

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

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE ZORUNLU VARLIĞIN BİRLİĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

HİLAL NUR SÖYLER PİLGİR

HAZİRAN 2022

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

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE ZORUNLU VARLIĞIN BİRLİĞİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

HİLAL NUR SÖYLER PİLGİR

DANIŞMAN
DOÇ. DR. EŞREF ALTAŞ

HAZİRAN 2022

BİLDİRİM

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

Hilal Nur Söyler Pilgir

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

Doç. Dr. Eşref Altaş

ONAY

Hilal Nur Söyler Pilgir tarafından hazırlanan “İbn Sînâ Felsefesinde Zorunlu Varlığın Birliği” başlıklı bu yüksek lisans tezi, Felsefe Anabilim Dalı, İslam ve Türk Felsefesi Bilim Dalında hazırlanmış ve jürimiz tarafından kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ:

İMZA

Tez Danışmanı:

[Doç. Dr. Eşref Altaş]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

[Doç. Dr. Mehmet Özturan]

.....

Kurumu: İstanbul Medeniyet Üniversitesi

[Doç. Dr. Cahid Şenel]

.....

Kurumu: İstanbul Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 30.06.2022

ÖNSÖZ

İslam felsefesinde mutlak anlamda mükemmel Tanrı tasavvuru, onun birliği ilkesi ile vaz edilmiştir. Tanrı'nın birliği ise bu felsefe geleneğinde, kelimeler geleneğinin şahsî birlik anlayışını da kapsayacak şekilde her açıdan ve mutlak anlamda bir birlik ile tesis edilmiştir. İbn Sînâ bu birliğin, zorunlu varlığın bizatihi kendisinden hareketle ispat edilmesinin en uygun ve güvenilir yol olduğunu ifade etmiş ve bu doğrultuda Tanrı'nın birliğine dair metafizikten yola çıkan iki farklı delil ortaya koymuştur. Biz bu çalışmada söz konusu delilleri tespit ederek inceleme imkânı bulduk.

Bu çalışmayı hitama erdirebilmem noktasında pek çok kişinin üzerimde emeği var. Bu sebeple öncelikle çalışmanın konusunun belirlenmesinde ve ortaya konmasındaki yol göstericiliği, ilmî katkıları ve manevî desteklerinden ötürü kıymetli hocam, tez danışmanım Doç. Dr. Eşref Altaş'a şükranlarımı arz ederim. Tez yazımı süresi boyunca hocamın doktora derslerine iştirak ettim. Bu derslerin tez çalışmamda önemli bir yeri olduğunu hususen belirtmek isterim. Yüksek lisans tez jürimde yer alarak çalışmaya dair katkılarını sunan değerli hocalarım Doç. Dr. Mehmet Özturan ve Doç. Dr. Cahid Şenel'e teşekkür ederim. Araştırmalarım sırasında karşılaştığım İngilizce kaynakları kendileriyle okuma ve tahlil etme fırsatı bulduğum kıymetli büyüğüm Halil İbrahim Çeşme'ye, çalışmam boyunca meselelere dair sorularımı nezaketle yanıtlayarak katkı sunan Kübra Sümeyye Bahçi'ye ve ismini zikredemediğim diğer hocalarım ve arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Bugüne kadarki üzerimdeki emekleri bir yana, bu çalışma esnasında sosyal sorumluluklarımdan ötürü karşılaştığım zorluklar noktasında desteklerini fazlasıyla hissettiğim sevgili anne ve babam ile kardeşlerime ne kadar teşekkür etsem azdır. Son olarak her zaman ilmî çalışmalarım hususunda beni destekleyen sevgili eşime ve tezimi yazdığım dönemde ailemize katılan güzel kızıma, hayatıma kattıkları neşeden ötürü müteşekkir olduğumu belirtirim. Temennim, bu çalışmanın İslam felsefesi çalışmalarına küçük de olsa bir katkı sağlamasıdır.

Hilal Nur Söyler Pilgir

İstanbul, 2022

ÖZET

İbn Sînâ Felsefesinde Zorunlu Varlığın Birliği

Söyler Pilgir, Hilal Nur

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

Danışman: Doç. Dr. Eşref Altaş

Haziran, 2022, 88 sayfa

Bu yüksek lisans tezinde İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair delilleri incelenmiştir. Bu sebeple öncelikle zorunlu varlığın birliğine dair İbn Sînâ'nın tasavvurunu ortaya koyabilmek amacıyla birinci bölümde ontolojik bir kavram olarak *birin* mahiyeti ve türleri ele alınmıştır. Buradan hareketle zorunlu varlığın birliğinin anlamı ortaya konmuştur. Bu bölümde birlik kavramına ve zorunlu varlığın birliğine yüklenen anlamın Plotinus, Kindî ve Fârâbî'deki izlerine işaret edilerek İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımındaki benzerlik, farklılık ve ayrıntılanmanın ortaya çıkması hedeflenmiştir. Ardından ikinci bölümde onun zorunlu varlığın birliğine dair delillerinden önce bilinmesi gereken iki mukaddime incelenmiştir. Bunlar birden fazla şey söz konusu olduğunda bunların her birinde ortaya çıkan ortaklık ve farklılık durumları ile varlık-mahiyet ilişkisi üzerinden açıklanan varlığı olmayan bir şeyin, başkasına varlık veremeyeceği ilkesidir. Her iki mukaddime de *İşârât* şerhleri bağlamında yorumlar ve eleştiriler değerlendirilerek ortaya konmuştur. Üçüncü bölümde ise İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit edilen iki tür delili incelenmiştir. İlki, onun, delili zorunlu varlığın taayyünü üzerinden inşa etmesi sebebiyle taayyün delili; ikincisi ise delili zorunlu varlığın basitliği üzerinden temellendirmesi sebebiyle basitlik delili olarak isimlendirilmiştir. Bu delillerin, Aristoteles'in ve kalam alimlerinin fizikten hareketle ortaya koydukları delilden, metafiziksel deliller olmasıyla farklılaştığı ve basitlik delilinin köklerinin Fârâbî ve Kindî vasıtasıyla Plotinus'a dayandığı vurgulanmıştır. Ayrıca *İşârât* şerhlerinde taayyün deliline yönelik eleştiriler değerlendirilmiştir. Sonuçta ise İbn Sînâ'nın

zorunlu varlığın birliğı ile, onun her yönden bir olan zatının tek olmasını kastettiğı ve bu birliğı metafizik sınırları içerisinde kalarak zorunlu varlığın kendisinden hareketle ispatladığı fikrine ulaşmıştır. Bu çalışma ile İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair ispatları ayrıntılarıyla ortaya konarak literatüre katkı sağlanmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, bir, birlik, zorunlu varlık, taayyün, basitlik.



ABSTRACT

The Unity Of Necessary Existence In Ibn Sînâ Philosophy

Söyler Pilgir, Hilal Nur

Master's Thesis, Department of Philosophy, Art of Islamic and Turkish Philosophy

Advisor: Assoc. Prof. Eşref Altaş

June 2022, 88 pages

In this master's thesis, Avicenna's proofs for the unity of necessary existence are examined. For this reason, first of all, in order to reveal Avicenna's conception of the unity of necessary existence, the nature and parts of one as an ontological concept are discussed in the first chapter. From this point of view, the meaning of the unity of necessary existence is revealed. In this section, it is aimed to reveal the similarity, difference and elaboration of Avicenna's approach to the subject by pointing out the traces of the meaning attributed to the concept of unity and the unity of necessary existence in Plotinus, Kindî and Fârâbî. Then, in the second part, two preparatory prefaces, which should be known before his proofs about the unity of necessary existence, are examined. These are the participation or communion and difference situations that occur in each of them when more than one thing exists, and the principle that something without existence, which is explained through the existence-quiddity relationship, cannot give existence to something else. Both prefaces are presented by evaluating comments and criticisms in the context of *Ishârât* commentaries. In the third part, two kinds of evidences of Ibn Sînâ about the unity of necessary existence are examined. The first is the proof of individuation (*taayyun*) because he builds the proof over the individuation of the necessary being; The second one is named as the proof of simplicity because he bases the proof on the simplicity of the necessary existence. It is emphasized that these proofs differ from the evidence put forward by Aristotle and scholars of theology based on physics, as they are metaphysical proofs, and that the roots of the simplicity proof are based on Plotinus through Fârâbî and Kindî. In addition, the criticisms against the proof of individuation in the *Ishârât* annotations are evaluated. As a result, it has been reached the idea that Ibn Sînâ means by the oneness of the necessary existence the oneness of

his essence or *_dhat_*, which is one in every way, and that he proved this unity on the basis of the necessary existence itself, while remaining within the boundaries of metaphysics. With this study, it is aimed to contribute to the literature by presenting the proofs by Avicenna about the unity of necessary existence in detail.

Keywords: Ibn Sînâ, unit, unity, necessary existence, *taayyun* or individuation, simplicity.



ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı.....	1
2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları.....	4
3. Kaynaklar ve Literatür	5
BÖLÜM I: BİRLİK	8
1.1. Birlik Nedir?	9
1.1.1. Bir Kavramını Tanımlamanın Zorlukları.....	16
1.1.2. Birliğin Araz Olması.....	18
1.1.3. Birin Fertlerine Teşkikle Söylenmesi.....	22
1. 1. 4. Varlık ve Birlik.....	23
1.1.5. Bir-Çok Mukabillliği	26
1.2. Birin Türleri.....	29
BÖLÜM II: İBN SÎNÂ'DA BİRLİK DELİLİNE İLİŞKİN	
MUKADDİMELERİN AYDINLATILMASI.....	36
2.1. Birlik Delili Açısından Ortaklık ve Farklılık	37
2.2. Birlik Delili Açısından Varlık-Mahiyet İlişkileri.....	46
2.2.1. İkinci Mukaddimeye Dair Eleştiriler ve İletinin Malûlünü Varlık	
Bakımından Öncelemesi.....	49
BÖLÜM III: ZORUNLU VARLIĞIN BİRLİĞİNİN İKİ DELİLİ.....	58
3.1. Taayyün Delili.....	61
3.1.1. Taayyün Delilinin Analizi	62
3.1.2. Delilin Sınanması	66
3.2. Basitlik Delili.....	72

3.2.1. Basitlik Delilinin Analizi	74
SONUÇ	80
KAYNAKÇA	86



GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Birlik kavramı, felsefî ilimler içerisinde metafizik altında incelenmektedir. Burada birlik, üç açıdan ele alınmıştır. Bunların ilki, ontolojik bir kavram olarak birliktir. İbn Sînâ varlığa ilişkin genel kavramların incelenmesi anlamında birliğin metafizikteki yerini, *birin* varlığa denk (*müsâvık*) olması sebebiyle metafizikte incelenmesi şeklinde belirtir. İkincisi, matematiksel bir kavram olarak birliktir. Metafiziğin sorunlarından biri de tikel bilimlerin ilkelerini vermesidir. Bu anlamda söz gelimi fizik ve matematiğe dair kavramlar metafizikte temellendirilir ve bu ilimler metafizikte temellendirilen kavramları müsellem olarak alırlar. Bu anlamda da matematik ilimlere dair niceliği ilgilendiren bir kavram olarak *bir*, metafizikte incelenmektedir. Üçüncüsü ise teolojik bir kavram olarak birliktir. İbn Sînâ, Tanrı'yı metafiziğin en önemli sorunu olarak vaz etmiş ve onun birliğini burada ele almıştır.

Tanrı'nın birliğine dair yapılacak olan inceleme, iki aşamalı olarak gerçekleştirilebilir. İlki, birliğin ona yüklenme tarzı ve dolayısıyla onun birliğinin ne anlama geldiğine dair bir inceleme; ikincisi ise onun birliğini ispat etmeye dair bir incelemedir. İlk inceleme, öncelikle ontolojik bir kavram olarak birliğe dayanır. İbn Sînâ pek çok eserinde muhtelif bağlamlarda birliği bu açıdan incelemektedir. O, birliğin tanımı mümkün olmayan evvelî kavramlardan oluşunu, cevher veya cevhere dahil olmayıp lazım arazlardan oluşunu, yüklendiği şeylerde teşkik ile bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca birliğin şeylere belirli yönlerden söylendiğini açıklayarak birliğin çeşitlerini zikretmiştir. Tanrı ise birlik çeşitlerinin hepsini kuşatacak şekilde her yönden *bir* olan ve birliğe en layık olan varlıktır. Onun birliği, varlığının zorunluluğundan ileri gelmektedir. İkinci aşamaya dair incelemeye gelince, felsefî ilimlerde Tanrı'nın varlığının ispatı kadar onun birliğinin ispatı da aynı önemi haizdir. Filozofların Tanrı'nın varlığı ve birliğinin ispat edilmesinde izledikleri yöntemi ise onların Tanrı'nın metafizikteki yerine dair düşünceleri belirlemiştir. Çünkü ilimlerin ilkeleri, konusu ve amacına dair klasik düşünce, hiçbir ilmin kendi konusunu ispatlayamayacağını ve bir ilmin konusunun, o ilmin dışında başka bir ilimde ispatlanmış olup o ilimde müsellem kabul edilmesi gerektiği düşüncesine

dayanmaktadır. Bunun dışında bir ihtimal de, ilmin konusunun ispata ihtiyaç olmayacak şekilde apaçık olmasıdır. Bu bağlamda söz gelimi Aristoteles'e göre varlık olmak bakımından varlık, metafiziğin konusu olduğu gibi Tanrı da metafiziğin konusudur. Varlık, apaçık olması nedeniyle ispatına ihtiyaç duyulmayandır. Fakat Tanrı'nın varlığı ve birliği ispatlanmalıdır. Tanrı'yı metafiziğin konusu olarak vaz eden Aristoteles ve bu konuda aynı çizgiyi takip eden diğer filozoflar, onun varlığını olduğu gibi birliğini de fizikten hareketle ispatlamışlardır. İbn Sînâ'nın metafiziğin konusuna dair Aristotelesçi anlayışa yönelttiği eleştiriler, metafiziğin konusuna dair yeni bir çerçeve çizmekle beraber aynı zamanda Tanrı'nın varlığı ve birliğine dair kanıtlamaların yöntemi hakkında da onun aksine bir yol ortaya koymuştur. İbn Sînâ'ya göre Tanrı, metafiziğin konusu olamaz. Çünkü Tanrı'nın varlığı apaçık değildir, ispatlanması gerekir. Bununla birlikte ona dair ispatı gerçekleştirebilecek metafizikten başka bir ilim yoktur. Öyleyse Tanrı, metafiziğin amacıdır. Böylece ona dair ispat, ancak metafizik ilmi sınırları içerisinde gerçekleştirilebilir.¹ İbn Sînâ, metafiziğin konusu ve Tanrı'nın metafizik ilmindeki yerine dair bu arka plana dayanarak Tanrı'nın varlığını metafiziğe dayanarak ispat ettiği gibi birliğini de yine metafizik sınırları içerisinde kalarak ispat etmiştir. Onun zorunlu varlığın birliğine dair ispatı, aklî öncüllere dayanarak felsefî anlamda Tanrı'nın birliğinin nasıl ispatlanabileceğine dair bir örnektir. Nitekim o, *Ta'likât*'ta kelamcıların Allah'ın birliğini açıklama hususunda öne sürdükleri temânû delilinin eksik olup gerektiği şekilde Allah'ın birliği gerçeğine ulaştırmadığını belirtir. Bunun sebebi ise bu delilin fizik kökenli olmasıdır. O ise zorunlu varlığın birliğinin, onun türlerin çoğalması gibi bir illet vasıtasıyla birden fazla olmasının imkânsız olması üzerinden ispatlanması gerektiği belirtir. O, bu şekilde gerçekleştirilecek olan bir birlik ispatının, ilk aklî önermelere dayandığını ve Tanrı'nın birliğine dair gerçek bir ispatın tam da böyle olması gerektiğini ifade etmiştir.² Keza *İşârât*'ta Tanrı'nın fiili ve yaratmasının onun varlığına ve birliğine delil olabilmesiyle birlikte bunun uygun bir yol olmayıp buna gerek de olmadığını söyler. Onun birliğini ispat etmenin en üstün ve güvenilir yolunu

¹ Engin Erdem, "Tanrı'nın Varlığının Delilleri", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 90-92.

² İbn Sînâ, *et-Ta'likât: Felsefî-Bilimsel Fragmanlar I*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 68-69. İbn Sînâ'nın *Ta'likât*'taki ifadeleri, bizim "basitlik delili" isimlendirmesiyle ortaya koyduğumuz birlik delilinin arka planına işaret etmektedir.

ise yalnızca onun varlığının kendisini derinliğine düşünmek olarak vaz eder.³ Buradan hareketle İbn Sînâ, zorunlu varlığın birliğine dair iki tür delil ortaya koymuştur. Biri *İşârât*'ta, diğeri ise çeşitli eserlerinde işaretlerini barındırmakla birlikte en ayrıntılı haliyle *Şifâ Metafizik*'te yer almaktadır. *İşârât*'taki birlik delili, taayyün etmiş zorunlu varlığın taayyünü ile zorunlu varlığın ilişkisinden yola çıkan bir delil olması sebebiyle bu çalışmada “taayyün delili” olarak isimlendirilmiştir. *Metafizik*'te ayrıntılarıyla ele alınan delil ise basitlik ile birliğin birbirinin zorunlu sonucu olmasından mülhem basitliğe dayanması sebebiyle “basitlik delili” olarak isimlendirilmiştir.⁴ İbn Sînâ'nın delillerini anlamak için öncesinde bilinmesi gereken, bu anlamda delillere hazırlık mesabesinde olan iki mukaddime söz konusudur.⁵ İbn Sînâ bunları, *İşârât*'taki taayyün delilinin hemen öncesinde zikretmiştir. Bununla birlikte ilk mukaddime, basitlik delili için de mukaddime olma özelliğini haizdir. İlk mukaddime, dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden farklılaşıp kendilerini kaim kılan bir durumda ittifak eden nesnedeki ortaklık ve farklılık yönleri arasındaki ilişkinin kombinasyonlarını tespit etmiş ve bunları değerlendirerek sonuçlarını ortaya koymuştur. Bu mukaddime taayyün delilinde de zorunlu varlığa uyarlanarak kullanılmıştır. Basitlik delili ise mutlak anlamda basit olan iki zorunlu varlığın varsayılmasının neden imkânsız olduğunun bir açıklaması sadedinde bu mukaddimeye dayanmaktadır. İkinci mukaddime ise, bir mahiyetin kendi varlığının sebebi olamayacağı üzerinden, kendisi var olmayan hiçbir şeyin bir başkasını var edemeyeceği ilkesini ortaya koyar. Bu ilkenin taayyün delilini ele almadan önce açıklığa kavuşturulması gerekir. Çünkü taayyün delilinde bu, müsellemler kabul edilmiştir.

Biz bu tezde, arka planlarını *Ta'likât*'taki ve *İşârât*'taki ifadelere dayandırarak tespit ettiğimiz, İbn Sînâ'nın Allah'ın birliğine dair ortaya koyduğu iki delilini, din

³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 133. İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki ifadeleri, bizim “taayyün delili” isimlendirmesiyle ortaya koyduğumuz birlik delilinin arka planına işaret etmektedir.

⁴ Felsefî anlamda Tanrı'nın birliği, her yönden *bir* olmayı ifade ettiğinden onun basit olmasıyla iç içe geçmiş bir konudur. Bu durum onu, kelam ilminin Allah'ın birliğine dair yaklaşımından farklı kılar. Kelam ilminde Allah'ın birliği, onun irade, kudret gibi niteliklerine atıfta bulunarak şahıs anlamında *bir* olması üzerinden ifade edilmiştir. Eşref Altaş, “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak'tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”, *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 250-251.

⁵ *İşârât*'taki sözü edilen iki pasajı delilin mukaddimesi olarak ilk yorumlayan kişi, Fahreddin er-Râzî'dir. Ondan sonraki *İşârât* şarihleri de bu bölümü aynı yorumla okumuşlardır.

felsefesinin teistik delillere dair klasik tasnifine başvurmayı tercih ederek “metafizik deliller” olarak nitelemektedir. Bu tercihimizin en önemli sebebi, İbn Sînâ’nın hem *Ta’likât*’ta hem de *İşârât*’ta kendi birlik delili anlayışını, Aristoteles’in ve kelamcılarının birlik delillerinden ayrışacak şekilde, fizik kökenli ispatların karşısında konumlandırmasıdır. Tercihimizin bir diğer sebebi ise çağdaş din felsefesi literatüründe yer alan ve Kant’ın ortaya koyduğu kavramsal çerçeveye dayanan apriori-aposteriori delil ayrımının; ontolojik delil, kozmolojik delil ve teleolojik delil tabirlerinin, İbn Sînâcı metafizik anlayış ile bağdaşmayan farklı bir metafizik yaklaşıma dayanmasıdır. Bu gerekçelere binaen bu çalışmada İbn Sînâ’nın delilleri, klasik tasnife uyularak metafizik deliller olarak değerlendirilmiştir.⁶

Bu tezin amacı, İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın birliğini, tüm bu incelemeyi gerçekleştirerek bütüncül bir şekilde ortaya koymaktır. Böylece hem İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın birliği deliline dair evveliyata dayanma iddiası sınanmış olur hem de onun, Tanrı’nın birliğine dair tasavvurunda ve ispat yolunda kendisinden önceki felsefe geleneğinden ve ayrıca kelam geleneğinden farklılaştığı yönler açığa çıkar.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Bu tezde ilk olarak İbn Sînâ felsefesinde ontolojik bir kavram olarak birlik, zorunlu varlığın birliğine atıfla ele alınmıştır. Ardından İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit edilen iki delili, delilden önce bilinmesi gereken iki mukaddimeyle birlikte ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Birinci bölümde, İbn Sînâ’nın *birin* mahiyeti ve türlerine dair görüşleri ortaya konmuş ve onun birliğe yaklaşımında Plotinus, Kindî ve Fârâbî’den farklılaştığı yönler atıflarda bulunulmuştur. Bu bölümde mesele, zorunlu varlığın birliğini anlamaya zemin hazırlayacak sınırlılıkta ele alınmıştır. İlk bölüm bu şekilde sınırlandırılarak konunun bağlamından ayrılıp İbn Sînâ metinlerinde birliğin tahlili haline gelmesi engellenmiştir. İkinci bölümde, İbn Sînâ’nın *İşârât*’ta geçen taayyün delili öncesinde ortaya koyduğu, delilden önce bilinmesi gereken iki mukaddime incelenmiştir. Bu inceleme, *İşârât* şerhlerindeki yorum ve eleştiriler dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Eleştirilere dair tartışmalar ise konuyu anlamaya hizmet edecek şekilde sınırlandırılmıştır. Üçüncü bölümde ise İbn Sînâ’nın *İşârât*’taki taayyün delili

⁶ Engin Erdem, “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, 89.

ile *Metafizik*'teki basitlik delili incelenmiştir. Bu delillerin, Aristoteles ve kelim ilminin delillerinden farklılaştığı yönler ile Plotinus, Kindî ve Fârâbî'nin delilleriyle ortak olduğu yönler atıfta bulunulmuştur. Taayyün delili incelenirken *İşârât* şerhlerindeki eleştiriler ortaya konmakla birlikte şarihlerin meselelere dair tartışmaları ve bu tartışma konularının İbn Sînâ felsefesindeki yansımaları, konunun bağlamından uzaklaşmayacak şekilde sınırlandırılmıştır. Böylece delilin anlaşılmasına hiçbir katkı sunmayacak olan izahlarla konunun özünden uzaklaşılmaş olur.

Böylece bu çalışmada ele alınan meseleler, öncelikle İbn Sînâ'nın eserleri üzerinden tespit edilmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ öncesi felsefe geleneğinde veya kelim geleneğinde konuyla ilgili öne çıkan görüşler varsa bunlar, İbn Sînâ'nın görüşlerine kıyasla değerlendirilmiştir. Ayrıca birlik delilinden önce bilinmesi gereken iki mukaddime ile *İşârât*'ta zikredilen taayyün delili, *İşârât* şerhlerindeki tartışmalar ışığında ele alınıp tartışma meselelerinin İbn Sînâ felsefesindeki yeri araştırılmıştır.

3. Kaynaklar ve Literatür

Bu çalışmanın kaynaklarının başında İbn Sînâ'ya ait birincil literatür bulunmaktadır. Bunlar, İbn Sînâ'nın birlik mevzusunu, zorunlu varlığın birliğini ve buna dair delilleri içeren şu eserleridir: *Kitâbu'ş-Şifâ İlâhiyât*, *el-İşârât* ve *t-tenbîhât*, *Kitâbu'ş-Şifâ Mekûlât*, *Kitâbu'ş-Şifâ Cedel*, *en-Necât*, *et-Ta'likât*, *Kitâbu'l-Hidâye*, *el-Hikmetu'l-Arûziyye*. Bunlarla birlikte ikinci aşamada *İşârât* şerhleri de çalışmamızın temel kaynaklarındandır: Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât* ve *t-Tenbîhât*'ı, Seyfeddin el-Âmidî'nin *Keşfu't-Temvîhât*'ı, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı, Şemseddin es-Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât*'ı, Kutbüddin er-Râzî'nin *el-İlâhiyyât minel-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât* adlı eseri.

Tezde faydalanılan ikincil literatüre ait kaynaklara gelince bunların başında bu tezin araştırma konusunun belirlenmesine öncülük eden, Eşref Altaş'ın *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* adlı kitap içerisinde kaleme aldığı “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak'tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar” adlı bölümü gelmektedir. Bu kitap bölümünde “Mutlak Varlık Hak'tır” cümlesinin arka planındaki felsefî ve kelâmî tartışmalar ortaya konmuştur. Bu

bağlamda Tanrı'nın birliğinin kelam ilminde ve felsefede nasıl ele alındığı, birlik açısından varlık-mahiyet ayrımı ve buna dair tartışmalar ile bu birlik tasavvurlarının sonraki tasavvufî gelenekteki sonuçları konu edilmiştir. Bu sebeple tezimizde bu çalışmadan istifade edilmiştir.

Tezde istifade ettiğimiz bir diğer kaynak, Toby Mayer'in *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* adlı kitap içerisinde kaleme aldığı "Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence" adlı bölümüdür. Bu çalışma, İbn Sīnâ'nın *İşârât*'taki birlik delili hakkında Râzî'nin eleştirisi ile Ṭūsî'nin İbn Sīnâ adına savunmasını değerlendirmektedir. Bu konuda yazarın görüşlerine başvurduğumuz veya kendisine katılmadığımız yerlere, çalışmanın ilgili kısımlarında değindik.

Bir diğer çalışma, İlhan Kutluer'in *İbn Sīnâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* adlı kitabıdır. Bu kitabın bir bölümde zorunlu varlığın *bir* olması, mahiyetinin olmaması, tanımı olmaması ve çokluk barındırmayan basit olması açılarından değerlendirilmiştir.

Bunlara ilaveten literatürde İbn Sīnâ felsefesinde birliğe ve zorunlu varlığın birliğine dair çalışmalar bulunmaktadır. Bunlardan biri Cevdet Kılıç'ın "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sina Felsefesine Yansımaları)" adlı makalesidir. Bu makalede Aristoteles ve Plotinus'un *bir* kavramına yaklaşımları ele alınarak bu yaklaşımların İbn Sīnâ'nın birlik anlayışındaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Bir diğer çalışma, İbrahim Maraş'ın "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı" isimli makalesidir. Bu makalede Fârâbî ve onu takiben İbn Sīnâ'da *bir* ve birlik kavramları açıklanmış ve birliğin türlerine işaret edilmiştir. Ayrıca birlik anlayışının bir parçası olarak İbn Sīnâ'nın zorunlu varlığın *bir* olmasıyla ilgili düşüncelerine işaret edilmiştir.

İbn Sīnâ'da zorunlu varlığın birliği ile ilgili müstakil bir çalışma, Bilgehan Bengü Tortuk'un kaleme aldığı "İbn Sina Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın "Bir" Niteliği"

isimli makaledir. Bu makalede sıfatlar konusu bağlamında İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair görüşleri serdedilmiştir. Onun, Tanrı için *bir* niteliğini, selbî sıfat anlayışı çerçevesinde kullandığı ifade edilmiştir. Bu bağlamda zorunlu varlığın zât bakımından *bir* olması, varlığından ayrı bir mahiyetinin olmaması, tanımının, denginin ve zıddının olmaması gibi meseleler ortaya konmuştur.

Biz ise bu tezde İbn Sînâ'nın birliğe dair düşüncelerini sınıflandırarak, kendilerine ait başlıklar altında ayrıntıları ile ortaya koymaya çalıştık. Buradan hareketle zorunlu varlığın *bir* olmasının anlamını izah ettik ve tezimizin ana meselesi olan İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit etmiş olduğumuz iki delilini, delilden önce bilinmesi gereken iki mukaddime ile birlikte inceledik. Böylece onun birlik düşüncesini yeniden organize ederek ve zorunlu varlığın birliğine dair delillerini açığa çıkararak literatüre katkı sağlamayı hedefledik.

BÖLÜM I: BİRLİK



1.1. Birlik Nedir?

Birlik (vahdet) kavramı, her dönemde filozofların üzerine eğildiği başlıca kavramlardandır. Filozoflar birlik kavramını metafizik altında incelemişlerdir. Birliğin metafizikte incelenmesinin temel sebebi, onun, varlığa varlık olması bakımından ilişkin durumlardan olmasıdır. Yani birlik anlamının varlığa ilişkisi, varlığın herhangi bir şekilde tahsisinden (fiziksel, matematiksel, ahlâkî gibi özel bir şey olarak hususileşmesinden) öncedir. Bu sebeple metafizik dışında hiçbir ilim, birlik kavramını araştıramaz.⁷ Metafizik ilminde birlik, üç tarzda ele alınmıştır. İlk olarak birlik, az evvel onun metafizikte incelenme sebebini açıkladığımız cihetten yani varlığa ilişkin genel durumlardan olması cihetinden ontolojik bir kavram olarak incelenmiştir. İkincisi, birlik, sayının ve diğer niceliksel şeylerin ilkesi olmak bakımından matematik ilimleri ilgilendirmektedir. Metafiziğin tikel bilimlere ilkelerini veren ilim olmasına binaen bu açıdan birlik metafizikte ele alınmıştır. Son olarak birlik, Allah'ın birliğinin ispat edilmesi bakımından teolojiyi ilgilendiren bir kavram olarak da metafizikte incelenmiştir.⁸ Çalışmanın bu kısmında İbn Sînâ felsefesine zemin teşkil etmesi açısından ontolojik bir kavram olarak birliğin Plotinus, Kindî ve Fârâbî felsefelerinde nasıl yer aldığı ortaya konulacak ardından İbn Sînâ'nın *birin* mahiyetine ve türlerine dair izahları ele alınacaktır. Burada *bir* kavramını incelemekteki amacımız, İbn Sînâ'nın *bir* kavramına yaklaşımını ortaya koyarak Zorunlu Varlığın hangi anlamda *bir* olduğuna dair bir tasavvura sahip olabilmektir.

Birlik kavramı, felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından çeşitli açılardan ele alınmış olmakla birlikte, İslam felsefesine etkisinin yoğunluğu dikkate alınırsa, öncelikle, Yeni Eflatunculuğu burada zikretmeliyiz. Yeni Eflatunculuk için birlik, felsefî sistemin en temel yapı taşıdır. Onlar oluşu, her yönden mutlak *bir* olan ilkeye nispet ederek açıklarlar. Bu açıdan Plotinus (ö. 270) alemdeki birliğin ardındaki hakiki *biri* ortaya koyup Tanrı'nın birliğini ele almak suretiyle birliği metafiziğinin

⁷ Umûr-ı âimme'ye ait kavramlardan olması sebebiyle *bir* kavramının metafizikte incelenmesi ile ilgili bkz. Eşref Altaş, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âimme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kadî Beyzâvî*. Ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 159-160.

⁸ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 341.

temeline yerleştiren ilk filozoftur. Yeni Eflatuncu düşüncede bütün cisimler bileşiktir ve oluş sürecini açıklayabilmemiz için bu cisimleri bileşik değil, basit olan bir ilk ilkeye dayandırmak mantikî bir zorunluluktur. Buradaki birlik anlatısına göre bileşik nesnelerdeki birlik, ancak o şeyi meydana getiren terkiplerin biri açısından dır. Fakat bileşiklerin dayandığı basit, hakiki *bir* olduğundan o, yalnızca bir yönden değil; her açıdan *birdir*.⁹ Yeni Eflatuncuların Tanrı'ya nispet ettikleri niteliklerin başında mutlak *Bir* ve İlk gelir.¹⁰ Plotinus'un *Enneadlar* adlı kitabının bazı bölümlerinin özeti mahiyetinde olan *Üsûlûcya*'da İlk olan Bir (*el-vâhidü'l-evvel*), Salt Basit Bir (*vâhidün mahzun mebsûtun*) ve Hakikî Bir (*el-vâhidü'l-hakk*), Tanrı için kullanılan sıfatlardandır.¹¹ *Üsûlûcya*'da Tanrı, herhangi bir şekilde kendisinde çokluk bulunmayan salt *bir* (*el-vâhidü'l-mahz*) olarak ifade edilmiştir.¹² Ayrıca Yeni Eflatuncu düşüncede Tanrı için *bir* dışında herhangi bir nitelemeden de kaçınılmıştır.

Plotinus'tan sonraki süreci takip ettiğimizde İslam felsefesinde birliği benzer bir sistemle ele alan ve metafiziğini birlik üzerine kuran isim Kindî'dir (ö. 252/866 [?]). O, nesnelerdeki birliğin, birliğini başkasından almayan ve birlik ile *birin* aynı olduğu bir saf birliğe dayandığını ifade eder.¹³ Kindî *bir* ve birlik kavramını, *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde incelemiştir. Onun akıl yürütme süreci, *bir* ile birlik ayrımına dayanır. Kindî'ye göre var olan her şey, birlik sahibidir yani birlikle nitelenir fakat birliğin bizzat kendisi değildir. Birliğin mutlak olmayıp nesnenin bir açıdan birlik sahibi olması, o şeylerdeki birlik ile *birin* birbirinin aynı olmadığını gösterir. Öyleyse tabiatta bulunan her şey arazî bir birliğe sahiptir. Akıl yürütme sürecinin devamı açısından, çokluk barındırıp arazî birliğe sahip olanlar, sonsuza dek gidemeyeceğinden birlik ile *birin* aynı olduğu salt birlikte son bulurlar. İşte bu, mutlak *birdir*. *Bir* ile birlik onda aynıdır.¹⁴ Bu durumda birlik, master anlamıyla yalnızca ilk illete yüklenebilir. Kendisinden sonraki felsefe geleneğine nispetle Kindî'nin birliği ele alma tarzı, birliği Bir'in ispatının bir yolu olarak kullanma

⁹ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 59.

¹⁰ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 49.

¹¹ Aristoteles (?), *Üsûlûcya: Aristoteles'in Teolojisi*, inc. ve çev. Cahid Şenel (Ankara: TÜBA, 2017), 222, 324, 282.

¹² Aristoteles (?), *Üsûlûcya: Aristoteles'in Teolojisi*, 282.

¹³ Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), s. 55.

¹⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s. 161, 162, 164.

bakımından Yeni Eflatuncu geleneği temsil etmektedir. Fakat Yeni Eflatunculuk'ta birliğin formu şeklinde vazedilen pasif Tanrı anlayışı, Kindî'de mutlak *bir* olmasıyla beraber kadir-i mutlak olup her şeyi yaratan Tanrı'ya dönüşmüştür.¹⁵ Plotinus ve onu takiben Kindî'nin alemdeki birliği, mutlak anlamda *bir* olan Tanrı'nın ispatında kullanması onların birliği incelemekteki amaçlarını açıklamaktadır. Biz şimdi konumuza zemin olması bakımından *bir* teriminin mahiyetini incelemek istiyoruz.

Kindî aynı risalede *birin* mahiyetini ve çeşitli kullanımlarını ele alarak tabiattaki birlik ve çokluk durumlarını tespit etmiştir. *Bir* terimi, bölünmezlik ifade eder ve bulunduğu şeyde söylendiği yönden bölünmeye denir.¹⁶ *Bir*, nicelik olmaması ve bölünememesi sebebiyle sayı değildir; sayının ilkesidir. Ona sayı dense de bu yalnızca isim benzerliğindendir.¹⁷ *Bir* terimi söylendiği şeylerden birine diğerinden daha fazla uygunlukla söylenilen bir terimdir.¹⁸ Kindî, *bir* teriminin çok çeşitli kavramları ifade ettiğini söyler. *Birin* kaç çeşit karşılığı olduğuna gelince onun ifadelerinden bunun sınırlandırılmasının mümkün olmadığı anlaşılıyor. Çünkü neticede her nesne ve her kavram bir açıdan kendinde bölünmezlik anlamı taşır. Her ne kadar *birin* kullanım alanlarını kuşatamasak da Kindî'nin risalede zikrettiklerinden bazılarına değinelim: hem bilfiil hem de bilkuvve bölünemeyen nesneye *bir* denir. Söz gelimi elmas, sert olduğu için bölünememesiyle birdir. Sürekli bölünen nesne, parçaları bütünün özelliğini taşıdığı sürece bölünmezlik ifade eder. Cisim, yüzey, çizgi, mekân, zaman bu açıdan *birdir*. *Bir*, aynı zamanda bilfiil veya bilkuvve bölündüğünde zâtını yitiren mevcutlara da söylenir. İnsan fertlerine, hayvan fertlerine *bir* denmesi bu açıdandır. *Bir* terimi cins, tür, fasıl, şahıs, araz-ı âmm, bütün (küll), parça (cüz'), çoğul (cem') gibi kavramlara da yüklenir. *Bir* bölünmeyen gayr-ı muttasıl (süreksiz) şeylere de yüklenir. Bunlar sayı olan *bir* ile hece harfleridir. Parçası olmayan bölünmez ve süreksiz nicelikler de *birdir*. Bunlar çizgi ve andır.¹⁹ Başka bir yerde Kindî *birin* bu kullanım alanlarına dair şöyle bir taksim ortaya koyar: *bir* ya araza yüklenir ki böylece nesne arazi itibariyle *birdir*. Arazaya yüklenen *bir* ya ortak isim ya eş anlamlı isim yahut da birçok arazi toplayıcı

¹⁵ Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, 134.

¹⁶ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 194, 236.

¹⁷ a.g.e., 218.

¹⁸ a.g.e., 240.

¹⁹ a.g.e., 236, 240.

yöndendir. *Bir* ismi ya da zata yüklenir ve cevherin *bir* olmasını ifade eder. Zata yüklenen *bir*, dört şekilde olabilir. a. Madde ve ittisal-süreklilik bakımından *bir* olan şeyleri ifade eder ve sayı olarak *bir*, şekil olarak *bir* böyledir. b. Tür bakımından *bir*, tanımını aynı olan şeyleri ifade eder. c. Cins olarak *bir*, yüklem tanımı aynı olan şeylerdir. d. Nispet-eşitlik bakımından *bir*, nispetleri *bir* olan şeylerdir. *Birin* bu yüklenme tarzları arasında şöyle bir ilişki vardır: madde ve ittisal bakımından *bir* olanlar tür bakımından; tür bakımından *bir* olanlar cins bakımından; cins bakımından *bir* olanlar nispet bakımından da *birdir*. Fakat bunun tersi söz konusu değildir. Söz gelimi cins bakımından *bir* olan her şey, tür bakımından da *bir* değildir.²⁰

Kindî'nin *bir* kavramına dair incelemesi, Gerçek Bir'e ulaşma gayesi taşıdığından o, birlik türlerine dair her konuşmasında onların çokluklarından da söz etmektedir. Çünkü birliğin mukabili çokluktur ve birliğin bu türlerinin her birine çokluk da söylenir. Ona göre *birin* çeşitli kullanımlarını incelediğimizde bu kavramın tabiattaki hiçbir durum için gerçek anlamıyla kullanılmadığına şahit oluruz. Çünkü *bir*, bu şeylere belli bir açıdan yüklenmektedir. Fakat aynı zamanda söz konusu nesneler başka yönlerden kendilerinde çokluk barındırmaları sebebiyle mutlak anlamda birliği temsil edemezler. Kindî, *bire* dair anlatımında *bir* olduğu söylenen nesneleri listelerken onların çok oldukları yönleri de zikrettiği gibi ayrıca tabiatta çokluğun bulunmadığı bir birlik ve birliğin bulunmadığı bir çokluk olmadığına dair ayrı başlıklar açarak konuyu ayrıntılandırmıştır. Onun yukarıda bir açıdan *bir* olduğunu ifade ettiği nesnelerin çokluklarına dair durumları şöyledir: şahıs, adı itibariyle *birdir* fakat gerçek anlamda *bir* değildir. Çünkü her şahıs bölünebilmesi itibariyle çoktur. Tür de gerçek anlamda *bir* değildir. Çünkü tür hem cins ve fasıldan oluşan bileşik olması hem de birbirinden farklı birçok ferde söylenmesi bakımından çokluk ifade eder. Öyleyse türdeki birlik de isimden ibarettir. Cins de gerçek anlamda *bir* değildir. Çünkü cins birbirinden farklı birçok türe söylenmesi bakımından gerçekte çoktur. Fasil da türe ve türün altındaki birçok şahsa söylenmesi bakımından çoktur. Hâssa ise türü ifade edip altındaki birçok şahsa söylenmesi bakımından gerçekte çokluk bildirir. Hâssanın hareket bildirmesi de çokluk ifade etmesinin bir diğer sebebidir. Araz-ı âmm da birçok şahsa söylendiği için gerçekte çokluk ifade eder. Bütün (*küll*) ise kategorilere söylenmesi bakımından kısımlara sahiptir. Ayrıca bir kategoriye

²⁰ a.g.e., 236-242.

karşılması bakımından da bütün bölünebilir. Çünkü her bir kategori cinstir ve tür sahibidir. Bu sebeplerle bütün, çokluk ifade eder. Çoğul (*cemi*) ise birçok toplu şeyi ifade ettiği için çokluk bildirir. Parça (*cüz*) de çokluk bildirir: parça ya cevherin yahut arazın parçasıdır. Cevherin parçası su gibi birbirine benzeyen parçalar ise bölünebilir olduğu için çokluk ifade ederken canlının bedeni gibi birbirine benzemeyen parçalar olduğunda da bölünebilir ve çokluk ifade eder. Arazın parçası ise cevherin parçasına bağımlı olması sebebiyle cevherin bölünmesiyle bölünür ve çokluk ifade eder. Tüm bunlar birlik yönünden bölünmezken çokluk yönünden bölünebilmektedirler.²¹ Bu durumda bunların hiçbirisi gerçek anlamda *bir* değildir.

Ardından Kindî, tabiattaki çoklukların nasıl *bir* olduğunu açıklamaktadır. İttifak (birleşme), tek bir yön yahut tek bir manada ortaklık anlamına gelmesi bakımından *birdir*. Benzerlik, benzerliği sağlayan tek bir şey olduğu için *birdir*. Hareket, değişim ve başkalaşmayı sağlayacak olan tek bir yön olması sebebiyle *birdir*. Sükûn, tek bir halde olup değişmeyen ve yer değiştirmeyen olması açısından *birdir*. Tanım, tek bir anlama işaret etmesi bakımından *birdir*. Bilgi, bilinenin resmiyle bilen zihninin tek bir halde ittihat etmesi anlamına geldiğinden *birdir*. Tabiattaki çokluklar ittifak, benzerlik, hareket yahut sükûn durumunda olması, tanımının yapılabilmesi ve bilinebilmesi gibi yönlerinden ötürü *birdir*. Ayrıca tek tek şahıslar ihtiva eden ve adeta ‘şahıslar topluluğu olan’ çokluklar, şahısların *bir* olmasından ötürü birlik ifade eder. Neticede çokluk, *bir*lerin toplanıp bir araya gelmesinden ibarettir. Bu durum çokluk dediğimiz her bir durumun birlik ihtiva ettiğini göstermektedir.²²

Tabiattaki birlik ve çokluğa dair uzun açıklamalarda bulunan Kindî, tabiatla birlik ve çokluğun bir arada bulunuşundan hareketle birliğin nesnelerde zatî değil arazî olarak bulunduğu sonucuna ulaşır. Birliğin tabiattaki nesnelerde arazî olması, birliğin bu nesnelerin kendinden değil, başkasından olması anlamına gelir. Bir başka deyişle birliğin arazî olması bulunduğu şeylerde birlik ile zâtın ayrı olması demektir. Böylece Kindî her nesnede arazî olarak bulunan birliğin, birliğin kendisinde zatî olarak bulunduğu Gerçek Bir’den kaynaklandığı sonucuna ulaşır. Onun Gerçek Bir’e dair vurgusu, onun birliğiyle zâtının aynı olmasınadır. Burada Kindî’nin birlik ile nesnedeki bölünememe anlamının zihindeki tasavvurunu, *bir* ile ise varlığı kastettiği

²¹ a.g.e., 186-194.

²² a.g.e., 196-200.

de açığa çıkmaktadır. Kindî'ye göre yaratıcının *bir* olması, mutlak anlamda ve her yönden olduğundan onun birliği, yukarıda zikrettiğimiz birlik kategorilerinin hiçbirine dahil değildir. Dolayısıyla tanrının birliğine dair Kindî, onu diğer birlik türlerinden ayırtıran olumsuzlayıcı bir dil kullanmıştır.²³

Kindî'den sonra Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) birlik, Bir'in yani tanrının varlığının ispatında kullanılmamıştır. Fakat Fârâbî de İbn Sînâ da tanrıya hakiki anlamda, diğer mevcutlara mecazî anlamda *bir* demeye devam etmişlerdir.²⁴ *Bir* kavramına dair izahata gelince Kindî'nin kavramı ele alış tarzı ve birlik türlerine dair incelemesi Fârâbî'de ayrıntılandırılarak sürdürülmektedir. Fârâbî, isminden de anlaşılacağı gibi müstakil olarak *bir* ve birlik kavramlarını ele aldığı *el-Vahid ve'l-vahde*²⁵ isminde bir risale kaleme almıştır. Bu risalede *bir* teriminin kullanılışı, birlik türleri ve *bir* ile çok'un ilişkisine dair meseleler kaleme alınmıştır. Fârâbî'ye göre *bir*, kendisine *bir* dendiği yönden bölünmez olandır.²⁶ *Bir*, nesneye pek çok açıdan söylenebilir. Bu sebeple o, birlikle ilgili uzun tahliller yaptığı pek çok örnek vermiştir. Bunlardan bir kısmını zikrederim. Söz gelimi *bir* terimi bazen çokluğa söylenir. Bunun örneği bütüne *bir* denmesi ile cins, tür, araz, amaç ve nispete *bir* denmesidir.²⁷ *Birin* sayı bakımından söylenmesi ise art arda gelen iki şeyin unsurlarının sayı bakımından *bir* olması gibidir. Aynı gümüşten peş peşe imal edilen taç ve halhalın buna binaen *bir* olduğu söylenir. Çok oldukları halde tek bir şeye izafe edilmelerinden dolayı kendilerine *bir* denilenler de sayı bakımından *birdir*. Bir insanın iki isimle isimlendirilmesi buna örnektir. Bölünme özelliği olan *bir* ise ya bitişiktir (*muttasıl*), ya da bileşiktir (*mü'telif*). Bitişğe söylenen *bir*, onun bitişik olması yönünden söylenir. Çizgi, yüzey ve homojen cisim böyledir. Bileşiklere söylenen *bir* ise onların birbirlerine bağlanma ve bir bütün olma yönlerinden dolayı söylenir. Bir de mahiyetiyle belirgin olana *bir* denir ki Fârâbî bununla *birin*, mevcut lafzının söylendiği her şeye söylenmesini kastetmiştir. Bu anlamıyla *bir*, kendine

²³ a.g.e., 242-246.

²⁴ Plotinus ve Kindî'de söz konusu olan alemdeki birliğin, *bir* olan Tanrı'nın ispatında kullanılması, İbn Sînâ felsefesi için söz konusu değildir. Bununla birlikte zorunlu varlığın birliğinin tasvirinde onun her yönden mutlak *bir* olarak ele alınması Kindî aracılığıyla Plotinus'a uzanan bu felsefenin izlerini taşımaktadır.

²⁵ Fârâbî, "Bir ve Birlik", çev. Cevdet Kılıç, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2, 441-466.

²⁶ a.g.e., 466.

²⁷ İki şeyin cinsten *bir* olduğunu söylemek, o cinsin her ikisi için geçerli tek bir cins olması sebebiyledir. Söz gelimi at ve eşek için *bir* denmesi, onlara yüklenen canlılık sebebiyledir.

özgü mahiyet ve var oluşla belirgin olmuş her mevcut için kendiliğini ifade eder.²⁸ Nicelikte bölünmeyene *bir* denir. Nokta, birlik ve son böyledir. Kendisine ait varlıkta ortağı bulunmayana *bir* denir. Bu ise cinsinde veya türünde, herhangi bir arazda ortağı olmayandır. Bir/tek dirhem, bir/tek güneş gibi.²⁹ *Bir* teriminin mukabili olan çok ise bölünmüş olan yahut bölünebilme özelliğine sahip olan anlamında gelir.³⁰ *Bir* denilen nesnelere bölünebilmeleri yönünden de çokluk yüklenir. Fârâbî, birlik türleri içinde bazılarının birliğe diğerlerinden daha layık olduğunu ifade etmiştir. Örneğin çizgi, birliğe yüzey ve cisimden daha layıktır. Dairesel çizgi ise birliğe doğrusal çizgiden daha layıktır.³¹

Birin çeşitli kullanılma biçimlerini ve türlerini söz konusu risalede inceleyen Fârâbî, bu bağlamda tanrının birliğine dair *el-Medînetü'l-fâzıla*'da bazı hususları dile getirmiştir. O, tanrının her mevcudu başkasından ayırt eden hususi varlığının *bir* olması anlamında ve kendi varlığının yalnızca kendisine ait olmasıyla *bir* olduğunu söylemiştir. İlk, tanımın parçalarına bölünememe, nicelik bakımından ve diğer bölünme türleri bakımından bölünememe anlamında da *birdir*. O, birliği zatıyla aynı olan, birliği için kendi dışındaki hiçbir şeye ihtiyaç duymayan ve *bir* ismine ve anlamına diğer her birlikten daha layık olandır.³²

Buraya kadar Plotinus, Kindî ve Fârâbî'nin konuya yaklaşımı ele alınmıştır. Şimdi tezin konusu ile doğrudan alakası olan İbn Sînâ'nın yaklaşımını ele almak uygun olacaktır. Fârâbî'den sonra İbn Sînâ da *bir* terimini benzer biçimde ele almıştır. O, pek çok eserinin muhtelif yerlerinde *birin* mahiyetine dair ayrıntılı izahlarda bulunmuş ve birlik türlerini zikretmiştir. İbn Sînâ'nın birliği ele alış tarzı konunun ontolojik, teolojik ve niceliksel yönüne işaret etmektedir. Evvelî kavramlardan olan *birin* mahiyeti ve zorunlu varlığın birliği hakkındaki inceleme, konunun ontolojik ve teolojik boyutuna işaret ederken sayı olarak kabul edilmemekle birlikte sayıların ilkesi olarak *birin* ele alınması konunun nicelikle ilgili yönüne işaret etmektedir. Nicelik açısından *birin* metafizik kitabında ele alınmasının sebebi, metafiziğin tikel bilimlere ilkelerini veren bir bilim olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple

²⁸ a.g.e., 442-450.

²⁹ a.g.e., 465-466.

³⁰ a.g.e., 451.

³¹ a.g.e., 465.

³² Fârâbî, *El-Medînetü'l-fâzıla*, çev. ve met. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 46-54.

burada ontolojik bir kavram olarak *birin* mahiyetine dair İbn Sînâ'nın görüşlerinin serdedilmesinin konuyu daha anlaşılır kılacağını düşünüyoruz ki sonrasında buradan yola çıkarak teolojik bir mesele olan zorunlu varlığın birliğini temellendirmek daha uygun olacaktır. İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te birlik meselesini müstakil olarak kaleme almış; burada birliği, *birin* mahiyeti, birliğin türleri, birlik-çokluk ilişkisi ve sayılar açısından incelemiştir. Benzer şekilde *Necât*'ta da *birin* mahiyetine ve *bir* ile çok'un türlerine değinmiştir. Bunun dışında *el-Hikmetü'l-arûziyye*'de *el-Hidâye*'de, *Şifâ* külliyyatının *Cedel* kitabında ve *Ta'likât*'ta *birin* mahiyetine dair bazı hususlara değinmiş ve birlik çeşitlerinden bazılarını zikretmiştir. Biz burada onun *birin* mahiyetine dair ifadelerini, *birin* tarifinin yapıp yapılamayacağı, *birin* cevher mi araz mı olduğu, *bir* teriminin fertlerine yüklenme tarzı, varlık ile birliğin ortaklık ve farklılık durumu meseleleri çerçevesinde sunacağız. Ardından birlik meselesini incelemenin bir uzantısı olarak *birin* çoklukla münasebetini ele alacağız.

1.1.1. Bir Kavramını Tanımlamanın Zorlukları

Birliği tanımlayabilmemiz için tanım teorisi gereği onun mahiyetini oluşturan unsurları yani cinsini ve faslını ortaya koymamız gerekir. Peki birlik için bu mümkün müdür? İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te *birin* mahiyetini ortaya koymanın zor bir şey olduğunu belirttikten sonra biri tanımlamayı denemektedir. 'Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır' dediğimizde *birin* tanımında çokluğu kullanmış oluruz. Çokluk ise ancak bir ile tanımlanabilmektedir. Çünkü çokluğun ilkesi birdir. Dolayısıyla çokluğu birlik oluşturur. Bu durum, çokluğun varlığının ve mahiyetinin birden olmasıyla ifade edilmiştir.³³ Birliğin çokluğun ilkesi olması, bir ile çok'un zıt olmadığını da göstermektedir. Çokluğun 'birliklerden oluşan toplamdır' yahut 'bir ile sayılandır' şeklindeki tanımları çokluğun ancak birlikle tanımlanabileceğini ortaya koyuyor. Ayrıca toplam yahut sayılan olmak, ancak çokluk ile anlaşılabilir durumlardır. Çokluk, birliklerden oluşmuş şeyin adıdır ve sayının da kendisidir. Çokluğun tanımlanamamasının sebebi, çokluğun birlerden meydana geldiğini söylemenin 'çokluk, çokluktur' demekle aynı olmasıdır.³⁴ Bu durumda çokluğu birlikle tanımladığımıza göre birliği de çoklukla tanımlamak, kısır döngüye sebep

³³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2014), 262-264.

³⁴ a.g.e., 266.

olur. Böyle bir tanım ise mümkün değildir. Birlik ve çokluk, apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerdendir. Birliğin, kendisinde çokluk bulunmayan şey olduğunu söylemek ise birliğin bizde apaçık bulunduğunu söylemek ve çokluğu ondan olumsuzlamak yoluyla ona işaret etmek anlamına gelir. Yani birlik ve çokluğu tanımlamak mümkün olmamakla birlikte onlara ancak işaret edilebilir.

Peki, her tanımlamaya çalıştığımızda kısır döngüye düşmemiz sebebi ile tanımını yapamadığımız birliğin bilgisine nasıl ulaşırız? Tanımı yapılamayan bir şeyin bilinebilmesiyle ilgili iki ihtimal söz konusudur: tanım olmayan şey ya bilinemez yahut da bir tanıma ihtiyaç kalmaksızın doğrudan bilinebilir. İbn Sînâ'ya göre birlik ve çokluk, apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerdendir. Tanımlanamazlar ve onları bilmemiz için tanımlarına ihtiyacımız da yoktur. Yani birlik, tanımına ihtiyaç kalmaksızın doğrudan bilinebilir. İbn Sînâ birliğin bilinme tarzına dair *Metafizik*'te şu şekilde izahta bulunmuştur:

‘Çokluk tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda daha iyi bilinmektedir... Fakat önce çokluğu tahayyül ederiz; birliği ise tasavvuru için herhangi bir aklı ilke kalmaksızın düşünürüz; şayet öyle bir ilke varsa ve olması gerekiyorsa, o (aklî değil) hayalî bir ilkedir.’³⁵

İbn Sînâ çokluğun tahayyülümüzde, birliğin ise akıllarımızda daha iyi bilindiğini ifade etmektedir. Çokluğun hayalle kavranması, dış dünyayı duyularımızla idrak etmemizden ileri gelmektedir. Nitekim hayal, duyulardan alınmıştır ve duyularda da çokluk vardır.³⁶ Biz önce hayal seviyesinde çokluğu kavrar, ardından bu çoklukta bulunan birliği aklımızla biliriz. Çokluk, duyular yoluyla hayal edilirken birliğin akılla bilinmesi, evvelî anlamların ancak akılla kavranabilmesi sebebiyledir. Bu sebeple İbn Sînâ birliği düşünebilmemiz için şayet bir ilke gerekiyorsa bu ilkenin ancak hayalî bir ilke olabileceğini söylemiştir. Çünkü birlik, evvelî olduğundan herhangi bir ilke olmadan bilinir ve fakat onun hatırlanması için çokluğun tahayyül edilmesi gerekmektedir. Birliğin tasavvuru için bir ilke gerekiyorsa bu ilkenin aklî değil hayalî olması ve önce çokluğun sonra birliğin kavranması, çokluğu birliğin ilkesi kılmamaktadır. Burada çokluk, birliğin hatırlanmasının ilkesidir. Birlik, bizde bulunan bir akledilirdir. Fakat biz bu aklediliri zihinde hazır olarak tasavvur

³⁵ a.g.e., 264-266.

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye I*, nşr. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1990), 174.

edemeyiz. Tam bu noktada çokluğun tahayyülü, birliğe ima etmesi açısından önem taşır. Bu sebeple bizim birliği çokluk ile tarifimiz, hayalî mana ile aklî manaya bir uyarı niteliğindedir. Çokluğun birlikle tarifi ise böyle değildir, aklî bir mana ile hayalî mananın tarifidir. Çünkü birlik, kendiliğinden ve ilk tasavvur edilenlerdendir.³⁷

İbn Sînâ birliğin evvelî kavramlardan olup tanımının yapılamayacağını açıklamakla birlikte birliğe işaret eden bazı açıklamalarda bulunmuştur. O, *Şifâ Metafizik*'te birin kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmamada birleşen anlamlara teşkikle söylendiğini ifade etmiştir.³⁸ *El-Cedel* kitabında ise bir (vâhid) ile birkaç anlamın kastedildiğini ve bu anlamlardan bir adına en layık olanın şeyin sayıca bölünmemesi anlamı olduğunu söylemiştir.³⁹ Keza *Necât*'ta kendisine bir denildiği yünden parçalara ayrılmayana bir dendiği söyler.⁴⁰ Bu ifadelerden birliğin ne olduğuna dair yapılacak bir çıkarım onun bölünememe ve parçalara ayrılamama anlamı taşıdığıdır.

1.1.2. Birliğin Araz Olması

İbn Sînâ birliğe dair konuştuğu pek çok yerde onun cevher olmadığını ve lazım araz olduğunu ifade etmiştir. O ayrıca birliğin hiçbir mahiyetin mukavvimi olmayıp mahiyet kurulduktan sonra o mahiyeti nitelediğini vurgulamıştır. Birliğin araz olması birliğin bir konu olmaması ve nesnenin hakikatının gerektirdiği ona ilave bir anlam olması anlamındadır.

“Bir, hiçbir mahiyetin mukavvimi değildir. Aksine mahiyet bir insan, bir at, bir akıl, bir nefis olur ve bundan sonra birlik onu niteler.”⁴¹

“Birlik şeyin zatı veya zatının mukavvimi değil, zatın lazımıdır. Mantıkta zâtî ile lazımın farkını öğrenmiştin. Birlik bir cevher değil lazımdır. Aynı şekilde birlik ve çokluk maddeye arız olur. Şayet birliğin tabiatı cevher tabiatı olsaydı onunla yalnızca cevher nitelenirdi. Onun tabiatının araz tabiatı olmasından onunla cevherin nitelenmiyor olması gerekmez. Çünkü cevherler arazlarla nitelenirler. Fakat arazlar cevherleri taşıyamaz ve onlarla nitelenemezler.”⁴²

“Birin doğası ancak şeylerin lazımı olan arazlardır ve bir, şeylerden birinin mahiyetinin kurucusu değildir. Hatta mahiyet bir şey olup ya insan ya at ya akıl veya nefis olur. Sonra bu, bir ve mevcut olmakla nitelenir...Eğer birlik, cevherin tabiatı olmuş olsaydı o, cevher

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 266.

³⁸ a.g.e., 244.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Topikler/Cedel*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 211.

⁴⁰ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 223.

⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'l-Mecmu'el-Hikmetu'l-Arûziyye*, (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007), 33.

⁴² a.g.e., 34.

olmanın dışında başka bir şeyle nitelenemezdi. Onun tabiatı arazın tabiatı olduğunda ise onun cevheri nitelememesi gerekmez. Çünkü cevherler arazlarla nitelenirler.”⁴³

İbn Sînâ *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'de de *Necât*'ta da arazların birlikte niteleniyor olmasından yola çıkarak birliğin araz olduğunu ifade etmiştir. Çünkü şayet birlik cevher olsaydı cevherin arazı nitelemesinin mümkün olmamasından dolayı arazlar birlik niteliğini alamazlardı. Halbuki arazlar birlikle nitelenirler. *El-Hidâye*'de ise birliğin lazım araz olduğuna dair şöyle bir izah yapar:

“Sayı birliklerden oluşmuştur. Birlik ise cevher olan veya cevherde olan hiçbir şeyin mukavvimi değildir. Birlik lazım arazlardandır. Birliklerin toplamı da arazdır.”⁴⁴

İbn Sînâ'nın birliğin araz olduğunu izah etmekle birlikte birliklerden müteşekkil olan sayının da böyle olduğunu vurgulaması, niceliğin ve elbette birliğin cevher olduğunu iddia eden matematikçilere karşı bir açıklama anlamı taşımaktadır. Nitekim İbn Sînâ, *Şifâ Metafizik*'te matematikçilerin niceliğin cevher olduğu ve birliğin de ilkelerin ilkesi olarak cevher kabul edilmesi gerektiği görüşlerine karşılık birliğin bir araz olduğunu açıklar. Bununla birlikte o, diğer eserlerinden farklı olarak burada *bir* ile birliği ayrı değerlendirmiş ve *birin* cevher⁴⁵, birliğin ise araz olduğunu söylemiştir. Birliğin araz olmasına dair onun ispatı şöyledir: birlik ya arazlara ya da cevherlere yüklem olur. a. Şayet arazlara yüklem olursa bu durumda onun cevher olmayıp araz olduğu açıktır. b. Birlik cevherlere yüklem olursa cins ve fasıl yüklem olması gibi yüklem olmaz. Birliğin cins ve fasıl gibi yüklem olmamasının sebebi onun cevherlerin mahiyetlerine dahil olmaması, cevherin bir gereği olmasındandır. O, cevherin bir gereği olarak lazım arazdır.⁴⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de arazın dört koşulu olduğunu ve birliğin bu koşulların tamamını taşıdığını ifade ettiği sözleri, birliğin araz olmasına dair düşüncüyü desteklemektedir. Birliğin araz olmasını desteleyen onun taşıdığı koşullar şunlardır: a) Birlik bulunduğu şeyin mahiyetinin bir parçası değildir. b) Birliğin mahalli kendisi

⁴³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985), 245, 246.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh (Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadîse, 1974), 297.

⁴⁵ *Bir*, kendisine birliğin yüklendiği zât olma anlamında cevherdir. Birlik ise o zâtın soyutladığımız bölünememe anlamıdır.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 270.

ile mütakavvim değildir. c) Birlik, bulunduğu şeyin sıfatıdır. d) Birlik, bulunduğu mahalden taşınamaz.⁴⁷

İbn Sînâ birliğin arazda bulunduğunu ve her cevherde de onun mahiyetine dahil olmaksızın lazım bir araz olarak bulunduğunu açıklamıştır. Peki birlik cevherden ayrı olarak bulunabilir mi? Bu soru ile İbn Sînâ hem birliğin cevher olamayacağını tespit etmektedir hem de saf anlamda birliğin tek başına var olup olamayacağı sorgulamaktadır. O, *Şifâ Metafizik*'te birliğin cevherden ayrı bulunabilmesinin neden imkânsız olduğunu açıklar. İlk olarak birliğin, salt bölünmemek anlamından ibaret olduğunu; ardından bölünmeyen bir varlık olduğunu varsayarak ve bu iki varsayım üzerinden ortaya çıkacak ihtimalleri eleyerek birliğin cevherden ayrı olarak bir varlığının olmadığını ispatlamıştır. Şimdi bu varsayımlar üzerinden ispatı inceleyelim:

“O halde şimdi her cevherde onu var eden bir parçası olmaksızın bulunan birliği inceleyelim. Acaba bu birliğin cevherden ayrı olarak var olması mümkün müdür?

Şöyle deriz: Kuşkusuz bu, imkânsızdır. Çünkü birlik, soyut bir birlik olarak var olduğunda (A) ya salt bölünmeyen olmaktan ibarettir ve ayrıca bölünmemenin yüklem olacağı bir doğa da yoktur (B) veya (bölünmemenin yanı sıra) başka bir doğa vardır. Birinci şık, imkânsızdır. Çünkü en azından ortada bir varlık vardır ve o varlık bölünmezdir. Eğer bu varlık, mutlaka, birlikten başka bir anlamsa ve bölünüyorsa (A1) ya cevher (A2) ya araz olacaktır. Araz olması durumunda, birlik hiç kuşkusuz arazda, sonra cevherdedir. (A1a) Cevher olması ve birliğinde ondan ayrılmaması durumunda birlik, konuda bulunan varlık olarak, onda bulunur. (A1b) Birliğin ondan ayrık olması durumunda ise birlik bu cevherden ayrıldığında birliğin varlığının bir cevherliğe bitişik olduğunu farz ettiğimizde birliğin varacağı ve bitişeceği bir başka cevheri olacaktır. (A1b1) Bu cevher, şayet birlik kendisine varmamış olsaydı, birliğe sahip olmazdı ki bu imkânsızdır veya (A1b2) cevherin bir birliği, bir de kendisine eklenmiş birliği olurdu ki bu durumda tek birliği değil, iki birliği olurdu ve böylelikle kendisi, tek değil iki cevher olurdu; çünkü bu cevher, iki (tane) birdir, bu ise imkânsızdır. (A1b3) Yine bu iki birlikten her biri, başka bir cevherde bulunsaydı iki cevherden birisine birlik ulaşmamış olurdu ve söz yeniden birliğin intikal ettiği şeye döner ve yine iki cevher olurdu. (A1b4) Her birlik, iki cevherde bulunsaydı, bu durumda birlik, ikilik olurdu ki, bu bir çelişkidir. Şu hâlde birliğin bulunduğu cevherden ayrılmadığı ortaya çıkmıştır.”⁴⁸

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 176-177.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 270-274

Böylece İbn Sînâ, ilk ihtimalin değerlendirilmesinden *bir* olan en az bir mevcudun olması sebebiyle birliğin saf bir bölünememe anlamı olarak var olamayacağını ve bir konuda bulunan birliğin de bulunduğu cevherden ayrılamadığını ve dolayısıyla cevherden ayrı olan bir birlikten bahsedemeyeceğimizi açıklamıştır. Birliğin bir konuda bulunması ise onun araz olduğunu söylemenin bir başka ifadesidir. Şimdi ise ikinci ihtimali değerlendirecek:

“Başa dönüp deriz ki: (B) Şayet birlik, salt bölünmemekten ibaret değil de, bölünmeyen bir varlıksa ve varlık birliğin konusu olmayıp ona dahilse, bu birliğin cevherden ayrıldığını varsaydığımızda, birliğin kendi başına var olması mümkün ise yalnızca bölünmeyen varlık değil bölünmeyen soyut bir varlık olur. Hatta söz konusu varlık, bir konuda bulunmaksızın var olduğunda birlik, cevheresel ve bölünmeyen bir varlıktır. Bu durumda arazların hiçbir şekilde birliği olmayacaktır. Arazların bir birliği olsa bile, onların birlikleri cevherin birliğinden başka olacak ve “birlik”, cevher ve arazların birliklerine ancak isim ortaklığıyla verilecektir. Ayrıca, sayıların bir kısmı arazların birliğinden, bir kısmı cevherlerin birliğinden meydana gelmiş olacaktır.

Şimdi de o ikisinin bölünmeyen varlık anlamında ortak olup olmadıklarını inceleyelim: Şayet ortak değiller ise, bu durumda birlik, o ikisinden birisinde ‘bölünen varlıktır’, diğerinde ise böyle değildir. Ama biz, cevherlerin ve arazların birliğiyle bunu kastetmiyoruz ki, onlardan birisinde birlik ile ‘bölünmeyen varlık’ olmaktan başka bir şeyi kastedelim. Şayet o ikisi bu anlamda ortak iseler, o anlam ‘birlik’ derken yalnızca kendisini kastettiğimiz ‘bölünmeyen varlık’tır. Bu anlam, biraz önce zikrettiğimiz anlamdan daha geneldir, çünkü soyut olarak farz edilebildiğinden ‘bölünmeyen varlık’ olmasıyla birlikte cevheresel bir varlık olması da gerekli olmaktadır. Hiç kuşkusuz bu anlam cevher ise, araza ilişmez. Fakat araz olduğunda, cevhere ilişmez dememiz gerekmemektedir. Çünkü cevhere araz ilişir ve araz onun sayesinde var olur; araza ise, cevherde var olması için cevher ilişmez.”⁴⁹

İbn Sînâ burada araz olduğunu vaz ettiği birliğin cevherden ayrılıp ayrılamadığını test etmiştir. Bir başka deyişle o, dış dünyada işaret edilebilir olan birlik diye bir anlamın olup olmadığının araştırmasına girmiştir. Neticede ise birlik anlamının bulunduğu konudan ayrılamadığını ve dolayısıyla dışta işaret edilebilir özel anlamdaki bir birlik olmadığını ifade etmiştir. Bizim cevher ve arazda bulunan birliğe atfettiğimiz anlam ise onların bölünemeyen varlık olmalarını ifade eden genel bir anlamdır.⁵⁰ İbn Sînâ birliğin bulunduğu konudan ayrılamamasını ve saf bir

⁴⁹ a.g.e., 274-278.

⁵⁰ a.g.e., 277-278. Birliğin cevher olamayacağı ile ilgili benzer bir ispatı Râzî de yapmıştır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 177.

bölünememe anlamı ya da bölünemeyen bir varlık olarak mevcut olmamasını şunlara dayanarak ispat etmiştir: i. Bölünememe anlamı taşıyan en az bir varlık vardır. ii. Birlik, bulunduğu cevherden ayrılamaz. iii. Cevher, araza ilişmez. iv. Arazlar birlik sahibidir. v. Birlik cevherde ve arazda eş sesli değil, aynı anlamda bulunmaktadır. Birliğe dair burada yapılan araştırma birliğin cevherden ayrılamayacağını tespit ederek aynı zamanda cevherin birlik olmaksızın varlığının imkânsız olduğunu da ortaya koymaktadır.

1.1.3. Birin Fertlerine Teşkikle Söylenmesi

Daha önce birliğin bölünmemek anlamında, zatların bir gereği olarak onlara yüklendiğini ve cevher değil, araz olduğunu zikretmiştik. Arazların zatlarda bulunuşu ise tevâtü (eşit dereceli) ya da teşkik (dereceli anlamdaşlık) yüklemesiyle gerçekleşir. Tevâtü, şeylere yüklenen sözün her açıdan eşit bir şekilde yüklenmesini ifade eder. Teşkîk ise söylendiği şeylerde anlamı lafızdan soyutlandığında tek olan ama anlam söylendiği şeylerden soyutlanmadığı takdirde onlarda tek bir şekilde olmayıp dereceli bulunandır. Müşekkek lafız bulunduğu şeylerde öncelik sonralık, daha layıklık ve uygunluk, güçlülük-zayıflık açısından farklılaşır.⁵¹ İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te *birin*, kendi olmaklığı bakımından bilfiil bölünme olmayan anlamlara teşkik ile söylendiğini ifade etmiştir.⁵² Keza *Ta'likât*'ta da *birin* varlık gibi müşekkek isimlerden olduğunu söylemiştir.⁵³ Bir kelimesinin teşkîk ile söylenmesi, birliğin yüklendiği şeylerde, bilfiil bölünmeme anlamının farklı derecelerde tahakkuk ettiğini ifade etmektedir. Birlik anlamı, bulunduğu şeylerden soyutlandığında kendinden tek bir anlam olmakla birlikte yüklendiği şeylerin birlikteki durumuna göre onlarda öncelik-sonralık, daha layıklık ve uygunluk ve güçlülük-zayıflık açısından farklı bir dereceyi ifade eder. *Birin* teşkik ile söylenmesi bu anlamdadır.

İbn Sînâ'nın birlik türlerini incelerken bazı türlerin birliğe diğerlerinden daha layık olduğu şeklindeki ifadeleri de onun birliğin müşekkek bir lafız olması düşüncesini desteklemektedir. Söz gelimi şeylerdeki birlik, mutlak anlamda olduğu gibi yalnızca birtakım açılardan da olabilir ve her bir birlik türünün diğerine nispetle evleviyeti ve

⁵¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Şifâ Kategoriler/Mekûlât*, çev. Muhittin Macit, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 8-10.

⁵² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 244.

⁵³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 120-121.

liyakati söz konusudur. Bu anlamda İbn Sînâ birliğe liyakatte sayı bakımından *birin*, tür bakımından *birden*; tür bakımından *birin*, cins bakımından *birden*; cins bakımından *birin*, ilişki bakımından *birden* daha öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Hiçbir şekilde bölünmeyen basit ise birliğe mürekkep olandan çok daha layıktır. Mürekkep olanlardan ise tam olan, birliğe eksik olandan daha layıktır.⁵⁴ Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de *birin* fertlerine teşkikle yüklenmesinin aynı zamanda onun cins olmadığını gösteren hususlarından biri olduğunu ifade etmiştir.⁵⁵ Çünkü cins anlamının, yüklendiği türlerde müşekkek olarak bulunması mümkün değildir. Cins anlamı kapsadığı türlerin tamamına tevâtü ile yüklenir. Söz gelimi insan ve atın “canlı” diye isimlendirilmesinde canlılığın anlamı insan için de at için de bütün yönlerden aynıdır; hem anlam bakımından hem de hak etme bakımından aynı olup daha lâıyıklık ve uygunluk, öncelik ve sonralık, güçlülük ve zayıflık bakımlarından farklılaşmaz.⁵⁶ Birliğin teşkîkî olup cins anlamı olmaması, bir önceki başlıkta incelediğimiz İbn Sînâ'nın birliğin cevherin mahiyetine dahil olmayan lazım arazlardan olduğuna dair görüşünü desteklemektedir.

1. 1. 4. Varlık ve Birlik

Buraya kadar birliğe dair hükümlerden birliğin tarif edilememesi, birliğin şeylerin lazım arazlarından olması ve birliğin fertlerine teşkik ile yüklenmesi meselelerini inceledik. Özellikle birliğin lazım araz olmasıyla ilgili onun cevherden ayrılamayan tabiatı ve her mevcudun birlik sahibi olup birliksiz bir mevcuttan söz edilememesi durumu varlık ile birliğin ilişkisine dair bir fikir vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ pek çok yerde varlık ile birliği aynı hükümde bir arada zikretmiştir. Bu durumda birliğe dair tasavvurumuzun netlik kazanması için onun varlık ile ortaklığını ve farklılığını açıklamamız gerekmektedir.

Birlik ile varlığın ilişkisine dair konuşmaya başlarken Kindî'nin bölümün başında ortaya koyduğumuz birlik tasavvuruna atıfta bulunmak istiyoruz. Nitekim o, metafiziğini birlik kavramı üzerine bina etmiş ve tabiattaki birlik durumlarına dair incelemesinden yola çıkarak bir yaratıcının varlığına ulaşmıştı. Şöyle ki Kindî'ye

⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 262. Birlik türlerinin birliği farklı derecelerde taşıdığını benzer bir öncelik sıralamasıyla Râzî de zikretmiştir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 181.

⁵⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 181.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Kategoriler/Mekûlât*, 8.

göre Tanrı dışındaki mevcudatın tamamı bir yönden *bir* iken başka yönlerden kendisinde çokluk barındırır. Bu durum bu mevcudatta *bir* ile birliğin birbirinden ayrı olduğunu gösterir. Burada *bir* ile kastedilen, *bir* olmakla vasıflanan şeyin varlığı iken; birlik ile kastedilen ise o nitelenen mevcudun “kendisine *bir* denilen yönden bölünemeyen” anlamının zihindeki tasavvurudur. Böylece Kindî söz konusu mevcudatın birliğini kendisinden aldığı *bir* ile birliğin kendisinde ayrı değil, bir olduğu Gerçek Bir’e ulaşır.⁵⁷ Kindî’nin bu metafizik tasavvuru, onun varlık ile *biri* birbirine özdeş kılıp bunları birbirinin yerine kullandığını göstermektedir. Kindî’den sonra Fârâbî ve İbn Sînâ’da böyle bir akıl yürütme süreci yoktur.⁵⁸ Dolayısıyla onlar, Kindî gibi *bir* ile varlığı özdeş kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte hem Fârâbî’de hem de İbn Sînâ’da her mevcuda *bir* denmesi sebebiyle *birin* varlığa denk (müsâvık) olduğu ileri sürülmüştür. Peki *birin* varlığa özdeş olmasıyla denk olmasının arasındaki fark nedir? Fârâbî, birliğe dair müstakil risalesi olan *Kitâbu’l-vâhid ve’l-vahde*’de *birin* bir özelliğinin de mevcuda denk olmak olduğunu söylemiştir. Bunun gerekçesi ise mahiyeti sayesinde belirginlik kazanan her şeye *bir* denilmesidir.⁵⁹ O, aynı risalede her bireyin kendisi dışındakilerden nasıl ayrıştığını açıklayarak bireyin ortağının olmaması anlamında *bir* olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda birlik ile varlık denktir:

“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.⁶⁰

İbn Sînâ’ya gelince o, *Şifâ Metafizik*’te *birin* varlığa denk olduğu için (*lienne’l-vâhid müsavikun li’l-vücud*) metafizikte incelendiğini söyler. O, *bir* ile mevcudun konularında bulunmasını şöyle açıklamaktadır: “bir ve mevcut, bazen şeylere

⁵⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

⁵⁸ Kindî’nin Tanrı dışındaki nesnelere atfettiği *bir*-birlik ayrımı, Fârâbî’de vücut-mevcut ayrımına, İbn Sînâ’da varlık-mahiyet ayrımına dönüşmüştür. Ömer Türker, *İslam’da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, 81.

⁵⁹ Fârâbî, *el-Vâhid ve’l-vahde*, 448.

⁶⁰ a.g.e., 450.

yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan ‘o mevcuttur’ denilen her şeye bir açıdan ‘o birdir’ demek mümkündür.”⁶¹ “Bir, kimi kez mevcutla örtüşür, zira bir de mevcut gibi her bir kategoriye söylenir. Ancak bir ve mevcudun mefhumları farklıdır. Bunlar hiçbirini de herhangi bir şeyin cevherine delalet etmemekte ortaklırlar.”⁶² İbn Sînâ’nın bu ifadesi birlik ile varlığın her mevcuda eşit şekilde yüklendiğini belirtmekle birlikte birliğin bir açıdan varlığın ise başka bir açıdan yüklendiğini vurgulamaktadır. Bu, onun Kindî’den farklı olarak varlık ile birliği aynı anlamda kullanmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte varlık ve birlik, her mevcuda yüklendiklerinden bulundukları konu itibariyle birbirine denk lafızlar olarak kabul edilmişlerdir. İbn Sînâ *Necât*’ta varlık ile birliğin denk olması durumunu şöyle açıklar: “Kendisi hakkında ‘mevcut’ dememizin doğru olduğu her şeye ‘bir’ dememiz de doğru olur.”⁶³ Yani var olan her şey aynı zamanda *birdir*. Hatta bu birlik, iki açıdan değerlendirilebilir. Şöyle ki var olan her şey hem ferdî hüviyetinin kendisine verdiği birlik bakımından hem de aynı cinse, türe... ait olmanın sağladığı birlik bakımından *birdir*. Bu açıdan var olanlar hüviyetleri itibariyle bir oldukları gibi mahiyetleri itibariyle de kavramsal bir birlik ve bütünlük oluştururlar. Öyleyse mahiyetleri ve varlıkları birbirinden ayrı olan şeyler -mahiyet ve varlıklarının ayrı olması yüzünden çok olmakla birlikte- hem mahiyetleri hem de varlıkları açısından *birdirler*.⁶⁴ Ferdî hüviyetin birliği, nesnelerin idrak edilebilmesinin zeminini sağlarken cins ve fasıl bakımından birlik ise onların bilinebilmesinin zeminini oluşturur.⁶⁵

İbn Sînâ, her var olana *bir* denilmesi ile ilgili ifadelerine şöyle devam eder: “Hatta çokluk, kendinden sonrakiler ile birlikte tek bir tabiattandır. Onun için tek bir çokluk denebilir”⁶⁶. O, her mevcudun *bir* olmasını çokluğa dahi *bir* dendiği örneği ile pekiştirmektedir. Çokluğa *bir* denmesi ise onun varlığı sebebiyledir. Bu durumu *Metafizik*’te “çok’un varlık sahibi olmasının şartının bir’in mevcut olması”⁶⁷ şeklinde ifade etmiştir. Bununla birlikte varlık ile birliği özdeş kabul edenlerin aksine o, çok olması bakımından çok’un bir olmadığını vurgulamıştır. Nitekim varlık ile birliğin

⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 76.

⁶² a.g.e., 262.

⁶³ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 199.

⁶⁴ İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 132.

⁶⁵ Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 344.

⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 199.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 420.

aynı mefhuma sahip olduğunu düşünenler çok olması bakımından çok'un mevcut olduğu için aynı zamanda bir de olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre çok olması bakımından çok, hüviyet ve hususiyeti sebebiyle birdir. Biz Fahreddin er-Râzî'ye ait satırlarda bu konuya dair bir açıklama bulmaktayız. Râzî burada çokluğun iliştiği konu ile birliğin iliştiği konunun aynı olmadığını ve bu sebeple de çokluk ile çokluğun birliğinin çelişmediğini ifade eder. Dolayısıyla çok olması bakımından çok, mevcuttur fakat bir değildir. Râzî böylece varlık ile birliğin mefhumlarının aynı olmadığını ifade eder.⁶⁸ O, *el-Mebâhisu'l-meşrikiyye*'de varlık ile birliğin aynı anlama geldiğini düşünenlerin bu yanılgıya neden düştüklerini açıklamaktadır. Çünkü her mevcudun hüviyet ve hususiyeti vardır. Bu yanılgıya düşenler de bu hüviyet ve hususiyetin, onun varlığı ve birliği olduğunu zannetmişlerdir. Böylece varlık ile birliğin anlamlarını birbirine eşit görmüşlerdir.⁶⁹ Nasreddin et-Tûsî ise varlık ile birliğin her mevcuda yüklenmesi sebebiyle aynı anlama geldiğini zannedenlere, çok olması bakımından çokluğun mevcut olduğunun söylenmesiyle birlikte *bir* olduğunun söylenmediğini delil getirmiştir.⁷⁰ Sonuç olarak Kindî'nin aksine Fârâbî ve İbn Sînâ'da varlık ile birliğin mefhum bakımından özdeş kabul edilmemesiyle birlikte konu bakımından denk kabul edilmesinin anlamı açığa çıkmıştır.

1.1.5. Bir-Çok Mukabillliği

İbn Sînâ'nın *birin* mahiyetine dair fikirlerini tam anlamıyla ortaya koyabilmek adına son olarak onun çoklukla ilişkisinin incelenmesi gerekmektedir. Nitekim o, *birliği* ele aldığı yerlerde çokluğu da daima zikretmiştir. İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te birlik ile çokluğun ilişkisini incelemeye başlayarak aralarında mukabillik olup olmadığını tartışır. Mukabillik ise sureti gereği dört çeşittir: zıtlık mukabillliği, sûret-yokluk mukabillliği⁷¹, çelişki (tenâkuz) mukabillliği ve görecelik (muzâf) mukabillliği. Şimdi

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye I*, 171-172.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye I*, 171-172. Birlik anlamı varlık anlamından başka olduğu gibi teşahhus, taayyün ve hüviyetin anlamlarından da farklıdır. Fahreddin er-Râzî *Mebâhis*'te birliğin bu anlamlardan farklı olduğunu anlatmak için, bir cismin *bir* olduğu durumda hüviyeti sabit kaldığı halde cismin çoğaldığı durumda birliğin yok olmasıyla birlikte hüviyetinin devam ettiğini ispatlamaktadır. Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 172-173.

⁷⁰ Nasîruddin et-Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali (Kum: Mektebetü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1986), 76.

⁷¹ Sûret-yokluk mukabillığının diğer ismi meleke-adem mukabillığıdır.

birlik ve çokluk arasında kendileri olmak bakımından mukabillik olup olmadığını inceleyelim:

1. Zıtlık mukabillığı: i. Birbirine zıt olan iki şeyden biri, diğerini oluşturamaz; aksine zıtlar birbirini yok eder. Oysa birlik, çokluğu var eder; çokluk, birliklerden oluşmuştur. Dolayısıyla onların ilişkisi zıtlık olamaz. ii. Zıtlık ilişkisi, bulunduğu iki şeyin aynı anda aynı konuda bulunamamasını gerektirir. Birliğin, çokluğun konusuna gelerek onu yok ettiğini söylemek ise mümkün değildir. Çünkü birliğin konusu ile çokluğun konusu aynı değildir. Çokluk, birlik ile oluşur ve onun yok olmasıyla yok olur. Birlik, çokluğu yok edeceği zaman önce ondaki birlikleri yok eder ardından bu birliklerin yok olmasıyla çokluğun konusu ortadan kalkmış olur. Birliğin gelip çokluğun ortadan kalkmasında konuları arasında bir ardışıklık olsa da konu birliği bulunmamaktadır. Zıtlık ilişkisinde ise aynı konuda bulunmanın gerektiğini zikretmiştik. Dolayısıyla birlik ile çokluk arasında zıtlık mukabillığı yoktur. iii. Birliğe illet olmak, çokluğa ise malûl olmak ilişmiştir. İlet bâkî olduğu sürece ise malûlün yokluğu imkânsızdır. Öyleyse çokluğun ortadan kalkması için önce kendisindeki birliklerin yok olması gerekir. Böylece birlik-çokluk arasında zıtlık mukabillığı olmadığı açığa çıkmış olur.⁷²

2. Sûret-yokluk mukabillığı: Sûret-yokluk, diğer ismiyle meleke-adem mukabillığı, birliğin mevcut bir durum ve çokluğun birliğin yokluğu olmasını yahut bunun tam tersini gerektirir. Bu ilişkide suret, kendinde makul ve sabit olan; yokluk ise suretin olmaması üzerinden onun aracılığıyla düşünülür olandır. Birlik ve çokluk arasında ise bu ilişkinin olması iki açıdan mümkün değildir. Birliğin, suret ve çokluğun da yokluk olduğunu farz edelim. İlk olarak biz birliği ‘bölünme ve bilfiil parçalanmanın yokluğu’ diye tanımlarken çokluğu da bunların varlığıyla tanımladık. İkinci olarak çokluğun birliklerden oluştuğunu söylemiştik ki bu durumda suretin durumunun toplamının yokluğu oluşturması gerekir ve bu imkânsızdır. Birliğin, yokluk ve çokluğun da suret olduğunu farz ettiğimizde ise ademî olan bir durumun toplamının sureti oluşturduğunu söylemiş oluruz ki bu da imkânsızdır. Böylece birlik-çokluk arasında suret-yokluk mukabillığı olmadığı da açığa çıkmıştır.⁷³

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 318-324, 330. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 187.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 324-326. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, 187.

3. Çelişki mukabillığı: Birlik-çokluğun çelişki mukabillığı ilişkisine sahip olması imkânsızdır. Çünkü birlik ve çokluk, lafız itibariyle bu ilişkiye uygun değilken dıştaki halleri itibariyle de durum suret-yokluk mukabillığına döner ki bunun mümkün olmadığı açıklanmıştı.

4. Görecelik mukabillığı: Birlik ile çokluk arasında görecelik mukabillığı olması için onların mahiyetlerinin birbirlerine göre olması gerekir. Oysa birlik ile çokluğun mahiyetleri arasında görecelik yoktur. Birlik ile çokluğa illet-malûl durumlarının ilişkisi, illet ile malûlün görecelik ilişkisine sahip olması sebebiyle onlar arasında da görecelik ilişkisi olduğu zannına sebep olabilir. Fakat illet ve malûl, birlik ve çokluğun bizzat kendisi değil, onların gerekleridir. Çünkü çokluk, birlik nedeniyle var olur fakat çokluğun mahiyeti birliğe göre anlaşılmaz. Onların gerekleri arasında görecelik ilişkisinin var olması ise onlar arasında da görecelik ilişkisi olduğuna delil olamaz.⁷⁴

İbn Sînâ mukabillığın dört türünü de birlik-çokluk ilişkisi açısından inceleyerek birlik ve çokluk arasında zatlari itibariyle bu mukabilliklerin hiçbirinin bulunmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ancak o, mukabillığın birlik ve çokluğa, mahiyetlerine arız olan izafet açısından iliştiğini ifade eder. Söz gelimi ölçüt olması yönünden birlik, ölçülen olması yönünden çokluğun mukabilidir. Bu durum, onların zatı değil, arazıdır. Nitekim ölçüt olmak birliğe, ölçülen olmak da çokluğa ilişkin durumundadır.⁷⁵ Sonuç olarak birlik ve çokluk arasındaki mukabillik ilişkisi onların zatlari açısından değil, fakat izafetleri açısından mevcuttur.

Buraya kadar bir kavramının mahiyetine dair bir inceleme yaptık. Onun Kindî ve Fârâbî’de incelenmesi ile İbn Sînâ’nın ayrıntılandığı şeklini ortaya koyduk. Böylece *birin* hangi hükümleri taşıdığına açıklık getirdik. Şimdi, artık mahiyetine dair bir fikir sahibi olduğumuz birliğin, zata hangi yönlerden söylenebildiğini öğrenmek amacıyla *birin* türlerini ele alacağız.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 328-330.

⁷⁵ a.g.e., 330.

1.2. Birin Türleri

İbn Sînâ *Kitâbu'l-cedel'de bir (vâhid)* ile birkaç anlamın kastedildiğini ve bu anlamlardan *bir* adına en layık olanın şeyin sayıca bölünmeme anlamı olduğunu söylemiştir.⁷⁶ Keza o, *Necât'ta* kendisine *bir* denildiği yünden parçalara ayrılmayana *bir* dendiği ifade etmiştir.⁷⁷ Birin birkaç anlamı olduğuna dair ifade ile, bir şeye bir yünden *bir* denilmesine dair ifadeler, birlik anlamının çeşitleri olduğunu kasteden ifadelerdir. Yani bir şeyin *bir* olduğu söylendiğinde onun hangi açıdan *bir* olduğunun söylendiği önemlidir. Biz bir nesnenin *bir* olduğunu söylediğimizde onun birliğin herhangi bir anlamında *bir* olduğunu söylemiş oluruz. Fakat bir yünden *bir* olduğunu ifade ettiğimiz nesne, başka bir açıdan kendisinde çokluk barındırıyor olabilir. Birliğin bu yönü, onun incelendiği yerlerde kısımlara ayrılarak çeşitlerinin zikredilmesinin zeminini hazırlamıştır.

Filozoflar birlik meselesini ele aldıkları metinlerde *biri* taksim etmişlerdir. Fakat *birin* çeşitlerine dair bu taksimler tek bir şekilde değildir. Daha önce Kindî'nin birliğe dair incelemesinde onun cinsin birliği, türün birliği, hâssanın birliği, arazın birliği, bütün, çoğul, parça ve kategorilerin her birinin birliği gibi birliğin çeşitlerinden bir kısmını zikrettiğini söylemiştik. Fârâbî ise *el-Vâhid ve'l-vahde* risalesinde *birin* kısımlarını Kindî'ye nispetle daha sistematik bir tarzda ortaya koymuştur. Fârâbî burada *birin* kısımlarını şöyle sıralar: a) Çokluğa söylenen *bir*: bütüne *bir* denmesi, cins, tür, araz, amaç ve nispet bakımından *bir*. b) *Birin* sayı bakımından söylenmesi. c) Bölünme özelliği olan *bir*: bitişik (muttasıl) *bir*, bileşik (mü'telif) *bir*. d) Mahiyetiyle belirgin olan *bir*. e) Nicelikte bölünmeyen *bir*. f) Kendisine ait varlıkta ortağı bulunmayan *bir*. Fârâbî ayrıca, birlik türleri içinde bazılarının birliğe diğerlerinden daha layık olduğunu ifade etmiştir. Örneğin çizgi, birliğe yüzey ve cisimden daha layıktır. Dairesel çizgi ise birliğe doğrusal çizgiden daha layıktır.⁷⁸

İbn Sînâ'ya gelince o, birliği incelediği birçok yerde birliğin türlerine dair ifadelerde bulunmuştur. Onun birlik çeşitlerine dair ortaya koyduğu tablo, bize bu taksimin çeşitli açılardan yapılabileceğini ve onun tek bir halinin olmadığını göstermektedir.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Topikler/Cedel*, 211.

⁷⁷ İbn Sînâ, *en-Necât, Felsefenin Temel Konuları*, 223.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik I*, 465.

Biz burada, daha ayrıntılı ve sistematik olması sebebiyle onun *Necât* ve *Şifâ Metafizik*'teki birlik taksimini incelemeyi tercih ediyoruz.

İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te *birin*, kısımlardan her birine, bulunduğu yönden bölünme barındırmaması anlamında söylendiğini ve her birine farklı derecelerde yüklendiğini belirttikten sonra⁷⁹ öncelikle *biri* bilaraz ve bizzat olmak üzere ikiye ayırır: araz bakımından *bir* ve zatî *bir*.

Araz bakımından *bir*, iki şey arasındaki ortaklığı belirtmek için kullanılır. Bu iki şey ya bir konu ve arazî bir yüklemdir ya bir konudaki iki yüklemdir yahut da bir arazî yüklemdeki iki konudur.⁸⁰ Söz gelimi sarı renkli bir kitap ile sarı renkli bir kalem için “kitap ve kalem birdir” denmesi, bir arazî yüklemdeki iki konu olmasına örnektir ve buradaki birlik anlamı kitap ile kalemin ortak olduğu sarı renge racidir. Buna göre kitap ve kalem sarı olmakta *birdirler*. Bu anlamıyla *bir*, şeyin kendisinden değil de başkasına nispetinden kaynaklanması sebebiyle bilarazdır.

Zatî birlikte ise birlik, dışta bulunduğu o şeyin kendisi olarak bulunmaktadır. Zatî *bir*, dışta zatın kendisinin *bir* olarak bulunmasını ifade etmekle birlikte mutlak anlamda birlik anlamına gelmez. Çünkü zatî birlikte de birlik, bir yöndendir fakat bu anlamda birliğe sahip olan şey, başka yönlerden kendisinde çokluk barındırabilir.

Zatî *bir* cins bakımından, tür bakımından, ilişki bakımından, konu bakımından, sayı bakımından olmak üzere beş kısımdır. Sayı bakımından *bir* ise bitişiklilikle, temasla, türünden dolayı yahut zatından dolayı olabilir.⁸¹ Söz gelimi cins bakımından *bir*, insan ve atın cinsleri olan canlılıkta ortak olmaları gibidir. İnsan ve at canlılıkta ortak olmaları sebebiyle cins bakımından *birdirler* ve fakat onlar, türleri itibarıyla de çoktur. Nitekim insan ve at, birbirinden farklı iki türdür. Tür bakımından *bir* ise Ahmet ve Ayşe'nin insanlıkta ortak olmaları örneğindeki gibidir. Türce *bir* olanlar, fasıl bakımından da *birdirler*. Cins bakımından *birin* tür bakımından çok olması gibi, tür bakımından *bir* de sayıca çok olabilir. Nitekim türün fertleri, tür bakımından *bir* olup sayıca çokturlar. Fakat türün tek bir ferdi varsa o sayıca çok değildir.⁸² İlişki

⁷⁹ a.g.e., 244.

⁸⁰ a.g.e., 246.

⁸¹ a.g.e., 246.

⁸² a.g.e., 248.

bakımından *bire* gelince nefsin bedene göre durumuyla yöneticinin şehre göre durumunun arasındaki ilişki, *bir* olmaları bakımından buna örnektir. Buradaki birlik durumu arazî birlikle karıştırılmamalıdır. Yöneticinin şehirle olan ilişkisi arazî olsa da onun durumuyla nefsin bedenle olan ilişkisinin durumu zâtî olan ilişki birliğine dahildir.⁸³

Sayınca *birin* kısımlarından bitişiklikle *bir*, bir yönden bilfiil *bir* iken bir yönden de kendisinde çokluk barındırır. Hakiki bitişiklik birliğinde bilfiil çokluk olmaz, ondaki çokluk bilkuvvedir. Bu, çizgi için açının olmaması gibidir. Kendisinde bilfiil çokluk barındırıp uçları ortak bir sınırdaki buluşan ise açının kuşattığı iki çizginin toplamı gibidir. Temas bakımından *bir* olan, uçları birbirine temas eden ve birinin hareketi, diğerinin hareketini gerektirendir. Bu, organların oluşturduğu organlar gibidir. Bilfiil çokluk barındırması sebebiyle bu, bitişiklik birliğinden daha zayıftır.⁸⁴

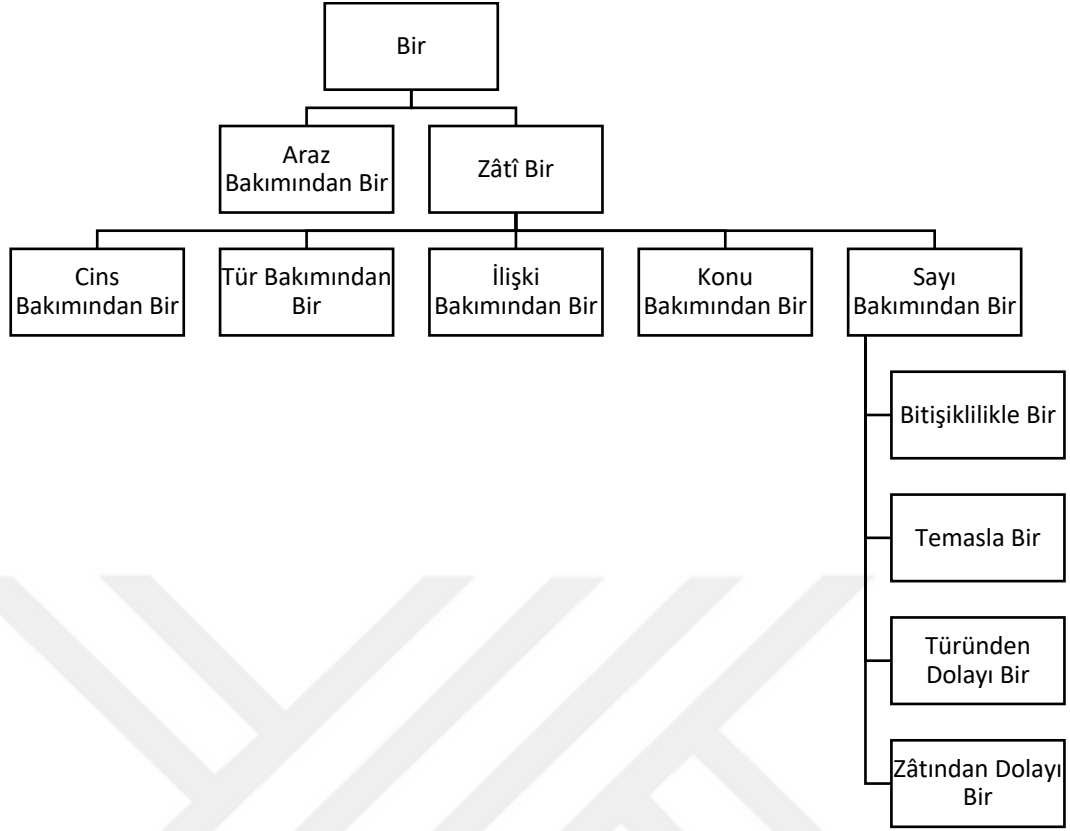
Sayınca *bir*, birliğin iliştiği doğa açısından ele alındığı takdirde ikiye ayrılır: Birliğin iliştiği doğası çoğalmayan ve doğası çoğalan. Birliğin iliştiği doğası çoğalmayan ya başka bir yönden çoğalabilir yahut çoğalamaz. Başka bir yönden çoğalabilen sayınca *bir* olan insandır. Nitekim insan bölündüğünde doğası bakımından çoğalmaz fakat başka bir bakımdan nefis ve bedene bölündüğünde çoğalabilir. Başka bir yönden çoğalmayan da ya bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya sahiptir yahut da değildir. Bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahip olan ise ya o doğa konumdur ve bu noktadır ya da bu doğa konum değildir ki bu da akıl ve nefstir. Bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olmayan mevcut ise sayının ilkesi olan birliktir. Sayınca birliğin diğer kısmı olan doğası çoğalan ise ölçü ve basit cisim gibidir.⁸⁵

İbn Sînâ'nın *Şifâ Metafizik*'teki birliğin kısımlarına dair ifadelerinin tabloya dökülmüş hali şöyledir:

⁸³ a.g.e., 260.

⁸⁴ a.g.e., 248-250.

⁸⁵ a.g.e., 250-256.



Şekil 1 Şifâ Metafizik'te Birin Türleri

Birin türlerini böylece ortaya koyduktan sonra onların her birinin birliğe farklı yönlerden sahip olduğu ve bazılarının birliğe daha layık olduğu da açıklık kazanmış olur. *Birin* türlerinin, birliğe liyakatlerine göre durumları ise şöyledir:

“Cins bakımından bir, birliğe ilişki bakımından birden; tür bakımından bir, birliğe cins bakımından birden; sayı bakımından bir, tür bakımından birden; hiçbir şekilde bölünmeyen basit, birliğe mürekkepten; bölünenlerden tam olan, birliğe eksik olandan daha layıktır.”⁸⁶

İbn Sînâ *Necât*'ta ise mevcut ve *biri* inceleyebilmek için onların -her ne kadar cinsi ve faslı olmasa dahi- cins ve fasıllarla bölünmeye benzer bir şekilde dallara ayırarak kısımlarını ortaya koyar. Önce mevcudun bölümlerini zikrederken ardından *bir* için de tıpkı mevcut gibi tür ve cins ile eklentilerin yerine geçebilecek kısımlarının olduğunu zikreder. Birliğin tarif edilemez oluşunun ele alındığı bölümde de zikredildiği üzere *birin* cinsi ve faslı olmamakla birlikte burada İbn Sînâ birlik türlerini *birin* cinsle genişlemesine benzeterek ortaya koymaktadır. *Birin* cins ile genişleyen türlerini İbn Sînâ *Necât*'ta cins bakımından *bir* (*mücânese*), tür

⁸⁶ a.g.e., 262.

bakımından *bir* (*müşâkele*), araz bakımından *bir*, nispette ortaklık bakımından *bir*, sayı bakımından *bir*; birin eklentilerini ise eşitlik, benzerlik, örtüşme (*mutâbaka*), eşcinslilik (*mücânese*), *müşâkele* ve ne ise o olması olarak belirlemiştir.⁸⁷ Nitekim eşitlik, nicelikte birliği; benzerlik, nitelikte birliği; eşcinslilik, türde birliği ifade eder. Yine *Necât*'ta *bir* ile çok'un kısımlarını ele aldığı bölümde şeyin kendisinde bölünmenin olmadığı yöne göre cinstе, türde, genel arazda, orantıda, konuda, sayıda, tanımda bir olabileceğini ifade etmiştir.⁸⁸ İbn Sînâ'nın *Necât*'taki birlik taksimi şöyledir:



Şekil 2 en-Necât'ta Birin Türleri

İbn Sînâ'nın birliğe dair taksiminin farklı yerlerde farklı şekillerde ifade edilmesi birlik taksiminin ele alınacak meseleye göre bir şekil alabileceğine işaret etmektedir. Onun her şeye bölünmediği yönden bir dendiğine dair ifadesi, birlik çeşitlerinin sayısının sınırlandırılmayacağını da çağrıştırmaktadır. Özetle biz, İbn Sînâ'nın taksimlerinden her mevcudun bir yönden *bir* olduğunu, mevcut fertlerini bu

⁸⁷ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 200.

⁸⁸ a.g.e., 223, 224.

kısımlardan en az biri altında incelememizin mümkün olduğunu çıkarıyoruz ve ontolojik bir kavram olarak ortaya koyduğumuz birlik meselesini zorunlu varlığın birliği meselesine taşımak istiyoruz.

Öncelikle birliğin tanımı yapılamayan evvelî kavramlardan olduğu, bulunduğu mevcutların lazım arazi olduğu, fertlerinde dereceli bir biçimde bulunduğu ve konusu itibariyle varlık kavramına denk olduğunu -yani her mevcudun *bir* olduğunu- ortaya koyduk. Ardından onun *bir* denilen yönler kadar çeşitli olduğunu söyleyip bu çeşitlerin bazılarını zikrettik. Peki zorunlu varlığın *bir* olmasına gelince İbn Sînâ onun birliğini nereye koymaktadır? Bir başka ifade ile zorunlu varlık hangi anlamda *birdir* ve onun birliğiyle ne kastedilmiştir? İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğini başlıca *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*, *Şifâ Metafizik*, *en-Necât* ve *el-İşârât* ve *'t-tenbîhât*'ta ele almıştır. O, zorunlu varlığın birliğine dair *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*'da zorunlu varlığın varlığının tam olması bakımından, varlığının niceliksel, mukavvim olarak veya tanımın parçaları gibi parçalara bölünmemesi bakımından ve varlık mertebesinin sadece ona ait olması bakımından *bir* olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Onun zorunlu varlığın *bir* olduğunu ifade ettiği yönlerin her biri, birliğin anlamlarından bir kısmını yansıtmaktadır. Keza *Metafizik*'te zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olduğunu⁹⁰, sayıca *bir* olduğunu⁹¹, kendisine özgü varlığı bakımından *bir* olduğunu ifade etmiştir.⁹² *Necât*'ta ise bu konuya dair daha fazla açıklama yapmıştır. O, burada zorunlu varlığın varlığının tam olması yönünden, niceliksel parçalarla, tanımın parçalarıyla ve mukavvim unsurlarıyla bölünmemesi yönünden, her şeyin kendisine ait bir birliği bulunması yönünden ve varlıktaki mertebesi yönünden *bir* olduğunu söylemiştir.⁹³ Onun her yönden *bir* olmasının bir gereği olarak herhangi bir terkipten ari olması, onun herhangi niceliksel parçalara, cisim olup madde ve surete; varlık ve mahiyete, cins ve fasıl gibi tanım parçalarına bölünememesi demektir.⁹⁴ İbn Sînâ zorunlu varlığın bütün yönlerden *bir* olduğunu belirtir. Zorunlu varlık, hiçbir şekilde

⁸⁹ İbn Sînâ, *el-Mebde'* ve *'l-Meâd*, thk. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesese-i Mutâlaat-ı İslâmî, 1984), 12.

⁹⁰ Zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olması, zorunluluğun bir cins anlamı olup da türlere bölünememesini ifade etmektedir.

⁹¹ Zorunlu varlığın sayıca *bir* olması ise zorunluluk anlamının bir tür anlamı olup fertlerinde sayıca çoğalamaması anlamına gelmektedir.

⁹² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 130.

⁹³ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 229.

⁹⁴ a.g.e., 227, 250.

kendisinde çokluk bulunmayan mutlak *birdir*. Bu anlamda *birin* taksimini çeşitlendirdikçe onun başka başka yönlerden de *bir* olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁵ Her açıdan *bir* ve -bunun bir gereği olarak- basit olan zorunlu varlığın zatı itibarıyla *bir* olmasına dair İbn Sînâ'nın delilleri, ikinci bölümde bu delillerin mukaddimelerinin açıklanmasının ardından üçüncü bölümde ayrıntılarıyla incelenecektir.



⁹⁵ Felsefî gelenekteki Allah'ın birliğine dair “her yönden bir” ve “basit” olmaya dayanan bu kavrayış, kelâm geleneği ile farklılık arz eder. Kelâm geleneğinde Allah'ın birliği, onun her yönden bir olan basit ilke olmasına değil, sıfatlarıyla birlikte tek bir yaratıcı olması fikrine dayanır. Kelâm geleneğinin Allah'ın birliğine dair bu yaklaşımı ferdî ve şahsî birlik olarak adlandırılmıştır. Eşref Altaş, “*Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak'tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar*”, 250-251. Bu bağlamda Nasîruddîn et-Tûsî “birden ancak bir çıkar” ilkesine karşı öne sürülen itirazların, kelamcılarının birliğin anlamını bilmemelerinden kaynaklandığını ifade etmiştir. a.g.e., 251.

BÖLÜM II: İBN SÎNÂ'DA BİRLİK DELİLİNE İLİŞKİN MUKADDİMELERİN AYDINLATILMASI



Birinci bölümde İbn Sînâ'nın bir olmaya dair tasavvuru, birliğin mahiyeti ve türleri ele alınmıştı. Şimdi ise onun zorunlu varlığın birliğine dair delillerine geçmeden önce bilinmesi gereken iki mukaddimeyi incelemek yerinde olacaktır. İbn Sînâ bu iki mukaddimeyi *İşârât*'ta zikrettiği taayyün delilinin hemen öncesinde ortaya koymuştur. Esasen delilin öncesinde gelen sözünü ettiğimiz iki pasajı delile mukaddime olarak yorumlayan ilk kişi Fahreddin er-Râzî'dir.⁹⁶ Bu mukaddimeler İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın bizatihi kendisinden yola çıkarak inşa ettiği birlik delilinin anlaşılması için bir zemin teşkil etmektedir. İbn Sînâ ilk mukaddimedede dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden farklılaşıp kendilerini kaim kılan bir durumda ittifak eden nesnedeki ortaklık ve farklılık yönleri arasındaki ilişkinin kombinasyonlarını tespit etmiş ve bunları değerlendirerek sonuçlarını ortaya koymuştur. Bu mukaddime İbn Sînâ'nın her iki delilinde de zorunlu varlığa uyarlanılarak kullanılmıştır. Bu pasajın delil için mukaddime olmasının gerekçeleri aşağıda açıklanacaktır. İkinci mukaddimedede ise o, mahiyetin sebeplilik bakımından sınırlarını ortaya koymakta ve hiçbir mahiyetin kendi varlığı için sebep olamayacağını ifade etmektedir. Bu iddiayı ise bir şeyin kendisi var olmadan başkasını var kılamayacağına dayanan illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesi gerekçesine dayandırmaktadır. Zorunlu varlığın varlığının, onun kendi mahiyetinden kaynaklanmasını reddedişin gerekçesi olan bu ifadeler hem zorunlunun mürekkep olmayan basit olması anlamında onun birliğine işaret ederken hem de var olmayan bir şeyin başkasını var edemeyeceğine dair taayyün deliline mukaddime olmaktadır. Söz konusu pasajın delil için mukaddime olmasının gerekçeleri aşağıda açıklanacaktır. Bu mukaddimelerin ilki ortaklık ve farklılık, ikincisi ise varlık-mahiyet ilişkileri olarak isimlendirildi. Delilin mukaddimleri şöyledir:

2.1. Birlik Delili Açısından Ortaklık ve Farklılık

İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğini onun bizatihi dıştaki varlığı (*taayyünü*) üzerinden açıklamaktadır. Öyleyse delilin ortaya konması için yapılması gereken ilk şey dışta

⁹⁶ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Ali Rıza Necfzâde (Tahran: Encümen asar mefâhir fihrenci: 1384), 353, 355. Râzî'yi takip eden *İşârât* şarihleri de bu pasajları birlik delilinden önce bilinmesi gereken iki mukaddime olarak zikretmişlerdir.

bir şeyin fertliğini/biricikliğini inşa eden durumları ortaya koymaktır. İlk mukaddimede İbn Sînâ öncelikle nesneye dair bir çözümleme yapar: nesneyi, kendisini diğerlerinden ayırtıran dış dünyadaki varlığı (*a'yân*) ile diğerleriyle ortak olduğu mukavvim unsuru bakımından açılar.⁹⁷ Ardından bu farklılık (*ihtilaf*) ile söz konusu ortaklığı (*ittifak*) ihtiva eden nesne içerisinde varsayılabilir ilişkileri listeler. Böylece bu ilişkilerden hangilerinin çokluk ifade eden nesneler için doğru olduğu ve hangisinin bir olmayı sağladığı ve çokluk için sahih olmadığı ortaya çıkmaktadır.

“Dış dünyadaki varlıklarıyla [*a'yân*] birbirinden farklılaşp kendilerini kaim kılan bir durumda ittifak eden her şey; ya kendisiyle ittifak ettiği şey, kendisiyle ihtilaf ettikleri şeyin levazımından bir lazım olur. Bu durumda birbirinden farklı olanların tek bir lazımı olmuş olur ki, bu yadırganmaz. Ya da kendisiyle farklılaşılacak şey, kendisinde ittifak edilen şeyin lazımı olur ki, bu durumda aynı şeye gereken birbirinden farklı ve birbirine mukabil olur ki, bu yadırganır. Veya da kendisinde ittifak edilen kendisiyle ihtilaf edilen şey için arız olan bir araz olur ki, bu da yadırganmaz. Veyahut da kendisinde ihtilaf edilen şey, kendisinde ittifak edilen şeye arız olan bir araz olur ki, bu da yine yadırganmaz.”⁹⁸

İbn Sînâ bu mukaddimede kendi içindeki ortaklık ve farklılık durumlarını değerlendirdiği şeylere iki kayıt getirerek üzerinde konuşacağımız nesneler kümesini sınırlandırmıştır. İlki *a'yân*yla⁹⁹ yani başka bir durumla değil, dış dünyadaki varlıklarıyla birbirlerinden farklılaşma, ikincisi ise kendilerini kaim kılan bir durumda ortak olmadır. İlk kayıt olan farklılaşma ile dışta var olan nesneleri birbirinden ayırtıran ve onları bir diğeri değil de kendisi kılan hususu, ferdiyeti vurgulamaktadır. İkinci kayıt olan ortaklık ile ise nesnelerdeki tür yahut cins ortaklığı vurgulanmaktadır. Böylece burada ortaklık ve farklılık durumu değerlendirilecek olan nesneler a. dışta var olmalı b. mukavvim unsuru olmalı. Söz gelimi Ali ve Ahmet dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden farklılaşan ve mukavvim

⁹⁷ Mukaddimenin buraya kadarki kısmının izleri, İbn Sînâ öncesinde Fârâbî ve Kindî aracılığıyla Plotinus'a kadar izlenebilir. Çünkü biz onların da tanrının birliğinin ispatında mutlak anlamda basit iki tanrının varsayımının imkânsız olmasını, iki veya daha fazla şeyden bahsedilen her durumda o şeylerin ortaklık ve farklılık yönlerine dayandırdıklarını bilmekteyiz. Bu anlamda İbn Sînâ'nın basitlik delili için de mukaddimenin anlamı, bu kısma kadardır. Konu basitlik delilinde ayrıntıyla ele alınacaktır.

⁹⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 129.

⁹⁹ Burada “*a'yân*” ifadesi dış dünyadaki varlık anlamında kullanılmıştır. *A'yân* kelimesinin anlamlarının verildiği *Keşşâf*'ta onun bir anlamının da zihnin mukabili olarak harici varlık olduğu ifade edilmiştir. Bkz: Tahânevî, *Keşşâfû ıstılâhati'l-fünûn ve'l-ulûm II*, ed. Refik el-Acem; thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetü Lübnan 1995/1416), 1243. İbn Sînâ eserlerinin farklı yerlerinde *a'yân* zihindeki suretin karşısında olarak dış dünyadaki varlık anlamında kullanmıştır. Bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 7. *en-Necât*'ta şeyleri *a'yân*da (dış dünyada) var olanlar, vehimde yahut akılda suret olarak var olanlar, lafız olarak ve yazı olarak var olanlar şeklinde dört varlık kategorisine ayırmıştır. Bkz: İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 29.

unsuru bakımından birbiriyle ortak olan iki ferttir. Bu kayıtlarla mesela zihinde var olan nesneler yahut kendisi dışındakilerle arazî bir durumda ortak olan nesneler dışarıda bırakılmıştır. Burada öncelikle üzerinde konuşacağımız nesneler kümesinin bu şekilde sınırlandırılmasının delil açısından anlamı ve sorgulanması yapılmalıdır.

İşârât'ın önde gelen şarihlerinden Fahreddin er-Râzî birlik delilinin ilk mukaddimesi olarak yorumladığı bu pasaja dair kendisinin sunduğu iki mukaddimeden ilki ile farklılık durumuna işaret etmiştir. Râzî'nin sunduğu mukaddimeye göre biz dış dünyada birden fazla şeyden söz ettiğimiz her durumda biliriz ki onlar birbirlerinden başkalarıdır. Yani her bir nesnenin teşahhusu kendine özeldir. Söz gelimi mahiyeti ve arazları bakımından aynı iki nesneyi düşünelim: iki kitap. Kitaplık mahiyeti bakımından ortak olan bu iki nesneden her biri kendisidir, diğeri değildir. Her birinin dış dünyadaki varlığı kendine özgüdür. Bir diğer ifadeyle birbirinin aynı olan iki şahıs olması mümkün değildir. Nesnenin kendisi olup, başkası olmamasının ifade edildiği bu ilke özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine işaret etmektedir. Bu açıklaması ile Râzî, 'dış dünyadaki varlıklarıyla farklılaşan' ifadesini açıklamıştır. Birbirinden farklılaşma durumunun ifade edildiği şeylere getirilen ikinci kayıt da kendilerini kaim kılan bir unsurda ittifak etmeleridir. Râzî, sunduğu ikinci mukaddimeyle İbn Sînâ'nın 'kendisini kaim kılan bir durum' ifadesiyle zikrettiği ortaklığı, tür ve cins üzerinden daha net hale getirmiş ardından kendisini kaim kılan bir durumda ortak olmayan kategorileri zikretmiştir. Buna göre şeyler ya bir türe dahil olan bireyler ve bir cinsin altındaki türler gibi mukavvim unsurlarından birinde ortaklıklar yahut da kategoriler gibi mukavvim unsurlarından birinde değil, arazî sıfatlarında ortak olurlar. Söz gelimi Ali ve Ahmet, insanlıkta ortaklıklar. Benzer şekilde insanlık ve atlık canlılıkta ortaklıktır. Yalnız kategorilere gelince onlar en yüksek cins olduklarından hiçbir cins ve türün altına girmezler. Böylece onlar kurucu unsurlarında değil arazî sıfatlarda ortak olabilirler. Böylece Râzî, İbn Sînâ'nın söz ettiği ortaklık ve farklılık durumunu bu iki mukaddimeyle açıklamıştır.¹⁰⁰ O, getirdiği ilk mukaddime ile dış dünyadaki farklılığı yalnızca şerh etmiş, ikinci mukaddime ile ise ortaklık durumunu mukavvim unsurda ortak olanlar ve arazî bir sıfattan ortak olanlar şeklinde iki kısım şeklinde sunmuştur. İbn Sînâ'nın ifadesi ise bu iki kısımdan ilkinin kapsamaktadır. Bir diğer ifadeyle onun açıklamasına göre İbn

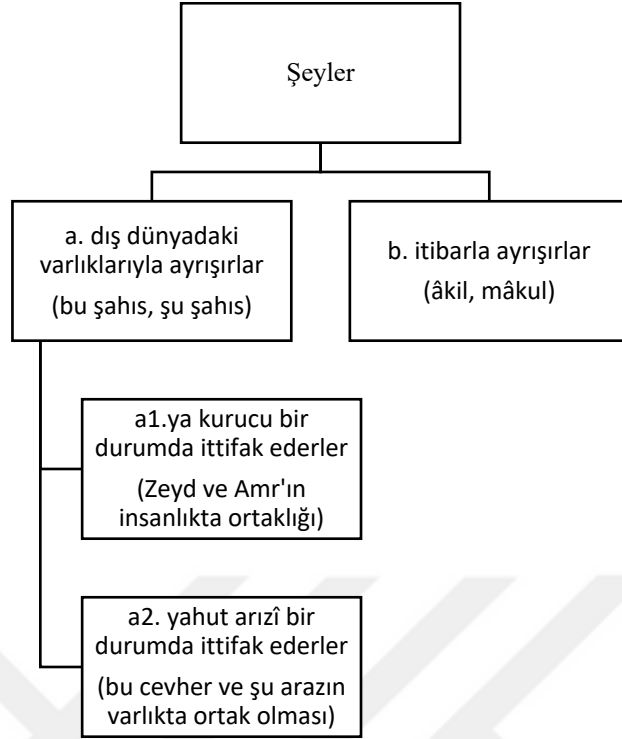
¹⁰⁰ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 353-354.

Sînâ'nın farklılığa dair kaydı dışta var olan her nesne için geçerli iken ortaklığa dair kaydı her şeyi kuşatmamaktadır. Semerkandî de *Beşârâtü'l-İşârât*'ta mukavvimde olmayan ortaklığın da aynı hükme tabi olduğu gerekçesi ile İbn Sînâ'nın 'mukavvimlerden birinde ortaklık' kaydını isabetli bulmamaktadır.¹⁰¹ *el-İşârât*'ın bir diğer önemli şarihi Nasreddin et-Tûsî ise şeylerin birbirlerinden farklılaştıkları yönü de genişleterek ele almıştır. Ona göre şeyler ya dış dünyadaki varlıklarıyla yahut itibarla yahut da başka bir şeyle birbirlerinden ayrışırlar. Dış dünyadaki varlıklarıyla birbirlerinden ayrışanların ortak oldukları durum ise Râzî'nin de ifade ettiği gibi ya mukavvimde yahut da arızî bir durumda gerçekleşir.¹⁰² Kutbüddin er-Râzî ise Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî ile paralel olarak açıkladığı iki farklılaşma durumuna ek olarak zikrettiği üçüncüsünü de açığa kavuşturmuştur. O, şeylerin ya dış dünyadaki varlıklarıyla ya itibarla yahut da mefhumla birbirlerinden farklılaştıklarını ifade eder. Ardından öncekiler gibi ortaklık durumunu mukavvimde yahut arız bir durumda olmak üzere zikreder.¹⁰³ Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin farklılık ve ortaklığa dair ayrımları aşağıdaki tablodaki gibi gösterilebilir:

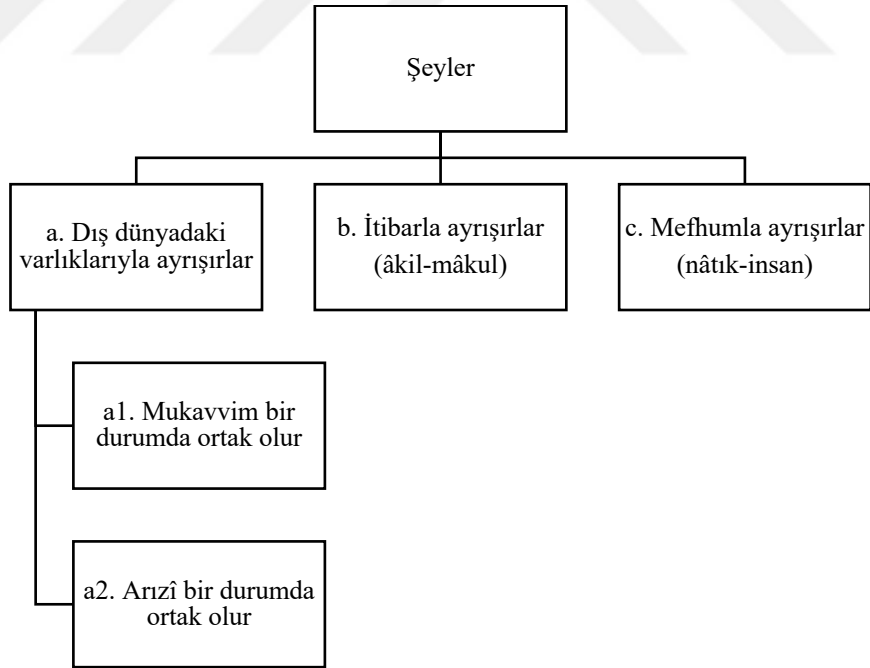
¹⁰¹ Şemseddin es-Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât II-III*, thk. Ali Evcebî (Tahran: Müesseset Peruhşî Miras Mektub 1399), 202.

¹⁰² Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, nşr. Kerim Feyda, (Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383), 40.

¹⁰³ Kutbüddin er-Râzî, *el-İlâhiyyât minel-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*, nşr. Mecîd Hâdîzâde, (Tahran: Merkez Neşr Mirâs Mektub, 1381), 55.



Şekil 3 Tûsî'de şeylerin farklılık ve ortaklık durumları



Şekil 4 Kutbüddin er-Râzî'de şeylerin farklılık ve ortaklık durumları

Dışta var olan her şeyin birbirlerinden kendi olmaları bakımından (*teşahhus*) ayrıştıkları Râzî'nin açıklamaları da dikkate alarak zikredilmişti. İtibarla ve

mefhumla ayrışanlara gelince itibarla ayrışmanın örneği olarak âkil ve makul gösterilmiştir. Nitekim nefs kendini düşündüğünde akleden ve akledilen tek bir zat olmakla birlikte itibar bakımından farklıdır. Mefhum bakımından farklılaşmaya ise natık ve insan örnek verilmiştir. Nitekim natık ve insan varlık bakımından aynı, fakat mefhum bakımından farklılardır.¹⁰⁴

İbn Sînâ'nın söz konusu pasajda ele aldığı varlıklar kümesi oluşturduğumuz her iki tabloda da al'e denk gelmektedir. O, itibar yahut mefhumla ayrışan nesneleri hariç tutarak dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden ayrışan nesneleri ele almış, onları da arızî bir durumda değil birbirleriyle mukavvimde ortak olanlar şeklinde sınırlandırmıştır. Ortaklık ve farklılık durumları değerlendirilecek nesneler kümesinin bu şekilde sınırlandırılması delil açısından anlamlıdır. Nitekim birliği ispat edilecek olan zorunlu varlık, bir itibar olarak yahut zihindeki varlığı itibariyle ele alınmamaktadır; o dışta bizzat vardır. Öyleyse birliğini ispat ederken onun dıştaki varlığı gözetilmelidir. Ortaklığa gelince zorunlu varlığın birden fazla olmasının nefyedilmesinde onun zorunluluk anlamında yani bir nevi mukavviminde başkasıyla ortak olamaması anlamı vardır. Başka bir deyişle şayet zorunlu varlık birden fazla olsaydı bu durumda o zorunlu varlıkların her birinin zorunluluk anlamında ortak olması gerekirdi. Bu sebeple nesneler mukavvim unsurunda başkasıyla ortak olanlarla sınırlandırılmıştır. Zorunlu varlığın birliğine dair ispatta onun mukavvim unsurundan söz edilmesine gelince İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlık için herhangi bir yönden parçalılık mümkün değildir. Bununla birlikte onun birliğine dair yapılacak olan ispat onda çokluğun nefyi üzerinden ilerlerken bu çokluk mukavvimde ortaklık üzerinden kurulur ve delil uğruna bir an için bir tür gibi varsayılması söz konusudur. Taayyün delili başlığı altında bu duruma tekrar işaret edilecektir. Keza *Metafizik*'te de zorunlu varlığın birliği ispatlanırken birden fazla zorunlu varlığın mukavvimde ortak olması gereği üzerinden ispat yapılmıştır.¹⁰⁵ Bunun sebebi arazî bir durumun illetli olmayı gerektireceğinden zorunlu varlık için söz konusu olmaması ve birden fazla zorunlu varlık için her birinin zorunlu varlık olmada ortak olması gerekliliğidir.

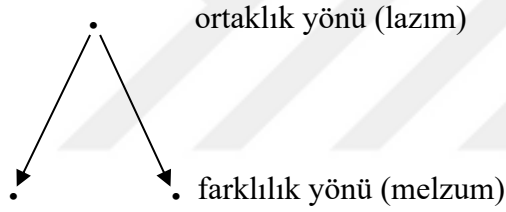
¹⁰⁴ Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât*, 55.

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 118-132.

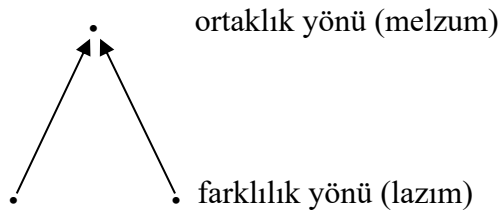
Sonuç olarak bu pasajda ortaklık ve farklılık yönü ortaya koyulan nesneler kümesinin ‘dış dünyadaki varlığıyla birbirinden ayrılan ve mukavvim bir unsurda birbiriyle ittifak eden’ nesnelerle sınırlandırılmasının sebebi sonrasında ortaya konulan delile uygulanmasıdır. Çünkü birden fazla tanrıyı tasavvur ederken a. onların hüviyet ve teşahhuslarında birbirlerinden farklı olduklarını b. onların -tıpkı bir türe ait fertler gibi- kendilerini kuran unsurda ortak olduklarını göz önünde bulundurmamız gerekir. Böylece pasajın, zorunlu varlığın birliği deliline bir mukaddime olması da açığa çıkmış olur.

İncelenecek bu söz konusu kümedeki her bir nesne kendisinde iki unsur barındırmaktadır: ortaklık yönü ve farklılık yönü. İki yön arasında ise karşılıklı iki tür ilişki var olabilir: lüzum ilişkisi yahut urûz ilişkisi.¹⁰⁶ Böylece ortaya dört ihtimal çıkar.

1) Ortaklık yönü farklılık yönünün lazımı

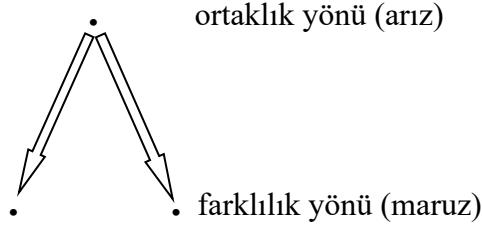


2) Farklılık yönü, ortaklık yönünün lazımı

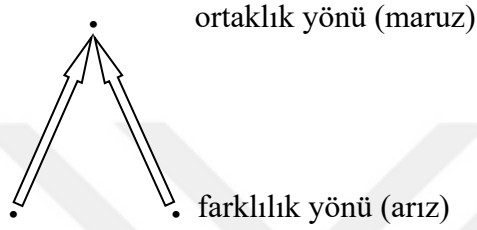


¹⁰⁶ Burada kurulan lüzum ve urûz ilişkisinin anlamı şudur: lüzum ile araz-ı lazım; uruz ile de araz-ı mufârik kastedilmiştir. Mahiyetten hariç olup ondan ayrılması imkânsız olan araza araz-ı lazım (*el-araziyyu 'l-lâzım*); ayrılması mümkün olana ise araz-ı mufârik (*el-araziyyu 'l-mufârik*) denir. Bkz: İbn Sînâ, *el-İşârât ve 't-tenbîhât*, 6.

3) Ortaklık yönü, farklılık yönünün arazı



4) Farklılık yönü, ortaklık yönünün arazı



Birinci ihtimal, ifade edildiği üzere mümkündür. Söz gelimi cinsten ortak fasılda farklı olan insan ve atı ele alalım. Ortaklık yönleri canlılık cinsi, farklılık yönleri ise insan için natıklık, at için kişneme olan fasıllardır. Bu durumda ortak oldukları canlılık cinsinin, farklılaştıkları fasıllarının yani natıklık ve kişnemenin lazımı olduğu söylenebilir. Çünkü birbirinden farklı olan şeylerin tek bir lazımı olabilir. Nutkiyet de kişneme de canlılığı gerektirir. Yani bu fasılların doğasının ortaya çıkması için bu cins lazımdır ve her iki fasıl dışta daima bu cinsle birlikte bulunur.

İkinci ihtimal ise imkânsızdır. Aynı örnek üzerinden düşünecek olursak bu ihtimale göre insan ve at için farklılık yönü olan natıklık ve kişnemenin, ortaklık yönü olan canlılığın lazımı olması gerekirdi. Bu ise saçmadır. Çünkü şayet natıklık ve kişneme canlılığın lazımı olsaydı her canlının aynı anda yani kalıcı ve sürekli olarak hem natık hem de kişneyen olması gerekirdi. Oysa canlı ya natık yahut da kişneyendir. Bir üçüncü hal söz konusu olamaz. Bu ihtimal aynı şeye gerekenin birbirinden farklı (*muhtelif*) ve birbiriyle çelişkili (*mütekâbil*) olmasına binaen elenmiştir.¹⁰⁷ Çünkü bu mümkün değildir. Buradan açığa çıkmıştır ki Porfiryus ağacında fert, tür ve cinsleri

¹⁰⁷ Kutbüddin er-Râzî burada farklılaşmaya eklenen ‘mütekâbil’ ifadesine dikkat çekmektedir. Zira yalnızca farklılık zikredilseydi aynı şeye gereken tek bir konuda peş peşe gelmesi kaydıyla birbirinden farklı olabilirdi. Söz gelimi siyahlık, yüzey ve şekil cismi gerektirir. Fakat mütekabili zikretti çünkü tek bir şeye birbirine mukabil olanların bir araya gelmesi imkânsızdır. Bkz: Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât*, 55.

düşündüğümüzde üstteki ortaklık aşağıdaki farklılığa lazım olabilirken bunun aksi imkânsızdır.

Üçüncü ve dördüncü ihtimale gelince onların açıkça mümkün olduğu ifade edilmiştir. Ortaklık yönünün farklılık yönüne arız olması, ortak olunan siyahlığın farklılık olan kitap ve kaleme arız olması gibidir. Farklılık yönünün ortaklık yönüne arız olması ise Tûsî'nin verdiği örnek gibi insan fertlerinin birbirlerinden farklılaştıkları taayyünlerinin ortak oldukları insanlığa arız olması gibidir.¹⁰⁸

Bu ihtimallerin değerlendirilmesinde bir-çok bağlamında dikkat çekmek istediğimiz ciheti bir de şöyle açıklayabiliriz. Dış dünyada farklılaşıp mukavvim unsurda ortak olan şeyler bir değil çok olanlardır. Onlar için ortaklık ve farklılık yönleri arasında lüzum ve uruz ilişkisi kurulduğunda dört kombinasyon ortaya çıkar. Yukarıda ifade ettiğimiz bu kombinasyonlardan yalnızca ikincisi, farklılık yönünün ortaklık yönünün lazımı olması çokluk için düşünülemez. Çünkü tek bir şeye gereken 'birbirinden farklı ve birbirine mukabil' olamaz, yalnızca tek olur. Tûsî'nin ifadesiyle de bu ikinci ihtimal taksimde zikredilen itibara yani çokluğa uygun olmadığı için elenmiştir. İkinci ihtimalin sonucu türü ferdiyle sınırlı olan bir birliği verir. Fakat ele aldığımız küme çokluğa işaret ediyor. Söz gelimi insan fertlerini ele alalım. Ali ile Ayşe *a 'yânda* farklı mukavvim unsurda ortaklardır. Onlar için Ali'nin taayyününün insan olmayı gerektirmesi, Ali'nin taayyününün insanlığa arız olması ve insanlığın Ali'nin taayyününe arız olması doğru kabul edilebilirken insanlığın Ali'nin taayyününü gerektirmesi şıkkı yanlıştır. Çünkü insanlığın Ali'yi gerektirmesi durumunda Ali'nin tek bir insan ferdi olarak var olması gerekir. Nitekim tek bir şeyin birden farklı lazımları olamaz. Öyleyse birliğin sağlandığını iddia edebilmemiz için o şeyin tek bir lazımı olduğunu ortaya koymalıyız. İbn Sînâ'nın 183. pasajda zorunlunun birliğine dair getirdiği delil de tam olarak buna dayanmaktadır. Bir şeyin bir olmasını sağlayan durumun açığa çıkarıldığı, ele aldığımız bu mukaddimeye dayanan bu delil üçüncü bölümde taayyün delili olarak ifade edilmiştir. Ele aldığımız pasajın delil için mukaddime değeri taşıması ile delilin ayrıntıları üçüncü bölümde incelenecektir.

¹⁰⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 30.

İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğini ispatlayacağı delillerin ilk mukaddimesini zorunlu akli öncüllere dayandırmıştır. O, bu mukaddimede özdeşlik ve çelişmezlik ilkesine dayanacak şekilde dış dünyadaki nesnelerin birbirlerinden ayrıştıkları yön ile birbirleriyle ortak oldukları durumu ortaya çıkarmış ve nesnelerin bu içsel durumlarını analiz etmiştir. O, bu mukaddimede dörtlü kombinasyonu taayyün delilinde aynıyla zorunlu varlığa uygulamıştır. Basitlik delilinde zorunlu varlığa dair kurgulanan ortaklık ve başkalık yönü ise yine bu mukaddimeye dayanmaktadır. *İşârât* şerhleri bu pasajı tenkit eden değil, daha anlaşılır kılmak için açıklayan bir pozisyonudur.

2.2. Birlik Delili Açısından Varlık-Mahiyet İlişkileri

İbn Sînâ felsefesinde varlık-mahiyet ilişkisini inceleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar genellikle konuyu zorunlu varlıkta ve mümkünlerde varlık-mahiyet ayrımının olup olmaması ve bunun sonuçları açısından ele almaktadır. Birlik delili açısından varlık-mahiyet ilişkilerinin inceleneceği bu başlık altında ise konu, delile zemin teşkil etmesi açısından incelenecektir. İbn Sînâ *İşârât*'taki taayyün delilinin hemen öncesinde ortaya koyduğu ikinci mukaddimede, delile sağlayacağı katkı cihetinden varlık-mahiyet ilişkisine dair bir duruma değinmiştir. Hatta onun *el-İşârât*'ta varlık-mahiyet meselesini zorunlu varlığın birliği cihetinden ele aldığı söylenebilir. O, burada mahiyetin sebeplilik bakımından sınırlarını ortaya koymuştur. Başka bir açıdan varlığın bir sebebi olup olamayacağını araştırmıştır. Sonuç olarak bir mahiyetin kendi varlığının sebebi olamayacağını ifade etmiştir.

“Bir şeyin mahiyetinin onun sıfatlarından bir sıfatın sebebi olması ve bu sıfatın da örneğin özellik (*hâssa*) için fasıl gibi başka bir sıfatın sebebi olması mümkündür. Fakat şeyin varlığı olan sıfatın, varlığı olmayan mahiyeti sebebiyle veya başka bir sıfat sebebiyle olması mümkün değildir. Çünkü sebep varlıkta önce gelirken varlık bakımından varlıktan daha önce gelen bulunmaz.”¹⁰⁹

Bu ifadelere göre bir mahiyet kendi olması bakımından değerlendirildiğinde sahip olduğu bir sıfata neden olabilir. Söz gelimi insanlık mahiyeti, (varlık hariç) sahip

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 129.

olduğu bütün sıfatların sebebidir. Tûsî buna ikiliğin ikinin çiftliğine sebep olmasını örnek verir.¹¹⁰ Aynı şekilde mahiyetin bir sıfatı da başka bir sıfatının sebebi olabilir. Fasil olan sıfatın hassa olan diğer sıfatın sebebi olmasının örneği natıklığın taaccüp için sebep olması; hassa olan sıfatın başka bir hassa olan sifata sebep olmasının örneği taaccübün gülmeye sebep olması; araz olan sıfatın başka bir sifata sebep olmasının örneği ise cismin renkle ittisafının, görünen olmasının sebebidir.¹¹¹ Fakat hiçbir mahiyet veya onun bir sıfatı, kendi varlığının sebebi olamaz. Bir başka deyişle hiçbir mahiyet kendini varlığa getiremez. Bunun gerekçesi ise mahiyetin varlık sahibi olmamasıdır. Çünkü neden, varlık bakımından nedenliden önce gelmelidir ve varlık bakımından varlıktan daha önce gelen hiçbir şey yoktur.

Burada mahiyetin sebeplilik bakımından sınırlarına dair gerekçesi belirtilmiş dört iddia mevcuttur: 1. Mahiyet, varlık haricindeki sıfatlarının sebebi olabilir. 2. Mahiyetin sıfatı, diğer sıfatlarının sebebi olabilir. 3. Mahiyet, varlığın sebebi olamaz. 4. Mahiyetin sıfatı, varlığın sebebi olamaz. Burada bütün sıfatların mahiyet sebebiyle var olması mahiyetin ise varlık sebebiyle var olması açıklanarak bir bakıma sebeplilik zinciri varlıkta son bulmaktadır. Tüm bunların delili ise şudur: illet, varlık bakımından malûlden önce gelmelidir ve varlık bakımından varlıktan daha önce gelen hiçbir şey yoktur. Eğer mahiyet kendi varlığının illeti olsaydı varlığından önce var olması gerekirdi. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ adına bu delilin dayanağını şu iki imkânsızlığa binaen ifade etmiştir: eğer mahiyet kendi varlığının illeti olsaydı ya mahiyetin kendi varlığını öncelemesi gerekirdi ya da mahiyetin iki kere var olması gerekirdi. Oysa her ikisi de imkânsızdır.¹¹²

Mahiyetin sebeplilik bakımından sınırlarını çizen bu pasaj, bir bakımdan bir şeyin bir başkasını gerektirebilmesi/var edebilmesi için önce kendisinin var olmak zorunda olduğunu ifade ederek İbn Sînâ'nın taayyün deliline bir mukaddime olmaktadır. Üçüncü bölümde ayrıntılarıyla göreceğimiz üzere bu pasaj taayyün delilinde açıkça uygulanmıştır. İbn Sînâ orada zorunlu varlık için zorunluluk ve taayyün arasındaki ilişkileri değerlendirdiği ihtimalleri elerken bir şeyin varlık verebilmek için önce var olması gerektiği ve mahiyetin kendi varlığının sebebi olamayacağı ilkesine

¹¹⁰ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 31.

¹¹¹ a.g.e., 31.

¹¹² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 355,356.

dayanmaktadır. Bu sebeple delil açısından çok kıymetli olan bu mukaddime sıkı bir değerlendirmeyi hak etmektedir. Keza ilk mukaddimeye dair kısa açıklamalarda bulunan *İşârât* şarihleri bu mukaddimeye gelince derin tartışmalara girmişlerdir.

Bir başka bakımdan bu pasaj, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımını nefyederek onun sırf varlık ve basit olması fikrine dayanan birlik delili için de ispat olma özelliğini taşımaktadır. Bu açıdan mahiyetin varlığın sebebi olamaması ilkesi İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığa dair şu temel fikri içerir: mümkün mevcudatta varlığın mahiyete arız olması, mümkün varlıkların illetli olması sebebiyle açıktır. Mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine dış bir sebepten ötürü arız olurlar. Fakat meseleyi ilk olan zorunlu varlığa taşıdığımızda onun varlığına ilave bir mahiyetinin olması iki ihtimale kapı açar. Ya varlığını mahiyetine arız kılan bir dış etken gerekir yahut da onun varlığının sebebi kendi mahiyetidir. İbn Sînâ'ya göre ilk ihtimal, zorunlu varlığı illetli kılacağından zorunlu varlık tanımına dayanılarak açıkça elenirken ikinci ihtimal mahiyetin varlıktan önce gelemeyeceği gerekçesine dayanılarak elenir. O, bu durumu *Şîfa Metafizik*'te şöyle ifade etmiştir:

“Deriz ki: Şayet inniyyet ve varlık, mahiyete arız olsalar, kaçınılmaz olarak ya mahiyetin zâtı nedeniyle ya da dıştan bir şey nedeniyle mahiyetin gereği olurlardı. Mahiyetin zâtı gereği olması imkânsızdır. Çünkü tâbi olan, ancak bir mevcuda tâbi olur. Bu durumda, mahiyetin varlığından önce bir varlığının olması gerekir. Bu ise imkânsızdır.¹¹³”

Burada İbn Sînâ'nın kendisine dayandığı ilke 'illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesi' ilkesidir. Şayet illet malûlünü varlık bakımından önceliyor yani malûlünü var etmek için önce illetin var olması gerekiyor ise İbn Sînâ'nın mahiyetin varlığın sebebi olamayacağına dair ifadesi kesinlikle doğru olur. Fakat illetin malûlünü öncelemesinin varlık bakımından değil de başka bakımlardan gerekliliği söz konusu ise durum değişir. Bunun tespiti için illetin malûlünü öncelemesi meselesini araştırmak gerekmektedir. Fakat meselenin araştırmasına geçmeden önce bu pasaja dair eleştirileri ele almak ardından değerlendirme yapmak daha uygun olacaktır.

¹¹³ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 298.

2.2.1. İkinci Mukaddimeye Dair Eleştiriler ve İletin Malûlünü Varlık Bakımından Öncelemesi

İşârât şarihleri zorunlu aklî öncüllere dayandığı ifade edilen ilk mukaddimeye dair eleştiri sunmaktan ziyade o mukaddimeyi açıklayıcı tarzda yorumlar yapmışlardır. İkinci mukaddimeye gelince burada çeşitli eleştiriler ve bu eleştirilere karşı İbn Sînâ adına savunmalar söz konusudur. Bu başlık altında bu eleştiriler ve savunular ile bunların İbn Sînâ felsefesinde yerinin ne olduğunun tespiti yapılacaktır.

Fahreddin er-Râzî tevhid delilinin ikinci mukaddimesi olarak yorumladığı bu pasaja tenkitler yöneltilmiş ve bu tenkitlerini uzunca temellendirmiştir. O, eleştirileriyle bu mukaddimeye tam karşı bir pozisyon almıştır. İbn Sînâ taayyün delilindeki ihtimalleri değerlendirirken bu mukaddimeye dayanarak varlığı zorunlu olanın taayyününü onun zorunluluğunu gerektirmesinin mümkün olmadığını ortaya koyar. Ayrıca bu mukaddime zorunlu varlığın mahiyetinin onun kendi varlığını gerektirmesini imkânsız kılmaktadır. Râzî ise onun aksine tam olarak bu pozisyonu savunacaktır. Bu sebeple mahiyetin varlığın nedeni olamayacağına dair bu pasaj, Râzî için kritiktir. Kendisinden sonra Âmidi ve Tûsî başta olmak üzere şarihler bu eleştirilere çeşitli cevaplar vermişlerdir. Bu eleştiriler ile karşı cevaplar zorunlu varlığın varlığının onun mahiyetine zait olup olmaması ve illetin malûlünü varlık bakımından önceleyip öncelememesi ile ilgili olarak iki aşamada ele alınabilir.

2.2.1.a. Zorunlu Varlığın Varlığı Onun Mahiyetine Zait Değildir

Râzî, öncelikle bir mahiyetin kendi varlığının sebebi olamayacağına dair mahiyet ile varlık arasındaki bu ilişkiyi zorunlu varlığa taşıyarak bir çerçeve çizmiştir. Başka bir deyişle Râzî, İbn Sînâ'nın bu pasaj ile ifade edilen ispata dayandırılan, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olmadığına dair deliline eleştirilerini sunmaktadır. Öncelikle varlık kavramına dair zihinleri netleştirmek adına kavramın eş sesli (*iştirak lafzî*)¹¹⁴ değil, eşit anlamlı (*iştirak manevî*)¹¹⁵ olduğunu açıklamıştır. O, kendisinin de

¹¹⁴ Varlık anlamı ile ilgili burada işlenen görüşlerin ilki onun eş sesli olduğuna dair görüştür. Bu görüş Eş'arî'ye, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'ye atfedilmektedir. Varlığı eş sesli bir lafız kabul etmek, birbirinden başka olan her şeye 'vardır' dediğimizde başka bir anlam kastettiğimiz ve bu lafzın ortak bir anlam barındırmadığı anlamına gelir. Yani farklı nesneler için kullanılan varlık lafzında anlamsal bir ortaklıktan söz edilememekle birlikte yalnızca sözdeki sesler ortaktır. Bu düşünceye göre varlık-mahiyet ayrımı yapmak da anlamsızlaşmaktadır.

hemfikir olduğunu belirterek varlık kavramının eş sesli olmadığına dair filozoflar adına altı delil zikretmiştir. Râzî'nin varlık lafzının eş sesli değil de eşit anlamlı olduğu konusunda yani 'varlık' denilen her yerde farklı bir mana söz konusu olmaksızın aynı anlamın kastedildiği hususunda İbn Sînâ ile aynı fikirde olduğunu ima etmesine rağmen bu konuya dair uzunca temellendirme yapmasının sebebi, İbn Sînâ'nın kendi kabulü üzerinden onun iddiasını sarsmaktır.

1. Buradan yola çıkarak Râzî hem mümkünler hem de zorunlu için eşit anlamlı (*manevi iştirak*) olduğu kabul edilen varlık lafzının, bir hakikatin gereğinin o hakikatin bulunduğu her yerde tahakkuk etmesi ilkesine dayanarak her iki varlık kategorisi için de aynı sonucu doğurması gerektiğini ifade etmiştir. Öyleyse eşit anlamlı olduğu kabul edilen varlık kavramı zorunlunun bizzat kendisi olup mahiyetine arız olmazken mümkünlerin mahiyetlerine arız oluyor olamaz. O ya her ikisine de arız olmayı gerektirmeli yahut her ikisine de arız olmamayı gerektirmelidir. Üçüncü bir ihtimal de bu iki kayıttan hiçbirini gerektirmemesidir. Fakat bu üçüncü ihtimal arız olup olmama kaydını gerçekleştirecek olan dıştan bir sebep gerektirdiğinden zorunlu varlık tanımıyla ilgili bir çelişkiye sebep olur ve elenir.¹¹⁶ İlk iki ihtimalin değerlendirilmesine dönersek varlık lafzının zorunluya ve mümkünlere arız olmamasına gelince mümkünlere arız olmaması varlık lafzının eş sesli kabul edilmesine dayandığından bu ihtimal İbn Sînâ için de Râzî için de kabul edilebilir değildir. Râzî'nin ulaşmak istediği sonuç olan ihtimal ise varlık lafzının hem zorunluya hem de mümkünlere arız olmayı gerektirmesidir. O, bunu iddia ederken şu ilkeye dayanmıştır: bir hakikatin gereği bulunduğu her yerde aynı sonucu doğurur. Öyleyse bulunduğu her yerde aynı anlamın tahakkuk ettiği varlık da her iki kategori için aynı gereği içermelidir. Âmidî Râzî'nin bu eleştirisine varlığın tümel, müşterek bir anlam (*mana müşterek küllî*) olması ve bu sebeple mahiyete arız olmayı yahut olmamayı gerektirmemesi ile cevap vermiştir. Varlığın bu iki kayıttan herhangi biriyle kayıtlanmaması ise yine aynı sebepten ötürü haricî bir illeti

¹¹⁵ Varlık lafzının eş anlamlı olması ile, ifade edilen her 'varlık' sözünün birbiriyle yalnızca lafzî değil anlamsal olarak da bir ortaklık barındırması kastedilir. Râzî burada kendisinin de hemfikir olduğunu kastederek bu görüşü filozoflara atfetmiştir. Varlığın tek bir anlama sahip olduğu kabul edildiğinde bu noktada zorunlu varlık ile mümkünlerin varlığı dikkate alındığında iki farklı pozisyondan söz edilebilir. Kelamcıların birçoğuna göre zorunlunun mümkünlerle anlamsal ortaklık taşıyan varlığı mahiyetine zaidir; filozofların birçoğuna göre ise onun hakikatinin bizzat kendisidir.

¹¹⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 359.

gerektirmemektedir.¹¹⁷ Tûsî bu eleştiriye varlığın zorunlu ve mümkün için eşit anlamlı değil, anlamı aynı olan fakat farklı derecelerde olan yani onlara teşkik ile yüklenen olmasıyla cevap vermiştir.¹¹⁸

2. İlk eleştirisini filozofların varlığı eş anlamlı kabul ettikleri iddiasına dayandırarak İbn Sînâ'nın mahiyetin nedenselliğinin sınırları ile ilgili iddiasını yine onun kendi kabulü üzerinden çürütmek isteyen Râzî, ikinci eleştirisini de yine filozofların kabulleri üzerinden ileri sürmüştür. O, filozofların varlığın bedihî olarak bilinen olduğunu, Allah'ın hakikatinin ise bilinemediğini kabul ettiklerini iddia etmiştir. Varlığın bilinip O'nun hakikatinin bilinmemesi ise varlık ile Allah'ın hakikatinin birbirinden başka olmasını gerektirir. Buradan yine onun varlığından başka bir mahiyeti olduğu düşüncesine ulaşılır.¹¹⁹ Âmidî bu eleştiriye Allah'ın varlığının idrak edilmesinin onun lazımlarıyla bilindiği, hakikatinin idrak edilememesinin ise onun zâtîleri ile mukavvimlerinin bilinmediği anlamına geldiğini açıklayarak cevap vermiştir. Çünkü bu durum onun idrak edilemeyen zatileri olduğu anlamına gelmez, kendisiyle varlığın idrak edildiği zatileri olmadığı anlamına gelir. Onun idrakinin yalnızca lazımları bakımından olmasından ise varlığının mahiyetine zait olduğu sonucu çıkmaz.¹²⁰ Tûsî ise Râzî'nin eleştirisine, akılların idrak edemediği hakikatin onun her şeyin mebd-i evveli olan hüviyetiyle diğer varlıklara muhalif olan özel varlığı (*vücuduhu el-hâs*) olduğunu; idrak edilen varlığının ise onunla diğer varlıkların lazımı olan mutlak varlık (*el-vücudu'l-mutlak*) olduğunu ifade ederek cevap vermiştir.¹²¹

3. Râzî'nin üçüncü eleştirisi ilki gibi varlık lafzının zorunlu ve mümkünlerde aynı anlama gelecek şekilde eşit anlamlı olması kabulüne dayanmaktadır. O, zorunluda ve mümkünlerde aynı varlık söz konusu ise zorunludaki varlığın mümkünler için nasıl illet kabul edildiğini sorgulamaktadır. Nitekim her iki kategoride varlık anlamı eşit ise zorunlu gibi mümkünler de aynı şekilde illet olabilirler. Öyleyse zorunlu varlığı diğerlerinden ayıracak varlığına ziyade bir mahiyetinin olması gerekir.¹²² Âmidî ve

¹¹⁷ Seyfeddin el-Âmidî, *Keşfu't-Temvîhât*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye 1971), 220.

¹¹⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 35.

¹¹⁹ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 359-360.

¹²⁰ Âmidî, *Keşfu't-Temvîhât*, 220.

¹²¹ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 36.

¹²² Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 360.

Tûsî buna onun mümkünlere genel varlığı bakımından eşit olup yalnızca ona özgü ve diğer mevcudata muhalif olan özel varlığı bakımından eşitliğinin söz konusu olamayacağı ile cevap vermişlerdir. Nitekim tek bir küllî altındaki her özeldede eşitlik durumu böyledir.¹²³

4. Râzî'nin son eleştirisi ise filozofların türsel tabiatın gereklerinin bütün fertlerinde geçerli olduğuna dair görüşüne dayanmaktadır. O buna dayanarak kendi olması bakımından tek bir türsel tabiat olduğunu ifade ettiği varlığın zorunlu ve mümkünler için gereklerinin aynı olması gerektiğini söylemiştir.¹²⁴ Âmidî buna zorunlu varlığa dair mahiyete zait olup olmamakla ilgili hükmün onun özel tabiatı (tabiatihî el-hassa) için geçerli olduğunu ve onun özel tabiatında da herhangi bir ortaklığın söz konusu olamayacağı ile cevap vermiştir.¹²⁵ Tûsî ise varlığın fertlerinde eşit bulunan bir türsel tabiat olmadığını ifade etmiştir.¹²⁶

Bu tartışmanın iki meselesi varlığın teşkiki ile genel varlık-özel varlık meselesidir. Râzî'nin zorunlunun varlığının onun mahiyetine zâid olduğuna dair eleştirileri, onun en başta varlığın her şeyde eşit olarak tek bir anlam (*iştirak manevî*) olduğuna dair hükmüne dayanmaktadır. Tûsî ise tam olarak bu hükme karşı çıkarak eleştirileri iptal etmiş olmaktadır. O, Râzî'nin bu konuyu ele alırken varlığın teşkiki meselesini atladığını düşünür. Râzî'nin varlık lafzına dair ayrımı varlığın ya lafzî iştirak yahut manevî iştirak olması ile son bulur. Tûsî ise varlık lafzının ya lafzî yahut manevî iştirakle bulunabilmesinden sonra manevî iştirakle bulunanın da ya tevâtü yahut teşkikle yüklendiğini düşünmektedir. Teşkikle¹²⁷ yüklenme, tek bir anlam olup eşit değil aksine bir farklılıklardır: ya öncelik-sonralıkla: muttasılın miktara ve miktar sahibi cisme yüklenmesi gibi; ya evleviyet-evleviyetin yokluğuyla: birin aslen bölünmeyen bir şeye ve bir olduğu yön dışında başka yönlerden bölünebilen bir şeye yüklenmesi gibi; ya şiddet-zayıflıkla: beyazın kara ve fil dişine yüklenmesi gibi.

¹²³ Âmidî, *Keşfu't-Temvîhât*, 221. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 37. Âmidî: vücûd küllî-vücûd hâs. Tûsî: el-vücûdu'l âmm-vücûduhû el-hâs.

¹²⁴ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 360-361.

¹²⁵ a.g.e., 221.

¹²⁶ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 38.

¹²⁷ Teşkikle yüklenen bir anlam değişmesi mümkün olmayan mahiyet yahut mahiyetin bir parçası olamaz. O lazım ve mufârik harici bir arazdır. Öyleyse varlık zorunlu ve mümkünde eşit olup aynı gerekleri içermez aksine zorunlu ve mümkünlerin varlıklarına eşit olmayan şekilde yüklenen bir lazımdır. Onlar, tek bir lazımda ortaktır. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 33-34.

Varlık, bu farklılıkların tamamını kapsar. Zorunlu ve mümkünde ise bu üç yönden de farklılaşır.¹²⁸

Tûsî'nin Râzî'ye karşı İbn Sînâ'nın argümanını savunmak için ortaya koyduğu varlığın müşekkeklğine dair ifadelerinin İbn Sînâ felsefesinde yeri nedir? Bu ifadeler, Râzî'nin tenkidine karşı İbn Sînâ'nın üzerine haksız olarak yüklenmiş bir düşünceyi mi ifade eder yoksa onun felsefesinde bunun bir temeli var mıdır? İbn Sînâ *Şifâ Metafizik*'te kesin bir surette varlığın güçlülük ve zayıflık bakımından yahut daha az veya daha çok olmak bakımından değişmeyeceğini ifade etmekle birlikte varlığın öncelik-sonralık, istigna-hacet ve zorunluluk-immân bakımından farklılaştığını söylemektedir.

“Sonra varlık olması bakımından varlık, güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmaz, daha azı ve daha eksiki kabul etmez. Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde farklılaşır. Bu hükümler şunlardır: Öncelik-sonralık, istigna-ihya ve zorunluluk-immân.”¹²⁹

Mübâhasât'ta ise varlığın kuvvet ve zayıflık itibariyle farklılaştığını ifade etmiştir. Daha az sayıda araçlar vasıtasıyla olan, varlık itibariyle daha güçlüdür. Mesela cevher, varlık bakımından daha güçlü olmalıdır. Zira o, kendi haddi zatında daha az sayıda vasıtasıyla mevcuttur. Araz olan ise varlık bakımından daha zayıf olmalıdır. Çünkü o daha fazla aracı vasıtasıyla vardır.¹³⁰

Tûsî varlığın teşkiki ile ilgili üç farklılaşma durumu zikretmişti: öncelik-sonralık, evleviyet-evleviyetin yokluğu ve şiddet-zayıflık. Bunlardan İbn Sînâ'da tartışmalı olan kısım şiddet ve zayıflık bakımından farklılaşmadır. Bu konuda onun *Metafizik*'teki ifadeleriyle *Mübâhasât*'taki ifadeleri çelişkilidir. Fakat her halükârda İbn Sînâ'nın *Metafizik*'teki ifadeleri de dikkate alınsa onun varlık anlamında bir farklılığı kabul etmemekle birlikte bu anlamın dışta bulunuşunda bulunduğu şeye göre bir derecelilik ifade ettiği söylenebilir. Yani varlığa dair farklılaşma, varlık anlamının kendisinde olmasa da varlığın yüklendiği şeye gerçekleşmektedir.¹³¹

¹²⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 34.

¹²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 74.

¹³⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bîdârfer (Tahran: Müessesesi-i Pîşûhîşî-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1394), 48.

¹³¹ İbn Sînâ'ya göre metafiziğin tümel bir bilim olması, onun metafiziğin konusu olan varlık olmak bakımından varlığı, mutlak olarak bir mevcut türüne özgü kılmaksızın tümel tek bir anlam olarak ele almasını gerektirir. Nitekim durum böyledir. Çünkü İbn Sînâ varlık lafzının teşkiki ile, kendinde tek ve eşit olan mutlak bir varlık anlamının, tahakkukunun kendisini mevcutlarda farklı şekillerde

Nitekim İbn Sînâ *Şifâ Kategoriler*'de varlık anlamının yüklendiği şeylerin aynı olmaması sebebiyle, bu anlamın onlarda aynı derecede olmayıp öncelik-sonralık ve daha uygunluk, liyakat açısından değiştiğini ifade etmiştir. Biz meseleyi tartışma konusu olan zorunlu ile mümkün varlıklara getirecek olursak İbn Sînâ'ya göre varlık yüklemesinde zorunlu ile mümkün arasında yükleme olması açısından bir fark olmamakla birlikte zorunlu ile mümkünün dıştaki varlıkları arasında fark vardır. Bu farklılık, zorunlu için varlığın kendisinden ve kendisi olması; mümkün için ise varlığın başkasından ve başkası olmasıdır.¹³² Varlık, zorunluda herhangi bir başka açıklığa yer vermeyecek şekilde mükemmel bir derecede tezahür ederken öteki mahiyetlerde mahiyetin kabiliyeti ölçüsünde azalmaktadır. Bizim konuyu ilgilendiren cihetten bu durumu değerlendirmemiz gerekirse her halükârda İbn Sînâ için mevcut olan zorunlu varlık ile diğer mevcudat arasında varlığın birbirine denk olduğunu söyleyemeyiz. Öyleyse Tûsî'nin Râzî eleştirilerine karşı pozisyonu İbn Sînâ'ya uygunluğu açısından doğru kabul edilebilir.

İbn Sînâ'nın varlığın teşkîkine dair görüşü, Râzî'nin zorunlu varlık ile mümkün varlığın varlık olma eştikliklerine dayanan eleştirilerine cevap olmaktadır. Bununla birlikte Âmidî ve Tûsî'nin özel varlık-genel varlık ayırımına dayanan cevaplarıyla ilgili olarak İbn Sînâ'da bunun anlamına dair şu yorumu yapabiliriz. İbn Sînâ tarafından mutlak varlık anlamı hiçbir zaman sadece Tanrıyı ifade edecek şekilde kullanılmamıştır. Varlığın bedîhî olan en genel kavram olması, ikinci makul olması, müşekkeklîği ve araz-ı lâzım olması, onun aklî bir mefhum olmasını destekler.¹³³ Nitekim İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunu mevcut olmak bakımından mevcut, sorununu ise tanrı olarak belirlemesi ve buna dair izahları da onun tanrıya varlık derken genel bir varlık anlamını kastetmediğini göstermektedir. Bu anlamda Râzî'nin filozofların görüşlerine dayandığını iddia ederek öne sürdüğü varlık anlamına dair eleştiri, İbn Sînâ'nın mutlak varlık anlamıyla tanrıyı kastetmemesi sebebiyle sonraki İbn Sînâ yorumcuları tarafından genel varlık-özel varlık ayırımıyla cevaplanmıştır.

gösterdiğini söylemiştir. Varlığın kendilerinde farklı derecelerde tahakkuk ettiği bu mevcutları ise mutlak varlık anlamına nispetle açıklamıştır. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 77.

¹³² Ömer Türker, *Varlık Nedir*, (İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2019), 55.

¹³³ Eşref Altaş, *Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: "Mutlak Varlık Hak'tır" Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar*, 257.

2.2.1.b. İletin Malûlünü Varlık Bakımından Öncelemesi

İbn Sînâ'nın delilini hatırlayacak olursak O, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olmadığını ifade etmiştir. Çünkü onun varlığına ilave bir mahiyetinin olması iki ihtimale kapı açar. Ya varlığını mahiyetine arız kılan bir dış etken gerekir yahut da onun varlığının sebebi kendi mahiyetidir. İlk ihtimal, zorunlu varlığı illetli kılacağından zorunlu varlık tanımına dayanılarak açıkça elenirken ikinci ihtimal mahiyetin varlıktan önce gelemeyeceği gerekçesine dayanılarak elenir. İbn Sînâ'nın delilinde Râzî'nin karşı çıktığı yer tam olarak, mahiyetin varlıktan önce gelemeyeceğine dair öncüdür. İbn Sînâ'ya göre mahiyetin, kendi varlığının illeti olabilmesi için kendi varlığından varlık bakımından önce gelmesi gerekir. Fakat varlık bakımından varlıktan daha önce gelen bir şey yoktur. Bu iddia, illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesi gerektiği gerekçesine dayanır. Râzî ise buna illetin malûlünü öncelemesinin varlık bakımından olmadığı iddiasıyla karşı çıkar. O, zorunlu varlık için varlık-mahiyet durumunu, mahiyetin varlıktan varlık bakımından önce gelmediği halde varlığının illeti olduğu şeklinde sunmaktadır. Yani herhangi bir şekilde biri ötekini öncelemeksizin onun mahiyeti varlığını gerektirebilir. Râzî, mevcut lafzının araştırmasına başlarken Allah'ın var olduğundan şüphe edilmeksizin bunu yaptığını baştan belirtmiştir. O, zaten var olan bir zatın mevcudiyeti hakkında konuştuğundan onun mahiyeti olduğunu ve bu mahiyetin de onun kendi varlığının sebebi olduğunu söylerken onun mahiyetinin, varlığından önce var olduğunu iddia etmesi mümkün değildir. Mahiyet varlığın sebebi olabilir ve bu durum şeyin mahiyetinin kendi varlığından önce var olması saçmalığına yol açmaz. Burada illet malûlünü varlık bakımından değil, zat bakımından önceler. İletin varlık bakımından malûlünü öncelememesi ise illetin yok iken malûlüne tesir etmesi saçmalığını doğurmaz. Çünkü Râzî, illetin müessiriyeti konusunda illeti varlık ve yokluktan bağımsız olarak kendi olması bakımından ele aldığını ifade eder. Ona göre zatı nedeniyle mevcut olanın zatının kendi varlığını gerektirmesi abes değildir. Râzî'nin illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesi ile ilgili İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri ise şöyledir: 1. 'illet malûlü varlık bakımından önceler' sözü illetin var olduktan sonra malûle tesir edebileceği anlamına gelir ki bu, ispat edilmesi gereken şeyin başta söylenmesidir. Çünkü illetin anlamı yalnızca müessiriyettir. 2. Mümkünlerin mahiyetlerinin varlıklarına kabil olmasında olduğu gibi kabil illetin

malûlünü varlık bakımından öncelemediği kabul edilmektedir. Öyleyse aynısı fail illet için de geçerli olabilir.

Âmidî ve Tûsî illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesinin yani ancak var olan bir şeyin illet olabileceğinin zorunlu olarak bilindiğini ifade etmişlerdir.¹³⁴ Râzî her ne kadar bu konuda illeti var yahut yok olması bakımından değil; kendisi olması bakımından ele aldığını ifade etse de Tûsî buna mahiyetin kendi olması bakımından yalnızca zihinde tasavvur edilebileceği, zihindeki tasavvurun ise hariçteki bir şeye etki edemeyeceğini söyleyerek karşı çıkar. O, Râzî'nin ikinci eleştirisini de böyle bertaraf etmektedir. Ona göre Râzî'nin ikinci eleştirisi onun mahiyeti varlık olmaksızın hariçte sübutî olduğuna dair tasavvuruna dayanır. Sonra varlık ona yerleşir ki bu tasavvur hatalıdır. Nitekim varlığı ve herhangi bir itibarı dikkate almaksızın mahiyeti tek başına değerlendirmek aklın işlevlerindendir. Mahiyet yalnızca zihinde var olduğunda varlığa kabildir. Yalnızca zihinde var olduğu sırada ise harici bir sıfatın faili olabilmesi mümkün değildir. Keza İbn Sînâ'nın mahiyetin bir sıfatın sebebi olabileceğine dair sözü de şöyle anlaşılır: varlık itibara alınmaksızın mahiyetin bir sıfatı gerektirmesi, mahiyetin varlıktan ayrılmasını gerektirmez. Yani burada kastedilen, var olan bir mahiyettir. Bununla birlikte varlığını itibara almadan yalnızca mahiyetine atıfla onun sıfatlarının sebebi olduğu söylenir.

İbn Sînâ ise *Necât*'ta mütekaddim (önce) olmayı¹³⁵ açıklarken illiyet açısından önceliği 'illetin malûlden önce varlığı hak etmesi' ifadesiyle açıklamıştır. Buna göre illetin varlığının önce olmasından dolayı, sonra olan (malûl) önce olandan (illetten) varlığını alır ve illet önce gelir.¹³⁶ İletin malûlünü varlık bakımından öncelemesine dair İbn Sînâ'nın görüşlerini Tûsî ve Âmidî'nin Râzî'ye cevapları ile birlikte ele aldığımızda onun, dışta var olan bir mevcuttan söz ederken onu zihinsel bir tasavvur halinde ele almayı imkânsız kıldığı neticesine varmaktayız. Çünkü illet, ancak dışta var olduğu sürece varlık veren bir illettir. Onu bu açıdan yani varlık vermesi açısından zihinde bir tasavvur halinde ele alamayız ki malûlünü varlık değil de zat bakımından önceliyor olsun. Tam da bu sebeple varlığın sebebi olacak illet, hiçbir şekilde zihinsel bir duruma dönüştürülememektedir. Tüm bu açıklamaların kendisine

¹³⁴ Âmidî, *Keşfu't-Temvîhât*, 221, 222.

¹³⁵ Burada zikredilen öncelik türleri şunlardır: zaman, mertebe, rastlantısal, uygunluk, yetkinlik, illiyet açısından öncelik. İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 222.

¹³⁶ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 222.

dayandığı ‘kendisi var olmayan bir şeyin bir başkasına varlık veremeyeceği’ ilkesi, birazdan taayyün delilinde karşılaşacağımız ikinci mukaddimeye denk gelmektedir.



BÖLÜM III: ZORUNLU VARLIĞIN BİRLİĞİNİN İKİ DELİLİ



İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğine dair birçok eserinde çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Fakat o, sistematik bir biçimde *İşârât* ile *Şifâ Metafizik*'te zorunlu varlığın birliğine dair iki farklı delil sunmuştur. O, zorunlu varlığın tek bir fert olduğunu ispat ederken iki farklı yol izlemiştir. *İşârât*'ta zikrettiği ve taayyün delili olarak isimlendirdiğimiz birlik delilinde zorunlu varlığın zorunluluğunun onun taayyününü gerektirmesi sonucundan yola çıkarak onun *bir* olduğunu ispat etmektedir. *Şifâ Metafizik*'te zikredilen ve basitlik delili olarak isimlendirdiğimiz birlik delilinde ise zorunlu varlığın zâtının çok olması, onun basitliğinden yola çıkılarak nefyedilmiş ve böylece onun *bir* olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Şu hususu açıkça belirtmek gerekir ki İbn Sînâ'nın birlik delilleri her şeyden önce metafiziksel öncüllere dayanmaktadır. Mayer İbn Sînâ'nın delilinin bu açıdan kendisinden önceki Aristoteles¹³⁷ ve kelamın¹³⁸ birlik ispatlarından farklılaştığını ifade etmiştir.¹³⁹ Ayrıca her iki delil de zihinsel bir kavrama dönüştürülmeye elverişli olmayan ve hariçte mevcut olan zorunlu varlığa dayanmaktadır. Taayyün delilinin hariçte mevcut bir olan zorunlu varlığın bizatihi kendisinden yola çıkılarak yapıldığı çok açıktır. Çünkü burada ispatta olumlu bir dil kullanılmıştır. Basitlik delilinde ise delilin hariçte mevcut zorunlu varlığa dayanıyor olması her ne kadar olumsuz dilden dolayı ilk anda zihinde belirmese de delil incelendiğinde bu durum fark edilmektedir. Basitlik delilinde çoklukta bölünmesine dair durumların ele alındığı 'zorunluluk', zihinsel bir kavram değil, hariçteki bir mevcudun ta kendisidir. Bu anlamda zorunlu varlığın zorunlu olmasıyla onun bizatihi kendisi olmasının aynı şey olduğu ifade edilmiştir.

¹³⁷ Aristoteles, *Fizik ve Metafizik*'inde ilk hareket ettiricinin birliğini, her hareket eden varlığın bir hareket ettiriciye ihtiyacı olması ve onların ancak tek bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilebilmesi ile açıklamaktadır. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997), 256a 13-31; 259a 13; 258b10-12; Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), s. 1071b5.

¹³⁸ Kelam ilminde Allah'ın birliğine dair ispat, bu konudaki ayetlere (İsrâ 17/42, Enbiyâ 21/22, Müminûn 23/91) dayanılarak ifade edilen temânü deliliyle ortaya konmuştur. Onlar, evrendeki nizama referansla kâinatın yaratıcısının birden fazla olması durumundaki imkânsızlığı, onun birliğine dair akli delil olarak sunmaktadırlar. Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2018), s. 88-95.

¹³⁹ Toby Mayer, "Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī's Defence", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David C. Reisman, Ahmed H. El-Rahim, (Leiden-Boston Brill, 2003), 200.

Bu sebeple zorunluluk, zihinde olduğu gibi birden fazla harici mevcut için sıfat yapılamaz.¹⁴⁰

İkinci bölümde ayrıntıları ele alınan mukaddimeler, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki taayyün delilinin hemen öncesinde zikrettiği iki pasaja tekabül etmektedir. Ortaklık ve farklılık olarak isimlendirdiğimiz ilk mukaddimede zikredilen dörtlü liste, taayyün delilinde zorunlu varlığa uygulanmıştır. Varlık-mahiyet ilişkilerine dair mukaddime ise bu delilde var olmayan bir şeyin varlık veremeyeceği ilkesi olarak kendini göstermektedir. Basitlik deliline gelince, her şeyiyle birbirinin aynı olan birden fazla şeyin olamaması ve dış dünyada iki veya daha fazla şeyden söz edilen her durumda bunların birbirinden ayrıştıkları bir yön ile birbirleriyle ortak oldukları bir yönden müteşekkil olmaları ilk mukaddimenin bu delildeki görünümüdür.

Biz, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit etmiş olduğumuz her iki delilini de “metafizik delil” olarak değerlendirmekteyiz. Bu anlamda değerlendirmemizde, çağdaş din felsefesi literatüründeki apriori delil-aposteriori delil şeklindeki tasnif yerine metafizik delil-fizik delil şeklindeki klasik tasnifi tercih ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bu tercihin ilk sebebi, klasik tasnifin, metafiziği bilimler arasında en önemli yere konumlandıran İbn Sînâcı anlayışla belirlenmesi, buna mukabil modern tasnifin, metafiziğe karşı en şiddetli eleştirileri serdeden Kant'ın yaklaşımıyla belirlenmesidir.¹⁴¹ Bu durumda İbn Sînâ'nın delillerinin, bilimlere dair kendi yaklaşımına uygun olan klasik tasnif içerisinde değerlendirilmesi daha isabetli olacaktır. Klasik tasnife uyarak “metafizik delil” değerlendirmesini yapmamızın bir diğer sebebi ise İbn Sînâ'nın bizzat kendisinin, gerçek anlamda Allah'ın birliğine getirilecek bir delilin fizik kökenli bir delil olmaması, aksine onun bizatihi kendisini düşünmekten ileri gelen bir delil olması gerektiğine dair ifadeleridir.¹⁴² Böylece aslında İbn Sînâ, bizzat delillerini fizik delillerin karşına

¹⁴⁰ İbn Sînâ kendisine yöneltilen bir itiraz olarak zikrettiği ‘varlığın zorunluluğunun birden fazla zat için sıfat olabilmesi’ durumunu, varlığın zorunluluğunun böyle bir anlam olmayıp zorunlu olan zâtın bizatihi kendisi olduğunu ifade ederek nefyetmiştir. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 128.

¹⁴¹

¹⁴² İbn Sînâ *Ta'likât*'ta kelimcilerin Allah'ın birliğini açıklama hususunda öne sürdükleri temânü delilinin eksik olup gerektiği şekilde Allah'ın birliği gerçeğine ulaştırmadığını belirtir. Bunun sebebi ise bu delilin fizik kökenli olmasıdır. O ise zorunlu varlığın birliğini, onun türlerin çoğalması gibi bir illet vasıtasıyla birden fazla olmasının imkânsız olması üzerinden gerçekleştirilmesi gerektiği belirtir. O, bu şekilde gerçekleştirilecek olan bir birlik ispatının ilk aklî önermelere dayandığını ve tanrının birliğine dair gerçek bir ispatın tam da böyle olması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*,

konumlandırarak kendisinin metafizik deliller ortaya koyacağını ima etmektedir. Bu sebeplerle biz, İbn Sînâ'nın delillerini “metafizik deliller” olarak değerlendirmekteyiz.

3.1. Taayyün Delili

İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğine dair delilini zorunluluk ve taayyün¹⁴³ kavramları üzerinden inşa etmiştir. O, *İşârât*'taki delilinde başka hiçbir şeyden değil, bizatihi zorunlu varlığın kendisinden yola çıkan bir delil sunmuştur. Yani bu delil hiçbir varsayıma dayanmaksızın, var olan zorunlu üzerinden kurulmuştur. Zikrettiğimiz bu iki farklılık, taayyün delilini diğerlerinden ayırtmaktadır. Zorunlu varlığın birliğini ispat ederken zorunlu varlıktan başka hiçbir şeye dayanmaması bu delili, hareket ettirenin birliğinin ispatında dünya hareketinin birliğinden yola çıkan Aristo'nun delilinden ve alemi yöneten kudretin birliğinin ispatında alemdeki nizama referans veren kelimelerin delilinden kesin bir biçimde ayırır. Böylece İbn Sînâ'nın taayyün delili metafizik sınırları içinde kalırken diğer sözünü ettiğimiz deliller fizik kökenlidir.¹⁴⁴ Ayrıca *İşârât*'taki delil, Fârâbî'de gördüğümüz ve asıl kökleri Kindî vasıtasıyla Plotinus'a uzanan “iki zorunlu varlık olsaydı” varsayımı üzerinden ortaya konan ve bu çalışmada basitlik delili olarak isimlendirdiğimiz delil ile her ne kadar metafizik sınırları içinde kalması ve zorunlu varlık fikrinden hareket etmesi açısından ortak olsa da farazî olmaması ve yalnızca “varlığa gelmiş” zorunlu varlığın bizatihi kendisinden yola çıkmasıyla ayrışır.¹⁴⁵ İbn Sînâ'nın bu delili, taayyün etmiş

68-69. Benzer şekilde *İşârât*'ta tanrının fiili ve yaratmasının onun varlığına ve birliğine delil olabilmesiyle birlikte bunun uygun bir yol olmayıp buna gerek de olmadığını söyler. Onun birliğini ispat etmenin en üstün ve güvenilir yolunu ise yalnızca onun varlığının kendisini derinliğine düşünmek olarak vaz eder. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, 133.

¹⁴³ Taayyün, şeyin dışta kendisi olarak ve kendisi dışındakilerden ayrışarak bulunduğu hali, bir 'a'yn' olarak ayrışmış mevcudiyetidir. Taayyün, bir şahıs olarak belirlenme anlamında teşahhus demektir. Tahânevî, *Keşşâfü istilâhati'l-fünûn ve'l-ulûm*, 489.

Taayyün ve teşahhus bir şeyin kendisi dışındaki her şeyden ayrışmasına denir. İbn Sînâ teşahhusu kendisinde ortaklık bulunmasının mümkün olmamasıyla tanımlamıştır. İbn Sînâ, *Ta'likât*, 190. Herhangi bir şeyin kendisi dışındaki her şeyden ayrışarak dıştaki varlığı onun taayyünüdür. Taayyün, mahiyet, varlık ve birlikten başkadır. Mahiyet ortaklık kabul ederken taayyün ortaklık kabul etmez. Mahiyet birden fazla şeye yüklenebilirken taayyün için bu imkânsızdır. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c.1, 81. Teftâzânî, *Makâsîd*, 172.

¹⁴⁴ Toby Mayer, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī's Defence*, 200.

¹⁴⁵ Mayer, İbn Sînâ'nın *İşârât*'taki delilinin zorunlu varlık fikrinden hareket ediyor olması gerekçesiyle delilin kökeninin Fârâbî'nin delili olduğunu fakat İbn Sînâ'nın delilinin çok daha girift

zorunlu varlığın bizzat kendisini esas alan bir delil olmasından ötürü bu delilin “taayyün delili” olarak ifade edilmesi uygun görülmüştür. Peki İbn Sînâ varlığa gelmiş zorunlu varlığın bizatihi kendisinden hareketle böyle bir ispatı nasıl yapar? Bu bölümde İbn Sînâ’nın *İşârât*’ta zorunlu varlığın birliğine dair delili ele alınacak ardından delile yöneltilen eleştiriler ışığında zorunluluk ve taayyün kavramları incelenecektir.

3.1.1. Taayyün Delilinin Analizi

İşârât’ta geçen birlik delili şöyledir:

“Taayyün etmiş zorunlu varlığın bu taayyünü, (A) zorunlu varlık olması sebebiyle ise ondan başka zorunlu varlık yoktur. (B) Taayyünü, bu sebeple değil ise aksine başka bir sebeple ise o illetlidir. Çünkü şayet (B1) zorunlu varlık taayyününün lazımı olsa varlık, onun dışında bir mahiyetin yahut sıfatın lazımı olur ve bu imkânsızdır. (B2) Şayet arız olsa (varlık taayyüne arız olsa) bu durumda hayli hayli illetli olur. (B3) Kendisiyle taayyün ettiği şey ona arız olsa bu da illetlidir.

Şayet o ve kendisiyle taayyün ettiği şey, tek bir mahiyet ise bu illet, kendi zatından dolayı varlığı zorunlu olan şeyin özelleşmesinin illeti olur ki bu da muhaldir. Şayet onun arız olması bir ilk taayyünden sonra olur ise bu konudaki sözümüz ve geriye kalan bütün sözler imkânsızdır.”¹⁴⁶

Bu pasajda İbn Sînâ taayyün ve zorunluluk kavramları üzerinden zorunlu varlığın birliğini ispat etmektedir. Burada varlığın zorunluluğu adeta ortak olunan bir mahiyet gibi, taayyün ise ayrışmayı sağlayan yönü çağrıştıracak biçimde ele alınmıştır. Mayer, taayyün delili olarak isimlendirdiğimiz bu birlik delilinde zorunlu varlığın bir tür gibi varsayıldığını ve bu varsayımın, onun yol açacağı bütün problemler bir kenara bırakılarak yalnızca bu delil uğruna yapıldığını ifade eder. Zorunlu varlığın bir tür kabul edilmesinin yol açacağı problemlerin başında, onun bir mahiyeti ima etmesi ve böylece zorunlu olanın mahiyet ile varlıktan mürekkep olması sorunu gelir. Fakat İbn Sînâ bu argüman için bu problemleri bir kenara bırakarak bir an için

ve ayrıntılı neticeleri haiz olduğunu ifade etmektedir. Oysa bu hususta İbn Sînâ’nın delilinin bir zorunlu varlık fikri ve varsayımına değil taayyün etmiş yani dışta mevcut olan zorunlu varlığa dayandığını vurgulamak önemlidir. Toby Mayer, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī’s Critique of Ibn Sīnā’s Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī’s Defence*, 200-201. İbn Sînâ’nın, kökenini Fârâbî’nin deliline dayandırabileceğimiz, zorunlu varlığın çok olması ihtimallerini çürütürük ortaya koyduğu birlik delili ise *Metafizik*’te geçmektedir. İbn Sînâ, *Metafizik I*, 118-124. Bu delil, bu bölümün ikinci başlığında “basitlik delili” adıyla incelenmiştir.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, 183.

zorunlu varlığı bir tür olarak varsaymıştır. Mayer, İbn Sînâ'nın, delili takip eden pasajdaki tek bir türsel tanıma sahip olan şeylerin bir tek olup onların yalnızca diğer nedenler sebebiyle farklılaştıklarını ifade eden sözlerini¹⁴⁷ de buna dayanak kabul etmiştir.¹⁴⁸ Fakat her ne kadar delilin yapısı gereği böyle bir varsayımdan söz edilebilirse de -ki İbn Sînâ *İşârât*'ın yanı sıra *Necât* ve *Şifâ Metafizik*'te de "tür" ifadesini aynı meselede açıkça kullanmıştır¹⁴⁹- burada zorunlu varlığa dair bir mahiyet ve varlıktan müteşekkil olma iması çıkarılamaz. Çünkü delilin gidişatından anlaşılıyor ki zorunluluk bir mahiyeti değil, bizzat varlığı, varlığın zorunluluğunu ifade etmektedir.¹⁵⁰

Delilin özü şudur: şayet bir an için zorunlu varlığın bir tür olduğu varsayılsa bu durumda iki ihtimal ortaya çıkar. A. Tür bireyle mutabık olur ve zorunlu varlık, tür tek olduğu müddetçe tek olur. B. Tür ve fert ayrı olur. Bu durumda da birden fazla zorunlu varlık olur ve onlardaki tür ile ferdiyet ayrımı imkânı gerektireceğinden bu durum zorunluluk ile bağdaşmaz. Öyleyse zorunlu varlığın durumu A'yı gerektirir. İbn Sînâ, B'nin gerektirdiği tür ile fert arasındaki ayrımın saçmaya sürüklediğini göstermek amacıyla ikinci bölümde ayrıntıyla ele alınan iki mukaddimeyi kullanır. İlk mukaddimede verilen dörtlü liste zorunlu varlığa uygulanarak tekrar takdim edilir.¹⁵¹

İbn Sînâ'nın sunduğu haliyle delil şöyledir:

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 184.

¹⁴⁸ Toby Mayer, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī's Defence*, 203.

¹⁴⁹ "...o varlığı tam olandır, çünkü onun türü sadece ona aittir, türünde onun dışında bir şey yoktur." İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 229. İbn Sînâ, *Metafizik II*, 308-310.

¹⁵⁰ İbn Sînâ'nın delilinin özü, zorunlu varlığın zorunluluğunun, onun taayyününün sebebi olması gerekçesiyle onun *bir* olmasıdır. Burada her ne kadar "tür ferdi gerektirdiğinde tek bir ferdi gerektirir" ilkesinden yola çıkan bir ispat yapılsa da zorunluluk hakiki anlamda türe işaret eden bir mahiyet olamaz. Çünkü bu durumda İbn Sînâ, ikinci mukaddimede nefyettiği ilkeyi yani varlık sahibi olmayan bir mahiyetin kendi varlığını önceleyemeyeceği ilkesini çiğnemiş olurdu. Oysa İbn Sînâ'da zorunluluk, varlığın bizzat kendisini ifade ederken taayyün de onun dıştaki ferdiyetini vurgulamaktadır.

¹⁵¹ İkinci bölümde incelenen ve "ortaklık ve farklılık" olarak isimlendirilen ilk öncülün taayyün deliline katkısı şudur: her şeyiyle aynı iki zorunlu varlık mümkün değildir. Yani biz, tamamen basit ve birbirinden bağımsız, içsel durumları arasında hiçbir aynılık, farklılık yahut benzerlik olmayan iki zorunlu varlık düşüneyiz. *Bir* değil de iki dediğimiz her yerde bir farklılaşma söz konusudur ve şeyler birbirinden ya tanımca veya arazî özelliklerle ayrışır. Arazî özelliklerle ayrışması sonradan eklenmeyi yani illetli olmayı gerektireceğinden zorunlu varlık için tanımca ayrışma ihtimali üzerinden bir delil kurulmalıdır. Bu sebeple ilk öncülde bu kurguya zemin teşkil etmesi için tanımca aynı olup dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden ayrışan nesneler konu edilmişti.

Taayyün etmiş zorunlu varlığın

(A) Taayyünü zorunlu varlık olması sebebiyle ise o birdir.¹⁵²

(B) Taayyünü başka bir sebeple ise o, malüldür.

(B1) Zorunluluk, taayyünün lazımı.

(B2) Zorunluluk, taayyüne arız.

(B3) Taayyün, zorunluluğa arız.

Delilin kuruluşu şarihler tarafından farklı şekillerde ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî, kendisinin de bu delilin ilk mukaddimesi olarak ifade ettiği İbn Sînâ'nın, dış dünyada farklılaşp mukavvim unsurda ittifak eden şeylerin farklılık ve ortaklık yönleri arasında kurduğu ilişkiye dair pasajını burada zorunlu varlık için tasarladığını ifade etmiştir. Bu sebeple zorunluluğu, farz edilen iki zorunlu varlığın ortak yönü, taayyünü de başkalık yönü olarak zikretmiş delilin kurgusunu ilk mukaddimedeki düzene uygun olarak sunmuştur:

(1) Zorunluluk, taayyünün lazımı.

(2) Taayyün, zorunluluğun lazımı.

(3) Zorunluluk, taayyüne arız.

(4) Taayyün, zorunluluğa arız.

İbn Sînâ'nın delilinin özünü oluşturan (A) ihtimali, Râzî'nin kurgusunda (2)'ye, (B1) ihtimali (1)'e, (B2) ihtimali (3)'e ve (B3) ihtimali de (4)'e tekabül etmektedir. Burada İbn Sînâ'nın delili sunduğu şekle uygun olarak bir okuma yapalım.

(A) Taayyün, zorunluluğun lazımı: zorunluluk taayyünü gerektirir.

Zorunluluk, taayyünü gerektiriyorsa zorunlu varlık birdir. Zorunluluğun taayyünü gerektirmesi demek, nerede bir zorunlu varsa orada bu müteayyin var demektir. Çünkü bir şeyin varlığı kendindense mahiyeti kendi taayyününü gerektirir. Mahiyet

¹⁵² Esasında onun birliğine dair getirilen delilin tamamı budur. Çünkü zorunlu varlığın varlığının nedeninin kendisi olabileceği tek yol mahiyetinin taayyününü gerektirmesidir. Diğer bütün ihtimaller söz konusu olduğunda onun varlığı kendinden değil, başkasından olur. Varlığı başkasından olup malül olduğunda ise o, *bir* olmaz.

kendi taayyününü gerektiriyorsa da tek bir fert olur. Bu durumda mahiyetin, olduğu gibi dışta tahakkuku söz konusudur. Yani birden fazla olması için dışarıdan bir etken; herhangi bir fail illet yahut madde gibi çoğalmaya sebep olan bir kabil illet söz konusu değildir. Bu sebeple maddenin karışmadığı durumda mahiyet taayyünü gerektirdiğinde tek bir taayyünü gerektirir.

Bu anlamda bir çoğalma için yani tek bir türe ait birçok fertten söz edebilmek için çoğalmayı sağlayan nedenler gereklidir. Bir başka ifadeyle kendisiyle tek bir türün fertlerde çoğaldığı neden maddedir. Madde ise zorunlu varlıkta bulunmaz. Öyleyse O, çoğalmaz. (A) ihtimalinin doğruluğunu teyit eden bu açıklamalar hem *İşârât*'ta delili takip eden pasajda hem de *Necât* ve *Metafizik*'te aynı mesele ışığında zikredilmiştir:

“...tek bir türsel tanımı olan şeyler, başka nedenler sebebiyle birbirlerinden farklı olurlar. Zira onlardan biriyle beraber nedenlerin etkisini kabul edici bir kuvve bulunmadığı zaman, ki bu da maddedir, varlığa gelişi ancak türünün hakkından tek bir ferdin bulunmasıyla olur...”¹⁵³

“Maddeden mücerret olan bir mahiyetin iki zat için olması nasıl mümkün olabilir? İki şey ya anlam, ya da anlamı taşıyan ya konum ve mekan veya vakit ve zaman sebebiyle, kısaca, illetlerden biri sebebiyle ikidir. Her iki olan, anlam açısından farklı değildir, ancak anlamın dışındaki birşeyle farklılaşır. Her anlam aynıyla farklı çokluklar için vardır. Zat, illetlerden ve illetlerin eklentilerinden zikretmiş olduklarımızdan birine ilişir, dolayısıyla zorunlu varlık olmaz.”¹⁵⁴

“Maddeden soyut mahiyet nasıl iki zatta bulunabilir ki? İki şeyin iki olması, ya anlam sebebiyledir ya anlamın taşıyıcısı sebebiyledir ya da konum veya mekân sebebiyle veya vakit ve zaman sebebiyledir; özetle illetlerden bir illet sebebiyledir. Çünkü her iki şey, anlam bakımından farklılaşmaz, anlama ilişip onunla birlikte olan bir şeyle de farklılaşırlar. O halde bir anlamın varlığından başka bir varlığı olmayan ve harici bir sebep veya duruma taalluk etmeyen her şey, benzerinden neyle farklılaşacaktır? Öyleyse onun anlamında ortağı yoktur. Şu halde İlk'in dengi yoktur.”¹⁵⁵

(B1) Zorunluluk, taayyünün lazımı: taayyün zorunluluğu gerektirir.

Bu ihtimal imkânsız kabul edilerek elenmiştir. Bunun iki gerekçesi vardır. İlki zorunlu varlığı mümkün kılmasıdır. Çünkü bu durumda varlık, başka bir mahiyetin yahut sıfatın lazımı haline gelir. Şöyle ki önce var olan bir taayyünden söz ediliyor ki bu taayyün de başkasının malulüdür ve bir mahiyet yahut sıfattır, ardından bu taayyünün zorunluluğu gerektirmesinden söz ediliyor. Bu durumda zorunlu varlık,

¹⁵³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 130.

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, 229.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik II*, 310-312.

başka bir mahiyetin yahut sıfatın lazımı haline gelir. Bu da zorunlu varlığı evleviyetle malûl kılacağından imkansızdır. İkinci gerekçe ise ikinci mukaddimenin ihlal edilmesidir. Çünkü şayet taayyün zorunluluğu gerektirseydi taayyünün mahiyetinin varlık anlamı olan zorunluluktan önce olması gerekirdi. Oysa İbn Sînâ'nın "varlık bakımından varlıktan önce gelen hiçbir şey olamayacağına" dair kabulü bununla çelişir.

(B2) Zorunluluk, taayyüne arız: illetlidir.

Burada illetli olma evleviyetle gerçekleşmiştir. Çünkü zorunluluğun taayyüne arız olması arız olmayı gerektiren sebebe ihtiyacı gerektirir. Taayyün de başkasının malulüdür. Öyleyse başkasına muhtaçlık ikiye katlanmış olur.

(B3) Taayyün, zorunluluğa arız: illetlidir.

Taayyün etmiş zorunlu varlık, onu bu taayyünle müteayyin kılanın malulüdür.

3.1.2. Delilin Sınanması

Çalışmanın ikinci bölümünde ele aldığımız, Râzî'nin bu delilin iki mukaddimesi olduğunu ifade ettiği iki pasaj, delilin öncülleri değil, fakat delilden önce bilinmesi gerekenler anlamında mukaddimelerdir. Bu delilin gerçek anlamda öncülleri ise şunlardır:

1. Zorunlu varlığın illeti yoktur.
2. Zorunluluk sübutîdir.
3. Taayyün sübutîdir.

Râzî, bu delile üç eleştiri getirmiştir. Öncelikle ikinci mukaddimedeki eleştirisinin burada da geçerli olduğunu ifade etmiş ardından delilde kullanılan zorunluluk ve taayyün kavramlarının kullanımına dair eleştirisini ortaya koymuştur. İlk eleştiri, zorunluluğun taayyünün lazımı olmasının mümkün olmaması meselesinde geçer. İbn Sînâ burada, zorunluluğun taayyünün lazımı olamayacağını ikinci mukaddimede açıkladığımız "var olmayan bir şeyin başkasına varlık veremeyeceği" gerekçesiyle elemiştir. Oysa Râzî, ikinci bölümde de değindiğimiz üzere illetin malûlünü varlık bakımından öncelemesinin zorunluluğunu kabul etmemektedir. Bu konu, ikinci

bölümde ele alındığı için burada yalnızca işaret edilmesi yeterlidir. Diğer eleştirilere gelince Râzî, bu delilin zorunluluk ve taayyünün sübutî olması üzerine bina edildiğini oysa bu kavramların bu şekilde ele alınmasının yanlış olduğunu ifade etmekte ve önce zorunluluğun ardından taayyünün sübutîliğini tenkit edip bunların ademî olduğuna dair deliller getirmektedir. Şayet Râzî zorunluluk ve taayyünün selbî olduğunu ispat edebilirse zorunluluk ve taayyün arasında bir lüzum ilişkisi kurulamayacağından bu delil iptal olur. Fakat Râzî'nin bu iddiası sadece İbn Sînâ'nın taayyün delilini yıkmaz, aynı zamanda basitlik delilini de geçersiz kılar. Çünkü basitlik delili, basit olan iki tanrıyı farz etmenin çelişik olduğu iddiası üzerine kuruludur. Nitekim bu durumda onlar, ortak oldukları ve farklılaştıkları iki yönden oluşan bileşikler olurlar. Râzî ise söz konusu bu yönlerin selbî olduklarını gösterirse terkibe yol açmaksızın -çünkü selbî durumlarda ortaklık çokluk gerektirmez- iki basit tanrı farz edilebilir hale gelir.

Mayer, Râzî'nin eleştirilerinin, elbette onun çok tanrıcı olduğunu göstermediğini fakat birliğe dair bu delilin başarısız olduğunu göstermek amacı taşıdığını vurgulamaktadır. İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın içkin tabiatından ve basitliğinden hareket eden bir birlik deliline karşı Râzî, Eş'arî bir kelamcı olarak Tanrı'nın fiillerinde ve yaratışında köklerini bulan birlik delilini tercih etmektedir.¹⁵⁶ Onun delilin başarısızlığını göstermek amacıyla zorunluluğun ve taayyünün selbî olmasına dair getirdiği eleştiriler aşağıdadır.

3.1.2.1. Zorunluluk Sübutî Midir?

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın taayyün delilinin geçersizliğini göstermek amacıyla öncelikle zorunluluğun sübutî olmasına dair zikredilen iki delili çürütmüş ardından onun selbî olmasına iki delil getirmiştir.¹⁵⁷ Bunları sırasıyla dört eleştiri olarak sunalım:

1. Râzî, zorunluluğun sübutî olduğuna dair söylenen “zorunluluğun ademî bir durum olan imkânsızın zıddı olması-ademin zıddının ise sübut olması-dolayısıyla

¹⁵⁶ Mayer, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn at-Tūsī's Defence*, 210.

¹⁵⁷ Tūsî, Râzî'nin zorunluluk ve taayyünün selbî olduğuna dair getirdiği delillerin i'nâdî deliller olduğunu ifade etmiştir. Tūsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 48.

zorunluluğun sübutî olması” şeklindeki delili, imkân-ı hâs kavramını öne sürerek eleştirir. Çünkü zorunluluk, imkânsızlıkla aklen olumsuzlandığı gibi aynı şekilde özel imkânla (*imkân-ı hâs*) da aklen olumsuzlanır. Bu durumda özel imkân ademî ise -fakat diğer taraftan o, ademî olan imkânsızın da zıttı olduğuna göre- bu durumda imkânsızın zıttı olan özel imkân da ademî olacaktır. Bu ise delili iptal eder.¹⁵⁸ Âmidî ise delilin bu şekilde iptaline tümünden karşı çıkar. O, imkân-ı hâssın zorunluluk veya imkânsızlığın zıttı olmadığını ve zorunluluk ile imkânsızlık arasında zıtlığa göre daha genel bir durum olan mukabillik ilişkisi olduğunu ifade etmiştir. İki zıt arasındaki selb-icap bakımından farklılık şartı ise mukabiller arasında yoktur.¹⁵⁹

2. Râzî’nin ikinci eleştirisi “zorunluluk varlığın pekişmesinden ibaret olduğuna göre onun varlığın zıttı olan ademî olmasının zıttının pekişmesi sonucu vereceğinden imkânsız olduğu” şeklindeki delile yöneliktir. Râzî, zorunluluğun varlığın pekişmesi olduğunun söylenmesiyle onun varlığı bizzat hak edip onda yokluğun imkânsız olmasının kastedildiğini, bunun ise sübutî bir durum olduğunun söylenerek delil olarak öne sürülenin, iddianın kendisi olduğunu ifade etmiştir.¹⁶⁰ Âmidî ise burada zorunluluğun sübutî olduğu iddiasına, onun sübutî olmasının delil getirilmediğini söyleyerek karşı çıkar. Ona göre zorunluluğun sübutî olmasının delili şudur: varlığın tekidi olan zorunluluk ademî olsa varlık, zıddının tekidi olurdu. Bu da imkânsızdır.¹⁶¹

3. Zorunluluğun selbî olduğuna dair Râzî ilk delilini zikreder: zorunluluk şayet mevcut bir durum¹⁶² olsa ya zorunlu olur. Bu durumda her zorunluluğun kendisine eklenen bir zorunluluk gerekir ki bu da teselsülü gerektirir. Ya da zorunlu olmaz. Bu durumda o bizatihi zorunlu olmaz. Râzî bu iddiaya karşı gelebilecek bir eleştiriyi de zikreder: zorunluluğun, özel zatının bizzat kendisi olan zorunlu olması neden mümkün olmasın? Râzî bunu kabul etmez. Çünkü ona göre zorunluluk bir mevcut ise o, mevcut olması bakımından diğer mevcutlara eşit olup mahiyetiyle onlardan ayrışır. Mahiyetinin varlığıyla nitelenmesi zorunluysa bu durumda zorunluluk varlığı ile mahiyeti arasında özel bir nispettir. Öyleyse onun zorunluluğu varlığından ve

¹⁵⁸ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 365.

¹⁵⁹ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 227.

¹⁶⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 365.

¹⁶¹ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 228.

¹⁶² Zorunluluğun sübutîliği meselesi bağlamında Râzî’nin sübutî ifadesi ile “şeyin dışta bir mevcut olarak bulunması” anlamını kastetmiş olduğunu bu satırlarda görmek mümkündür. Çünkü o eleştirisini açıkça zorunluluğun mevcut bir durum olmasına karşı getirmiştir.

mahiyetinden başkadır.¹⁶³ Âmidî, öncelikle Râzî'nin selbîlik görüşüne dair delilindeki taksimi baştan reddeder. Nitekim o, bu taksimi zorunluluğun selbî olduğu görüşüne uyarladığında da aynı imkânsızlıklar ortaya çıkmaktadır. Ardından Râzî'nin varlığın zorunluluğunun hakikatinin diğer mahiyetlerden başka olup onun varlığının diğer mevcutlarıinkiyle eşit olduğuna dair görüşünü reddeder ve bu iddianın dayanaksız olduğunu ifade eder.¹⁶⁴

4. Râzî son olarak zorunluluğun selbî olmasına dair uzunca bir delil sunar. Zorunluluk şayet sübutî bir durum olsa ya zorunlu zatın kendisi ya onun bir parçası ya da onun dışında bir durum olurdu. a. Zorunluluğun zorunlu zatın kendisi olması batıldır. Çünkü bir şeyin kendisiyle nitelenmesi makul değildir. Âmidî buna zât ismi ile onun zorunluluğun eş anlamlı isimler kabilinden olup bunun 'insan beşerdir' sözüne benzediğini ve bu durumun akıl almaz olmadığını söyleyerek karşı çıkmıştır. b. Zorunluluğun zorunlu zatın bir parçası olması da batıldır. Çünkü bu durumda zorunlu zatın başka bir parçasının daha olması gerekir ki bu, zorunlu mahiyetin bileşik olmasını gerektireceğinden imkânsızdır. Âmidî, Râzî'nin bu delilinde onun delil olarak öne sürdüğü şeyin iddia ettiği şey olması gerekçesi ile eleştirmiştir. c. Zorunluluğun zorunlu zatın dışında bir sıfat olması da batıldır. Çünkü zatın dışındaki her sıfat zata muhtaçtır, zatı gereği mümkündür.¹⁶⁵ Âmidî bu iddiaya da şöyle karşı çıkmıştır: onun mümkün olmasıyla kastettiği şey kabile ihtiyaç duymasıysa neden kabilin varlık bakımından önce olması gerekir dedi. Sonra varlık bakımından önceyse zorunluluğa kabil olan ancak varlığın kendisidir. O, zorunluluğu zatıyla önceler. Bu sebeple şunu söylemek mümkün olur: var oldu ve zorunlu oldu.¹⁶⁶

Tûsî ise zorunluluğun, imkân ve imkânsızlığın itibarî ve aklî vasıflar olup onların sübut ve intifada aynı hükümde olduklarını ifade eder. O, bu konuda zorunluluğun sübutî olup olmadığıyla ilgili bir araştırmannın delile hiçbir etkisinin olmayacağını düşünmektedir. Çünkü İbn Sînâ'nın delilde zorunluluk hakkında değil, kendisiyle ilgili selbîlik iddiasında asla bulunulamayacak olan zorunlu varlık hakkında

¹⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 366.

¹⁶⁴ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 229.

¹⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 366.

¹⁶⁶ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 230.

konusmaktadır.¹⁶⁷ Biz burada Râzî'nin taayyünün sübutîliğine dair eleştirilerini de ele aldıktan sonra bir değerlendirme yapmanın daha uygun olacağını düşünüyoruz.

3.1.2.2. Taayyün Sübûtî midir?

Râzî taayyünün de sübutî bir durum olmadığına dair iki delil sunar:

1. Şayet taayyün sübutî bir nitelik olsaydı taayyün fertlerinden her birinin kendisine eklenen bir taayyünü olurdu. Bu durumda teselsül gerekirdi.¹⁶⁸ Âmidî onun taayyününün bizatihi kendisi olup ona eklenmiş olmadığını söyleyerek bu iddiaya karşı çıkar.¹⁶⁹

2. Taayyün sübutî olsaydı onun başkasına katılması, bu başkasının dışta varlığına bağlıdır. Çünkü taayyün etmeyen şey dışta bulunamaz. Bu başkasının dıştaki taayyünü ona eklendiğini varsaydığımız ilk taayyün olur ve devri gerektirir. Çünkü bu taayyün ona ancak dışta var olduktan sonra eklenir. Onun dışta var olması da ancak taayyün eklendikten sonra olur. Yani taayyün eklenmezse dışta var olamaz- dışta var olmazsa taayyün eklenemez. Şayet başka bir taayyün olsa bir şeyin iki taayyünü olması gerekir ve iki müteayyin olur. Bu durumda bir, iki olur. Bu imkânsızdır.¹⁷⁰ Âmidî, buna bir şeyin taayyünü ile onun varlığı arasında birbirini birlikte gerektirme ilişkisi olup, bir öncelik-sonralık ilişkisi olmadığı gerekçesiyle cevap vermektedir. Dolayısıyla bir şeyin varlığı ile onun taayyünü bir arada olan durumlardır.¹⁷¹

Zorunluluk ve taayyünün sübutî olup olmadığına dair bu konu etrafında Râzî'nin sübûtîliğe karşı eleştirileri ile Âmidî ve Tûsî'nin bu eleştirilere cevaplarını zikrettik. İbn Sînâ metinlerine dönerek geriye dönük bir okuma yapmak istediğimizde biz onun selbî-sübutî ifadelerini bu bağlamda kullandığına rastlamamaktayız. Bununla birlikte selbî durumlar arasında bu türlü ilişkiler kurmanın (lüzum-urûz) mümkün olmamasından ötürü onun delilde zorunluluk ile taayyün arasında kurduğu lüzum ilişkisiyle bunları sübutî kabul ettiğini çıkarsarız. Fakat bu tartışmanın içeriğine baktığımızda kullanılan selbî ve sübutî ifadeleri farklı manalarda ifade ediliyor

¹⁶⁷ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât III*, 48-49.

¹⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 367.

¹⁶⁹ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 230.

¹⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 368.

¹⁷¹ Âmidî, *Keşfu't-temvîhât*, 230-231.

gibidir. Söz gelimi Râzî'nin sübutîlik eleştirilerinden onun burada sübutî ile dışta var olan bir mevcudu kastettiği anlaşılmaktadır. Keza Râzî'nin diğer eserlerine başvurmak da bu durumu teyit etmemize yardım eder.¹⁷² İbn Sînâ'nın ise zorunluluktan da taayyünden de böyle bir dışta bulunma anlamı kastetmesi mümkün değildir. Çünkü zorunluluk dışta bir mevcut ve taayyün de dışta başka bir mevcut olarak düşünülemez. Taayyün, şeyin dıştaki varlığının bizzat kendisi olarak anlaşılır. Biz buradan yola çıkarak İbn Sînâ'nın sübutî düşüncesini, taayyün ve zorunluluğa dair bir olumlama ve zihinde bunları ayrı ayrı tasavvur edebilme anlamına geldiği sonucuna ulaşıyoruz.

Kelam ilminin önde gelen alimlerinden Seyyid Şerif Cürcânî *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta taayyünün sübutî olup olmadığına dair tartışmayı lafzî bir tartışma olarak ifade etmiştir. Ona göre taayyünün sübutî olduğunu söyleyenler onun dış dünyada kendinde bir varlığı olduğunu kastetmemişlerdir. Nitekim dışarıda taayyün etmemiş bir fert düşünülemez. Taayyün fertten ayrı değil, aksine ferdin bizzat kendisidir. Fakat nasıl ki mahiyet zihinde cins ve fasla ayrılarak düşünülebilir, taayyün de aynı şekilde zihinde bir mefhum olarak düşünülebilmektedir. Dışta bir ferdi oluşturan insanlık mahiyeti olan bir mevcut ile teşahhus olan bir mevcut yoktur. Böyle olsaydı mahiyetin fertlerine yüklenmesi de söz konusu olamazdı. Dışta yalnızca bir mevcut vardır. Fakat biz mahiyeti cins ve fasla ayırarak düşünebildiğimiz gibi, hüviyeti de türsel mahiyet ve taayyüne ayırarak düşünebiliriz. Bu anlamda taayyün sübutîdir. Burada sübutî ile kastedilenin dışta var olmak değil de olumsuzlamadan yani selbden kaçınmak olduğu anlaşılmaktadır. Bir de taayyünün selbî olduğunu ifade edenler vardır. Taayyünün selbî olduğuna dair deliller incelendiğinde bununla onun şeyden ayrı dışta bir mevcut olarak bulunamayacağının kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁷³ Taayyünün selbî olduğunu söyleyen kelam alimleri onun dışta mahiyete eklenmiş bir mevcut olmadığını ifade ederken filozofların taayyünün dışta mevcudun kendisi olup

¹⁷² Fahreddin er-Râzî zorunluluğun sübutîliği konusunda eserlerinde farklı görüşler ileri sürmüştür. O, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*'de bu konuda kararsız olduğunu ifade ederken *el-Metalibü'l-âliye ve Muhassal*'da zorunluluğun sübutî olduğunu, *el-Mulahhas* ve *Meâlimu 'usûli'd-dîn*'de zorunluluğun selbî olduğunu iddia etmektedir. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* adlı eserde listelenen onun zorunluluğun selbî olduğuna dair delilleri ile zorunluluğun sübutî olduğuna dair delilleri, Râzî'nin selbî olma ile dışta bir mevcut olarak bulunmama; sübutî olma ile ise onun varlıksal bir durum olmasını kastettiğini göstermektedir. Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, 351-357.

¹⁷³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 640-642.

ancak zihinde ayrışması bakımından mevcut olduğunu söylemesi bu tartışmanın lafzî bir tartışma olduğunu göstermektedir. Sübutîlik ifadesine dair anlayışla ilgili daha fazla açıklama bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Dolayısıyla şimdi taayyün delilini burada bitirip basitlik deliline geçebiliriz.

3.2. Basitlik Delili

İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğine dair bu delilini ferdiyetin biricikliği ile basitliğin ve çokluk ile bileşikliğin birbirini gerektiren iki durum olması üzerine bina etmiştir. O, *Şifâ Metafizik*'te zorunlu varlığın birçok zât olabileceği varsayımını çürütmekten yola çıkan bir delil inşa etmiştir. Basitlik delili, metafiziksel öncüllere dayanmak hususunda taayyün delili ile ortak iken bu iki farklılıkla ondan ayrılmaktadır.

İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın ferdiyetinin biricikliği ile onun herhangi bir anlamda bileşik olmayan basit olması zorunlu olarak birbirini ortaya çıkaran iki durumdur. Çünkü bir şeyin birden fazla olması, ilk mukaddimede gördüğümüz üzere birbirlerinden farklılaşmalarını gerektirir. Dolayısıyla bir çokluktan söz edildiği durumda çok olan zâtlar, birbirlerinden farklılaştıkları ve birbirleriyle ortak oldukları yönden bileşiktirler. Ancak bu bileşiklik durumu, hangi ihtimal değerlendirilirse değerlendirilsin o zâtların illetli oldukları sonucunu verir. Bu durumda hem zât hem de bileşiklik anlamında çok olanlar ancak bizatihi mümkün varlıklardır. Zorunlu varlık ise zâtı tek olan basittir. İbn Sînâ'nın basitlik delilinin yansımaları, Fârâbî vasıtasıyla Kindî'ye uzanan birlik delilinde görülür.

Her yönden *bir* olan varlığın ispatını, alemdeki birlikten yola çıkarak gerçekleştiren¹⁷⁴ Kindî, Bir'in birliğine dair ispatı ise onun basitliği vurgusu üzerinden ortaya koymuştur. *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risalesinde Kindî, âlemin sonlu olup bir yaratıcıda son bulduğunu ispat ettikten sonra o yaratıcının birliğini şöyle açıklamıştır:

“Yaratıcı ya bir ya da çok olacaktır. Eğer çok ise, çok olanlar bileşiktir. Çünkü onların hepsinin iştirak ettiği bir tek durum (nitelik) söz konusudur yani hepsi de etkin (*fâil*) durumundadırlar. Şu var ki bir niteliğin hâkim olduğu şeyin çokluk ifade etmesi, ancak

¹⁷⁴ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 194.

kısımlarının birbirinden bazı özelliklerle ayrışmasıyla olur. Buna göre, eğer yaratıcı çok ise, kendisinde birçok ayırım (*fasl*) var demektir. Böyle olunca o, genel ve özel niteliklerden oluşmuş bir bileşiktir. [Elbette ki] bileşik olanı bir birleştiren vardır. Çünkü birleşen ve birleştiren izâfî kavramlardandır. Öyleyse her etkin'in bir etkini olması gerekir. Eğer etkin bir ise o İlk Etkin'dir (*el-fâilü'l-evvel*); çok ise, çoğun etkini daima çok olacaktır. Dolayısıyla bu durum sonsuza dek sürüp gider. Oysa bunun yanlış olduğu izah edilmişti. Demek oluyor ki her etkin için bir etkin mevcut değildir. O halde etkin çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir'dir.”¹⁷⁵

Fârâbî ise hem *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de hem de *el-Medînetü'l-fâzıla*'da İlk'e ait durumları ele aldığı yerde onun tek bir zât olduğuna dair delilini ortaya koyar:

“Onun kendine özgü varlığı, bir tek varlıktan başkasına nispet edilemez. Çünkü böyle bir varlığa sahip olan bir şey ile aynı varlığa sahip başka bir şey arasında asla bir fark bulunamaz. eğer bu iki varlık arasında bir farklılık bulunsaydı, ayrıldıkları şey, ortak oldukları şeyden başkası olacaktı. Böylece, onların birbirinden ayrıldıkları şey, her ikisinin varlığının sürekliliğini (kıvâm) sağlayan şeyin bir parçası olacaktı. O zaman her birinin varlığı, tanımları gereği bölünmüş olur. Onların parçalarından her biri de, kendi özünün varlığını sürdürme sebebi olur. O zaman, O, **İlk Varlık** olmaz.”¹⁷⁶

“O, cevheri dışındaki her şeyden farklıdır ve O'na ait varlığa kendinin dışındaki başka bir şeyin sahip olması mümkün değildir. Çünkü bu varlığa sahip olan şeyle yine bu aynı varlığa sahip olan başka bir şey arasında bir farklılığın/*mübâyenetin* ve bir ayrılığın/*tegâyürün* olması kesinlikle mümkün değildir. Bu durumda iki şey olmaz, fakat sadece tek bir zat var olmuş olurdu. Zira bu ikisi arasında bir farklılık olmuş olsaydı, sayesinde farklılaştıkları şey, kendisinde ortaklaştıkları şeyden başka olurdu. Bu durumda da, onların her birinin diğerinden farklı olmasını sağlayan şey, onların varlığının devamını sağlayan şeyin bir parçası olurdu; kendisinde ortak oldukları şey ise onun diğer parçası olurdu. Bu durumda, onlardan her biri söz/düşünce bakımından bölünür olacak ve onun iki parçasından her biri kendi zatının varlıktaki devamı için bir sebep olacak ve böylece İlk olmayacak, fakat ondan daha önce olup onun varlığının sebebi olan başka bir mevcut bulunacaktı ki bu muhaldir.”¹⁷⁷

Fârâbî bu satırlarda İlk'in tek bir zat olması gerektiğini ispat ederken şayet birden fazla zat olsaydı onların birbirleriyle ortak oldukları ve birbirlerinden farklılaştıklarından bileşik olacaklarını söylemiş ardından bu durumun onu illetli kılacağını açıklayarak İlk olmaması sonucunu doğuracağından hareketle İlk'in

¹⁷⁵ Kindî, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 27.

¹⁷⁶ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdiu'l-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın, Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 50-51.

¹⁷⁷ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayınları, 2018), 48.

zâtının basit olan *bir* olduğunu ispatlamıştır. Onun, İlk'in hem kendisi dışındaki her şeyden farklı olduğu hem de kendisiyle başkası arasında bir farklılığın/*mübâyenetin* var olamayacağına dair *el-Medînetü 'l-fâzıla*'daki ifadeleri ilk anda çelişkili görünse de konuyu ele aldığı faslın sonunda adeta buna bir açıklama getiriyor gibidir: Onda, onu kendisi dışındaki her şeyden ayıran bir yön yoktur. Aksine onu kendi dışındaki mevcutlardan ayıran varlığı, kendisi ile kendi zatında var olduğu varlığın bizatihi kendisidir.¹⁷⁸ O, İlk'in varlık bakımından tam olması sebebiyle bu varlığın onun dışındaki başka bir şeyde bulunmasının mümkün olmadığını, başka bir ifadeyle tür bakımından ortak olamayacağını ifade ederek konuyu daha fazla açmıştır.¹⁷⁹ Ayrıca onun varlığının kendisinden başkasına nispet edilememesi, zıddının olmadığını da açıklar.¹⁸⁰

Ortaklık ve farklılık yönü dikkate alınarak basitlik üzerinden birliğin ispatlandığı Kindî ve Fârâbî'nin bu delillerinin kökleri, geriye doğru Plotinus'a kadar gider. Zira beşinci *Ennead*'da Plotinus iki tane mükemmel, birbiriyle özdeş bulunan Bir'lerin kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlar ortak oldukları birlik ile birbirlerinden farklılaştıkları bir farklılıktan müteşekkil olacaklarından gerçek anlamda *bir* olamazlar.¹⁸¹

Plotinus'un ortaklık ve farklılığa dair ifadelerine kadar geriye dayandırılabilen Kindî ile Fârâbî'nin delilleri, İbn Sînâ'nın *Metafizik*'teki delilinin adeta özüdür. Fakat İbn Sînâ bu delili daha fazla açıdan ayrıntılandırmıştır ki onu farklı kılan da söz konusu değerlendirmeleri olmuştur.

3.2.1. Basitlik Delilinin Analizi

Basitlik delili, zorunlu varlığın zâtının çok olmasının imkânsızlığını ispat ederek onun basit olması üzerinden tekliğini ortaya koyan bir delildir. Çünkü çokluğun olduğu her yerde bir bileşiklik söz konusudur. İlk mukaddimede ortaya konulduğu üzere her çokluk bir farklılaşmayı gerektirir. Farklılaşma ise ayrışmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla zorunlu varlığın birden fazla zat olduğunu varsayacağımız her

¹⁷⁸ a.g.e., 54.

¹⁷⁹ a.g.e., 50.

¹⁸⁰ Fârâbî, *es-Siyâsetü 'l-medeniyye veya Mebâdiu 'l-mevcûdât*, 51.

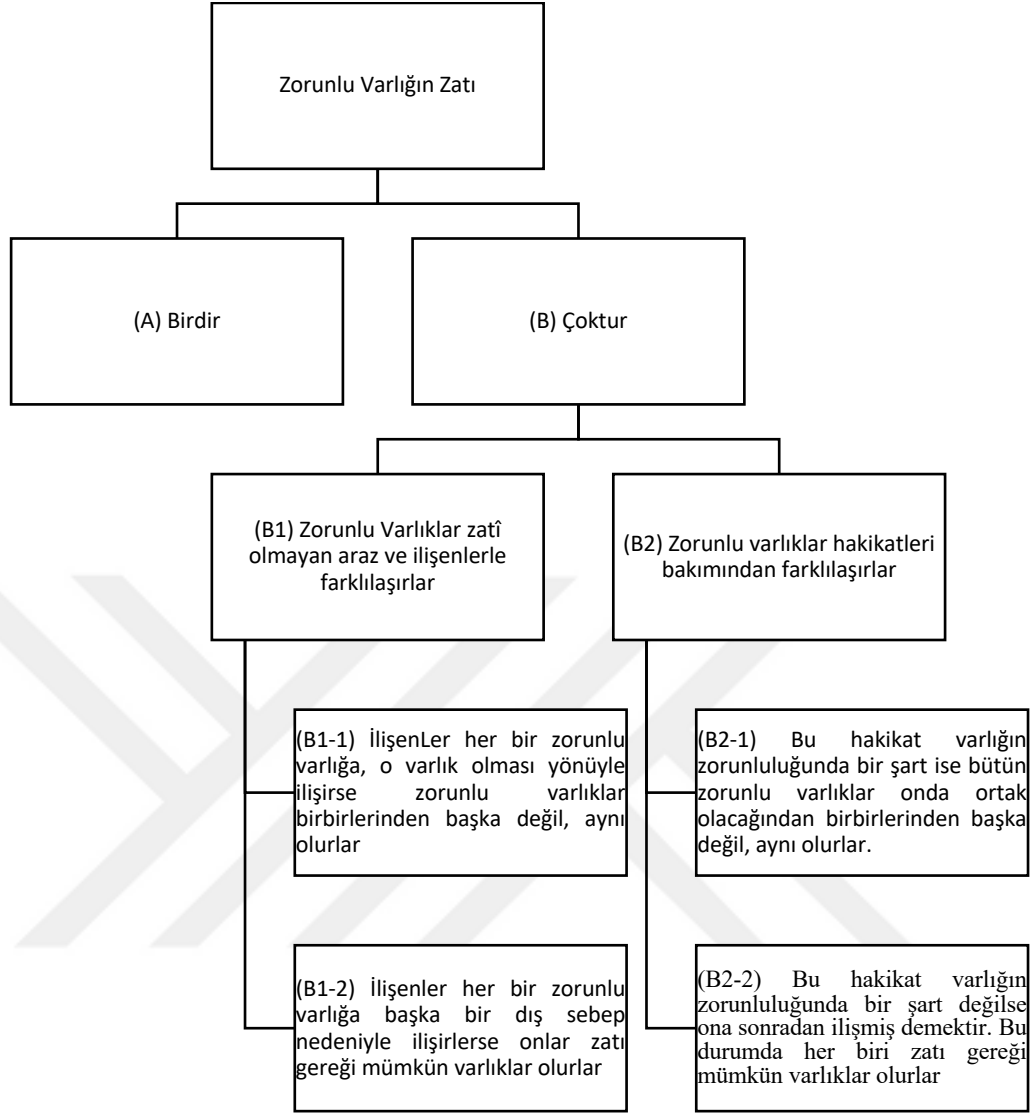
¹⁸¹ Toby Mayer, *Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī's Critique of Ibn Sīnā's Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī's Defence*, 200-201.

durumda onların ortak olunan zorunluluk ile ayrışılan bir yönden bileşik olmaları sonucu ortaya çıkar. İbn Sînâ'nın bu bileşikliğe dayanan, çokluğu zorunlu varlıktan nasıl nefyettiğini inceleyeceğimiz bu delilin temel önermeleri şunlardır:

1. Zorunlu varlığın illeti yoktur.
2. Bir şey hem zatı gereği zorunlu hem zatı gereği mümkün olamaz.
3. Zatı gereği mümkünün varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır.
4. Mümkünün varlığı başka bir mümkün tarafından verilmez.

İbn Sînâ'nın basitlik delili şöyledir: (A) zorunlu varlığın zâtı tek olmalıdır. Çünkü zorunlu varlık zat itibarıyla çok olsaydı o çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi. (B) Zorunlu varlık birden fazla zat olursa bu durumda her bir zorunlu varlığın birbirinden bir şeyle farklılaşması gerekir. (B1) Ya kendi hakikati bakımından diğerinden farklılaşmayıp hakikatinin dışında diğerinden farklılaşır. Bu durumda her bir zorunlu varlık hakikatine bitişen zâtî olmayan arazlar ve ilişkinler ile birbirinden başkalaşır. Bu ilişkinler ise şeyin varlığına (B1-1) ya o varlık olması yönüyle ilişirler. Halbuki biz onların hakikatlerinin aynı olduğunu varsaymıştık. Bu durumda her bir zorunlu varlık bu ilişkinlerde ortak olacağından aynı olurlar oysa farklı olmaları varsayılmıştı. (B1-2) Ya da başka dış sebepler nedeniyle ilişirler. Bu durumda her zorunlu varlığın zorunluluğu başkasından kazanılmış olur ki böylece onlar zatı bakımından mümkün varlık olurlar. (B2) Ya da her bir zorunlu varlık, kendi hakikati bakımından diğerinden farklılaşır. Bu hakikat ise varlığın zorunluluğunda bir şarttır veya değildir. (B2-1) Bu hakikat varlığın zorunluluğunda bir şart ise her zorunlu varlık onda ortak olacağından zorunlu varlıklar her bakımdan birbirinin aynı olurdu. Farklı oldukları varsayıldığı için bu bir çelişkidir. (B2-2) Bu hakikat varlığın zorunluluğunda bir şart değilse de varlığın zorunluluğu sabit olduktan sonra ona ilişmiş demektir. Bu durumda zorunlu varlıklar kendilerini birbirlerinden bu ilişenle farklılaştıracak dış bir sebebe muhtaç olur. Bu durumda onlardan her biri zatı bakımından mümkün varlık olur.¹⁸² Bu delilin şema hali şöyledir:

¹⁸² İbn Sînâ, *Metafizik I*, 118-124.



Şekil 5 İbn Sînâ'da Basitlik Delilinin Şeması

Şemada daha açık bir şekilde ortaya çıktığı üzere İbn Sînâ zorunlu varlığın birden fazla olmasına dair (B1-1) ve (B2-1) ihtimallerini zorunlu varlıkların birbirlerinden farklılaşmayacakları sonucunu ortaya çıkardığı için elemiştir. Nitekim bu delil, birbiriyle tamamen özdeş olan iki şeyin olmasının imkânsızlığı üzerine kurulmuştur. (B1-2) ve (B2-2) ihtimalleri ise zorunlu varlıkların, kendileri dışında bir illete muhtaç olacaklarından zatı gereği mümkün olmaları sonucunu ortaya çıkarması sebebiyle elenmiştir. Çünkü zorunlu varlığın illeti yoktur ve bir şey hem zatı gereği zorunlu hem de zatı gereği mümkün olamaz.

Delilin devamında İbn Sînâ, meseleyi daha açık hale getirebilmek için zorunlu varlığın zatının, zorunluluğun bir cins olup fasıllarla bölünmesi yahut bir tür olup

arazlarla bölünmesi yoluyla çoğalamayacağını açıklamaktadır. Çünkü birden fazla zorunlu varlıktan söz edebilmek için onların ya tek bir cinsin altındaki türler gibi olup fasıllarla birbirlerinden ayrışması ya da tek bir türün altındaki fertler gibi arazlarla birbirinden ayrışması gerekir. Bu anlamda o, zorunlu varlığın, tümellik bakımından ve sayıca *bir* olduğunu ifade etmiştir. Zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olması, zorunluluk anlamının tümelleştirilerek birden fazla şeye nispet edilememesi demektir ki bu bakımdan zorunlu varlık, cinsin altına giren türler gibi değildir. Söz gelimi canlılık anlamı insan ve ata nispet edilebilen bir tümel iken zorunluluk, böyle bir anlam değildir. Keza zorunlu varlık bir türün altına giren fertler gibi de değildir. Bu bakımdan o, sayıca *birdir*.¹⁸³ Daha önce *birin* türlerinde ele aldığımız cins bakımından *bir*, tür bakımından *bir* vb. ile burada zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olmasına dair ifadeler birbirinden ayrıştırılmalıdır. Nitekim İbn Sînâ'nın birliğin türlerinden biri olarak zikrettiği cins bakımından *bir*, insan ve atın -aynı cinse nispetle- *bir* olması gibidir. Burada insan ve at için sözü edilen birlik, cinsin tek olmasına nispetledir. Bununla birlikte canlılık cinsinin, fasıllar aracılığıyla (nâtık-kişneyen) birden çok türe nispet edilebilmesi ondaki çokluğu ifade eder. Zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olması ile ise bunun aksi kastedilmiştir. "...tümellik bakımından birdir; cinsin altına giren türler gibi değil..."¹⁸⁴ ifadesi bu duruma işaret etmektedir. Burada İbn Sînâ tam olarak onun bir cins anlamı olamayacağını ve fasıllarla ayrılarak birden fazla tür olamayacağını ifade etmektedir. Keza tür bakımından *birde* de benzer bir ayırım söz konusudur. Biz iki insan ferdinin *bir* olduğunu söylerken onların ortak oldukları insanlığa nispetle bu hükmü veririz. Fakat zorunlu varlığın sayıca *bir* olması ifadesi, bunun aksine onun bir tür anlamı olup da arazlarla birbirinden ayrışan sayıca birden fazla fert olamaması anlamındadır. Bu mesele aynı zamanda İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayırımına dair düşüncesini de bir kez daha aşikâr etmektedir. Şöyle ki *birin* türleri olarak ele aldığımız şekliyle nesnelerin cins bakımından, tür bakımından *bir* olması onların mahiyetlerinin bilinebilmesinin imkânını sağlar. Söz gelimi biz insan ve atın cins bakımından birliğini kavradığımızda, insan fertlerinin tür bakımından birliğini kavradığımızda onların mahiyetlerine ulaşırız. Tanım yapmak ise böylece mümkün hale gelir. Fakat bu durum 'tümellik bakımından *bir*', 'sayıca *bir*' olması dikkate alındığında zorunlu

¹⁸³ a.g.e., 130.

¹⁸⁴ a.g.e., 130.

varlık için mümkün değildir. Böylece onun bir mahiyetinin olması ve tanımının yapılabilmesi de ondan nefyedilmiştir. İbn Sînâ zorunlu varlığın tümellik bakımından ve sayıca *bir* olmasını zorunluluk anlamına dayanarak aşağıdaki şekilde ispat etmiştir.

Zorunlu varlığın tümellik bakımından *bir* olması, zorunluluğun bir cins anlamı olup fasıllarla bölünmek suretiyle birden fazla zorunlu varlık zatının olmaması demektir. Çünkü varlığın zorunluluğu anlamı fasıllarla bölünen bir anlam olsaydı -ki fasıllar cinsin tanımına girmeyip ona bilfiil varlığını verirler- zorunlu varlığın fasıllarının, varlığın zorunluluğunun tanımına girmeyip ona bilfiil varlığını vermesi gerekirdi. Bu ise iki açıdan imkânsızdır: 1. Varlığın zorunluluğu zaten varlığın pekişmesi olup varlığa ihtiyaç duyan bir mahiyet olmadığından bir faslın ona bilfiil varlığını vermesi saçmadır. 2. Varlığın zorunluluğu hakikatının böyle olmayıp bilfiil hale gelmek için onu zorunlu kılan bir nedene ilişmesini kabul etsek dahi bu durumda onun zorunluluğu başkasından olup o zatı gereği zorunlu varlık olmaz.¹⁸⁵

Zorunlu varlığın sayıca *bir* olması ise zorunluluğun türsel bir anlam olup arazlarla bölünmek suretiyle birden fazla zorunlu varlık ferdinin olmaması demektir. Tek bir türün bireyleri, zâtî anlamda değil arazî anlamda birbirlerinden farklılaşırlar. Varlığın zorunluluğu ise arazî anlamlarla farklılaşamaz. Çünkü varlığın zorunluluğu bir şeyin sıfatı olduğunda bu sıfatın onda bulunması a. ya zorunludur. Bu durumda zorunluluk, mevsufunda zorunlulukla bulunduğundan sadece onun için mevcuttur. b. Ya da mümkündür. Bu durumda onun zatı gereği zorunlu varlık olmaması mümkündür. Oysa onun zatı gereği zorunlu varlık olduğu varsayılmıştı. Bu ise çelişkidir.¹⁸⁶

Basitlik delili ile zorunlu varlığın tek bir zat olduğunu ispat eden İbn Sînâ, aynı zamanda onun mümkünlerle ayrımını da belirginleştirmiş olmaktadır. Varlığı bizatihi zorunlu olan tek iken varlığı bizatihi mümkün olan bileşiklik anlamında çifttir. Çünkü zorunlu varlığın zorunluluğu bizatihi kendi hakikati iken mümkün olanın hüviyeti kendisine ait olan ile başkasından olandan müteşekkildir.¹⁸⁷ İbn Sînâ'nın basitliğe dayanan bu delili, onun zorunlu varlığın zatının *bir* olduğu, denginin ve zıddının olmadığı, tümellik bakımından *bir* olduğu, sayıca *bir* olduğu, cinsinin ve

¹⁸⁵ a.g.e., 124-126.

¹⁸⁶ a.g.e., 126,128.

¹⁸⁷ a.g.e., 132.

faslının olmadığı, tanımının yapılamayacağına dair ifadelerini açıklamaktadır. Delil, her çokluğun muhakkak bir farklılaşma içermesi gerektiği ile İbn Sînâ'nın bizatihi zorunlu varlık-bizatihi mümkün varlık tanımlarına dayanmaktadır. Bunlar ise en temel aklı hükümlere mebnîdir.



SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde birlik kavramının mahiyetini ve türlerini ele aldık. İlk olarak İbn Sînâ'nın birliğe dair tasavvurunun kendinden önceki yaklaşımlardan nasıl farklılaştığını ortaya koymak amacıyla Plotinus, Kindî ve Fârâbî'nin konuya yaklaşımlarını değerlendirdik. Plotinus, Kindî ve Fârâbî'nin yaklaşımlarını tercih etmemizin sebebi ise onların felsefî sistemleri içerisinde birliğe ayrılan yerin öneminden kaynaklanmaktadır. Nitekim Yeni Eflatunculuk'ta birlik meselesi Tanrı'nın ispatında kullanılmak suretiyle bu felsefî sistemin en temel kavramı olma özelliğini taşır. Plotinus, alemdeki mecazî birlikten yola çıkarak Gerçek Bir'e ulaşır. İslam felsefesinde Kindî de birliği aynı amaçla incelemiştir. O, mevcudattaki birliği incelemek suretiyle Tanrı dışındaki bütün mevcutlarda *bir* ile birliğin ayrı olduğunu ve bu durumun sonsuza dek gitmesinin imkânsızlığından ötürü *bir* ile birliğin aynı olduğu Gerçek Bir'de son bulması gerektiğini ispat eder. Fârâbî ise Kindî ve Plotinus'ta olduğu gibi birliği, Tanrı'nın ispatında kullanmamıştır. O, bir ontolojik kavram olarak birlik meselesini *el-Vâhid ve'l-vahde* adlı risalesinde ayrıntıyla incelemiştir. Burada *bir* kavramının mahiyetini, çoklukla ilişkisini ve çeşitlerini ele alan Fârâbî, birliğin mahiyetine dair Kindî ile aynı çizgiyi takip etmekle birlikte konuya dair daha fazla izahta bulunmuştur. Bunun sebebi ise onun meseleyi, Tanrı'nın varlığına delil olması açısından değil fakat yalnızca birliğin mahiyetini ortaya koyabilmek amacıyla ele almış olmasıdır.

İbn Sînâ'nın birliğe yaklaşımına gelince o, birliği Fârâbî ile benzer biçimde ele almakla birlikte onun açıklamaları daha fazla ayrıntıyı haizdir. İbn Sînâ pek çok eserinde farklı bağlamlarda birliğe dair görüşlerini ifade etmiştir. Biz onun birliğe dair görüşlerini şöyle toparlayabiliriz: a. Birlik tanımlanamaz. Çünkü o, ilk akli kavramlardandır. Bununla beraber birliğe, tabiattaki çokluktan yola çıkarak işaret edilebilir. Birliğe bir işaret olarak İbn Sînâ'nın onun şeylere bölünemedikleri yünden söylendiğini ifade etmesi, Kindî ve Fârâbî'nin birliğe dair açıklamaları ile paraleldir. b. Birlik cevher değildir, cevherin bir parçası da değildir; o yüklendiği şeylerin lazım arazıdır. İbn Sînâ birliğin arazlara da söylenmesinden hareketle -nitekim cevherler arazlarda bulunamaz- birliğin cevher olmadığını kanıtlamıştır. Ona göre birlik,

cevherin mukavvim unsuru da olamaz. Böylece birliğin bir cins anlamı olması nefyedilir. Birlik, cevher kurulduktan sonra onun lazımı olarak onda bulunur. Ayrıca birlik, konudan ayrı bulunabilen bir mevcut da değildir. O, konusundan ayrılamaz. c. *Bir*, fertlerine teşkikle söylenir. Yani tek bir anlam olan bölünememe anlamı, birliğin yüklendiği fertlerde bulunduğu yöne göre farklı bir derece ifade eder. Bu anlamda Kindî ve Fârâbî'deki bazı birlik türlerinin birliğe diğerlerinden daha layık olduğu düşüncesi, İbn Sînâ'da daha belirgin bir biçimde devam etmektedir. d. *Bir*, varlıkla denktir ve fakat *bir* ile varlık kavramlarının mefhumları aynı değildir. İbn Sînâ'nın anlatımından *birin* varlıkla anlam bakımından değil, konu bakımından denk oldukları anlaşılmaktadır. Birliğe dair anlatımında Kindî, *biri* mefhum bakımından varlıkla aynı anlamda kullanmıştı. Fârâbî ise mevcut kavramını konu bakımından birlikle aynı anlamda kullanmıştı. *Birin* konu bakımından varlıkla denk olması konusunda İbn Sînâ daima, her mevcudun mevcut olması bakımından birlik sahibi olduğunu ve birliksiz bir mevcudun olamayacağı gibi, bir konusu olmaksızın birliğin de tek başına bulunamayacağını ifade etmiştir.

Birin türleri konusuna gelince İbn Sînâ *Şifâ Metafizik* ve *Necât*'ta *bire* dair farklı tasnifler zikretmiştir. Bunları ilgili bölümde inceledik. Biz hem Kindî ve Fârâbî hem de İbn Sînâ'nın *birin* türleri hakkındaki görüşlerine dair okumamızda, *birin* çeşitli açılardan tasnif edilerek isimlendirilebileceğini ve birbirinden farklı şekillerde ortaya konulabileceğini tespit ettik. Yani birlik çeşitlerine dair bir anlatımda tek bir tasniften söz edilemez. Bu konuda, araştırdığımız mesele yani zorunlu varlığın birliği itibariyle bizim için önemli olan ise İbn Sînâ'nın şeylerin çeşitli yönlerden *bir* olabileceğini ifade ederek birliğin türlerini ortaya koyması ve her birlik türünün liyakat bakımından diğerinden farklılaştığını ifade etmesidir. Çünkü buradan yola çıkarak o, zorunlu varlığın *bir* adını almaya kendisi dışındaki her şeyden daha layık olduğunu ve onun, birliğin bütün yönleriyle *bir* olduğunu ortaya koyar. Bu açıdan Kindî'deki mecazî bir-Gerçek Bir ayrımı, Fârâbî ve İbn Sînâ'da kendisine *bir* denilen yönden *bir*-her yönden *bir* şeklinde bir değişiklik ile devam etmiştir. Böylece birinci bölümde birlik mevzusunu ele alarak İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın hiçbir anlamda parçalara bölünememesi bakımından, varlık mertebesinin sadece kendisine ait olması bakımından, tümellik bakımından, sayı bakımından, varlığının tamlığı bakımından ve her yönden *bir* olduğuna dair ifadelerinin anlaşılmasına zemin hazırladık.

İbn Sînâ her yönden *bir* olduğunu ifade ettiği zorunlu varlığın, zâtında tek olduğuna dair iki farklı delil ortaya koymuştur. Biz çalışmanın ikinci bölümünde, İbn Sînâ'nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit etmiş olduğumuz bu delillerinden önce bilinmesi gereken iki mukaddimeyi inceledik. Onun delillerinin anlaşılır kılınması için bu önemlidir. İbn Sînâ her iki mukaddimeyi de *İşârât*'taki birlik delilinin öncesinde ifade etmiştir. O, ilk mukaddimede dış dünyadaki varlıklarıyla birbirinden farklılaşp kendilerini kaim kılan bir durumda ittifak eden nesnedeki ortaklık ve farklılık yönleri arasındaki ilişkinin kombinasyonlarını tespit etmiş ve bunları değerlendirerek sonuçlarını ortaya koymuştur. Bu sebeple mukaddime, ortaklık ve farklılık olarak isimlendirilmiştir. Burada bir şeyin dıştaki fertliğini yani biricikliğini inşa eden durumlar ortaya konmaktadır. Bu ise nesnenin kendisini diğerlerinden ayırtıran dış dünyadaki farklılığı ve kendisini diğerleriyle ortak kılan mukavvim unsurudur. Dış dünyadaki varlıklarıyla farklılaşma kaydı, her bir nesnenin bireyselliğinin kendisine ait olup kendisi dışındaki her şeyden başka olduğuna işaret ederken mukavvim unsorda ortak olma kaydı, mukaddimenin zorunlu varlığın birliğinin ispatında kullanılacak olması ve onun birliğinin de kendisi dışındaki başka bir şeyle bir nevi mukavvimde ortaklık sağlanmasının mümkün olmaması üzerinden tesis edilmesi sebebiyledir. Mukaddimenin buraya kadarki kısmının izleri, İbn Sînâ öncesinde Fârâbî ve Kindî aracılığıyla Plotinus'a kadar izlenebilir. Çünkü biz, onların da Tanrı'nın birliğinin ispatında mutlak anlamda basit iki tanrının varsayımının imkânsız olmasını, iki veya daha fazla şeyden bahsedilen her durumda o şeylerin ortaklık ve farklılık yönlerine dayandırdıklarını bilmekteyiz. Bu anlamda İbn Sînâ'nın basitlik delili için de mukaddimenin anlamı, bu kısma kadardır. Mukaddimenin devamında ise o, bu farklılık ve ortaklık yönü arasında dört türlü ilişki olabileceğini söyler: a. Ortaklık yönü, farklılık yönünün lazımı olabilir. b. Farklılık yönü, ortaklık yönünün lazımı olabilir. c. Ortaklık yönü, farklılık yönünün arazı olabilir. d. Farklılık yönü, ortaklık yönünün arazı olabilir. a, c ve d ihtimalleri doğru sonuç verirken b ihtimali doğru değildir. Bu ihtimal, aynı şeye gerekenin birbirinden farklı (*muhtelif*) ve birbiriyle çelişkili (*mütekâbil*) olmasına binaen elenmiştir. Aslında bu ihtimallerin değerlendirilmesi birlik-çokluk bağlamında şöyle okunabilir: dış dünyada farklılaşp mukavvim unsorda ortak olan şeyler *bir* değil çok olanlardır. Onlar için ortaklık ve farklılık yönleri arasında lüzum ve uruz ilişkisi

kurulduğunda dört kombinasyon ortaya çıkar. Yukarıda ifade ettiğimiz bu kombinasyonlardan yalnızca ikincisi, farklılık yönünün ortaklık yönünün lazımı olması çokluk için düşünülemez. Çünkü tek bir şeye gereken ‘birbirinden farklı ve birbirine mukabil’ olamaz, yalnızca tek olur. Bu hususa dikkat çekmek önemlidir. Çünkü İbn Sînâ taayyün delilinde bu dörtlü tasnifi zorunlu varlık için uyguladığında onun zorunlu varlığı ve taayyünü arasındaki ilişki, asla çokluk için doğru olan üç ihtimali vermez. Aksine bu ilişki, farklılık yönünün ortaklık yönünün lazımı olduğu yani bir nevi tek bir türün tek bir ferdi ortaya çıkardığı ikinci ihtimali doğru kılar. İkinci mukaddimede ise İbn Sînâ, mahiyetin sebeplilik bakımından sınırlarını ortaya koymakta ve hiçbir mahiyetin kendi varlığı için sebep olamayacağını ifade etmektedir. O, bu iddiayı, bir şeyin kendisi var olmadan başkasını var kılamayacağına dayanan illetin malûlünü varlık bakımından incelemesi gerekçesine dayandırmaktadır. Zorunlu varlığın varlığının, onun kendi mahiyetinden kaynaklanmasını reddedişin gerekçesi olan bu mukaddime hem zorunlunun mürekkep olmayan basit olması anlamında onun birliğine işaret ederken hem de var olmayan bir şeyin başkasını var edemeyeceğine dair taayyün deliline mukaddime olmaktadır. *İşârât* şerhlerinde bu mukaddimeye yöneltilen eleştiriler ile İbn Sînâ adına eleştirilere verilen cevaplar mevcuttur. Bunlar mukaddimenin belirttiğimiz iki yönü sebebiyle iki aşamada ele alınabilir: 1. Zorunlu varlığın varlığının onun mahiyetine zait olup olmaması 2. İletin malûlünü varlık bakımından önceleyip incelememesi. Bu bölüm, Râzî’nin bu mukaddimeye getirdiği eleştiriler ile Âmidî ve Tûsî’nin bu eleştirilere cevapları değerlendirilerek tamamlanmıştır.

Çalışmanın son bölümünde ise İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın birliğine dair tespit edilen iki farklı delili incelenmiştir. Bunlardan ilki, *İşârât*’ta geçen delildir. Bu delil, taayyün etmiş zorunlu varlık ile onun taayyünü üzerinden tesis edildiğinden biz onu, taayyün delili olarak isimlendirdik. İbn Sînâ taayyün delilinde başka hiçbir şeyden değil, bizatihi zorunlu varlığın kendisinden yola çıkmıştır. Yani bu delil hiçbir varsayıma dayanmaksızın, var olan zorunlu üzerinden kurulmuştur. Bu yönleriyle o, Fârâbî’de gördüğümüz ve asıl kökleri Kindî vasıtasıyla Plotinus’a uzanan ‘iki zorunlu varlık olsaydı’ varsayımı üzerinden ortaya konan ve bu çalışmada basitlik delili olarak isimlendirdiğimiz delil ile her ne kadar metafizik sınırları içinde kalması ve zorunlu varlık fikrinden hareket etmesi açısından ortak olsa da farazî olmaması ve

yalnızca “varlığa gelmiş” zorunlu varlığın bizatihi kendisinden yola çıkmasıyla ayrılmaktadır. İbn Sînâ burada, ilk mukaddimede açıkladığı dörtlü listeyi yeni bir şemayla zorunlu varlığa uyarlamıştır. (A) Zorunlu varlığın taayyünü, zorunlu varlık olması sebebiyle ise o birdir. (B) Taayyünü başka bir sebeple ise o, malüldür. (B1) Zorunluluk, taayyünün lazımı. (B2) Zorunluluk, taayyüne arız. (B3) Taayyün, zorunluluğa arız. (A) ihtimali zorunlu varlığın taayyününü gerektirmesi durumunda onun *bir* olmasını ifade eder. Zorunluluğun taayyünü gerektirmesi demek, nerede bir zorunlu varsa orada bu müteayyin var demektir. Çünkü bir şeyin varlığı kendindense mahiyeti kendi taayyününü gerektirir. Mahiyet kendi taayyününü gerektiriyorsa da tek bir fert olur. Bu durumda mahiyetin, olduğu gibi dışta tahakkuku söz konusudur. Yani birden fazla olması için dışarıdan bir etken; herhangi bir fail illet yahut madde gibi çoğalmaya sebep olan bir kabil illet söz konusu değildir. Bu sebeple maddenin karışmadığı durumda, mahiyet taayyünü gerektirdiğinde tek bir taayyünü gerektirir. (B1) ihtimali zorunlu varlığın mümkün kılınması ve varlığın başka bir mahiyet yahut sıfatın lazımı haline gelmesi gerekçesiyle imkânsız kabul edilmiştir. (B2) ve (B3) ihtimalleri de zorunlu varlığı illetli kılacağından imkânsızdır. Râzî bu delili, zorunluluk ve taayyünün sübutî kabul edilmesi gerekçesiyle eleştirmiş ve zorunluluk ile taayyünün selbî olduğuna dair deliller öne sürmüştür. Onun eleştirilerine karşı Âmidî ve Tûsî çeşitli cevaplar getirmişlerdir. Biz bu konuda Seyyid Şerif Cürçânî’nin açıklamalarına müracaat ederek bu konudaki tartışmanın lafzî olduğu sonucuna ulaştık. İbn Sînâ’nın diğer deliline gelince bu ikinci delil türü, onun *Necât başta olmak üzere çeşitli eserlerinde işaret etmiş olmasıyla birlikte en kapsamlı halini Şifâ Metafizik*’te ortaya koyduğu delildir. Bu delilinde İbn Sînâ’nın zorunlu varlığın basitliğine dair vurgusu barizdir. Biz bu sebeple bu delili, basitlik delili olarak isimlendirdik. İbn Sînâ zorunlu varlığın birliğine dair bu delilini ferdiyetin biricikliği ile basitliğin ve çokluk ile bileşikliğin birbirini gerektiren iki durum olması üzerine bina etmiştir. O, zorunlu varlığın birçok zât olabileceği varsayımını çürütmekten yola çıkan bir delil inşa etmiştir. İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın ferdiyetinin biricikliği ile onun herhangi bir anlamda bileşik olmayan basit olması zorunlu olarak birbirini ortaya çıkaran iki durumdur. Çünkü bir şeyin birden fazla olması, ilk mukaddimede gördüğümüz üzere birbirlerinden farklılaşmalarını gerektirir. Dolayısıyla bir çokluktan söz edildiği durumda çok olan zâtlar, birbirlerinden

farklılaştıkları ve birbirleriyle ortak oldukları yönden bileşiklerdir. Ancak bu bileşiklik durumu, hangi ihtimal değerlendirilirse değerlendirilsin o zâtların illetli oldukları sonucunu verir. Bu durumda hem zât hem de bileşiklik anlamında çok olanlar ancak bizatihi mümkün varlıklardır. Zorunlu varlık ise zâtı tek olan basittir. İbn Sînâ'nın basitlik delili, Fârâbî vasıtasıyla Kindî'ye uzanan birlik deliline dayanmaktadır. Fakat o, bu tür bir delili daha fazla ayrıntılı ve sistemli ortaya koymuştur. İbn Sînâ'nın basitliğe dayanan bu delili, onun zorunlu varlığın zatının bir olduğu, denginin ve zıddının olmadığı, tümellik bakımından bir olduğu, sayıca bir olduğu, cinsinin ve faslının olmadığı, tanımının yapılamayacağına dair ifadelerini açıklamaktadır. Delil, her çokluğun muhakkak bir farklılaşma içermesi gerektiği ile İbn Sînâ'nın bizatihi zorunlu varlık-bizatihi mümkün varlık tanımlarına dayanmaktadır. Bunlar ise en temel aklı hükümlere mebnîdir.

İbn Sînâ Tanrı'nın birliğine dair yapılabilecek ispatın en uygun ve güvenilir yolu olarak yalnızca onun varlığı hakkında düşünmeyi vaz etmiştir. O, fizikten hareketle ortaya konacak delillerin yetersiz olduğunu ve aslında buna gerek de olmadığını ifade etmiştir. Böylece bu çalışmada ele alınan mukaddimeler ve delillerin incelenmesiyle İbn Sînâ'nın iddiasındaki tutarlılık ortaya konmuştur. İbn Sînâ'nın birlik delilleri, klasik tasnife başvurularak “metafizik deliller” olarak adlandırılmıştır.

Son olarak bu çalışma, Tanrı'nın birliği meselesini İbn Sînâ felsefesinde kapsamlı bir biçimde incelemeyi hedeflemiştir. Bu çalışma ile İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın birliği ile onun buna dair delillerinin, kendisinden önceki felsefe geleneği ve kelamın konuya bakışından farklılaştığı yönleri işaret edilmiştir. Bununla birlikte Tanrı'nın birliğine dair felsefî anlamda yapılan izahlar ile eleştirilere dair daha kapsamlı çalışmalar yapılabilir. Böylece bu tez çalışması ile birlik araştırmalarına bir kapı aralamak hedeflenmiştir.

KAYNAKÇA

- Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altaş, Eşref. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Polemiklerinin Arka Planına Dair: “Mutlak Varlık Hak’tır” Cümlesi Öncesi Nazarî Tartışmalar”, *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. Ed. Ercan Alkan, Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Altaş, Eşref. “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kadî Beyzâvî*. Ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Âmidî, Seyfeddin. *Keşfu’t-Temvîhât*. Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1971.
- Aristoteles. Fizik. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles. Metafizik. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles (?). *Üsûlûcya: Aristoteles’in Teolojisi*. İnc. ve Çev. Cahid Şenel. Ankara: TÜBA, 2017.
- Ebû Mansur el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. Çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2018.
- Erdem, Engin. “Tanrı’nın Varlığının Delilleri”, *Din Felsefesi*. Ed. Latif Tokat. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Fârâbî. “Bir ve Birlik”. Çev. Cevdet Kılıç. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13:2.
- Fârâbî. *el-Medînetü’l-fâzıla*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Fârâbî. *es-Siyâsetü’l-medeniyye veya Mebâdiu’l-mevcûdât*. Çev. Mehmet S. Aydın - Abdülkadir Şener - M. Rami Ayas. İstanbul: Büyüyenay yayınları, 2017.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve’t-tenbîhât*. Çev. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’n-Necât*. Thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadîse, 1974.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'l-Mecmu'el-Hikmetu'l-Arûziyye*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Kategoriler/Mekûlât*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Topikler/Cedel*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-Meâd*. Thk. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaat-ı İslâmî, 1984.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. Thk. Muhsin Bîdârfer. Tahran: Müessese-i Pishûhishi-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1394.
- Kindî. “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”. *Felsefî Risâleler*. Çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mayer, Toby. “Fahṛ ad-Dīn ar-Rāzī’s Critique of Ibn Sīnā’s Argument For The Unity of God in the Isārāt and Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī’s Defence”, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*. Ed. David C. Reisman - Ahmed H. El-Rahim. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*. Nşr. M. Mu'tasım-Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Nşr. Ali Rıza Necfzâde. Tahran: Encümen asar mefahir firhenci: 1384.
- Râzî, Kutbüddin. *el-İlâhiyyât minel-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*. Nşr. Mecîd Hâdîzâde. Tahran: Merkez Neşr Mirâs Mektub, 1381.
- Semerkandî, Şemseddîn. *Beşârâtü'l-İşârât*. Thk. Ali Evcebî. Tahran: Müessese Peruhşî Miras Mektub 1399.
- Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Tahânevî. *Keşşâfû istilâhati 'l-fünûn ve 'l-ulûm*. Edt. Refik el-Acem. Thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan 1995/1416.

Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu 'l-İşârât*. Nşr. Kerim Feyda. Kum: Müesseset Matbuât Dînî, 1383.

Tûsî, Nasîruddîn. *Tecrîdu 'l-İ'tikâd*. Thk. Muhammed Cevad Hüseyini Celali. Kum: Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, 1986.

Türker, Ömer. *İslam 'da Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir*. İstanbul: Ketebe Yayıncılık, 2019.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

