunu ima etmektedir. Eğer varlık anlamı hareket etmeyen hareket ettiriciye nispetle diğer mevcuda yükleniyorsa bu durumda bir anlamı da diğer şeylere tanrıdaki bir anlamına nispetle yüklenmektedir. Yani tanrı olmadan bir ve varlık anlamlarını herhangi bir şeye yükleyemeyiz. Eğer durum böyleyse tanrıdaki bir ve varlık anlamı Aristoteles için eş anlamlı olacağından diğer şeylere iki kavramın tanrıdaki anlamına nispetle yüklenmesi de eş anlamlılık içerisinde gerçekleşecektir. Bir başka deyişle bu konu özelinde tırnak içerisinde “Aristoteles için tanrısız metafizik yapmak mümkün değil ve fakat İbn Sînâ için bu mümkündür” diyebiliriz. İbn Sînâ söz konusu kavramları her bir varlıkta ayrı ayrı tahakkuk edecek şekilde *müşekkek* olarak kurguladığı için bir ve varlık kavramlarının Aristoteles düşüncesindeki gibi eş anlamlı olması mümkün değildir. Sadece bulundukları konu bakımından bir olabilirler.

1.1.2.2. Cevherlik ve Arazlık Arasında Bir Kavram

İbn Sînâ bir kavramının doğası ile alakalı olarak *eş-Şifâ Metafizik*’te diğer eserlerinde görmediğimiz bir ayrıma gitmiş ve bu ayrımdan hareketle farklı bir izaha başvurmuştur. Zira *el-Hikmetü’l-Arûziyye* ve *el-Hidâye*’de bir’in lazım arazlardan olduğunu söylemişti.⁷² Ancak *Uyûnu’l-Hikme*’de bir’in varlığın zâtî arazı olduğunu

⁷⁰ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 77.

⁷¹ Rist, “The One of Plotinus and the God of Aristotle”, s. 84.

⁷² Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’l-Mecmu’el-Hikmetü’l-Arûziyye*, 1. bs (Beyrut: Dâru’l-Hâdî, 2007), s. 33; Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Hidâye*, 2. bs (Kâhire: Mektebetü’l-Kahireti’l-Hadise, 1974), s. 257.

söyler.⁷³ *Eş-Şifâ Metafizik*'te ise bir ve birlik kavramlarını birbirinden ayırarak ikisinin mahiyeti hakkında farklı hükümler vermektedir. İbn Sînâ, söz konusu eserin üçüncü faslının üçüncü makalesinde birliğin arazlara ve cevherlere yüklem olması durumunu tartışır. Birlik, eğer bir araza yüklem olursa cevher değildir. Cevhere yüklem olursa, mahiyetin kurucu unsuru olamayacağı için cins veya faslın yüklem olması gibi yüklem olmaz.⁷⁴ Cevherin lazımı olur. Dolayısıyla birliğin cevhere yüklem olması arazîdir. O halde bir cevher iken birlik, arazî bir anlamdır.⁷⁵ İbn Sînâ her ne kadar bir kavramını cevher, birlik kavramını ise arazî anlam olarak kurgulamış olsa da bu ayrımın izaha ihtiyacı vardır.

İbn Sînâ'ya göre bir, dıştaki mevcutlardan soyut halde sadece zihinde bulunabilir.⁷⁶ Eğer zihinde bulunuyorsa bu birlik adını alır ve tümel bir anlam olarak arazdır. İbn Sînâ'nın arazî birlik veya cevher olarak bir ayrımı burada söz konusu olmaz. Ancak birlik bir cevherin mahiyetine yüklem yapılırsa birliğin bu durumu arazîlik olur.⁷⁷ İbn Sînâ açısından araz ve arazîlik birbirinden farklı kavramlardır. Arazî cevher olabilir. Ancak araz cevher değildir. Bunu şöyle bir örnek üzerinden gösterebiliriz. Mesela beyazlık, zihinde yalın halde bir renk olarak tümel anlamda arazdır. Ancak beyazlık arazını bileşik olarak düşündüğümüzde o şeye işaret edercesine "beyaz" diyebiliriz. Buradaki işaretimiz aslında beyazlık arazına değil, beyazlık arazının iliştiği cevherin zatıdır. Dolayısıyla "beyaz" cevher kabul edilir. Beyaz cevherinin bir şeyde bulunması durumu ise arazidir. Ama o cisimden bağımsız olarak beyazlık kesinlikle arazdır.⁷⁸ Dolayısıyla birlik arazî ile nitelenerek kendisine "bir" denilen şey cevherdir. Birlik arazının o şeye yüklenmesi arazî bir anlamdır. Soyut halde birlik, arazdan ibarettir.

Yukarıda, *Uyûnu'l-Hikme*'den hareketle bir'in varlığın zâtî arazî olduğundan bahsetmiştik. Bununla beraber bir şeyin birliğinin, o şeyin varlığını sağladığını da

⁷³ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 47.

⁷⁴ İbn Sînâ'ya göre cins madde, fasıl da sûret mesabesindedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 204. Dolayısıyla cins ve fasıl varlığın yani cevherin zâtî-kurucu unsurudur diyebiliriz. Ancak birlik cevherin zâtî unsuru değil, arazî olarak lazımdır.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 94.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 106.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 94 .

⁷⁸ İbn Sînâ, s. 95. Araz-arazî ayrımı için bkz: Ebû Alî Hüseyin b Abdillâh b Alî İbn Sînâ, *Kitabu'n-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Afâk'il-Cedîde, 1982), s. 46, 49.

bilmektedir. Araz ise ortadan kalkmasıyla zatın ortadan kalkmadığı şey idi. Bu durumda nasıl oluyor da arazî bir anlam olan birliğin ortadan kalkmasıyla varlık ortadan kalkabiliyor? Bu soru, birliğin mahiyetini kavrayabilmemiz açısından önem arz etmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere İbn Sînâ birlik kavramını *Uyûnu'l-Hikme*'de varlığın zâtî arazı olarak zikreder. *Uyûnu'l-Hikme*'de “şeyin zatında bulunan ve şeyin kendisiyle vasıflandığı küllî” ifadesiyle zâtî'yi tarif eder. Arazî ise “şeyin zatından sonra bulunan ve şeyin zatının kendisiyle vasıflandığı küllîdir.”⁷⁹ İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme*'deki bu tarifleriyle, yine *Uyûnu'l-Hikme*'deki zâtî araz olan birliği açıklamamız mümkün görünmemektedir. O halde İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* külliyatındaki birlikle alakalı ifadelerine yönelmemiz gerekmektedir. O, *eş-Şifâ Metafizik*'te birlikten; cevherin lazımı olarak bahseder.⁸⁰ Yine *eş-Şifâ Medhal*'de de şeyin zatından ve zatın vasıflarından bahseder. Bu vasıfların bir kısmı şeyin varlığında onun gereği olan arazlardır (*avâridun lâzimetün*). Eğer bir tümel lafız, şeyin hakikatine delalet ediyorsa bu mahiyete delalet eden lafız olarak zâtîdir. Eğer lafız şeyin hakikatine delalet etmiyor, zattan önce bir araya gelerek zatı meydana getiriyor, tek başına bir şeyin zatı olamıyorsa bu lafza mahiyete delalet etmeyen zâtî lafız adı verilir. Eğer ne mahiyete delalet eden zâtî ne de mahiyete delalet etmeyen zâtî ise bu arazî lafızdır. Ancak zâtî lafız mahiyeti oluşturan anlamları içerir. Mahiyete delalet eden lafız içermez. Mesela insan lafzı mahiyete delalet etmekle birlikte zâtî değildir. Ancak mahiyeti oluşturan düşünme ve canlılık anlamları zâtî anlamlardır. Bununla beraber mahiyete delalet etmeyen insan lafzı tümel insan için zâtî olmamakla birlikte fertler için zâtî bir lafızdır. Aynı şekilde normalde mahiyete delalet etmeyen kısıklık gibi bir araz fert söz konusu olduğunda zâtî olmaktadır. Çünkü insan ve kısıklık ferdi oluşturan parçalardır.⁸¹ Buraya kadar aktardığımız verilere göre birlik, cevherin lazımı arazı olarak zâtî bir anlamdır. Ancak onun zâtîliği tümelde değil fertlerde meydana gelmektedir. Her ne kadar birlik, yukarıdaki açıklamada olduğu gibi fertler açısından düşünüldüğünde zâtî olsa da bu durum, birliğin ortadan kalkmasıyla varlığın da ortadan kalkması açısından zâtî lafızla örtüşmemektedir. İbn Sînâ da yukarıdaki anlamda zâtî lafzın “o nedir” sorusunun cevabında söylenenleri yani mahiyetin

⁷⁹ İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 2.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 94.

⁸¹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker, 3. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), s. 23.

parçalarını içermediğini görmektedir.⁸² Bu yüzden zâtî lafzı daha kapsamlı haliyle tarif etmeye girişir:

“Çünkü tümel lafız, bir anlama delalet etmesi durumunda onun, anlamına ilişen tikellere nispetinin mevcut olmadığı vehmedildiğinde tikellerden o şeyin zatı mevcut olmuyorsa ve bu durumun nedeni, bu şeyin ortadan kalktığına tevhehhüm edilebilmesi için o şeyin zatının ilk olarak ortadan kalkması gerektiği değil aksine bunun ortadan kalkmasının, o şeyin ortadan kalkmasını gerektirmesi ise, ister ortadan kalkan bu şey, o şeyin zatının hakikati olsun isterse de o şeyin zatının var olabilmek için muhtaç olduğu şeylerden olsun, o tümel lafza zâtî denir. Eğer böyle değilse ve varlıkta veya tevhehhümde onunla nitelenen şey, onun kalkmasıyla birlikte var olabiliyorsa veya varlıkta mümkün olmamakla birlikte onun kalkması ötekinin kalkmasının sebebi değil, aksine varlıkta mümkün olmamanın nedeni, onun ortadan kalkmasının ancak önce ötekinin kendinde ortadan kalkmasıyla mümkün olmasıysa ve böylece onun ortadan kalkması, genel olarak ötekinin kalkmasının sebebi değilse o tümel, arazîdir. [...] Öyleyse anladın ki tekil tümel lafızların bir kısmı zatî olup mahiyete delalet eder; bir kısmı, mahiyete delalet etmez; bir kısmı da arazîdir.”⁸³

İbn Sînâ'nın bu satırlarda bahsettiği; şeyin zatının hakikati olan zâtî, mahiyete delalet eden zâtîdir. Şeyin zatının var olabilmek için muhtaç olduğu şey ise mahiyete delalet etmeyen zâtîdir. Yine pasajda görüleceği üzere arazî de iki çeşittir. Birincisi, varlıkta ve tevhehhümde arazî anlam ile nitelenen ve fakat bu arazî anlamın kalkmasının, nitelediği şeyin var olmasına mâni olmadığı arazî anlamdır. İkincisi ise varlıkta ve tevhehhümde arazî anlam ile nitelenen, bu arazî anlamın kalkmasıyla varlığı mümkün olmayan ve fakat arazî anlamın, nitelediği varlığın sebebi olmadığı arazî lafızdır. Bu arazî lafzın ortadan kalkması için öncelikle nitelediği varlığın zatının ortadan kalkması ve arazî lafzın ortadan kalkma sebebinin zatın ortadan kalkması olması gerekmektedir. Böylelikle varlık da ortadan kalkacaktır. Bir başka deyişle arazî lafzın bu türü; arazî anlamın, varlığın ortadan kalkmasının sebebi olmadığı, varlığın zatının ortadan kalkmasının arazî anlamın kalkmasının sebebi olduğu bir lafızdır. Bu türden bir arazîliği birliğe tatbik edecek olursak şöyle bir durum ortaya çıkar. Birlik olmadığına varlık olmaz. Ancak birliğin ortadan kalkması varlığın ortadan kalkmasının sebebi değil, varlığın zatının ortadan kalkması birliğin kalkmasının sebebidir. Böylece varlık da ortadan kalkar. İbn Sînâ birliğin doğasına dair arazîliği *en-Necât*'ta daha açık ifadelerle izah etmektedir. Bu yüzden birliğin doğasına dair incelememize *en-Necât*'tan devam etmek istiyoruz.

⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 23-24.

⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 24-25.

1.1.3. *En-Necât, Dânişnâme-i Alâî, el-İşârât, et-Ta'likât ve el-Mübâhasât'ta Birliğin Mahiyeti*

İbn Sînâ *en-Necât*'ta birliğin tanımında *eş-Şifâ Metafizik*'te değinmediği bir ayrıntıya yer verir. O *en-Necât*'ta birliği “Kendisine bir denildiği yönden parçalara ayrılmayana bir denir” şeklinde tanımlar.⁸⁴ O, burada yaptığı bir tarifiyle *eş-Şifâ Metafizik*'te yaptığı bir tarifinden farklılaşır. Çünkü *eş-Şifâ Metafizik*'te birliğin gerçek anlamı, “bilfiil bölünememe” ve bölünmemenin kaydı ise kendi olmaklığıdır. Yani şey, kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünemiyorsa bir denir. Kendi olmaklığı bakımından ifadesi işe zata işaret etmektedir. *En-Necât*'ta ise bir olmanın ilkesi yine bölünmeme iken, bu ilke “kendisine bir denilen yönden” ifadesiyle kayıtlanmıştır. Bir başka deyişle biz bir şeye cins bakımından bir diyorsak bu durumda o şey cins bakımından bölünmeyendir. Ancak *eş-Şifâ Metafizik*'e göre cins bakımından bölünemeyene cinsin zatının bölünmemesi anlamında bir diyoruz.

İbn Sînâ *el-Cedel*'de bir hakkındaki incelemesi esnasında “bir, şeylerin mahiyetine dahil değil” derken aynı doğrultuda *en-Necât*'ta da bir'in şeylerin mahiyetinin kurucusu değil gereği (*lâzım*) olduğunu söyler. Bir'in doğası, şeylerin lazımı olan arazlıktır. Mahiyet; insan, at, akıl gibi bir şey olur ve bu mahiyet bir ve mevcut olmakla nitelenir. Bir, şeyin zatından da değildir şeyin kurucusu da değildir. Sadece şeyin zatı için lazım olan bir sıfattır. İbn Sînâ birlik'in araz olduğunu dile getirdikten sonra birlik'in doğasına dair şunları söyler: i) Birlik, cevherler için zâtî değil lazımdır, ii) birlik maddedeki çokluğun ardından gelir, yani birlik mahiyetin kurucu parçaları bir araya gelip mahiyeti oluşturduktan sonra onlara ilişir. iii) Birlik arazlar için bir kategoridir ve birliğin tabiatı arazîliktir.⁸⁵ Ayrıca İbn Sînâ *en-Necât*'ın mantık bahsinde şeyin zâtîsi ile lazımını birbirinden ayırır. Zâtî anlam mahiyetin kurucu unsurudur. Ancak lâzım anlam, mahiyet kurulduktan sonra ilişir ve arazidir.⁸⁶ Ayrıca *en-Necât*'ta birliğin cevherin zâtîsi olmayıp lazımı olduğunu ve birliğin maddedeki çokluğun akabinde oluştuğunu söylemesi konunun izahını daha kolay kılmaktadır.⁸⁷ Tüm bu veriler ışığında birliğin, varlığın lazım arazı olduğunu daha anlaşılır biçimde

⁸⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259.

⁸⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 245, 246.

⁸⁶ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 45-46.

⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 245-246.

ifade etmiş olduk. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Uyûnu'l-Hikme*'de birliğı varlığın zati arazi olarak konumlandırmasını göz önünde bulunduracak olursak bir değişim geçirdiğini söyleyebiliriz.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'te birliğin varlığa denk (*müsavık*) olduğunu söylediğini daha önce zikretmiştik. O *en-Necât*'ta da birlikle varlığın bir yönden (*bi-i'tibârin mâ*) denk (*müsavık*) olduğunu söyler. Ancak bu itibarın ne olduğunu söylemez.⁸⁸

İbn Sînâ *en-Necât*'ta varlığın kısımları ile birliğin kısımlarını aynı başlık altında inceler. Kendisine mevcut dememizin doğru olduğu her şeye bir dememizin de doğru olduğunu söyler. Hatta çok bile olsa onun mayasının bir olduğunu vurgular ve bu yüzden de “bir çokluk” ifadesini kullandığımızı söyler. Dolayısıyla metafizik; bir olması bakımından bir, onun ilişkinleri ve çok olması bakımından çok ile onun ilişkinleri hakkındadır.⁸⁹ *Eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta da görüldüğü üzere İbn Sînâ açısından bir ve varlık konu bakımından birbirine denk kavramlardır.

Bir ve varlık kavramları için *Dânişnâme-i Alâî*'ye müracat ettiğimizde *eş-Şifâ*'daki kadar ayrıntılı bir ilişkiyle karşılaşmayız. Bir'in gerçekte tikel bir olduğunu söyler.⁹⁰ Eserin metafizik bölümünde varlığın; var olması bakımından ilişkeni olarak birliğı inceleyeceğini söyler.⁹¹ Varlıkla birlik arasında bir denklik ilişkisi kurmaz. Varlığın *teşkîkî* bir kavram olduğunu ise on kategoriye nispeti üzerinden *teşkîk* kavramını kullanmadan açıklar:

“İnce düşünmeyen insanlar, varlık lafzının bu on şeye her on şeyin bir isminin olması gibi ortak isim olarak verildiğini sanırlar. O ismin [her birindeki] anlamı aynı değildir. Bu doğru değildir. Çünkü böyle olsaydı, “Var olan cevher, cevher olan varlıktır.” ve “Cevherin varlık manası cevherlikten başka bir şey değildir.” sözümüz, nitelik denilen şeyin nitelikten başka anlamının olmadığı manasına gelirdi.”⁹²

İbn Sînâ bu satırlarda varlık kavramının kategorilere *teşkîk* ile söylendiğini üstü kapalı bir biçimde ifade etmektedir. Üstü kapalı olmasının sebebi ise, İbn Sînâ'nın buradaki asıl amacının Aristoteles'in *Eudemos'a Etik* kitabında vazettiğı varlık anlayışını

⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 235.

⁸⁹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, thk. Macid Fahri, *Kitabu'n-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye* (Beyrut: Dâru'l-Afâk'il-Cedîde, 1982), 235.

⁹⁰ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 186.

⁹¹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 140.

⁹² İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 174.

doğrudan eleştirmek istemesidir. Aristoteles *Eudemos’a Etik*’te varlık kavramının şeylere yüklenmesini; her varlığın kategorik konumuna yüklenmesi şeklinde tesis etmiştir. Mesela masa cevherdir, kırmızı nitelik, donmuş olma infialdir. Bu örneklerin tamamında şeyler, kategorik konumuna yüklenerek varlık anlamı verilmiştir.⁹³

İbn Sînâ *el-Mübâhasât*’ta metafiziğin konusunu mevcut olması bakımından mevcut olarak vazeder. Metafiziğin gereklilikleri ise ona kayıtsız bir şekilde eklenen durumlardır. Bu durumlar arasında cevher, nitelik, nicelik gibi varlığın çeşitleri ve birçok, kuvve-fiil gibi varlığın asli olmayan nitelik durumları olduğunu söyler (ve *ba’dü hâzihi’l-umûri ke’l-avâridi’l-hâssiyyeti*).⁹⁴ Bu ifadelerinden, bir’in; varlığın asli olmayan bir niteliği olduğunu dolayısıyla da araz olduğunu çıkartabiliriz.

Et-Ta’likât’ta; cinsin türün parçası olmasından bahseder ve onluğun birlik olmasını örnek göstererek parçaların, bütünlüğünün/tamlığının (külliyye) o parçaları meydana getiren birlik olduğunu ve parçaların, bütünlük/tamlık sayesinde bir ve toplam olduğunu söyler.⁹⁵ *Et-Ta’likât*’ta birliğin mahiyetine dair en kapsamlı ifadelerini verdiği bölümde birlikten şu şekilde bahseder:

“Birlik, varlık (*vucûd*) gibi *müşekkek* isimlerdendir. O levazımdandır. Arazda ve cevherde bulunan kapsamlı anlamı “bölünmeyen varlıktır (*vucûd*). Bu mana birliğin genel anlamıdır. [...] Tıpkı mevcut kavramı gibi birlik de arız olduğu cevheri veya arazı var kılmaz. [...] Birliğin yüklem olduğu konulardaki durumu, renkliğin beyazdaki durumu gibi değildir. Birlik varlık gibi levazımdandır, başına geldiği şeyi var kılmaz ve ondan ayrı da olmaz”.⁹⁶

Son eserlerinden birisi olan *et-Ta’likât*’taki bu ifadeler birliğin doğasına dair İbn Sînâ’nın nihaî görüşlerini vermektedir. Buna göre birliğin ana teması, şeylerin lazımı olma ve asıl anlamı bölünmemedir.

Bu eserlerinin dışında On Sorunu Cevabı (*Ecvibetü min aşri mesâil*) adlı risalesinde i) kendisi dışındaki bir şeyle özel hakikat konusunda ortaklık edene bir denildiğini söyler. Bunun dışında ii) bir; zatı, ne bir cismin (*kıvam*) dağılmış parçalarının

⁹³ Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 85.

⁹⁴ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 1. bs (Kum: İntişârât-ı Peydâr, 1992), s. 278.

⁹⁵ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *et-Ta’likât* (Bingazi, 1972), s. 30.

⁹⁶ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’t-Ta’likât* (Dimeşk: Dâru’l-Farqad, 2009), s. 202.

çokluğundan ne de tek bir parçasından meydana gelmeyendir. İbn Sînâ'ya göre iii) tamlığı hiçbir şekilde olumsuzlanmayana da “bir” denir.⁹⁷

Birliğin doğasını, İbn Sînâ'nın eserlerinden kronolojik olarak incelediğimize göre şimdi birliğin çeşitlerinin neler olduğunu yine eser kronolojisi takip ederek araştırabiliriz.

1.2. Birlik Çeşitleri

İbn Sînâ, ilk dönem eserlerinden biri olan *el-Hikmetü 'l-Arûziyye*'nin bir bölümünü bir kavramına ayırmıştır. Burada sistematik olmayan bir biçimde bir kavramının çeşitlerine dair bilgiler verir:

“İki şeyden her biri, şeylerin tamamından daha tercih edilir ve daha büyük ise bu ikisi birdir. [...] O iki şeyin cinslerinin aynıyla bir mi olduğuna bakılır. [...] Azlığı ve çokluğu kabul etme konusunda ayı düşüp düşmediklerine bakılır. [...] Bir şey artırıldığında artırılan kısmın birlik halinde olup olmadığına bakılır.”⁹⁸

Bu ifadelerin, İbn Sînâ'nın bir kavramını; konu bakımından, cins bakımından, çokluğu kabul etme bakımından ve bileşim bakımından gibi kısımlara ayırdığına dair izler taşıdığını söyleyebiliriz.

Yine İbn Sînâ, ilk dönem eserlerinden biri olan *el-Mebde ve 'l-Meâd*'da, *Vâcibu 'l-Vücûd*'nun tekliğini anlatırken onun birçok yönden bir olduğunu söyler. Bu yönleri de şu şekilde sıralar. i) Varlığının tam olması yönünden birdir. Varlığının tam olması da türünün sadece ona ait olmasından kaynaklanır. ii) Tanımının sadece kendisine ait olması yönünden birdir. iii) Bölünememesi bakımından birdir. Onun bölünememesi ise iii.a) nicelik, iii.b) mukavvim ilkeleri iii.c) tanımının parçaları açısından ele alır. iv) Her şeyin kendisini özelleştirdiği ve onunla zatının hakikatinin kemalini sağladığı birliği olması yönünden birdir. v) Varlık mertebesi bakımından birdir.⁹⁹ İbn Sînâ her ne kadar bu eserinde bir ve birlik konusuna yer vermemişse de tanrının birliğine dair bu söylediklerinden hareketle onun felsefesinde birlik çeşitlerine dair öngörülere sahip olabiliriz. Eğer tanrı varlığının tam olması bakımından bir ve varlığının tam olmasını da türünün sadece kendine ait olmasına borçluysa bu durumda tamlığın ve tamlığı

⁹⁷ Cirar Cihami, *Mevsûat-u Mustalahât-i İbn Sînâ*. (Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 2004), s.1289; krş. Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Resailu İbn Sina, İbn Sina risaleleri, Les opuscules d'Ibn Sina*, 1. bs, c. 2, 2 c. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953), s. 81.

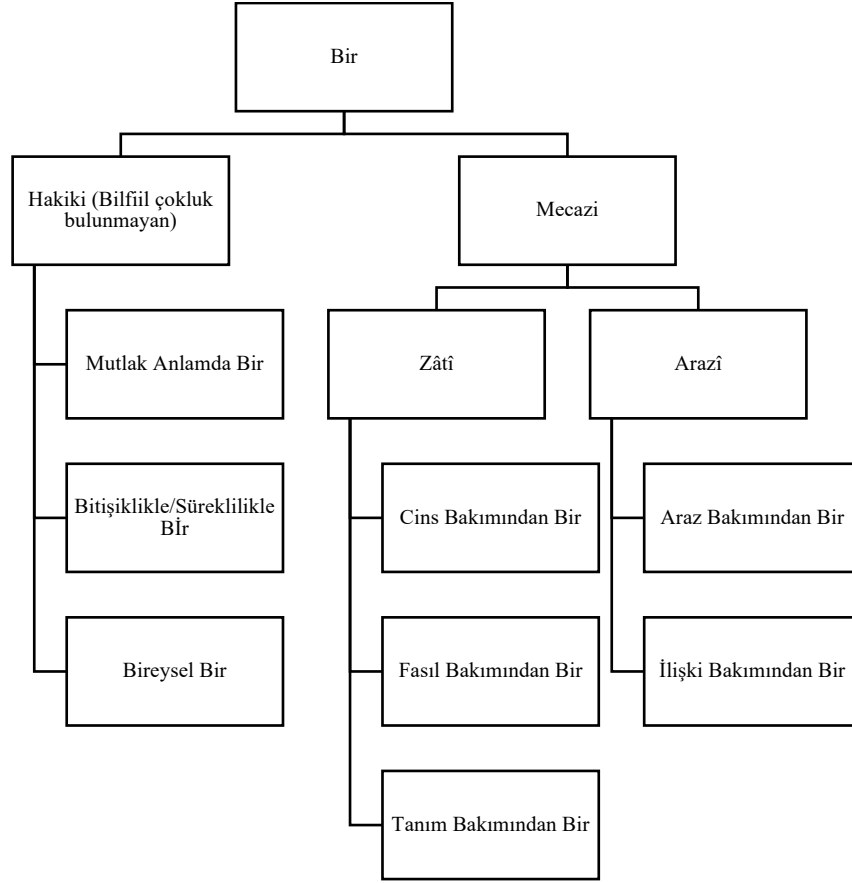
⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-Mecmu 'el-Hikmetu 'l-Arûziyye*, s. 69,70.

⁹⁹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Mebde ve 'l-Meâd* (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984), s. 16.

sağlayan türün, İbn Sînâ açısından birlik taksiminde bir kıstas olduğunu söyleyebiliriz. Yine birliğin taksimi konusunda tanımın, bölünmenin/bölünmemenin bir kıstas olduğunu iddia edebiliriz. Ayrıca tanrının varlık mertebesi bakımından bir olmasını göz önüne alarak İbn Sînâ'nın varlık kavramını varlıklara mertebelerine göre aynı isimle yüklediğini ve her varlık mertebesinin aynı zamanda bir birlik mertebesi olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunabiliriz. Her ne kadar bu iddialar zorlama olsa da İbn Sînâ'nın birliği ne açıdan taksim ettiğinin ipuçlarını vermektedir.

İbn Sînâ'nın *el-Mebde ve'l-Meâd*'dan sonra yazmış olduğu *el-Hidâye*'sine baktığımızda yukarıda öngördüğümüz bulguları kısmen doğrular nitelikte bir taksimle karşılaşırız. İbn Sînâ *el-Hidâye*'de bir'i 1) hakiki ve 2) mecazi olmak üzere ikiye ayırır. a) Hakiki anlamda bir; zatında, doğasının topladığı bilfiil çokluğa sahip olmayandır. Bu birlik türü, 1.a) mutlak anlamda hakiki bir olabilir. İbn Sînâ bunun örneğini akıl olarak verir. Hakiki anlamda bir, ikinci olarak 1.b) su gibi süreklilikle/bitişiklikle bir olabilir. Üçüncü anlamda 1.c) Ahmet gibi fertlerle bir olabilir. Birlik olarak isimlendirilmeyi en çok hak eden bitişiklikle/süreklilikle bir, 1.c.i) niceliğin bölümü olan şeydir. Sonra 1.c.ii) kendisinde birlik bulunan sınır gelir mesela açığı gibi. Sonra 1.c.iii) birbirine yapışık olan şeyler gibi hareketin, lazımı olduğu şeyler gelir. Bunlar arasında da yapışıklığın mesela dikiş gibi bir bağla gerçekleştiği şeyler önceliklidir. Sayı, birliklerin bileşimidir. Birlik ise cevherde olan, cevher olan veya herhangi bir şey olan varlığın kurucu olmayan unsuru olarak lazım bir arazdır. Dolayısıyla birliklerin tamamı arazdır. İbn Sînâ 2) mecazî biri de şöyle açıklar: Şeyler doğa sahibi olarak var ve çoğalıyorlarsa onların her biri zihindeki bir olarak bulunan kategoriye nispet edilerek mecazi bir olur. Mecazi bir; cins, fasıl veya tanım gibi 2.a) zâtî de olabilir, iki'ye göre dördün durumunun üç'e göre dokuz'un durumuna kıyası gibi ilişki bakımından veya kireç taşı ve karda var olmuş beyazlığın durumu gibi araz olmak üzere arazî de olabilir.¹⁰⁰ Bu durumda İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'deki bir sınıflandırması şemadaki gibi olacaktır:

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 255-259.



Şekil 3 *el-Hidâye*'de bir'in çeşitleri

İbn Sînâ'nın *el-Hidâye*'deki bir taksiminde göze çarpan noktalardan birisi, birliği; çokluğun şeylerde bilfiil ve bilkuvve bulunma durumuna göre derecelendirmesidir. Her ne kadar bu durum *el-Hidâye*'de -aşağıda izah edeceğimiz üzere- *eş-Şifâ*'daki kadar belirgin olmasa da ipuçlarını görebilmekteyiz. Zira hakiki bir'in tanımını, kendisinde bilfiil çokluk bulunmayan" şeklinde yapmıştı. O halde hakiki bir'den mecazi bir'e doğru gidildikçe, bilfiil çokluk bulunmama durumundan bilfiil çokluk bulunma durumuna doğru derecelendirebiliriz.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'teki birlik taksimi ve incelemesi, *el-Hidâye*'deki taksimi ve incelemesinden farklılaşmaktadır. O *eş-Şifâ*'da öncelikle bir'i 1) araz bakımından bir ve 2) bizzat bir olmak üzere ikiye ayırır. Araz bakımından bir, kendisi dışında bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir veya o ikisi birdir denilmesidir. Bu tür birlik bir konu ve bir yüklemle gerçekleşebilir.¹⁰¹ Sözelimi adı Ahmet, baba adı Davut ve mesleği hekimlik olan bir kişi hakkında, konuşacak Ahmet konu ve Davut'un oğlu da

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ: Metafizik* s. 86.

yüklem olarak Ahmet ve Davut'un oğlu birdir dediğimizde birlik tesis etmiş oluruz. Bir konudaki iki yüklemle de birlik tesis edilebilir. Doktor ve Davut'un oğlu birdir dediğimizde doktorluk ve Davut'un oğlu olmaklık birer yüklem olarak Ahmet konusunda bulunurlar.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*'te araz bakımından bir'i bizzat birden ayırdıktan sonra bizzat bir'i de kendi içerisinde çeşitlere ayırır. Bunlar; cins bakımından bir, tür bakımından bir, ilişki bakımından bir, konu bakımından bir ve sayı bakımından bir'dir. İbn Sînâ sayı bakımından bir'in farklı şekillerde olabileceğini söyleyerek sayı bakımından bir'i ayrıca çeşitlendirir. Ona göre sayı bakımından bir; bitişiklikle, temasla, türünden dolayı ve zatından dolayı olabilir. Cins bakımından bir ise yakın veya uzak cinsle olabilir. Tür bakımından bir de aynı şekilde yakın ve uzak türle olabilir. Ancak İbn Sînâ bunun için bir ayrıntı vererek yakın ve uzak türün başka türlere ayrılamayan türden olması gerektiğini söyler.¹⁰²

İbn Sînâ sayı bakımından bir'ler arasında zikrettiği bitişiklikle sağlanan biri hakiki anlamda bir olarak isimlendirir ve onda bir yönden bilfiil birlik bulunurken bir yönden de bilkuve çokluk olduğunu söyler. Bu yönüyle *el-Hidâye*'deki birlik ölçütü olan bilfiillik bilkuvellik durumlarını devam ettirdiği söylenebilir. Ancak *el-Hidâye*'deki kadar sınırlandırmaz. Zira bitişiklikle/süreklilikle elde edilen birlik, bir yönden “bilfiil bir” iken diğer yönden bilkuve çokluktur. İbn Sînâ bunların sırayla i) açısı olmayan çizgiler, ii) düz yüzey ve iii) bir yüzey tarafından kuşatılıp kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisim olduğunu söyler. Bilkuve çokluk bulunan bitişiklik birliğinden bilfiil çokluk bulunan birliğe gidildikçe bu birlik türü bitişiklik birliği olarak değil ictimâî birlik olarak isimlendirilir. *İctimâî* birlik ise temasla sağlanır. Yani sayı bakımından bir olanların temasla elde edilen çeşididir.¹⁰³ Bitişiklikle sağlanan birlik “bir olmaya” *ictimâ* yani toplanma yoluyla sağlanan birlikten daha layıktır. Çünkü bitişiklik birliğinde bilfiil çokluk yokken toplanma birliğinde bilfiil çokluk bulunur.¹⁰⁴

¹⁰² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik* s. 86-87. İbrahim Maraş, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 10, sy 30 (2007): 41-54, s. 45,46. künyeli makalede İbn Sînâ'nın birliği taksim edişi yanlış değerlendirilmiştir.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 87.

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 88.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın bir kavramının *teşkîkî* olma niteliğini bilfiillik ve bilkuvvellik üzerinden kurduğu *eş-Şifâ*'da daha da açık bir şekilde görülmektedir.

İbn Sînâ bitişiklikle sağlanan biri anlattıktan sonra temasla sağlanan bir'i anlatmaya başlar. Ancak bu ikisinin arasında ne bitişiklikle sağlanan bire ne de temasla sağlanan bir'e dahil etmediği bir tür vardır. Bu tür, temasın olmadığı ama bilfiil çokluğun bulunduğu; uçları ortak bir sınırdan buluşan şeydir. Buna örnek olarak aç tarafından kuşatılan iki çizginin toplamını söyler. Bitişiklikle sağlanan bir'de bilfiil çokluk olamayacağını biliyoruz.¹⁰⁵ Bilfiil çokluk bulunan birlik türünün temasla sağlanan ictimai birlik olduğunu da biliyoruz.¹⁰⁶ Dolayısıyla temas olmayan ama bilfiil çokluğun bulunduğu bu tür ne bitişiklikle birdir ne de temasla birdir. Bu durum, İbn Sînâ'nın açıkça bahsetmediği ara bir birlik türü tasavvur ettiğini gösterir. Ayrıca İbn Sînâ'nın isimlendirme yapmadan böyle bir ara birlik türünü, bilfiillik bilkuvvellik üzerinden yapması, teşkiki, kuvve-fiil ayrımı üzerinden kurduğunu gösterir. Kuvve fiil ayrımı aslında varlığın taksiminde önemli rol oynayan bir ayrımdır. Kuvve fiil ayrımının hem varlığın taksiminde hem de birliğin taksiminde belirleyici rol oynaması, varlıkla birliği birbirine den kavramlar olarak kurgulayan İbn Sînâ'nın bu kurgusuna bağlı kaldığını gösterir.

İbn Sînâ, konu bakımından birliği de bitişiklikle tesis edilen birlikle açıklar. Ona göre bitişiklik bakımından bir'e konu bakımından bir olmak ilişir (*âriz*). Çünkü konu bakımından bir olmak gerçekte farklı sûretlere bölünemeyecek şekilde tek bir doğaya sahip olmaktır. Doğası farklı sûretlere bölünemeyecek şekilde bir olan bitişikler konu bakımından da bir olur. Mesela doğası, bitişiklikle çoğalabilen su bitişikliğe yani sayıca çoğalmaya rağmen doğa bakımından birdir. Dolayısıyla tür ve konu bakımından da birdir.¹⁰⁷

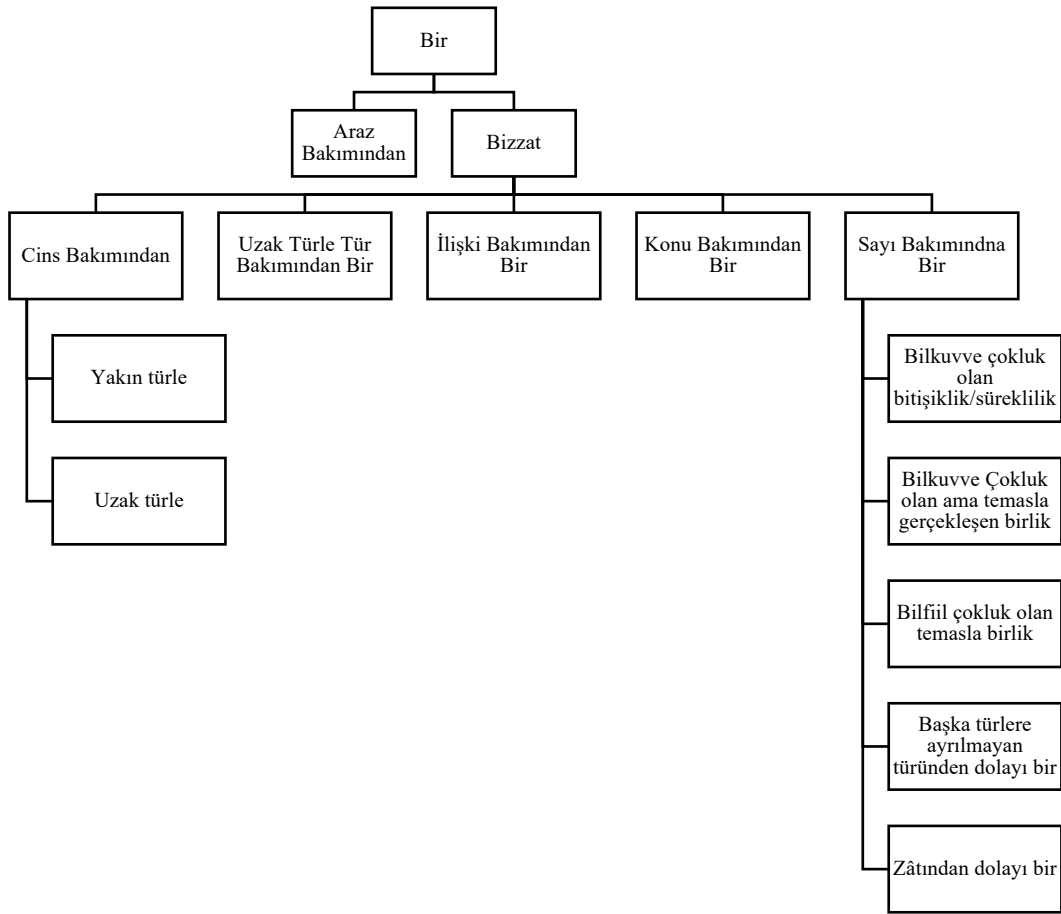
İbn Sînâ ilişki bakımından bir'in ilişkiyle sağlanabildiğini söyler. Kaptan açısından geminin durumu ile kral açısından şehrin durumunu göz önüne aldığımızda bu iki durum birdir. Bu birlik arazî birliğe benzese de İbn Sînâ bunun ayrımını yapar. Şöyle ki arazî birlikte birliğin kendisi arazî olurken ilişki bakımından bir'de birliğin ilişmesi arazidir. Kaptanın kralla ve geminin şehirle olan birliği arazî iken, kaptana göre gemi

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 88.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 87.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 88.

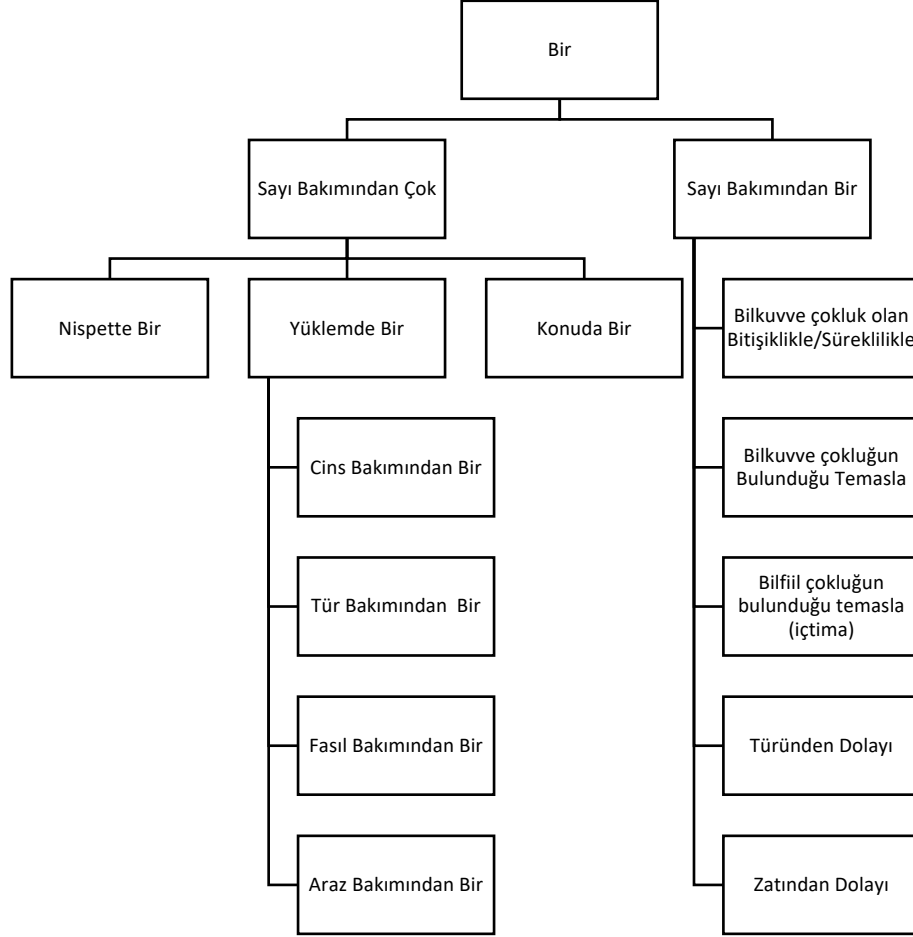
ile krala göre şehrin bir olma durumları arazî değildir.¹⁰⁸ El-Hidâye’de araz bakımından birler arasında hem arazî bir’i hem de ilişki bakımından bir’i zikreden İbn Sînâ eş-Şifâ’da ilişki bakımından biri bizzat birler arasında zikretmiştir. Buraya kadar anlattığımız taksim üçüncü makalenin ikinci faslında yer almaktaydı. Bunu şemasını şu şekilde verebiliriz.



Şekil 4Eş-Şifâ Metafizik'te bir'in çeşitleri

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu ş-Şifâ: Metafizik*, s. 90.

Ancak İbn Sînâ aynı bölümün sonunda farklı bir taksime giderek yukarıdaki şemayı değiştirmiştir. Neticede İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'teki ikinci birlik taksimi aşağıdaki gibidir:



Şekil 5 *Eş-Şifâ Metafizik*'te bir'in çeşitleri (İkinci taksim)

İbn Sînâ, *eş-Şifâ Metafizik*'te yer verdiği bir çeşitlerinden farklı olarak *el-Medhal*'de basit birden de bahseder. Ona göre basit bir, her bileşiğin kendisinden oluştuğu birlerden biridir.¹⁰⁹

En-Necât'a bakacak olduğumuzda birliği türleri yerine geçecek şeylerinin, sınıfları yerine geçecek şeylerinin ve eklentilerinin olduğunu görürüz. Bir'in türleri; cins bakımından bir, tür bakımından bir, araz bakımından bir ve ilişkide ortaklık bakımından bir sayı bakımından birdir. Eklentileri ise; *müsâvât*, *müşabehe*, *mutabakat*, *mücâneset*, *müşâkelet* ve bir olması bakımından bir'dir.¹¹⁰ Bir'in

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 15.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 236.

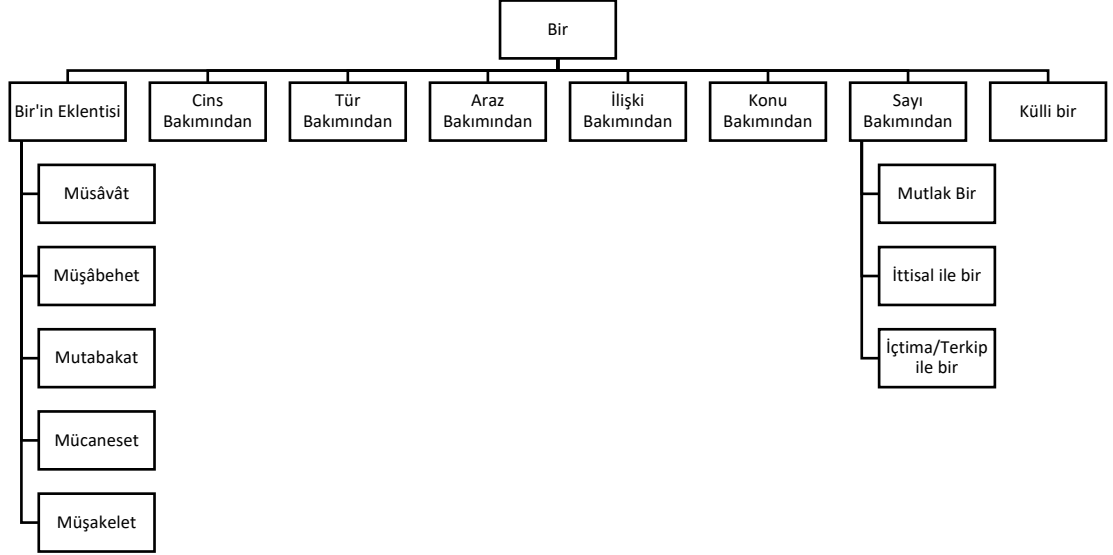
çeşitlerini ayrıca sıraladığı bir bölümde İbn Sînâ onu şöyle tanımlar: “Bir, kendisine bir denildiği yönden bölünemeyendir.” Bu tanıma göre cins bakımından bölünemeyen; cinsten bir, tür bakımından bölünemeyen; türde bir, araz-ı âimme bakımından bölünemeyen; araz bakımından bir, ilişki bakımından bölünemeyen; ilişkide bir, konu bakımından bölünemeyen; tanım açısından çok olsa da konuda birdir. Bu yüzden kurulum ve yaşlık tanım açısından farklı olsa da konu bakımından birdir. Yine aynı şekilde manaları olan sayılara bölünemeyen veya bir başka deyişle manası sayı bakımından bölünemeyen, sayı bakımından birdir. Tanımı başkasının tanımı olmayacak şekilde bölünmeyen -yani ortaklık kabul etmeyen- ve zatının hakikatinin tamlığı konusunda eşi benzeri olmayan da külli birdir. Sayı bakımından bir, onda ya bir yönden bilfiil çokluk bulunandır. Kendisinde bilfiil çokluk bulunursa o, *ictimâ* ve *terkîb* ile birdir. İbn Sînâ’nın *en-Necât*’taki birlik türlerine dair anlatısı *eş-Şifâ*’dakinden genel olarak farklı olsa da bizim için asıl önemli olan husus sayı bakımından bir konusundaki anlatım farklılığıdır. O, sayı bakımından bir’i anlatırken şöyle der: “Sayı bakımından bir’de ya bilfiil çokluk yönü olur. Böyle olursa bileşim (*terkîb*) ve toplanma (*ictimâ*) yoluyla birdir. Ya da olmaz. Eğer bilfiil [çokluk] olmazsa bilkuvve olur o da bitişiktir ve bitişiklikle birdir. Bilkuvve [çokluk] da olmazsa mutlak olarak [bitişiklik, toplanma veya bileşim söz konusu olmadan] sayıca birdir.”¹¹¹ Bu anlatıda bizim için dikkat çekici olan husus *eş-Şifâ*’daki sayı bakımından bir anlatımından kullanmadığı *terkîb* ifadesini kullanmamasıdır. *En-Necât*’taki birlik çeşitlerini sıraladıktan sonra İbn Sînâ’nın; birliğin eklentileri olarak zikrettiği kavramları açıklamamız gerekmektedir. *Müsâvât* “[...] bitişik boyutların ya da ayrışık birlerin birbirleri üzerine, fazlalaştıkça geçerli olacak şekilde, örtüştürmesi vehmedildiğinde ortaya çıkan haldir.” Bu anlamıyla eşitliktir.¹¹² *Müşâbehet* ise benzeşme bakımından bir olmaktır. Şekil açısından birlik de *müşâkelet*dir.¹¹³ *Mücâneset*, iki şeyin cins bakımından ne ise o olmada birliğini ifade eden bir

¹¹¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259,260.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 136.

¹¹³ Muhammed b. A’la b. Ali el-Faruki el-Hanefî Tehanevi, “Müşâkelet”, içinde *Keşşâfu Istilâhâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), s. 1544.

kavramken¹¹⁴ *mutabakat* ise iki şeyin kenarlarının örtüşmesi anlamına gelmektedir.¹¹⁵ Bu durumda *en-Necât*'taki birlik türleri şu şekilde gösterilebilir:



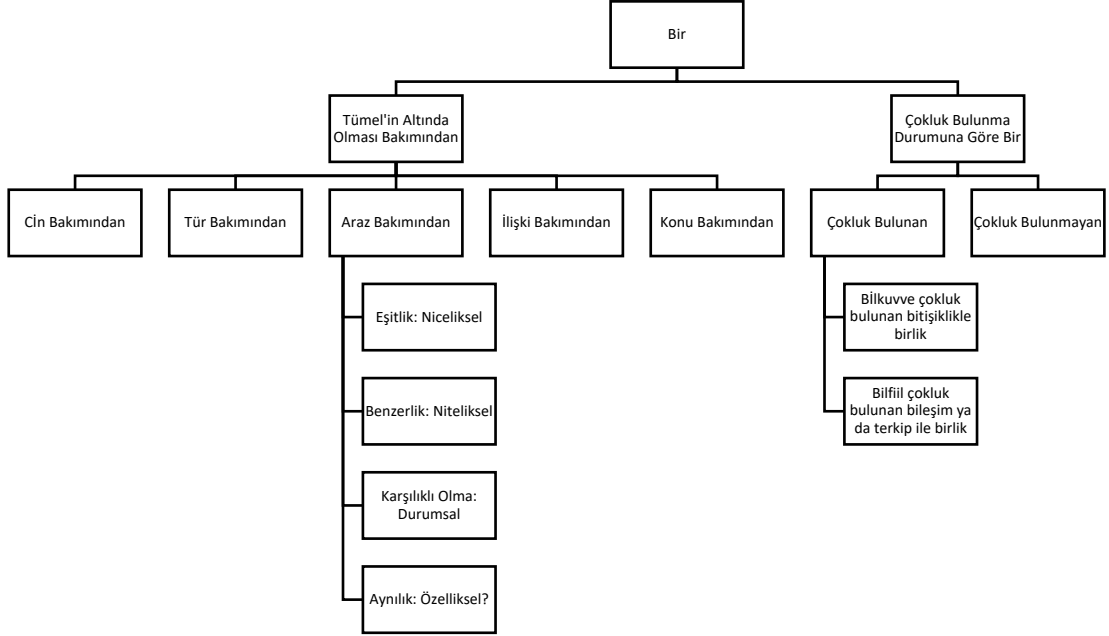
Şekil 6 En-Necât'ta bir'in çeşitleri

İbn Sînâ *Dânişnâme-i Alâî*'de bir'i iki kısma ayırır. Birincisi ya bir yönüyle çoktur ya da kendisinde hiçbir yönden çokluk yoktur. Kendisinde çokluk bulunanın çokluğu ya bilkuvve ya da bilfiildir. Bilfiil ise bu birçok şeyin bileşim ya da toplanma yoluyla elde edilmiş birliktir. Eğer bilkuvve ise bu, miktarların ve niceliklerin bitişiklikle sağlanan birliğidir. Bunun dışında bir tümel altından bulunan çok şeye de bir denir. Bunlar da cins, tür, araz, ilişki ve konu gibi kısımlara ayrılır. Eşitlik niceliksel araz olarak, benzerlik niteliksel araz olarak, karşılıklı olma durumla ilgili araz olarak, aynılık özellikle ilgili araz olarak birliktir.¹¹⁶ Bu durumda birlik türleri şu şekildedir:

¹¹⁴ Cihami, *Mevsûat-u Mustalahât-i İbn Sînâ*, s. 1034.

¹¹⁵ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, "Mutâbakat", içinde *Keşşâfu Istilâhât-i'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), s. 1564.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 188.



Şekil 7 *Dânişnâme-i Alâi'de bir'in çeşitleri*

Görüleceği üzere İbn Sînâ, *eş-Şifâ* ve önceki eserlerinde yer vermediği birliğin bazı türlerine *en-Necât*'ta bir'in levâhıkı/eklentisi olarak, *Dânişnâme-i Alâi*'de ise araz bakımından birin altında yer vermiştir.

El-Mübâhasât'ta ise sistematik olmayan ve fakat birlik açısından önemli olduğunu düşündüğümüz şu cümlelerle karşılaşırız:

“Mevzu olan cismânî maddelere ârız olan şeyler orada ittisal ile birlik oluşturur. Bitişiklik bölünmeyle kaybolur ancak bir tanımda ortak olan ikilik olduğu farzedilerek bitişiklik baki kalır. Böylece bir olur. Bu birlik türünde durumsal/konumsal (vad'iyye) birlik ve akledilir sûret birliği bölümleri olmak üzere ikilik vardır. [...] Sûret ise asla bölünmez. Dolayısıyla cisimsel madde bir yönden “bir” olmaya diğer yönden çok olmaya bölünür. Çokluk ise durumsal/konumsal olan yöndür. Ayrıca cismânî varlık, kendi içinde ikiye bölünür. Bu bölünme birbirine benzeyen iki mevcut şeklidir ve bu cisimsel birliğe mani olmaz.”¹¹⁷

İbn Sînâ'nın birlikle alakalı kendi sistemi içerisindeki farklılıklarını göstermeye çalıştıktan sonra, İbn Sînâ'dan önceki filozofların konuyu ele alma biçimindeki

¹¹⁷ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 97-98.

farklılıkları kısaca ortaya koymak gerektiğini düşünüyoruz. Bunun, hem bahse konu olan filozofumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağını hem de değişimin daha iyi görülmesini sağlayacağını umuyoruz.

İbn Sînâ'yı merkeze alarak geriye doğru bakacak olduğumuzda Fârâbî'de bir'in açıklanmasının daha sistematik olduğunu görürüz. Bunun bir sebebinin Fârâbî'nin bu konuda müstakil bir risale kaleme alması olduğunu düşünüyoruz.¹¹⁸ Çünkü İbn Sînâ birlik konusunu metafizik bahisleri arasında belirli bir bağlamda anlatırken¹¹⁹ Fârâbî'de bağlam kaygısı güdülmemiş bu da ifade biçiminin net olmasını sağlamıştır. Ayrıca bu durum Fârâbî'nin bir'i sistematize ediş şeklini de etkilemiştir. Mesela İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da bir'in türlerini, öncelikle arazî ve zâtî bir olarak ayırıp, zâtî bir'i; cins, tür, konu, ilişki ve sayı bakımından bir şeklinde çeşitlendirmiştir. Ardından sayı bakımından bir'i dörde ayırmıştır.¹²⁰ Farklı eserlerinde bağlama göre farklı bir tanımları ve farklı bir isimlendirmeler de yaptığı olmuştur.¹²¹ Fârâbî ise i) cins tür ve araz bakımından bir, ii) sayısal bir, iii) bölünme özelliği olan bir, iii.a) bitişik/muttasıl bir, iii.b) bileşik/mü'telif bir, iv) mahiyetiyle belirgin olan bir şeklinde bir ayrıma gitmiştir.¹²² Ayrıca Fârâbî açısından da varlık kavramı birlik kavramı ile örtüşmektedir.¹²³ Ancak bu durum -birlik ve varlık kavramlarının ilişkisini incelediğimiz bölümde de belirttiğimiz üzere- mahiyet üzerinden gerçekleşmektedir.

Aristoteles bir konusunu ele alırken öncelikle arazî ve zâtî olarak ikiye ayırır.¹²⁴ Arazî olan bir tıpkı İbn Sînâ'da olduğu gibi yükleme ile tesis edilmektedir. Aristoteles'in İbn Sînâ'dan farkı zâtî biri temellendirmesinde ortaya çıkmaktadır. O, zâtî bir'i dört kısımda inceler ve bu dört kısmı kendi içerisinde İbn Sînâ kadar keskin hatlarla ayırmaz: i) Süreklilik açısından bir: İbn Sînâ'nın sayı bakımından birler arasında

¹¹⁸ Söz konusu risale için bkz. Fârâbî, "Bir ve Birlik".

¹¹⁹ Bkz. Bu tezin 1.1. bölümü. Bu bölümde İbn Sînâ'nın farklı bağlamlarda farklı bir tanımları yaptığını dile getirmiştik.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 86-91.

¹²¹ Mesela el-Medhal'de, metafizikte olmayan "basit bir" şeklinde bir birli çeşidinden bahsetmektedir: İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 15. Benzer şekilde en-Necât'ta sayı bakımından bir'i daha kapsamlı ve sistemli olarak anlatmıştır: İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259,260.

¹²² Fârâbî, "Bir ve Birlik", s. 442-450.

¹²³ İrfan Görkaş, "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11, sy 11 (2017): 67-90, s. 82.

¹²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 246.

zikrettiği bitişiklikle bir'i Aristoteles sayı bakımından bir'in haricinde, "sürekli olması bakımından bir" olarak zikretmiştir. İbn Sînâ'da gördüğümüz gibi; bitişiklik birliğini, bilfiil çokluktan bilfiil birliğe doğru derecelendirip sonra her aşamasını farklı isimle adlandırma durumu Aristoteles'te söz konusu değildir. Hatta o temasla ve bitişiklikle sağlanan sürekliliği sürekli olması bakımından bir'in haricinde tutmuş, bu iki türden sürekliliği birlik olarak nitelendirmemiştir. Oysa yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Sînâ bitişiklik birliğini, içerisinde bilfiil çokluk olmadığı için, içerisinde bilfiil çokluk olan içtimâî birlikten ayırmıştır ve farklı seviyede de olsa birlik atfetmiştir. Aristoteles ise sürekli olanlar içerisinde hareketi daha bölünmez ve basit olanın birliğe daha layık¹²⁵ olduğunu söylemekle yetinmiş ve farklı isimlendirmelere gitmemiştir. ii) Sürekli olmakla birlikte bütün olması ve bir forma ve biçime sahip olması bakımından bir: Aristoteles'in bahsettiği bu türden bir, eğer bütünlüğünü dışardan değil, kendi doğasından alıyorsa, bütünlüğünü dışarıdan alandan daha fazla birdir. Yani hareketi yer ve zaman bakımından bölünemeyen ve bu bölünememenin de kendindeki doğadan kaynaklandığı bir, asıl anlamda birdir.

Aristoteles *Metafizik* 'te her ne kadar birliği dört ana başlıkta ele alacağını söylese de aslında üç ana başlıkta ele alır ve üçüncü başlığı ikiye ayırır. iii) Kavramının bir olması bakımından bir: Kavramı bir olanların düşüncesi de birdir. Sayı ve tür bakımından bir olanlar düşüncesi bakımından da birdir. Sayı bakımından bölünemeyen iii.a) birey olması bakımından birdir. Türü bakımından bölünemeyen ise iii.b) tümel olması bakımından birdir.¹²⁶

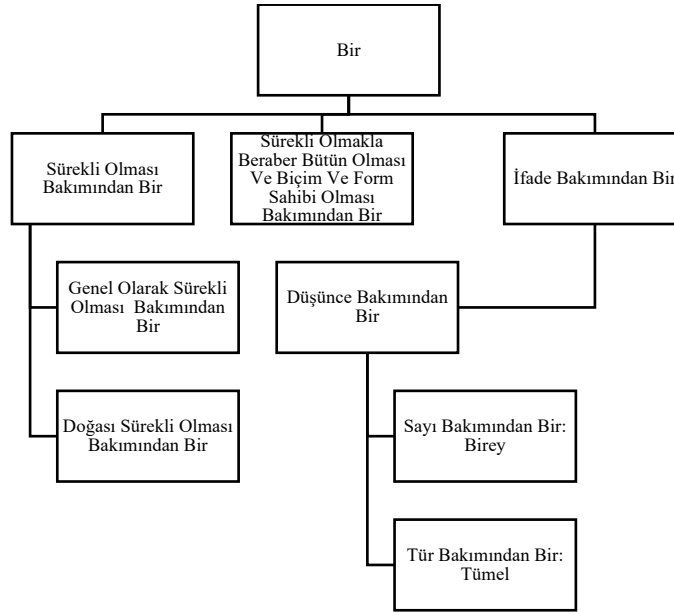
Aristoteles birliğin *teşkiki* olduğunu açıkça değil zımnen ifade etmiştir. İbn Sînâ ondan farklı olarak birlik kavramının farklı varlıklara söylenmesindeki öncelik sonralığı daha açık bir şekilde ifade etmiş¹²⁷ Aristoteles ise sadece bazı birliklerin, bir olmaya bazı

¹²⁵ Aristoteles burada birliği sürekliliğe, hareketi bölünememe ve basit olmayı da sürekliliğe bağlamıştır. Yani bir şey sürekli olduğu oranda birdir ve bir şey hareketi bölünemediği ve basit olduğu oranda süreklidir. Oysa sürekli olma sonsuz bölünebilmeyi gerektirmektedir. Bu çelişkinin araştırması, çalışmamızın kapsamını aşmaktadır. Dolayısıyla ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev, 2. bs (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016), s. 229,230.; Aristoteles, *Metafizik*, c. XII, 652 s. (İstanbul : Sosyal Yayınlar, 1996), s. 419,420.; Aristoteles, "Metaphysics", içinde *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. William David Ross, 4. bs, c. 2 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), s. 136.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 86.

birliklerden daha layık olabileceğini ve bu durumda birliğin diğer anlamlarının sadece bilkuvve birliğe sahip olacağını söylemiştir.¹²⁸



Şekil 8 Aristoteles'e göre bir'in çeşitleri

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta birlik konusunu ele aldığı bölümlerini, eserlerin genel iç düzeni açısından değerlendirdiğimizde belirli bir amaca matuf olduğunu iddia edebiliriz. Mesela *eş-Şifâ*'da öncelikle metafiziğin diğer ilimler arasındaki yerini açıklar. Daha sonra metafiziğin konusu, faydası; metafizikte incelenen şeyleri anlatır. Burada bir'in varlığa denk olduğunu söyler ve bir'in bu yüzden incelenmesi gerektiğini belirtir. Bununla beraber varlık'ın *teşhik* ile yüklem yapıldığından da *eş-Şifâ Kategoriler*'de daha önce bahseder. Buna uygun olarak önce *eş-Şifâ Metafizik*'te mevcut ve kısımlarını genel olarak sunduktan sonra birinci kitapta zorunlu varlığı inceler. İkinci kitapta ise varlığın bizzat ve bilaraz bulunuşunu açıklar. Daha sonra bizzat varlığı izah etmeye başlar ve cevheri tanımlayarak cevher çeşitlerini anlatır. Bir cevher olarak cismin yine birer cevher olan madde ve suretten mürekkep olduğunu ve cevherlerin varlık mertebesindeki yeri ile kendi aralarındaki ilişkiyi izah eder. Bu bölümde cismin madde ve suretten oluştuğu halde "bir" oluşunun teorik zeminin oturtmaya çalışmaktadır. Daha sonra üçüncü kitapta kategorilerin durumunu ele almaya başlar. Buradaki amacı kategorilerin cevher olmadığını anlatmaya çalışmaktır. Kategorilerin cevher olmayışını tek tek anlatır ve nicelik kategorisine gelince "bir"

¹²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 420.

niceliğin ilkesidir diyerek bir'i açıklamaya girişir. Bu açıdan bakıldığında İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'te birlik konusunun mürekkep cismin birliği sorununu çözmek için, cevherler bahsinden hemen sonra geldiğini söyleyebiliriz. Yukarıda çizdiğimiz detaylı tasvire şu şekilde bakabiliriz. İbn Sînâ önce varlık birdir, bir varlıktır der. Sonra varlığı çeşitlendirir ve cevherleri açıklar. Cismin bileşik bir cevher olduğunu söyler. Bu noktada "varlık bir'e denktir" ifadesi ile varlık olarak "cisim iki cevherden yani madde suretten bileşiktir" anlatısının arasındaki çelişkiyi açıklığa kavuşturmak istercesine birlik bahsine girer. Bu durum *en-Necât*'ta daha da barizdir. Metafizik bahsinin en başında bir'in varlığa denk oluşunu anlatır. Daha sonra varlığın kısımları olduğu gibi birliğin de kısımları olması gerektiğini söyler. Madde ve sureti, cismin bu iki cevherden bileşik oluşunu anlatır. Bu arada varlık gibi birliğin de mahiyete dair bir kavram olmadığını belirtir. Hemen akabinde varlığa ilişkin arazları anlattıktan sonra tekrar birlik bahsine döner. Varlık olarak madde ve suretten bileşik cismin nasıl bir'e denk olduğunun cevabını burada verir. Buraya kadar İbn Sînâ'nın birlik tasavvurunu genel hatlarıyla aktarmaya çalıştık. Bundan sonraki bölümde İbn Sînâ açısından madde ve suretten bileşik cevherlerin nasıl bir olmakla nitelenebildiği sorusunun cevabını arayacağız.

BÖLÜM 2: İBN SÎNÂ'DA BİLEŞİK CEVHERLERİN BİRLİĞİ

2.1. İbn Sînâ'da Bileşik Cisim/Cevher Kavramı

İbn Sînâ *el-Hikmetu'l-Arûziyye*'nin fizik bölümünde bileşikleri sadece unsurlar, unsurların birbiriyle ilişkisi ve unsurların birleşerek meydana getirdiği cevherler itibarıyla ele alır ve madde suretten mürekkep cisme yer vermez.¹²⁹

El-Mebde ve'l-Meâd'da ise her varlığın var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olması gerektiğini söyler. Varlığın imkânı cevher değil, konuda bulunan veya konuya arız olan bir şeydir ve varlığın imkanı varlığın kuvvesi olarak isimlendirilir. Kendisinde, şeyin varlığının kuvvesini taşıyan da mevzu, heyûlâ ve madde olarak isimlendirilir. O halde sonradan meydana gelen şeyi madde önceler.¹³⁰ İbn Sînâ burada varlığın imkânı meselesinden hareketle kuvve kavramını ortaya atmış ve varlığın imkanını bir kuvve olarak isimlendirmiştir. Bu kuvvenin taşıyıcısının madde olduğunu söyleyerek hem maddeyi cevher yapmış hem de varlığın kuvvelik yönünü maddeye atfetmiştir. Maddenin kuvvelliğini izah ettikten sonra ay altı alemin oluşumunu anlatırken ustukusların kendileriyle ortak olduğu maddelerinin ve farklılaştığı suretlerinin olduğunu söyler. Sûretler, maddelerin kıvam vericileri olduğundan maddeler sûretsiz kalamaz. Ayrıca ustukusların farklılaşması da suretlerine bağlıdır.¹³¹ Böylelikle İbn Sînâ kuvvelik atfettiği maddeyi kaim kılanın ve farklılaştıranın sûret olduğunu söyler. Her ne kadar açıkça söylemese de bu şekilde sûrete fiillik atfetmektedir.

Uyûnu'l-Hikme'nin metafizik bölümünde arazı cevherden ayırır ve cevheri i) maddesiz mahiyet ii) sûretsiz madde iii) maddede bulunan sûret ve iv) madde suretten mürekkep olan şeklinde dörde ayırır. Maddede bitişikliğin/sürekliliğin bulunduğunu ve bu yüzden bölünme kabul edeceğini söyler. İbn Sînâ maddenin sürekli olması ve bölünmeyi kabul etmesini suretle birlikteliğinin zemini olarak kurgular. Böylece madde sûretsiz olamaz.¹³²

El-Hidâye'nin fizik bölümünde cisimlerin elde edilişini anlatmaya atomun nefyi ile başlar ve farklı atomcu teorileri çürütür.¹³³ Böylelikle madde ve sûretten bileşik cisim

¹²⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Mecmu'el-Hikmetu'l-Arûziyye*, s. 150-155.

¹³⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 40-41.

¹³¹ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 83-84.

¹³² İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, s. 48-49.

¹³³ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 143-151.

teorisini tesis etmenin zeminini hazırlar. Metafizik bölümünde ise varlık kavramının cevherlere ve arazlara, tek manada takdim tehirle yüklendiğini söyler. Böylece varlık olarak isimlendirilmeye en layık olanın bir konuda bulunmayan cevher olduğunu söyleyecektir. Eğer bir bütün varsa bu bütünde sûret, maddeyi kaim kılar. Sûret cevherlerin ve diğer arazların ilkesidir. Bununla beraber sûretin maddeyi kaim kılması maddenin sûrete konu olmasıyla gerçekleşmez.¹³⁴ Madde duyulur cevherlerdendir ve her meydana gelmiş duyulur cevher meydana gelmeden önce varlığı mümkün olandır. Varlığın imkânı bir cevherde bulunur ve bu cevher *-el-Mebde ve 'l-Meâd'* da da söylediği gibi- madde ve mevzu olarak isimlendirilir. Duyulur cisim bölünmeye ve birleşmeye konu olur. Onun birleşmeye ve bölünmeye konu olması cisimsel suretin madde sahibi olmasının sebebidir. Doğal cisim, zatında sûret ve nicelik bulunmayan madde ile suretten mürekkeptir. Madde nicelik ve konum sahibi olmadığı için suretten ayrı var olamaz. Maddenin sûret sayesinde nicelik ve konum sahibi olması, onun sûret sayesinde bilfiil olduğunu göstermektedir. Sûret maddenin yüklemi değil, meydana getiricisidir. Bu yüzden sûret yüklem sahibi bir cevherdir. Madde, sûretsiz bir şekilde kıvam sahibi olamaz. Bu yüzden *vâhibu's-suver* suretler aracılığıyla (*bi-vâsîatin*) maddenin kıvam vericisidir. Bu bağlamda suretler *vâhibu's-suver*'den ötürü malûl, maddeden ötürü de illetirler. Cisimlerden farklı fiiller ortaya çıkar. Bu fiillerin ya mahiyetlerinden ya da ayrık bir şeyden kaynaklanır. Bir cisim, cisimliği açısından diğer cisimden, kendisinden çıkan fiiller itibarıyla öncelikli olamayacağına göre bu fiillerin kaynağı surettir. Bu durumda sûret hem bir vasıta hem yakın illet, madde de kuvvedir.¹³⁵ İbn Sînâ *el-Hidâye*'de böylelikle maddenin kuvvelığının yanında suretin fiilliğini de ortaya koymuş oldu. Sureti maddenin yakın illeti, vasıta, ve *vâhibu's-suver* açısından malûl olarak niteleyerek madde ile suret arasında daha sonra kuracağı bütünlüklü ilişkinin temellerini atmış oldu. Bununla beraber *el-Mebde ve 'l-Meâd*' da hiç görmediğimiz madde sûret birlikteliğinin mahiyetine dair illetlik malullük ve aracı illet olma durumları ile *el-Hidâye*'de karşılaşırken; *el-Mebde ve 'l-Mead*' da ilk nüvelerini gördüğümüz maddenin kuvvelığı ve suretin fiilliği *el-Hidâye*'de daha belirgin bir şekilde önümüze çıkmıştır.

¹³⁴ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 232-233.

¹³⁵ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 234-238.

İbn Sînâ *eş-Şifa Fizik*'te her cismin bir tabiatının maddesinin suretinin ve arazlarının olduğunu söyler. Cismin tabiatının hareket sükûn gibi zatından kaynaklı fiillerin kaynağı olduğunu, suretinin ise o cismin ne ise kendisi sayesinde o olduğu mahiyeti olduğunu söyler. Madde ise mahiyetin taşıyıcısıdır. Arazlar da maddenin sûret ile türlüğünü sağladıktan sonra hariçten ilişen arazlardır. Cismi bu şekilde kurguladıktan sonra tabiatı suretin kendisi olan cismi basit olarak isimlendirir. Buna göre basit cismin sureti, tabiattan kaynaklanan fiillerden ötürü tabiat olarak isimlendirilirken maddeyi kaim kılarak tür olarak var etmesinden ötürü de sûret olarak iki itibarla isimlendirilir. Mürekkep cisimlerde ise bu durum farklılaşır. Tabiat suretten bir şeymiş gibi olmakla beraber suretin özü değildir. Bu yüzden tabiattan kaynaklanan güçler suretin birer parçası gibidirler. Sûret de birçok manayı toplayarak mesela insanlık gibi birliği sağlayan şeydir. Arazlar ise ya cismin dışından kaynaklanır. Ya da cismin maddesinden veya sûretinden varlık kazanır.¹³⁶ Böylelikle İbn Sînâ tabiatın suretten farkını, cismin bileşenlerinden madde ve suretin misyonunu ve mahiyetin ne olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla bileşik cevherin fiziksel açıdan nasıl kurulduğunu kurgulamıştır. Daha önce incelemeye dahil ettiğimiz eserlerinde görmediğimiz bir detay olarak İbn Sînâ *eş-Şifâ Fizik* kitabında madde ile suretin tabiat ve mahiyet kavramları ile irtibatına giriş yapmış görünmektedir.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'te konuyu ele alışı doğal olarak farklılaşacaktır. O, arazı, “varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş bir şeyde onun bir parçası olmayacak şekilde ve ondan ayrılması mümkün olmaksızın var olandır” şeklinde tanımlar.¹³⁷ Dolayısıyla araz, varlığını mümkün kılacak bir şeye ilişmediği sürece var olmayan ve iliştiği şeyden ayrıldığında ise varlığı ortadan kalkan şeydir. İbn Sînâ'nın araz tanımında “ondan ayrılması mümkün olmaksızın” ifadesi “var olma” ifadesiyle kayıtlanmıştır. Bu, arazın iliştiği şeyden asla ayrılmayacağı anlamına gelmez. Aksine arazın iliştiği şeyden ayrıldığı takdirde varlığını sürdüremeyeceği anlamına gelir. İbn Sînâ'nın araz tanımında araz üç özellekle nitelenmektedir: i) Araz ancak ve ancak varlığı ve türü kendinde meydana gelmiş bir şeyde yani bir konuda var olabilir. Bu konu da cevherdir. ii) Böyle bir şeyde onun bir parçası gibi değil ilişeni gibi var

¹³⁶ Avicenna, *The Physics of the Healing*, çev. John McGinnis, 1. bs (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009), s. 45-47.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ: Metafizik*, s. 53.

olabilir. Yani araz cevherin parçası değil ancak ilişeni olabilir. iii) Araz böyle bir şeyden ayrılmış olarak var olamaz. Yani araz, cevherden ayrı olarak var olamaz.

Cevher, yukarıda bahsettiğimiz arazın niteliklerinden herhangi birinin kendisiyle olumsuzlanabildiği şeydir. Cevher bir konuda bulunmayan mevcuttur. Aynı zamanda cevher, arazi mevcut kılar ve arazla birlikte var olmaz.¹³⁸ Konuda olmayan mevcutların yani cevherlerin farklı çeşitleri bulunmaktadır ve her çeşit farklı yapıdadır. İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'te ortaya koyduğuna göre cevherleri şu şekilde sıralayabiliriz: i) cisim olup mevzuda bulunmayan cevherler. ii) cisim olmayıp cismin bir parçası olarak mevzuda bulunmayan cevherler. iii) ne cisim ne de cismin bir parçası olmadan mevzuda bulunmayan cevherler ki bunlar nefis veya akıldır.¹³⁹

İbn Sînâ cevherler arasında ilk olarak konuda bulunmayıp cisim olan cevheri açıklamaya girişir. Öncelikle cismin, cisme ilişen üç boyutlu olma, yön sahibi olma gibi arazlarla tarifini reddeder. Cismin kurucusu olduğu iddia edilen arazların, ancak ve ancak cisimlik suretine ilişerek var olduğunu söyler ve kendi tarifini şu şekilde yapar: “O [cisim], sureti böyle olan cevherdir ve o, bu sûret sayesinde neyse o olur.”¹⁴⁰ Bu ifadeye bakınca sanki İbn Sînâ açısından bileşik cevherin birliğini sağlayan şey, sureti gibi görünmektedir. Hatta bileşik cevheri sûretle özdeşleştirmiş gibi görünmektedir. Aslında İbn Sînâ, bu tarifile cismin bileşik yapısını izaha giden yolun taşlarını döşemektedir. Cismin bileşik yapısına dair yapacağı izahın hazırlığını derinleştirmek adına cismin bölünmeye konu olması durumunu da tartışır: “Cisimlik, cisimlik oluşu bakımından bölünmeye konu olmaz değildir, bunu inceledik. Dolayısıyla her bir cisimlik doğasında bölünebilirlik vardır. Böylece cismin sûreti ve boyutlarının bir şeyde var olduğu açıklık kazanır.”¹⁴¹ Böylece cismin tarifini kendisiyle yaptığı cisimlik suretinin bir şeyde var olduğunu açıklayarak heyûlânın ispatına doğru ilerlemektedir. Bundan sonra İbn Sînâ cismin bilfiillik ve bilkuvvelik yönünü de izah edecek ve cisimlik suretinin kendisinde var olduğu heyûlânın ispatına giriş yapacaktır:

“Cisim, cisim olması bakımından cisimlik sûretine sahiptir. Bu durumda cisim, bilfiil bir şeydir. Cisim –hangi istidat olursa olsun- istidatlı olması bakımından bilkuvvedir. Bir şey,

¹³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 53.

¹³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 56.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 57-59.

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 62.

bilkuvve olması bakımından bir şey olup bilfiil olması bakımından başka bir şey değildir ki, kuvvenin cisme ait oluşu fiilin cisme ait oluşu yönünden olmasın. Dolayısıyla cismin sûreti, sûret olmada kendisinden farklı başka bir şeye ilişir. Şu halde cisim, kendisine kuvvetini veren şey ile fiilini veren şeyden bileşik bir cevherdir. Onun bilfiil sahip olduğu şey sûreti iken, bilkuvve sahip olduğu şey maddesi, yani heyûlâdır.”¹⁴²

İbn Sînâ buraya kadar cismin heyulâ ve suretten bileşik yapısını, cismin bilfiilliği ve bilkuvveligi üzerinden açıklamıştır. “Bir şey, bilkuvve olması bakımından bir şey olup bilfiil olması bakımından başka bir şey değildir ki” ifadeleriyle cismin bilfiil ve bilkuvve olma yönlerinin birbirinden farklı olmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla cisim, bilfiil olması bakımından sûret, bilkuvve olması bakımından madde olmak üzere iki farklı şey değildir. Yani cisim bilfiil olması bakımından suretle, bilkuvve olması bakımından maddeyle özdeş değildir. Cisim, bilfiillığe nispetle sûret bilkuvvelığe nispetle maddedir. Dolayısıyla madde ve sûret cisimden farklı iki varlık değil, cisme ait iki farklı yön olmaktadır. İbn Sînâ’nın yukarıdaki açıklamasında heyûlâyâ bilkuvvelik atfetmesi, heyûlânın var olması problemini kamçılar. Bu durum İbn Sînâ’yı heyûlânın bilfiilliği nasıl elde ettiğini izaha götürür:

“Öyleyse ortada heyûlânın kendisiyle bilfiil olduğu bir hakikati ve kendisiyle bilkuvve olduğu başka bir hakikati yoktur. Ancak heyûlâyâ dışarıdan bir hakikat gelir ve bu hakikat sayesinde o bilfiil hale gelir ama kendinde ve zatının varlığı bakımından bilkuvve olur. İşte bu hakikat ise suretin ta kendisidir.”¹⁴³

Bu satırlarla heyûlânın bilfiil var olabilmesi için sûrete olan ihtiyacını açıklayan İbn Sînâ bu ihtiyaçla yetinmeyip heyûlâ-sûret ilişkisinin ne denli gerekli boyutta olduğunu anlatmak için heyûlânın ayrı kalamayacağını ve bileşik cisimde niceliği kabul eden cevherin heyûlâ olduğunu da ayrıca açıklar.¹⁴⁴ İbn Sînâ heyûlâ’nın sadece bilkuvvelik hakikatinden müteşekkil olduğunu vurgulayarak onun basit yapısına işaret etmektedir. Zira İbn Sînâ hakikati mahiyet anlamında kullanır.¹⁴⁵ Dolayısıyla bu satırlarda maddenin ve suretin birer farklı mahiyet olduğuna dair bir ima bulunmaktadır. Eğer cisme bilfiilliği veren yön sûret ve bilkuvveligi veren yön madde ise cismin iki farklı hakikati var demektir. Ancak iki farklı hakikat demek iki farklı mahiyet demektir ki bu da iki farklı şeye delalet eder. Bu durumda iki farklı hakikat aslında bir hakikatin iki farklı parçasıdır. Bu parçaların kendi başlarına var olup olamayacakları ise heyûlâ ile

¹⁴² İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 63.

¹⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 64.

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 69.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 22.

sûretin kendi başlarına var olup olamayacakları ile alakalıdır. Yukarıda heyûlâ'nın sûrete muhtaç olduğunu belirtmiştik. İbn Sînâ, heyûlânın sûrete olan ihtiyacını anlatırken suretin de heyûlâya ihtiyaç duyması durumunu göz ardı etmez.

“Cisimlik sureti, cisimlik sureti olması bakımından maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimlik suretinin doğası kendinde cisimlik suretinin doğası olması bakımından farklılaşmaz. Çünkü o, tek ve basit bir doğa olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz.”¹⁴⁶

Böylece İbn Sînâ heyûlânın cisimlik suretine ihtiyacını bilfiil var olma ve nicelik kabul edebilme üzerinden açıklar. Yani heyûlâ cisimsel sûret olmadan ne var olabilir ne de nicelik kabul edebilir. Burada heyûlânın bilfiil var olması ve nicelik kabul edebilmesi bileşik cisimden farklı bir şey midir? Buraya kadar takip ettiğimiz pasajlardan hareketle bu soruya hayır cevabını vermemiz gerekir. Heyûlânın bilfiil var olması ve nicelik kabul etmesi bileşik cisimden farklı bir şey değildir. Çünkü biz cisme bir nicelik atfederken o cismin heyûlâsına değil, cismin bütünlüklü yapısına işaret ederiz. Bir başka deyişle heyûlâ sureti kabul edip bilfiil var olduktan sonra başka bir suretle birleşmeden cismi oluşturur. Yani heyûlânın bilfiil var olması aynı zamanda sureti kabul etmiş bulunmasına ve hatta cismin ortaya çıkmış olmasına delalet etmektedir. Bundan sonra geriye kalan, heyûlânın, basit ve farklılaşmayan cisimlik suretini nasıl farklılaştırdığını derinlemesine inceleyerek cismin heyûlâ ve suretten mürekkep bir cevher olduğunu söylemektir:

“Oysa cisimlik doğası, cisimlik olması bakımından basit, meydana gelmiş ve kendisinde farklılaşma bulunmayan bir doğadır. Salt cisimlik sûreti, salt cisimlik sûretinden cisimliğe dâhil bir fasılla farklılaşmaz. Cisimlik sûretine ilişen şey, o sûretin doğasının haricinde bir şey olarak ilişebilir. Öyleyse bir cisimliğin maddeye muhtaç olması ve bir cisimliğin de maddeye muhtaç olmaması mümkün değildir. Cisimlik sûretine hariçten ilişenler, onu hiçbir şekilde maddeye muhtaç olmaktan müstağni kılmaz. Çünkü maddeye muhtaç olmak, cisimliğin ve bütün maddede bulunanların zâtı nedeniyledir. Yine cisimliğin maddeye muhtaç olması, bir ilişenle birlikte cisimlik olması bakımından değil, cisimlik olması bakımındandır. Şu halde cisimlerin, madde ve sûretten telif olduğu açıklık kazanmıştır.”¹⁴⁷

İbn Sînâ bu pasajda cisimlik suretinin heyûlâya olan ihtiyacını cismin tür olarak var olması ve farklılaşması üzerinden açıklamaktadır. Yukarıda sorduğumuza benzer şekilde sûret hakkında da şunu sorabiliriz: Sûretin heyûlâda bulunarak tür olarak var olması ve farklılaşması cismin tür olarak var olması ve farklılaşmasından başka bir şey midir? Bu sorunun cevabını da olumsuz vermemiz gerekir. Çünkü sûret, önce bir

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 65.

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 66.

heyûlâ'da bulunup, tür olarak var olduktan ve farklılaştıktan sonra cisim olmak için başka bir heyûlâda bulunmamaktadır. Yani suretin tür olarak var olması ve farklılaşması heyûlâda bulunmasından ve cisim olmasından başka bir şey değildir. Bu pasajdan sonra da şu soruyu sormamız gerekmektedir. Cisimlik sureti dediğimiz şey, Madde ve sûret birer cevher olarak nasıl olur da birbirine muhtaç olmaktadır? Oysa İbn Sînâ'ya göre cevher bir konuda olmayan ve arazı mevcut kılan ve arazla birlikte var olmayandı. Buna rağmen madde ve suretin bu denli birbirine bağlanmasını İbn Sînâ eş-Şifâ Metafizik'in ikinci kitabının birinci faslında mahal mevzu-ayrımı ile detaylı bir şekilde izah eder:

“[...] mahal ve konu arasında bir fark vardır; konu [mevzu] ‘kendisiyle ve türüyle var olan’, ardından da kendisinde bir şeyin bir parçası gibi olmaksızın var olmasının sebebi haline gelen şeydir. Mahal ise, herhangi bir şeyin yerleştiği ve o yerleşen şeyle herhangi bir hale giren her şeydir. Bir şeyin bir mahalde bulunması ve mahallin bilfiil kendi başına mevcut, yetkin bir tür haline gelmeyip varlığını, yalnızca kendisine yerleşen şeyden veya onunla beraber başka bir şeyden veya bir araya gelmiş başka şeylerden alması ve böylece bunların o şeyi bilfiil mevcut yapmaları veya onu bizzat bir türe dönüştürmeleri mümkündür. O mahalle yerleşen şey, hiç kuşkusuz, bir konuda bulunmaksızın vardır. Çünkü o ancak bir bütünde veya mahalde bir parça gibi bulunduğunda ‘o, bir şeydedir’ denilebilir. Konu ise, kendisinde bulunan şeyin onun bir parçası gibi olmaksızın bulunduğu şeydi. Oysa o şeyin mahalde bulunuşu, bir tür olarak bilfiil var olan ve ardından kendisine yerleşeni var eden bir şeye yerleşen şey gibi değildir. Aksine o mahalli, kendisine yerleşen şeyin bilfiil var etmesiyle var olan yaptık; şayet mahallin türü bütünü bu tür olan şeylerin birleşmesinden oluşuyor veya tür olma vasfını kazanıyorsa, mahallini türünün ancak kendisine yerleşen bu şey sayesinde tamamlanacağını belirttik. Şu hâlde, mahalde bulunan şeylerin bir kısmının bir konuda olmadığı açıklık kazanmıştır. Ama bir konuda değil de bir mahalde bulunan bu şeyin ispatını yakında yapacağız.

Onu ispatladığımızda (görülecektir ki) o, böyle bir yerde sûret isminin verildiği şeydir. Bununla birlikte bazen isim ortaklığı nedeniyle başka şeye de sûret deriz. Bir konuda bulunmaksızın mevcut olana cevher denildiğine göre sûret de bir cevherdir. Bu bağlamda başka bir mahalde bulunmayan mahalle gelince, o da, ke-sinlikle bir konuda bulunamaz. Çünkü bir konuda bulunan her mevcut, bir mahalde bulunan mevcuttur ve bunun aksi alınamaz. O halde, gerçek mahal de bir cevherdir, bu toplam da bir cevherdir.”¹⁴⁸

İbn Sînâ'nın cevherler konusunun başından buraya kadar aktardığımız satırlarını heyulâ ve sûretten mürekkep bir cevher olan cisme tatbik ettiğimizde karşımıza şu manzara çıkmaktadır: Cisim, sûreti öyle olan yani cisimlik suretine sahip bir cevherdir ve yine bu cevher sureti sayesinde ne ise o olur. Aynı zamanda bölünmeye konu olmaz değildir. Cisim bölünebilirse cismi ne ise o yapan cisimlik suretinin kendisinde olacağı cismin ikinci bileşeni olabilir. Bu ikinci bileşen de heyûlâdır. Bir cevher olan cisimlik sureti bilfiillliği yine bir cevher olan heyûlâ ise bilkuvveliği ifade eder. Heyûlânın bilfiil

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 54-55.

var olabilmesi ve dolayısıyla nicelik kabul edebilmesi için cisimlik suretine, cisimlik suretinin bir tür olarak var olabilmesi ve farklılaşabilmesi için ise heyûlâya ihtiyacı vardır. İki cevher olan suret ve heyulanın bileşikliği, bir cevher araz ilişkisi yani vaz' mevzu ilişkisi değil, hal-mahal, yani cevher-cevher ilişkisidir. Eğer heyûlâ suretin mevzuu olsaydı bu durumda sûret bir konuda bulunan olarak araz olacaktı. Ancak heyûlâ suretin mahalli olarak hem heyûlânın hem de suretin cevherliği korunmuş aynı zamanda bu bileşim cismi ortaya çıkarmıştır. Suretin tür olarak var olması ve farklılaşması ne heyûlâda bulunmasından ne de cisim olmaktan başka bir şeyse; heyûlânın da bilfiil var olması ve nicelik kabul etmesi ne sureti kabul etmesinden ne de cisim olmasından farklı bir şeyse bu durumda cisim, sûret ve heyûlâ birbirinin aynısıdır. Dolayısıyla birliği sağlayan şey özdeşliktir. Ancak bu üç cevheri birinin özdeşi olarak kabul ettiğimizde şu şekilde bir sorun ortaya çıkmaktadır: Madde ile sûret birbirinin özdeşi olduğu halde İbn Sînâ neden iki özdeş kavram vaz etme ihtiyacı duysun? Sadece madde ile veya sadece sûret ile hatta madde ve sûrete ihtiyaç duymadan bu iki kavramın özdeşi olan sadece cisim kavramı ile bir cisim teorisi vazedebilirdi. Üç özdeştten birini tesis etmek için ona özdeş iki kavram tesis etmek mantık açısından da hatalı bir durumdur. O halde bu üç kavram birbirinin özdeşi olamaz. Bu durumda madde ile suretin birlikteliğini daha yakından incelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ madde ve suretin birbiri için gerekli olduğunu söylemekle yetinmez ve o ikisi arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu da irdeler. O, madde ve suret arasındaki ilişkiyi açıklarken üç ilişki ihtimalinden söz eder:¹⁴⁹

1. Görelilik İlişkisi: Bu ilişki türü, iki şeyden birini diğeri olmadan anlayamayacağımız şekilde bir durumu ifade eder. Yukarıda bahsettiğimiz gibi madde ve sûret her ne kadar birbiriyle anlaşılıyor gibi görünse de biz, bir şeyin cisimsel suretini, maddesini düşünmeden de düşünebiliriz. Yani her ne kadar cisim dediğimiz şey; nicelik kabul edebilir bilfiil madde veya tür olarak var olmuş ve farklılaşmış sûret olsa da sureti, maddede bulunup

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s.74,75. Daha ayrıntılı bir inceleme için bkz: İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 420-426.; Sacide Ataş, "Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, sy 6 (Nisan 2020): 209-25, s. 212,213.

tür olarak var olmadan ve farklılaşmadan da düşünebiliriz. Elbette bu suretin bir maddesi olabilir ancak bunu ancak suretin varlığından bağımsız bir araştırmayla bilebiliriz. Böyle bir araştırmaya ihtiyaç duymamız da madde ile sûret arasında hakiki anlamda bir görelilik ilişkisi olmadığını gösterir.

2. İlet-Ma'lûl İlişkisi: İki şey arasında; biri neden, diğeri de eser olacak şekilde gerçekleşen ilişki türüdür. Bu da madde-sûret arasında gerçekleşmesi imkânsız bir ilişkidir. Çünkü madde ve suretten biri diğerrinin nedeni değildir. Her ikisi de birbirinin varlığı için gereklidir.
3. Varlıkları Denk Olma İlişkisi: Bu ilişki, biri diğerrinin nedeni ve eseri olmayan, biri olduğunda diğeri de mutlaka olan iki şey arasında gerçekleşen ilişkidir. Bu ilişki de tek yolla değil birden fazla yolla gerçekleşebilir.
 - a. İlişkinin iki tarafından birinin ortadan kalkmasıyla üçüncü bir şeyin ortadan kalktığı ilişki. Madde ile sûret arasındaki ilişki böyle bir ilişki değildir. Çünkü mesela söz gelimi madde ortadan kalktığında üçüncü bir şeyden önce sûret ortadan kalkar.
 - b. İlişkinin iki tarafından birinin ortadan kalkmasının, üçüncü şeyin ortadan kalkmasının sonucunda zorunlu olarak gerçekleştiği ilişki. Madde ile sûret arasında cereyan eden durum bu ilişki türüyle de açıklanamaz. Çünkü eğer üçüncü şey olarak cisim ortadan kalkacak olsa bu durumda maddenin de suretin de ortadan kalkması söz konusu olacaktır. Hatta üçüncü şeyin ortadan kalkması demek madde ve suretten herhangi birinin ortadan kalkmasının sonucudur.
 - c. İlişkinin iki tarafının da üçüncü bir şeye bağlı olmadığı, her birinin diğerrinin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkabildiği ilişki. Bu durumda ilişkinin her iki tarafının doğası varlıkta bilfiil diğerrine bağlı olur. Bu bağıllık ise farklı yollarla gerçekleşebilir.
 - i. Bu bağıllık ikisinin mahiyetinden dolayı olur. Madde ve sûret için bu türden bir bağıllık düşünülemez çünkü bu türden bağıllık göreliliği gerektirir. Görelilik ilişkisi de elendiğine göre madde ve sûret mahiyetlerinden dolayı birbirlerine bağlı değildirler.

- ii. Bu bağıllık ikisinin varlığından dolayı olur. Ancak bu ilişkinin iki tarafının da zorunlu varlık olması gerekir ki bu imkansızdır.
- iii. Bu bağıllık ne her ikisinin mahiyetinden ne de varlığından kaynaklanmayıp, üçüncü bir şey nedeniyledir. Üçüncü şey, kendi zatlari itibariyle mümkün olan madde sureti zorunlu halde birbirine bağılı olarak var kılar. İbn Sînâ bu bağıllık türünün madde ile sûret arasında gerçekleşen türden bir bağıllık olduğunu söyler.

Buradan çıkan sonucu şu şekilde aktarabiliriz. Madde ve sûret arasında varlıkları bakımından denklik ilişkisi bulunmaktadır. Bu ilişki gereğı sadece madde suretin ve sadece sûret maddenin nedeni olmaz. Aksine madde var olduğunda sûret, sûret var olduğunda da madde var olur. Madde ve sûret; biri ortadan kalktığında diğeri de ortadan kalkacak şekilde birbirlerine bilfiil bağılıdır. Kendi zâtlari itibariyle mümkün varlık olan madde ve sûret arasındaki bağıllık birbirleriyle değil, üçüncü bir şeyin onları zorunlu kılmasıyla gerçekleşir. Madde sûret arasındaki doğru ilişki biçiminin (3) muhtemel gerçekleşme tarzlarından sonuncusunda (c) zikrettiğimiz “üçüncü bir şey olmaksızın” ifadesi madde ve suretin birbirine bağılı olmasıyla alakalıdır. Ancak madde-sûretin birbirine bağılı halde zorunlu olarak var olması kendilerinin dışında üçüncü bir şeyle gerçekleşmektedir. Madde ile sûretin birbirine bağılı olması ile o ikisinin birbirine bağılı halde zorunlu olarak var olmaları farklı şeylerdir. Madde ile sûret arasında nasıl bir ilişki olduğunu incelemeden önce; madde, sûret ve cisim birer cevher olarak birbirinin özdeşi olduğu varsayımı üzerinde durmuştuk. Bu durumda üç cevherden herhangi ikisinin varlığı mantığa aykırı geldiği için özdeş oldukları varsayımını reddetmiş ancak neden cismin tesisi için madde ve sûretin vazedildiği sorusunu cevaplamak için madde ile sûret arasındaki ilişkiyi incelemeye girişmiştik. Bu incelemenin neticesinde de madde ve sûretin birbiriyle olan ilişkisinin temel taşı olan “üçüncü şey”e ulaşmış olduk. O halde İbn Sînâ’nın cismi vazetmek için neden madde ve sûreti kurguladığı ortaya çıkmış oldu. Bu neticeye göre

İbn Sînâ'nın cismin bileşik yapısını, bu üçüncü şeyi vazetmek için kurguladığını söyleyebiliriz.¹⁵⁰

İbn Sînâ madde ile suretin, üçüncü bir şeyin mâlûlû olduğunu söyledikten sonra madde ve suretin zâtlarının birlikteliklerinin mukarenet ilişkisi içerisinde nasıl gerçekleştiğini sorgular. Burada da önünde iki seçenek vardır. Birinci seçeneğe göre madde ve suretten her biri diğerinin vasıtasıyla üçüncü şeyden zorunlu hale gelmiştir. Ancak bu durum bizi, tıpkı madde sûret arasında gerçekleşmesi mümkün olmayan illet malul ilişkisindeki gibi bir kısır döngüye götürecektir. Böylece İbn Sînâ ikinci seçenek ve nihai çözüm olarak madde suret ikilisinden birinin, üçüncü şeye yakın olduğunu ve böylece onun aracı illet, ikincisinin ise malul olduğunu ifade eder.¹⁵¹ Madde sûret ikilisinden hangisinin üçüncü şeye yakın aracı illet, hangisinin malul olduğu konusunda da bir izaha girer. Netice itibarıyla sûret; her ikisinin nedeni olan üçüncü şeye yakın olan aracı illettir. Böylece maddenin varlığı zorunlu olarak suretin aracılığı sebebiyle suretten kaynaklanmış olur.¹⁵² Bu durumda İbn Sînâ sureti, maddeye gerçekliğinin ilkesini veren bir cevher olarak kurgulamış olur.¹⁵³ Buna rağmen madde ile suretin nasıl olup da birlik tesis ettiği açıklık kazanamaz. Eğer sûretin ilke olmasından hareketle birliği suretin tesis ettiği söylenecek olursa bu durumda yukarıda imkânsız olduğunu gördüğümüz özdeşlik argümanına doğru meyletme tehlikesi doğacaktır. İbn Sînâ'nın bütünlüklü felsefi sisteminde cismin madde ile suretten bileşik olması gerekli bir durumdur. Özdeşliği bir kenara bırakırsak; bu bileşimin parçalarından her biri ayrı ayrı var olamadığına göre ve cisim de bu parçaların birisinin diğeriyle birlikteliğinin dışında üçüncü bir şey olmadığına göre cismin madde ve

¹⁵⁰ İbn Sînâ'nın sudûr nazariyesinin tersten okunuşu bağlamında madde sûret birlikteliğinin gerekliliğine dair bir araştırma için bkz: Olga Lizzini, "The Relation Between Form And Matter: Some Brief Observations On The 'Homology Argument' (İlâhiyât, I.4) And The Deduction Of Fluxus", içinde *Interpreting Avicenna : Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. John McGinnis (Leiden, Boston: Brill, 2004).

¹⁵¹ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2017), s. 76; Daha detaylı bir anlatım için bkz: İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 423.

¹⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 76-78.

¹⁵³ Olga Lizzini, "The Relation Between Form And Matter: Some Brief Observations On The 'Homology Argument' (İlâhiyât, I.4) And The Deduction Of Fluxus", içinde *Interpreting Avicenna : Science and Philosophy in Medieval Islam*, ed. John McGinnis (Leiden, Boston: Brill, 2004), s. 178.; krş: Olga Lizzini, "Madde İle Sûret Arasında Ki İlişki: 'Türdeşlik Delili' (İlâhiyyât , I.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler Ve Feyzin Neticesi", çev. Mehmet Sami Baga, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, sy 7 (2016): 154-66, s. 157.

suretten bileşik olması üç farklı varlık türünü değil bir varlık türü olarak cismin maddesine ve suretine nispetle iki farklı varlık tarzını ifade etmektedir.

Buraya kadar İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ Metafizik*'teki anlatımıyla cevher çeşitlerini ele almış olduk. Görünen o ki *el-Hidâye*'deki bileşik cismi kurgulayış biçimi birçok yönden *eş-Şifâ Metafizik*'te belirgin hale gelmiştir. Öncelikle İbn Sînâ *el-Hidâye*'de sureti illet ve malûl olarak kurgular aynı zamanda sûret, vâhibu's-suverin vasıtasıdır. Ancak *eş-Şifâ Metafizik*'te madde ve sûreti birlikte malûl olarak kurgularken, maddeden bağımsız halde sureti aracı illet olarak kurgular. Her ne kadar bu ilişki biçimini bu kadar açık bir şekilde *el-Hidâye*'de bulamasak da *eş-Şifâ Metafizik*'teki bu kurgunun temelini *el-Hidâye*'de atıldığını söyleyebiliriz. Bununla beraber heyûlâ'yı hem *el-Mebde ve 'l-Meâd*'da hem de *el-Hidâye*'de cevher olarak kurgularken, suretle ilişkisine dair detaya girmez. Heyûlâyı sûretin taşıyıcısı olarak sûreti de heyûlânın kaim kılıcısı olacak birbiriyle ilişkilendirir. *Eş-Şifâ*'da ise suretin maddede bulunmasının, cevherlik açısından problem doğuracağını görür ve mevzu mahal ayrımını vazeder. *Eş-Şifâ*'dan önce rastlamadığımız bu ayrım, suretin cevherliğini korumaya yönelik bir çaba olmakla beraber bileşik cismin kuruluşunun mantıksal düzlemine de temin eder.

El-Hidâye ve *el-Mebde ve 'l-Meâd*'dan *eş-Şifâ*'ya kadar gerçekleşen dönüşümü aktardığımıza göre İbn Sînâ'nın *en-Necât*'taki bileşik cisim kurgusunu incelemeye başlayabiliriz.

İbn Sînâ *en-Necât*'ta cevherlerin tasnifini yaparken mevzu mahal ayrımını, cevherlerin tarifinden ayrı tutmaz. Bu yönüyle *eş-Şifâ Metafizik*'teki cevher tasnifinden uzaklaşır. Zira *eş-Şifâ Metafizik*'te cevherleri tasnif ettikten sonra sûret ile cevherin ilişkisini anlatmadan önce suretin cevherliğini korumak adına mahal mevzu ayrımı yapmıştı. *En-Necât*'ta ise cevherlerin tasnifinde mahal mevzu ayrımını temel alır:

“Duvar ve çivide [örneğinde] olduğu gibi iki zât, her biri diğeriyle bütünlüklü olarak birleşme olmaksızın bir araya geldiği zaman, çivi ve duvar her ne kadar birleşmiş olsa da bu birleşmede çivinin içi duvarın bir parçasıyla birleşmiş olmaz. Bilakis onlar yalnızca basit bir biçimde birleşmiş olurlar. Şayet bu iki zât duvar ve çivideki [örneğindeki] gibi olmaz da bilakis, o ikisinden herhangi biri diğeri içinde zâtının tamamıyla yayılmış olarak, diğeri de ayırık olarak bulunduğu halde sabit olarak var olursa; biri, kendisi sebebiyle bütünün bir sıfatla mevsuf olması anlamında fayda veren ve diğeri de ondan faydalanan olurdu. Sabit halde olan ve faydalanan mahal diye isimlendirilir. Diğeri ise ona yerleşen (hâl) olarak isimlendirilir. Mahal, kaim olma konusunda kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duymadığı zaman mevzu olarak isimlendiririz. Eğer kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duyuyorsa mevzu olarak değil heyûlâ

olarak isimlendiririz. Her mevzuda olmayan zat cevherdir. Ve kaim oluşu bir konuda gerçekleşen her zât da arazdır. Bazen bir şey mahalde bulunmakla beraber cevher yani mevzuda bulunmayan olabilir. Yalın mahal, kendi zatıyla var olmadığı zaman, onun içerisinde var edici olarak bulunup ve sonra da onun unsuru olan şeyi biz sûret diye isimlendiririz. Bunun ispatı daha sonra gelecektir. Mevzuda bulunmayan her cevher; ya asla bir mahalde bulunmaz ya da kaim olma konusunda kendisine ihtiyaç duyan bir mahalde bulunur. Eğer kaim olma konusunda kendisine ihtiyaç duyan bir mahalde bulunuyorsa biz onu maddî sûret diye isimlendiririz. Eğer bir mahalde bulunmuyorsa da ya bileşimin bulunmadığı kendi başına mahaldir ya da böyle değildir. Eğer bileşimin bulunmadığı kendi başına mahal ise onu mutlak heyûlâ olarak isimlendiririz. Eğer böyle değilse ya cismani sûret ve maddeden bileşik cisimlerimiz gibi bileşiktir. Ya da böyle olmaması durumunda biz onu akıl ve nefis gibi ayrık olarak isimlendiririz. Mevzu olan bir mahalde bulunan şeye gelince onu araz olarak isimlendiririz. Cismani suretin maddesi cismani suretten ayrı kalmaz. Şayet boyutlardan yoksun olsaydı o zaman kesinlikle nicelik sahibi olmazdı ve zatı bölünmezdi. Bilakis bölünmeyi reddederdi. Yani onda, ayrık bir cevher olması için zatı bölünme kuvvesi olmazdı. Ona miktarın yerleşmesi mümkün olmazdı. Çünkü bölünmeyen, bölünenle örtüşmez.”¹⁵⁴

İbn Sînâ’nın yukarıda aktardığımız satırlarını *eş-Şifâ*’daki anlatımıyla karşılaştırdığımızda içerik yönünden olmasa da sistematize etme yönünden farklılık olduğunu görürüz. İbn Sînâ’nın iki eserindeki konunun vazedilme şekliyle ilgili farklı anlatı; *eş-Şifâ*’da cevheri ortaya koyduktan sonra, suretin maddede bulunmasını açıklayacağı sırada mahal mevzu ayrımı yapması ve fakat *en-Necât*’ta ise mahal mevzu ayrımını yaptıktan sonra cevheri ve çeşitlerini mahal üzerinden ortaya koyması şeklinde cereyan eder. Bu iki anlatıdaki farklılıkla beraber sayı bakımından birlerden olan, kendisinde bilfiil çokluğun bulunduğu birin açıklanmasındaki farklılık göz önüne getirildiğinde¹⁵⁵ İbn Sînâ’nın bileşik cevherlerin birliği nasıl tasavvur ettiğine dair ipuçları vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ *en-Necât*’ta heyûlâyı farklı bir değerlendirmeye tabi tutmuştur. Zira *eş-Şifâ*’daki heyûlâ konuda bulunmayan bir cevherdir. Cevherler de arazların kendileriyle meydana geldiği varlıklar olarak birer konu yani mevzudur. Ancak İbn Sînâ burada heyûlâ’nın mevzu olarak değil heyûlâ olarak isimlendirildiğini zikretmiştir. Eğer buradaki kastı “mevzu olsa da mevzu olarak değil heyûlâ olarak isimlendirmek” ise bir sorun yoktur. Ancak böyle olup olmadığı araştırılmaya muhtaçtır. Eğer böyle değilse yani heyûlâ mevzu değilse, bu durumda *eş-Şifâ*’da bileşikte niceliği kabul eden parça ve dolayısıyla niceliğin araz olarak kendisinde bulunduğu mevzu şeklinde vazettiği heyûlânın İbn Sînâ açısından bir dönüşümü mü söz konusudur? Ya da heyûlânın niceliği kabulü, dolayısıyla da mevzu oluşu sûretin

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 236-237.

¹⁵⁵ Bu konuda çalışmamızın “Birlik Çeşitleri” bölümünde açıklamamız mevcuttur. İbn Sînâ *eş-Şifâ* Metafizik’te sayı bakımından birler arasında zikrettiği toplanma birliğini *en-Necât*’ta terkip birliği olarak da isimlendirmiştir.

onu bilfiil var etmesi ve bileşğin parçası kılmasından sonra gerçekleştiği için mi *en-Necât*'ta mevzu olarak isimlendirilmemektedir?

Dânişnâme-i Alâî'de dört unsurun tabiatlarına dair açıklama yaparken, *eş-Şifâ Metafizik*'te bileşik cisimlerin tabiatına dair yaptığı anlatıya benzer olarak suretin her şeyin kendisi olmasını sağlayan bir tabiat olduğunu söyler. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın sûrete tıpkı *eş-Şifâ*'daki gibi bilfiillik yüklediğini söyleyebiliriz.¹⁵⁶

Dânişnâme-i Alâî'nin metafizik bölümünde varlığı taksim ederken, tıpkı *eş-Şifâ*'da olduğu gibi öncelikle ve fakat daha öz ve sistematik bir şekilde arazı tarif eder. Araz varlığı kendisi olmadan, ya kendi kendine ya da başka bir araz vasıtasıyla tam ve bilfiil olan bir şeye yerleşmiş ve böylece var olmuş varlıktır. Araz bu durumda bir mahalde bulunmaktadır. Arazı kabul eden mahalle mevzu da denir. Araz gibi varlığını bilfiil olan başka bir şeye yerleşerek kazanmayan yani mevzuda bulunmayan ise cevherdir. Cevher de üç çeşittir. Ya kendi kendine kabul edici olur ki bu madde/heyûlâdır. Ya bilfiilliği kabul edici bir şeye ihtiyaç duyar ve onun içinde bulunur ki bu surettir. Ya da cevher ne bir kabul edicidir ne de bir kabul edicinin içerisinde yer almaz ki bu da mufârik cevherdir. Bu taksiminde İbn Sînâ bileşik cevheri zikretmese de neticede cevherlerin dört çeşit olduğunu söyler ve bileşik cevheri bu şekilde zikreder. Daha sonra cismin madde suretten bileşik olduğuna değinip cismin boyutlarının o cismin sureti olmadığını delillendirir.¹⁵⁷ Bu yönüyle İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*'te izlediğiyle uyuşan bir yöntemi takip etmektedir. Daha sonra cismânî suretin maddesinin cismânî sûret ile bilfiil cevher olarak kaim olduğunu açıklar. Hemen ardından bunula çelişecek şekilde şu ifadelere yer verir: “Öyleyse aslında cismani suret cevherdir; ama cismani maddenin kendi kendine bilfiil olması gibi değildir. Cismani suret, onun lazımı olan bir arazdır. O (madde), bu (sûret) olmadan kendi kendine bir şeydir. Şüphesiz akıl, onu bu araz olmadan niteleyebilir.”¹⁵⁸ İbn Sînâ devamla şöyle söyler:

“Bu araz onun kendi kendine duruşundadır. O içeridedir. Fakat onun kabul edicisi değil, yeridir. Öyleyse o, bu duruşta kabul edici değildir. O zaman cisimlik gerçekte surettir. Bu maddenin cisimlik suretiyle cisim olduğunda şüphe yoktur. [...] O halde cisimlik maddesi, cismani suretten ve sayesinde duyulur bir şey olduğu tüm tabiattan ayrı değildir. Cevherin hem madde hem suret hem de her ikisinden meydana gelen bileşik olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁵⁹

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 402.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 142-148.

¹⁵⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 160.

¹⁵⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 162.

Bu satırlarda İbn Sînâ cisimsel cevheri bir yandan cevher olarak niteleyip ve hatta heyûlâ'nın mahal olduğunu belirtip ve fakat madde için lazım olan bir araz şeklinde tasvir eder. Maddeyi sûret olmadan kendi kendine bir şey olarak vazedip sonrasında maddenin suret için mahal olduğunu söylemesi, suretin araz olarak bulunuşunu da maddenin kendi kendine bulunuşu üzerinden açıklamasından hareketle şunu söyleyebiliriz: İbn Sînâ hem maddeyi hem sureti ayrı ayrı cevherler olarak kabul etmekle birlikte suretin bir cevher olarak maddede bulunuşunu maddenin var olmasından farklı görmez dolayısıyla madde sureti içkindir ve aslında araz olarak nitelediği şey suretin kendisi değil, maddenin sureti içkin olarak bulunmasıdır. Bir başka deyişle İbn Sînâ suretin maddede bulunma durumunuz araz olarak açıklamaktadır.

İbn Sînâ *el-İşârât*'ta da ölçü ve cismânî suretin, kendinde sûretsiz ve ölçüsüz olan maddede bulunduğunu söyleyerek cismin bileşik yapısına işaret eder.¹⁶⁰ Yine heyûlâ'nın bilfiil kaim olması için suretin gerekliliğini de belirtir. Ancak suretin heyûlanın bilfiil kaim olmasının mutlak sebebi olmadığını söyler.¹⁶¹ Devamında da her biri diğeriyle zorunlu olarak kaim olan iki şeyin olmasının imkansızlığını açıklar. Netice olarak heyûlâ bir asıl sebepten meydana gelir. Bu asıl sebep ise sureti takip eden bir belirleyicidir. Bu ikisi yani asıl sureti takip eden belirleyici asıl sebep ve heyûlâ toplandıktan sonra heyûlâ tamam olur ve suretle fertleşir.¹⁶² İbn Sînâ bu öz anlatımıyla madde sûret birlikteliğinin zorunluluğunu ve suretin heyûlâ için bir aracı illet oluşunu temellendiriyor görünmektedir. Bu yönüyle *eş-Şifâ*'daki geniş çaplı anlatımın özet hali diyebiliriz.

2.2. İki Şeyin Bileşiminden Elde Edilen Birlik: Cisim

Buraya kadar İbn Sînâ'nın eserlerinde ortaya koyduğu cevher çeşitlerini ve bu çeşitler arasında madde ve suretten bileşik cevheri yani cismi detaylıca aktardık. Peki nasıl oluyor da iki cevherin bileşiminden bir cisimsel bileşik cevher meydana geliyor? Bu bileşim gerçekten birlik midir yoksa biz bu birliği zihinde mi kuruyoruz? Ayrıca bu bileşik cevherin birliği, İbn Sînâ'nın saydığı birlik türleri arasından hangisine giriyor

¹⁶⁰ İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), s. 84.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 88.

¹⁶² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 89-90.

ve birliğin *teşkiki* bir kavram olduğunu da düşündüğümüzde bileşik cevherlerin birliği birlikler arasında birliğe layık olma açısından nerede duruyor? Bu sorulara, tezimizin başında ortaya koyduğumuz İbn Sînâ'nın birlik düşüncesi üzerinden cevap aramaya çalışacağız. Bunu için de bileşik cevherleri bu birlik türlerinin hepsine tatbik etmeyi deneyeceğiz.

Bileşik cevherlerin birliğini *el-Hidâye*'deki birlik çeşitleri üzerinden izah etmek istediğimizde madde ve sûreti tikel bir cismi ortaya çıkarması itibarıyla tikel/ferdi bir olarak kurgulayabiliriz.

Eş-Şifâ Metafizik'teki birlik çeşitleri açısından değerlendirmek istediğimizde bu durum değişecektir. Bileşik cevherlerin birliğinin arazî birlikle sağlanıp sağlanmadığına bakmamız için şu önermeleri sorgulamamız gerekmektedir: i) Cisim ve sûret birdir veya ii) cisim ve heyûlâ birdir. Burada cismi bir konu sûret veya heyûlâ'yı ise arazî bir yüklem olarak aldık. Cisim her ikisi de değildir. Ayrıca cisme nispetle madde ve sûret yüklem de olamazlar. Eğer böyle olabilseydi cisim konu, madde ve suretten her biri de konuda bulunan birer yüklem olacaktı ki bu da madde ve suretin cevherliği açısından imkansızdır. O halde bileşik cevherlerin birliği zatî bir birliktir.

Heyûlâ ve sûretin birliğini cinste bir olma açısından değerlendirmek istersek, madde ve sureti birer tür kabul etmemiz gerekmektedir. Bu durumda madde ve sûretin ortak cinsi cevherlik, yani konuda bulunmama olacaktır. Maddeyi cins kümesinde belirginleştiren şeyin, yani onun faslının bilkuvvelik, suretin faslının ise bilfiillik olduğunu düşündüğümüzde heyûlâ bilkuve cevher, sûret ise bilfiil cevher olur. Dolayısıyla cins bakımından bir olurlar. Ancak bu birlik zihnî bir birlik olur.¹⁶³ Halbuki bizim bileşik cevher olarak isimlendirdiğimiz cisim dış dünyada vardır. Ayrıca o ikisinin bu birliği bize bileşik cevher olan cismi değil, mutlak olarak cevheri verir. Eğer madde ve sûretin cinsinin bileşik cevher olduğunu düşünecek olursak madde ve suretin tanımında bileşik cevherlikten bahsetmemiz gerekir. Ancak bu durum mümkün değildir. Dolayısıyla bileşik cevherin birliği madde ve suretin cinste birliği ile anlaşılmamaktadır.

¹⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 204.

Madde ve sûretten bileşik bir cevher olan cismin birliğini tür bakımından bir olarak değerlendirmek istediğimizde cisim tür, madde ve sûret de onun fasılları olması gerekir. Ancak bileşik cevheri tek bir fasılla ayırmamız mümkün olmaz. Dolayısıyla madde ve sûret tür bakımından da bir değildirler.

Heyûlâ ve sûreti ilişki bakımından bir olarak değerlendirmek istediğimizde cisme göre madde ve cisme göre sûret birdir diyebilmemiz gerekmektedir. Halbuki bunu söyleyemeyiz. Çünkü madde cisimle bilkuvvelîği ve sûret de bilfiillîği açısından ilişkilidir.

Madde ve sûretin konu bakımından birliğinin bileşik cevheri bir yaptığını düşünecek olursak bu durumda madde ve sûreti bileşik cevher olan cismin arazı yapmamız gerekir. Halbuki madde ve sûret birer cevherdir. Dolayısıyla bileşik cevherin birliği madde ve suretin konu bakımından bir olmasıyla da tesis edilmemiştir.

Son olarak bileşik cevherin birliğini değerlendirmek için sayı bakımından bir'i incelememiz gerekecektir. Sayı bakımından bir olanların ilki bitişiklikle gerçekleşir. Bitişiklik bakımından bir, bir yönden bilfiil bir olur. Diğer yönden ise çokluk barındırır. Eğer çokluk bilkuvve olursa hakiki anlamda bitişiklikle birdir. Bunun ardından temasla gerçekleşen ve bilfiil birlikle beraber diğer yönden bilfiil çokluk bulunan sayı bakımından birlik çeşidi gelir. Temasla gerçekleşen birliğin diğer adı içtima ile gerçekleşen birliktir. Madde ve sûretten bileşik bir cevher olan cisim sayı bakımından birdir. Bu onun bilfiil birliğini gösterir. Ancak parçaları bakımından ise bilfiil çoktur. Dolayısıyla bileşik cevherin birliği bitişiklikle sağlanan sayı bakımından bir değil temas veya içtima ile sağlanan sayı bakımından birdir. Oysa bileşik cevher madde ve suretin toplanmasıyla (*ictima*) değil, bileşimiyle (*terkîb*) var olmaktaydı. *Eş-Şifâ Metafizik*'teki bir türlerine göre bileşik cevherin birliği buradan çıkmamaktadır. Ancak İbn Sînâ daha önce de zikrettiğimiz üzere *en-Necât*'ta içtima yoluyla birliğin diğer adı olarak terkip yoluyla bir'i söyler.¹⁶⁴ Yine *en-Necât*'ta İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu mevzu mahal ayrımında da madde ve suretin bir araya gelişi içtima ile anlatılmıştır. Ancak *en-Necât*'ta, *eş-Şifâ*'dakinden farklı bir ayrıntı vardır. İbn Sînâ çivi ve duvar örneğinin verirken, çivi ile duvar toplansa da (içtima) duvar çivinin içine girmeyecek dolayısıyla iki şey birbirinin zatında tam anlamıyla yayılmış olmayacaktır.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 259-260.

Dolayısıyla madde ve suretin bir araya gelişi duvar ve çivi örneğindeki gibi değildir.¹⁶⁵ Biz İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden hareketle madde ve sûret arasında gerçekleşen *terkîb* kavramını, “iki şeyden birinin, diğerinin zatında tamamen yayılmış olması” şeklinde tanımlayabiliriz. Dolayısıyla *en-Necât*'taki bu ifadeye dayanarak, “madde ve sûretten mürekkep bir cevher olan cisim sayı bakımından birdir ve bu birliği terkip yoluyla sağlamaktadır” diyebiliriz. Ancak yine de terkip ve içtima kavramlarını incelememiz gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre *ictimâyî* “çok şeyin varlığının bir mana ile kapsanması” şeklinde tanımlayabiliriz.¹⁶⁶ *Et-Ta'rîfât*'ta ise *ictima*, “cisimlerden bir kısmının diğerine yaklaşması/denk olması (*tekârub*)” şeklinde tanımlanır.¹⁶⁷ *Terkîb* de birçok şeyi, aralarında takdim-tehir ilişkisi bulunmadan bir isimle isimlendirmektir.¹⁶⁸ Görüldüğü üzere içtima ve *terkîb* kavramları hemen hemen birbiriyle aynı anlamlara gelmektedir. Dolayısıyla bileşik cevherlerin birliğini *eş-Şifâ*'daki birlik türleri üzerinden içtima ile de açıklayabiliriz.¹⁶⁹

Dânişnâme-i Alâî'deki birlik tertibine göre madde-sûret birliği tıpkı *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta olduğu gibi bileşim ve toplanma yoluyla elde edilen birlik olarak kurgulanmaktadır.

Birlik kavramının *teşkîkî* olduğunu yani birlik kavramının varlıklara takdim ve tehir yoluyla yüklenmesi durumunu göz önünde bulundurduğumuzda bileşik cevherin birliğinin “birlik” kavramının anlamına ne derecede layık olduğunu sorgulamamız da gerekmektedir. İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*'te bunun cevabını şu şekilde verir: “Cins bakımından bir, birliğe ilişki bakımından birden daha layıktır; tür bakımından bir, cins bakımından daha layıktır; sayı bakımından bir, tür bakımından daha layıktır; hiçbir şekilde bölünmeyen basit, mürekkepten daha layıktır; bölünenlerden tam, eksikten

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 236,237.

¹⁶⁶ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, “Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyât”, içinde *Risâle fi'l-Hudûd*, 2. bs (Kahire: Dâru'l-Arab Li'l-bustânî, t.y.), s. 98.

¹⁶⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf Cüreânî, “İctima”, içinde *Mu'cemu't-Ta'rîfât* (Kâhire: Dâru'l-Fadîle, t.y.), s. 11.

¹⁶⁸ Muhammed Ali et-Tahânevî, “Terkîb”, içinde *Mevsûatu Keşşâfu Istilahâti'l Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996), s. 423.

¹⁶⁹ İbn Sînâ el-Mübâhasât'ta bitişiklik birliği olduğunu söyler. bkz: Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 1. bs (Kum: İntişârât-ı Peydâr, 1992), s. 97.

daha layıktır.”¹⁷⁰ Her ne kadar burada zikretmese de İbn Sînâ için arazî bir, birlikler arasında en alt derecede olanıdır. Dolayısıyla teşkikin en altında durandan en üstünde durana göre sıralama şu şekilde olur: i) arazî bir ii) ilişki bakımından bir iii) cins bakımından bir iv) tür bakımından bir v) sayı bakımından bir. Yukarıda İbn Sînâ’dan aktardığımız satırlarda ve daha önce sayı bakımından bir’in çeşitlerini sıraladığımız bölümde aktardığımız ve burada zikretmediğimiz öncelik sonralık durumları da vardır. Bunlar da, birliğe basit’in mürekkepten daha layık olması, mürekkeplerden de tam olanın eksik olandan daha layık olması ve sayı bakımından birler arasında bitişiklikle sağlanan birliğin, temasla sağlanan birlikten daha layık olması şeklindedir. Bu durumda bileşik cevherlerin birliği bileşik olması yönüyle basitten ve sayı bakımından birlikler arasında olması yönüyle bitişiklikle sağlanan birlikten daha aşağıdadır.

Birliğin *teşkik* derecesini sorgulamanın bir diğer yöntemi de varlık kavramına bakmaktır. Zira İbn Sînâ’nın varlık kavramının varlığa *teşkik*le yüklendiğini ve varlıkla birliğin de konu bakımından denk olduğunu çalışmamızın birinci bölümünde zikretmiştik. Her ikisi de *teşkik*le yüklenmek üzere konu bakımından birbirine denk olan varlık ve birlik kavramları hakkında şunu söyleyebiliriz: Bir birlik varlık olması bakımından varlık kavramını almaya ne kadar layıkça birlik olması varlık olması bakımından da birlik kavramını almaya o kadar layıktır. Yani bir birliğin varlık açısından takdim tehir durumu bize onun birlik açısından takdim tehir durumunu da vermektedir. İbn Sînâ’ya göre bileşik cevherin varlık açısından konumu bir cevher olarak arazlardan önce ve bileşik olarak basitten sonra gelse de bunun incelikli araştırması konumuzu ve maksadımızı aşmaktadır. Dolayısıyla bununla yetinmeyi tercih ediyoruz. Ancak bununla irtibatlı olarak İbn Sînâ’nın mevzu mahal ayrımına, bileşik cevherin birliği bağlamında yeniden dönmek istiyoruz.

İbn Sînâ sûretin maddeye yerleşerek onu var kılması konusunda sûretin cevherliği sorununu görmüş ve suretin maddede bulunuşunu, konuda bulunma olmaktan çıkarıp mahalde bulunma olarak vazetmişti.¹⁷¹ Bu durum bileşik cevherin varlık skalasındaki yerini de elbette etkilemiştir. Çünkü iki cevherden bileşik bir cevher ile bir cevher ve bir arazdan bileşik cevherin varlığı elbette aynı derecede değerlendirilemez. İbn

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 91.

¹⁷¹ Bu konuda detaylı bir inceleme için bkz: Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 123-182.

Sînâ'nın maddeyi suretin mahalli yaparak suretin cevherliğini korumuş olduğunu ve bu durumun bileşiğin varlık skalasındaki yerini yükselttiğini söylememiz bize aynı zamanda mevzu mahal ayrımının bileşiğin birliğinin korunmasına matuf bir çaba olabileceğini iddia etmemizin imkanını verir. Her ne kadar araştırılmaya muhtaç olsa da en kötü ihtimalle mevzu mahal ayrımı suretin cevherliğine; sûretin cevherliği, bileşiğin varlıktaki yerine; bileşiğin varlıktaki yeri de bileşiğin birlik anlamı açısından derecesine etki etmiştir.

Fârâbî'nin cevher tanımına bakacak olduğumuzda onun cevheri i) “bir konuda bulunmayan duyulur nesne” olarak tanımladığını görürüz. Ona göre ii) tür, cins, fasıl gibi duyulur nesnenin ne olduğunu tarif eden her yükleme cevher denilebilir. iii) Duyulur nesnelerin mahiyetini, mahiyetini oluşturan şeyi veya kaim kılan şeyi tarif eden şeye cevher denilebilir. Bazen de genel olarak bütün kategorilerin türlerinden herhangi bir şeyin mahiyetini tanıtan şeye ve şeyin zatını kaim kılan şeye cevher denilebilir. Fârâbî'ye göre cevherin ilk iki çeşidi, mutlak olarak cevheri ifade eder. Ancak üçüncü anlam ise görelî olarak cevherdir. Yani bir konuda bulunmayan duyulur nesne ve bu nesneyi cinsi, türü veya faslı açısından tarif eden yüklemeler mutlak anlamda cevherdir. Ancak duyulur nesnenin mahiyeti, mahiyetini oluşturan şeyi ve zatını kaim kılanı tarif eden şey görelî cevherdir. Fârâbî bunun sebebinin; ilk iki türden cevherin mahiyetinin ve mahiyetini oluşturan şeylerin diğer kategorilere muhtaç olmaması olduğunu söyler. Ancak üçüncü türden cevherler birinci ve ikinci türden cevherlere muhtaçtırlar. Bununla beraber Fârâbî, mutlak anlamda cevher olanları tarif eden tümellere iki yönden cevher denildiğini söyler. Birinci yön mutlak cevher olmaları, ikinci yön ise bir konuda bulunmayan duyulurların cevherleri olmalarıdır. Netice itibariyle Fârâbî cevherleri ikiye ayırmış olur. Birincisi konusu olmayan son konu, ikincisi ise mahiyet sahibi şeyin mahiyetidir. Bu mahiyet de madde ve surettir. Buradan anlaşıldığına göre Fârâbî açıkça zikretmese de cismi cevher kabul etmiş madde ve sureti ise onun mahiyetinin parçaları olarak ele almıştır. Ancak madde sûret arasındaki ilişkiye dair herhangi bir bilgi vermemiştir.¹⁷²

¹⁷² Ebû Nasr Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, çev. Ömer Türker, 3. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 90-100.

Fârâbî'nin bileşik cevherler konusundaki belirsiz tutumuna rağmen onun birliğini nasıl tesis ettiğini birlik düşüncesinden anlamamız daha kolay olacaktır. Zira onun bu konuda yazmış olduğu risalenin kapsamı bileşik cevherin birlik durumunu anlamamıza izin verecektir.

Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Vâhid ve'l-Vahde* isimli risalesine göre bir çeşitlerini daha önce sıralamıştık. Buna göre bileşik cevherlerin birliğini öncelikle bölünme özelliği olan bir'de arayacağız. Bölünme özelliği olan birlerin ilki bitişik/muttasıl birdir. Ancak bitişiklik birliği, Fârâbî açısından sadece somut nesneler arasında gerçekleşmektedir.¹⁷³ Fârâbî'de bileşik bir açıdan bileşik cevheri değerlendirdiğimizde ise “birbiriyle bağlantılı olarak toplanmış bütün çokluklara, bağlantılı oldukları şey nedeniyle bir deriz” cümlesiyle karşılaşırız. Ancak bunu “cüzlerden bileşik cisimim dışında” (*gayru cismim mu'telefin min eczâin*) ifadesiyle kayıtlamış ve bileşik cevheri dışarıda tutmuştur. Çünkü bu türden birlik, aralarındaki bağa nispetle sağlanır. Ancak bileşik cismin parçaları arasında böyle bir bağ yoktur.¹⁷⁴ Netice itibarıyla bileşik cevherin birliği Fârâbî'de mahiyetiyle belirgin olan bir şekilde tesis edilmektedir. Zira o, mahiyetiyle belirgin olan biri (*münhâz bi-mâhiyyetihî*) dışta veya zihinde tasavvur edilsin veya edilmesin, bölünsün veya bölünmesin bir olarak kurgulamıştır.¹⁷⁵ Fârâbî *Kitâbu'l-Hurûf*'da madde ve sureti mahiyetin parçaları ve mahiyeti var kılan şeyler olarak zikretmişti.¹⁷⁶ Bu durumda madde ve suretin bileşiminden mahiyetinin belirlendiği cisim mahiyetiyle belirgin olması bakımından birdir.

Fârâbî'nin bileşik cevherin birliğini nasıl değerlendirdiğini bitirdikten sonra Arsitoteles'in değerlendirmesine geçebiliriz. Eğer İbn Sînâ mevzu-mahal ayrımını yapmasaydı, bu durum bizi bileşik cevherlerin birliği konusunda nasıl bir manzarayla karşı karşıya bırakacaktı? Bu soruya cevap bulduğumuzda İbn Sînâ'nın bileşik

¹⁷³ Fârâbî, *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde*, s. 44-48. krş: Fârâbî, “Bir ve Birlik”, s. 445-446.

¹⁷⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde* (Casablanca: Darü'l-beyza: Daru Tubkal (Les Editions Toubkal), 1989), s. 48,49; krş: Ebû Nasr Fârâbî, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 2 (2008), s. 446,447.

¹⁷⁵ Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde* (Casablanca: Darü'l-beyza: Daru Tubkal (Les Editions Toubkal), 1989), s. 448; krş: Ebû Nasr Fârâbî, “Bir ve Birlik”, çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 2 (2008), s. 51.

¹⁷⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, s. 98,100.

cevherlerin birliğine dair düşüncesiyle Aristoteles'in birazdan zikredeceğimiz bileşik cevherlerin birliğine dair düşüncesini tam anlamıyla ayırt edebilmemizi sağlayacaktır.

İbn Sînâ, daha önce da bahsi geçtiği üzere mevzu mahâl ayrımını, heyûlâda bulunarak onu bilfiil var kılan sûretin cevherliğini korumak için geliştirmişti. Bu sayede hem suretin cevherliği korunarak kendisi için mahâl olan heyûlâda bulunacak hem de heyûlâ varlığa gelecekti. Eğer heyûlâ, sûret için mahâl olmasaydı sûret bir araz konumunda olacak dolayısıyla cismin birliği kenara dursun, varlığı bile mümkün olmayacaktı. O halde Aristoteles açısından bileşik cevher olan cismin birliğini araştırmanın iki yönü olacaktır. Ya bileşik cevherin varlığa gelmesi imkânsız olacağız için birliği konusu hiç göz önüne alınmayacak, ya da bu durum Aristoteles'in farkına varsaydı çözümünü bulacağı bir konu olduğu varsayılarak bu düzlemde yani suretin cevherliği problemine rağmen cismin birliği araştırması devam edecektir. Biz ikinci yolu tercih edeceğiz.

Aristoteles'te cevherler konusuna baktığımızda karşılaştığımız manzara farklılaşacaktır. Çünkü o, cevheri şu şekilde tanımlar: “O halde cevherin iki anlamı vardır: i) Başka hiçbir şeye dayandırılma ihtiyacı olmayan son dayanak ii) “bu” olan [birey olan] ve ayrılabilen ve bu nitelikteki her şeyin şekli veya formudur.”¹⁷⁷ Bu ifadelerde cevherin, sadece konuda bulunmama, konu olma ve bu diye gösterilebilme ve maddeden ayrılabilme özelliklerine dikkat çekilmiştir. İbn Sînâ'da görüldüğü gibi bir mahâl ayrımına gidilmemiştir. Aristoteles *Metafizik*te bahsettiği; cevherin “bu diye gösterilebilme” özelliğinden, *Kategoriler*'de de her cevherin “belirli bir bu” olma niteliğinin olduğunu söyleyerek bahseder. Ancak burada *Metafizik*'ten farklı olarak sadece birincil cevherlerin bu niteliğe sahip olduğunu söylemiştir.¹⁷⁸ Aristoteles'e göre birincil cevher başka bir şeye yüklem olmadan tanımlanan cevherdir. Bu da bileşik cevherin birincil cevher olamayacağını gösterir.¹⁷⁹ Aristoteles yine *Metafizik*'te cevherin dört anlama geldiğini söyler. Bu anlamları sıralar ve konu olma anlamından da bahseder. Konu anlamıyla cevheri, kendisi bir konuya yüklenmemekle beraber kendisine diğer şeylerin yüklendiği şey olarak tarif eder. Bu tariften hareketle

¹⁷⁷ Aristotle, “Metaphysics”, s. 69. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 254,255.

¹⁷⁸ Aristotle, “Categories”, içinde *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. J. L. Ackrill, 4. bs, c. 1 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), s. 6.

¹⁷⁹ Robert Heinaman, “Aristoteles'te Cevherin Bilgisi”, çev. Kamil Kömürcü, *Toplum Bilimleri Dergisi* 13, sy 7 (2013): 377-400, s. 395. Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 353.

cevherleri; madde, sûret ve madde-sûretten bileşik şey olarak sıralar.¹⁸⁰ Ancak *Fizik* ve *De Anima*'da sûretin bir konuda bulunduğunu söyler. Bununla birlikte arazın cevhere yüklenmesiyle cevher olarak nitelendirdiği sûret'in yine bir cevher olan maddeye yüklenişi arasında bir ayrım yapmaz.¹⁸¹ Dolayısıyla sûretin cevherliği konusunda büyük bir soru işareti belirecektir. Aristoteles'in miras bıraktığı bu problem İbn Sînâ'ya kadar devam edecek ve İbn Sînâ'nın mevzu-mahal ayrımıyla nihayet bulacaktır.¹⁸²

Aristoteles, madde sûretten bileşik şeyin cevher olması durumuyla çelişecek şekilde başka bir pasajda da tümellerin cevher olamayacağını¹⁸³, madde ve suretten bileşik bireyin de bileşimi bakımından tümel olduğunu söylemektedir.¹⁸⁴ Aristoteles madde sûretten bileşik şeyin tümel olması bakımından cevher olmadığını söylemesi bileşiğin asla cevher olmadığını göstermez. Zira ona göre bileşiklerin tanımında maddesi bulunmaz. Çünkü madde, bileşik varlığın bir parçası olmakla beraber bileşik tözün parçası değildir. Bileşik cevher ise sadece birincil cevher olan sureti bakımından tanımlanır. Bu yüzden cevher dediğimiz şey, madde ile birleşmesi bileşik cevher denilen şeyi meydana getiren içkin formdur.¹⁸⁵

Daha önce de açıkladığımız üzere, Aristoteles birliği dört başlık altında incelemişti. Bunlardan sayı bakımından bir; birey ve tür bakımından bir (tümel) olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Madde ve sûretin bileşimi birey olmak açısından bir değil ikidirler. İki olan madde ve suretten meydana gelen bileşik cisim bileşim bakımından tümeldir. Bu yönüyle bileşiğin birliği; tümel yani tür bakımından bir olmakla tesis edilir. Ancak tümellerin cevher olması mümkün olmadığına göre bileşik cevherin birliği farklı bir şekilde tesis edilmelidir. Bu da Aristoteles'in maddeyle birleşmesi bileşik cevheri meydana getiren içkin formu olan cevher şeklinde tesis edilebilir. Yani sûret birincil

¹⁸⁰ Aristotle, "Metaphysics", s. 90.Krş. Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 310.

¹⁸¹ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), s. 128-129; krş: Aristoteles, "On The Soul", içinde *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, çev. J. A. Smith, 4. bs, c. 1, 2 c. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991), s. 21; krş: Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), s. 87,89.

¹⁸² Konu hakkında detaylı çalışma için bkz: Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 121-191.

¹⁸³ Aristoteles, *Metafizik*, 1996, s. 346.

¹⁸⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 352.

¹⁸⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 353.

tikel cevher olarak maddeyle birleşmesi durumunda bileşik cevheri meydana getiren bir cevherdir. Bu da bileşik cevherin birliğinin, birincil tikel cevher olan sûret ile tesis edildiğini gösterir. Bileşik cevherin birliğinin bu tesis edilme şekli ancak; Aristoteles'in, sürekli olmakla beraber bir bütün olan ve forma sahip olan bir olarak değerlendirilebilir. Çünkü cisim, bölünebilir olmasıyla sürekli, bileşik olması itibarıyla bütün, madde ve suretten bileşik olması sebebiyle de forma sahip bir cevherdir.

Aristoteles bileşik cismin bileşimi itibarıyla tümel olduğunu ve tümellerin de cevher olamayacağını söylemesine rağmen konuda bulunmama açısından madde ve suretle beraber madde ve suretten oluşan bileşiği cevher olarak isimlendirmesi açıkça ikili bir tutumdur. Yukarıda, bileşim itibarıyla cevher olmayan bileşik cismin birliğinin sûret üzerinden tesis edildiğini birinci tutum itibarıyla açıkladık. Konuda bulunmaması itibarıyla cevher olan bileşik cismin birliği ise bu diye gösterebileceğimiz tikel bileşik cevherin kendisi üzerinden tesis edilebilmektedir.¹⁸⁶ Yani madde ve suretin birliğini tesis eden şey, bu olarak gösterdiğimiz tikel bileşik cevherin kendisidir. Ancak bu, aslında birliğin nasıl tesis edildiğini açıklamamaktadır. Sadece aynı cevherin iki farklı itibarla ele alınmasından doğan bir ayrıma ve bu ayrımın aslında itibari olup gerçekte ayrım olmadığına işaret etmektedir.¹⁸⁷

Aristoteles açısından bileşiklerin birliği bu şekilde tesis edilse de İbn Sînâ'nın bileşiği, Aristoteles'in bileşiğinden varlık anlamına daha layıktır. Bu da İbn Sînâ'nın bileşiminin, Aristoteles'in bileşiğinden birliğe daha fazla layık olduğunu dolaylı olarak bize göstermektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in bileşik cevherinin birliği ile İbn Sînâ'nın bileşik cevherinin birliği, birlik türleri açısından değerlendirildiğinde aynı, benzer veya farklı görünse de yukarıda bahsettiğimiz şekilde bileşiğin parçalarındaki mevzu mahal ayrımı ve suretin cevherliği sorunundan göz önüne alınmadan birliklerin durumu net olarak ortaya çıkmayacaktır.

¹⁸⁶ David Charles, "Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity", içinde *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, ed. T. Scaltsas, David Charles, ve M. L. Gill (Oxford: Clarendon Press, 1994), s. 77.

¹⁸⁷ İbrahim Halil Üçer, Değerlendirme: David Charles, "Unity, Identity and Explanation In Aristotle's Metaphysics [Aristoteles Metafiziğinde Birlik, Özdeşlik ve Açıklama]", ed. T. Scaltsas, David Charles, ve M. L. Gill, *İnsan ve Toplum Dergisi* 1, sy 1 (2011): 113-18, s. 114.

BÖLÜM III : İBN SÎNÂ'DA MAHİYETİN BİRLİĞİ

3.1. Cins ve Fasıl Bileşimi Olarak Mahiyet

İbn Sînâ *el-Hikmetü 'l-Arûziyye*'de tanımın gayesinin; şeyin, kendisi sayesinde diğerlerinden temayüz ettiği mahiyeti tarif etmek olduğunu söyler.¹⁸⁸ Böylece o, tanım ile mahiyet arasındaki ilişkiyi başlangıç seviyesinde kurmuş olur. Başka bir bölümde tanımın cins ve fasıldan oluştuğunu, tanımla istenilen şeyin de şeyin varlığının tahkiki olduğunu söyler. Daha sonra şeyin madde ve suretten oluştuğunu belirtir. Şeyin faslı ise bazen suretten, bazen maddeden ve bazen fail ilkesinden bazen belirginleşme illetinden kaynaklanır.¹⁸⁹

Uyûnu 'l-Hikme'de de o nedir sorusunun cevabında söylenilen şeyin, mahiyetinden sual edilen şeyin hakikatının tamamına delalet ettiğini söyler. Cinsi ise, o nedir sorusunun cevabında hakikatleri farklı çokluğa söylenilen şey olarak tarif eder.¹⁹⁰ Böylelikle cinsi elde etmek için sorulan o nedir sorusundan mahiyetin öğrenildiğini anlayabiliriz.

El-Hidâye'de o nedir sorusunun, şeyin mahiyetine delalet ettiğini söyler. Cinsi ise, hakikatleri ve doğaları farklı şeylere ortaklıkla söylenen diye tarif eder. Fasıl, o zatında hangi şey sorusunun cevabında söylenendir. Fasıl bu anlamda türe kıyasla *mukavvim*, cinse kıyasla *munkasim* olur. Yani fasıl türün kurucusu iken cinsin bölümüdür.¹⁹¹ Metafizik bahsinde ise faslın, ferdin elde edilmesinin illeti ve dolayısıyla ferdin illeti olarak tarif eder. Bu yönüyle fasıl, ferdin bilfiil var olduğunu tahkik eder. Cins ve fasıl varlığın değil tanımın parçalarıdır. Mesela düşünen canlı dediğimizde düşünme sureti fasla yüklemi değil, parçası olur.¹⁹² İbn Sînâ'nın mahiyet ve mahiyetin parçalarına yönelik bu düşüncelerinden hareketle cins ve faslın dışta bulunmayacağını veya bu iki tümelin zihni ayrımlar olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla cins ve faslın zihni ayrımlar olduğuna dair ilk imanin *el-Hidâye*'de bulunduğunu söyleyebiliriz.

Mahiyeti *eş-Şifâ* külliyatında inceleyecek olduğumuzda öncelikle *el-Medhal*'e bakmamız gerekir. İbn Sînâ *el-Medhal*'de mahiyetten şöyle bahseder: "Her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti vardır. Bu mahiyet, onun hakikati hatta zatıdır. Her şeyin zati

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-Mecmu 'l-Hikmetu 'l-Arûziyye*, s. 45.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-Mecmu 'l-Hikmetu 'l-Arûziyye*, s. 46.

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Uyûnu 'l-Hikme*, s. 2.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s. 25-27.

¹⁹² İbn Sînâ, *el-Hidâye*, s.252-254.

birdir. Bu bir olan zat, bazen mutlak olarak tek bir anlamdır ve o şeyin o şey olması, bir araya geldiklerinde tek şey için bir zat oluşturan çok anlam sayesinde olmaz. Bunun dış dünyada örneği nadir bulunur. Bu nedenle varlığının kabul edilmesi gerekir. Bazen de bir şeyin zatının bir olması mutlak değildir, aksine onun varlığının hakikati, bir araya geldiklerinde şeyin mahiyetini oluşturan şeylerden ve anlamlardan meydana gelir.”¹⁹³ İbn Sînâ’nın bu satırlarından anlaşıldığı üzere mahiyet şeyi ne ise o yapandır. Aynı zamanda mahiyet zâtın altında yer alan bir kavramdır. Yine *el-Medhal*’de mahiyetin nasıl meydana geldiğine dair şunları söyler: “Bu mahiyetin, mahiyet olması bakımından kendisini önceleyen kaim kılıcıları bulunduğu zaman, daha önce onlar meydana gelmeksizin mahiyet meydana gelmez. Mahiyet meydana gelmeyince de ne akılda ne de dış dünyada meydana gelebilir. Öyleyse mahiyet, akılda meydana geldiğinde onunla birlikte akılda onu kaim kılan şeyler de onu kaim kıldıkları yönden meydana gelmiştir.”¹⁹⁴ Burada İbn Sînâ daha önce *el-Hidâye*’de ima ile anlattığı mahiyetin zihinde var olma durumunu açıkça söylemiştir. Ona göre mahiyet zihinde var olur ve mahiyetin gerekleri de mahiyeti var kıldıkları yön itibarıyla mahiyetten önce var olurlar.

Mahiyeti kaim kılan şeyin neler olduğunu araştırmaya giriştiğimizde mahiyete delalet eden şey olarak tanımın parçalarının mahiyetin de parçaları olduğunu görürüz. İbn Sînâ tanımı, tanımın parçalarını ve mahiyete delaletini de şu şekilde açıklar: “Ancak eğer tanımlanan şeyin zatının anlamı, (değişik) anlamlardan oluşmuşsa onun bir tanımı vardır. Bu tanım, o şeyin mahiyetini ortaya koymak için onun mahiyetini meydana getiren anlamlardan oluşan sözdür. Çünkü daha önce zikredilenlerden anlamamız gerektiği üzere bir şeyin zâtilerinin en özel olanı, ya onun cinsi ya da faslıdır. Faslın faslı, cinsin cinsi ve bunlardan oluşan ise bir aracıyla o şeye aittir. Çünkü bunlar, cins ve faslın zımınındadır. Şu hâlde tanımın, cins ve fasıldan oluşması gerekmektedir. Yakın cins ve onu izleyen fasıllar hazır edildiğinde, bunlardan tanım meydana gelir. Mesela insanın tanımında "o, düşünen canlıdır" deriz. Eğer cinsin ismi yoksa onun tanımı zikredilir. Mesela canlının tanımı olmasaydı onun tanımı zikredilerek 'nefis sahibi ve duyumsayan cisim' denir sonra da buna 'düşünen' eklenirdi. Fasıl tarafında

¹⁹³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 22.

¹⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 27.

da durum aynıdır.”¹⁹⁵ Kategorilerde ise bununla paralel olarak mahiyetin kendisiyle mahiyet olduğu şeylerden birisi cinstir der.¹⁹⁶ Devamla *II. Analitikler*’de İbn Sînâ; Aristoteles’in “tanım, mahiyete delalet eden sözdür” cümlesinden hareketle mahiyeti, bir şeyi o şey yapan ve zatının tam olarak meydana gelmesini sağlayan hakikatin tamamı olarak tarif etmiştir.¹⁹⁷ Bu nedenle mahiyetin parçalarından birisi cins diğeri ise fasıldır. Mahiyet zihni olduğu gibi, parçası olan tümeller de zihnidir. Ayrıca mahiyet, kendisi sayesinde o yaptığı şeyden ayrılmayan bir şeydir.¹⁹⁸

İbn Sînâ mâhiyeti üç farklı itibarla ele alır. i) Zihinden dış dünyadan ve bu ikisinden ötürü mâhiyete ilişkin şeylerin toplamından bağımsız olarak kendinde mâhiyet itibarı. ii) Dış dünyadaki varlığa özgü arazların ilişmesi bakımından dış dünyadaki mahiyet itibarı. iii) Zihindeki varlığına özgü tümellik tikellik gibi arazlarından ötürü tasavvurda mahiyet itibarı.¹⁹⁹ Bununla beraber *eş-Şifâ Metafizik*’te mahiyeti oluşturan cins ve faslın zihinde gerçekleşen bir ayrım olduğunu söyler.²⁰⁰ Cins ve fasla elde edilen tür ise hem zihinde hem de varlıkta gerçekleşmiş bir doğadır. Buna göre cins ve faslın mahiyeti, cins ve faslı var kılan şeylerle varlık kazanır.²⁰¹ Yani sözgelimi insan bir tür olarak var olmadan insanın cinsi olan canlı ve faslı olan nutkiyet mahiyet açısından belirginleşemez. Belirginleşme de zihinde gerçekleşen bir ayrımdan ibarettir. Çünkü biz sözgelimi insanın varlığını bilmeden onun cinsinin canlılık ve faslının da nutkiyet olduğunu bilemeyiz. İnsan varlığını bildikten sonra cins ve faslı ise dış dünyada gerçekleşmiş varlık olarak değil zihni bir ayrım olarak bilebiliriz. Zira İbn Sînâ açısından zihinde tasavvur edilen şeyler ya dış dünyadan alınarak tasavvur edilir ya da dış dünyada bulunmayan şeylerdir.²⁰² Eğer cins ve faslın dış dünyada bulunması bir şekilde mümkün olsaydı cins madde, fasıl ise sûret olurdu.²⁰³ Bu durumda sözgelimi insanın dış dünyadaki cinsi; onun maddesi olan beden, faslı da onun sureti olan nefis

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 41-42.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*, s. 58.

¹⁹⁷ Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: II. Analitikler (el-Burhân)*, 1. bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), s. 3.

¹⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 217.

¹⁹⁹ Hacı Kaya, “İbn Sînâ’da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* III., sy 2 (2013): 53-65, s. 56.

²⁰⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 204.

²⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 202.

²⁰² Kaya, “İbn Sînâ’da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”, s. 56.

²⁰³ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 204.

olurdu. Ancak biz insanı cins ve fasıla tanımlarken “bedenli ve nefslî olan” şeklinde değil düşünen canlı şeklinde tanımlıyoruz. Çünkü zihnî bir kavram olan cins her ne kadar dış dünyada maddeye yani insan açısından bedenli olmaya karşılık gelse de biz tanım yaparken cinsin ve faslın kendisini değil ilkelerini kullanıyoruz.²⁰⁴

İbn Sînâ, tanımın ve dahî mahiyetin parçalarından olan cinsi “tür bakımından farklı olan pek çok şeye ‘o nedir’ sorusunun cevabında söylenendir” şeklinde açıklar.²⁰⁵ Fasil ise “o kendi zatında cinsinden hangi şeydir sorusunun cevabında türe söylenen tekil tümeldir”²⁰⁶

İbn Sînâ *en-Necât*’ta cinsi, tür bakımından farklılaşan çokluğa sorulan o nedir sorusunun cevabında alınan şey olarak tarif eder. Burada türleri farklı ifadesinden kastının “hakikatleri ve suretleri farklı” olduğunu söyler. Ayrıca o nedir sorusunun ortaklıkla sorulduğunu da belirtir. Fasil ise o hangi şeydir sorusunun cevabında cinsin altında bulunan türe söylenen zâtî küllîdir.²⁰⁷

Dânişnâme-i Alâî’de ise cinsi, o nedir sorusunun cevabında verilen daha genel tümel, faslı da o hangi şeydir sorusunun cevabında verilen tümel olarak açıklar.²⁰⁸ Tanımın amacının da bir şeyin hakikatini anlamak olduğunu söyler.²⁰⁹ Öyle görünüyor ki İbn Sînâ burada hakikat kavramını mahiyet anlamında kullanmıştır. Zira daha önce de aktardığımız üzere, bir şeyin mahiyetini o şeyin zatı ve hakikati olarak nitelemişti.

El-İşârât’a gelecek olursak İbn Sînâ burada *eş-Şifâ Medhal, Kategoriler ve II. Analitikler* kitaplarında çizdiği mahiyet tasavvurunu daha öz bir şekilde sunmaktadır. Zîrâ daha önce mantık eserlerinde tümelleri zati arazi olarak ayırırken *el-İşârât*’ta mahiyetin parçaları olan zâtî tümelleri mukavvim zâtî olarak nitelendirmektedir. Bununla beraber varlık mahiyet ayrımını da keskin bir biçimde göstermektedir. Mesela insan olmaklık mahiyetinin zihinde veya dış dünyada mevcut olması onun kaim kılıcı sebebi değildir. Zira varlık anlamı mahiyete sonradan eklenmiştir.²¹⁰ Bununla beraber

²⁰⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik*, s. 203.

²⁰⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 41.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 68.

²⁰⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 47-48.

²⁰⁸ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 28-30.

²⁰⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*, s. 32.

²¹⁰ İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve’t-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 7.

o nedir sorusunun cevabında verilen şey mahiyettir. Böylelikle İbn Sînâ o nedir'in cevabında söylenen ile o nedir'in cevabında söylenenin içlemine ve o nedir yoluyla söylenenin kaplamını birbirinden ayırmıştır. İbn Sînâ'ya göre "O nedir" sorusuna verilen cevabın delaleti üç sınıftır. Birincisi mutlak hususiyet ile delalettir ki bu tanımın; mesela düşünen canlının, ismin mahiyetine yani insana delalet etmesidir. İkincisi mutlak ortaklık ile delalettir. Bu "o nedir" sorusunun cevabında bize cinsi veren delalet çeşididir. Üçüncüsü ise hem ortaklık hem de hususiyet ile delalet edendir. Bu da aralarında Ahmet, İbrahim ve Zahit'in bulunduğu kümeye o nedir diye sorulduğunda onlar insandır şeklinde gelen cevapla bize cinsi verir. Bu kümeden sadece Ahmet'e o nedir diye sorsak da cevap yine insan olacaktır. Yani her halükarda cinsi verecektir. Dolayısıyla hem mutlak hem de hususi delalet söz konusudur.²¹¹

Tanım, mahiyete delalet eden söz olarak tanımın parçaları mahiyetin de parçaları olmaktadır. Tanımın parçalarından birisi olan cins, mahiyetin ortak kaim kılanı; fasıl ise özel kaim kılanıdır.²¹²

Cins, o nedir'in cevabında, hakikatleri muhtelif olan şeylere yüklenen tümel'dir. Yani içerisinde insan, at ve öküz gibi türleri farklı şeylerin bulunduğu bir kümeye o nedir diye sorulduğunda alacağımız cevap o kümenin cinsini yani farklı türlerin ortak hakikatini verir.²¹³ İbn Sînâ'nın, cinsin tanımında "hakikatleri farklı" kaydını zikretmesi bir amaca matuftur. Çünkü bu kayıtla İbn Sînâ, cinsi almak için sorduğumuz o nedir sorusunun cevabını "hakikatleri farklı olan şeylere yüklem olması" şartı ile kayıt altına almasını temellendirmektedir. Nitekim hakikatleri aynı olan şeylere yüklem olursa aldığımız cevap türü vermektedir. İbn Sînâ'nın cinsi, ortak kaim kılıcı olarak nitelendirmesinin altında da bu sebep yatmaktadır.

Mahiyetin bir diğer parçası olan fasıl da, cevheri bakımından 'o hangi şeydir' sorusunun cevabında şeye yüklenen tümel olarak betimlenmektedir.²¹⁴ Buradaki "cevheri bakımından" ifadesi, hangi cinse ait olduğu bilinen şeye "bulunduğu cinsin

²¹¹ İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 10,11.

²¹² İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 16.

²¹³ İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 15-16.

²¹⁴ İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*, s. 15.

altındaki hangi tümele ait” gibi müstetir bir soruyu barındırmaktadır.²¹⁵ Yani insana yöneltilen “o canlılardan hangi şeydir” sorusunda canlılardan ifadesi, faslın tanımında yer alan cevheri bakımından ifadesini karşılayan kısımdır. Yine İbn Sînâ’nın faslı özel kaim kılıcı olarak nitelendirmesinin sebebi de budur.

Buraya kadar mahiyeti ve mahiyeti oluşturan cins ve faslı inceledik. Şimdi de İbn Sînâ açısından iki tümelin nasıl mahiyeti ortaya çıkardıklarını ve bu mahiyetin nasıl bir olduğunu araştırabiliriz.

3.2. İki Tümelin Bileşiminden Elde Edilen Birlik: Mâhiyet

İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*’te tümelin doğasını anlattıktan sonra cins ve faslın nasıl iki şey oldukları halde nasıl olup onlardan bilfiil gerçekleşmiş olan tek bir şeyin varlık kazandığı yani mahiyetin tek bir şey olarak nasıl ortaya çıktığını problem edinir.²¹⁶

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere İbn Sînâ mahiyetin dış dünyada varlığının olması durumunda bileşikler için maddenin fasıl, suretin ise cins olacağından bahsetmektedir. Hal böyle olunca cinsin fasılla ilişkisini ve suretin maddeyle ilişkisini ayrı ayrı incelememiz gerekmektedir. Zira varlık ve zihin düzlemindeki iki farklı bileşimin parçalarının birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymamız, iki düzlemin birbiriyle olan ilişkisini de belirleyecektir.

İbn Sînâ cins ve faslın birlikteliğini incelerken şeylerin bir olma çeşitlerini sıralar:

- i) Bilfiil var olması ancak kendisi dışında bir şey olan sûret sayesinde gerçekleşen madde ve onu bilfiil var kılan suretin birliği gibi gerçekleşen birlik. Bu birlik türünde ne ikisinden biri diğeri değildir ne de ikisinin toplamı ikisinden biri değildir.
- ii) Her biri kendinde var olmak için diğerine muhtaç olmayan iki şeyin bileşimi sonrasında ya terkip ya da hal değişimi ve karışım ile gerçekleşen birlik.
- iii) Kendisine eklenen şeyler sayesinde bilfiil var olan şeyin kendinde bilfiil var olan şey ile var olduğu ve bu toplamdan birlik sahibi bütünün olduğu birlik türü. Bu da cismin beyazlıkla birliği gibidir.

²¹⁵ Atas, “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasıl”, s. 211.

²¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ: Metafizik*, s. 199.

Buraya kadarki bileşim türlerinin hiçbirinde bileşimin bir parçası diğeri değildir ve toplam da parçaları değildir. Ayrıca onlardan hiçbir diğeri tam eşitlikle yüklenmiş değildir.²¹⁷

- iv) Son birlik türü ise bir şeyin diğeri şeyle; ona eklenme suretiyle değil, o olmak suretiyle birleşmesidir. Bu iki şeyden biri, zihinde düşünülen bir anlamdır ve o anlamın kendisi varlıkta çok şey olabilir. Zihinde düşünülen başka bir anlam da ona eklenir ve o anlam belirginlik kazanır. Dolayısıyla varlıkta olmasa da belirginlik konusunda bu anlam öteki anlam olur. Mesela ölçü; çizgi, yüzey, ve derinlik olabilen bir anlamdır. Ancak bu anlamlar ölçüye eklenerek çizgi yüzey veya derinlik olmazlar. Aksine, çizginin ölçü olmakla beraber çizgi olması şeklindedir. Burada ölçü, cins mesabesindedir.²¹⁸

İbn Sînâ cins ve faslın oluşturduğu birliğin böyle düşünülmesi gerektiğini söylese de bu birlik türünün de çeşitlere ayrıldığını söyler:²¹⁹

- i) Bazı türlerin doğasında terkip vardır ve bu türün faslı, suretlerinden; cinsi ise suretlerinin maddesinden kaynaklanır. Ancak cins ve fasılları cins ve fasıl olmaları bakımından madde ve suretleri değildir.
- ii) Bazı türlerin doğasında ise terkip yoktur. Diğeri olmaksızın var olan bütün türlerde o iki şeyden sadece birisi olur. Çünkü tür kimi zaman bilkuveve belirli olarak kimi zaman da bilfiil belirli olarak alınır. Bu kuvve varlık bakımından değil zihin bakımındandır. Çünkü onun için varlıkta cinslik doğası meydana gelmemiştir.

Cins ve fasıldan birine tanım veya bu ikisinden biri tanıma yüklenmez. Ancak cins ve fasıl tanımlanana yüklenirler. Bununla beraber tanım, tek bir doğanın anlamını bildirir. Çünkü düşünülen canlı denildiğinde her ne kadar iki anlam yer alsın da bu anlamlardan her birini kendinde anlam olarak alıp diğeri olmadığı düşünülmediği sürece düşünülen canlının kendisine bakıldığında zihinde çokluk belirmez. Eğer cins ve faslı biri diğeri olmayan iki anlam olarak alırsak bu durumda İbn Sînâ yine tanımlananın tek olduğunu

²¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 211.

²¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 212.

²¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 213.

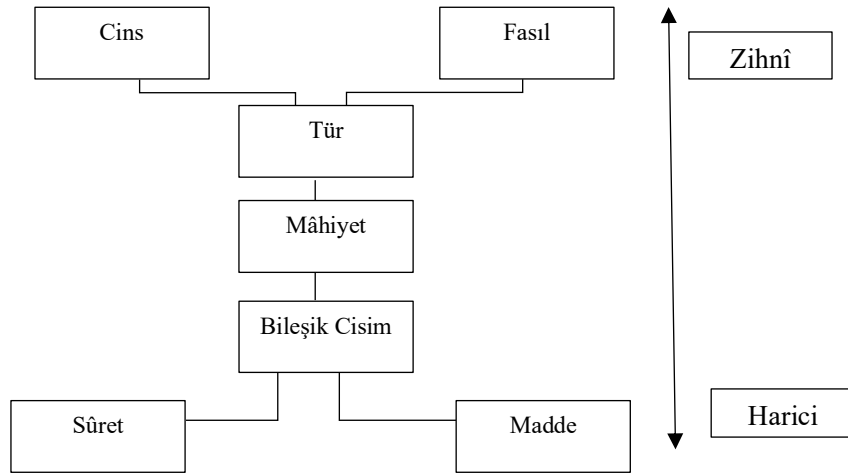
söyler. Çünkü tanımın anlamı tanımlananın anlamı değil, tanımlanana götüren ve tanımlananı kazandıran bir şeydir. İbn Sînâ bunları, mahiyetin doğasını anlatırken söyler. Bundan sonra da mahiyetin tıpkı varlık ve bir gibi şeylere eşit şekilde yüklenmediğini bilakis takdim tehirle yüklendiğini söyleyecektir.²²⁰

İbn Sînâ mahiyetin bir şey olduğunu ispatlamanın temelini atmak için, cins ve faslın oluşturduğu toplamın aslında mahiyet değil tanım olduğunu söyler. Tanımın tanımlananla ilişkisini anlatırken cins ve faslın iki ayrı hakikat olmadığını söyleyerek de mahiyeti ikilikten kurtarmaya çalışmıştı. Mahiyetin tek bir şey olduğunu söylemeden önce tanımla mahiyeti de birbirinden ayırarak cins ve fasıl ile mahiyet arasına “tanım”ı koymaktadır. Ona göre cins ve fasıl, tanımla oluşturur ama tanım mahiyetin kendisi değil, mahiyete delalet eden şeydir.²²¹ Ancak bu durum, madde ve suretin, mahiyetin birer parçası olmasına engel değildir. Zira İbn Sînâ bileşiklerin suretlerinin onların mahiyeti değil, mahiyetlerinin bir parçası olduğunu söyler. Madde de bileşiğin zatının tamamına delalet eden tanımın bir yönüyle parçası olduğu için madde de mahiyetin parçası sayılabilir. Bununla beraber mahiyet, bileşiğin kendisi olduğu şeydir. Bileşiğin ne ise o olması ise sûret madde birlikteliğiyle gerçekleşir. Yani bileşik, sûret ve maddenin toplamıdır. Mahiyet ise sûreti, maddeyi ve bunlardan oluşan bir’in birliğini toplayan terkiptir.²²² Daha önce İbn Sînâ açısından mahiyetin parçaları olan cins ve faslın zihni birer ayırım olduklarını ve bu ayırımın varlıktaki karşılığının da madde-sûret ayırımı olduğunu zikretmiştik. Bu durumda ortaya aşağıdaki gibi bir tablo çıkmaktadır:

²²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 213-215.

²²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 216.

²²² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 216. Eş-Şifâ Metafiziğin bu kısmı İngilizceye yanlış tercüme edilmiştir. İngilizce tercüme mâhiyetin, madde ve sûreti bir araya getiren bileşim olduğu şeklindedir. Halbuki Arapça metinde mâhiyet; madde, sûret ve bu ikisinden oluşan bileşim olmak üzere üçünü bir araya terkiptir. krş: Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Michael E. Marmura, 1. bs (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 205M.S.), s.188.



Şekil 9 İbn Sînâ'da mahiyetin zihnî ve dışsal parçaları

İbn Sînâ cins ve faslın bileşiminden nasıl tek bir mahiyetin ortaya çıktığı sorusunu sorduktan sonra cins ve faslın birlikteliğini ele alırken madde ve suretin birlikteliğinden ayırmış ve cins ve faslın her birinin diğeri olduğunu, ancak madde ve suretten her birinin diğeri olmadığını söylemişti. Bu durumda İbn Sînâ açısından madde suretin birliğini sağladığı *terkib/ictima* ile elde edilen sayı bakımından bir'e mahiyetin birliği dahil edilemez. Çünkü bu madde sûret ikilisinin her birinin diğeri olmadığı ama cins ve fasıldan her birinin diğeri olduğu bu durumda mahiyetin birliği madde suretin birliğinden daha önce gelir. Ancak cins ve faslın birliği; mahiyete delalet eden tanımını yani türü verdiği için türünden dolayı sayı bakımından birlikle sağlanmaktadır.

Fârâbî açısından mahiyetin parçaları olan cins ve faslın birliğini değerlendirecek olduğumuzda ise karşımıza İbn Sînâ'ninkiyile neticede farklı olan bir durum çıkacaktır. Zîrâ Fârâbî, türün, cins ve faslla elde edildiğini ve türün tanımının delalet ettiği şeyin de mahiyeti olduğunu, tanımın parçalarının her birinin delalet ettiği şeyin de mahiyetin parçaları olduğunu söyler.²²³ Dolayısıyla Fârâbî'nin; tıpkı madde sureti mâhiyetin parçaları sayarak bileşik cevherin birliğini "mahiyetiyle belirgin olan birlik" olarak tesis ettiği gibi mahiyetin parçaları olarak cins ve faslın birliğini de "mahiyetiyle belirgin olan birlik" üzerinden tesis ettiği anlaşılmaktadır. Fârâbî, İbn Sînâ'da olduğu gibi; bileşiğin, bileşiğin parçası olarak maddenin ve suretin üçlü şekilde terkiibinin

²²³ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, s. 212. Detaylı bir inceleme için bkz: Yakup Özkan, "Fârâbî Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* XI, sy 2 (2021): 625-57.

mahiyeti verdiğini söylemez. Cins ve fasıl mahiyeti verir. Madde ve sûret de bileşiği verir ve dolayısıyla mahiyeti vermiş olur. Yani İbn Sînâ'da mahiyetin altında bileşik cevher, madde ve sûret varken, Fârâbî açısından mahiyet, bileşik cevherin kendisi konumundadır ve altında sadece madde-sûret veya cins fasıl yer alır. Bu durum Fârâbî'nin varlık mahiyet ayrımına göre bir ontoloji kurmadığını da bize göstermektedir. İbn Sînâ'nın mahiyetin birliği konusunda Fârâbî'den az da olsa farklılaşmasının nedeni budur.

Aristoteles'e göre tanım, mahiyetin tanımıdır. Mahiyet ise asıl anlamda sadece cevherlerde bulunur. Dolayısıyla her varlığın cevheri onun mahiyeti olarak adlandırılmaktadır.²²⁴ Aynı zamanda Aristoteles'e göre mahiyet sûrettir.²²⁵ Dolayısıyla tanımın parçaları mahiyetin, mahiyetin parçaları da sûretin parçalarıdır. Yine Aristoteles'e göre bir şeyin mahiyeti ile o şeyin varlığı ve tanımı aynıdır.²²⁶ Buradan çıkan neticeye göre, bir şeyin kendisi, mahiyeti, tanımı, sûreti ve cevheri Aristoteles açısından aynı şeyi ve birliği ifade eder. Bu durumda Aristoteles açısından mahiyetin birliği hem sayı bakımından birey olan bir şekilde hem de sürekli, form ve biçim sahibi olması bakımında bir şekilde tesis edilmektedir.

²²⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 321.

²²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 347.

²²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, s. 325,326.

SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle İbn Sînânın ilk ve görelî olarak orta dönem eserleri olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye*, *el-Mebde ve'l-Meâd* ve *el-Hidâye*'de birlik kavramının mahiyetine dair bir soruşturma yürüttük. Bu soruşturmada bütün eserlerde ortak biçimde öne çıkan husus, birliğin, şeylerin arazı oluşudur. Bununla birlikte İbn Sînâ birliğin doğasına dair ilk sistemli bilgileri *el-Hidâye*'de vermeye başlamıştır. O, *el-Hidâye*'de birliğin şeylere söylenme biçiminin *ıştibâh* olduğunu belirtir. Eğer bir lafzı şeylere *ıştibâh* ile söyleniyorsa bu durumda bütün birlik sahibi şeylerin “bir” anlamını kendisine benzeyerek aldığı ve “bir” anlamının kendisinde daha önce belirlediği bir şeyin olması gerekir ki bu durumda birliğin konusu bu ilk şey olacaktır. Diğer bütün şeylerin kendinde birliği olmayacak, birlik anlamı onlarda benzerlikle tesis edilecektir. Bu durum, Aristoteles'in varlık anlamını; hareket etmeyen hareket ettirici ilk ilkeye yükleyerek diğer şeylere ilk ilke üzerinden bu anlamı aktarma girişiminde olduğu gibi sınırlı bir metafizik düşünceye sebep olacaktır. İbn Sînâ *eş-Şifâ*'da bu düşüncesinden vazgeçmiş görünmektedir. Zira *el-Hidâye*'de; şeylere *ıştibâh* ile söylendiğini belirttiği bir lafzının, *eş-Şifâ Metafizik*'te *teşkik* ile söylendiğini ifade eder. Bu da onun birlik anlamını her nesneye ayrı ayrı yüklemesini ve metafizik sınırlamadan kaçınmasını sağlar.

İbn Sînâ *eş-Şifâ Metafizik*'te varlığın konu bakımından bir ile denk olduğunu söyler. Varlığın birlikle denk olması ise iki şeye işaret etmektedir. i) Bir ve varlık, her ikisi de *teşkiki* kavramlar olarak konularında aynı *teşkik* derecesi ile bulunmaktadırlar. Ayrıca ii) bir, varlığın lazım arazı olarak onun mahiyetinin kurulumundan sonra ona ilişen ve varlığının gereği olan bir kavram olarak o varlığa mahsus “bir” olmaktadır. Dolayısıyla bir varlığa işaretlerle bir dememizle bir şeye işaretlerle bir dememiz arasında bir fark kalmamaktadır. Varlıkla birlik arasındaki denklik Parmenides'le birlikte başlar. Parmenides var olanı, bir değişmez hareket etmez olarak niteler ve varlığın bir olduğunu söyler. Platon ise bu düşünceyi *Parmenides* diyalogunda işler ve varlık ile bir'in denk olmakla birlikte varlığın bir yönden de çok olduğunu ispatlar. Dolayısıyla varlık Parmenides düşüncesindeki tekdüzeliğinden bu şekilde sıyrılır. Aristoteles ise varlığın hareket ettirici ilkesine ulaşmak maksadıyla kurguladığı tanrıya birlik ve varlık atfeder. Onun birliği ve varlığı hareketsizdir. Dolayısıyla varlık ve birlik anlamlarına en layık olandır. Dolayısıyla birlik ve varlık kavramlarının eş anlamlı

olması aslında hareket etmeyen hareket ettirici açısından kurgulanmış bir eş anlamlılıktır. Ancak bu eş anlamlılığa akıl da eşlik eder. Ancak Plotinus Platon ve Aristoteles'ten miras aldığı düşüncenin hatalarını telafi ederek bir'i fiziksel sebeplerden arındırarak ve bir'i akıldan ayırt ederek salt metafizik ilke haline getirir. Böylece Parmenides'te fizik gerekçelerle tesis edilen birlik, Plotinus'ta metafizik ilke haline gelmiş olur. Fârâbî'nin mahiyet üzerinden tesis ettiği varlık ile birliğin denkliği İbn Sînâ'da son halini alacaktır. Fârâbî açısından cins olabilen varlık kavramı İbn Sînâ açısından cins olamayacaktır. Dolayısıyla varlık kavramına denk olan birlik de mevcudun lazım arazı haline gelecektir. Fârâbî varlığın türün altında bulunan fertlere tam eşitlikle söylendiğini belirtse de varlığın ve dolayısıyla birliğin tekdüzeliğini ortadan kaldırmak için varlığın ve birliğin mahiyetler açısından farklılaştığını söylemiştir.

İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*'de birliği varlığın zati arazı olarak kurgulamışsa da *eş-Şifâ* ve *en-Necât*'ta lazım ile zati kavramlarını birbirinden ayırmış ve nihai olarak birliği lazım araz olarak tesis etmiştir. Lazım araz anlamında birlik, şeyin mahiyeti kurulduktan sonra ona ilişen ve mahiyetin var olmasını sağlayan bir arazdır. Ancak birliğin ortadan kalkması o şeyin ortadan kalkmasının sebebi değil, zatın ortadan kalkmasıdır. Bununla birlikte birlik yalın halde araz iken bir diyerek işaret ettiğimiz cevhere bu arazın ilişmesi arazî bir durumdur. Aynı zamanda cevherin zatını bir diye gösterirken buradaki bir, cevheri işaret ettiği için cevherdir.

İbn Sînâ birliğin mahiyetine dair son eserlerindeki düşünceleri; birliğin lazım araz olduğu, mahiyetin kurucusu olmadığı, varlıkla konu bakımından denk olduğu ve birliğin doğasının bölünememe olduğu yönündedir.

İbn Sînâ ilk eserleri olan *el-Hikmetü'l-Arûziyye* ve *el-Mebde ve'l-Meâd*' birliğin çeşitlerine dair sistemli bir taksim yapmaz. İlk sistemli taksimi *el-Hidâye*'de görürüz. Orada birliğin taksimine dair göze çarpan ilk husus; birliği mecazi ve hakiki olarak ikiye ayırmış olmasıdır. *Eş-Şifâ Metafizik*'te ise iki farklı birlik taksimine gider. İbn Sînâ'nın birliği taksimindeki etken çokluk bulunmamadır. Şeyde çokluğun bulunma-bulunmama ve bulunuyorsa bilfiil-bilkuvve bulunma durumuna göre o şeyin hangi birlik türüyle bir olduğu ve birlik skalasındaki yeri belirlenir. Bir şeyin birlik skalasındaki yeri ile varlık skalasındaki yeri de aynıdır. Çünkü bir ve varlık konu bakımından birbirine denk iki *teşkiki* kavramdır. Dolayısıyla bir şeyin varlıktaki

derecesini belirleyen etkenler birlikteki derecesini de etkilemektedir. İbn Sînâ'nın birlik taksiminde bir değişim *en-Necât*'ta görülür. O, birliğin eklentilerine de birlik taksiminde yer verir. Bu durum *Dânişnâme*'i *Alâî*'de daha açık ve sistematik bir şekilde görülmektedir.

Fârâbî'nin birliği taksiminde tümel birlikler olam cins, tür, araz bakımından birleri bir çatı altında toplamış, İbn Sînâ'dan farklı olarak bölünme özelliği olan bir'e taksiminde yer vermiştir. Fârâbî'yi İbn Sînâ'dan ayıran farklardan birisi de mahiyetiyle belirgin olan bir şeklindeki birlik türüdür. Bir şey ne kadar çokluk barındırırsa barındırsın sahip olduğu mahiyet açısından bir kabul edilir. Mahiyetin birliği üzerinden varlık, şey ve bir kavramlarının denkliği de tesis edilmektedir.

Tezimizin ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın bileşik cismi nasıl kurguladığı ele alınmaktadır. Buna göre madde bilkuvveliği, sûret de bilfiilliği taşıyan cevherler olarak bileşik cismi oluştururlar. Bileşik cismin parçalardan oluşması, bölünebilir olması üzerinde temellendirilmektedir. Heyûlâ cisimde nicelik kabul eden kısımdır. Ancak heyûlâ bilfiil var olmadan nicelik kabul edemez ve sûret de heyûlâ olmadan tür olarak var olup farklılaşamaz. Bununla birlikte suretin tür olarak var olması, heyûlâ'da bulunmasından farklı bir şey değildir. Aynı şekilde heyûlânın bilfiil var olması ve nicelik kabul etmesi de sureti kabul etmesinden başka bir şey değildir. Bileşik cisim ise bu iki durumdan başka bir şey değildir. Dolayısıyla bileşik cismin parçası olan heyûlâ ve sûret aslında cismin iki itibarî yönüdür. Zira cismi bölmeye çalıştığımızda sûretini ve heyûlâsını bilfiil elde edemeyiz. Heyûlâ ve suretin birlikteliğinde mahal kavramı suretin cevherliğini korumak adına kurgulanmış önemli bir kavramdır. Zira Aristoteles'te bulamadığımız bu kavram, suretin heyûlâda bulunuşunu bir konuda bulunma olmaktan korur. Böylece sûretin, heyûlâ ile birliği ve dolayısıyla cismin birliği; cevherlik korunarak tesis edilmiş olur. Heyûlâ ile suretin birliği hal-mahal ilişkisi içerisine her biri diğerinin zatının tamamına yayılmış olacak şekilde *terkîb* sağlanmaktadır. Heyûlâ ve sûret arasındaki ilişkide ikisinin birliği üçüncü bir ilke tarafından sağlanmaktadır. Bu ilke aynı zamanda İbn Sînâ'nın sudur nazariyesinin bir gereği olarak vardır. Dolayısıyla madde ve suretin bileşik yapıda kurgulanması da sudur nazariyesinin bir parçasıdır.

İbn Sînâ'nın birlik çeşitlerine göre bileşik cismin birliğinin nerede durduğu sorusu, tezimizin ikinci bölümünde ele alınan bir başka konudur. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu

birlik türleri arasında bileşik cismin birliğine en uygun tür, sayı bakımından birler arasında zikredilen, temas/ictima/terkîb ile sağlanan birliktir. Fârâbî ise bileşik cismin birliğini yine mahiyetinin birliği üzerinden sağlıyor görünmektedir. Aristoteles'in bu konuda ikili bir tutumu bulunmaktadır. Zira o bileşiklerin tümel olduğunu ve tümellerin de cevher olamayacağını söyler ancak heyûlâ ve suretin bileşimini cevher olarak adlandırır. Ayrıca bir konuda bulunmayanı cevher olarak tarif etmesine rağmen, sureti heyûlâ'da bulunan cevher olarak olarak terif eder ve bu yönüyle çelişir.

İbn Sînâ'ya göre mahiyetin parçaları cins ve fasıldır. Ancak cins ve faslın, mahiyetin zihinde gerçekleşen ayrımları olduğunu söyler. Bununla beraber mahiyet, cins ve faslın bileşimi olan türden sonra ortaya çıkmaktadır. Herhangi bir cins ile herhangi bir fasıl bir mahiyet oluşturmaz. Cins ve faslın dışta gerçekleşen ayrımları ise cismin cinsi olarak madde ve faslı olarak da sûrettir. Burada önümüze iki seçenek çıkmaktadır. İbn Sînâ açısından mahiyetin birliğini, heyûlâ ve suretin birliğinden hamledebiliriz. Bu durumda mahiyetin parçaları da birer itibar olmaktadır ve mahiyetin birliği de sayı bakımından birler arasında zikredilen, temas/ictima/terkîb birliğidir. Önümüzde duran bir başka seçenek de mahiyetin parçaları olan cins ve faslın zihni ayrımlar olmasını kabul edip yine mahiyetin parçalarının aslında itibarî olduğunu savunmaktır. Bu durumda da birliği tesis eden şey temas/ictima/terkip olacaktır.

Fârâbî, mahiyetin parçalarını zihni ve dışsal olarak ayırt etmez. Mahiyetin parçaları cins ve fasıldır. Bileşiğin parçası olan heyûlâ cinse, sûret de fasla delalet eder. Dolayısıyla Fârâbî açısından hem bileşiğin birliği hem de mahiyetin birliği mahiyetle sağlanmış olmaktadır. Fârâbî ile İbn Sînâ arasındaki bu ayrımın sebeplerinden bir tanesi, Fârâbî'nin varlığı mahiyetten ayırmakla beraber, bunu felsefesi sistemi içerisinde sindirmemiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Arslan. C. XII, 652 s. İstanbul : Sosyal Yayınlar, 1996.
- . *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. 2. bs. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- . “On The Soul”. İçinde *The Complete Works of Aristotle*, editör Jonathan Barnes, çeviren J. A. Smith, 4. bs. C. 1. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- . *Ruh Üzerine*. Çeviren Ömer Aygün ve Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Aristotle. “Categories”. İçinde *The Complete Works of Aristotle*, editör Jonathan Barnes, çeviren J. L. Ackrill, 4. bs. C. 1. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- . “Metaphysics”. İçinde *The Complete Works of Aristotle*, editör Jonathan Barnes, çeviren William David Ross, 4. bs. C. 2. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
- Ataş, Sacide. “Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil”. *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1, sy 6 (Nisan 2020): 209-25.
- Avicenna. *The Physics of the Healing*. Çeviren John McGinnis. 1. bs. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- Avicenna. *The Metaphysics of The Healing*. Çeviren Michael E. Marmura. 1. bs. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 205M.S.
- Capelle, Wilhelm. *Sokrates’ten Önce Felsefe Fragmanlar-Doksograflar*. Çeviren Oğuz Özügül. 1. bs. C. 1. 2 c. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1994.
- Charles, David. “Matter and Form: Unity, Persistence, and Identity”. İçinde *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*, editör T. Scaltsas, David Charles, ve M. L. Gill. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- . “Unity, Identity and Explanation In Aristotle’s Metaphysics [Aristoteles Metafiziğinde Birlik, Özdeşlik ve Açıklama]”. Editör T. Scaltsas, David Charles, ve M. L. Gill. *İnsan ve Toplum Dergisi* 1, sy 1 (2011): 113-18.
- Cihami, Cirar. *Mevsûat-u Mustalahât-i İbn Sînâ*. Beyrut: Mektebetü Lübnan [Librairie du Liban], 2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. “İctima”. İçinde *Mu’cemu’t-Ta’rifât*.

Kâhire: Dâru'l-Fadîle, t.y.

Çiçek, Mehmet. "Parmenides ve Platon'da 'Varolan'". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2017.

Dodds, E.R. "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'". *The Classical Quarterly* 22, sy 3/4 (1928): 129-42.

Fârâbî, Ebû Nasr. "Bir ve Birlik". Çeviren Cevdet Kılıç. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII, sy 2 (2008).

———. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. Çeviren Ömer Türker. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

———. *Kitâbü'l-vâhid ve'l-vahde*. Casablanca: Darü'l-beyza: Daru Tubkal (Les Editions Toubkal), 1989.

Görkaş, İrfan. "Farabi Metafiziğinde Varlık (El-Mevcûd) Terimi ve Eklentileri". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]* 11, sy 11 (2017): 67-90.

Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. 2. bs. Leiden, Boston: Brill, 2014.

Heinaman, Robert. "Aristoteles'te Cevherin Bilgisi". Çeviren Kamil Kömürçü. *Toplum Bilimleri Dergisi* 13, sy 7 (2013): 377-400.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa*. C. 3. 3 c. Beyrut: el-Matbaa'tu'l-Katolikiyye, 1948.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Dânişnâme-i Alâî / Alâî Hikmet Kitabı*. Çeviren Murat Demirkol. 1. bs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

———. *el-Hidâye*. 2. bs. Kâhire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. Çeviren Muhittin Macit, Ali Durusoy, ve Ekrem Demirli. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Meâd*. Tahran: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.

———. *el-Mübâhasât*. 1. bs. Kum: İntişârât-ı Peydâr, 1992.

———. *et-Ta'likât*. Bingazi, 1972.

———. *Kitâbu'l-Mecmu'el-Hikmetu'l-Arûziyye*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitabu'n-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye*

- ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye. Beyrut: Dâru'l-Afâk'il-Cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ: II. Analitikler (el-Burhân)*. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Kitâbu'ş-Şifâ: Kategoriler (el-Mekûlât)*. 1. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- . *Kitâbu'ş-Şifâ: Mantiğa Giriş (el-Medhal)*. Çeviren Ömer Türker. 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- . *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2017.
- . *Kitâbu'ş-Şifâ: Topikler (el-Cedel)*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- . *Kitâbu't-Ta'likât*. Dimeşk: Dâru'l-Farqad, 2009.
- . *Mantiku'l-Meşrikiyyin; el-Kasîdetü'l-Müzdevce fi'l-Mantık*. Kâhire: Mektebetü's-Selefiyye, 1910.
- . *Resailu İbn Sina, İbn Sina risaleleri, Les opuscules d'Ibn Sina*. 1. bs. C. 2. 2 c. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1953.
- . “Tis'u Resâil fi'l-Hikmeti ve't-Tabi'iyât”. İçinde *Risâle fi'l-Hudûd*, 2. bs. Kahire: Dâru'l-Arab Li'l-bustânî, t.y.
- . *Uyûnu'l-Hikme*. 2. bs. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Kaya, Hacı. “İbn Sînâ'da Varlık-Mahiyet Ayrımının Epistemolojik Bağlamı”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* III., sy 2 (2013): 53-65.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. 4. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Lizzini, Olga. “Madde İle Sûret Arasında Ki İlişki: ‘Türdeşlik Delili’ (İlâhiyyât , Iı.4) Üzerine Bazı Kısa Değerlendirmeler Ve Feyzin Neticesi”. Çeviren Mehmet Sami Baga. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV, sy 7 (2016): 154-66.
- . “The Relation Between Form And Matter: Some Brief Observations On The ‘Homology Argument’ (İlâhiyyât, Iı.4) And The Deduction Of Fluxus”. İçinde *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam*, editör John McGinnis, 175-85. Leiden, Boston: Brill, 2004.
- Maraş, İbrahim. “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 10, sy 30 (2007): 41-54.
- Özkan, Yakup. “Fârâbî Felsefesinde Varlık ve Mahiyet İlişkisi”. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* XI, sy 2 (2021): 625-57.

- Platon. *Parmenides*. Çeviren Babür, Saffet. 4. bs. Ankara: İmge Kitabevi, 2014.
- Rist, John M. “The One of Plotinus and the God of Aristotle”. *The Review of Metaphysics* 27, sy 1 (1973): 75-87.
- Tahânevî, Muhammed Ali et-. “Müsâvaka”. İçinde *Mevsûatu Keşşâfu Istilahâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*. C. 2. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- . “Terkîb”. İçinde *Mevsûatu Keşşâfu Istilahâtî'l Fünûn ve'l-Ulûm*. C. 1. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefî. “Mutâbakat”. İçinde *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2:1564. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- . “Müşâkelet”. İçinde *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 2:1544. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1996.
- Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*. 2. bs. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ahmet Ünal

Uyruğu: Türk Vatandaşı

Doğum Tarihi: 17.09.1996

Doğum Yeri: Yüreğir/Adana

Elektronik Posta: ahmetunal0134@gmail.com

EĞİTİM

Lisans: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans: İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalı

YABANCI DİLLER

İleri Düzey Arapça ve Orta Düzey İngilizce