

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE KÜLLÎLER MESELESİ

DOKTORA TEZİ

MEHMET FATİH DEMİRCİ

İSTANBUL, 2012

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ FELSEFESİNDE KÜLLÎLER MESELESİ

DOKTORA TEZİ

MEHMET FATİH DEMİRCİ

DANIŞMAN: PROF. DR. İSMAİL KARA

İSTANBUL, 2012

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı Doktora öğrencisi
MEHMET FATİH DEMİRCİ'nin tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
19.07.2010 tarih ve 2010-14/20 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliğiyle
çokluğu ile Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

- Tez Savunma Tarihi : 27.11.2012
- 1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İSMAİL KARA
- 2) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLHAN KUTLUER
- 3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ
- 4) Jüri Üyesi : PROF.DR.MAHMUT KAYA
- 5) Jüri Üyesi : DOÇ.DR.ATILLA ARKAN



ÖZET

Bu tezde İbn Sînâ felsefesinde küllîler meselesi ele alınmıştır. Küllî, tasavvuru açısından kendisinde birçok varlığa yüklem yapılmasına engel bulunmayan anlama denir. Bu çalışmada küllîlerin insan zihni dışında mevcudiyeti ve bunun keyfiyeti ele alınmıştır. İbn Sînâ, küllîler ile kendisine küllîlik ilîşen nitelikleri birbirinden ayırmaktadır. Fakat filozofumuz bunların mevcûdiyetleri meselesini birbirinden ayırmaksızın ele almaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada küllîler ile mutlak niteliklerin mevcûdiyeti birlikte ele alınmakta ve fakat bunlar arasındaki fark da göz ardı edilmemektedir. Bu çerçevede, tezin birinci bölümünde ilk olarak küllînin ve mutlak niteliklerin ne olduğunu, ikinci olarak da duyulur varlıkların sebepleri ve insanın bilgisinin nesnesi olarak mutlak niteliklerin varlığı üzerinde durulmaktadır. Küllîler meselesiyle idealar nazariyesinin eleştirisi birbiriyle yakından alakalı iki konudur. İkinci bölümde Platon'un idealar nazariyesini niçin vaz ettiğı, İbn Sînâ'nın bu nazariyeyi nasıl ve niçin eleştirdiğı üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiğı aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Üçüncü bölümde mutlak niteliklerin Tanrı'nın bilgisi olarak O'nun Zâtıyla alakası üzerinde durulmakta; O'nun bilgisiyle iradesi arasında nasıl ve ne gibi bir ilişki olduğunu ele alınmaktadır. Ayrıca küllî niteliklerin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğı, sonra da bu niteliklerin taayyün ve teşahhusunun keyfiyeti üzerinde durulmaktadır. Dördüncü ise bu niteliklerin idrâk süreçlerine ve bu süreçte Faal Aklın rolüne değinilmekte; bu bilginin nesnesiyle ve öznesiyle ne gibi ilişkilerinin olduğunu ele alınmaktadır.

ANAHTAR KELİMELEK

İbn Sînâ	Küllî	Teşahhus	Realizm	İdealar
Eleştiri	Mücerret	Mutlak	Cüz'î	Nominalizm

ABSTRACT

This dissertation addresses the problem of universals in the philosophy of Ibn Sina. The universal is said of the meaning whose very conception does not prevent its being predicated of many. In this study, existence of universals outside the human intellect and its circumstance are addressed. Ibn Sina distinguished universals and properties, to which universality accidentally occurs. However, our philosopher addressed the issue of their existence without separation. Therefore, this study addressed existence of universals and absolute properties together while the difference between them is not ignored. In this context, the first chapter of the dissertation dwells on the meaning of the universals and of the absolute properties first and existence of absolute properties as reasons of sensible things and an object of human knowledge secondly. The problem of universals and the critique of the theory of ideas are closely related subjects. The second chapter dwells on the reason why Plato imposed the theory of ideas and the reason how and why Ibn Sina criticized that theory. Besides, how this critique should be understood strive to be enlightened. The third chapter dwells on the relation of absolute properties with God's Self and how God's knowledge and His will are related. Besides, firstly how universal properties emanate from His and secondly the circumstance of emergence and individuation of these properties are addressed. The fourth chapter addressed perception process of those properties and the role of Active Intellect during that process, and how this knowledge is related to its object and subject.

KEYWORDS

Ibn Sina (Avicenna) Universal Individuation Realism Ideas

Critique Abstract Absolute Particular Nominalism

ÖNSÖZ

Platon idealar nazariyesiyle, Sofistlerin bilginin ve ahlakî değerlerin izafî olduğu iddialarına karşı çıkmış; bu tavrıyla da, insanların tüm mevcûdâtı küllî kavramlar altında değerlendirme tavrının öncüsü olmuştur. İlkçağlardan Ortaçağlara ve hatta günümüze kadar Batı felsefesi Platon'un bu tavrını, bu tavrıyla beraber idealar nazariyesi etrafında cereyan eden tartışmaları tevarüs etmiş ve kendini tartışageldiği bir sorunun karşısında bulmuştur: Küllîler meselesi.

İslam filozof ve düşünürleri de, Platon'un bu tavrını benimsemiş ve sürdürmüş; bunun tabîî bir sonucu olarak küllîler meselesiyle karşı kaşıya gelmişler ve bu noktada çeşitli tavırlar sergilemişlerdir. Fakat günümüzde, genelde İslam filozoflarının ve özelde de İbn Sînâ'nın bu mesele karşısında geliştirdikleri düşüncelerin, doğru ve sağlıklı bir şekilde ele alındığını söylemek nerede ise imkânsızdır.

Bu çalışmada büyük üstat İbn Sînâ'nın felsefesi çerçevesinde küllî nitelikler veya küllîler meselesini ele aldık. İlk bölümde –birinci olarak– küllî niteliklerin ne olduğuna değindik. Bu bölümde –ikinci olarak– küllî niteliklerin mutlak olarak nasıl mevcut olduğu ve onların bu mevcudiyetle nasıl hem fizik âlemde duyulur varlıkların birlik, bütünlüklerinin ve dolayısıyla varlıklarının illetleri ve hem de bizim kâinata dair bilginimizin dayanakları olduğunu ortaya koyduk. Diğer bir ifadeyle, küllî niteliklerin mutlak varlıklarının kabul edilmemesi durumunda İbn Sînâ'nın bu konudaki temel

düşüncesinin nasıl yanlış anlaşılmış olacağını tartışmaya çalıştık. Bu konunun diğer bir boyutu da idealar nazariyesi ve bu nazariyenin küllîler meselesiyle irtibatıdır. İkinci bölümde idealarla küllîler arasındaki ne gibi farkın bulunduğu ve bunların niçin birbirini nakzeden iki ayrı nazariye olmadığı üzerinde durduk. Üçüncü bölümde ise, küllîlerin Tanrı'nın Zâtı ile irtibatı, sudûru, taayyün ve teşahhusu konularını açıklamaya çalıştık. Dördüncü bölümde, son olarak, filozofumuzun mantık ve epistemolojisinde küllîlerin yeri meselelerini kısa bir şekilde ele aldık.

Bu çalışmaya, danışmanlıkları altında başladığım ve kendilerinden büyük destek gördüğüm muhterem hocam Prof. Dr. Kasım Turhan'a teşekkürü bir borç bilirim. Ancak tezimiz Prof. Dr. İsmail Kara'nın danışmanlıkları altında ve kendilerinin büyük rehberlik ve destekleri ile hitama erdirilebildi. Muhterem hocama medyun-u şükranım. Prof. Dr. İlhan Kutluer hocama, tezimi her aşamasında inceleyip değerli görüş ve eleştirileriyle bu çalışmanın şekil ve muhtevasını biçimlendirmem noktalarındaki desteklerinden dolayı müteşekkirim. Prof. Dr. İlyas Çelebi hocamın değerli fikirleriyle yaptıkları katkıları unutamayacağım. Kendilerine teşekkürü bir borç bilirim. Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu ve Prof. Dr. Ali Durusoy hocalarıma, tezimin konusuyla yakından ilgilenmek, muhtevası konusunda kıymetli düşüncelerini benimle paylaşmak ve tezi beraber müzakere etmek lütfunda bulundukları için ne kadar teşekkür etsem azdır. Doç. Dr. Atilla Arkan hocama, eleştiri ve görüşleriyle yaptıkları katkılarıyla teşekkür ederim. Prof. Dr. Mahmut Kaya hocam, çalışmama hüsnütevaccüh gösterdiler. Kendilerine medyun-u şükranım. Muhterem hocamın hüsnü hatimelerini bu tezle gerçekleştirmiş olmaları benim için unutulmayacak bir hatıradır. Her ne zaman aklıma, içinden çıkamadığım bir soru takılsa değerli ağabeyim Ahmet Aydoğan'a başvurdum ve hiçbir zaman cevap almadan da dönmedim. Kendilerine teşekkürü bir borç bilirim. Yrd. Doç. Dr. Dursun Ali Aykıt'a, birçok kaynağa ulaşamam konusunda yardımlarını esirgemediği için müteşekkirim. Aziz dostlarım Fatih M. Şeker ve İsa Akpınar, tezi baştan sona kadar okudular; değerli uyarı ve tekliflerle, bu çalışmaya büyük katkıda bulundular. Kendilerine medyun-u şükranım. Dr. Cahid Şenel'e de, desteklerinden ötürü teşekkür ederim.

Bu çalışma sevgili eşim Beyhan'ın, ailelerimizin ve çocuklarım Ahmet Sinan ile Fatma Betül'ün fedakârlıkları sayesinde tamamlanabildi. Aksi takdirde bu çalışma akim kalır veya hiç olmazsa bu şekilde bitirilemezdi. Ailemin her bir ferdine ayrı ayrı teşekkür ederim.

Eğer elinizdeki çalışmayla, küllîler meselesinin anlaşılması noktasında Türk felsefe ve kültür hayatına bir katkıda bulunabilmişsem kendini mutlu addederim.

Çaba da, netice de O'ndandır; Gelenek böyle buyurur.

İçerenköy 2012

Mehmet Fatih Demirci

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	IV
KISALTMALAR.....	IX
GİRİŞ	1
1. BİR MESELE OLARAK KÜLLÎLER.....	1
2. MESELENİN KÖKENİ ve ÇERÇEVESİ	6
3. KÜLLÎLER MESELESİ ve İBN SÎNÂ.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN MAHİYETİ ve MUTLAK VARLIĞI.....	23
1.1. KÜLLÎLERİN MAHİYETİ.....	25
1.2. KÜLLÎLERİN MUTLAK VARLIĞI	33
1.2.1. Maddî Mevcûdâtın İletleri Olarak Küllîler	34
1.2.2. İnsanın Bilgisi Olarak Küllîler	48

İKİNCİ BÖLÜM

İDEALAR ELEŞTİRİSİ ve KÜLLÎLER MESELESİ	53
2.1. PLATON ve İDEALAR NAZARİYESİ.....	54
2.2. İDEALAR ELEŞTİRİSİ.....	71
2.2.1. Zâtî Niteliklerin Mufârik Olması.....	79
2.2.2. Arazî Niteliklerin Mufârik Olması	83
2.3. İDEALAR ve KÜLLÎLİK	86

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN SUDÛR ve TEŞAHHUSU	99
3.1. TANRI'NİN BİLGİSİ OLARAK KÜLLÎLER	102
3.1.1. Tanrı'nın Zâtının Gereği Olarak Küllîler	102
3.1.2. Tanrı'nın Bilgisi ve İradesi	109
3.2. KÜLLÎLERİN SUDÛRU	115
3.2.1. Mufârik Akılların Sudûru	116
3.2.2. Akledilir Küllî Niteliklerin Taayyün ve Teşahhusu	121

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN İDRÂKİ	135
4.1. KÜLLÎ BİLGİYE HAZIRLIK: DUYULUR BİLGİ	137
4.2. İNSANIN KÜLLÎ BİLGİSİ.....	141
4.2.1. Tasavvur veya Mahiyeti Aklen İdrak: Beş Küllî ve Tanım	148
4.2.2. Doğru (Yakîn) Bilgiyi (Tasdik) Aklen İdrak: Burhânî Kıyas	153
4.3. KÜLLÎ BİLGİ ve FAAL AKILLA İTTİSÂL	163
4.4. KÜLLÎ BİLGİNİN BİLİNENLE İLİŞKİSİ	168
4.5. KÜLLÎ BİLGİNİN BİLENLE İLİŞKİSİ	173
SONUÇ.....	180
KAYNAKLAR.....	187

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
ç.	Çoğul, çoğulu
CÜİFD	Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
çev.	Çeviri, çeviren
der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
h.	Hicrî
h.ş.	Hicrî Şemsî
haz.	Hazırlayan
İA	İslâm Ansiklopedisi
m.	Milâdî
m. ö.	Milâttan önce
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden, yayımlayan
ö.	Ölüm, ölümü
s.	Sayfa
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
t.y.	Tarih yok
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
y.	Yıl

GİRİŞ

1. BİR MESELE OLARAK KÜLLÎLER

İnsan –tabiatı gereği– İlk Hakk’ı ve bütün varlıkların hakikatini bilmek¹ ister.² Bunun delili, onun bu bilgidен aldığı aklî hazdır. Bu özelliğiyle insan, diğer canlı varlıklardan farklı olarak, görünenlerin ve hatıraların ötesinde tecrübe, sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselebilmektedir.³ Sahip olduğu akıl ile düşünebilmesi ve bunun sonucunda aklî veya metafizik bilgiyi idrâk edebilmesiyle insan, hem diğer canlı varlıklardan farklılaşıp ayrılmakta hem de bilfiil varlık kazanmaktadır.

¹ İnsanın O'nun hakikatine dair doğru bir bilgi veya itikada sahip olması, onun tüm varlıkların sabit hakikatini tanıması demektir. Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s. 141.

² Aristo, *Metafizik*, 980A ve İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîât*, (Bundan sonra *İşârât* olarak geçecektir.) nşr. Mahmud Şihâbî, Tahran, 1960, s. 147 (176-7).

Burada, Aristo'nun tüm eserlerine atıflar ve bu eserlerinden alıntılarda, onun bu eserlerinin W. D. Ross'un editörlüğünde gerçekleştirilen İngilizce çevirileri (*The Works of Aristotle*, Oxford, I, 1928; II, 1930; III, 1931; VIII, 1928; IX 1925.) kullanılmış; bununla beraber bu eserlerin Türkçelerinden de istifade edilmiştir.

İbn Sînâ'nın bazı eserleri çeşitli zamanlarda farklı mütercimler tarafından Türkçeye kazandırılmıştır. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın eserlerine atıflarda bu eserlerin asılları yanında bu tercümelerden de istifade edilmiştir. Bu eserlerin Türkçelerinin künyeleri, kaynaklarda, Arapça asıllarından sonra; sayfa numaraları da dipnotta asıllarının yanında parantez içinde verilmiştir.

³ Aristo, *Metafizik*, 980B25–30.

İnsanoğlu devamlı değişen, istikrarsız, var veya yok demenin kendisi için hem doğru hem de yanlış olduğu duyulur varlıklar âleminde yaşamaktadır ve kendisi de, bir taraflıyla, bu varlıklardan biridir.

Fizik varlıklar âlemini meydana getiren bu maddî varlıkların her biri bizâtihi mümkün; fakat –aynı zamanda– bu âlemde zorunlu olarak mevcuttur. Bu duyulur varlıklar mevcûdiyet imkânlarını kendi maddelerinden, zorunlu mevcûdiyetlerini ise Bizâtihi Zorunlu Varlıktan alırlar.

İnsan devamlı değişen bu duyulur varlıklar hakkındaki aklî bilgiyi, bu varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini meydana getiren mahiyetleri ve bunlara varlık kazandıran illet ya da ilkeleri –Faal Aklın da yardımıyla– kavramak suretiyle kazanır. Onun bu varlıklara dair bu bilgisi iki aşamalıdır. İlk aşamada o, bu varlıkları algılamaktadır. Fakat algılanan varlık değiştikçe algı da değişmekte; dolayısıyla algılar, duyulur varlıklar hakkında, her durumda geçerli olan bir bilgi vermemektedir. Ancak insan bu varlıkları algılaması sırasında veya beraberinde onlara dair devamlı değişmeyen çeşitli nitelik ve anlamları idrâk eder. İnsanın bunları idrâki, onun bilgisinin ikinci aşaması olan aklî idrâk veya asıl bilgiyi oluşturur.

İnsan bilmekle, kendisi de dâhil olmak üzere tüm varlıklar hakkında doğru veya yanlış çeşitli hükümler vermektedir. Bu bilginin ya da hükümlerin doğruluk veya yanlışlığı, tüm zaman veya mekânlarda geçerli olmalıdır. Aksi takdirde, öznedeki bir değişimle, o özne hakkındaki hüküm de değişecek; önce doğru olan bir hüküm sonra yanlış kabul edilecek; böylece insan o varlık hakkında, birbirinden farklı ve hatta birbiriyle çelişen iki ayrı hükme varacak ve bu iki ayrı hüküm, o varlık hakkında ona, kesin bir bilgi kazandırmış olmayacaktır. O halde insan, duyulur varlıkları devamlı değişen maddî taraflıyla değil, değişmeyen zâtî ve arazî nitelikleriyle idrak etmelidir.

İnsan bu aklî bilgisini genel kavramlarla ifade eder. Bu kavramlar, şümulüne aldığı varlıklar nispetinde farklı genellikleri haizdirler. Onun zihninde hazır bulduğu ve tüm mevcûdâtı kapsayan en genel kavramlar ise varlık ve birliktir. Bir ve varlık

(*mevcûd*) birbiriyle mutabıktır; *mevcut* gibi *bir* de her bir kategori⁴ için kullanılır.⁵ Çünkü kâinatı meydana getiren duyulur varlıkların her biri aynı zamanda bir birliktir.⁶ Diğer bir ifadeyle duyulur bir mevcut maddî bir birliğe sahiptir; bu onun kendisiyle özdeş veya sayısal olarak bir olmasıyla bir ve aynıdır.

Fakat sadece duyulur varlıklar değil; bu maddî varlıklar gibi, bunların meydana getirdiği fizik varlıklar âlemi veya kâinat da –Tanrı sebebiyle– bir ve bütündür. Kâinattaki bu birlik ve bütünlük de duyulur varlıkların zâtî ve arazî niteliklerinin sayısal olmayan bir birlik ve bütünlüğe sahip olması anlamına gelmekte veya insanoğlu da, bu birlik ve bütünlüğü devamlı değişmeyen bu niteliklerin sayısal olmayan birlikleri üzerinden algılayıp idrak etmektedir.

Sayısal veya maddî olarak bir, bölünmez (*individual*) ve devamlı değişen duyulur varlıklar *cüzîler* olarak; çokluk arz eden bu cüzî veya ferdî varlıkların sayısal olmayan bir birlik ve bütünlüğe sahip zâtî veya arazî nitelikleri de *küllî nitelikler* veya kısaca *küllîler* şeklinde adlandırılır.⁷

⁴ Aristo'ya ve büyük üstat İbn Sînâ'ya göre, insanın duyulur varlıklarda idrak ettiği ve bu varlıklara yükledikleri ilk akledilirler on yüksek cinsin biridir. Bunlar da cevher, nicelik, nitelik, izafet (bağıntı), mekân, zaman, durum, iyelik, fiil (etkinlik) ve infialdir (edilginlik). [Aristo, *Kategoriler*, 1B25-2A4; İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ, el-Mekûlât*, (Bundan sonra *Mekûlât* olarak geçecektir.) nşr. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Saîd Zâyid, Kahire, 1959, s. 57 (54)] Yukarıda da belirtildiği üzere, bilgi varlıkların değişmez hakikatlerini idraktır. Varlığın değişmez nitelikleri ise, zaman ve mekân üstü olmalıdır. Duyulur varlıklar cüzîdirler ve cüzî olmakla da zaman ve mekândan bağımsız değildirler. Çünkü onların her biri bir zamanda ve bir mekânda varlık kazanırlar. Küllîler ise küllî olmaları açısından zaman ve mekân üstü veya onlardan bağımsızdır. Bu tezin ana konusu küllîlerin, duyulur varlıklara yüklenen küllî yüklemlerin ya da maddî varlıkların zâtî veya arazî niteliklerinin ontolojisidir. Bu mesele çerçevesinde tartışılan konulardan biri de nicelik ve niteliklerin cevher olup olmadığıdır. Fakat bu tartışma esnasında ilk üç kategori ele alınmış; diğer yüksek cinsler bu tartışmanın dışında tutulmuştur. Ayrıca mezkûr yedi yüksek cins, cüzî bir varlıkta bulunan, bu cüzî varlıklara ilişkin ve onlardan ayrı düşünülemeyen niteliklerdir. Dolayısıyla bunlara küllî de denemez. Öyleyse cevher, nitelik ve nicelik dışında kalan ve yukarıda saydığımız bu yedi yükleme küllî değil, cüzî diyebiliriz. Diğer bir ifadeyle küllîlik cevher veya araz nitelikler ile niceliklere ilişir. İleride belirtileceği üzere burada küllî niceliklere de değinilmeyecektir. Dolayısıyla bu tez çerçevesinde konumuz kendisine küllîlik ilişkin cevher veya araz niteliklerdir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ, el-İlâhiyat*, (Bundan sonra *İlâhiyat* olarak geçecektir.) thk. Georges C. Anawati, Tahran, 1924, s. 93-4 (I/83-4); İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ, Kitâbü'n-Nefs*, (Bundan sonra *Kitâbü'n-Nefs* olarak geçecektir.) thk. Fazlur Rahman, Londra, 1959, s. 58-61.

⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 103 (I/91).

⁶ Aristo'ya göre de, varlık ve birlik neden ve eser gibi bir ve aynıdır. Bkz. Aristo, *Metafizik*, 1003B23-5.

⁷ Küllîler konusunda bkz. Ömer Mahir Alper, "Küllî", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 539-40.

Bu çalışmada cevabını arayacağımız temel sorular şunlardır: Küllîler veya küllî nitelikler –özellikle duyulur varlıkların cevherlerini oluşturan zâtî nitelikler– var mıdır? Var iseler, hangi anlamda vardır? Ya da: Şahsî duyulur varlıkların sayısal birlikleri veya bununla aynı anlama gelen kendileri ile özdeşlikleri yanında ya da üstünde sayısal olmayan birlikleri var mıdır? Varsa, bunlar nasıl bir birliktir? Bu birlikler arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu soru iki şekilde cevaplanabilir. Birincisi şudur: Masamızda duran kırmızı elmalarda algılayıp idrak ettiğimiz elmalıklar bir ve aynıdır veya bu elmalarda tek bir kırmızılık vardır. Bu şekilde elmalık ve kırmızılık gibi zâtî veya arazî küllî niteliklerin insan zihni dışında varlığını kabul edenlere ‘realist’⁸ denir. Bu soruya verilebilecek cevaplardan bir diğeri de şudur: “Bu elma(lık)lar birbirinden ayrıdır veya bu elmalarda birbirinden farklı birçok kırmızı(lık) vardır”. Bu durumda, elmalıkların veya kırmızılıkların bir ve aynı olduğu ret; bunların birbirine benzer, fakat aynı zamanda birbirinden ayrı ve bağımsız olduğu kabul ediliyor demektir. Bu cevabı vererek küllî niteliklerin insan zihni dışındaki varlığını kabul etmeyenlere de ‘nominalist’ denir.⁹

⁸ Realizmin kökü Latince *res* kelimesine dayanmaktadır. Bu kelime de şey (*ti, to ti*); şey de hem varlık, hem de bu varlığın özü, mahiyeti anlamına gelir. [Bkz. *The Oxford Dictionary of English Etymology*, ed. C. T. Onions, G. W. S. Friedrichsen, R. W. Burchfield, Oxford, 1996, s. 743; Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ’nın şey’iyye kavramı üzerine notlar”, *MÜİFD*, çev. Arzu Meral, sy. 26 (2004/1), İstanbul, 2006, s. 93-4]. Realizm, hem küllî niteliklerin insan zihni dışındaki varlığını ve hem de bu niteliklerin değil de, bilgimize konu olan duyulur varlıkların insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu kabul etmek olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Modern anlamıyla realizm, ilgisinin merkezine ontolojiden daha çok epistemolojiyi geçirmiş olmakla Antik ve Orta Çağ realizminden ayrılmaktadır. (Bkz. A. E. Heath, “Realism and nominalism (realism in modern thought)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde, ed. Hastings James, John A. Selbie, Louis H. Gray, Edinburgh ve New York, 1980, X, 584; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 580-1). Burada realizmi ilk ve klasik anlamıyla, küllîlerin insan zihni dışında var olduğunu kabul etmek anlamında kullanmaktayız.

⁹ Nominalizm ismi ilk olarak Ockhamlı William (1280–1349) başta olmak üzere XIV. asır düşünürlerinin realizmi ret anlamına gelen düşünceleri için kullanılmıştır. Orta Çağda nominalizmin başlıca iddiası, varlıkların mahiyetlerinin veya akledilirlerin insan zihni dışında var olmadığı, bunların sadece insan zihninde bulunduğu, Nominalistler inancın aklın üstünde ve Tanrı’nın da kâdir-i mutlak olduğunu vurgulamakta, insanın varlıklar hakkındaki sebeplere dayanan bilgisi ve cevher-araz ayrımı hakkında şüpheli tavrı takınmakta ve bu bağlamda Aristo metafiziğini de eleştirmektedirler. Fakat burada nominalizmi, Ockhamlı William’ın felsefesiyle beraber, birçok farklı düşünceyi kapsayıcı bir şekilde kullandık. Bu düşüncelerin ortak özellikleri, bunların duyulur, maddî mevcûdâtın varlığını kabul, bunlar dışında soyut (*mücerret*) ve küllî niteliklerin veya akledilirlerin varlıklarını ret etmeleridir. Burada nominalizmi, Sokrates ve Platon’un ret ettiği tabiat filozoflarının maddeciliğini ve Sofistlerin hakikatin izafî olduğu anlayışını da kapsayacak şekilde kullanmaktayız. Aristo da, ileride göreceğimiz üzere, Sokrat ve Platon’un tavrılarını, biraz farklı da olsa, devam ettirmiştir. Nominalizm daha sonra da Hobbes,

Bütün mevcûdâtın aklî ve maddî varlıklar olarak ikiye ayrıldığını göz önünde bulundurursak, Nominalistler mufârik varlıklar ile soyut (*mücerret*) ve küllî nitelikleri yok sayarlar. Onlara göre, biz, sadece maddî ve duyulur mevcûdâtın varlığından bahsedebilir ve bütün bu maddî mevcûdâtı da cisimler, kişiler, fiziksel olaylar ve yaşantılar olmak üzere dört sınıfa ayırabiliriz. Onlar, bu dört sınıf maddî mevcûdât dışında, başka bir varlık kabul etmezler.¹⁰

Eğer küllî niteliklerin mevcûdiyetini kabul edersek, kâinatta müşahade ettiğimiz birlik ve bütünlük ile onu meydana getiren maddî varlıkların sayısal çokluğunu telif etmek noktasında bir zorlukla karşılaşmayız. Fakat bu durumda, söz konusu niteliklerin insan zihni dışında nasıl mevcut oldukları ve bunlarla duyulur varlıklar arasında nasıl bir ilişki olduğu gibi bazı metafizik, ontolojik meselelerle karşı karşıya geliriz. Realistlerin cevaplamak zorunda oldukları temel mesele küllîlerin nasıl var oldukları ve cüzîlerle irtibatlarının keyfiyetidir.

Küllî niteliklerin mevcûdiyetini reddetmemiz ise, sadece sayısal birlik sahibi maddî varlıkların mevcut olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelir. Bu durumda da kâinatta müşahade edilen birlik, bütünlük ile duyulur varlıkların çokluğunun nasıl telif edileceği meselesini gündeme taşır. Bu noktada başka bir temel mesele de, bizim için, kâinata dair bilimizin ve tüm toplum fertleri tarafından kabul edilebilir ahlâk kurallarının mümkün olup olmadığıdır. Kâinatın birlik ve bütünlüğünün keyfiyeti Nominalistlerin cevaplamak zorunda oldukları temel sorudur. Onların bir açıklama getirmek mecburiyeti içinde oldukları diğer bir mesele de, bizim kâinatı bir bütün olarak kavramanın mümkün olup olmadığı ve eğer böyle bir bilgi mümkün ise, bu bilgiyi nasıl elde edeceğimizdir.

Bu çalışmada İbn Sînâ'yı merkeze alarak, kendisine küllîlik ilişen niteliklerin¹¹ varlığı meselesini ele alacağız. Fakat burada filozofumuzun küllîler meselesine dair

Locke ve diğer filozoflarla çeşitli şekillerde günümüze kadar gelmektedir. Bkz. Michael J. Loux, "Nominalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, Londra, 1998, VII, 17–23. Modern nominalizmin tezleri için bkz. Teo Grünberg, "Nominalizm", *Araştırma*, VI (1968), Ankara, 1970, s. 47–67.

¹⁰ Teo Grünberg, a.g.m., 47–9.

¹¹ İnsanın algılayıp soyutlama yolu ile idrak ettiği nitelikler; mâhiyet, sûret, et-tabiatü'l-asliyye, küllî sûret, küllî ma'nâ, ma'külât ve nevî gibi adlar ile anılır. (Bkz. Ali Durusoy, *Örnek Çeviri*

fikirlerini ele almadan önce, ilk olarak, bu meselesinin boyutlarının ne olduğu, diğer hangi meseleleri tedai ettirdiği ve bu meselenin bu çalışmada nasıl ve ne kadar ele alınacağı konularına da açıklık getirmeliyiz.

2. MESELENİN KÖKENİ ve ÇERÇEVESİ

Sokrat öncesi filozoflar, duyulur varlıklar dışında kalan mevcûdâtı var kabul etmemişler veya tüm maddî mevcûdâtta müşahede edilen değişimleri sadece madde veya maddî sebeplerle açıklamaya çalışmışlardır.

Bunun tek istisnası Pisagor ve Pisagorcular'dır. Onlar tüm maddî mevcûdâtı ideal sayılarla açıklamışlardır. Pisagorcular, bu şekilde, tabiat filozofların duyulur varlıkların kökenini su, hava veya *apeiron*da aramalarına itiraz etmişler ve bu varlıkların asıl, cevher ve kökenlerinin sayılar ve bu sayılar arasındaki oranlar olduğunu söylemişlerdir.¹² Pisagorcular'ın sayısı¹³ maddeye zıtlık içindedir; onu sınırlandırmakta ve biçimlendirmektedir.¹⁴

Burada Yunan toplumunda, Sokrat ve Platon öncesi dönemde ulaşım ve ticaretin arttığını¹⁵ ve bunun sonucunda da her bir ferdin kendi tarihi ile beraber ve diğer toplumların tarihlerini incelemeye başladığını hatırlamalıyız. Bu gelişmenin tabii bir sonucu olarak fertler, içtimaî gelenek ve kanunların (*nomos*, ç. *nomoi*) her bir toplumda farklı olduğunu ve zamandan zamana değiştiğini görmüşlerdir.¹⁶ Bu da insanlarda genel geçer nesnel bilginin mümkün olmadığı ve toplumsal geleneklerle kanunların geçici ve izafi olduğu intibasını uyandırmış, bundan dolayı da doğru bilginin imkânıyla bu gelenek

Metinlerle Mantığa Giriş, İstanbul, 2008, s. 150.) Dolayısıyla, burada, küllîlik nitelikler' veya sadece 'nitelikler' ifadesi mezkûr tüm adlandırmaları şamil olarak kullanılmaktadır.

¹² Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, İstanbul, 2006, I, 149.

¹³ Pisagorcuların sayılardan ne kastettiğini anlamak için, onların sayılarıyla bizim bugün sayılardan anladıklarımız arasında büyük farklar bulunduğunu unutmamalıyız. Bu konuda bkz. Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 150-2. Ayrıca bkz. W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and The Pythagoreans*, Cambridge, 1992, s. 229-51 ve 256-65.

¹⁴ Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 61.

¹⁵ Eski Yunan toplumunda ulaşım ve ticaretin gelişmesi, Yunan kolonilerin kurulması ve siyasal, sosyal ve ekonomik değişiklikler için bkz. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara 1971, s. 124-7 ve 155-209. Ayrıca bkz. Oğuz Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İstanbul, 2008, s. 65-73.

¹⁶ Nomos konusunda bkz. W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, 1995, s. 16-7, 55-134.

ve kanunların otoritesi sorgulanır olmuştur. Kendilerine Sofist denen kişiler, bu şüpheleri daha ileri götürerek doğru bilginin ve buna dayanarak tüm fertler için geçerli ahlâki ilkelerin olmadığı, bunların izafî olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁷

Platon, Pisagorcuları ve üstadı Sokrat'ı takip ederek, tabiat filozoflarının mezkûr iddiaları karşısında, akledilir nitelikleri (*idealar*) algı ve bilgiden önce gelen, duyulur varlıklardan ayrı, gerçek (*reel*) varlıklar olarak kabul etmiş, varlık anlayışını ve felsefesini bu kabul üzerine kurmuştur. Bu şekilde, Platon, hem tabiat filozoflarının sadece duyulur, maddî varlıkları kabul, bunun dışında kalan varlıkları reddetmelerine veya onların maddî sebep anlayışına ve hem de Sofistlerin bilginin ve ahlâkî değerlerin izafî olduğu iddialarına karşı çıkmış¹⁸ ve idealar nazariyesiyle her ikisine de cevap vermiştir.¹⁹

Platon'un idealar nazariyesini geliştirmesinde, Pisagor'un duyulur varlıkları sayılarla açıklayan felsefesinin büyük ve önemli bir etkisi olduğu görülmektedir.²⁰ Platon diyaloglarında sayılarla ideaları karşılaştırmakta, Pisagorcular'ın pay alma (*meteksis*) kavramını kendi felsefesinde de kullanmaktadır.²¹

Aristo, hocası Platon'un idealar (*sûretler*) nazariyesini eleştirmiştir. Ona göre, idealar nazariyesi ile Platon, duyulur varlıkların niceliklerinin ve bunların zâtî ya da arazî niteliklerinin bu varlıklardan ayrı (*mufârik*) olduğunu söylemektedir. Bu şekilde

¹⁷ Eduard Zeller, *a.g.e.*, s. 98.

¹⁸ Platon'u idealar nazariyesini vaz etmeye zorlayan sebepler hakkında bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul, 2006, II, 242-9, 299-304.

¹⁹ Platon, idealar nazariyesini aklî bilginin nesnesi olarak maddî olmayan ayniyet şeklinde vaz etmiştir. Onun bu vaz'ını, bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alacağımız için idealar nazariyesine burada kısaca değinmekle yetindik. Bu konuda detaylı bilgi için ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *a.g.e.*, II, 241-93.

²⁰ Eduard Zeller, *a.g.e.*, s. 175.

²¹ Platon, *Phaidon*, 100D; a.mlf., *Parmenides*, 130C-1A. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *a.g.e.*, II, 177, 198 ve 262-3. Platon'un diyaloglarına yaptığımız atıflar ve bunlardan alıntılarda, onun B. Jowett tarafından gerçekleştirilen ve beş cilt halinde yayınlanan İngilizce çevirilerini (*The Dialogues of Plato*, Oxford, I, 1875; II, 1924; III, 1875; IV, 1931; V, 1875) kullandık. Ayrıca diyalogların Türkçeleri varsa onlardan da yararlandık.

Aristo, Platon'un idealara, duyulur varlıklar veya tasavvuru açısından ortaklık kabul etmeyen şahsî cevherler gibi bir mevcûdiyet izafe ettiğini iddia etmektedir.²²

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, akledilir niteliklerle (*idealar*) sayılar birçok yönden birbirlerine benzemektedir. Bu benzerlik sebebiyle, idealar veya akledilir nitelikler hakkında sorulan 'nedir, insan zihni dışında var mıdır, yoksa sadece zihinde mi vardır' gibi temel sorular sayılar için de sorulmaktadır. Fakat İbn Sînâ'ya göre nicelikler ile küllîler ve kendisine küllîlik ilişen niteliklerin ne gibi bir ilişkisinin olduğu veya niceliklerin küllîler meselesi içindeki yeri, ayrı bir incelemeyi gerektirecek kadar uzun ve çok boyutlu bir konudur. Dolayısıyla biz, bu çalışmada İbn Sînâ'nın küllî akledilir nitelikler hakkındaki düşünceleri üzerinde duracak, ancak onun nicelikler konusundaki görüşlerine değinemeyeceğiz. Ayrıca küllîler meselesinin ahlâk ve toplumla ilişkisini veya konunun ahlâkî boyutunu da, aynı gerekçeyle, tezimizin dışında bırakacağız.

Küllî niteliklerin insan zihni dışında mevcut olduğu ve bunların insan aklından bağımsız bir şekilde kâinatı oluşturan duyulur varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini meydana getirdiği kabul edildiğinde, insan, zihni dışındaki bu hakikatleri aklen idrâk etmek, aklî bilgiyi kazanmak isteyecektir. Onun hedeflediği aklî bilgi de akılla kanıtlanabilir, diğer bir ifadeyle aklın sorgulamasına açık olmalı; duyulur varlıkların hakikatleriyle mutabakat içinde bulunmalı ve ayrıca kendi içinde de tutarlılık taşımalıdır. Genelde tüm dinler ve özelde İslâmiyet, temel dini metinlerinde –söz konusu İslâmiyet olunca Kur'an ve Hadislerde– insanlara, görünür, görünmez varlıklar hakkında bazı bilgiler vermekte, insanların bu bilgilere inanmasını ve bu inancına uygun emirler doğrultusunda hareket etmesi gerektiğini vaz etmektedir. Dinler bu bilgiyi sadece akılla kanıtlanabilir önermelerle değil, bunun yanında aynı zamanda yoruma açık ifadeler ve kıssalarla süslü bir dille de bize aktarmaktadır. Eğer birine felsefe veya bilim, diğerine din veya vahiy adı verilen bu iki kaynaktan kazanılan ve doğru kabul edilen söz konusu iki bilgi birbirini teyit ediyorsa, bu durumda din ve

²² Aristo'nun ve onu takip eden İbn Sînâ'nın idealar eleştirisi, bu çalışmanın ikinci bölümünün temel konusu olduğu için, burada detaylı bir şekilde ele alınmamıştır. Aristo'nun idealar eleştirisi için ayrıca bkz. Edith Henry Johnson, *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York, 1906; Gail Fine, *On Ideas –Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms–*, Oxford, 2004 ve Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Aristoteles*, İstanbul, 2007, III, 126-32.

felsefe arasında bir mesele zuhur etmez. Fakat her ikisi de doğru kabul edilen bu bilgilerin birbiriyle çelişmesi veya birbirini nakzetmesi karşısında insan, bu iki bilgidен hangisinin doğru ve hangisinin de yanlış olduğu sorusuna cevap arar. Söz konusu mesele karşısında insan, ya bu iki bilginin aynı hakikatin farklı telaffuzları olduğunu veya bu iki doğru bilginin birbirine indirgenemez iki ayrı hakikati ifade ettiğini kabul etmelidir. Söz konusu çatışma durumunda ve bu iki doğru bilginin aynı hakikat olduğu tercih edildiğinde bunların nasıl telif veya te'vil²³ edileceği meselesi zuhur eder; bunların iki ayrı hakikat olduğunun kabulü durumunda da çifte hakikat meselesi²⁴ gündeme taşınır. Bu durumda ortaya çıkan bir başka mesele de, vahyî bilginin ve bu bilgiyi bize ulaştıran peygamberlik kurumunun aklen nasıl açıklanıp temellendirileceğidir.²⁵ Fakat bu çalışmada kitaplık çapta incelemeyi gerektirecek, tüm bu meselelere değinemeyeceğiz.

Burada küllîler meselesi, İbn Sînâ'ya göre, akledilir küllî niteliklerin insan zihni dışında var olup olmadığı, eğer bu nitelikler var iseler bunların nasıl var oldukları meselesi olarak ele alınacaktır. Bu çerçevede filozofumuzun idealar eleştirisi ve idealar küllîler meselesi arasındaki ilişkiye değinilecek; son olarak da insanın bu nitelikleri nasıl idrâk ettiği üzerinde durulacaktır. Fakat İbn Sînâ'nın küllîler meselesine dair düşüncelerine geçmeden önce, ikinci olarak, bu meselenin nasıl ortaya çıktığı ve filozofumuzdan önce bu konuya kimin nasıl yaklaştığına kısaca değinmeliyiz.

²³ Te'vil konusunda bkz. M. Nazif Şahinoğlu, "Te'vil", *İA*, İstanbul, 1974, XII/I, 215-7. Te'vilin İslâm düşüncesindeki yeri konusunda genel bir çerçeve için ayrıca bkz. Zeynep Gemuhluoğlu, *Teolojik Olarak Yorum, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Te'vil*, İstanbul, 2010, s. 13-63. İslâm düşünce tarihinde felsefe/din, akıl/vahiy arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınacağı meselesinde metotlu ve sistemli bir çözüm öneren filozof olarak hatırlamamız gereken ilk isimlerden birinin İbn Rüşd (ö. 1198) olması gerekir. Onun bu konudaki fikirleri için bkz. İbn Rüşd, *Faslü'l-Makal fî mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*, thk. ve çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1992. İbn Rüşd'ün din-felsefe ilişkisi ve bu ilişkide te'vilin yeri için ayrıca bkz. Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 203-20.

²⁴ İbn Rüşd felsefesi çerçevesinde çifte hakikat meselesi için bkz. M. Kazım Arıcan, "İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi 'çifte hakikat' ve 'hakikatin birliği' tartışması", *CÜİFD*, XII, sy. 2, Sivas, 2008, s. 225-252.

²⁵ İbn Sînâ'nın peygamberlik konusundaki düşünceleri için bkz. Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londra 1958 ve Ulvi Ata, *İbn Sînâ'da Peygamberlik*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.

3. KÜLLÎLER MESELESİ ve İBN SÎNÂ

Küllîler meselesi Aristo'nun ideaları eleştirisiyle başlatıla gelir. Her meselede olduğu gibi, bu meselenin de tarihi bir vetire içinde bir nesilden diğerine intikali söz konusudur. Aristo'nun ideaları eleştirisi, kendisinden sonraki nesillere intikali sırasında küllîler meselesi olarak şekil değiştirmiş ve Ortaçağ Skolâstik felsefesinde idealarla bir sayılan küllîlerin insan zihni dışında mevcûdiyeti meselesine dönüşmüştür. Bugün –Batı felsefe tarihi söz konusu olduğunda– bu değişim ve dönüşümün nasıl olduğunu az çok biliyoruz. Bu noktada şu iki filozofun etkisinden bahsedebiliriz:²⁶ İskender Afrodisî²⁷ (ö. m III. yüzyılın ilk yarısı) ve Porfiryus (m. 234–305).

Porfiryus, Yeni Plâtonculuğun kurucusu kabul edilen Plotinus'un (m. 202-270) talebesi olarak, hocasının Platon ile Aristo arasındaki uzlaştırmacı tavrını²⁸ daha ileri taşımış; İlk Muallim'in eserlerini ve özellikle mantık külliyyatını Yeni Plâtoncu müfredata eklemiş, *Organon*'a şerhler yazmış, bu cümleden olarak mantığa giriş (*Isagoge*, *Îsâgûcî*) kitabı²⁹ kaleme almıştır.³⁰ Porfiryus'un bu şerhlerini İskender

²⁶ Lloyd P. Gerson, "Platonism and the invention of the problem of universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87, 2004, s. 241.

²⁷ İskender Afrodisî (Alexander Aphrodisious) m. II. ve III. asırlarda yaşamış önemli bir Aristo şârihidir. Aristo'nun eserlerini, Yeni Plâtoncu şârihlerin aksine, felsefesinin özüne uygun şekilde yorumladığı için bu konuda büyük bir otorite olarak ün yapmıştır. İslâm Meşşâîleri de Aristo'nun bazı eserlerini İskender Afrodisî'nin şerhleriyle beraber okuma imkânına sahip olmuşlardır. Bundan dolayı, onun İslâm Meşşâîleri üzerinde etkisi olduğundan söz edebiliriz. O, özellikle *Risâle fi'l-Akl* ve Aristo'nun *Metafizik*'inin on ikinci bölümüne (*Lamda*) yazdığı şerhle İslâm filozoflarının ilgisini çekmiştir. Bkz. Mahmut Kaya, "İskender Afrodisî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 560.

²⁸ Plotinus, Platon'un idealer nazariyesini kabul etmekte ve fakat aynı zamanda Aristo'nun bu nazariyeye yönelttiği eleştirilerine de cevap vermektedir. Ona göre, idealer mevcûdâtın akledilir ilkeleridir ve İlâhî Akıl ile özdeştir. Buradaki İlâhî Akılla da Platon'un *Demiurgosu* (Platon, *Timaeus*, 29D-30C) ve Aristo'nun *nousu* (Aristo, *Metafizik*, 1050B, 1072B ve a.mlf., *Nikomakhos'a Etik*, 1177B17-32 ve 1178B20-31) bir ve aynıdır. Plotinus, kendi düşüncesini geliştirirken Plâtoncu felsefeyi esas ve Aristo'nun *Metafizik*'ini de dikkate almıştır. Bkz. Dominic J. O'Meara, *Plotinus: an Introduction to the Enneads*, Oxford, 1995, s. 6-7. Plotinus'un Yeni Plâtonculuğunun keyfiyeti konusunda bkz. Maria Luisa Gatti, "Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism", *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge, 1999, s. 10- 37; Cristina D'ancona, "Yunancadan Arapçaya intikal eden miras: tercüme edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslâm Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2007, s. 13.

²⁹ Porfiryus *Îsâgûcî*'si ile kendisinden sonraki filozoflara da örnek olmuş ve Aristo'nun mantık külliyyatına *Îsâgûcî* benzeri birçok giriş kitabı yazılmıştır. Bunlardan birisi de İbn Sînâ'nın *el-Medhal*'idir. Bu iki eser arasında bir karşılaştırma için bkz. İbrahim Çapak, *Porphyrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümmeller*, Ankara, 2011, s. 12-15, 17-8 ve 25-30.

³⁰ Cristina D'ancona, a.g.m., s. 16.

Afrodisî, Themistius (m. 317-390) ve Simplicius (m. 490-560) gibi filozofların Platon ve Aristo'nun eserleri üzerine yazdıkları şerhler takip etmiştir.³¹

Porfiryus, *Îsâgûcî* (*Isagoge*) adlı eserinin başında cins ve türlerin gerçekten var olup olmadığı veya sadece zihnin yalın kavramları mı olduğu; eğer cins ve türler gerçekten var iseler cisimle mi cisimsiz mi var olduğu; son olarak duyulur varlıklardan ayrı mı yoksa duyulur varlıklarda mı olduğu sorularını³² sormuştur.

Bu sorularda –ilk olarak– cins ve türlerin insan zihni dışında bizâtihi var olup olmadıkları sorulmaktadır. İkinci olarak da cins ve türlerin bizâtihi mevcut olması durumunda bunların maddî olup olmadıkları ve –üçüncü olarak da– eğer maddî değil iseler, madde ile beraber mi yoksa ondan ayrı mı oldukları sorgulanmaktadır. Bu sorularda cins ve tür dışında kalan diğer üç küllî anlamın insan zihni dışında var olup olmadığı sorulmamaktadır. Bu yönüyle sorular eksiktir. Ayrıca burada, insan zihni dışında var olup olmadığı sorulan cins ve türün küllî olarak nitelenmemesi de câlib-i dikkattir.³³ Buna bir de Porfiryus'un, eserinin devamında, bu sorulardan hiçbirine cevap vermediği eklenmelidir.

İskender Afrodisî'nin küllîler meselesine katkısı ise dolaylıdır. Boethius (m. 480–524/6) Porfiryus'un *Îsâgûcî*'sine şerh yazarken, onun dile getirdiği ve fakat halletmediği sorulara cevap bulmak için İskender Afrodisî'ye başvurmaktadır. Ancak burada da çözülmesi gereken bazı problemler vardır. İskender Afrodisî, felsefe tarihinde, Platon'un idealar nazariyesini Aristo'nun küllîleri için reddeden bir portre olarak çizilmekte; öte yandan aynı İskender Afrodisî, Boethius tarafından, mezkûr

³¹ Aristo'nun şârihleri hakkında bkz. Richard Sorabji, "The ancient commentators on Aristotle", *Aristotle Transformed The Ancient Commentators and Their Influence* içinde, ed. Richard Sorabji, Ithaca, 1990, s. 1-30. Aristo'nun kitaplarının ve bu kitaplara yazılan şerhlerin Arapça tercümeleri hakkında da bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983, s. 89-264.

³² Porfiryus, *Isagoge*, İngilizceye çev. Edward W. Warren, Wetteren, 1975, s. 27-8 (1/9-14); Türkçesi için bkz. a.mlf., *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, 1986, s. 31. Bu konuda ayrıca bkz. İbrahim Çapak, *a.g.e.*, Ankara, 2011, s. 15-6.

³³ Bkz. Lloyd P. Gerson, *a.g.m.*, s. 245.

portreden uzak bir kişi şeklinde tasvir edilmektedir. Acaba o, gerçekte, yukarıdaki tiplerden hangisidir; küllîler için ideaları reddetmekte midir?³⁴

İskender'in küllîler konusundaki düşüncesini tam olarak tespit etmek, birkaç sebepten dolayı çok da mümkün değildir. Bunların biri, Grekçe metinlerde İskender'e izâfe edilen görüşlerin tutarlılık taşımasıdır. Yorumcular da, İskender'in meseleyi doğru olarak anlayıp anlamadığı noktasında emin değildirler. Ayrıca bu konu çerçevesinde, önemli bazı metinlerin otantikliği hakkında şüpheler bulunmaktadır. Son olarak, hem antik ve hem de modern yorumcular İskender'i, elimizdeki otantik veya sahte tüm kaynaklarda rast gelmediğimiz şekilde, aşırı antirealist olarak tasvir etmektedirler.³⁵

Burada sorulması gereken asıl soru, Platon'nun 'idealar'mın (*sûret*) Aristo'nun 'külli'siyle bir olup olmadığı ve Aristotelyen külli için Platon'un idealar nazariyesinin reddinin gerekip gerekmediğidir.

İskender Afrodisî, Aristo'nun varlığı ayrı olanın şahsî varlık olduğu görüşünü aynen benimsemekte; bunun yanında o, birçok şahsî varlığın aynı tabiata sahip olduğunu da kabul etmektedir. Ona göre, bu tabiat ne cüzîdir; ne de küllîdir. Küllîlik ancak zihinde kavranmış tabiata ârız olur. Bu tabiat, hem kendisine sahip olan şahsî varlıktan ve hem de küllîden öncedir.³⁶ Dolayısıyla tabiatla külli bir ve aynı değildir. Tabiat fizik âlemde duyulur varlıkla vardır. Külli ise, fizik âlemde var olan tabiatın zihinde kavranmış haline ârız olur.

İskender Afrodisî'de, tabiatın önceliğinin ontolojik olup olmadığını veya idealar nazariyesinin küllîlerle bağının koparılıp koparılmadığını sorabiliriz. Tabiatın ontolojik olarak küllîden önce olmaması durumunda, tabiat ile külli bir kabul edilmekte veya tabiat küllîlere indirgenmiş olmaktadır. Bu durumda da tabiatın küllîlere nasıl indirgenebileceği sorusu gündeme gelmektedir. İskender açısından, bu mesele, üzerinde tartışılması gereken bir konu değildir. Çünkü İskender Afrodisî, *De Anima*'sında (87, 5-

³⁴ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 241.

³⁵ Martin Tweedale, "Alexander of Aphrodisias' views on universals," *Phronesis* 29, 1984, s. 279–303.

³⁶ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 241-2.

16) ayırık (*mufârik*) sûretlerle şahsî varlıkta maddîleşmiş sûreti (*ta enula eide*) birbirinden ayırmaktadır.³⁷ Ona göre, bu iki sûret de, iki farklı bilginin konusudur. Örneğin, bu insan insanlık (tabiatın)dan farklıdır ve insanlık da bu insanın dayanağıdır.³⁸

İskender Afrodisî ne tabiatların ayırık olduğunu ve ne de bu ayırık tabiatların Sonsuz Zihin’de sonsuz olarak bilindiğini ve ne de bu sonsuz bilginin küllî bir bilgi olduğunu ispat etmeye çalışır. Burada söylemeye çalıştığımız, İskender Afrodisî’in küllîler konusunda hocası Aristo ile aynı düşünceleri ileri sürerken, Platon’un sûretlerin varlığı konusundaki delilleriyle çelişmediğidir. Fakat İskender Afrodisî’nin küllîler meselesinde ileri sürdüğü bu çözüm, daha sonra –Batı felsefesi içinde– mânasız bulunarak terk edilmiş ve onun da –Aristo gibi– duyulur varlıklardan ayrı idealar nazariyesini reddi küllîler meselesi olarak anlaşılmış görünmektedir.³⁹

İbn Sînâ öncesinde, Platon⁴⁰ ve Aristo’nun⁴¹ birçok eseri Arapçaya tercüme edilmiş; ayrıca Porfiryus, İskender Afrodisî, Themistius ve Simplicius gibi şârihlerin eser ve şerhleri büyük oranda Arap diline aktarılmıştır.⁴² İbn Sînâ da –kendisinden önce gelen İslâm filozofları Kindî (ö. 866) ve Fârâbî (ö. 950) gibi– felsefesini, sağlıklı olmayan bir şekilde Arapçaya aktarılmış⁴³ da olsa, bu büyük tercüme faaliyeti⁴⁴ sayesinde tevarüs ettiği miras üzerine kurup geliştirmiştir.

³⁷ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 243. Ayrıca bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*, İstanbul, 2010, V, 18-9.

³⁸ İskender Afrodisî gibi Iamblichus (m. 250-325) da, Proclus’un (m. 411- 485) anlattığına göre, Aristo’nun küllîleriyle Platon’un sûretlerinin birbirinin alternatifi olmadığı fikrindedir. Ona göre Platon (1) geniş varlık, (2) geniş varlıktaki genişlik ve (3) genişliğin kendisi gibi varlıkları (1) pay alan (to metekson), (2) kendisinden pay alınan (to meteksomenon) ve (3) kendisinden pay alınamayan (to ametekson) olarak üçe taksim etmiştir. Burada geniş varlıktaki genişlik de, genişliğin kendisi de sûrettir. Bkz. Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 247.

³⁹ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 241-4.

⁴⁰ Platon’un tercüme edilen eserleri için bkz. İbnü’n-Nedim, *Kitâbü’l-Fihrist*, haz. Gustav Flugel, Beyrut, 1871, s. 246.

⁴¹ Aristo’nun tercüme edilen eserleri için bkz. İbnü’n-Nedim, a.g.e., s. 246-52.

⁴² Mezkûr şârihlerin Arapçaya çevrilen eser ve şerhleri için bkz. İbnü’n-Nedim, a.g.e., s. 248-53, 255, 263-4, 268, 295. Ayrıca bkz. Cristina D’ancona, a.g.m., s. 20-9.

⁴³ Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ”, *İA*, İstanbul, 1988, V/II, 808.

⁴⁴ Bu tercüme faaliyeti ve bu faaliyetin İslâm kültürü üzerindeki tesirleri için bkz. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul, 2003 ve Muhittin Macit,

Küllîler meselesi İslâm düşünce tarihinde hem İbn Sînâ öncesi ve hem de sonrası dönemde tartışılmıştır.⁴⁵ Fârâbî, bu noktada hatırlamamız gereken ilk İslâm filozofudur. O, Platon ile Aristo'nun sistemlerinin birbirinden farklı olmadığını kabul etmekte ve bu çerçevede küllîler meselesinin önemli bir boyutu olan idealar konusunda bu iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmaktadır.⁴⁶ İkinci Muallimin küllîler meselesindeki tavrı da manidardır. O, bazı insanların, lafızların insan zihni dışındaki akledilirlerden ziyade onun zihnindeki akledilirlerle benzerliği sebebiyle zihin dışında bulunan ve bu lafızların delalet ettiği aklık, karalık, uzunluk gibi akledilirlerin varlığını (*vücûdü'l-ma'kûlât*) inkâr ettiklerini söylemekte; bu şekilde, akledilirlerin varlıklarını kabul etmeyen bu kişilerle bitkiler ve taşlar arasında bir farkın kalmadığını ve böylece onların insanlıktan çıkmış olduklarını vurgulamaktadır.⁴⁷

Filozofumuz, eserleriyle hem kendisinden sonra gelen İslâm düşünürlerini ve hem de Avrupa Skolâstik filozoflarını çeşitli düşünceleriyle –ve belki bu arada küllîler meselesine dair düşünceleriyle de– etkilemiştir.⁴⁸ Burada ilk önce Şehristânî'yi (ö. 1153) hatırlayabiliriz. O, *el-Milel ve'n-nihal* isimli eserinde filozofumuzun düşüncelerini ele alırken, beşinci mesele olarak onun küllîler hakkındaki düşüncelerini

“Medeniyetlerin kimlik ve kendilik oluşturma süreçlerinde çeviri faaliyetlerinin psiko-sosyal rolü”, *MÜİFD*, sy. 25 (2003/2), İstanbul, 2005, s. 79-102.

⁴⁵ İbn Sînâ, bu meseleyi kitaplarında ele alırken –gizli veya açık– kendisinden önce gelen kelimcilerini eleştirmektedir. Filozofumuz da, kendisinden sonra gelen kelimciler tarafından eleştirilmiştir. Hem Büyük Üstat'ın ve hem de onu eleştiren kelimcilerin temel düşüncelerini anlayabilmek için İbn Sînâ öncesi ve sonrası kelimcilerin bu konudaki düşüncelerini ayrıntılı bir şekilde bilmek bir gerekliliktir. Fakat burada konunun büyüklüğü ve tedailerinin genişliği sebebiyle İbn Sînâ öncesi ve sonrası kelimcilerin düşüncelerine görüşlerine yer yer kısaca temas ettik. Küllîler meselesi çerçevede üzerinde ayrıca durulması gereken ve fakat burada sadece işaretleyeceğimiz bir başka konu da *nefsü'l-emrin* ne olduğu, bunun küllîler meselesi ile irtibatı konularıdır. Bu mesele hakkında Gelenbevî üzerinden bir tartışma için bkz. Recep Duran, "Gelenbevî'nin nefsu'l-emr karşısındaki tavrı", *Felsefe Dünyası*, Ankara, 1991, sy. 1, s. 45-7.

⁴⁶ Fârâbî, *el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut, 1985, s. 79, 105-9; Türkçesi için bkz. Fârâbî, "Eflatun ile Aristoteles'in görüşlerinin uzlaştırılması", *Felsefe Arkivi*, çev. Mahmut Kaya, sy. 24, İstanbul, 1984, s. 221, 248-53. Bu uzlaştırmının arka planına dair kısa bir açıklama için bkz. Lenn E. Goodman, *Avicenna*, Londra, 1992, s. 56-8.

⁴⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1990, s. 76-7; Türkçesi için bkz. Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2008, s. 17.

⁴⁸ İbn Sînâ'nın kendisinden sonra gelen filozoflar üzerindeki etkileri için bkz. Bekir Karlığa, *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004, s. 327-69; a.mlf., "İbn Sînâ (etkileri)", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 345-53.

özetlemiştir.⁴⁹ Burada –ayrıca– klasik döneme dair iki örnek olarak Fahreddin Râzî (ö. 1210) ve Nasîrüddin Tûsî'yi (ö. 1274) de hatırlamalıyız. Râzî *Uyûnü'l-Hikme*'ye yazdığı⁵⁰ ve Tûsî de *el-İşarat ve't-tenbihât* üzerine kaleme aldığı şerhlerde⁵¹ küllîler meselesini tartışmışlardır. Küllîler hakkında cereyan eden bu tartışmalar son dönemlere⁵² kadar da devam etmiştir. Fakat İbn Sînâ'nın bu tarihi süreç içindeki yerinin ne olduğu, diğer bir ifadeyle onun bu meseleyi nasıl tevarüs ettiği ve küllîler meselesini ele alış tarzıyla kendisinden sonra gelen filozofları nasıl etkilediği meselesi, ayrı ve detaylı bir şekilde araştırmayı gerektiren bir konudur. Dolayısıyla bu çalışmada, küllîler meselesinin bu veçhesine de giremeyeceğiz.

İbn Sînâ felsefesi, hem dünyada ve hem de Türkiye'de çeşitli yönleriyle ele alınmakta, birçok tez ve makaleye konu olmaktadır. Fakat onun küllîler meselesine dair yaklaşımı –bugüne kadar– müstakil bir çalışmanın konusu olmamıştır. Ancak İbn Sînâ'nın bu mesele hakkındaki düşüncelerine, onun hakkında yazılan birkaç kitapta değinilmiş; küllîler meselesi –ayrıca– birkaç makalenin de konusunu meydana getirmiştir.⁵³

Bu noktada hatırlayacağımız ilk isimlerden biri Hilmi Ziya Ülken'dir. İbn Sînâ, ona göre, küllînin (1) Allah'ın ilminde aklî, (2) tabiatı tabîi veya fizikî ve (3) insanın zihninde de mantıkî olmak üzere üç varlık tarzını kabul etmiştir. İbn Sînâ'nın metafizikte en orijinal cihetlerinden birisi, onun küllîler nazariyesidir; o, bütün skolâstik filozofları meşgul eden bu meselede kendine mahsus hal sûretleri ve cevapları

⁴⁹ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed bin Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire, 1968, III, 25-6; Türkçesi için bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008, s. 384-5.

⁵⁰ Fahreddin Râzî, *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, Tahran, h.ş. 1373, II, 278-9.

⁵¹ Nasîrüddin Tûsî, “Şerhu'l-işârât ve't-tenbihât”, İbn Sînâ, *el-İşarat ve't-Tenbihât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1960, I, 204-5.

⁵² Buna müellifi belli olmayan *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflatuniyye* adlı eseri (nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.y.) bir örnek olarak verebiliriz. Bu konuda ayrıca bkz. İsmail Erdoğan, “Platon'un ideleri'ne bazı İslâm düşünürlerince yapılan atıf ve değerlendirmeler”, *Bilimname*, II, sy. 4, Kayseri, 2004, s. 33-47. Küllîler meselesinin Osmanlı'nın son döneminde nasıl anlaşıldığına dair bir örnek olarak da bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2001, s. 237, 252-4.

⁵³ Aşağıda müelliflerini ve künyelerini belirttiğimiz kitap ve makaleler, İbn Sînâ'nın küllîler meselesine nasıl yaklaştığını ele alan yazıların tamamını kapsamamaktadır. Bu konudaki diğer kitap ve makaleleri, kaynaklar bölümünde künyeleriyle verdiğimiz ve yeri geldikçe bunlara atıf yapacağımız için, burada ayrıca tadat etmedik.

bulmuştur. Filozofumuz, ona göre, külliyyat itibariyle zihinde mevcûdiyet ile şeniyette mevcûdiyeti birbirinden ayırır. Bu şekilde o –müellife göre– konseptüalizmle realizm arasında davayı halletmektedir.⁵⁴ Nevzat Ayas da, İbn Sînâ’nın küllîler meselesinde realizm ve nominalizmin ifratlarından uzak ve orijinal bir görüş ortaya attığını belirtmiştir.⁵⁵ İsmail Hakkı İzmirli, İbn Sînâ’nın küllîyi aklî, tabîî ve mantıkî olarak üç kısma ayırdığını; onun bu şekilde realistler ile mutedil realist saydığı konseptüalistler arasında davayı hallettiğini iddia etmektedir.⁵⁶ Halil Nimetullah Öztürk ise –Hilmi Ziya Ülken’in yukarıdaki ifadelerine benzer şekilde–, İbn Sînâ’nın küllîlerin varlık tarzlarını (1) İlm-i İlahide aklî, (2) heyûlâ ve arazîlerle beraber tabîî ve (3) nefis-i insanîde de mantıkî olmak üzere üçe ayırdığını söylemektedir.⁵⁷

Ahmet Hamdi Akseki de, mevcûdiyetinden şüphe olunmayan mücerret insanlık mânasının beş duyu (*havâs*) ile algılandığını (*mahsûs*) ve dolayısıyla bütün duyulur varlıklar (*mahsûsat*) gibi bu mücerret anlamların da nicelik (*kem*), nitelik (*keyf*), mekân (*eyn*) ve durum (*vaz*) gibi maddî ve cüzî arazları (*avâriz-ı maddiye ve cüz’iye*) bulunduğunu belirtmektedir. Bu mücerret anlamlar söz konusu arazlarla algılanmakta ve birbirinden tefrik (*mütemeyyiz*) edilmektedir. Merhûm Akseki’ye göre, tek bir anlamdan (*mânayı vahit*) ibaret olan insanlık mânasında bu cüzî arazlardan (*avârizı cüz’iye*) hiç bir şey yoktur; eğer olsaydı bu cüzî arazlar maddeleri (*meadiye*) itibariyle birbirine benzemeyen birçok ferde tatbik edilemezdi. O halde bu mücerret anlam, duyulur olmayıp sırf akledilirdir (*ma’kul-ı mahz*). Şu halde beş duyu ile algılanan ve idrak edilen akledilirler (*ma’kûlât*) mevcuttur. Duyulur olmamasıyla zihinde tasavvur ve akledilir (*ma’kûl ve mutasavver*) de olmaması lâzım gelmiyor demektedir. Diğer bütün küllîler de böyledir.⁵⁸

⁵⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, 1933, I, 241-2.

⁵⁵ A. Nevzat Ayas, “İbn Sînâ’nın felsefî sistemi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 33.

⁵⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Sînâ felsefesi, şahsiyet ve hususiyeti, metod ve sistemi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 48.

⁵⁷ Halil Nimetullah Öztürk, “İbn Sînâ’nın metafiziği”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 143.

⁵⁸ Ahmet Hamdi Akseki, “Ruhیات mabadettabia”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 218. Ahmet Hamdi Akseki’nin benzer görüşleri için ayrıca bkz: Rabia Karakoyun, *Ahmet Hamdi Akseki’nin Rûh ve Bekâ-yı Rûh*

Fahrettin Olguner de, İbn Sînâ'nın konseptüalist veya nominalist olmadığını ve ona göre, yeni ve yakın çağlardaki anlamıyla saf ve mutlak bir idealizme düşmeksizin her türlü müşahhas varlıklardan bağımsız, tamamen akıl sahasına ait ve ancak akılla kavranabilen varlıkların mevcut olduğunu söylemektedir. Olguner'e göre, İbn Sînâ'nın, akıl sahasındaki bu akla ait varlığın gerçekliğinin ne olduğu sorusuna eserlerinde pek açık bir cevap vermemektedir.⁵⁹

Soheil M. Afnan –yukarıda ortaya konan görüşlerden farklı olarak– İbn Sînâ'nın küllîler meselesinde belli bir tavrının olmadığını iddia etmekte ve filozofumuzun nominalist mi, realist mi olduğunu halli zor bir mesele olarak görmektedir.⁶⁰ Bütün bunların yanında İbn Sînâ'nın –ayrıca– nominalist olduğu da ileri sürülmektedir.⁶¹

Adlı Eseri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009, s. 137-47 ve 157.

⁵⁹ Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslâm Mütefekkirî: İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 1984, s. 25-7.

⁶⁰ Soheil M. Afnan, *Avicenna His Life and Works*, Londra, 1958, s. 104.

⁶¹ Aydın Topaloğlu, “(...) pek çok Hristiyan düşünürün aksine İslâm felsefecileri şaşırtıcı bir biçimde tümellerin objektif realitelerinin bulunmadığını, sadece nesneler dünyasında vücut buldukları takdirde bireysel realitelerinden söz edilebileceğini belirtmiş, ontolojik anlamda nominalist bir tutum sergilemişlerdir.” demektedir. (Bkz. Aydın Topaloğlu, “Tümeller sorunu, nominalizm ve din”, *Felsefe Tartışmaları*, 34. kitap, İstanbul, 2005, s. 59). Bu iddiaların sahibine göre, İbn Sînâ tümellerin dış dünyada kendi başlarına varlıklarını kabul etmemekte, bunların ancak tasavvurlarımızda bulunduğunu ve doğalarının da tikellerin doğalarının bir parçası olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ, ayrıca, Pisagorcuları ve Platon'u mantık ve matematiğe ait kavramları soyut ve kendi başlarına var olan gerçekliklermiş gibi düşünmelerinden dolayı eleştirmektedir. (Bkz. a.g.m., s. 61). İlgili makalenin yazarı, İbn Sînâ'nın tümellerin dış dünyada kendi başlarına varlıkları bulunmadığı görüşünde olduğu teziyle filozofumuzun nominalist olduğunu imâ ve hatta İslâm felsefecilerin nominalist olduğu genellemesiyle ve genellemenin İbn Sînâ'yı kapsamıyla da onun nominalist olduğunu iddia etmektedir. Yazarın, İbn Sînâ'nın nominalist olduğu konusundaki düşüncelerine dair değerlendirmesi–bu çalışmanın ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere– hem yanlıştır ve hem de kendi içinde çelişkilidir: İbn Sînâ küllî niteliklerin mevcut olmadığını ifade ederken, bunların mutlak ve mücerret realitelerinin olmadığını söylememektedir. Ayrıca, eğer tümel kavramların realiteleri yoksa bunlar, acaba nasıl tikellerin doğasının bir parçası olmaktadır ve –insan kavramında görüldüğü gibi– nesneler dünyasında nasıl somutluk kazanmaktadırlar?

Söz konusu makalenin yazarı, bir de, “tümel kavramların gerçekliği meselesi Batıda skolâstik dönemin en tartışmalı problemi olduğu halde, İslâm dünyasında benzeri sorunlara yol açmamış, aynı etkiyi göstermemiştir” (Bkz. a.g.m., s. 58) demektedir; bunun için “İslâm kültüründe her şeyi yönetme iddiasında bulunan ruhban sınıfının olmayışı”yla “din bizzat kendisinin gerçek dünyayı olduğu gibi kabullenmesini” ve “teolojik boyutları bir tarafa, İslâmiyet'in Hristiyanlıktan daha dünyevi bir din olduğu gerçeği”ni bir gerekçe olarak ileri sürmekte, buna, “bilim karşıtı olayların ve özellikle Engizisyon uygulamasının İslâm dünyasında görülmemiş olması, en azından minimum seviyede kalmış olması”nı (Bkz. a.g.m., s. 58-9) ikinci bir gerekçe olarak ilave

İlk olarak, acaba İbn Sînâ için, yukarıda dile getirilen yorumlardan hangisi doğrudur? O, realist mi, konseptüalist mi yoksa nominalist midir? Bu meselede konseptüalizm olarak üçüncü bir yol var mıdır? Konseptüalistlere mutedil realistler denebilir mi?⁶² Acaba İbn Sînâ küllîyi aklî, tabîî ve mantıkî olarak üçe ayırmakla küllîler konusunun hangi meselesini ne şekilde çözmüştür? Realistler ile mutedil realistler arasında ne gibi bir fark ve ihtilaf vardır? İbn Sînâ, realistler ile mutedil realistler arasındaki ihtilafı nasıl vaz ve halletmiştir? Filozofumuz ideaların ayrı olmasını eleştirirken onların mücerret ve mutlak varlığını da mı reddetmektedir? Yukarıdaki yorumlarda, bu ve benzeri sorulara cevap bulamamaktayız. Ayrıca yukarıdaki yorumların birbirinden farklı olduğu, dolayısıyla filozofumuzun küllîler meselesi hakkındaki görüşlerinin tam olarak anlaşılamadığı veya bu konuda kafaların karışık olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada küllîler meselesini İbn Sînâ'nın nasıl anladığını, tartıştığını ve hallettiğini ele alıp ortaya koymaya çalışacağız.

etmektedir. Yazarın ilk gerekçe ile *ne* ifade etmek istediği açık değildir. İkinci gerekçe ise, kendi içinde çelişkilidir: Burada hem bilim karşıtı olayların ve özellikle Engizisyon uygulamasının İslâm dünyasında görülmediği ve hem de bunların en azından minimum seviyede kaldığı söylenmektedir. Bir olay nadir de olsa görülmüşse, onun (hiç) vuku bulmadığı nasıl iddia edilebilmektedir? Yukarıda bu meseleye dair ortaya konan farklı değerlendirmeler de –ayrıca– yazarın bu iddiasının tersini söylemektedir.

⁶² Bu meselede, Realizm ve Nominalizm dışında, bir de konseptüalizmden söz edile gelir. Konseptüalizm de, Petrus Abaelardus'un (m. 1079-1142) küllîler meselesinde, realizm ile nominalizmi bağdaştırmak adına ortaya attığı üçüncü tez olarak kabul edilir. (Bkz. Ahmet Cevizci, *a.g.e.*, s. 9). Abaelardus, sayısal olarak bir bu maddî varlıkların öz itibarıyla bir ve aynı olmadığını; bu varlıkların birbirine benzerliğinin onların birbirinden farksız olmalarına dayandığını ileri sürmüştür. Diğer bir ifadeyle, ona göre, sayısal olarak bir maddî varlıklar, kendilerini cins veya tür açısından birlik içinde kılacak ortak bir nitelik sebebiyle birbiriyle benzer değildirler; bu varlıklar birbirinden farklı değildirler ve bu sebeple de birbirlerine benzerdirler. Onun bu düşüncesi konseptüalizm olarak adlandırılır. (Bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 281). Bu şekilde konseptüalizm, kanaatimizce, duyulur varlıklarda bulunan niteliklerin birliğini ve ayniyetini, dolayısıyla bu nitelikleri taşıyan varlıkların niteliksel ortaklıklarını kabul etmemekte ve böylece bir tür nominalizm olmaktan kurtulamamaktadır. Ya da kendine konseptüalist diyen bir kimse, bu noktada, katıksız bir realist veya nominalist tavır takınmalıdır. (Bkz. Teo Grünberg, *a.g.m.*, s. 54). Bu durumda da konseptüalizmin realizm ve nominalizm dışında üçüncü bir çözüm olamayacağı açıktır. İleride görüleceği üzere, İbn Sînâ'nın küllîler konusundaki yaklaşımı da konseptüalizm olarak değerlendirilemez. Çünkü filozofumuz duyulur varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz küllî niteliklerin ayniyetini veya mutlak varlığını kabul etmekte, duyulur varlıkların benzerliklerini de onların niteliklerinin bu ayniyetine dayandırmaktadır. Michael E. Marmura da, bu konuda tezimizi destekler mahiyette, İbn Sînâ'nın küllînin sadece zihnî bir kavram olduğunu vurgulamasının onun konseptüalist olarak değerlendirilmesine yol açabileceğini, fakat onun konseptüalist değil, Aristotelyen bir realist olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna's chapter on universals in the isagoge of the shifâ", *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt* içinde, ed. T. Welch ve P. Cachia Edinburg, Edinburg, 1979, s. 35. (Bu makaleye ulaşmama vesile olan M. Esat Altıntaş'a teşekkürü bir borç bilirim.)

Burada açıklanması gereken bir konu da bu çalışmada –İbn Sînâ’nın şahsında– küllîler meselesinin nasıl ele alındığı, ne gibi bir usulün kullanıldığıdır. Bir filozofun düşüncelerinde bazı köklü değişimlerin söz konusu olması mümkündür. Bu durumda o filozofun eserleri kronolojik bir sırayla okunur ve söz konusu filozofun o meseledeki düşüncesi tahavvüllerle beraber yorumlanır. Küllîler meselesi penceresinden İbn Sînâ’nın eserlerine topluca bakıldığında, filozofumuzun konuyu ele alışında veya ifade edişinde muhtemel sadece bazı küçük farklılıklar söz konusu edilebileceği ve fakat filozofumuzun bu meseleye bakışında köklü bir değişimden bahsedilemeyeceği kanaatindeyiz.⁶³ Ayrıca filozofumuzun –bu meseledeki düşünceleri hakkında yukarıda aktarılan kanaatlerden de görüleceği üzere– bu konuda ne düşündüğü –tutarlı bir şekilde– ortaya konamamışken, bu düşüncenin farklı devirlerde nasıl ele alındığının, bunlar arasında bir değişikliğin olup olmadığının ve – eğer değişiklik söz konusu ise– bunun ne (veya neler) olduğunun tespit edilemeyeceği açıktır. O halde, öncelikle, filozofumuzun küllîler meselesi hakkındaki düşünceleri sistematik olarak ortaya konmalıdır. Eğer filozofumuzun bu meseleye yaklaşımında bazı küçük değişiklikler varsa bunlar daha sonra da ele alınabilir. Dolayısıyla burada filozofumuzun bu meseleye yaklaşımındaki muhtemel değişimler, bir başka incelemenin konusu olarak, bu çalışmanın dışında bırakılacak; burada konuya sadece sistematik olarak yaklaşılabacaktır.

İbn Sînâ hem kendinden önceki felsefe okullarını ve hem de İslâm kelâmını göz önünde bulundurmuş ve kendi felsefesini ve felsefesinin önemli bir veçhesi olarak kâinat ve Tanrı tasavvurunu bu düşüncelerle tartışarak kurmuştur. Onun felsefesi, diğer İslâm filozofları gibi, Kadîm Hikmet (*el-Hikmetü’l-Hâlîde*) veya kendinin Aşkın Hikmet (*el-Hikmetü’l-Müteâliyye*) veya daha çok kullandığı ifadeyle Maşrıkî Hikmet (*el-Hikmetü’l-Maşrıkîyye*) dediği⁶⁴ bir felsefe geleneği veya hikmet ve hakikat tasavvuruna dayanır.⁶⁵

⁶³ Filozofumuzun biyografisi de bunu teyit etmektedir. Bkz. M. Şerefeddin Yaltkaya, “İbni Sînâ’nın İbni Ebi Usaybia’nın tabakât’ındaki hal tercemesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Ustadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 505-6. Ayrıca bkz. Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, 2010, s. 255-8.

⁶⁴ İslâm filozoflarının felsefî çabaları ve İslâm felsefesi, onların bir ilkeler manzumesi olarak göz önünde tuttukları bu gelenek dikkate alınmazsa anlaşılamaz. İslâm filozoflarının Kadîm Hikmet (*el-Hikmetü’l-Hâlîde*) ve İbn Sînâ’nın Aşkın Hikmet (*el-Hikmetü’l-Müteâliyye*) veya Maşrıkî

İbn Sînâ'nın doğduğu, yetiştiği ve eserlerini verdiği bu gelenekle, bugün bizim içinde bulunduğumuz kültürel atmosfer birbirinden çok farklıdır. Bugün biz modernlerin, bu kadim gelenekten sapmış ve uzaklaşmış bir medeniyetten bakarak o kökü derinlerde olan hakikat geleneğini anlamamız için, bir insanın bir şekilde karşılaştığı ve fakat artık bu modern hayatta kendisi için bir yeri ve anlamı olmayan bir eşyaya bakarak onun mahiyet ve fonksiyonunu anlama çabasına eşit ve hatta daha fazla –çünkü nihayet burada söz konusu olan somut bir nesne değildir– bir gayret göstermemiz gerekir. Ayrıca bu geleneğe mensup bir filozofun, bir mesele üzerine kaleme aldığı bir metinde o gün için herkes tarafından bilinen bazı hakikatleri açıkça telaffuz etmeye gerek görmemiş olabileceği ve fakat aynı meselenin bugün biz modernler için, telaffuz edilmeyen ve ancak zımnında mündemiç o hakikatler anlaşılmadan ve dolayısıyla açıkça ifade edilmeden ele alınamaz bir şekle bürünmüş olabileceği de gözden ırak tutulmamalıdır.

Kanaatimizce, yukarıda tasvir edilen durum –göz ardı edilemez ve inkâr olunamaz bir şekilde– filozofumuz ve onun küllîler meselesine bakışı için de geçerlidir. Bu durumda, bizim filozofumuzun eserlerinde açıkça ifade etmediği bazı hakikatleri burada telaffuz etmeye çalışmamız bir gereklilik olarak durmaktadır. Bu da onun eserlerinin satır aralarının okunması demektir. Diğer bir ifadeyle, bu çalışma, bir taraftan da, İbn Sînâ'nın felsefesini ve eserlerini –küllîler meselesi çerçevesinde– yorumlama denemesidir. Ayrıca nasıl her yeni okuma ve yorum geliştirilmeye ve –daha önemlisi– tenkite açıksa bu deneme de her türlü eleştiri ve tekliflere açıktır.

Bu çalışmada İbn Sînâ'nın küllîler meselesine dair düşüncelerini ele alırken, öncelikli olarak onun eserlerine başvurulmuştur. Filozofumuzun en önemli eseri, onun *Kitâbü's-şifâ* külliyyatıdır.⁶⁶ Bu meselenin mantıkî, epistemolojik ve ontolojik yönlerinin bulunması sebebiyle, onun özellikle bu külliyyatının *el-Medhal*, *el-Mekûlât*, *el-Burhân*, *Kitâb'ün-nefs* ve *İlâhiyat* kitapları göz önünde bulundurulmuş, *el-Kıyas*, *es-Semâü't-tabiî* ve *el-Kevn ve'l-fesâd* gibi bu külliyyatın diğer eserlerine de müracaat edilmiştir.

Hikmet (*el-Hikmetü'l-Maşrûkiyye*) tasavvurları için bkz: İlhan Kutluer, *İslâmın Klâsik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996, s. 27-143.

⁶⁵ İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 102.

⁶⁶ İlhan Kutluer, “eş-Şifâ”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 131-2.

Filozofumuzun *Necât* ve *İşârât* başta olmak üzere, *Kitâbü'l-hidâye*, *Uyûnü'l-Hikme*, *el-Mebde ve'l-mead*, *et-Ta'likat*, *el-Mübâhesât*, *Ahvâlü'n-nefs* ve *Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye* (*Ahvâlü'n-nefs* içinde) adlı eserlerine de başvurulmuştur.

İleride de göreceğimiz üzere, İbn Sînâ ideaları, duyulur varlıkların zâtî ve arazî nitelikleriyle (sûret) bir tutmuş ve Platon'u bu sûretleri maddeden ayrı kabul etmekle eleştirmişlerdir. Ona göre, küllî akledilir niteliklerin zâtîlik ve arazîlikleri bunların küllîliklerinden sonradır; diğer bir ifadeyle bir nitelik öncelikle küllî, sonra da zâtî veya arazîdir. Ayrıca İbn Sînâ sûreti, birkaç anlamda kullanmaktadır. Filozofumuza göre, bu kelime öncelikle duyulur varlıkların zâtî nitelikleri anlamına gelmekte; bu varlıkların cinsi, faslı ve türünü karşılamaktadır. Filozofumuz sûreti, bu anlamlara ilaveten, maddî varlıkların arazî niteliklerini ifade için de kullanmaktadır.⁶⁷ Bu bilgilere dayanarak burada filozofumuzun küllîler meselesine dair yaklaşımını ele alırken onun akledilir, nitelik ve sûret kelimelerini –bunların zâtîlik ve arazîliklerinin tâlî bir durum olduğunu akılda tutarak– bir ve aynı şekilde kendisine küllîlik ilişen anlamları ifade edecek tarzda kullandığımızı belirtmeliyiz.

Filozofumuz küllîler ile kendisine küllîlik ilişen nitelikleri –birinci ve ikinci akledilirler olmak bakımından– birbirinden ayırmakta ve fakat küllîler meselesini tartışırken bunların mevcûdiyetleri meselesini birbirinden ayırmaksızın ele almaktadır. Dolayısıyla biz de küllîlerin mevcûdiyetini tartışırken küllîler ile kendisine küllîlik ilişen anlam, nitelik, sûret veya akledilirleri birlikte ele aldık ve fakat bunlar arasındaki farkı da göz ardı etmedik.

Bu çerçevede, tezin ilk bölümünde, ilk olarak küllînin ne olduğunu ortaya koyacağız. Bu bölümde –ikinci olarak– duyulur varlıkların sebepleri ve insanın bilgisinin nesnesi olarak akledilir mutlak niteliklerin varlığını ele almaya çalışacağız. Burada, İbn Sînâ'nın felsefesinde mutlak niteliklerin yeri meselesi tavzih etmeye ve bu küllî niteliklerin insan zihni dışında mutlak varlıkları kabul edilmediği takdirde ortaya çıkacak çelişkilere işaret etmeye çalışılacağız.

⁶⁷ İbn Sînâ, “Mebhas ani'l-kuva'n-nefsaniyye”, *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952, s. 169; a.mlf., *İlâhiyat*, s. 138, 228 (I/123-4, 202).

Küllîler meselesiyle idealar nazariyesinin eleştirisi birbiriyle yakından alakalı iki konudur. İkinci bölümde –bu çerçevede– Platon’un idealar nazariyesini niçin ileri sürdüğü, İbn Sînâ’nın (ondan önce de Aristo’nun) bu nazariyeyi nasıl ve niçin eleştirdiği üzerinde duracağız. Ayrıca bu eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiğini ve küllîler meselesiyle irtibatını aydınlatmaya çalışacağız.

Üçüncü bölümde küllî niteliklerin Tanrı’nın bilgisi olarak O’nun Zatıyla alakası üzerinde duracak; O’nun mevcûdâtın varlık sebebi olan bilgisiyle iradesi arasında nasıl ve ne gibi bir ilişki olduğunu ele alacağız. Tanrı’nın duyulur varlıkları yaratması, mutlak niteliklerin O’ndan sudûr ve teşahhus etmesi demektir. Bu çerçevede, akledilir küllî niteliklerin Tanrı’dan –önce– nasıl sudûr ettiği, –sonra da– bu niteliklerin taayyün ve teşahhusunun keyfiyeti üzerinde değineceğiz.

Dördüncü ve son bölümde ise akledilir niteliklerin insanlar tarafından nasıl idrâk edildiğine veya bu niteliklerin idrâk süreçlerine ve bu süreçte Faal Aklın rolüne değinecek; bu bilginin bilinenle veya nesnesiyle ve bilenle veya öznesiyle ne gibi ilişkilerinin olduğunu ele alacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN MAHİYETİ ve MUTLAK VARLIĞI

İbn Sînâ, fizik âlemin (*a'yan*), her bir duyulur varlığın tümünü kapsadığını ve bu âlemin kendi içinde de bir *birlik* ve *bütünlük* (*küll*) taşıdığını belirtmektedir. Ona göre, her bir duyulur varlık (*cüz*) bütüne (*küll*) dâhildir. Bu bütün, sınırlı sayıdaki duyulur varlıkların tümü bir araya gelmeksizin teşekkül edemez. Çünkü bütünün tabiatı kendisindeki cüzleri var etmez, aksine onlarla var olur. Bütün, ayrıca, bütün olması açısından duyulur varlıklarda mevcuttur ve fakat onun tabiatı, bu bütünü meydana getiren cüzlerden biri değildir. Öte yandan, bu bütünün (*küll*) zihinde tasavvur edilmiş şekli olan küllî, cüzîlerinin kendisi ile birlikte bulunmasına gerek duymamakta veya cüzîlerinden ya da kapsamı altında bulunup cüzlerini meydana getiren duyulur varlıklardan meydana gelmemekte; bilakis o, altındaki cüzîlere yükleme olmaktadır. Çünkü küllînin tabiatı sınırsız sayıdaki bu cüzîlerinin tabiatını var etmekte ve bunların bir parçası olmaktadır. Fakat bu küllî, küllî olması açısından tasavvurda mevcut bulunmaktadır.¹

Filozofumuzun bütün (*küll*) ve bu bütüne dair tasavvur olan küllî hakkındaki bu düşünceleri ve özellikle onun küllînin tasavvurda mevcut olduğu ifadesi nasıl

¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 212.

anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır? Acaba altındaki cüzîlere veya cüzlere yüklem olan küllî sadece tasavvurda mevcut olup fizik âlemde hiçbir şekilde mevcut değil midir? Diğer bir ifadeyle küllî nitelikler birer yok (*ma'dûm*) mudur?

İbn Sînâ'ya göre, insan kendi gücü ölçüsünde, her bir varlığın hakikatine ve bu varlıkların meydana getirdiği kâinatın bir ve bütünlüğüne vakıf olmak ister. İnsanın bu varlıkların hakikatini kavraması, onun bunların zâtî veya arazî niteliklerini küllî bir şekilde idrâk ve tasavvur etmesi anlamına gelmektedir. İnsan, kâinatı meydana getiren bu duyulur varlıkları zihinde ya diğerleriyle ortaklık ve birlik kabul etmeyecek tarzda veya 'o, odur' denilebilecek şekilde eşit derecede sahip oldukları ortaklık (*iştirak*), birlik ve bütünlükleriyle tasavvur eder. Zeyd ve Amr gibi özel isimler birincisine; insan, güneş veya ay lafızları da ikincisine örnek olarak verilebilir. Birinci tür anlama cüzî; ikincisine ise küllî denir.² Bu küllî nitelikler de cüzîlerinin veya cüzlerinin tabiatlarını meydana getirmekte ve bu tabiatların bir parçası olmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu küllî nitelikler cüzî varlıkların tabiatlarının illeti konumundadırlar.

Bu durumda, filozofumuzun küllî olması açısından küllînin tasavvurda mevcut olduğu şeklindeki mezkûr görüşü acaba bunların yok olduğu şeklinde yorumlanabilir mi? Yok olan bir şey bir mevcudun illeti olabilir mi? Yok olan illet olamazsa, bu küllî nitelikler nasıl duyulur varlıkların tabiatlarının bir parçası olmaktadır?

Çalışmamızın konusu, İbn Sînâ felsefesi merkezinde ve yukarıdaki sorular çerçevesinde, mevcûdâtın hakikatini ve bunun ötesindeki Varlığı idrâk etmemizi mümkün kılan bu küllî niteliklerin insan zihni dışında var olup olmadıkları; şayet bu nitelikler insan zihni dışında var iseler bunların nasıl var olduklarıdır. Fakat küllî niteliklerin varlığı ve bu mevcudiyetin keyfiyeti meselesine geçmeden evvel, filozofumuza göre, küllînin ne olduğunu ve bu küllî niteliklerin mahiyetini tetkik etmeliyiz.

² İbn Sînâ, *Medhal*, s. 26-7 (20-1); a.mlf., *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum, 1984, s. 26.

1.1. KÜLLÎLERİN MAHİYETİ

Burada küllî niteliklerin mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Bunun için de, şu sorulara cevap bulmamız gerekmektedir: Küllî nedir? Bir nitelik nasıl küllî olmaktadır? Bir niteliğe niçin küllî denmektedir?

Filozofumuz küllîyi üç şekilde (*vecih*) kullanmaktadır: İlk olarak, küllî insan gibi, birçok varlığa bilfiil yüklem olan anlamdır. Küllî, ikinci olarak, yedigen ev gibi, bilfiil mevcut olma şartı olmaksızın pek çok varlığa yüklem yapılabilen anlama denir. Son olarak küllî, güneş gibi, bilfiil birden fazla olmasa da, tasavvuru sebebi ile pek çok varlığa yüklem (*mahmûl*) olmasına engel bulunmayan anlamdır.³ Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere –en geniş şekliyle–, ‘birçok şeye söylenen’⁴ veya tasavvuru açısından kendisinde birçok varlığa yüklem yapılmasına engel bulunmayan anlama küllî denir.⁵

Bu durumda sormalıyız: Acaba küllîler, hangi tür varlıklara yüklem olmaktadır? Diğer bir ifadeyle, küllînin kendilerine yüklem olduğu varlıklar nasıl bir çokluğa sahiptirler?

Filozofumuza göre, varlıklar bizâtihi zorunlu ve bizâtihi mümkün olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bizâtihi mümkün varlıklar da ya Mufârik Akıllar gibi, mevcûdiyetini madde ile kazanmayan, tamamen aklî varlıklardır; ya da insan ve bitki gibi, mevcûdiyetini maddeye borçlu, maddî bir varlıktır.

Bizâtihi zorunlu varlık olan Tanrı, her yönden birdir. Dolayısıyla O mürekkep değil, yalın (*basit*) bir varlıktır. Bu sebepten ötürü, O’nun hem cinsi ve faslı ya da tanımı yoktur; hem de O, sayısal olarak bir çokluk arz etmez. Diğer bir ifadeyle, O’nu zihnimizde tasavvur ettiğimizde, bunda birçok varlığa yüklem yapılabilecek bir ortaklık bulunmamaktadır. O halde Tanrı, küllî olarak nitelenemez. Mufârik Akıllar ise, madde ile çoğalmazlar; maddî varlıklardan değildirler. Onlar, toplu olarak, bir cins de meydana getirmezler ve dolayısıyla fasılla birbirlerinden ayrılmazlar. Bu, onların, hiçbir şekilde,

³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 195.

⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ, el-Mekûlât*, (Bundan sonra *Mekûlât* olarak geçecektir.) nşr. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Saîd Zâhid, Kahire, 1959, s. 22.

⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 195; a.mlf., *Kitâbü’ş-Şifâ, el-Burhân*, (Bundan sonra *Burhân* olarak geçecektir.) thk. Ebû’l-‘Alâ el-Afîfî, Kahire, 1966, s. 144.

sayısal olarak çoğalmadıkları anlamına gelir. Dolayısıyla Mufârik Akıllar da küllî olarak tasavvur edilemezler.⁶ Geriye, bir tek, maddî varlıklar kalmaktadır. O halde küllî, sadece, madde sebebiyle çokluk arz eden duyulur varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz nitelikler için kullanılır.⁷

İbn Sînâ'ya göre, bu küllî niteliklerin bir kısmı, duyulur varlıkların hakikat ve mahiyetlerini meydana getirir; diğer kısım da oluşmuş hakikate sonradan ilişir, ârız olur.⁸ Bunlar kendi içlerinde önce, zâtî veya arazî olarak ikiye bölünürler. Sonra da, zâtî nitelikler tür, cins ve fasıl olarak üçe; arazî nitelikler de hassa ve araz-ı âmm olarak ikiye ayrılırlar.

Filozofumuza göre zâtî nitelikler ya bir varlığın mahiyet ve hakikatine delâlet eder veya etmez. Mahiyete delâlet eden zâtî de, ya sayısal ya da zâtî olarak birbirinden farklı varlıkların ortak mahiyetine delâlet eder. Birincinin örneği Zeyd ve Amr için söylenen insan; ikincinin misali de, öküz, eşek ve atı kapsayan canlıdır.⁹ Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse, bir varlığın mahiyetini öğrenmek için 'o nedir?' sorusunu sorarız. Bu sorunun cevabı olan zâtî, o varlığın mahiyetine ya mutabakat veya tazammun ile delâlet eder. Birinci zâtîye tür, ikinci zâtîye de cins denir. Mahiyete delalet etmeyip 'o zâtında hangisidir?' sorusuna cevap olarak söylenen zâtîye de fasıl denir. Fasıl, zâtî olarak farklı birçok varlığı kapsamına alan cinsi, zâtî olarak farklı anlamlara ayırıp (*tefriz*) belirginleştirerek (*tayin*) tür olarak (*bilfiil*) meydana getirir ve böylece bu anlam, daha sonra, duyulur olarak varlık kazanır (*takrir*).¹⁰ Buna örnek

⁶ Tanrı cins veya tür olmakla nitelenemez. O'nun tek bir varlıkla teşahhus eden herhangi bir türün bir şahsı veya maddî bir varlık olduğu da söylenemez. O, küllî veya cüzî olmakla da nitelenemez. O, küllî olduğu için değil, maddeden mücerret olduğu için aklîdir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 80.

⁷ İbn Sînâ, algıyı idrakten farklı bir anlamda değil, idrakin bir bölümü olarak kullanmıştır. (Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 61; ayrıca bkz. İsmail Kara, *a.g.e.*, s. 200-3.) Fakat burada algıyı ile aklî idrakin karşıtı bir anlamda kullandık.

⁸ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 30 (23).

⁹ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 41 (34).

¹⁰ İbn Sînâ'ya göre, zâtî bir nitelik varlıklar arasındaki ortak bir niteliğe ve dolayısıyla mahiyete delâlet eder veya mahiyete delâlet etmez. Mahiyete delâlet etmeyen bir nitelik de, ancak, varlığa delâlet eder. Çünkü bu zâtî nitelik, zâtî olarak belirli (*mutabakat*) veya genel (*tazammun*) bir şekilde bir varlığın mahiyetine delâlet etmemekte, belirli tabiatı daha genel tabiattan ayırarak var kılmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 43-6 (36-8).

olarak düşünmeyi verebiliriz. Düşünmek, canlılık kapsamına giren ve fakat zâtî olarak farklı olan varlıkları birbirinden ayırır. Böylece o, insan türünü meydana getirir.¹¹

Arazî nitelikler ise, hassa ve araz-ı âmm olmak üzere iki çeşittir. Birincisi yüklem olduğu tabiata özgü olur ve başkasına ilişmez. İkincisi ise; birden fazla tabiata ilişir. Hassa için, *gülen* ve *yazan* gibi, sadece insana ilişen anlamları; araz-ı âmm için de, *ak* gibi, hem insana ve hem de insan dışında başka varlıklara da arız olan bir anlamı örnek olarak verebiliriz.¹²

Burada şu sorulara cevap aramalıyız: Acaba birçok varlığa yüklem olan bu beş anlama niçin küllî denmektedir? Bu anlamlara küllî denilebilmesi için, bunlar arasında ne gibi bir ortaklık (veya ortaklıklar) vardır?

İbn Sînâ'ya göre, cins, tür, fasıl, hassa ve araz olarak beşe ayrılan nitelik ve anlamların tümü birbirleriyle üç noktada ortaktırlar. Bunlar ilk olarak, birden çok varlığa (*kesret*) yüklem olmaları sebebiyle küllî adını alırlar.¹³ Onların zâtî ve arazî olarak bölünmeleri; küllîliklerinden sonradır. Dolayısıyla bunlar öncelikle küllî; daha sonra da cins, tür, fasıl, hassa veya arazdırlar.

Küllîlerin her biri, ikinci olarak, bir yükleme mahmul olduğunda o yüklem konusuna da mahmul olmak noktasında birbirleriyle müşterektirler. Mesela ak Zeyd'e, renk ak'a; ak ve dolayısıyla da renkli de Zeyd'e yüklem olur. Bu cümleden olarak, cins ve fasla, 'o nedir' yoluyla yüklem olan, bunların kapsamına giren türlere de yüklem olur.¹⁴

Bu nitelikler arasında ontolojik bir hiyerarşi bulunmaktadır. Küllî niteliklerin ortak oldukları üçüncü nokta, bu hiyerarşidir. Diğer bir ifadeyle, bir niteliği kapsamına alan bir cinsin ya da faslın var olmaması (*ref'*) durumunda, bunların kapsamına giren

¹¹ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 74 (67).

¹² İbn Sînâ, *Medhal*, s. 46 (38).

¹³ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 91(81).

¹⁴ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 91-2 (81-2).

türler de var olamamaktadır.¹⁵ Mesela canlılık (*hayvaniyye*) veya düşünmek (*nutk*) var olmadığında, insanlık veya atlık da var olamaz.¹⁶

İbn Sînâ'ya göre, insanın kâinatı oluşturan maddî varlıklar hakkındaki bilgisi, bu varlıklarda idrâk ettiği çeşitli nitelik ve anlamların tasavvuruna istinat etmektedir. İnsanın idrâk ettiği bu anlamlar, müfret (*tekil*) veya bileşiktir (*müellef*). İnsan önce müfret anlamları, sonra da bunları telifle bileşik anlamları kavrar.¹⁷ Müfret anlam veya lafızları¹⁸ tasavvur etmeksizin, doğru veya yanlış hüküm belirten bir bilgiyi (*tasdik*) kazanmamız da mümkün değildir.

¹⁵ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 92 (83).

¹⁶ İbn Sînâ arazları, zâtı dışında başka bir anlama muhtaç olmadan tasavvur edilebilen arazlar ve tasavvur edilebilmesi için zâtı dışında başka bir anlamın yardımına ihtiyaç duyan arazlar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Nicelik ve zâtî olmayan nitelik (*keyfiyet*) birinci tür arazlar, diğer yedi yüksek cins de ikinci tür arazlar sınıfına girmektedir. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 174-5). Kanaatimizce, nicelik ve niteliklerin bu şekilde, zâtları dışında başka bir anlama muhtaç olmadan tasavvur edilebilmelerinin sebebi onların mutlak hakikatleri veya varlıklarıdır. Bu kanaatimizin bir sonucu olarak, İbn Sînâ'ya göre –filozofumuz açıkça telaffuz etmese de– mutlak olarak var olmak ve kendi zâtları dışında başka bir anlama muhtaç olmadan tasavvur edilebilmek sadece arazî nitelikler için değil, zâtî nitelikler için de geçerli olmalıdır. Buna dayanarak, zâtî veya arazî tüm niteliklerin dördüncü bir noktada daha ortak olduklarını söyleyebiliriz: Mutlak olarak var olmak ya da başka bir anlama muhtaç olmadan tasavvur edilebilmek.

¹⁷ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 21 (15); a.mlf., *Burhân*, 104 (51).

¹⁸ İbn Sînâ'ya göre insanlar, idrâk ettikleri özel veya genel, basit veya mürekkep tüm anlamları, bu anlamlar için vaz' edilmiş lafızlarla ifade ederler. İnsanın her anlamla beraber bir lafız hayâl etmedikçe anlamlara bir düzen ve tertip vererek düşünmesi onun gücünü aşan (*müteazzir*) bir durum olmasaydı ve onun düşünmesi tahayyül edilen bu lafızlara başvurmak (*münâcât*) anlamına gelmeseydi, düşünme sırasında insanın lafızlara ihtiyacı söz konusu olmazdı. Ayrıca insanın, düşünce ve bilgisini başka insanlara lafız dışında başka bir yolla aktarması söz konusu olsaydı, insanlar iletilişiminde de lafızlara kesinlikle gerek kalmazdı. Dolayısıyla her bir insanın, idrâk ettiği anlamlar için dili ve lafızları kullanması bir zorunluluktur. Çünkü insan lafızdan yardım almadan ne kendi kendine düşünebilir ve ne de bilgisini başka insanlara aktarabilir. [İbn Sînâ, *Medhal*, s. 22-3 (16)]. İnsan bu zorunluluk karşısında kendisine, “acaba anlamlar hakkında lafızlarla düşünmenin zorunlu olması gibi bir zorunluluk, bu anlamlarla onlara delâlet eden lafızlar arasında da var mıdır?” sorusunu sormuştur. Bizim lafızlarla düşünme zorunluluğu sebebiyle düşünceyle dil arasında tam bir zorunluluk olduğunu söylememiz, dille düşüncenin bir ve aynı olduğunu iddia etmemiz demektir. Yukarıdaki soruyu “dil ve düşünce bir ve aynı mıdır?” şeklinde yeniden ifade edebiliriz. İbn Sînâ'ya göre, dille düşünce arasında sıkı bir ilişki olduğu inkâr olunamaz. Fakat dille düşünce arasındaki bu sıkı ilişki onların bir ve aynı olduğunu anlamına da gelmez. Bir varlığın aklın idrâk edilmesiyle tüm insanların zihninde bir anlamın meydana gelmesi zorunludur. Dolayısıyla zihindeki bir anlam tüm insanlar için bir ve aynıdır. Fakat dille anlam arasındaki ilişki, varlıkla düşünce arasındaki münasebet gibi zorunlu değil, iradîdir. İnsan için küllî aklı bilgi de, anlamın özerkliğiyle yani anlamla dil ve lafız arasında zorunlu değil iradî bir ilişki olduğunun kabulüyle mümkündür. (Bkz. Ali Durusoy, “Aristoteles'ten Gazzâlî'ye klâsik mantıkta anlam kuramı”, *MÜFD*, sy. 28 (2005/1), İstanbul, 2006, s. 37-52). Burada, zihnimizdeki anlamla bu anlam arasındaki ilişkinin iradî olması, insanın zihnindeki anlamı istediği herhangi bir lafızla ifade edebileceği, istemediği lafız başka bir lafızla istediği gibi değiştirebileceği anlamına mı gelmektedir; yoksa lafızların iradî olmasında başka bir anlam mı aramalıyız? Filozofumuz,

Her bir duyulur varlık cüzîdir; dolayısıyla bu varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz nitelikler de cüzîdir. Bu durumda şu soruya cevap aranmalıdır: Acaba cüzî varlıklara yüklem olan bir ve aynı nitelik nasıl küllî olmaktadır? Ya da, bir niteliğe nasıl hem küllî ve hem de cüzî denilebilmektedir?

Filozofumuza göre, karşımızda duran ve kendisine işaret edebildiğimiz bir insan ferdini düşünelim. Bu şahsî insanda insanlık, canlılık ve düşünen olmak gibi zâtî; uzun veya kısa boylu, erkek veya kadın olmak gibi de arazî nitelikler bulunmaktadır. Bu niteliklerin her biri, öncelikle, ne ise odur:

“Burada [karşımızdaki şahsî bir insanda] duyulur bir anlam (*şey*) vardır. O, madde ve arazlarla beraber canlı veya insandır. İşte bu tabîi insandır. Bir anlam (*şey*) vardır ki o da, kendisine katılan anlamlar dikkate alınmaksızın –bilfiil, bilkuvve; genel, özel (*hâs*); bir, çok olmak şartı aranmaksızın– kendisi olmak bakımından zâtî dikkate alındığında insan veya canlıdır. Çünkü canlı olmak açısından canlı veya insan olmak açısından insan, yani canlı veya insanın tanımı ve anlamı dikkate alınıp ona ilişkin (*mukarenet*) diğer anlamlara bakılmaksızın, sadece canlı veya insandır. Genel canlı, şahsî canlı, bilkuvve olması açısından (*itibâr*) genel veya özel (*hâs*) canlı, fizik âlemde (*a'yân*) var olmak veya insan aklında (*nefs*) akledilir olması açısından (*itibâr*) canlı ise, sadece kendi zâtî dikkate alınması açısından canlı olmayıp ‘canlı ve başka bir anlam’dır.’”¹⁹

Yukarıda, İbn Sînâ, kendisine işaret edebildiğimiz duyulur şahsî insan veya canlı ile insan olarak insan veya canlı olarak canlı arasında ayrım yapmaktadır.

kanaatimizce, dille anlam arasındaki ilişkinin iradî olduğu görüşüyle bir lafzın bir anlama bizzat (*binefsihi*) delâlet edemeyeceğini söylemek istemiştir. Ona göre, eğer bir lafız bir anlama bizzat delâlet etseydi, her lafzın bir anlamı olur ve bir lafız o anlam dışında başka bir anlama delâlet etmezdi. Hâlbuki lafızlar, konuşanın iradesiyle delâlet eder. Eğer lafız, herhangi bir anlama delâlet etmeyecek şekilde kullanılırsa, bu lafız, lafziyetini yitirmektedir. [İbn Sînâ, *Medhal*, s. 25 (19)]. Acaba İbn Sînâ bu görüşüyle ne demek istemiştir? Onun, bu görüşü ileri sürmekle nominalist olduğunu söyleyebilir miyiz? Birinci soru ayrı bir incelemeyi gerektirmektedir. Fakat burada, İbn Sînâ’nın, bu görüşü sebebiyle nominalist olduğunu iddia edilemeyeceğini belirtmeliyiz. Çünkü bir anlamın zihin dışında bir varlığı, zihinde bir varlığı, dilde (*ibare*) bir varlığı ve yazıda (*kitâbet*) bir varlığı vardır. Yazı dile, dil zihindeki anlama, zihindeki anlam da zihin dışındaki bir niteliğe delâlet etmektedir. Diğer bir ifadeyle yazı ile lafız, lafız ile kavram ve kavram ile de zihin dışındaki nitelikler arasında sıkı ve birbirinin yerini tutar tarzda bir ilişki vardır. [Bkz. Nasîrüddin Tûsî, “Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât”, (İbn Sînâ) *el-İşarat ve’t-Tenbîhât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1960, I, 131]. Burada lafızla kavram arasındaki ilişkinin tabîi olmaması onun göreceli bir ilişki olduğu anlamına gelmez. Eğer dilin anlama iradî delâletini, nominalistler gibi yorumlar ve İbn Sînâ’nın nominalist olduğunu iddia edersek, bu durumda onun realist tezlerini görmezlikten gelmiş oluruz. Fakat İbn Sînâ’nın realist bir filozof olduğu, aşağıda da görüleceği üzere, inkâr olunamaz. Dolayısıyla biz aklî bilgimizi bu şahsî varlıkları konu, aklettiğimiz küllîleri bu varlıklara yüklem yaparak ifade ederiz. Bundan ötürü akledilir (*ma’kûl*), yüklem (*makûl*) ve küllî her biri birbiri yerine kullanılabilir; bunlar aynı anlama gelir. (Bkz. İlhan Kutluer, “Ma’kul”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII, 459-60).

¹⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 200-1 (I/176-7).

Filozofumuz, ‘canlı ve başka bir anlam’ olmayıp sadece canlı olarak canlı veya ‘insan ve başka bir anlam’ olmayıp sadece insan olarak insana mutlak canlılık veya mutlak insanlık demektedir. Karşımızdaki duyulur şahsî insan da sadece mutlak insanlık değil, ‘insan ve diğer anlamlar’dan mürekkeptir.²⁰

Ebu Ali Hüseyin İbn Sînâ, canlı ve insanın anlam ve hakikati arasında yaptığı ayrıma benzer şekilde, kendisine küllîlik ilişen bu niteliklerle bunlara ilişen küllîlerin anlam ve hakikatlerini de birbirinden tefrik etmektedir:

“‘Mantığın konusu, anlamlara delâlet etmesi bakımından lafızları incelemektir, mantıkçının sanatı anlamlara delâlet etmesi bakımından lafızlar hakkında konuşmaktır’ diyenin sözünde hayır yoktur. (...) Çünkü onlar, nitelik ve anlamların, (*eşya*) (1) bunların zihin dışındaki varlığı ve (2) zihindeki varlığı olmak üzere iki varlık tarzı olduğunu düşündüler. (...) Fakat onlar durumun farkına varıp da şunu bilmediler: Zihinde tasavvur edilen anlamlar ya (1) zihin dışından alınıp zihinde tasavvur edilenler veya (2) zihinde tasavvur edilen bu anlamlara zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve fizik âlemde örneği bulunmayan (*lâ yuhâzî bihâ emrun min hâricin*) anlamlardır.”²¹

Filozofumuz, burada, fizik âlemde duyulur varlıklarda bulunup da zihinde tasavvur edilen zâtî veya arazî tüm niteliklerle, bu niteliklere zihinde ilişen beş küllî niteliğinin anlamlarının birbirinden farklı olduğunu söylemektedir. Ona göre:

“Küllî, küllî olması açısından bir anlamdır (*şey*), kendisine küllîliğin iliştigi anlam (*şey*) olması açısından da başka bir anlamdır. Küllî olması yönünden küllî, söz konusu tanımların birisinin delâlet ettiği anlamdır. Fakat küllî insan veya at olduğunda, burada küllîliğin anlamından başka bir anlam daha vardır. O da atlıktır. Atlığın tanımı küllîliğin tanımı değildir ve küllîlik atlığın tanımına girmez. Çünkü atlığın [mutlak olarak var olmak ve idrâk edilebilmek için] küllîliğin tanımına muhtaç olmayan, fakat kendisine küllîliğin iliştigi bir tanımı vardır. O atlık, kendinde, başka bir anlam (*şey*) değil, sadece atlıktır. Çünkü atlık kendisinde [atlık olması açısından atlık] ne bir, ne çok; ne fizik âlemde, ne de zihinde mevcut ve bu iki mevcûdiyetten birinde ne bilkuvve, ne de bilfiildir. Bilakis o atlık olmak açısından sadece atlıktır; birlik de atlığa ilişen bir sıfat olup bu sıfatla atlık tek olur.”²²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, ‘küllî atlık’da küllîlik ve atlık gibi iki ayrı anlam vardır. Bunlar birbirinden farklı ve ayırdır. Atlık, filozofumuza göre, sadece atlık olup bu yönüyle atlıktan başka bir anlam değildir. O, bu şekliyle, mutlak

²⁰ İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 172.

²¹ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 23 (17).

²² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 196 (I/173).

atlıktır. O, tanımında birçok varlığa mutabık olması şartıyla genel veya küllî; işaret edilebilir hasse ve arazlarla da özel, şahsî veya cüzî bir varlık olur. ‘Atlık bin midir, değil midir’ gibi bir sorunun cevabı, ‘mutlak olarak atlık ne bindir ve ne de bin değildir’ şeklinde olumsuz olmalıdır.²³ Çünkü o ne bindir, ne de bin değildir; bu iki anlamdan da ayrı, sadece atlıktır. Küllî olarak küllî ise, yukarıda belirtildiği üzere, bir anlamın tasavvuru açısından birçok varlığa yüklem yapılmasına engel bulunmamasıdır.

Şeyhu’r-Reis’e göre, canlı olarak canlı –o, ister fizik âlemde maddî bir şekilde varlık kazansın, isterse zihinde tasavvur edilsin– mutlak anlamdır ve bu durumda ne küllî (*âmm*), ne de cüzîdir (*hâss*). Eğer o küllî olsaydı, hiçbir canlı fert var olamazdı; bilakis tüm canlılar genel olurdu. Eğer o şahsî olsaydı, bu durumda da yalnızca bir tek duyulur varlık canlı olup onun dışında canlı bir varlık olamazdı. Dolayısıyla canlı, zihinde ilk olarak, canlı olarak tasavvur edilir; bu açıdan o sadece canlıdır. Eğer canlı ile beraber, onun küllî veya cüzî olduğu da tasavvur edilirse, onunla beraber tasavvur edilen bu anlam, ona ilişkin ayrı bir anlamdır. Canlılık, ona bitişen (*mukarenet*) ve onu işaret edilebilir kılan anlamlarla fizik âlemde duyulur canlı olur. Zihindeki canlılık sûreti, fizik âlemde var olan birçok varlıkta müşahade edilir veya canlılık her bir canlı varlıkların ortak (*müşterek*) olduğu zâtî bir niteliktir; böylece akıl, bu canlılığı bunlara yüklem yapabilir. Bu da, canlılığa ilişkin küllîliğin ta kendisidir.²⁴

Filozofumuz bu şekilde, bir ve aynı niteliğin nasıl hem küllî ve hem de cüzî olduğu sorusuna cevap vermiş ve bu meseleyi çözmüş olmaktadır: Canlı kendinde bir anlam, onun küllî veya cins olması başka bir anlam, cins olan bir canlı olması da diğer bir anlamdır.²⁵

İbn Sînâ’ya göre, canlılık öncelikle mutlak olarak vardır. Sonra bu canlılık, kendisine cinslik anlamının yüklenmesi uygun hale gelmekte; bu durumda da o, tabîî canlı olmaktadır. Çünkü bu şekildeki canlılık tasavvur edildiğinde, bununla beraber kendisine zihinde cinslik anlamı ilişmektedir. Bunun sebebi de canlılığın bir cins olarak,

²³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 197 (I/173-4).

²⁴ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 65-6 (58-9).

²⁵ Michael E. Marmura, “Quiddity and universality in Avicenna”, *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1992, s. 79; a.mlf., “İbn Sînâ”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe* içinde, çev. Mustafa Armağan, İstanbul, 1997, s. 90.

diğer anlamlarla taayyün ve teşahhus²⁶ etmesi, bu anlamın diğerlerinden cinslik ile ayrılabilir olması ve daha sonra bu şekilde fizik âlemde duyulur bir varlık olarak mevcûdiyet kazanmasıdır. Fizik âlemdeki bu tabîî canlının bir insan tarafından tasavvur edilmesiyle de aklî canlı meydana gelmektedir.²⁷ Bu bilgiler ışığında şu sonuca varabiliriz: Filozofumuza göre, zihinde kendisine küllîlik ilîşen akledilir nitelikler için mutlak, tabîî ve aklî olmak üzere üç tarz varlık söz konusudur.

İbn Sînâ'ya göre, küllîlik de, insanın zihninde kendisine küllîlik ilîşen nitelikler gibi bir niteliktir. Fakat –yukarıda da belirtildiği üzere– bunlar birbirinden farklı olup küllîlerin fizik âlemde örneklerinin bulunması söz konusu değildir (*lâ yuhâzî bihâ emrun min hâricin*).²⁸ Diğer bir ifadeyle küllîler veya fizik âlemde cüzî olarak algılanan niteliklerin küllîlikleri, bunların cüzî örneklerinin olmaması ve dolayısıyla diğer nitelikler gibi algılanamamaları sebebiyle, ancak, bu âlemde küllî niteliklerin örnekleri üzerinden, onlarla beraber ve dolaylı olarak idrâk edilmekte, böylece akledilen küllî nitelikler, aklî küllî olmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre, küllîlik, zihinde, akledilen diğer niteliklerin tasavvuruna ilîşmekte; biz de böylece, kâinatın ve onu meydana getiren duyulur varlıkların hakikatlerini idrâk etmekteyiz. Ayrıca insanın algılayamadığı ve fakat aklî olarak idrâk ettiği anlamların, insanın bu anlamaları bilfiil idrâk edebilir olması için, onun önce zihninde bilkuvve olarak bulunması bir gerekliliktir. Diğer bir ifadeyle, küllîler, yukarıda belirtildiği gibi dolaylı olarak idrâk edilebilmek için, küllî niteliklerden farklı

²⁶ İbn Sînâ, mutlak niteliklerin madde ile cüzîleşmesi ve duyulur olarak varlık kazanma anlamında teşahhus ve tahassus kelimelerini kullanmaktadır. Hilmi Ziya Ülken de, bu noktada, tahassus kelimesini tercih etmektedir. (Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ”, *İA*, İstanbul, 1988, V/II, 814). Fakat teşahhus kelimesi –kanaatimizce– köküyle tek tek varlıklara (*şahıs*) daha bir yakın durmakta ve niteliklerin şahsî varlıklar halinde tahakkuku olayını ifadeye, tahassus kelimesine göre, daha uygun düşmektedir. Ayrıca Filozofumuz –görebildiğimiz kadarıyla– niteliklerin madde ile kendisinde ortaklık olmayacak şekilde maddî varlık kazanmasını ifadede, *tahassus*dan daha çok, *teşahhus* kelimesini kullanmıştır. Bu mülâhazalar doğrultusunda, çalışmamızda, tahassus yerine teşahhus kelimesi tercih edilmiştir.

²⁷ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 66-7 (60).

²⁸ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 23 (17).

bir şekilde, bilkuvve olarak zihinde mevcut olmalıdırlar. İbn Sînâ da, küllîlerin zihindeki bu bilkuvve halini mantikî küllî²⁹ olarak adlandırmaktadır.³⁰

Bu durumda, İbn Sînâ'ya göre, nasıl nitelikler birbirinden farklı ise, aynı şekilde küllîler veya beş küllî lafız ile kendisine küllîlik ilişen nitelikler de birbirinden farklıdır. Ayrıca ona göre, kendisine küllîlik ilişen nitelikler için mutlak, tabîî ve aklî olmak üzere üç varlık tarzı vardır. Fakat küllîler için, bu üç varlık tarzı dışında bir de; mantikî varlık tarzından bahsedebiliriz.³¹

Buraya kadar, küllînin ve kendisine küllîlik ilişen niteliklerin ne olduğunu ve hangi varlık tarzlarına sahip bulunduğunu ortaya koyduk. Artık küllîlerin insan zihni dışında var olup olmadığını tartışabilir; bu meselelerin İbn Sînâ tarafından nasıl ele alındığına geçebiliriz.

1.2. KÜLLÎLERİN MUTLAK VARLIĞI

Bir önceki bölümde ifade edilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre, küllî niteliklerin (1) mutlak, (2) fizik âlemde duyulur varlıkların tabiatları ve (3) bunların insan zihninde aklî tasavvurları olmak üzere üç varlık tarzı söz konusudur. Küllîler, bu üç varlık tarzına ilaveten, bir de mantikî olarak zihinde bilkuvve mevcutturlar. Burada, ilk olarak küllî niteliklerin, sonra da küllîlerin mutlak varlık tarzlarını ele alacak, bunların mutlak olarak nasıl var olduklarını ortaya koymaya çalışacağız.

²⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*'ta da mantikî cinsi veya cinsliği her cinse yüklem olan anlam olarak tanımlamakta, cinsin konusunun da kendisi cins olan anlam olduğunu belirtmektedir. Mantikî tür veya türlük de, aynı şekilde, her türe yüklem olan anlam olup türün konusu da kendisi tür olan anlamdır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 173.

³⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 66 (59).

³¹ İbn Sînâ *Medhal*'de küllîleri birincisi tabîî, mantukî ve aklî; ikincisi de çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. [Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 65 (58).] Filozofumuzun bu iki tasnifi peş peşe sıralaması sebebiyle bunlar arasına bir paralellik kurulup tabîî küllînin çokluktan önce, mantukî küllînin çoklukta ve aklî küllînin de çokluktan sonra ile aynı olduğunu iddia edilebilir. Fakat İbn Sînâ'nın bu iki tasnifi arasındaki ilişki muğlâktır. Ayrıca, aşağıda da ortaya konacağı üzere bunların birbirleriyle bu şekilde özdeş kabul edilememeleri gerekir. Dolayısıyla bu tasnifler, farklı iki tasnif olmalı ve İbn Sînâ'nın tavrını yukarıdaki gibi yorumlamak –Marmura'nın da belirttiği gibi– doğru olmamalıdır. Bkz. Michael E. Marmura, "Avicenna's chapter on universals in the isagoge of the shifa", *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt* içinde, ed. T. Welch ve P. Cachia Edinburgh, Edinburgh, 1979, s. 39-43.

Bu bağlamda cevabını arayacağımız temel sorular şunlardır: Küllîlerin ve küllî niteliklerin insan zihni dışında mutlak olarak var olması ne anlama gelmektedir? Diğer bir ifadeyle, eğer bu nitelikler insan zihni dışında mutlak olarak mevcut olmazsa, kâinata ve kâinatı meydana getiren duyulur varlıklarda müşahade edilen birlik ve çokluk izah edilebilecek midir? Eğer izah edilebilecekse, bu nasıl bir izah olacaktır? Bu durumda, ayrıca, bizim duyulur varlıklara ve kâinata dair aklî bir bilğimiz söz konusu olacak mıdır?

Yukarıdaki sorulardan da anlaşılacağı üzere, bu bölümde, önce maddî varlıkların birlik, bütünlük ve dolayısıyla varlık sebebi, sonra da aklî bilgimizin nesnesi olarak mutlak küllî nitelikler üzerinde durulacaktır.

1.2.1. Maddî Mevcûdâtın İletleri Olarak Küllîler

Burada –filozofumuzun penceresinden– küllî niteliklerin mutlak olarak nasıl mevcut olduğu meselesini ele alacağız. Fakat bundan önce, ilk olarak, onun varlık konusundaki bazı temel fikirlerini hatırlamamız gerekmektedir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, filozofumuza göre, varlıklar ya bizâtihi zorunlu veya bizâtihi mümkündür. Bizâtihi mümkün varlıklar da –kendi içinde– madde ile sayısal olarak çoğalmayanlar ve bu şekilde madde ile çoğalarak sayısal veya maddî bir çokluk arz edenler şeklinde ikiye ayrılırlar. İbn Sînâ, bizâtihi mümkün varlıkların ilk grubunu Mufârik Akıllar, ikinci grubunu da maddî varlıklar olarak adlandırır.

Küllî niteliklerin mahiyetlerine değinirken belirttiğimiz üzere, Bizâtihi Zorunlu Varlıkla bizâtihi mümkün varlıkların ilk grubunu teşkil eden Mufârik Akıllar maddî olarak çokluk arz etmezler. Bundan ötürü bunlar küllî olarak nitelenmezler. O halde, burada küllî niteliklerin mutlak varlığını ele alırken, sayısal olarak çoğalan maddî varlıkları göz önünde bulunduracak ve küllî niteliklerin bu varlıklarda mutlak olarak nasıl var olduğunu, bu niteliklerin onlarda mutlak olarak var olmasının ne anlama geldiğini ele almaya çalışacağız.

Filozofumuza göre, bizâtihi mümkün duyulur varlıkların her birinin özel bir hakikati vardır. Bu hakikat, o varlığın mahiyetidir. Yukarıda da belirtildiği üzere,

mümkün bir varlığın mahiyeti onun fizik (*müsbet*) varlığından farklı ve ayrıdır.³² Diğer bir ifadeyle biz, bizâtihi mümkün mevcûdâtın bu mahiyetlerini, onların var olup olmadıklarını dikkate almaksızın düşünebiliriz. Bu da, onların var olup olmamalarının onlar için eşit, mümkün iki seçenek olduğunu anlamına gelir.

İbn Sînâ'ya göre, bizâtihi mümkün duyulur her bir varlığın mevcûdiyeti şu dört illete bağlıdır: Madde, sûret, fâil ve gaye. Madde ve sûret maddî bir varlığın mahiyetini oluşturmakta ve bunlar onun mürekkep zâtının cüzleri olmaktadır. Diğer bir ifadeyle ilk iki illet, duyulur varlığın bu terkiibini meydana getirmekte ve dolayısıyla maddî varlıktan ayrılmamaktadır. Fâil ve gaye sebep ise, duyulur varlığın mahiyetini oluşturmazlar; bunlar duyulur bir mevcudun mahiyetinin değil, varlığının illetleridir. Dolayısıyla duyulur mevcûdât tüm bu sebeplerle varlık kazanmaktadır.³³

Acaba küllî nitelikler, bizâtihi mümkün duyulur varlıkların bu dört illetinden hangisidir? Bu nitelikler duyulur varlıkların fâil ve gaye sebepleri olabilir mi? Küllî nitelikler –yoksa– duyulur varlıkların sadece sûrî sebepleri midir?

Yukarıda Tanrı ve Mufârik Akılların sayısal olarak çokluk arz etmediklerini, dolayısıyla onlara küllî denemeyeceğini, küllînin bu varlıklarda bulunan akledilir nitelikler veya sûretlere zihinde iliştiğini belirtmiştik. O halde yukarıdaki soruyu şu şekilde yeniden vaz etmeliyiz: Acaba mümkün bir duyulur varlık, kendi varlığının fâil sebebi³⁴ olabilir mi?

Filozofumuz bu soruya olumsuz cevap vermektedir. Ona göre, mümkün bir varlık, kendi varlığını yokluğuna nasıl tercih edecektir? Bu imkânsızdır ve dolayısıyla o, kendi varlığının fâil sebebi olamayacaktır. Fakat o fizik âlemde mevcuttur; o halde, ona varlık veren, onun varlığını tercih eden bir varlık söz konusudur. Mümkün varlığın

³² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 31 (I/29).

³³ Nuri Adıgüzel, “İslâm felsefesinde "illet" (neden) kavramı”, *CÜİFD*, Sivas, 2002, VI/2, 157-177. İletler konusunda ayrıca bkz. İlhan. Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 120-1.

³⁴ Gâî sebep yalnızca fâilde ve onunla birlikte bulunur. Aynı zamanda fâil sebep için de bir sebeptir. (Bkz. İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 294). Bundan dolayı gaye, bizâtihi değil; bir fâil sebebiyle iletir. O halde gâî sebep duyulur bir varlığın mahiyetini meydana getiren tüm sebeplerden önce ve fakat onun varlığından sonradır. Fâil de gayenin mahiyetinin değil, varlığının sebebidir. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 128). Dolayısıyla burada varlık sebebi olarak fâil üzerinde durulacaktır.

kendisi bu tercihi yapmadığına göre, bu tercihi başka bir varlık yapmış olmalıdır. Dolayısıyla mümkün bir varlık mevcûdiyetini kendi dışında başka bir sebebe borçludur.³⁵

Bizâtihi mümkün bir varlık, kendisi gibi mümkün bir varlığın mevcûdiyetinin nihâi fâil sebebi olabilir mi? Yoksa bu mümkün varlığın nihâi fâil sebebi Bizâtihi Zorunlu³⁶ Varlık mı olmalıdır? İbn Sînâ ilk soruyu da olumsuz olarak cevaplamaktadır. Ona göre, mümkün bir varlığın nihâi varlık illeti kendisi gibi bizâtihi mümkün bir varlık değil,³⁷ Bizâtihi Zorunlu Varlık olmalıdır.³⁸

³⁵ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 106, 108-9 (127, 131).

³⁶ İbn Sînâ'ya göre, bizâtihi mümkün mevcûdât için varlık, bunların mahiyetlerinin bir unsuru değil; lâzımdır. Fakat bu durum İlk Varlık için geçerli değildir. Çünkü O'nun, mümkün mevcûdât gibi, varlığından başka ve ayrı bir hakikati yoktur. Ancak varlık, te'kît anlamında, Zorunlu Varlığın hakikatine benzer. Biz 'O vardır' demekle O'nun varlığını te'kît etmekteyiz. Bu da O'nun, genel anlamda değil, mutlak olarak zorunlu olduğunu söylemekten daha uygun bir ifade ile yapılamaz. O'nun zorunlu olduğunu söylemek, O'nun var olmasının gerekli olduğunu veya var olmamasının mümkün olmadığını söylemektir. Dolayısıyla bu ifade, O'nun hakikatine delâlet eden ismin açıklaması gibidir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 36.

³⁷ İbn Sînâ, mümkün bir varlığın, tüm mümkün mevcûdâtın nihâi fâil illeti olamayacağını küme veya bütün (*cümle*) örneğiyle temellendirmektedir. Buna göre, tüm illetli mümkün varlıkların bir bütün oluşturduğunu düşünelim. Bu bütünde her bir varlığın mevcûdiyeti, yukarıda da belirttiğimiz gerekçeyle, kendi dışındaki bir sebebe bağlıdır. Bu bütün ise kendi dışında fâil bir illete ya gerek duyar veya duymaz. Bu bütün, eğer bir fâil illete gerek duymuyorsa, bu durumda ya onun fâil illeti yoktur veya o bizâtihi zorunludur. Bütünün bir fâil illetinin olmaması söz konusu değildir. Çünkü bu bütün mürekkeptir ve her mürekkep bir fâil illete muhtaçtır. Bu bütün, bizâtihi zorunlu da olamaz. Çünkü bu bütün kendisini oluşturan mümkün varlıklar sebebiyle vardır. Bu mümkün varlıklar, bütünün varlığının sebepleridir. Hâlbuki bizâtihi zorunlu varlık, sebebi olmayan bir varlıktır. O halde bütün ne illetsizdir ve ne de bizâtihi zorunludur. Bu küme veya bütünün fâil illeti de, ya bu bütünün kendisindedir veya bütünün fâil illeti bu bütünü oluşturan varlıklardan biridir. Bütünün kendisi varlığının fâil illeti olamaz. Çünkü bu bütün bir illetlidir; illetli bir varlığın illeti de kendisi olamaz. Bu bütünün fâil illeti kendisini oluşturan mümkün varlıklardan biri de olamaz. Çünkü illet illetliden önce olmalıdır; fakat bu varlıkların her biri illetlidir ve biri diğerine göre de önce değildir. O halde bu bütünün nihâi fâil sebebi, bizâtihi Zorunlu Varlık olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 106-7 (128).

³⁸ İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın mümkün varlıkların nihâi fâil sebebi olmasını, bir de, mümkün varlıkların mümkün fâil illetlerinin teselsülünün imkânsız olmasıyla temellendirmektedir. Filozofumuza göre, eğer öncesinde bir yokluk (*mâ lem yekûn*) bulunan hâdis bir varlığın fâil illeti de hâdis ise, bu fâil illetin var olması için bir başka fâil illetin var olması gerekir. Bu ikinci fâil illet de hâdis ise, bunun var olması için de bir üçüncü fâil illetin var olması gerekir. Eğer hâdis bir fâil illetten sonra gelen her bir fâil illet hâdis ise, bu illetler zinciri sonsuza kadar devam edecek demektir. Her mümkün illetten sonra yeni bir illet ararız, fakat bu fâil illetlerin sonsuza kadar devam edecek olması sebebiyle, nihâi bir fâil illet bulmamız mümkün olmamaktadır. Bu durumda da tüm bu illetleri bir toplam olarak düşünürüz. Bu illetlerin toplam olması da, ya her biri bir 'an'da olan tüm illetlerin anlarını bir araya getirmek veya tüm illetleri bir zamanda toplamakla mümkündür. Bu iki durum da imkânsızdır. O zaman da bu illetler ya harekettir veya hareket sahibi bir varlıktır. Hareket bizâtihi yok olucudur. Bir hareketin yok olması da, diğer hareketin meydana gelmesinin sebebi olur. Bu durumda illetler bir zamanda bir araya gelmezler. Hareket, bu 'an'ların

Filozofumuza göre, Zorunlu Varlık her yönden bir ve tektir.³⁹ Kâinat maddî olarak birbirinden farklı birçok duyulur varlıktan meydana gelmektedir. Fakat kâinat, aynı zamanda, kendisinin nihâî fâil illeti olan Tanrı⁴⁰ gibi bir ve bütün olmalıdır. Diğer bir ifadeyle her bir duyulur varlığın ve bu varlıkların meydana getirdiği kâinatın nihâî fâil illeti olarak Zorunlu Varlık, hem maddî varlıkların sayısal birliklerinin ve hem de bu kâinatın nihâî birlik ve bütünlüğünün illetidir.⁴¹

Eğer Tanrı hem maddî varlıkların sayısal birliklerinin ve hem de bu kâinatın nihâî birlik ve bütünlüğünün illeti ise, şimdi de şu sorulara cevap aranmalıdır: Acaba kâinatı meydana getiren duyulur varlıklar, aynı zamanda, nasıl hem bir ve bütün, hem de farklı ve çoktur? Bilindiği üzere, birlik ve çokluk birbirine karşıttır. O halde, bu soruyu şu şekilde de sorabiliriz: Acaba duyulur varlıklarda müşahade ettiğimiz bu birlik ve çokluk arasında nasıl bir karşıtlık bulunmaktadır?

Filozofumuza göre, birbirinden farklı iki varlık arasında bir karşıtlık (*tekâbül*) müşahade edildiğinde, bu iki karşıt varlıklardan birinin var olması halinde, diğerinin yok olması gereklidir. Birbirine karşıt iki mevcut aynı anda var olamaz.⁴² Fakat kâinatta veya duyulur varlıklarda müşahade edilen birlik ve çokluğun her biri diğerini yok etmemekte; bu iki nitelik her bir duyulur varlıkta ve dolayısıyla kâinatta aynı anda var olmaktadır. Çünkü çokluk her biri bir(lik) birçok varlıktan meydana gelmekte ve bu birlikler var olmadıklarında çokluğun mevcûdiyeti de söz konusu olamamaktadır.

bir araya gelmemesi veya tüm illetlerin bir zamanda toplanmaması sebebiyle bir varlığın meydana gelmesinde illet olamaz. Çünkü hareket, bu durumda, bir var bir yok olan illet olur. Bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere, hareket bir varlığın meydana gelmesine sebep değildir. Dolayısıyla tüm mümkün varlıkların nihâî fâil sebebi bizâtihî mümkün bir varlık olamaz. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 45.

³⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 37-47 (I/35-45).

⁴⁰ Tanrı tüm varlıkların nihâî illetidir. Bizâtihî mümkün her bir varlık için dört (*madde, sûret, fâil ve gaye*) sebep söz konusudur. Acaba Tanrı bu sebeplerden hangisidir? Bu illetler ya illetli ile beraberdir (*madde ve sûret*) veya illetli ile beraber değildir (*fâil ve gaye*). Tanrı, var ettiği mevcûdâtтан ayrı bir varlıktır. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 42). Dolayısıyla O, duyulur varlığı meydana getiren ve bu varlıktan ayrı olamayan madde veya sûret olamaz. Yukarıda da belirtildiği üzere, gayenin bizâtihî bir varlığı söz konusu değildir. Gâî sebep yalnızca fâilde ve onunla birlikte bulunur. Dolayısıyla Tanrı kâinatın –asıl olarak– fâil illeti; daha sonra da gâî sebebidir. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18). Hüseyin Atay, İbn Sînâ'nın metafizik ile fizik gaye sebepler arasında ayırım yapmakta ve Tanrı'nın metafizik anlamda gâî sebep olduğunu belirtmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 99.

⁴¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 46.

⁴² İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 241.

Dolayısıyla kâinatta müşahede edilen birlik ile çokluk arasındaki karşıtlığın, birbirinden farklı iki ayrı konu veya mevcut arasında olduğu söylenemez. Bunun zorunlu sonucu olarak, birlik ile çokluk arasındaki karşıtlık, aynı konuda bulunan iki farklı durum arasındaki bir karşıtlık olup bu iki karşıt durum aynı zâta sonradan ilişmektedir.⁴³

Buraya kadar, her bir duyulur varlığın kendi birliği dışında bir de tüm duyulur varlıkların birlik ve bütünlüklerinin bulunduğu ve bunun onların zatlarından ayrı olamayacağını ortaya koyduk. O halde bu birlik duyulur varlıkların fail veya gaye sebebi olamaz.

Bu durumda da şu sorular gündeme gelmektedir: Eğer duyulur varlıkların her biri bir yönden bir ve bütün, bir yönden de farklı ve çok ise, bunları birbirinden farklı ve çok yapan illetle, bir ve bütün kılan illet bir ve aynı mı, yoksa farklı mıdır? Eğer farklı ise, bu farklı illet veya illetler nedir?

Bu soruya –yukarıdaki seçenekler doğrultusunda– iki şekilde cevap verilebilir: Kâinatı oluşturan tüm duyulur varlıkların birlikleriyle çokluklarının ilkesi (1) bir ve aynı veya (2) birbirinden farklıdır.

Eğer kâinatı oluşturan tüm şahsî varlıkların birlik ve çokluklarının menşei tek bir ilke ise, bu birlik ve çokluk aynı kaynaktan neşet etmektedir. Bu kaynak veya illet de ancak madde olabilir. O halde, bu durumda, madde hem kâinatın birliğinin ve hem de duyulur varlıkların çokluğunun sebebi olmaktadır.

Eğer birlik ve çokluk, bir konuya sonradan ilişkin bir karşıtlık (*tekâbül*) olarak tek bir illet olan maddeden neşet ediyorsa, bu durumda da bir varlık aynı maddî ilke sebebiyle hem bir ve hem çok olmaktadır. Bu da, –aynı zamanda– duyulur bir varlığın bilfiil varlık kazanmak için madde dışında bir illete ihtiyaç duymaması veya sadece maddesiyle bilfiil var olabilmesi anlamına gelmektedir.

Filozofumuza göre, yukarıda da belirtildiği üzere, her bir duyulur varlık madde ve sûretten mürekkeptir. Madde bu duyulur varlığın bilkuvve, sûret de bilfiil varlığıdır.

⁴³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 126-30 (I/112-6).

Dolayısıyla bir cismin, sadece maddesiyle veya maddî sebeple, sûretten ayrı bir şekilde, bilfiil olarak mevcut olması söz konusu değildir.⁴⁴

Buna ilave olarak, ayrıca cisim, maddesi icabı, bilkuvve olarak sonsuza kadar, bölünebilir. Onun maddî tabiatı gereği, bölünmeyi kabul etmemesi söz konusu olamaz. Cismin bilfiil mevcûdiyet kazanması onun bilfiil bölünmez bir *birlik* olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde bir cevher ve varlıktan bahsedilemez. Fizik âlemde bilfiil mevcut bir cisim, bilfiil bölünmeyi kabul etmemekte ve bu da cismin maddesinden kaynaklanmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu cismin bölünmez bir bütün olarak bilfiil var olmasının madde dışında başka bir illeti daha vardır. Bu da cismin sûreti veya türsel tabiatıdır.⁴⁵

Buraya kadar, cismin bir maddî, bir de sûrî iki tür birliğinin bulunduğunu ortaya koyduk. Bundan sonra ilk olarak, küllîler meselesi çerçevesinde, aynı konuya sonradan arız olan bu iki birlik arasındaki ilişkinin keyfiyeti açıklanmalı; bu birliklerden hangisinin önce ve hangisinin de sonra olduğu açık kılınmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre, önce gelen illet, sonra gelen de illetlidir; diğer bir ifadeyle bir illetli, illetinden sonra; illet de, illeti olduğu varlıktan önce gelir.⁴⁶ Dolayısıyla, mezkûr iki birlik arasındaki ilişkinin aydınlatılması için, şu sorunun cevaplanması gerekir: Her

⁴⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 72-9 (I/ 67-73).

⁴⁵ Hatırlanacağı üzere birçok kelâmcı duyulur varlıkların sadece atomlardan meydana geldiğini, bu atomların boşlukta var olduğunu, dolayısıyla kâinatta boşluğun da var olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu atomcu kelâmcılara göre, duyulur varlıklar madde ve sûretten meydana gelmez veya maddî bir varlığın bilfiil var olması için onun bir sûretinin olması gerekli değildir. İbn Sînâ, sûretlerin duyulur varlıklardan ayrı olamayacağını veya duyulur varlıkların sûretleri olmaksızın mevcûdiyet kazanamayacaklarını ispatla, bu kelâmcıların boşluğun var olduğu ve maddî varlıkların atomlardan meydana geldiği iddialarına cevap vermektedir. Kelâm atomculuğu için bkz. M. Şemseddin Günaltay, "Mütekellimîn ve atom nazariyesi", *Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 1925, I, sy. 1, s. 58-119; Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, İngilizceye çev. Michael Schwarz, Jerusalem, 1997, s. 108-141; Harry Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 357-8; Cağfer Karadaş, "Kelâm atomculuğunun kaynağı sorunu", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2002, II, sy. 2, s. 81-100. Atomculuk eleştirileri için bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, Londra, 1958, s. 44-8. İbn Sînâ'nın atomculuğu tenkidi konusunda ayrıca bkz. Mehmet Bayrakdar, "Al-Kindî ve İbn Sînâ'da atomculuğun tenkidi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, 1984, s. 471-80; a.mlf., *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988, s. 234-8. Boşluk (*halâ*) konusunda bkz. Fârâbî, *Ebû Nasr el-Fârâbî'nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, 1985, s. 3-16 ve İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1996, s. 181-212; a.mlf., "Halâ", *DİA*, İstanbul, 1997, XV, 221-5.

⁴⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 164-5 (I/147).

biri farklı bu şahsî varlıkların onları farklı yapan illeti mi, yoksa onları bir ve bütün yapan ilkesi mi diğerinden öncedir? Diğer bir ifadeyle, her bir duyulur varlığın maddî birliği mi yoksa bunların sûrî birliği mi önce ve asıldır?

Bu sorunun da iki muhtemel cevabı vardır: Ya bu varlıkların farklı yönleri veya maddî birlikleri öncelik taşımakta, onların sûrî birlikleri veya ortak mahiyetleri bundan sonra gelmektedir; bu durumda farklılık asıl, ortak mahiyet de ona ârız olmaktadır. Ya da bu varlıkların ortak mahiyetleri önce ve başlıkları da sonra gelmektedir; bu durumda da onların sûrî birlikleri asıl, farklılıkları veya maddî birlikleri de ona ârız olmaktadır.

Filozofumuza göre, eğer ilk ihtimal geçerlidir denirse, bu durumda mümkün varlığın mevcûdiyeti, onun mahiyetinin sebebi olacaktır. Bu da, her ne zaman o varlığın mahiyetini düşünersek, bununla beraber varlığını da düşünmek zorunda kalacağımız anlamına gelmektedir. Bizim bir varlığın mahiyetini onun mevcûdiyetinden ayrı düşümememiz, onun varlığından ayrı mahiyeti olmaması demektir. Bu şekildeki bir varlık da, bizâtihi zorunlu bir varlıktır. O zaman, mümkün varlıkların her biri, bizâtihi zorunlu bir varlık olacak ve böylece birden çok bizâtihi zorunlu varlık söz konusu edilecek ve dolayısıyla Bizâtihi Zorunlu Varlığın vahdeti ortadan kalkacaktır. Hâlbuki O, her yönden tektir. Bu durumda, varlığın asıl olması ve mahiyetin de ona ilişmesi mümkün değildir.⁴⁷ O halde tüm mümkün varlıkların birlikleri onların farklılıklarından önce gelmeli, onların birlikleri asıl, farklılıkları da bu birliğe ârız olmalıdır.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle duyulur varlıkların öncelikle zâtî nitelikleri veya sûretleri var olmakta ve daha sonra da bu sûret maddeyle bir araya gelerek duyulur varlığı meydana getirmektedir. Bu öncelik sebebiyle bir mevcudun, zâtî nitelikleri var olmaksızın fizik âlemde maddî olarak var olması da söz konusu olamamaktadır.⁴⁹

Yukarıda ortaya konan tüm bu tartışmalardan çıkan sonuç şu olmalıdır: O halde her bir duyulur varlık –her ne kadar maddesi sebebiyle sayısal olarak bir ve kendisi gibi sayısal birlik sahibi diğer duyulur varlıklardan farklı olsa da– kendisinde

⁴⁷ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 108 (130).

⁴⁸ Sûretin maddeden önce olması konusunda ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 80-9 (I/74-82).

⁴⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 163-9 (I/145-51); a.mlf., *Burhân*, 104 (51).

bulunan akledilir mutlak nitelikler ya da –zâtî veya arazî– sûretler sebebiyle diğer maddî varlıklarla bir ve bütündür.

Hatırlanacağı üzere fizik âlemde mevcut her bir şahsî varlığın sûreti, bu sûretin kendisinde bulundukları varlık gibi cüzîdir. Bu cüzî ve bizâtihi mümkün varlıklar yok olucudur (*fâsid*). Bu durumda acaba cüzî varlıklarda bulunan bu cüzî sûret de, cüzî varlıklar gibi yok olucu mudur? Bu soru şu şekilde de sorulabilir: Bir cüzî varlıktaki sûret sadece o cüzî varlıkta olup diğer cüzî varlıktaki sûretten farklı mıdır?

İbn Sînâ'ya göre, eğer cüzî sûret yok olucu ise, bu durumda onun sadece cüzî varlığı söz konusudur. Dolayısıyla bu sûret sadece o varlıkta bulunur, yalnızca ona yüklem olur.⁵⁰ Bu durumda, bu cüzî sûretlerin varlığı duyulur varlıkların maddesine bağlıdır. Bu da sûretin veya zâtî niteliklerin maddeye bir önceliği olmadığı anlamına gelir. Bu durumda da onlar, maddesi sebebiyle birbirinden farklı mümkün varlıkların birliklerinin ilkesi olamazlar. O halde, birbirinden farklı mümkün varlıkların bu mutlak nitelikler veya sûret sebebiyle bir olabilmesi için, bunlar birçok varlıkta bulunmalı ve bunlara –zihinde tasavvur edildiklerinde– küllîlik ârız olmalıdır. Bunun için de bu mutlak nitelikler, maddeden önce ve cüzî olmayan bir şekilde var olmalıdır.

Burada şu sorulara cevap aranması gerekmektedir: Bu sûret veya mutlak akledilirler tüm cüzî varlıklarda, onlara bağlı olmaksızın veya cüzî olmayan bir şekilde nasıl var olmaktadır? Aynı mutlak nitelik birçok varlıkta bölünmüş olarak bulunmaktadır. Acaba bu nasıl bir bölünmüşlüktür? Diğer bir ifadeyle, nitelikler bu varlıklarda bizzat mı, bilaraz mı bölünmektedir? Akledilirlerin bizzat bölünmesi, bunların ve dolayısıyla cisimlerin birliğinin yok olması anlamına gelmez mi? Onların bizzat bölünmesi mümkün müdür?

İbn Sînâ'nın bütün bu soruların bir cevabı mahiyetinde görülmesi gereken yaklaşımı şudur: Bu sûret, sayısal olarak farklı birçok varlıkta bulunmaktadır. Fakat bu akledilir mutlak veya küllî sûretin şahsî varlıklarda bulunmasıyla, söz konusu sûretin zâtında bölünme olduğu kabul edilirse, bu durumda bu cüzî anlamın mutlak veya küllî anlama tam olarak benzemesi mümkün olmaz. Bundan dolayı o mutlak anlamın zâtında

⁵⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 26, 65.

bölünme yoktur; bilakis o, maddî varlık sebebiyle bilaraz bölünür. Türlerin veya şahsî varlıkların çok olması da, bu küllî sûretin zâtında bölünmeyi gerektirmez.⁵¹

İkinci olarak, eğer akledilir mutlak niteliklerin bizzat bölündüğü kabul edilirse, bunların cüzleri bütünün anlamını ya taşımaktadır veya bu anlamdan uzaktır. Eğer bu cüzî niteliğin bütünden uzak olduğu söyleniyorsa, bu durumda, yukarıda da belirtildiği üzere, bu nitelik duyulur varlıkların birliklerinin sebebi olamaz. O halde küllî mânalarda bizzat bir bölünme mümkün değildir. Fakat bu cüzî anlamın küllîden farklı olduğunu da kabul etmeliyiz. Çünkü bu mâna söz konusu şahsî varlıklarda, bunları meydana getiren terkinin bir parçası olarak vardır. Dolayısıyla bu cüzînin⁵² bu mutlağın veya küllînin kendisine hem benzemesi hem de benzemesi; onda, bütünün anlamının (*mâna'l-küll*) bir cüzünün bulunması gerekir.⁵³

Yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Sînâ'ya göre, bu akledilir nitelikler sadece cüzî ise, bu mâna sadece o varlığa yüklem olur.⁵⁴ O halde, her bir şahsî varlıkta sadece lâzım veya gayr-ı lâzım arazlarla teşahhus etmiş zâtî nitelik sadece cüzî olarak değil, her bir insan ferdinde küllî insanlığın olması gibi, mutlak olarak da bulunmalı; ayrıca bu cüzî sûret o akledilir küllî sûretin kendisi olmalıdır.⁵⁵

İbn Sînâ, Platon'un idealar nazariyesini veya akledilir niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olduğu iddiasını eleştirmektedir. Filozofumuza göre, bu

⁵¹ İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 39-40.

⁵² İbn Sînâ'ya göre, fizik âlemde (*fi'l-ayani't-tabiiyye*) madde ile birleşerek duyulur varlığı meydana getiren akledilir cüzî suretler, aynı zamanda, muhâlit veya muhtelittir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-mead*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran, 1984, s. 8; a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye*, (Bundan sonra *Hidâye* olarak geçecektir.) thk. Muhammed Abduh, Kahire, 1974, s. 194-5.

⁵³ İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 172-3; a.mlf., *Hidâye*, s. 218-9.

⁵⁴ Duyulur varlıklarda müşahede ettiğimiz ve o varlıkların bilfiil varlığı mânasına gelen sûretler, maddede bulunuyor olsa da, maddî değildir. Bunlara maddî olmak ârız olur, fakat o sûretin hakikati tüm yönlerden maddî arazlardan uzaktır. Bunun için zihin onu maddeden tamamen tecrit edebilir. Bkz. İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 72.

⁵⁵ Duyulur varlıkta cüzî olarak algıladığımız bu sûret, küllî sûretin bizzat kendisi olmalıdır. Çünkü insan akledilir sûretleri bu duyulur sûretler aracılığıyla idrâk eder. İnsanın maddeyle birleşen akledilirler sûretleri –İlk Varlık ve Mufârik Akılların maddeyle birleşmeleri söz konusu olmadığı için, onlar hariç– idrâk etmesi için önce bu sûretleri duyulur varlıkların duyulur sûretlerini olarak algılaması gerekir. İnsanın bu cüzî sûret ile küllî sûreti akledebilmesi için de, duyulur varlığın duyulur bu cüzî sûreti ile akledilir küllî sûretin birbiriyle mutabık olması bir zorunluluktur. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 23, 26.

nitelikler mutlak veya mücerret olarak⁵⁶ vardır; fakat bunlar duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olamaz.⁵⁷ Ona göre, bu nitelikler duyulur varlıklarda onların maddeleri sebebiyle bilaraz bölünmüş; fakat mutlaklığı içinde bizzat bölünmemiş olarak mevcutturlar. Bu nitelikler, ayrıca, bizzat ve mutlak bir şekilde Tanrının inâyetiyle⁵⁸ O'nun bilgisinde de bulunmaktadır.⁵⁹

Acaba akledilir niteliklerin bu birlikleri veya mutlak varlıkları nasıl bir mahiyete sahiptir? İbn Sînâ akledilir niteliklerin mutlak olarak var olmasından ne anlamaktadır? İdealar ile akledilir mutlak nitelikler bir ve aynı mıdır, yoksa farklı mıdır? Ya da idealarla akledilirler mutlak nitelikler arasında ne gibi benzerlik ve farklılıklar vardır? Bu mutlak nitelikler Tanrı'da ve duyulur varlıklarda ne şekilde vardır? Bunların, Tanrı'nın bilgisi olarak, O'nun Zâtıyla ne gibi bir ilişkisi vardır? Şimdiye kadar üzerinde ısrarla durduğumuz bu ve benzeri sorular, filozofumuzun idealar eleştirisi ve Tanrının yaratması veya sudûr nazariyeleriyle yakından alakalıdır. İbn Sînâ'nın bu ideaları niçin ve nasıl eleştirdiğini ortaya koymak için, öncelikle bunların fikrî arkaplanına uzanarak Platon'un ideaları niçin vaz ettiği üzerinde durmalıyız. Aksi takdirde İbn Sînâ'nın bu eleştirileri anlaşılamaz. Bunu ikinci bölümde ele alacağız. Tanrının bilgisi olarak küllîlerle O'nun Zâtı, iradesi ve dolayısıyla yaratması veya sudûr nazariyesi arasındaki irtibatlar ise üçüncü bölümde ele alınacaktır.

Bir önceki kısımda kendisine zihinde küllîlik ilişen nitelikler ile küllîleri birbirinden ayırmış ve bu iki tür niteliğin mutlak varlıkları üzerinde ayrı ayrı duracağımızı belirtmiştik. Buraya kadar, kendisine küllîlik ilişen niteliklerin mutlak

⁵⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 196 (I/173), 203-4 (I/179 – 80). Hüseyin Atay, mutlak varlığa mücerret varlık da denilebileceğini; bu iki kelimenin sözlük mânalarının birbirini desteklediği belirtmektedir. Fakat müellif, niteliklerin bu mutlak, mücerret veya küllî varlığını, yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız tezden farklı bir şekilde ele almaktadır. Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001, s. 43-60.

⁵⁷ Bu konuda, filozofumuzun ideaları eleştirisini ele aldığımız ikinci bölümde ilgili kısma bkz.

⁵⁸ İbn Sînâ inâyeti, Tanrı'nın mevcûdâtı, iyilik sistemi içinde (*min nizâmi'l-hayr*) kazandıkları varlıkla bilmesi; bu âlemde gerçekleşen iyilik ve kemale –varlıklardaki imkân dâhilinde– sebep olması ve bu şekilde gerçekleşmiş iyiliği koruması (bu iyilikten razı olması) şeklinde tavsif etmektedir. Bkz. İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiyye ve'l-Îlâhiyye*, (Bundan sonra *Necât* olarak geçecektir.) thk. Macid Fahri, Beyrut, 1985, s. 320. İnâyet hakkında ayrıca bkz. Kasım Turhan, “İnâyet”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 265-6.

⁵⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 205 (I/180).

varlığını ele aldık. Dolayısıyla, yukarıda cevap bekleyen sorulara geçmeden önce, bu küllîlerin mutlak varlığı meselesi üzerinde durmalıyız.

Yukarıda da belirtildiği üzere, beş küllînin tümü öncelikle küllî, daha sonra da cins, tür, fasıl, hassa veya arazdır. Dolayısıyla bu mesele, sadece cins ve türün değil, tüm bu beş küllînin tamamının mutlak varlığı meselesidir.⁶⁰ Fakat küllîler meselesi –bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere– bizzat Porfiryus tarafından cins ve türün insan zihni dışında var olup olmadığı ve eğer mevcut ise bunun keyfiyeti meselesi olarak ele alınmış; filozofumuz da bu tavrı sürdürmüştür. Biz de, bu geleneğe uyararak, küllîlerin mutlak varlığı meselesine cins ve türün mutlak varlığı çerçevesinden bakacağız.⁶¹

Burada cevap aramamız gerekirken sorular şunlardır: Küllîler mutlak olarak insan zihni dışında –Porfiryus’un sorularıyla⁶² sormamız gerekirse, cinsler ve türler bizâtihî– var mıdır? Eğer bunlar bizâtihî mevcut iseler, onların bu varlığı ne gibi bir anlam ifade etmektedir? Bunlar –daha özel olarak cins veya tür– fizik âlemde nasıl bir mevcûdiyete sahiptirler? Bu küllîlerin fizik âlemdeki varlıkları cismânî midir? Ayrıca küllîlerin bu mevcûdiyetlerinin, kendisine küllîlik ilişkin niteliklerin mutlak varlığından farkı nedir?

Bir önceki kısımda belirtildiği üzere, İbn Sînâ’ya göre, kendisine küllîlik ilişkin nitelikler mutlak olarak hem Tanrı’da O’nun mutlak bilgisi ve inâyeti şeklinde ve hem de maddî varlıklarda bunların maddî olmayan birlik ve bütünlükleri olarak bulunmaktadır. Fakat filozofumuz –görebildiğimiz kadarıyla– beş küllînin mutlak olarak var olduğunu kabul⁶³ etmekle beraber, ikinci akledilirlerin bu mutlak

⁶⁰ İbn Sînâ’ya göre, küllîlik sadece cins, tür ve fasıl için değil, hassa ve araz da dâhil olmak üzere beş anlamın tümü için de söylenir. Bir anlamın küllî olmasında esas olan, bunların tamamının bu anlamda eşit şekilde ortak olan tüm şahsî varlıklara eşit anlamlılıkla söylenmesidir; yoksa o anlamın zâtî olması veya olmaması değildir. Bkz. İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 15 (14).

⁶¹ Kanaatimizce, küllîler meselesinin bu şekilde ele alınmasının ma’kûl bir sebebi de vardır. Bu da, cins ve türün, duyulur varlıkların mahiyetlerini meydana getirmesi ve bunların da zâtî nitelikler olmasıdır. Beş küllî içinde zâtîler diğerlerinden daha önemlidir. Çünkü duyulur varlıkların fizik âlemde var olabilmeleri için bunların, öncelikle, cins (ile fasıl) ve türü, diğer bir ifadeyle mahiyeti oluşmalıdır. Diğer bir ifadeyle zâtîler duyulur varlıkların içsel sebepleridir. Dolayısıyla küllîler denince ilk akla gelenler cins ve türdür.

⁶² Marmura’nın da işaret ettiği gibi, İbn Sînâ, küllîlerin varlığı meselesini tartışırken, Porfiryus’un küllîler meselesine dair sorularına atıfta bulunmamıştır. Bkz. Michael E. Marmura, a.g.m., s. 36.

⁶³ “İkinci akledilirler, yani cinslik, türlük, fasıllık, arazlık ve hassalık, insanın varlıkları tasavvurunda kullanılır (*intifa*). (...) Fakat bunlar mutlak olarak tasavvurda kullanılmaz. Bunun örneği mutlak

varlıklarının nerede ve nasıl bulunduğunu eserlerinde açıkça belirtmemektedir.⁶⁴ Ancak filozofumuzun felsefesini bu hakikat üzerine dayandırdığı; aksi takdirde, bu felsefenin birçok noktada çelişkiler arz edeceği unutulmamalıdır.

İbn Sînâ'ya göre, insan önce mevcut varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini mutlak olarak idrâk etmekte; sonra da küllîler, insan zihninde, duyulur varlıklarda algılanıp idrâk edilen bu niteliklere ârız olmaktadır. İnsan, bu küllîleri zihninde mutlak olarak hazır bulmaktadır. Filozofumuz bunların mutlak şekilde zihinde hazır olmasına veya bilkuvve idrâk edilmesine mantıkî küllî demek; zâtî veya arazî niteliklerle beraber bilfiil tasavvur edilmesini de aklî küllî olarak adlandırmaktadır. Küllîlerin, akledilir nitelikler gibi, mutlak olarak algılanıp idrâk edilmemesi ve bunların önce zihinde mutlak ve bilkuvve olarak bulunması ve sonra zihinde diğer niteliklere ârız olması; onların sadece zihinde var olduğu, insan zihni dışında mutlak olarak var olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Fakat İbn Sînâ'ya göre, küllîler –kendisine küllîlik ilişen nitelikler gibi– hem Tanrı'nın bilgisi şeklinde ve hem de fizik dünyada O'nun inâyeti ve maddî mevcûdâtın birlik ve bütünlüklerinin sebepleri olarak mutlak bir tarzda var olmalıdır.⁶⁵

Küllîlerin mahiyetini ele alırken, bunların zihinde mantıkî ve aklî olmak üzere iki şekilde bulunduğunu belirtmiştik. Mantıkî cins, zâtî olarak birbirinden farklı varlıklara yüklem olan anlamdır. Mantıkî cinsten, canlılık gibi cins olan bir anlama işaret yoktur.⁶⁶ Aklî cins ise, tabîî cinsin veya cins anlamıyla beraber diğer bir anlamın

sestir. Mutlak ses, müzikte kullanılmaz. Müzikte kullanılan ses, kendisiyle telif ve terkip yapılabilen sestir. İkinci akledilirler de iki türdür: Mutlak ve mukayyet (*meşrût*). Mantiğin konusu mukayyet ikinci akledilirlerdir.” Bkz. İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 168.

⁶⁴ Burada, İbn Sînâ'nın küllîlerin mutlak varlığını niçin açıkça ifade etmediği sorusu önemlidir. Filozofumuzun bu konuyu vazih bir sûrette dile getirmemesi hususunda, onun eserlerinde ma'kûl bir gerekçe bulunmamaktadır. Bunun sebebi –kanaatimizce– küllîlerin, kendisine küllîlik ilişen diğer nitelikler gibi, madde sebebiyle bölünmemesi veya fizik âlemde duyulur ve cüzî olarak bulunmaması; dolayısıyla bunların cüzî varlıklarda cüzîlikleri yanında mutlak varlıklarının bulunduğunu ispatına hacet kalmaması olmalıdır.

⁶⁵ İbn Sînâ, cins ve tür gibi ikinci akledilirlerin, insan zihninde birinci akledilir anlamlara iliştiğini, bu ikinci akledilirlerin sadece zihinde var olmadığını, bunların zihin dışında mutlak varlıklarının da söz konusu olduğunu belirtmekte ve küllîlerin mutlak varlıklarının ispatının –esas olarak– metafiziğin bir meselesi olduğunu eklemekte ve bu ispat meselesini metafiziğe havale etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 167.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 66

—mesela canlılığın— idrâk edilmesidir.⁶⁷ Dolayısıyla insan zihnine hakikati bilme imkânı olarak verilen mantikî küllîlerin, küllî nitelikler gibi akledilir bir nitelik olduğu söylenmelidir.⁶⁸ Bunların, diğer mânalardan ayrı olarak, idrâk edebileceğimiz anlamları vardır. Bu da onların mutlak varlıklarıdır. Küllîlerin bu mutlak varlıkları da, diğer niteliklerin mutlak anlam ve varlıkları gibi, hem Tanrı’nın bir inâyeti olarak mevcûdâtta ve hem de O’nun küllî bilgisinde ve dolayısıyla Faal Akılda olmalıdır.⁶⁹

Filozofumuzun, duyulur varlıkların mahiyetlerini doğru veya hakikatlerine uygun bir şekilde tasavvur edebilmemiz için bu tasavvurun o varlıkların hakikatlerine mutabık olması gerektiği görüşünü, yukarıdaki delile ilave etmeliyiz. Ona göre, duyulur bir varlığın hakikatini bilmemiz veya tanımını doğru bir şekilde tasavvur edebilmemiz için bu tasavvurun o varlığın hakikatine mutabık olması veya bu tanımın o varlığın zihin dışındaki hakikatini olduğu gibi yansıtması gerekmektedir. Ayrıca mutlak bir nitelik tek başına kendisi olup, sadece mutlaklığıyla bir varlığın zâtî veya arazî bir niteliğini meydana getiremez.⁷⁰ Bu mutlak nitelik, diğer niteliklerle beraber küllîlikleri içinde taayyün ve teşahhus etmeli; bu şekilde bir mevcudun zâtî veya arazî bir niteliğini meydana getirmelidir. Dolayısıyla, bizim mutlak nitelikleri duyulur varlıkların küllî hakikatlerini meydana getirmiş bir şekilde tabîi olarak idrâk ve tasavvur edebilmemiz için, bu mutlak niteliklerle beraber, bunların cinslik, türlük gibi küllîlikleri de insan zihni dışında mevcut olmalıdır.⁷¹

⁶⁷ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 67

⁶⁸ Bu konuda ayrıca bkz. Michael E. Marmura, a.g.m., s. 41-2.

⁶⁹ Tanrı Zâtını akletmekle tüm ma’kûlâtı, hatta bunlar arasındaki nispetleri de akletmektedir. Tanrı bunları, insanın aklettiği gibi sonradan değil; mutlak olarak akleder. Beş küllînin tümü de akledilir niteliklerdir. Dolayısıyla bunlar da Tanrı’da O’nun bilgisi ve inâyeti olarak mutlak bir şekilde var olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 125-6.

⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 26.

⁷¹ Mehmet Ali Aynî, İbn Sînâ hakkında 1937 yılında yapılan sempozyumda filozofumuzun tasavvufî görüşleri üzerine bir tebliğ sunmuştur. Bu tebliğde Aynî, “(...) Filhakika fikirler veya tâbir-i kadimle sûretler eşya-yı mahsusede bilkuvv ve zaten mevcuttur. Yalnız akıl bu defa onları alınca fiilileşirler ve maddeden uzaklaşırlar. Binaenaleyh bunların varlıkları böyle bilfiil ma’kûlât olmaları haysiyetiyle maddelerdeki sûretlerinin varlıkları gibi olamaz. Zira maddedeki varlıkları o sûretlerin merbut oldukları eşyaya tâbidir. O eşya ise bazen bir mahal, bazen bir zaman, bazen bir vazı’, bazen sıfatı cismâniyeden biri velhasıl bazen bir imkân veya fiildir. Fakat onlar ma’kûlât bilfiil derecesine geçince bu saydığımız mekûlelerin çoğu onlardan münfek olur. Ve varlıkları maddî varlıklara benzemez.” demektedir, bu görüşüyle sûretlerin veya akledilir küllî niteliklerin varlıklarda mutlak değil, bilkuvv ve mevcut olduğunu söylemektedir. (Bkz. Mehmet Ali Aynî “İbn Sînâ’da tasavvuf”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında*

Hatırlayacağımız üzere, İbn Sînâ'ya göre, fizik âlemde mevcut duyulur her bir varlık, zâtî veya arazî birçok niteliklere sahiptir. Bunları, duyulur varlıkların maddî yapıları sebebiyle bölünmüş olarak veya cüzî şekilde algılarız. Fakat bunlar, maddî varlıklarda bulunmakla bilaraz bölünmekte; bunların zâtlarında ise bir bölünme söz konusu olmamaktadır.⁷²

Filozofumuza göre biz, duyulur bir varlıkta bulunan zâtî nitelikleri öncelikle bizzat mutlak, bilaraz cüzî ve sonra da küllî olarak veya beş küllîden biri ile beraber idrâk ederiz. Zihnimizde duyulur varlıkların hakikatlerine dair tasavvur, bu nitelikleri küllî olarak idrâk etmemizle oluşur. Diğer bir ifadeyle biz, niteliklerle beraber küllîlerin kendisini, duyulur varlıklarda diğer niteliklerden ayrı olarak algılamamakta ve fakat idrâk ettiğimiz nitelikler üzerinden dolayı olarak –canlılıkla beraber bu canlılığın cinsliğini veya insanlıkla beraber bu insanlığın türlüğünü– idrâk etmekteyiz.⁷³ İbn Sînâ, bizim duyulur varlıklarda algılayıp kavradığımız niteliklere *ilk akledilirler*, bunlara ilişkin cüzîlik ve küllîliğe de *ikinci akledilirler* demektedir.⁷⁴

Yukarıda ortaya koyduğumuz üzere, duyulur varlıklar maddeleri sebebiyle *çok*; cins ve türleriyle ve küllî nitelikleriyle de *bir* ve *bütündürler*. Bu niteliklerin küllî –cins, tür ve fasıl– olmaması durumunda, bunların duyulur varlıkların mahiyetlerini meydana getirmelerinden de söz edilememektedir. Çünkü bu niteliklerin mutlaklıkları içinde

Tetkikler içinde, Ankara, 2009, s. 157). Fakat filozofumuza göre –yukarıda da ortaya konduğu üzere–, duyulur mevcûdâtın zâtî ve arazî tüm nitelikleri bu varlıklarda mutlak olarak vardır. Bu nitelikler önce, mutlak olarak ne ise odur; bunların bilkuve veya bilfiil varlıkları mutlaklıklarından sonra ve ona ilave anlamlardır. Aksi takdirde bu nitelikler maddî mevcûdâtın sebepleri veya maddî olmayan birlikleri olamaz. Bu mutlak nitelikler, aynı zamanda, Tanrı'nın Zâtının bir gereği olarak O'nun bilgisini de meydana getirmektedirler. Tanrı'ya bilkuve bir bilgi de izafe edilemez. Çünkü O'nda hiçbir bilkuve bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla filozofumuza göre, mutlak nitelikler mutlaklıkları içinde bilkuvelik taşımazlar. Ancak bir mutlak anlam taayyün ederek cins olursa bilkuve türdür. Fakat bu, o cins anlamının mutlak olarak var olduğunu ve bu açıdan onun bilkuve olmadığını bize unutturmamalıdır. Ayrıca filozofumuz, küllî niteliklerdeki belirsizliğin (veya bilkuve halin) bunların insan zihni dışındaki varlıkları için değil, zihinde tasavvurları açısından söz konusu olduğunu da belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ *İlâhiyat*, s. 239-40.

⁷² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 65.

⁷³ Bilindiği üzere İbn Sînâ'ya göre insan maddeyi aklen idrâk edemez, onun aklen idrâk ettiği her şey akıldır veya aklîdir. Biz duyulur bir varlıkta canlılıkla beraber bu canlılığın cinsliğini veya insanlıkla beraber bu insanlığın türlüğünü de idrâk etmekteyiz. Ayrıca, filozofumuz cinslik, türlüğ gibi küllîlere ikinci akledilirler demektedir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'ya göre, küllîler (cinslik, türlüğ vd.) maddî veya cismânî değil, aklîdir.

⁷⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 167.

duyulur varlıkların içsel sebepleri olabilmeleri mümkün olmamakta, bunların içsel sebep olmak için cinslik ve türlük anlamlarıyla beraber taayyün ve tahakkuk etmeleri gerekmektedir.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle küllîler –özellikle cins, tür ve fasıl gibi zâtîler– de, mutlak niteliklerin taayyün ve teşahhuslarının sebepleri⁷⁶ olup bu da, onların duyulur varlıklarda bilaraz bölünmeksizin ve mutlak olarak var olmalarıyla mümkündür.⁷⁷ Ayrıca bunların –bilaraz da olsa– bölünmemeleri de onların cismânî olmadıkları şeklinde yorumlanabilir.

Faal Akıl mutlak zâtî niteliklerden çeşitli sûretler meydana getirmekte ve bu sûretleri maddeyle birleştirerek duyulurlara varlık vermektedir. Faal Aklın bu mutlak niteliklerden türsel sûretler meydana getirmesi, bunların taayyün ve tahakkuk etmesi; bu sûretlerin hassa ve arazlarla sayısal olarak çoğalması ve duyulur varlıkların meydana gelmesi de teşahhustur. Bunların nasıl olduğu meselesi, tezimizin üçüncü bölümde ele alınacaktır; fakat burada, öncelikle, küllîlerin insanın bilgisindeki yeri ve İbn Sînâ'nın idealar eleştirisi ve bu eleştirinin küllîlerle ilişkisi üzerinde durmalıyız.

1.1.2. İnsanın Bilgisi Olarak Küllîler

İbn Sînâ'ya göre, yukarıda da ortaya konduğu üzere, kâinatta hiyerarşik bir birlik ve bütünlük vardır. Bunun nihâî sebebi, İlk İllet veya Zorunlu Varlıktır. Diğer tüm varlıklar, Zorunlu Varlığın altında, hiyerarşik bir bütünlük içinde kâinatı oluştururlar.

Bir mevcudun varlıklar hiyerarşisi (*merâtibü'l-vücûd*) içindeki yeri, onun tabiatına göre değişmektedir. Bu hiyerarşinin en üst mertebesinde Zorunlu Varlık, daha sonra Mufârik Akıllar bulunmaktadır. Bu maddî olmayan varlıklardan sonra maddî varlıklar gelmektedir. Onlar da kendi aralarında bir hiyerarşiye sahiptirler. Bu

⁷⁵ İbn Sînâ, genel bir anlamın (*el-mâna'l-âmm*) nasıl duyulur bir varlığın tabiatı haline dönüştüğünü izah sadedinde bu genel anlamın bölümlleme ile (*alâ sebîli'l-kismet*) cins ve tür olduğunu ve böylece bu genel anlamın madde ile birleşerek duyulur bir varlığı meydana getirdiğini belirtmektedir. Filozofumuza göre, bölümlleme zâtî olur ve bölünen anlamlardan daha genel olan daha özelde de bulunursa o anlam cins, sayısal olarak çok varlıklara mutabakatla delâlet eden anlam da tür olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 220-5 (I/196-9).

⁷⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 31.

⁷⁷ Kanaatimizce, küllî niteliklerin duyulur varlıklarda algılanabilmeleri bunların konuları sebebiyle, bilaraz da olsa bölünmeleri, fakat küllîlerin ise küllî nitelikler gibi algılanamamaları da bunların bilaraz da olsa hiçbir şekilde bölünmemeleri şeklinde yorumlanabilir.

hiyerarşide ilk olarak duyulur canlı varlıklar, daha sonra bitkiler yer almaktadır. Madenler de bu hiyerarşinin en alt mertebesini oluşturmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre varlık, ilk olarak bilfiil, ikinci olarak da bilkuvve varlık için kullanılır. Her bir mevcut kemâl bulmak; diğer bir ifadeyle bilkuvve durumdan çıkıp bilfiil varlık kazanmak ister. İnsan da bu arzunun dışında değildir. Onun kemâli de aklı bilgiyi (*küllileri*) idrâk etmesi ve bu küllî bilgi ışığında fiillerini düşünüp seçerek yapmasıdır.⁷⁸

Filozofumuza göre, insanın bilgisinin sadece algıdan meydana geldiğini iddia etmek mümkün değildir.⁷⁹ Çünkü o duyu organlarının her biriyle bir duyumu algılar; fakat bu duyumları algılayan organların hiçbirisi, kendilerinin algıladıklarını ve dolayısıyla kendilerini idrâk edemezler. Eğer insanın bilgisi sadece algı ise, nasıl gören göz kendini göremiyor, kulak duyduğunun farkına varamıyorsa, aynı şekilde insan da hem idrâk ettiğinin ve hem de idrâk eden olarak kendisinin farkına varamamalıdır. Fakat o –her ne kadar akledilir sûretleri küllî idrâkten önce bunları cüzî olarak algılamak zorunda ise de– akledilir sûretleri ve kendini aletlerle (*beş duyu*) değil, bizzat idrâk etmektedir.⁸⁰

İbn Sînâ, insanın bir yetkinlik ve iyiliğe ulaştığında haz; bir afet ve kötülükle karşılaştığında da elem duyacağını söyler. Ayrıca bunlar da, insandan insana değişir. Onun tutkusu (*şehvet*) açısından iyi olan uygun yiyecek ve giyecektir; korunmak (*gadab*) açısından iyi de düşmana baskın olmaktır.⁸¹ Akıl açısından iyi ise, kendisinde İlk Hakk'ın ve bütün varlıkların hakikatlerinin madde ile karışık olmaksızın –ya da

⁷⁸ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 57.

⁷⁹ Platon'a göre de bilginin sadece algı olması mümkün değildir. Bunun için, bu çalışmanın ikinci bölümüne bakılabilir.

⁸⁰ Eğer insan aklı cismânî bir aletle idrâk ediyorsa, bu aklın zâtını ve cismânî aleti idrâk etmemesi gerekir. Bu durumda akıl kendinin aklettiğini akledemez. Çünkü kendisiyle idrâki arasında bir alet yoktur. Aynı şekilde aleti de akledemez. Çünkü kendisiyle aleti arasında bir alet yoktur. Fakat insan kendini idrâk etmektedir. Bu inkâr olunamaz. O halde insan akledilirleri bir aletle idrâk etmemekte, dolayısıyla akledilirleri –onları algılamak için alete ihtiyaç duysa da– aklen idrâk edebilmek için bedene ve beş duyuya muhtaç olmamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 90; a.mlf., *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, 1992, s. 101; a.mlf., “Uyûnü'l-hikme”, *Resâilu İbn Sînâ* içinde, (Bundan sonra *Uyûnü'l-Hikme* olarak geçecektir), thk. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, 1953, I, 35 ve 38-40; a.mlf., *İşârât*, s. 89-91 (107-9).

⁸¹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 145 (174).

onlar nasıl ise o şekilde– temessül etmesidir. Çünkü insan bu şekilde aklen kemâle ulaşmakta ve böylece bilfiil varlık olmaktadır.⁸²

İnsan için bilmek mevcûdâtın mahiyet ve varlıklarının sebeplerini kavramaktır. Bunun için de insan, önce o varlığın sûretini, bu sûret hangi mertebede –hissî, hayâlî, vehmî veya aklî– olursa olsun, idrâk etmelidir. Bu da, eğer sûret maddî ise, onun bir şekilde maddeden tecrit edilmesiyle gerçekleşmektedir. İnsan, zihninde varlıkların hakikatlerinin nasıl ise o şekilde temessül etmesiyle de bilgiye ulaşmış olmaktadır.

İnsanı kemâle erdiren bilgi, mevcûdâtın mahiyet ve varlıklarının illetlerine dair bilgidir. İnsanın idrâk ettiği bu illetlerin üçü de madde veya maddî illet değildir. Eğer insanın bilgisi sadece algı olsaydı, insan sadece beş duyusuyla algıladığı maddî varlıkları veya bu varlıkların maddî sûret ve arazlarını idrâk eder; bunun dışında kalan bu niteliklerin maddî olmayan hakikatlerini ise algılayamaz, idrâk edemez ve dolayısıyla bilfiil varlık kazanamazdı.

İnsan kâinatın bütünlüğünü veya bu âlemi meydana getiren duyulur varlıkların hakikatini ve maddî olmayan birliğini algılayamaz. Çünkü kâinatın bütünlüğü duyulur varlıklar âleminde bilfiil ya da madde gibi algılanabilir bir şekilde mevcut değildir. Bütünlük, algılanamasa da, kâinatı meydana getiren tüm duyulur varlıklarda bulunmaktadır. Dolayısıyla insan bu hakikat ve bütünlüğü idrâk etmelidir. Biz de kâinatı ve kâinattaki bütünlüğü cüzî varlıkların cüzî boyutları üzerinden dolaylı olarak tasavvur edebilmekteyiz. Fakat bunlar cüzî şekilleriyle bütün hakkında bize doğru bilgi veremezler. Çünkü bu boyutlarıyla yok olucudurlar ve ayrıca bunlar, bizim kuşatabileceğimiz kadar az veya sınırlı değildirler. Bu bütünlüğü kavramak için biz, bunu meydana getiren sınırlı sayıdaki cüzleri (cins ve türleri) kavramak durumundayız. Bu şekilde de, cüzî varlıkların hakikat veya mahiyetlerini meydana getiren ve onların varlık kazanmasının sebebi olan tabiatlarını küllî bir şekilde kavramış ve böylece de

⁸² İbn Sînâ, *İşârât*, s. 147 (176-7).

kâinatın ve bu kâinatı meydana getiren her bir duyulur varlığın hakikatini doğru bir şekilde tasavvur etmiş oluruz.⁸³

Bazı insanlar tarafından, bu küllî anlamın mutlak değil, cüzî varlıkta bölünmüş olarak var olduğu; dolayısıyla insanın bu anlamı mutlak değil, cüzî haliyle idrâk ettiği söylenebilir. Filozofumuza göre, küllî anlamın mutlak değil, sadece bölünmüş veya cüzî olarak var olduğu ve idrâk edildiği kabul edilemez.⁸⁴ Çünkü cüzî varlıklarda bulunan bu cüzî anlamlar küllî mânalarından ayrı olarak düşünülemez. Aksi takdirde bu cüzî anlamların küllî ve mutlak anlamdan tamamen farklı olduğu da kabul ediliyordur.⁸⁵ Bu durumda da tüm cüzî varlıkların birliği ve bütünlüğü idrâk edilmemiş olur. Hâlbuki biz kâinatı bir bütün olarak idrâk edebiliyoruz.

Tüm bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere, cüzî bir sûret küllisine bir yönden benzemeli diğer yönden benzememeli ve dolayısıyla her bir parçasında bütünün anlamı (*mâna 'l-küll*) bulunmalıdır. O halde küllî anlamların zâtında bölünme olamaz. Bilakis bu mâna konularında, bilaraz, tür veya şahsî varlık olarak bölünür. Türlerin veya şahsî varlıkların çok olması da bu küllî sûretin zâtında bölünmeyi gerektirmez.⁸⁶

İbn Sînâ, Aristo'nun perspektifini hatırlatır tarzda, sûretlerin duyulur varlıklardan ayrı olamayacağını kabul etmiş ve bundan dolayı da Platon'un duyulur varlıklardan ayrı sûretler (*idealar*) nazariyesini eleştirmiştir. Aristo'nun ideaları eleştirisinden sonra, bunlar Aristo'nun küllîleriyle bir sayılmış ve onun bu eleştirisi küllîler meselesinin başlangıcı kabul edilmiştir. Bu çerçevede, İbn Sînâ da, sûretlerin duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olmasını kabul etmemiş; onun bu tavrı, yanlış olarak, onun küllî niteliklerin insan zihni dışında varlığını kabul etmediği şeklinde

⁸³ Burada İbn Sînâ'nın bütün (*küll*) ile bütüne dair bilgiyi (*küllî*) birbiriyle kıyasladığı bölümü hatırlamalıyız. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 212.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Mebhas*, s.172.

⁸⁵ İbn Sînâ'ya göre, cüzî varlıklarda bulunan bu cüzî anlamların küllî anlamdan uzak olması durumunda bu varlıklarda algıladığımız sûretten, bu sûret küllî anlamdan uzak olduğu için, küllî anlamı idrâk edemeyeceğiz. Dolayısıyla bu cüzî anlamları idrâk etmekle küllî anlama ulaşamayacağız. Hâlbuki bu varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz anlam, zihinde birçok varlığa yüklem olabilecek küllî bir anlam olmalıdır. İdrak edilen bu anlamın zihinde küllî olabilmesi için de, bu küllî anlam her bir cüzî varlıkta algılanıp idrâk edilmelidir. O halde bu cüzî anlamların küllî anlamdan uzak olması veya küllî anlamın zâtının bölünmesi mümkün değildir. Bkz. İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 172-3.

⁸⁶ İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 172-3.

yorumlanmıştır.⁸⁷ Bu yanlış yorumun tashih edilmesi, bu bağlamda da öncelikle İbn Sînâ'nın ayırık sûretler eleştirisi ve bu eleştirinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulması bir zorunluluktur. Dolayısıyla, ikinci bölümde, küllîler meselesi bağlamında İbn Sînâ'nın idealar veya ayırık (*mufârik*) sûretler eleştirisi ele alınacaktır.

⁸⁷ Bu şekilde bir yoruma örnek olarak bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 50-1.

İKİNCİ BÖLÜM

İDEALAR ELEŞTİRİSİ ve KÜLLÎLER MESELESİ

Felsefe tarihlerinde, Platon'un ideaları duyulur varlıklardan ayrı kabul etmekle küllîlerin duyulur varlıklardan ayrı şahsî varlıklar gibi mevcut olduğunu ileri sürdüğü ve Aristo'nun da Platon'un bu düşüncesine itiraz ettiği söylenegelmiş; küllîler meselesi de bu çerçevede ideaların ontolojik statüsü konusunda birbirine zıt kabul edilen bu iki teori arasındaki bir mesele olarak ele alınagelmıştır.¹ Fakat İbn Sînâ, bir yandan, birinci bölümde ortaya konduğu üzere, küllî niteliklerin sadece insan zihninde değil, Tanrı'da O'nun bilgisi ve duyulur varlıklarda onların birlik ve bütünlüğü olarak mutlak bir tarzda var olduğunu kabul etmekte; diğer yandan da, Platon'u, aşkın veya duyulur varlıklardan ayrı idealar (*misâl*, ç. *müsül*) nazariyesi sebebiyle eleştirmektedir.² Bu durumda, küllîlerle ideaların bir ve aynı olup olmadığı veya bunlar arasında ne gibi benzerliklerin ve farklılıkların bulunduğu; diğer bir ifadeyle, küllî niteliklerin mutlak olarak var olmasının ne anlama geldiği, bunun küllîlerin duyulur varlıklardan ayrı olmak anlamını taşıyıp taşımadığı meseleleri gündeme gelmektedir.

¹ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 233.

² Burada İbn Sînâ'nın idealar eleştirisini *İlâhiyat*'ın yedinci kitabında ele aldığını; bu tenkitte de kendisini Aristo'nun –özellikle de Platon ve Pisagor'a yönelik– eleştirileriyle sınırlandırdığını ve onun çeşitli felsefe mektepleriyle bunların tarihî ilişkilerine çok az yer ayırdığını hatırlatmalıyız. Bkz. İbrahim Madkour, “Şifâ'nın metafizik (fizikten sonrası)ine giriş”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, çev. Mubahat Türker Küyel, der. Aydın Sayılı, Ankara, 1984, s. 413.

Bu bölümde İbn Sînâ'nın, Platon'un ayırık (*mufârik*) idealar nazariyesine yönelttiği eleştiriler ve bu tenkitlerin, küllîlerin mutlak varlığı çerçevesinde nasıl anlaşılabilirliği üzerinde duracağız. Fakat meselenin daha iyi anlaşılması için, önce Platon'un idealar nazariyesini³ nasıl ve niçin vazettiği meselesini kısaca ele almalıyız. Bu ise, onun zamanının tabiat filozofları ve sofistlerin düşüncelerine niçin karşı çıktığını anlamamızla mümkündür. Dolayısıyla küllîler meselesini anlamak için Sokrat öncesi tabiat filozofları ve Sofistlere değinmeli; oradan Platon'un idealarına ve Aristo'nun bu ideaları eleştirisine geçmeliyiz.

2.1. PLATON ve İDEALAR NAZARİYESİ

Sokrat öncesi tabiat filozofları kâinatı gözlemlemişler, beş duyumuzla algıladığımız duyulur varlıkların asıl varlık olmadığını, bunların bir asıldan neşet ettiğini, fakat aynı zamanda asıl varlığı gizlediğini görmüşlerdir. Bu görüşleri onları, kâinattaki duyulur varlıkların (*mevcûdât*) kökenini (*arkhe*)⁴ aramaya sevk etmiştir. Bu filozoflar kendilerine, kâinattaki somut ve değişip duran duyulur varlıkların (*mevcûdât*) kökeninde ne gibi bir varlığın bulunduğunu; bunları bir ve birlik kılan ilke, illet veya cevherin ne olduğunu sormuşlardır.

İlk olarak tabiat filozofları bu soruya cevap aramışlardır. Onların her biri, Platon'dan farklı olarak, duyulur varlıkların tek bir maddî kökenden (tekçi –monist– materyalizm) neşet ettiğini ileri sürmüşlerdir.⁵ Bu tavırlarıyla onlar, duyulur varlıklarda müşahade edilen hareketi onaylamakta ve bu hareketi tek bir cevherle açıklamaktadırlar.

³ İdealar nazariyesinin –elbette– ahlâkî, estetik vb. birçok boyutu bulunmaktadır ve idealar tüm bu yönleriyle ele alınması gereken bir nazariyedir. Fakat burada kitaplık çapta bir incelemeyi hak eden bu konuyu tüm boyutlarıyla ortaya koymamız mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla idealar nazariyesine, bu çalışmada, sadece, tabiat filozoflarının maddeci ve sofistlerin izaflılığı dayanan düşüncelerine karşı nasıl ve niçin vaz edildiği sorusu çerçevesinde değinilecektir. İdealar nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz. Alfred Weber, *Felsefe tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1938, s. 48-54; Ahmet Arslan, *a.g.e.*, II, 241-93; Eduard Zeller, *a.g.e.*, s. 177-81

⁴ Köken (*arkhe*) konusunda bkz. F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, New York, 1967, s. 23–4.

⁵ Thales, kâinattaki duyulur varlıkların ‘su’dan; Anaksimandros sınırsız, belirsiz (*apeiron*) bir ‘madde’den neşet ettiği söylemişlerdir. Anaksimenos’e göre duyulur varlıkların kökeninde ‘hava’; Efesli Herakleitos’a göreyse ‘ateş’ vardır. Bkz. Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 88-90, 98-101, 118-9 ve 187-9.

Herakleitos, diğer tabiat filozoflarından farklı olarak, ateş gibi varlık kavramının tazammun ettiği sebat ve devamlılıktan daha çok değişme, başkalaşma ve hatta yok olmaya yakın bir varlığın cevher olduğunu iddia etmiştir. Bu görüşüyle Herakleitos, devamlı bir değişme ve hareketin altında veya ardında herhangi bir varlığın bulunmadığını, kâinatta sadece devamlı hareketten meydana gelen sonsuz bir var ve yok oluş sürecinin söz konusu olduğunu söylemiş olmaktadır.⁶

Parmenides ise, varlığın ‘bir’ olduğunu; sadece ‘bir’in var olduğunu savunmuştur. O, varlığın başlangıcının bulunmadığını, dolayısıyla varlığın hiçbir zaman yok olmadığını ve olmayacağını, var olmayanın da varlığa gelemeyeceğini kabul eder. O, bu görüşüyle, Herakleitos’tan farklı olarak, hareket ve dolayısıyla değişim halindeki duyulurların varlığını kabul etmemiştir.⁷

Parmenides’in tek ilke anlayışını eleştirisiyle, duyulur varlıkların birden çok maddî cevherden veya atomlardan neşet ettiği fikri (çoğulcu –pluralist– materyalizm) hâkim olmuştur.⁸ Atomcular, oluş ve bozuluşu veya hareketi bu atomların birleşmesi ve ayrılması ile açıklamaktadır. Empedokles’e göre, bunun sebebi, sevgi ve nefrettir.⁹ Anaksagoras’a göreyse, atomların birleşmelerinin ve ayrılmalarının arkasında düzen verici bir ilke olan akıl (*nous*) vardır.¹⁰ Demokritos ise atomların, ilk tabiat filozoflarının ilkeleri (*arkhe*) gibi, tabiatları gereği ve kendiliğinden hareket ettiğini iddia etmiş; o, bu noktada Empedokles ve Anaksagoras’tan ayrılmıştır.¹¹

Monist veya pluralist tüm tabiat filozoflarının mezkûr cevaplarına dikkatle bakıldığında, onların insanın duyulur varlıkların illetlerini bilip bilemeyeceğine dair bir şüphe içinde olmadıkları görülecektir. Fakat tabiat filozoflarının duyulur varlıkların kökeni olarak farklı maddelere veya maddî varlıklara işaret etmeleri ve hatta bu konuda Herakleitos ile Parmenides’in birbirine zıt düşünceler içinde olmaları, insanlarda varlıkların kökenine dair bir bilgiye ulaşip ulaşamayacağı konusunda bazı şüpheler

⁶ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 189–90.

⁷ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 226-8.

⁸ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 239-43.

⁹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 271.

¹⁰ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 299.

¹¹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, I, 322.

uyandırmıştır. Bu konudaki şüpheleri de ilk olarak Zenon ve Demokritos dillendirmiştir. Daha sonra Sofist olarak adlandırılacak filozoflar, bu şüpheleri daha ileri taşımışlar ve duyulur varlıkların köken ve sebepleri hakkında doğru bilginin imkânsız olduğunu, dolayısıyla bu konuların bir yana bırakılıp alâkanın bizzat insanın kendisi, toplum ve devletle (*polis*) ilgili konulara yöneltilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir.¹²

Sofistler, varlıkların kökenine dair şüphelerini varlık, bilgi ve ahlâkî hükümlere de taşımışlar; böylece bilgi ve ahlâkî değerlerin izafi olduğu, dolayısıyla toplumun tüm fertlerinin bilgi ve ahlâkî değer olarak doğru kabul ederek üzerinde ittifakının mümkün olduğu genel kaidelerin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.¹³ Onlar bu iddialarıyla, ontolojik, epistemolojik ve ahlâkî alanları birbirinden ayırmışlar ve birinin diğeriyle uyuşma imkânını azaltmış ve hatta yok etmişlerdir.¹⁴

Tabiat filozoflarının varlıkların cevher veya kökeni olarak madde veya maddî bir unsur olduğu iddiaları ve Sofistlerin maddî varlıkların hakikatlerini, dolayısıyla metafizik bilgiyi ve ahlâkî değerleri kabul etmemeleri cevapsız kalmamış; realizmin¹⁵ önemli temsilcileri olarak önce Sokrat, sonra da Platon¹⁶ ve Aristo¹⁷ materyalist cevher anlayışına ve Sofistlerin nominalizmine karşı çıkmışlardır.

¹² Ahmet Arslan, *a.g.e.*, II, 11-7.

¹³ Sofistlerin bir temsilcisi olarak Gorgias'ın tezleri için bkz. Ahmet Arslan, *a.g.e.*, II, 46-53.

¹⁴ Sofistlerin toplum ve ahlâka dair izafi bakış açıları için bkz. *a.g.e.*, II, 33-42.

¹⁵ Yukarıda realizmin hem küllîlerin insan zihni dışındaki varlığını, hem de bilimize konu olan duyulur varlıkların insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu kabul etmek demek olduğuna işaret etmiştik. Realizm kelimesinin bu iki anlamı arasındaki farkın, 'şey'e (*ti, res*) yüklenen anlamların farklı olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. [Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, 31-2 (I/29)]. Birinci şekli ile realizme göre, asıl gerçek varlık (*res*) mahiyettir. Bu realizm, her duyulur varlığın bir mahiyeti olduğunu ve varlık silsilesinde duyulur varlığın bu mahiyetten sonra geldiği gerçeğinin kabulü demektir. İkinci anlamıyla realizme göre ise, asıl gerçek varlık (*res*) mahiyet değil duyulur varlıktır. Bu realizmde varlığın duyulur niteliklerinden ayrı bir mahiyeti ya yoktur veya varsa da bilinemez. Realizm kelimesinin anlamının bu şekilde değişmesi, kanaatimizce, gerçek veya hakikat anlayışının düşünce tarihi boyunca nasıl değiştiğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. Bkz. Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1990, s. 129.

¹⁶ Bilindiği gibi, Platon'un felsefesi idealizm olarak adlandırılmaktadır. İdealizm ile de insan zihninden bağımsız hiçbir varlığın bulunmaması anlaşılmaktadır. Fakat Platon sadece duyulur varlıkların gerçekliğini kabul etmek mânâsında değil; duyulur varlıkların hakikatlerinin varlığını kabul etmek mânâsında realisttir. O, ideaların sadece insan zihnindeki kavramlar olduğunu söylememiş, ideaların insan zihni dışında da var olduğunu kabul etmiştir. Platon'un idealizmi, ideaların insan zihninden bağımsız gerçek varlıklar olduğu fikrine dayanmaktadır. Buna dayanarak da Platon'un, insan zihninden bağımsız hiçbir varlığın bulunmadığı anlamında idealist olmadığını

Nominalistlerin temel iddiaları mevcûdâtın sadece maddî sebeplerle varlık kazandığı; bunların madde dışında başka sebeplerinin bulunmadığıdır. Bu iddianın sonucu olarak onlar, maddî varlıkların kendi özdeşlikleri veya sayısal birlikleri dışında, bunlarda müşahede ettiğimiz niteliklerin ayniyet ve birliklerini kabul etmezler. Bu da, her insan için geçerli *nesnel*¹⁸ ve doğru bir bilgi ve değer olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla onlara göre, bilgi ve ahlâkî değerler izafidir.

Platon –realist bir filozof olarak– madde veya maddî varlıklarla beraber akledilir sûretlerin (*idealar*) bulunduğunu ve hatta bu ideaların asıl gerçek varlık, maddî mevcûdâtın da bu ideaların kopyaları olduğunu söylemiş; o, bu tezini –kendinden önceki tabiat filozofların yaptığı gibi– kâinatın sadece maddî illetle açıklanamayacağını ispat ederek ortaya koymuştur. Aristo da, hocası gibi, sadece maddenin kâinattaki değişimi açıklayamadığını, çünkü maddenin bu değişimin dayanağı olduğu ve bu dayanağın tek başına değişimin sebebi olamayacağını belirtmiştir.¹⁹

Platon, *Phaedo*'da, varlıkların illetleri ve asıllarıyla ilgili kendi arayışını bize aktarmakta, bu meseledeki zihnî gelişimi hakkında bize bilgi vermektedir.²⁰ Platon ilk önce, tabiat filozofları gibi, duyulur varlıkların var ve yok olmalarının sebebini maddî unsurlarda aramaktadır. Fakat o, daha sonra, maddî bir unsurun tek başına illet

da söyleyebiliriz. O, idea denen akledilirlerin duyulur varlıklar gibi gerçek varlık olduğu; hatta bu akledilirlerin gerçek varlıklar, duyulur varlıkların da bu akledilirlerin gölgesi olduğu anlamında idealisttir. Bu idealizmin de akledilirlerin gerçek (*reel*) olduğu fikrine dayandığı açıktır. Bu konuda bkz. Alfred Edward Taylor, *Platon*, Londra, 1908, s. 43-4.

¹⁷ Aristo'nun hocası Platon'un idealar nazariyesine yönelttiği ve daha sonra küllîler meselesini kaynağı olarak kabul edilen eleştirilerine ileride değineceğiz. Fakat şu an bilmemiz gereken, Aristo'nun, –o, Platon'u idealar konusunda eleştirmiş olsa bile– akledilirlerin insan zihni dışında varlığını kabul etmekte olduğu ve bu anlamıyla, onun da, realist bir filozof olduğudur. (Bu konuda bkz. Aristo, *Kategoriler*, 2A11-19, 2B2-35 ve Martin Tweedale, “Aristotle's realism”, *Canadian Journal of Philosophy*, XVIII, sy.3, 1988 Eylül, s. 501-26). Ayrıca, Platon'un temel düşüncesinin ne ve Plâtonculuğun temel fikirlerinin neler olduğu, bu çerçevede idealar nazariyesinin nasıl anlaşılması gerektiği felsefe tarihinde tartışılan bir konudur. Eğer, ileride üzerinde duracağımız gibi, Plâtonculuğu en geniş anlamıyla anlarsak, Aristo'nun da bu geniş anlamıyla bir Plâtoncu olduğunu söyleyebiliriz. Bu konuda bkz. Lloyd P. Gerson, “What is Platonism?”, *Journal of the History of Philosophy*, sy. 43, 2005, s. 253-76.

¹⁸ Bilindiği gibi, Modern anlamıyla nesnellik, bilimsel bilgi konusu varlığın her türlü değerden uzak olarak ele alınması anlamına gelmektedir. Fakat burada nesnellik, mezkûr anlamda değil, bilgimize konu olan varlığın bizim dışımızda ve bizden bağımsız olarak varlığı mânasında kullanılmıştır. Bu konuda bkz. Eduard Spranger, *İnsan tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 23-5, 35-6.

¹⁹ Aristo, *Metafizik*, 984A17–25.

²⁰ Platon, *Phaedo*, 96A-102A.

olamayacağı görmüştür. Bundan sonra, bir an için, Anaksagoras'ın *nousunu* duyulur varlıkların sebebi kabul etmiştir. Fakat Platon Anaksagoras'ın, duyulur varlıkları açıklarken *nous* yerine başka illetler kullandığını, bu tavrıyla da illet ismini gerçekte illet olmayana verdiğini müşahade etmiştir.²¹ Bu olumsuz deneyimlerden sonra Platon, varlıkların illetlerinin *idea (sûret)* adını verdiği mutlak nitelikler olduğu sonucuna varmıştır. Diğer bir ifadeyle o, bu deneyimden, güzel varlıkların mutlak güzelliğinden (güzellik ideası), büyük nesnelerin mutlak büyüklükten (büyüklük ideası), küçük bir nesnenin de mutlak küçüklükten (küçüklük ideası) pay almaları sebebiyle bunların güzel, büyük veya küçük oldukları neticesine ulaşmıştır.²²

Platon varlıkların illeti olarak ileri sürülen ilkenin, şahsî varlıkların kâinatın düzeni içindeki yerini tayin etmesi, bu şahsî varlıkların varlık kazanmalarını, yani oluş ve bozuluşlarını, açıklaması gerektiğini belirtir. Ona göre bu düzenleme ve açıklama, herhangi bir duyulur şahsî varlık için en iyi varoluşun, etkinlik ve edilgenin (*fiil* ve *infiâl*) ne olduğunu, bu konuda başka bir sebebe gerek bırakmayacak şekilde ortaya koyacak nitelikte olmalıdır:

“(…) Eğer bu böyleyse, dedim, eğer *nous* düzenleyici ise, her bir şeyi onun için öyle olmanın en iyi olacağı şekilde düzenler. Eğer biri cüzî bir şeyin yaratılışının ya da yok ya da var oluşunun nedenini bulmayı isterse, onun için ne tür varoluşun, ya da ne tür edilgenliğin ve etkinliğin en iyi olduğunu bulması gerektiğini söylüyorum. Öyleyse kişinin hem kendisi ve hem de diğerleri açısından, neyin en iyi ve en üstün olduğundan başka hiçbir şeyi araması gerekmez. Onun en kötüyü de bilmesi gerekir. Çünkü bu ikisi aynı bilginin konusudur.”²³

Nominalistlerin kâinatı ve onu meydana getiren duyulur varlıkları sadece maddî illetlerle açıklanmak istemelerinin arkasında, onların bilginin sadece algı olduğu tezleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Platon'un ideaları nasıl vaz ettiği meselesi, onun nominalistlerin bilginin sadece algı olduğu iddiasına nasıl karşı çıktığıyla yakından alakalıdır. Bu durumda, ideaların vaz'ını, bilginin algı olup olmaması çerçevesi içinde

²¹ Platon, *Phaedo*, 98–99.

²² Platon, *Phaedo*, 100. Grube'ye göre de, Platon, *Phaedo*'da anlattığı deneyiminden sonra şu sonuca varmıştır; İyi, eşit, güzel vb mutlak hakikatler vardır. Bu mutlak hakikatler duyulur varlıklarda algılanamamaktadır; bunlar, algının hatalarından arınmış bir şekilde, sadece zihinle kavranabilmektedirler. Bkz. G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Indianapolis, 1984, s. 20.

²³ Platon, *Phaedo*, 97C–D.

ele almamız gerekmektedir. Bu çerçevede de şu soruların cevabını arayacağız: Hangi tür bilgi bize varlıkların hakikatini açıklayabilir? Bu bilginin özellikleri nelerdir? Acaba sadece algı bize bu tür bir bilgi kazandırabilir mi? Diğer bir ifadeyle, bilgi sadece algı mıdır; algı dışında başka bir bilgi de var mıdır?

Yukarıda da belirtildiği üzere, Protagoras ve diğer Sofistler, bilginin algı olduğu iddiasını ileri sürmüşler, dolayısıyla aklî bilgiyi ve bu bilginin nesnesi olarak akledilir küllî nitelikleri kabul etmemişlerdir. Platon da –*Theaitetos* diyalogunda– bu iddiayı²⁴ çürütmeye çalışmaktadır. Çünkü o, bu iddianın savunulamaz olduğunu ortaya koyabilirse Sofistlere cevap vermiş ve aklî bilginin ve dolayısıyla akledilir küllî niteliklerin varlığını ispatlamış olacaktır.

Platon’a göre, onlar kâinatın devamlı bir hareket içinde olduğunu kabul etmektedirler. Bu devamlı hareket sebebiyle hiçbir duyulur varlık iki zaman diliminde aynı yerde bulunamaz ve aynı niteliklere sahip olamaz. Bu durumda bir varlık veya nitelik, algılayan kişi için ve o kişinin algılayıp idrâk ettiği zamanda vardır. Bu da, her bir mevcudun algıdan bağımsız olarak var olamaması sebebiyle, bunların her birinin kendi varlıkları veya cevherlerinin bulunmadığı, bilakis bu mevcûdâtın birbirleriyle ilişki içinde olmaları ve hareketlerinin bir neticesi olarak varlık kazandıkları sonucunu doğurur.²⁵ Bu sonuç doğru kabul edilirse, sabit ve devamlı bir varlıktan bahsedemeyiz.²⁶ Bu durumda da tek bir hakikat vardır: Devamlı, sonsuz bir hareket ve değişim.

İnsanın algıladığı nesneden ayrı ve bağımsız bir varlığı söz konusu değilse, nesne için geçerli olan bu durum algılayan kişi için de geçerli olmalıdır. Diğer bir ifadeyle dün algılayan ile bugün algılayan kişi, algılama zamanının ve nesnesinin değişmesi sebebiyle aynı olamamaktadır. Bu da, insanın algıladığı kadar var olduğu ve algılamadığı zaman da varlığının söz konusu edilemediği anlamına gelir. Bunun tabîî sonucu, onun duyu organları toplamından daha fazla bir şey olmadığıdır. Ayrıca, eğer insanın duyu organları devamlı değişmekteyse, Sokrates iki farklı durumda iki farklı

²⁴ Platon, *Theaitetos*, 151DE.

²⁵ Platon, *Theaitetos*, 157A.

²⁶ Platon, *Theaitetos*, 157B.

varlık olacaktır. Bu durumda, devamlı olarak var olan bir varlıktan değil, sonsuz sayıda varlıklardan bahsedebileceğiz demektir.²⁷

Platon, ayrıca, bilginin algı olduğunu iddia eden Sofistlerin, bir insanın önceden öğrendiği ve fakat şimdi algılamayıp da hatırladığı zaman bilip bilmediği sorusuna cevap vermelerini istemektedir.²⁸ Eğer bilgi algı ise, bu durumdaki bir insan bilmemelidir; fakat o, hatırlamakta ve böylece algılamasa da bilmektedir. Aynı kişi nasıl, hem bir şeyi hatırladığı için bilebilir ve hem de hatırladığı bu şeyi algılamadığı için de bilmeyebilir?²⁹

Eğer bilginin algı dışında bir şey olmadığını söylüyorsak, insanın algılamadığını bilmemesi gerekir. Bilgiyle algının aynı olduğunun kabulü bizi, hatırlayanın görmediği için bilmediği gibi saçma bir iddiayı savunmak durumunda bırakmakta; bu durumda da bilgiyle algının aynı olduğu ispatı imkânsız iddiaya dönüşmektedir.³⁰

Bilindiği gibi, insanın –görmek gibi– tek algısı yoktur. Platon’un, bilginin algı olduğu iddiasını savunanlara sorduğu sorulardan bir diğeri de, bu bilginin beş duyudan hangisiyle kazanıldığıdır. Bir şeyi gördüğümüzde mi yoksa işittiğimizde mi onu bildiğimizi veya anladığımızı söyleyebileceğiz? Sonradan öğrendiğimiz bir yabancı dilde kelimeler duyduğumuzda işittiğimizi mi, yoksa hem işittiğimizi ve hem de anladığımızı mı söyleyeceğiz?³¹ Bir duyu ile algılanan algının başka bir duyu ile algılanamayacağı –mesela görme nesnesinin duyulamayacağı– ortadadır. Ancak her iki algının da var ve bunların birinin diğerinden farklı, fakat her bir algının kendisiyle aynı olduğu düşüncelerine sahibim. Onların birbirine benzer olup olmadığını sorabilirim.³² Bilgiyle algının özdeş olduğunu savunduğum zaman, algı türlerinden birini diğerine tercih ederek bunlardan birinin asıl bilgi olduğunu iddia etmem veya yukarıdaki soruya

²⁷ Francis M. Cornford, *Platon’un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989, s. 102–3.

²⁸ Platon, *Theaitetos*, 163D.

²⁹ Platon, *Theaitetos*, 165B.

³⁰ Platon, *Theaitetos*, 164B.

³¹ Platon, *Theaitetos*, 163B.

³² Platon, *Theaitetos*, 185A-B.

ikna edici bir cevap vermem mümkün görünmemektedir.³³ O halde bilgi, sadece algı olamaz.³⁴

İnsan duyulur varlıkların ortaklaşa sahip oldukları varlık, yokluk; benzerlik, benzemezlik; aynılık, farklılık; saygıdeğer veya aşağılık olmak; iyi, kötü gibi kavram veya anlamları beş duyusu ile algılayamıyorsa; bunlar –o halde– insan zihninde hazır olmalı ve insan da bunları kendi zihninde hazır bulmalı ve kavramalıdır.³⁵ Diğer bir ifadeyle, bizim duyulur varlıklar hakkındaki bilgimiz bu ‘ortak’ anlamlar veya terimlerden müteşekkildir. Biz bu yargıları³⁶ beş duyu ile kazanamayız. Dolayısıyla bizim bu yargılara ulaşmamızı mümkün kılan ‘ortak’ terimler kendi zihnimizde hazır olmalıdır. Çünkü biz bilgiye algılarımızla değil, bu algılarımız üzerinde düşünmekle ulaşırız veya bilgi düşünme melekemizde bulunur ve bizim varlıkla doğruluğu idrâkimiz onları zihnimizle kavramamızla mümkündür.³⁷

Fakat Platon’un *Theaitetos*’ta sûretlerden (idealar) bahsetmemesi, bu ortak anlam veya terimlerin yanlış bir şekilde kategoriler olarak kabul edilmesine sebep olmuştur.³⁸ Ancak terimler burada, –Aristocu anlamda– hareket, biçim, sayı, ebat, zaman gibi birden fazla duyuyu algılayan ortak duyuyu ifade etmemekte; burada ortaklıktan, bir ismin veya anlamın birçok şahsî mevcutta bulunması kast edilmektedir. Bu anlamda varlık da, mevcûdât için müşterek bir anlamdır. O halde bu ortak anlam veya terimler de, Platon’un idea (*sûret*) dediği akledilir küllî anlamlar olmalıdır.³⁹

Platon’a göre, ‘her şey hareket halindedir’ şeklindeki Herakleitosçu ilke, duyulur varlıklar alanıyla sınırlanması durumunda kabul edilebilir. Fakat bir de bu

³³ Platon, *Theaitetos*, 185C.

³⁴ Platon, somut varlıkların algısının açık olduğunu, fakat varlık hakkında tam olarak doğru hüküm vermemize uygun olmadığı, dolayısıyla algının hüküm ifade eden bir bilgi olmadığını söylemekte; bundan da algıyla bilginin iki farklı şey olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz. Platon, *Theaitetos*, 179C; a.mlf., *Phaidon*, 250C. Ayrıca bkz. Francis M. Cornford, *a.g.e.*, s. 173.

³⁵ Platon, *Theaitetos*, 186A.

³⁶ Platon, *Theaitetos*, 185C.

³⁷ Platon, *Theaitetos*, 186D.

³⁸ Francis M. Cornford, *a.g.e.*, s. 196–7.

³⁹ Platon, *Theaitetos*, 186D.

ilkenin geçerli olmadığı akılla kavranabilir varlıklar âlemi vardır: İdealar.⁴⁰ ‘İnsan her şeyin ölçüsüdür’ şeklindeki Protagorasçı ilke de, hakkında doğru veya yanlış olduğu yargısının bulunmadığı doğrudan ve aracısız algılanan nesnelerle sınırlanması durumunda geçerlidir. Bu şekilde Platon, seleflerinin ortaya koydukları birikimi tevarüs ederek hem Herakleitosçu ve Protagorasçı ilkelerin, algılanan duyulur varlıkların ötesinde akılla kavranan varlıklara uygulanmasını eleştirmektedir ve hem de ideaların varlığını ortaya koymaktadır.⁴¹

Platon’a göre bilgi, duyulur varlıkların mahiyetler ve hakikatlerini idrâktir.⁴² İnsan bu mahiyet, hakikat veya ideaları, zihninin çabasıyla keşfeder. Mesela, yanımızda olmayan bir arkadaşımızın resmine baktığımızda, arkadaşımızı görmüş olmayıp, sadece onu hatırlarız. Çünkü resimdeki kişi arkadaşımızın kendisi değil, onun görüntüsüdür.⁴³ Aynı şekilde duyulur varlıklar da, bu ideaların kendisi değil, örnekleridir. Dolayısıyla zihin, bu duyulur varlıklarda akledilirleri veya ideaları bulamaz. Platon, bu şekilde, insanın akli bilgiyi zihninin duyulur varlıklardan onların sûretlerini soyutlaması sonucu kazanmadığını ifade etmektedir. Zihin sadece, duyulur varlıklarda bulunan örneklerle, o örneklerin aslı olan sûretleri veya akledilirleri hatırlar.⁴⁴ Bu tavrıyla Platon, bilginin sadece zihnin temel faaliyeti olan toplama ve soyutlama ile öğrenme gerçekleşeceği fikrine de itiraz etmektedir.⁴⁵ Bu durumda, Platon bilginin de ruhun önceden öğrendiğini hatırlaması olduğunu söylemiş, bilginin imkânını da ruhun bedenden ayrı ve ölümsüz olmasında⁴⁶ bulmuştur.

⁴⁰ Francis M. Cornford, *a.g.e.*, s. 108.

⁴¹ Francis M. Cornford, *a.g.e.*, s. 108. Platon gibi, Aristo da *Metafizik*’inde Protagoras’ın izafliliğini eleştirmektedir. Bkz. Aristo, *Metafizik*, 1009A6-1011A3.

⁴² Platon bilgiyi önce doksa ve sonra da episteme olarak ikiye bölmüştür. Doksayı kendi içinde eikasia ve pistis; epistemeyi de kendi içinde dianoia ve noesis olarak ayırmıştır. Platon’a göre *ousia* veya gerçek varlık epistemenin, *genesis* (oluş) veya devamlı değişen varlık da doksanın objesidir. Herbert James Paton, *Plato’s Theory of Eikasia*, Londra, 1922, s. 72. Platon’un bilgi anlayışı hakkında ayrıca bkz. Lloyd P. Gerson, *Ancient Epistemology*, Cambridge, 2009, s. 27-61.

⁴³ Alfred Edward Taylor, *Platonism and Its Influence*, Boston, 1924, s. 36.

⁴⁴ Alfred Edward Taylor, *a.g.e.*, s. 37.

⁴⁵ Sofistlerin, bir adamın bildiği bir şeyi de bilmediği bir şeyi de öğrenmeye kalkışmasının imkânsız olduğu (Bkz. Platon, *Menon*, 80E) iddiası, nominalist ve ampirist bir bakış açısını yansıtmaktadır. Dolayısıyla Sokrates ile Platon, –Ahmet Cevizci’nin de belirttiği üzere– bu iddiaları kabul edemezler. Bkz. Platon, *Menon*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2007, s. 65-7.

⁴⁶ Platon, *Menon*, 81D.

Platon'a göre, daha sonra filozofumuzun da savunduğu –ve birinci bölümde ortaya konduğu– üzere, müşahhas varlıklar hakkındaki izafî olmayan doğru bilginin mümkün olması için akledilirlerin (*idealar*) insan zihni dışında mutlak varlığını kabul etmeliyiz. Çünkü bu bilgiyi elde ederken gerçekleşen zihnî süreç ancak ideaların bu varlığının kabulüyle; müşahhas ve duyulur varlıkların doğru şekilde bilinebilmesi de, bunların idealardan pay almış olması –veya idealarla ortaklık içinde bulunması– ile mümkündür.⁴⁷

Nominalistler, idealar olarak adlandırılan kendileriyle özdeş mutlak akledilirlerin insan zihni dışındaki varlığını reddetmektedirler. Onlara göre, her varlık sadece kendiyile özdeş olup bu şahsî varlıkların kendileriyle özdeşlikleri, bu varlıklar hakkındaki bilgimiz için yeterlidir. Bu şekilde onlar, duyulur varlıklarda bulunan niteliklerin müşterekliğini reddederler. Diğer bir ifadeyle, duyulur varlıklar sadece sayısal olarak *birdirler*; bu varlıklar arasında sayısal olmayan bir *birlikten* veya bu varlıklarda bulunan niteliklerinin *aynıyet* ya da *iştirak*inden bahsedilemez.⁴⁸ Böylece onlar, mevcûdâtın tabiat veya mahiyetlerini de kabul etmemiş olurlar.

Platon'a göreyse, Nominalistler'in aksine, küllî bir bilgi bu somut varlıkların sadece kendileriyle özdeş (*aynı*) olmalarıyla değil, kendilerinde bulunan niteliklerin birbiriyle müşârik, diğer bir ifadeyle bu niteliklerin nitelik olarak birbirine müşâbih olmalarıyla mümkün olur. Yukarıda İbn Sînâ'nın, birlik ile çokluğun aynı zâta iliştiğini ve maddî varlıkların sayısal olarak çokluk arz eder şekilde mevcûdiyet kazanmalarının onların mutlak nitelikleri veya sûretleriyle mümkün olduğunu ortaya koymuştuk. Platon da, halefi gibi, niteliklerin ortaklığı tezini, bu varlıkların müşâbih niteliklere sahip olmasızın her birinin kendileriyle aynıyetlerinin ve *sayısal birlik*lerinin imkânsız olması gerçeğine dayandırmaktadır.

Bu elmanın şu elmayla elmalıkta veya bu kırmızının şu kırmızıyla kırmızılıkta birbirinine karşılıklı benzemediğini veya müşâbehetinin olmadığını söyleyen bir kişi, duyulur bir varlığın kendisiyle aynıyetini, onun kendisiyle aynı olduğunu iddia ederek

⁴⁷ H. F. Cherniss, "The philosophical economy of the theory of ideas", *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed. by Gregory Vlastos, New York, 1971, s. 22–5.

⁴⁸ Teo Grünberg, a.g.m., s. 54–57.

ispatlamaya çalışıyordur. Bu da, bir delili başka bir delille ispat değil, sadece bir totolojidir. Bir iddia kendi kendini nasıl ispatlayabilir? Bir varlığın kendisiyle aynı (özdeş) olduğunun delili, o varlığın kendisi olabilir mi? Bu sorulara olumlu cevap vermemiz mümkün değildir. O halde ayniyetin kriteri ile taayyün eden (kendisiyle özdeşlik ve böylece varlık kazanan) birbirinden farklı olmalıdır.

Bu durumda ideaların vazı meselesi, bunların insan zihni dışında mutlak varlıklarının gerekli olup olmadığı ve eğer gerekli iseler bunun nasıl bir gereklilik olduğu sorularını gündeme getirmektedir. Diğer bir ifadeyle, acaba duyulur varlıkların kendileriyle ayniyetinin ve bu varlıklar hakkında doğru bir bilginin mümkün olabilmesi için bu varlıkların birbirine benzerliğinin ötesinde bir müşâbehet taşımaları zorunlu mudur?

Platon’a göre ideaların veya akledilirlerin varlığı, duyulur varlıklar arasındaki benzerliğe değil, bu varlıkların sahip oldukları niteliklerin müşâbehetine dayanmalıdır. Bir nesnedeki genişlik ile diğer nesnedeki genişlik birbiri ile müşâbih olmalıdır ki, akledilir bir genişliğin veya bir genişlik ideasının var olduğu iddia edilebilsin.⁴⁹ İki nesne arasındaki benzerlik, sadece bu niteliklerin benzerliğine dayanamaz. Aksi takdirde, iki nesne arasındaki benzerliği, birbiriyle kıyaslayabilmemiz için üçüncü bir benzerliğin meydana gelmesini gerektirecektir. Bu üçüncü benzerlik de, dördüncü bir benzerliği gerektirecek ve bu sonsuza kadar devam edecektir.⁵⁰

Burada İbn Sînâ’nın mutlak niteliklerin bizzat bölünüp bölünmediği sorusuna yukarıda verdiği cevabı hatırlamalıyız. Ona göre, sayısal olarak farklı birçok varlıkta bulunan akledilir küllî sûretin zâtında bölünme söz konusu olduğunda bu cüzî anlamın küllî anlama tam olarak benzemesi imkânsızdır. O halde küllî mânalarda bizzat bir bölünme mümkün değildir.

⁴⁹ Lloyd P. Gerson, “Plato on identity, sameness, and difference”, *Review of Metaphysics*, sy. 58, 2004, s. 307.

⁵⁰ Aristo bunu, ‘üçüncü adam delili’ olarak adlandırmaktadır. O, bu argümanla, hocasının kabul ettiğini iddia ettiği, ideaların duyulur varlıklardan ayrı ve bu varlıklar gibi var olduğu tezini çürütmeye çalışmaktadır. (Bkz. Aristo, *Metafizik*, 990B17). Bu argümanın bir eleştirisi için bkz. Constance C. Meinwald, “Good-bye to the third man”, *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut, Cambridge, 1995, s. 365-96.

Platon'a göre de, filozofumuzun akledilirin bizzat bölünmesi imkânsız görmesine benzer şekilde, müşâbehetin (*benzeşme*) benzerliğe önceliği vardır. Çünkü müşâbehet, benzerlikte olmayan karşılıklılık niteliğine sahiptir. İdeanın örnekleri ideayla müşâbih; idea da kendi örnekleriyle müşâbihtir. Bu idea ve örnekleri arasında müşâbehetin kabulüyle, 'üçüncü adam delili' olarak adlandırılan ve idea ile örneklerinin benzerliği için başka bir ideaya gerek olduğu ve bu gerekliliğin sonsuza kadar süreceğini söyleyen iddianın geçersizliği ortaya konmuş olmaktadır. Platon'un *Parmenides*'de⁵¹ yaptığı da onun, her ideanın örneklerinin birbiriyle müşâbih⁵² olduğunu söyleyerek 'üçüncü adam delili'ni çürütme teşebbüsü olarak görebiliriz.⁵³

Burada dikkat edeceğimiz iki nokta vardır: İlk olarak, bir sûretin örneğiyle müşâbehet içinde olduğunu iddia etmek ile bir örneğin diğer örneklerle müşâbehet içinde⁵⁴ olduğunu iddia etmek birbirine çok benzemektedir. İkinci olarak, sûret ve onun örnekleri sebebiyle duyulur varlıkların benzerlikleri bu sûretle örneklerinin müşâbehetlerinden sonra gelir, hatta biz bu örnekleri sûretin hayâlleri olarak da sayabiliriz. Eğer bir sûretin bu örneği sûretiyle müşâbih ise, bu müşâbehet birkaç açıdan olmalıdır. Mesela genişlik ideasının bir örneğini bir genişlik ideasının örneği kılan kalınlık ideası mı yoksa genişlik ideası mıdır? Bu sorunun cevabı genişlik ideası olacaktır. Fakat bu nesnedeki genişlik, genişlik ideası denilen genişlik ile müşâbehet içinde değil ise, bu nesnedeki örneğin sûretlerden hangisinin örneği olduğu şüpheli

⁵¹ Platon'a göre, eğer Parmenides gibi, tüm varlığın sayısal olarak bir olduğunu söylersek, farklı varlıklar birbirine benzer veya benzemez olacaklardır. Bu durumda birbirine zıt benzerlik ve benzemezlik arasında ortaklık veya birlik bulunacak; dolayısıyla da varlıklar arasında çokluk mümkün olamayacaktır. Bu ise imkânsızdır. Bkz. Platon, *Philebus*, 14C1.

⁵² Lloyd P. Gerson'a göre, yanlış bir şekilde benzer olarak tercüme edilen *omoion* kelimesi *müşâbih* veya *müşâbehet* olarak tercüme edilmelidir. Çünkü bunun benzer olarak tercüme edilmesi, Platon'un üçüncü adam argümanına karşı ileri sürdüğü kanıtların yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Bkz. Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 305.

Babanzâde Ahmet Naim de, cevherde müşârik olana nidd, keyfiyette müşârik olana şibh, kemiyette müşârik olana müsavi, yalnız kadr u misahada müşârik olana da şekl demekte; *misli* ise, 'müşâbehete mevzu elfâzın cümlesinden e'amm olup şu saydığımız me'âninin herhangisinde olursa olsun müşârik olandır' demektedir. (Bkz. İsmail Kara, a.g.e., s. 264). Burada müşâbih ve müşâbehet kelimelerini –her ne kadar Ahmet Naim, bu kelimeyi keyfiyette veya zâtî olmayan niteliklerde müşârik olanlar için kullansa da– *omoion* kelimesini karşılamak üzere, zâtî veya arazî tüm niteliklerin birbirleriyle müşârekelerini ifade etmek için kullanmaktayız.

⁵³ Platon, *Parmenides*, 132D4.

⁵⁴ Platon, *Parmenides*, 132E3–4.

kalacaktır. O halde, genişlik ideası ile genişlik ideasının örneği, bir nesnedeki genişlik ile diğer nesnedeki genişlik gibi birbiriyle müşâbih olmalıdır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Nominalistler, Platon’a zıt bir şekilde, sadece her varlığın kendi ile ayniyetini kabul, birbirine benzer varlıklar arasında ortak bir niteliği veya filozofumuza muhalif olarak, küllî niteliklerin bizzat bölünmediğini reddetmektedirler.⁵⁵ Onlara göre idealar, mevcûdâtın birbirine benzer oluşunu açıklamamaktadır ve bundan dolayı da gereksizdir.

Nominalistlerin bu iddiası ve Plâtonculara yönelik eleştirileri nasıl çürütülebilecektir? Bunun için yapmamız gereken, ideaların, duyulur varlıkların nitelikleri arasındaki müşâbehetten daha çok, bu varlıkların kendileriyle ayniyetini, dolayısıyla mevcûdiyetlerini ve birbirlerine benzer oluşlarını açıkladığını ortaya koymamızdır.

Bunun için de biz –Platon’un yaptığı⁵⁶ gibi– her varlığın kendisiyle ayniyeti ile bu varlıkların niteliklerinin müşâbehetini birbirinden ayırmalıyız. Burada –yukarıda İbn Sînâ’nın küllî niteliklerin bizzat bölünmediğini ortaya koymasına benzer şekilde– ideanın kendisiyle aynı olması sebebiyle, bu ideanın kendisinden pay aldığı duyulur varlığın da kendisiyle aynı olduğunun ispatlaması gerekir. Platon da, bir ideanın her örneğinin kendisi ile aynı olduğunu; çünkü her ideanın veya akledilirin kendisiyle aynı olduğunu şu şekilde belirtmektedir:

‘Veya dindarlık, her durumda, kendisi ile aynı değil mi? Ve diğer yandan, dindar olmayan da dindar olanın tam zıddı, fakat kendisi ile aynı değil mi? Yani dine aykırı olan her şey dine aykırı olduğu müddetçe tek niteliğe, dindar olmamaya sahip değil mi?’⁵⁷

Platon, bunun bir diğer örneğini de *Phaedo*’da vermektedir. Onun bu diyalogdaki ‘öyleyse bu eşitler eşitliğin kendisi ile aynı değildir’⁵⁸ sözünde geçen ‘bu eşitler’ ifadesi, birbirine eşit nesnelere değil, eşitlik sûretinin örneklerine işaret ediyor

⁵⁵ Teo Grünberg, a.g.m., s. 54–57.

⁵⁶ Aristo, *Metafizik*, 1054A20–1055A3 ve özellikle 1054A29–32.

⁵⁷ Platon, *Euthyphron*, 5D1–5.

⁵⁸ Platon, *Phaedo*, 74C4–5.

olmalıdır.⁵⁹ Dolayısıyla eşitlik sûretinin örneği eşitlik sûretinin kendisi ile aynı değildir. Fakat –yukarıda da belirtildiği gibi– bir sûretin örneği, bu sûretin diğer bir örneğiyle müşâbehet içindedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, eşitlik ideasının her bir örneği kendisiyle aynı iken birbirleriyle müşâbihtir. Her iki örnek birbirleriyle hem müşâbih, aynı zamanda birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla ilk örnekteki eşitlikle ikinci örnekteki eşitlik ve eşitler ile eşitlik ideası birbiriyle müşâbihtir; fakat ne ilk örnekteki ve ne de ikinci örnekteki eşitlikler, eşitlik ideası ile aynıdır.⁶⁰

Bir ideanın örneği ideayla müşâbih olup da aynı değilse, örneklerin kendi ayniyetleri açıkça sayısal olmaktadır. Aynı olmamak iddiası, *Phaedo*'da geçen 'eşit nesnelerin bazı noktalarda birbirine eşit-olmayan olarak meydana çıkacağı'⁶¹ ifadesinin sonucudur.⁶² Eşit olmayan bir şekilde meydana çıkanlar eşitler, eşitlik sûreti ile aynı değildir. Bunlar arasında sayısal özdeşlik olmaması sonucu yine *Phaedo*'da⁶³ geçen eşitlik sûretinin örneklerinden farklı olacağı ifadesinden çıkarılabilir.

Bu durumda –nasıl İbn Sînâ'da mutlak nitelikler bizzat bölünmezse– idea da kendisiyle ve bu ideanın her bir örneği de kendisiyle aynı ve fakat idea ile bu ideanın örnekleri birbiriyle tamamen aynı değildir. O halde ideanın örnekleriyle paylaştığı bir ayniyet vardır, aksi takdirde bu örnekler ideayla müşâbehet içinde olamazlardı. Fakat aynı ideanın örnekleriyle paylaşmadığı, sadece kendisine ait olan bir ayniyet de vardır, aksi takdirde idea ile örnekleri tamamen aynı olurlar ve bu durumda da ideadan farklı sayısal olarak bir mevcûdâtın varlıklarından söz etmemiz mümkün olmazdı.

İdeanın örneklerince paylaşılabılır olan ayniyeti, cisimlerde müşâbehet ve farklılık olarak tezahür eder.⁶⁴ Kendisiyle aynı cisim bu paylaşılabılır ayniyetten pay alır. Bu paylaşılabılır ayniyet de, paylaşılamaz olandan, paylaşılabılır olmakla farklılık arz eder.

⁵⁹ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 309.

⁶⁰ Platon, *Theaitetos*, 158E5–10.

⁶¹ Platon, *Phaedo*, 74B7-9.

⁶² Meydana çıkmak (fainetai/appear) ifadesi 'karşıt' olarak anlaşılmak zorunda değildir. *Sofist*'te hem karşıt (236B7) anlamıyla ve hem de karşıt olmayan (264B1-3) anlamıyla kullanılmaktadır.

⁶³ Platon, *Phaedo*, 74A11.

⁶⁴ Platon, *Timaeus*, 37A-B.

Burada kendisiyle aynı niteliğin (*idea*) paylaşılabılır veya paylaşılamaz olmasının ne anlama geldiği ve duyulur bir varlığın kendisiyle aynı, diğer varlıklarla müşâbehet içinde ve farklı olmasının ne demek olduğu sorulmalıdır.

Hatırlanacağı üzere nitelikler, sadece, başkasıyla müşâbih ve ondan farklı cisimlerde paylaşılabılır olarak bulunmamaktadır; onların, bunun dışında bir de, kendileriyle aynı hakikatleri vardır. Niteliklerin kendileriyle aynı bu hakikatleri, hem mevcûdâtın paylaşılabılır niteliklerinin ve hem de bu mevcûdâtın kendileriyle aynı (sayısal olarak bir) varlıklarının kaynağıdır. Niteliklerin paylaşılabılır bir şekilde cisimlerde, bu cisimlerin ayniyeti (sayısal birlikleri) olarak var olmaları bu niteliklerin ikincil ve dolaylı bir özelliğidir. Duyulur varlıklar bu aynı nitelikleri ne kadar paylaşılabılırlarsa, bu varlıkların farklılıkları da o kadar artar. Bu cisimlerin ayniyetleri de ancak bu aynı niteliğin bölünebilirliğine atıfla mümkündür. Paylaşılamaz ve kendisiyle aynı nitelik ise, bu niteliğin paylaşılabılır ve dolayısıyla duyulur varlıklarda bulunabilir olmasının temelidir. Dolayısıyla Plâtonculuk ayniyet ve müşâbehet arasında fark bulunduğu esasına istinat etmektedir.⁶⁵

Nominalistler, bir varlıkla diğer bir varlığın birbirine benzer olması için, birincinin veya ikincinin kendileri ile aynı olmalarını yeterli görmektedirler⁶⁶ Platon ise, bu ayniyet anlayışını kabul etmemektedir. O, bir şeyin başka bir şey ile müşâbih fakat ancak kendi ile aynı olabileceğini kabul eder. Ayniyet kavramsal olarak müşâbehetten önce gelir.⁶⁷ Biz Platon’a müşâbehet için temel olmak üzere ayniyet kavramının ne olduğunu sorabiliriz. Platon bu soruya *Parmenides*’te şu cevabı vermektedir:

‘–Bir varsa, onun var olması fakat özden pay almaması düşünülebilir mi?’
‘–Olamaz.’

⁶⁵ Platon *Protagoras*’da (329D) adaletin adaletle özdeş (330C4-8) dindarlığın da dindarlıkla özdeş (330D8-vd) olduğunu söylemekte, her biri kendisiyle özdeş adaletle dindarlığın birbiriyle aynı olup olmadığını sormakta bir tenakuzun olmadığını açıkça belirtmektedir.

⁶⁶ Nominalistlere göre bilgi, bir şeyin *ne olduğunu* ile değil, genel kavramın bu şeye uygulanmasıyla alâkalıdır. Bkz. Teo Grünberg, a.g.m., s. 57.

⁶⁷ ‘Farklı’ (*eteron*) olmak, ‘aynı olmamak’tan (*anomoion*) öncedir. Bkz. Platon, *Theaitetos*, 185C9; a.mlf., *Parmenides*., 148A6–7.

‘–Şimdi, ‘bir’in özü bir olan ile özdeş (aynı) de olamaz. Yoksa ne bu öz ‘bir’in özü olurdu ve ne de bir olan bu özden pay alırdı. Üstelik ‘bu bir olandır’ demekle, ‘bu bir olan birdir’ demek benzer olurdu.’⁶⁸

Bu alıntıda dile getirilen hakikat şu şekilde yeniden ifade edilebilir: ‘Bu birdir’ demek bir kanıt olmaktan ziyade, genel bir ilkenin tatbik edilmesidir. Eğer A varsa o zaman (1) A’nın özü o varlıktan farklıdır. (2) A bu özden pay alır. ‘Bir olan vardır’ demekle ‘bir olan birdir’ demek arasında bir farklılık bulunmazsa, ‘bir olan vardır’ demek açık bir anlama sahip olmaz. *Ousia*’nın ötesindeki İyilik ideası,⁶⁹ gerçekliğin ötesindeki iyilik ideası demek değildir.⁷⁰ Platon’a göre, bir varlık mevcutsa, bu onun ‘ousia’ dan pay aldığı anlamına gelir. Dolayısıyla (3) A varlık ve öz sahibi ise, bu onun özden pay alması sebebiyledir.⁷¹

Yukarıda da belirtildiği üzere, Nominalistler her bir şahsî varlığın kendisiyle aynı olmasının bu varlıklarda aklettiğimiz niteliklerin müşâbehetini gereksiz kıldığını iddia etmekte ve böylece bu akledilir küllî niteliklerin mutlak varlıklarını reddetmektedirler.

Platon’un, nominalistlerin bu ferdî ayniyetin müşâbeheti gerektirmediği ve bunun ideaların varlığını dışladığı iddiasına karşı bir delili de şudur: Bir şey hakkında tüm söylenebilecekler onun ferdî ayniyetinden çıkarılabilirse o şey var olmayabilir. Eğer bu şey varsa, bu onun hakkındaki tüm bilginin onun ferdî ayniyetinden çıkarılamayacağı anlamına gelir. *Parmenides*’te ortaya konulduğu üzere, kendi ile aynı varlıklar arasındaki müşâbeheti içermeyen ayniyet kavramı yanlış bir kavramdır. Çünkü bir şey, bir olmak dışında başka bir şey değilse (mutlak ayniyet durumunda) var olamaz. Dolayısıyla bu şey bir de olamaz.⁷²

Duyulur varlıktaki ayniyetinin kendisinden farklı olan özden pay alması gerektiği iddiasının temeli nedir? Bunu bir örnekle açıklayalım: A ve B gibi iki varlık

⁶⁸ Platon, *Parmenides*, 142B5–C2. Ayrıca bkz. Platon, *Sofist*, 244B–C.

⁶⁹ Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 312.

⁷⁰ Platon, *Devlet*, 509B8–9.

⁷¹ İki veya daha fazla sayıda varlık bazı yönlerden farklı olabilir, fakat başka bir yönden de gerçekten ortak hatta bir olabilir. Platon *bir* ile *aynı* kelimelerini aynı anlamda kullanmamaktadır. Platonun söylediği şekilde, mahiyetlerin farklılıkları onların özdeşliklerine dayanmaktadır.

⁷² Platon, *Parmenides*, 137C4–142B5.

olsun. Bu varlıkların her biri kendi ile özdeş olsun. Bu kendi ile özdeşlik A'nın B ile müşâbehet içinde olması ihtimalini dışarıda bıraksın. A'nın varlığı ister onun özünden kaynaklanıyor olsun, isterse de onun özüne ilave olsun. Eğer duyulur varlıkların özdeşliği onların varlığını gerektirmiyorsa, bu, kendisiyle özdeş olan bir varlık var olamaz demektir. Bu iddia saçmadır. Eğer duyulur varlıkların özdeşliği onların varlığını gerektiriyorsa, bu durumda da biz onların kendileri ile özdeş olmalarının yanında iki farklı varlığa sahip oluruz. Eğer kendisiyle özdeş varlık için bir çokluk söz konusuysa, bu varlığın hem aynı olması ve hem de aynı olması anlamına gelir. Fakat bu da, aynı olmayanların aynı olması veya aynı olanların da aynı olmaması sebebiyle imkânsızdır.⁷³

Bu durumda bu duyulur varlıkların kendileriyle özdeş olduğunu söylememiz, onların var olup olmadığı hakkında bir bilgi vermez. Onların var olup olmadığını öğrenmek için, onların kendileriyle özdeş olduğunun yanında var olduklarını söylememiz de gerekir. Duyulurların varlıkları onları birbirinden farklı yapar veya duyulurlar farklı oldukları için vardır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, farklılık özdeşlikten ve müşâbehetten sonradır. Bu duyulur varlıklar paylaştıkları nitelikler sebebiyle birbirleriyle müşâbihtirler. Dolayısıyla duyulur bir varlığın var oluşu onun özünden sonradır. Bu durumda bir duyulurun varlığı onun özünü takip eder veya diğer bir ifadeyle o duyulur varlık özden pay aldığı için var olabilir. Aksi takdirde var olamazdı.⁷⁴

Mevcûdâtın müşâbehet ve farklılık şeklinde sahip oldukları kendisiyle özdeş fakat bölünebilir nitelikler, Platon'un idealer nazariyesinin temel dayanağını oluşturmaktadır:

“O, her zaman aynı kalan bölünmez özle cisimlerde var olan ve bölünebilen özden, bu ikisinin dışında üçüncü bir öz meydana getirdi. Özdeşlik ve farklılığın tabiatından tekrar, aynı prensibe göre, (özdeşlik ve farklılığın) bölünemez biçimi ile cisimlerde bulunan bölünebilir biçimi arasında bir biçim meydana getirdi. O zaman, bu üçünü alarak, farklılık tabiatını özdeşlikle zorla telif ederek

⁷³ Platon, *Parmenides*, 127E1–4.

⁷⁴ Aristo da meseleye Platon gibi yaklaşmaktadır. Bir nesnenin temel varlığını, cevherinin özdeşliğini onun mahiyeti veya özü olarak anlamaktadır. Karşılaştırma için bkz. Aristo, *Metafizik*, 993A17-24 ve 1043A18-24.

ve onları da öze bir araya getirerek bu üçünden farklı (yeni) bir sûret oluşturdu.”⁷⁵

Varlıklar arasındaki bu müştereklik, onların zâtî veya arazî ortak –filozofumuzun deyiimiyle söylersek, bizzat bölünmez mutlak– nitelikleridir. Platon bu niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı bir varlık alanı oluşturduğunu kabul etmiş ve bunlara daha sonra akledilir nitelikler veya idealar âlemi denmiştir.

2.2. İDEALAR ELEŞTİRİSİ

İbn Sînâ –Aristo gibi– Platon’un idealar nazariyesini eleştirmektedir.⁷⁶ Onun bu konudaki temel eleştirisi, Platon’un ideaların duyulur varlıklarından ayrı (*mufârik*) olduğu iddiasına yöneliktir. Ona göre, bunun arkasında da, Yunanlıların felsefenin bir konusundan diğerine intikâllerinde hataya düşmeleri yatmaktadır: Yunanlılar felsefeye ilk önce hatâbî bir yöntemle başlamış, buna daha sonra mugâlata ve cedel yöntemlerini eklemişlerdir ve bu yöntemleri –bunların hangisinin nerede kullanılması gerektiğine dikkat etmeksizin– karışık bir şekilde kullanmışlardır. Onların bu hatalarından biri, duyulur varlıklar ve akledilirler arasında zihnen yapılan ayrımının zorunlu olarak zihin dışında da birbirinden ayrı iki varlık alanına tekabül ettiğini zannetmeleri; buna dayanarak, akledilirlerin duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olduğuna karar vermeleridir.⁷⁷

İbn Sînâ, ideaların ayrı (*mufârik*) olmasını eleştirisinde Aristo’yu takip etmiştir. İlk Muallim’e göre, hocası Platon aşkın idealar veya ayrık sûretler nazariyesini ileri sürerken Herakleitos’un duyulur varlıkların hakikatine dair fikirlerinden etkilenmiştir. Herakleitos’a göre duyulur varlıklar devamlı değişim içindedir. Eğer bizde herhangi bir

⁷⁵ Platon, *Timaeus*, 35A1-B1.

⁷⁶ Abdurrahman Bedevî, İbn Sînâ’nın *İlâhiyat*’ında idealar nazariyesine yönelik dile getirdiği eleştirilerin, Aristo’nun *Metafizik*’in M (6-9 fasıllarda) ve N (2. fasıldan sonuna kadar) kitaplarıyla Küçük Alfa’nın ilgili bölümlerinde dile getirdiği tenkitlerin tekrarı mahiyetinde olduğunu; İbn Sînâ’nın bu noktada yeni bir delil ilave etmediğini belirtmektedir. (Bkz. Abdurrahman Bedevî, “Tasdîr âmm”, *el-Müsülü’l-Akliyyetü’l-Eflatuniyye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.y., s. XXVI). Kanaatimizce bu durum –bazı ihtirazî kayıtlar dışında– İbn Sînâ’nın Aristo’nun eleştirilerine katıldığı ve bunları benimsediği anlamına gelmekte ve dolayısıyla, bu da, burada Aristo’nun eleştirilerini İbn Sînâ’nın kendi eleştirileri gibi de okuyabileceğimiz anlamına gelmektedir.

⁷⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 310-1 (II/56).

varlığın değişmeyen bir bilgisi varsa, bu duyulur varlıklarda devamlı değişen nitelikler dışında değişmeyen aklî bilginin bir nesnesinin, bu devamlı değişen varlığın değişmeyen bir niteliğinin olması gerekir. Sokrates buna öz demektedir. Ona göre bu öz, bizim aklî bilgimizin nesnesiydi. Fakat daha sonra gelen filozoflar bu özlerin, duyulurlardan ayrı varlık olduğunu söylediler; onları idealar olarak adlandırdılar. Zihinde kendisine küllî olmak ârız olan her bir özü, idea olarak kabul ettiler.⁷⁸

Aristo'nun nitelikler, akledilirler veya idealar konusunda Platon'u eleştirdiği temel nokta, Platon'un, maddeyle beraber bu duyulur varlığın cevherini ve özünü oluştursun veya oluşturmazın tüm nitelikleri veya akledilirleri duyulur varlıktan ayırması, bu akledilirlerin maddeden ayrı olarak var olduğunu iddia etmesidir. Ona göre, duyulur varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini bu varlıktan ayrı kabul etmek, bazı ontolojik meseleleri intaç etmektedir. Bu meselelerin en önemlisi, bu ayırımla duyulur varlıkla bu varlıkların akledilir nitelikleri arasındaki irtibatı koparmak ve bunlar arasında aşılmaz bir ikilik (*düalizm*) oluşturmaktır.⁷⁹

Aristo'nun felsefesini kurarken çözmek zorunda kaldığı temel sorunlarından biri, Platon'da var olduğunu kabul ettiği bu düalizmdir. O bunun için, her duyulur varlığın illetlerinden biri olan gayeyle bu varlığa tabiatını veren ve insan zihninde küllî kavram halini alan sûret arasında bir bağ kurmaktadır. Aristo'ya göre varlık bir açıdan nasıl öncelikle cevher ve sonra da araz için kullanılırsa, başka bir açıdan da önce bilfiil⁸⁰

⁷⁸ Aristo, *Metafizik*, 1078B6-34.

⁷⁹ Düalizm, bilindiği üzere, genel olarak herhangi bir alanda birbirinden bağımsız ve birbirine indirgenemez iki cevher veya ilke kabul etmek demektir. Felsefe tarihinde ilk olarak Platon, bilginin nesnesi olarak idealarla devamlı değişen, bir süre var olup sonra da yok olan ve hakkında sadece bir takım zanlara (*doxa*) sahip olabileceğimiz duyulur şahsî varlıkları birbirinden ayırmıştır. Platon, böylece, akledilir nitelikleri (idealar) asıl veya gerçek (reel), duyulur varlıkları da bu gerçek ideaların kopyası kabul etmiştir. Ona göre, bunlar birbirinden ayrıdır ve biri diğerine indirgenemez. Aristo ise, akledilirler gibi duyulur varlıkları da gerçek kabul etmiştir. Bu kabulle Aristo, Platon'un ayrık ve aşkın idealar nazariyesini eleştirmiş ve bu şekilde Platonik düalizmi aşmaya çalışmıştır. Fakat İlk Muallim, bu şekilde düalizmi aşabilmiş midir? Bu soruya olumlu cevap veremeyiz. Aristo, akledilirlerin duyulur varlıklardan ayrı ve aşkın olmadığını, bunların duyulur varlıklarda içkin olduğunu iddia ederek düalizmi aşamamış, ancak Platonik (aşkın) Düalizm yerine Aristotelyen (içkin) Düalizmi ikame etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Abraham P. Bos, "Aristotelian and Platonic dualism in Hellenistic and early Christian philosophy and in gnosticism", *Vigiliae Christianae*, LVI, sy. 3, Ağustos, 2002, s. 277 vd.

⁸⁰ Bilfiili (*energeia*) felsefe terimi olarak ilk kez Aristo kullanmıştır. Bilfiil, bilkuvvenin hem zıttı ve hem de hedefi ve gayesidir. Bkz. F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 55-6.

ve sonra da bilkuvve⁸¹ varlıklar için kullanılır. Duyulur varlığın bilkuvve varlığı onun maddesi, bilfiil mevcûdiyeti de onun sûretidir. Her duyulur varlık bilkuvve kalmayıp bilfiil olmaya yani sûretini veya tabiatını bilfiil kazanmaya çalışmaktadır. Böylece Aristo sûreti, tüm duyulur varlıkların çok çeşitli değişiklikleri, oluş ve bozuluşları içinde, bu oluş ve bozuluşa yön veren gaye⁸² olarak görür. Bu şekilde Aristo Platon'un duyulur varlıkların dışında bir sûretler dünyası yerine, duyulur varlıklar içinde, bu varlıkların hem tabiatı ve hem de gayesi olan sûretler kavramına ulaşmıştır. Bu sûretler, ona göre, maddî dünyanın düzenleyicisi ve gayesi, duyulur varlıkların etkin illetleridir. Gaye kavramı içinde Aristo, varlık ve oluş, sûret ve madde, akledilir ve duyulur varlıklar dünyalarını birleştirmiş; böylece madde ve sûret, cüzî ve küllî düalizmlerini aşmaya çalışmıştır. Aristo, Platon felsefesinde var saydığı düalizmi aşabilmek ve sûretin maddeden ayrı olarak var olduğunu kabul etmemek adına, Platon'un sûretlerin ayrı (*mufârik*) olduğu düşüncesini reddetmiştir.

İbn Sînâ'ya göre, bizim akledilirleri aklen idrâk edebilmemiz için önce onları duyulur varlıklarda algılamamız gereklidir; bundan dolayı da akledilir küllî nitelikler duyulur varlıklardan ayrı olarak var olamaz. Bu görüşüyle filozofumuz, Aristo gibi, Platon'un akledilirler ve maddî varlıklar düalizmine katılmamaktadır. Ona göre, ayrıca, akledilir sûretler duyulurların bilfiil varlığıdır. Sûret, bilfiil mevcûdiyeti olduğu duyulur varlıktan ayrı olamaz. Aksi takdirde hem duyulur varlıklar bilfiil varlık kazanamaz ve hem de bizim şahsî varlıkların mahiyet ve tabiatlarını hakkında bir bilgimiz olamaz.⁸³

İbn Sînâ'ya göre, hüküm ifade eden bir bilgi tasdiktir ve her bir tasdikte bir özne için bir yüklem olumlu veya olumsuz olarak yüklenmektedir. Bu tasdiki biz de, önerme ile ifade ederiz. Bu önermede özne bir fert olabileceği gibi, küllî bir kavram da olabilir; fakat yüklem küllî bir kavram olması bir zorunluluktur. Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, küllîler meselesi, zihinde kendisine küllîlik ilişen bu akledilir niteliklerin veya kavramların ontolojik statüsü meselesi olarak kabul

⁸¹ Bilkuvve (*dynamis*) için bkz. F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 42-5.

⁸² Gaye (*telos*) fikri ilk kez Herakleitos ve Anaksagoras'da görünmektedir. Platon Anaksagoras'ın nousunun gaye ile irtibatını araştırmış ve Anaksagoras'ı bu noktada eleştirmiştir. Gaye düşüncesinde en önemli dönüşüm, Aristo'yla yaşanmıştır. Ona göre gaye, hem hareketin amacı ve hem de sebebidir. Bkz. F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 191-2.

⁸³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 72-4 (I/67-9); a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 23.

edilmektedir. Aşağıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbn Sînâ da şu sorusuyla bu meseleyi, küllîlerin fizik âlemde (*a'yân*) cevher olarak var olup olmadığı meselesi olarak ortaya koymaktadır:

‘Acaba küllînin şeylerden bir şeye ilişmek sûreti ile bir varlığı var mıdır ki, böyle bir durumda söz gelişi, insan olan bir şey olsun ve o, Zeyd, Amr ve Halit için mevcut olan olarak bizzat küllînin zâtı olsun?’⁸⁴

İbn Sînâ’nın bu sorusunu, daha anlaşılır kılmak adına, şu şekilde yeniden ifade edebiliriz: Küllî bir insanlık sûreti (*idea*) fizik âlemde bulunan duyulur, şahsî bir varlık gibi mevcut ve bu küllî insanlık sûreti hem Zeyd, hem Amr ve hem de Halit’e, onları hem müşâbih ve hem de farklı yapacak şekilde ilişmekte midir?

Bu meselenin bu şekilde vaz edilmesinin akla getirdiği ilk soru şudur: Acaba Platon küllî kelimesini –bu tarzda– kullanmış mıdır veya ideaları küllî olarak nitelemiş midir?

Platon diyaloglarında küllî (*katholou*) kelimesini kullanmakta; onun diyaloglarında bu kelime *tek* ve *bütün* olmak anlamında geçmektedir.⁸⁵ Fakat bu kelimeyi felsefî bir kavram olarak kullanan ilk kişinin Aristo olduğunu söylemeliyiz. İlk Muallimin eserlerinde, küllî (*katholou*)⁸⁶ ‘birçok mevcuda yüklem olan’ anlamına gelmektedir.⁸⁷ Bu kısa bilgiden de anlaşılacağı üzere, küllînin diyaloglarda taşıdığı anlamla Aristo’nun bu kelimeye yüklediği mâna birbirinin aynı değildir.

Aristo’ya göre, bu şekilde küllî, duyulur maddî varlıkların bir olduğunu –bunun keyfiyetini açıklamaksızın– belirtmektedir. Ben “Sokrates bir insandır” dediğimde, benim Sokrates’e yüklediğim insan kavramı, onun *bilkuvve* değil, *bilfil aynı*

⁸⁴ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 207 (I/182).

⁸⁵ “(...) Şimdi bana verdiğin sözü hatırla, bir *bütün* olarak erdemin ne olduğunu bana anlat. (...) Erdemi sana gösterdiğim misallerde olduğu gibi *tek ve bütün* olarak ele al.” Platon, *Menon*, 77A-B; “(...) Öyleyse meselenin *bütününü* bırakalım da, konuşmasını bilmeyenler gibi bir parçasını ele alalım. (...)”, a.mlf., *Devlet*, 392D-E.

⁸⁶ Küllî (*katholou*) Aristo felsefesinin teknik bir terimidir. O, küllîyi cins ile özdeşleştirmekte ve küllînin cevher olduğu iddiasını reddetmektedir. (Aristo, *Metafizik* 1049B, 1038B–1039B) Fakat onun tanımının yapılabileceğini kabul (a.mlf., *Metafizik*, 1036A28–9) etmektedir. Aristo, ayrıca, Platon’u küllîlerin cevher olarak varlığını kabul ettiği için de (a.mlf., *Metafizik*, 1086A–1087A) eleştirmektedir. Bkz. F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 100–1.

⁸⁷ “(...) –doğal olarak çoğulluğa yüklenene tümel, çoğulluğa yüklenmeyene şahsî diyorum; örneğin ‘insan’ tümelerden, Kallias şahsilerdendir– (...)”, Aristo, *Yorum Üzerine*, 17A38–B1.

niteliklere sahip birçok insandan biri oluşunu söylemekte; diğer bir deyişle bir insan olan Sokrates'in cevherinin insanlık tabiatı, formu veya özü ile bir ve aynı olduğunu ifade etmektedir.

İlk bölümde belirtildiği üzere, İbn Sînâ'ya göre de küllî, tabiatında pek çok şeye yüklem olabilmek bulunan anlamdır.⁸⁸ Bu bilgilerde ışığında görülebileceği gibi, İbn Sînâ ile Aristo *küllî* tanımı noktasında birbiriyle mutabıktırlar.

Filozofumuza göre varlık, –Aristo'da olduğu gibi– birkaç anlamda kullanılır. Bu kelime, ilk olarak cevher ve daha sonra cevhere ilişen arazları ifade eder. Cevher de öncelikle duyulur ve maddî varlık, daha sonra da onun mahiyetini oluşturan sûret anlamına gelir. İbn Sînâ, Platon'un, ideaların maddî mevcûdâtтан ayrı (*mufârik*) bir şekilde mevcut olduğunu iddia ettiğini söylemektedir. Ona göre, Platon bu görüşüyle de ideaların duyulur varlıklar gibi bir cevher olduğunu ileri sürmektedir.

Mevcûdât, Zeyd'in beyaz olması gibi bilaraz ve insanın insan olması gibi bizzat olmak üzere ikiye ayrılırlar. Birincisi, bir varlıkta onun mahiyeti veya mahiyetinin parçası değildir. Bu varlık onda, ondan ayrılması imkânsız şekilde var olmaktadır. İkincisi ise, bu şekilde var olmayan ve dolayısıyla kesinlikle bir konuda bulunmayan, bilakis kendisi bir yüklem konusu olan varlıktır. Bunlardan birincisi araz, ikincisi de cevherdir.⁸⁹

Cevher ya cisimdir veya değildir; cisim olmayan da onun bir parçasıdır veya onun bir parçası değil, bilakis ondan ya kısmen veya tamamen ayrıdır (*mufârik*). Dolayısıyla cevherler ya (1) cisim veya onun parçaları (2) madde ve (3) sûret veya cismin parçası olmayıp onu hareket ettiren (4) nefis ve ondan tamamen ayrı olan (5) akıldır.⁹⁰

Platon'un da –Aristo'dan önce–, diyaloglarında cevher (*ousia*) kelimesini kullandığını görmekteyiz.⁹¹ Platon cevhere, ilk olarak, yokluğun zıttı olarak varlık

⁸⁸ İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 22; a.mlf., *Burhân*, s. 144; a.mlf., *İlâhiyat*, s. 195.

⁸⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 57-8 (I/53-4).

⁹⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 60 (I/56).

⁹¹ F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 149-50.

anlamını vermekte⁹² ve böylece, bu kelimeyle, duyulur varlıkları ifade etmektedir.⁹³ O, bu kelimeyi doğuş (*genesis eis ousian*) şeklinde ve büyük ihtimalle duyulur varlıklar anlamında kullanmaktadır.⁹⁴ Bu kelime ayrıca, yukarıdakilere ilave olarak, her şeyin arkasındaki İyi⁹⁵, öz⁹⁶ ve tanım⁹⁷ anlamlarına da gelmektedir.

Cevher Aristo'ya göre ise, bir konu hakkında yüklem veya onun içinde var olmayan, bilakis kendisi bir yüklem konusu olan varlıktır.⁹⁸ Aristo bu kelimeyle öncelikle *sayısal olarak bir* duyulur varlığı veya *bu mevcut (tode ti)* cismi ifade eder. Bu da, madde (*heyûlâ*) ve sûretten müteşekkildir. Bunların her biri cevherdir. Varlıkla öncelikle bilfiil, sonra da bilkuvve mevcut kastedilir. Bundan dolayı cevher de, önce sûret, sonra da madde için kullanılır. Aklen idrâk ettiğimiz onun sûretidir; duyulur varlığın maddesini ancak hissederiz, onu idrâkimiz söz konusu olamaz. Mevcûdâtta birkaç sûret idrâk ederiz. Bu sûretlerin biri o duyulur varlığın cinsi, diğeri de ilk tabiatı veya türüdür. Dolayısıyla Aristo cevheri dört anlamda kullanmıştır: (a) Öz, mahiyet veya tür, (b) cins (*genos*), (c) küllî ve (d) madde veya dayanak.⁹⁹

Aristo ile Platon'un, ilk bakışta, cevher kelimesini aynı anlamda kullandıkları zannedilebilir. Fakat Platon'un cevher (*ousia*) kelimesinden kastıyla Aristo'nun bu kelimeye yüklediği anlamın birbirinden farklı olduğunu söyleyebiliriz. İki filozofun bu konudaki görüş farklılıklarının arkasında, temel olarak, onların varlık anlayışlarındaki ihtilaf bulunmaktadır. Platon, ideaları veya akledilir sûretleri asıl varlık (*paradeigma*) olarak kabul etmiş, duyulur varlıkları onların gölgeleri veya kopyaları (*mimesis*) olarak görmüştür. Aristo ise, duyulurları, akledilirler gibi, gerçek anlamda varlık saymıştır. Dolayısıyla Platon'un cevher veya varlık kelimesini, Aristo gibi, duyulur varlığı da kapsayacak şekilde kullanması söz konusu olamazdı.

⁹² Platon, *Theaitetos*, 185C.

⁹³ Platon, *Theaitetos*, 186B.

⁹⁴ Platon, *Philebos*, 26D.

⁹⁵ Platon, *Devlet*, 509B.

⁹⁶ Platon, *Phaedo*, 65D-E.

⁹⁷ Platon, *Phaedrus*, 245E.

⁹⁸ Aristo cevher karşılığı olarak *ousia*, *hypostasis* ve *hypokeimenon* kelimelerini kullanmaktadır. Bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 450-5.

⁹⁹ Aristo, *Metafizik*, 998B14-18 ve 1028B33-36.

Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta, Platon'un cevap aradığı soruların Aristo'nunkilerden farklı olmasıdır. Platon, materyalist filozofların mevcûdâtı sadece maddî illetlerle açıklamasına ve Sofistlerin doğru bilginin imkânsız olduğunu iddialarına karşı çıkmaktaydı. Ona göre akledilirler hem doğru bilginin nesnesi ve hem de duyulur varlıkların illetleridir. Bu bakış açısıyla Platon mevcûdâtın varlıklarını ve onlarda gözlemlediğimiz her türlü değişimi (1) hareket, (2) sükûn, (3) özdeşlik, (4) müşâbehet ve (5) farklılık olmak üzere beş genel cins başlığı altında değerlendirmekte ve bu duyulur varlıkların bu yönlerini açıklayabilmek üzere de *idealar* (*ayrık sûretler*) *nazariyesine* başvurmaktadır.¹⁰⁰ Platon bunu yaparken duyulur varlıkların gerçek olduğunu kabul etmemiştir. Aristo'nun temel amacı ise, Platon gibi materyalist ve Sofist tezlere cevap vermek değil; kâinat hakkında, herkesin kabul edebileceği, tutarlı ve kesin (*burhânî*) bir bilgiye ulaşmak, diğer bir deyişle seleflerinden tevarüs ettiği bilgi birikimini sistematize etmektir.

Aristo, duyulur varlıkların gerçek olduğu kabul edilmediği takdirde kesin (*burhânî*) bilgiye ulaşamayacağını anlamış ve öncelikle akledilirlerle beraber duyulur varlıkları da gerçek kabul etmiştir. Aristo, Platon gibi, akledilir sûretlerin aşkın olduğunun kabul edilmesi durumunda duyulur varlık/akledilir varlık veya cüzî/küllî düalizmiyle karşılaşacağını görmüş, bunun sûretlerin maddî mevcûdâtıdan ayrı veya aşkın bir gerçeklik değil, bu varlıklarda içkin bir gerçeklik olduğunu kabul etmekle aşmaya çalışmıştır.¹⁰¹ Bu bakış açısıyla o, duyulur varlığa asıl veya birinci cevher, bu cevherin zâtî niteliklerine de ikinci cevher demiş ve hocası Platon'un beş genel cinsini bir tarafa bırakmış, ondan farklı olarak, duyulur varlıkların akledilir niteliklerini beş küllî lafız¹⁰² içinde değerlendirmiştir.¹⁰³

¹⁰⁰ Platon, *Sofist*, 254A-57A.

¹⁰¹ Ahmet Arslan, *a.g.e.*, III, 133-6.

¹⁰² Beş küllî lafız için bkz. Ebherî, *Îsâgûcî*, çev. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 1998, s. 60-3 ve M. Naci Bolay, "Beş küllî", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 545-6.

¹⁰³ Acaba Platon'un beş genel cinsinin yerini Aristo'nun beş küllî lafzına bırakmasının arkasında yatan temel zihniyet değişiminin mahiyeti ve keyfiyeti nedir? Diğer bir ifadeyle Aristo ile beraber insanoğlunun dünyaya bakışındaki ne gibi bir değişiklik, insanın kâinata Aristo'nun beş küllî lafzıyla bakmasını zorunlu kılmıştır? Bu sorular, üzerinde durup düşünülmesi gereken önemli meseleleri tedai ettirmektedir ve fakat uzun bir incelemeyi hak eden bu meselenin çerçevesi belirli bu çalışmada ele alınması da imkânsızdır. Dolayısıyla burada bu meseleye işaretleyi yetiniyoruz.

İbn Sînâ da, Aristo gibi, duyulur varlıkların gerçekliği kabul edilmeden kesin bilgiye ulaşılamayacağı fikrindedir. Dolayısıyla filozofumuz da –diğer İslâm filozofları Kindî¹⁰⁴ ve Fârâbî¹⁰⁵ gibi– duyulur varlığı cevher veya bir konuda olmaksızın var olan varlık olarak kabul etmiş¹⁰⁶ ve aşağıda da göreceğimiz üzere, bu duyulur varlıklarla akledilir sûretleri birbirinden ayırmamıştır.¹⁰⁷

İbn Sînâ'ya göre duyulur varlığın cevheri, bunun bilkuvve varlığı ve teşahhusunun (*individuation/ferdîleşme*) ilkesi maddeyle bilfiil varlığı olan sûretten meydana gelir. Madde ve sûret her zaman birlikte bulunur ve duyulur varlıkların cevherlerini oluştururlar. Bunların birbirinden ayrı varlıkları söz konusu değildir. Bu düşünceleriyle İbn Sînâ, Platon'dan farklı ve Aristo ile mutabık bir şekilde, sûreti duyulur varlıklardan ayrı bir varlık kabul etmemiş; ayrıca sûretin yanı sıra, maddenin de bir varlığı olduğu düşüncesiyle, Platon'un sûretin tek gerçek olduğu ve maddenin varlığından bahsedilemeyeceği fikrine itiraz etmiştir.

Platon, kendi idealar nazariyesinin bir sonucu olarak, akledilir nitelikler arasında zâtî ve arazî ayrımı yapmamıştır.¹⁰⁸ İbn Sînâ, bazı filozofların arazla cevheri

¹⁰⁴ Kindî cevheri, 'kendi kendine yeterli olan, arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenen' (Bkz. Kindî, "Risâle fi hudûdî'l-eşya ve rusûmiha", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, I, 1950, s. 166; Türkçesi için bkz. a.mlf., "Tarifler üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 186) ve 'kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenen' (Bkz. a.mlf., "Risâle fi ennehu tûcedu cevâhîru lâ ecssâm", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, I, 1950, 266; Türkçesi için bkz. a.mlf., "Cisimsiz cevherler üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 240) olarak tanımlamaktadır. Kindî'ye göre varlıklar veya cevherler ya maddeden asla ayrılmazlar, bunlar maddî ve cismânîdir veya madde ile asla ilişki içinde bulunmaz, bunlar tanrısal veya metafizik varlıklardır; ya da maddeyle birlikte bulundukları halde ondan ayrılabilen varlıklardır, bu da nefstir. Bkz. a.mlf., "Kitâbü'l-cevâhîrî'l-hamse", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, II, Kahire, 1953, 10-1, Türkçesi için bkz. a.mlf., "Beş terim üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul, 2002, s. 279-80.

¹⁰⁵ Fârâbî cevheri 'konusu hakkında onun zâtî nitelikleri dışında bilgi vermeyen' olarak tanımlamakta, buna küllî ve cüzî (*şahsî*) cevher olmak üzere iki çeşit cevherin bulunduğunu eklemektedir. Fârâbî, "Kitâbü'l-makûlât", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1985, I, 89.

¹⁰⁶ İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 450.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, insanın duyulur varlığı algıladığını ve ondan etkilendiğini belirtir. İnsan bu varlıklarda duyulur sûretleri algılar; akledilir sûretleri de bu duyulur sûretler aracılığıyla idrâk eder. Bu sûret aracılığıyla idrâk edilen akledilirle o varlığın duyulur sûretinin birbiriyle mutabık olması bir zorunluluktur. Aksi takdirde hiç bir şey akledilmez. İnsanın duyulur varlıklar olmaksızın akledilirleri idrâki söz konusu değildir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 23.

¹⁰⁸ Platon idealar arasında ayrım yapmamış değildir. Buradaki konumuz çerçevesinde, akledilir nitelikler arasında zâtî ve arazî ayrım yapmadığı da açıktır.

karıştırdığını ve sûretin veya duyulur varlığın mahiyetini oluşturan zâtî niteliklerin de bir konuda var olduğunu iddia ettiklerini söylemektedir.¹⁰⁹ Kanaatimizce bu fikriyle İbn Sînâ, Platon'u nitelikleri zâtî ve arazî olarak ayıramamakla eleştirmektedir.

Aristo'ya göre de, Platon ve Plâtoncular, bir varlığa yüklem olan her küllî niteliğin, bu o varlığın cevherini oluştursun veya oluşturmasın, idea olduğunu iddia etmektedirler. Ona göre, eğer idealar kendilerinden pay alınacak şeylerse yalnızca cevherlerin ideaları olması gerekir. Çünkü idealardan pay almak her zaman onun yüklem olmayıp konu olmasıyla mümkündür, dolayısıyla ondan arazî olarak pay alınamaz.¹¹⁰ Dolayısıyla ideaların araz değil cevher olması gerekir. Aristo bu görüşleriyle, Platon'u küllî nitelikler arasında zâtî ve arazî ayrımı yapmamakla eleştirmekte ve böylece İbn Sînâ'nın yürüyeceği yolu hazırlamaktadır.

İbn Sînâ da zâtî niteliklerle arazî nitelikler arasındaki farkı dikkate almış ve küllî niteliklerin cevher veya duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut olmadıkları meselesini bu iki tür nitelik için ayrı ayrı ele almıştır. Filozofumuzun bu tavrına uygun olarak, biz de, öncelikle zâtî, sonra da arazî niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı olamayacağını ortaya koymaya çalışacağız.

2.2.1. Zâtî Niteliklerin Mufârik Olması

İbn Sînâ, Platon'un bozuluşa tâbi duyulur insan ile ayırık, ebedî ve değişmez ayırık insanlık ideali (*misal*, ç. *müsül*) olmak üzere iki ayrı insan kabul etmesini eleştirmektedir. Düşünürümüze göre, ilk filozoflar maddî mevcûdâtтан akledilirlere intikâllerinde karışıklığa düştüler. Bu nedenle bir grup, duyulur varlıklarla bu varlıkların akledilir niteliklerinin zihinde tamamen ayrılması (*mufârakat*), bu durumun zihin dışında da aynen geçerli olduğunu ve dolayısıyla zihindeki bu ayrımın iki ayrı varlık âlemini zorunlu kıldığını sandılar. Duyulur ve bozuluşa tâbi insan ile ayırık (*mufârik*), ebedî ve değişmez insanlık olmak üzere iki ayrı mevcudun olduğunu zannettiler. Bunlardan her birinin ayrı olarak var olduğundan hareketle maddeden ayrı olana ideal varlık adını verdiler. İbn Sînâ'ya göre, Platon ve hocası Sokrat, insanlığın tek ve mevcut

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 45 (45).

¹¹⁰ Aristo, *Metafizik*, 990B22-4.

bir mânası olduğunu ve bu noktada bütün fertlerin müşterek oldukları kanaatini taşımaktaydılar. Ayrıca fertler yok olduğu halde o mânanın varlığını sürdürdüğü düşünüyorlar ve bu şekilde maddeyle sûretin farklılığı konusunda aşırıya kaçıyorlardı.¹¹¹

İbn Sînâ yukarıdaki eleştirilerde, Aristo'ya dayanmaktadır. İlk Muallim, tanımlar üzerinde duran ilk kişinin Platon olduğunu; fakat onun, tanımı duyulur varlıklardan ayırdığını¹¹² ve bunlara uygulamadığını belirtir. Bunun sebebi, duyulur varlıkların devamlı değişmesi ve dolayısıyla da tanımı olamayacağı gerçeğidir. Platon, duyulur olmayan bu varlıklara idea adını vermiştir. Ona göre maddî mevcûdât, bu idealardan ayrıdır; onlardan pay aldıkları için vardır. Aristo'ya göre, Platon bu ifadeleriyle, Pisagorcuların taklit fikrini farklı bir kelimeyle tekrarlamıştır. Aristo idealardan pay almanın veya onları taklit etmenin mahiyetinin ne olduğunu sormakta, bu sorunun onların çözmeden bıraktıkları bir mesele olduğunu ileri sürmektedir.¹¹³

Aristo'ya göre, duyulur varlıkların temel özelliği, onların diğer varlıklardan ayrı olması ve kendi gibi duyulur diğer varlıklarla ortaklığı kabul etmemesidir. Eğer bunlardan biri, ortaklığı kabul ediyorsa, o aynı zamanda birçok farklı mekânda bulunabilecekti. Aristo, ideaların duyulur varlıklardan ayrı olması durumunda, duyulur varlıkların onlardan pay alamayacağını iddia etmektedir. Çünkü idealar birçok şahsî varlık arasında ortaktır, birçok fertte aynı anda bulunur.¹¹⁴ Eğer birçok duyulur varlığın idealardan pay alması isteniyorsa, bu durumda ideaların duyulur varlıklardan ayrı olarak var olmaması gerekir. Burada, Aristo'nun ayrı olarak var olmaktan bu ideaların duyulur şahsî varlıklar gibi mevcut olmasını anladığı sonucu çıkmaktadır.¹¹⁵

¹¹¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 310- 1.

¹¹² İbn Sînâ Platon'un idealarını duyulur varlıklardan ayrı olmakla nitelerken ve eleştirirken, Aristo'nun bu konudaki eleştirilerine dayanmaktadır. Aristo, bu noktada kullandığı kelime *horismos*dur (χωρισμός). Bu kelime tanım yanında, ayrı (*mufârik*) anlamı da taşımaktadır. Fakat Platon diyaloglarında bu kelimeyi ayrı anlamında kullanmamaktadır. Bkz. Thomas A. Blackson, *Inquiry, Forms, and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*, Dordrecht, 1995, s. 56-7.

¹¹³ Aristo, *Metafizik*, 987B4–13.

¹¹⁴ Edith Henry Johnson, *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York, 1906, s. 122.

¹¹⁵ J. M. Watson, *Aristotle's Criticisms of Plato*, Londra, 1909, s. 43-4. Ayrıca bkz. Lynne Spellman, *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge, 1995, s. 11-2.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'ya göre de varlıklar iki kısımdır: (1) Bir konuda var olan arazlar ve (2) arazların konusu olan cevherler.¹¹⁶ Cevherler de cisim, sûret, madde, nefis ve akıl olmak üzere beş türdür.¹¹⁷

Filozofumuza göre idealar (*misal*, ç. *müsül*) duyulur varlıkların sûretleridir ve dolayısıyla nefis veya akıl değildir.¹¹⁸ O, Aristo'nun anladığı şekilde, ideaların ayırık varlığından onların şahsî cevherler gibi bir mevcûdiyetini anlamakta ve ideaların bunlardan ayrı olduğunu kabul etmemektedir. Onun bu düşüncesini kendi ifadelerinden okuyalım:

“Canlı olması itibarıyla canlı, hakkında genel veya özel demek zorunlu değildir. ‘Canlı olması itibarıyla canlı, hakkında özel veya genel dememeyi zorunlu kılar’ ifadesi de doğru değildir. Bu nedenle, ‘canlı, canlı olmak itibarı ile ve başka bir şey şartı olmaksızın soyuttur’ demekle ‘canlı, canlı olmak itibarı ile ve başka bir şey olmaması şartıyla soyuttur’ demek arasında bariz bir farkın bulunması gerekir. Şayet canlı, başka bir şey olmamak şartıyla, soyut olarak canlı olması itibarı ile dışta (*hâric*) bulunan bir şey olsa idi, Platonik ideaların fizik âlemde (*a'yân*) varlığı olabilirdi. Aksine canlı başka bir şey olmamak şartı ile, sadece zihinde vardır. Başka bir şart olmaksızın soyut olarak canlıya gelince, onun dış dünyada varlığı bulunur. Çünkü o, kendisine hariçten bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde başka bir şey olma şartı olmaksızın bulunur. O halde, canlı salt canlı olması ile dışta mevcuttur. Bu durum onun ayırık olmasını gerektirmez, bilakis o, (varlığını) kendine ilişen şartlara muhtaç olmadan dışta mevcuttur. Kuşkusuz hariçten bir takım hal ve koşullar onu çevrelemiştir, ama o, birliğinde —o birlik sayesinde o bütünden biri olmuştur— başka bir şartı olmaksızın canlıdır. Bu birlik, onun canlılığı üzerine zaittir, fakat diğer eklentilerden farklıdır. Onların zannettikleri gibi ayırık bir canlı olsaydı, o, bizim araştırdığımız ve hakkında konuştuğumuz canlı olmazdı. Çünkü biz, çokluktan her birinin ‘o odur’ olması ile çokluğa yüklem olan bir canlılığı araştırıyoruz.”¹¹⁹

Burada İbn Sînâ, ‘canlı, canlı olmak itibarı ile başka bir şey şartı olmaksızın soyuttur’ sözüyle ‘canlı, canlı olmak itibarı ile ve başka bir şey olmaması şartıyla soyuttur’ sözü arasındaki farka dikkat çekiyor. İbn Sînâ'ya göre canlı fizik âlemde soyut

¹¹⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 57.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 60.

¹¹⁸ İdea veya eidos (ç. eide) görünüş, biçim, mahiyet, tür ve fikir gibi anlamlara gelir. Arapçada bu kelime misal (ç. müsül) ile karşılanmıştır. Misal veya eidos hem fizik âlemi meydana getiren duyulur varlıkların sûretleri ve hem de bu sûretlerin asılları ilk örnekleri anlamlarında kullanılmış; bu kelimedenden canlı varlıklara mahsus nefis veya akıl anlaşılmamıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ da bu ön kabulle hareket etmiş, sûret olan *eidosun* duyulur varlıklardan ayrı olamayacağını söylemiş ve Platon'un idealar nazariyesini, onun akıl veya nefis değil sûret olması açısından eleştirmiştir. Bkz. İlhan Kutluer, “Müsül”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 149-50.

¹¹⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 203-4 (I/179 – 80).

olarak vardır; fakat bu soyut varlık bir şey olmama şartıyla değil, bir şey olmak şartı olmaksızın vardır. Bunun anlamı şudur: Soyut canlıya, fizik âlemde arazlardan ayrı olmak şart koşulursa, bu soyut canlı taayyün ve teşahhus edemez, diğer bir ifadeyle fizik âlemde varlık kazanamaz. Arazlar da, bir konunun veya öznenin mahiyeti oluştuktan sonra, o konuda konunun mahiyetinin bir parçası olmaksızın var olurlar. Eğer soyut varlık varlığını arazlara muhtaç olursa, bu durumda konunun varlığı arazın varlığına bağlanmıştır. Dolayısıyla konu arazdan sonra varlık kazanmış olacaktır. Bu durumda da araz konu, konu da araz olacaktır. Bundan ötürü soyut canlı, fizik âlemde, birçok arazla birlikte var olur; fakat arazlar bu soyut canlının varlığının illeti değildir.¹²⁰

İbn Sînâ sûretin cisimden ayrı olamayacağını, maddenin sûretsiz mevcûdiyet kazanamayacağını ileri sürerek ispat etmeye çalışmaktadır. Duyulur varlık veya cisim, madde ve sûretten meydana gelir. Sûretin maddeden ayrı olması demek, maddenin de sûretten ayrı olarak var olması demektir. Fakat cismin maddesi onun bilkuvve varlığıdır ve bilkuvve olan maddenin sûret olmaksızın bilfiil var olması mümkün değildir.¹²¹ Eğer cismânî sûret maddeden ayrılırsa bu durumda maddenin kendine ait bir konumu ve mekânı var mıdır? Eğer onun bir konumu ve mekânı var ve o bölünebilirse, onun bir ölçüsü vardır. Oysa onun ölçüsünün olmadığı varsayılmıştı. Çünkü boyutlar veya sürekli nicelikler, cismi bilfiil var kılan (*mukavvim*) cevher değildir; bilakis onun bilfiil cevheri olan sûretine tâbi olup sûretinden sonra var olabilirler.¹²² Eğer cismin bir konumu var ve fakat bölünemezse, o zaman cisim noktadır. Nokta gibi, zâtı tekil olanın mekânı da olamaz. Eğer duyulur varlığın konumu yok ve kendisine işaret edilemiyorsa ve bu durumda cisim aklî cevher gibiyse ya boyut ona bir defada ilişir ya da o kâmil ölçüsüne doğru kesintisiz bir hareket içindedir. Eğer boyut ona bir defada ilişmişse, o bir mekânda bulunuyorken boyut ona rastlamıştır. Aksi takdirde cisme bu ya da şu mekân daha layık değildir. Bu durumda onun boyutundan önce mekânın olması ve fakat onun mekânda iken duyulur olmaması gerekir. Bu ise açık bir çelişkidir. Eğer sûretsiz madde kemâle doğru kesintisiz bir hareket içindeyse, bu durumda da bu cismin bir yönü olmayacaktır. Fakat cismin yönleri vardır ve bu şekildeki her varlık bir mekân sahibi

¹²⁰ Bu konuda ayrıca bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 256-7.

¹²¹ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 72 (I/67).

¹²² İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 63 (I/59-60).

olduğundan, o cevherin bir konum ve mekânı da olmalıdır. Oysa onun mekânı olmadığını söylemiştik.¹²³

Tüm bu durumlar, cismin sûretinden ayrı olduğunu varsaydığımızda karşılaşacağımız çelişkilerdir. Şu halde anlaşılmıştır ki, cismin bilfiil varlığı onun maddesinin sûretiyle birlikte olmasıyla mümkündür ve cisim bilfiil var iken madde ile cismânî sûret birbirinden ayrılamaz.¹²⁴

Fakat bu izahlarla henüz mesele halledilmiş değildir. Şöyle ki, sûretin maddeden ayrı bir cevher olduğu cismin ise iki ayrı cevher olan madde ve sûretin birleşmesiyle meydana geldiği ileri sürülebilir. Ancak İbn Sînâ, bu iddiaya da madde ve sûretin iki ayrı cevher olması durumunda, cismin bu iki cevherin birleşmesiyle meydana gelmesinin imkânsızlığını ispat ederek cevap vermektedir. Ona göre, eğer iki cevher birleştiğinde onların her biri mevcutsa bunlar bir değil iki olacaktır. Fakat meydana gelen cevher iki değil birdir. Bu durumda her ikisi de var olamayacak, biri var iken diğeri yok olacaktır. Var olanın, yok olanla birleşmesinden de söz edilemez. Eğer iki ayrı cevher yok oluyor bunlardan üçüncü bir cevher meydana geliyorsa bu durumda onlar birleşmemekte, her ikisi de bozulmaktadır.¹²⁵ O halde madde ve sûret iki ayrı cevher olamaz.

Yukarıdaki tartışmalardan zâtî niteliklerin maddî cevher gibi veya duyulur varlıklardan ayrı olarak fizik âlemde mevcut olmayacağı anlaşılmıştır. Acaba arazî nitelikler maddî cevher gibi veya arazî oldukları duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut olabilirler mi?

2.2.2. Arazî Niteliklerin Mufâruk Olması

İbn Sînâ'ya göre, bazı filozoflar, cisimde bulunan niteliklerin kesinlikle bir yüklem olmadığını aksine rengin, tadın, kokunun ve diğer arazî niteliklerin ayrı ayrı cevher olduklarını ve bunların duyulur cevherlere varlık kazandırdığını iddia etmektedirler. Bu kişiler ayrıca, niteliklerin cisimlere karışmış halde bulunduğunu ve

¹²³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 72-4 (I/67-9).

¹²⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 74 (I/69).

¹²⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 76 (I/71).

onlarla beraber hareket ettiğini de dile getirmektedirler. Burada tartışma konusu, cisimlerde bulunan bu niteliklerin cevher olup olmadığıdır.

Bilindiği gibi cevherler, ya cisimdir veya cisim değildir. Cisim olmayan ve cisimde bulunmayan cevherler konusu üzerinde bir tartışma yoktur. Cisimde bulunan nitelikler de cisimden ayrı olarak var olamadığına göre cevher değil, arazdırlar. Bu durumda, duyulur ve cisimsel niteliklerin cevherliği de tartışma dışı kalmaktadır. O halde, eğer bir kimse cisimde bulunan niteliklerin cevher olduğunu söylüyorsa, o kişi, aynı zamanda, bu niteliklerin cismânî olmadığını da iddia ediyordur. Dolayısıyla burada tartışılacak konu cisim olmayan ve fakat bir araya gelerek (*telif*) cismi oluşturduğu iddia edilen niteliklerin cevher olarak mevcûdiyeti meselesidir.

İbn Sînâ, bir cismin, cisim olmayan cevherlerin bir araya getirilmesiyle (*telif*) meydana gelmesinin muhâl olduğunu söylemekte, cisimlerde bulunan niteliklerin cevher olduğu iddialarını kabul etmemektedir. Ona göre, eğer bu nitelikler cevher iseler, bu cevherlerin cisimlerde onlara karışmış halde bulunması ve cisimlerle beraber hareket etmesi de mümkün değildir.

Filozofumuza göre, eğer bu cisim olmayan cevherler cismi oluşturuyorsa, o zaman bunlar cisimlere bitişerek (*bi'l-mukârene*) ve onlarda hareket ederek (*seyerân fîhâ*) var olurlar. Bunlar maddî cevherlerle beraber mevcut olunca maddî cevherler gibi bir konuma (*vad'*) sahip olacaklardır. Konum sahibi her cevher de bölünebilir. Fakat cisim olmayan bir cevher için bölünmek söz konusu olamaz. Dolayısıyla bunların maddî bir cevherle bitişmesi ve onunla beraber hareket etmesi –yukarıda belirtildiği gibi– imkânsızdır. Ayrıca bunlar ya bulundukları cevherlerden ayrı olarak var olabilirler veya olamazlar. Eğer bunlar cisimlerden ayrı olarak var olamazlarsa, cisimler onların konularıysa ve onlarla nitelenen cisim kendi başına yetkin bir cevherse, bu durumda onlar sadece arazdırlar ve cevherliğin ancak adına sahiptirler. Çünkü bunlar bir konuda olmaksızın var olamamaktadırlar.¹²⁶

Eğer cisim olmayan bu cevherler cisimlerden ayrılabilirlerse, bunlar ya kendi başlarına mevcut olmaksızın bir cisimden diğerine intikâl edecek şekilde

¹²⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 134-5 (I/121).

ayrılmaktadırlar veya bu ayrılmayla müstakil bir varlık kazanmaktadırlar. Birinci durumda, bunların arazlıkları ortadan kalkmaz. Çünkü bir niteliğin araz olmaması için, bir konudan diğerine intikâl eden bu niteliğin hiçbir cisimde bulunmaksızın var olması gerekir. İkinci durumda da, bir cisimden ayrılan ve fakat başka bir cisme intikâl etmeyen bir niteliğin uzak bir cisimde varlık kazanıncaya kadar kendi başına mevcut olması veya gizlenmesi (*kümûn*) gerekir. Filozofumuza göre, bu iki durum da imkânsızdır.¹²⁷ Dolayısıyla bu nitelikler arazdırlar.¹²⁸

İbn Sînâ, bir arazın bir konudan diğerine, ikisinden de ayrılarak intikâlinin mümkün olmadığını ve bunun ancak arazın bir konuda var olmasıyla mümkün olabileceğini söylemektedir. Ona göre, bu durum bir cisimde olan nitelik için de geçerlidir. Filozofumuz bunu şu şekilde temellendirmektedir: Bir konuda var olan niteliğin, konusuyla bir alâkası vardır veya yoktur. Eğer bir konuda var olan bu şahsî niteliğin zâtı konusunun şahsî zâtıyla alâkalıysa, bu nitelik ancak konusunda var olduğu müddet içinde mevcuttur. Bu niteliğin bir konuda mevcut olmasının sebebi, onun mahiyetinin de sebebi değilse, bu varlık illetinin ortadan kalkması o niteliğin mahiyetine bir zarar vermez. Bir niteliğin bir konuya muhtaç olmamasının sebebi, böyle bir illetin olmamasıdır. Dolayısıyla bir illet, diğer bir sebeple ortadan kalkmaz. Fakat söz konusu illet başka bir sebeple ortadan kalkmışsa bu durumda, o niteliğin ilk konuda bulunma zorunluluğu kalkar ve iki sebeple de başka bir konuya muhtaç olur: Birincisi ilk sebebin ortadan kalkması, ikincisi de ikinci illetin varlığıdır.¹²⁹

Ancak bu sebepler o varlığın tabiatının dışındadır. Onun varlık sebepleri, mahiyetinin sebepleri değildir. Bir varlık tabiatı icabı bir konuda bulunmaya muhtaç

¹²⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 135 (I/121).

¹²⁸ Kümûn bir cismin veya arazın diğer bir cisimde bilkuvve var olması, zuhûr da bu bilkuvve cisim veya arazın açığa çıkması ve bilfiil var olması demektir. Kümûn (ve zuhûr) Mutezilî kelâmcıların ileri gelenlerinden Nazzâm tarafından, diğer atomcu kelâmcıların (*ashâbü'l-cevâhir ve 'l-a'râz*) tabiat anlayışına bir eleştiri olarak ileri sürülmüş bir nazariyedir. Başta Nazzam olmak üzere bu nazariyeyi kabul eden kelâmcılar (*ashâbü'l-kümûn ve 't-tabâi*) bir cismin (veya arazın), atomcuların dediği gibi atomlardan meydana gelmediğini, diğer bir cisimde bilkuvve bulunduğunu ve daha sonra bu bilkuvve cisim veya arazların bilfiil var olduklarını söylemişlerdir. Bu görüş hem Ehl-i sünnet ve Mutezilî kelâmcılar ve hem de İbn Sînâ tarafından eleştirilmiştir. Onun bu konudaki temel eleştirisi, cisimlerin oluş ve bozuluşla meydana geldiğidir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 552. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 94; İlyas Çelebi, “Nazzam”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII, 466-9.

¹²⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 136 (I/122).

değilse, onun tabiatı (*ayn*) değişime uğramadıkça, o varlık herhangi bir sebeple bir konuda bulunmak zorunda kalmaz.¹³⁰

Eğer bir niteliğin cevherinden ayrılması ve – mesela bizâtihi beyazlık gibi– var olması mümkün ise, bu durumda bu bizâtihi beyazlığa işaret edilebilir veya edilemez. Bu durumda beyazlık, aşırı küçüklük sebebi hariç, idrâk edilebilir bir şey olur ve beyazlığın bilinen bütünlüğüne sahip olur. Bu beyazlığın cisimlerde bulunmaması ve ona işaret edilebilir olması için boşluğun (*halâ*) ve ayrıca bu beyazlığın belirli bir konum ve ölçüsünün olması gerekir. Böylece onun kendi zâtında duyulur olması gereken bir ölçüsü olacaktır. Çünkü biz konumu ve ölçüsü olmayan ve dolayısıyla duyulur olmayan bir beyazlığı idrâk, hatta hayâl edemiyoruz. Eğer beyazlık algılanabilir ölçüsü olan bir nitelik ise o sadece bir beyazlık değil, beyaz bir cisimdir. Çünkü beyazlıktan kasıt, hacmi ve boyutu bulunan cisme âriz olan bir niteliktir. Eğer bu nitelik, bir cisimden ayrılır fakat bir başka cisme de intikâl etmezse bozulmuş olur. Eğer kendinde beyazlığın cisimden ayrı bir ölçüsü varsa, bu durumda beyaz bir cismin iki ölçüsü olacaktır: (1) Beyazlığın kendi ölçüsü ve (2) beyazlığın iliştiği cismin ölçüsü. Bu da imkânsızdır. Bu durumda beyazlık o cisimde var olur, ama ondan ayrılmaz. Öyleyse, bu tür nitelikler cevher değil, arazdırlar.¹³¹

Zâtî ve arazî niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut olmadığı ortaya konduğuna göre, cevap bekleyen şu sorular geçebiliriz: (1) Platon ideaların ayrı (*mufârik*) olduğunu iddia etmiş midir? (2) Eğer Platon ideaların ayrı olduğunu iddiasında bulunuyorsa, o, ideanın ‘ayrı’ olmasından ne anlamaktadır? (3) Bu idealar duyulur varlıklardan ayrı ise, nerededirler ve nasıl vardırılar?

2.3. İDEALAR ve KÜLLÎLİK

Yukarıda, İbn Sînâ’ya göre, duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) ideaların (*müsül*) mevcûdiyetini tartıştık. Bu meselede idea ile duyulur varlıklarda algılayıp zihnimizde idrâk ettiğimizde kendisine küllîlik ilişen zâtî ve arazî nitelikler kastedilmiştir. İbn Sînâ’nın bu meseleyi vazederken kullandığı ifadelerin arkasında

¹³⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 137-8 (I/123).

¹³¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 138 (I/123-4).

yatan temel ön kabul, idea ile küllî niteliklerin bir ve aynı olduğudur.¹³² O, Aristo'nun idealar hakkındaki eleştirisini küllîler meselesi olarak anlamakta ve bu anlamda küllîlerle aynı gördüğü ideaların duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olmadığını ispat etmeye çalışmaktadır. Burada öncelikle küllî niteliklerin 'ne' olduğu, sonra da idealarla bir ve aynı gerçeklik olup olmadığı konusu üzerinde durmaya çalışacağız.

İbn Sînâ için küllî –Aristo,¹³³ Kindî¹³⁴ ve Fârâbî'de¹³⁵ de olduğu gibi– 'kendisinde birçok varlığa yüklem olmaya engel olmayan anlam veya nitelik'tir.¹³⁶ Yukarıda belirttiğimiz üzere Platon küllîyi, Aristo ve İbn Sînâ gibi, 'birçok mevcuda yüklem olan' anlamında kullanmamış olabilir. Fakat burada sorulması gereken soru, Platon'un idealarının, adı konmamış bir şekilde, aynı türden tüm varlıklara hamledilen 'küllî' olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle: Platon'un ideaları Aristo'nun *küllî*siyle bir ve aynı mıdır?

Hatırlayacağımız üzere, her bir duyulur varlık aynı zamanda *sayısal* veya *maddî* bir *birliktir*. Bu bölümün başında Platon'un ideaların varlığını ispatı sadedinde ortaya konduğu üzere bu varlıkların, sayısal ve maddî olmayan tür veya cins (*mücânîs*) olarak birlikleri de bulunmalıdır. Bu varlıklar sayısal birlik ve dolayısıyla mevcûdiyetlerini, kendisine insan zihninde küllîlik ilişen bu sayısal olmayan birliklerine borçludurlar. Çünkü maddî mevcûdât, onların bu türsel birlik veya tabiatları tahakkuk etmeden fizik âlemde sayısal olarak bulunamaz ve dolayısıyla mevcut olamazlar.

Birinci bölümde de belirtildiği üzere, İbn Sînâ küllîlerle, kendisine zihinde küllîlik ilişen ve duyulur varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini meydana getiren

¹³² 'Acaba küllînin şeylerden bir şeye ilişmek sûreti ile bir varlığı var mıdır ki, böyle bir durumda söz gelişi, insan olan bir şey olsun ve o, Zeyd, Amr ve Halit için mevcut olan olarak bizzat küllînin zâtı olsun? Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 207.

¹³³ Aristo'ya göre, çokluğa hamledilen yükleme küllî denir. Bkz. Aristo, *Yorum Üzerine*, 17A36-9.

¹³⁴ Kindî'ye göre, tür küllî bir kavramdır, şahıslar ise duyulur ve cüzî varlıklardır. Bu şahsî varlıklar zihinde küllî olarak kavranırlar. Dolayısıyla küllî çokluk ifade etmektedir. Bkz. Kindî, "Kitâb fî'l-felsefeti'l-ülâ", *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1950, I, 155; Türkçesi için bkz. a.mlf., "İlk felsefe üzerine", *Felsefî Risâleler* içinde, ter. Mahmud Kaya, İstanbul, 2002, s. 177.

¹³⁵ Fârâbî küllînin birbirine benzer iki veya daha çok varlık için kullanıldığını ve onun birden fazla varlığa yüklem yapıldığını belirtir. Bkz. Fârâbî, "Kitâbü îsâgûcî", *el-Mantık inde'l-Fârâbî* içinde, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1985, I, 75.

¹³⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 195-6 (I/172-3).

akledilir mutlak nitelikleri birbirinden ayırmaktadır. Filozofumuza göre, küllî niteliklerin üç varlık tarzı vardır. Birincisi, bunların mutlak varlığıdır. Bu açıdan bir nitelik sadece ne ise odur. İkinci olarak nitelikler, fizik âlemde duyulur varlıklarda; son olarak da, insan zihninde idrâk edilmiş olarak bulunur. Mesela mutlak insanlık, sadece insanlıktır. Bu, insanlığın mutlak varlığıdır. İnsanlık aynı zamanda, her bir şahsî insanın tabiatıdır ve ‘bu insan’ insanlık olmaksızın mevcut olamaz. Bu tabîî insanlıktır. Her bir şahsî insandaki insanlığı biz, ayrıca aklen idrâk eder ve bu insanlık mahiyetini zihnimizde tasavvur ederiz. Bu da insanlığın üçüncü varlık tarzıdır. Küllîlik de insanlığın bu üçüncü varlık tarzına, zihnimizdeki insanlık tasavvuruna ârız olur.¹³⁷

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kendisine küllî olmak ilişen zihnî sûretle, bu sûreti kendisinde algıladığımız ve sonra da aklen idrâk ettiğimiz fizik âlemdeki cüzî varlığın tabiatını birbirinden ayırmalı, bu ikisinin bir ve aynı olmadığını gözden kaçırmamalıyız.

Eğer küllîyle, kendisine küllîlik ilişen zâtî veya arazî niteliklerin birbirinden farkını ortaya koymazsak iki temel hataya düşeriz: Birincisi, küllî yüklem olmaması halinde şahsî varlıkların tabiatlarını meydana getiren mutlak niteliklerin de olamayacağını düşünmemizdir. Bu durumda düşeceğimiz ikinci hata, birincisinden de önemlidir. O da, bu nitelikleri şahsî varlıklara küllî olarak yüklem yapmamızı meşru ve mümkün kılan ve sayısal olarak farklı varlıklarda bulunan aynı mutlak nitelik veya tabiatın kaybolmasıdır. Bu durumda birçok varlığa aynı küllîyi yüklem yapabilmemiz için temel dayanak olan tabiattan yoksun kalırız. Fakat bu tabiat veya niteliğin küllîden önce geldiğini kabul edersek böyle bir durumla karşılaşmamız söz konusu olmaz. Eğer bir tabiata sadece bir şahsî varlık sahipse ve bu mahiyette başka bir şahsî varlık söz konusu değilse, bu durumda tabiat var olacak fakat tek bir varlıkta olup başka varlıklarda bulunmadığı için, zihinde küllîlik kazanamayacak ve dolayısıyla küllî de var

¹³⁷ Tûsî’ye göre de, kendisinde birden çok varlığın ortak olmasına engel bulunmayan mahiyet –ilk olarak– ne ise o olarak vardır. Bu açıdan mahiyet ne bir, ne çok; ne cüzî, ne küllî; ne fizik âlemde mevcut, ne de ma’dûmdur. Bilakis tüm bu anlamlar kendisine sonradan ilişir ve bundan sonra bir veya çok; cüzî veya küllî; mevcut veya ma’dûm olur. Bu durumda ilişen anlamlarla bunların iliştiği bir ve aynı değil, iki ayrı varlıktır. Bu açıdan mahiyet, mevcut varlıkların tabiatları ve hakikatleri (*tavâbiü a’yani’l-mevcûdât ve hakâiküha*) veya tabîî küllî olarak adlandırılır. Bu anlamın birçok varlık için kullanılır olmasına mantikî küllî denir. Bu iki küllînin terkibinden de aklı küllî meydana gelir. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, “Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîbât”, İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbîhât* içinde, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1960, I, 204-5.

olamayacaktır. Bu durum küllîyle tabiat veya akledilir mutlak niteliklerin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Birçok varlığa yüklem yapılan küllî mevcut olmayınca cins de var olamaz. Bundan dolayı, tabiat veya anlamın bir arazi olarak anlaşılmayan küllîyi reddetmeliyiz.¹³⁸

Buraya kadar, fizik âlemde mevcut mahiyetle bu mahiyetin kendisine küllîlik ârız olan zihnî sûreti arasındaki farkı ortaya koyduk. Şimdi de, bu tabiat veya mahiyetin duyulur varlıklardan ayrı olup olmadığı meselesine geri dönmeli ve meseleye daha yakından bakmalıyız.

Bir önceki bölümde görüldüğü üzere Platon, İbn Sînâ'ya göre, ideaların duyulur varlıklardan ayrı ve cüzî varlıklar gibi bir cevhere veya mevcûdiyete sahip olduğu fikrini taşımaktadır.¹³⁹ Burada şu sorulmalıdır: Acaba İbn Sînâ, Platon'un ideaların (*müsül*) mevcûdâtтан ayrı (*mufârik*) ve maddî cevherler gibi mevcut olduğunu iddia ederken ne kadar haklıdır? Ya da İbn Sînâ'nın ideadan veya onun ayrıklığından anladığıyla Platon'un söylediği bir ve aynı mıdır?

Burada tespit etmezi gereken ilk nokta 'ayrı'lığın (*mufârakat*) ne olduğudur. Bunun için, öncelikle Platon ve İbn Sînâ'nın ayrıklık ile ne kastettiklerini belirginleştirmeli ve bu iki anlayışı karşılaştırmalıyız. Fakat bundan da önce, Platon'un ideaların duyulur varlıklardan ayırık (*mufârik*) olduğunu iddia edip etmediği sorulmalıdır. Ayrıca burada Platon'un –o, ideaların ayırık olduğu iddiasında bulunmamış olsa da– bu şekilde yorumlanabilecek görüşleri de dikkate alınmalıdır. Eğer Platon ideaların ayrı olduğunu iddia ya da îma etmemişse, onun ayrıklıktan ne anladığını sormamız abestir.

Platon'un ilk diyaloglarına baktığımızda, bunlarda aşkın sûretlerin (*idea*) varlığına dair bir ima yoktur. *Kharmides*'te bilgeliğin tanımı konusunda birçok zorluk yaşanmakta ve bir türlü kesin bir neticeye ulaşılamamaktadır. *Gorgias* ve *Protagoras*'ta

¹³⁸ Lloyd P. Gerson, "Platonism and the invention of the problem of universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, s. 242.

¹³⁹ Yukarıda Aristo'nun ideaları ayrı olarak nitelerken *horismos* kelimesini (χωρισμός) istimal ettiğini ve fakat Platon'un diyaloglarında bu kelimeyi ideaları nitelemek için kullanmadığını belirtmiştik. Bkz. Thomas A. Blackson, *a.g.e.*, s. 56-7.

da aşkın idealar nazariyesine dair bir işaret bulunmamaktadır. *Lakhes*'te 'cesaretin kendisi' ifadesi geçer.¹⁴⁰ Fakat Sokrates ve diğerleri bu ifadeden, cesaret sıfatını hak eden tüm eylemlerdeki ortak nitelik dışında bir şey anlamamışlardır.¹⁴¹

Platon, *Lysis*, *Euthyphro*, *Büyük Hippias* ve *Birinci Alkibidies* gibi ilk diyaloglarının bazılarında, 'kendinde şey' olarak anlaşılabilir bazı tanımlamalarda bulunmaktadır. O, *Euthyphro* diyalogunda kendinde şey, mahiyet veya akledilir üzerinde durmakta ve karşısındakine dindarlığın mahiyetini sormaktadır.¹⁴² Platon *Euthyphro*'ta ayrık sûretlerden (idea) değil; daha çok cüzîlerde bulunan zâtî, arazî niteliklerden bahsediyor görünmektedir.¹⁴³

Platon'un ideanın aşkınlığı (*müteâl*) fikriyle ilk olarak *Kratylos*'ta¹⁴⁴ karşılaşmaktayız. Burada görmek artık fiziksel bir hadise olmaktan çıkmış zihinsel bir faaliyete dönüşmüştür.¹⁴⁵ *Phaedo*'da ise, idealar artık duyulur âlemden ayırdır.¹⁴⁶ Platon'un aşkın (*müteâl*) idealar (*akledilir varlıklar*) nazariyesi, en güzel şekliyle, onun Mağara alegorisinde ifadesini bulmaktadır.¹⁴⁷ Burada insanın bilgisiyle idealar arasındaki ilişki, onun görmesiyle güneş arasındaki ilişkiye benzetilmekte, nasıl görmek için güneşin var olması icap ediyorsa, aynı şekilde bilmek için de ideaların varlığı zorunlu olmaktadır. Görüldüğü üzere, Platon'a göre idealar aşkın veya duyulurlardan ayrı olup onlarda algıladığımız niteliklerin asılları ve hakikatleridir.

¹⁴⁰ Platon, *Lakhes*, 191E, 192B.

¹⁴¹ G.M.A. Grube, *a.g.e.*, s. 7-8.

¹⁴² “— ... Dostum, sana dine uygun eylemin ne olduğunu sordum. Bana babanı cinayetle suçlamanın dine uygun eylem olduğu cevabını verdin. — Ve söylediğim doğruydı, Sokrates. — Şüphesiz, Euthyphron! Ama senin dine uygun olduğunu söylediğin diğer birçok eylem de var. — Evet, var. — Hatırla! Ben senden dine uygun şeylere iki üç örnek ver demedim. Fakat dine uygun şeyleri dine uygun yapan genel özün ne olduğunu sordum. Dine aykırı bir şeyi dine aykırı, dine uygun bir şeyi de dine uygun kılan tek bir öz olduğunu söylediğini hatırlamıyor musun? — Evet, hatırlıyorum. — Öyleyse bana, bu özün tabiatını anlat ki, ben bu özü göz önünde tutulan bir model olarak bulundurayım. Sizin eylemlerinizi buna göre tartabileyim. Bu öze uygun eylemlerinize dine uygun, uygun olmayan eylemlerinize de dine aykırı diyebileyim.” Platon, *Euthyphron*, 6D1–5.

¹⁴³ G.M.A. Grube, *a.g.e.*, s. 9.

¹⁴⁴ Platon, *Kratylos*, 388A-389D.

¹⁴⁵ G.M.A. Grube, *a.g.e.*, s. 14.

¹⁴⁶ G.M.A. Grube, *a.g.e.*, s. 15.

¹⁴⁷ Platon, *Devlet*, 514A-17C.

Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ'ya göre varlık, öncelikle cevher, sonra da araz için kullanılır. Cevher de, ilk olarak her biri diğerinden ayrı ve bu sebeple mevcut şahsî varlıklara işaret eder.¹⁴⁸ Bu varlıklar madde ve küllî niteliklerden mürekkeptir. Bu nitelikler ya o mevcudun mahiyet ve hakikatini oluşturur veya buna sonradan âriz olur. Cevher ikinci olarak, bu mahiyet veya hakikat için kullanılır. Arazlar da mahiyete sonradan ilişen nitelikler olup kendi başına değil, cevherle var olabilirler. Her bir mevcut ya cevher veya arazdır; bunlar dışında üçüncü bir varlık tarzı yoktur.

İbn Sînâ'ya göre duyulur bir varlığın mahiyet ve cevherini oluşturan nitelikler, onun ilkeleridir. Tüm niteliklerin araz olduğu iddia edildiği takdirde arazlar cevherlerin ilkesi olmaktadır. Araz cevherden sonra mevcut olan bir niteliktir, ondan önce gelemmez. Bu durumda o bir cevheri de meydana getiremez. O halde cevheri oluşturan nitelikler, onun gibi cevher olmalıdır. Zaten İbn Sînâ'nın cevher tanımı da, "bir konuda olmayan mevcut" şeklinde olup sadece fizik âlemde mevcut duyulur varlıkları değil, bunların zâtî niteliklerini¹⁴⁹ de kapsamaktadır.

Burada, birinci bölümde, İbn Sînâ'ya göre, zâtî veya arazî tüm mutlak niteliklerin cüzî ve duyulur varlıklarda bilaraz bölünmüş olarak; fakat mutlak zâtlarında ise bölünme söz konusu olmaksızın var¹⁵⁰ olduğunu; ikinci bölümde de, bu mutlak niteliklerin 'başka bir şey olmaması şartıyla' değil, 'başka bir şey şartı olmaksızın' soyut (*mücerred*) olarak dışta (*hâric*) bulunduğunu¹⁵¹ ortaya koyduğumuzu

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 28-30, 73 (22-3, 66). Aristo da cevheri, ilk olarak duyulur varlıkla (*synola*) bu varlığı meydana getiren madde ve sûret için kullanır. Bkz. Aristo, *Metafizik*, 1029A26-33.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 92 (87). İbn Sînâ metnin devamında bu konuyu bir örnekle şu şekilde açıklamaktadır: Zeyd duyulur şahsî bir varlıktır. Fakat Zeyd'in mahiyeti onun insan olması veya insanlıktır. Bu insanlık eğer fizik âlemde var olursa, bir konuda olmayan olarak var olur. Çünkü bu insanlık bir cevherdir ve herhangi bir araz gibi, bir konuda var olamaz. Fakat insanlığın bilfiil duyulur bir varlık gibi var olması da söz konusu olamaz. Hatta bu anlamıyla mahiyetin yok (*ma'dûm*) olduğu bile söylenebilir. [Bkz. İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 92-3 (87-8)]. İbn Sînâ'nın, bu örneği takip eden sözlerini de şu şekilde daha anlaşılır olarak ifade edebiliriz: Zeyd'in var olması demek, bu insanlık mahiyetine varlığın ilişmesi demektir. Kendisine varlığın iliştiği bir mahiyet olarak insanlık, fizik âlemde duyulur varlık gibi olmasa da, mutlak insanlık olarak vardır.

¹⁵⁰ Mevcûdâtın illetleri olarak küllîleri tartıştığımız bölümde de ortaya konduğu üzere, küllî bir sûreti cüzî sûretlerin toplamından çıkarmayacağımıza göre, bu küllî anlamın cüzî sûrette bölünme olmaksızın bulunması gerekir. Burada, İbn Sînâ'nın küllî sûretin zâtında bölünme olmayacağını ortaya koyarken ileri sürdüğü gerekçeyle, Platon'un bilginin nesnesi olarak akledilir niteliklerin ayniyetini ortaya koyarken ileri sürdüğü gerekçenin aynı olduğunu hatırlamak için bu çalışmanın birinci bölümüne bakılabilir.

¹⁵¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 203-4 (I/179-80).

hatırlamalıyız.¹⁵² Filozofumuzun ‘başka bir şey olmaması şartı’ndan bu mutlak niteliklerin idealar gibi, duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olarak var olmasını anladığını, fakat bu niteliklerin ‘başka bir şey şartı olmaksızın’ soyut (*mücerred*)¹⁵³ olarak zihin dışında var olduğunu kabul ettiğini göz önüne alırsak; onun mufârik olmakla mücerret olmayı birbirinden ayırdığını ve küllî niteliklerin mücerret olmasına değil, mufârik olmasına itiraz ettiğini anlamış oluruz.¹⁵⁴

¹⁵² Fazlur Rahman, İbn Sînâ’nın sûret ve madde kavramlarının şahsî bir varlığın bilfiil varlığını açıklamak noktasında önemli bir güçlük ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Ona göre, bu güçlük, sûretin (*form*) küllî ve dolayısıyla var olmamasından kaynaklanmaktadır. Zira duyulur varlığın maddesi sırf bilkuvve olduğu için zaten var değildir. Dolayısıyla duyulur varlık ancak sûretle bilfiil varlık kazanır. Fazlur Rahman bu kabullerden hareketle sormaktadır: ‘O halde asıl olur da bir şey var olmayan bir sûret ve yine aynı şekilde var olmayan bir madde tarafından vücuda getirilir?’ (Fazlur Rahman, “İbn Sina”, *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M. M. Sharif, Karachi, 1983, I, 483; Türkçesi için bkz. a.mlf., “İbn Sînâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, Mustafa Armağan, İstanbul, 1990, II, 102). Fazlur Rahman, İbn Sînâ’nın bilgi nazariyesini de bu kabulü doğrultusunda yorumlamakta ve eleştirmektedir. O, Fârâbî’ye göre küllîlerin duyulur varlıklardan tecritle idrâk edildiğini söyler; İbn Sînâ’ya göre ise, insanın bu akledilirleri duyulur varlıklardan tecrit etmediğini, doğrudan doğruya Faal Akıl’dan aldığını iddia eder. (Fazlur Rahman’ın benzer görüşü için ayrıca bkz. a.mlf., *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londra 1958, s. 15.) Çünkü –ona göre– İbn Sînâ küllînin duyulur varlıklarda var olduğunu kabul etmemektedir. O, bu iddiasına, İbn Sînâ’nın ne realist ve ne de nominalist olduğunu da eklemektedir. (a.g.m., I, 495-6/II, 114-5) Dolayısıyla Fazlur Rahman’a göre, İbn Sînâ, küllîler meselesinde konseptüalisttir. Yukarıdaki bilgiler ışığında, İbn Sînâ’nın zihinde kendisine küllîlik ilişen akledilir niteliklerin mutlak varlığını kabul ettiğini ve fakat bu akledilir niteliklerin duyulurların varlığı gibi mevcut olmadığını ortaya koyduğunu görebiliriz. Fazlur Rahman, İbn Sînâ’nın akledilir niteliklere duyulurların varlığı gibi bir mevcûdiyet izâfe etmekten kaçınmasını, onun bu niteliklerin mutlak varlığını kabul etmemesi olarak anlamaktadır. Fakat o, bu iki varlık tarzı arasındaki farkı gözden kaçırmaktadır. Bundan da anlaşılacağı üzere, yukarıdaki sorunun, İbn Sînâ açısından vaki olması mümkün değildir. Ayrıca filozofumuz, ileride görüleceği üzere, insanın akledilirleri idrâkinde Faal Akıl’a büyük önem vermektedir. Fakat o, insanın bu akledilirleri duyulur varlıklardan tecrit ettiğini, Faal Akıl’ın ise sadece insana bu tecritte yardımda bulunduğunu belirtmektedir. Burada –girişte de belirttiğimiz üzere– realizm ile nominalizm arasında üçüncü bir tavrın imkânsız olduğu bir kez daha hatırlanmalıdır. Dolayısıyla filozofumuzun, Platon gibi olmasa da, realist bir filozof olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

Robert E. Abu Shanab ve Bilal Kuşpınar da, İbn Sînâ’nın küllîler konusundaki düşüncelerini yukarıda aktarılan teze benzer şekilde yorumlamaktadırlar. Bkz. Robert E. Abu Shanab, “Avicenna and Ockham on the problem of universals”, *Pakistan Philosophical Congress*, XI, sy. 2, 1973, s. 13 [Bu makaleye ulaşmam konusunda bana yardım eden Punjab Üniversitesi, Felsefe bölümünden Sayın Abdul Hafeez Fazlı’ya (Prof. Dr.) teşekkürü bir borç bilirim.] ve Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s. 91-101.

¹⁵³ Akledilirin soyut (*mücerred*) olması, İbn Sînâ’ya göre, onun sadece insan zihnindeki halini ifade etmemektedir. Akledilir insan zihni dışında da mutlak olarak soyuttur. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 140 ve 203-4 (I/179–80); a.mlf., *Mebhas*, s. 172; a.mlf., *et-Ta’likat*, s. 23; a.mlf., *Mebde*, s. 100-1.

¹⁵⁴ İbn Sînâ’nın ideaların ayrıklığına dair eleştirileri, onun küllî niteliklerin mutlak ve mücerret varlığına dair ifadeleri göz ardı edilerek ele alınmıştır. Dolayısıyla filozofumuzun bu eleştirileri, onun küllî niteliklerin insan zihni dışında yokluğunu kabulü olarak anlaşılmıştır. Bu tespiti teyit noktasında temsil gücü yüksek bir metin olarak bkz. Abdurrahman Bedevî, “Tasdir âmm”, *el-Müsülü’l-akliyyetü’l-Eflatuniyye* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.y., s. XVI-XXVII. Bu

Platon'un orta dönem diyaloglarına göre, asıl 'varlık' olan duyulur niteliklerin hakikatleri görünür değildir; o ancak düşünce ile kavranılır. Platon bu görünmez veya her insanın kolayca idrâk edemediği akledilirler için idea (*sûret*) demekle, bu akledilirleri görünür ve dolayısıyla daha kolay idrâk edilebilir kılmak istemiştir.¹⁵⁵ İdea (*sûret*) kelimesiyle de, asıl olarak bu insan zihni dışında mevcut akledilir varlıklar kastedilir. Dolayısıyla sadece sûretin kavram veya hipotez olarak yorumlanması bir hatadır; hatta sûretin töz, tümel ve ideal olarak adlandırılması durumunda, bunlar arasındaki farkların ve ihtirazî kayıtların da dikkate alınması gerekir.¹⁵⁶

Platon, mağara alegorisinde, duyulur varlıkta algıladığımız niteliği bu niteliğin hakikatinden ayırarak, zâtî veya arazî nitelikler duyulur varlıkta olsa bile bu niteliklerin hakikatlerinin duyulur varlıkta bulunmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Platon, böylece, duyulur varlıkların hakikatlerini bu varlıklardan ayrı ve aşkın kabul etmektedir.¹⁵⁷ Onun bu niteliklerin duyulur varlıklardan ayrık olmasından anladığı, bu niteliklerin hakikatlerinin duyulur varlıklardan ayrı ve aşkın olmasıdır.

Platon, ideaların gerçekliğinden bahsederken, gerçeklik (*khoris*) ile 'onların kendileriyle özdeş sonsuz mânasını' kastetmektedir. Akledilir (*eidos*) 'biz onu idrâk etmeden önce de ve idrâk ettikten sonra da; maddî mevcûdât dünyasında bir bilgi nesnesi olarak tezahür etse de etmese de, var olan ve var olmaya devam edecek olan

konuda ayrıca bkz. Parviz Morewedge, *The metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)*, New York, 1973, s. 180 ve Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 92-95.

¹⁵⁵ Platon akledilir nitelikleri idea olarak adlandırmakla, duyulur varlıklarda müşahade ettiğimiz zâtî veya arazî tüm niteliklerin hakikatlerini, bu niteliklerin duyulur varlıklarda aldığı şekille (*eidos*, ç. *eide*) isimlendirdiğini ve hatta Platon'un, niteliklerin hakikatleri bu şekilde adlandırmak zorunda kaldığını söyleyebiliriz. Fakat Heidegger, Platon'un bu tavrını cüretkârlık olarak değerlendirmekte ve Platon'u bu noktada eleştirmektedir. Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1998, s. 63.

¹⁵⁶ R. Robinson, J. D. Denniston, "Plato", *Plato: A Collection of Critical Essays*, ed. Gregory Vlastos, New York, 1971, s. 9.

¹⁵⁷ Platon'un mağara alegorisi, duyulur varlıkta algıladığımız niteliği, bu niteliğin hakikatinden ayırmak ve bu hakikatlerin duyulur varlıkta bulunmadığını ortaya koymak çabası olarak yorumlanabilir. Fakat mağara alegorisi, aynı zamanda, hakikat (ve hakk) kelimesinin diğer ontik anlamlarından soyutlanması ve bu kelimeye sadece insanın zihninde verdiği bir hükmün zihin dışında bulunan varlıkla mutabakatı anlamının kalması ve böylece bu kelimenin maruz kaldığı anlam daralması sürecinin başlangıcı olarak da okunabilir. Bu konuda bkz. Martin Heidegger, "Platon'un hakikat doktrini ", *Metafizik Nedir?* içinde, çev. ve der. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 107.

doğru (*mâna*)’ demektir. Dolayısıyla Platon’a göre ideaların aşkınlığı, onların ‘(insanlardan) bağımsız doğruluk’ları dışında bir anlama sahip değildir.¹⁵⁸

Yukarıda Platon’un *idea* kelimesini duyulur varlıklarda bulunan akledilir niteliklerin asıl ve hakikatleri anlamında kullandığını ortaya koyduk. İbn Sînâ’nın da, akledilir mutlak niteliklerin hem duyulur varlıkların zâtî veya arazî nitelikleri olarak ve hem de Tanrı’nın küllî veya mutlak bilgisi şeklinde var kabul ettiğini belirttik. Bu durumda her iki filozofa göre de, duyulur varlıklardaki cüzî niteliklerin sadece cüzî olarak var olmadığı, bunların küllî veya mutlak hakikatlerinin de bulunduğu ve bu iki filozofun bu noktada mutabık oldukları açıklık kazanmıştır.

Fakat iki filozof bu hakikatlerin veya ideaların duyulur varlıklarda bulunan cüzî veya duyulur sûretlerle alâkası noktasında anlaşılamamaktadır. Platon’a göre, duyulur varlıklarda bulunan nitelikler ideal niteliklerin kopyaları olup bu ikisi arasında mutabakat yoktur. Bir insan duyulur varlıklarda bu ideal niteliklerin kopyalarıyla karşılaşmakta ve bunlar sadece onları hatırlatmaktadır. İbn Sînâ ise, cüzî varlıklarda bulunan cüzî sûretlerle bunların mutlak, küllî halleri veya hakikatleri arasında mutabakat olduğunu, aksi takdirde bizim bu hakikatleri idrâk edemeyeceğimizi kabul; buna dayanarak da bu hakikatlerin duyulur varlıklardan ayrı olduğu veya duyulur varlıklarda bunların kopyaları bulunduğu görüşünü reddeder.

Hatırlanacağı üzere Platon’u ideaların duyulur varlıklardan ayrık olması noktasında eleştiren ilk kişi İbn Sînâ değil, Aristo’dur. O, yukarıda da belirttiğimiz üzere, sûretin (*idea*) maddeden ayrı olmasını kabul etmemiş ve bu ikisinin beraber duyulur varlıkların mahiyetlerini oluşturduğunu söylemiştir. Ona göre, duyulur varlıkların mahiyetleri, gerçek varlıkları ve cevherleri salt sûret değil, sûret ve maddenin terkibinden meydana gelir.¹⁵⁹

¹⁵⁸ J. M. Watson, *a.g.e.*, s. 44–5.

¹⁵⁹ Fazlur Rahman “(...) Bir yandan Aristo genel olarak bir şeyin tanımını veya sûretini kabul etmekte, bununla birlikte, bazı özel pasajlarda maddeyi de bu öze dâhil etmekte, aksi takdirde biz onun bir parçasını tanımlamış oluruz demektir. Eğer biz hem sûreti ve hem de maddeyi tanım oluşturan parçalar olarak sayarsak, bir mevcudun gerçek varlığına asla ulaşamayız. Bu Aristo’nun varlığı açıklamak için kurduğu bütün şemayı parçalayacak sert bir engeldir.” demek sûretiyle Aristo’yu eleştirmektedir. Bkz. Fazlur Rahman, *a.g.m.*, I, 483; Türkçesi için bkz. Fazlur Rahman, *a.g.m.*, II, 102.

Aristo, her varlığın onun mahiyet veya tabiatı olan bir türü ve bu türün bir tanımının olduğunu, bu tanımın da cins ve fasıldan meydana geldiğini; bu tanımın konusu olan türün ve bu tanımın parçası olan cinsin, ismi veya tanımı oldukları varlıktan ayrı olarak var olamayacağını da kabul eder. Aristo bunlara dayanarak, Platon'un ideaların aşkınlığı tezini reddeder.¹⁶⁰

Aristo, Platon'un sûretlerin duyulur varlıklarda bulunmadığını ve aşkın olduğunu söylemesi sebebiyle insanın bilgisi ile bilginin nesnesi arasında bir uzaklık olduğunu kabul eder. O, sûret ve madde teorisiyle *bu* uzaklık veya çelişkiyi aşmaya çalışmaktadır. Platon sûret ile gerçekliği özdeş kabul ederken; Aristo sadece sûretin değil, sûret ve maddenin birleşiminden meydana gelen duyulur somut varlığı gerçek kabul etmektedir.¹⁶¹

Aristo'nun, sûretler konusundaki eleştirileri sûretlerin varlık illetlerine yönelik değildir. Platon'un da, küllîlerin fonksiyonunu reddettiği söylenemez. Diğer bir ifadeyle, pay alma ve yüklem olma birbirini nakzeden alternatifler olamaz. Bu meselede asıl karşıtlık Platon ile Aristo arasında değil, bir tarafta Platon ve Aristo'nun olduğu aşkın veya içkin realistlerle (essentialist) diğer tarafı nominalist ve materyalistlerin meydana getirdiği iki grup arasındadır. Aristo, küllîleri kabul ederken, aynı zamanda, bu küllî ile hakkında açıklama yapılan sûreti veya akledilir niteliğin mutlak varlığını da kabul etmektedir. Platon'un da, sûretin varlığını kabul ederken, aynı zamanda, sayısal ve maddî olarak farklı duyulur varlıklarda mevcut ortaklığın gerçekliğini reddettiği söylenemez. Bu gerçek bize, duyulur varlıklar hakkında küllî olarak hüküm verebilmek ve kendisine küllî yüklemeler yapabilmek imkânını vermektedir. Sûretler (*idealar*) de, farklı maddî varlıklar arasındaki ortaklığın sebebi ve bu ortaklığı açıklayabilmemizin imkânı olup küllî değildirler.¹⁶²

Tüm bu tartışmalardan anlaşılacağı üzere Aristo, Platon'u sûretlerin duyulurlar gibi var olduğunu iddia etmekle itham ederken, sûretlerin varlığını inkâr etmemektedir. O, bu şekilde Platon'un idealar nazariyesini eleştirmekle bunların var olmalarını

¹⁶⁰ Aristo, *Metafizik*, 991B1.

¹⁶¹ W. T. Jones, *Klâsik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006, I, 321.

¹⁶² Lloyd P. Gerson, a.g.m., s. 245-8.

imkânsız kılan sebepleri değil, sûretlerin duyulur varlıklar gibi, onlardan ayrı olarak mevcûdiyete sahip olamayacaklarının gerekçelerini ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'ya göre de, Aristo'nun yukarıda belirtilen düşüncelerine paralel bir şekilde, zâtî ve arazî her bir küllî niteliğin mutlak bir hakikat veya varlığı söz konusudur; fakat niteliklerin bu mutlak varlık veya hakikatleri duyulur varlıklardan ayrı olamaz. Aksi takdirde bunlar duyulur varlıkların birlik ve bütünlüklerinin sebebi olmaktan çıkarlar.¹⁶³

Tüm bu tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, küllîler ile kendisine küllîlik ilişen nitelikler veya Platon'un sûretleri birbirinden farklıdır. Dolayısıyla Platon'un sûretleri yerine küllîlerin ikame edilebilmesi mümkün olamamaktadır. Küllîlerin Platon'un sûretleri yerine ikame edilebileceğini zannetmek de, farklı varlıklar arasındaki müşâbehet olgusundan –ki Platon'un ideaları (ayrık sûretler) veya zâtî ya da arazî nitelikler, farklı varlıklar arasındaki müşâbeheti açıklamakta ve her bir şahsî varlığa bir niteliği küllî olarak yüklemeye imkân vermektedir– kaynaklanı aynı olguyu açıklamakta kullanmak gibi bir yanlış bir yoldur.

Burada bir konu daha aydınlatılmalıdır. O da, filozofumuzun “küllî mâna fizik âlemde mevcut değildir” sözüdür. Birinci bölümün başında İbn Sînâ'nın bütün (*küll*) ile bu bütüne dair bilgi (*küllî*) arasında bir karşılaştırma yaptığını ve orada, filozofumuzun, küllî olması açısından küllînin tasavvurda mevcut olduğunu ifade ettiğini belirtmiştik. Büyük Üstat, eserlerinde bu cümlesini birçok kez tekrar etmektedir.¹⁶⁴ Filozofumuz, bu ifadeye ilaveten, ayrıca –tezimizin birinci bölümünde de ortaya konduğu gibi– küllî

¹⁶³ İbn Sînâ'ya göre, mutlak küllî nitelikler hem Tanrı'nın mutlak, küllî bilgisinde ve hem de duyulur varlıkların sayısal olmayan birlikleri şeklinde bu varlıklarda bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın felsefesi, onun küllî niteliklerin mevcûdiyetini kabul etmesi ve fakat duyulurlardan ayrı olmasına da itirazı sebebiyle, ılımlı realizm olarak adlandırılabilir. Fakat onun bu ılımlı realizmine essentializm denip denemeyeceği tartışmalıdır. Nader el-Bizri'ye göre, filozofumuzun felsefesinin essentialist bir felsefe olarak kabul edilmesi halinde, onun özün varlığa takaddüm ettiği fikrinde olduğu da varsayılıyordur. Bu durumda da filozofumuzun metafizik anlayışının Heidegger'in varlığı unuttuğu şeklindeki ithamına maruz Batı metafiziğiyle bir sayılması kolaylaşmaktadır. Ancak, müellife göre, İbn Sînâ'da tüm mevcûdâtın ilk sebebi olan Zorunlu Varlık sadece varlıktır, O'nun mahiyeti yoktur. Filozofumuz öz veya mahiyetten daha çok, varlık üzerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla Büyük Üstadın felsefesi essentializm olarak da adlandırılmaz. Bkz. Nader el-Bizri, “Avicenna and essentialism”, *The Review of Metaphysics*, 54, 4, 2001, s. 754-78.

¹⁶⁴ Bu ifadelere örnek olarak bkz. İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mecmu'*, s. 36-7; a.mlf., *Hidâye*, s. 248-50; a.mlf., *Uyûnü'l-Hikme*, s. 49; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 64.

niteliklerin insan zihni dışında mutlak olarak var olduğunu da belirtmektedir. Birçok kişi tarafından, İbn Sînâ'nın ilk ifadesi dikkate alınmış; onun, “niteliklerin insan zihni dışında mutlak olarak var olduğu”na dair ifadeleri ise ihmal edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak filozofumuzun ilk ifadeleri, onun küllîlerin insan zihni dışındaki varlığını tamamen reddettiği şeklinde yorumlanmış ve dolayısıyla bu ifade, “küllîlerin insan zihni dışında yok olduğu” şeklinde anlaşılmıştır.¹⁶⁵

Burada –filozofumuzun birbirini nakzeder görünen mezkûr ifadeleri sebebiyle– şu sorulara cevap aranması bir zorunluluk olarak karşımızda durmaktadır: Acaba filozofumuzun bu iki ifadesi arasında bir tezat var mıdır? İbn Sînâ'nın, “küllî mânanın mevcut olmadığı”nı söylemekten kastı bunların “insan zihni dışında yok olduğu” mudur? Yoksa filozofumuzun bu ifadesi başka bir şekilde mi anlaşılmalıdır? Nasıl?

İlk bakışta bu iki ifade arasında bir tezat varmış gibi görünmektedir; fakat –kanaatimizce– burada bir tezat bulunmamaktadır. Çünkü İbn Sînâ, genel şeylerin (*el-umûrû'l-âmm*) bir açıdan (*min cihetin*) dışta mevcut (*mevcûdetün min hâricin*) olduğunu, bir açıdan da mevcut olmadığını söylemekte,¹⁶⁶ böylece o, “küllî mânanın mevcut olmadığı” ifadesinin, mutlak olarak, küllî niteliklerin “insan zihni dışında yok olduğu” şeklinde anlaşılmasına mahal bırakmamaktadır.

Bu durumda da yukarıdaki ifadenin nasıl anlaşılacağı meselesi gündeme gelmektedir. Bu noktada ilk olarak, filozofumuzun varlık (*mevcûd*) ile öncelikle şahsî veya teşahhus etmiş varlıklar ve daha sonra da bu varlıkların mahiyet ve hakikatlerini

¹⁶⁵ Ömer Türker, bu anlayışın temsil gücü yüksek bir örneği olarak görülebilir. Yazar, “(...) at, kedi veya insan dış dünyada salt at, kedi veya insan olarak değil, fert olarak bulunur. Çünkü dışta bulunmak, bu özelliklerin sınırlı ve işaret edilebilir olmasını gerektirir. Bu sebeple at, dışta belirli bir at ferdi, kedi belirli bir kedi ferdi, insan da belirli bir insan ferdi olarak tahakkuk eder. (...)” (Bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, 2010, s. 22.); “(...) Duyulur şeylerdeki bütün sûretler de duyulur olduğundan...(...)” (Bkz. Ömer Türker, *a.g.e.*, s. 115.) demektedir. O, bu ve benzeri ifadeleriyle, hem küllî niteliklerin insan zihni dışında, duyulur varlıklarda mutlak olarak ve hem de cüzî veya mü(te)şahhas bir tarzda mevcut olduğunu göz ardı etmekte ve bu tavrının tabîî bir sonucu olarak, ifadelerindeki çelişkinin farkına da varamamaktadır. Böylece yazar, hem mutlak insanlık gibi niteliklerin mutlak varlığını reddetmekte ve hem de bunların dış dünyada tahakkukundan bahsetmektedir. Burada sorulması gereken temel soru şudur: Acaba, insan zihni dışında mutlak olarak var olmayan bir nitelik, fizik âlemde nasıl tahakkuk ve teşahhus edecektir? Benzer bir yaklaşım için bkz. Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, Van, 2010, s. 49.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 206 (I/181).

kastettiğini hatırlamamız gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle mevcut asıl olarak aklî veya maddî tüm mü(te)şahhas varlıkları; mecaz olarak da, maddî mü(te)şahhas varlıkların zâtî ve arazî niteliklerini ifade için kullanılır. Şahsî bir varlığın temel özelliği de, zihinde birçok varlığa yüklem olamayacak şekilde tasavvur edilmesidir. Küllî anlamlar ise, birçok varlığa yüklem olacak şekilde tasavvur edilirler. Burada, ikinci olarak, İbn Sînâ'nın mutlak niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olduğu fikrine katılmadığını; son olarak da, filozofumuza göre, küllî niteliklerin mevcûdiyeti ifadesinin bir mecaz olduğunu da hatırlamalıyız.¹⁶⁷ Dolayısıyla –tüm bu bilgiler ışığında– İbn Sînâ'nın bu ifadesiyle, onun kendisine küllîlik arız olan niteliklerin insan zihni dışında bulunmadığını değil; bu anlamların fizik âlemde şahsî ve mü(te)şahhas olarak veya tasavvuru açısından birçok varlığa yüklem olamayacak şekilde var olamayacağını kast etmekte olduğunu söylemeliyiz.

Bu bölümde küllînin ve kendisine küllîlik ilişen niteliklerin insan zihni dışında, öncelikle Tanrının bilgisi ve inâyeti şeklinde mutlak olarak ve sonra da duyulur varlıkların sayısal veya maddî olmayan birlik ve bütünlükleri şeklinde var olduğunu ortaya koyduk. Bundan sonra küllîlerin veya küllî niteliklerin duyulur varlıkların maddî olmayan birliklerinin nasıl taayyün ve tahakkuk, bu akledilir niteliklerin duyulurların varlık kazanması için nasıl teşahhus ettiği meselesine değinmeliyiz. Bunun için, varlıkların Tanrıdan nasıl sudûr ettiğini veya akledilir niteliklerin taayyününün ve teşahhusunun nasıl olduğun ele almak üzere üçüncü bölüme geçebiliriz.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 30 (30).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN SUDÛR ve TEŞAHHUSU

İlk bölümde, küllîlerin mahiyeti ve mutlak varlığı üzerinde durduk. İkinci bölümde de filozofumuzun idealar eleştirisini ve bunun küllîler meselesiyle irtibatını izaha çalıştık. Bu bölümde ise, mutlak niteliklerin İbn Sînâ ontolojisindeki yerine değineceğiz. Diğer bir ifadeyle, önce, mutlak niteliklerin Tanrı'nın bilgisi olarak nasıl mevcut ve O'nun bu bilgisiyle iradesi arasında ne gibi bir ilişkinin olduğu meselelerini ele alacak; daha sonra da, bu mutlak niteliklerin nasıl taayyün ve teşahhus ettiği veya nasıl fizik âlemdeki duyulur varlıkların mahiyet veya arazlarını meydana getirdiği konularına eğileceğiz.

Hatırlanacağı üzere, küllî zâtî nitelikler duyulur varlıkların mahiyet ve tabiatını meydana getirirler. Tabiat da iki temel anlama sahiptir: İlk anlamıyla o, kâinatın bir bütün olarak birliği ve düzeni; bu kâinatın ilk unsuru veya hakikatidir. İkinci olarak, mevcûdâtın temel nitelikleri veya bunların kemâl durumudur.¹

Burada ilk olarak, tabiatın –onun yukarıda belirtilen her iki anlamı da ayrı ayrı göz önünde bulundurularak– kâinattaki bu düzen ve tertibin nihâî illeti olup

¹ Tabiatın bu anlamları için bkz. Angela Hobbs, “Physis and nomos”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, Londra, 1998, VII, 381. Tabiat, ayrıca, varoluş, gelişme ve duyulur varlıkların maddî unsurları anlamlarına da gelir. Bkz. F. E. Peters, *a.g.e.*, s. 158.

olamayacağı sorulmalıdır. Diğer bir ifadeyle, mevcûdâtın tabiatlarının veya kâinatın, âlemde müşahade ettiğimiz birlik ve bütünlüğü temin ve devam ettirdiğini söyleyebilir miyiz? Tabiat, tüm mevcûdâtın varlıklarının ilk sebebi olabilir mi?

İbn Sînâ tabiatı, mevcûdâtın hareket ve sükûnetinin zâtî ve yakın ilkesi şeklinde tarif etmektedir. Fakat filozofumuza göre bu, tabiatın tanımı (*hadd*) değil, betimidir (*resm*). Çünkü burada tabiat cevherine göre değil, fiiline göre ele alınmaktadır.² Aristo'ya göre de, ikinci anlamıyla tabiat, mevcûdâtta arazî olmayan bir şekilde bulunmakta ve o varlıklardaki hareketle sükûnetin illeti olmaktadır.³ Tabiat, ayrıca, hem mevcûdâtın her birinin ilk maddesi ve hem de şekil ve kavrama karşılık gelen sûretidir.⁴

Tüm varlıkların toplamı olarak kâinat *birdir*; bundan da anlaşılacağı üzere onun birlik ve bütünlüğü mürekkeptir. Duyulur varlıkların mahiyeti anlamıyla tabiat da, bu varlıkların cins ve faslını meydana getiren mutlak anlamların terkibinden meydana gelir. Dolayısıyla tabiat, iki anlamıyla da basit değil; mürekkeptir. Her mürekkep olan kendini oluşturan parçalardan sonra gelir ve mevcûdiyetini bir illete borçludur. Bu durumda tabiat, her iki anlamıyla da, duyulur varlıkların birlik ve bütünlüğünün nihâî illeti olamaz.

Kâinatı meydana getiren her bir duyulur varlık bizâtihi mümkündür; kendi dışında başka bir varlıkla zorunlu olarak mevcuttur. Bu da, onun varlığını başka varlıktan alması ve dolayısıyla mevcûdiyetinin bir illete bağlı olması anlamına gelmektedir. Bizâtihi mümkün bir varlığın son illeti, kendisi gibi mümkün bir varlık olamaz. Dolayısıyla tüm mümkün mevcûdât varlıklarını, nihâî olarak Bizâtihi Zorunlu Varlıktan almalıdırlar.

Filozofumuza göre, duyulur varlıkların tabiatlarıyla arazlarını meydana getiren tüm küllî nitelikler ilk olarak Zorunlu Varlığın (*Vâcibü'l-Vücûd*) küllî bilgisinde mutlak

² İbn Sînâ, *es-Semâü't-Tabiî min Kitâbi's-Şifâ*, (Bundan sonra *es-Semâü't-Tabiî* olarak geçecektir.) thk. Cafer Al-i Yasin, Beyrut, 1996, s. 100 (I/35-6).

³ Aristo, *Fizik*, 192B20-33.

⁴ Aristo, *Fizik*, 193A27-30.

olarak vardır.⁵ Bunlar, sonra da Tanrı'nın inâyetiyle maddî mevcûdâtın sayısal olmayan birliklerini veya bu varlıkların (zâtî ya da arazî) niteliklerini meydana getirirler. Maddî bir mevcudun varlık kazanması için, öncelikle onun mahiyeti teşekkül etmeli; sonra da bu mahiyete varlık verilmeli, varlık o mahiyete katılmalıdır.⁶ Diğer bir ifadeyle, duyulur bir varlığın vücut bulması, öncelikle bu varlığın tabiatını meydana getiren zâtî niteliklerin bir araya gelerek taayyün etmesi ve bu şekilde o varlığın tabiatının meydana gelmesi, daha sonra da bu tabiatın maddeyle birleşerek teşahhus etmesi ve fizik âlemde görünür olması demektir.

Bu bölümdeki ilk konumuz, yukarıdaki vetireye uygun olarak, küllî niteliklerin Zorunlu Varlığın (*Vâcibü'l-Vücûd*) inâyetiyle mutlak olarak nasıl var olduğu veya Tanrı ile Zâtının mutlak bilgisi arasındaki ilişkidir. O'nun bilgisi, tüm mümkün mevcûdâtın nihâî varlık sebebidir; bu bağlamda da, O'nun küllî bilgisiyle mevcûdâta nasıl varlık verdiğini ele alacağız. Bu arada, O'nun bu bilgisiyle iradesi arasındaki ilişkiye değineceğiz. Bu bölümde son olarak mutlak ve mücerret niteliklerin nasıl taayyün ve teşahhus ettiğini ele alacağız.

⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 205 (I/180).

⁶ İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlığın mahiyetten ayrı ve bir mahiyetin fizik âlemdeki mevcûdiyetinin onun mahiyetine ilave veya ârız olan bir anlam olduğu görüşünü eleştirmektedir. İbn Sînâ, ona göre, var ve bir terimlerinin bir şeyin zâtını gösteren, fakat o zâta sonradan katılan (*zâid*) iki anlam olduğunu söylemekle büyük bir yanlışlığa düşmüştür. İbn Rüşd'ün bu tezi daha sonra Thomas Aquinas tarafından da tekrar edilmiştir. Mahmut Kaya'ya göre, İbn Rüşd de mahiyet (*zât*) ve varlık ayrımını kabul etmektedir. Aristo ve İbn Rüşd için bu ayrım, sadece mantıkî, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre ise hem mantıkî ve hem de ontolojiktir. İbn Sînâ, 'varlık mahiyete katılan bir arazdır' sözünde de, araz ile cevherin zıddını kast etmemiştir. (Bkz. Mahmut Kaya, "Mâhiyet ve varlık konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı eleştirmesi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, der. Aydın Sayılı, Ankara, 1984, s. 459). Toshihiko Izutsu'ya göre ise, İbn Sînâ'nın varlık/mahiyet ayrımı sadece mantıkî bir ayrımdır. İbn Sînâ bununla, ontolojik bir ayrımı kast etmemiştir. Ona göre biz, karşımızda duran bir masa için, 'bu masadır' gibi varlık belirten bir önermeyi 'masa vardır' şeklinde de ifade edebiliriz. İkinci önermede varlık masanın bir niteliğini belirtmektedir ve sadece bir sıfattır. Bu önerme 'masa kahverengidir' önermesiyle aynı değerdedir. Çünkü her ikisinde de masa özne veya cevherdir, yüklem yapılan kahverengi ve var(lık) da bu cevherin bir nitelik veya arazını ifade eder. İbn Sînâ, yukarıdaki gibi, sadece mantıkî veya nazârî düzlemde varlığın arazî oluşundan bahsetmektedir. Fakat İbn Rüşd ve Thomas Aquinas İbn Sînâ'nın bu görüşünü bu şekilde anlamamıştır. Her ikisi de bu tezin sadece mantık düzleminde geçerli olduğunu görmediler; varlığı mevcûdiyetini cevherde sürdüren bir nitelik olarak anladılar. Onlar İbn Sînâ'ya göre varlığın, bir çiçekteki beyazlık gibi, gerçek cevherleri niteleyen gerçek bir nitelik olduğunu varsaydılar. (Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995, s. 17). Bu konuda benzer bir tartışma için ayrıca bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 95-103.

3.1. TANRI’NİN BİLGİSİ OLARAK KÜLLÎLER

Bu bölümde –ilk olarak– küllîlerin ve küllî niteliklerin mutlak şekilde Tanrı’da, O’nun bilgisi olarak mevcûdiyetinin keyfiyetini ele alalım.

3.1.1. Tanrı’nın Zâtının Gereği Olarak Küllîler

Yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Sînâ, Aristo gibi, bu mutlak niteliklerin fizik dünyada (*a’yân*), ferdî cevherler gibi bir varlığa sahip olmadıklarını kabul etmektedir.⁷ Aristo bunların (*küllî zâtî nitelikler*) şahsî cevherlerle beraber var olduğunu söylemiş, fakat bunun keyfiyeti üzerinde durmamıştır. İbn Sînâ ise bu konuda, kendinden önceki Yeni Plâtonculuğu takip etmiş ve zihinde kendilerine küllîlik ârız olan ideaların veya akledilirlerin hem Faal Akıl’da, onun bilgisi olarak ve hem de duyulur varlıklarda mutlak, küllî ve cüzî olarak var olduğunu kabul etmiştir.⁸

Bu niteliklerin Faal Akılda bulunması, onun bu akledilirleri idrâk etmesi demektir. Faal Akıl varlığını ve bilgisini İlk Varlıktan almaktadır; onun akledilirleri, İlk Varlıktan bağımsız olarak idrâk etmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla akledilirleri, önce İlk Varlık akletmeli, Faal Akıl da bunları O’ndan almalıdır.

Burada sorulması gereken ilk soru Tanrı’nın, nasıl bildiğidir. Acaba O’nun, insan gibi bildiği söylenebilir mi?

İnsan kendi dışındaki cüzî, bizâtihî mümkün varlıkları bilme imkânına sahiptir. Bu durumda onun akli bilkuvvedir. Bu akıl mevcûdâtı idrâk ile önce bilfiil, daha sonra da müstefâd akıl mertebesine yükselir. Eğer Tanrı, cüzî varlıkları insan gibi idrâk ediyorsa bu durumda, O da bilfiil varlığını bu şekilde kazanmaktadır. Hâlbuki O cüzîleri bilmekle sonradan bilfiil olamaz. Çünkü O’nda hiçbir şekilde bilkuvve bir durum veya imkân yoktur; O, sırf fiildir.

⁷ İbn Sînâ, *Kitabü'l-Mecmu'*, s. 36-7; a.mlf., *Uyûnü'l-Hikme*, s. 49; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 64.

⁸ Ernst von Aster, “Orta çağ felsefesinde Yeni Eflâtunculuktan Aristoculuğa doğru geçiş”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 239-40. İbn Sînâ’nın Yeni Plâtonculuğu için bkz. Hilmi Ziya Ülken, “İbn Sînâ’nın felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, sy. 22-23, İstanbul, 1981, s. 73-6.

O halde Tanrı cüzîleri nasıl bilmektedir? O'nun zâtıyla, mümkün varlıklara dair bilgisi arasında ne gibi bir alâka vardır? Bu soruların ilki, İslâm düşünce tarihinde, Tanrı'nın cüzîlere dair bilgisinin keyfiyeti konusu; ikincisi de O'nun sıfatları meselesi olarak anılır. İlk olarak, Tanrı'nın ilmiyle insanın bilgisini arasında nasıl bir fark olduğunu ortaya koymamız gerekmektedir.

İbn Sînâ'ya göre, insan önce duyulur sûretleri algılar. Bunlar aracılığıyla da akledilir sûretleri idrâk eder. Bu iki sûret birbiriyle mutabıktır. Çünkü insanın, bir akledilirleri duyulur varlıklarda cüzî olarak algılamaması durumunda onun, o aklediliri küllî bir şekilde idrâki de söz konusu olamamaktadır.⁹ Başka şekilde ifade etmek gerekirse insan için bilmek, maddî mevcûdâtın birlik ve bütünlüğünü olduğu gibi tasavvur etmektir. Bunun için o, aynı tür ve cins varlıklarda bulunan birliği, bu varlıklarda algılayıp idrâk ettiği anlamlara verir. Bunu da iki şekilde yapar: O, öncelikle sayı bakımından birbirinden farklı varlıklarda algıladığı, mütehayyilede çok ve çeşitli olarak idrâk ettiği anlamları –bunlar tanım açısından çeşitlilik arz etmiyorsa– tek anlam haline getirmektedir. İkinci olarak da, cins ve fasıl olan küllî anlamları birleştirerek bir türün tanımını kazanır.¹⁰ İnsanın, duyulur varlıklarda algıladığı bu cüzî anlamlardan küllî mânalara ulaşması için, bu anlamı kendisini cüzîleştiren özelliklerinden tecrit etmesi gerekmektedir. Bu şekilde insan, mevcûdâtın illetlerini ve *birlik, bütünlüğü* idrâk eder.¹¹

Bizâtihi Zorunlu Varlık ile Mufârik Akıllar'ın,¹² insan gibi, önce duyulur sûretleri algılaması, sonra da akledilir sûretleri idrâki gibi bir durum söz konusu olamaz.¹³ Çünkü –yukarıda da ortaya belirtildiği gibi– Tanrı bilgisiyle bilfiil varlık

⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 23.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 236.

¹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 25.

¹² İbn Sînâ'ya göre üç tür akıl vardır: (1) Her yönden bilfiil olup hiçbir sûrette bilkuve olmayan Tanrı; (2) her yönden bilkuve olan insan ve (3) son olarak da bir yönden bilfiil, diğer yönden bilkuve olan akıllar. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 27.

¹³ İbn Sînâ'ya göre, nefsin akledilirleri birden ve beraber olarak akletmesi söz konusu değildir. O varlıkları ondaki bir akledilirden diğerine intikâl ile akleder. Onun bu idrâki de tahayyülün yardımıyla olur. Nefsin her aklettiği tahayyüle şâibelidir. Dolayısıyla tahayyül nefis gibi kendisinde bilkuvelik olan bir varlık için söz konusudur. Sırf Akıl olan Tanrı'da bilkuvelik yoktur. Bilakis akledilirler onda daima hazır olarak vardır. Nefiste ise bilkuvelik vardır. Çünkü

kazanmamakta; O edilgen (*infiâlî*) değil, etkin (*fiilî*) bir şekilde bilmekte; ayrıca, Mufârik Akıllar'ın da, cüzîleri algılamaların gerektirecek maddî bir boyutları bulunmamaktadır.

İnsanın bilgisi zaman ve mekânla mukayyettir. Fakat Tanrı'nın ilmi zaman ve mekân kaydı altında değildir, mutlaklıdır. Eğer O, bilgi konusu olan varlığa ve zamana tâbi olarak bilseydi, bu durumda O'nun ilminde bir değişim söz konusu olurdu. Eğer Zorunlu Varlığın bilgisinin zamanla değişmediği ve fakat zaman üstü de olmadığını söylersek; bu durumda da, Zorunlu Varlığın bugün var olmayan fakat yarın var olacak olan bir varlık veya olay hakkındaki bilgisi, bugün ne ise yarın da o olacak, dün bilmediği ve bilgisinde de değişiklik olmayacağı için onu biliyor olmayacaktır. Bu da, O'nun bilgisinden bahsedemeyeceğiz demektir. Fakat Zorunlu Varlık için bu iki durum da muhâldir. O halde Zorunlu Varlığın bilgisi cüzî, yani değişen ve zamana bağlı olan bir bilgi olmamalı; mutlak¹⁴ veya küllî¹⁵ bir tarzda (*ale'l-vechil'l-küllîyyi*)¹⁶ olmalıdır.¹⁷

İnsan, kendi dışındaki mevcûdâtı önce cüzî sonra da küllî şekilde akleder. Onun bil kuvve aklı, bu sûretle bilfiil akıl haline gelir. Diğer bir ifadeyle insan, kâinatta

nefs akledilirin birinden diğerine intikâl etmekte ve böylece o bil kuvve iken bilfiil varlık kazanmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 109, 128.

¹⁴ İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın bilgisi küllîdir. Filozofumuz bununla, Tanrı'nın –cüzî varlıkların bilgisinden farklı olarak– bilgi nesnesinin değişmesiyle kendisi de değişmeyen bir bilgiyle bildiğini vurgulamak istemiştir. Kanaatimizce filozofumuz, küllî niteliklerin Tanrı'nın bilgisi olarak mutlak bir şekilde var olduğunu kabulle, aynı zamanda O'nun bilgisinin mutlak olduğunu ve dolayısıyla O'nun tüm mevcûdâtı küllîlik veya cüzîlik gibi kayıt ve şartlardan münezze bir şekilde bildiğini söylemiş olmaktadır. Eğer Tanrı'nın sadece küllî bir şekilde bildiği söylenir ve bu bilginin temelde mutlak olduğu göz ardı edilirse, bu durumda İbn Sînâ'nın, O'nun küllîleri bilip cüzîleri bilmediğini iddia ettiği gibi yanlış bir kanaatin önüne geçilemez. Bu konudaki klasik tartışma için bkz. Mubahat Türker (Küyel), *Üç Tehâfüt Açısından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara, 1956, s. 202-10.

¹⁵ İbn Sînâ'nın cüzî varlıkları küllî şekilde bildiği iddiası, onun Tanrı'nın küllîleri bildiğini ve fakat cüzîleri bilmediğini ileri sürdüğü (Bu konuda bkz. Michael E. Marmura, "Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars", *Journal of the American Oriental Society*, c. LXXXII, sy. 3 (1962), s. 299-312) şeklinde yorumlanamaz. Bkz. Rahim Acar, "Yaratan bilmezse kim bilir? İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüzîleri bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, İstanbul, 2005, s. 1-23; a.mlf., "Allah'ın cüzîleri bilmesi: klâsik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi", *Divan*, y. 11, sy. 20 (2006/1), İstanbul, 2006, s. 99-118; Hasan Hüseyin Bircan, *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, Van, 2010, s. 266-80.

¹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 66-7.

¹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 13-4. İbn Sînâ, Tanrı'nın, kendi dışındaki tüm cüzî varlıkları cüzîliklerini de kapsayacak şekilde küllî olarak bildiğini belirtir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 81, 116.

bulunan duyulur varlıkların düzenine tâbi olup bu düzen sayesinde kemâl bulmaktadır. Fakat Zorunlu Varlığın bu şekilde akletmesi söz konusu olamaz. Çünkü Tanrı, mutlak akıldır ve O'nda hiçbir şekilde bilkuvvelik yoktur. Dolayısıyla Zorunlu Varlığın, insan gibi, kendisi dışındaki varlıkları aklederek kemâl bulması da söz konusu değildir. O halde Zorunlu Varlık, insan gibi, Zâtı dışındaki bir varlığı akletmez.¹⁸ O, kendini ve bu şekilde de bizâtihî mümkün varlıkları akletmektedir.¹⁹

Buraya kadar, Tanrı'nın bilgisinin zaman üstü ve küllî olması gerektiğini; O'nun ilk olarak kendi Zâtını, sonra mevcûdâtı aklettiğini belirttik. Fakat bu bilgiyle O'nun Zâtı arasındaki ilişkinin keyfiyetini ortaya koyamadık. Acaba Tanrı'nın bilgisiyle O'nun Zâtı arasında ne gibi bir alâka vardır?

İbn Sînâ'ya göre, bu meselede şu ihtimallerden biri söz konusudur: (1) Ya bunların Tanrı'nın Zâtıyla bir alâkası yoktur. (2) Ya akledilir küllî nitelikler Tanrı'nın Zâtındadır. (3) Ya bunlar O'nun Zâtının parçalarıdır (*eczâün lizâtihi*). (4) Ya bunlar O'nun Zâtında O'na eklenen gereklerdir. (5) Ya bunların Mufârik Akıllar gibi bir varlıkları söz konusudur. Ya da (6) bunlar Tanrı dışında başka bir akıldadırlar.²⁰

Filozofumuza göre, birinci ihtimal mümkün değildir. Çünkü akledilirlerin O'nun zâtıyla ilgisinin olmaması, O'nun bilgisiz olması demektir. Tanrı'nın bilmemesi ise imkânsızdır.²¹ Var olmak fiilde bulunmaktır. Tanrı'da hiçbir şekilde kuvve yoktur; O

¹⁸ Gazzâlî, bu noktada İbn Sînâ'yı, Tanrı'nın kendini kavrayıp da başka bir varlığı kavramaması durumunda, insanın hem kendini ve hem de kendi dışındaki varlıkları kavraması sebebiyle Tanrı'dan daha üstün hale geldiğini söyleyerek eleştirmektedir. (Bkz. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, t.y., s. 167; Türkçesi için bkz. a.mlf., *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. ve nşr. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2009, s. 107-8). İbn Rüşd de, İlk Akılın fâil olup edilgen olmaması, insan aklının da edilgen olup fâil olmaması sebebiyle bu iki akıl arasında yalnızca isimde ortaklık bulunduğunu ve dolayısıyla bu iki akli birbirine benzetmenin doğru olmadığını söyleyerek Gazzâlî'yi haklı bulmakta ve bu konuda İbn Sînâ'yı tenkit etmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, s. 672; Türkçesi için bkz. İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986, s. 240.

¹⁹ Filozofumuza göre, Tanrı'nın bilgisinin birinci amacı (*bi'l-kasdi'l-evvel*) mevcûdât değildir. Çünkü bu durumda O'nun Zâtında çokluk meydana gelmektedir. O, önce (*bi'l-kasdi'l-evvel*) Zâtını; sonra (*bi'l-kasdi's-sânî*) da Zâtının mümkün varlıkların ilkesi (*mebde*) olduğunu bilmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Mebde*, s. 32. Ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002, s. 150-64.

²⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 364-5.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 25.

sırf fiil (*fiil-i mahz*)²² veya mutlak kemâldir. O, aynı zamanda, hiç maddeye bulaşmamıştır; sırf Akıldır. Sırf Akıl olan Zorunlu Varlığın tek fiili de akletmek; diğer bir ifadeyle bilmektir.²³ Ayrıca O bilmiyorsa, nasıl Tanrı olabilir? O'nda, varlık açısından, nasıl noksanlık olabilir? İkinci ihtimal de mümkün değildir. Çünkü bunların Tanrı'nın zâtında bulunması O'nun mürekkep olması demektir. Her mürekkep de bizâtihi mümkündür. Tanrı mürekkepse, o halde O bizâtihi mümkündür. Fakat O bizâtihi mümkün değil, zorunlu varlıktır. O halde ideaların (*müsül*) Tanrı'nın Zâtında bulunduğu ve bu sebeple O'nda bir terkinin olduğu iddia edilemez.²⁴ Üçüncü olarak, eğer akledilirleri O'nun Zâtının parçaları (*eczâün lizâtihi*) yaparsak, O'nda çokluk meydana gelir. Ayrıca akledilirler O'ndan sonra varlık kazanmışlarken, O'nun Zâtının parçaları olmaları da mümkün değildir.²⁵ Akledilirlerin –dördüncü bir ihtimal olarak– O'nun Zâtında O'na eklenen gerekler olması da mümkün değildir. Aksi takdirde, İlk'in Zâtının bunlar için zorunlu varlık olmaması durumu ortaya çıkar. Çünkü bu durumda O'nun Zâtına mümkün bir varlık katılmaktadır (*mulâsakât*). Akledilirlerin –beşinci bir ihtimal olarak– bütün varlıklardan ayrı (*mufârik*) kabul edilmesi de, onların Platonik idealar (*es-suverü'l-eflâtûniyye*) olduğunun kabul edilmesi demektir. Bu da –ikinci bölümde ortaya konduğu üzere– mümkün değildir.²⁶ Ayrıca, hem Zorunlu Varlığın Zâtını aklettiğini söylemek ve hem de O'nun Zâtında bulunan akledilirlerden bahsetmek, O'nda kendisi dışında bir aklın olduğunu ve O'nun bu akli aklettiğini ileri sürmek demektir. Bu da teselsüle yol açar.²⁷ Son iddia da, Tanrı'nın kendi Zâtı dışında başka bir varlığı aklettiği sonucunu intaç eder. Hâlbuki O, kendi Zâtını akletmektedir.

Sonuç olarak, Tanrı'nın bilgisiz olarak nitelenmesi mümkün değildir. O bilendir. Fakat Tanrı'nın bilgisi konusunda ortaya konan tez, O'nun Zâtında çokluğa yol açacak şekilde olmamalı; O'nun yalınlığı (*basît*) ilkesine riayet etmelidir. Diğer bir

²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 150.

²³ İbn Sînâ'ya göre bir varlığın akletmemesinin sebebi madde veya onun maddî bir boyutunun olmasıdır. Tanrı ise, hiç maddeye bulaşmamıştır. Dolayısıyla O'nun fiili akletmektir. Bkz. İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 147-50.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 25.

²⁵ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 364 (II/109)

²⁶ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 365 (II/111)

²⁷ İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 169.

ifadeyle Tanrı'nın bilgisi, ne O'nun Zâtındadır; ne de Zâtından ayrıdır. O halde, Tanrı'nın bilgisi Zâtının bir gereğidir (*lüzûm*).²⁸

İbn Sînâ'ya göre, insanın –birincisi– fizik âlemde mevcut bir varlıkta tabîî bir şekilde bulunan akledilir nitelikleri algılaması ve idrâk etmesi; –ikincisi– de, onun bu şekilde bir mevcutta algılayıp idrâk etmesi değil, tam tersi önce zihninde tasavvuru ve sonra da bu tasavvurun tahakkuku olmak üzere iki tür bilgisinden bahsedilebilir.²⁹ Tanrı'nın bilgisi, acaba, bu iki tür bilgiden hangisine benzemektedir?

Filozofumuza göre, Tanrı'nın, Zâtının gereği olan bu küllî bilgisinde, O'nun inâyetiyle varlıkların –zâtî veya arazî– nitelikleri mutlak bir şekilde mevcuttur.³⁰ Bu bilgi kâinatın mevcut olmasının, nizamının, birlik ve bütünlüğünün de sebebidir.³¹ Tanrı, kendi dışındaki mevcûdâtı fizik âlemde var oldukları için bilmez; bilakis maddî mevcûdât O'nun bilgisiyle varlık kazanır.³² Diğer bir ifadeyle O, Zâtını ve dolayısıyla bizâtihi mümkün mevcûdâtı akletmek sûretiyle de, bu mevcûdâta varlık vermekte;³³ tüm mevcûdât da bu şekilde O'ndan sudûr etmektedir. Dolayısıyla bütünü (*kâinatın*) Tanrı'nın bilgisiyle alâkası insanın iki tür bilgisinden ikincisine benzemektedir.³⁴

Bu durumda mevcûdâtın Tanrı'nın Zâtının ve bilgisinin gereği olmasının ne anlama geldiğini sormalıyız. Acaba bu nasıl bir gerekliliktir?³⁵ Tüm mümkün varlıklar, Tanrı'nın Zâtının bir gereği olarak O'nun küllî veya mutlak bilgisinden nasıl sudûr ederler? Ya da Tanrı'nın bir iradesi var mıdır?

²⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 122-3.

²⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 363 (II/109)

³⁰ Filozofumuza göre, Tanrı yüceliği ve şerefi sebebiyle akledilirleri akletmemekte, bilakis varlıklar O'ndan, O'nun yüceliği ve şerefi sebebiyle akledilmiş olarak sudûr etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 174.

³¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 363 (II/109); a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 60.

³² İbn Sînâ. *Mebde*, s. 32.

³³ İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 150-64.

³⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 364 (II/109)

³⁵ İbn Sînâ'ya göre, gerekliliğin (*lüzûm*) iki şekli bulunmaktadır: (1) Gereklilik ya bir varlığın tabiatı ve cevherinden veya (2) bir varlığının bizâtihi bilgisinden kaynaklanır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 103.

İbn Sînâ'ya göre, Tanrı bizâtihî tektir. O, cisim veya cisimde değildir; basittir. O'nda bir bölünme söz konusunu olamaz. O, tüm mevcûdâtın yegâne sebebidir. O'nun kâinatı var etmesi için kendi Zâtı dışında bir sebebin olmaması gerekir. Bundan dolayı, O'nun tüm mevcûdâtı kendi dışında bir gayeyle (*alâ sebîli'l-kasd*) yaratması söz konusu değildir. Kâinat Tanrı'dan O'nun tabiatının veya cevherinin bir gereği (*alâ sebîli't-tab*) olarak da sudûr etmez. Çünkü O'nun irade sahibi olmayan bir varlık olması düşünülemez. Dolayısıyla O, tüm mümkün varlıkları mutlak iradesiyle yaratmaktadır. Ayrıca, yine ona göre, Tanrı'nın akletmesi ve kendisini akletmesiyle de tüm mevcûdâtı bilmesi, tüm mevcûdâtın var olmalarının sebebidir. Tüm mevcûdât, O'nun kendini ve dolayısıyla tüm mevcûdâtı bilmesiyle varlık kazanır. Bu da, tüm mevcûdâtın O'nun bilgisinin bir gereği (*alâ sebîli'l-lüzûm*) olması demektir.³⁶ Başka bir ifadeyle, Tanrı kendini mutlak olarak bilmekte ve bu bilgisiyle veya bilgisiyle aynı mutlak iradesiyle de tüm mümkün varlıkların var olmasına sebep olmaktadır.³⁷

Filozofumuza göre, tüm varlıkların nihâî fâil sebebi³⁸ olan Tanrı'yı ve O'nun varlıkların ilkesi olduğunu biliriz. Fakat bizim bu şekilde aklettiğimiz İlk Varlık, O'nun kendisi değildir. Bundan dolayı O'nun kendisini akletmesiyle bizim O'nu akletmemiz birbirinden farklıdır. Bizim bilgimiz sadece edilgen; O'nun bilgisi ise etkindir. Diğer bir ifadeyle, Tanrı maddeden uzak (*mücerred*) olup sırf akıldır. O, her akıl gibi, Zâtını akleder. Böylece, aynı zamanda, kendi dışındaki varlıkların varlık sebebi veya ilkesi olduğunu da akleder. Bu da diğer varlıkların O'ndan sudûr etmesi demektir.³⁹

³⁶ İbn Sînâ, *Necât*, s. 310-1; a.mlf., *Mebde*, s. 75. İbn Sînâ'ya göre, İlk Varlık ilkedir. O'nun ilke olması ve kendinin ilke olduğunu bilmesi, O'ndan sadır olan sûretlerin varlığıdır. Bu sûretler O'ndan O'nun bu sûretlerin ilkesi olduğunu bilmesiyle sadır olurlar. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 60.

³⁷ İbn Sînâ, *Mübâhesât*'ta, Tanrı'nın mevcûdâta varlık vermesini O'nun cömertliği (*cevâd*) olarak nitелеmekte ve cömertliği de O'nun kendi dışında bir gaye olmaksızın varlık vermesi olarak (Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 300.) açıklamaktadır. Filozofumuza göre, Tanrı'nın yaratma ve iradesi, O'nun kendi zâtı dışında bir gayesi olmayan mutlak cömertliğidir (*el-cûdü'l-mahz*); O'nun hayatı, ilmi, kudreti, cömertliği ve iradesinden anlaşılanın da bir ve aynı anlamdır. (Bkz. a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 22; a.mlf., *Mebde*, s. 21). Sudûrun O'nun iradesi olmaksızın gerçekleşmesi de mümkün değildir. Bkz. a.mlf., *Mebde*, s. 32-3.

³⁸ Tanrı'nın mevcûdâtın nihâî fâil illeti olması konusunda ilk bölümde küllîlerin mutlak varlığını ele aldığımız ilgili kısma bakılabilir.

³⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 60-1.

Burada da karşımıza şu sorular çıkmaktadır: Tüm varlıklar Tanrı'nın kendini bilmesinin bir gereği olarak O'ndan nasıl sudûr ederler? Tanrı varlıkları kendi mutlak iradesiyle nasıl yaratmaktadır? O bizâtihî mümkün varlıkların nasıl fâil sebebidir? Eğer Tanrı varlıkları kendi mutlak iradesiyle yaratıyorsa ve varlıklar da O'nun kendi bilgisinin gereği ise, O'nun bilgisi ile iradesi arasında nasıl bir ilişki vardı?

3.1.2. Tanrı'nın Bilgisi ve İradesi

Hatırlanacağı üzere, İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın iradesiyle bilgisi aynıdır.⁴⁰ Burada ele alınması gereken ilk mesele, Tanrı'nın bilgisiyle iradesinin aynı olmasının ne demek olduğudur. Acaba filozofumuz bu görüşüyle, kelâmcıların Tanrı'nın bilgisiyle iradesinin ayrı olduğu kabullerine niçin karşı çıkmakta ve kendisi Tanrı'nın iradesinden ne anlamaktadır?

Kelâmcılara göre Tanrı yücedir; O, kendi kendine yeterli olup başka bir varlığa muhtaç değildir. Tanrı, kâinatı kendi hür iradesiyle 'yok'tan (*min'el-adem/ex nihilo*) yaratmıştır; O, isterse yaratmayabilirdi. Bundan dolayı O, kendi yüceliğine bir halel gelmeksizin, isterse bu kâinatı yok edebilir ve yeni bir kâinat yaratabilir veya yaratmayabilir. Diğer bir ifadeyle, onlara göre, kâinatın varlığının bir başlangıcı; diğer bir ifadeyle onun öncesinde bir yokluk veya onun mevcut olmadığı bir zaman vardır.⁴¹

Kelâmcılar, bu görüşlerinin bir sonucu olarak, Tanrı'nın önce mevcûdâtı bildiğini; sonra da, bu varlıkları kendi iradesiyle yarattığını söylemişlerdir. Onlar, bu sözleriyle, O'nun bilgisinin iradesinden önce geldiğini; böylece bunların birbirinden farklı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Sînâ'ya göre, kelâmcıların bu görüşlerinin arkasında, onların Tanrı'nın yaratmasıyla insanın fiilinin birbirine benzer olduğu iddiaları yatmaktadır.⁴²

⁴⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 367; İbn Sînâ, *Necât*, s. 287.

⁴¹ İbn Sînâ Mûtezile'nin, Tanrı'nın kâdir-i mutlak olduğunu, O'nun kâinatı istediği gibi yaratabileceğini söylediklerini belirtir. Mûtezile, İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın istediği zaman bir fiilde bulunacağını, istediği zaman da bulunmayacağını söylemekle Tanrı'yı insana benzetmişlerdir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 53.

⁴² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 52.

Düşünürümüze göre, eğer bir fâil ve bunun fiiliyle meydana gelen bir mevcut varsa bu iki varlık arasında bir fiil ve infîâl ilişkisi (*nisbet*) bulunmaktadır. Bu da fâilde bir iradenin, varlık kazananda bu varlığı kabul edecek bir istidadın olmasıdır. Tanrı, her yönden zorunludur. O'nun iradesi de her zaman zorunlu ve dolayısıyla değişmez olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, Tanrı'nın zorunlu olarak varlık vermesi kesintiye uğramamalıdır. Aksi halde Tanrı, her yönden zorunlu olamaz. Çünkü bu durumda O'nda, zorunlu olarak var olmayan, sonradan ortaya çıkan bir hal olur. Fakat O'nun Zâtı için böyle hal söz konusu değildir. Eğer bu hal, Zorunlu Varlığın Zâtında değil de, Zâtının dışında ise, bu durumda O, meydana gelen bu hali irade etmiştir. O zaman da Zorunlu Varlık, sonradan irade eder olmakta, böylece kendisinde bir değişiklik meydana gelmektedir. Fakat –yukarıda da belirtildiği üzere– Zorunlu Varlık, Zâtı gereği bütün yönlerden zorunlu olmalı; O'nda sonradan bir değişiklik olmamalıdır. Ayrıca, eğer tüm mevcûdât sonradan varlık kazanmışsa ve bu esnada Zorunlu Varlıkta bir değişiklik olmamışsa, bu durumda da mümkün varlıklar sonradan varlık kazanmamaktadırlar. Bu da onların bizâtihî mümkün zâtlarına aykırıdır.⁴³

Filozofumuz illetin illetliyi, zâtı gereği gerektirdiğini, illetin sürekli olması durumunda illetlinin de sürekli olduğunu belirtmektedir.⁴⁴ Tanrı da, bütün yönlerden Zorunlu Varlıktır ve ayrıca tüm diğer varlıkların fâil illetidir. O, mevcûdâta da zorunlu olarak varlık verendir. Aksi takdirde O bütün yönlerden zorunlu olamaz.⁴⁵

İbn Sînâ'ya göre, bir varlık bir fiili iradesi dışında yapıyorsa, onun kudret ve kuvvetinden söz edilemez.⁴⁶ Tanrı'nın kudretsiz olması imkânsızdır. O halde Tanrı, kâinatı iradesiyle yaratmıştır. Fakat büyük çoğunluk (*cumhûr*) Tanrı'nın irade ve yaratmasını insanın irade ve fiiline benzetmek noktasında yanılmaktadır. Çünkü onlar, bununla, bir mevcudun fâil sebeple varlık kazandığını; onun mevcûdiyetinin devamı için fâile muhtaç olmadığını düşünmektedirler. Onlar bu iddialarına, bir insan tarafından inşa edilen ve sonra da varlığı bu insana bağlı olmaksızın devam eden bir binayı örnek olarak gösterirler. Fakat –onların düşündüğü gibi– insan binanın varlık sebebi değildir;

⁴³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 375-6 (II/119-20).

⁴⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 373 (II/117).

⁴⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 376 (II/119).

⁴⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 172 (I, 154).

o sadece, binayı meydana getiren unsurların bir araya toplanmasının sebebidir. Binanın mevcûdiyetinin devamı ise, o binayı meydana getiren unsurların ve bunların oluşturduğu terkinin tabiatına bağlıdır. Fakat Tanrı, hem kâinatın varlığının ve hem de bu mevcûdiyetinin devamının sebebidir. Dolayısıyla Tanrı'nın var kılmasıyla insanın fiilleri arasında büyük bir fark bulunmaktadır: Tanrı'nın bizâtihî mümkün bir mevcuda varlık vermesi, insanın bir binayı inşa etmesi gibi muvakkat değil; güneşin yeryüzüne ışık saçması gibi sürekli'dir.⁴⁷

Filozofumuza göre, Mutezilîler Tanrı'nın yaratmasını insan fiillerine benzetmekle O'nu Zâtına layık bir şekilde tasavvur edemediler. Kelâmcıların bu yanlış tasavvurlarının sebebi, onların cisim olmayan akledilir nitelikleri (*havâss*) tam olarak kavrayamamalarıdır. Onlara göre akledilir nitelikler insanın vehim gücüyle duyulur mevcûdâtta idrâk ettiği bir takım hallerdir (*ahvâl*).⁴⁸ Diğer bir ifadeyle kelâmcılar, küllî nitelikleri cüzî varlıklara benzettiler ve bu şekilde sadece cüzî nitelikleri kabul, dolayısıyla da küllî veya mutlak nitelikleri reddettiler. Böylece de O'nu, insanî sıfatlardan uzak tasavvur edemediler; bu insanî niteliklerin noksanlıkla malul olduğunu ve Tanrı'nın bu eksik niteliklerle tavsif edilemeyeceğini düşünemediler.⁴⁹

Filozofumuza göre, Tanrı'nın ilmiyle insanın bilgisi, ayrıca, gaye sebep açısından da birbirine benzemez. İnsan bir gayeyi gerçekleştirmek üzere hareket eder. Onun iradesi kendi dışındaki bir gayeye müteveccih'tir. O bu sûretle de bir ihtiyacını giderir veya kendisinde bulunan bir kuvveye bilfiil varlık kazandırır. Fakat Tanrı tam ve mükemmel bir varlıktır. O'nun bir ihtiyacı yoktur; O'nda bilkuvve bir hal de bulunmaz. Dolayısıyla O'nun, insan gibi, kendi dışındaki bir gayeyi gerçekleştirmek üzere bir fiilde bulunması da düşünülemez.⁵⁰

⁴⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 176. Filozofumuz –yukarıda da belirtildiği üzere– *İlâhiyat*'ta (s. 363) insanın mevcûdâtta nitelikleri idrâk veya onun önce bir binanın sûretini tasavvur, sonra da bu binayı inşa etmek gibi iki tür bilgisinin olduğunu; Tanrı'nın bilgisinin de, bu iki tür bilgiden ikinciye benzediğini belirtmektedir. İbn Sînâ burada, kanaatimizce, Tanrı'nın küllî bilgisiyle insanın ikinci tür bilgisi arasındaki benzerliği tamamen reddetmemekte, fakat bu bilgiler arasında mevcut farklılığı da vurgulamaktadır.

⁴⁸ Ahvâl teorisi için bkz. Harry Austryn Wolfson, *a.g.e.*, s. 112-156. Bu konuda ayrıca bkz. Richard MacDonough Frank, *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978, s. 19-28.

⁴⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 52.

⁵⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 18-9; a.mlf., *Necât*, s. 286.

Tanrı'nın ilmi ile yaratmasının bir olmadığını, O'nun önce bildiğini sonra da yarattığını söylemek, O'nun değişime tâbi olduğunu iddia etmek demektir. Bu durumda da O, mürekkep bir varlık olur. Fakat O, mürekkep değil; basittir. O'nda bir değişim söz konusu olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın bilgisi ile yaratması arasında bir fasıla bulunmamalı,⁵¹ O'nun ilminden ayrı bir iradesi olmamalıdır.

İbn Sînâ'ya göre bu, O'nun illetli olmaması ve kudreti açısından da mümkün değildir. Eğer Tanrı önce biliyor ve yapmıyor veya yapamıyor da sonra yapıyorsa, bu durumda O, kendi dışında bir sebeple fiilde bulunuyor demektir. Bu da O'nun illetli olduğu anlamına gelir. Hâlbuki O illetli bir varlık olamaz. Tanrı bildiği halde yapamıyorsa, o zaman da acizdir; O'nun aciz olması da düşünülemez. Dolayısıyla O'nun iradesi bilgisiyle aynıdır.⁵² Diğer bir ifadeyle O'nun iradesi mevcûdâtı nasılsa o şekilde bilmesidir⁵³ veya O'nun ilmi, O'nun iradesidir.⁵⁴

Bu durumda, ilmiyle iradesi bir ve aynı olan Tanrı'nın, maddî mevcûdâta nasıl varlık verdiği sorusunu sormalı; bu soruya cevap aramalıyız.⁵⁵ Diğer bir ifadeyle, önce

⁵¹ Başka bir şekilde söylemek gerekirse, İbn Sînâ'ya göre Tanrı'nın, illetli (*ma'lul*) olan bizâtihi mümkün varlıklara önceliği zaman açısından değil; zât ve varlık açısındandır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 39.

⁵² İbn Sînâ Tanrı'nın arazları olduğunu düşünmenin doğru olmadığını, fakat kelâmcıların Tanrı'yı irade ile tavsif ettiklerini, iradenin de araz olduğunu söylemektedir. (İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 61). Filozofumuz, ayrıca, araz olan bir niteliğin Tanrı için kullanılması durumunda, Tanrı'nın bizâtihi mümkün bir varlık sayılacağını da belirtmektedir. (*a.g.e.*, s. 117). Bizzat filozofumuzun kendisi, bu eleştirilerinin yanı sıra, Tanrı'nın mutlak iradesinden veya O'nun iradesiyle bilgisinin bir olmasından bahsetmektedir. İbn Sînâ'ya göre, Tanrı'nın bu iradesi mutlak; bu mutlak iradenin kendi zâtından başka bir gayesi de yoktur. Fakat burada sormamız gerekmektedir: Filozofumuz hem iradenin araz olduğunu ve Tanrı'nın arazi olmadığını söylemek ve hem de Tanrı'nın mutlak iradesinden bahsetmekle çelişkiye düşmemiş midir? Acaba o, Tanrı'nın bu iradesinin mutlak olduğunu ve iradesinin kendi zâtı dışında başka bir gayesi bulunmadığını söylemekle, yukarıda bizzat kendisinin eleştirdiği kusurlardan kendini ne kadar uzak tutabilmiştir?

⁵³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 80.

⁵⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 117.

⁵⁵ İbrahim Hakkı Aydın, İbn Sînâ'nın –sudur nazariyesinde– Tanrı'nın iradesinden bahsetmekle bu nazariyeye yeni unsurlar kazandırdığını ve böylece bu nazariyeden İslâm'a ters düşen unsurları ayıkladığını belirtmektedir. [Bkz. İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve iki İslâm mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) sudûr nazariyesinin bir değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, XIV, sy. 1, 2001, s. 181]. Burada şu sorulmalıdır: Acaba, İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesinden bahsetmekle sudûr nazariyesine yeni unsurlar kazandırmakta ve böylece İslâm'a ters düşen unsurları ayıklamakta mıdır; yoksa filozofumuz bu tavrıyla açık ve kendi içinde tutarlı ve anlaşılır bir hakikati daha da çetrefil bir hale mi getirmektedir? Diğer bir soru da şudur: Yazara göre nazariyenin ters düştüğü İslâm'dan ne kast edilmektedir? Bu nazariyede İslâm'a ters düşen Tanrı'nın kâdir-i mutlak olmaması mıdır? Bu durumda da, müellif kelâmcıların kâdir-i mutlak Tanrı anlayışına yöneltilen –ve yukarıda bir nebze değinilen– eleştirilere ne cevap vermektedir?

bilkuvv ve sonra da bilfiil var olan mevcûdâtın, öncesinde bir yokluk bulunmayan bir iradeyle vücut bulması kâbil midir?

İbn Sînâ, bu noktada, bizâtihi mümkün bir mevcudun varlığı ile onun varlık imkânını birbirinden ayırmaktadır. Ona göre, bizâtihi mümkün bir mevcudun varlığı Tanrı'dan; onun (*kâbil*) varlık imkânı ise fâil olan Tanrı'dan değil, mümkün mevcudun kendisinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Filozofumuza göre, maddî mevcûdât cüzîdir. Fakat bunların varlık sebebi olan Tanrı'nın iradesi ise, O'nun bilgisi gibi, mutlak veya küllîdir. Küllî iradenin, hareketin her bir parçasına olan nispeti aynıdır. Şu halde küllî bir iradede şu hareketin değil de bu hareketin meydana gelmesi veya Tanrı'nın şu cüzîye değil de bu cüzîye varlık vermesi zorunlu değildir. Bu gerçeğin zorunlu bir sonucu olanak, maddî varlıklar O'ndan aracısız olarak sudûr edemez.⁵⁷

O halde, bizâtihi mümkün mevcûdât zorunlu varlıklarını ne(re)den, kimden ve nasıl almaktadırlar? Maddî varlıkların Tanrı'nın küllî iradesiyle cüzî olarak varlık kazanmalarının zorunlu olmamasıyla, bu varlıkların zorunlu varlıklarını Tanrı'dan almaları arasındaki boşluk nasıl kapatılabilir?

İbn Sînâ'ya göre, bizâtihi mümkün duyulur mevcûdâtın varlık imkânı kendileri dışındaki başka bir sebep olan maddeden neşet etmektedir. Çünkü bunların mevcûdiyetleri öncesinde bir yokluk vardır. Diğer bir ifadeyle, bunların varlıkları ile imkânları arasında bir fasıla veya zaman bulunmaktadır. Bu fasıla, onların cüzîliklerinin ve devamlı değişmelerinin sebebidir. Tanrı'nın bilgisinden ayrı olmayan iradesi sebebiyle, Tanrı ile maddî mevcûdât arasında aracı varlıklar bulunmalı; O'nun bilgi ve iradesinin küllîlik ve değişmezliği sebebiyle de bu araçlar hiç değişmemelidir. Bunun için de o aracı varlıkların imkânları ile mevcûdiyetleri arasında bir mesafe bulunmamalı

Eş'arî'nin kâdir-i mutlak Tanrı anlayışı ve bunun ne anlam geldiği konusunda bir eleştiri için bkz. Frithjof Schuon, *İslâm ve Ezeli Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul, 1998, s. 127-162.

⁵⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 28-9 ve 110; a.mlf., *Necât*, s. 249.

⁵⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 384 (II/127).

ve dolayısıyla bunlar madde veya maddî⁵⁸ bir varlık olmamalıdır.⁵⁹ O halde bu varlıklar Mufârik Akıllar ve ibda ile yaratılan akledilir küllî mücerret niteliklerdir.⁶⁰

Filozofumuza göre, hiç değişmeyen, her yönden tek ve basit Bizâtihi Zorunlu Varlığın küllî iradesiyle bizâtihi mümkün olup devamlı değişen maddî, duyulur mevcûdâtın zorunlu varlıkları arasında bir boşluk yoktur. Çünkü bu iki varlık arasında, devamlı var olmakla Zorunlu Varlığa, zâtı itibarıyla mümkün olmakla da duyulur varlıklara yakın Mufârik Akıllar ve küllî nitelikler vardır.⁶¹

Tanrı her yönden tektir. O'ndan, birbirinden farklı varlıkların birden ve aracısız meydana gelmesi düşünülemez. Tek olan Zorunlu Varlıktan sayısal olarak bir, tek bir mevcut varlık kazanır.⁶² Ayrıca O'nun bu illeti olduğu mevcuttan zaman açısından önce olması da mümkün değildir. O halde tüm mümkün mevcûdât O'nun kendisi ve dolayısıyla diğer varlıklar hakkındaki mutlak bilgisinden kesintisiz bir şekilde sudûr⁶³ etmelidir, etmektedir.

⁵⁸ Madde ile alâkası olmayan bir anlamı yokluğun öncelemesinin imkânsızlığı konusunda bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 54.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Necât*, s. 254.

⁶⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 28. İbn Sînâ'ya göre, ibdaın iki anlamı vardır. Birincisi bir mevcuda vasıtasız olarak varlık vermektir. İkincisi de anlamların (şey) mutlak varlığıdır. (Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l Hudûd*, haz. A. M. Goichon, Kahire, 1963, s. 42-3). Filozofumuza göre Tanrı, maddî bir mevcuda ve maddî olmayan bir mevcuda olmak üzere iki şekilde varlık verir. Birincisi fiil veya yaratmadır (*halk*), ikincisi ise ibdadır. Fiilde bir mevcuda bir vakitte varlık verilmekte, o vakitte ondan yokluk kaldırılmaktadır; bu varlık da bir süre devam etmektedir. İbdada ise bir mevcuda varlık devamlı verilmekte ve o mevcuttan yokluk devamlı olarak kaldırılmış olmaktadır. Bkz. a.mlf., *Mebde*, s. 77.

İbn Sînâ sonrası İslâm düşüncesinde basit mahiyetlerin veya mutlak niteliklerin (sonradan) yaratılıp yaratılmadığı tartışılan bir mesele olmuştur. Bu da –temelde– ma'dumun yaratılıp yaratılmadığı konusuyla yakından alakalı bir meseledir. Râzî, filozofumuzun mahiyetlerin (sonradan) var kılınamayacağı tezine itiraz etmekte, bu konuda İbn Sînâ'yı eleştirmektedir. (Bkz. Eşref Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul, 2009, s. 337-40.) Nasîrüddin Tûsî de, bu teze karşı cevap vermektedir. Tûsî'nin, aynı eleştiriyi tekrar eden Konevî'ye cevabı için bkz. Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara, 2010, s. 225-9.

⁶¹ Bu konuda farklı bir ifade için bkz. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974, s. 117-8.

⁶² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 404; a.mlf., *Mebde*, s. 78; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 54.

⁶³ İbn Sînâ –ve ondan önce de Fârâbî– *sudûr* ile *feyz* kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadırlar. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 100; T. J. De Boer, “Feyz”, İA, İstanbul, 1988, IV, 591; Mahmut Kaya, “Sudûr”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 467). Bu iki kelime çıkma veya taşma anlamlarına gelmektedir. İbn Sînâ bu kavramları kullanmakla, Zorunlu Varlıktan fizikî anlamda bir şeyin çıkmasını veya taşmasını kastetmemektedir. O, bu kavramlarla bizâtihi mümkün varlıkların

3.2. KÜLLÎLERİN SUDÛRU

İbn Sînâ'ya göre, varlıkların bir kısmı sırf akıldır, bunlar maddeden veya maddî bir özellikten tamamen uzaktır; bir kısım varlıklar da hem aklî ve hem de maddîdir. Sırf akıl olan varlıkların ilki, bizâtihi zorunlu olan Tanrı; ikincisi ise, bizâtihi mümkün olup varlığı ile imkânı arasında zamanî bir öncelik ve sonralık bulunmayan Mufârık Akıllardır. Hem aklî ve hem de maddî olanlar ise, bizâtihi mümkün olup imkânı varlığından önce gelen duyulur, maddî varlıklardır.

İbn Sînâ'ya göre, tüm mevcûdât arasında bir hiyerarşi bulunmaktadır. Her bir varlık bu hiyerarşik yapı içinde bir konuma sahiptirler. Bu hiyerarşide önce gelen varlık illet sonda gelen de onun illetlisidir. Diğer bir ifadeyle önce gelen varlık anlaşılmadan, onun altında yer alan varlık da anlaşılamaz. Bu hiyerarşi Bizâtihi Zorunlu Varlık ile başlar; sonra bu hiyerarşide sırasıyla Mufârık Akıllar ve maddî varlıklar bulunur.⁶⁴

Fizik âlemi meydana getiren duyulur, maddî varlıkların her biri madde ve sûretten mürekkeptir. Bu varlıkların her biri, maddeleri sebebiyle sayısal olarak *birdir*; bunlar sûret veya akledilir mutlak ve mücerret nitelikleri sebebiyle de, aklî bir *birliğe* aittirler.

Büyük Üstat, maddî varlığın sûretinin maddesinden ayrı olamayacağını özellikle vurgular. Fakat nasıl tüm mevcûdât arasında bir öncelik, sonralık varsa, aynı şekilde maddî bir varlığın sûretiyle maddesi arasında da bir öncelik, sonralık bulunmaktadır.⁶⁵ Sûretin bu önceliği, bu maddî varlığın aklî birliklerinin onun maddî birliğinden önce olmasını gerektirir. Diğer bir ifadeyle, bu maddî varlıkların sayısal olarak bir ve mevcut olabilmeleri için, bunlar sayısal olarak bir olmadan önce aklî olarak (mümâsil ve mucânis) bir olmalıdırlar.

kendiliklerinden değil, kendi dışlarında başka bir varlık tarafından var edildiklerini ifade etmek istemiştir. Bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 119.

⁶⁴ Kanaatimizce, İbn Sînâ'nın mevcûdât arasındaki hiyerarşiden bahsederken küllî mücerret akledilir niteliklerden söz etmemesi, onun bunların mutlak varlığını kabul etmediği olarak yorumlanmamalı; bilakis onun mevcut kelimesini –öncelikle– sadece insan zihninde ortaklık kabul etmeyecek şekilde teşahhus etmiş varlıkları için kullandığı ve hiyerarşide de sadece bu mevcûdâtı saydığı şeklinde anlaşılmalıdır.

⁶⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 80-9.

Filozofumuza göre, maddî varlıkların aklî birliklerini meydana getiren bu zâtî veya arazî mutlak nitelikler öncelikle Tanrı'nın bilgisinde mutlak ve küllî olarak; sonra duyulur varlıklarda, bu varlıkların tabiatlarının sebebi biçiminde, mutlak, mücerret ve küllî bir şekilde; daha sonra da yine duyulur varlıklarda müşahhas ve cüzî bir tarzda bulunmaktadır.

Bu bölümde kendisine küllîlik ilişen bu akledilir mutlak niteliklerin nasıl duyulur varlıkların sayısal olmayan birliklerini meydana getirdiğini veya bu niteliklerin nasıl duyulur varlıklar halinde teşahhus ettiğini üzerinde duracağız. Fakat bunun için önce, bunların da sebebi olan Mufârik Akıllar üzerinde durmalı, O'ndan bu Mufârik Akılların ve sonra da bu mutlak niteliklerin nasıl sudûr ettikleri konularına kısaca değinmeliyiz.

3.2.1. Mufârik Akılların Sudûru

Yukarıda da vurguladığımız gibi, İbn Sînâ'ya göre, varlıklar bizâtihi zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Bu mümkün varlıklar, Bizâtihi Zorunlu Varlığın devamlı fiili sebebiyle zaruri olarak mevcutturlar.⁶⁶ Bunların varlık imkânları ise kendilerinden veya maddelerinden kaynaklanmaktadır. Bizâtihi zorunlu varlık Tanrı'dır; O, bizâtihi tektir. Mufârik Akıllar⁶⁷ varlık imkânları kendilerinde olup bizâtihi teşahhus etmektedirler. Akledilir mutlak, mücerret nitelikler ise, madde sebebiyle varlık imkânına sahiptirler ve maddeyle teşahhus ederek duyulur şekilde şahsî varlık kazanırlar.

Tanrı'nın varlığı ve dolayısıyla fiili devamlıdır. O'nda terkip ve değişme yoktur; O, her yönden tek ve basittir. O'nun fiili de tektir. O'na yakışan tek fiil de, kendi Zâtını ve kendi Zâtı dolayısıyla da diğer varlıkları akletmesidir. Tanrı'nın akletmesiyle varlık vermesi bir ve aynıdır. Dolayısıyla O kendini ve sebebi olduğu

⁶⁶ Sudûr ve onun mantığını meydana getiren zorunluluk için bkz. İlhan Kutluer, *a.g.e.*, s. 181-94.

⁶⁷ Mufârik Akıllar veya mufârikât için bkz. Mahmut Kaya, "Mufârikât", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX, 367-8.

mevcûdâtı devamlı akletmek sûretiyle, onlara devamlı varlık vermekte, tüm varlıklar Tanrı'dan kesintisiz bir şekilde sudûr⁶⁸ etmektedir.

Filozofumuza göre, Tanrı –yukarıda da belirtildiği üzere– yokluğu varlığından önce gelen mevcûdâta aracısız bir şekilde varlık veremez. Bunların, arada aklî varlıklar olmaksızın, Tanrı'dan sudûru imkânsızdır.

Ayrıca –ikinci olarak da– Tanrı'dan ancak tek bir varlık sudûr edebilir. Aksi halde Tanrı'nın fiili tek bir fiil olmayacak, dolayısıyla Tanrı'da çokluk (*kesret*) bulunacaktır. Hâlbuki O her yönden tektir. Bu, O'nun varlık ve fiil olarak da tek olması anlamına gelir. Dolayısıyla Tanrı'dan sadece tek bir varlık sudûr eder. O da İlk (Ayrık) Akıldır.⁶⁹

Bu İlk Akıl, sırf akıl olup madde veya maddî varlıklardan uzaktır. O sayısal olarak da birdir. Fakat onda, Tanrı'yla zorunlu ve bizâtihî mümkün olduğu için çokluk karakteri bulunmaktadır. İlk Akıl, kendisi sırf akıl olması ve varlığını Tanrı'dan alması sebebiyle zorunlu olarak akleder. O –ilk olarak– varlığını kendisinden aldığı Zorunlu Varlığı; –ikinci olarak– Tanrı'yla zorunlu olan mevcûdiyetini ve –üçüncü olarak– bizâtihî mümkün olan zâtını düşünür. Bu şekilde bilfiil çokluk da başlar. Onun Tanrı'yı

⁶⁸ Yeni Plâtoncu sudûr nazariyesi ve bu nazariyenin dayanağı olan Platon'un sûret nazariyesi, Tanrı tasavvuru konusunda, Doğu panteizmine yaklaşan bir görüşü çağrıştırmaktadır. Bilindiği üzere, Panteizm Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki mesafeyi azaltmakta ve hatta ortadan kaldırmaktadır. Ontolojik monizm olarak da adlandırabileceğimiz panteizmde, insan ve Tanrı için aynı nitelikler söz konusu olmakta ve dolayısıyla Tanrı'nın aşkın boyutu da ihmal veya terk edilmektedir. (Bkz. Thomas Davidson, *Greklerde Eğitim Düşüncesi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008, s. 148). İsmail Hakkı İzmirli'ye göre, İbn Sînâ'nın felek nefislerinin tahayyül vasıtasıyla cüzîleri bildiği, Tanrı'nın bilgisinin de feleklerin nefisleriyle yeryüzündeki mevcûdâta muttasıl olduğu fikri panteizm kokusu taşımaktadır. (Bkz. İsmail Hakkı İzmirli, “İbn Sînâ felsefesi, şahsiyet ve hususiyeti, metod ve sistemi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 58). Mubahat Türker göre de, İbn Sînâ Tanrı'nın bizâtihî zorunlu, Mufârik Akıllar ve duyulur varlıkların bizâtihî mümkün olduğunu söylemekle Tanrı ile O'ndan sudûr eden diğer varlıkları ontolojik olarak ayırmaktadır. Bu ayrım da, ona göre, Tanrı'da öz (mahiyet) ve varlığın bir ve aynı, diğer varlıklarda ise birbirinden farklı ve ayrı olmasına dayanmaktadır. Bu son görüşü çerçevesinde, filozofumuzun sudûr nazariyesinde Tanrı ile varlıkların bir olması veya Tanrı'nın diğer mevcûdâta hululü söz konusu değildir. O halde İbn Sînâ'nın ontolojisi panteizme kapalıdır ve İbn Sînâ panteist bir filozof olarak nitelenemez. [Bkz. Mubahat Türker Küyel, “İbn Sînâ'nın felsefesinde kişilik meselesi”, *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)*, Ankara, 1984, s. 71]. İbn Sînâ'nın panteist olarak nitelenip nitelenmeyeceği ayrı bir incelemeyi gerektiren uzun bir konu; filozofumuzun panteist olarak nitelenmesi durumunda ise panteizmden ne anlaşılacağı da, üzerinde durulması gereken başka bir meseledir.

⁶⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 405; a.mlf., *Mebde*, s. 78.

düşünmesinden İkinci Akıl; zorunlu varlığını akletmesinden birinci göğün nefsi; mümkün zâtını düşünmesinden de birinci göğün maddesi sudûr⁷⁰ etmektedir.⁷¹

İkinci Akıl da İlk Akla nazaran⁷² mevcûdiyeti zorunlu, zâtı açısından mümkündür. İkinci Aklın Tanrı'yı düşünmesinden Üçüncü Akıl; İlk Akıl ile varlığının zorunlu olmasını düşünmesinden sabit yıldızlar küresinin göğü, kendi mümkün zâtını düşünmesinden de sabit yıldızlar küresinin maddesi sudûr eder.⁷³ Bu minval üzere, her bir Mufârik Akıldan sonra nefsi ve maddesiyle beraber bir yenisi sudûr eder.⁷⁴

Filozofumuza göre, Tanrı'nın bir cüzîye (*şahsî*) varlık vermesi, O'nun bu cüzîyi diğer mümkün bir cüzî varlığa tercih etmesi anlamına gelir. Fakat Tanrı'nın küllî iradesiyle mümkün iki cüzî varlıktan birini diğerine tercih etmesi mümkün değildir. Çünkü bu durumda ya –ilk olarak– O'nda başta olmayıp sonradan ortaya çıkan ve iki mümkün varlıktan birini tercih eden cüzî bir iradenin zuhur etmesi veya –ikinci olarak da– O'nun iki mümkünden birini tercih etmesine sebep olacak başka –kendi zâtı dışında– bir illetin var olması gerekir. Hâlbuki Tanrı, zâtı açısından basit bir varlık olup O'nun kendi dışında başka bir ileti yoktur. Ayrıca O'nda bir değişmenin olması da imkânsızdır.⁷⁵ Bu durumda Tanrı'nın iki mümkünden şuna değil de buna varlık vermesi

⁷⁰ Bu çokluğun ve sudûrun keyfiyeti için bkz İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 405-7 (II/149-51).

⁷¹ İbn Sînâ'ya göre, Tanrı Zâtı ve fiili tek olandır. O'nun için bir sebep, amaç veya O'nda ikilik veya çokluk gerektirecek bir durum olamaz. Fiiller O'ndan zorunlu bir şekilde (*alâ sebîl-i lüzûm*) meydana gelir. O'nda zorunlulukla meydana gelen de ancak 'bir'dir. Bir'in gerektirdiği de birdir. Tanrı'da çokluk yoktur. O'ndan sudûr eden İlk Akılda ise zorunlu olarak çokluk vardır. Bu çokluk da, yukarıda belirtildiği üzere, üçlü (akıl, nefis ve cirim) şekildedir (*alâ vecîh-i teslis*). (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 54, 99; a.mlf., *Mebde*, s. 79). Kanaatimizce, bu teslisin (*triad*) ne anlama geldiği ve diğer kültürlerdeki üçlülük ile ne gibi bir benzerlik veya farklılık taşıdığı, üzerinde ayrıca durulması gereken bir meseledir.

⁷² Hüseyin Atay'ın da işaret ettiği gibi, İbn Sînâ Tanrı'nın önce Birinci Akıl, onun vasıtasıyla İkinci Akıl, onun vasıtasıyla da Üçüncü Akıl yarattığını söylemiştir. Fârâbî'ye göre ise, her bir Mufârik Akıl, Tanrı dışında başka bir varlığa muhtaç olmasızın var olur. Dolayısıyla bu noktada Fârâbî ile İbn Sînâ arasında bir farklılık müşahade edilmektedir. Bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 112.

⁷³ Mufârik Akılların bizâtihi mümkün olmaları onların maddeleri, Tanrı ile zorunlu olmaları da sûretleridir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 99.

⁷⁴ İbn Sînâ'nın eserlerine baktığımızda, onun Mufârik Akılların sayısı konusunda tam bir karar veremediğini müşahade edebiliriz. Bkz. Hüseyin Atay, *a.g.e.*, s. 112. Ayrıca bkz. İbrahim Madkour, *a.g.m.*, s. 424.

⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 54.

ve dolayısıyla O'nun küllî iradesinden cüzî bir varlığın sadır olması söz konusu olamaz.⁷⁶

Eğer Tanrı duyulur varlıkları, arada aracılar olmaksızın, doğrudan yaratmamakta ise, bu durumda, duyulur varlıklar nasıl varlık kazanmaktadırlar? Eğer Tanrı maddî varlıkların varlık sebebi ise, O bu maddî mevcûdâtın varlığına nasıl sebep olmaktadır?

İbn Sînâ'ya göre, duyulur bir varlığı meydana getiren madde ve sûret cüzîdir. Fakat bu cüzî madde ve sûretin sebepleri, mutlak maddeyle zâtî veya arazî mutlak niteliklerdir. Filozofumuz bunların Tanrı tarafından beraberce ibda edildiğini belirtir.⁷⁷

Şeyhu'r-Reis'e göre, sûret⁷⁸ maddenin bilfiil var olmasının sebebidir. Madde bozulmaz ve yok olmaz.⁷⁹ Çünkü onun zıttı yoktur. Sûret ise bozulur ve zıtlarına dönüşür. İlk sûretin zıtları da ateşlik (*nariyye*), havalık (*hevaiyye*), suluk (*maiyye*) ve topraklık (*ardiyye*) gibi ikinci sûretlerdir. Sûret maddenin bilfiil var olmasının, madde de sûretin belli bir maddede teşahhus etmesinin sebebidir. Eğer madde olmasa idi, sûret bu belirli maddede teşahhus etmeyecek ve dolayısıyla duyulur ve cüzî varlıklar mevcut olamayacaktı.⁸⁰

Yukarıda cüzî bir mevcudun varlık kazanması için mutlak ve mücerret niteliklerin teşahhus etmesi gerektiğini, bunun da Tanrı'nın küllî iradesiyle olmayacağını belirtmiştik. Ayrıca, duyulur varlıkları meydana getirecek mutlak madde de küllî varlık gibidir. Dolayısıyla cüzî bir tercih edici olmaksızın, ondan da cüzî bir

⁷⁶ İbn Sînâ, genel veya mutlak illetin belirli bir varlığın illeti olamayacağı konusunda, mutlak bir marangozun belirli bir kapıyı yapamayacağı, belirli bir kapının belirli bir marangozu olduğu örneğini vermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 57.

⁷⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 67.

⁷⁸ Filozofumuz, birçok yerde, sûret ile maddenin farkını vurgulamaktadır. Sûret maddenin sûrî illeti veya bunlar birbirinin illeti değildir. Hatta bunlar mürekkep bir varlığın da illeti değildir. Sûret mürekkep varlığın sûrî, madde de maddî illetidir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 43.

⁷⁹ İbn Sînâ'ya göre, eğer ilk madde ibda edilmemiş de sonradan yaratılmış bir şey ise, bu sonradan yaratılan madde başka bir maddeye ihtiyaç duyacak ve bu şekilde sonradan olan her bir madde kendisinden önce başka bir maddeye muhtaç olacaktır. Bu da bir teselsüle yol açacaktır. O halde ilk madde sonradan meydana gelemez, o ibda edilmelidir. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 67.

⁸⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 67.

madde ve dolayısıyla duyulur bir varlık meydana gelmez.⁸¹ Dolayısıyla cüzî varlığın meydana gelmesi için onu diğerine tercih edecek cüzî bir tercih edicinin bulunması gerekir.

Acaba bu cüzî varlığı şu cüzîye kim tercih etmektedir? Bu tercihi yaparak bir cüzîye mevcûdiyet kazandıran varlık da cüzî midir? O, bu tercihini nasıl yapmaktadır?

Göksel cisimler dairevî bir şekilde devamlı hareket etmektedirler. Bunların her birinin bir dairevî hareketi bitmekte, bir yenisi başlamaktadır. Onların bu devamlı hareketlerinin sebebi kendi cüzî nefisleridir.⁸² İbn Sînâ'ya göre, göksel nefislerin bu cüzî iradeleri ve göksel cisimlerin bu devamlı hareketleri maddî mevcûdâta varlık kazandırmaktadır.

Bu cüzî iradenin, şu maddeye değil de bu maddeye sûret vermesinin bir sebebi var mıdır? Diğer bir ifadeyle, mutlak madde nasıl cüzîleşmektedir?

İbn Sînâ, mutlak bir nefsin konusunun ancak mutlak bir madde olacağını belirtmektedir. O halde şu maddede değil de bu maddede, şu nefsin değil de bu nefsin meydana gelebilmesi (veya herhangi bir maddeye şu arazın değil de bu arazın ilişebilmesi)⁸³ için hem bu nefsin ve hem de bunun konusu olan maddenin özelleşmesi (*tahassüs*) gerekir. Düşünürümüze göre, bir maddenin iki mümkün sûretten birini kabul edecek şekilde özelleşmesi onun mizacına⁸⁴ bağlıdır.

Hatırlanacağı üzere, duyulur varlıklar zâtî, arazî nitelikler ve maddeden mürekkeptir. Tüm bu nitelikler duyulur varlıklar arasında ortaklıklar ve bu sebeple de bu

⁸¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 110-2.

⁸² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 383.

⁸³ İbn Sînâ, bir konunun şu beyazı değil de bu beyazı tercih etmesinin sebebini, zâtî nitelikler gibi, o maddenin mizacına bağlamakta ve bu noktada, kanaatimizce, küllî niteliklerin zâtî veya arazî ayrımının bir önemi olmadığını zımnen söylemiş olmaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 112.

⁸⁴ İbn Sînâ'ya göre, mutlak madde mizaçla, sûreti kabule hazır hale gelir. Dört (su, hava, ateş ve toprak) nitelik unsurların (*ustukus*) asıllarıdır. Bu unsurlar da mizacın konularıdır. Bu şekilde mürekkep maddî mevcûdât varlık kazanır. Eğer mürekkep varlıktaki bu nitelikler bozulursa mizaçlar bozulur ve dolayısıyla bu varlıkları meydana getiren sûret o varlığın maddesinden ayrılır. Bu şekilde de o mürekkep maddî mevcut var iken yok olur. Çünkü bu nitelikler maddî varlıkları sûretleri kabule hazır hale getiren mizacın aslî unsurlarıdır. Maddenin mizacını bu unsurlar meydana getirir. Bu mizaç sayesinde de madde sûreti kabul eder. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 72. Mizaç ve imtizaç için ayrıca bkz. a.mlf., *el-Mübâhesât*, s. 42-4; a.mlf., *Hidâye*, s. 194-6.

niteliklere zihinde küllîlik ilişir. Cüzî varlıklar, bu küllî niteliklerin taayyün ve cüzî madde ile teşahhus etmesiyle mevcûdiyet kazanırlar. Dolayısıyla küllîler meselesi çerçevesinde mutlak niteliklerin nasıl teşahhus ettiği ve mutlak maddenin nasıl cüzîleştiği konularına geçebiliriz.

3.2.2. Akledilir Küllî Niteliklerin Taayyün ve Teşahhusu

Küllîler meselesinin önemli bir boyutu da, bu küllî mücerret niteliklerin nasıl cüzîleştikleri veya teşahhus ettikleri (*mü(te)şahhas oldukları*) meselesidir. Teşahhus da, (1) duyulur varlıkların şahsîliklerini kazanma vetiresiyle (2) bunların fertleşmesine sebep olan nitelik olmak üzere iki anlamda kullanılır.⁸⁵

Bu çerçevede bir türün kapsamı altına giren şahısların birbirinden nasıl ve hangi nitelik veya sebeple farklılaşıp ferdî bir şekilde varlık kazandığı ortaya konmalı; bu ferdîliğin nasıl teşekkül ettiği ve müfret bir varlığın mevcûdiyetini nasıl devam ettirdiği de açıklanmalıdır. Burada sorulması gereken ilk soru, şahıs veya şahsîliğin mahiyetinin ne olduğu; ikinci soru da, bu mü(te)şahhas varlığı diğerinden ayıran ve bizim de onu şahsîliği içinde idrâk etmemizi mümkün kılan sebebin ne olduğudur.

Şahsîliğin (*individuality*) mahiyeti sorusuna cevap bulmak, teşahhus etmiş cüzî bir varlığın cüzî olmayandan hangi özelliklerle ayrıldığını ortaya koymak anlamına gelir. Bu nitelikleri şu şekilde sıralayabiliriz: Şahsî bir varlığın ilk karakteri onun sayısal olarak bölünemez (*indivisible*) olmasıdır. Burada bölünememekle, aynı tür kapsamına girebilecek fertlere ayrılamamak kast edilmektedir. Şahsîliğinin ikinci karakteri, bu varlıkların ayırıcı niteliklerle (*fasıl*) birbirinden farklılaşmasıdır (*distinction*). Üçüncüsü, bunların cins ve türlere bölünebilmesi (*division*); sonuncusu ise özdeşliktir (*identity*). Son özellik, bu şahsî varlıktan anlaşılan cüzî anlamın o tür diğer varlıklara yüklem yapılamaması (*incommunicability*) olarak yeniden ifade edilebilir.⁸⁶

⁸⁵ Jorge J. E. Gracia, *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Münih, 1984, s. 19. Teşahhus meselesi için ayrıca bkz. Gary S. Rosenkrantz, *Haecceity an Ontological Essay*, Dordrecht, 1993 ve Peter King, “The problem of individuation in the middle ages”, *Theoria*, 2000, LXVI, sy. 2, s. 159–184.

⁸⁶ Jorge J. E. Gracia, *a.g.e.*, s. 23-9.

Yukarıda sayılan nitelikler ışığında, teşahhus etmiş bir varlığın diğerinden farklı olması ve bunların aynı tabiatlar altında toplanabilmesi gerektiği sonucuna ulaşabiliriz. O halde teşahhus sebebinin, insan fertlerini birbirinden ayırırken, onların *insanlık*larında bir farklılığa yol açmaması bir zorunluluktur. Bu durumda şahsî varlıkların mezkûr şekilde teşahhuslarının sebep veya ilkesinin⁸⁷ ne(ler) olduğunu sormalıyız.

Filozofumuza göre, varlıklar ya bizâtihi zorunlu ya da mümkündür. Bizâtihi mümkün mevcûdâtın varlık imkânları ya kendilerinden veya kendileri dışındaki başka bir sebepten neşet etmektedir. Birinciler, imkânları varlıklarından önce olmayıp sırf akli varlıklardır; bunlar varlıklarını kazanmak ve sürdürmek için bir maddeye muhtaç değildirler. İkinciler, imkânları varlıklarından önce olan maddî varlıklardır; bunlar, bir maddeye muhtaçtır.⁸⁸

Bizâtihi Zorunlu Varlık birdir.⁸⁹ O'nun bir olması, O'nda ortaklığın olmaması demektir. Diğer bir ifadeyle O, teşahhus etmiş bir varlıktır. Her bir varlık bir sebeple teşahhus eder. O'nun teşahhusunun sebebi de ya kendi Zâtıdır veya O, Zâtı dışında, başka bir sebeple teşahhus etmiştir. Eğer O Zâtı dışında başka sıfatlarla teşahhus ediyorsa, bu durumda O illetli bir varlık olur. Fakat O'nun Zâtı dışında bir illeti olması mümkün değildir. Dolayısıyla O'nun teşahhusunun sebebi, kendi Zâtı dışında başka bir illetinin olmaması; Zâtının bir ve kendisi olmasıdır.⁹⁰

Bir akledilirin varlık imkânı ve teşahhusu kendi zâtından ise, onun tek varlığı söz konusudur. Mufârik Akılların varlık imkânı kendi zâtlarından gelmektedir. Onların varlıklarını sürdürmek veya başlangıçta varlık kazanmak için maddeye ihtiyaçları yoktur; bu sebepten ötürü sayısal olarak çoğalmaları mümkün ve gerekli değildir. Bunun sebebi de, onların türlerinin sayısal olarak tek bir varlıkta tahakkuk etmesi, bu

⁸⁷ Avrupa Skolâstik felsefesinde sebep (*cause*) sadece tabiîdir; fakat ilke (*principium*) sadece tabiî değil, aynı zamanda mantikî ve metafizik de olabilir. Bkz. Jorge J. E. Gracia, *a.g.e.*, s. 37.

⁸⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 70-1, 126-7.

⁸⁹ Hristiyan ilahiyatı açısından, teşahhus meselesinin önemli bir boyutu da, teslisin nasıl açıklanacağı veya Tanrı'nın nasıl hem bir, hem de üç olduğudur. Dolayısıyla bir Hristiyan için teşahhus meselesi aynı zamanda onun Tanrı tasavvurunu yakından etkilemekte ve ilgilendirmektedir. Bkz. Jorge J. E. Gracia, *a.g.e.*, s. 256-7.

⁹⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 61 ve 184.

noktada ikinci bir şahsî varlığa ihtiyaç duymamasıdır. Bu tür bir tabiat tek ve bir varlıkla tamam olur; böylece bu türün madde ve arazlarla çoğalması gereksizdir. Bu durumda da onların, duyulur varlıklar gibi, var olması da söz konusu olamaz.⁹¹

İkinci tür tabiatlar ise bizâtihi teşahhus edemezler. Çünkü bunların varlık imkânı sadece kendi zâtlarından değildir. Bunlar, teşahhus etmek için kendi zâtları dışında başka bir sebebe de muhtaçtırlar. Bu da maddedir.⁹² Bu tabiat ancak madde ile teşahhus edebilir; böylece bu tabiat, sayısal olarak çok maddî varlıklar halinde tahakkuk eder. Bu tür bir tabiat, sayısal bir çokluk arz eder ve bu tabiatla idrâk edilen anlam da bu çokluğa yüklem olur.⁹³

İbn Sînâ'ya göre, –yukarıda birkaç kez belirttiğimiz gibi– Zorunlu Varlık ve Mufârik Akılların her biri bizâtihi tektir; madde ile teşahhus etmezler, sayısal olarak birden çok olamazlar.⁹⁴ Dolayısıyla bu varlıklar küllî olarak adlandırılmazlar. Küllî

⁹¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 70-1, 126-7.

⁹² İbn Sînâ'ya göre cisim birkaç mânada kullanılan müşterek bir isimdir. Cisim –ilk olarak– sınırlı, bitişik, dokunulabilir (*muttasıl mahdûd memsûh*) olan ve bilkuvve üç boyutu bulunan niceliklerdir (*kemm*). İkinci olarak da, nasıl olursa olsun kendisinde belirli üç boyut farz edilmesi mümkün sûrete cisim denir; o, madde ve sûretten oluşur. Filozofumuz nicelik ile sûret arasındaki farkı vurgulamak için su ve mum misalini vermektedir. Su veya mumun şekli değiştiğinde bunların boyut ve nicelikleri de değişmekte; bu durumda onların nicelikleri ve boyutları aynen devam etmemektedir. Fakat sûret bu halleri kabul etmekte ve fakat onda, cismin nicelikleri değişse bile, bir değişim olmamakta ve dolayısıyla sûret sayısal birliğini korumaktadır. Ona göre bu, nicelik olarak cismânî sûret ile cevher olarak sûret arasındaki farktır. (Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l Hudûd*, s. 22-3). Filozofumuz burada cismin sayısal birliğini, dolayısıyla şahsî varlığını ve bunun devamını sûrete bağlamakta ve böylece teşahhusun sûretle olduğunu söylemektedir. Fakat öte yandan filozofumuz teşahhusun sebebinin madde olduğunu da belirtmektedir.

İlk Muallime göre de, küllî niteliklerin teşahhusunun ilkesi maddedir. (Bkz. Aristo, *Metafizik*, 1034A5-9). Fakat Aristo, *Metafizik*'inde, teşahhusun sûret sebebiyle gerçekleştiğini de söylemektedir. (a.mlf., *Metafizik*, 1032B1, 1071A27-9). Dolayısıyla o, teşahhusun sebebi olarak hem maddeyi ve hem de sûreti sebep olarak göstermektedir. [Bkz. a.mlf., *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996, s. 337-8 (dipnot)]. Acaba Aristo'nun gerçek fikri, bu iki görüşünden hangisidir? Ya da İlk Muallim'e göre, bu iki sebep de niteliklerin teşahhusu için gerekli midir? Onun eserlerinde, bu soruların net bir cevabını bulabilmemiz mümkün görünmemektedir. Fakat Aristo'nun hem madde ve hem de sûretin teşahhusun ilke veya sebebi olduğunu ileri sürmekle teşahhus meselesini de başlattığını söyleyebiliriz. Burada Aristo'nun bu meseleyi yeterli bir şekilde ele almadığını; bu meselenin ondan sonra tartışıldığını belirtmeliyiz. (Bkz. Jorge J. E. Gracia, *a.g.e.*, s. 259). Bu bilgiler ışığında, teşahhus meselesi çerçevesinde, filozofumuzun selefi Aristo'yu hangi noktalarda aynen takip ettiği ve hangi noktalarda da onu eleştirdiği üzerinde inceleme yapılması gereken bir mesele olarak önümüzde durmaktadır.

⁹³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 207-8 (I/182-3); a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 126-7.

⁹⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 80, 86.

nitelikler maddeyle cüzîleşerek ve teşahhus ederek varlık kazanan maddî mevcûdâtın zâtî veya arazî niteliklerini meydana getirirler.

Yukarıda da belirtildiği üzere, küllî nitelikler önce taayyün, sonra da teşahhus etmektedir. Bu sırayı gözeterek ilk önce niteliklerin taayyünü konusunu ele alacak, sonra teşahhus meselesine geçeceğiz.

Şeyhu'r-Reis'e göre, mutlak niteliklerin her biri, birbirleriyle ve *beş küllî* nitelikten biriyle taayyün ve maddeyle teşahhus etmekte, böylece duyulur varlıklar zâtî veya arazî olarak cüzîleşen mutlak nitelikler ve maddeleriyle varlık kazanmaktadırlar. Bir duyulur varlığın mahiyetini meydana getiren nitelikler o varlığın cins ve faslı veya türü; bir varlığın arazlarını meydana getiren nitelikler de o varlığın hasse veya arazlarıdır.

İbn Sînâ'ya göre duyulur bir mevcudun var olması demek, onun varlığında iştirakin bulunmaması demektir. Bir varlığın hüviyeti, fizik âlemdeki varlığı (*ayn*), birliği, teşahhusu ve münferit varlığı –bunların tümü– birdir ve bunlarda ortaklık yoktur.⁹⁵ Bizim bir duyulurun kendisini zihnimizde tasavvurumuz da, onun varlığı gibi, diğerleriyle ortaklık kabul etmeyecek şekilde olması gerekir.⁹⁶

İbn Sînâ fizik âlemde (*a'yân*) birini diğerinden ayıran niteliklerle var olmuş (*taayyün* ve *teşahhus* etmiş) duyulur varlıklara özel varlık (*vücûd hâss*) demek; bu şekilde var olan mevcûdâtın akledilir sûret ve arazlarını da genel varlık (*vücûd âmm*) başlığı altında değerlendirmektedir. Tüm genel anlamlar (*el-umûrû'l-âmm*), durumlar (*hâlât*) ve (zâtî, arazî tüm) nitelikler (*sıfât*) kendisinde ortaklık olan anlamlardır. Bunlar zihinde küllî olarak akledilirler.⁹⁷

Yukarıda da belirtildiği üzere, teşahhus akledilirlerin kendilerinde iştirak olmaksızın varlık kazanmaları ve maddî varlıkları meydana getirmeleri demektir. Bu maddî varlıklar mahiyet veya tanımları itibariyle birbirleriyle ortaktır. Diğer bir ifadeyle, bu nitelikler aynı zamanda küllîdirler. Bu durumda sorulmalıdır: Duyulur

⁹⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 144-5.

⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 123.

⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 98.

varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz nitelikler nasıl hem küllî ve hem de cüzî olmaktadırlar? Acaba tüm akledilirler aynı şekilde mi teşahhus etmektedir? Farklı bir tarzda soracak olursak, tüm aklî varlıklar madde ile birleşmekte midir? Madde ile teşahhus eden mutlak nitelikler veya genel anlamların bu teşahhusu nasıl olmaktadır? Acaba bu küllî anlamları cüzîleştiren nedir?

İbn Sînâ'ya göre, duyulur varlıklarda algılayıp idrâk ettiğimiz nitelikler hem küllî ve hem de cüzî olmaktadırlar. Bu nitelikler madde ile birleşmeleri, fizik âlemde varlık kazanmaları ve bu varlıkları öncesinde bir yokluğun bulunması sebebiyle cüzî; mutlak olarak var olmaları ve bu mutlaklıklarıyla maddî varlıkların birlik ve bütünlüklerini oluşturmalarına sebebiyle de küllîdirler.⁹⁸ Filozofumuz bu iki durum arasında bir çelişki görmemekte; hatta bu niteliklerin hem cüzî ve hem de küllî olmasını bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Çünkü –ilk bölümde de ortaya konduğu gibi– küllî veya mutlak nitelikler, sebepleri oldukları maddî mevcûdâtan ayrı olamaz.

Duyulur varlıklar, mutlak niteliklerin cüzîleşmesi, madde ile birleşmesi ve böylece maddeye sûret verilmesiyle yaratılmış olurlar. O halde şunları sormalıyız: Mutlak akledilirler nasıl cüzîleşirler? Cüzîleşen bu akledilirler madde ile nasıl birleşirler? Yukarıda da vurgulandığı gibi, Tanrı maddî mevcûdâta, Mufârik Akıllar denilen aracı varlıklar olmaksızın varlık vermez. Bu durumda yukarıdaki soru şu şekilde de sorulabilir: Kâinatı meydana getiren maddî varlıklar nasıl yaratılmıştır? Mutlak maddeye sûreti kim, nasıl vermiştir?

İbn Sînâ'ya göre, mutlak nitelikler ve ilk madde küllî veya mutlak bir iradeyle taayyün ve teşahhus edemez.⁹⁹ Zâtî veya arazî niteliklerin teşahhusu ve böylece cüzî bir mevcudun varlık kazanması ancak cüzî bir şahsîleştirici (*müteşahhis*) ile mümkündür. Bu da harekettir. Her bir hareket kendinden önce başka bir hareketi gerektirir. Fakat bu

⁹⁸ Filozofumuza göre, zâtî veya arazî tüm akledilir mutlak nitelikler bilaraz bölünür; bizzat ise bölünmezler. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, s. 40.

⁹⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 54, 67 ve 93. Filozofumuz küllî bir iradede cüzî bir mevcudun varlık kazanamayacağı konusuna örnek olarak, bizim küllî fikrimiz (*re'y*) ve irademizden bir fiil sadır olmamasını göstermektedir. Biz, mesela, belirli bir ev değil de mutlak bir ev yapmak istediğimizde bir ev inşa edememekte; belirli bir ev yapmak için önce o evi özel nitelikleriyle beraber zihnimizde tasavvur etmek ve daha sonra belirli bir yere ve belirli bir şekilde inşa etmek zorunda kalmaktayız. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 112.

gereklilik sonsuza kadar gidemez. Bunun bir feleğin dairevî hareketinde son bulması gerekir. Feleğin bu dairevî hareketi devamlı ve sonsuzdur. Bunun sebebi, o feleğin her harekette yenilenen iradesidir. Dolayısıyla cüzî mevcûdâtın varlık kazanması, ancak feleğin nefsinin her daim yenilenen (*müteceddid*) tasavvurunun ve bu tasavvura istinat edip bunun gibi devamlılık arz eden cüzî iradesinin mutlak, mücerret nitelikleri taayyün ve teşahhus ettirmesiyle mümkündür.¹⁰⁰

Maddî mevcûdâtın varlık kazanması için, önce mutlak niteliklerin taayyün ederek bu varlıkların sûret ve arazlarının meydana gelmesi, sonra da mutlak maddenin cüzîleşerek bu cüzî sûreti kabule hazır hale getirilmesi gerekir. Şimdi sırayla bu konuları ele alabiliriz.

Yukarıda da belirtildiği üzere, bir tabiatın türünü veya cins ve faslını meydana getiren her bir anlam öncelikle mutlak olarak vardır. Sonra bunlar, öncelikle, kendi dışlarında bazı anlamlar kazanırlar, bu şekilde birbirleriyle bir terkip meydana getirirler. Bu anlamların bir kısmı maddî bir mevcudun mahiyet veya cevherini oluşturur. Bu duruma varlığının hâsıl olması, gerçekleşmesi (*husûlü'l-vücûd*) denir. Bunların bir kısmı da, hâsıl olan bu mahiyet veya cevhere daha sonra ilişir ve bu mahiyetin gereği olurlar.¹⁰¹ Bunların ilki zâtî, sonradan ilişenleri de arazî niteliklerdir.

Mutlak bir anlamın taayyün etmesi, diğer anlamlarla bir terkip oluşturması demektir. Bu şekilde bir tabiatın husûlü için, öncelikle, cinsin meydana gelmesi daha sonra da bu cinsi bölen son zâtî fasılla da türün taayyün etmesi, varlık kazanması gerekir.¹⁰²

Filozofumuzun mutlak canlılığın cins anlamı kazanması konusundaki açıklamalarına, onun mutlak bir niteliğin nasıl taayyün ettiği meselesini izahı olarak bakabiliriz. Ona göre, canlılık, eğer kendisinde sadece cisimlik, beslenme ve duyu anlamlarının bulunması ve bu anlamlar dışında başka bir anlamların bulunmaması şartıyla canlı olarak ele alınırsa cins anlamı kazanmaz; bu durumda o sadece insan

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 54, 112.

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 34 (27).

¹⁰² Burada cinsin türe önceliğinin zaman açısından değil, zât açısından olduğu unutulmamalıdır. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 217 (I/192).

türünün bir maddesi, insan sûretinin bir konusudur. Canlının cins olması, cins anlamını kazanması için ise, canlılıkta, başka anlamlar değil de, sadece duyu (*hiss*) anlamı bulunmalıdır. Düşünme veya düşünmeye karşıt başka bir fasıl da o anlamlardan birini (burada *duyuyu*) değiştirmemeli veya ona yeni bir anlam katmamalı, aksine o anlamın o tabiatla bulunmasını mümkün kılmalıdır. Ayrıca bu (beslenme, duyu ve hareket gibi) anlamlar, bu fasılla beraber, zorunlu olarak; onun dışındaki anlamlar ise, o anlamlarla beraber mümkün (var olması da olmaması da eşit) olarak var olmalıdır. Canlılık ancak bu şekilde cins anlamını kazanıp cins olur.¹⁰³

Filozofumuza göre, mutlak bir anlam –yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı üzere– bir ilave olmaması koşuluyla madde; bir ilave olması koşuluyla türdür. Toplamına başka bir anlamın ilave edilmesi mümkün olan anlam ise cins olmaktadır.¹⁰⁴

Cins olan bir anlam, birbirinden farklı birçok türü kapsamaktadır. Birçok tür aynı cinsin altına girmekle mücânîs (cins olarak bir) olmaktadır.¹⁰⁵ Fakat birçok türün aynı cins altında birlik olmasının sebebi onların aynı mahiyeti taşımaları değildir. Birçok türün bu birliği, bu farklı türlerde bulunan zâtî niteliğin ayniyetine dayanır. Fakat bu birlik belirsizdir. Bunun sebebi de zâtî olarak bir bu varlıkların, birbirinden yine zâtî olarak farklı olmalarıdır. Bu yüzden, cins olarak birliğe sahip varlıklar arasındaki zâtî fark ortaya konunca cinsin birliğindeki bu belirsizlik de ortadan kalkar.¹⁰⁶

Her bir tür, cins olup kendisini kapsayan zâtî nitelik ile bu cinsten bulunmayan başka bir zâtî nitelikten mürekkeptir.¹⁰⁷ Cins olan zâtî anlam daha genel; bu cinsin sahip olmadığı zâtî de daha özeldir. Aynı cins altına giren türler, bu daha özel anlam veya nitelikle birbirinden ayrılırlar. Buna da fasıl denir.¹⁰⁸

¹⁰³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 215 (I/190).

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 216 (I/191).

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 304.

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 236 (I/209).

¹⁰⁷ İbn Sînâ'ya göre, bu terkip, birbirinden ayrı canlı ve düşünenin terkibi şeklinde değildir. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 236.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 231-2 (I/204–5).

Fasıl –cins gibi– genel bir anlama izâfe edilir. Bu iki anlamla beraber bir türün meydana gelmesi için, bu izâfenin bölümlene (*kısmet*) ile olması gerekir. Ayrıca bu, işaret edilen o anlam veya varlık için zâtî olmalı; diğer bir ifadeyle o varlığın cevheri var oldukça cinsi türden ayıran bu nitelik de devamlı mevcut olmalıdır. Bir türün tabiatını, ancak, bu şekilde aynı cins altına giren türleri birbirinden zâtî olarak ayıran bir nitelik meydan getirebilir.¹⁰⁹

Filozofumuza göre, anlamlar birbirinden ya mahiyet veya varlık olarak farklıdır. Mahiyet olarak farklı olmayanlar varlık olarak; varlık açısından farklı olmayanlar da mahiyet yönünden birbirinden ayrırırlar.¹¹⁰ Fasıl türle, türün bir parçası olmak hasebiyle ortaktır; fakat fasıl türden, kendi tabiatında bulunmayıp da türün tabiatının bir parçası olan cins sebebiyle, mahiyet olarak farklıdır. Eğer fasıl, faslı olduğu cinsle tabiatı açısından ortak olsaydı, faslın cinsten ayrılması için bir fasıl daha gerekirdi. Fakat cins ile cinse yüklem olan fasıl aynı mahiyete sahip değildir. Çünkü cins türe, onun mahiyetinin bir parçası olarak; fasıl ise onun gereği (*lâzım*) olarak yüklenir.¹¹¹ Bunlardan dolayı, cinsin fasıldan ayrılığı (*infisâl*) bizâtihi'dir.¹¹² O halde fasıl, türden ayrılmasında, başka bir fasla ihtiyaç duymaz ve kendisi ile varlıkta ortak olan diğer şeylerden ve başka gereklerden ayrılmasında, mahiyetinin dışında başka bir mânaya muhtaç değildir.¹¹³

İbn Sînâ'ya göre, yukarıdakilere ek olarak, bu bölme (*kısmet*) gerek (*lâzime*) de olmalıdır. Böylece özel mâna, cinsteki özel payından ayrılmaz. Bundan sonra iki kısımdan olumlu olanın veya her iki kısmın kendilerini önceleyen bir şey sebebi ile genel mânaya ilişmiş olmaması ve cinsin tabiatının, o mânanın öncelikli olarak kendisine iliştiğini içermesi gerekir. Çünkü dolaylı (*sânî*) olması durumunda o mânanın fasıl değil de, fasıl olan bir şeyin gereği olması mümkündür.¹¹⁴

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 220-1.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 233-4 (I/206); a.mlf., *Medhal*, s. 30-40,44 (32,36).

¹¹¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 232 (I/205).

¹¹² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 234 (I/206).

¹¹³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 234 (I/206).

¹¹⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 221.

Her cins bir üst cinse göre tür; her tür de bir alt türe göre cins sayılır. Cinsler, üstünde başka bir cins olmayan en genel cinsten (*cinsü'l-ecnâs*); türler de, altında başka tür olmayan en son türde (*nevü'l envâ*) biter. Tür, temelde, bu son tür veya her bir mevcudun mahiyet, sûret ve hakikati için söylenir¹¹⁵ ve birbirinden zâtî olarak değil, sayısal olarak farklı varlıklara yüklem olur.¹¹⁶

Diğer bir ifadeyle tür, hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş tabiattır. Çünkü türün tabiatı, kendisine başka bir anlam ilavesiyle yeni bir anlam elde etmekle oluşmamak; bilakis, artık, kendisine işaret edilebilir bir tabiat olmaktır.¹¹⁷ Söz konusu tabiat, türlerin türü olarak varlık kazandıktan sonra bilinmesinde işarettten başka bir şey kabul etmemektedir. Bu durumda da türe, bu tabiatın kendileri ile belirginleştiği (*teşahhus*) hassa ve arazlardan olan lâzımlar ilişir. Onlar ya kesinlikle zâtta bir mâna olmaksızın yalnızca görelilikler veya göreliler üzerine ilave hallerdir.¹¹⁸

Konuyu daha iyi anlayabilmek adına, filozofumuzun, insanın taayyün ve teşahhusunu nasıl ele aldığına kısaca değinebiliriz. Ona göre, cisim genel bir anlamdır ve cisim olması açısından ferdîleşmelidir. Cisim de canlı veya cansız olarak teşahhus eder. Canlı cisimden daha özel, cisim de canlıdan daha genel bir anlamdır. Canlı olması açısından canlı da teşahhus etmelidir. Canlı da insanla veya canlının altına giren diğer türlerle teşahhus eder. İnsan canlıdan daha özel, canlı da insandan daha geneldir. İnsan olması açısından insan da teşahhus etmelidir. İnsan(lık)ın teşahhusu –o türlerin türü olduğu için– zâtî bir nitelikte değil; onun kendisine işaret edilebilen şahsî bir insan olmasıyla gerçekleşir. Bu durumda da, ‘bu insan’ olur.¹¹⁹

İnsanlık tek tek insan fertlerinde muhtelif arazlarla teşahhus eder. Bu arazî anlam ve sebeplerin hiçbirisi, ferdin zâtında bulunmamaktadır. Bundan dolayı o arazî anlamın yerine bir başkası geldiğinde, bu ferdin zâtının ortadan kalkması söz konusu olmaz. Aksine bunlar ferdin zâtını izleyen ve onun gereği olan anlamlardır. Bir insan

¹¹⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 228; a.mlf., *Medhal*, s. 49 (42).

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 54-5 (47).

¹¹⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 218-9 (I/192-3).

¹¹⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 228 (I/202).

¹¹⁹ İbn Sînâ, *es-Semâü't-Tabîi*, s. 86 (I/8).

ferdinin hakikati, insanlıkla gerçekleşir. Dolayısıyla her bir ferdin mahiyeti, insanlıkla tahakkuk eder. Ancak onun şahsî varlığı (*ferdî inniyet*), arazî nitelikler ve niceliklerle meydana gelir. Ferdin insanlık dışında başka vasıfları da olabilir ve bütün insan fertleri, insanlığın yanı sıra bu vasıflarda (zâtî değil, arazî olarak) ortak olurlar.¹²⁰

şu halde arazları ile alınan canlı, tabiî bir varlıktır. Zâtı ile alınan canlı ise varlığı –basitin bileşikten önce olması gibi– tabiî varlıktan öncedir denilen tabiattır, o varlığı ilahi varlık olarak belirlenendir; çünkü canlı oluşu itibarı ile onun varlığının illeti, Tanrı’nın lütfudur. Canlının madde ve arazlar ile birlikte bu şahıs olması ise, her ne kadar Tanrı’nın lütfu olsa da, o insanın cüzî tabiatından kaynaklanır.¹²¹

Yukarıdaki bilgilerden de anlaşılaçağı üzere, insanî nefs sayı olarak çok; fakat tür olarak birdir (*mümâsil*).¹²² Bu insanlık türü, teşahhusla hâdistir. Heyetlerden bir heyet, kuvvetlerden bir kuvvet, ruhanî arazlardan bir araz veya tüm bunların toplamı (*cümle*) ile tür teşahhus eder. Diğer bir ifadeyle bir türün teşahhusu, tüm bu arazî niteliklerin kendisinde bir araya gelmesi (*ictimâ*) ile meydana gelmiştir. Bir nefs için teşahhus söz konusu olursa, o nefsin bir diğer nefs ile sayı olarak tek ve bir zât olması da mümkün değildir.¹²³

Böylece mutlak akledilir niteliklerin taayyün ile nasıl belirli bir sûreti meydana getirdiğini ve böylece cüzileştiğini ortaya koyduk. İbn Sînâ’ya göre, bu akledilir küllî ve mücerret niteliklerin şahsî olarak varlık kazanması, bu niteliklerin teşahhus etmesi demektir. Bu da onların maddeyle birleşmesiyle, terkip oluşturmasıyla mümkündür. Acaba birbirleriyle terkip ederek taayyün eden bu sûretler nasıl teşahhus ederler veya madde ile nasıl birleşirler? Böylece, duyulur varlıklar nasıl varlık kazanırlar?

¹²⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 29 (22).

¹²¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 204-5 (I/180).

¹²² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 304.

¹²³ İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Nefs*, s. 226-7.

Bilindiği üzere, teşahhus, bir anlamın, varlıktaki gibi, kendisinde ortaklık olmayacak şekilde özelleşmesidir.¹²⁴ Bu da bir varlıkta bulunan ve diğerlerinin ortak olamadığı anlamlarla olur. İbn Sînâ'ya göre, bu anlamlar da konum ve zamandır.¹²⁵

Filozofumuz, zâtî veya arazî tüm akledilirler, kendisine yüklem olduğu varlıklar arasında müşterek olduğunu belirtmiştir. Bu müşterek anlamın şahsî olarak veya kendisinde ortaklık olmayacak şekilde algılanıp idrâk edilebilmesi için onun müşterek bir anlam olmanın yanında teşahhus etmesi ve kendisinde ortaklık olmayacak şekilde cüzîleşmesi gerekir. Bu da o akledilir anlamın bir yerde (*hayyiz*) olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde biz o anlamı algılayamayız. Bu yer de ya bir mekân veya bir konumdur (*vaz'*). Fakat mekân da müşterek bir anlamdır. Çünkü bir mekân diğerinden farklı değildir. Bir mekânın diğerinden farklılaşması için de, bu mekâna başka bir anlam ilave edilmelidir. Bu da konumdur. Bir konum diğer bir konumdan bizâtihi farklıdır. Fakat konum da müşterek bir anlamdır. Konum bizâtihi teşahhus etmiştir. Fakat bir konumda teşahhus eden o konuma bir başka anlamın ilavesiyle teşahhus etmiştir. Çünkü bir konuma birçok anlamın ârız olması mümkündür.¹²⁶

İbn Sînâ'ya göre, duyulur bir mevcutta varlığı açısından bir ortaklık bulunmaz. Bir mevcut 'yer' ile duyulur olur. Yer de mekân ve konumdur. Bir mekân diğerinden farklı değildir. Fakat bir mekânda farklı zamanlarda farklı duyulur varlıklar bulunabilir. O halde konum da, ancak, kendisinde zaman açısından birlik (*vahdetü'z-zaman*) olduğunda teşahhus eder; böylece teşahhus tamamlanır. Dolayısıyla zamanî ve cismânî olmayan hiçbir mahiyet şahsî varlıklar halinde çoğalarak teşahhus edemez.¹²⁷

Bu şekilde akledilir küllî nitelikler teşahhus etmektedir. Fakat mutlak olan ilk madde nasıl cüzîleşmekte, hem küllî ve hem de cüzî sûreti kabule hazır hale nasıl gelmektedir? Daha önce bir maddenin kazandığı mizaçla, iki mümkün sûretten birini kabul edecek şekilde cüzîleştiğini, belirtmiştik. Bu durumda yukarıdaki soruları şu şekilde tekrar sorabiliriz: Madde, cüzîleşmesine ve sûreti kabulüne sebep olan mizacı

¹²⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 59, 98.

¹²⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 107

¹²⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 86.

¹²⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 86, 98-9.

nasıl kazanmaktadır? Bu mizaçlar nasıl birbirinden farklı olabilmektedir? Maddenin mizaçlarının ve buna dayalı olarak onların sûretlerinin farklı olmasının sebebi nedir veya kimdir?

İbn Sînâ'ya göre madde, dört unsurdan meydana gelmektedir.¹²⁸ Bu dört unsurun her birinin zâtî veya arazî nitelikleri vardır. Bu nitelikler azalır veya artar. Bunun bir alt ve bir de üst sınır vardır. Bu sınırlardan biri aşıldığında, cismin sûreti de o maddeden ayrılır. Kendisinde bir sûret bulunmayan bu madde, kendisinde bulunan niteliklerin azalması veya artmasıyla yeni bir sûreti almaya tam yatkın (*el-istidâdü't-tâmm*) hale gelir. Böyle bir madde de Vâhibu's-Suver'den kendine uygun sûreti alır.¹²⁹

Filozofumuz Vâhibu's-Suver'in sadece sûreti almaya tam yatkın maddeye sûret vermediğini; onun, aynı zamanda, herhangi bir maddeyi onun niteliklerini azaltarak veya artırarak yeni bir sûreti kabule tam yatkın hale getirdiğini de belirtir. Dolayısıyla, filozofumuza göre, maddeye sûreti kabul imkânını veren de Vâhibu's-Suver'dir.¹³⁰

İbn Sînâ'nın, aynı ilk ve mutlak maddeden birbirinden farklı cisimlerin nasıl meydana geldiği konusunu ya da aynı maddenin birbirinden farklı sûretleri kabule hazır hale gelirken nasıl farklılaştığını şu şekilde açıklamaktadır: Cisim birçok unsurdan meydana gelir. Bu unsurlar iki zıt noktadan uzaklaşarak bir dengeye ulaşınca bir sûreti kabul eder ve böylece cisim meydana gelir. Her bir cisim göksel cisimlere, o cismi meydana getiren unsurların kendi aralarındaki zıtlıktan uzaklığı ve dengenin mükemmelliği oranında yakın olur ve böylece madde, ulaştığı dengenin mükemmelliği oranında, kendine en uygun sûreti alır.¹³¹

¹²⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-şifâ, et-Tabiiyyât, el-Kevn ve'l-Fesâd*, (Bundan sonra *el-Kevn ve'l-Fesâd* olarak geçecektir.) thk. Mahmûd Kâsım, II, Kahire, 1975, s. 89 (13).

¹²⁹ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 190 (102).

¹³⁰ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 190 (102).

¹³¹ M. Cüneyt Kaya, imkân-kuvve-madde arasında İbn Sînâ tarafından kurulan ilişkinin, felsefî sistemi açısından mahiyetlerin özleri itibarıyla var oluşları meselesine de ışık tuttuğunu belirtmekte ve şöyle devam etmektedir: "İbn Sînâ, *eş-Şifâ/el-Medhal*'deki meşhur pasajda (İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş [el-Medhal]*, nşr.-çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006, s. 7-8.) eşyaya ait mahiyetlerin kimi zaman o şeylerin dış dünyadaki varlıklarında, kimi zaman da bizim zihnimizde/tasavvurumuzda bulunduğunu belirtmekte, ancak mahiyetlerin değerlendirilmesi noktasında bu iki duruma üçüncü bir durumun daha eklenmesi gerektiğini ifade etmektedir: Kendi olmağı bakımından mahiyet [*i'tibâru'l-mâhiyye bi-mâ hiye tekûnu tilke'l-mâhiyye (...) min*

Konunun daha iyi anlaşılması için, burada filozofumuzun maddenin nefsi kazanması örneğini hatırlayabiliriz: Sûreti veren ateş veya güneş gibi, bu sûreti kabul eden veya ateşten etkilenen de bir top gibi olsun. Bu ateşin topu ısıtmasını nebatî, aydınlatmasını hayvanî, yakmasını da insanî nefis sayalım. Bu top, ateşe ya sadece ısınacak ya hem ısınacak ve hem de aydınlanacak mesafededir; ya da bu top, ateşten kıvılcım olarak yanacak kadar yakındır. Ateş bu topun ısınmasının, aydınlanmasının veya yanmasının sebebidir. Topun bu ateşten etkilenmesi ise, bu topun ateşe yakınlığına bağlıdır.¹³²

Filozofumuza göre, belirli bir maddenin belirli bir sûreti kabul etmesi veya ondan ayrılıp yeni bir sûreti kabule hazır hale gelmesiyle oluş ve bozuluş (*kevn ve fesâd*) gerçekleşir. Bu oluş ve bozuluşun ilk sebepleri, göksel ulvî cisimlerin (*ecrâm*) dairevî hareketleridir. Bu dairevî hareket devamlılık arz eder. Bunun sebebi ise, bu cisimlerin nefislerinin devamlı yenilenen cüzî iradeleridir. Bu tekrarlar, oluş ve bozuluş

haysü hiye kezâlik]. Bu noktada mahiyetlerin dış dünyadaki somut varlıklarda ya da zihnimizde bir tasavvur olarak mevcûdiyetini düşünmek herhangi bir problem doğurmasa da mahiyetlerin özleri itibariyle müstakil varlıklarının olduğunu ileri sürmek, İbn Sînâ'nın "mahiyeti önceleyen" bir tavra sahip olduğu anlamına gelmekte ve bu da –daha önce de değindiğimiz üzere– Tanrı'nın basitliğinden, ide düşüncesine kadar pek çok problemi doğurmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mahiyetlerin özleri itibariyle var oluşlarından neyi kastettiğini tespit oldukça önemlidir. İbn Sînâ'nın imkân-kuvve-madde arasında öngördüğü ve yukarıda ana hatlarını ortaya koyduğumuz ilişki, bu konuda bize yardımcı olabilecek niteliktedir. İbn Sînâ'nın, özü itibariyle mümkün olma durumunun, farklı belirleyici sûretler alma kuvvesine sahip olan maddede temellendiğine dair yaklaşımı hatırlandığında, mahiyetlerin özleri itibariyle var oluşlarını, maddedeki özleri itibariyle mümkün ve bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar şeklinde yorumlamak ma'kûl hale gelmektedir." (M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul, 2011, s. 217). Yazarın bu sözleri, ilki kendisi olmak itibariyle mahiyetin ve diğeri de bu mahiyet ile imkân arasındaki ilişkinin ne oldukları meseleleri olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmelidir. Bu çalışma boyunca, mutlak mahiyetin ne olduğunu ortaya koyduğumuz için ilk başlığı bir tarafa bırakabiliriz. Mahiyet ile imkân arasındaki ilişki meselesinde ise şu sorulara cevap aranmalıdır: Mahiyetlerin maddede bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar şeklinde yorumlanması mümkün müdür? Yazar eğer (İbn Sînâ'ya göre) mahiyetleri sadece maddede bilfiil var olmayı bekleyen kuvveler olarak görüyorsa, bu durumda onların mutlak varlıklarını reddetmekte midir veya bunların mutlak varlıklarını nasıl açıklamaktadır? İbn Sînâ, Mufârik Akılların bizâtihî mümkün olmalarını onların maddeleri, Tanrı ile zorunlu olmalarını da sûretleri ile açıklamaktadır. (Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 99.) Bunun duyulur mevcûdât için de geçerli olduğu inkâr olunamaz. Maddî bir mevcûda zorunlu varlığını kazandıran mahiyet, acaba nasıl bir imkândır? Bir imkân olarak bu mahiyet ne ile zorunlu olarak varlık kazanmaktadır? Dolayısıyla –kanaatimizce– mahiyetlerin maddede bilfiil var olmayı bekleyen imkânlar şeklinde yorumlanması mümkün değildir. Bu durumda, İbn Sînâ'ya göre, mahiyet ile imkân arasında ne gibi bir ilişki olduğu ayrı bir incelemeyi gerektirecek bir mesele olarak önümüzde durmaktadır. Cüzî varlıklarda imkân konusuna farklı bir yaklaşım için ayrıca bkz. Rene Guenon, *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, 2002, s. 43-4.

¹³² İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 261-2.

devirleri de tekrar etmektedir. Böylece hem kâinatta oluş ve bozuluş bir nizam içinde tahakkuk etmekte ve hem de bu nizam korunmaktadır.¹³³

¹³³ İbn Sînâ, *el-Kevn ve'l-Fesâd*, s. 192-3 (104).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜLLÎLERİN İDRÂKİ

Bundan önceki bölümlerde küllî niteliklerin mahiyeti meselesini, mutlak olarak nasıl var olduklarını ve bu niteliklerin fizik âlemde nasıl teşahhus ettiklerini ele aldık. Bu bölümde ise insanın akledilir nitelikleri nasıl idrâk ettiği üzerinde duracağız.

İnsan bu akledilirleri önce duyulur varlıklarda cüzî olarak algılar, daha sonra da bu cüzî nitelikleri sebepleriyle küllî olarak idrâk eder. İnsan bu şekilde iki tür bilgi kazanır: (1) Kavram (*tasavvur*) ve (2) kavramların telifiyle oluşan önerme ve önermelerle yapılan çıkarım (*tasdik*).¹ İnsanın tüm bilgisi –temelde– duyulur varlıkların bu niteliklerinin idrâkine dayanır. İnsan bu nitelikleri idrâki onun bunları zihninde tasavvur etmesi demektir. Bu tasavvurun fizik âlemde birçok varlığa yüklem olmasına bir engel yoksa buna küllîlik ilişir. Dolayısıyla küllî, kendinde birçok varlığa yüklem olmasına engel olmayan tasavvurdur.²

İnsan fizik âlemde, mesela, birçok at görür; onun zihninde, algıladığı bu atlar sebebiyle, ‘atlık’ tasavvuru oluşur. Bu atlık tasavvurunda, bu tasavvurun fizik âlemde

¹ Bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayıran filozof –muhtemelen– Fârâbî, bu ayrımı mantık ve felsefesinin temeline yerleştiren ve mantığı tasavvurât/tasdikât olarak taksim ve tertip eden de İbn Sînâ’dır. Bkz. M. Naci Bolay, *Fârâbî ve İbn Sînâ’da Kavram Anlayışı*, Ankara, 1990, s. 5-12.

² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 195-6 (I/172-3).

birçok ata yüklem olmasına bir engel yoktur. Bu durumda bu tasavvura ‘küllî’ olmak ilişir. Bu iki tasavvur insan zihninde birleşerek ‘küllî atlık’ tasavvurunu meydana getirir. Dolayısıyla bu ‘küllî atlık’ tasavvurunun iki yönü vardır: (1) Küllî olması yönünden küllî ve (2) küllînin kendisine iliştiği mahiyet olarak atlık.³

İnsanın nihâî hedefi, Faal Akıl ile ittisâl ederek mutlak nitelikleri idrâk, Mufârik Akılları ve Tanrı’yı bu niteliklerin mutlak varlıklarının ilke ve sebebi olarak akletmektir. Bu bilgiyle insan asıl varlığını kazanmakta, böylece bilkuvve varlık durumundan bilfiil varlık seviyesine yükselmekte ve ikinci kemâline ulaşmaktadır. Dolayısıyla insan bildiği kadar vardır veya onun varlığı bilgisine dayanır. Fakat insanın bilgisi, önce bu nitelikleri cüzî olarak algılamak ve daha sonra da bu algıladıklarıyla mutlak akledilirler ulaşmakla meydana gelir. İnsanın, algının yardımı olmadan, duyulur varlıklarda bulunan mutlak ve mücerret akledilirleri idrâki mümkün değildir.⁴ Ayrıca insan için, kendisinde terkip olan anlamı idrâk etmek daha kolaydır. Çünkü insan idrâk ettiği mürekkep anlamı cüzlerine ayırmakta ve böylece o anlamı tasavvur edebilmektedir. İnsan en basit varlık olan Tanrı ve diğer basit varlıkları algılayamaz ve onlarda terkip olmadığı için onları tasavvur etmekte zorlanır. Dolayısıyla Zorunlu ve İlk Varlık hem algılanamadığı ve hem de O’nda terkip olmadığı için, insanın Onu ilk safhada aklen idrâk etmesi de zor ve hatta imkânsızdır. Bu durumda insanın aklî bilgiyi idrâke, kendisine yakın ve kendisi gibi mürekkep olan maddî veya duyulur varlıklardan başlaması bir gerekliliktir. İnsan önce bu varlıkları algılar; sonra bu varlıkların akledilir mutlak niteliklerini veya küllîleri, o varlıklardaki maddî boyuttan tecrit ederek aklî bilgiye ulaşır. İnsan, ancak bundan sonra da, Tanrı’yı ve Mufârik Akılları idrâk eder. Bu durumda varlık açısından önce olan, insan ve onun bilgisi açısından sonra; varlık açısından sonra olan da, insan ve onun bilgisi açısından önce olur.

Bu bölümde, temel konumuz, niteliklerin insan zihninde tasavvur olarak nasıl varlık kazandığı ve var olduğu, bu tasavvurun insan için ne anlama geldiğidir. Burada,

³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 196 (I/173).

⁴ İbn Sînâ, insanın önce duyulur varlıkları algıladığını, akledilir sûretleri de bu duyulur sûretler aracılığıyla idrâk ettiğini; insanın duyulur sûretten aklî sûrete geçebilmesi için akledilen sûretle o varlığın duyulur sûretinin birbiriyle mutabık olması gerektiğini, aksi takdirde insanın herhangi bir aklediliri idrâk edemeyeceğini belirtir. Ona göre, insanın duyulur varlıklar olmaksızın akledilirleri idrâki söz konusu değildir. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 23.

ayrıca, bilgi veya tasavvurun zihin dışı veya duyulur varlıkla, bu varlıklarda bulunan mutlak, mücerret niteliklerle ve bu bilgiyi tasavvur eden insanla ne gibi bir alâkasının olduğu meselelerini ele alacağız. Faal Aklın, insanın bu tasavvuru kazanmasında ne gibi bir rolünün olduğunu da, üzerinde duracağız bir diğer önemli konudur. Şimdi insanın duyulur, sonra da küllî bilgiyi nasıl kazandığına geçebiliriz.

4.1. KÜLLÎ BİLGİYE HAZIRLIK: DUYULUR BİLGİ

İbn Sînâ, insanı ‘düşünen/bilen canlı’ olarak tanımlamakta ve insanın bilen nefsinin de biri *âlîme* (teorik) diğeri *âmîle* (pratik) olmak üzere iki gücünün olduğunu belirtmektedir.⁵ İnsanın *âmîle* melekesi veya ahlâkı elbette, insanın *âlîme* gücüyle yakından alâkalıdır. Çünkü insan nefsi, her ne kadar iki ayrı güce sahipse de, özünde tek bir cevherdir. Ayrıca kâinattaki her bir varlık, âlemdeki diğer varlıklarla beraber bir birlik ve bütünlüğü meydana getirir. Her bir varlığın bu birlik ve bütünlük içinde olması, onun birlik ve bütünlük içinde bulunduğu diğer varlıklarla yatay ve dikey boyutta (*merâtibü'l vücûd*) çeşitli ilişkiler içinde olması demektir. Bu çerçevede, tek bir cevher olan insanın da, varlıklar âleminde, hem kendisinin altında ve hem de üstünde yer alan varlıklarla ilişkilerinin olması çok tabîidir. *Âmîle* gücü insana, kendisinin altındaki varlıklarla, *âlîme* gücü de kendisinin üstündeki varlıklarla ilişkisini devam ettirmesi için verilmiştir.⁶ Birinci melekedeki ahlâk, ikinci melekedeki de aklî bilgi meydana gelir.

İnsanın aklî bilgisi küllî olmalıdır. Küllî de, kendisine, insanın *âlîme* gücünde yer bulur. İnsanın *âmîle* gücü ise, *âlîme* gücünün idrâk ettiği küllî bilgidir; pratik bilgi de küllî bilginin cüzî varlıklara tatbikatıdır.⁷ Diğer bir ifadeyle küllî bilgi asıl, pratik bilgi ise onun feridir. Dolayısıyla burada, insanın ferî, pratik bilgisi üzerinde durmayacak; asıl ve temel olan teorik bilgisini ele alacağız.

Filozofumuz, insanın bilgisini, tasavvur ve tasdik olmak üzere iki başlık altında incelemiştir. İnsan ilk olarak varlıkların öz veya mahiyetlerini tasavvur eder. Daha sonra

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 45.

⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 47.

⁷ Aristo, *Metafizik*, 981A13-B7.

da bu tasavvura dayanarak tasdik veya diğerk bir deyişle doğru ya da yanlış hüküm ifade eden bilgilere ulaşır. İnsan, tasdik veya hüküm ifade eden bilgiden önce, hakkında hüküm verdiği konu ile bu konuya yüklem yaptığı niteliğı ayrı ayrı tasavvur etmelidir. Konu ve yüklemın tasavvuru olmadan yüklemın konuya yüklenmesi ve böylece tasdik ifade eden bir bilgiye ulaşılması mümkün olamaz. Dolayısıyla insan için en temel bilgi sûretin veya özün bilgisi, yani tasavvurdur.

İnsan zihni duyulur varlığın sûret veya özünü idrâk etmektedir.⁸ Fakat insanın bu sûreti idrâk ve tasavvuru, ilk başta bilkuvvedir. O, bu maddî mevcudun duyulur veya cüzî niteliklerini algılamakta; daha sonra da bu nitelikleri, onu cüzîleştiren maddeden tecrit etmekle küllî olarak ve bilfiil idrâk etmektedir. Dolayısıyla onun bu tasavvuru bilfiil kazanması, algılama ve tecrit sürecinin nihâî hedefi ve son safhasıdır.

İnsanın bu tasavvur safhasına ulaşabilmesi için, onun dört safhadan geçmesi gerekir. Bu safhaların ilki, cismin beş duyuyla algılanması; ikincisi, beş duyunun algıladığı sûretin maddeden ayrı olarak hayâlde bulunması; üçüncüsü vehim gücünün cüzî idrâkidir. Dördüncü ve sonuncu olarak da bu sûreti akıl küllî olarak tasavvur etmektedir. İnsan bu dört safha sonunda, maddî sûreti eklentilerinden tecritle idrâk etmektedir. İnsan için nerede bir sûret varsa, orada bir anlam (*mâna*) ve nerede bir anlam varsa orada bir sûret vardır.⁹ İnsanın en temel özelliğı onun bu sûretin ve dolayısıyla bu sûretle beraber onun anlamının üzerinde düşünmesi ve bu düşünme sonucunda da, o anlamı idrâk etmesidir. Dolayısıyla insanın düşünen olması, onun kendi bilme gücü (*akıl*) ile şahsî varlıklarda bulunan sûreti maddî niteliklerinden tecrit çabası, idrâki de bu sûretin küllî mânalarını bilir hale gelmesidir.¹⁰

İnsanı küllî mânaları idrâke ulaştıran tüm düşünme safhaları onun nefsinde ve aklında cereyan etmekte, insan kendi nefsi ve aklında cereyan eden bu düşünme ve idrâkle bilkuvve varlık iken bilfiil varlık olmaktadır. Dolayısıyla insanın algıları üzerinde düşünmesi, bu algıdaki sûretleri tecridi, zâtî ve arazî nitelikleri idrâki, tüm bu

⁸ Aristo, *Ruh Üzerine*, 428A10-32A14.

⁹ Ali Durusoy, “İbn Sînâ’da vehim kavramı ve İslâm felsefesinin diyalektiğı”, *MÜİFD.*, sy. 28 (2005/1), İstanbul, 2006, s. 127-8.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbü’n-Nefs*, s. 206.

süreçler, filozofumuzun da belirttiği gibi, aynı zamanda insanın varoluş süreçleridir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bilgi nazariyesi, onun nefis ve akıl hakkındaki görüşleriyle¹¹ yakından alâkalıdır.

İnsanın bilgiyi idrâki veya kazanması, ilk safhası algılama olan bir süreç sonucunda gerçekleşmektedir. İbn Sînâ, insanın algılamasını da beş duyuyla başlatır. Ona göre, insanın birçok aklî (*küllî*) bilgiyi idrâk etmesi için algı (*hiss*) bir gerekliliktir. İnsan duyulur varlıkları algılamadan, onların sûretini ve dolayısıyla onların zâtî ve arazî niteliklerini idrâk edemez.¹² Fakat bu esnada insan, küllîleri (bilfiil) algılamamaktadır. Mesela ben Ahmet'i belli bir büyüklük, yapı (*heyet*), kendine ait bir yer (*mekân*) içinde algıları. Bu büyüklük, yapı ve yer sadece Ahmet için söz konusudur, Hasan veya Mehmet için değil. Küllînin temel özelliği ise, onda tasavvuru açısından ortaklığın mümkün olmasıdır. Burada Ahmet'in büyüklük ve yeri sadece Ahmet'e ait olup bu noktada Ahmet'in Hasan veya Mehmet ile ortaklığı söz konusu değildir. Dolayısıyla bu esnada Ahmet, Hasan veya Mehmet'in ortak hakikatlerini algılamamaktayım. Bu da gösteriyor ki insanın aklettiği küllî nitelikleri beş duyusuyla algılaması söz konusu olamaz.¹³ Fakat hayvanî güçler şahsî varlıkların niteliklerini veya bizim açımızdan bilkuvve olan küllî nitelikleri bilen nefse taşırlar ve böylece küllîlerin bilfiil idrâkini mümkün kılarlar.

Bilginin ikinci safhasında, beş duyumuzla algıladıklarımız (*el-hissü 'z-zahir*) iç idrâk gücümüzde (*el-hissü 'l-batin*) ayrıca idrâk edilir. Sonra da akıl onlardaki ortaklıkları ve ayrılıkları birbirinden tefrik ederek (*iktibas*) aynı zâtî niteliklere sahip varlıkların tümünü şamil (*küllî*) türsel tabiatlarını ortaya çıkarır (*intiza*).¹⁴ Bu idrâkimiz de üç safhada gerçekleşir. İç idrâkin ilk safhası, fizik âlemde mevcut madde ve sûretten müteşekkil duyulur varlığı yer, zaman, durum, keyfiyet, kemiyet ve diğer ilişkileriyle idrâk etmek olan *hissî idrâktir*.¹⁵ İç idrâkin ikinci safhası, sûretin maddî eklentilerden

¹¹ Fakat burada İbn Sînâ'nın nefis ve akıl nazariyeleri üzerinde ayrıca durmayacak, sadece yeri geldikçe değinmeye çalışacağız. Bu konuda bkz. Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993.

¹² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 23.

¹³ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 221-2.

¹⁴ İbn Sînâ, *es-Semâü't-Tabîi*, s. 86 (I/7).

¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 59.

değil, ama maddeyle arasındaki bağların koparıldığı *tahayyülî idrâktir*.¹⁶ Bu safhada sûretler, bizim varlığı bilme gücümüzün (*el-aklû'n-nazarî*) idrâki gerçekleştirmesi için hazır hale gelmiştir.¹⁷ İnsana cüzî bilgiyi kazandıran iç idrâkin üçüncü safhası da *vehmî idrâktir*.¹⁸ Bu safhada sûret cüzî,¹⁹ anlam (*mâna*) maddeyle birlikte olmakla beraber özü itibarıyla maddeden ayrı (*mücerred*) ve fakat kısmen akledilirdir.²⁰ İnsan *vehmî idrâk* safhasında, özü açısından maddî olmayan fakat maddede bulunan ve duyulurla algılanmayan anlamları idrâk eder.²¹ İnsan bu safhada iyi ve kötü veya yararlı ve zararlı olanları bilir. İbn Sînâ'ya göre, akıl maddî olmayan anlamları idrâk eder. İyi ve kötü veya yararlı ve zararlı gibi anlamların akıl tarafından idrâk edilmesi bu anlamların maddî olmadıklarını göstermektedir. Vehmî idrâk iyi ve kötü olanı bildiği halde, kendinde iyi ve kendinde kötüyü bilemez. Vehmî bilginin tamamen soyut olmamasının sebebi, maddî sûretle irtibatının bir şekilde devam etmesidir. Vehmî bilginin küllî değil de, cüzî olmasının anlamı da budur.

Bu idrâk safhalarıyla, hayvanî güçler şahsî varlıkların sûretlerini bilen nefse taşırlar; böylece insan nefsine yardım ederler. Nefs de küllî bilgileri bu şahsî varlıkların sûretlerini algıları sayesinde kazanır. Nefs bu algının yanında, şahsî varlıkların sûretleriyle beraber bunların anlamlarını da idrâk eder. Bu anlamları madde ve maddenin ilişkinlerinden tecrit ederek küllîleri çekip çıkarır (*intiza'*). Algıyla beraber idrâk edilen anlamların madde ve ilişkinlerinden tecridinin büyük kısmı, yukarıda da belirttiğimiz gibi, *tahayyülî idrâk* ve özellikle *vehmî idrâk* safhasında halledilir.

İnsanın iç idrâk safhasının üçüncü ve son safhası da *aklî idrâktir*. Bu safha, sûretin maddeden ve madde sebebiyle ilişkinlerin tümünden tamamen soyutlanmasıyla ulaşılan idrâktir. İdrakin bu son safhası insanın düşünen zihninde (*en-nefs-ün-nâtika*) gerçekleşmektedir.²² Bu aşamada insan zihni, varlıkların niteliklerini ortaklık (*müşterek*), aykırılık (*mütebâyin*) ve zâtîlik ve arazîlik noktalarından karşılaştırarak bu

¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 59-60.

¹⁷ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 222.

¹⁸ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 33, 36-7; İbn Sînâ, *İşârât*'ta bu idrâk türüne değinmemektedir.

¹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 60-1.

²⁰ İbn Sînâ, *Mebde*, s. 103.

²¹ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Nefs*, s. 182-6.

²² İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 35.

tecridi tamamlar. Böylece insan zihninde kavramın ilkeleri (*mebâdiü't-tasavvur*) meydana gelir. Zihin bu tecrit işinde hayâl ve vehim güçlerini kullanır. Zira bu tecrit ve aklî idrâk hayâl ve vehim güçlerinin –kendileriyle değil ama– yardımlarıyla mümkün olur. Nefs ayrıca duyunun yardımıyla, bu tekil küllîler arasında olumlu veya olumsuz bağ kurmak ve böylece bu küllîler arasındaki telifler meydana getirme becerisini²³ kazanır.²⁴

Zihnî veya aklî bilgi, şahsî varlıkların cüzî bilgisi değil şahsî varlıkların üstünde onların tür ve cinslerinin bilgisidir. Çünkü bu tür bir bilgi açısından genel ve özel durumlar arasında mukayese yaptığımızda genel durumların zihnimizde daha iyi bilinir olduğunu görürüz. Bu açıdan zihnî bilgimiz de, altında başta bir türün olmadığı türsel tabiatlara (*nevü'l-enva'*) ve onlara ârız olanlara ulaştığında araştırmamız sona erer ve şahsî varlıklar üzerinde durmayız, çünkü zihnimiz aklî bir bilgi için kesinlikle bu tekli varlıklara yönelmez.²⁵

4.2. İNSANIN KÜLLÎ BİLGİSİ

Yukarıda İnsanın (1) kavram (*tasavvur*) ve (2) önerme ve çıkarım (*tasdik*) olmak üzere iki tür bilgi kazandığını belirtmiştik. Tasavvur bilgisi, cüzî varlıkların hakikatlerinin zihinde akledilmesidir. İbn Sînâ'ya göre, hakikatleri tasavvurumuz, bizim için doğru veya yanlış olmakla niteleyebileceğimiz bir bilgi vermez.²⁶ Fakat bizim bu tasavvurumuzun da fizik âlemde mevcut duyulur varlığın hakikatine mutabık olması gerekir. Tasdik ise, bir konu hakkında bir yüklemi olumluyan veya olumsuzlayan, dolayısıyla doğru veya yanlış bir hüküm ifade eden bilgidir.²⁷ Biz bu tür bir bilgiyi doğru veya yanlış hüküm içeren önermelerle ifade ederiz. Bu hüküm de ya doğrudur (*hak*) veya yanlıştır.

²³ Nefsin duyudan kazandığı diğer iki beceriyse deneye ilişkin tecrübî bilgi ve sağlam rivayetlerle elde ettiğimiz yargılardır. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 221-2.

²⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 221-2.

²⁵ İbn Sînâ, *es-Semâü't-Tabiî*, s. 86 (7).

²⁶ İbn Sînâ, *Mekûlât*, s. 88 (85).

²⁷ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 17 (11).

Her bir mevcudun, fizik âlemdeki varlığı dışında, onun özel bir varlığı daha vardır. Bu, onun hakikati ve mahiyetidir.²⁸ Bu akledilir hakikat, onun yok olucu (*fâsid*) cüzî mücerret mahiyetidir. Bu mahiyet zihinde duyulur olarak hâsıl olur. Bu husul de, ancak o mahiyetin algılamasıyla mümkündür. Cüzî, duyulur bu mâna veya mahiyet, duyulur varlık gibi, yok oluşa maruzdur. Fakat bu akledilir cüzî ve yok olucu tarafıyla değil de, illetleri yönünden küllî olarak idrâk edilecek olursa, bu küllî mahiyet yok oluşa maruz olmaz.²⁹

İnsan beş duyuyla, bu hakikatleri illetleri yönünden küllî olarak algılayamaz. Çünkü akledilirler küllî olarak duyumuza sunulmaz veya gelmez. İnsan karşısındaki şahsî varlıkta onun cüzî hakikatini algılar. Bu cüzî hakikat, sadece, bu şahsî varlığın akledilir küllî hakikatinin zihnimizde tasavvur edilebilmesi için bir ilkedir. Fakat küllî aklî bilgi tek tek insanların değil, bu insan fertlerinin zât ve küllî hakikatlerinin bilgisidir. Bizim bu farklı duyulur varlıklardan zât ve hakikat olarak aynı küllî akledilir insanı kavramamızın temelinde bu varlıkların zâtî niteliklerinin mutlak ayniyeti yatmaktadır. Fakat biz bu ayniyeti veya birliği duyumlarla algılamak sûretiyle değil; ancak dolaylı olarak tefrik ve idrâk ediyoruz.³⁰ Bizim için aklî bilgi de, dolaylı olarak bulduğumuz bu ayniyet, hakikat veya maddî olmayan birliği zihnimizde tasavvur etmemiz demektir.

İnsan zihnindeki bu akledilir sûret tek tanımla birçok varlıkla örtüşmesi durumunda akılda bir çokluğa izâfe edilir. Bu aklî sûret bu itibarla küllîdir. Bu küllî akledilirin zihnindeki anlamı, hayâlde tasavvur edilen ve aynı aklediliri paylaşan diğer bir varlığa nispetle değişmez. Çünkü o varlığın cüzî veya duyulur tasavvurunu arazlardan tecrit ettiğimizde aynı anlamı idrâk etmiş olacağız.

Bu küllî sûreti idrâk eden insan cüzî bir varlıktır. Bu sûret fizik âlemde bulunan varlıklara nispetle küllî olsa da, insanın cüzî bir varlık olması sebebiyle cüzîdir.³¹ Diğer bir ifadeyle, zihnindeki insan tasavvuru küllîdir. Bu tasavvurun küllî olmasının sebebi,

²⁸ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 29 (22).

²⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 26.

³⁰ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 221-2; ayrıca bkz. a.mlf., *İlâhiyat*, s. 102-3 (I/91).

³¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 205 (I/181).

onun zihinde tasavvur edilmesi değil; mevcut veya mümkün birçok varlığa yüklem olan tek bir hüküm olmasıdır. Bu akledilir sûret, bir insan ferdinin zihnindeki bir heyet olması yönünden ise ferdî bir bilgi ve kavramdır. Bir anlam (şey), farklı yönlerden (*itibârât*) cins ve tür olduğu gibi, farklı yönlerden de küllî veya cüzîdir. O halde bu sûret, herhangi bir nefste o nefsin herhangi bir sûreti olması yönünden cüzî, bu sûret ve anlamda birçok varlığın bilkuvve veya bilfiil ortak olması yönünden de küllîdir. Filozofumuza göre, bu iki durum arasında da, bir çelişki söz konusu olamaz.³²

Bu tasavvur zihnimizde nasıl oluşur, biz bu tasavvuru nasıl kazanırız? Bu tasavvur, tasavvur ettiğimiz zâtî veya arazî niteliklerin hakikatlerinin nasıl tam tasavvuru olur? Akılla idrâk ettiğimiz bu tasavvurun, o zâtın ve hakikatin tam tasavvuru olduğundan nasıl emin olabiliriz?

Bilgimizi oluşturan küllî aklî sûret (*es-sûretü'l-külliyetü'l-akliyye*) maddî mevcûdâtтан tek tek algılanır ve aşama aşama idrâk edilerek nefiste betimlenir (*irtisam*). İdrak ettiğimiz küllî sûret duyulur varlıklarda algılanan cüzî sûretlerin bir araya gelmesiyle oluşur. Aklımız küllî sûreti oluşturmak için bu fizik âlemde mevcut bir insanın arazlarını oluşturan nitelikleri soyutlar. Bu arazların soyutlanmasıyla geriye, mücerret küllî insan sûreti kalır. Böylece bir kişi, maddeden soyut (*mücerred*) insanlığı akletmiş olur.³³

Akledilir –zâtı itibariyle– kendisine ilişen lâzım arazlardan mücerret ve mutlaklıdır.³⁴ Bu mücerret akledilir şahsî bir varlıkta olmakla cüzî (*şahsî*) ise de, birçok varlığa yüklenebilir olması sebebiyle küllîdir. Eğer yok oluşa maruz (*fâsid*) şahısta aklettiğimiz bu mâna sadece cüzî ve dolayısıyla yok olucu olup illetleriyle idrâk edildiğinde küllî olmazsa, bu durumda aklettiğimiz bu mâna sadece o varlığa yüklem olacak, diğer varlıklara yüklem olamayacak ve dolayısıyla duyulur şahsî varlıkların küllî bir tanımı ve hakikati de olamayacaktır.³⁵ Diğer bir ifadeyle, eğer insan beş duyuyla bir açıdan bu mücerret anlamı –mesela mücerret insanlığı– algılamamış

³² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 209 (I/184).

³³ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 332.

³⁴ Diğer bir ifadeyle, kâinat hakkında küllî bir bilgi, duyulurlarda bulunan nitelikleri aynı zamanda mutlak olduğunu kabulle mümkündür. Bkz. Lenn E. Goodman, *a.g.e.*, s. 138.

³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 26.

olsaydı, akıl da somut insanla insanlığın arasını ayıramaz ve böylece küllî bilgiye ulaşamazdı.³⁶

Yukarıda insanın aklî bilgiyi algıladığı sûreti maddî özelliklerinden tecritle idrâk ettiğini bu tecrit sırasında vehmî idrâkin akla yardım ettiğini belirtmiştik.³⁷ Vehmî idrâkimiz özü açısından maddî olmayan fakat maddede bulunan ve duyulurla algılanmayan cüzî anlamları idrâk ve bu anlamlarla cüzî hükümler verir.

Vehim gücünün bu hükümleri, maddeden tam olarak tecrit edilmemiş sûret veya anlamlarla yapılır.³⁸ Vehim, hükmünü sadece mütehayyile gücünün kendisine verdiği maddî sûrete dayanarak verir.³⁹ Bu hüküm de bazen bu cüzî anlamlar arasındaki benzetmeye (*teşbih*) dayanır.⁴⁰ Dolayısıyla vehmin verdiği bu hükümler küllî değil, cüzîdir.

İbn Sînâ, vehmin hükümlerinin akıl tarafından doğru olmadığı ortaya konmuş olsa da, insanın bu hükümlerin etkisinden kolay kolay kurtulamayacağını belirtir. Bu sebeplerinden biri, vehmî önermelerle bedihî önermeler arasındaki farkın ilk bakışta tefrik edilememesidir. Bu durum da, nefsin yaratılıştan itibaren, aklın önermelerini müşahede ettiği gibi, vehmin önermelerini de müşahede etmesinden kaynaklanır. İnsan maddî fitratı itibarıyla metafizik bilgiden uzaktır; bu sebeple insana duyularla idrâk etmediği bir konuda bilgi verilirse, insan fitratı bundan şüphe eder.⁴¹ Bu şüphe insanın maddî fitratından kaynaklanır. Aklî idrâkin vehmî idrâk karşısındaki bu zayıflığı, vehmî idrâke güç katar.

İnsanın vehmî hükümlerden kurtulamamasının bir diğer sebebi, bu gücün metafizik varlıklar hakkındaki hükümlerini, onları fizik âlemdeki maddî varlıklara

³⁶ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 332.

³⁷ İbn Sînâ'ya göre, biz akledilirleri küllî olarak idrâkin ilk aşamasında mütehayyile gücüne muhtacız. Küllî olarak idrâk ettikten sonra, artık, o küllîyi daha sonraki her idrâkte mütehayyileye ihtiyacımız söz konusu değildir. Bkz. İbn Sînâ, "Cevâb sitte aşer mes'ele li Ebî Reyhan el-Bîrûnî", *Resâilu İbn Sînâ* içinde, haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1953, II, 3.

³⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 188.

³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 192.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 182-3.

⁴¹ Bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 98-9.

benzeterek vermesidir.⁴² İnsan kendi tabîî fitratına veya vehim gücüne dayanarak verdiği hükümlerde çoğu zaman yanılır. Çünkü insanın fitratından gelen her şey doğru değildir. İnsan için doğru olan, onun akıl gücünün fitratıdır.⁴³

İnsan, aklî bilgiyle vehmî bilginin birbirine karışmasını engellemek ve vehmî yargıların ötesine geçerek tam tecride ve aklî bilgileye ulaşmak veya vehmî idrâkten aklî idrâke geçebilmek için, vehmin maddî niteliklerle beraber kendisine getirdiği aklî sûretler veya anlamlarla bu anlamı cüzî yapan maddî ve duyulur nitelikler arasında ayrımlar yapar.⁴⁴ İnsanın bu çerçevede, yaptığı bir diğer ayrım da, bu nitelikleri zâtî ve arazî ayırımına tâbi tutmaktır.⁴⁵

İbn Sînâ'ya göre, hatırlayacağımız üzere, varlıkla mahiyet arasında fark vardır.⁴⁶ Bu fark fizik âlemdeki (*a'yân*) varlıklar üzerinde görülebilir. Bunların fizik âlemdeki varlıkları yanında bir de özel bir hakikatleri (*hakika hassa*) veya mahiyetleri vardır. Bunlar birbirinden farklıdır.⁴⁷ Bu hakikatin fizik dünyada (*a'yân*) veya insan zihninde yahut da ikisini de kapsayacak şekilde mutlak olarak var olduğunu söyleyebiliriz. 'Şey' ile fizik âlemdeki varlığın bu anlamı veya hakikati kastedilir ve varlığın bu anlamın gereği (*lüzum*) oluşu, bu 'şey'den asla ayrılmaz.⁴⁸ İnsan da, fizik âlemdeki varlıkların bu özel hakikatlerini idrâk eder. İnsanın tüm bilgisi bu hakikatleri idrâke dayanır.

İnsan, kazandığı bu tasavvurda, kâinat içindeki mürekkep varlıkların sûretleriyle beraber tek mânayı değil, sûretini idrâk ettiğimiz varlığın hüviyetinde bulunan ve onun gibi mürekkep genel bir mânayı idrâk eder. İnsanın bu ma'külleri kazanması da üç aşamada (*hal*) gerçekleşir. Bu aşamalar şunlardır:

⁴² İbn Sînâ vehmin verdiği bu hükümlere mugalâta ismini vermektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 11.

⁴³ İbn Sînâ, *Necât*, s. 99.

⁴⁴ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 332.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236.

⁴⁶ İbn Sînâ, *es-Semâü't-Tabîî*, s. 114 (I/65).

⁴⁷ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 31 (I/29).

⁴⁸ İbn Sînâ, *Îlâhiyat*, s. 32 (I/30).

Bu safhaların birincisinde, zihin kendinde bilfiil bulunan mânaları mufassal ve munzam olarak tasavvur eder. Bu tafsil ve nizam zorunlu değildir, bunun değişmesi mümkündür. Bunun örneği “her insan canlıdır” dediğinde, burada küllî anlamların bir düzeni (*tertib*) vardır. Bunlar maddî olmayan bir cevher olan nefste tertip olunurlar. Bu tasavvurda takdim ve tehir yapabilirsin. Bu durumda “canlı her insana yüklemidir” dersin ve bu birinciyle paraleldir, aynıdır. Bu tertip, tertip olması açısından, gayr-ı maddî bir cevher olan nefste tertip olunan küllî bir anlamdır. Bunlar aynı zamanda hayâlde akledilir (*ma’kûl*) olarak değil, işitilmiş (*mesmu’*) olmak yönünden tertip olunurlar. Dolayısıyla bu safhada iki farklı tertip vardır. Fakat tam akledilir bunlardan biridir.

İkinci safhada da, tasavvur zihinde oluşur ve zihin tarafından iktisap edilir. Fakat zihin bu tasavvurun kendisine yönelmez, kendisinde bulunan bu tasavvurdan diğer bir akledilire geçerek başka bir tasavvur elde eder. İnsanların tüm varlıkları bir defada ve birlikte düşünebilmek gibi bir yetenekleri yoktur. Bu başka türlü bir tasavvurdur. Birinci tasavvur başkasından almak, sahip olmak istediğin mal gibidir; ikinci tasavvuru ise kendi –istediğin zaman kullanabileceğin– malın gibidir.

Üçüncüsü safha ise aklî idrâkin en son safhasıdır. Bu safhada kişi, aklî idrâk sonucu ulaştığı tasavvuru diğer tasavvurlardan ayırmış, sadece idrâk ettiği o tasavvura yönelmiş ve onu mutlak olarak idrâk etmiştir; böylece aklî idrâkin ilkelerini kavramıştır. Bu safhadaki idrâk, fikirde mürettep olmaması, bilakis bu tertibin ilkesi gibi olması ile birinciden; kendisine yönelmemenin söz konusu olmaması, bilakis onun bilfiil yakîn olarak dikkate alınması ile de ikincisinden farklılaşır.⁴⁹

Filozofumuza göre, insanın bir varlığı idrâki bilfiil gerçekleştikten sonra, bu bilfiil idrâkte, bir şekilde, bilkuvve bir durum aramak ve bu safhada akledilirin bilfiile yakın bir şekilde bilkuvve olduğunu söylemek yanlıştır. Çünkü bir kimse bir aklediliri bu şekilde bilfiil aklettiğinde, o kimsede bu bilgiye dair bir yakîn hâsıl olmuştur ve bu safhada akledilir tam ve ne ise o olarak idrâk edilmiştir; dolayısıyla bu kimsenin bu akledilirde yakın veya uzak bilfiil akledeceği bilkuvve bir durum söz konusu değildir.

⁴⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 241-2.

Bu yakîn, o bilginin kendisinde bilfiil hâsıl olduğuna dair bir yakîndir. Burada bir şeye dair bilginin hâsıl olduğu hâsıl olmuştur. Çünkü insanın bilfiil bilmediği bir şeyi bilmesi muhaldir.⁵⁰

Hüküm (*tasdik*) ifade eden bilgi, hem kendisini oluşturan kavramların tam tasavvuruna dayanır ve hem de kendisi tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla kendisi de bir tasavvurdur. Fakat her tasavvur edilen tasdik ediliyor değildir. Zira şahsî bir varlığın tasavvuru olup bir tam söz (*el-kavlü'l-câzim*) olmayan tanımda, o tanım ve o tanımlı oluşturan anlamlar tasavvur edilmekte ve fakat tasdik edilmemektedir. Bunun aksine tam sözler hem tasavvur ve hem de tasdik edilirler. Tam sözler, anlamları zihinde bulunmakla tasavvur; bu anlamların, tasavvur edilen varlık hakikatte nasılsa o şekilde tasavvur edildiği kabul edilmekle de tasdik edilmişlerdir. Dolayısıyla tasavvur tasdikini bir tür ilkesi olarak kabul edilebilir.⁵¹ Ayrıca bir mahiyetin zihindeki tasavvuru ne kadar kesin ve tam olursa bu tasavvur üzerine bina edilen ve doğru veya yanlış bir hüküm ifade eden bilgilerimiz (*tasdikât*) de o kadar kesin olur. Eğer tasavvurumuz tam olmazsa, bu tasavvura dayanan ve zihin dışı dünya hakkında hükümler belirten önermelerimizin (*tasdikât*) doğruluk veya yanlışlığı kesinlik taşımaz.

İbn Sînâ'nın bilgi nazariyesini tamamen ele almak bu çalışmamızın sınırlarını aşmaktadır.⁵² Bu çalışmada konumuz, küllînin İbn Sînâ felsefesinde nasıl ele alındığı ve yerinin ne olduğudur. Bu çerçevede, bu bölümde de, küllî dediğimiz akledilirler ve özellikle beş müfret küllî lafzın insan zihninde nasıl var olduğu; bize kavramı, tanımlı (*tasavvur*) nasıl kazandırdığıdır. Önermeler ve bunlarla yapılan çıkarımlar (*tasdikât*) ise, kendisini oluşturan kavramların tasavvurundan sonra gelirler ve buna dayanırlar. Bu çerçevede, burada ilk olarak tasavvur üzerinde duracak, insanın tasavvuru nasıl idrâk ettiğini ve bu idrâkte küllî kavramların yerini ele almaya ve daha sonra da İbn Sînâ'da önermeler (*tasdikât*) ve bunlarla yapılan çıkarımlarda küllîlik üzerinde durmaya çalışacağız.

⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 242.

⁵¹ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 53 (3).

⁵² Bu konuda Ali Durusoy'un *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul, 1993); Bilal Kuşpınar'ın *İbn Sînâ'da bilgi teorisi* (Ankara, 1995) ve Hidayet Peker'in *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi* (Bursa, 2000) adlı çalışmaları bakılabilir.

İnsanın idrâk ve mahiyetini zihinde tasavvur ettiği sûretler veya anlamlar da iki türdür: Birincisi soyut (*mücerret*) ve duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olan ve bu şekilde çoğalmaksızın kendisi olarak teşahhus eden sûretlerdir. İkinci tür ise, soyut da olsalar, madde ile beraber teşahhus etmiş ve varlık kazanmış olan duyulur varlıkların küllî sûretleridir. Bir sûretin duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olması, onun maddeyle birleşerek bir duyulur varlığın bileşik cevherini oluşturmaması veya bu duyulur varlıkta araz olarak bulunmaması demektir. Bu sûretler maddeden ayrı (*mufârik*) ve uzak oldukları için, insanın bu mücerret ve mufârik sûreti duyulur varlıklardan tecrit etmesi söz konusu olamaz. Dolayısıyla insan bu mufârik sûretleri algılama ve algıladığı bu sûreti maddeden tecrit süreci yaşamadan, doğrudan idrâk eder. Eğer sûret maddeyle beraber varlık kazanıyorsa, insanın o sûreti idrâk etmesi için onu öncelikle maddeden veya maddî niteliklerden tecrit etmesi gerekir.⁵³ Dolayısıyla burada mufârik sûretleri değil, maddeyle beraber varlık kazanan mücerret sûretlerin idrâki üzerinde duracağız.

4.2.1. Tasavvur veya Mahiyeti Aklen İdrak: Beş Küllî ve Tanım

İnsanın, duyulur varlıktaki cüzî sûreti algıladığında, o sûretle beraber bir anlamı (*mâna*) da idrâk ettiğini yukarıda belirtmiştik. Aklî idrâkimiz veya fizik âlemi oluşturan varlıkları (*a'yân*) tasavvurumuz, sûretle beraber idrâk ettiğimiz bu anlam ile başlar.⁵⁴ Biz öncelikle Zeyd ve Amr'ın ferdî sûretini idrâk ederiz. Beş duyu hayâle ve hayâl de akla Amr'ın ferdî sûretini verir, akıl Amr'ın bu ferdî sûretinden bir anlam idrâk eder. Bundan sonra beş duyu ve hayâlden akla Zeyd'in ferdî sûreti gelir. Zeyd'in ferdî sûretiyle Amr'ın ferdî sûreti birbirinden sayısal olarak farklıdır. Akıl bu iki sûreti birbirinden sahip oldukları arazlarıyla ayırır; fakat hem Zeyd'in ve hem de Amr'ın ferdî sûretlerinden, farklı bir anlam değil aynı *insanlık* anlamını idrâk eder. Bu *insanlık* tek anlamdır; fakat aynı *insanlık*, fizik âlemde ya da Zeyd ve Amr'da, farklı arazlarla birbirinden sayısal olarak farklıdır. İnsanlık fizik âlemde (*a'yân*) şahsî varlıklar gibi, ortalık kabul etmeyecek şeklide değil; fakat aynı insanlık fizik varlıklar âleminde tek

⁵³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 48 ve 239.

⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236.

tek tüm insanların mücerret mahiyet ve hakikatleri halinde sayısal ve maddî olarak çokluk kabul ve arz eder bir halde mevcuttur.⁵⁵

Amr ve Zeyd'in ferdî sûretlerinin zihnimize kazandırdığı ilk anlam ve bu anlama delâlet eden lafız birçok varlığa eşit derecede ve ortaklıkla söylenememektedir. Eğer idrâk ettiğimiz bu anlam tek bir ferde delâlet ediyorsa, yukarıda da belirtildiği üzere, bu anlam bize küllî bir bilgi vermez. Çünkü bizim için algımızla tüm cüzî varlıkları idrâk ederek, bu algılardan küllî bir bilgiye ulaşmamız mümkün değildir.⁵⁶ Biz ikinci olarak cüzî olmayan anlam ve lafızlara yöneliriz. Tek tek varlıklara delâlet eden lafızları da, ilk olarak kapsamı açısından karşılaştırırız. Bu lafızlar ya tasavvuru açısından ortak kabul etmeyen cüzî bir anlama veya tasavvuru açısından ortak kabul eden küllî bir anlama delâlet eder. Birinci lafza ve kavrama cüzî, ikinci lafza ve kavrama da küllî denir. Küllî de kendi içinde daha genel (*eam*) ve daha özel (*ehass*) olmak üzere ikiye ayrılır. Mahiyetin en temel özelliği onun aynı varlıklara küllî olarak söylenebilmesidir. Mahiyetin bilgisini bize küllî kavramlar kazandırır. Dolayısıyla şahsî varlıklara delâlet eden cüzî lafızları bir tarafa bırakabiliriz.

Her bir şahsî varlık birçok niteliğe sahiptir. Biz bu şahsî varlıkta algılayıp idrâk ettiğimiz niteliği, o varlığa yüklem yaparız. Bu yüklem, zihnimizde o varlığın tasavvurundan kaldırıldığında, o varlığın tasavvuru da zihnimizden ya kalkıyordur veya kalkmıyordur. Eğer yüklem kaldırıldığında, o tasavvur da kalkıyorsa; o yüklem o tasavvurun tümünü veya bir parçasını oluşturuyordur; eğer yüklem kaldırıldığında o tasavvur zihinden kalkmıyorsa, o yüklem tasavvurun tümü veya bir parçası olmayıp o tasavvura sonradan ilişmiştir.⁵⁷ Birinci tür yüklemelere zâtî, ikinci tür yüklemelere de arazî yüklemeler denir. Diğer bir ifadeyle, bizim idrâk ettiğimiz bu küllî anlamlarda yaptığımız ilk ayırım da zâtî ve arazî ayırımıdır.⁵⁸

Zâtî yüklemeler ya bir varlığın mahiyetine mutabakat veya tazammunla delâlet eder veya etmez. Bir varlığın mahiyetine mutabakat veya tazammunla delâlet eden zâtî

⁵⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236-7.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 27-8.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 29-30.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 236.

yüklemler, duyulur varlığı fizik âlemde var kılan değil, kendisine yüklem olduğu varlığın mahiyetini meydana getiren (*mukavvim*) yüklemlerdir. Bunlar, duyulur varlığın mahiyeti veya mahiyetinin bir parçasıdır. Üçgen için şekil, Ahmet için insan, insan için cisim, kendisine yüklem oldukları varlıkların mahiyetleri veya mahiyetlerinin bir parçasını meydana getirirler.⁵⁹

Duyulur bir varlığın fizik âlemde varlık kazanabilmesi ve insanın o mahiyeti zihninde tasavvur edebilmesi için, bu mahiyetin önce tahakkuk etmesi, daha sonra da varlığın o mahiyete eklenmesi gerekir. Eğer varlık mahiyetin bir parçası olsaydı, bu durumda insan o mahiyeti, bunun fizik âlemde var olup olmadığı konusunda bir şüphe olmaksızın zihinde tasavvur ederdi. Fakat bizim insanlık mahiyetinin fizik âlemde bulunduğu dair bilğimiz, o mahiyetin tasavvurundan değil; fizik âlemde tek tek birçok insanı algılıyor olmamızdan kaynaklanmaktadır. Mahiyetin insan zihninde varlığı da, onun fizik âlemde varlık kazanmasından sonra olur. Zâtî mânalar mahiyeti kâim kılarlar. Bunların akılda mahiyetten olumsuzlanması veya bunlar tasavvur edilmeksizin mahiyetin tasavvur edilmesi mümkün değildir.⁶⁰

Bu şekildeki bir zâtî lafız ‘o nedir’ sorusuna cevap verir. Bu lafız da, o varlığın mahiyetine veya mahiyetini kâim kılan bir anlama delâlet⁶¹ eder. Diğer bir ifadeyle bu lafız ya zâtî veya sadece sayısal olarak farklı varlıkları kapsar.⁶² İlk lafız tazammunla, ikinci lafız da mutabakatla delâlet eder. Zâtînin mahiyete bu iki delâleti dışında bir delâleti yoktur.⁶³ İlk lafız cins, ikincisi de tür olarak⁶⁴ adlandırılır.⁶⁵

⁵⁹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 4 (6).

⁶⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 34-5 (27-8).

⁶¹ İbn Sînâ lafızların delâletini üçe ayırmaktadır: (1) Mutabakat (2) tazammun ve (3) lüzum. Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 43 (36).

⁶² İbn Sînâ, *İşârât*, s. 9 (13).

⁶³ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 41 (34).

⁶⁴ Bir varlık hakkındaki ‘o nedir?’ sorusuna farklı cevaplar verilebilir. Bu cevapların her biri kendi aralarında, hiyerarşik olarak, içlem ve kaplamalarına göre sıralanırlar. Bunlar yukarıya doğru (bu durumda kapsamı genişler) cinsler olarak yükselirler, aşağıya doğru (bu durumda içlemi çoğalır) da türler olarak inerler. Cinslerin ve türlerin bu sıralanması, hem aşağıda ve hem de yukarıda bir noktada sona erer. Bu anlamların yukarıda son bulduğu nokta cinsler cinsi (*cinsü'l-ecnas*), aşağıda son bulduğu nokta da türler türüdür (*nevü'l-enva*). Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 9-10 (13-4).

⁶⁵ Tür, ilk olarak, birbirinden sadece sayısal olarak farklı olup altında başka tür olmayan son tür için kullanılır. Altında başka tür olmayan son türle, üstünde başka cins olmayan son cins arasında kalan

Bu iki zâtî lafız dışında, bir zâtî daha vardır: fasıl (*ayrım*). Fasıl, dışında, cins veya tür gibi mahiyete delâlet etmeyen, fakat bunları zâtî bir şekilde birbirinden ayıran lafızdır.⁶⁶ Fasıl (veya özeli olan zâtî fasıl), ‘o hangi şeydir’ sorusunun cevabında söylenir. Çünkü bu soru, mahiyet (*şey’iyye/şeylik*)⁶⁷ açısından ortak bir anlamı mutlak olarak ayırt etmek için sorulur. Zâtî fasıl da, bu ayrımı yapan niteliktir. Bu fasıl bazen, insan için düşünmek gibi, son türün faslı (*faslan li’n-nevi’l-ahir*); bazen de, duyumsayan (*hassâs*) gibi, son türün cinsinin faslı olur. Bu son fasıl (duyumsayan) insanın cinsi değil, cinsinin (canlı) faslıdır.⁶⁸ Her fasıl, faslı olduğu türe göre kâim kılan (*mukavvim*); bu türün cinsine göre de, bölendir (*mukassim*).⁶⁹

Bunlar dışında kalan küllî lafızlar da arazîdir. Bu arazî müfret lafız da, ya kendisine yüklendiği mahiyete özgüdür, başka mahiyette bulunmaz, bu arazî nitelik hâssa olarak adlandırılır veya sadece bir mahiyete değil birden fazla mahiyete yüklem olur, bu arazîye de araz-ı âmm denir.⁷⁰

Tüm bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere, küllî lafızların tümü cins, tür (*nev*), fasıl, hâssa ve araz-ı âmm olmak üzere beştir. Bu beş lafızdan hâssa ve araz-ı âmm, bir

mahiyetlere de, üstlerine nispetle tür denir. Tür, ikinci olarak, bu mahiyetleri ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *İşârât*, s. 11 (15-6).

⁶⁶ Mantıkçılar, bir varlığı diğer varlıktan ayıran her türlü anlama –bu anlam ister şahsî, ister küllî olsun– genel olarak fasıl adını verirler. Bu fasla örnek olarak, Zeyd’in Amr’dan birinin oturması, diğerinin oturmamasıyla ayrılmasını gösterebiliriz. Fasıl, daha sonra, bu anlamdan daha özel bir anlam kazanmıştır. Bu anlamıyla fasıl, bir varlığı diğerinden o varlıktan ayrılmayan –arazî veya zâtî– niteliklerle ayırır. Buna örnek olarak da, insanın, derisinin açık ve görülür olmasıyla attan ayrılmasını verebiliriz. Bir de özeli olan (*hassû’l-hass*) fasıl vardır. Bu fasıl, türü var kılan (*mukavvim*) fasıldır. Fasıl, İbn Sînâ’nın mantık ve felsefesinde temel olarak, bu özeli olan fasıl anlamında, cinsi bölen ve türü var kılan zâtî niteliği ifade etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 73-4 (65-7).

⁶⁷ Robert Wisnovsky, a.g.m., s. 85–115.

⁶⁸ Fasıl, zâtî olup zâtîsi olduğu mahiyete ne mutabakatla ve ne de tazammunla delâlet etmektedir. O, zâtîlerin en geneli değil, genel zâtînin altına giren varlıkları zâtî bir şekilde birbirinden ayırandır. [Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 44 ve 48-9 (36 ve 42)]. Fasıl, bu şekilde ayırarak, mahiyete değil, varlığa delâlet etmektedir. Çünkü İbn Sînâ’ya göre bir zâtînin hem mahiyete ve hem de varlığa delâlet etmesi mümkün değildir. İbn Sînâ duyumsayanın hem, canlı gibi, insan ve öküzün mahiyetlerine veya bunların ortak mahiyetine mutabakat veya tazammunla delâlet etmesi ve hem de insan ve öküz için zâtî olan canlıya ortak olmasını mümkün görmemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Medhal*, s. 43-4 (36-7).

⁶⁹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 10 (14).

⁷⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, s. 46 (38).

varlığın hakikat ve mahiyetine, bu mahiyet oluştuktan sonra yüklem olurlar; dolayısıyla bunlar hiçbir şekilde duyulur bir varlığın mahiyetine dâhil olamazlar.

Bizim bir varlık hakkındaki tasavvurumuz ya tanım (*hadd*) veya betimdir (*resim*). Tanım, bir varlığın mahiyetine delâlet eder. Bir mahiyeti tanımlamakla, o mahiyeti zihnimizde tam olarak tasavvur etmek isteriz. Bu da, o mahiyeti nasılsa o şekilde tasavvur etmekle olur.

Bilindiği üzere duyulur varlıkların mahiyetleri basit değil mürekkeptir. Tanım da, tam olmak için, mahiyetin bu mürekkep yapısını oluşturan kurucu (*mukavvim*) akledilirleri kapsamalıdır. Fakat bir mahiyeti tanımlamak, onun kurucu akledilirlerini rastgele sıralamak değildir. Eğer tanımdan amaç bu olsaydı, bu durumda ‘insan, bilen ölümlü bir cisimdir’ sözümüz bir tanım olurdu. Fakat bir mahiyetin tanımı, o mahiyetin genel (cins) ve özel (fâsıl) anlamları bir araya gelmedikçe yapılamaz. Diğer bir ifadeyle tanım, genel (cins) ve özel (fâsıl) anlamlardan meydana gelir. Bir tanımda o mahiyetin yakın cinsini söylersek, bu yakın cins, kendini kapsayan diğer cinslere içlem olarak delâlet edeceği için, bu yakın cins dışında diğer cinslerinden söz etmemiz gerekmez. Tanım, fasılların ifade edilmesiyle tamamlanmış olur. Eğer fasıllar birden çok ise, bu fasılları kısaltmak veya atmak, tanım için iyi olmaz. Çünkü tanımdan amaç, mahiyet hakkında tam temyize varmaktır. Eğer fasıllardan biri atılırsa, o mahiyet hakkında tam temyize ulaşamayabiliriz ve yeniden bir fasılla ayırmak gerekebilir. Dolayısıyla tanım, yakın cins ve fasıllarla yapılan ve mahiyete delâlet eden sözdür. Betim (*resm*) ise, bir varlığın hâssa ve arazlarının toplamından oluşan bir sözle tasavvur edilmesidir. Bir varlığın tasavvurunu ifade eden sözde o varlığın yakın cinsi de söylenirse, bu tasavvur o varlığın uygun bir betimi olur. Bir varlığın betiminde geçen hâssa ve arazlar açık olmalı, o varlığı diğerlerinden ayırt etmelidir. Aksi takdirde bu tasavvur net olmaz.⁷¹

Türlerin tanımını elde edince tam tasavvurumuz oluşur ve tasavvur şeklindeki bilgi son noktasına erişir ve durur. Bu noktadan sonra, fertlerin ferdiyetine dair bilğimiz söz konusu olamaz. Biz fertleri dış ve iç cüzî idrâk melekelerimizle cüz’î olarak

⁷¹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 11-3 (16-8).

algılarız. Bizim fertler hakkındaki bilgimiz, sadece onların türsel tabiatlarını küllî olarak idrâk etmektir ve bundan öteye gitmez.⁷²

4.2.2. Doğru (Yakîn) Bilgiyi (Tasdik) Aklen İdrak: Burhânî Kıyas

Filozofumuza göre, tasavvurdan sonra doğru veya yanlış hüküm (*tasdik*) taşıyan bilgi gelir. Bir hüküm belirten bu bilgiyi önermelerle ifade ederiz. Hüküm ifade eden bilgimizin küllî olması, bu bilgiyi ortaya koyan önermenin küllî olması demektir.⁷³

İnsan, bildiği önermelerle, bilmediği yeni önermeleri elde etmeye ve böylece yeni bilgileri kavramaya çalışır. İnsan yeni bir bilgi veya önermeyi, ya bir önermeden yeni önerme elde etmek şeklinde doğrudan çıkarımla veya kıyas, istikra ve temsil şekillerinde olduğu gibi dolaylı çıkarımla⁷⁴ kazanır.

Doğrudan çıkarımda tek bir öncülden sonuca ulaşılır. Bu çıkarımda biri öncül, diğeri sonuç olmak üzere iki önerme vardır. Bu çıkarım da bir önermenin karıştını veya çelişğini almak veya o önermeyi döndürmekle olur. Bunda bir sonuca ulaşabilmek için önermenin küllî olması bir zorunluluktur. Önermelerin döndürülmesi (*akis*), döndürülecek önermenin olumlu ve olumsuz olma durumuyla doğruluk ve yanlışlığına dokunmaksızın bu önermenin öznesini yüklem, yüklemine de özne yapmakla olur. Küllî olumsuz mutlak önerme, aynı şekilde döndürülür. Küllî olumlu önerme her zaman küllî olumlu olarak döndürülemez; fakat sonuç her halükarda cüzî olumludur. Cüzî olumlu

⁷² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 228-9 (I/202); a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 65-6, 121-2.

⁷³ Bilindiği üzere, önermeler konu ve yüklemden meydana gelir. Önermelerin yüklemi, şahsî veya tasavvuru açısından ortaklık kabul etmeyen bir anlam veya lafız olamaz; her önermenin yüklemi mutlaka küllî bir lafızdır. Önermelerin konuları ise şahsî bir anlam (varlık) veya lafız olabileceği gibi, küllî bir anlam veya lafız da olabilir. Konusuna göre önermeler de ikiye ayrılırlar. Konusu bir şahıs olan önermeye *mahsusa*, konusu küllî bir lafız olan önermeye de küllî önerme denir. Küllî önermeler de –kiplerine göre– belirli (*mahsura*) ve belirsiz (*mühmele*) olarak ikiye ayrılır. [Bkz. M. Fatih Demirci, “İbn Sînâ’nın ‘el-mûcez fi’l-mantık’ risalesi”, *MÜİFD*, sy. 36 (2009/1), s. 161]. Belirli önerme de, kendi içinde, cüzî ve küllî olmak üzere iki kısımdır. Belirsiz önerme ise, yüklemine delâlet ettiği varlıkları küllî mi cüzî mi olarak kapsadığı belirsiz olduğu için, cüzî önerme olarak kabul edilir. Bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 52.

⁷⁴ Bu çalışmada, mutlak olarak çıkarım ile –aksi belirtilmedikçe– dolaylı çıkarım ve özellikle de kıyas kastedilmektedir.

önerme de, ayı şekilde döndürülür. Cüzî olumsuz önermenin ise, döndürülmesi mümkün değildir.⁷⁵

Bir önerme bilfiil doğru kabul (*tasdik*) edildiğinde, kabul edilen bu önerme başka bir önermenin bilkuvve kabulüne yol açar. Bilkuvve doğru kabul edilen ikinci önerme birinci önermenin ya gerektireni (*melzum*), ya muânidi, ya üstündeki bir küllî, ya altındaki bir cüzî veya bu cüzînin beraberindeki bir başka cüzîdir. (1) Gerektiren bilfiil bilindiğinde, onun gereği (*lâzım*) bilkuvve bilinir. (2) Muânid bilfiil bilindiğinde, kabul edilen bu önermenin muânidi bilkuvve bilinir. Bu ikinci muânid, birincinin doğru olmaması durumunda doğru; aksi durumda da yanlış olur. (3) Küllî bir önermenin doğru veya yanlış olduğu bilfiil bilindiğinde; bu küllî hüküm altına giren cüzîler de bilkuvve bilinir. (4) Bazı cüzîler (sayısal olarak bir, ferdî varlıklar) hakkında bir hüküm verilirse, bu hüküm bu cüzîleri kapsamına alan küllî hakkında bilkuvve bir zandır. (5) Aynı tür tüm cüzîleri (sayısal olarak bir, ferdî varlıklar) kuşatan bir hüküm verilirse, bu hüküm de bu cüzîleri kapsayan küllînin bilkuvve bilgisidir. (6) Bir cüzî (ferdî varlıklar) hakkındaki bir hüküm, bu cüzîye benzeyen başka bir cüzî hakkında da bilkuvve bir zan ifade eder. Birincisi bileşik şartlı seçmeli kıyaslarla; ikincisi ayrık şartlı seçmeli kıyaslarla; üçüncüsü kıyasla; dördüncüsü eksik tümevarımla (*bi'l-istikrâi'n-nâkıs*); beşincisi tam tümevarımla (*bi'l-istikrâi't-tâm*); sonuncusu ise analogiyle (*temsil*) kazanılan bilgidir.⁷⁶

Son yöntemden başlayalım. Analogide (*temsil*), iki şahsî varlık arasında bulunan bir benzerliğe dayanılarak, şahsî bir varlık için geçerli olan bir hükmün diğer bir şahsî varlık için de geçerli olduğuna hükmedilir. Analoginin tek başına bir akıl yürütme usulü olduğu konusu tartışmalıdır. Çünkü analogide hem bir istikra ve hem de bir kıyas söz konusudur. İki şahsî varlığın birbirine benzetilmesi bir istikra; bu benzerliğe dayanarak zorunlu bir sonuca varılması da bir kıyastır. Demek ki, analogi, istikraya dayanan bir kıyastır. Fakat bu akıl yürütmede kendisine dayatılan önermeler

⁷⁵ İbn Sînâ, *Necât*, s. 64-5. Akis konusunda bkz. M. Naci Bolay, "Akis", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 264-5. Önermenin karşıtını ve çelişğini almanın nasıl olduğu konusunda ise bkz. İbn Sînâ, *Necât*, 63-4.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 60 (10-1). Filozofumuza göre, küllî olan cüzîden her zaman önce gelir. Mutlak kıyas da diğer çıkarımlara göre küllîdir. Dolayısıyla burada mutlak kıyas ele alınacaktır. Bkz. İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 4.

farazî olup ispatlanmamışlardır. Bu sebepten ötürü, analogiyle varılan hüküm zorunluluk taşımaz.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle –ileride de görüleceği üzere– küllî bir bilgi zorunluluk ve küllîlik taşıyan önermelerden istidlâl edilir. Hâlbuki analogide zorunluluk ve küllîlik taşıyan önermelere dayanılarak bir sonuca ulaşılması gibi bir zorunluluk yoktur. O halde bu tür akli yürütmelerde zorunlu ve küllî bir sonuca ulaşamaz.

İstikrada ise zihin, şahsî varlık ve olayları incelemek sûretiyle, bu şahsî varlıkları kapsayan tür hakkında küllî bir hükmü ispata çalışır. Bu çıkarım kıyastaki öncüllerin tashih edilmesi veya bu öncüllerin ispatı anlamına gelmez. Yine istikra, bir önermenin bir başka işlemdeki faydası için de ortaya konmaz. İstikrada bir sonuca ulaşılır. Bunlar ise ulaşılan bu sonuca sonradan ârız olur.⁷⁸

İstikrada bizi bir sonuca ulaştıran önermeler o sonuçtan daha açık olmalı veya hiç olmazsa ondan daha kapalı olmamalıdır. İstikra öncesi, bu çıkarım ile ulaşılabilecek neticede özneye yüklenen yüklem bu öznede bulunup bulunmadığı bilinmemektedir. Öncül olan önermede ise, özneye yüklenen yüklem öznede bulunup bulunmadığı noktasında bir belirsizlik yoktur; belirsizlik sadece bu önermenin niceliği veya türün tamamını kapsayıp kapsamadığındadır.⁷⁹

İki tür istikra vardır: (1) Eksik ve (2) tam. Eksik istikrada incelenen türün tüm fertleri dikkate alınmamıştır. Eksik istikra ile bir tür için, bu türün tüm fertlerinin dikkate alınmaması sebebiyle, kesin değil de, muhtemel bir sonuca ulaşılır ve bu yöntem, bir zandan öte, kesin bir bilgi vermez. Bu tür bir istikra burhan açısından da cedel değil, mugâlatadır.⁸⁰ Tam bir istikrada ise, incelenen türün tüm fertleri dikkate alınır. Bu istikra ile küllî bir bilgiye varılır.⁸¹

Klasik mantıkta akıl yürütme veya çıkarım denince, akla gelen ilk yöntem kıyastır. Çıkarım başlığı altında da esas olarak kıyas ele alınır ve incelenir. Çünkü kıyas, bilinenden hareketle bilinmeyi istidlâl yöntemleri arasında, bizi kesin ve küllî sonuca

⁷⁷ Necati Öner, *Klasik mantık*, Ankara 1974, s. 161-3.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ, el-Kıyas*, (Bundan sonra *Kıyas* olarak geçecektir.) s. 561.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 561-2.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 565.

⁸¹ Necati Öner, *Klasik mantık*, Ankara 1974, s. 163-4.

ulaştıran temel yöntemdir.⁸² Diğer ıkarımlar da kıyasa bakılarak değerlendirilir. Diğer bir ifadeyle eksik istikra yeterince güvenilir bulunmaz; tam istikra da –zaman zaman bazı disiplinlerde uygulanmış olsa da– fazla kullanılmaz ve kıyas ona tercih edilir.⁸³

Kıyas, bir mantık terimi olarak, doğruluğu teslim edilen küllî nermelerden⁸⁴ (*mukaddime*) başka bir önermeye (*netice*) zorunlu olarak ulaştıran akıl yürütme şeklidir.⁸⁵ Bir kıyas işleminde iki veya daha fazla önerme kendilerinden sonuç çıkarılmak için bir araya getirilir. Telif edilen önermeler öncül (*mukaddime*), bu önermelerdeki özne ve yüklemler de deyim (*hadd*) adını alır. Bir kıyasta en az iki öncül vardır. Sonuç (*netice*) ise bu öncüllerde bilkuvve mevcuttur. İki ncl de ikişer deyimden meydana gelir. Deyimlerden biri her iki önermede ortaktır. Diğer iki deyimden biri ilk nclde, diğeri de ikinci nclde dir. Ortak olmayan bu iki deyimden biri muhakkak küllî dir. Diğerinin küllî olması veya olmaması mümkündür. Bu iki deyimden küllî veya her ikisi de küllî ise daha genel olan deyime büyük deyim (*ekber*), czi veya daha az genel olan deyime de küçük deyim (*asgar*), her iki önermede bulunan deyime de orta deyim (*evsat*) denir. Büyük deyimden bulunduğu öncül büyük öncül (*kübra*); küçük deyimden bulunduğu öncül de küçük ncldr (*suğra*). Sonuçta ise, küçük deyim konu, büyük deyim de yüklem olur.

Her bir kıyas, şekli ve maddesi olmak üzere, iki noktadan incelebilir. Bir kıyasın şekli, orta deyimden o kıyasta kullanılan öncüllerde bulunduğu konuma göre değişir. Diğer bir ifadeyle orta deyimden her iki nclde bulunduğu konuma kıyasın şekli denir. Orta deyim öncüllerde zorunlu olarak dört şekilde bulunduğu için kıyasın dört şekli vardır.⁸⁶ Tüm bu kıyas řekillerinin⁸⁷ sonuç verebilmesi için, iki öncülden biri mutlaka bilfiil veya bilkuvve olumlu, öncüllerden biri de, mutlaka küllî olmalıdır.⁸⁸

⁸² İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 6-9; a.mlf., *Burhân*, s. 93-4 (40-1).

⁸³ Abdlkudds Bingöl, “İstikra”, *D*, İstanbul, 2001, XXIII, s. 358-9.

⁸⁴ Bu küllî bilgiler ise, açık öncüller, tümevarım ve tecrübeden elde edilir. Bkz. İbn Sînâ, *Burhân*, s. 72-3 (23).

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 54.

⁸⁶ İlk şekilde orta deyim büyük nclde özne, küçük nclde yüklem; ikinci şekilde her ikisinde de yüklem; üçüncü şekilde her ikisinde de özne; dördüncü şekilde de büyük nclde yüklem, küçük nclde özne olur. Bkz. Ali Durusoy, “Kıyas”, *D*, Ankara, 2002, XXV, 526.

Kıyas, ikinci olarak, kendisinden çıkarımda bulunulduğu öncüllerin maddesi veya içeriği açısından incelenir. Önergelerin, içerikleri açısından, evveliyât, mahsûsât, mücerrebât, mütevâtirât, makbûlât, vehmiyyât, zâiât (veya meşhûrât), maznûnât ve muhayyelât gibi türleri bulunmaktadır.⁸⁹ Kıyaslar –kendilerinde kullanılan bu önerme türleri nazar-ı itibara alındığında– burhânî, cedelî, hatâbî, muğâlitî (sofistâî) ve şî'rî olmak üzere beşe ayrılır.⁹⁰

İbn Sînâ, bilginin hem küllî ve hem de zorunlu olması gerektiğini belirtir. Ona göre, bilgi şu iki durumda hem küllî ve hem de zorunlu olmaktan çıkar: (1) Bir türün ferdi için verilen bir hükmün o türün tüm fertlerine teşmil edilememesi ve (2) bir konu hakkında verilen bir hükmün, o konu için, tüm zamanlarda geçerli olmaması durumları.⁹¹ Dolayısıyla bilginin küllî olması, bilginin konusunun veya yüklemine genel olması anlamına gelir. İlimler, birbirlerinden, konularına göre ayrılırlar. Konusu daha genel olan ilim, daha özel olandan önce gelir. Çünkü konusu daha özel olan, daha genel olanın altındadır. Konusu daha genel olan ilmin verdiği hüküm daha mutlak ve daha geçerli, konusu daha özel olanın hükmü daha mukayyet ve sınırlıdır.⁹² Küllî bilginin zorunlu olması da, bir konu hakkında verilen hükmün, kendisi hakkında hüküm verilen konu var oldukça, doğru olması; bu hükmün, konusunun içinde bulunduğu durumun değişmesiyle değişmemesi, onun için her durumda geçerli olması durumudur.⁹³

⁸⁷ Kıyasın sonuç vermesi için birinci şekilde büyük öncül küllî, küçük öncül olumlu; ikinci şekilde iki öncülün biri olumsuz, büyük öncül küllî; üçüncü şekilde küçük öncül olumlu, iki öncülün biri küllî olmalıdır. Dördüncü şeklin sonuç vermesi için de bu şekilde cüzî olumsuz bir öncülün olmaması ve küçük öncül cüzî olumlu iken büyük öncülün küllî olumsuz olmaması gerekir. Bkz. Ali Durusoy, a.g.m., s. 526.

⁸⁸ Ali Durusoy, a.g.m., s. 527.

⁸⁹ İbn Sînâ, *Necât*, s. 97-102. Önergelerin farklı bir taksimi için bkz. M. Fatih Demirci, a.g.m., s. 196-9.

⁹⁰ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 59 (70-1); a.mlf., *Uyûnü'l-Hikme*, s. 10-3. Ayrıca bkz. M. Fatih Demirci, a.g.m., s. 200-5.

⁹¹ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 123 (70).

⁹² İbn Sînâ, *İşârât*, s. 61 (72).

⁹³ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 60 (71); a.mlf., *Burhân*, s. 120-1 (67-8); a.mlf., *Necât*, s. 106.

İbn Sînâ'ya göre, her yeni bilgi, önceden bilinen bilgilerle kazanılır. Yeni bir bilgiyi kazanmak için yapılan işlem de kıyastır. Her kıyas üç deyimden meydana gelir. Bu kıyas da:

“(…) Eğer kıyas olumlu ise ve birinci (büyük deyim) ikincide (orta deyim) varsa, üçüncü (küçük deyim) ikincide (orta deyim) olduğu için birincinin (büyük deyim) üçüncüde (küçük deyim) de var olduğunu; eğer kıyas olumsuz ise ve birinci (büyük deyim) ikincide (orta deyim) var değilse, üçüncü (küçük deyim) ikincide (orta deyim) olduğu için birincinin (büyük deyim) üçüncüde (küçük deyim) de var olmadığını ortaya koyar.”⁹⁴

Kıyasın küllî ve zorunlu olması, büyük deyimin küçük deyimde var olmasının veya olmamasının küllîliği ve zorunluluğu anlamına gelir. Bu çıkarımın küllîlik ve zorunluluk taşıması için de, bu çıkarımda kullanılan öncüllerin her birinde yüklem konusuna küllî ve zorunlu olarak hamledilmelidir.

Yukarıda, bir kıyasta kullanılan önerme türlerini saymıştık. Bu durumda sormalıyız: Önerme türlerinden hangisi veya hangileri bir varlık hakkında küllî ve zorunlu bir bilgi kazandırır? Bu soruları şu şekilde de sorabiliriz: Kıyas neticesi kazandığımız önermede konuya yüklem olan niteliğin zâtî olabilmesi için, bu kıyasta hangi tür önermelerle çıkarım yapılmalıdır? Ya da çıkarımda öncül olan hangi tür önermelerde, yüklem konusuna küllî ve zorunlu olarak hamledilmektedir?

İbn Sînâ'ya göre, beş tür kıyastan cedelde genellikle meşhur ve beğenilen (*mahmûd*) önermeler, bazen de evveliyât kullanılır.⁹⁵ Meşhur önermelerin, çoğu zaman, karşıtları da meşhurdur. Cedelî bir kıyasta hem meşhur bir önerme ve hem de onun karşıtı diğer meşhur bir önerme ile çıkarım yapılabilir. Bu durumda iki çıkarım da doğru ve bu çıkarımlarla ulaşılan sonuçlar birbiriyle çelişiyor olabilir. Yukarıda belirtildiği üzere, bir konu hakkında verilen bir hüküm, o tür konuların tümü için, her zaman geçerli olmalı ve o hükmün karşıtı doğru olmamalıdır. Bu durumda bizim cedelî bir

⁹⁴ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 224. Yukarıda aktardığımız metni Ömer Türker, “(…) Buna göre olumlu kıyas, bir şeyin ikincisi için mevcut olduğunu, çünkü onun, ikinci için mevcut olan üçüncü için mevcut olduğunu açıklar. Olumsuz kıyas ise, bir şeyin ikincisi için mevcut olmadığını, çünkü onun, ikinci için mevcut olan üçüncü için mevcut olmadığını açıklar” şeklinde tercüme etmiştir. (Bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006, s. 169). Fakat metnin doğru tercümesi, kanaatimizce, yukarıdaki gibi olmalıdır.

⁹⁵ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 11.

kıyastan, her zaman, küllî ve zorunlu bilgi kazanmamız mümkün değildir.⁹⁶ Hatâbe, muğâlata ve şiirde ise, her halükarda, küllî ve zorunlu bir bilgiye ulaşmak gibi bir gaye bulunmamaktadır. Dolayısıyla, bu dört tür kıyastan da küllî ve zorunlu bir bilgi beklemek muhaldir.⁹⁷

O halde, bizi küllî ve zorunlu bir bilgiye, ancak, burhânî kıyas ulaştırabilir. Çünkü burhânî kıyasta *a priori* önermeler (*evveliyât*), mahsûsât, çıkarımla bunlardan kazanılan önermeler ve bunlar yerine geçen önermeler kullanılır. Bunlardan birinin ya kendisi ya da çelişiğinden biri, muhakkak doğru; diğeri de yanlıştır.⁹⁸

Hatırlanacağı üzere, bir kıyas işleminin sonunda, bu kıyastaki öncüllerde bulunan büyük deyim küçük deyme olumlu veya olumsuz yüklenir. Burada orta deyim ya illet veya illetli olup iki öncülde de bulunmakta ve bu çıkarımın sebebi olmaktadır.⁹⁹ Dolayısıyla bu çıkarımda ulaşılan hükmün kesinlik ya da küllîlik ve zorunluluk taşımasının sebebi, bu çıkarımda kullanılan iki öncülün küllî ve zorunlu olmasıdır.¹⁰⁰

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Burhânî kıyasta kullanılan öncüller küllîlik ve zorunluluklarını nereden alırlar? Bunlar nasıl küllî ve zorunlu olmaktadırlar?

İbn Sînâ'ya göre, bir öncülün doğruluğu ya kendiliğinden açıktır veya değildir. Birinci önermede yüklemın konusuna hamli açık bir şekilde zorunlu ve küllî; bu önermede belirtilen hükmün karşıtı da açık bir şekilde muhaldir. Bu durumda onun herhangi bir ispata (*beyân*) ihtiyacı yoktur.¹⁰¹ Dolayısıyla, bu önermeler zorunluluk ve küllîliklerini bizâtihi açık ve karşıtlarının muhal olmalarından almaktadırlar. Filozofumuz bu tür önermeleri evveliyât (*a priori*) olarak adlandırır. Bunlar, tasdik için

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 51-2; a.mlf., *Burhân*, s. 54-5 (5).

⁹⁷ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 56 (6); a.mlf., *Uyûnü'l-Hikme*, s. 11-3. Ayrıca bkz. M. Fatih Demirci, a.g.m., s. 201-5.

⁹⁸ İbn Sînâ, *Kıyas*, s. 51.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 79-80, 84 (28-9, 32).

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 86 (34-5).

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 93 (40).

kendilerinden başka bir sebep olmaksızın insan zihninde bulunur; bu tür bir önermeyi tasdik için başka bir illete gerek duyulmaz.¹⁰²

Eğer bir öncül kendiliğinden açık değilse, bu öncülde yüklemın konusuna hamlinin zorunlu ve küllî olup olmadığının araştırılması; eğer küllî ve zorunlu ise bunun ispatlanması gerekir. Bu durumda da şu sorulmalıdır: Bu araştırma ve ispat nasıl yapılır?

Yukarıda belirtildiği üzere, her yeni bilgi ondan önce gelen ve onun illeti olan bir bilgiyle kazanılır. Eğer yeni bir bilgiyi kendisinden kazandığımız önerme de kendiliğinden açık değilse, bu durumda o önerme de kendisinden önce gelene bir başka bir bilgi ile kazanılmalıdır.¹⁰³ Diğer bir ifadeyle bir önermenin, küllî ve zorunlu ilk önermelerden (*evveliyât*) küllî ve zorunlu bir şekilde çıkarımla kazanılması gerekir. Bu şekilde kazanılamayan bir önermenin küllî ve zorunlu olduğu da iddia edilemez.

Filozofumuza göre, her öğretim ve öğrenim, ondan önceki bir bilgiyle ve her bilgi de öğretim ve öğrenimle kazanılırsa, bu durum sonsuza kadar devam eder; dolayısıyla öğretme ve öğrenme mümkün olmaz. Bu durumda yeni bir bilgiyi kazandıran her bilginin kendisinden önce gelen bir başka bilgi ile kazanılması gerektiğini söyleyemeyiz. O halde kendisini tasdik için kendilerinden başka bir sebep olmaksızın zihnımızde bulunan, tasdik ve tasavvurumuzun ilk ilkeleri (*el-mebâdiü'l-ûlâ*) olan *a priori* önermelerin (*evveliyât*) olması gerekir. İnsan bu tür bir önermeyi tasdik için başka bir illete gerek duymaz.¹⁰⁴

Yukarıda bir konu hakkında varılan hükmün hem küllî ve hem de zorunlu ya da aynı tür tüm konulara devamlı hamledilmesi gerektiğini belirtmiştik. Bunun için de, o konuya hamledilen niteliğin o konuda devamlı ve zorunlu bir şekilde var olmalıdır.

¹⁰² İbn Sînâ, *Necât*, s. 101.

¹⁰³ Filozofumuza göre, varlıklar arasında bir hiyerarşi vardır. Buna göre bir varlık illeti olduğu varlıktan önce; illetli bir varlık da kendi illetinden sonra gelir. [İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 164-5 (I/147)]. Filozofumuzun bu varlık anlayışı onun kesin ve küllî bilgi anlayışı için de geçerlidir. Her öğretim ve öğrenim, ondan önceki bir bilgiyle kazanılır; fakat burada öncelikten kasıt herhangi bir öncelik değil, varlıkta olduğu gibi, illetin illetliden önce olması şeklindeki bir önceliktir. İbn Sînâ, *Burhân*, s. 58, 106 (9, 53).

¹⁰⁴ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 77, 184 (26, 130-1); a.mlf., *Necât*, s. 101.

Dolayısıyla yüklem konusuna zâtî olarak hamledilmelidir. Bu da, bizi o hükme ulaştıran öncüllerde konularına hamledilen yüklemelerin zâtî olmalarıyla mümkündür.

Filozofumuza göre mevcûdât, birincisi varlıkta zâtları akledilirler, ikincisi de varlıkta zâtları hissedilirler olmak üzere iki kısımdır. Bizim için bilgi, duyulurların tavassutuyla akledilirleri tasavvur etmektir. Bu da duyulur varlıklarda bulunan ve araz olan nitelikleri o zâttan tecrit ederek o varlığın zâtî niteliklerini idrâk etmektir.¹⁰⁵

Burada şu soruların cevaplanmaları gerekir: İnsan yeni idrâk ettiği bilgiyi önceden biliyor mudur? Biliyorsa, ne kadar? O, bilfiil bildiğinden yeni bir bilgiye nasıl intikâl eder?

Biz cüzî bir varlığı idrâk etmek istediğimizde, o varlığı zâtî nitelikleriyle akletmeye çalışırız. Biz araştırdığımız konuyu (*matlûb*) veya idrâk etmek istediğimiz varlığı bilfiil tasavvur ve bilkuvve tasdik olması açısından biliriz; fakat bilfiil tasdik olması açısından ise henüz bilemeyiz. Konunun bizim için bilinmeyen olması o konunun özel (*mahsûs bilfiil*) olmasından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ, bilinmeyen yeni konuyu, Platon gibi, kaçak köleye benzetmektedir. Cüzî, şahsî varlıkları algılarız, bu algılarımız bizim için kaçak köle gibidir. Biz kaçak bir köleyi aradığımızda, onu önce tasavvur olarak biliriz. Onu gördüğümüzde, onda bulduğumuz alamete dayanarak, aradığımızın o olduğunu da kavramış oluruz. Aynı şekilde biz cüzî bir varlığa dair bilgiyi (*marifet*), önce tasavvur olarak; sonra da bu tasavvurdan o cüzî varlık hakkındaki bilgiye ulaştıracak alametleriyle biliriz. Ona ulaştığımızda da, bu tasavvurun onun da tasavvuru olduğunu anlamışızdır. Alamet, kıyastaki orta deyim; o alameti o varlıkta bulmamız da büyük deyimin küçük deyimde gerçekleşmesi gibi olur.¹⁰⁶ Böylece maddî varlıkları onlarda bulunan zâtî nitelikleriyle idrâk etmiş oluruz.

Filozofumuza göre, nasıl maddî olan, olmayan tüm varlıklar arasında bir hiyerarşi varsa, maddî varlıkların zâtî nitelikleri arasında da bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşide küllî olanın önceliği bulunmaktadır. Bu hiyerarşi üstünde başka cins olmayan cinsler cinsi (*cinsü'l-ecnâs*) ile başlar; altında başka tür olmayan türler türü

¹⁰⁵ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 221-2 (167).

¹⁰⁶ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 75-6 (25-6).

(*nevü'l-envâ*) ile biter. Türler türü, birbirinden sayısal; diğerleri de zâtî olarak farklı varlıklara yüklem olurlar. Cinsler cinsi ile türler türü arasında kalanlar ise altındakilere göre cins, üstündekilere göre de türdür. Bizim aklî bilgimiz tüm bu zâtîleri, sebepleriyle ve küllîlikleri içinde sırayla idrâk etmektir. Bizim küllî bilgimiz de bu nitelikler arasındaki hiyerarşiye uygun bir şekilde cinsler cinsi (*cinsü'l-ecnâs*) ile başlayıp türler türünde (*nevü'l-envâ*) son bulur.

Yukarıda da belirtildiği üzere, İbn Sînâ, hem bizim bir varlık hakkındaki en küllî bilgimize ve hem de bu küllî bilgiyi kazanırken kendisine dayandığımız ilk önermelere evveliyât demektir.¹⁰⁷ Diğer bir ifadeyle biz, küllî bilgiyi hem ilk bilgi gibi ve hem de ilk bilgileri temel alarak idrâk etmeliyiz. Bu da aklî bilginin kesin, zorunlu ve küllî olmasının onun ne kadar evvelî olduğuyla yakından alâkalı olması demektir.

Küllî bir önermede yüklem, konusuna küllî bir şekilde yüklenir. Diğer bir ifadeyle küllî bir önermenin hükmünün, o önermenin konusunun altına giren tüm şahsî varlıklar için de geçerli olduğunu biz bilfiil değil, bilkuvve biliriz. Biz bütün insanların canlı olduğunu bildiğimizde, Hindistan'daki Zeyd'in de canlı olup olmadığını bilfiil bilemeyiz. Çünkü biz, bütün insanların canlı olduğu bilgimizle, Zeyd'in de canlı olduğunu henüz bilkuvve bilmekteyiz. Zeyd'in canlı olduğunu bilfiil bilmemiz için, önce Zeyd'in var olduğunu ve insan olduğunu bilmemiz gerekir. Bu bilgiyi his ile herhangi bir talep ve öğrenme olmaksızın, cüzî bir şekilde (*marifet*) kavrarız. Bu iki bilgi bir araya geldiğinde, bir başka kıyasa gerek kalmayacak şekilde üçüncü bir bilgiyi kavrarız: "Zeyd canlıdır."¹⁰⁸ Dolayısıyla bizim küllî bilgimiz türler türünü (*nevü'l-envâ*) küllî olarak idrâk etmekle tamamlanmış olur.¹⁰⁹

¹⁰⁷ İbn Sînâ'ya göre, şu iki tür önerme evveliyât olarak adlandırılır: Birincisi insanın, kendisi dışında bir delil olmaksızın tasdik ettiği önermedir. İkinci olarak, bir konu hakkında kendisinden daha genel bir hükmün bulunmadığı olumlu veya olumsuz bir ifadeye de evvelî önerme denir. Bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 105.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Burhân*, s. 73 (23).

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *Necât*, s. 111.

4.3. KÜLLÎ BİLGİ ve FAAL AKILLA İTTİSÂL

İnsan varlıkların hakikatlerini sadece kendi aklıyla mı idrâk etmektedir? Diğer bir ifadeyle, insanın hakikati sadece aklıyla idrâk etmesi mümkün müdür? İbn Sînâ'nın bu sorulara cevabı olumsuzdur: İnsanın küllî hakikatleri idrâki, onun aklının kuvveden fiile geçmesi demektir. Bilkuvve hiçbir varlık, bizâtihi kuvveden fiile çıkamaz. Her bir bilkuvve varlık, bilfiil varlık kazanmak için kendi dışında başka bir bilfiil fâile muhtaçtır. Dolayısıyla insanın, kendi dışından yardım almaksızın küllî hakikatleri idrâk etmesi söz konusu olamaz.

Bu durumda şu sorular gündeme gelmektedir: Acaba hakikatleri idrâk noktasında insana kim veya kimler, ne zaman ve nasıl yardım etmektedir? Şimdi bu sorulara cevap aramamız gerekmektedir.

İnsanın bilgisine konu olan varlıklar ya maddî veya aklîdir. İnsanın bu varlıkların hakikatini bilmesi ise onun aklî veya maddeden tamamen ayrı (*mufârik*) varlıkları olduğu gibi, maddî varlıkları veya onların maddeden mücerret anlamlarını ne ise o şekilde idrâk etmesi demektir. Eğer idrâk edilecek anlam her yönden mücerretse veya mufârik ise insanın bu anlamı bir kez daha tecrit etmesi gerekmez, onu olduğu gibi idrâk eder; eğer idrâk edilecek anlam bizâtihi mücerret olup madde ile teşahhus etmişse –dolayısıyla mufârik değilse– aklın bu anlamı maddeden tecrit etmesi bir gerekliliktir.

İnsan, maddî varlıklardan tecrit edeceği bu sûret ve arazları önce bilkuvve akleder. İnsanın akledilirleri, kendi kendine bilfiil akletmesi mümkün değildir. İnsan bu konuda, kendi dışında bir varlığa muhtaçtır. İbn Sînâ'ya göre, bu varlık Vâhibu's-Suver veya Faal Akıldır.¹¹⁰ O, sûretleri bilfiil akletmekte; bundan dolayı onda bu mücerret aklî sûretlerin ilkeleri bulunmaktadır. İnsanı bilfiil akleder hale getiren sebep, kendindeki sûretleri insana veren Faal Akıldır.¹¹¹ Nasıl cisimleri görebilmemiz için güneş ışık

¹¹⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 47-8, 87-8.

¹¹¹ Faal Akıl insan nefsinin üç özelliği sebebiyle var olmalıdır. Bu üç sebepten birincisi insanın bilkuvve akleden olması ve onun kendi kendine bilfiil akleden olamaması, ikinci sebep Faal Aklın olmaması durumunda aklî bilginin doğruluk ve kesinlikten uzaklaşacak olması ve üçüncü sebep de akledilirlerin bilindikten sonra neftse saklı kalmamasıdır. Bkz. Ali Durusoy, *a.g.e.*, s. 136-9.

saçıyor, Faal Akıl da aynı şekilde, akledilir küllî ve mücerret nitelikleri bize vermektedir. Biz de, Faal Aklın bu yardımıyla, bilfiil varlık kazanmaktayız.¹¹²

İnsanın Faal Aklın yardımına ihtiyaç duymasının sebebi, onun mevcûdâtının hakikatlerini nasılsa o şekilde tasavvurda acz göstermesidir. İnsanın bu aczinin sebebi de onun aklının bedende ve onunla meşgul olmasıdır. Beden insan aklının kemâle ermesinin önünde büyük bir engeldir. Filozofumuz burada da göz ve güneş örneğini vermektedir: Çıplak gözle güneşe bakamayız. Bu durum güneşten değil; gözden ve gözün kendisinde bulunduğu bedenden kaynaklanır.¹¹³

İnsanın Aklın yardımına ihtiyaç duymasının bir diğer sebebi ise, onun tabîî fitratına veya vehim gücüne dayanarak verdiği hükümlerde çoğu zaman yanıltmasıdır. Çünkü vehmî güç metafizik varlıklar hakkındaki hükümlerini, onları fizik âlemdeki maddî varlıklara benzeterek vermekte ve bu insanı yanıltmaktadır. Ayrıca insan nefsi yaratılışından itibaren, aklın önermelerini müşahade ettiği gibi, vehmin önermelerini de müşahade etmekte ve bundan dolayı bu iki önerme türü arasındaki farkı kavrayamamakta ve dolayısıyla vehmî bilgidен kolay kolay kurtulamamaktadır. Fakat insan için doğru olan onun tabîî fitratından değil, akıl gücünden gelendir.¹¹⁴

Ayrıca aklın mevcûdâtı tasavvuru bu mevcûdâtta bulunan çeşitli durumlar sebebiyle de farklılaşır. İnsan varlığı kuvvetli (*kavi*) olanları kuvveti sebebiyle, zayıf olanları da zayıflığı sebebiyle idrâkte zorlanır. Mesela akıl, yokluğu (*adem*) ve kötülüğü (*şerr*) mutlak olarak idrâk edemez.¹¹⁵

Faal Akıl, güneş gibi, zâtıyla bilfiil görmekte, bilmekte ve ışıyla da duyulur varlıklardan algılayıp aklımıza taşıdığımız, fakat bilkuvve bizde bulunup da bilfiil görüp bilemediğimiz anlam veya akledilir sûretleri bize göstermekte ve böylece aklımızın bunları bilfiil idrâk edip bilir olmasını sağlamaktadır. Faal Aklın ışığı, aklımız tahayyülümüzde bulunan cüzî sûretlere muttali olduğu zaman bu cüzî sûretleri

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 234; a.mlf., *Hidâye*, s. 229-30.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 237-8.

¹¹⁴ Bkz. İbn Sînâ, *Necât*, s. 98-9.

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 238.

aydınlatır.¹¹⁶ Bu aydınlanmayla, bu cüzî sûretler maddesinden tecrit olunur ve insanın düşünen nefsinde (*en-nefsü 'n-nâtika*) iz bırakır (*intabaa*’).¹¹⁷

İnsan sadece maddî varlıklarda bulunan sûreti tahayyül gücüne, oradan da vehme taşıma iktidarına sahiptir. Daha sonra da insan, bunlar üzerinde düşünmek sûretiyle bunları aklın idrâkine hazır hale getirir. İnsan aklî bilgiyi, Faal Aklın aydınlatması ve bu hazır hale gelmiş sûretler sayesinde aklına, onun mücerret sûretleri vermesiyle (*feyz*) kazanır. Diğer bir ifadeyle, insan bu mücerret anlamları, kendi kendisine idrâk edemez, fakat düşünmek de insanı mücerret sûretleri kabule hazırlayan çabalarıdır.¹¹⁸

Faal Aklın aydınlatmasıyla, insanın mücerret, küllî akledilirlere bir ilgisi veya bunlarla bir ilişkisi oluşur. Bu idrâk sırasında, insanın muhayyilesinde bulunan ve bilkuvv akledilir olan tahayyülî idrâkler bilfiil akledilire dönüşmezler; bilakis Faal Aklın yardımıyla insan, bilfiil akledilirleri bu tahayyülî idrâklerden çıkarır.¹¹⁹ Böylece, renkli cisimlere ışık vurduğunda gözümüzde bir yönüyle ışığa benzeyen, bir başka yönüyle de benzemeyen bir eser olduğu gibi, aklımızda da bir yönüyle Faal Akıldaki o sûrete benzeyen bir başka yönüyle de benzemeyen aklî bir sûret oluşur.¹²⁰

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, insanın aklî bilgiyi idrâki için Faal Aklın onun zihnindeki tahayyülî sûretleri aydınlatarak bu idrâkten küllî/mutlak sûretleri insan zihninde bilkuvveden bilfiile çıkarması veya bu sûretleri vermesi gerekir. Bu süreçte insanla Faal Akıl arasında yaşanan ilişkiye ittisâl¹²¹ denir.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 37-8.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 235.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 235-6. Ayrıca bkz. a.mlf., *el-Mübâhesât*, s. 369.

¹¹⁹ Bu durumda insan Faal Akıl'dan iki tür küllî bilgi alır. Birincisi düşünerek değil de doğuştan ve çabalamadan Faal Akıldan alarak idrâk ettiği ilk akledilir küllîler, bunlar ilk kavram ve önermelerdir. İkincisi de, fizik âlemdeki varlıklardan algıladığı, bu ilk kavram ve önermeler yardımıyla üzerinde düşünerek kendini hazırladığı ve Faal Aklın yardımıyla idrâk ettiği nitelikler veya ikinci akledilir küllîler, bunlar da duyulur varlıkların zâtî veya arazî nitelikleridir.

¹²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 235.

¹²¹ İttisâl konusunda bkz. İlhan Kutluer, “İttisâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, XXIII, 484-5. bu konuda ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, “Akıl (felsefe)”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 239-42.

Filozofumuza göre, hüküm belirten bir bilgiyi (*tasdik*) idrâkten önce şu üç tür bilginin bilinmesi gerekir. Bu bilgilerin birincisi, talep edilenin henüz tasdik edilmemiş tasavvuru; ikincisi, tasdikten önce gelen sözün tasavvuru; üçüncüsü, tasdikten önce gelen sözün tasdikidir. Bu üç bilgidен sonra da talep edilenin tasdiki gelir.¹²² Kıyasta kullanılan öncüller de, ya insanın kendisini başka öncüllerden kazanmadığı, ne zaman ve nasıl idrâk ettiğini de bilmediği veya doğrudan doğruya akılda bulunan, doğuştan gelen öncüllerdir ya da böyle olmayan insanın sonradan kıyasla ulaştığı öncüllerdir. İnsanın kıyasla idrâk ettiği önerme de, kendisinden önce gelen iki öncülle olur. ‘Bütün parçadan büyüktür’ ve ‘aynı varlığa eşit olan iki varlık birbirine eşittir’ gibi, bizi sonuca ulaştıran bu ilk önermelere birinci akledilirler (*el-ma’kûlâtü’l-ûlâ*); bunlara dayanarak ulaştığımız yeni kavram veya önermelere de ikinci akledilirler (*el-ma’kûlâtü’s-sânî*) denir. Diğer bir ifadeyle insanın kıyasla ulaştığı öncüller de, doğuştan gelen öncüllere dayanmalıdır.¹²³ Dolayısıyla varlık, şey ve zorunluluk gibi kavramlar ve *a priori* önermeler zihnimizde hazır olmaması durumunda bizim herhangi bir varlığın tanımını tasavvur etmemiz veya bir varlık hakkında hüküm (*tasdik*) vermemiz de mümkün olamamaktadır.¹²⁴

Aristo da çıkarım (*istidlâl*) yoluyla idrâk edilen her yeni bilginin daha önceki bir bilgidен meydana geleceğini belirtmiştir.¹²⁵ Her yeni bilginin bir önceki bilgi ile idrâk edileceği gerçeği, iki tür –tasavvur ve tasdik– bilgi için de geçerlidir. Bilindiği gibi tasavvur betim (*resim*) veya tanım (*hadd*) demektir; bunlar da kavramlarla yapılır. İnsan her bir yeni kavramı veya bilgiyi idrâk edebilmek için, idrâk ettiği kavram veya bilgidен önce bildiği başka kavramlara veya önermelere ihtiyaç duyuyorsa, bu bildiği kavramları veya önermeleri de idrâk edebilmek için, bu kavramlar veya önermelerden önce başka kavramlara veya önermelere ihtiyaç duyar. Eğer bu ihtiyaç başka kavramlar veya önermeleri idrâkte ihtiyaç duyduğumuz ve fakat kendisini kavranmak için başka kavrama veya önermeye ihtiyacı olmayan kavramlar ve önermelerde son bulmazsa, bu durum sonsuza kadar gider. Bu durumda da tasavvur veya tasdik, her türlü bilginin

¹²² İbn Sînâ, *Burhân*, s. 58 (8).

¹²³ İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Nefs*, s. 49.

¹²⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 29-32 (I/27-30).

¹²⁵ Aristó, *İkinci Analitikler*, 71A1-2; Türkçesi için bkz. *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1951, s. 3.

imkânından söz edemeyiz. Bu ise muhâldir. Bu durumda da insan, bazı kavramları ve önermeleri zihninde hazır bulmalıdır.

İbn Sînâ'nın insanın bilgiyi Faal Akılla ittisâl ederek kazandığı görüşü, onun küllî niteliklerin duyulur varlıklarda bulunduğunu kabul etmediği ve dolayısıyla insanın bu nitelikleri duyulur varlıklardan tecrit ederek değil, sırf Faal Aklın ona bunları vermesiyle idrâk ettiği şeklinde anlaşılmıştır.¹²⁶ Ayrıca filozofumuzun Faal Akı Vâhibü's-Suver olarak nitelemesi de onun, insanın zihnî faaliyetini önemsiz gördüğü ileri sürülerek eleştirilmiştir.¹²⁷ Acaba filozofumuz Faal Akıl ile ittisâli savunurken küllî niteliklerin mevcûdiyetini reddetmekte ve Faal Akı Vâhibü's-Suver olarak nitelerken insanın zihnî faaliyetini önemsiz mi görmektedir?

Bu soruya cevap verebilmek için, ilk olarak, birinci bölümde küllî niteliklerin duyulur varlıklarda mutlak olarak mevcut olması gerektiğini ve bu mevcûdiyetin kabul edilmemesi durumunda insanın da küllî bilgiyi idrâk edemeyeceğini ortaya koyduğumuzu hatırlamalıyız.

İkinci olarak da İbn Sînâ'nın –onun nefis konusundaki ilk eseri olan *Makale fi'n-nefs alâ sünneti'l-ihisâr*'dan başlamak sûretiyle– insanın aklî bilgiyi idrâki ile ilgili tüm metinlerinde şu görüşlerini devamlı vurguladığını unutmamalıyız: (1) İnsanın aklî bilgiyi idrâkinde sûretlerin faal akıldan feyzi gereklidir. (2) İnsanın aklî bilgiyi duyulur varlıkların yardımı olmasızın idrâki mümkün değildir. (3) İnsanın akledilirlerin duyulurdan tecridinde nefsin iç idrâk güçleri yardımcı olur. (4) İnsan akıyla bu aklediliri tecrit eder. (5) Akledilir ancak insan zihni tarafından idrâk edilebilir. (6) İnsan

¹²⁶ Fazlur Rahman, *a.g.e.*, s. 15 ve *a.g.m.*, I, 495-6/II, 114-5. Fazlur Rahman'ın bu konudaki düşüncelerini idealer eleştirisi ve küllîler başlıklı ikinci bölümün son kısmında ele aldığımız için burada tekrar etmiyoruz. Bu konuda ayrıca bkz. Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2010, s. 39-40.

¹²⁷ İbn Rüşd'e göre, insan küllî bilgiyi, heyûlânî aklının nazarî çalışmaları ve akıl yürütmeleri sonucu idrâk etmekte ve böylece ikinci yetkinliğini kazanmaktadır. Bu durumda insan akı da Faal Akılla ittisal etmektedir. Büyük Şarih'e göre, kendisiyle İbn Sînâ'nın ittisal anlayışları arasında önemli bir fark bulunmaktadır: Kendisi, insanın aklî bilgiyi idrâkinde insan aklının nazarî çalışmaları öne çıkarmakta; İbn Sînâ ise, Faal Aklın Vâhibü's-Suver olmasını vurgulamakta ve insanın aklî bilgiyi idrâkini onun zihnî faaliyeti ile değil, Faal Aklın feyziyle açıklamaktadır. İbn Sînâ'nın bu tavrı, onun insanın aklını ve düşünme etkinliğini önemsizleştirdiği anlamına gelmektedir. Bkz. Atilla Arkan, *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, 2006, s. 325-6.

bu idrâk süreciyle bilkuvv ve akıl iken bilfiil akıl olur. O halde, (7) insan aklî bilgiyi duyulur varlıklar, nefis ve faal aklın üçlü işbirliğiyle kazanır.¹²⁸

Bu bilgiler ışığında, İbn Sînâ'nın insanın Faal Akıl ile ittisâlden kastı bir şahsın bütün parçadan büyüktür' ve 'aynı varlığa eşit olan iki varlık birbirine eşittir' gibi ilk önermeleri veya ilkeleri¹²⁹ Faal Akıldan alması¹³⁰ veya Faal Aklın insanın tecrit çabasına yardım etmesi ve bu çabayı sonuçlandırmasıdır. Yoksa İbn Sînâ, bu ittisâl nazariyesiyle ne küllî niteliklerin mutlak varlığını reddetmekte ve ne de insanın bilgiyi idrâkinde onun düşünme (*tecrit*) çabasını önemsizleştirmektedir.

Yukarıda verilen bilgiler, Faal Aklın hakikatleri idrâk noktasında insana ne zaman ve nasıl yardım ettiği meselesine de ışık tutmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, bu yardım insanın tecrit çabası olmaksızın mümkün değildir. Yardım da bu çabanın sonunda cereyan etmektedir.

İnsanın bu şekilde Faal Akılla ittisâl ederek duyulur varlıkların hakikatlerini idrâki, onun ikinci yetkinliğidir. Bu şekilde insan aklen kemâle ermektedir. İnsan aklı ilk önce bilkuvv ve akıl durumundadır. O ilk olarak, ilk akledilirleri kazanır; bu şekilde aklı da bilmeleke akıl durumuna gelir. İnsan son olarak, varlıkların hakikatlerini kavrar, onun aklı bu şekilde de bilfiil akıl seviyesine yükselir.

4.4. KÜLLÎ BİLGİNİN BİLİNEYLE İLİŞKİSİ

Yukarıda İbn Sînâ'ya göre tasavvur ve tasdik olmak üzere iki tür bilgi olduğunu ve tasavvurun tasdiki de kapsadığını belirtmiştik. Buraya kadar tasavvur veya tasdikin nasıl kazanıldığı üzerinde durduk. Fakat insanın zihni dışındaki mahiyetle bu

¹²⁸ Dag Nikolaus Hasse, "Avicenna on abstraction", *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, 2001, IX, 43-63.

¹²⁹ İbn Sînâ, insanın 'bütün parçadan büyüktür' gibi ilk önermeleri Faal Akıl'dan aldığını söylemekte ve fakat varlık, şey ve zorunluluk gibi ilk kavramları nasıl kavradığına dair veya bu kavramların kaynağı, nereden neşet ettiği konusunda bir açıklama getirmemektedir. Fakat bu ilk kavramların da, ilk (*evvelî*) önermeler gibi, Faal Akıldan neşet ettiği söylenebilir. (Bkz. Bilal Kuşpınar, *a.g.e.*, s. 115). Bu durumda sadece ilk bedihî önermelerin değil, ilk bedihî kavramların da kaynağı Faal Akıl ve dolayısıyla Tanrı olmalıdır.

¹³⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 234-5.

mahiyeti idrâk sonucu zihinde oluşan tasavvur arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesine değinmedik.

Bu bölümde cevabını arayacağımız sorular şunlardır: Acaba bir varlığın mahiyet ve hakikatiyle bu mahiyet ve hakikatin tasavvuru arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanımın cins ve fasıl gibi iki parçası olduğu gibi, tanımlananın da cins ve fasıl gibi iki ayrı parçası mı vardır? Bir mahiyetin tanımı cins ile faslın telifiyle meydana gelir; acaba bu mahiyetin insan zihni dışındaki varlığı da, aynen tanımda olduğu gibi, cins ve fasıl gibi iki ayrı anlamın veya varlığın telifiyle mi meydana gelmektedir?

İbn Sînâ, bazı kimselerin, mantıkçıların tanımın cins ve fasıldan oluştuğu, bunların her birinin diğerinden farklı olduğu, tanımın bunların toplamından meydana geldiği fikrinde ittifak ettikleri düşüncesini taşıdıklarını belirtir. Bu kişilere göre, tanım da tanımlananın mahiyetinden ibarettir. Filozofumuz onların, cins ve faslın delâlet ettiği anlamlarla türün tabiatı arasındaki ilişkinin tanımla tanımlanan arasındaki ilişkiye benzediği; cins ve faslın tanımın parçası olması gibi, bunların anlamlarının da tanımlananın parçaları olduğu fikrini savunduklarını söyler.¹³¹ Diğer bir ifadeyle, bu iddiaya göre, ‘canlı’ ve ‘düşünen’ cisme dışarıdan eklenen iki ayrı anlamdır.

İbn Sînâ, bu düşünceleri kabul etmemektedir. Filozofumuza göre, bir cismin canlı, yani ‘idrâk eden nefis’ veya ‘düşünen nefis’ sahibi olması, cisme dışarıdan eklenen iki ayrı anlam değildir. Tam tersine ‘insan düşünen canlıdır’ ifadesiyle insanın ‘canlı’ ve ‘düşünen’in toplamı olduğu değil, insanın canlı ve canlının da düşünen olduğu kastedilmektedir.¹³²

Bu iki tez arasında ne gibi bir fark vardır? Diğer bir ifadeyle, insanın ‘düşünen’ olmasının ‘canlı’ya dışarıdan ilave edilmek sûretiyle meydana gelmesiyle veya insanın ‘canlı’ ve ‘düşünen’in toplamı olmasıyla, insanın ‘canlı’ ve ‘canlı’nın da ‘düşünen’ olması arasındaki temel fark nedir?

İbn Sînâ’ya göre, varlıkta bir belirsizlik yoktur. Bu noktada esas olan, varlığın belirsiz (*müphem*) değil, belirli (*muhasal*) olmasıdır. Fakat insan zihni dışında belirli

¹³¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 236 (I/209).

¹³² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 236-7 (I/209-10).

bir şekilde var olan mutlak ve mücerret bir anlam için, zihinde bir belirsizlik söz konusu olabilir. Çünkü düşündüğümüz bu mutlak veya küllî anlamın aynısı birçok varlıkta bulunmaktadır. Zihin, kendisinde bulunan bu küllî anlamdaki belirsizliği gidermek adına, bu anlama bir anlam daha ilave eder; ilk anlam bu ilaveyle daha belirgin bir hale gelir. Bu ikinci anlam, zihinde belirlilik ya da belirsizlik açısından, ilk anlamdan farklı bir anlam olur.¹³³ Zihinde belirsiz bu ilk anlam, kendisine yeni bir anlamın ilave edilmesiyle belirli hale getirilmekte; bu ikinci anlam, varlık bakımından değil belirlilik belirsizlik açısından, ilk anlamdan farklı bir anlam olmaktadır. Fakat bu iki anlamın, her birinin diğerinden ayrı, iki anlam olması, bu anlamların insan zihni dışında da her biri diğerinden ayrı iki varlık olmasını gerektirmez. Bu iki anlam, varlıkta bu anlamlardan biridir. Fakat zihin bu iki anlamı, üzerinde düşünülebilmesi açısından, kendinde iki ayrı varlık olarak kabul eder. Zihin, tasavvuru açısından, belirsiz bir anlama bir ilave yaptığında, bu anlam varlıkta belirsiz bir anlama dışarıdan ilave ediliyor değildir. Dolayısıyla burada, parçalardan oluşan bir çokluk değil; belirlilik belirsizlik açısından çokluk vardır. Belirsiz anlamın belirli bir anlam haline gelmesiyle de ilk anlam başkalaşmamakta, aksine gerçekleşmektedir (*hakkaka*).¹³⁴

İbn Sînâ, cins ve faslın birliğinin yukarıdaki gibi anlaşılması gerektiğini belirtir. Filozofumuza göre, bazı türlerin tabiatında terkip vardır. Bunların fasılları sûretlerinden, cinsleri de sûretlerinin maddelerinden neşet eder. Bazı türlerin tabiatlarında da, bu şekilde bir terkip yoktur; terkip olsa bile, yukarıdaki gibidir. Bu terkip sebebiyle, her bir türde, cins ve faslın tabiatları birbirinden farklıdır. İnsan da bu türün mahiyetini, kimi zaman bilfiil belirli, kimi zaman da bilkuvv ve belirli olarak tasavvur eder. Buradaki bilfiil ve bilkuvv olma durumu, bu mahiyetin varlığı değil, insan zihninde tasavvur edilmesi bakımındandır.¹³⁵

¹³³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 236-7 (I/209-10).

¹³⁴ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 239-40 (I/212-3).

¹³⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 240 (I/213).

Ayrıca türün tanımındaki cins ve fasıldan her biri, ne tanıma yüklenir ve ne de tanım bunlardan birine yüklenir. Dolayısıyla tanım için o cinstir veya fasıldır denilemediği gibi, cins veya fasıldan her biri için de tanımdır denilemez.¹³⁶

Cinsler ve fasıllar türün tabiatını meydana getiren tabiatlardır ve tanımlanana yüklenirler. Hatta tanım tek bir tabiatın anlamını bildirir. Söz konusu tek anlama baktığımızda, zihinde bir çokluk bulunmaz. Fakat aynı anlamın tanımına baktığımızda, söz konusu tanımın çeşitli anlamlardan oluştuğunu görürsün. Bu anlamların da birbirinden farklı olduğunu göz önüne alırsan burada bir çokluğun mevcut olduğunu da müşahade edersin. İnsan zihninde var olan tek anlam açısından tanım, düşüncede tanımlananın ta kendisidir. Mesela insan canlının ve canlı da düşünenin kendisidir. İkinci anlamıyla tanım, tanımlananın kendisi değil, ona götüren ve onu kazandırandır.¹³⁷

Tanımın tanımlananın kendisi olması için, insan örneği üzerinden yürürsek, düşünen ve canlının tanımın parçaları olmaması gerekir. Bunlar tanımın parçaları değil, fakat insan hakikatinden çıkan, birbirinden ve bütünden farklı olmayıp tanıma o odur şeklinde yüklem olan iki anlamdır. Örneğimiz üzerinden yürümeye devam edersek, insan, canlılığı düşünmeyle kemâl (*istikmâl*) ve belirlilik (*tahassul*) bulan canlının bizzât kendisidir.¹³⁸

Tanımın tanımlanandan farklı olması sebebiyle, cins ve faslın tanıma yüklem hatta tanımın parçaları olması mümkün değildir. Dolayısıyla cins tanım, tanım cins, fasıl da bunlardan herhangi biri olamaz. Canlı ve düşünenin telifinden meydana gelmiş toplamın anlamı ne sadece canlının ve ne de sadece düşünenin anlamıdır. Tek başına canlı ve düşünenin herhangi birinin anlamı, canlı ve düşünen toplamının anlamı değildir; bunlardan herhangi biri o anlama yüklem de olamaz. Canlı ve düşünenin toplamı canlı ve düşünen değil, bunlardan farklı üçüncü şeydir; canlı ve düşünen de bunun parçalarıdır.¹³⁹

¹³⁶ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 241 (I/213).

¹³⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 241 (I/213-4).

¹³⁸ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 241 (I/214).

¹³⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 242 (I/214).

Yukarıda mutlak olarak tanımın tanımlananla ilişkisini ortaya koymaya çalıştık. Fakat buraya kadar tanımlanan tabiatın cevher veya araz olmasını dikkate almadık: Acaba tanımın tanımlananla ilişkisi, tanımlanan mahiyetin cevher veya araz olmasına göre değişmekte midir? Yoksa cevher de, araz da aynı şekilde mi tanımlanmaktadır?

İbn Sînâ'ya göre, *mevcut* ve *bir* tüm kategorilerde bulunmakta veya *mevcut* ve *bir* tüm kategoriler için kullanılmaktadır. Fakat bu durum tüm kategoriler için aynı şekilde değildir; bu kullanımda bir öncelik ve sonralık bulunmaktadır. Mevcûdâtın mahiyetleri için de aynı durum geçerlidir. Bunların sahip olduğu tüm mahiyetler aynı şekilde ve seviyede değildir. Bilindiği gibi cevher, fizik âlemde var olmak için kendisi gibi bir varlığa muhtaç olmayan varlıktır. Dolayısıyla cevherin tanımı da, kendisini doğrudan ve hakiki olarak tanımlamalıdır. Araz ise, fizik âlemde var olmak için bir cevhere muhtaç olan varlıktır. Arazın tanımı da, arazın hakikatini tam olarak vermelidir. Dolayısıyla arazın tanımında, arazın var olmak için kendisine muhtaç olduğu cevherin tanımı da geçmelidir.¹⁴⁰

Cevherin hakikati, mevcut olma için kendisine muhtaç olan arazın hakikatinin bir parçası değildir. Fakat –yukarıda belirtilen sebepten ötürü– cevherin tanımı arazın tanımına girmektedir. Bunlar kendisiyle beraber var oldukları cevherle tanımlanırlar.

Bileşiklerin tanımı ise, sadece sûretlerden oluşmamaktadır. Tam tersine mürekkep bir mevcudun tanımı, zâtının kendisiyle var olduklarının tamamına delâlet eder; dolayısıyla tanım maddeyi de içermektedir. Bileşiklerde mahiyetle sûret arasındaki fark şu şekilde ortaya çıkar: Bunlarda sûret her zaman mahiyetin bir parçasıdır. Hâlbuki basit varlığın sûreti onun zâtıdır. Zira basitte terkip yoktur. Ancak bileşiklerin ne sûretleri ve ne de mahiyetleri onların zâtıdır. Sûretin bileşiğin zâtı olmadığı açıktır; zira sûret bileşiğin bir parçasıdır. Mahiyetin bileşiğin zâtı olmamasına gelince, bileşik mahiyetiyle ne ise o olur. Bu ise sûretin maddeyle birlikte olmasıyla (*mukarene*) gerçekleşir. Bu da bileşik mahiyetin sadece sûret olmaması demektir. Çünkü bu tür bir mahiyet; o sûrete bir anlamın ilave edilmesiyle gerçekleşmektedir.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 243 (I/215).

Fakat mürekkep bu sûretin anlamı da değildir. Bileşik mahiyet, sûret ve maddenin toplamı veya bu ikisini terkidir. Bu durumda sûret, terkidî oluşturanlardan biridir. Bileşik mahiyet ise, sûret ve maddeyi birleştiren ve böylece ‘bu bir’in birliğini meydana getiren terkidin kendisidir.¹⁴¹

İbn Sînâ’ya göre, cinsin cins; türün tür ve cüzî bir müfredin de, cüzî müfret olması bakımından bir mahiyeti vardır. Tüm bunlar için mahiyet isim ortaklığıyla söylenmektedir. Bu mahiyet, kendisiyle ne ise o olduğundan ayrı değildir. Aksi halde mahiyet olmazdı. Bileşik mahiyetin tanımı vardır; fakat hiçbir şekilde şahsî bir varlığın tanımı yoktur ve olamaz. Çünkü tanım, belirli duyulur bir varlığa işaret olmaksızın, sadece bir mahiyeti niteleyen isimlerden oluşur.¹⁴² Ayrıca her tanım tanımlanana yüklenen *aklî tasavvur*dur. Eğer tanımlanan şahsî ve bozulabilir varlık ise, bu tanım o şahsî varlık var olduğu sürece doğru ve geçerlidir. Bu şahsî varlık bozulduğunda tanım o varlık için doğru olmaktan çıkar. Dolayısıyla tanımın şahsî varlığa yüklenmesi ya zannîdir veya tanımlamadan başka ilave, işaret veya müşahede vardır. Bu sayede tanımla ile tanımlanan olur. Bozulan varlıkları tanımlamak isteyen onları sürekli kılmaya kalkışarak haddi aşar.¹⁴³

4.5. KÜLLÎ BİLGİNİN BİLENLE İLİŞKİSİ

İnsanın mücerret akledilirleri akletmesi, onun bu sûretleri maddeden tecrit ederek kendi zâtına kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bu son bölümde bir insanla, onun maddeden tecrit ederek idrâk ve tasavvur ettiği sûret arasında nasıl bir ilişki olduğu meselesini ele almaya çalışacağız.

İnsanın idrâk ettiği sûretler ya kendileri mücerret ve mufârıktır, insanın onu tecrit etmesi gerekmez veya mücerret ve fakat aynı zamanda madde ile karışıktır, dolayısıyla insanın onu maddeden tecrit etmesi bir gerekliliktir. İnsan ikinci tür sûretleri, –Faal Aklın yardımıyla– maddesinden tecride güç yetirebilecek bir akılla

¹⁴¹ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 245 (I/217).

¹⁴² İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 245-6 (I/217).

¹⁴³ İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 247 (I/219).

donatılmıştır.¹⁴⁴ İnsanın akledilirleri idrâk etmesi, onun bu sûretleri maddeden tecrit ederek kendi zâtına kabul etmesi demektir. Fakat burada bir mesele ortaya çıkmaktadır: İnsanın bu sûretleri kendi zâtına kabul etmesi ne demektir? Bu kabul bir maddenin bir sûreti kabul etmesi gibi midir? Bu durumda insan, idrâk ettiği nesnenin tabiatını almakta değil midir? O zaman insanın insanlık tabiatı ne olmaktadır? İnsan idrâk ettiği nesnenin tabiatını alırken, onun insanlık tabiatı devam mı etmektedir, zail mi olmaktadır? Diğer bir ifadeyle, bilgi cevher midir, araz mıdır?

İbn Sînâ'ya göre, insanın diğer varlıkların sûretini kabulü, maddenin sûreti ve dolayısıyla yeni bir tabiatı kabulü gibi olursa, bu durumda insan, insanlık sûret ve tabiatından ayrılacak, idrâk ettiği varlığın sûret ve tabiatını kabul edecektir. O ilk durumda bir tabiata, ikinci durumda da başka bir tabiata sahip olacaktır. Fakat bu durumda insan, gerçekte, ilk tabiatından ikinci tabiatına doğru bir değişim geçirmemiştir. Aksine onun ilk tabiatı bozulmuş (*batale*), tüm konusu veya konusunun bir parçası yeni bir sûret ve tabiatı kabul etmiştir.¹⁴⁵

Filozofumuza göre, bu son durumda –bir tabiat başka bir tabiat olduğunda– o ilk tabiat ya vardır veya yoktur; ikinci tabiat da ya vardır veya yoktur. Eğer ilk ve ikinci tabiatların ikisi de varsa, bu durumda bir varlık değil, iki ayrı varlık söz konusudur. Bir maddede iki ayrı sûretin olması da muhâldir. Eğer ikinci tabiat yoksa bu durumda var olan yok olacaktır. Bu da saçmadır. Eğer birinci tabiat ‘yok’sa, yoktan ancak yok çıkacağı için, ikinci tabiat da ‘yok’tan başka bir şey olamaz. Bu durumda insan nasıl aklettiği sûret olabilir? Dolayısıyla insanın aklettiği sûret olması, idrâk ettiği nesnenin tabiatını alması imkânsızdır.¹⁴⁶

İbn Sînâ bilginin cevher olduğunu iddiasının sebep olduğu bir başka meseleye daha işaret etmektedir. O da, insanın bir varlığın sûretini kabul ettiğinde, insanın onunla

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 239.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 240.

¹⁴⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 239-240. Hilmi Ziya Ülken de, “Aristo’ya göre aklî kavrayışta ruh bizzat ma’kûl olur. Meşşâî telakki ile tamamen uyuşan bu klasik görüş İskender Afrodisî ve Fârâbî’de devam etti. Hâlbuki İbn Sînâ bu fikri kat’i olarak reddeder. Ona göre ruhun kendisinden başka bir şey olacağını kabul etmek esaslı bir tenakuza düşmektir.” sözleriyle filozofumuzun yukarıdaki soruya olumsuz cevap verdiğine dikkat çekmiştir. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, “İbni Sînâ’nın ruhiyatı”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, Ankara, 2009, s. 126.

beraber, onun tabiatını bilfiil kazanacağıdır. Bu durumda da o insanın başka bir sûreti kabul kuvvesinin kalmaması gerekir. Fakat insan bir değil, hem sayıca ve hem de türce çok çeşitli birçok sûreti idrâk etmektedir. İnsan bu şekilde de o varlıkların her birinin sûretine veya tabiatına bürünmemektedir. Bu arada, insan nefsinin bir sûret olduğunu ve başka sûreti kabul gücüne sahip olduğunu da unutmamalıyız. O halde insan idrâk ettiği varlığın sûretini, maddenin sûreti kabul ettiği gibi kabul edemez, dolayısıyla bilgi cevher olamaz.¹⁴⁷

İnsan düşünen ve bilen canlıdır. İnsanın bilmesi, bilgi sahibi olması veya akledilir sûret veya arazları zihninde tasavvur etmesi, onun zâtî bir niteliğidir. İnsan akli bilmekle kuvveden fiile çıkar. Bu durumda şu soru gündeme gelmektedir: Acaba bir insanın bilkuvve akli araz olduğu kabul edilen bir bilgi ile nasıl kuvveden fiile çıkmaktadır? Eğer bilgi insan için araz ise, bilmek veya düşünmek insan için nasıl zâtî bir nitelik olmaktadır?

Büyük Üstat, heyûlânî aklın, insan türünün meydana gelmesi için yeterli olduğunu söyler. Diğer bir ifadeyle, ona göre, her bir insanın insanlığı kendisinde bulunan heyûlânî akıl ile tamamlanmaktadır. Bir insanın, insanlık türüne ait olmak için, akledilir sûretlerden herhangi birini idrâk etmesi ve heyûlânî akıl dışında bir akla sahip olması gerekmez.¹⁴⁸ Dolayısıyla kendisinde bu düşünebilir nefis olan büyük veya küçük, baliğ veya murahık, deli veya akıllı, hasta veya sağlıklı herkes, insan olmak açısından ortaktır.¹⁴⁹

İbn Sînâ, insanın sûretleri idrâk etmesinin, onun kemâli için gerekli olduğunu söylemekte; insanın bu sûretleri idrâk etmekle bilkuvve bilen olmaktan çıkıp bilfiil bilen olduğunu ve böylece kemâle erdiğini kabul etmektedir. Fakat insan için kemâl, ona göre, insan tabiatında bir değişim değildir; sadece bu insanlık tabiatının bilkuvve iken bilfiil olmasıdır. Böylece insanın diğer sûretleri kabul ve idrâk etmesi onu kemâle erdirse de, onun sûret ve tabiatını değiştirmemektedir. İnsanın bilmekle sûretinde

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 240

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *Mebhas*, s. 168.

¹⁴⁹ İbn Sînâ, "Risâle fi'l-keîâm ala'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvâlü'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952, s. 195.

değişim olmaması sebebiyle, bir insanın insan olması için varlıkların sûretlerini idrâk etmesi de etmemesi de birdir.¹⁵⁰

İbn Sînâ'nın, yukarıdaki iki fikri –bilginin insanın mahiyet veya tabiatının tahakkuku için zorunlu olmadığı fikriyle insanın idrâk ettiği varlığın sûretini, o varlığın tabiatını almaksızın idrâk ettiği fikrini– beraber düşününce, bilginin cevher değil, insanın mahiyeti oluştuktan sonra ona ilişkin araz olduğunu kanaatine vardığını söyleyebiliriz.¹⁵¹

Bilginin araz olduğu kabul edildiğinde, idrâk edilen sûretin insanın tabiatını değiştirmedığı meselesi çözülmüş olabilir. Fakat bu durumunda, bu sûretin insan zihninde *ne* olduğunun çözüldüğü tam olarak söylenemez. Çünkü insan akli varlıklarda algıladığı sûretleri bizzât almak sûretiyle heyûlânî akıl mertebelerinden sırasıyla, bilmeleke, bilfiil ve müstefad akıl mertebelerine yükselir.¹⁵² Bu insanın bu yükselişi veya akledilirleri idrâki de, onun bu sûretleri maddeden tecrit ederek kendi zâtına kabul etmesiyle mümkündür. Bu durumda sorulması gereken soru şudur: Eğer idrâk edilen bu sûretler araz ise insan akli, bu araz olan bilgiyle nasıl kemâl bulacaktır? Eğer insan bu idrâk ile kemâl bulacaksa bilgi araz değil cevher olmalıdır, bu durumda da bilgi nasıl araz olacaktır?

Hatırlanacağı üzere her varlık bilkuvve var olmaktan çıkmak ve bilfiil varlık kazanmak, varlığını gerçekleştirmek arzusundadır. Bu durum insan için de geçerlidir. İnsanın kuvvesi onun sûretleri kabul istidadı veya heyûlânî aklıdır. İnsanın bu istidadı

¹⁵⁰ Filozofumuz, insanın sûretinde, onun idrâk ettiği varlıkların sûretleri sebebiyle bir farklılaşma bulunmaması ve bilen insanla bilmeyen insanın insanlık açısından bir ve benzer olması karşısında şaşkınlığını gizlememektedir. Ona göre, bu konu anlaşılabilir bir mesele değildir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 240.

¹⁵¹ İbn Sînâ'ya göre bilgi, insanın varlıkların maddelerinden soyutlanmış sûretlerini zâtına kabul ederek kavramasıyla meydana gelir. İnsanın bu şekilde idrâk ettiği bilgi veya sûret, bu sûret fizik âlemde cevher de olsa, arazdır. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyat*, s. 140-4 (I/126-9).

¹⁵² İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-Nefs*, s. 65-7. İbn Sînâ'ya göre, insan başlı başına bir âlemdir. Mevcûdâtın her birinin kendi âlemlerinde birer mertebe ve dereceleri olduğu gibi, insanın da fiilinde ve şerefinde kendine mahsus mertebe ve derecesi vardır. Bkz. İbn Sînâ, "el-Keşf an mâhiyeti's-salât ve hikmeti teşrîhâ", *Câmiü'l-Bedâi'* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Beyrut, 2004, s. 8; Türkçesi için bkz. İbn Sînâ, *Büyük Türk Filozofu İbn Sînâ'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1942, s. 8.

bir açıdan mutlaktır, bir başka açıdan da bir varlığın sûretini idrâkle mukayyettir.¹⁵³ Heyûlânî akılla mutlak istidadı anlarsak, idrâk eden akıl bedende kaldığı müddetçe, bu istidat da insanda devamlı olarak bulunur. Eğer heyûlânî akılla bir şeyin idrâkını anlarsak biz onu aklettiğimizde bu istidat da zail olur.¹⁵⁴

İnsan ya kendini ya da çeşitli varlıkların sûretlerini tasavvur eder. İnsanın kendini tasavvuru onu akıl, akleden ve akledilir yapar. İnsan kendi dışında bir varlığın sûretini idrâk ettiğinde de tabiat olarak farklılaşırsa, insan olmaktan çıkar. Fakat böyle bir durum yoktur.¹⁵⁵ İnsan akledendir. Akıl da ya insanın kendisiyle aklettiği kuvvesi veya akledilirlerin sûretleri olur. Bu durumda bu sûretler de akılda akledilir olur, fakat insanın bu sûretleri tasavvurunda –kendini idrâk ettiğinde olduğu gibi– akleden, akıl ve akledilir bir olmaz.¹⁵⁶

Burada yukarıdaki bilgiler ışığında şu soru gündeme gelmektedir: Acaba insanın aklını bilfiil akıl haline getiren bilginin onun fizik âlemi oluşturan varlıkların sûretlerini değil, bizzat kendini idrâki olduğu sonucuna varabilir miyiz? Acaba bu bilgi mi cevherdir veya zâtîdir?

Bu soruya cevap vermeden önce hatırlamamız gereken iki nokta bulunmaktadır. Bu noktalardan ilki, duyulur varlıkların madde ve sûretten meydana geldikleridir. Madde onların bilkuvve, sûret de bilfiil varlıklarıdır. İnsan da, bu fizik âlemde şahsî ve duyulur bir varlık olarak beden ve nefisten meydana gelir. İnsan bedeni onun maddesi, insanî nefis da bu bedenin sûretidir.¹⁵⁷ Fakat aklettiğimiz sûretlerin mahalli olan bu nefis¹⁵⁸ –her ne kadar bir cismin sûreti olsa¹⁵⁹ da– cisim veya cismin bir

¹⁵³ İbn Sînâ'ya göre, bir insanın üçgen gibi belli bir aklediliri idrâkten önce onu idrâk etmeye istidadı vardır, bu istidat insanın üçgen gibi belli bir aklediliri idrâkiyle yok olur; idrâk edilen anlam da zihinde varlığının devam ettirir. Bu anlamıyla istidat mukayyettir. Fakat insanın, akledilirlerin tümünü idrâk etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insandaki istidadın bu anlamda son bulması da söz konusu olamaz. Bkz. İbn Sînâ, “Cevâb sitte aşer mes’ele li Ebî Reyhan el-Bîrûnî”, *Resâilu İbn Sînâ* içinde, haz. Hilmi Ziya Ülken, İstanbul, 1953, II, 2

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 241.

¹⁵⁵ Bu konuda bir tartışma için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, 2010, s. 45-66.

¹⁵⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Nefs*, s. 240.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, *Ahvâlü'n-nefs*, s. 50.

¹⁵⁸ İnsanın akledilirleri bir aletle –burada aletten kasıt bedendir– değil, bizzat idrâk ettiği ve dolayısıyla nefsin akledilirlerinin mahalli olduğu konusunda bkz. İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 39-40.

kuvvesi değil; cisimden ayrı bir cevherdir.¹⁶⁰ Ayrıca insanî nefis için, aslında, madde veya maddî bir varlık olmaması sebebiyle *akıl* denmesi daha uygundur. İnsanî nefse, insan ferdinin temel bir unsuru olan bedende (madde) etkin bir varlık olduğu için veya cisimden ayrılabilir bir cevher olması sebebiyle mecaz olarak nefis ismi verilmektedir.¹⁶¹ Dolayısıyla insan nefsinin sûreti kabulü, maddenin sûreti kabulünden farklı olmalıdır.

Burada hatırlamamız gereken bir diğer nokta da, insanın mahiyeti ve bunun tanımıdır. İnsanın yakın cinsi canlılık, onu canlılıkta diğer türlerden ayıran zâtî nitelik de, onun düşünen olmasıdır. Burada düşünen olmak insanın arazı değil, faslıdır. Çünkü bir tür diğer türlerden arazla değil, fasıl denen zâtî bir nitelikle ayrılır. Burada ‘düşünen’ olmak, insan türünü canlı cinsi altına giren diğer türlerden ayırmaktadır.

İbn Sînâ, faslın yüklem olduğu varlığa veya mahiyete tanımıyla yüklem olmadığını söyler.¹⁶² Düşünen olmak insana, tanım ve dolayısıyla cins veya tür olarak değil, fasıl olarak yüklem olmaktadır. Dolayısıyla faslın kendisine yüklem olduğu varlık, faslın tabiatını almaz. O sadece fasılla, aynı cinsin altına girdiği diğer türlerden zâtî olarak ayrılmaktadır.

Yukarıdaki bilgiler ışığında –kanaatimizce– insanı –onu madde ve sûretten mürekkep duyulur varlık olarak dikkate aldığımızda– “bilkuvve düşünen canlı” olarak tanımlamamız yeterli olmalıdır. Bu tanım, yukarıda belirtildiği üzere, bir insanın, insanlık türüne ait olmak için, heyûlânî aklın yeterli olması durumuyla ve bilginini insanın tabiatını değiştirmemesiyle uygunluk içindedir. Fakat insanın aklî cevherini dikkate aldığımızda da, bilginin arazî değil zâtî olması gerektiğini, çünkü bu bilgiyle aklın bilfiil varlık kazandığını hatırlamamız gerekir. İnsanın aklını bilfiil hale getiren bilgi de sadece fizik âlemi meydana getiren duyulur varlıkların sûretlerinin idrâkine

¹⁵⁹ İbn Sînâ’ya göre bu nefis bizâtihî var olan bir cevherdir. Varlığı maddeye bağlı değildir. Fakat insan canlı olduğu müddetçe onun bedenle bir alâkası vardır. Bu alâka aletle aleti kullanan arasındaki ilişki gibidir. O bedenle beraber var olur; daha önce değil. Fakat beden yok olmasıyla yok olmaz. Bedenden ayrıldığında nasıl ise o hal üzere kalır. Bkz. İbn Sînâ, “Risâle fî’l-kelâm ala’n-nefsi’n-nâtika”, *Ahvâlü’n-Nefs* içinde, s. 196.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs*, s. 80-6; a.mlf, “Risâle fî marifeti’n-nefsi’n-nâtika ve ahvâliha”, *Ahvâlü’n-Nefs* içinde, s. 183-5.

¹⁶¹ İbn Sînâ, *Ahvâlü’n-Nefs*, s. 53-4.

¹⁶² İbn Sînâ, *Medhal*, s. 44-5 (37).

değil, aynı zamanda insanın bizzat kendi nefsinin idrâkini de kapsamalıdır. Bu durumda insanın fizik varlıkların sûretlerini idrâkinin onun kendini idrâke hazırladığını ve onu bilfiil akıl durumuna getiren bilgiyi tamamladığını kabul edebiliriz. Ayrıca sûretlerin bu bilgisinin de insanın faslı olduğu unutulmamalıdır. Diğer bir ifadeyle insanın mevcûdâtın sûretlerini idrâk etmesi onun bu mevcûdâtın tabiatını kabul etmesi anlamına geldiği şeklinde değerlendirilmemelidir.

SONUÇ

Küllîler meselesinin temel konusu zâtî veya arazî küllî niteliklerin ontolojik statüsüdür. Diğer bir ifadeyle küllîler meselesi, bu niteliklerin insan zihni dışında mevcut olup olmadıkları ve –eğer mevcut iseler– nasıl bir varlığa sahip oldukları meselesidir.

Küllîlerin ilk temel özelliği, bunların birçok varlığa (*kesret*) yüklem olabilmeleridir. Küllî adını da bu sebepten ötürü alırlar. Bunlar öncelikle küllîdirler; daha sonra da zâtî ve arazî olarak ikiye veya cins, tür, fasıl, araz-ı amm ve hasse olarak beşe ayrılırlar. Küllîler, ikinci olarak, bir yükleme mahmul olduğunda o yüklem konusuna da mahmul olmak noktasında birbirleriyle müşterektirler. Üçüncü olarak, bunlar arasında ontolojik bir hiyerarşinin bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir cinsin ya da faslın var olmaması (*ref*) durumunda bu cinsin altındaki bir tür de mevcudiyet kazanamamaktadır. Küllî nitelikler –bir de– zâtları dışında başka bir anlama muhtaç olmadan veya sadece mutlak hakikatleri göz önüne alınmak sûretiyle tasavvur edilebilirler.

Küllî insanlıkta küllîlik ve insanlık gibi iki anlam vardır. Bunlar birbirinden farklı iki mutlak anlamdırlar. İnsanlık sadece insanlık olup başka bir anlam değildir. Küllîlikte de insanlık anlamı yoktur. Birbirinden farklı bu iki mutlak anlam bir araya gelince küllî insanlık meydana gelir: Karşımızda oturan şu duyulur insan, madde ve

arazlarla canlı veya insandır. Bu tabîi insandır. Bu insan veya canlının bilkuvve veya bilfiil, genel veya özel, bir veya çok olması, o insanın mutlak insanlık hakikatinden sonra o insanlığa ilişkin arazlardır. Bu insan, kendisine sonradan arız olan mezkûr anlamlar dikkate alınmadığında, sadece mutlak insan veya canlı olup başka bir şey değildir. İnsanlık veya canlılık, duyulur bir insanda bizzat mutlak veya küllî, madde sebebiyle de bilaraz bölünmüş veya cüzîdir. Küllîlerin (cins, tür vb.) ise, insanlık gibi, fizik âlemde cüzî örnekleri bulunmaz. Fakat bunlar niteliklerle beraber, onların küllî olarak idrâk edilmelerini mümkün kılacak şekilde, bu varlıklarda mevcut olmalıdırlar. Dolayısıyla bunlar insan tarafından algılanamaz; ancak hem insanın zihninde bilkuvve hazırırlar ve hem de tüm insanlar tarafından diğer mutlak niteliklerle beraber idrâk edilirler. Filozofumuz, bu şekilde, kendisine küllîlik ilişkin zâtî veya arazî tüm niteliklerle zihinde bu niteliklere zihinde ilişkin beş küllîyi birbirinden ayırmaktadır.

Bu durumda, kendisine küllîlik ilişkin nitelikler, önce mutlak olarak, daha sonra küllî veya cüzî, zâtî veya arazî bir şekilde tabîi olarak mevcuttur. Bu nitelikler, son olarak, insan zihninde tasavvur edilmiş şekilde aklî varlık tarzına sahiptirler. Küllîler de, önce mutlak olarak mevcuttur. Bunlar daha sonra, bilaraz bölünmeksizin tabîi varlık kazanırlar. Küllîler, zihinde akledilir niteliklere ilişmekte ve böylece bunlar küllî olarak tasavvur edilmektedirler. Fakat küllîler, diğer nitelikler gibi algılanamadığı için; zihinde bilkuvve hazır olarak da bulunmalıdırlar. O halde küllîler, mezkûr üç varlık halinin yanında bir de, zihinde bilkuvve mantıkî olarak mevcuttur.

İnsan, duyulur varlıklar hakkındaki bilgisini, bu varlıkların birbirleriyle ortak oldukları niteliklere karşılık gelen küllî kavramlarla ifade eder. Bir kavram, ne kadar çok varlığın ortak olduğu bir niteliği ifade ediyorsa, o kavram o kadar küllî bir kavramdır. Varlık, şey, bir ve zorunlu kavramları, insanın zihninde hazır bulunduğu ve tüm varlıkları kapsamına alan en küllî kavramlardır. Varlık, öncelikle cevher; sonra da araz anlamlarına gelir. Cevher ile öncelikle, fizik âlemde mevcut, sayısal olarak bir, şahsî varlık; daha sonra da, bu varlığın sayısal olmayan birlikleri veya zâtî nitelikleri kastedilir. Her bir şahsî varlığın bir mahiyet veya hakikati vardır. Bir varlığın hakikati, onun fizik âlemdeki mevcûdiyetinden veya müspet varlığından farklıdır. Şey ile de, bu mahiyet veya hakikat ifade edilir.

Her bir şahsî (ve müteşahhas) varlık, mevcûdiyeti açısından zorunludur; fakat tüm varlıklar zâtları açısından ya zorunlu veya mümkündür. Zorunluluğunu kendi zâtından alan Tanrı, her yönden bir ve tektir; O'nun eşi ve benzeri yoktur. O'nun dışında kalan, diğer tüm varlıklar ise, bizâtihi mümkündürler. Tüm bu mümkün varlıklar, zorunlu mevcûdiyetlerini, nihâi olarak, Bizâtihi Zorunlu Varlıktan alırlar.

Bizâtihi mümkün duyulur varlıkların her biri maddî veya sayısal olarak bir ve bütündür; fakat bu varlıklar, aynı zamanda, sayısal olarak bir *çokluk* arz ederler. Fakat sayısal olarak çok bu duyulur varlıklar, kendi mevcûdiyetlerinin nihâi illetinin bir olması hasebiyle, sayısal olmayan bir birlik ve bütünlüğe de aittirler. Bu varlıklar sayısal birliklerini maddelerinden, sayısal olmayan birliklerini ise zâtî veya arazî nitelik veya sûretlerinden alırlar.

Madde ve sûretten mürekkep her bir duyulur varlık, maddesi sebebiyle bilkuvvve, sûretiyle de bilfiil mevcuttur. Bir varlığın sûreti maddesinden ayrı olarak mevcut olamaz. Fakat bu sûretin –maddenin ve dolayısıyla cismin bilfiil varlık sebebi olmak hasebiyle– maddeye bir önceliği vardır. Dolayısıyla bu varlıkların sayısal birlikleri onların sayısal olmayan birliklerinden sonra varlık kazanır veya bunların tabii birlik ve bütünlükleri (mücânis veya mümâsil olmaları) onların sayısal birliklerinden önce gelmelidir. Bu da küllî niteliklerin mutlak varlıklarına bağlıdır.

Eğer küllî niteliklerin mutlak mevcudiyetlerini kabul etmezsek, bir cismin sûretinin maddesinden önce geldiğini veya sûretin onun bilfiil varlığının sebebi olduğunu açıklayamayız. Dolayısıyla bunun için, bu sûretin veya sûreti meydana getiren niteliklerin, o tür tüm varlıklarda aynı şekilde mutlak olarak mevcut olması gerekir. Diğer bir ifadeyle, her bir insanın diğeriyle sayısal olmayan bir birlik içinde olması, şu insandaki insanlıkla bu insandaki insanlığın bir ve aynı insanlık olmasıyla mümkündür. Aksi takdirde, şu insandaki insanlıkla bu insandaki insanlık birbirinden farklı olacak ve iki insan da aynı insanlığı taşımayacaktır.

Küllîler meselesinin bir boyutu da onun Platon'un idealar nazariyesi ile ilişkisi meselesidir. Çünkü bu mesele Aristo'nun Platon'un idealar nazariyesini eleştirmesiyle başlatıla gelir. İbn Sînâ, İlk Muallimin bu eleştirilerini aynen devam ettirir.

Platon ideaların varlığını ortaya koymakla, aynı zamanda, mutlak niteliklerin varlığını da ispat etmektedir; fakat ona göre, duyulur varlıklarda bunların kendileri değil, kopyaları bulunmaktadır. İbn Sînâ da mutlak niteliklerin varlığını kabul etmekte; ancak –Platon’dan farklı olarak– bunların bizzat bölünmemiş bir şekilde duyulur varlıklarda bulunduğunu düşünmektedir. Bu durumda, iki filozof arasındaki mesele mutlak niteliklerin varlığı değil, duyulur varlıklarda bunların kendisinin mi, yoksa kopyalarının mı bulunduğudır. O halde filozofumuz, Aristo’nun açtığı yolda ilerleyerek, Platon’un ideaların aşkınlığı fikrini, bunların duyulur varlıklardan ayrılığı olarak yorumlamış ve eleştirmiştir. Diğer bir ifadeyle –filozofumuza göre– mutlak nitelikler maddeden öncedirler ve mutlaklıkları açısından ondan bağımsız veya mücerrettirler; ancak bunlar, duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olarak mevcut da değildirler. Böylece Büyük Üstat küllî niteliklerin mücerret olmasıyla mufarık olması arasında fark gözetmekte ve sadece Platon’un sûretlerin (*idealar*) duyulur varlıklardan ayrı (*mufârik*) olduğu görüşüne itiraz etmektedir.

Filozofumuzun küllî niteliklerin zihin dışında mevcut olmadığı sözünde, mevcut kelimesini öncelikle sayısal olarak bir varlıklar için kullanılmakta ve bu çerçevede küllî niteliklerin insan zihni dışında mevcut olmadığını söylenmektedir. Fakat onun bundan kastı, bu niteliklerin –duyulur varlıklardan ayrı olarak– teşahhus etmiş varlıklar gibi veya tasavvur edildiğinde ortaklık kabul etmeyecek şekilde bir varlık tarzlarının olmadığıdır; yoksa bunların mücerret veya mutlak olarak mevcûdiyetleri değildir.

Bizâtihi Zorunlu Varlık her yönden tektir. Bu sebepten ötürü O’nun fiili de tek olup bu fiil de önce kendi zâtını ve dolayısıyla tüm mevcûdâtı mutlak olarak akletmesidir. O’nun bu bilgisi mutlak ve küllîdir; bu bilgide bir değişim söz konusu olamaz. Tanrı, bu mutlak veya küllî bilgisinin bir gereği olarak bizâtihi mümkün tüm mevcûdâta varlık vermekte; onları yaratmaktadır. Diğer bir ifadeyle, duyulur varlıkların tabiatlarıyla arazlarını meydana getiren tüm küllî nitelikler ilk olarak Zorunlu Varlığın (*Vâcibü’l-Vücûd*) küllî veya mutlak bilgisi olarak mevcuttur. Bunlar, daha sonra maddî mevcûdâtın zâtî veya arazî niteliklerini meydana getirir ve böylece hem küllî ve hem de cüzî olarak fizik âlemde mevcut olurlar.

Tanrı'nın iradesiz bir şekilde mevcûdâta varlık vermesi veya yaratması söz konusu olamaz. Fakat Tanrı'da bir değişiklik de söz konusu edilemez. Dolayısıyla O'nun iradesi ile bilgisi arasında bir fasılanın olması imkansızdır. O halde, Tanrı'nın iradesiyle bilgisi bir ve aynı olup, bunlar birbirinden farklı değildir.

Maddî mevcûdât varlık imkânlarını maddeden alırlar. Diğer bir ifadeyle bizâtihi mümkün duyulur mevcûdâtın yokluğu varlığından önce gelmektedir. Fakat Tanrı'nın fiilinde bir değişim de yoktur. O halde Tanrı ile maddî mevcûdât arasında maddî olmayan bizâtihi mümkün Mufârik Akıllar mevcuttur. Dolayısıyla Tanrı'dan, önce Mufârik Akıllar, sonra da akledilir küllî, mutlak ve mücerret nitelikler sudûr eder. Bu küllî nitelikler, daha sonra da duyulur mevcûdât âleminde şahsî olarak varlık kazanırlar.

Bu mutlak niteliklerin zihindeki tasavvurları bunların birçok varlığa yüklem olmasına engel değildir, dolayısıyla bu nitelikler zihinde küllîdirler. Bunların fizik âlemde varlık kazanması için, küllîlikleri yanında cüzîlik de kazanmaları, cüzîleşmeleri veya tasavvurları açısından ortaklık kabul etmeyecek şekilde özelleşmeleri gerekir. Bu da onların taayyün ve teşahhusu demektir.

Mutlak, mücerret ve küllî nitelikler teşahhus etmek veya kendilerinde ortaklık kabul etmeyecek tarzda idrâk edilebilecek şekilde varlık kazanabilmek için, algılanabilir bir hale gelmelidirler. İbn Sînâ'ya göre, bunun için, bu küllî bir niteliklere diğerlerinin ortak olmadığı anlamların katılması gerekir. Bu anlamlar da konum ve zamandır. Biz bir konumda veya mekânda olmayan bir anlamı algılayamayız. Fakat mekân da müşterek bir anlamdır. Bir mekânın diğerinden farklılaşması veya bir mekânın ortaklık taşımayan bir anlam kazanması için, onda zaman açısından birlik (*vahdetü'z-zaman*) olmalıdır. Böylece teşahhus da tamamlanır.

İnsan bu küllî veya mutlak ve mücerret nitelikleri önce duyulur varlıklarda müşahhas ve cüzî olarak algılar; daha sonra da, bu nitelikleri –madde, zaman ve mekân gibi– kendisine ilişen ve onun teşahhus etmesine sebep olan arazlardan tecrit ve böylece küllî olarak idrâk eder.

İnsan bu nitelikleri küllî olarak idrâk ile iki tür bilgi kazanır: Tasavvur ve tasdik. Tasavvur ile fizik âlemde mevcut duyulur varlığın hakikatini idrâk ederiz. Tasdikle ise bir varlık hakkında doğru veya yanlış olan olumlu veya olumsuz bir hüküm verir veya bu hükümlerden yeni hükümler çıkarırız.

Bir varlığın hakikatini tasavvurumuz o varlığın –özellikle zâtî– niteliklerini idrâk ile mümkündür. Bu şekilde biz, o varlığın tanımını veya resmini kazanırız. Mevcûdât hakkında verdiğimiz hükmün doğru olabilmesi için de, bu bilginin küllî olması bir zorunluluktur. Bu da, bir türün ferdi için verilen o hükmün bu türün tüm fertleri için ve tüm zamanlarda geçerli olmasıyla mümkündür. Çıkarımla kazanılan hükmün doğru olması da, bu çıkarımda evveliyat, mahsusat vb. burhani öncüllerin veya çıkarımla bunlardan kazanılan önermelerin kullanılmasına bağlıdır.

Küllî bilgimizin nihâî hedefi en son bir türdür (*nevü'l-envâ*). Küllî bilgimiz bu son noktada durur; dolayısıyla bizim fertler hakkındaki bilgimiz, sadece onların türsel tabiatlarını küllî olarak idrâk etmektir ve bundan öteye gitmez.

İnsanın aklî bilgiyi idrâki, onun bil kuvve aklının bilfiil akıl mertebesine yükselmesi demektir. Bilkuvve her varlık, kendi kendine bilfiil olamaz; o, bilfiil varlık kazanmak için kendi dışında başka bilfiil bir varlığa muhtaçtır. Bu durum insan aklı için de geçerlidir. İnsanın duyulur varlıklarda algıladığı nitelikleri maddeden tecrit ve küllî bir şekilde idrâk edebilmesi, Faal Akılın ona yardım etmesine veya feyzine bağlıdır. Dolayısıyla insanın, bu tecrit ameliyesi ve Faal Akılın feyzi olmadan, küllî nitelikleri idrâki söz konusu olamaz.

Varlıkta esas olan belirsizlik değil, belirliliktir. Fakat insan zihni dışında belirli (*muhassal*) bir şekilde mutlak ve mücerret olarak var olan bir anlamın, birçok varlıkta bulunması sebebiyle zihinde belirsiz (*müphem*) olması mümkündür. İnsan, zihninde belirsiz bir şekilde bulunan bir anlama, belirlilik kazandırmak için, yeni bir anlam ilave edebilir. İkinci anlam –zihinde– belirlilik belirsizlik yönüyle birincisinden farklıdır. Fakat bu anlamlar, zihin dışında birbirinden ayrı değildir. Dolayısıyla akledilir küllî nitelikler, insan zihni dışında parçalardan oluşan bir çokluğa değil, belirlilik belirsizlik açısından zihinde bir çokluğa sahiptirler.

İnsan bir varlığın sûretini idrâk etmekle, sûretini idrâk ettiği varlığın tabiatını da kazanmakta mıdır? Filozofumuza göre, eğer bilginin insan için zâtî olduğunu söylüyorsak, bu bilgiyle insanın tabiatının değiştiiğini de kabul ediyoruzdur. Onun bu soruya cevabı olumsuz olmakta ve dolayısıyla bir insanın tabiatı, onun idrâk ettiği bir sûretle değişmemektedir. Filozofumuz, bu durumu göz önünde bulundurarak, insanı bilkuvve düşünen canlı olarak tanımlamakta ve bilginin de –insan için– araz olduğunu söylemektedir.

KAYNAKLAR

- Abu Shanab, Robert E. "Avicenna and Ockham on the problem of universals", *Pakistan Philosophical Congress*, XI, sy. 2, s. 1-14, 1973.
- Acar, Rahim. "Yaratan bilmezse kim bilir? İbn Sînâ'ya göre Allah'ın cüz'ileri bilmesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 13, s. 1-23, İstanbul, 2005.
- "Allah'ın cüz'ileri bilmesi: klâsik İbn Sînâ yorumunun değerlendirilmesi", *Divan*, y. 11, sy. 20 (2006/1), s. 99-118, İstanbul, 2006.
- Adıgüzel, Nuri. "İslâm felsefesinde "illet" (neden) kavramı", *CÜİFD*, VI, sy. 2, s. 157-177, Sivas, 2002.
- Afnan, Soheil M. *Avicenna His Life and Works*, Londra, 1958.
- Akseki, Ahmet Hamdi. "Ruhiyat mabadettabia", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 191-238, Ankara, 2009.
- Alper, Ömer Mahir. "Küllî", *DİA*, XXVI, 539-40, Ankara, 2002.
- Altaş, Eşref. *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul, 2009.
- Arıcan, M. Kazım. "İbn Rüşd'ün hakikat öğretisi 'çifte hakikat' ve 'hakikatin birliği' tartışması", *CÜİFD*, XII, sy. 2, s. 225-252, Sivas, 2008.
- Aristo. *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, Oxford, I, 1928; II, 1930; III, 1931; VIII, 1928; IX 1925.
- *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, Ankara, 2002.
- *Yorum Üzerine*, çev. Saffet Babür, İstanbul, 1996.

- *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1951.
- *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul, 1991.
- *Ruh Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, 1992.
- *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, 1996.
- *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, 2007.
- Arkan, Atilla. *İbn Rüşd Psikolojisi*, İstanbul, 2006.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul, I (*Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*), 2006; II (*Sofistlerden Platon'a*), 2006; III (*Aristoteles*), 2007; V (*Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi*), 2010.
- Aster, Ernst von. "Orta çağ felsefesinde Yeni Eflâtunculuktan Aristoculuğa doğru geçiş", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 239-42, Ankara, 2009.
- Ata, Ulvi. *İbn Sînâ'da Peygamberlik*, (basılmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1974.
- *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 2001.
- Ayas, A. Nevzat. "İbn Sînâ'nın felsefî sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 29-38, Ankara, 2009.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve iki İslâm mütefekkirinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) sudûr nazariyesinin bir değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, XIV, sy. 1, s. 171-181, 2001.
- Aynî, Mehmet Ali. "İbn Sînâ'da tasavvuf", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 155-78, Ankara, 2009.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara, 1988.
- "Al-Kindî ve İbn Sînâ'da atomculuğun tenkidi", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. Aydın Sayılı, s. 471-80, Ankara, 1984.
- Bedevî, Abdurrahman. "Tasdîr âmm", *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflatuniyye* içinde, s. VII-LXI, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.y.
- Bingöl, Abdülkuddüs. "İstikra", *DİA*, XXIII, 368-9, İstanbul, 2001.
- Bircan, Hasan Hüseyin. *İbn Sînâ'da Tanrı Evren İlişkisi ve Şehristani'nin Ona Yönelttiği Eleştiriler*, Van, 2010.

- el-Bizri, Nader. "Avicenna and essentialism", *The Review of Metaphysics*, 54, 4, s. 753-78, 2001.
- Blackson, Thomas. *A Inquiry, Forms, and Substances: A Study in Plato's Metaphysics and Epistemology*, Dordrecht, 1995.
- Bolay, M. Naci. *Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı*, Ankara, 1990.
- "Akis", *DİA*, II, 264-5, İstanbul, 1989.
- "Beş küllî", *DİA*, V, 545-6, İstanbul, 1992.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl (felsefe)", *DİA*, II, 239-42, İstanbul, 1989.
- Bos, Abraham P. "Aristotelian and Platonic dualism in Hellenistic and early Christian philosophy and in gnosticism", *Vigiliae Christianae*, LVI, sy. 3, s. 273-291, Ağustos, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996.
- Cherniss, H. F. "The philosophical economy of the theory of ideas", *Plato: A Collection of Critical Essays* içinde, ed. Gregory Vlastos, s. 16-27, New York, 1971.
- Cornford, Francis MacDonald. *Platon'un Bilgi Kuramı*, çev. Ahmet Cevizci, Ankara, 1989.
- Çapak, İbrahim. *Porphyrrios ve İbn Sînâ Mantığında Tümmeller*, Ankara, 2011.
- Çelebi, İlyas. "Nazzam", *DİA*, XXXII, 466-9, İstanbul, 2006.
- D'ancona, Cristina. "Yunancadan Arapçaya intikal eden miras: tercüme edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslâm Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, s. 11-33, İstanbul, 2007.
- Davidson, Thomas. *Greklerde Eğitim Düşüncesi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2008.
- De Boer, T. J. "Feyz", *İA*, IV, 589-92, İstanbul, 1988.
- Demirci, M. Fatih "İbn Sînâ'nın 'el-mûcezz fi'l-mantık' risalesi", *MÜİFD*, sy. 36 (2009/1), s. 151-206, İstanbul, 2009.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sînâ Savunması*, Ankara, 2010.
- Duran, Recep. "Gelenbevî'nin nefsu'l-emr karşısındaki tavrı", *Felsefe Dünyası*, sy. 1, s. 45-7, Ankara, 1991.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul, 1993.
- *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul, 2008.

- “Aristoteles’ten Gazzâlî’ye klâsik mantıkta anlam kuramı”, *MÜİFD*, sy. 28 (2005/1), s. 37-52, İstanbul, 2006.
- “İbn Sînâ’da vehim kavramı ve İslâm felsefesinin diyalektiği”, *MÜİFD*, sy. 28 (2005/1), s. 125-141, İstanbul, 2006.
- “Kıyas”, *DİA*, XXV, 525-9, Ankara, 2002.
- Ebherî. *İsâgûcî*, çev. Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 1998.
- Erdoğan, İsmail. “Platon’un ideleri’ne bazı İslâm düşünürlerince yapılan atıf ve değerlendirmeler”, *Bilimname*, II, sy. 4, s. 33-47, Kayseri, 2004.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroes and Aquinas*, Londra, 1958.
- Fârâbî. *Kitâbu’l-Hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Beyrut, 1990; Türkçesi: Fârâbî. *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2008.
- *el-Cem’ beyne Re’yeyi’l-Hakimeyn*, thk. Albert Nasri Nadir, Beyrut, 1985; Türkçesi: Fârâbî. “Eflatun ile Aristoteles’in görüşlerinin uzlaştırılması”, *Felsefe Arkivi*, çev. Mahmut Kaya, sy. 24, s. 221-55, İstanbul, 1984.
- “Kitâbü isâgûcî”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, I, thk. Refik el-Acem, s. 75-87, Beyrut, 1985.
- “Kitâbü’l-makûlât”, *el-Mantık inde’l-Fârâbî* içinde, I, thk. Refik el-Acem, s. 89-131, Beyrut, 1985.
- *Ebû Nasr el-Fârâbî’nin Halâ Üzerine Makalesi*, çev. Necati Lugal, Aydın Sayılı, Ankara, 1985.
- Fine, Gail. *On Ideas – Aristotle’s Criticism of Plato’s Theory of Forms–*, Oxford, 2004.
- Frank, Richard MacDonough. *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978.
- Gatti, Maria Luisa. “Plotinus: the Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism”, *The Cambridge Companion to Plotinus* içinde, s. 10- 37, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge, 1999.
- Gazzâlî. *Tehafütü’l-Felasife*, thk. Süleyman Dünya, Kahire, t.y; Türkçesi: Gazzâlî. *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. ve nşr. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, 2009.
- Gemuhluoğlu, Zeynep. *Teolojik Olarak Yorum: Gazzâlî ve İbn Rüşd’de Te’vil*, İstanbul, 2010.
- Gerson, Lloyd P. *Ancient Epistemology*, Cambridge, 2009.

- “Platonism and the invention of the problem of universals”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sy. 87, s. 233-256, 2004.
- “Plato on identity, sameness, and difference”, *Review of Metaphysics*, sy. 58, s. 305-332, 2004.
- “What is Platonism?”, *Journal of the History of Philosophy*, sy. 43, s. 253-76, 2005.
- Gilson, Etienne. *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007.
- Goodman, Lenn Evan. *Avicenna*, Londra, 1992.
- Gracia, Jorge J.E. *Introduction to the Problem of Individuation in the Early Middle Ages*, Münih, 1984.
- Grube, G. M. A. *Plato's Thought*, Indianapolis, 1984.
- Grünberg, Teo. “Nominalizm”, *Araştırma*, VI (1968), 47–67, Ankara, 1970.
- Guenon, Rene. *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1990.
- *Vedanta'ya Göre İnsan ve Halleri*, çev. Atilla Ataman, İstanbul, 2002.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfi Şimşek, İstanbul, 2003.
- *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. ve der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, 2010.
- Guthrie, W.K.C. *A History of Greek Philosophy: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1992.
- *The Sophists*, Cambridge, 1995.
- Günaltay M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve atom nazariyesi”, *Dârü'l-Fünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, I, sy. 1, s. 58-119, 1925.
- Hasse, Dag Nikolaus. “Avicenna on abstraction”, *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies*, IX, 39-72, 2001.
- Heidegger, Martin. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, İstanbul, 1998.
- “Platon'un hakikat doktrini”, *Metafizik Nedir?* içinde, çev. ve der. Ahmet Aydoğan, s. 85-116, İstanbul, 2001.
- Heath, A. E. “Realism and nominalism (realism in modern thought)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* içinde, ed. Hastings James, John A. Selbic, Louis H. Gray, X, 584-6, Edinburgh ve New York, 1980.

- Hobbs, Angela. "Physis and nomos", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, VII, 381–2, Londra, 1998.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, İstanbul, 1995.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*, I-II, thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1980-1; Türkçesi: İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun, 1986.
- *Faslü'l-Makal fî mâ beyne'l-Hikmeti ve's-Şeriatî mine'l-İttisâl*, thk. ve çev. Bekir Karlığa, İstanbul, 1992.
- İbn Sînâ. *Kitâbü's-Şifâ, el-Medhal*, nşr. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952; Türkçesi: İbn Sînâ. *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006.
- *Kitâbü's-Şifâ, el-Mekûlât*, nşr. Georges C. Anawati, Mahmûd el-Hudeyrî, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Saîd Zâyid, Kahire, 1959; Türkçesi: İbn Sînâ. *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul, 2010.
- *Kitâbü's-Şifâ, el-Kıyas*, thk. İbrâhim Medkur, Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Abdurrahman Bedevî, nşr. Taha Hüseyin Paşa, Kahire, 1966.
- *Kitâbü's-Şifâ, el-Burhân*, thk. Ebû'l-'Alâ el-Affî, Kahire, 1966; Türkçesi: İbn Sînâ. *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2006.
- *es-Semâü't-Tabî min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Cafer Al-i Yasin, Beyrut, 1996; Türkçesi: İbn Sînâ. *Fizik*, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, İstanbul, 2004.
- *Kitâbü's-Şifâ, et-Tabiiyyât, el-Kevn ve'l-Fesâd*, thk. Mahmûd Kâsım, Kahire, 1975; Türkçesi: İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul, 2008.
- *Kitâbü's-Şifâ, Kitâbü'n-Nefs (Avicenna's De Anima)*, thk. Fazlur Rahman, Londra, 1959.
- *Kitâbü's-Şifâ, el-İlahiyât*, thk. Georges C. Anawati, Tahran, 1924; Türkçesi: İbn Sînâ. *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I, İstanbul, 2004; II, İstanbul, 2005.
- *Kitâbü'l-Mecmu' (el-Hikmetü'l-Aruziyye)*, thk. Muhsin Salih, Beyrut, 2007.
- *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh, Kahire, 1974.
- *en-Necât fî'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut, 1985.

- *el-İşârât ve't-Tenbîbât*, (et-Tenbîhât ve'l-İşârât olarak yayınlandı) nşr. Mahmud Şihâbî, Tahran, h. ş. 1339 (1960); Türkçesi: İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2005.
- *el-Mebde ve'l-Mead*, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran 1363 (1984).
- *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum, 1984.
- *Ahvâlû'n-Nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, Kahire, 1952.
- *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, 1992.
- *Kitâbü'l Hudûd*, haz. A. M. Goichon, Kahire, 1963.
- "Uyûnü'l-hikme", *Resâilu İbn Sînâ* içinde, thk. Hilmi Ziya Ülken, I, 1-55, Ankara, 1953.
- "Mebhas ani'l-kuva'n-nefsâniyye", *Ahvâlû'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, s. 147-78, Kahire, 1952.
- "Risâle fî marifeti'n-nefsi'n-nâtika ve ahvâliha", *Ahvâlû'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, s. 181-92, Kahire, 1952.
- "Risâle fî'l-keâm ala'n-nefsi'n-nâtika", *Ahvâlû'n-Nefs* içinde, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, s. 195-9, Kahire, 1952.
- "el-Keşf an mâhiyeti's-salât ve hikmeti teşrîihâ", *Câmiü'l-Bedâi'* içinde, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, s. 7-18, Beyrut, 2004; Türkçesi: İbn Sînâ, *Büyük Türk Filozofu İbn Sînâ'nın Namaz Hakkındaki Görüşleri*, çev. M. Hazmi Tura, İstanbul, 1942.
- "Cevâb sitte aşer mes'ele li Ebî Reyhan el-Bîrûnî", *Resâilu İbn Sînâ* içinde, haz. Hilmi Ziya Ülken, II, 2-9, İstanbul, 1953.
- İbnü'n-Nedim. *Kitâbü'l-Fihrist*, haz. Gustav Flugel, Beyrut, 1871.
- İzmirli, İsmail Hakkı. "İbn Sînâ felsefesi, şahsiyet ve hususiyeti, metod ve sistemi", *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 39-72, Ankara, 2009.
- Jones, W.T. *Klâsik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi*, I, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, 2006.
- Johnson, Edith Henry. *The Argument of Aristotle's Metaphysics*, New York, 1906.
- Kara, İsmail. *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul, 2001.
- Karadaş, Çağfer. "Kelâm atomculuğunun kaynağı sorunu", *Marife: Bilimsel Birikim*, 2002, II, sy. 2, s. 81-100.

- Karakoyun, Rabia. *Ahmet Hamdi Akseki'nin Rûh ve Bekâ-yı Rûh Adlı Eseri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.
- Karlığa, H. Bekir. *İslâm Düşüncesinin Batı Düşüncesine Etkileri*, İstanbul, 2004.
- “İbn Sînâ (etkileri)”, *DİA*, XX, 345-53, İstanbul, 1999.
- Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul, 1983.
- “Mâhiyet ve varlık konusunda İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı eleştirmesi”, *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, der. Aydın Sayılı, s. 454–9, Ankara, 1984.
- “İskender Afrodisî”, *DİA*, XXII, 560, İstanbul, 2000.
- “Makûlât”, *DİA*, XXVII, 460-1, Ankara, 2003.
- “Mufârikât”, *DİA*, XXX, 367-8, İstanbul, 2005.
- “Sudûr”, *DİA*, XXXVII, 467-8, İstanbul, 2009.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul, 2011.
- Kılıç, Cevdet. “Plotinus’ta sudûrla inen ve aşkla yükselen çift kutuplu hakikat anlayışı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, VII, sy. 1, s. 39-56, 2009.
- Kindî. “Kitâb fî’l-felsefeti’l-ûlâ”, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, I, 81-162, Kahire, 1950; Türkçesi: Kindî. “İlk felsefe üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmud Kaya, s. 139-83, İstanbul, 2002.
- “Risâle fî hudûdi’l-eşya ve rusûmiha”, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, I, 165-79, Kahire, 1950; Türkçesi: Kindî. “Tarifler üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, s. 185-95, İstanbul, 2002.
- “Risâle fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm”, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, I, 265-9, Kahire, 1950; Türkçesi: Kindî. “Cisimsiz cevherler üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, s. 239-42, İstanbul, 2002.
- “Kitâbü’l-cevâhiri’l-hamse”, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, thk. M. Abdülhâdî Ebû Rîde, II, 8-35, Kahire, 1953; Türkçesi: Kindî. “Beş terim üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, s. 279-85, İstanbul, 2002.

King, Peter. "The problem of individuation in the middle ages", *Theoria*, LXVI, sy. 2, s. 159-184, 2000.

Kuşpınar, Bilal. *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, Ankara, 1995.

Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klâsik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul, 1996.

----- *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, 1996.

----- *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul, 2002.

----- "Cevher", *DİA*, VII, 450-5, İstanbul, 1993.

----- "Gâiyyet", *DİA*, XIII, 292-5, İstanbul, 1996.

----- "Halâ", *DİA*, XV, 221-5, İstanbul, 1997.

----- "İlliyyet", *DİA*, XXII, 120-1, İstanbul, 2000.

----- "İttisâl", *DİA*, XXIII, 484-5, İstanbul, 2001.

----- "Ma'kul", *DİA*, XXVII, 459-60, Ankara, 2003.

----- "Müsül", *DİA*, XXXII, 149-51, İstanbul, 2006.

----- "eş-Şifâ", *DİA*, XXXIX, 131-4, İstanbul, 2010.

Loux, Michael J. "Nominalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, VII, 17-23, Londra, 1998.

Macit, Muhittin. "Medeniyetlerin kimlik ve kendilik oluşturma süreçlerinde çeviri faaliyetlerinin psiko-sosyal rolü", *MÜİFD*, sy. 25 (2003/2), s. 79-102, İstanbul, 2005.

Madkour, İbrahim. "Şifâ'nın metafizik (fizikten sonrası)ine giriş", *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde, çev. Mubahat Türker Küyel, der. Aydın Sayılı, s. 405-31, Ankara, 1984.

Mansel, Arif Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara 1971.

Marmura, Michael E. "Some aspects of Avicenna's theory of God's knowledge of particulars", *Journal of the American Oriental Society*, c. LXXXII, sy. 3, s. 299-312, 1962.

----- "Avicenna's chapter on universals in the isagoge of the shifâ", *Islam Past and Present Challenge: Studies in Honour of W. M. Watt* içinde, ed. T. Welch ve P. Cachia Edinburg, s. 34-56, Edinburg, 1979.

----- "Quiddity and universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought* içinde, ed. Parviz Morewedge, s. 77-87, Albany, 1992.

- “İbn Sînâ”, *İslâm’da Bilgi ve Felsefe*, çev. Mustafa Armağan, s. 87-99, İstanbul, 1997.
- Meinwald, Constance C. “Good-bye to the third man”, *The Cambridge Companion to Plato* içinde, ed. Richard Kraut, s. 365-96, Cambridge, 1995.
- Morewedge, Parviz. *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)*, New York, 1973.
- el-Müsülü’l-Akliyyetü’l-Eflatuniyye*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Kuveyt, t.y.
- O’Meara, Dominic J. *Plotinus: an Introduction to the Enneads*, Oxford, 1995.
- Olguner, Fahrettin. *Üç Türk-İslâm Mütefekkeri: İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul, 1984.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara 1974.
- Öztürk, Halil Nimetullah. “İbn Sînâ’nın metafiziği”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 140-54, Ankara, 2009.
- Paton, Herbert James. *Plato’s Theory of Eikasia*, Londra, 1922.
- Peker, Hidayet. *İbn Sînâ’nın Epistemolojisi*, Bursa, 2000.
- Peters, F. E. *Greek Philosophical Terms*, New York, 1967.
- Pines, Shlomo. *Studies in Islamic Atomism*, İngilizceye çev. Michael Schwarz, Jerusalem, 1997.
- Platon. *The Dialogues of Plato*, ed. B. Jowett, Oxford, I, 1875; II, 1924; III, 1875; IV, 1931; V, 1875.
- *Devlet*, çev. Sabahaddin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, 1962.
- *Euthyphron*, çev. Pertev Naili Boratav, Ankara, 1942.
- *Menon*, çev. Adnan Cemgil, Ankara, 1942; çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, 2007.
- *Kratylos*, çev. Suad Yakub Baydur, İstanbul, 1944.
- *Lakhes*, çev. Nureddin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1942.
- *Phaidon*, çev. Suut Kemâl Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1945.
- *Parmenides*, çev. Saffet Babür, Ankara, 2001.
- *Protagoras*, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, 1943.
- *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul, 1943.

- *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk, İstanbul, 1945.
- *Timaeus*, çev. Erol Güney ve Lûtfi Ay, İstanbul, 1943.
- Porfiryus (Porphyry). *Isagoge*, İngilizceye çev. Edward W. Warren, Wetteren, 1975; Türkçesi: Porfiryus (Porphyrios), *Isagoge*, çev. Betül Çotuksöken, İstanbul, 1986.
- Rahman, Fazlur. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, Londra 1958.
- “İbn Sina”, *A History of Muslim Philosophy* içinde, ed. M. M. Sharif, I, 480-506, Karachi, 1983; Türkçesi: “İbn Sînâ”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, çev. Osman Bilen, ed. M. M. Şerif, Mustafa Armağan, II, 99-125, İstanbul, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu Uyûni'l-Hikme*, I-III, Tahran, h.ş. 1373.
- Robinson R., Denniston J. D. “Plato”, *Plato: A Collection of Critical Essays* içinde, ed. Gregory Vlastos, s. 7-15, New York, 1971.
- Rosenkrantz, Gary S. *Haecceity an Ontological Essay*, Dordrecht, 1993.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2003.
- Schuon, Frithjof. *İslâm ve Ezelî Hikmet*, çev. Şahabettin Yalçın, İstanbul, 1998.
- Sorabji, Richard. “The ancient commentators on Aristotle”, *Aristotle Transformed The Ancient Commentators and Their Influence* içinde, ed. Richard Sorabji, s. 1-30, Ithaca, 1990.
- Spellman, Lynne. *Substance and Separation in Aristotle*, Cambridge, 1995.
- Spranger, Eduard. *İnsan tipleri: Bir Kişilik Psikolojisi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.
- Şahinoğlu, M. Nazif. “Te’vil”, *İA*, XII/I, 215-7, İstanbul, 1974.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed bin Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*, I-III, thk. Abdülazîz Muhammed Vekil, Kahire, 1968; Türkçesi: Şehristânî. *el-Milel ve'n-Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2008.
- Taylor, Alfred Edward. *Platon*, Londra, 1908.
- *Platonism and Its Influence*, Boston, 1924.
- Tekin, Oğuz. *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, İstanbul, 2008.
- The Oxford Dictionary of English Etymology*, ed. C. T. Onions, G. W. S. Friedrichsen, R. W. Burchfield, Oxford, 1996.

- Topaloğlu, Aydın. “Tümeller sorunu, nominalizm ve din”, *Felsefe Tartışmaları*, 34. kitap, s. 53-66, İstanbul, 2005.
- Turhan, Kasım. “İnâyet”, *DİA*, XXII, 265-6, İstanbul, 2000.
- Tûsî, Nasîrüddin. “Şerhu’l-işârât ve’t-tenbîhât”, İbn Sînâ, *el-İşarat ve’t-Tenbîhât* içinde, I-IV, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1960.
- Türker (Küyel), Mubahat. *Üç Tehâfüt Açısından Felsefe-Din Münasebeti*, Ankara, 1956.
- “İbn Sînâ’nın felsefesinde kişilik meselesi”, *Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu (Bildiriler)* içinde, s. 53–73, Ankara, 1984.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul, 2010.
- Tweedale, Martin. “Alexander of Aphrodisias’ views on universals,” *Phronesis*, sy. 29, s. 279–303, 1984.
- “Aristotle's realism”, *Canadian Journal of Philosophy*, XVIII, sy.3, s. 501-26, Eylül 1988.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*, c. I, İstanbul, 1933.
- “İbn Sînâ’nın felsefesi”, *Felsefe Arkivi*, sy. 22-23, s. 55-82, İstanbul, 1981.
- “İbn Sînâ”, *İA*, V/II, 807-824, İstanbul, 1988.
- “İbni Sînâ’nın ruhiyatı”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 110-35, Ankara, 2009.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. “İbni Sînâ’nın İbni Ebi Usaybia’nın tabakât’ındaki hal tercemesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sînâ Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler* içinde, s. 501-39, Ankara, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”, *DİA*, XXVI, 552, Ankara, 2002.
- Watson, J. M. *Aristotle’s Criticisms of Plato*, Londra, 1909.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1938.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul, 2010.
- “İbn Sînâ’nın şey’iyye kavramı üzerine notlar”, *MÜİFD*, çev. Arzu Meral, sy. 26 (2004/1), s. 85–115, İstanbul, 2006.
- Wolfson, Harry Austryn. *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001.
- Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.