

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA BİR

Yüksek Lisans Tezi

ESRA TELLİOĞLU

İstanbul, 2012

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA BİR

Yüksek Lisans Tezi

ESRA TELLİOĞLU

Danışman: DOÇ.DR. MUHİTTİN MACİT

İstanbul, 2012



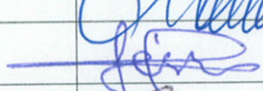
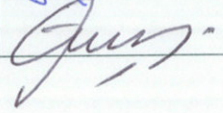
T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı İSLAM FELSEFESİ Bilim Dalı TEZLİ
YÜKSEK LİSANS öğrencisi ESRA TELLİOĞLU'nun İBN SINA'DA BİR adlı tez çalışması,
Enstitümüz Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği /~~oy~~
~~çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

1.	Tez Danışmanı	Doç. Dr. MUHİTTİN MACİT	
2.	Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. FERRUH ÖZPİLAVCI	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. AHMET HAKKI TURABI	

Tez Savunma Tarihi ..16../07../2012

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Esra Tellioğlu
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : İslam Felsefesi
Tez Danışmanı : Doç. Dr. Muhittin Macit
Tez Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans – Temmuz 2012
Anahtar Kelimeler : İbn Sînâ, Bir, Birlik, Varlık, Zorunlu Varlık

ÖZET

İBN SÎNÂ'DA BİR

Bir kavramı, felsefe tarihinin her döneminde metafiziğin temel kavramlarından biridir. Bu kavram felsefe tarihinde varlıkların özünün birliği, sayısal bir ve Zorunlu Varlık'ın birliği olarak üç farklı alanda ele alınır. İbn Sînâ felsefesinde bir kavramına dair detaylı bir inceleme görmek mümkündür. Kavramsal bir analizden İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın birliği hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. İbn Sînâ felsefesinde Zorunlu Varlık'ın merkezîliği sebebiyle bir kavramı da büyük bir öneme sahiptir. Biz bu çalışmamızda İbn Sînâ öncesinde ve İbn Sînâ felsefesinde bir kavramını, İbn Sînâ felsefesinde Zorunlu Varlık'ın birliğini ve bu birlik etrafında şekillenen tartışmaları ortaya koyduk.

GENERAL KNOWLEDGES

Name and Surname : Esra Tellioglu
Field : Philosophy and Religious Sciences
Programme : Philosophy of İslam
Supervisor : Associate Professor Muhittin Macit
Degree Awarded and Date : Master – July 2012
Keywords : İbn Sînâ, One, Oneness, Being, Obligatory Being

ABSTRACT

THE ONE IN İBN SÎNÂ

Notion of one is one of the basic notion of metaphysics in every period of history of philosophy. This notion is looked into in three different fields as unity of essence of existence, numerical one and the unity of Obligatory Being in history of philosophy. In thought of İbn Sînâ, it's possible to see detailed research on notion of one. After this national research, İbn Sînâ put forth his thoughts about unity of Obligatory Being. Because of essential of Obligatory Being in his thoughts, the notion of one has great significance. In this study we declare notion of one in before İbn Sînâ and İbn Sînâ, the unity of Obligatory Being in his thought and discussion about this unity.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
ÖNSÖZ	III
KISALTMALAR	V
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ ÖNCESİNDE BİR	4
I. “BİR”İN TANIMI VE KAVRAMSAL İÇERİĞİ	4
II. PRE-SOKRATİK FİLOZOFLARDA BİR.....	5
A. Milet Okulu’nda Bir	5
B. Pisagor ve Pisagorculukta Bir	8
C. Ksenophanes’te Bir	9
D. Heraklitos’ta Bir.....	10
E. Elea Okulu’nda Bir	11
F. Çoğulcu Filozoflarda Bir.....	12
G. Atomcu Filozoflarda Bir.....	15
III. PLATON’DA BİR	15
IV. ARİSTO’DA BİR.....	20
V. PLOTİNUS’TA BİR.....	25
VI. KİNDÎ’DE BİR.....	28
VII. FÂRÂBÎ’DE BİR	31
İKİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ’DA BİR.....	37
I. BİR KAVRAMININ İBN SÎNÂ FELSEFESİNDEKİ YERİ.....	37
II. BİR’İN TANIMI, MAHİYETİ VE ÇOKLUKLA İLİŞKİSİ	38
III. BİR’İN YÜKLEM OLMASI.....	42
IV. BİR’İN ÇEŞİTLERİ	42
A. Arazî Olarak Bir.....	43
B. Zatî Bir	43
1. Cins Bakımından Bir.....	44
2. Tür Bakımından Bir	44
3. Fasil Bakımından Bir	45
4. Süreklilik Bakımından Bir.....	45

5. Sayı Bakımından Bir	46
6. Eşitlik Bakımından Bir	47
C. Sayının İlkesi Olarak Bir	48
D. Zorunlu Varlık'ın Birliği	49
V. BİRLİK'İN VARLIKLA İLİŞKİSİ	49
VI. ZORUNLU VARLIK'TA BİR.....	51
A. Zorunlu Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Yeri	51
B. Zorunlu Varlık-Mümkün Varlık Ayrımı.....	52
C. Varlık-Mahiyet Ayrımı	54
D. Zorunlu Varlık'ın Birliği	56
1. Zorunluluk Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği	57
2. İleti Olmaması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği	58
3. Varlığının Bölünmemesi Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği	59
4. Varlık ve Mahiyet Ayrımı Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği.....	61
5. Cins ve Faslı Olmaması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği.....	62
6. Tek Olması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği	62
7. Sıfatlar Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği	63
VII. İBN SÎNÂ'DA İTTİHAD	69
SONUÇ	74
BİBLİYOGRAFYA	77

ÖNSÖZ

İslam düşünce geleneğinin en önemli isimlerinden biri olan İbn Sînâ, bu gelenek içinde felsefeyi sistematik hale getiren, ona düşünce tarihinde özgün bir yer kazandıran, kendisinden sonra gelecek herkesin İslam felsefesini O'nun adıyla andıkları bir isimdir. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu sistem kendisinden önceki birikimin çok iyi incelendiği ve değerlendirildiği, kendi görüşlerinin de herhangi bir ismin veya zümrenin gölgesinde kalınmadan özgün bir şekilde oluşturulan bir sistemdir.

İbn Sînâ felsefesinde bir kavramı, metafiziğin temel kavramlarından biri olması açısından büyük bir öneme sahiptir. Filozofun sisteminde bu kavrama gerçek manada önemini veren İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu kavramsal analizden ziyade, bir'in Zorunlu Varlık'a işaret etmesidir. Zorunlu Varlık'ı incelemek sistemin ana mekanizmasını ortaya koymak demektir. Zorunlu Varlık, bir yandan filozofun sisteminin anlaşılabilirliği açısından kilit bir rol oynamakla birlikte bir yandan da felsefe geleneğine yöneltilen ciddi eleştirilerin hareket noktasını oluşturur. Bu eleştiriler Zorunlu Varlık'ın birliğiyle doğrudan ilgilidir. Bu özellikler bağlamında O'nun felsefesi üzerinde çalışma yapmak, özelde "bir" kavramını incelemek bir felsefe öğrencisi için çok önemli fakat bir o kadar da çetin bir iştir.

Araştırma konumuzun felsefenin merkezinde yer alması nedeniyle sistemin tümünün kavranmasını ve bir'in ilişkili olduğu kavramlar bağlamında ortaya konan felsefe eleştirilerinin İbn Sînâ sonrasındaki dönemler hakkında da bilgi sahibi olunmasını gerekli kılması konumuzun zorluğunu ortaya koymaktadır. Çalışmamız konuyu tamamen çözümlemekten ziyade yüksek lisans tezi sınırları çerçevesinde -daha önce bu konu üzerinde ayrıntılı bir çalışmanın da yapılmadığını göz önüne alarak- konunun önemine işaret etmektedir.

Bu çalışmada bana inanan ve hiçbir aşamada yardımını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Muhittin Macit'e, değerlendirmeleri ve yorumlarıyla katkıda bulunan

Yrd. Doç. Dr. Ferruh zpilavcı'ya, bu süreçte sabır ve destekleriyle her zaman yanımda olan başta annem olmak üzere bütün aileme ve eşim Harun nver'e teşekkür ederim.

Esra Tellioglu

Beřiktař, 2012

KISALTMALAR

age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen madde/ makale
Bkz.	Bakınız
C.	Cilt
ev.	Çeviren / evirenler
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	Editör
Hız.	Hazreti
İFAV	Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı
M	Milattan nce
Neş.	Neşreden
.	lm
s.	Sayfa
S.	Sayı

GİRİŞ

İslam felsefe geleneğinde metafizik ilmi, ilimlerin en değerlisi olarak merkezî bir konuma sahiptir. Metafiziğe bu önemini veren, apriori kavramların en geneli olan varlık üzerine bina edilmesidir. Varlıkla yakın ilişkisinden dolayı inceleme konumuz bir de merkezî bir öneme sahiptir. Filozofların ortaya koydukları sistemdeki varlık hakkındaki görüşlerin farklılığı, varlıkla birlik arasında da farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Farklı görüşler bulunmakla beraber birlik ve varlık arasındaki bu ilişki bir kavramını ele alırken varlık kavramını da genel hatlarıyla incelemeyi gerekli kılar.

Tezimizde İbn Sînâ'da bir kavramını incelemeden önce bir kavramının tarihî süreçte nasıl ele alındığını, süreç içerisinde ne gibi değişikliklere uğradığını tespit etmek, kavramın anlaşılabilirliği açısından gereklidir. Bu değişikliklileri de ortaya koymak dönemin felsefî arka planını bilmekle mümkündür.

Bir, kavramı İlkçağ felsefesinin ilk döneminde tabiiyyat alanında ortaya çıkar. Bu dönem filozoflarının temel araştırma alanları doğadır. Cevaplamaya çalıştıkları sorular, dünyadaki varlığı ve oluşu açıklamaya yöneliktir. İlkçağ filozofları bu yokluktan hiçbir şeyin meydana gelmeyeceği ön kabulünden hareketle açıklamalarını geliştirirler. Görünen dünyadaki varlıkların değişmez bir özden, arkheden meydana geldiğini savunurlar. Bu dönemde bir, varlıkların kendisinden oluştuğu değişmez özdür. Filozoflar değişmeyen özü daima somut bir varlık olarak kabul ederler.

Sokrates dönemine gelince ilgi doğadan insana yönelir. Bu yönelişin bir başka neticesi ise, somut varlık alanından soyut varlık alanına geçiş yaşanmasıdır. Sokrates'ten sonra öğrencisi Platon ve Platon'un öğrencisi Aristo'yla beraber bir kavramı somut alanda değil soyut alanda incelenmeye başlar. Bu iki filozofun ortaya koyduğu görüşler hem doğuda hem batıda felsefenin oluşmasında, özelde bir kavramının tanımlanmasında önemli bir yere sahiptir. Bu dönemden sonra bir kavramı Tanrı inancıyla ilişki içinde olacaktır.

İslam felsefesine geçişte ilk isim olan Kindî’de bir kavramı İslamî bir perspektifle ele alınır. Kindî’de bir, her şeyi yaratan Tanrı’dır. İslam felsefesinin kurucusu olan Fârâbî’nin sistemini kendisinden önceki filozofların görüşlerini temel alarak kurduğunu söylemek mümkündür. Fakat O’nun sistemi İslamî olmaktan uzak değildir. Filozof, felsefî görüşlerini İslamî perspektifi göz önünde bulundurarak şekillendirir. Tezimizde İbn Sînâ öncesi felsefenin şekillenmesinde önemli olan bu isimlerin bir kavramı etrafında oluşan görüşlerini genel hatlarıyla ortaya koyacağız.

İbn Sînâ, İslam felsefesini sistematik hale getiren filozoftur. İslam entelektüel tarihinde İbn Sînâ, felsefe denildiğinde ilk isim olarak görülen, felsefe eleştirilerinin kendi üzerinden şekillendiği filozoftur. O’ndan sonra İslam felsefesi alanında ortaya konan tüm görüşlerde İbn Sînâ’nın izlerini görmek mümkündür. Filozof, felsefesini ortaya koyarken kendisine ulaşan birikimden yararlanmakla birlikte herhangi bir filozofa körü körüne bağlanmaz. Bu bağlamda O’nun sistemi için özgün sıfatını kullanmak uygundur.

İbn Sînâ bir kavramını ele alırken de sisteminin genelinde uyguladığı yolu takip eder. Bir kavramını kendisine ulaşan birikimi, sisteminin genel hatlarına uygun bir şekilde işler. İbn Sînâ’da bir kavramını iki ana başlık altında incelemek mümkündür. Bu başlıklardan ilki, bir kavramının mahiyeti ve ilişkide olduğu kavramlarla ilişkisidir. İkinci başlık ise, İbn Sînâ’nın gerçek bir olarak tanımladığı Zorunlu Varlık’ın incelenmesidir. Biz tezimizde öncelikle İbn Sînâ’nın bir kavramını genel olarak ele alışı, birin türlerini ve varlıkla ilişkisini inceleyeceğiz. İkinci olarak İbn Sînâ felsefesinin her yönden nihai hedefi olan Zorunlu Varlık açısından birliğin ne anlama geldiğini, Zorunlu Varlık’a hangi açılardan bir dendiğini ortaya koyacağız. Zorunlu varlığa bir denemeler İslam felsefe geleneğine ciddi eleştirilerin yöneltildiği meseleleri içerir. Çalışmamızda bu tartışmalara, varlığını ortaya koymak açısından işaret edeceğiz.

İbn Sînâ’da birliğe dair son olarak ittiḥad düşüncesinin varlığını tartışacağız. İbn Sînâ felsefesinde ittiḥad görüşünün varlığı, İbn Sînâ’nın tasavvufî bir sisteminin olması tartışmalarıyla ilişkilidir. İbn Sînâ’nın sembolik eserlerinde, *İşaretler* ve *Tembihler* adlı eserinin son bölümlerinde tasavvufu çağrıştıran bir yönün bulunması,

hem klasik hem modern araştırmacılar tarafından İbn Sînâ'nın aklın ötesinde bir sisteminin olduğu yönünde yorumlar yapılmasına sebep olur. Tasavvufî bir sisteminin olduğu yönündeki görüşler mutasavvıfların savunduğu manada ittihad görüşünün varlığını da tartışmalı hale getirir. İttihad tartışmaları bir yönden filozofun epistemolojisiyle ilgilidir. Aristo felsefesinden gelen akleden ve akledilenin birliği meselesinin İbn Sînâ felsefesinde de görülmesi felsefesinde ittihadı çağrıştıran bir yön olduğunun savunulmasında etkilidir. Tezimizde konumuzun sınırlarını aşmamak için İbn Sînâ felsefesi çevresinde gelişen tartışmaları ve epistemolojisinin ayrıntılarını konu edinmeyeceğiz. Gayemiz İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu birlik tasavvurundan hareketle felsefesinde ittihadın bulunup bulunmadığı hakkındaki kanaatimizi ortaya koymaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ ÖNCESİNDE BİR

I. “BİR”İN TANIMI VE KAVRAMSAL İÇERİĞİ

Sözlükte “bir” (vahid) kesinlikle hiçbir cüzü olmayan şey demektir. Bir yani vahid eşadlı bir lafız olup altı anlamda kullanılır. Birinci anlam cinste veya türde bir olanı gösterir. İkinci anlam bitişme yoluyla bir olanı gösterir. Üçüncü anlam benzerinin olmaması anlamında bir olana işaret eder. Dördüncü anlam küçüklüğünden veya sertliğinden ötürü parçalanmasının imkânsızlığından dolayı bir olanı gösterir. Beşinci anlam başlangıç olması bakımından bir olana işaret eder. Bu beş anlamın tümünde birlik arazî olarak ortaya çıkar. Altıncı anlam ise Allah hakkında bir demeyi içerir. Allah bir ile nitelendiğinde parçalara bölünmesi mümkün olmayan ve çoğalmasa mümkün olmayan anlamlarına gelir.¹ Felsefî literatürde ise "varolan her şeyin kendisine öykündüğü, kendisinden pay aldığı, ezelî, ebedî, yetkin form", " varolan her şeyin kendisinden türediği, sudur ettiği tanrısal varlık", "tanrı","her şeyin varoluşunu kendisine borçlu olduğu ilk varlık, ilk ilke","doğası, özü başka bir şeyin sonucu olmayan, başka bir şeyden türememiş, değişmez, mutlak, bağımsız ve zorunlu varlık" anlamlarına gelir.² Bu anlam farklılıkları “bir”in tarihini ve “bir” kavramını ele alan filozofun yaşadığı döneme ve döneminde hâkim olan felsefî algıya göre şekillenir.

“Bir” kavramı düşünce tarihinde üç alanda kendini gösterir. Bu alanlardan ilki, varlığın özünü meydana getiren ilkenin bir oluşu anlamında ontolojik alandır. İkincisi sayının ölçüsünün bir olması itibarıyla matematiksel alandır. Sonuncusu ise zorunlu varlığın bir olması anlamında metafizik alandır.³ Bu sebeple filozofların metinlerinde yer alan “bir” kavramının hangi alanla irtibatlı olduğunun tespiti önem arz etmektedir.

¹ Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredatü'l-Elfazu'l Kuran*, “Vahid”, Beyrut, 2002, s.857-858.

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, “Bir”, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s.148.

³ Cevdet Kılıç, “Felsefî Düşüncede Bir Kavramı”, *Dini Araştırmalar*, C.9, S.25, Mayıs-Ağustos 2006, s.181.

II. PRE-SOKRATİK FİLOZOFLARDA BİR

A. Milet Okulu'nda Bir

Pre-sokratik filozofların ele aldıkları “bir” kavramı genel olarak varlığın özünün birliği anlamındaki ontolojik birdir. Pre-sokratik filozofların ilkleri olan Milet Okulu felsefesinin temelinde dünyayı adlandırma çabası yatar. Bu okula mensup filozoflar incelemelerini doğaya ilişkin araştırmalara ayırır ve bu yüzden natüralistler olarak adlandırılır.⁴ Özünde metafizik bir kavram olan “bir”i de doğadan, duysal dünyadan hareketle açıklamaya çalışırlar. Bu dönemi kendisinden önceki dönemlerden ayıran ve bu dönemin tarihî sürecin başlangıcı sayılmasına sebep olan asıl neden bu anlamlandırmayı din, mitoloji ya da geleneğe değil, akla dayanarak oluşturmalarıdır.⁵ Milet Okulu’nun kurucusu sayılan Thales'te (M.Ö. 624-546) antik Yunan inanışlarına dair bazı izler görülse de Milet Okulu’nun genel olarak akla dayalı izahlar yaptıklarını söylemek mümkündür. Milet Okulu filozofları Yunan geleneğinden referans noktası olarak farklılık gösterse de Yunan dünyasında hâkim olan "hiçten hiçbir şey meydana gelmez" görüşünü felsefelerinin temeline almışlardır.⁶

Doğaya yönelen Milet filozofları duysal dünyadaki çokluğu ve onun nasıl meydana geldiğini hiçten hiçbir şey meydana gelmez görüşünden hareketle açıklamaya çalışırlar. Milet filozoflarının tümü, görünen dünyada var olan çokluğun altında değişmeyen bir ana madde olduğunu ve bu ana maddedeki değişimlerin çokluğu oluşturduğu ana varsayımını kabul eder.⁷ Her şeyin temelinde madde olduğunu söylemeleri onları batı dünyasının ilk materyalistleri yapar.⁸

Miletli filozofların monist yani tekçi filozoflar oldukları söylenebilir. Bir taraftan görünen dünyadaki çeşitliliğin her şey için temel teşkil ettiğini düşündükleri bir

⁴ Kazimierz Ajdukiewicz, **Temel Kavramlar ve Kuramlar**, Ahmet Cevizci (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s.102.

⁵ Bryan Magee, **Felsefenin Öyküsü**, Bahadır Sina Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2004, s.12.

⁶ Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, s.21.

⁷ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011, s.121.

⁸ Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, İstanbul: İsam Yayınları, 2009, s.40-41.

birliğe indirgenebileceğini düşünmeleri açısından diğer yandan da tek bir maddeyi merkeze almaları bakımından monisttirler.⁹

“Bir”in tarihini Milet Okulu’nun kurucusu, ilk filozof Thales'e kadar götürmek mümkündür.¹⁰ Ona ilk filozof olma niteliğini kazandıran, birlik ayrımının farkına varması ve birliğe sıkıca sarılarak çokluğa açıklama bulmaya çalışmasıdır.¹¹

Thales’te “bir”, fizik kavramı olarak karşımıza çıkar.¹² Thales değişenin altındaki değişmeyen ilkenin ne olduğu sorusunun cevabını maddede arar ve arkheyi su olarak belirler.¹³ Thales'in neden ilk ilkeyi su olarak aldığı sorusuna farklı cevaplar vermek mümkündür. Bunlardan biri Thales'in her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, sıcağın kendisinin de ondan çıktığı ve onunla varlığını sürdürdüğüne dair edindiği gözlem olabilir.¹⁴ "Thales, suyun bütün canlıların bedeninde miktar olarak işgal ettiği büyük yerle, işlev olarak sahip olduğu büyük önemi görmüş ve böyle düşünmüş olabilir. Bir diğer cevap ise kendinden önceki dünya tasavvurlarında suyun tanrı veya mitolojik bir varlık olduğu noktasından hareket ettiği olabilir."¹⁵ Çünkü eski tanrıbilimlerde su, tanrıların arasındaki yeminin nesnesi olması açısından önemli görülmektedir.¹⁶ Üzerine yemin edilen su en fazla saygıya değer olan şeydir.¹⁷

Thales felsefe tarihinde arkhe sorununu ilk olarak ortaya koyan, çokluğun altında veya içinde bulunan birliği akıldan hareketle açıklamaya çalışan filozoftur. Ona önem kazandıran verdiği yanıtta değil bu soruyu sormasındadır.

Milet Okulu’nun ikinci filozofu Anaksimender,(M.Ö. 610-546) Thales'in yolunu izler ve birincil ögenin ne olduğu sorununu araştırır. Anaksimender ilk ilkenin, arkhenin ne olduğunun ötesinde onun nasıl olduğu üzerinde durur.¹⁸ Anaksimender'e

⁹ Küçükalp ve Cevizci, age, s.40-41.

¹⁰ Aristo, **Metafizik**, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010, s.91.

¹¹ Frederick Copleston, **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1a Ön Sokratikler ve Sokrates Dönemi**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1990, s.23.

¹² Gökberk, age, s.21.

¹³ Aristo, age, s.91.

¹⁴ Aristo, age, s.91.

¹⁵ Arslan, age, s.90.

¹⁶ Copleston, age, s.22.

¹⁷ Aristo, age, s.92.

¹⁸ Gökberk, age, s.23.

göre ilk ilke, arkhe apeirondur. Yunancada apeiron hem nicelik bakımından sınırsız olan hem de nitelik bakımından belirsiz olandır.¹⁹ Anaksimender'in apeiron kavramının bu tanımlardan hangisiyle karşılandığı kesin değildir. Bu konuda farklı görüşler olmakla birlikte en makul görüş apeironun iki anlamı da içerdiğidir. Apeiron hem nicelik bakımından sonsuz hem de nitelik bakımından belirsizdir. Fakat buradaki belirsizlik mutlak manada bir belirsizlik değil göreceli belirsizliktir.²⁰ Tüm bu tanımlardan Anaksimender'in arkhe olarak somut değil soyut bir açıklama getirdiği sonucu çıkarılabilir. Fakat Anaksimender'in apeironu soyut değil somuttur.

Aristo'ya göre Anaksimender diğer Miletli filozoflarla birlikte arkheyi, gerçekten varolan bir madde ve şeylerin unsuru olarak düşündüğü için soyut bir varlık olarak tasarlamış olamaz. Ona göre Anaksimender apeironunu somut bir cisim olarak yani bilfiil varolan bir şey olarak tasarlamış olmak zorundadır.²¹ İlkçağ felsefe tarihinde Platon'a kadar soyut bir açıklama tarzı görülmemektedir.

Anaksimender apeirona dair görüşünü şöyle açıklar: "Varolan her şeyin ilkesi apeirondur, her şey ondan meydana gelir ve zorunlu olarak onda ortadan kalkarlar; çünkü zamanın sırasına uygun olarak birbirlerine karşı işlemiş oldukları hakların cezasını öderler."²² Anaksimender her şeyin temelinde ortak olan bir ilke olduğu konusunda Thales'i takip eder. Thales'ten farklılaştığı, bir bakıma ilerlediği nokta varlığa geliş dair bir açıklama geliştirmesidir. Thales arkhenin ne olduğu sorusunu cevaplamış fakat çokluğun bu birlikten nasıl oluştuğuna dair bir açıklama getirmemiştir. Anaksimender de oluşa ilişkin bir yasanın varlığından söz etmiştir. Buna göre varolan şeylerin varlığa gelmesi bir haksızlıktır. Şeyler varlığa gelirken başka bir şeyin yok olmasına sebep olur. Yaptığı bu haksızlığın cezasını da varlığa gelen başka bir şey tarafından ortadan kaldırılmakla öder. Anaksimender oluşun uyduğu bir yasanın yanında bir açıklama modeli de geliştirmiştir: "Her zaman genç, diri, her zaman canlı ve ezelî olarak hareketli olan apeirondan önce ayrılma ve kopma yoluyla sıcak ve soğuk çıkmıştır. Sıcak ve soğuk olandan ise daha sonra ıslak ve nemli olan meydana gelmiş

¹⁹ Arslan, age, s.98.

²⁰ Arslan, age, s.102.

²¹ Arslan, age, s.102.

²² Arslan, age, s.98.

onu ise kuru olan veya toprak izlemiştir. Anaksimender'e göre evrenin merkezinde kuru olan veya toprak onun etrafında ise ıslak olan veya su bulunur. Güneşin etkisi ve buharlaşma sonucu sudan hava meydana gelmiş ve nihayet havanın etrafını da bir ateş kuşağı veya tabakası sarmıştır."²³

Anaksimender çokluğun altında değişmeyen bir töz, bir birlik olduğu konusunda Thales'i takip eder. Bu tözün neliği yanında nasıllığı üzerinde de durur ve tözü, "sınırsız olan" olarak belirler. Birlik ile çokluk arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde izah eder ve oluşun tabi olduğu bir yasanın olduğunu söyler. Bütün bu açıklamalar Anaksimender'in Thales'e göre bir ilerleme kaydettiğini gösterir.

Milet Okulu'nun üçüncü filozofu Anaksimenes (M.Ö.585-525) de değişmeyen birlik fikri üzerinde durur ve Anaksimender'in aksine o, tözün ne olduğu sorusunu cevaplar. Anaksimenes'e göre arkhe, basit cisimler içinde en ilkel şey olan havadır.²⁴ Anaksimenes'in arkheyi belirsiz değil de belirli bir şey olan hava olarak alması Anaksimender'e göre bir gerileme olarak yorumlanır.²⁵

Anaksimenes de Anaksimender gibi arkhenin bir ve sonsuz olduğunu kabul eder.²⁶ Thales'teki belirli arkhe fikri ile Anaksimender'deki sonsuzluk fikrini birleştirmesi açısından Anaksimenes'i mutlak bir gerileme olarak görmek mümkün değildir. Anaksimenes bir olan havadan çokluğun nasıl meydana geldiğini de açıklamıştır. Anaksimenes'e göre duysal dünyadaki çokluk havanın sıkışması ve seyrelmesiyle oluşur. Hava kendinde görünmezdir fakat sıkışma ve seyrelmeyle görünür hale gelir.²⁷ Hava sıkışınca su, daha fazla sıkışınca toprak, en fazla sıkışınca taş veya kaya, seyrekleşince de ateş oluşmaktadır.²⁸

B. Pisagor ve Pisagorculukta Bir

Pisagor ve onun öğretisini devam ettiren ve geliştiren Pisagorcular da arkhe sorunu üzerinde durmuş, fakat arkheyi Milet Okulu'ndan farklı olarak doğada

²³ Arslan, age, s.104.

²⁴ Aristo, age, s.92.

²⁵ Copleston, age, s.27; Gökberk, age, s.23; Arslan, age, s.118.

²⁶ Gökberk, age, s.23.

²⁷ Copleston, age, s.27.

²⁸ Arslan, age, s.119.

aramamıştır. Aristo'nun *Metafizik* adlı eserinde matematiğe kendini adayan ilk insanlar²⁹ olarak tanımladığı Pisagor ve Pisagorculara göre evreni meydana getiren ilke sayılardır. Matematiğin ilkeleri evrendeki her şeyin ilkesidir.³⁰

Pisagorcular sayının, şeylerin ilkeleri olmalarından öte şeylerin sayılar olduğunu düşünmüştür. Onlara göre bir, nokta; iki, çizgi; üç ise yüzeydir.³¹ Evrendeki her şey dört sayısının anlatımıdır. Cisim dördüncü terim olarak nokta, çizgi ve yüzey olan üç bileşenden oluşur.³² Varlıkların ilkelerinin sayılar olması konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüş her şeyin ilkesinin sayılar olduğunu, tüm dünyanın sayıların uyumundan oluştuğunu öne süren görüştür. İkinci görüşe göre ise dünyayı oluşturan her şey sayıları örnek almaktadır.³³ Pisagorculara göre sayının öğeleri çift ve tektir.³⁴ Öğelerden tek olan sınırlı, çift ise sınırsız olandır. "Bir" hem çift hem de tek olduğu için onların ikisinden çıkar, sayılar da birden çıkar.³⁵ Sayıların birden çıkması evrenin ilkesinin bir olduğu anlamına gelir.

C. Ksenophanes'te Bir

Sokrates öncesi filozoflar arasında hem kendinden öncekilerden hem de kendinden sonraki filozoflardan farklı bir yere sahip olan Ksenophanes arkhe problemiyle ilgilenmez. Ksenophanes arkhe problemiyle ilgilenmemekle beraber evrenle ilgilenir. Fakat onun evrenle ilgisi tanrı noktasındadır.³⁶ Hem Platon hem de Aristo, Ksenophanes'in tanrıyı evrene özdeş kıldığını söyler.³⁷ Ksenophanes'in tanrısı birdir. Ksenophanes "Bir olanın varlığını savunanlar arasında en eskisidir."³⁸ Ksenophanes Tanrı'nın küre şeklinde olduğunu söyler.³⁹ Bu yorum Ksenophanes'in de dönemindeki maddeci anlayışı devam ettirdiğini gösterir. Ayrıca Ksenophanes'in bir olan tanrısı hareketsizdir. Fakat evren hareketlidir. Hareketli evrenle özdeş olan

²⁹ Aristo, age, s.99.

³⁰ Aristo, age, s.100.

³¹ Copleston, age, s.37.

³² Copleston, age, s.38.

³³ Arslan, age, s.150.

³⁴ Aristo, age, s.101.

³⁵ Aristo, age, s.102.

³⁶ Aristo, age, s.105.

³⁷ Arslan, age, s.170.

³⁸ Aristo, age, s.105.

³⁹ Arslan, age, s.171.

hareketsiz tanrı anlayışı Aristo'nun hareketsiz hareket ettirici tanrısını önceler durumdadır.⁴⁰

D. Heraklitos'ta Bir

Milet Okulu'yla başlayan, Pisagor'la devam eden çokluğun altında değişmeyen bir öz arama eylemi Heraklitos'la (M.Ö. 540-475) beraber farklı bir şekle bürünür. Heraklitos da kendinden önceki filozoflar gibi dünyadaki çokluğun altında değişmeyen bir özün olduğunu düşünür. Fakat onun üzerinde durduğu nokta, birlikten çokluğun nasıl meydana geldiği, yani oluş ve değişimdir. Heraklitos'a göre her şey akış ve değişim halindedir. Varlık yoktur, yalnız oluş vardır.⁴¹ Bu oluşu meydana getiren ve devam ettiren zıtlar arasındaki çatışmadır.⁴² Heraklitos öncesinde Anaksimender de zıtları kabul eder. Fakat Anaksimender'de zıtların birbiriyle ilişkisi sonucu varlığı oluşturmaları, cezası ödenmesi gereken bir adaletsizliktir. Heraklitos'ta ise durum tamamen farklıdır. Heraklitos'a göre zıtlar arasındaki çatışma, oluşun yegane nedenidir. Anaksimender ve Heraklitos arasındaki bu farklılığın nedeni Heraklitos'un Milet Okulu filozoflarından farklı olarak varlığı, oluş olarak görmesidir. Anaksimender'e göre zıtlık adaletsizliktir çünkü varlığı ortadan kaldırır. Heraklitos'a göre ise zıtlık varlığı meydana getiren olduğu için zorunludur.⁴³

Heraklitos evrendeki çokluğu kabul eder. O, bir manada çokluk filozofudur. Heraklitos'a göre zıtları meydana getiren çokluk olmadan, varlık olamaz.⁴⁴

Çokluğu meydana getiren zıtlar, aslında birdir. Onun değişimi tanımladığı tepeye çıkan ve tepeden inen yol, karşıt yönlerde giden iki farklı yol değildir; bir ve aynı yoldur.⁴⁵ Bütün karşıtların birliğidir, içinde tüm karşıtlığın eridiği birliktir.⁴⁶

Heraklitos, Milet Okulu filozofları gibi maddenin değişmeyen özünün ne olduğunu da yanıtlar. Ona göre değişmeyen öz ateştir.⁴⁷ Heraklitos'un değişmeyen özü,

⁴⁰ Arslan, age, s.172.

⁴¹ Küçükcalp ve Cevizci, age, s.45.

⁴² Arslan, age, s.190.

⁴³ Arslan, age, s.191; Copleston, age, s.45.

⁴⁴ Arslan, age, s.192.

⁴⁵ Magee, age, s.14.

⁴⁶ Gökberk, age, s.25.

arkheyi ateş olarak belirlemesi varlığın temelinde oluşu görmesiyle ilişkilidir. Ateş hareketsiz bir öz değil bir süreçtir. Ateş sürekli bir akış halinde bulunmakla beraber onun kendisiyle özdeşliğini muhafaza eden bir yönü vardır.⁴⁸

Heraklitos ateşten çokluğun oluşumunu, değişimi açıkladığı yukarı çıkan yol ve aşağı inen yolla açıklar. Ateş sıkıştığı zaman nem olur, basınç altında suya dönüşür, sudan da toprak oluşur. Bu, aşağıya inen yoldur. Topraktan sıvılar oluşur, bu sıvılar da buharlaşır. Bu da yukarı çıkan yoldur.⁴⁹ Ne aşağıya inen yol ne de yukarıya çıkan yol sona erer. Bu yol sona erecek olsa varlık, dolayısıyla “bir” varolamaz.⁵⁰

E. Elea Okulu’nda Bir

Elea Okulu’nun kurucusu olan Parmenides’in(M.Ö.500?) öğretisi, Heraklitos'a bir cevap niteliğindedir. Her şeyin durmadan değiştiğini, çokluğun var olduğunu, varlığın çokluğu oluşturan zıtların çatışmasından doğduğunu düşünen Heraklitos'a karşı Parmenides çokluğun olmadığını, bize çokluk gibi görünenlerin duyularımızın aldatması olduğunu savunur. Kendisinden önceki filozoflar deney dünyasındaki çokluğu açıklamaya çalışırken Parmenides bu çokluğu tamamen reddeder. Ona göre duyularımız bizi yanıltır. Çokluk olarak gördüğümüz her şey salt yanılsamadan ibarettir. Parmenides'e göre oluş ve değişim yoktur sadece varlık vardır. Varlık birdir. O, ezeli ve ebedidir, doğmamıştır, yok olmayacaktır. O, bölünmezdir ve değişmezdir.⁵¹

Parmenides'te döneminin izlerini de görmek mümkündür. O,varlık için maddi olan bir şekil arar. Bu şekil ise küredir. Daha önce Ksenophanes'in tanrısını küre olarak tasvir etmesi gibi Parmenides'in de “bir”i küre olarak düşünmesinin sebebi kürenin en mükemmel cisim olarak düşünülmesidir. Oluşu reddeden ve tek gerçekliğin varlık olduğunu savunan görüşü Parmenides'in öğrencisi Zenon'da da görmekteyiz. Zenon da hocası gibi sadece varlığın olduğunu, değişimin duyusal bir aldatmaca olduğunu paradokslarında ortaya koyar.

⁴⁷ Copleston, age, s.46.

⁴⁸ Küçükcalp ve Cevizci, age, s.45.

⁴⁹ Copleston, age, s.47.

⁵⁰ Copleston, age, s.48.

⁵¹ Gökberk, age, s.28.

Elea Okulu'nun oluşu tamamen reddeden, varlığı tek gerçeklik olarak gören öğretisi birçok problemi beraberinde getirir. Elea öncesi filozoflar evrendeki çokluğu görür ve bu çokluğu bir öze, bir birliğe indirgeyerek açıklamaya çalışır. Parmenides ise duyuşal dünyadaki çokluğun tamamen bir yanılsama olduğunu kabul eder ve bir manada çokluğu göz ardı eder. Bu yaklaşım deney dünyasına dair hiçbir açıklamanın yapılamayacağı bir durum doğurur.⁵² Bu döneme kadar gelen tartışmalar hem varlığı kabul eden hem de değişimi açıklayabilen bir açıklama tarzına ihtiyaç olduğu sonucunu verir. Bu ihtiyaçla İlkçağ Yunan tarihinde bir dönüm noktası yaşanır. Bu noktadan önceki filozoflar varlığı ve birlik-çokluk problemini açıklamaya çalışırken bu dönemden sonraki filozoflar varlıkla beraber değişim problemini de çözmeye çalışırlar.⁵³ Parmenides'le beraber biten dönem monist materyalistlerin dönemi, yeni başlayan dönem ise çoğulcu materyalistlerin dönemidir.⁵⁴ Yeni dönemin üç önemli filozofu Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos'tur.

F. Çoğulcu Filozoflarda Bir

Çoğulcu materyalist filozoflardan Empedokles(M.Ö. 492-432) özgün bir felsefi sistem oluşturmaktan çok kendisinden önceki sistemleri uzlaştırmaya ve bütünlendirmeye çalışır.⁵⁵ Varlık anlayışı konusunda Parmenides'i takip eder. Varlık ezelî, ebedî bölünmez ve değişmezdir; yoktan varlığa gelmez, asla yok olmaz.⁵⁶ Bu noktadan sonra Parmenides'ten farklı bir yol izler. Empedokles oluşun ve değişimin olduğunu savunur, ona göre oluş ve değişim yokluktan varlığa gelmek veya varlıktan yokluğa gitmekse imkânsızdır. Oluş veya değişim, unsurların bir araya gelip yeni bir şey oluşturmaları veya unsurların dağılması sonucu o şeyin ortadan kalkması şeklindedir.⁵⁷

Empedokles'e göre varlıkta oluşa ve değişime sebep olan unsurlar su, hava, ateş ve toprak olarak dört tanedir.⁵⁸ O, daha önceki filozoflardan farklı olarak arkheyi

⁵² Gökberk, age, s.29.

⁵³ Arslan, age, s.242.

⁵⁴ Arslan, age, s.239.

⁵⁵ Copleston, age, s.75.

⁵⁶ Arslan, age, s.265.

⁵⁷ Arslan, age, s.266.

⁵⁸ Gökberk, age, s.34.

birden fazla görür. Empedokles'e göre bu unsurlar her zaman varlıklarını sürdürürler ve varlığa gelmezler. Onlar sadece birleşme ve ayrılma yoluyla çoğalır ve azalır ve bu anlamda oluşa tabidirler.⁵⁹

Empedokles'in önceki filozoflardan bir diğer farkı unsurlar arasındaki birleşme ve ayrışmanın nedeni olarak iki ilkeyi kabul etmesidir. Bu ilkeler sevgi ve nefrettir. Sevgi unsurları bir araya getirirken nefret, unsurların birbirinden ayrılmasına sebep olur. Evrendeki bütün değişme bu iki ilke arasındaki savaştan doğar.⁶⁰ Hareket ettirici bu iki ilkenin dört unsurdan farkı, her zaman var olmamalarıdır. Bu iki ilke aynı anda var olmaz, sırayla hüküm sürerler.⁶¹ Bunu Empedokles'in evrenin oluşumunu açıkladığı modelde görmek mümkündür. Empedokles'e göre evren için dört durumdan söz edilebilir. Evrenin ilk durumu sevginin etkisiyle tüm unsurların birbirine karıştığı bir birlik durumudur. Empedokles bu durumu bütün veya küre kavramlarıyla ifade eder.⁶² Daha önce Ksenophanes ve Parmenides'te gördüğümüz küre kavramını Empedokles'in evrenin ilk halini ifade etmek için kullanması bu dönemi mükemmel gördüğünü gösterir. Mükemmel olan, tüm unsurların birbirinde eridiği birlik durumudur. Bu dönemin ardından sevginin yerini yavaş yavaş nefret alır, fakat sevgiden tamamen uzaklaşmış değildir. Üçüncü dönemde nefret evrene tamamen hakim olur ve nefretin etkisiyle unsurlar birbirinden ayrılır. Bu dönemi sevginin yeniden yavaş yavaş evrene sokulması izler ve her şeyin birbirine karıştığı ilk döneme dönüş yaşanır.⁶³ Empedokles'in evren modeli “bir”den gelip “bir”e dönen çift kutuplu varlık anlayışını akla getirir. Fakat buradaki sistem iradî değil mekaniktir.

Anaksagoras (M.Ö. 498-428) varlık anlayışında Parmenides ve Empedokles'i takip eder. O, hiçten hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini, varolan bir şeyin de yok olmayacağını savunur.⁶⁴ Bu, mutlak manada oluş ve yok oluşun olmadığı anlamına gelir. Anaksagoras duyuşal dünyada deneyimlenen çokluğun gerçek olduğunu söyler ve

⁵⁹ Aristo, age, s.93.

⁶⁰ Gökberk, age, s.35.

⁶¹ Arslan, age, s.271.

⁶² Arslan, age, s.272.

⁶³ Arslan, age, s.272.

⁶⁴ Arslan, age, s.290.

bu çokluğun, unsurların birleşip ayrılmasıyla oluştuğunu savunur.⁶⁵ Bunun dışında herhangi bir varlığa geliş veya yok oluş söz konusu değildir. Varlıklar ezelî ve ebedîdir.⁶⁶

Mutlak manada oluş ve yok oluşun olmadığını söyleyen Anaksagoras duyusal dünyada meydana gelen oluş ve yok oluşu kabul eder. Varlık konusunda Parmenides’le, oluş konusunda ise Empedokles’le aynı görüşleri savunan Anaksagoras, şeyleri meydana getiren unsurların sayısı konusunda Empedokles’ten ayrılır. Anaksagoras’a göre unsurların sayısı sonsuzdur.⁶⁷ Ona göre duyusal dünyada birbirinden farklı ne kadar nitelik varsa o nitelikler sayısınca ana madde vardır.⁶⁸ Anaksagoras unsurların hem sayı bakımından hem de küçüklük bakımından sonsuz olduğunu söyler. Şeyleri oluşturan küçük, bölünemez son parçacık yoktur.⁶⁹ Ana maddenin sonsuz olduğunu söyleyen Anaksagoras’a göre hareket ettirici ilke birdir. Nous diye adlandırılan bu ilke doğadaki düzenin ve evrendeki uyumun nedenidir.⁷⁰

Nous akla ve düşünce yetisine benzemekle birlikte maddedir. Fakat o maddelerin en incesi, en arınmışıdır. Tüm maddeler içinde kendi kendine hareket edebilen tek maddedir.⁷¹ Nous her şeye ilişkin tüm bilgiyi ve en büyük gücü taşır.⁷² Nous evrendeki hareket ettirici ilkedir. Anaksagoras evrende her şeyin birbiriyle karışmış olduğu kaos durumundan kozmosa geçişi sağlayan hareket ilkesinin Nous olduğunu söyler.⁷³

İlkçağ felsefesinden çoğulcu materyalistlere kadar, evreni oluşturan maddelerin canlı olduğu ve hareket ilkelerini kendilerinden aldığını savunan hilozoist bir anlayış hakimdir. Empedokles’le ve Anaksagoras’la beraber cansız olan maddeyi hareket ettiren

⁶⁵ Gökberk, age, s.36.

⁶⁶ Aristo, age, s.93.

⁶⁷ Aristo, age, s.93.

⁶⁸ Gökberk, age, s.36.

⁶⁹ Copleston, age, s.84.

⁷⁰ Aristo, age, s.95.

⁷¹ Gökberk, age, s.37.

⁷² Copleston, age, s.85.

⁷³ Arslan, age, s.299.

bir dış gücün varlığını kabul eden bir anlayış benimsenir.⁷⁴ Empedokles'te bu harici güç sevgi ve nefret, Anaksagoras'ta ise noustur.

G. Atomcu Filozoflarda Bir

Varlık ve oluş problemini açıklamaya çalışan son girişim atomculara aittir.⁷⁵ Leukippos (M.Ö.5.yy) ve Demokritos (M.Ö. 460-370) kendisinden önceki filozoflardan miras aldıkları varlık ve oluş problemini felsefelerinin temeline koyar. Hiçbir şeyin yoktan varlığa gelemeyeceği, varolan şeylerin de yok olamayacağı görüşünü devam ettiren atomcular, duysal dünyadaki çokluğu kabul ederler. Çokluğu meydana getiren şeylerin ise bölünebileceğini söylerler. Fakat atomculara göre bu bölünme sonsuza kadar devam etmez. Anaksagoras'ın sonsuz bölünme kabulüne karşıt olarak atomcular bölünmenin bir noktada son bulduğunu söyler. Bu nokta, bölünemeyecek parçalar olan atomlardır.⁷⁶ Atomlar varlığa gelmez ve varlıktan kesilmezler. Onlar bölünemez, parçalanamaz ve onların içlerine nüfuz edilemez. Onların içlerinde herhangi bir hareket de söz konusu değildir.⁷⁷ İçlerinde hiçbir hareket yokken, atomlar hareket ederek duysal dünyadaki çokluğu oluştururlar. Atomcuların hareketten kastettikleri şey, herhangi bir amaç içermeyen mekanistik yer değiştirme hareketidir. Atomcuların mekanik açıklama sistemine göre her şey zorunlu olarak meydana gelir.⁷⁸

III. PLATON'DA BİR

Sokrates'le beraber Yunan düşünce tarihinde bir kırılma yaşanır. Kendisinden önceki filozofların pre-sokratik filozoflar olarak anılmasına sebep olan şey, Sokrates'in sorguladığı temel meselenin doğa değil insan olması ve erekbilimsel bir metod geliştirmesidir. Platon'la (M.Ö. 427-347) beraber Yunan düşünce tarihinde yeni bir kırılma yaşanır. Bu kırılma konumuzun bulunduğu metafizik sahadadır. Sokrates ve sofistler doğa filozoflarının temel meselelerine itiraz edip insana yönelirken, Platon

⁷⁴ Küçükalp ve Cevizci, age, s.49.

⁷⁵ Arslan, age, s.311.

⁷⁶ Arslan, age, s.316.

⁷⁷ Arslan, age, s.317.

⁷⁸ Gökberk, age, s.40.

doğa filozoflarının sorunlarını farklı ve yüksek bir düzlemde, Sokrates'in ortaya koyduğu yöntemle ele alır.⁷⁹

Platon'la beraber duyusal dünyadaki varlık ve oluşu açıklamak için o döneme dek kullanılan maddî ve mekanik anlayış, yerini madde-dışı ve teleolojik bir anlayışa bırakır. Sokrates öncesi filozofların temel sorunu çokluğun altında veya içinde bulunan değişmez birliğin ne olduğu ve bu birlikten çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Bu soruna birbirinden farklı cevaplar veren filozofların birleştiği nokta değişmez birliğin madde olduğudur. Bu filozoflara göre duyusal dünyadaki çokluk maddî birliğin mekanik hareketleri sonucunda meydana gelir. Platon da pre-sokratik filozoflarla aynı meseleyi sorgular. Fakat o, sorusunun cevabını somut alandan değil soyut alandan verir. Oluşu açıkladığı model de mekanik değil belirli bir amaca göre işleyen bir modeldir

Platon birlik- çokluk sorununu iki farklı dünya tasarlayarak çözmeye çalışır. Birincisi duyu organlarımızla müşahade ettiğimiz, sürekli bir oluşun hüküm sürdüğü, maddeden meydana gelen görünür dünyadır. İkincisi ise görünür dünyadan farklı olarak bir, ezelî- ebedî, evrensel olan, maddî hiçbir şeyi muhtevasında barındırmayan idealar dünyasıdır.⁸⁰ Platon'un varsaydığı bu modelle hem duyusal dünyadaki çokluk hem de bu çokluğun ötesinde "bir" olan ve değişmeyen bir varlık alanı olduğu kabul edilmiş olur. İlk bakışta Platon'un ortaya koyduğu bu iki dünyalı anlayışla kendisinden önceki filozofların ihtilaf içinde oldukları varlık ve oluş problemine mükemmel bir çözüm sunduğunu söylemek mümkündür.

İdealar varlığa gelmeyen ve varlıktan kesilmeyen ezelî- ebedî varlıklardır.⁸¹ İdeaların bu özellikleri, Platon'un da diğer Yunan düşünürleri gibi yoktan yaratılışa imkân vermediğini gösterir. Platon' a göre idealar dünyasında hareket ve değişme söz konusu değildir. İdealar, hep kendi kendileriyle aynı kalırlar ve özü gereği değişime uğramazlar.⁸² Platon'a göre hareket, gerçekte var olmayan, varlıkları sadece ideaların gölgelerinden ibaret olan duyusal dünyada olur. İdeaların parçaları yoktur ve çokluk

⁷⁹ Copleston, **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1b Platon**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1995, s.70-71.

⁸⁰ Küçükalp ve Cevizci, age, s.58.

⁸¹ Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.255.

⁸² Arslan, age, s.255.

içermez.⁸³ İdealar bu haliyle Parmenides'in "bir"iyle temel yönlerden benzer. İdeaların "bir"den farkı tek olmaması ve maddesi olmasıdır. İdealar birden çok olmakla birlikte bütünlükleri içinde çokta bir oluşturlar.⁸⁴

İdealar kuramının problemli yanı idealar dünyası ile duyusal dünya arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği noktasındadır. Platon da bu problemin farkına vararak hayatı boyunca idealar kuramında değişiklikler yapar. Platon iki dünya arasındaki ilişki için iki farklı model geliştirir. İdealar kuramının ilk halinde duyusal dünya idealardan pay alır, ikinci modelde ise duyusal dünya ideaları taklit eder.⁸⁵

İdealar kuramının ilk halinde duyusal dünya ile idealar arasındaki ilişki duyusal şeylerin idealardan pay alması şeklindedir. Bu model pay almanın parçadan mı bütünden mi olduğu, bu olayda idealar ve duyusal şeyler arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiği gibi noktalarda sorunlar taşıdığı için Platon tarafından değiştirilir. Platon'un kurguladığı bu ilk model idealar ve duyusal şeyler arasında aracı bir varlığın gerekiyor olması gibi sayısız güçlükler taşır.⁸⁶ Bu güçlüklerin farkında olan Platon'un geliştirdiği yeni modele göre şeyler ideaları taklit eder. Böylece ideaların birliğine ve bölünmezliğine zarar gelmeden sayısızca kopya elde edilir.⁸⁷

İdeaların şeylerle ilişkisinin yanında birbirleriyle ilişkisi de değişikliğe uğrar. İdealar kuramının ilk modelinde idealar arasında hiçbir ilişki yoktur. İkinci modelde ise idealar birbirleriyle ilişki halindedir. Bu ikinci modelle beraber idealar birbirinin içine geçen, birbirini tamamlayan varlıklar olur. Fakat ideaların kazandıkları bu yeni özelliklerle sahip oldukları mutlak birlik, yerini göreceli birliğe bırakır.⁸⁸ Platon'un geliştirdiği bu sistemle, bir ideanın diğerleriyle ilişki halinde olduğu birlikli ve hiyerarşik bütüncül bir model çıkar.⁸⁹

Platon'un hayatının sonralarına doğru şekillenen, ölümünden sonra Platon okulunu devam ettiren öğrencileri Speusippos ve Ksenokrates tarafından savunulan idea

⁸³ Arslan, age, s.256.

⁸⁴ Copleston, age, s.61.

⁸⁵ Arslan, age, s.262.

⁸⁶ Aristo, age, s.163.

⁸⁷ Arslan, age, s.262.

⁸⁸ Arslan, age, s.283.

⁸⁹ Arslan, age, s.284.

öğretisi en nihaî manada ideaların sayılar olduğunu savunur. Daha sonra diğer bir öğrencisi Aristo tarafından eleştirilecek bu öğretiye göre en yüksek idea sayılardır. Platon “bir”in “başka bir şeyin yüklemi olmayıp bizzat töz olması manasında Pisagorcularla aynı görüştedir”.⁹⁰ Platon’u Pisagorculardan ayıran, sonsuz olarak “iki”yi almasıdır. Platon’a göre her sayı, büyük ve küçükten oluşan “iki”den meydana gelir.⁹¹

İdea sayılardan sonra idea şekiller gelir. Bu ikisinin altında genel olarak idealar, ideaların altında aracı varlıklar dediği matematiksel sayılar ve şekiller, en aşağıda da duysal şeyler bulunur.⁹² İdeaların matematikselleştirilen bu yeni halinde “bir” idea sayı değildir. Bir sayıların ilkesidir. Sayılar ikiden başlar ve en mükemmel sayı olan onda nihayete erer.⁹³

Bütün bu hiyerarşinin en üst noktasında ise iyi ideası yer alır. İyi ideası bütün diğer idealara gerçekliğini verir. En gerçek manada var olan odur. Aristo'ya göre Platon'da iyi “bir”le özdeşir.⁹⁴ Platon’un “bir”le özdeşleştirdiği iyi ideasının tanrı olup olmadığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bu görüş farklılığının sebebi Platon’un diyaloglarında tanrıya dair net bilgiler vermemesi ve Platoncu filozofların öğretileriyle kendi öğretisinin karışmasıdır. Platon tanrılar hakkında yapılması gereken ilk şeyin onların var olduğunu ve adil olduğunu kabul etmek olduğunu söyler.⁹⁵ Platon’un tanrısı, hiçbir şey yoktan var olamaz düşüncesinin izlerini taşır. Ona göre tanrı yoktan var eden değil, idealara bakarak duysal dünyaya şekil verendir. Platon’un tanrısının iyi ideası olup olmadığı konusunda dört farklı görüş bulunur:

1. Tanrı ile iyi ideasının aynı olması: Platon tanrısının iyi ideası olduğu en yaygın söylemdir. Fakat bunda bir sorun bulunur. Platon iyi ideası ile beraber sonsuz sayıca ideanın var olduğunu da söyler. Böylece sayısı belli olmayan tanrılar ortaya çıkar.⁹⁶ Bu ise ideanın tanrı olma ihtimalini zayıflatır niteliktedir.

⁹⁰ Aristo, age, s.113.

⁹¹ Aristo, age, s.114-115.

⁹² Arslan, age, s.292.

⁹³ Arslan, age, s.290.

⁹⁴ Copleston, age, s.50.

⁹⁵ Platon, **Yasalar**, Candan Şentuna ve Saffet Babür (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s.382-383.

⁹⁶ Behiye Bilge Budak, **Platon'da Tanrı Sorunu (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2002), s.87.

2. Tanrı ile iyi ideasının ayrı ama aynı derecede hakikat olması: Bu tanrı ile iyi ideasını aynı hakikatin farklı veçheleri olarak görmek anlamına gelir. Bu iddiayı savunanlar tanrının iyiyi hareket ettiren ruh olduğunu savunurlar.⁹⁷ Fakat Platon'un diyaloglarında ruhun tek tanrı olduğuna dair bir görüş bulunmaz. Ruhun da bir tanrı olduğu kabul edilmekle birlikte teistlerin tanrısı ile alakası yoktur. Ayrıca bu ikisini yani ruh ile iyi ideasını aynı hakikatin farklı görünüşleri olarak değerlendirmek de başlangıçta düalizm doğurur.⁹⁸

3. Tanrının iyi ideasından üstün olması: Platon ideaları evrendeki her şeyin ilkeleri olarak görür. Hatta Platon, evrenin de ideaları örnek alınarak yapıldığı söyler. Bu ise tanrının idealarından bağımsız olmadığını gösterir ve tanrının iyi ideasından üstün olduğu anlayışını ortadan kaldırır.⁹⁹

4. İyi ideasının tanrıdan üstün olması: İyi ideası her şeyin üstünde konumlanır. Tanrı evreni yaratırken de onu örnek alır. Tanrı evreni düzenleme bağlamında idealara muhtaç durumdadır. Bu ise bizi tanrının üstünde bir şeyler olduğu görüşüne götürecektir. Fakat bu Platon'un sisteminde mümkün değildir.¹⁰⁰ Tanrıdan daha yukarda bir iyi ideası olduğu muhakkaktır fakat bu kendi başına bir şey yapamaz sadece model olarak bulunur. Tanrı idealara muhtaçtır dediğimiz yerde ideanın da kendisine bakarak evreni şekillendirecek bir tanrıya muhtaçtır dememiz gerekir.

Platon duyuşal dünya ve iyi ideası arasında bir ilişki sistemi kurar. Bu sisteme göre gözünü iyiye çeviren biri, gözünü tam eksiksizliğin bulunduğu yere çevirir.¹⁰¹ Tam eksiksizliğin bulunduğu yer ise iyi ideasıdır. İyi ideasına dair keşif temaşa ile ortaya çıkan bir aydınlanma şeklinde olur. Bu aydınlanma kelimelerle ifade edilemez ve başkasına aktarılamaz.¹⁰² Platon en yüksek aşkın, bilgelik aşkı olduğunu söyler. Bilgelik aşkına ulaşmak ise en yüksek ilke olan iyiyi temaşa etmekle mümkündür. Platon'un mistik öğeler içeren entelektüel sezgi modeli daha sonra Plotinus, Fârâbî, İbn Sînâ gibi takipçileri tarafından da geliştirilecektir.

⁹⁷ Budak, age, s.88.

⁹⁸ Budak, age, s.89.

⁹⁹ Budak, age, s.89-90.

¹⁰⁰ Budak, age, s.90-91.

¹⁰¹ Copleston, age, s.51.

¹⁰² Arslan, age, s.331.

IV. ARİSTO'DA BİR

Düşünce tarihinin en önemli isimlerinden biri olan Aristo (M.Ö. 384-322), sistemini kurmaya kendi dönemine kadar oluşturulan sistemlerin analizini yaparak başlar. Aristo da hocası gibi pre-sokratik filozofların her şeyin, özünde maddî olana indirgenebileceğini savunan görüşlerini eleştirir ve bu alanı Platon gibi madde-dışı olanla açıklamaya çalışır. Aristo'ya göre "evrenin bir olduğunu söyleyen ve maddesi olarak tek tür bir şeyi kabul edenler kuşkusuz bir sürü yanlışla düşer. Çünkü onlar cisimsel şeylerde var oldukları halde onların öğelerini değil yalnızca cisimsel varlıkların öğelerini kabul ederler".¹⁰³

Değişmez özlerin madde dışı olduğunu savunan Aristo, maddeyi tamamen inkar etmez. Hiyerarşik sisteminde maddeye göreli bir yokluk sıfatı atfeder. Aristo'nun bununla yapmaya çalıştığı hem varlığı hem de oluşu tatmin edici bir şekilde açıklığa kavuşturmadır.

Aristo değişmez özlerin tinsel olduğu konusunda Platon'la hemfikir olmakla beraber bu özlerin ne olduğu konusunda farklı bir anlayışa sahiptir. Platon değişmez, madde dışı, evrensel şeylere idea adını verirken Aristo'nun aynı özelliklere sahip özü formlardır.¹⁰⁴ Aristo'nun formlar sistemini kurarken analizini yaptığı kuramlardan en önemlisi Platon'un idealar kuramıdır. Aristo metafiziğinin önemli bir bölümünü oluşturan idealar eleştirisinde Platon'un olması gerekenden fazlasını idea olarak kabul etmesinin yanlış olduğunu ve idealar dünyası ile duysal dünya arasında kurduğu sistemin problemlili olduğunu söyler.¹⁰⁵ Bunun çözümünü de gereğinden fazla olan idealar için bir sınırlamaya gitmekte ve arasında duysal dünyayla kopukluk olan ideaları duysal dünyaya içkin hale getirmekte bulur.¹⁰⁶

Aristo hem varlığı hem de oluşu kabul eden, bunlar arasındaki ilişkiyi tatmin edici bir şekilde sunan bir sistem kurmaya çalışır. Bu sistemle varlığı inkâr etmeden oluşun varlığının mümkün hatta zorunlu olduğunu göstermeye çalışır. Aristo'ya göre

¹⁰³ Aristo, age, s.119.

¹⁰⁴ Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 Aristoteles**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s.25.

¹⁰⁵ Arslan, age, s.127.

¹⁰⁶ Arslan, age, s.127.

hem gerçek manada varlık hem de gerçek manada oluş vardır. Aristo'nun kabul ettiği varlık tanımı Yunan düşünce geleneğine uygunluk arz eder. Aristo'nun varlığı da "hiçten hiçbir şey olmaz" görüşünden hareketle yoktan var olmamıştır.¹⁰⁷ Aristo'nun varlık tanımına yaptığı özgün katkı varlıkta ve yoklukta mutlak- göreli ayırımına gitmesidir. Ona göre hem maddî şeyler hem de madde dışı şeyler vardır. Bunlar arasındaki fark varlıktan aldıkları pay ölçüsünce belirlenir. Madde dışı olan formlar mutlak anlamda var iken madde göreli bir yokluğa sahiptir. Aristo'nun formun yanında maddeye de varlık vermesi maddeyi kuvve, formu fiil olarak tanımlaması sonucunu doğurur.¹⁰⁸ Varlık üzerinde yapılan bu kuvve-fiil ayrımı oluşu mümkün kılmaktadır. Aristo'ya göre oluş kuvveden fiile gidiştir. Aristo'nun oluşturduğu bu sistem hem yokluktan hiçbir şeyin meydana gelmeyeceğini, varlığın mutlaklığını savunan Yunan düşüncesine uygun, hem de doğada gözlemlenen oluşa cevap verebilen bir yapıdır. Kuvve-fiil ayrımını temel alan bu yapı varlıkta bir hiyerarşi olduğunu gösterir.¹⁰⁹ Aristo'nun kurduğu bu hiyerarşi ontolojiden teolojiye geçişi sağlar. Varlıklar hiyerarşisinde zirvede Tanrı bulunur. Tanrı varlık tanımına gerçek manada en layık olanıdır. O, madde ve formun birbirinden ayrılmaz olmaları konusunda istisnadır.¹¹⁰ O madde değildir, en yüksek manada formdur. Her şeye form veren tanrı hiçbir şeyden form almaz.¹¹¹ Tanrıyı vasıflandırırken "bir" kavramı da kullanılır. Varlık ve birlik özdeş tanımlar olduklarından¹¹² tanrı en yüksek manada birdir.

Aristo'nun tanrıyı nasıl ele aldığını incelemeden önce varlıkla özdeş gördüğü "bir" kavramını incelemek gerekir. Özdeş kavramlar olan varlık ve birlik arasındaki ilişkiyi Aristo şöyle açıklar: "Varlık ve birlik aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeylerdir."¹¹³

¹⁰⁷ Arslan, age, s.138.

¹⁰⁸ Arslan, age, s.125.

¹⁰⁹ Copleston, **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 2a Aristoteles**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1986, s.65.

¹¹⁰ Arslan, age, s.141.

¹¹¹ Aristo, age, s.502.

¹¹² Aristo, age, s.425.

¹¹³ Aristo, age, s.192-193.

Aristo'da birlik de varlık gibi birçok şeye yüklenmekle beraber anlamı, yüklendiği şeye göre farklılık gösterir. Bu manada birlik de varlık gibi birçok anlamda kullanılır.¹¹⁴ Ve birin sahip olduğu bu anlamlar arasında hiyerarşik bir düzen vardır.

Ne tür şeylerin bir olduğu ve “bir”in özünün ne olduğu meselelerinin karıştırılmaması gerektiğini söyleyen¹¹⁵ Aristo'nun sözleriyle “birin özü bölünmez olma, doğası gereği belli ve özel bir şey olma ve yer veya form veya düşünce bakımından bağımsız olma veya bir bütün veya bölünmez olma veya nihayet ve özellikle niceliğin ilk ölçüsü olmadır”.¹¹⁶ Aristo “bir”in, kendisinden önceki filozofların söylediği gibi cins olmadığını söyler.¹¹⁷ Çünkü “bir”, altındaki bütün türlere eşit şekilde yüklenmez. Oysaki Aristo'da eşit değil dereceli bir yükleme söz konusudur. Aristo, Platon gibi “bir”in cevher olduğunu da reddeder.¹¹⁸ Aristo'ya göre “bir”, birbirinden farklı derecede ve tarzda olmak üzere şeylerin yüklemidir.¹¹⁹

“Bir”in ne olduğundan sonra nelerin “bir” olduğunu incelemek gerekir. Aristo'ya göre “bir, ilineksel anlamda bir olan ve kendi özü gereği bir olan anlamlarına gelir”.¹²⁰

Aristo ilineksel anlamda bir'e Koriskos ve müzisyenin bir ve aynı şeyler olduğu örneğini verir.¹²¹ Bu örneğe göre koriskos ve müzisyen bir tözün ilineklere olmaları bakımından özdeştir.

Kendi özü gereği “bir” olanlar, kendi içinde üç alt gruba ayrılır.

1. Bağdan dolayı, bir demet gibi bir kısım şeyler sürekli olduklarından dolayı bir olarak adlandırılır.¹²²

2. Maddeleri tür bakımından farklı olmayan şeyler bir olarak adlandırılır.¹²³

¹¹⁴ Aristo, **Fizik**, Saffet Babür (çev.), İstanbul: YKY Yayınları, 2002, s.13.

¹¹⁵ Aristo, **Metafizik**, s.420.

¹¹⁶ Aristo, age, s.420-421.

¹¹⁷ Aristo, age, s.168.

¹¹⁸ İhsan Fazlıoğlu, “Aristoteles’in Sayı Tanımı”, **Divan İlmî Araştırmalar**, yıl: 8, S.15, 2003/2, s.131.

¹¹⁹ Copleston, age, s.39.

¹²⁰ Aristo, age, s.245.

¹²¹ Aristo, age, s.245.

¹²² Aristo, age, s.246.

Birlik, hem uzak türün hem yakın türün farklı olmamasında geçerlidir. Türün dışında cins bakımından bir olan varlıklar da özü gereği bir olan varlıklar kapsamına girer.¹²⁴

3. "Bir şeyin özünü ifade eden tanım diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer tanımdan ayırt edilemezse bu şeyler de özleri gereği bir olarak adlandırılır".¹²⁵ Aristo'ya göre en fazla birliğe sahip olanlar bölünmez olan ve zaman, mekan, tanım olarak birbirinden ayrılmayan şeylerdir. Bunlar içinde en fazla birliğe sahip olanlar ise tözlerdir.¹²⁶ Tözleri bir olan şeyler süreklilik, form veya tanım bakımından birdir.

Birliğe sahip bütün şeylere birlik özelliğini veren şey hareket, düşünce ve tanımda bölünmezliktir.¹²⁷

Aristo'nun bir kavramını incelediği bir diğer alan matematiksel alandır. Aristo'ya göre "bir, sayı olmak bakımından sayının ölçüsüdür".¹²⁸ Her yerde ölçü olan, basit ve bölünemez olandır. Bir sayının ölçüsüdür fakat kendisi sayı değildir. İlk sayı en küçük çokluk olan ikidir.¹²⁹ Aristo'nun "bir" olarak tanımladığı şey, Platon'un savunduğu manada şeylere aşkın olan, nesneleri aşan şeyler değil şeyleri saymamıza sebep olan sayıların birimi olan birdir.¹³⁰

Aristo'da tanrı kavramı Aristo'nun varlık, birlik, hareket kavramlarıyla ilişki içindedir. Aristo'nun "Fizik"inde tanrı hareket merkezli bir anlayışla açıklanır. Doğada gördüğümüz devinim ezelîdir ve süreklilik arz eder. Her devinimin oluşması onu devindiren başka bir şeyin olmasına bağlıdır.¹³¹ Bu şart her hareket eden için geçerlidir. Her devineni bir devindiren vardır, devindireni de bir devindiren vardır. Bu birbirine bağlı durumun kısır döngü haline gelmemesi için bir noktada nihayete ermesi gerekir.

¹²³ Aristo, age, s.247.

¹²⁴ Aristo, age, s.247.

¹²⁵ Aristo, age, s.248.

¹²⁶ Aristo, age, s.248.

¹²⁷ Aristo, age, s.420.

¹²⁸ Aristo, age, s.421.

¹²⁹ Aristo, age, s.436; Aristo, **Fizik**, 197.

¹³⁰ Fazlıoğlu, agm, s.131.

¹³¹ Aristo, **Fizik**, s.305.

Bu nokta da kendisi hareket etmeyen hareket ettirici tanrıdır.¹³² Bu ezeli hareketsiz hareket ettiricinin “bir” ve ebedî olması zorunludur.¹³³ Bu ilk devindirici bölünmezdir. Onun parçası yoktur ve hiçbir büyüklük taşımaz.¹³⁴ Hareketsiz hareket ettirici zorunlu olması bakımından iyidir ve iyi olması anlamında o, ilkedir.¹³⁵ Aristo'nun iyi, bölünmez, parçasız olarak tanımladığı hareketsiz ilk hareket ettirici onun tasarladığı varlık hiyerarşisinin en tepesinde bulunur. Bu manada tanrı en gerçek manada var ve en gerçek manada “bir” olandır. En mükemmel manada varlık sahibi olan tanrı diğer tüm şeylere varlık ve akılsallık verir.¹³⁶ Aristo'nun tanrısı üç şeyi birliğinde barındırır. O, hem akıl hem makul hem de âkildir.¹³⁷ Tanrı'nın doğası olan bu akletme fiili, fiillerin en üstünüdür. Tanrı'nın aklettiği de en üstün varlık olan kendisidir.¹³⁸

Tanrı dışındaki bütün varlıklar bu ebedî ve mükemmel hayatı taklit etmeye çalışır.¹³⁹ En yüksek varlık olan Tanrı aşkın ve arzunun son noktasıdır. Onun dışındaki tüm şeyler, iyi olduğu için onu isterler ve onu taklit etmeye çalışırlar.¹⁴⁰

Aristo'nun tanrısı konusunda tartışmalı olan nokta onun tek bir Tanrı'ya mı tanrılara mı inandığıdır. Kitaplarında yer alan “tanrılar” ifadesi onun çok tanrı olduğu anlamına mı gelir? Veya metafiziğinde Homeros'tan alıntı yaptığı "varlıklar kötü yönetilmeyi istemezler. Çok kişinin yönetimi iyi değildir. Tek bir yöneticinin olması gerekir"¹⁴¹ sözü onun tek tanrı olduğunu gösterir mi?¹⁴² Bu noktalar muğlak olmakla birlikte açıkça tespit edilen, onun alemin yaratıcısı olan bir tanrı tasavvuruna sahip olmadığıdır.¹⁴³ Ayrıca onun tanrısı tapınılacak ve kendisine seslenilecek bir tanrı da değildir.¹⁴⁴

¹³² Aristo, age, s.305-306; Aristo, **Metafizik**, s.504.

¹³³ Aristo, **Fizik**, s.377.

¹³⁴ Aristo, age, s.419.

¹³⁵ Aristo, **Metafizik**, s.506.

¹³⁶ Aristo, age, s.502.

¹³⁷ Arslan, age, s.199.

¹³⁸ Aristo, age, s.519.

¹³⁹ Aristo, age, s.520.

¹⁴⁰ Aristo, age, s.505.

¹⁴¹ Aristo, age, s.527.

¹⁴² Kılıç, agm, s.193.

¹⁴³ Arslan, age, s.202.

¹⁴⁴ Copleston, age, s.72.

V. PLOTİNUS'TA BİR

Batı düşünce tarihinde Platon ve Aristo'dan sonra en önemli filozoflardan biri olarak görülen Plotinus (M.S.204-270), Yeni-Plâtonculuğun kurucusu olarak kabul edilir. Kendisini Platon'un doğru bir yorumcusu olarak gören¹⁴⁵ Plotinus'un sistemi sadece Platon felsefesinin yorumundan ibaret değildir. O, Platon felsefesinin temel öğeleri olan matematik ve politikayla ilgilenmez. Platon'dan farklı olarak da sisteminde mistik öğelere fazlasıyla yer verir. Plotinus'un felsefesinin şekillenmesinde yaşadığı dönemde görülen sosyal, ekonomik, dinî ve kültürel şartların etkisi büyüktür. Plotinus'un yaşadığı yıllar Roma İmparatorluğu'nun bozulmaya ve çözülmeye başladığı yıllardır.¹⁴⁶ Siyasî yapıdaki bu bozulmanın sosyo-kültürel hayatı da olumsuz etkilemesi bu dünyadan kaçışa ve öte dünyaya ulaşma arzusuna sebep olur.¹⁴⁷ Plotinus'un felsefesi de temelde kötü olan bu dünyadan mükemmel olan dünyaya geçişi amaçlar. Plotinus felsefesinin etkilendiği bir diğer husus, yaşadığı dönemde yüksek bir etki gücüne sahip olmaya başlayan Hristiyanlıktır. Plotinus'un "Bir"den çıkan "Zekâ"yı "Bir"in kelamı,¹⁴⁸ "Ruh"u da "Zekâ"nın kelamı ve fiili olarak görmesi¹⁴⁹ Hristiyanlık inancını çağrıştıran niteliktedir. Plotinus sisteminde Parmenides'in "Bir"ini, Anaksagoras'ın "Nous"unu, Platon'un "İyi İdea"sını, Aristo'nun "Akıl"ını, Hristiyanlık inancını ve doğu mistisizmini birleştirir.¹⁵⁰

Plotinus'un felsefesi tinsel olan üzerine temellenir. O'na göre gerçek varlık madde dışı olandır. Madde ise hiçbir şekilde varlık sahibi değildir. Bu manada Plotinus materyalizmin tam karşısında yer alır.¹⁵¹ Plotinus'un sadece tinsel olanı gerçeklik olarak kabul ettiği sisteminde bu gerçekliğe ulaşmak için çizdiği yol, Plotinusçuluk'un aslında bir mistisizm olduğunu gösterir.¹⁵² Fakat onun mistisizmi felsefeden uzak bir mistisizm

¹⁴⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi 5 Plotinus, Yeni Plâtonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s.15.

¹⁴⁶ Arslan, age, s.7.

¹⁴⁷ Arslan, age, s.8.

¹⁴⁸ Plotinus, **Enneadlar**, Haluk Özden (çev.), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008, s.108.

¹⁴⁹ Arslan, age, s.234.

¹⁵⁰ Murteza Korlaelçi, "Plotinus'un Sudûr Anlayışı ile İbn Sinâ'nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi", **Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, C.1, s.248-249.

¹⁵¹ Gökberk, age, s.132.

¹⁵² Arslan, age, s.55.

değildir. Onun mistisizmi metafizik temelli bir felsefî yapı üzerindedir. O'nun felsefî-mistik sistemi Doğu ve Batı mistisizminin en önemli kaynaklarından biridir.¹⁵³ Fakat onun Aquinas, Hallâc-ı Mansur, Sühreverdi, Muhyiddîn-i Arabî gibi isimlerin tümünü etkilediğini söylemek¹⁵⁴ aşırı yorum olarak nitelendirilebilir.

Plotinus, Platon gibi birbirinden ayrı iki dünyanın varlığını kabul eder. Plotinus bu iki dünyanın hem kendi içindeki hem de birbirleri arasındaki ilişkiyi iki türlü hareketle açıklar. Bu hareketlerden ilki Plotinus'un metafiziğini oluşturan, varlıkların nasıl meydana geldiğini açıklayan, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen sudûr hareketidir. İkinci hareket ise var olanların daha mükemmele ulaşmak amacıyla kendilerini arındırarak gerçekleştirebilecekleri, aşağıdan yukarıya doğru ilerleyen mistik yükseliş hareketidir. Plotinus böylece ilk ilkeye uzaklık ve yakınlıklarına göre mükemmellik ve kutsallık derecelerinin bulunduğu hiyerarşik bir düzen ortaya koyar.¹⁵⁵ Plotinus'un iki dünyasından tinsel olanında gerçek manada var olan Bir, Nous ve Ruh bulunur. Bu dünyanın en tepesinde Bir bulunur. Plotinus Bir'i kendi yalınlığı gereği ilk ve mutlak olarak tanımlar.¹⁵⁶ “Bir”, her şeyin varlığını kendisine muhtaç olduğu ilk ilkedir. Sudûr hareketi Bir'den başlar. Bir, Nous'u meydana getirir, Nous da kendi sırası geldiğinde Ruh'u oluşturur.¹⁵⁷ Sudûrda taşma, taşanın kendisinden mükemmel olanı temaşa etmesi suretiyle gerçekleşir. Nous varlık kazandıktan sonra Bir'i düşünür ve bunun sonucunda Ruh'u oluşturur. Bu sistem varlığa gelen her şeyin kendinden mükemmel olanı temaşa etmesi şeklinde durmaksızın devam eder.

Plotinus felsefesinin zirve noktasında bulunan Bir, her şeyin ezeli, ebedî, kendisinden çıktığı ve yine O'na dönmek istediği ilk ilkedir. Plotinus'a göre ilk ilke ne düşünce tarafından bütünüyle kavranabilir ne de söz tarafından dile getirilebilir.¹⁵⁸ İlk ilkenin dile ve düşünceye aşkınlığını¹⁵⁹ vurgulayan Plotinus, O'nun ne olduğunu değil

¹⁵³ Gökberk, age, s.131.

¹⁵⁴ Bal, Metin, “Roma’da Yeni Plâtonculuğun Kurucusu Plotinus ve Öğretisi”, **Doğu Batı**, S.50, Ağustos-Eylül-Ekim, 2009, Ankara, s.88.

¹⁵⁵ Kılıç, agm, s.194.

¹⁵⁶ Plotinus, age, s.43.

¹⁵⁷ Plotinus, age, s.108; s.110.

¹⁵⁸ Plotinus, age, s.113.

¹⁵⁹ Kılıç, agm, s.198.

ne olmadığını söyleyebileceğimizi savunur.¹⁶⁰ Buna rağmen O'na, bir ve iyi sıfatlarını yükler.¹⁶¹ O'nu tanımlamak için O'na iyi demenin yeterli olduğunu söyler.¹⁶² Plotinus'un "Bir"i iyi olarak vasıflandırması Platon'un "İyi İdea"sından etkilendiğini gösterir. Plotinus'un Tanrı ve bir kavramlarını her zaman eşanlamlı kullandığından hareketle "Plotinus'un Bir'inin İyi İdeası'nın tanrılaştırılmış şekli"¹⁶³ olduğunu söylemek mümkündür.

Bir'in altında ilk ilkedden sudûr eden, "birçok-bir" olan Zekâ vardır.¹⁶⁴ Zekâ birlik ve aynı manada varlık bakımından Tanrı'dan aşağıda yer alır. Tanrı'dan daha az mükemmel olan Zekâ, kendisinden sudûr ettiği Tanrı'yı düşünür ve bunun sonucu olarak ondan çokluk içinde birlik olan Ruh¹⁶⁵ sudûr eder. Ruh hem bölünebilir hem bölünemez olması yönüyle bir ve çoktur. Ruh'a hem bir hem de çok olma özelliğini kazandıran onun akılla kavranabilir dünyayla ve duyusal dünyayla ilişki içinde olabilmesidir. Ruh üst kısmıyla kendisinden sudûr ettiği "Zekâ"yı temaşa eder, alt kısmıyla da bu temaşanın bir eseri olarak doğayı meydana getirir.¹⁶⁶ Ruh'un oluşmasıyla beraber akılla kavranabilir dünyadaki varlık mertebeleri sona erer ve bu mertebelerin son halkası olan Ruhla beraber duyusal dünyaya geçiş yaşanır. Ruh'un temaşasının eseri olan bireysel ruhların çokluğu ona çokluk yüklemekle birlikte o, tek ve bölünmezdir.¹⁶⁷ Mutlak birlikle başlayan, Nous ve Ruh ile devam eden sudûr mutlak çokluk olan maddede son bulur. Plotinus'un varlıkların meydana gelişini açıkladığı sudûr teorisi Yunan düşünce tarihi açısından özgün bir yere sahiptir. O, bir yandan yoktan hiçbir şey meydana gelmez inancına sadık kalır, öbür yandan da düşünmeyi, temaşayı yaratmaya özdeş kılarak özgün bir sistem ortaya koyar.

Mutlak birlikten mutlak çokluğa, mükemmel olandan kötü olana doğru gerçekleşen sudûr hareketinin karşısında kötüden iyiye, çokluktan birliğe doğru gerçekleşen yükselme hareketi vardır. Bu hareket Plotinus felsefesinin mistik yönünü

¹⁶⁰ Arslan, age, s.62.

¹⁶¹ Plotinus, age, s.113.

¹⁶² Plotinus, age, s.168.

¹⁶³ Kılıç, agm, s.194.

¹⁶⁴ Plotinus, age, s.114.

¹⁶⁵ Plotinus, age, s.106.

¹⁶⁶ Plotinus, age, s.80.

¹⁶⁷ Plotinus, age, s.146.

oluşturur. Plotinus'a göre akılla kavranabilir âlemin üç ilkesi olan “Bir”, “Zekâ” ve “Ruh” bizim üzerimizde güçlü bir çekiciliğe sahiptir.¹⁶⁸ Bu yüzden her bireysel ruhun amacı Ruh’a, oradan Zekâya oradan da Tanrı’ya yükselmek¹⁶⁹ ve onunla birleşmektir. Akılla kavranılabilir dünyaya yükselişte ilk aşama, matematik ve diyalektik öğrenme suretiyle erdemli olmaktır.¹⁷⁰ Bu ilimlerin sağladığı yararlar erdemli olan bireysel ruh kendisine yönelir. Murakabe yoluyla bedenî bağlarından kurtulan ruh, kendisine hayat verenin evrensel, ilâhî ruh olduğu bilincine varır.¹⁷¹ Ruhtan onun varlık sebebi olan zekâya yükselinir. Bu yükseliş zekâ iyi olmadığı için zekâda son bulmaz.¹⁷² Çünkü nihaî olarak istenen İyi olandır. İyi, aşkın ilkesi ve sonudur. Bedenden ruha, ruhtan zekâya, zekâdan da iyiye giden bu yükseliş bireysel ruhun bedenî arzulardan sıyrılması ve geri kalan her şeyden vazgeçmesiyle gerçekleşir.¹⁷³ Bedeninden tamamen sıyrılan ve iyiye ulaşan ruh, Tanrıyı hiçbir aracı olmaksızın kendinde parıldar halde görür. Mutluluğun zirvesi olan bu noktada ruh kendi benliğini unuttur ve kendisini onunla karıştırır.¹⁷⁴ Ruh’un Tanrı’nın imgesine sahip olduğu bu an, sözle anlatılamaz bir andır.¹⁷⁵

VI. KİNDÎ’DE BİR

İslam dünyasında felsefeye geçişi sağlayan Kindî (ö.252/866?), risalelerinde bir kavramına ayrıntılı olarak yer verir. Onun sisteminde bir, hakikî ve mecazî bir olmak üzere ikiye ayrılır. Meczâzî bir, sadece isim benzerliğinden dolayı şeylere yüklenen bir yüklemidir. Hakikî bir ise arazî tüm özelliklerden soyutlanmış, gerçek manada birliğe sahip Tanrı’dır. Bu kavramsal analizle Kindî’nin Tanrı’nın birliğini kanıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür.

¹⁶⁸ Plotinus, age, s.151.

¹⁶⁹ Plotinus, age, s.24.

¹⁷⁰ Plotinus, age, s.19.

¹⁷¹ Plotinus, age, s.106.

¹⁷² Plotinus, age, s.163.

¹⁷³ Plotinus, age, s.167.

¹⁷⁴ Plotinus, age, s.167.

¹⁷⁵ Plotinus, age, s.176.

el-Vahid terimi Kindî'nin felsefî terimleri açıkladığı Hudud risalesinde yer alır. O bir'i "bir, bilfiil olandır ve o bazen araz olarak da nitelenir." şeklinde tanımlar.¹⁷⁶ Bu tanım Kindî'nin bir kavramını özetler niteliktedir. Bir'i gerçek bir ve mecazî bir olarak ayıran Kindî, bilfiil olan birle gerçek bir'i, bazen arazla nitelediğini söylediği birle de mecazî bir'i kasteder.¹⁷⁷

Kindî'ye göre "bir", çeşitli kavramları ifade eden bir terimdir.¹⁷⁸ "Bir", cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz, cemî, ba'z karşılığında kullanılır.¹⁷⁹ Kindî, "bir" in kullanıldığı tüm bu kategorilerde "bir" i tek tek inceleyerek onların "gerçek bir" mi "mecazî bir" mi olduğunu söyler. Tür, birçok şeyden meydana geldiği için onun altında çok şahıs bulunur. Bu açıdan tür, çoktur. Çok olan türe yüklenen "bir", "gerçek bir" değil "arazî bir" dir.¹⁸⁰ Cins çeşitli birçok türü içerdiği, tür de çok olduğu için çoktur. Cinsteki birlik de ârizî birliktir.¹⁸¹ Fasıl da tür ve türün kapsamındaki şahısları göstermesi açısından çokluk ifade eder. Ondaki birlik de zatî birlik değildir.¹⁸² Hasa, bir şeyin mahiyetini bildirmek açısından birçok şahısta bulunduğu için çokluk ifade eder.¹⁸³ Araz-ı âmm birçok şahısta ya nicelik ya nitelik açısından bulunur. Arazın bu her iki türü de çokluk ifade eder. Dolayısıyla araz-ı âmmdeki birlik de zatî değil ârizîdir.¹⁸⁴ Küll de bölünebilir olduğu için çokluk ifade eder. Külldeki birlik de bölünebilir olduğu için zatî değildir.¹⁸⁵ Cemî de küll gibi birçok toplu şeyi ifade ettiği için ondaki birlik de arazdır.¹⁸⁶

Bu şekilde yüklenen tüm "bir"ler, içlerinde bölünebilir oldukları ve bu bölünebilirlik çokluk barındırdığı için mecazî anlamda bir kategorisine dahildir. Bu yüklemdeki birlik zâtî değil isim itibariyle birliktir. Her bir yüklem için tek tek

¹⁷⁶ Kindî, "El-Hudud ve'r-Rüsum", **Mustalah el-Felsefî İnde'l-Arab** içinde, Abdülmecid el A'sem (neş.), Kahire, 1989, s.193.

¹⁷⁷ Uysal, Enver **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları**, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s.235-236.

¹⁷⁸ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", Mahmut Kaya (çev.), **Felsefî Risaleler** içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002, s.158.

¹⁷⁹ Kindî, age, s.158.

¹⁸⁰ Kindî, age, s.159.

¹⁸¹ Kindî, age, s.159.

¹⁸² Kindî, age, s.160.

¹⁸³ Kindî, age, s.160.

¹⁸⁴ Kindî, age, s.160.

¹⁸⁵ Kindî, age, s.160.

¹⁸⁶ Kindî, age, s.160.

açıklama yapan Kindî, her açıklamasının sonunda ârızî olan birliğin zorunlu olarak bir etkenden geldiğini söyler. Eşyada araz olarak bulunan birlik başka bir varlığın malulü olmayan “Gerçek Bir”in varlığının zorunlu olduğunu gösterir.

Kindî duysal dünyada tecrübe ettiğimiz birlik ve çokluk arasındaki ilişkiyi inceler. Ona göre tabiatta bulunan çokluk, içinde birlik barındırır.¹⁸⁷ Çokluk içeren her eşya kendisine ilişkin bir özellik nedeniyle birdir.¹⁸⁸ Bu birlik eşyaya ait hareket, süreklilik, bütünlük, bir cins, bir türe ait olma gibi durumlarla gerçekleşebilir. Aynı şekilde tabiatta çokluğun olmadığı bir birlikten söz etmek mümkün değildir.¹⁸⁹ Eşyada birlik sıfatının yüklendiği her şey zatı itibarıyla değil arazî olarak birdir. Arazî olarak bir olanın cinsi, benzeri ve ortağı olmayan bir sebebi vardır.¹⁹⁰ Bu sebep ya birdir ya da çoktur. Çok olması durumunda o, hem bir hem de çok olacaktır. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi çokluk mutlaka içinde birlik barındırır. İlk sebebin çok olması durumunda o, bir ve çok olması bakımından kendi sebebi olur.¹⁹¹ Her sebebin sebepliden farklı olması gerekir ki bu durumda arazî olanın sebebi olanın “bir” olması zorunludur.¹⁹² Aynı şekilde çok olması onun genel veya özel niteliklerden oluşmuş bir birleşik olduğu anlamına gelir. Her birleşik olanın bir birleştireni vardır. Sebebin çok olduğunu kabul etmek teselsüle yol açtığı için ilk sebebin çokluk kabul etmeyen “bir” olduğunu kabul etmek zorunludur.¹⁹³ Her şeyin sebebi olan “hakikî bir” tabiatta bulunmaz. O, tüm eşyanın ötesinde ve üzerindedir. Gerçek bir ve mecazî birin ayrımını yapan Kindî daha sonra gerçek Bir'in sıfatları üzerinde durur. O, hakikî bir'i genelde olumsuz sıfatlarla vasıflandırır. O, gerçek Bir'in cins,¹⁹⁴ hareket, nefis, akıl,¹⁹⁵ madde¹⁹⁶ olmadığını, bölünme ve çoğalma türlerinden hiçbirini kabul etmediğini¹⁹⁷ söyler. Kindî'nin “gerçek bir”i, kastettiği manayla tanrıyı selbî yöntemle açıklaması sebebiyle

¹⁸⁷ Kindî, age, s.161.

¹⁸⁸ Kindî, age, s.164.

¹⁸⁹ Kindî, age, s.164.

¹⁹⁰ Kindî, age, s.168.

¹⁹¹ Kindî, age, s.168.

¹⁹² Kindî, age, s.169.

¹⁹³ Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s.27.

¹⁹⁴ Kindî, age, s.176.

¹⁹⁵ Kindî, age, s.177.

¹⁹⁶ Kindî, age, s.178.

¹⁹⁷ Kindî, age, s.182.

onun Plotinusçu bir yöntem izlediğini söylemek ¹⁹⁸ zoraki bir benzetme gibi görünmektedir. Çünkü İslam bizatihi tanrısını olumsuz sıfatlarla vasıflandırır. Kindî'nin kullandığı bu yöntemde Plotinus'tan çok İslam'ın etkisi olduğunu savunmak daha makul olabilir.

Kindî *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinde duyusal nesnelere varlığını kazandırmanın Gerçek Bir'in feyzi olduğunu söyler. ¹⁹⁹ Her şeyin varlığını feyz ile kazanıyor olması suduru çağrışırsa da Kindî'nin, diğer risalelerinde Tanrı'ya yoktan yaratma anlamına gelen el-ibda fiilini yüklediği görülür. ²⁰⁰ Yoktan yaratma olan bu fiil ilk gerçek fiildir. Bu ise yalnızca Allah'a özgüdür. ²⁰¹ Kindî'ye göre “ilk sebep”, “hakikî bir” her şeyi yoktan var eden Allah'tır.

Kindî'nin “bir” kavramı bağlamında üzerinde durduğu bir diğer nokta birin sayı olup olmadığıdır. O da kendisinden önce gelenlerin yolunu izleyerek birin sayıların üzerine bina edildiği temel olduğunu söyler. ²⁰² Sayının ilkesi olması bakımından bir, asla sayı değildir. İlk sayı kendisinden çok olanlara nisbetle az olan ikidir. ²⁰³

VII. FÂRÂBÎ'DE BİR

Fârâbî'nin (ö.339/950) yaşadığı onuncu yüzyıla geldiğimizde İslam felsefe geleneğinde tabiatçı ve metafizikçi olmak üzere iki ayrı kolun olduğu görülür. Fârâbî'nin temsil ettiği metafizikçiler Tanrı'nın yaratıcılık sıfatından çok, zorunlu varlık olması üzerinde dururlar. ²⁰⁴ Fârâbî felsefesinin temel çıkış noktası olan zorunlu-mümkün ayrımı ontolojisinin ve metafiziğinin esası konumundadır. Fârâbî'nin “bir” kavramını açıklaması ve konumlandırması da bu ayrım ile yakından ilişkilidir.

Fârâbî'nin kendisinden önceki filozofların, özellikle Aristo, Platon ve Plotinus'un, sistemlerini yaşadığı dinî ve entelektüel çevrede hakim olan düşünce

¹⁹⁸ Bekir Karlığa ve Burhan Köroğlu, *İslam Kaynakları Işığında Yeni Plâtoncu Felsefe*, Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı proje No: sos-014/180401, 2004, s.173.

¹⁹⁹ Kindî, age, s.182.

²⁰⁰ Kindî, age, s.183.

²⁰¹ Kindî, “Gerçek ve Mecaz Etkin Üzerine”, *Felsefî Risaleler* içinde, s.197.

²⁰² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.173.

²⁰³ Kindî, age, s.174.

²⁰⁴ Sunar, Cavit. *İslam'da Felsefe ve Fârâbî*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972, s.55.

yapısına uygun olarak şekillendirmeye çalışması ona düşünce geleneğimizde önemli bir konum kazandırır.

Fârâbî'nin felsefesinde “bir” kavramı önemli bir yer tutar. Öncelikle “bir”, analizi için Fârâbî'nin müstakil bir eser telif ettiği bir kavramdır. Bunun ötesinde “bir”, Fârâbî metafiziğinin en üst noktasında bulunan Tanrı'nın sıfatıdır. “Bir” kavramının ele alınışı bu iki alanda birbirinden tamamen farklıdır. Fârâbî'nin bir kavramını ele aldığı *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde* isimli eserinde birin mantıksal ve ontolojik boyutu ele alınır.²⁰⁵ Bu eserde Fârâbî, nelere bir dendiğini, birin özünde ne olduğunu ve birin çokla ilişkisini ele alır. Bu eserin dışında Fârâbî, bir'i metafizik bir kavram olarak inceler. Bir, her şeyin kendisinden meydana geldiği, ilk ve en yüce ilke olan Tanrı'nın zatına mahsus sıfatıdır.

Fârâbî, *Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde* isimli eserine birin birçok açıdan söylendiğini ve bunlardan birinin de çokluk üzerine söylenen bir olduğunu söyleyerek başlar.²⁰⁶ Çokluk üzerine söylenen bir cinsten, türde veya arazda görülebilir. Bunlardan ilki "yakın cinsleri bir olan iki şey hakkında birdir" denilmesidir.²⁰⁷ At ve eşek için hayvan olmaları bakımından onlar birdir demek bu birliğe örnektir.²⁰⁸ Yakın cinsler gibi son türleri bir olanlar için de bu ikisi birdir denilir.²⁰⁹ Zeyd ve Amr'ın yakın türleri olan insanlık bakımından bir olması da buna örnektir.²¹⁰ Fârâbî çokluk olduğu halde birlik yüklenen bu durumlarda cinsin türden daha önce geldiğini düşünür. Fârâbî'ye göre türleri bir olanlar hakkında tür itibarıyla birdir denilmeyip bu türlerin aynı cinsin altında olmasından dolayı cinsten birdir denilir.²¹¹

²⁰⁵ Kılıç, Cevdet. “Fârâbî'nin Kitabu'l-Vahid ve'l-Vahde İsimli Eserinde Bir/lik ve Çok/luk Kavramı”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.13:2, 2008, s.379.

²⁰⁶ Fârâbî, *Kitabü'l-Vahid ve'l-Vahde*, Muhsin Mehdi (ed.), Casablanca, 1989, s.37.

²⁰⁷ Fârâbî, age, s.37.

²⁰⁸ Fârâbî, age, s.37.

²⁰⁹ Fârâbî, age, s.37.

²¹⁰ Fârâbî, age, s.37.

²¹¹ Fârâbî, age, s.37.

Araz yönünden birliğe gelince o, "aynı arazın yüklendiği iki şey hakkında ikisi aynı arazdan dolayı birdir" denmesi şeklindedir.²¹² Süt ve karın kendilerine ilişkin beyazlık arazından dolayı o ikisi birdir denmesi buna örnektir.

Fârâbî çok oldukları halde kendilerine bir denilenleri açıkladıktan sonra sayısal biri açıklar. Fârâbî'nin sayısal biri kendisinden önceki filozofların sayıların kendisinden çıktığı matematiksel bir olma anlamında ele aldıkları matematik ve ontolojik manada bir değildir.²¹³ Fârâbî sayı bakımından birin çeşitli şekillerde kullanıldığını söyler. Bunlardan biri "peş peşe gelmek üzere unsurları sayı bakımından bir olanlar için o ikisi birdir denmesidir." öncesinde taç iken halhal olan gümüş unsuru buna örnektir. Taç ve halhala unsurları bir olması açısından o ikisi birdir denilir.²¹⁴ Unsurları tür bakımından bir olanlar için de o ikisi birdir denir.²¹⁵ Aynı şekilde "sayı bakımından bir olan konuya yüklenen iki araz hakkında ikisi birdir denilir."²¹⁶ "Sayı bakımından bir olan konuya yüklenen araz ve cins hakkında da o ikisi birdir denilir."²¹⁷ Fârâbî nelere sayı bakımından bir denildiğini açıkladıktan sonra sayı bakımından birin ne olduğunu sorar ve onların çok oldukları halde kendilerine bir denilenler olduğunu söyler.²¹⁸ Fârâbî iki isimle²¹⁹ veya iki arazla nitelendirilenlerin sayı bakımından bir olduğunu belirtir.²²⁰

Fârâbî daha sonra bölünme özelliği olan bir üzerinde durur. Bölünme özelliği olan bir muttasıl (bitişik) veya mü'telif (bileşik) olabilir. Muttasıl olan birde ona birlik kazandıran bitişikliğidir.²²¹ Muttasıl birde parçalarının sonu bir olduğu için o şey bir olur. Nokta, cisim veya yüzey muttasıl bire örnektir. Mü'telif bire de cüzleri birbirine bitişik olmayıp yapay veya doğal haricî bir etkenle birbirinden ayrılmaz hale gelen şeyler dahildir.²²² Ahşaptan yapılan gemi veya kapı bileşik bire örnektir.

²¹² Fârâbî, age, s.38.

²¹³ Kılıç, agm, s.387.

²¹⁴ Fârâbî, age, s.40.

²¹⁵ Fârâbî, age, s.40.

²¹⁶ Fârâbî, age, s.40.

²¹⁷ Fârâbî, age, s.40.

²¹⁸ Fârâbî, age, s.41.

²¹⁹ Fârâbî, age, s.41.

²²⁰ Fârâbî, age, s.42.

²²¹ Fârâbî, age, s.45.

²²² Fârâbî, age, s.49.

Fârâbî mahiyeti belirgin olana da bir denildiğini söyler.²²³ Bu manada birliğin özelliklerinden biri mevcuda musavık olmasıdır.²²⁴ Mahiyet açısından birlik sıfatının yüklendiği diğer şeylere gelince aynı şekilde mahiyeti müşterek olmayan şeyler için de bir denilir.²²⁵ Bu anlamda bir, maddeden mufarık şeylere ilişir.²²⁶

Nicelik açısından bölünmesini sağlayacak özelliği bulunmakla beraber mahiyet açısından bölünmeyenlere de bir denilir.²²⁷ Çok sert taş gibi bölünmesi zor olan, kılıç gibi bölündüğünde kullanılamaz olan birler bu gruba örnek olarak verilir.

Birden fazla araz ile bölünmeye bir denilmesini de Fârâbî mahiyet bağlamında inceler. Çokluk olduğu halde kendisine ilişkin arazdan dolayı o ikisi birdir denilenin ötesinde Fârâbî, burada varlıklara birden çok isim yüklenmekle birlikte onlara mahiyetleri bir olduğu için bir denildiğini söyler.²²⁸ Buna en güzel örnek Fârâbî'nin bir kavramını metafizik boyutuyla ele aldığı diğer eserlerinde görülebilir. Fârâbî'ye göre Allah birçok sıfat ve isimle anılmakla beraber mahiyeti bir olduğundan dolayı asla çok değildir, gerçek manada birdir.

Fârâbî'nin biri açıkladığı diğer alan metafiziktir. Metafizikte bir, her şeyin kaynağı olan, her şeyin tedricen kendisinden çıktığı ve yine kendisine döneceği, diğer mevcûdların sebebi olan Tanrıdır. Fârâbî'nin tanrısı varlıkların en üstünü ve ilkidir.²²⁹ Her şeyin varlığı O'na bağlıdır. Fakat O'nun varlığında başkasının payı yoktur. O, varlığında tektir ve bu bakımdan birdir.²³⁰ O'nun ne ortağı ne de zıddı vardır. O, makamında infirad sahibidir ve bu bakımdan da birdir.²³¹ O, sayıca ve başka herhangi bir surette bölünemez. Bir'in anlamlarından biri de bölünmezlik olduğu için O, bu manada da birdir.²³² O'nun birlik yönlerinden bir diğeri de O'nu başkasından ayıran

²²³ Fârâbî, age, s.51.

²²⁴ Fârâbî, age, s.51.

²²⁵ Fârâbî, age, s.51.

²²⁶ Fârâbî, age, s.52.

²²⁷ Fârâbî, age, s.53.

²²⁸ Kılıç, agm, s.392.

²²⁹ Fârâbî, **Medinetü'l-Fazıla**, Nafiz Danışman (çev), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990, S.15.

²³⁰ Fârâbî, age, s.17.

²³¹ Fârâbî, age, s.19.

²³² Fârâbî, age, s.20.

hususî bir varlığının olmasıdır.²³³ O, cevheri itibariyle akıl, makul ve âkildir. Fârâbî'nin *el-Vahid ve'l-Vahde*'de açıkladığı gibi mahiyeti bir olduğu için O'ndaki çeşitli isimler bir tek cevhere ve bölünmez tek bir varlığa delalet eder.²³⁴ O, tüm bu açıklamalardan da görüleceği üzere bir'in adına ve manasına her birlikten daha müstahaktır.²³⁵ Kindî'nin deyimiyle O, gerçek birdir. Fârâbî'nin tanrı telakkisinde kendinden önceki filozofların izlerini görmek mümkün olmakla birlikte bu filozoflardan ayrıldığı noktalar fazladır. Fârâbî'nin tanrısı akıl olmak bakımından Aristo'nun tanrısına benzer. Fakat Fârâbî Aristo gibi tanrısını hareketsiz hareket ettirici olarak tanımlamaz.²³⁶ Fârâbî'nin tanrısı Plotinus'un Bir'iyle de benzer özelliklere sahiptir. Hem Fârâbî'nin tanrısı hem de Plotinus'un Bir'i tüm varlıkların üzerinde, gerçek bir olmaya en layık olandır. Fakat Plotinus'un tanrısı sudurda irade sahibi değilken Fârâbî'de kendisinden varlığın meydana geldiği tanrı mutlak irade sahibidir.

Fârâbî Tanrı'nın bir olmasından hareket ederek ontolojisini kurar. Ontolojisinin temelinde Plotinus'tan aldığı sudûr teorisi vardır. Fârâbî sudûr teorisiyle felsefesinin temel problemlerinden birlik-çokluk problemini çözmeye çalışır.²³⁷ Plotinus sudûr teorisinde bir olan tanrısından her şeyin zorunlu bir şekilde taştığını kabul ederken Fârâbî birden bir çıkması noktasında Plotinus'la aynı görüşte olmakla birlikte Tanrı'ya zorunluluk atfetmez. Bu, Fârâbî'nin sudur öğretisini İslam'ın mutlak irade sahibi Tanrısıyla uzlaştırmaya çalıştığının bir göstergesidir. O, varlık alemindeki her şeyin kendisinden taşarak meydana geldiğini söyler.²³⁸ Bu taşma bir olan Tanrı'nın kemalinden dolaydır. Mükemmel olan zorunlu varlığın kendini bilmesiyle ilk akıl meydana gelir. Fârâbî'nin Tanrı'nın kendini düşüncesiyle ilk aklın varlığa geldiğini söylemesi onun düşünmeyi yaratmaya özdeş kıldığını gösterir. Tanrı'nın kendini düşünmesiyle sudûr eden ilk akılda araz olarak çokluk bulunur.²³⁹ Bu çokluktan da ontolojik manada çokluk meydana gelir.²⁴⁰ Tanrıdan ilk akıl taştıktan sonra ilk aklın kendini ve el-Evvel'i düşünmesiyle ikinci akıl ve feleklerin ilki oluşur. Bu süreç her

²³³ Fârâbî, age, s.20.

²³⁴ Fârâbî, age, s.32.

²³⁵ Fârâbî, age, s.21.

²³⁶ Sunar, age, s.55.

²³⁷ Yıldırım, Mustafa. "Plotinus ve Fârâbî'de Sudûr", **Felsefe Dünyası**, S.11, Mart 1994, s.48.

²³⁸ Fârâbî, age, s.30.

²³⁹ Yıldırım, agm, s.49.

²⁴⁰ Karlığa, agp, s.245.

aklın kendini ve kendinden sudûr ettiğini düşünmesiyle devam eder. Sudûr onuncu akılda son bulur ve onuncu akılla beraber ay üstü alem sona erer. Fârâbî'nin sudûr teorisinde Plotinus'ta olduğu gibi hiyerarşik bir düzen vardır. En mükemmel olandan başlayan sudûr tedricî olarak en düşük olana doğru devam eder.

Sudûrla varlığa gelen her şey nihaî gaye olan Allah'a ulaşmak ister. Plotinus'un yükselen varlık anlayışı gibi Fârâbî de varlıkların kendisinden çıktıkları kaynağa dönmek istediğini söyler. Yeni Platonculuk'un da etkisiyle mistisizme felsefî bir şekil kazandıran Fârâbî'de mistisizm bir sistem haline gelmemiştir.²⁴¹ Fârâbî'ye göre birden gelen tüm Varlıklar mutlak Bir'e dönmek isterler. Mutlak Bir'e ulaşmak aşkla mümkündür. Bu yükselişi gerçekleştirmek ancak ruh temizliğiyle mümkündür. Fârâbî'ye göre maddeye bulaşmasıyla Tanrı'nın cevherinden uzak kalan insan ruhu vücutta maddeye ihtiyaç kalmayacak bir tekemmül seviyesine ulaşarak saadete erer.²⁴²

Fârâbî'nin varlık öğretisini temellendirmiş olduğu sudûr İslam düşünürleri tarafından eleştirilir. Sudûr, hiçten hiçbir şey varolamaz diyen Yunan düşünce geleneğinin bir ürünüdür. Yokluktan varlığa gelmeyi kabul etmeyen bir düşünce sistemi için sudur, varlığı açıklamak açısından tatmin edici görülebilir. Fakat Tanrısının her şeyi "ol" demesiyle yoktan var edebileceğini savunan bir dinin, böyle bir teoriyi kabul etmesi zor görünmektedir. Sudûrun temeli olan birden yalnızca bir çıkar, birden çokluk meydana gelmez endişesi de İslam düşüncesi için önem arz etmemektedir.²⁴³

²⁴¹ Sunar, agm, 56-57.

²⁴² Fârâbî, **Medinetü'l-Fazıla**, s.69.

²⁴³ Karlığa, agp, s.251.

İKİNCİ BÖLÜM: İBN SÎNÂ'DA BİR

I. BİR KAVRAMININ İBN SÎNÂ FELSEFESİNDEKİ YERİ

Felsefe tarihinde 'bir' kavramı, arkhenin bir olması, sayısal bir ve Zorunlu Varlık'ın bir olması açısından üç alanda incelenir. İslam felsefesi tarihinde 'bir'in ele alınışı bu üç alandan arkhenin bir oluşunu dışarıda bırakarak iki alan üzerinde yoğunlaşır. Bu iki alanda İslam filozofları kendilerine ulaşan felsefî mirası yaşadıkları dinin ve toplumun kurallarına da bağlı kalarak yeniden işlerler. Filozoflar 'bir' kavramını, eşyanın özü olması noktasından ontolojik olarak, sayının ilkesi olması noktasından matematiksel olarak, Zorunlu Varlık'ın sıfatı olması noktasından teolojik olarak incelerler. Tüm bu inceleme alanlarında İslam filozoflarının nihaî hedefi ise bir bağlamında 'Gerçek Bir'i açıklamaktır. 'Gerçek Bir'in sıfatı olması açısından ve varlıkla yakın ilişkisinden dolayı bir, felsefe tarihinin en temel meselelerinin merkezinde yer alır. İslam filozofları 'bir'le bağlantılı olarak varlık-birlik arasındaki ilişki, matematiksel sayının ilkesi olup olmaması, Allah'ta zat-sıfat ilişkisi, sıfatlar bağlamında âlemin ezeli oluşu, Allah'ın cüziyyâtı bilmesi, sudur teorisi, illiyet, faal akılla ittisal ve ittihad, Allah'a ulaşma gibi konuları inceler.

İbn Sînâ (ö.428/1037) felsefesinde 'bir' kavramı merkezî bir konuma sahiptir. Bu konumu İbn Sînâ'nın felsefî ilimleri tasnifinde görmek mümkündür. İbn Sînâ felsefî ilimleri, nazarî ve amelî olarak ikiye ayırır. Nazarî ilimler de doğa ilmi, matematik ilmi ve metafizik ilmi olarak üçe ayrılır.²⁴⁴ Bu ilimler içerisinde en değerlisi, diğer ilimlere de inceleme konularını veren metafizik diğer adıyla İlk Felsefe'dir. Metafiziğe ilk felsefe olma özelliğini kazandıran, bu ilimde, varolan şeylerin ilki olan ilk illetin ve genel kavramların ilki olan varlık ve birliğin incelenmesidir.²⁴⁵ İbn Sînâ metafizikte incelenen şeyler bahsinde, metafiziğin varlığa musavık olduğu için 'bir'i ve birin mukabili olduğu için çok'u incelediğini söyler.²⁴⁶ Burada İbn Sînâ'nın kullandığı musavık kavramı varlık-birlik ilişkisinde önemli bir yere sahiptir. Bu terim, varlık ve birlik arasında ilişki bulunmakla beraber bu ikisinin birbirlerinin yerine geçebilen

²⁴⁴ İbn Sina, **Metafizik I**, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.2.

²⁴⁵ İbn Sina, age, s.13.

²⁴⁶ İbn Sina, age, s.24.

terimler olmadığını gösterir. İbn Sînâ'ya eleştiriler yöneltilen varlık-birlik ilişkisi daha sonraki bölümlerde incelenecektir.

İbn Sînâ'nın bir'le ilgili incelediği bir diğer konu, birin ölçüsü olduğu sayılardır. Fakat İbn Sînâ'nın 'bir'i ve sayıları ele alması matematiksel bağlamda değildir. Matematik ilminin mevzuu olan bir, metafizikte araz olarak ele alınır, çünkü başka ilimlerde mevzu olan şeyler metafizikte arazlara dönüşür. Bunun sebebi de metafizikte bunların varlığa ilişkin haller bağlamında ele alınmasıdır.²⁴⁷

İbn Sînâ da bir'i ve sayıyı metafizikte mevcutla ilişkisi açısından ele alır ve ona ilişkin benzer, denk, uygun, cinsdeş, şekildeş, misildeş, özdeş gibi bir'in tâbisi olan arazları inceler.²⁴⁸ İbn Sînâ 'bir'i incelemesini, Gerçek Bir olan Allah'ın birliğiyle sonuçlandırır.²⁴⁹ İbn Sînâ'ya göre birlik hiyerarşisinde en üst noktada birlik vasfına en layık olan Allah bulunur. O, diğer birlerden farklıdır ve birliğin gerçek tanımının karşılığıdır.

II. BİR'İN TANIMI, MAHİYETİ VE ÇOKLUKLA İLİŞKİSİ

İbn Sînâ bir'i, kendisine hangi açıdan bir deniyorsa, o açıdan bilfiil bölünmeyen anlamlara teşkîkî olarak söylenen bir kavram olarak ele alır.²⁵⁰ İbn Sînâ'nın 'bir' tanımında dikkati çeken iki husus vardır. Bunlardan birincisi kendisine bir demeyi gerektiren yön, ikincisi bir'in müşekkek bir lafız olmasıdır. İbn Sînâ'ya göre 'bir' dediğimiz şeye hangi yönden bir diyorsak o şey, bir olduğu yönden bölünemez olandır, birliğin söylendiği yön açısından bölünmez oluşu o şeyin, başka yönlerden bölünebilir olma vasfı taşıdığını gösterir. Bu kavramın teşkîkî olması da 'bir' ile vasıflandırılan her şeyin aynı derecede bir olmadığını gösterir. İbn Sînâ'nın bir'de kabul ettiği bu derecelendirme en yüksek manada Bir'e giden yolu açar. Bu derecelendirmede birlik vasfına en layık olan kendisine bir denen yönde ne bilfiil ne bilkuvve bölünmeyi kabul eden Zorunlu Varlık'tır.

²⁴⁷ İbn Sina, age, s.52.

²⁴⁸ İbn Sina, age, s.25.

²⁴⁹ İbn Sina, age, s.25.

²⁵⁰ İbn Sina, age, s.86.

İbn Sînâ, bir'e dair bir tanım getirmekle birlikte tanım dediğimiz bu açıklamanın, sadece bir'e dair işaretlerden ve tembihlerden ibaret olduğunu söyler. Çünkü bir'in en genel kavramlardan biri olması sebebiyle kendinden daha açık bir şeyle açıklanması mümkün değildir.²⁵¹ İbn Sînâ bu noktadan hareketle bir'i açıklamanın ve onun mahiyetini belirtmenin güç olduğunu, mahiyetini açıklarken 'bir'le beraber çokluğu kullanmanın kaçınılmaz olduğunu söyler.²⁵² "Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır." dendiğinde bir'in tanımında ilkesi birlik olan çokluğu kullanıldığı ve bunun bir'i tanımlamak için yeterli olmadığı görülür.²⁵³ Aynı şekilde "Birlik, çokluğun bulunmadığı şeydir." dendiğinde de çokluğu olumsuzlayarak 'bir'e işaret edilir.²⁵⁴

Bir'in açıklanmasında çokluk kullanıldığı gibi çokluğun açıklanmasında da birlik kullanılır ki bu da birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin araştırılması gerekliliğini gösterir. Birlik çokluğun varlık ilkesidir ve mahiyeti birden gelir. Birlik ve çokluk arasında "önce-sonra" ilişkisi vardır. Bu ilişkide sonra gelenin varlık kazanması, önce olanın var olmasından sonra gerçekleşir. Bir, önce olandır. Varlığının sebebi çok'un var olması değildir, fakat çok'un varlığı bir'in mevcut olmasına bağlıdır.²⁵⁵ Birliğin, çokluğun varlığının sebebi olması çokluğa varlık verenin o olması anlamında değildir. Kastedilen anlam çok'un birlerin terkihi suretiyle varolması için bir'e muhtaç olmasıdır.²⁵⁶ Kısaca birlikle çokluk arasındaki ilişki var eden-var olan ilişkisi değil varlık sahasına çıkmada önce-sonra olma ilişkisidir.

Bir'in tanımında çokluğu kullanmak ve çok'un tanımında bir'i kullanmak arasında bir fark vardır. Bir, belirttiğimiz gibi çokluğun ilkesidir. Çokluğun varlığı ve mahiyeti bir'den gelmektedir.²⁵⁷ Dolayısıyla çokluğun varlığını kendisine borçlu olduğu birle açıklanması doğal, hatta kaçınılmazdır. Oysaki 'bir'in çokla açıklanmasında durum daha farklıdır. Bir'in çokla açıklanmasının sebebi kendisini tanımlamak için daha açık ifadelerin bulunmayışıdır. Bu sebeple, kendisinin ilkesi olduğu çoklukla birliğe dikkat çekilir. Sebebi ne olursa olsun hem birliği hem çokluğu açıklamak zordur.

²⁵¹ İbn Sina, age, s.28.

²⁵² İbn Sina, age, s.92.

²⁵³ İbn Sina, age, s.92.

²⁵⁴ İbn Sina, age, s.93.

²⁵⁵ İbn Sina, age, s.146.

²⁵⁶ İbn Sina, age, s.147.

²⁵⁷ İbn Sina, age, s.92.

İbn Sînâ birlik ve çokluk hakkında yaptığı açıklamalardan sonra onların apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerden olduğu belirtilir.²⁵⁸ Birliğin, en genel yüklemelerden olması dolayısıyla açık olduğu belirtilmiştir. Çokluğun apaçık olmasının sebebi ise varlığının ilkesinin 'bir' olmasıdır. Bu iki kavramın açıkça tasavvur edilmesi farklı şekillerdedir. Birlik herhangi bir aklî ilke olmaksızın düşünülürken çokluk tahayyül edilir.²⁵⁹

İbn Sînâ birlik ve çokluk arasındaki ilişkinin ne tür bir karşıtlık olduğunu inceler. Muhtemel karşıtlıklardan ilki tezat karşıtlığıdır. İbn Sînâ, birle çok arasındaki karşıtlığın tezat karşıtlığı olmadığını söyler. Bu tür karşıtlıkta, karşıtlığın iki tarafı birbirini yok eder.²⁶⁰ Oysa birlik ve çokluk arasında böyle bir durum söz konusu olamaz. Çünkü birlik, çokluğun varlığının sebebi ve onun ilkesidir. Aralarında tezat karşıtlığını farzetmemiz durumunda birliğin çokluğu yok etmesi gerekir ki bu da imkânsızdır.

İbn Sînâ açıklamasını yaptıktan sonra bu açıklamaya yöneltilebilecek bir iddiayı ortaya koyar ve cevabını verir. Bu iddia, tezat karşıtlığında birlik ve çokluğun birbirini yok etmesinin gerekmediğidir. Taraflardan biri, diğerini onun mevzuuna yerleşerek ortadan kaldırır. Birlik ve çokluk arasındaki tezat da böyledir. Birlik, çokluğa ait mevzuya yerleşerek onu ortadan kaldırır.²⁶¹ İbn Sînâ bu itiraza yine 'bir'in, çok'un varlık ilkesi olması noktasından cevap verir. Birliğin çokluğun konusuna yerleşerek onu ortadan kaldırması için öncelikle çokluğu oluşturan birliklerin yerini alması gerekir.²⁶² Bu durumda birlik, birliğin zıddı olur. Bir şeyin kendi zıddı olması imkânsız olduğuna göre birliğin, çokluğun konusuna yerleşerek ortadan kaldırması da imkânsızdır.

Birlik ve çokluk arasında olması muhtemel ikinci karşıtlık yokluk-meleke karşıtlığıdır. İbn Sînâ yokluk ve melekeyi şöyle tanımlar: "meleke, kendi başına düşünülen ve bizatihi sabit olandır. Yokluk ise melekenin, olabileceği bir şeyde olmamasıdır."²⁶³ İbn Sînâ bir ve çok arasındaki karşıtlığın eski filozoflarca yokluk-meleke karşıtlığı şeklinde kabul edildiğini fakat kendisinin bu düşüncede olmadığını

²⁵⁸ İbn Sina, age, s.93.

²⁵⁹ İbn Sina, age, s.93.

²⁶⁰ İbn Sina, age, s.112.

²⁶¹ İbn Sina, age, s.112.

²⁶² İbn Sina, age, s.113.

²⁶³ İbn Sina, age, s.114.

belirtir.²⁶⁴ Bunun iki nedeni vardır. Birincisi birliğin tanımında açıkça görülür. Birlik, kendisinde bölünmenin olmadığı şeklinde tanımlanırken kendisinde çokluğun yokluğu vurgulanır. Bu da birliğin meleke, çokluğun yokluk olma durumunu iptal eder. İkincisi yine çokluğun var olmasından hareket ederek mahiyetini birden alan çok'un yokluk olması durumunda bir'in kendisi meleke olup mahiyetinin yoklukta olması gerekir. Bu da imkânsızdır, dolayısıyla birlik çokluk arasındaki karşıtlık yokluk-meleke karşıtlığı değildir.

Üçüncü karşıtlık tenakuz karşıtlığıdır. İbn Sînâ daha önce zikrettiği sebeplerden bu karşıtlığın da mümkün olmadığını söyler.²⁶⁵

Dördüncü karşıtlık ise izafet karşıtlığıdır. İzafet, bir şeyin kendi başına düşünülen bir şey olmayıp daima başka bir şeye nispetle düşünülmesidir.²⁶⁶ Çokluk, varlığını birliğe borçludur ve onun mahiyeti birdendir. Çokluğun malul olması yönünden birlikle çokluk arasında izafet vardır. Fakat bu izafet sadece birliğin malul olması açısından değildir. Bu noktada İbn Sînâ "bir şeyle varolan" ve "mahiyeti bir şeye göre söylenen" arasındaki farka vurgu yapar.²⁶⁷ Malul olması varlığının lazımı iken çok olmak bundan ayrı bir anlama sahiptir. Çok, birliğe göre varolan olmakla beraber varlığı birliğe göre söylenmez. Birlik ve çokluk arasında izafet olduğunu kabul etmemiz durumunda birliğin de mahiyetinin çokluğa göre söylenmesi gerekir ki bu da mümkün değildir. Dolayısıyla birlikle çokluk arasında karşıtlık izafet karşıtlığı da değildir.

Birlik ve çokluk için zatlardan bakımından bu dört karşıtlıktan herhangi birinden söz etmek mümkün değildir. Bununla beraber onlara bir karşıtlığın iliştiği de bilinmektedir. Aralarındaki karşıtlık ölçüt olması bakımından birlik, ölçülen olması bakımından çokluğun karşıtı olmasıdır.²⁶⁸

²⁶⁴ İbn Sina, age, s.115.

²⁶⁵ İbn Sina, age, s.115.

²⁶⁶ İbn Sina, age, s.137.

²⁶⁷ İbn Sina, age, s.115.

²⁶⁸ İbn Sina, age, s.116.

III. BİR'İN YÜKLEM OLMASI

İbn Sînâ'nın metafiziğin konusunda en genel yüklemelerden biri olarak ele aldığı "bir", mevcut gibi eşyanın zatına zâid olmuş bir anlama delalet eder. İbn Sînâ bu yüklem, cevherlere ve arazlara yüklenen arazî bir yüklem olduğunu kabul eder.²⁶⁹ Birlik'in yüklem olması onun cevher olmadığını da gösterir, çünkü arazlara yüklem olan cevher olamaz. Cevherlere yüklem olduğunda da fasıl veya cins gibi yüklem olmaz.²⁷⁰

İbn Sînâ'ya göre eşyanın zatına zaid olan mevcut, müşterek bir ad olmadığı için cins değildir. Aynı şekilde bir de eşyaya eşdeğerde yüklenmediği için cins değildir. Çünkü cins, yalnızca sayı bakımından farklılaşan şeylere söylenen bir tümeldir.²⁷¹ Oysa 'bir' lafzının yüklendiği şeylerde sadece sayı bakımından farklılaşma söz konusu değildir.

Bir'in cins olduğunu kabul ettiğimizde birliğe sahip olan her şeyin aynı cins içinde bulunması gerekir. Bu da zorunlu varlık ve mümkün varlıkların aynı cins altında toplanması anlamına gelir. Bu da zorunlu varlığın da birliğini içine alacak şekilde Bir'in cins olarak yüklenmesinin imkânsız olduğunu gösterir. Zorunlu Varlık'ın varlığı ve mahiyeti birbirinin aynıdır. Varlığı ve mahiyeti birbirinin aynı olanın cinsi olmaz. Dolayısıyla bir için cins demek mümkün değildir.

IV. BİR'İN ÇEŞİTLERİ

İbn Sînâ'nın bir için arazî bir, zatî bir ve matematiksel bir olmak üzere genel bir tasnife gittiği görülür. Bu arazî ve zatî ayrımında daha önce açıkladığımız teşkîkî düzen kendini gösterir. Arazî ve zatî bir, farklı derecelerde bir olmakla beraber bu sınıfların kendi aralarında da bir derecelendirme söz konusudur.

²⁶⁹ İbn Sina, age, s.94.

²⁷⁰ İbn Sina, age, s.94.

²⁷¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.16.

A. Arazî Olarak Bir

İbn Sînâ'nın ifadeleriyle arazî bir "diğer bir şeye bitişen bir şey için o, diğeridir veya o ikisi birdir denilmesidir."²⁷² Sözünü ettiğimiz bu iki şey arasındaki birlik, ya bir konudur ya da arazî olan bir yüklemdedir.²⁷³ Burada vurgulanması gereken nokta buradaki arazî birliğin araz olmasıyla farklı olduğudur. Arazî bir olarak kastedilen, bir şeye ve şahsa ait iki özelliğin birlik ifade ettiğini söylemek veya farklı olan iki şeyin veya şahsın kendilerine yüklenen ortak bir yüklemle bir olmasıdır. Örneğin "Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir" veya "Zeyd ve doktor birdir"²⁷⁴ demek arazî bir birliğe işaret eder. Burada Zeyd, doktordur ve Abdullah'ın oğludur. Zeyd için farklı isimler veya sıfatlar kullanmak onda ikiliğe, çokluğa yol açmaz. Aynı şekilde "kar ve tuğla birdir" örneğinde olduğu gibi tek bir arazî yüklemde iki konunun olması da arazî yükleme örnektir. Burada birlik, iki konuya bir arazın yüklem olması sebebiyledir.

B. Zatî Bir

Birlik, hem sayı bakımından çok şeye hem de sayı bakımından bir olan şeylere söylenir.²⁷⁵ Sayı bakımından bir olanın, birliği açıktır. Sayı bakımından çok olan şeye söylenen bire gelince bu, bir manada aralarında ortaklık olması bakımından kendisine bir yönden bir denilmesidir. Çok şeye bir denilmesini sağlayan mana, ya nispettedir, ya nispet olmayan bir yüklemdedir ya da bir mevzudadır. Yüklem ise cins, tür, fasıl veya arazdır.²⁷⁶

İbn Sînâ bu açıklamalardan hareketle zatî bir'i, cins bakımından bir, tür bakımından bir, fasıl bakımından bir, ilişki bakımından bir, konu bakımından bir, sayı bakımından bir olmak üzere çeşitli kısımlara ayırır.²⁷⁷ Bu kısımlardan bazıları çokluk barındırmakla beraber kendilerine ilişkin bir özellik dolayısıyla bir olarak nitelendirilir. Bu sınıfların bir olarak nitelendirilmeleri de kendi aralarında bir derecelendirmeye

²⁷² İbn Sina, **Metafizik I**, s.86.

²⁷³ İbn Sina, age, s.86.

²⁷⁴ İbn Sina, age, s.86.

²⁷⁵ İbn Sina, age, s.91.

²⁷⁶ İbn Sina, age, s.91.

²⁷⁷ İbn Sina, age, s.86-87.

tâbidir. Hangilerinin birliğe hak kazanmaya daha öncelikli olduğuna her kısmı tek tek incelemekle karar verilebilir.

1. Cins Bakımından Bir

Cins, 'o nedir?' sorusunun cevabında, gerçeklikleri farklı olan şeylere yüklenen tümeldir.²⁷⁸ Cins, altındaki şeylerin sadece sayı bakımından değil, aynı zamanda tür olarak da farklı olan tümeldir. Birbirinden sayıca ve türce farklı fertleri barındıran cins, içerdiği şahısların çok olmasına rağmen tümel olmak bakımından birlik vasfına sahiptir. Cins bakımından birlik, çokluk içinde birlik anlamındaki bir birliktir. Bu birlik, yakın cinsle veya uzak cinsle olabilir.²⁷⁹ Cins bakımından bir olan fertler, aynı cinse katılmak bakımından bir bütün teşkil ederler.²⁸⁰ Bu cihetten onlara 'bir' denilir. Bir cinsi oluşturan fertler bölünmeyi kabul etmekle birlikte zihnen bir birliğe sahiptir.

2. Tür Bakımından Bir

Tür de cins gibi 'o nedir?' sorusuna verilen tümel anlama gelmektedir. Onu cinsten ayıran, altındaki fertlerde sadece sayı bakımından bir farklılığın bulunmasıdır.²⁸¹ Tür de cins gibi fert bakımından çokluk barındırıp bir olma vasfına sahiptir. Tür olarak bir, başka türlere ayrılmayan yakın türle veya uzak türle bir olabilir.²⁸²

Tür bakımından bir, sayı bakımından, tek de çok da olabilir. Tür, bir fertle sınırlıysa, sayı bakımından da bir olur. Türün bir fertle sınırlı olması durumunda o, bir yandan tür bir yandan da tür değildir. Tür olmamasına sebep olan, çokluk içermemesi açısından tümel olmamasıdır.²⁸³ Yukarıda cins için söylediğimiz tür için de geçerlidir. Bir türü oluşturan fertler çok olsa bile onlara birliği kazandıran kavramsal bir bütünlüğe sahiptir,

²⁷⁸ İbn Sina, **İşaretler ve Tenbihler**, s.15.

²⁷⁹ İbn Sina, **Metafizik I**, s.87.

²⁸⁰ Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı", s.206.

²⁸¹ İbn Sina, **İşaretler ve Tenbihler**, s.13.

²⁸² İbn Sina, **Metafizik I**, s.87.

²⁸³ İbn Sina, *age*, s.87.

3. Fasil Bakımından Bir

Fasil, tür altındaki fertlerde ayrıma neden olan anlamdır. Fasil da cins ve tür gibi sayısal çokluk barındırır. Çokluk bulunmakla beraber fasla dâhil olan fertler, bir üst kavramın altında oldukları için birlik vasfını kazanırlar.

Cins bakımından birlik, tür bakımından birlik ve fasıl bakımından birlik arasında bir ilişki vardır. Bu üç yüklem, birbirini kapsaması veya birbirinin alt başlığı olması açısından ‘bir’liklerinde birbirine bağlıdır. Tür bakımından bir, fasıl bakımından bir’i kapsayan olduğu için fasıl bakımından da birdir. Cins bakımından bir, altında birden çok tür barındırdığı için tür bakımından çoktur.²⁸⁴ Tür bakımından bir dediğimiz şeyler cins bakımından da birdir.

4. Süreklilik Bakımından Bir

Süreklilik bakımından bir, kendisini oluşturan şeyler çok olmakla birlikte, bu çokluğu birleştiren şeyin sürekliliğinden dolayı bir olmak vasfını kazanır. İbn Sînâ süreklilik bakımından bir’in bir yönden bilfiil olduğunu, bir yönden ise kendisinde bilkuvve çokluk barındırdığını söyler.²⁸⁵ Örneğin çizgi, süreklilik bakımından bilfiil birdir. Onda yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Onda bilfiil çokluk olmasını engelleyen, bölündüğünde kendisinin aynı türden bir şeyin ortaya çıkmasıdır. İbn Sînâ’nın hakikî dediği ‘bir’ de budur. Yalnızca bilkuvve çokluk barındıran ‘bir’e, çizgilerde açısı olmayan, yüzeylerde düz yüzey örnek gösterilebilir.²⁸⁶ Bilkuvve çokluk bulunduranın ardından bilfiil çokluk barındıran gelir ki bu da, açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamıdır. Burada çizgilerden herhangi birinin hareketi diğerinin hareketini gerektirir, bu da kaynaşma yoluyla ‘bir’ olana benzer.²⁸⁷ Birliği oluşturan sebeplerden biri de kaynaşmadır. Kaynaşma doğal veya yapay gerçekleşebilir. Doğal yolla kaynaşmayla oluşan birlik yapay yolla oluşan birlikten daha önce gelir.

²⁸⁴ İbn Sina, age, s.87.

²⁸⁵ İbn Sina, age, s.87.

²⁸⁶ İbn Sina, age, s.87.

²⁸⁷ İbn Sina, age, s.87.

5. Sayı Bakımından Bir

Sayı bakımından bir, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir.²⁸⁸ İbn Sînâ'nın burada sayı bakımından bir dediği sayının ilkesi olan bir anlamında bir değil, saydığı sebeplerle kendisine ilişen doğa bakımından bir olan anlamındadır.

Sayı bakımından bir, insan örneğinde olduğu gibi kendisine birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalmayan ve su örneğinde olduğu gibi kendisine ilişen doğa bakımından çoğalan olmak üzere ikiye ayrılır.²⁸⁹

Birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalmayan sayı bakımından bir'de, bir olan şey bölündüğünde o şey olma vasfını kaybeder. İnsan, insan olmak bakımından bir olmakla beraber kendisini oluşturan nefis ve bedene bölündüğünde doğasını kaybeder. Bu örnekte sayı bakımından bir, bir manada çoğalırken bir manada çoğalmaz. İnsan, nefse ve bedene bölünür fakat bölünmeden sonra insan olma özelliğini kaybeder. Ne nefis ne de beden tek başına insan olamaz.²⁹⁰

a. Doğası Çoğalmayan Sayı Bakımından Bir

Birliğin kendisine iliştigi doğa bakımından çoğalmayan sayıca bir de iki kısma ayrılır. Birincisi bölünmeyen olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olması, ikincisi başka bir doğaya sahip olmamasıdır.²⁹¹ Bölünmeyen olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olan bir mevcutta doğa ya bir konumdur veya konuma uygun bir şeydir. Buna örnek noktadır. Nokta hem bölünemez hem de birliğin dışında bir doğası vardır.²⁹² Bölünmeyen olup kendisinden ayrı doğası ne konum ne de konuma uygun olmayan şeye örnek ise akıl ve nefistir. Akıl ve nefis bölünmezdir ve bölünmez oluşunun dışında bir varlığı vardır. Onun bu varlığı konum değildir, aynı zamanda başka yönlerden de bölünmeye tâbi olmaz.²⁹³

²⁸⁸ İbn Sina, age, s.87.

²⁸⁹ İbn Sina, age, s.88.

²⁹⁰ İbn Sina, age, s.88.

²⁹¹ İbn Sina, age, s.88.

²⁹² İbn Sina, age, s.89.

²⁹³ İbn Sina, age, s.89.

Bölünmeyen olup başka bir doğaya sahip olmayan ise sayının ilkesi olan bir gibidir. Bu bir, zaman, mekân ve maddede bölünmediği gibi zihinde bile bölünmeyen birdir.²⁹⁴

b. Doğası Çoğalan Sayı Bakımından Bir

Bu tür bir de iki kısma ayrılır. Birincisi, çoğalmasının, zatı gereği birlikten çokluğa hazırlayan doğada olmasıdır. Bu, ölçüdür. İkincisi ise başka bir sebeple çoğalmayı hazırlayan birliğe sahip olmasıdır. Bu da su gibi basit cisimdir.²⁹⁵ Su bir olmakla beraber bölündüğünde sular olma özelliğine sahiptir.

6. Eşitlik Bakımından Bir

Eşitlik bakımından birlik, iki şey arasındaki ilişkiden dolayı meydana gelen birliktir. "Kaptana göre geminin durumu ve krala göre şehrin durumu birdir " örneğinde oluşan birlik eşitlik bakımından birliktir.²⁹⁶ Bu birlik, daha önce açıkladığımız, bir konuda veya arazî yüklemde bir olan arazî bire benzetmekle beraber ondan farklıdır. Eşitlik bakımından bir'de, birlik arazî olarak onlarla birleşir, fakat bu iki durumun birliği, arazî birlik değildir.²⁹⁷

Bir'in çeşitlerini tek tek tahlil eden İbn Sînâ, nihayetinde bunların hangisinin birliğe daha layık olduğunu araştırır. Daha önce de söylediğimiz gibi İbn Sînâ, bir olan her şeyde bir derecelendirme olduğunu, her bir'in eşit seviyede bir olmadığını kabul eder. İncelenen bu bir türlerinden cins bakımından bir birliğe, ilişki bakımından birden daha layıktır; tür bakımından bir, cins bakımından birden daha layıktır; sayı bakımından bir, tür bakımından birden daha layıktır; hiçbir şekilde bölünmeyen basit, mürekkepten daha layıktır; bölünenlerden tam, eksikten daha layıktır.²⁹⁸

²⁹⁴ İbn Sina, age, s.89.

²⁹⁵ İbn Sina, age, s.89.

²⁹⁶ İbn Sina, age, s.90.

²⁹⁷ İbn Sina, age, s.90.

²⁹⁸ İbn Sina, age, s.91.

C. Sayının İlkesi Olarak Bir

İbn Sînâ bir'i, sürekli niceliğin ilkesi olarak incelerken matematiksel birin özelliklerini ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda genelde niceliklerin, özelde birin cevher mi araz mı olduğunu araştırır. Bu araştırma beraberinde Pisagorcu ve Plâtoncu felsefelerin tenkidini de getirir.

İbn Sînâ niceliklerin araz olduğunu kabul ederek onların cevher olduğunu söyleyen filozoflara eleştiriler yöneltir. İbn Sînâ matematikçiler olarak isimlendirdiği Pisagorcuların ve Platon'un son dönemde kabul ettiği ideal sayılar kuramını savunan filozofların niceliklere cevher diyerek hataya düştüklerini söyler.²⁹⁹ Niceliği cevher olarak kabul eden filozoflar, niceliği cismi var eden boyut olarak kabul edip, var eden boyutun cevher olmaya cisimden daha layık olduğunu düşünürler ve niceliklerin, cevherlerin ilkesi olduğunu savunurlar.³⁰⁰ Bizim konumuz açısından niceliğin cevher olması, filozofların niceliğin ilkesi olarak bir'i kabul etmeleri ve bir'in tüm niceliklerin illeti olduğunu söylemeleridir. Bir'in cevher olduğunu kabul eden matematikçi filozoflar birlikten meydana gelen ilk şey olan sayıların da cevher olduğunu kabul eder.

İbn Sînâ, filozofların nicelikleri cevher olarak kabul etmelerinin, Yunan felsefesinin tekâmül sürecinde doğadan matematiğe, matematikten de metafiziğe geçişte karışıklığa düşmelerinden kaynaklandığını söyler.³⁰¹ Duyulur olandan akledilir olana geçişte hataya düşen filozoflar, matematiksel varlıkları makul kategorisinde kabul ederler.³⁰²

İbn Sînâ, matematikçiler diye isimlendirdiği filozoflarla 'bir'in, sayının ilkesi olması konusunda hemfikirdir. Fakat o, birlik ve sayının cevher olduğu görüşünü bütünüyle reddeder. İbn Sînâ birlik'in ve birlikten meydana gelen sayının araz olduğunu kabul eder.³⁰³

²⁹⁹ İbn Sina, age, s.85.

³⁰⁰ İbn Sina, age, s.84-85.

³⁰¹ İbn Sina, **Metafizik II**, Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.56.

³⁰² İbn Sina, age, s.57-58.

³⁰³ İbn Sina, **Metafizik I**, s.97.

İbn Sînâ'nın sayılar konusunda incelediği konulardan biri de ikinin durumudur. Bu konunun özü, 'bir'in sayı olup olmadığıdır. İbn Sînâ, iki'nin ilk sayı, bir'in de sayının ilkesi olduğunu kabul eder.³⁰⁴ İbn Sînâ, 'bir'in sayı olmamasının nedenini onda, birlere bölünmenin bulunmayışıyla açıklar. Bu yüzden iki, kendisinde bir'in bölünebildiği ve bu bölünenlerden azlığın zirvesinde bulunduğu için ilk sayıdır.³⁰⁵

D. Zorunlu Varlık'ın Birliği

İbn Sînâ'nın birliğe dair incelemelerinin son alanını Zorunlu Varlık'ın birliği oluşturur. Zorunlu Varlık'ın birliği, onun birlik tartışmalarının nihaî hedefi olarak yorumlanabilir. Bir İslam filozofu olarak İbn Sînâ, Allah'ın birliğine sıkı sıkıya sarılır. O'nun birliğine zarar verebilecek bütün sebepleri O'ndan olumsuzlar ve Gerçek Bir'in Allah olduğunu ayrıntılı bir incelemeyle ortaya koyar.

V. BİRLİK'İN VARLIKLA İLİŞKİSİ

Birlik üzerinde durulması gereken önemli noktalardan biri, birlik ve varlık arasındaki ilişkidir. Metafiziğin konusu belirlenirken, en genel yüklemeler olarak birlikte zikredilen varlık ve birlik, İbn Sînâ felsefesinde eşanlamlı kavramlar değildir. Fakat bu iki kavram birbiriyle irtibatlıdır. Bu irtibat, var olan her şeyin varlık olarak ferdî bir birliğe sahip olmasında yatar. İbn Sînâ, var olan her şeyin bir cihetten bir olduğunu kabul etmekle beraber varlık ve birliği eşanlamlı kelimeler olarak kabul etmez. O, mevcut ve bir kavramı için eşanlamlı manasındaki "müteradif" kelimesi yerine "musavık" kelimesini kullanır.³⁰⁶ Bu ifade, varlık ve birliğin ilişkili olduğunu fakat özdeş kavramlar olmadığını ortaya koyar. İbn Sînâ'ya göre mevcut ve bir arasındaki ilişki bazen, şeylere eş manada yüklenmekle beraber ikisinin eşanlamlı olduğu bir ilişki değildir.

İbn Sînâ'nın 'bir' ve 'mevcud'u müteradif kavramlar olarak almaması İbn Rüşd (ö. 595/1198) tarafından eleştirilmesine neden olur. Aristo'dan hareketle 'bir'in,

³⁰⁴ İbn Sina, age, s.109.

³⁰⁵ İbn Sina, age, s.110.

³⁰⁶ İbn Sina, age, s.24.

‘mevcud’la eş anlamlı,³⁰⁷ ikisinin sadece ifade yönünde farklı³⁰⁸ kavramlar olduğu görüşünde olan İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın bir kavramını yanlış anladığını savunur. O’na göre İbn Sînâ’nın düştüğü bu hatanın nedeni, bir kavramını sayısal bir olarak düşünmesidir. İbn Sînâ gibi bir’in müşekkek bir kavram olduğunu düşünen İbn Rüşd, İbn Sînâ’dan farklı olarak nicelik kategorisindeki bir’le yani İbn Rüşd’ün tasnifinde mantıkta ele alınan bir’le metafizikte ele alınan bir’i ayırır. Metafizikte yer alan bir, varlığın ve mahiyetin eşanlamlısı olan birdir. İbn Rüşd’e göre İbn Sînâ’yı mevcudla bir’i eşanlamlı görmeme yanlışına iten bu ayrımın farkına varamayışı ve metafizikteki bir’i nicelik olan birle karıştırmasıdır. İbn Rüşd, İbn Sînâ’nın bir’i, halkın anladığı tekil, müstakil olma anlamında ele aldığını söyler.³⁰⁹

İbn Sînâ ve İbn Rüşd arasındaki yorum farkının sebebini, varlık hakkındaki görüşlerinde aramak da mümkündür. İbn Sînâ, mümkün varlıklar için varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı olduğunu düşünür. İbn Sînâ için bunun istisnası Zorunlu Varlıktır. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre mevcud için mutlak manada birdir demek mümkün değildir. Sadece varlığıyla mahiyeti birbirine eşit olan Zorunlu Varlık için varlığı birliğine eşittir denilir. Varlığı ve mahiyeti eşit gören İbn Rüşd, mevcudla bir’i eşanlamlı gördüğü gibi, birle mahiyeti de eşanlamlı görür. Bu metafizik görüş farkından dolayı İbn Rüşd’le İbn Sînâ arasında mevcud ve bir arasında böyle bir farklılığın olması tabiidir. İbn Sînâ’ya göre metafizik manada varlık, özünde bir değildir. Bu metafizik farklılık, bu kavramların açılımında da farklılıkları beraberinde getirir. İbn Sînâ bir’in mevcudla tüm kategorilere yüklenmek bakımından uyduğu, bununla beraber eşanlamlı olmadığını ve mefhumlarının farklı olduğunu kabul eder.³¹⁰

İbn Rüşd’ün dediği gibi İbn Sînâ’nın fert olarak tek olmasından dolayı mevcuda bir dediği doğrudur. Fakat bu onun, mevcudla bir’i eşanlamlı görmemesinin nedeni değildir. Mevcud ve bir arasındaki ayrımı bu kavramların yüklendiği şeyin zatını dikkate alarak ortaya koyar.

³⁰⁷ İbn Rüşd, **Metafizik Şerhi**, Muhittin Macit (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, s.20.

³⁰⁸ İbn Rüşd, age, s.87.

³⁰⁹ İbn Rüşd, age, s.18.

³¹⁰ İbn Sina, age, s.91.

İbn Sînâ'ya göre her mevcudun bir olduğunu söylemek, çok'a bir olmadığı için mevcud dememektir.³¹¹ Bu noktada çok olan her şeye bir cihetten bir dendiği, dolayısıyla mevcudun ve bir'in eşanlamli olmasından çokluğun var olmasında engel olmayacağı söylenebilir. Bu haklı itirazın farkında olan İbn Sînâ, her çok'a bir yönden bir denilebileceğini, fakat birlikle mevcudu eş görmemiz durumunda "çokluk olması bakımından çokluk'a mevcud denilemeyeceğini savunur.³¹² Bu açıklamadan da anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, bir şeye bir demekte tikel varlık olmasına değil varlık olması bakımından mevcudun sahip olduğu özellikleri dikkate alır.

VI. ZORUNLU VARLIK'TA BİR

A. Zorunlu Varlık Kavramının İbn Sînâ Felsefesindeki Yeri

İbn Sînâ'nın bir'e dair incelemelerinin son noktasını Zorunlu Varlık'ın birliği teşkil eder. İbn Sînâ bir'i açıklarken mümkün varlıklar alanındaki birlikten Zorunlu Varlık'ın birliğine geçer. Zorunlu Varlık'ın birliğini, O'nun birlik hiyerarşisinin nihai hedefi olarak görmek mümkündür.

O'nun ifadesiyle, 'Gerçek Bir' olan 'Zorunlu Varlık', sistemin üzerine inşa edildiği temel konumundadır, bu yüzden Zorunlu Varlık'ın birliği hakkında İbn Sînâ'nın görüşlerini ortaya koymadan önce filozofun sisteminde Zorunlu Varlık'ın nerede durduğunu tespit etmek gerekir.

İbn Sînâ, varlık, şey ve zorunlu kavramlarının nefste a priori olarak biçimlenen şeyler olduğunu söyler.³¹³ Bu kavramlar özleri gereği kendiliğinden tasdik edilirler. Onların kavranılması için herhangi bir işleme ihtiyaç yoktur. Bilmek için işlem yaptığımız tüm kavramlar da bu temele dayanır. İbn Sînâ'nın bu düşüncesi, tüm metafizik sistemini bu kavramlar üzerine bina ettiğini gösterir niteliktedir. Metafiziğin mevzuunu "varlık olmak bakımından varlık " olarak ortaya koyan filozof, aslında şey ve

³¹¹ İbn Sina, **Metafizik II**, s.48-49.

³¹² İbn Sina, age, s.49.

³¹³ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.27.

zorunlu kavramlarını da bu mevzuya dâhil eder, çünkü bu üç kavram İbn Sînâ metafiziğinde eş anlamlı kavramlardır.³¹⁴

Varlık, şey ve zorunlu zatlari itibariyle en açık kavramlar olduğu için onların bir tanıma ihtiyacı yoktur. Çünkü tanımın oluşması için gerekli olan cins ve fasla bu üç kavram sahip değildir. Onlara getirilecek tanımlar onlardan daha kapalı kavramlarla yapılır. Onların, kendilerinden daha iyi bilinen şeyler olmadığı için kısır döngü olmadan açıklanmalarına imkân yoktur. Onlara dair getirilen açıklamalar sadece uyarı ve işaretten ibarettir. Yapılan uyarı ve işaretlerle, onları unutan nefse, hatırlaması yönünden dikkat çekilir.

Kısaca bu kavramlar insan nefsinde yer alan en açık kavramlar olup, bilgisi nefste hazır olarak bulunur. Bunun dışındaki bütün bilgiler bu kavramlar üzerine bina edilir. Kendilerini tanımlayan daha genel kavramlar olmadığı için tanımlı yapılamaz, onlar için söylenenler sadece nefis için bir hatırlatmadan ibarettir.

B. Zorunlu Varlık-Mümkün Varlık Ayrımı

Varlığın ve zorunluluğun metafizikteki yerini belirginleştiren İbn Sînâ, daha sonra bu kavramlarda tasnife gider. İbn Sînâ, birlik gibi varlığın da, cins olmada ve altında bulunanlara eşit derecede yüklenmede müşterek bir anlamı olmadığını söyler.³¹⁵ Varlık kavramındaki müştereklik sadece öncelik ve sonralıkta söz konusudur. Varlığın altındakilere eşit anlamlarda yüklenmiyor olması varlık olmayı en çok hak edenin ne ve kim olduğu sorusunu beraberinde getirir. İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu ve mümkün diye ayırması bu hiyerarşinin bir sonucudur.

İbn Sînâ varlık sahasına giren şeylerin aklen iki kısma bölündüğünü söyler.³¹⁶ İbn Sînâ'ya göre var olan her şey ya mümkündür ya da zorunludur.³¹⁷ Mümkün varlık, zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayan varlık; Zorunlu Varlık ise zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olan varlıktır.

³¹⁴ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.89.

³¹⁵ İbn Sînâ, age, s.32.

³¹⁶ İbn Sînâ, age, s.35.

³¹⁷ İbn Sînâ, age, s.37; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.127; İbn Sînâ, "Arş Risalesi", Enver Uysal (çev.), **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.9, C.9, 2000, s.641.

Mümkün varlıklar, varlığı zorunlu olmamakla beraber varlığa gelmesi için imkânsızlığın bulunmadığı varlıklardır. Mümkün varlıkların varlığa gelmesi kendi zatından dolayı değildir, varlığı mümkün olan her şeyin varlığı başkasındandır.³¹⁸ Mümkünün varlığına sebep olan Zorunlu Varlık'tır.

Varlık ve zorunluluğu eş anlamlarda kullanan İbn Sînâ, mümkün varlığa da zorunluluktan bir derece verir. Mümkün varlık, zâtı dikkate alındığında varlığı için başkasına ihtiyaç duyduğundan dolayı daima mümkün olandır. Ona, varlığın zorunluluğu başkası nedeniyle ilişir.³¹⁹ Mümkün varlık, zorunluluğunu başkasından aldığı için bigayrihî zorunlu varlık olarak adlandırılır. Mümkün varlığın illetinin olması onu zorunlu kılar. İlet ortaya çıkınca varlığa çıkacak olan yani mümkün, zorunlu olur. Mümkün olan şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz.³²⁰ Bu, illeti olmadan mümkün varlığın, var olamayacağı anlamına gelir.

İbn Sînâ'nın varlığı, zorunlulukla eş anlamlı kavramlar olarak gördüğünü zorunlulukta, başkası nedeniyle zorunlu ve kendisi nedeniyle zorunlu ayırımına girmesinde görebiliriz. O, varlığa gelmesi için bir zorunluluğa sahip olmayan mümkün varlıkların, varlık sahasında yer almasıyla bir zorunluluk kazandığını kabul eder ve zâtıyla zorunlu olmayan varlığa izafî bir zorunluluk sıfatı yükler.

Varlıkların ikinci kısmı ise varlığı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık olarak isimlendirdiği bu varlığın varlık sahasına gelmesi kendisindendir. Onun varolması için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Varlığının Zat'ından olması zorunluluğunun da Zat'ından dolayı olması demektir. Bu yüzden O, bizâtihî Zorunlu Varlık olarak adlandırılır. Zorunluluk sıfatını hakikî manada O'nunla paylaşan hiçbir varlık yoktur. Zorunlu Varlık'ın zorunluluk makamında tek olması İbn Sînâ'nın bu ayırma, Allah'ın tekliği ve kâinatın çokluğunu açıklamak için gittiğini söylemek mümkündür.³²¹ Varolmak zorunlu olmaktır. Gerçek manada zorunlu olan ve varolan, makamında ve sıfatlarında gerçek birliğe sahip, zâtıyla zorunlu

³¹⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.127.

³¹⁹ İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.45.

³²⁰ İbn Sînâ, *age*, s.37.

³²¹ Hüseyin Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.48.

varlıktır. O, âlemdeki çokluğu meydana getiren mümkün varlıkların varlığa gelme sebebidir.

İbn Sînâ felsefesinde her şey Zorunlu Varlık'tan başlar. O var olduğu için bütün varlıklar ondan var olur.³²² Bu da İbn Sînâ'nın bütün varlık âlemini Zorunlu Varlık'ın birliğinden hareketle inşa ettiğini gösterir.

C. Varlık-Mahiyet Ayrımı

Varlık sahasında zorunlu ve mümkün ayrımıyla ilişkili bir diğer kavram çifti varlık-mahiyettir. Varlık-mahiyet ayrımında ana fikir mümkün varlıkların ontolojik gerçekliklerinden başka kavramsal gerçekliklerinin de olduğudur.³²³ Mümkün varlıkta, nesnelerin zihnindeki tümel kavramlarına karşılık gelen mahiyet, varlıktan ayrıdır. Zorunlu Varlık için ise tümel bir kavrama sahip olmaktan söz edilemeyeceği için varlık-mahiyet ayrımından söz etmek de mümkün değildir. Zorunlu Varlık dışındaki her şeyin ise varlığı mahiyetinden farklıdır.³²⁴ İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla ulaşmak istediği amaç, mümkün varlıkların bu ayrımla malul olduğunu, Zorunlu Varlık'ın ise bu malullerin illeti olup malul olmadığını ortaya koymaktır.

Varlık-mahiyet ayrımı ilk olarak Fârâbî'de görülür. Fârâbî, mümkün varlıklarda varlığın mahiyete eklenmiş olduğunu söyler ve bununla bu varlık alanında varlık ve mahiyeti birbirinden ayırır. Fârâbî için bu ayrımın istisnası zatıyla Zorunlu Varlık'tır. Zorunlu Varlık için varlık-mahiyet ayrımından söz edilemez. O'nun için, var'lığını ne'liğinden ayırmak mümkün değildir.

İbn Sînâ da varlık-mahiyet ayrımında Fârâbî'yi izleyerek malul olan her şeyin mahiyet sahibi olduğunu söyler.³²⁵ Dolayısıyla varlığı kendisinden olan Zorunlu Varlık dışındaki tüm varlıklar maluldür ve mahiyet sahibidir. İbn Sînâ mümkün varlığın varlığının, mahiyetinden ayrı olduğunu söyler ve varlığın mahiyet üzerine eklenmiş olduğunu kabul eder.

³²² Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s.179.

³²³ Kutluer, age, s.113.

³²⁴ İbn Sînâ, "Arş Risalesi", s.643.

³²⁵ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.91.

İbn Sînâ'ya göre varlık-mahiyet ayrımının istisnası Fârâbî'de olduğu gibi varlığı mahiyetinin aynı olan Zorunlu Varlık'tır. Zorunlu Varlık için mahiyetten söz edilemez. O'nun mahiyeti yoktur, yalnızca inniyeti vardır.³²⁶ O'nun için sorulan "nedir?" sorusunun cevabı "vardır"dır.³²⁷ Mahiyetinin olmaması, O'nun varlığını açıklayan tümel bir kavramın bulunmayışını gösterir. O'nun varlığı zorunluluğu, zorunluluğu da mahiyetidir.

Mahiyeti olmaması, zatiyla zorunlu olmasıyla bağlantılıdır. Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olması durumunda zorunluluğunun o mahiyetle alakalı olması gerekir ki bu durumda Zorunlu Varlık varlığı sebebiyle zorunlu olmaktan çıkar.³²⁸

Zorunlu Varlık için varlığı, hakikatinin kendi olmazsa mümkün varlıklardaki gibi varlığın mahiyetine ârız olması gerekir. Kendisine ârız olan her şey nedenli olup kendisini meydana getiren bir sebebe muhtaçtır. Tüm bunlar da zorunlu varlığın zorunluluğuyla çelişir.³²⁹ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın zorunlu olmaktan başka mahiyetinin olmadığını, Zorunlu Varlık olmasının da inniyet olduğunu söyler.³³⁰

Varlık-mahiyet konusunda İbn Sînâ, Fârâbî'yle aynı görüşleri paylaşır. İbn Sînâ'dan sonra İbn Sînâ felsefesine eleştiriler getiren İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu konuda iki filozoftan farklı görüşlere sahiptir. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın düşündüğü gibi bir varlık-mahiyet olmadığını savunur. İbn Rüşd, İbn Sînâ'nın varlığın mahiyete zâid bir sıfat olduğu görüşünün hatalı olduğunu savunur. Bir'in mahiyete zâid bir sıfat olduğunu kabul etmediği gibi varlık için de böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler.³³¹

Fahreddin er-Râzî'nin eleştirisi İbn Rüşd'den farklıdır. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ gibi mümkün varlıklarda varlığın mahiyetten ayrı olduğu ve varlığın mahiyete eklenen bir sıfat olduğu görüşündedir. Râzî'nin İbn Sînâ'dan farklılaştığı nokta varlığın mahiyete eklenmesini Zorunlu Varlık dâhil olmak üzere tüm varlıklar için geçerli kabul

³²⁶ İbn Sînâ, age, s.89.

³²⁷ Ali Durusoy, "İbn Sînâ: Felsefesi", **DiA**, s.326.

³²⁸ İbn Sînâ, age, s.90.

³²⁹ İbn Sînâ, "Arş Risalesi", s.643.

³³⁰ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.91.

³³¹ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el Fark beyne re'yeyi'l hakîmeyn", **Dîvân**, 2001/1, S.10, s.155.

etmesidir.³³² Râzî'nin bu kabulünün sebebi varlık kavramını müşterek bir kavram olarak kabul etmesidir. Varlık kavramının hem mümkün hem zorunlu varlık için müşterek anlama sahip olması, her iki varlık alanı için mahiyetin ayrılığını gerekli kılar. Bu anlayıştan dolayı Zorunlu Varlık'ın, varlığından başka zatına mahsus bir mahiyeti olduğunu kabul eder. Fahreddin er-Râzî'nin, İbn Sînâ'dan farklı düşünmesinin sebebi, varlık kavramına farklı anlamlar yüklemelerinde yatar. Râzî, varlık kavramını müşterek bir kavram olarak kabul ederken İbn Sînâ müşekkek bir lafız olarak kabul eder. İbn Sînâ'nın kabulüyle, var denenen her şey, varlık lafzına dereceli bir eş anlamlılıkla sahiptir.

Gazzâlî (ö. 555-1111) ise, İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet ayrımını Zorunlu Varlık'ın sıfatlarının ve cins ve fasla bölünmesinin reddine dayandırır. İbn Sînâ'ya göre her yönden bir olan Zorunlu Varlık'ın varlık ve mahiyetinin olduğunu söylemek ona çokluk yüklemektir. Gazzâlî, varlık ve mahiyetteki çokluğun sadece terimden kaynaklandığını, mahiyeti olan her şeyin varlığı olduğunu, dolayısıyla varlığın mahiyetten ayrı olduğunu söylemenin çokluğa yol açmayacağını savunur. Öte yandan Gazzâlî'ye göre Zorunlu Varlık'ın mahiyeti yoktur demek var olmayan varlıktan söz etmek demektir.³³³ Gazzâlî, İbn Sînâ'nın benimsediği varlık-mahiyet ilişkisiyle Zorunlu Varlık'ın birliğini korumaya çalışırken varlığına zarar verdiğini düşünür.

D. Zorunlu Varlık'ın Birliği

İbn Sînâ felsefesinde teşkikî bir kavram olarak “bir”, en üst derecede Zorunlu Varlık'ın sıfatıdır. Mümkün varlıklardaki birlikte, “bir” demeyi gerektiren yön vurgulanır. Zorunlu Varlık için ise “bir” demeyi gerektiren yön söz konusu değildir. Zorunlu Varlık'ta birlik her yönden geçerlidir. İbn Sînâ birlik sıfatını Zorunlu Varlık için selbî bir sıfat olarak kullanır, O'nun için birlik, kendisine ilisebilecek tüm yönlerden çokluğu olumsuzlamaktır. Zorunlu Varlık'ta birlik, mümkün varlıklarda toplanma, birleşme gibi yollarla çokluğa ilişen birlik gibi değildir.³³⁴ Zorunlu Varlık'ta birlik, zatında fiil veya kuvve halinde çokluğun hiçbir şekilde kendisinde bulunmadığını gösteren bir sıfattır.

³³² Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s.346.

³³³ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s.117.

³³⁴ İbn Sînâ, *age*, s.117.

Zorunlu Varlık'a dair söylenebilecek her şey O'nun birliğiyle doğrudan alakalıdır. İbn Sînâ için Zorunlu Varlık'ın zorunluluk vasfı ne denli önemliyse birliği de o denli önemlidir. İbn Sînâ, "Zatında çokluk oluşturmamak şartıyla bütün sıfatlar O'nun için kullanılabilir"³³⁵ diyerek Zorunlu Varlık hakkında konuşurken hareket edilecek noktanın birlik olduğunu vurgular,

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tüm yönlerden bir olduğunu göstermek için "İhlâs Tefsiri"nde "ehad" kavramını kullanır.³³⁶ Zorunlu Varlık'ı müşekkek bir kavram olan vahid yerine, birlikte mübalağa anlamına gelen ehad ile tavsif eder. Vahid, farklı derecelerde, Zorunlu Varlık dışındaki her varlığa da yüklenebilir fakat ehad lafzına layık olan sadece Zorunlu Varlık'tır. Vahid lafzı, varlıkların birliğini vurgulamak anlamında ispat makamında, ehad ise Zorunlu Varlık dışındaki hiçbir şeyin O'nun birliğine denk olmaması anlamında olumsuzluk makamında kullanılır.³³⁷ Ehad lafzı, Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olduğunu, O'nda hiçbir yönden çokluk bulunmadığını gösterir.³³⁸

1. Zorunluluk Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın "bir" olduğunu söylediği yönlerden birisi zorunlulukta bir olmasıdır. İbn Sînâ felsefesinde var olmak zorunlu olmakla eş anlamlıdır. Fakat hem var olmak hem zorunlu olmak varlıklarda farklı şekillerde ve derecelerdedir. Varolan her şey bir yönden zorunlu olmakla birlikte gerçek manada zorunluluk bütün varlıklar için ortak olan bir anlam değildir.³³⁹

İbn Sînâ varlıkları, zorunlulukları kendisinden olan ve zorunluluğunu başkasından alan varlıklar olarak ikiye ayırır. Zorunluluğunu başkasından alan varlıklar mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, kendilerinin üzerinden yokluğun geçtiği varlıklar olmaları bakımından mümkün, Zorunlu Varlık'tan meydana gelmeleri bakımından zorunludur. Onların mümkün olmaları zatından, zorunlu olmaları

³³⁵ İbn Sînâ, "Arş Risalesi", s.651.

³³⁶ İbn Sînâ, "İhlâs Tefsiri", Mesut Okumuş (çev.), Mesut Okumuş, **Kuran'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği** içinde, Ankara: Araştırma Yayınları, 2003, s.243; 247.

³³⁷ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Vahid (bir) ve Vahde (birlik) Kavramları", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, C.2, s.57.

³³⁸ İbn Sînâ, age, s.247.

³³⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.98.

başkasındandır. Zatiyla mümkün, başkasıyla zorunlu olan varlıklar duyusal dünyadaki çokluğu oluşturan varlıklardır.

Zatiyla zorunlu olan varlık ise kendisi için imkânın hiçbir durumda söz konusu olmadığı varlıktır. O'nun hem varlığı hem de zorunluluğu zatındandır. O, zorunluluğun bizâtihi olması anlamında “bir”dir. O'nun dışındaki varlıklar zati itibariyle mümkün, başkası itibariyle zorunludur. Bu nedenle zorunluluk makamında O'na ortak başka hiçbir varlık yoktur. O'nun dışında hiçbir varlık zorunlu varlık değildir.³⁴⁰ Zorunlu Varlık, varlığı ve zorunluluğu kendisinden olan tek varlık olması dolayısıyla kendi dışındaki tüm varlıkların varlığının ve zorunluluğunun ilkesidir.³⁴¹ Bizâtihi Zorunlu Varlık dışındaki bütün varlıkların zorunluluğu, O'ndandır.

Zorunluluk sıfatı, bu sıfatı gerçek manada kabul eden varlığın tek bir zat olmasını gerektirir. Zatiyla Zorunlu Varlık'ın birden fazla olması zorunluluk açısından imkânsızdır. Zorunlu Varlık'ın birden fazla olması durumunda zorunlu varlıklardan her birinin diğerinden farklılaşmasını sağlayan bir anlama sahip olması veya olmaması gerekir. Zorunlu Varlık sahip olduğu anlam bakımından diğerinden farklı değilse ikisi arasında farklılığı sağlayacak bir şeyin onlara bitişmesi ve o şey sayesinde farklı olmaları gerekir. Bitişen şey bitişilen varlığın, o olmasını sağlayan özelliştir. Zorunlu varlıkların farklı olmasının sebebi olan ilişenler veya arazlar varlıklara ya varlıklarının gerektirdiği bir yönle veya dış sebepler nedeniyle ilişirler. Dışarıdan ilişen ve varlığın o olmasını sağlayan şey iletir. İlet sahibi her varlık ise mümkündür. Dolayısıyla bu varlıklar zatiyla zorunlu değil, kendilerine dışarıdan ilişen şeyler nedeniyle zorunludur. Bütün bunlar ise zatiyla Zorunlu Varlık'ın “bir” olduğunu gösterir.³⁴²

2. İleti Olmaması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

İbn Sînâ varlıkları, varlığa gelmesini esas alarak zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayırır. Zorunlu Varlık, varlığı zatından olan, varlığa gelmek için hiç kimseye muhtaç olmayan varlıktır. O'nu varlığa getiren olmadığı gibi varlığını yokluğuna tercih eden bir sebep de yoktur. Zorunlu Varlık'ın varlığa gelmesinin illeti yoktur. Zorunlu

³⁴⁰ İbn Sînâ, age, s.88.

³⁴¹ İbn Sînâ, age, s.88.

³⁴² İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.41-42.

Varlık için illetin olduğunu söylemek malul olduğu anlamına gelir. Malul olan her varlık mümkündür, mümkün varlık ise başkası nedeniyle zorunludur. Zorunlu Varlık'ın illetinin olması hem zatı itibarıyla hem de başkası nedeniyle zorunlu olduğunu gösterir. Bu da imkânsız bir durumdur.³⁴³

Mümkün varlığın ise varlığı zatından değil başkasındandır. Varlığını başkasından alan her varlık maluldür ve malul olan her varlığın bir illeti vardır. Her illetin de bir illeti vardır. İbn Sînâ her illetin bir illeti olmasının teselsüle sebep olacağı için bir noktada son bulması gerektiğini düşünür. İlet zincirinin son bulması gereken bu uç nokta kendisi dışındakilerin illeti olan, kendisinin illeti olmayan zorunlu varlıktır.³⁴⁴

İbn Sînâ her neden zincirinin bizâtihî Zorunlu Varlık'ta son bulduğunu söyler.³⁴⁵ Nedenlilik zincirinin son bulduğu Zorunlu Varlık, öteki illetlerin ilkesi ve illetidir ve fail ilke mertebesindedir.³⁴⁶ İbn Sînâ, illetlerin illeti olan "ilk fail ilke" veya "ilk ilke" olarak isimlendirdiği Zorunlu Varlık'ın "bir" olduğunu söyler.³⁴⁷ Fail ilkenin bir olması, diğer illetlerin bir olması gibi değildir. Fail ilkeye bir olma vasfını kazandıran mutlak ilke olmasıdır.

İbn Sînâ felsefesinde fail ilke ve fail neden birbirinden farklıdır. İbn Sînâ'nın fail nedeni, kendi dışındakilere suret veren yardımcı bir ilkedir. İbn Sînâ'nın fail nedeni faal akıldır. Aristo'nun faal nedeni ise hareketsiz hareket ettiricidir. İbn Sînâ'da ise hareketsiz hareket ettirici olan tanrı, fail neden değil fail ilkedir.

3. Varlığının Bölünmemesi Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

"Bir" sıfatının yüklendiği bir demeyi gerektiren yön, bir olan şeyin o yönden bölünmez, çoğalmaz olduğu anlamına gelir. Gerçek bir olan Zorunlu Varlık'ta birlik tüm yönlerden geçerli olduğu için O, tüm yönlerden bölünmez ve çoğalmaz.

Zorunlu Varlık dışındaki varlıklarda birlik sıfatı, bölünme ve çoğalma sadece "bir" denilen açıdan geçersizdir. Fasılda ortaklık bakımından "bir" denilen insanlık faslı oluşturan fertlerin sayısıyla çoğalır. Tek bir fert olmak bakımından "bir" denilen insan

³⁴³ İbn Sînâ, age, s.36.

³⁴⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.71.

³⁴⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.129.

³⁴⁶ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.86.

³⁴⁷ İbn Sînâ, age, s.85.

beden ve nefse bölünür. Bu da göstermektedir ki mümkün varlık alanında birlik, çokluğa belirli bir yönden ilişen bir yüklemidir.

Zorunlu Varlık unsurlardan oluşan mürekkep bir varlık değildir.³⁴⁸ O'nun iki veya daha fazla unsurdan birleşmesi zatıyla Zorunlu Varlık olmasına uygun değildir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın unsurların birleşmesi veya kaynaşmasıyla oluştuğunu söylemek O'nu oluşturan unsurların Zorunlu Varlık'tan önce olmasını ve zorunlu varlığın kurucusu olmasını gerektirir.³⁴⁹ Oysa Zorunlu Varlık'ın içerdiği anlamlardan biri O'nun, tüm varlıkların ilki olmasıdır. Bu durum da Zorunlu Varlık'ı oluşturan unsurların bulunmasının imkânsız olduğunu gösterir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık için kullandığı ehad sıfatının, O'nun birliğin son sınırında olduğunu ve oluşturuca unsurlarının olmadığını gösterdiğini söyler.³⁵⁰ Aynı şekilde, O'nun hakkında konuşmanın levazımıyla mümkün olması da oluşturuca unsurlarının olmadığını gösterir.³⁵¹ Bir varlığın oluşturuca unsurunun olması halinde o, bu unsurlarla zikredilir. Bir varlığın levazımıyla zikredilmesi onun, zatı dışında hiçbir ögesinin olmadığını gösterir. Tüm bunlar Zorunlu Varlık'ın oluşturuca unsurları olmadığı anlamına gelir ve O, zatını oluşturuca unsurlar anlamında asla bölünemez.

Zorunlu Varlık soyut bir varlıktır. Soyut varlık olduğu için O, cisim gibi madde ve surete bölünmez. Madde ve surete bölünmemesi O'nun madden bölünmediği gibi zihinde de bölünmeyi kabul etmediğini gösterir. Zorunlu Varlık, cisim olmadığı gibi cisimde de bulunmaz.³⁵² O, çokluğun iliştiği her şeyden uzaktır.

Zorunlu Varlık'ta çokluk ve bölünme ne bilfiil ne de bilkuvve mevcuttur. O'nun bölünmesi gerçekte mümkün olmadığı gibi manevî, hissî, aklî olarak da mümkün değildir.³⁵³ Zorunlu Varlık hiç bir şekilde çoğalmaz. O, hiç bir yönden çokluk içermez ve O'nun zatı mahza ve gerçek birlik sahibidir.³⁵⁴ O, birdir. Çünkü O, varlığı tam olandır ve tamamlanmak için beklediği hiçbir şeyi bulunmamaktadır.³⁵⁵

³⁴⁸ İbn Sînâ, age, s.96.

³⁴⁹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.131.

³⁵⁰ İbn Sînâ, **İhlâs Tefsiri**, s.245.

³⁵¹ İbn Sînâ, age, s.246.

³⁵² İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.146.

³⁵³ İbn Sînâ, age, s.116; İbn Sînâ, **İhlâs Tefsiri**, s.247.

³⁵⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.88.

³⁵⁵ İbn Sînâ, age, s.116.

4. Varlık ve Mahiyet Ayrımı Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

İbn Sînâ felsefesinde zorunlu-mümkün kavramları ve varlık-mahiyet ayrımı metafiziğin temeli konumundadır. İbn Sînâ varlık-yokluk, birlik-çokluk ve değişim gibi temel metafizik problemleri bu ayrımlardan hareketle temellendirir.

Varlık-mahiyet ayrımı, varlıkların ontolojik gerçeklikleri dışında kavramsal gerçeklikleri olduğu anlamındadır. Varlıkları dışında kavramsal bir gerçekliğe sahip olan varlıklar mümkün varlıklardır. Zorunlu Varlık'ta ise böyle bir ayrım söz konusu değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının ihtiyaç duyduğu kavramsal bir gerçekliği yoktur. O'nun varlığının mahiyeti yoktur. Mahiyeti olan her varlık maluldür. Malul olan her varlık, bir illete ihtiyaç duyar. Oysa Zorunlu Varlık, malul varlıkların kendisinde son bulduğu ilk illettir. İlk illet olan Zorunlu Varlık'ın mahiyeti yoktur. Mahiyet sahibi olanlara varlık, ilk illet olan Zorunlu Varlık'tan taşar.³⁵⁶ Mahiyeti olması varlığının zorunluluğunun, o mahiyetin gereği olmasını gerektirir ki bu, bizatihî Zorunlu Varlık için imkânsızdır.³⁵⁷ Zorunlu Varlık'ın zorunlu olmaktan başka bir mahiyeti yoktur. Zorunlu olması O'nun inniyetidir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın mahiyetinin olmaması konusunda getirdiği aklî delillerden sonra naklî bir delil de getirir. İhlâs sûresinde "O, sameddir." lafzının iki anlama delalet ettiğini söyler. Bunlardan biri O'nun boşluğunun bulunmaması demektir. Boşluğunun bulunmaması mahiyetinin olmaması anlamına gelir. Çünkü mahiyeti olan her varlığın boşluğu vardır.³⁵⁸

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık için varlık-mahiyet ayrımını imkânsız görmesi O'nun sebepli bir varlık olmamasının yanında birliğiyle de alakalıdır. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık için çokluğu her yönden olumsuzlar. Varlık-mahiyet ayrımı ayanda değil zihinde gerçekleşen bir ayrımdır. İbn Sînâ'ya göre, Zorunlu Varlık için zihinde bölünme de geçersizdir. Varlık ve mahiyet ayrımı çokluk içeren varlıklarda geçerliiyken her yönden "bir" olan Zorunlu Varlık için mümkün değildir.

³⁵⁶ İbn Sînâ, age, s.92.

³⁵⁷ İbn Sînâ, age, s.89.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *İhlâs Tefsiri*, s.248.

5. Cins ve Faslı Olmaması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

Zorunlu Varlık'ın zatından ve zatiyla eş anlamlı olan zorunluluğundan başka bir anlamı olmaması, "o nedir?" sorusuna "vardır" cevabının verilmesi O'nun cinsinin olmadığını gösterir. Bir varlığın cinsi, O'nun mahiyetini dikkate alarak belirlenir. Mahiyeti olmayan Zorunlu Varlık'ın cinsi de yoktur. Cinsi olmayan Zorunlu Varlık'ın faslı da yoktur. Cins ve faslı olmadığı için O'nun tanımı da yoktur.³⁵⁹ Zorunlu Varlık'ın tanımının olmaması O'nun kanıtlanamayacağı anlamına gelmez. Tanımının olmaması tanım için gerekli olan cins ve fasıldan münezzeh olmasından ve varlığının açıklanacağı sebebin bulunmayışından kaynaklanır.

Zorunlu Varlık'ın cinsinin, türünün, faslının olmaması O'na bu noktada ortak olan hiç bir varlığın bulunmadığını gösterir.³⁶⁰ O, cinste, türde, fasılda varlıklara ortak olmadığı gibi şahsına ait bir tür veya cinsten de uzaktır. Hiçbir varlıkla ortak olmadığı bir cinse ve türe ait olmak mahiyeti olması gereğini beraberinde getirir ki bu her yönden "bir" olan Zorunlu Varlık için mümkün değildir. Cins ve faslının olmaması nedeniyle tanımının yapılamaması da mantık açısından tekliğini ortaya koyar.³⁶¹

6. Tek Olması Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

Zorunlu Varlık'a birliğin yüklendiği bir diğer yön O'nun, her yönden tek ve biricik olmasıdır. Zorunlu Varlık olması açısından O'na denk başka bir varlık yoktur. O, zorunluluk sıfatına zatiyla sahip olan tek varlıktır. O, zorunlu olmak bakımından biriciktir. Tüm illetlerin illeti olması, neden zincirinin kendisinde son bulması açısından da tektir. İletlerin ilkesi ve illeti olarak kazandığı fail ilke mertebesinde O'na denk başka bir varlık yoktur. O, ilk illet olması açısından da biriciktir. O'nun kendisine ait varlığında, O'na kimsenin denk olmaması açısından Zorunlu Varlık biriciktir.³⁶²

Zorunlu Varlık'ın hiçbir yönden dengi olmadığı gibi O'na hiçbir yönden zıt bir varlık da yoktur.³⁶³ Zorunlu Varlık'ın zıddı olması durumunda, zatiyla zıddının aynı

³⁵⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.92; İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.133.

³⁶⁰ İbn Sînâ, age, s.157.

³⁶¹ Atay, **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**, s.68.

³⁶² İbn Sînâ, age, s.133; İbn Sînâ, **Metafizik I**, s.36; İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.95; İbn Sînâ, **İhlâs Tefsiri**, s.248.

³⁶³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.133; İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.98.

mahalde bulunması, ikisinin bu mahalde birbirini takip etmesi gerekir. Bu ise Zorunlu Varlık için imkânsızdır.³⁶⁴

Zorunlu Varlık eşi, dengi, benzeri, zıddı olmaması, varlığında ve mertebesinde O'na hiçbir şeyin ortak olmamasıyla bir, tek ve biriciktir.

7. Sıfatlar Bağlamında Zorunlu Varlık'ın Birliği

Allah'ın sıfatları, İslam düşünce geleneğinde farklı disiplinlerde farklı delillerle geniş bir şekilde tartışılır. Bu tartışmanın temelini Allah'ın sıfatlarının, zatında mı yoksa zatından ayrı mı olduğu sorusu oluşturur. Aynılık ve gayrılık bir yönden Allah dışında ezeli başka bir şeyin var olup olmadığını sorgularken bir yandan da sıfatların O'nun birliğine nasıl bir etkide bulunduğunu içerir.

İbn Sînâ felsefesinde de, İslam geleneğine uygun bir şekilde sıfatlar konusu geniş bir yer tutar. Onun, Allah'ın sıfatları veya daha çok kullandığı şekilde Zorunlu Varlık'ın sıfatları konusunda nakli dikkate almakla beraber bu konuda nakli esas alan bir dil yerine felsefî bir dil kullandığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ, nakille ulaşılan Allah'ın sıfatlarını da felsefî terminolojiye göre tevil eder.

İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın sıfatları konusunda en çok önem verdiği konu Zorunlu Varlık'ın birliğidir. Hatta İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın sıfatlarını, birliği temel alarak açıkladığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın birliğine zarar vermediği, zatında çokluk oluşturmadığı sürece bütün sıfatlar O'nun için kullanılabilir. İbn Sînâ sıfatları, Zorunlu Varlık için çokluk oluşturmayacak ve değişikliğe sebep olmayacak şekilde kullanır.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın sıfatlarının zatına sonradan katılmış olmadığını, zatının varlığında mevcut olduğunu söyler.³⁶⁵ Sıfatlarını zatından ayrı düşünme halinde varlığındaki birlik bozulur ve zat ve sıfatların birleşmesi şeklinde Zorunlu Varlık mürekkep bir varlık olur. Mürekkep olmayan, her yönden “bir” olan Zorunlu Varlık'ta sıfatlar zatında ortaya çıkar. O, zatiyla bilir, zatiyla sever, zatiyla yaratır.

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Arş Risalesi*, s.644.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *age*, s.644.

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın ilk sıfatı var ve mevcut olmasıdır.³⁶⁶ O'nun var ve mevcut olması zatıyla zorunlu olmasıyla eş anlamlıdır. O'nun zatıyla zorunlu olması bu mertebede tek olması, dolayısıyla bir olmasıdır.

İbn Sînâ sıfatları, selbî, izafî ve hem selbî hem izafî olmak üzere üç gruba ayırır.³⁶⁷ Selbî sıfatlar, O'na zatı gereği ilişmeyecek özelliklerin O'ndan iptalini içerir. Selbî sıfatlara birlik ve kıdem örnek gösterilebilir. Kıdem sıfatı, kendisi için var olmamanın söz konusu olmaması anlamında yokluğun iptal edilmesi, kendisinin varlığına bir sebebin olmayışı anlamında nedenselliğin iptal edilmesidir.³⁶⁸ Birlik sıfatı, O'nun fiilen ve aklen bölünmesinin iptali ve kendisine ortak bir varlığın bulunmadığının ispatıdır.³⁶⁹ İzafî sıfatlar hâlik, bârî musavvir olması ve diğer fiilî sıfatlarıdır. İbn Sînâ fiilî sıfatlarında da varlığının birliğine ve değişime konu olmamasına önem verir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın fiilleri ezelîdir. Ezelî olmaması durumunda her şeyin nedeni olan Zorunlu Varlık'ın nedenli varlıkları yaratmada ihmalcilik gösterdiği sonucu çıkar ki bu, Zorunlu Varlık için ihmalcilik söz konusu değildir. Aynı şekilde Zorunlu Varlık'ın fiillerinin ezelî olmaması durumunda önce yokken sonra var olan fiil O'nun gayesinde değişiklik gerektirir. Oysa Zorunlu Varlık değişmeden münezzehtir.³⁷⁰ Hem selbî hem izafî sıfatlar ise mürîd ve kadir gibi sıfatlarıdır. Bu iki sıfat Zorunlu Varlık'ın ilim ve yaratma sıfatlarının ilişkisinden oluşur. İbn Sînâ'nın hem selbî hem de izafî olarak zikrettiği sıfatlar da Zorunlu Varlık'ın birliğine ve değişmemesine uygundur. Zorunlu Varlık zatıyla bilir ve zatını bilmesiyle varlıkları yaratır. O, yaratmayı da "birden yalnızca bir çıkar" prensibiyle birliğe zarar gelmesini engelleyecek sudur nazariyesiyle açıklar.

İbn Sînâ Zorunlu Varlık için zikredilen sıfatlardan O'nu açıklamak için en uygun olanının selbî ve izafî sıfatının bir arada kullanıldığı terkip olduğunu söyler. Bu terkip O'nun selbî sıfatı olan zorunluluğu ile izafî sıfatı olan her şeyin mebdai oluşundan oluşan ulûhiyetidir.³⁷¹

³⁶⁶ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.113.

³⁶⁷ İbn Sînâ, **Arş Risalesi**, s.646.

³⁶⁸ İbn Sînâ, age, s.646.

³⁶⁹ İbn Sînâ, age, s.646; İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.113.

³⁷⁰ Atay, age, s.228-229.

³⁷¹ İbn Sînâ, **İhlâs Tefsiri**, s.246.

İbn Sînâ bu örneklerde olduğu gibi tüm sıfatları Zorunlu Varlık'ın birliğini temel alarak açıklar. O, sıfatların bu üç gruba dâhil edilerek incelenmesi durumunda sıfatların Zorunlu Varlık'ın zatında bir çokluğa yol açmayacağı görüşündedir.

a. Sudur

İbn Sînâ'nın yorumuyla Zorunlu Varlık'ın sıfatları arasında felsefe içinden ve felsefe dışından eleştiriye en çok maruz kalan sıfatlarından biri yaratma sıfatıdır. İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın yaratmasını Plotinus'un sudur nazariyesiyle açıklamaya çalışır. Sudur, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık için dikkat ettiği birlik ve değişmeme noktalarından uygun olmakla beraber İslam'ın ortaya koyduğu yaratma biçimiyle farklılık gösterir. Bu farklılık da İbn Sînâ'nın ciddi eleştirilere maruz kalmasına sebebiyet verir.

Sudurun özünü Zorunlu Varlık'ın birliği oluşturur. İlk dönem filozoflarında görünen dünyadaki çokluğu, birliğe zarar vermeden açıklama çabalarının ürünü olan sudur nazariyesi, İbn Sînâ'da da aynı hassasiyetlerle kendini gösterir. O da yaratmayı açıklarken Zorunlu Varlık'ın birliğine kesinlikle zarar vermez ve değişime konu olabilecek hiçbir sıfatı Zorunlu Varlık'a yüklemeyiz.

Mümkün varlıklara varlığını veren, her yönden yetkin ve tam olan Zorunlu Varlık'tır. Her yönden yetkin olan Zorunlu Varlık, yalnızca kendine ait varlığının sahibi olmakla kalmaz, bütün varlıklara varlıklarını taşıma suretiyle verir.³⁷² İbn Sînâ bu varlık verme olayında Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde gayesi olmadığını söyler. Öncelikle yüce olan Zorunlu Varlık'ın kendisinden aşağıda olan mümkün varlıkta gayesi bulunmaz.³⁷³ Diğer bir yandan gayesi olduğunu söylemek O'nda bir çokluğa neden olur. Sudurda bir kastının olduğunu söylemek kastedeceği şeyin bulunmasını ve Zorunlu Varlık'ın bunu bilmesini gerektirir. Bu da yalnızca zatını bilen Zorunlu Varlık için imkânsızdır.³⁷⁴

Sudur nazariyesinde yaratma tedricî bir yol izler. İlk olarak Zorunlu Varlık'ın zatını düşünmesiyle O'ndan ilk varlık sâdır olur. Bu ilk varlık, "birden ancak bir çıkar" prensibine uygun olarak birdir. İki şeyin sâdır olması Zorunlu Varlık'ta bu iki varlığın

³⁷² İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.100.

³⁷³ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.145.

³⁷⁴ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.146.

farklılığını gerektiren iki yönün bulunması demektir. Fiilde ikilik failde de ikiliği gerektirir.³⁷⁵ Bu da Zorunlu Varlık'ın birliğiyle çelişir. Zorunlu Varlık'ın birliğine uygun olarak O'ndan sâdır olan şeyin sayıca bir olması gerekir.

Sâdır olan ilk varlığın sayıca birliğinin yanında madde ve surete bölünmemede de bir olması gerekir. Madde ve suret ikiliği gerektirir. Oysa bir olan Zorunlu Varlık'tan sadece bir çıkar. Bu yüzden Zorunlu Varlık'tan sudur eden ilk varlığın cisim değil, aklî bir suret olması gerekir.³⁷⁶ Sayıca bir olduğu gibi madde ve surete bölünmemede de bir olan, sâdır olan ilk malul ilk âkıldır.³⁷⁷ Aklî delillerle sudur nazariyesini açıklayan İbn Sînâ naklî bir delille de nazariyesini kuvvetlendirmeye çalışır. Arş Risalesi'nde Hz. Peygamber'in "yaratılan ilk şey akıldır" ve "yaratılan ilk şey kalemdir" şeklinde buyurduğunu söyler. Yaratılmanın en yüceden başlayıp tedricen ilerlediğini söyleyen İbn Sînâ akıl hadisini, ilk yaratılan varlığa delil olarak kullanır.³⁷⁸

Görünen dünyadaki çokluğu, birliğe zarar vermeden açıklamayı amaç edinen sudur nazariyesinde ilk sâdır olan varlık bir olan ve cisim olmayan ilk akıldır. İlk akıl bir olmakla beraber zatında çokluk barındırır. Bu çokluk, onun kendi zatını mümkün olarak akletmesi, ikincisi varlığının zâtı gereği akledilir Zorunlu Varlık'tan geldiğini bilmesi ve üçüncüsü ilki akletmesidir. İlk akılın sahip olduğu bu çokluk, ilkten değil kendi zatındandır.³⁷⁹ Bir ve çok olan ilk akıldan sonra derece derece tüm çokluk âlemi sâdır olur.

Sudurun eleştirilen yönlerinden bir tanesi İbn Sînâ'nın kullandığı akıl hadisi noktasındadır. Genellikle mevzu veya zayıf olarak kabul edilen bu hadis hakkında³⁸⁰ suduru temellendirmek için uydurulmuş veya sudur için tahrif edilmiş yorumları yapılır.³⁸¹

³⁷⁵ İbn Sînâ, age, s.148; İbn Sînâ, **Arş Risalesi**, s.652.

³⁷⁶ İbn Sînâ, age, s.652; İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.149.

³⁷⁷ İbn Sînâ, age, s.148, 154; İbn Sînâ, **Arş Risalesi**, s.652.

³⁷⁸ İbn Sînâ, age, s.652.

³⁷⁹ İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.150.

³⁸⁰ Mehmet Özşenel, "İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler", **Dîvân**, 1998/1, S.4, s.188.

³⁸¹ Özşenel, agm, s.175-176.

Gazzâlî, İbn Sînâ'nın yaratma için ortaya koyduğu sudur nazariyesinin dinen geçersiz ve mantıksız olduğunu savunur.³⁸² Gazzâlî, filozofların Allah'a saygı konusunda titiz davrandıklarını fakat bu davranışlarının sonucunda Allah'ı her şeyden uzak, habersiz bir ölü durumuna getirdiklerini belirtir. Gazzâlî'ye göre sudur nazariyesinde ortaya konan tanrının ölüden tek farkı onun zatını düşünmesidir.³⁸³

Sudur nazariyesinde akıl, akleden ve akledilen, soyut bir varlık olan Zorunlu Varlık'ın zatında birdir. Yine soyut bir varlık olan ilk akıl, akıl, akleden ve akledilen olması yönüyle bir değildir. Bilakis bu üç isim onda çokluk barındırır. Gazzâlî'ye göre soyut bir varlık olan Zorunlu Varlık için bu üç ismin birlik, ilk akıl için ise çokluk ifade etmesi çelişkidir. Yine bu noktadan hem kendini hem de başkasını bilen ilk akıl, sadece kendisini bilen Zorunlu Varlık'tan daha yüksektir.³⁸⁴ Sudurda Zorunlu Varlık'ın yalnızca zatını bilen varlık olması O'nun birliğini korumak adına her yönden en üstün varlık olmasına zarar verir. Allah-âlem ilişkisi konusunda sudurun nasıl meydana geldiğini araştırmamanın yersiz olduğunu düşünen Gazzâlî, yaratma konusunda peygamberden naklen gelen bilginin kabul edilmesi gerektiğini söyler.³⁸⁵

İbn Rüşd, yer yer Gazzâlî'ye katılarak temelde sudura karşı çıkar. Sudur nazariyesini Plotinus'un temellendirdiğinin farkında olmayan İbn Rüşd, bu nazariyeyi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ortaya koyduğunu düşünür.³⁸⁶ İbn Rüşd, sudurun temeli sayılan "birden ancak bir çıkar" kuralının eski filozofların görünen dünyadaki çokluğun 'bir'den çıktığını açıklamak için ortaya attıklarını söyler. Eski filozofların açıklama modelinin cedel olduğunu savunan İbn Rüşd'e göre cedeli temel alan sudur da cedeldir.³⁸⁷ İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ'yı sudur teorisine götüren yanlışlık, görünen dünyadaki fiille Zorunlu Varlık'ın fiilini birbirine karıştırmasıdır. Oysaki Zorunlu Varlık mutlak fail iken görünen âlemdeki fail sınırlı bir faildir.³⁸⁸ Âlemdeki çokluk ancak Zorunlu Varlık'ın mutlak fail olduğunu ve birlik gibi çokluğu da yarattığını kabul etmekle açıklanabilir.

³⁸² Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s.135.

³⁸³ Gazzâlî, age, s.72.

³⁸⁴ Gazzâlî, age, s.72.

³⁸⁵ Gazzâlî, age, s.78.

³⁸⁶ Toktaş, age, s.138.

³⁸⁷ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Kemal Işık ve Mehmet Dağ (çev.), İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998, s.207.

³⁸⁸ İbn Rüşd, age, s.210-211.

İbn Sînâ, düştüğü bu yanlışlıkla çokluğun oluşmasına dair ortaya koyduğu sudur teorisinde hataya düşer ve çokluğun açıklanmasına dair sahih bir nazariye ortaya koyamaz.

b. Akıl, Akleden ve Akledilen Olması

İbn Sînâ felsefesinde Zorunlu Varlık soyut bir varlık olarak akıldır. O, bütün yönlerden maddeden ayrık bir zat olması dolayısıyla bizâtihi akıldır. Madde ve ilgileriyle ilişkide bulunmak bir şeyin akıl olmasını engellediği gibi akledilen olmasını da engeller. Zorunlu Varlık soyut olması dolayısıyla bu engellerden uzaktır. Akıl olduğu gibi aynı şekilde sırf akledilendir. O'nun akıl olması da akledilen olması da zatındandır. Akıl olan Zorunlu Varlık'ın zatını akletmesiyle de bizâtihi akleden olur. Zorunlu Varlık için zikredilen bu üç sıfat O'nda çokluğa yol açmaz.³⁸⁹ Akıl, akleden ve akledilen olması O'nun zatında olduğu için bir çokluk ifade etmez. Zorunlu Varlık için söylenen bu sıfatlar O'nun zatına sonradan eklenmiş değil bilakis zatının gereğidir. Zatında bulunmasından dolayı onu bu isimlerle isimlendirmek birliğine zarar vermez.

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın akıl, akleden ve akledilen olmasının birliğine zarar vermediği gibi kendi dışındaki varlıkları akletmesinin de birliğine ve değişmez olmasına zarar vermemesi gerektiğini düşünür. Bunun için bütün malulleri nasıl akletmesi gerektiğini muhtemel değişimi önleyecek bir yolla açıklar. İbn Sînâ akletmeyle oluşacak değişimi mümkün varlıklar alanından temellendirir. Bizim akletmemiz sonucu değişime uğramamızdan hareketle Zorunlu Varlık'ın da tikelleri tek tek bildiğinde onlardaki değişimle değişebileceğini savunur. Bunun için Zorunlu Varlık'ın tikelleri fert fert değil tümel tarzda bildiğini, tümel bilme tarzının da Zorunlu Varlık'ta bir değişime sebep olmadığını söyler. Zorunlu Varlık her şeyi zati gereği bilir. Zati gereği bilmemesi durumunda bazen mevcut bazen madum olan varlıklar O'nun zatında değişikliğe yol açar.³⁹⁰ O, her şeyi zatından bir defada aklettiği için bu akletme O'nun zatında çokluğa yol açmaz.³⁹¹ Tümel bilme tarzının tikel şeyleri bilmesine engel olmadığını, tümel bilmekle beraber göklerde ve yerde zerre ölçüsünde hiçbir şeyin ona

³⁸⁹ İbn Sînâ, age, s.102, 104.

³⁹⁰ İbn Sînâ, age, s.104.

³⁹¹ İbn Sînâ, age, s.108.

gizli olmadığını savunur.³⁹² Zorunlu Varlık'ın bilgisi dışında varlık olduğunu düşünmek yaratmadığı varlıkların olduğunu düşünmektir.³⁹³

İbn Sînâ Zorunlu Varlık'ın her şeyi bilmesi konusunda gösterdiği bu hassas tavra rağmen eleştirilere uğrar. Gazzâlî, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın tikelleri tümel tarzda bilmesi görüşünün Zorunlu Varlık'a bazı bilgilerin gizli olduğu anlamına geldiğini söyler. Gazzâlî'nin ifadeleriyle Zeyd'in müslüman ve kâfir olması durumunda Zorunlu Varlık Zeyd'in durumunu değil tümel tarzda müslüman olmayı veya kâfir olmayı bilir.³⁹⁴ Gazzâlî tikel şeylere ilişkin bilginin tek bir bilgiyle bilinmesinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü türler, cinsler, aynı konuda kurulan ilişkiler sayıca sonsuzdur.³⁹⁵ Sonsuz sayıda bu ilişkilerin tümel bir tarzla bilinmesi mümkün değildir. Zorunlu Varlık'a hiçbir bilginin gizli olmadığını kabul etmek tümel tarzda akletmeyi reddetmek anlamına gelir.

VII. İBN SÎNÂ'DA İTTİHAD

İbn Sînâ felsefesinde ittihad düşüncesi, rasyonel bir felsefesinin yanında/ötesinde tasavvufî bir felsefesinin varlığı problemiyle doğrudan alakalıdır. İbn Sînâ'nın sembolik hikâyelerinin ve “İşaretler ve Tembihler” adlı eserinin son bölümünde ortaya koyduğu tasavvufu çağrıştıran dili, aklî bilgiden sonra sezgisel bir bilgiyi kabul edip etmediği sorularının gündeme gelmesine sebebiyet verir. Bu soruları müspet şekilde cevaplayan, onda sûfî yönler bulan, hatta onun vahdet-i vücudun ilk kurucularından olduğunu savunan kişilerin bulunması İbn Sînâ felsefesinde ittihad düşüncesini incelemeye değer bir konu haline getirir.

İbn Sînâ felsefesinde ittihad, iki yönden ele alınabilir. Bunlardan biri, filozofun epistemolojisiyle ilgili olan akleden ve akledilenin birliği problemidir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın “bir” olmasından hareketle O'nun zatında akleden ve akledilen olduğunu ve bunların zatındaki birliği bozmadığını savunur. Akleden ve akledilenin birliği meselesini problem haline getiren ise bu birliğin mümkün varlıklar alanında

³⁹² İbn Sînâ, age, s.105.

³⁹³ Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2008, s.97.

³⁹⁴ Gazzâlî, age, s.137.

³⁹⁵ Gazzâlî, age, s.140.

geçerli olup olmadığıdır. Bizim ittiḥad meselesi bağlamında bu meseleyi incelememiz mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'ı akletmesi sonucunda onunla bir birlik sağlayıp sağlamadığı noktasından olacaktır. İttiḥad meselesi bir yönden de sudurla ilgilidir. İbn Sînâ mümkün varlıkların varlığa gelişini, Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesi sonucu varlıkların kendisinden tedricen feyz etmesiyle açıklar. Varlıkların meydana gelişini açıklayan sudur nazariyesinde temel prensip Zorunlu Varlık'ın bir olması ve O'ndan birliğin çıkmasıdır. İbn Sînâ sudur nazariyesini açıkladığı pasajlarda her şeyin birden çıkıp 'bir'e döndüğünü söyler. Sudurun ittiḥad bağlamında ele alınması ise 'bir'e dönüşün ne şekilde gerçekleştiği noktasındandır.

Akleden ve akledilenin birliği konusunda İbn Sînâ'nın görüşleri hem eserleri arasında hem de eserlerinin içinde farklılık gösterir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her yönden bir olduğu gibi akıl, akleden ve akledilen olması yönünden de bir olduğunu söyler. Fakat Zorunlu Varlık dışındaki soyut cevherlerin bu birlikteki durumu konusunda farklı görüşlere sahiptir. “Mebde ve Mead” adlı eserinde, “Şifa” ve “Necat”ın “İlahiyyat” bölümlerinde akleden ve akledilen arasında tam bir özdeşlik görür.³⁹⁶ Bu özdeşliğini sadece Zorunlu Varlık'la sınırlamaz, tüm akledenlere geneller. İbn Sînâ akleden ve akledilenin birliğini, soyut mahiyetlerden hareketle açıklar ve soyut mahiyetin akleden ve akledilen olarak bir olduğunu söyler.

Akleden ve akledilenin birliğini bu eserlerde varlık sınırlaması yapmadan ortaya koyan İbn Sînâ, “Şifa”nın tabiiyyat bölümünde ve “et-Ta'likât” adlı eserinde birliği sadece Zorunlu Varlık için geçerli görür ve bu birliği nâtık nefis için iptal eder. Onun bu reddi Zorunlu Varlık'la mümkün varlığın bilgilerindeki farktan kaynaklanır.³⁹⁷ İbn Sînâ'nın akleden ve akledilenin birliği bağlamında, bilgi edinme sürecinin çok önemli bir yeri vardır. Her şeyin zatı gereği akledilir olduğunu söyleyen İbn Sînâ, maddenin akledilmeye engel olduğunu vurgular. Maddenin etkisiyle bilkuvve akledilir olan şey, akledenin soyutlaması sonucu bilfiil akledilir hale gelir ve birlik bu soyutlama işleminden sonra gerçekleşir. Zorunlu Varlık'ın akletmesinin ve akledilmesindeki birliğin sebebi O'nun her türlü madde ve işlenlerinden uzak, soyut bir varlık olması

³⁹⁶ Tahir Uluç, “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi”, **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2009, S.27, s.79.

³⁹⁷ Uluç, agm, s.84.

dolayısıyla sürekli bilfiil olmasıdır. Nefsin akledilenle bir olması, içinde başka bir sakıncayı da barındırır. Akleden insan nefsi, Zorunlu Varlık'ı aklettiğinde O'nunla bir olması Zorunlu Varlık'a özdeş varlıkların ortaya çıkmasına sebep olur ki bu İbn Sînâ felsefesinin geneli için imkânsız bir durumdur.

İbn Sînâ'nın farklı eserlerinde veya aynı eserinin farklı bölümlerinde birbiriyle çelişir gibi görünen fikirleri savunması bu fikirlerin uzlaştırılma gereğini ortaya çıkarır. İbn Sînâ şarihlerinden Tûsî, İbn Sînâ'nın hiçbir zaman birlik fikrini benimsemediğini, "Mebde ve Mead" adlı eserinde ortaya koyduğu fikirlerin eseri yazma amacıyla belirttiği gibi Meşşâî fikirleri derli toplu sunmak olduğunu söyler. Ona göre İbn Sînâ sadece eski filozofların görüşlerini ortaya koyar. Ortaya koyduğu bu görüşleri savunmadığı için felsefesinde herhangi bir çelişki yoktur.³⁹⁸ Sühreverdî ise, birlik hakkındaki görüşünü kronolojik bir incelemeyle açıklamaya çalışır. İbn Sînâ'nın birliği savunan eserlerini önce yazdığını, daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini savunur.³⁹⁹ Bu öneri, probleme çözüm getirir nitelikte değildir. Çünkü İbn Sînâ bir eserin farklı bölümlerinde de birbiriyle çelişir gibi görünen görüşler sunar. Bu yorumlar da gösteriyor ki İbn Sînâ akleden ve akledilenin birliğini Zorunlu Varlık için her şartta geçerli görür. Çünkü Zorunlu Varlık'ın bilmesi zatındandır. O, kendisi dışındaki her şeyi tek tek değil, zatının onların varlığının ilkesi olması açısından bir bütün halinde bilir. O'nun varlıkları bilmesi, zatını bilmesidir. Zatının birliğinden dolayı akleden ve akledilen olması açısından da birdir. Zorunlu Varlık'ın akledilenlerle bir olması O'nun aklettiği şeylerle bir olması anlamında değildir. Zorunlu Varlık'ın varlıkları aklettiğinde bir olması, panteist manada bir birlik değildir. Zorunlu Varlık her şeyin illeti ve ilkesidir. Varlıkların illeti olması yönüyle de kendi zatıyla onları bilir.

Bir başka soyut varlık olan nâtık nefste ise bilgi edinme süreci Zorunlu Varlık'tan farklıdır. Mümkün varlık, eşyayı tikel surette bilir, onu soyutlayarak da tümel surette bilir. Mümkün varlığın eşya hakkında bilgisi zatından değildir. Dolayısıyla mümkün varlığın akledilenle bir olması onda bir başkalaşmaya ve dönüşmeye yol açar. Zatından dolayı akleden olmayan nâtık nefis için ise maddeyle ilgili olduğu için birlik Zorunlu Varlıktaki gibi gerçekleşmez.

³⁹⁸ Uluç, agm, s.89.

³⁹⁹ Uluç, agm, s.89.

Bu bilgiler bağlamında İbn Sînâ'nın, mümkün varlığın Zorunlu Varlık'ı aklederken Zorunlu Varlık'la ittihad fikrine sahip olmadığını söylemek mümkündür. İbn Sînâ felsefesinde Zorunlu Varlık mutlak birdir. "Gerçek bir" olan Zorunlu Varlık'tan diğer varlıklar tedricen, değerliden değersize doğru, sudur eder. Varoluş zinciri olan inişten sonra tüm varlıklar çıkış zincirinde ona yönelir. Birden gelen her şey, Bir'e dönmek ister.⁴⁰⁰

İbn Sînâ, mümkün varlıkların O'na yöneldikten sonra varlıklarını O'nda sürdürdüğünü söyler.⁴⁰¹ İbn Sînâ'nın âlemin yaratılışı ve tanrı-âlem ilişkisini açıkladığı sudur teorisi vahdet-i vücûdçuların zuhur teorisiyle benzeşir.⁴⁰² Bu benzerlik, İbn Sînâ'nın vahdeti vücûdçu olduğu yönündeki yorumların sebeplerinden biridir. 'Bir'den gelip 'bir'e dönmek de tasavvufu çağırıştırır bir nitelik arz eder. Fakat sûfilerden farklı olarak İbn Sînâ, bir'den geliş ve bir'e gidişi Zorunlu Varlıkla ittihad bağlamında değil Zorunlu Varlık'a benzemek suretiyle yetkinleşme ve O'na ulaşma bağlamında ele alır. Bu farka rağmen iki perspektifte de bir'den geliş bir'e dönüş fikirleri ortaktır. İbn Sînâ 'bir'e dönüşü aşkla açıklar. Zorunlu Varlık'tan sudur eden tüm varlıklar mutlak iyi olan 'bir'i aşkla sever. Bu aşkın neticesi, mutlak iyi zatı için tecelli eder. O'na yaklaşmak isteyen mümkün varlığın tecellisini, imkân dâhilinde kuvvetli şekilde kabul eder. İbn Sînâ gerçekleşen bu durumu sufîlerin ittihad olarak adlandırdıklarını söyler.⁴⁰³ İttihad olarak nitelendirilen durum İbn Sînâ felsefesinde Gerçek Varlık'a yaklaşımdır. İnsan nefisleri için hedef, hakikî maşuk olan Zorunlu Varlık'ı tasavvur etmektir. Nâtık nefsin kemali bu yolla gerçekleşir.⁴⁰⁴ Sufîlerin ittihad olarak adlandırdığı durumu İbn Sînâ,

⁴⁰⁰ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.160; İbn Sînâ, **Arş Risalesi**, 652-653.

⁴⁰¹ İbn Sînâ, age, s.648.

⁴⁰² Dilaver Güner, "'Sûfî" İbn Sînâ(ö. 428/1037) ve "Makâmâtü'l- Ârifîn"i, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2001, s.133.

⁴⁰³ İbn Sînâ, **Risaleler 3-Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**, Ahmed Ateş (çev.), İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953, s.16.

⁴⁰⁴ İbn Sînâ, age, s.15-16.

farklı bir tarzda ve farklı bir terminoloji kullanarak açıklar. Hem tasavvufta hem de felsefede nihaî amacın nefsin yetkinleştirilmesi olduğu göz önüne alınacak olursa iki disiplinin amaçlarının bir, yöntem ve dillerinin farklı olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ, nefislerin kemali için bedenın engel olduğunu düşünür. Gerçek manada aklî âleme dönmenin bedenın yüklerinden kurtulmayla mümkün olduğunu söyleyen filozof, en yüce hazzın bu sayede gerçekleştiğini savunur.⁴⁰⁵ Bedensel yükünden kurtulan nefis, hak kendisine tecelli ettiğinde bu tecelliyi kabul eder. İbn Sînâ'nın sufilerin ittihad olarak tanımladığını söylediği hali, bedenden soyutlanmakla mümkün görür. Bedenden soyutlanan nefis, Gerçek Zat'a, mutlak iyilik ve yetkinliğe varmak için kendini ibadetlerle, riyazetle eğitir; gayesine ulaşmasını engelleyecek her türlü şeyden uzak durur. Tüm aşamaları geçen nefis, en sonunda Hakk'ın sıfatlarını zatında toplar, Bir'e varır ve burada durur.⁴⁰⁶ İbn Sînâ'ya göre nefsin ulaştığı bu durum nitelenemez, sözle anlatılamaz.

İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu tüm görüşler, hem akleden ve akledilen bağlamında hem de bir'den gelip bir'e giden sistemi bağlamında insan nefsiyle Zorunlu Varlık'ın zatında bir ittihad kabul etmediğini gösterir niteliktedir. İbn Sînâ'nın “Hudud Risalesi”nde ittihad kavramını, bu anlamlardan tamamen uzak eşyanın, mevzunun ortaklığını, eşyanın temasını, birlikteliğini ifade eden bir durum olarak yorumlaması⁴⁰⁷ yorumumuzu kuvvetlendirir niteliktedir. İbn Sînâ, Zorunlu Varlıkla ittihadı savunmamakla beraber nefsin yetkinleşmesi suretiyle gerçekleşen ittisali savunmaktadır.

⁴⁰⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.178; İbn Sînâ, **Metafizik II**, s.177.

⁴⁰⁶ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tenbihler**, s.188.

⁴⁰⁷ İbn Sînâ, “el-Hudûd”, **Mustalah el-Felsefî İnde'l-Arab** içinde, Abdülmecid el A'sem (neş.), Kahire, 1989, s.259-269.

SONUÇ

Felsefe geleneğinde bir kavramı en genel yüklemelerden biri olması ve metafiziğin mevzuu olan varlıkla ilişkisinden dolayı büyük bir öneme sahiptir. Sahip olduğu bu önem onun, felsefe tarihinin başlangıcının itibaren üzerinde tartışılan bir konu olmasına sebep olur. Felsefe tarihinde bir, üç farklı alanda ele alınır. Bu alanlardan ilki varlıkların kendisinden olduğu arkenin birliğidir. İkincisi sayıların ilkesi olması anlamında matematiksel birdir. Üçüncüsü ise Zorunlu Varlık'ın birliğidir. Varlığın özü olmak manasında birlik üzerindeki tartışmalar İlkçağ felsefesinde ortaya çıkar. Temel gayeleri görünen dünyayı anlamlandırmak olan Pre-Sokratik filozoflar, bu dünyayı oluşturan varlıkların hangi özden meydana geldiğini tartışır. Pre-Sokratik filozofların ilk isimleri sadece özü araştırmaya yönelir. Varlığın nasıllığına dair sorular yine bu dönemin sonlarına doğru sorulur. Bu dönemin genel özelliği bir olan arkenin somut bir varlık olmasıdır. Onlar, özün soyut olduğunu ima eden bazı ifadeler kullanmakla birlikte felsefeleri tamamen maddî bir yapı üzerine kurulur.

Sokratesle beraber felsefe dünyasında ilgi alanının doğadan uzaklaşıp insana çevrilmesiyle bire dair tartışmaların da mahiyeti değişir. Bu dönemden sonra bir, yine varlıkların oluşumuyla ilgilidir. Fakat önceki dönemden farkı bu oluşumun soyut varlık alanında şekillenmesidir. Platon, varlıkların idealardan oluştuğunu söylerken tüm ideaları tek bir ideaya indirgemek suretiyle birlik görüşüne bağlı kalır. Yine Platon'da bir olan bir Tanrı'nın varlığı tartışması da birlikle ilişkilidir. Aristo'ya geldiğimizde bir kavramının kavramsal tahlilinin ayrıntılı bir şekilde yapıldığı görülür. O, kendisinden sonra gelecek tüm filozofları etkileyecek kavramsal bir tahlil ortaya koyar. Aristo bir üzerine tahlilini yapmadan önce önceki filozofların bu kavramı nasıl ele aldıklarını inceler. Sokrates öncesi filozofların her şeyi maddî olanda aramakla hataya düştüğünü savunur. Hocası Platon'un da yaşamının son yıllarında şekillendirdiği ideal sayılar kuramını eleştirir.

İslam felsefesinde bir kavramına ilk olarak ele alan Kindî'dir. Kindî'nin biri açıklamakta hareket noktası İslam'ın Tanrı'sı Allah'tır. O, diğer filozoflar gibi birin

kavramsal analiziyle değil Allah'ın birliğiyle ilgilenir ve Allah'ın her yönden bir olduğunu vurgular. Fârâbî ise Aristo geleneğine bağlı olarak bir hakkında kavramsal bir analiz yapar ve birlik-çokluk problemini içeren müstakil bir eser telif eder. Bir üzerine müstakil bir eser yazma özelliğiyle Fârâbî, bu alanda tek isimdir. Ayrıntılı kavramsal tahlilin yanında Fârâbî, Allah'ın birliği üzerinde de durur. Filozof, her yönden en yetkin olan Allah'ın birlik yönünden de en yetkin varlık olduğunu söyler.

İbn Sînâ, bir kavramını ayrıntılı olarak inceler. İbn Sînâ'nın bir incelemeleri, yüklem olan bir, matematiksel bir ve Zorunlu Varlık'ın birliği üzerinedir. İbn Sînâ, biri kendisine bir demeyi gerektiren yön açısından bölünmeyen anlamlara söylenen teşkiki bir kavram olarak ele alır. Her varlığa belirli yönlerden bir denilebilmekle birlikte bunun farklı derecelerde olduğunu savunur. Bu derecelendirmede en üst noktada ise Zorunlu Varlık yer alır. İbn Sînâ, biri arazî bir ve zatî bir olmak üzere ikiye ayırır. Arazî bir, aralarında yüklem veya mevzu ortaklığı bulunan nesnelere "o ikisi birdir." anlamında birliğin ilişmesidir. Zatî bir, kendisine bir demeyi gerektiren yöne göre cins olarak bir, tür olarak bir, fasıl olarak bir, eşitlik olarak bir, süreklilik olarak bir, sayı olarak bir gibi kısımlara ayrılır. Bu kısımlardan her biri farklı derecelerde birdir. Her bir kısmı ayrıntılı olarak inceleyen İbn Sînâ, bunlardan doğasıyla çoğalmayan, basit birin birliğe daha layık olduğunu söyler.

İbn Sînâ, bir bağlamında çokluğu da inceler ve aralarındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışır. İbn Sînâ, birlik-çokluk arasındaki ilişkiye dair varolan görüşlerden hareketle ikisinin arasında zıtlık olup olmadığını araştırır. Çokluğun mahiyetini birden aldığından hareketle aralarında hiçbir karşıtlığın bulunmadığını fakat onlara karşıtlığın iliştiği sonucuna varır. Bu karşıtlık, ölçü olması bakımından birin ölçülen olması bakımından çokluğa karşıtlığıdır.

İbn Sînâ'nın üzerinde durduğu bir diğer konu, varlıkla birlik arasındaki ilişkidir. Aristo'nun varlıkla birliği özdeş gören görüşüne karşılık İbn Sînâ, bu iki yüklem birbiriyle irtibatlı olmakla beraber mefhumlarının da farklı olması sebebiyle özdeş olmadığını savunur. Aristo felsefesinden hareketle filozofu eleştiren İbn Rüşd de İbn Sînâ'nın varlığa özdeş olan bir kavramını sayısal birle karıştırdığını ve bu yüzden aralarındaki özdeşliği iptal ettiğini söyler.

İbn Sînâ'nın bir kavramı üzerine tartıştığı son konu Gerçek Bir'dir. İbn Sînâ'nın Gerçek Bir olarak tanımladığı Zorunlu Varlık, her yönden kendisine bir denilen varlıktır. İbn Sînâ'nın bir kavramını teşkikî bir kavram olarak alması, felsefesinin her yönden Zorunlu Varlık'ta son bulmasının tabii gereğidir. Her yönden en yetkin olan Zorunlu Varlık, birlik açısından da en üst noktada yer alır. O, ele alınacak her yönden mutlak manada birdir. Onun için ne zatında ne sıfatlarında çokluk varsaymak mümkündür. Zorunlu Varlık'ın birliği noktasında üzerinde en çok tartışma bulunan konu sıfatlar konusudur. İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın zatında çokluk oluşturmamak adına sıfatları zatının aynı olarak kabul eder. Bu kabul, alemin yaratılması konusunda O'ndan sadece bir çıktığı sudur nazariyesini savunmasına neden olur. Bu nazariye İslam'a aykırı bir nazariye olması görüşüyle ciddi eleştirilere uğrar. Sıfatlar konusunda tartışmanın olduğu bir diğer konu Zorunlu Varlık'ın zatiyla akıl, akleden ve akledilen olmasıdır. İbn Sînâ bu sıfattan hareketle Zorunlu Varlık'ın mümkün varlıkları tek akledişle ve tümel şekilde aklettiğini savunur. İslam'ın her şeyi bilen Tanrı'sı için bu sıfat, tikellerin O'na gizli kalmasıdır. İbn Sînâ, bu akledişle tüm bilgilerin Zorunlu Varlık'a açık olduğunu söylemesine rağmen bu noktadan kendisine ciddi eleştiriler yöneltilir.

İbn Sînâ'nın sudur nazariyesi ve akleden-akledilen birliği hakkındaki görüşleri İbn Sînâ'nın tasavvufî ifadeleriyle birleşince felsefesinde Zorunlu Varlıkla ittihadı mümkün görüp görmediği sorusunun sorulmasına neden olur. Her şeyi Bir'den başlatan İbn Sînâ, her şeyin Bir'de son bulduğunu söyler. Mümkün varlıklar için her şeyin son bulunduğu noktada Zorunlu Varlıkla bir olma söz konusu değildir. İbn Sînâ, Bir'de son bulmayı O'nunla ittihad değil, yetkinleşmek suretiyle gerçekleşen ittisal olarak kabul eder.

BİBLİYOGRAFYA

Ajdukiewicz, Kazimierz. **Temel Kavramlar ve Kuramlar**. Ahmet Cevizci (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Alper, Ömer Mahir. “İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el Fark beyne re'yeyi'l hakîmeyn”. **Dîvân**, 2001/1, S.10, s.145-172.

Altaş, Eşref. **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Aristo. **Fizik**. Saffet Babür (çev.), İstanbul: YKY Yayınları, 2002.

Aristo. **Metafizik**. Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi 3 Aristoteles**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefesi Tarihi 5 Plotinus, Yeni Plâtonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Atay, Hüseyin. **Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Atay. **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Budak, Behiye Bilge. “Platon’da Tanrı Sorunu”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı, 2002.

Cevizci, Ahmet. **Felsefe Sözlüğü**. “Bir”, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Copleston, Frederick. **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1a Ön Sokratikler ve Sokrates Dönemi**. Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Copleston, Frederick. **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 1b Platon**. Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1995.

Copleston, Frederick. **Felsefe Tarihi 1 Yunan ve Roma Felsefesi Bölüm 2a Aristoteles**. Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

Gürer, Dilaver. “”Sûfî” İbn Sînâ (ö.428/1037) ve "Makâmâtü'l- Ârifîn"i. **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**. 2001, s. 119-158.

Durusoy, Ali. “İbn Sînâ: Felsefesi”. **DİA**.

Durusoy. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.

Fârâbî, **Kitabü'l-Vahid ve'l-Vahde**, Muhsin Mehdi (ed.), Casablanca, 1989.

Fârâbî, **Medinetü'l-Fazıla**, Nafiz Danışman (çev), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1990.

Fazlıoğlu, İhsan. “Aristoteles’in Sayı Tanımı”. **Divan İlmî Araştırmalar**, yıl: 8, S.15, 2003/2, s. 127-138.

Gazzâlî. **Filozofların Tutarsızlığı**. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gökberk, Macit. **Felsefe Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980.

İbn Rüşd. **Metafizik Şerhi**. Muhittin Macit (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Rüşd. **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (çev.). İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.

İbn Sînâ. “Arş Risalesi”. Enver Uysal (çev.). **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.9, C.9, 2000, s. 641-655.

İbn Sînâ. “el-Hudûd”. **Mustalah el-Felsefî İnde’l-Arab** içinde. Abdülmecid el A'sem (neş.). Kahire, 1989.

İbn Sînâ. “İhlâs Tefsiri”. Mesut Okumuş (çev.). Okumuş, Mesut. **Kuran’ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği** içinde. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

İbn Sînâ. **İşaretler ve Tenbihler**. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. **Metafizik I**. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İbn Sînâ. **Metafizik II**. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. **Risaleler 3-Aşkın Mahiyeti Hakkında Risale**. Ahmed Ateş (çev.). İstanbul: İbrahim Horoz Basımevi, 1953.

Karlığa, Bekir ve Köroğlu, Burhan. **İslam Kaynakları Işığında Yeni Plâtoncu Felsefe**. Marmara Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyon Başkanlığı proje No: şov-014/180401, 2004.

Kaya, Mahmut. **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

Kılıç, Cevdet. “Fârâbî’nin Kitabı’l-Vahid ve’l-Vahde İsimli Eserinde Bir/lik ve Çok/luk Kavramı”. **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S.13:2, 2008, s.377-402.

Kılıç, Cevdet. “Felsefî Düşüncede Bir Kavramı”. **Dini Araştırmalar**, C.9, S.25, Mayıs-Ağustos 2006, s. 181-216.

Kindî. “Gerçek ve Mecaz Etkin Üzerine”. **Felsefî Risaleler** içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Kindî. “İlk Felsefe Üzerine”, Mahmut Kaya (çev.), **Felsefe Risaleler** içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Korlaelçi, Murteza. “Plotinus’un Sudûr Anlayışı ile İbn Sinâ’nın Sudûr Anlayışının Mukayesesi”, **Uluslar arası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler**. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, C.1, s. 229-250.

Kutluer, İlhan. **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Küçükalp, Kasım ve Cevizci, Ahmet. **Batı Düşüncesi Felsefî Temeller**. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Magee, Bryan. **Felsefenin Öyküsü**. Bahadır Sina Şener (çev.), Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

Maraş, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Vahid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları”. **Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler**. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009, C.2, s. 53-62.

Özşenel, Mehmet. “İlk Yaratılan Varlık Konusundaki Rivayetler”. **Dîvân**, 1998/1, S.4, s. 171-189.

Platon. **Yasalar**. Candan Şentuna ve Saffet Babür (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.

Plotinus. **Enneadlar**. Haluk Özden (çev.). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2008.

Ragıb el-İsfehani. **El-Müfredatü'l-Elfazu'l Kuran**. “Vahid”, Beyrut: Yayınevi, 2002.

Sunar, Cavit. **İslam’da Felsefe ve Fârâbî**. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1972.

Toktaş, Fatih. **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Uluç, Tahir. “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi”. **Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Bahar 2009, S.27, s. 65-95.

Uysal, Enver. **Hudud Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramları**. Bursa: Emin Yayınları, 2008.