

# marife

dini araştırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 23 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2023

## Eř-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafizisinde Bir, Birlik ve Çokluk

### *One, Unity and Multiplicity in Ibn Sînâ's Metaphysics in the Context of al-Shifâ*

Ömer Ali Yıldırım 

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Selçuk University, Islamic Sciences Faculty, Department of Islamic Philosophy  
Konya / Türkiye  
omer.ali.yildirim@selcuk.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0003-3925-2275>

#### Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1274907

#### Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 31.03.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 20.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

**Cite as / Atıf:** Yıldırım, Ömer Ali. "Eř-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafizisinde Bir, Birlik ve Çokluk". *Marife* 23/1 (2023) 163-190. <https://doi.org/10.33420/marife.1274907>

**Plagiarism / İntihal:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



**Copyright / Telif Hakkı:** "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

e-ISSN: 2630-5550



<https://marife.org/tr/>

## Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafizisinde Bir, Birlik ve Çokluk

### Özet

"Bir", dilde yaygın olarak kullanılan kavramlardır. "Varlık" ve "şey" kavramları gibi zihnin sahip olduğu en genel yüklemelerdir. Bundan dolayı da metafizikte incelenen meseleler arasında kaçımıza çıkar. Felsefe tarihinde biri sadece bir yüklem olarak görmeyen ve ona en üst seviyede varolan payesi veren ve bütün varolanların gerçek ilkesi olarak kabul eden filozof ve ekoller de mevcuttur. Önemli bir etki alanına da sahip olan bu tür sistemler içerisinde bir sadece en üst metafiziksel ilke değil, aynı zamanda bütün varolanlara, bir olarak nitelendirilen her bire birliğini veren en yüce ve ilk varolardır. Bu anlamdaki bire, dinlerde kaçımıza çıkan tanrı figürüne benzer ayrıcalıklı bir konum verilmektedir. Bunların yanında bir, en temelde dünyayı ve evreni kavrama biçimiyle de oldukça yakından ilgilidir. Bireysel varlığımızı da kuşatan varolanlar alanı, yani evren birleşik bir bütün müdür yoksa birbirinden ayrı bir çokluk mudur? Evren, bir birinden bağımsız parçaların bir araya gelmesiyle oluşan bir yığın mıdır? Eğer böyleyse varlıkların parçalanması sonsuza kadar devam edemez; kendilerini oluşturan bölünmeyen teklere ulaşıldığında bu ayrışma duracaktır. Burada birler, aynı zamanda varlığın sınırını oluşturmaktadır. Bu sonlu ve sınırlı birler ise birliklerini daha üst bir metafizik ilke olan Bir vermektedir. Bu anlamda en yüksek bir hem en yüce varlık hem de her bire birliğini veren en temel ilkedir. Bu durumda evren, sonlu ve sınırlı parçalardan, bir diğer anlamda da birlerden oluşan bir yığındır. Burada evren sonlu ve sınırlı birlerden oluştuğundan ayrıkların (munfasıl) bir araya gelerek oluşturdukları bir yığın görünümüne geçmektedir. Diğer taraftan, eğer varlıklardaki bölünme sonsuza kadar devam ediyorsa, bu bölünmenin durduğu bir sınır düşünemediğinden varlığın temel kurucu ilkesi bir olamaz. Bu yönden bakıldığında bir her zaman varolan bir şeye eklenen bir az olabilir. Burada evren de bölünmesi parçalanamayan birlerde son bulan ve bu birlerden oluşan bir ayrıklar yığını değil de birleşik bir bütün olacaktır; bir ise her varolanla birlikte bulunan bir lâzım olacaktır. Doğadaki değişim ve süreklilik tartışmaları da yine bire dair kavrayışın gölgesinde yapılmaktadır. Değişen varlıklardaki kimliksel sürekliliği sağlayan onlardaki birlik midir? Bu itibarla, farklı evren modelleri ve doğa felsefelerinin gerisinde bir, birlik ve çokluğa dair kavrayış biçimleri bulunur. Bire yüklenen farklı anlamları ve bunların uzantısı olarak ortaya çıkan varlık ve evren anlayışının oluşturduğu arka planı göz önüne almadan filozofların metaforlarında karşımıza çıkan bir, birlik ve çokluğu anlamamız mümkün değildir. Bire dair bu farklı yaklaşımlar, onun hakkındaki incelemeyi doğrudan etkilemektedir. Bu çalışmada İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'teki bire dair incelemesini ele almaya çalıştım. Metinde öncelikle, filozofun kendinde bir ve en yüce gerçeklik olarak bire dair yaklaşımına ve bunun gerek Aristoteles'in gerekse de Kindî'nin eserlerinde karşımıza çıkan bir anlayışından farkına değindikten sonra onun araz olan biri nasıl sınıflandırdığı üzerine odaklanmaya gayret ettim. Filozofun ortaya koyduğu bu sınıflandırmaların arka planını açıklamaya çalışılarak da her bir sınıfın kendi içerisinde taşıdığı anlamı izah etmeye çalıştım. İncelediğim meselenin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunması için zaman zaman Kindî ve Fârâbî gibi Müslüman Meşşâî filozofların ilgili metinlerine müracaat ettim. Bu sınıflandırmalardan hareketle en nihayetinde de önce birin kullanımına dair genel bir şema, sonra da hiyerarşik bir şema oluşturmaya yöneldim. Makalede, İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'e odaklanmakla birlikte, filozofun felsefi sistemi içerisinde birin nerede konumlandığına dair temel parametreleri yakalamaya çalışarak da daha ileri boyutlu çalışmalara perspektif sunmak da bir diğer amacım oldu.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Metafizik, İbn Sînâ, Bir, Birlik, Çokluk.

### One, Unity and Multiplicity in Ibn Sînâ's Metaphysics in the Context of al-Shifâ

#### Summary

One is a commonly used concept in the language. It is considered one of the most general predication that the mind has, such as the concepts of "existence" and "thing". Therefore, it appears among the issues studied in metaphysics. In the history of philosophy, there are also philosophers and schools who do not see one as a concept, and who give it the highest level of existence and accept it as the real principle of all existences. In such systems, which also have an important sphere of influence, one is not only the supreme metaphysical principle, but also the supreme and first existent that gives unity to all beings, to each individual who is described as one. The one in this sense is given a privileged position similar to the god figure that appears in religions.

In addition to these, one is also very closely related to the way of comprehending the world and the universe. Is the field of beings, that is, the universe, which also encompasses our individual being, a

*unified whole or a separate multiplicity? Is the universe a heap formed by the coming together of independent parts? If so, the disintegration of beings cannot go on indefinitely; this separation will stop when the indivisible singles that compose them are reached. Here, ones also form the boundary of existence. To these finite and limited ones, the One, which is a higher metaphysical principle, gives their unity. In this sense, a supreme being is both the supreme existent and the most fundamental principle that gives each individual his unity. In this case, the universe is a collection of finite and limited parts, in other words, ones. Here, since the universe consists of finite and limited ones, it passes into the appearance of a heap formed by the coming together of the discrete (munfasil). On the other hand, if the division of beings continues forever, the basic founding principle of existence cannot be one, since a limit at which this division stops cannot be considered. Seen from this point of view, one can always be an accident added to an existing thing. Here, the universe will be a unified whole, not a heap of discrete ones whose division terminates in indivisible ones; and the one will be a necessity accident that exists with every existent.*

*Discussions of change and continuity in nature are also held in the shadow of the understanding of the one. Is it the unity in them that ensures the identical continuity in the changing entities? In this respect, behind different universe models and natural philosophies, there are conceptions of one, unity and multiplicity.*

*It is not possible for us to understand the unity and multiplicity that we encounter in the texts of philosophers without considering the different meanings attributed to one and the background created by the understanding of existent and the universe emerging as an extension of these. These different approaches to the one are directly affect to the study of it. In this study, I tried to deal with Ibn Sînâ's analysis of the one in al-Shifâ: Metaphysics. In the text, first of all, after mentioning the philosopher's approach to the one in itself and the highest reality and its difference from an understanding that we encounter in the works of both Aristotle and al-Kindî, I tried to focus on how he classifies one as an accident. By trying to explain the background of these classifications put forward by the philosopher, I tried to explain the meaning of each class within itself. In order to contribute to a better understanding of the issue I have examined, I have also made references to the approaches of Muslim Peripatetic philosophers such as al-Kindî and al-Fârâbî. Based on these classifications, I eventually turned to creating a general scheme for the use of one, and then a hierarchical scheme. In the article, besides focusing on Ibn Sînâ's al-Shifâ: Metaphysics, another aim was to present a perspective to more advanced studies by trying to capture the basic parameters of where one is positioned in the philosophical system of the philosopher.*

**Keywords:** *Islamic Philosophy, Metaphysics, Ibn Sînâ, One, Unity, Multiplicity.*

## Giriş

İbn Sînâ (öl. 428/1037) metafiziğinin kavramlarını hiyerarşik olarak düzenlediğimizde zirvede "bir" değil "zorunlu varlık" yer alır. Nitekim onun felsefi sistemi bir ve çok kavramlarından ziyade zorunlu ve mümkün kavramları üzerinden inşa edilmiştir. Onun felsefi sistemi adına durum böyle olmakla birlikte, bir kavramı varlık ve şey kavramı gibi zihnin sahip olduğu en genel kavramlardan olduğundan her "şey"e yüklem olma özelliğine sahiptir. Bundan dolayı da metafizik ilminde bu kavramın incelenmesi kaçınılmazdır; çünkü metafizik bir anlamda da zihnin en genel kavramlarının incelendiği yerdir. Birin metafizikte incelenmesinin bir diğer nedeni de mantıktaki kategorilerin metafizikle ilgili boyutudur. Bunların yanı sıra birin elbette ki doğa bilimlerinde hem doğanın hem de bir bütün olarak evrenin kavranma biçimini belirleyen yönleri vardır. Bu yönler evrenin yek pare bir bütün olarak veya kesintili birimlerden oluşan bir yığın olarak kavranmasıyla ilgilidir. Bunların yanı sıra araştırmacılar tarafından İslam felsefesindeki birçok problemin bir kavramıyla

ilişkili olduğuna da işaret edilmiştir.<sup>1</sup>

İbn Sînâ, *Metafizik*'te biri kategorileri konu edinirken ele alır. Buradaki konunun ele alındığı düzlem de kategorilerin cevher mi yoksa araz mı oldukları tartışmasıdır. Cevher, nicelik ve nitelik haricinde kalan diğer yedi kategorinin araz olduğu kolayca anlaşılabilir. Çünkü bunların hemen hepsi bir şekilde görelidir; yani, nispidir. Bunlar varolmak için bir konuya ihtiyaç duyduklarından, bir diğer ifadeyle ancak başka şeylerle birlikte bulunabildiklerinden dolayı arazdırlar. Nitelik ve niceliğin araz mı yoksa cevher mi olduğu sorunu ise felsefe tarihinde tartışılmıştır. İbn Sînâ *eş-Şifâ, Metafizik* 3.1'de<sup>2</sup> niteliğin araz olmasını incelemenin doğa bilimlerinin meselesi olduğunu, kendisinin de bu incelemeyi orada yaptığını söyler.<sup>3</sup> Bununla birlikte aynı eserde 3.7'de niteliklerin de araz olduklarına dair kısa bir değerlendirmeye de yer verir.<sup>4</sup>

Niceliğin araz olduğuna dair inceleme birin incelenmesini zorunlu kılmaktadır. Çünkü nicelik denilince en belirleyici unsur olarak ölçülebilirlik öne çıkmaktadır. Bu ise sayıları, dolayısıyla da –her ne kadar da sayı olarak kabul edilmese de– birle ilgili incelemeyi gerektirmektedir. Çünkü bir, ölçülebilir olan her şeydeki onun ölçülebilir olmasını sağlayan birimi oluşturur. Bu durumu şöyle de açıklayabiliriz: Aristoteles'in (öl. MÖ. 322) ifadesiyle birin özü, onun bölünmez olması, doğası gereği belli ve özel bir şey olması vs. olmasının yanında daha da önemlisi niceliğin ilk ölçüsü olmasıdır. "Ölçülebilir olmak" niceliğin en ayırt edici özelliğidir. Birin özü niceliğin ölçüsü olduğunda nicelik birle veya herhangi bir sayıyla bilinen şey olacaktır. Bütün sayılar da nihayetinde birle bilindiğinden dolayı, nicelik birle bilinen şey olmaktadır.<sup>5</sup>

Bu noktada İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* 3.2'de yaptığının aslında doğrudan bire dair bir inceleme olmadığı, kategorilerle ilgili bir meselenin gerektirmesinden dolayı yapılan bir inceleme olduğu ifade edilmelidir. Bu uyarı önemlidir. Çünkü kastım, burada incelenenin doğrudan birin kendisi olmayıp, incelemenin birin kullanımıyla ilgili olduğudur. Daha çok da birin yüklem olduğu tabiatlar ele alınarak bunlar üzerinden yapılan sınıflandırmalar ele alınmaktadır. Öyleyse söz konusu edilen, birin bir zât ya da mâhiyet olarak incelenmesi değil, onun farklı zâtlarda bulunması ve hem bu zâtların durumu hem de birin bu zâtlarda işgal ettiği konumdur. İnceleme, genel anlamda bu çerçevede kalmakla birlikte bu tamamen boş bir levha üzerinde değil, ona zemin olan bir fon üzerinde yapılmaktadır. Bu arka planda birin doğrudan kendi zâtına yönelik değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu fonu "kendinde bir var mıdır", "cevher midir", "doğası nedir?" gibi sorularla ortaya koyabiliriz.

<sup>1</sup> İbrahim Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.

<sup>2</sup> Bu çalışmadaki eser isminden sonra gelen ilk rakam o eserdeki makale numarasını ikinci rakam da söz konusu makaledeki fasıl numarasını göstermektedir.

<sup>3</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera, 2004), 84. Konu hakkında bk. Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu (İstanbul: Litera, 2008), 24-33; Ebû Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy (İstanbul: Litera, 2005), 104.

<sup>4</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 120-125.

<sup>5</sup> Aristotele, *Metaphysics*, çev. Richard Hope (Ann Arbor, Michigan, USA: The University of Michigan Press, 1960).

Yukarıda bahsedilen sorular felsefe tarihinde farklı şekillerde cevaplanmıştır. Pythagorasçılar ve Platon (öl. MÖ. 347) biri kendinde varlık olarak kabul edip, onu her şeyin cevheri olarak alırlar. Bu anlayış özellikle Plotinus'un (öl. MÖ. 270) Yeni Eflatuncu felsefesinde hem çok daha açık hem de merkezi bir hâle gelmiştir. Onun felsefesinde bir, her şeyin kaynağı olan basît ilkedir.<sup>6</sup> Bu durum "bir"i, metafiziksel bir ilke ve en yüce gerçeklik haline getirmektedir. Öte yandan arkeyi hava, ateş, dostluk, sınırsız gibi şeylere indirgeyen doğa filozofları<sup>7</sup> ve Aristoteles ise kendinde biri kabul etmeyip, onun bir cevher de olmadığını ifade etmişlerdir. Bu, birin Pythagorasçı ve Platoncu anlamda kurulduğu yüksek tahtından indirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim bu bakış biri varolanlara ait ve onlardan ayrılamayan bir yüklem haline getirmektedir; bir ancak varolanlarla düşünülebilir, onlar olmadan kendinde varlığı söz konusu değildir. Yani, evrenin kökeninde su, ateş, hava vs. şeklinde tek bir ilke vardır; mutlak birliğin kendisi değil. Bu ilkenin tek olması da evrenin bir düzen olarak kavranmasıyla ilgilidir.<sup>8</sup> Bunun bize söylediği şey, birin sadece yüksek tahtından indirilmekle kalınmadığı, onun gerçek bir kişilik olmasının da yadsınarak tüzel bir kişilik durumuna indirildiğidir.

İslam dünyasında İbn Sînâ'dan önce Kindî (öl. 252/866) ve Fârâbî (öl. 339/950) gibi filozoflar da metafizik ilminin bir sorunu olarak "bir" üzerinde durdular. Kindî'nin metafizik anlayışı teoloji merkezli olduğundan onun felsefesi içerisinde "bir", Plotinus'ta (öl. 270) olduğu gibi, her şeye varlığını ve her bir olana birliğini veren bir ilke olarak kaşımıza çıkar.

Kindî, *fî Felsefeti'l-ûlâ*'da bir ve birliğin incelenmesine önemli bir yer ayırmıştır. O, birin farklı kullanımlarını dikkatle inceleyerek kendisine bir denilenleri sınıflandırmaktadır. Onun tasnifinde bir, öncelikle (1) zâta söylenen ve (2) araza söylenen şeklinde ayrılır ve birin araz olarak kullanımıyla inceleme başlar. Birin çokluktan meydana gelen bütün birleşiklere ve çokluğu kabul etmeyenlere yani, bölünenlere ve bölünmeyenlere söylendiğini, tabiatla birliği kabul etmeyen çokluğun ve çokluğu kabul etmeyen birliğin bulunmadığını ifade eder. Kindî'nin bu ayrımını onun ifadelerinden hareketle "şahsî" birlik ve "şahsın" birliği şeklinde de ayrabiliriz.

Biri sayı olarak kabul etmeyen Kindî sonra gerçek biri incelemeye geçer. O, eserinde gerçek birin incelenmesine de önemli bir yer ayırmaktadır. O, birin gerçek bir dışındaki bütün kullanımlarının mecazi olduğunu söyler. İlk başta tenzihçi bir bakışla gerçek biri tabiat alanındaki birlikten ayıran Kindî, O'nu tamamen tabiat ve kategoriler üstü bir seviyeye taşır. Tabiat alanındaki birliklerin tamamı arazsal (mecâzî – arazsal) birliktir. Gerçek birde ise zâtı itibarıyla hiçbir çokluk bulunmaz ve O, yüklem de değildir, cevher de. Hatta ona göre, gerçek bir akıl bile değildir. O, gerçek biri kendisine yönelik her türlü belirlenim, kavram ve kategorinin ötesinde

<sup>6</sup> Plotinus, *The Divine Mind, Being The Treatises of The Fifth Ennead*, çev. Stephen MacKenna (London: The Medici Society, 1926), 43.

<sup>7</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1001a5-15, 1053b10-15.

<sup>8</sup> Naciye Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı", *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 160-170.

duran Tanrı'ya karşılık gelecek şekilde konumlandırır.<sup>9</sup> Kindî'nin bu yaklaşımı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi onun metafizik ilmine dair kurgusunun sonucudur. Kindî'nin metafizik düşüncesinde bir, varlığın ilkesi olarak karşımıza çıkmakta ve bire dair inceleme de bu düzlemde yapılmaktadır. Onun bu tavrından dolayı birin, Müslüman Meşşâîlerin felsefeleri içerisinde en yüksek ve merkezi konumuna Kindî'nin felsefesinde ulaştığını söyleyebiliriz.

Yine, bu arka plandan bakıldığında Kindî'nin maddeye bir başlangıç ve son tayin etmedeki vurgusu daha anlaşılır hâle gelmektedir. Nitekim bu durum madde-nin sonsuza kadar bölünmeyip kendisi bölünemeyen "Bir" de durmasını kabul etmenin açık bir sonucu olarak görünmektedir.

Fârâbî ise bir, birlik ve çokluğu incelemek üzere *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahte* isimli bir eser yazmıştır. Bu itibarla onun da bire dair incelemeye büyük bir önem verdiği söylenebilir. Fârâbî'nin bir, birlik ve çokluğa dair incelemesi özellikle Kindî'nin tabiat alanındaki birlik diye ifade ettiği konularda yapılan sınıflandırmalarla önemli benzerlikler taşır; ancak bilhassa gerçek birin incelenmesi konusunda ondan ciddi oranda ayrılır. Bu itibarla, Fârâbî'nin bire dair incelemesinin Kindî'nin incelemesinden mâhiyet olarak farklılaştığını ve Fârâbî'nin bu incelemeyi Yeni Platoncu çizgiden uzaklaştırdığını söyleyebiliriz.

Fârâbî'nin risalesi, tabiat alanında yüklem olarak kullanılan birin incelenmesine ayrılmıştır. Diğer bir ifadeyle o, araz halinde olan birliği inceler. Hilomorfizmin de getirdiği bir arka planla tabiattaki bölünmenin parçalayamayan birde durması söz konusu değildir. Bu anlamda tabiat sonsuza kadar bölünebilir olan muttasıl bir birliktir. Fârâbî, Kindî'nin kavram ve kategorilerin ötesine yerleştirdiği, yüklem dahi olmadığını söylediği bire dair inceleme yapmaz.<sup>10</sup> Bu durum onun metafizik ilmi hakkındaki yaklaşımının sonucudur. Nitekim Fârâbî metafiziğinde mümkün ve zorunlu kavramları, bir ve çok kavramlarından daha merkezi bir konuma sahiptir.

Kendinde biri kabul etmenin ya da buna karşı çıkmanın yukarıda değindiklerimizden öte sonuçları vardır: Kendinde birin yani, cevher olan birin kabul edilmemesi durumunda (1) diğer herhangi bir tümelin de cevher olduğu kabul edilemeyecektir. Çünkü "varlık"ın yanısıra cevher olmaya en layık olan şeylerden birisi de "bir"dir. Eğer bir, bütün varolanlara yüklenen tümel bir cevher değilse diğer tümellerin cevher olmaları hiç olası olmayacaktır. (2) Eğer diğer tümellerin cevherliği kabul edilmezse bunların haricindeki diğer varolanların varlıklarının açıklanması nasıl mümkün olabilecektir? Çünkü bu, arazın arazda bulunması demektir. Bu ise değişmeden kalan özün yadsınmasını getirecek ve her şey Herakleitosçu bir anlamda değişime mahkûm olacaktır. Bunun sonucu da herhangi bir şeyin sabitesinin bulunmaması, bir diğer ifadeyle de "şu" ya da "bu" şeklindeki işaret zamirine konu olacak herhangi bir varlığın bulunmaması demektir. (3) Eğer "bir" cevher değilse bu durumda sayının da cevher olmaması gerekecektir. Çünkü bir, sayıların ilkesidir. O cevher değilse ondan meydana gelen şeylerin cevher olması söz konusu dahi

<sup>9</sup> Ya'kûb b. İshâk Kindî, "fi Felsefeti'l-ülâ", *Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*, thk. Abdulhâdi Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950), 126-162.

<sup>10</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahte*, thk. Muhsin Mehdî (Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1990).

olamaz.<sup>11</sup>

Eğer kendinde bir ve de birin cevher olduğu kabul edilirse, bu durumda her şey bir ve varlıktan ibaret olacak onların haricindeki diğer varonlar yani çokluğun izahı ise zora girecektir. Bu durum da bizi bir ve varlığın haricindeki bütün varolanları yadsımaya, Aristoteles'in ifadesiyle Parmenides (MÖ. 460) gibi bütün varlıkların bir olduğu ve birin de varlık olduğunu kabul etmeye götürecektir.<sup>12</sup> Çokluğun inkârıyla da bir taraftan doğa bilimlerinin en temel sorunlarından olan hareket ve değişimin açıklanması zora gireceği gibi<sup>13</sup> diğer taraftan da ontolojide varlığın birliğini savunan vahdetçi/monoteist teolojilere de kapı açılacaktır. Bir sorununu ele alan Aristoteles, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların birlikle beraber çokluğu da incelemeye yönelmelerinin onları bu tarz vahdetçi bir metafizikten uzak tuttuğunu da söyleyebiliriz.

Aristoteles, varlık ve bir arasında kurduğu ilişkiden hareketle birin genel bir yüklem olduğu sonucuna ulaşır. Bu sonuç onun kategoriler ve tümeller konusundaki görüşleriyle de örtüşmektedir. Bu akıl yürütmenin gerisinde, varlığı varolanların dışında belli bir şey halindeki bir töz olarak kabul etmeme ve onu ancak basit bir yüklem olarak kabul etme bulunmaktadır. Varlık için bu durum kabul edildiğinde birin de ayrı bir töz olarak yani, "kendinde bir olarak" varolması kabul edilemeyecektir. Kendinde birin cevher olarak varlığını kabul etmek; ya yukarıda değinildiği gibi Parmenidesçi bir anlamda çokluğu inkâr ederek her şeyi özü itibarıyla bire indirme ya nesnel varlığın gerçekliğini yadsıyarak o dönemde geçerli olan Platoncu idealar âlemini kabul etme anlamına gelecek ya da daha sonraki dönemlerde karşımıza çıkan Tanrı'nın ilminin bunlara mahal olmasını kabul etmek şeklindeki bir yöne doğru evrilmeyi gerektirecektir. Aristoteles ise kendinde birin bir cevher olarak varolmayıp, kavram düzeyinde ortaya çıktığını kabul etmiştir. Bu, birin konuşmada yani, dilde ortaya çıkan bir yüklem olduğunun ifadesidir. Bir diğer ifadeyle bu, birin kendine ait bir uzaya ya da Tanrı'nın zihnine değil de insan zihnine yerleştirilmesidir. Bizim az yukarıda "bir" in gerçek bir kişilik değil de tüzel kişilik haline gelmesi derken kastettiğimiz de budur. Tüm bunlar biri varlıkla birlikte varolanlara yüklenen en genel yüklem haline getirecektir.<sup>14</sup> Ona göre, "bir" her cinste belli bir doğa olarak bulunur. Yani, renklerde bir renk (beyaz, siyah vs. gibi), hareketlerde belli bir hareket (aşağı, yukarı vs.), sayılarda belli bir sayı vs. şeklinde bulunur. Bir, her cinste o cinsin doğasına ait bir "birim"dir; bunlardan bağımsız varlığı söz konusu değildir. Yani, mutlak anlamda renk nasıl varolan olarak bulunamıyor ancak kırmızı bir bayrak, siyah bir elbise vs. olarak bulunabiliyorsa "bir" de bunun gibidir. Kendinde bir bulunmayıp ancak belli bir doğaya ilişen olarak bulunabilmektedir. Bu bize bir taraftan birin her şeye yüklenen genel bir yüklem olmasını açıklarken diğer taraftan da "belli bir şey olan bu doğalardan" hariç olarak kendinde birin bulunmasının asla söz konusu olmadığını ifade etmektedir.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1001a5-25.

<sup>12</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1001a25-1001b.

<sup>13</sup> William Turner, *History of Philosophy* (Boston and London: Ginn and Company, 1903), 47-48.

<sup>14</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1053b15-25.

<sup>15</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1054a5-15.



Yukarıdaki bir ve birliğe dair açıklamalar farklı bir yönden dikkate alındığında ise bunun anlamı, Aristoteles'in de onayıyla, "insan" demekle "bir insan demek" arasında hiçbir farkın bulunmadığıdır. "Bir insan" ifadesi insan lafzına fazladan hiçbir şey katmamaktadır.<sup>16</sup> Varolan olarak bulunan şey bulunduğu yere bir fark katandır. Burada Aristoteles, kendisinin de daha önceden işaret ettiği Zenon'a (öl. MÖ.430) ait olan "bir başkasına eklendiği ya da çıkarıldığında ona bir şey ilave etmeyip, bir şey de eksiltmeyen şeyin varolmadığı" şeklindeki akıl yürütmesini kullanmaktadır.<sup>17</sup> "Ahmet insandır" demekle "Ahmet yürüyen insandır", "Ahmet uzun boylu insandır" ya da "Ahmet felsefeyi seven insandır" demek arasında fark vardır. Burada cümleye katılan yeni ifadeler ona yeni anlamlar katmakta ve cümleyi "Ahmet insandır" cümlesinden farklılaştırmaktadır. Ancak "Ahmet bir insandır" cümlesi ise "Ahmet insandır" cümlesine anlam olarak yeni bir şey ilave etmemektedir. Burada cümleye katılan "bir" in kendi zâtı itibarıyla sahip olduğu bir şeyi buraya eklediği ve bir fark yarattığı söylenemez. Bu, birin tek başına alındığında bir işleme sahip olmadığını ifade etmektedir. Bununla birlikte "bir", bu bir insandır, bu bir şiidir, bir yıl vs. hemen her şeye yüklenebilmektedir. Her şeye yüklenmesine rağmen onlara yeni bir şey katmadığından dolayı "bir" ancak her şeye eklenilebilen genel bir yüklem olabilmektedir. Çalışmada da değineceğim gibi "varlığı ve yokluğu fark yaratmayan bir" anlayışını sürdürdüğümüzde "bir" sadece bir söz israfı ya da dilde ortaya çıkan bir yanılısma haline gelmektedir.<sup>18</sup>

"Bir", felsefe tarihi boyunca farklı görünüm ve bağlamlarda filozofların önemli gündemleri arasında olmuştur. Ortaçağlar'ın en büyük filozoflarından olan İbn Sînâ'da bu konuda büyük bir felsefi birikimi önünde hazır buldu ve kendisi de bu konuya eserlerinde yer verdi. Bununla birlikte filozofun bir, birlik ve çokluğa dair görüşlerini incelemeyi amaçlayan çalışmaların sayısı azdır. Bu alanda İbrahim Maraş'ın 2007 yılında yayınladığı "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde)" isilim makalesi<sup>19</sup> ve aynı yazara ait bu makalenin bir yıl sonraki bir Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumunda sunulmuş "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları" adlı bildirisi<sup>20</sup> konu bağlamında dikkat çekici çalışmalar olarak görülmektedir. Konunun farklı bir yönünü ele alan ve bir birine oldukça yakın bir içerikle kaleme alınmış olan bu çalışmalarda Maraş doğrudan bir ve birlik kavramlarının analizi ve bunlarla ilgili temel sorunların ele alınmasından ziyade bir kavramının Zorunlu Varlık hakkındaki kullanımını öne çıkarmaktadır. Söz konusu çalışmalarda birlikten çok bir kavramı üzerinde durulmakta ve bir kavramı da Tanrı'yla özdeşleştirilerek ela alınmaktadır. Birliği konu alan bir diğer çalışma da -İbn Sînâ özelinde olmasa da- Naciye Atış'ın "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı" adlı makalesidir.<sup>21</sup> Çalışma, bir, birlik ve çokluğu konu edinmekten ziyade erken dönem Grek

<sup>16</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1054a15-20.

<sup>17</sup> Bk. Aristotle, *Metaphysics*. 1001b5-10.

<sup>18</sup> Bire dair ulaşılan bu bakış açısı sürdürülüp "ekonomiklik ilkesine" ya da Ochamlı William'ın usturasına tâbi tutulursa bir kendisinden kurtulmamız gereken bir yük olarak görülecektir.

<sup>19</sup> Maraş, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı".

<sup>20</sup> İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları", *İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları*, ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 53-62.

<sup>21</sup> Atış, "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı".



felsefesindeki arke arayışlarını ve değişen ve sabit kalan meselelerinin gerisinde yer alan birlik arayışını konu edinmektedir. Bu konuya yakın İngilizce yayınlanmış bir çalışma ise Shahid Rahman, Johan George Granström ve Salloum Zaynab tarafından kaleme alınan “İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity” adlı makaledir.<sup>22</sup> Makalede yazarların temel konusu bir, birlik ve çokluk kavramının analizi ve incelenmesinden ziyade Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ mantığındaki birlik kavramının kullanımı ve metafizik alanla ilişkisidir. Burada sunduğum çalışmamda ise öncelikle bir, birlik ve çokluk konusu metafizik ilmi temelinde ele alınmakta, Tanrı'yla özdeşleştirilen bir kavramından ziyade birlik üzerinde durulmaktadır. İbn Sînâ'nın bu kavrama yüklediği anlamın ve konu hakkındaki görüşlerinin arka planı aydınlatılmaya çalışılmaktadır. Yine, bu kavramın kullanımda İbn Sînâ'nın kendinden önceki filozoflarla farklılaştığı ve onlara yaklaştığı yerlere de işaret edilmektedir. Bu çalışmada bir, birlik ve çoklukla ilgili temel sorunlar metafizik ilmi, özellikle de *eş-Şifâ* eseri bağlamında analiz edilmeye çalışılmaktadır.

### 1. İbn Sînâ'nın eş-Şifâ, Metafizik'in 3. Makalesindeki Bire Dair İnceleme

Tabiat bilimlerinde hilomorfizmi benimseyen İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* kitabının 3. Makalenin 2. Faslı bir hakkında yapılabilecek konuşmaya dair bir incelemedir. Bu fasılda yapılan birin incelenmesi değildir; bir hakkında incelemeye başlamadan önce bu konuşmanın nasıl olması gerektiğine dair bazı uyarılardır. Bu itibarla bu faslı, konuşmaya başlamadan önceki boğaz temizliğine benzetebiliriz; ya da konuşmanın sonuca ulaşması için üzerinde hareket edilecek zeminin inşasına yönelik bir teşebbüs olarak kabul edebiliriz. Bundan dolayı bu faslı öncelikle tartışmaya yönelik bir alt yapı olarak kabul edeceğiz. Çalışmaya bu fasıldan başlamamın nedeni de budur. Bu çalışmada birin metafizik ilminde incelenmesi üzerinde durduğumdan bu bir anlayışının tabiat bilimleri ile olan ilişkisi ve o alanla ilgili olarak doğurduğu sonuçlar bu makalenin dışında kalacaktır.

İbn Sînâ'nın söz konusu fasıldaki incelemesi oldukça dikkat çekici cümlelerle başlamaktadır. Öncelikle, birin müşekkek bir kavram olduğu ve manaları nitelendirmek için kullanıldığı söylenir.<sup>23</sup> Yolun hemen başında karşılaştığımız bu cümle İbn Sînâ'nın bir hakkındaki kendi konumunun ilanı ve aynı zamanda Aristoteles'in bir anlayışından ciddi anlamda farklılaştığının bir göstergesidir. Yukarıda ifade edildiği gibi Aristoteles'e göre bir ancak en genel yüklem olabilirdi; kendinde birin varolması söz konusu değildi. İbn Sînâ ise birin müşekkek olarak kullanıldığını söylemektedir. Burada birin “söylenilen (*yukâl*)” bir şey olmasından ziyade onun “müşekkekliği” bizi daha fazla ilgilendirmelidir. Müşekkek olması, birin farklı derecelerdeki manalara yönelik kullanıldığı yani, “bir” olarak nitelendirilenlerdeki bir olmağının her yerde aynı seviyede gerçekleşmediği, bu kullanımda birin her derecedeki manaya eşit olarak yüklenmediği anlamına gelmektedir. Bir şeyin başka bir şeye eşit, eksik ya da fazla derecede yüklenmesi ancak o şeyin kendinde varlığı kabul

<sup>22</sup> Shahid Rahman vd., “İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity”, *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 297-307.

<sup>23</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu eş-Şifâ, Metafizik*, I, 86.

edildikten sonra söz konusu olabilir. Kendinde birin varlığı yani, gerçek anlamda bir olarak nitelendirilen kabul edilmeden, diğer şeylerin bir olarak nitelendirilmeye daha az ya da daha fazla layık oldukları söylenemez. Bu durum, İbn Sînâ'nın kendinde biri kabul ettiğini göstermektedir; bu da Aristoteles'in tavrından ciddi anlamda bir farklılaşmadır. Aristoteles'in biri cevher olarak kabul etmeyip genel bir yüklem olarak kabul etmesi onun tümellere dair genel yaklaşımıyla uyumlu olduğu gibi, İbn Sînâ'nın birin kendinde varlığını kabul etmesi de onun tümellere dair yaklaşımıyla uyumludur. Bundan dolayı da faslın hemen başındaki bu ifade İbn Sînâ'nın bire dair kendi duruşunun ilanıdır.

İbn Sînâ, yukarıda gönderme yaptığımız cümlede birin “manalar” a yönelik olarak teşkiki bir biçimde kullanıldığını söylemektedir. Burada birin *manalara yönelik olarak* kullanılmasına yapılan vurgu da incelemenin birin doğasına dair değil, onun kullanımında ortaya çıkan durumlara yönelik olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim buradaki inceleme birin doğası bakımından yani, birin bir olması bakımından ele alınması değil, onun kullanımıyla ilgilidir. Bu durum bize, paragrafın sonunda birkaç kelimeyle ifade edilen bu incelemenin araz olan bir hakkında olduğuna dair ifadeleri açıklamaktadır. Öyleyse bu son cümlenin anlamı, bu incelemenin birin mâhiyeti itibariyle ya da gerçek anlamda bir olan (Tanrı) hakkında olmayıp, birin farklı kullanımlarından dolayı ortaya çıkan arazi durumlar hakkında olduğudur. Bu, İbn Sînâ'nın değerlendirmelerinin Kindî'nin değerlendirmelerinden ciddi olarak farklılaştığı yerdir. Nitekim bu inceleme mâhiyeti itibariyle birin incelenmesi değildir; kendisine birin yüklem olduğu şeyde bu yüklem bulunma pozisyonuna dair bir incelemedir. Burada birlikle kastedilen şey birin bir mâhiyete yüklem olmasıdır. Söz konusu olan değerlendirme, kendisine herhangi bir yönden bir denilen şeyin bir olmaklığıdır; birin kendisi değil. Bundan dolayı da bu mülahaza arazlara dairdir. Bu durumu buradaki incelemenin konusunun bir değil birlik olduğu şeklinde de ifade edebiliriz. Bir, doğrudan kendinde varlığa gönderme yaparken, birlik ise birin herhangi bir mâhiyete yüklem olmuş hali anlamına gelmektedir. Ayrıca, aşağıda da ifade edileceği üzere, birin kendisine dair inceleme, cevhere dair bir incelemedir. Birlik ise herhangi bir şeyin mâhiyetine eklenen bir şey olarak bulunduğundan dolayı onda araz olarak bulunmakta, bundan dolayı da birliğin incelenmesi arazın incelenmesi olmaktadır. Öyleyse “bir” cevher, birlik ise arazdır ve İbn Sînâ'nın incelemeleri ikinci kısım üzerinden devam etmektedir.

İbn Sînâ'nın ifadelerinde haklarında inceleme yapılan manaların da birbirleriyle uyumlu olan manalar olduğu söylenmektedir. Buradaki uyumluluk ise tek bir türe ait olma anlamında değildir; daha ziyade farklı türlerdir ancak bu farklı türlerin hepsi “ne ise o olmaları bakımından kendilerinde bilfiil bölünme olmayan manalar”dır. Bunu, aynı zamanda, birin basit tümeller (müfret küllîler) hakkında kullanılması olarak anlayabiliriz. Bu duruma göre, “bir, basit tümel kavramlara yönelik olarak teşkiki bir anlamda kullanılmaktadır” diyebiliriz.

Birin (1) aralarında ortaklık bulunan manalara ve (2) derecelendirmeye kullanıldığı söylenmişti. Bu ifadeler bize aynı zamanda metafizikte birin, daha isabetli bir ifadeyle de “birliğin” incelenmesinde takip edilecek bir yol haritası çizmektedir. Öyleyse birliğe dair inceleme bir taraftan bu manaların hangileri olduğuna dair bir

sınıflandırma üzerinden yürürken, diğer taraftan da bir olmayı ifade etme ya da taşımaya gücünün derecelendirilmesi üzerinden yapılan bir sınıflandırmayla devam edecektir.

Buradaki birinci madde, bir yandan birin nerelerde kullanıldığına dair genel bir resim verirken diğer yandan da birin yüklem olduğu şeylerin gruplanmasına dair bir şema verecek; ikinci madde ise bir bütün olarak varolanları aralarında ortaklık ettikleri bir yön –burada kastettiğim bir olmadır- dikkate alınarak derecelendirme imkânı verecektir. Bu hiyerarşide üst aşamada olmak bir olmayı daha güçlü bir şekilde taşıma ve temsil etme anlamına gelmektedir. Ayrıca bu hiyerarşik yapı içerisinde bütün varolanlar hem birbirleriyle ilişkili hâlde gelecek hem de en nihayetinde bu çokluğun kendisi de tek bir bütün olacaktır. Kendi içerisinde çokluk ve farklılık ifade eden bu yığın hiyerarşik ve organik bir bütüne dönüşecektir. Burada âlem yan yana duran tek tek ayrı (*munfasıl*) birlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir yığın değil, birbirlerine katılıp karışan ve aralarında ortak bir sınır ya da boşluk kalmayan, bundan dolayı da sonsuza kadar da bölünebilmeyi kabul eden birleşik (*muttasıl*) bir bütündür. İşte bu dağınık yığına bütünlük katan şey her bir ögesinin taşıdığı bir olma yönüdür.

İbn Sînâ'nın bu fasıldaki incelemesini genel bir yönden analiz ettiğimizde ise burada biri iki yönden kullandığı görülmektedir; (1) varolana (*mevcûd*) benzerliği bakımından, (2) niceliğin ilkesi olması bakımından. Bir olması itibarıyla yani, birin kendi mâhiyeti bakımından incelenmesi ise yukarıda da vurguladığımız gibi burada üzerinde durulan bir mesele değildir. Bunun nedenine dair kısa bir açıklama bu noktayı daha da billurlaştıracaktır. Şöyle ki, bu tarz bir incelemeyi, yani bir şeyin hakikatine vukufiyet sağlatacak bir incelenmeyi zaten İbn Sînâ mümkün görmemektedir. Çünkü akli bir incelemenin bir şeyin hakikatini tam manasıyla kavratması, bir anlamda ona tam anlamıyla vukûfiyet sağlatması mümkün değildir. Moda tabirle ifade edersek, akli inceleme bu incelemeyi yapanı ele aldığıyla konuyla hemhâl olmaya götürecektir bir inceleme değildir. Çünkü bu inceleme önce Gazzâlî'nin daha sonra da İşrak filozoflarının da itiraz ettikleri gibi her zaman en nihayetinde kavramsal bir düzeyde kalacaktır. İnceleme yapanı konunun kendinde hâlini kavramaya değil varlığına ulaştıracaktır. Bu da kavramlar arası ilişki ya da bir kavrama verilen mananın başka kavramlarla açıklanmaya çalışılması şeklinde olacaktır. Bundan dolayı da incelenmek istenenin zâtî hakikati değil, onun diğer varolanlarla olan ilişkisiyle ortaya çıkan durumları, fiilleri, özellikleri, arazları vs. yönleri ele alınır.<sup>24</sup> Bire dair inceleme de doğrudan birin mâhiyetine yönelik olamayınca onu ortaya çıkaran farklı kavram ve durumların incelenmesi şekline dönüşmektedir. Bundan dolayı da onun cevherlere, arazlara, çokluğa ya da teklîğe dair farklı şekillerdeki kullanımını dikkate almaktadır. Çalışmamızı da şekillendiren, birin kullanımına dair ortaya çıkan farklı sınıflandırmaların gerisinde bu durum bulunmaktadır.

Bire dair yapılan incelemede onun mâhiyetini idrak etme noktasındaki zorluklardan biri de birin de varlık ve şey kavramları gibi zihnin en genel kavramlarından olmasıdır. En genel kavramların ise cinsi bulunmadığından bunların

<sup>24</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *et-Ta'likât* (Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973), 34.

mâhiyetlerinin kavramsal anlamdaki tespiti de mümkün değildir. Öyleyse, genel anlamda varlık kavramı hakkında yapıldığı gibi, nefse dair incelemede yapıldığı gibi bire dair incelemede de uygun olan yol, onu mâhiyeti bakımından ele almak değil, kullanımında ortaya çıkan durumları analiz etmektir. Nitekim birin hem faslını hem de cinsini tespit etmek mümkün değildir. Bundan dolayı bire dair inceleme de yukarıda ifade edilen iki alan üzerinden olacaktır. Her iki alanda da bizim bir kavramını nasıl kullandığımız dikkate alınmaktadır. Bir, kavramını yüklem olarak kullanırken karşımıza hangi durumlar çıkmaktadır? Şimdi bunlar üzerinde yoğunlaşmaya çalışalım.

### 1.1. Varolana Benzerliği Bakımından Bir:

İbn Sînâ *eş-Şifâ, Metafizik* kitabındaki incelemesinde birin bu yönünü çok fazla öne çıkarmaz; kısa bir şekilde değinir. Çünkü burada asıl yapılmak istenen, birin ârızî kullanımının incelenmesi, bu bağlamda da özellikle nicelik kategorisindeki durumunun ele alınmasıdır.

Birin varolan (*mevcûd*) kavramına benzerliği onu gerçek anlamda metafiziksel bir kavram haline getirmektedir. Bir kavramı sadece nicelik kategorisine değil bütün kategorilere yüklem olabildiğinden dolayı mevcûd kavramına benzetilir.<sup>25</sup> Bu, birin zihnin en genel kavramlarından olması anlamına gelmektedir. Nitekim *eş-Şifâ, Metafizik*'in daha ilk makalesinde “varolan, şey ve bir” gibi kavramların zihnin öncelikli ve en genel kavramlarından olduğu söylenmişti.<sup>26</sup> Burada ise birle varolan kavramlarının hangi yönden benzeştiklerine değinilmektedir. Bir ve varolan hem bütün kategorilere yüklem olma hem de hiçbir şeyin cevherine delâlet etmeme yani, onların cevherleri ya da cevherlerinin kurucu bir ögesi olmama anlamında ortaktırlar. Bütün kategorilere yüklem olmasının anlamı, tek tek bütün eşya hakkında onun bir olduğunun söylenilebilmesidir. Ayrıca, “kalem vardır” denildiğinde buradaki “varolma” kalemlik cevherine (bir anlamda mâhiyetine) delâlet etmediği, ondan farklı olduğu gibi “bu bir kalemdir” denildiğinde de burada bir olmak kalemlik cevherinden farklıdır. Bu da birin kullanıldığı bu yerlerde o şeyin cevherine delâlet etmediğini bize göstermektedir. Benzer şekilde bir hemen her varolan için söylenebildiği için de en genel kavramlardandır. Aristoteles'in ifadesiyle kaç türlü varlık varsa o kadar da birlik vardır. Bu, birin her bir varlık kategorisine yüklem olduğu anlamına gelmektedir. Fârâbî de her varolanın kendi özel varlığıyla (*el-vücûdü'l-hâs*) diğerlerinden farklılaştığını, bu farklılaşmadan dolayı da bir olarak nitelendirildiğini<sup>27</sup> söylerken aynı duruma gönderme yapmaktadır. Öyleyse ister zihinde isterse de zihin dışında olsun var olan her şey kendine ait bir mâhiyetle farklılaştığına göre bir her şeye yüklem olmaktadır. Ancak varolan ve bir arasındaki bu benzeşme bunların mefhumlarının aynı olduğu anlamına gelmez. Bunlar az önce değinilen yönler bakımından mutabık olsalar da tarifleri farklıdır. Bunlar arasındaki ilişkiyi Aristoteles neden ve sonuç arasındaki birbirini gerektirme ilişkisine benzetir.<sup>28</sup> Buna göre,

<sup>25</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 91.*

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 28.*

<sup>27</sup> Ebû Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera, 2020), 45.

<sup>28</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1003b20-25.

varolmak aynı zamanda bir olmak anlamına geldiği gibi varolmanın bir olmayı gerektirdiğini de söyleyebiliriz. Bu duruma göre, birlik varolmanın melzûmudur.

## 1.2. Niceliğin İlkesi Olması Bakımından Bir:

Birin “varolan” a benzer şekilde kullanımı bir yönden bütün kategorilere uygulanabilmesi anlamına geliyordu. *Niceliğin ilkesi olması bakımından bir* ise sadece tek bir kategoriye yani nicelik kategorisine uygulanması bakımından ele alınmaktadır. Birin, nicelik kategorisinde kullanılması onun “ölçülebilirliğin” temel ilkesi olmasından dolayıdır. Bundan dolayı da açıklamamıza bu noktadan başlamamız gerekir. Birin bu kullanımı, miktarı ya da ölçüyü bize gösterir. Nicelik, ölçülebilirlik anlamına gelirken, ölçülebilirlik de temelde sayılara, sayılar ise bunların ilkesi olan bire dayanmaktadır. Bu itibardır ki nicelik olmanın gerisinde bir olmak bulunur.

Niceliğin ilkesi olması bakımından birle varolana benzerliği bakımından söylenilen biri ayırmanın bir diğer yolu da nicelik bakımından birin bir şeye onun maddesi itibarıyla söylendiğini göz önüne almaktır. “Burada bir tane kalem var” denildiğinde kalemin maddesi yönüyle miktarı nitelenmektedir. Üç, dört, beş... kalem var denildiğinde ise yine bunlardaki birimin sayısı üzerinden bir ölçüm yapılmaktadır. Yani, nihayetinde o konudaki birimin sayısına gönderme yapılmaktadır. Varolanlara benzeyen bir sadece kendisinde madde suret ayrımı yapılanlara değil, yapılmayanlara da söylenirken niceliğin ilkesi olması bakımından bir kendisinde madde suret ayrımı yapılanlara maddeleri itibarıyla söylenir. Nitekim nicelik, nitelik, konum, yer gibi kategoriler bir şeye onun maddesi itibarıyla ilişir.<sup>29</sup>

Yukarıdaki ilk durumu şöyle de açıklayabiliriz: Ölçülebilir olmak herhangi bir “bir”ime indirgenebilir olmak demektir. Çünkü herhangi bir birime indirgenemeyen bir şeyin ölçülmesi mümkün değildir. Nihayetinde ölçü o şeydeki birimlerin sayımıdır. Bu birimler de bir olduklarından ya da böyle nitelendirildiklerinden dolayı ölçüm bir şeydeki birlerin sayımı haline gelmektedir. Bir şeyde bulunan birler o şeyde bazen yan yana duran ama birbirlerine katılıp karışmayanlar şeklinde bazen de birbirlerine katılıp karışanlar şeklinde bulunur. İşte bu özelliklerine göre ölçülebilir olanlar yani nicelikler süreksiz (*munfasıl*) ve sürekli (*muttasıl*) olarak ikiye ayrılırlar. Niceliğin bu yönlerini sayı bakımından bir hakkında konuşurken incelemeye çalışacağım. Burada ise bir oldukları söylenen şeylerin doğalarının araz mı yoksa cevher mi olduğu üzerinde durulacaktır. Bu incelemeye geçmeden önce şu da ifade edilmelidir ki, sayılanlarda bulunan birler onların zâtlarının kurucu unsuru değildir; onlara sonradan eklenenlerdir. İbn Sînâ’nın “birin araz olarak kullanımı (*bi'l-araz*)” derken kastettiği şeyin niceliklerle ilgili boyutu budur; yani, birin nicelik olarak kullanılmasıdır.

### 1.2.1. Araz Bakımından Bir Olma

Araz bakımından bir olmada incelemenin odağını, arazlara hangi yönlerden ve nasıl bir denildiği oluşturur. Bir kelimesi her zaman zâtileri niteleme, arazlara

<sup>29</sup> Ebû Ali İbn Sînâ, *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında*, çev. Ömer Ali Yıldırım (İstanbul: Litera, 2020), 55-56.

da söylenir. Arazlara söylenen bir, söylendiği şeyde hem onun mâhiyetinin bir parçası gibi hem de ondan ayrı olarak bulunur. Bu türe söylenen bir, aynı zamanda çokluğa söylenen bire karşılık gelmektedir. Burada çokluğu oluşturan iki şeyden her biri diğerinden ayrı olarak da bulunabilmekte ancak bir araya geldiklerinde ise bir yönden bir olmaktadır. İşte burada onların bir araya geldiklerinde ortaya çıkan bu yön dikkate alınmaktadır.

Bazen iki ayrı şey ortak arazi özellikte birleşirken bazen de iki ayrı araz tek bir konuda birleşmektedir. Bu birleşmelerde odak arazi özellik olduğu, bir diğer ifadeyle de bunlara bir denilmesi bunların mâhiyetleri ya da cevherleri dikkate alınması bakımından değil de arazi yönden olduğu için buna arazi yönden söylenen bir denilir. Bu araz bir yönden nitelediği şeyin mâhiyetinden ayrı, diğer bir yönden de nitelemenin tamamı dikkate alındığında ise bu nitelemenin mâhiyetinin parçası olduğu için de “bir yönden ayrı, bir yönden de o ikisi birdir” denilir. Bu tür biri daha iyi kavramanın yolu kullanıldığı farklı durumları tek tek dikkate almaktır. Bu tür “birlik” üç ayrı durumda karşımıza çıkmaktadır:

Bu türden bir bazen bir konu ve bir yüklemden oluşan çokluğa denir: “Zeyd, Abdullah’ın oğludur” cümlesi “Zeyd ve Abdullah’ın oğlu birdir” anlamına gelmektedir. Burada birlik arazda birleşmeyle ortaya çıkmaktadır. Çünkü Abdullah’ın oğlu olmak Zeyd için bir arazdır ve tek başlarına alındığında iki ayrı şey olan “Zeyd” ve “Abdullah’ın oğlu” olmak, Abdullah’ın oğlu olma arazında birleşmektedir. Öyleyse konu ve yüklem bu cümlede bir yönden birleşmekte ve bir yönden de ayrı olmaktadır: “Zeyd” ve “Abdullah’ın oğlu” olmak kendi başlarına alındığında ayrıdır ancak bu ifade birbirleriyle ilişkileri yönünden alındığında ise bir yönden bir şey haline gelmektedirler. Bir diğer ifadeyle “Abdullah’ın oğlu” olmak burada hem mâhiyete dâhildir hem de ondan ayrı bir şeydir. Bu cümledeki “Abdullah’ın oğlu” ifadesi “Zeyd”i Zeyd yapan bir özellik değildir yani, onun mâhiyetine dâhil olmayıp arazdır ama cümlenin bütünündeki anlam dikkate alındığında bu anlamın mâhiyetinin bir parçasıdır; cümlenin tamamındaki anlam itibarıyla Zeyd’ten ayrılmaz. İbare bütün olarak dikkate alındığında da Zeyd ve Abdullah’ın oğlu olmak birleşerek tek bir şeyi yani, niceliksel bir durumu göstermektedir. Yapı olarak yüklem ve konu “bir cümle” olmaktadır.

Bazen de bir konu ve iki yüklemden oluşan çokluğa bir denir. İbn Sînâ burada Aristoteles’in *Metafizik* kitabındaki “Müzisyen ve adil Koriskos” örneğini uyarlamaya gider. Onun örneği “Zeyd, doktordur ve Abdullah’ın oğludur” önermesidir.<sup>30</sup> Burada “doktordur” ve “Abdullah’ın oğludur” iki ayrı yüklem olup, Zeyd’e hamledilmiştir. Cümle aslında “Doktor Zeyd ve Abdullah’ın oğlu birdir” anlamındadır. Dolayısıyla da iki araz tek bir konuda birleşerek bir yönden bir haline gelmektedir. Bundan dolayı da buradaki birlik araz bakımından birlik olmaktadır. “Doktor” olmak ve “Abdullah’ın oğlu” olmak arazları cümledeki anlam bütünlüğü dikkate alındığında cümledeki anlamın parçaları olmaktadır. Diğer taraftan da bu özellikler kendi zâtları itibarıyla dikkate alındıklarında ise Zeyd’den farklıdır. Cümle bütün olarak dikkate alındığında ise tek bir şeyi göstermekte, bu da onu nicelik kategorisine

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 86. Krş. Aristotle, *Metaphysics*.

sokmaktadır.

Bazen de iki ayrı konunun tek bir yüklemde ortaklık ettikleri durumda araz bakımından bir karşımıza çıkmaktadır.<sup>31</sup> “Kar ve süt beyazdır” cümlesindeki durum buna örnektir. Bu cümle “kar ve süt beyaz olmakta birdir” anlamındadır. Bu cümlede arazi bir özellik olan “beyaz” olmak bir yönden iki ayrı konu olan kar ve sütü bir noktada birleştirmektedir. Burada kar ve sütün bir olarak nitelendirilmeleri kendi mâhiyetlerindeki bir özellikten dolayı değil, mâhiyetleri dışındaki bir arazda ortaklık etmeleri yönündendir. Bundan dolayı buradaki birlik araz bakımından olmaktadır. Bu iki ayrı konunun bir olarak nitelendirilmesinden dolayı da bu niceliksel bir olmaktadır.

Araz bakımından bir olmanın türleri bu şekilde ortaya konulduktan sonra zâtlar dikkate alınarak söylenen birliği incelemeye geçebiliriz.

### 1.3. Zât Bakımından Bir Olma

Zâti bakımdan bir olmada, araz bakımından bir olmanın tersine, birlik o şeyin cevherinde gerçekleşmektedir. Bir diğer ifadeyle, bir şey hakkında “bir” denildiği zaman bazen de burada birlik bir olduğu söylenen şeyin cevherinde ortaya çıkmaktadır; ancak birlik o şeyin cevheri değildir. Öyleyse burada incelenen cevher olması bakımından değil, cevherde bulunması bakımından birdir. Bundan dolayı da cevhere yüklem olan bu tarz birlik araz olmaktadır.<sup>32</sup> Çünkü birlik cevherin mâhiyetinin kurucu bir unsuru değildir; onun lazımı olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın ifadelerinden ilhamla zât bakımından birliği kendi içerisinde beşe ayırarak inceleyebiliriz:<sup>33</sup>

Cins bakımından bir: “İnsan ve at canlı olmak bakımından birdir” denildiğinde ortaya bu tarz birlik çıkmaktadır. Burada iki ayrı konuya cins bakımından birdir denilmektedir. Bu durumda birlik bu konuların ortak cinsinde meydana gelmektedir. Cins bir şeyin mâhiyetine ait bir özelliği gösterir. Bundan dolayı da bu birlik zât bakımından olmaktadır. “Canlı”, “insan” ve “at” kavramlarını dikkate aldığımızda canlı olmak, insan ve at olmanın mâhiyetine ait bir özelliktir. Ancak bu birlikte paydaşların sayısının çok fazla olduğuna dikkat edilmelidir. Örneği incelediğimizde insanın canlı olmak bakımından paydaşlarının sayısı canlı cinsinin altına giren türlerin sayısı kadar çoktur. Paydaşların çokluğu ise buradaki birliğin bir olmayı ifade etme bakımından oldukça zayıf olduğunu göstermektedir.<sup>34</sup> Nitekim ortakların artması birliğin niteliğini zayıflatmaktadır; çünkü birin kapsamı genişlemekte, bu da orada birliğin mâhiyetini zayıflatmaktadır. Bu birlik kendi içerisinde ikiye ayrılır<sup>35</sup>; (1)Yakın cinsi bakımından bir; “İnsan ve at canlı olma bakımından birdir” cümlesindeki insan ve atın bir olma yönü bu bakımdandır. Nitekim “canlı” olmak insan ve atın yakın cinsidir. (2) Uzak cinsi bakımından bir; “İnsan ve at cevher olma bakımından birdir.” cümlesindeki birlik gibidir.

<sup>31</sup> Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 86.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 94.

<sup>33</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 86.

<sup>34</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 91.

<sup>35</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.



Tür bakımından bir (fasil bakımından bir); tür bakımından bir aynı zamanda ayırım bakımından da birdir. “Ahmet, Mehmet ve Ayşe insan olma bakımından birdir” cümlesi tür bakımından bir olmayı göstermektedir. Aynı cümleyi “Ahmet, Mehmet ve Ayşe düşünen olmak bakımından birdir” şeklinde de söyleyebiliriz. Bu durumda da ayırım bakımından bir olurlar. Tür bakımından bir olma, cins bakımından bir olmaya göre birliği daha fazla yansıtmaktadır. Cins bakımından bir olmada ortakların sayısının çok olduğuna değinilmişti. Tür bakımından bir olma da ise ortaklar olabileceği gibi türün tek bir üyesi de bulunabilir.<sup>36</sup> Bu da kendi içerisinde (1) yakın tür bakımından bir ve (2) uzak tür bakımından bir şeklinde ikiye ayrılır.

İlişki (*münâsebet*) bakımından bir. Bu tür bir, cins bakımından birden daha geniş bir kapsama sahiptir. İbn Sînâ metinde bunu fazla açmaz sadece kapsamının genişliğine işaret eder.<sup>37</sup> “İlişki” sadece cins ya da tür arasında ortaya çıkan bir durum değildir. Bunların her ikisinin fertlerini içerdiği gibi bunların dışında olanları da kapsamaktadır. Bu da onun kapsamının genişliğini göstermektedir.

İlişki bakımından bir olmada “eşitlik (*müsâvât*)” durumu ortaya çıkabilir. İki şey aralarındaki bir yönden eşit olurlar. Bu yön aynı zamanda onları birbirleriyle ilişkili haline getiren yöndür. “Gemi için kaptanın durumuyla şehir için de kralın durumu birdir” denilmesi böyledir. Kaptan ve kral bir yönden eşit yani, bir haline gelmektedir.<sup>38</sup> Benzer şekilde “haziran ve kasım ay olmakta birdir” denilmesi, ya da “şiir için ölçü neyse düşünme için de mantık odur” denilmesi de böyledir. Bu cümlelerde iki şey aralarından kurulan bir ilişkiden dolayı bir sayılmaktadır. Varolanlar arasında çok fazla sayıda ilişki (*münâsebet*) kurulabileceğinden bu tarz birliğin sınırları oldukça geniştir.

Konu bakımından bir: İbn Sînâ bunun hakkında da bir açıklama yapmaz. Sadece zâti olana söylenen birin çeşitleri arasında konu bakımından birin de bulunduğunu söylemekle yetinir.<sup>39</sup> “İbn Sînâ, filozof ve doktor olma yönünden birdir” denildiğinde “İbn Sînâ” konu, “filozof” ve “doktor” aynı konuda birleşen iki nitelik olmaktadır. Burada konu yani, İbn Sînâ bir cevher olduğundan konuda bir olma cevherde bir olmak anlamına gelmektedir.

Şimdi, şu âna kadar söylenenleri toparlayalım. “Aristoteles ve İbn Sînâ filozof olmak bakımından birdir” cümlesini dikkate alıp bundan önce zâti bakımdan bir olma konusunda söylenenlere uyarlıysak şöyle bir durum karşımıza çıkar: “Aristoteles ve İbn Sînâ canlı olma bakımından birdir” denildiğinde cinste, “Aristoteles ve İbn Sînâ insan olma bakımından birdir” denildiğinde türde, “Aristoteles ve İbn Sînâ insanlığı etkileme bakımından birdir” denildiğinde de ilişki bakımından bir olma anlamı kastedilmiştir.

Sayı bakımından bir: Sayı bakımından bir, bire dair genel bir şema oluşturmada önemli bir adımı teşkil eder. Şimdi, öncelikle sayı bakımından bir ve kısımlarını İbn Sînâ’nın ifadeleri doğrultusunda incelemeye, ardından da bire dair genel bir şema çizmeye çalışacağım.

<sup>36</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 87.*

<sup>37</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 91.*

<sup>38</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 90.*

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik, I, 86.*

İbn Sînâ, sayı bakımından biri zât bakımından birin içerisinde, onun alt kısımlardan biri olarak zikreder. Burada bir iliştiği doğa dikkate alınarak farklı şekillerde sınıflandırılmaya devam edilmektedir. Önceki kısımlarda bir olarak nitelendirilen şeyin doğasına bakılıyor ve bu doğanın cevher mi yoksa araz mı olduğu dikkate alınıyor, daha sonra da bunların alt kısımlarına cins, tür ya da ayırım vs. olup olmaması yönünden ayrıştırılıyordu. Burada söz konusu olan ise -birazdan işlemeye çalışacağım gibi- birin iliştiği doğanın cevher ya da araz olması değildir; bu doğanın mâhiyetinin sayılabilir, bir diğer ifadeyle de ölçülebilir olup olmamasıdır. İşte bu da bir şeyin doğasını oluşturan birlerin birbirleriyle olan ilişkilerini gündeme getirmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken, bu sınıflandırmalarda bir şema içerisinde yer alan türün çakılı ve sabit olarak orada kalmamasıdır. Aynı tür, farklı farklı yönlerden değerlendirilerek farklı konumlarda karşımıza çıkabilmektedir.

Sayı bakımından bir temelde niceliklerle, niceliklerse ölçülebilir olmakla ilgilidir. Daha önce nicelik bakımından biri incelerken bunun anlamının birimlerden meydana gelmek olduğu ve dolayısıyla da ölçmenin bir şeydeki birlerin sayımı olduğunu söylemiştik. Bu durumda ölçülen de birlerden müteşekkil bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bize, aynı zamanda, birin sayının da ilkesi olduğunu göstermektedir. Orada niceliklerin sürekli (*muttasıl*) ve süreksiz (*munfasıl*) olarak ikiye ayrıldığı ifade edilmişti. Mantıkta niceliklere dair bu şekilde bir ayırım olmasına rağmen İbn Sînâ, burada yani, *eş-Şifâ; Metafizik*'te farklı bir kavramlaştırma üzerinden ayırma gitmektedir. O, sayı bakımından biri önce, süreklilikle, temasla, türünden dolayı ve zâtından dolayı bir şekilde dörde ayırır.<sup>40</sup> Burada birin iliştiği doğa kendisinde çokluk bulunan ve bulunmayan şeklinde ikiye ayrıldığından, sayı bakımından biri temelde (1) ârız olduğu doğa çoğalan ve (2) ârız olduğu doğa çoğalmayan şeklinde ikiye ayırabiliriz.<sup>41</sup> İşte bu durum, yukarıda "birliğin iliştiği doğadaki birlerin, birbirleriyle ilişkileri yönünden ele alınması" derken kastettiğim şeydi. Bu birler bir araya geldiklerinde bir yığın olarak mı bulunmaktadırlar yoksa tek bir konuda birleşmenin yanı sıra ortak bir fert haline de gelmekte midirler? Bu soru az önceki ikili ayırımın da gerisinde bulunan bir sorudur. "Süreklilik", "temas" ve "türü bakımından bir" ârız olduğu doğa çoğalanlara söylenirken zâtından dolayı bir de ârız olduğu doğa çoğalmayanlara söylenmektedir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Kategoriler*'de niceliğe dair farklı bir ayırımdan daha söz eder: Nicelik farklı bir yönden de parçalarının konumu (*va'z*) olan ve parçalarının konumu olmayan şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu son ayırım şekli, yukarıda karşılaştığımız sayı bakımından birin temelde ârız olduğu doğa bakımından çoğalan ve çoğalmayan şeklindeki ayırımına karşılık gelmektedir. Bu noktadan hareket ettiğimizde; ait olduğu doğa bakımından çoğalanlar parçaları için bir konum bulunan niceliklere karşılık gelmektedir ki, İbn Sînâ bunların (1) çizgi, (2) yüzey, (3) cisim ve (4) mekân olmak üzere dört tane olduklarını söyler. Bu ayırımda ait oldukları doğa bakımından çoğalmayanlar da parçalarının bir konumu bulunmayanlara karşılık gelmektedir. Bunlar da sayı, zaman ve söz gibi olan niceliklerdir.<sup>42</sup> Şimdi, sayı bakımından birin

<sup>40</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 87.*

<sup>41</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I, 88.*

<sup>42</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera, 2010), 123.

altında yer alan kısımları ele alalım.

Bitişiklikle/süreklilik (*ittisal*) bir; bunda bir yönden birlik bir yönden de çokluk vardır.<sup>43</sup> Burada çokluk vardır çünkü tek tek ayrı olan doğalar söz konusudur; burada birlik vardır çünkü tek tek alındıklarında farklı olan doğalar bir konuda birleşerek tek bir şey haline gelmişlerdir. Fârâbî'nin ifadesiyle, sürekli niceliklerdeki birliği sağlayan temel etken, parçaları arasındaki farklılaştırıcı unsurların ortadan kalkmış olmasıdır.<sup>44</sup> Bundan dolayı bu parçaların hepsi tek bir konuda birleşen tek bir şeymiş gibi hareket ederler. Bitişik (*muttasıl*) haline gelen birler tek başlarına alındıklarında sahip oldukları doğalarını koruyarak tek bir suret haline gelmektedirler. İbn Sînâ, ittisalle birliğin iki şekilde olduğunu söyler; ya sadece çizgi örneğinde olduğu gibi "ölçüyle birlikte dikkate alınanlar" ya da bir su ve bir hava gibi ifadelerde olduğu üzere "başka bir doğayla birlikte dikkate alınanlar".<sup>45</sup> Buradaki birlik konuda birlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tek bir şey haline gelen bu konu farklı suretlere bölünmez. Bu doğa tek bir şey haline gelmekle birlikte kendi içerisinde başlangıçta birimler halinde olmasından dolayı ölçülebilir bir şeydir; yani, niceliktir. Buradaki hava ve suyun örnek tabiatlar olarak zikredilmesi de dört unsura gönderme yapmaktadır. Bir sonraki cümlede bu birliğe "bir konuda bulunmak"lığın arız olduğu söylenir. Bu ifade ittisalle birliği yani, süreklilik bakımından biri araz haline getirmektedir. Bu örneklerde çizgi ve hava (ve de su) doğa bakımından çoğalabilmektedirler.<sup>46</sup> Nitekim suya kendinden bir şey eklenebilmekte ve ona dönüşmekte ve o şeyi çoğaltmaktadır. Bu duruma damlaların bir araya gelmesi ya da bir kovaya iki bardak suyun aktarılması örnek olarak gösterilebilir. Çizgide de durum benzer şekildedir. Ona da kendisi gibi olan bir şey eklendiğinden su örneğindeki sonuçlar doğar.

Temasla bir: Uçların birbirine dokunmasıyla ortaya çıkan birliktir. Bu tarz birliği İbn Sînâ uçların bir kısmının hareketinin diğer kısmın hareketini gerektirmesi bakımından ittisalle olan birliğe benzetir. Buradaki birlik hareketin bir olmasıyla ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup> Her ne kadar da burada iki ayrı taraf bulunsun da bunlar temastan dolayı tek bir hareketle hareket etmektedirler. Bundan dolayı da bunlar bir kabul edilir. Kolu hareket ettirmekle elin de hareket etmesini buna benzetebiliriz.

İbn Sînâ'nın temasla birlik olarak ifade ettiği bu birlik Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Vâhid ve'l-vahde*'sinde karşımıza "bileşik" (*mü'telif*) olarak çıkar. Fârâbî bunların parçaları birbirine birleşmeyen ama bir tür bağla (kaynak, ip, yapıştırıcı vs.) birbirlerine temas eder halde bulunup birlik oluşturan şeyler olduğunu söyler.<sup>48</sup> Bir önceki başlıkta gördüğümüz bitişiklikle (*ittisal*) ortaya çıkan birlikte tek tek ama aynı olan doğalar bir araya geldiklerinde aralarındaki temas yönü kaybolarak tek bir suret hâline gelmekteydiler. Burada ise bu doğalar birbirleriyle temas halinde bulunurlar. Onların bu temas noktaları da bireysel doğaları da kaybolmaz. Bundan dolayı da birleşerek tek bir suret haline gelmezler. Bu tarz birliği İbn Sînâ da Fârâbî gibi

<sup>43</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

<sup>44</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

<sup>45</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 88.

<sup>46</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 88.

<sup>47</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

<sup>48</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

doğal ve yapay olarak ikiye ayırır. O, yapay olarak birleşenlerdeki birliği en zayıf birlik olarak kabul eder. Hatta buradaki birliğin ittisal birliğinden çıkıp toplanma (*ictima*) birliğine girdiğini söyler.<sup>49</sup> Organların birleşmesiyle ortaya çıkan birlik doğal temasa örnek olurken, ahşap parçalarının bir araya getirilmesiyle oluşan kayık da suni temasla ortaya çıkan birliğe örnek olmaktadır.

Türünden dolayı bir: Daha önce de geçtiği gibi bir türün üyelerinin tür bakımından bir olmasıdır. Ahmet ve Mehmet insan olma bakımından birdir denildiğinde bu tarz birlik ortaya çıkmaktadır. Tür bakımından bir olma da yakın türle ve uzak türle bir olma şeklinde ikiye ayrılır.<sup>50</sup>

Zâtından dolayı bir: Bu aynı zamanda hakiki bir olarak da ifade edilendir. Bunda bilfiil çokluk bulunmaz; buradaki çokluk ancak bilkuvvedir. Mesela, açısı olmayan bir çizgi böyledir. Açısı olmayan çizgi tek bir doğrultuda uzanan çizgi olduğundan bu bilfiil olarak tek bir çizgidir ancak o bilkuvve olarak iki ya da daha fazla parçaya bölünebilir yani, bilkuvve olarak çoktur. Benzer şekilde düz bir yüzey de böyledir, tek bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde hiçbir açı bulunmayan cisim de böyledir.<sup>51</sup> Bunlar bir anlamda bilfiil olarak tek bir boyuta sahip olduklarından dolayı hakiki bir olarak kabul edilirler. İttisalle bir, temasla bir ve tür bakımından birde ise bilfiil çokluk vardır. Onlardaki birlik ise konu ortaklığı bakımından ortaya çıkan çokluktaki birliktir. Hakiki birdeki birlik yönü gerçek iken bunun çokluğu bilkuvvedir.

Sayı bakımından birliğin aslında (1) birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalanlar (bir diğer ayrımla parçaları için bir konum bulunanlar), (2) birliğin iliştigi doğa bakımından çoğalmayanlar (bir diğer ayrımla parçaları için bir konum bulunmayanlar) şeklinde ikiye ayrıldığını söylemiştik. Yukarıdaki ifadeleri de dikkate alarak sayı bakımından birleri iliştikleri doğa açısından incelediğimizde bu doğaların bazılarının bölünebildiğini bazılarının bölünemediğini görürüz. Burada söz konusu edilen birin iliştigi bölünen doğalar sular ve çizgiler gibi doğalardır. Bunlar homojen parçalara bölünebilir. İliştigi bölünmeyen doğalar ise “bir insan” denildiğinde karşılaşılan durumdaki gibidir. Burada insan olmak, insan olmaklık bakımından bölünen bir doğa değildir. Şimdi öncelikle birin iliştigi bölünmeyen doğaları inceleyelim.

Doğasında çoğalma bulunmayanlar da başka yönden çoğalanlar ve çoğalmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Başka yönden çoğalabilenler “bir insan” örneğinde olduğu gibidir. Burada birliğin iliştigi doğa olan “insan” doğa bakımından yani, cevheri bakımından çoğalmamakla birlikte, başka bir yönden, örneğin nefis ve beden olarak çoğalabilir.

Başka bir yönden çoğalmayan da ikiye ayrılır: Bölünmeyen olmakla birlikte başka bir doğaya sahip olan ve başka bir doğaya sahip olmayan mevcut. Bu son ayrımın ilk kısmı olan bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahip olan mevcudun bu doğası ya bir konum ya da bunun gibi bir şeydir ya da konum ve ona uygun bir şey değildir. İlk kısmın örneği noktadır. Nitekim nokta hem bölünmeyen bir doğaya sahiptir hem de birliğin dışında da bir doğaya sahiptir. İkinci kısmın örneği ise akıl

<sup>49</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87-88. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 48.

<sup>50</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

<sup>51</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 87.

ve nefis gibi şeylerdir. Nitekim akıl ve nefis hem bölünmezler hem birliğin dışında bir doğaya sahiptirler hem de bir konum ya da o türden bir şey de değildirler.<sup>52</sup>

Doğa bakımından çoğalmayan ve başka bir doğaya da sahip olmayanlara gelince; İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri bir olarak nitelendirilmeye daha layık olan varlıklara işaret etmektedir. Bu varlıklar ya birliğin kendisi gibidir. Bu sayının ilkesi olan birliktir; bunlar bir araya geldiğinde sayı oluşur. Bu varlıklar ya da madde, zaman, mekân ve hatta mefhum bakımından dahi bölünmeyendir.<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'nin *Metafizik* kısmında zâtında hiçbir yönden çokluk olmayan bire örnek olarak nokta ve Tanrı'yı gösterir.<sup>54</sup> Yukarıda *eş-Şifâ*, *Metafizik*'te yapılan ayırımında nokta zâtı itibariyle bölünmemekle birlikte bir konuma sahip olan birdir; Tanrı ise bir konuma da sahip değildir. İbn Sînâ'nın burada kastettiği bir, sadece sayıların değil bütün varolanların ilkesi olan en yüce metafiziksel ilkedir. İşte bu ilke en gerçek bir ve bir olmakla nitelendirilmeye en layık olan olduğundan her varolana katılan birdir ama İbn Sînâ bu birliğe dair bir incelemeye burada girişmez. Bunun nedeni de çalışmanın başlarında açıklanmıştı. Birin iliştiği bölünmeyen doğaları bu şekilde tamamladıktan sonra şimdi de birin iliştiği çoğalan doğaları inceleyelim.

Sayı bakımından birin iliştiği çoğalanlar kısmında yer alanlar doğası bakımından çoğalanlar ve ittisalle çoğalanlardır. İbn Sînâ bunları da kendi içerisinde birkaç gruba ayırarak inceler. İlk grupta yer alanlar "ölçü" bakımından çoğalanlardır. Ölçü bakımından çoğalanlar doğaları itibariyle çoğalmaktadırlar. Bunların doğaları aynı zamanda onların zâtlarıdır ve bu doğaları onları birlikten çokluğa hazırlar. Bir diğer ifadeyle, burada çokluğu hazırlayan şey bunların kendi zâtlarıdır.

İkinci grupta yer alanlar; buradaki çoğalma da yine söz konusu edilen şeyin doğasında ortaya çıkar ama burada çoğalmayı hazırlayan şey o şeyin kendi doğası değil onun dışındaki bir sebeptir. Buna örnek olarak dört unsur gösterilebilir. Örneğin, su, sayı bakımından birdir. Suyun doğası bir olmakla birlikte çoğalma potansiyeline de sahiptir. Ancak bu çoğalma onun su olması bakımından değil ona ilişen başka bir sebepten dolayıdır. İşte bu sebep de "ölçü"dür. Aslında üzerinde konuştuğumuz bu tür bir, yukarıda "birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalmayan ama başka yönden çoğalan" kısma benzemektedir. Orada örnek olarak doğası itibariyle çoğalmayan ama ruh ve beden olarak başka bir yönden çoğalan "insan" zikredilmişti. Bu iki kısım arasındaki fark, insan fertlerinin bir araya geldiklerinde konu olarak birleşmemesidir. Bu fertler birleşerek tek bir insan haline gelmezler. Bu fertler bir araya geldiğinde hepsi insan olma noktasında birdir ama insanlardan oluşan çokluk konu bakımından tek bir insan haline gelmez. Bir diğer ifadeyle bunlar tek bir suret hâline gelmezler. Söz konusu olan su örneğinde ise sular bir araya geldiğinde (mesela damlalar) konu olarak birleşip tek bir su haline gelebilirler. Nitekim ittisalle olan birleşmede fertler konuda birleşerek tek bir şey haline gelebilmektedirler.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89.

<sup>53</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89.

<sup>54</sup> Ebû Alî İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*, ed. Gürbüz Deniz, çev. Murat Demirkol (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 186-188. Tanrı'da çokluk bulunmadığı ve basit olduğuna dair bk. Mehmet Ata Az, *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto, 2017), 44-80.

<sup>55</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, *Metafizik*, I, 89-90.

Şimdi sayı bakımından birlikle ortaya çıkan bazı durumları inceleyecek, ardından da bire dair genel bir şema çizmeye çalışacağım.

## 2. Birlik, Tamlık ve Eşitlik

Sayı bakımından biri İbn Sînâ birliğin iliştigi doğanın çoğalıp çoğalmaması bakımından yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız gibi incelemektedir. Sayı bakımından birin incelenmesinde iki ayrı durum daha karşımıza çıkmaktadır: (1) tam ya da çok olmak, (2) eşit olmak.

Birin diğer kullanımları “tam” ya da “çok” olmaları bakımından ele alınmazken sayı bakımından bir bu yönden de ele alınmaktadır. Çünkü tamlık ve çokluk ölçülebilir olmakla ilgilidir ve bu nedenle burada ortaya çıkmaktadır. Cevher bakımından, tür ya da araz bakımından bir tam ya da çok olmakla nitelenemez. Bir cevhere tam cevher ya da çok cevher denilemediği gibi bir türe de tam ya da çok denilemez. Fakat sayı bakımından olan yani, nicelik bakımından olan birlere tam ya da çok denebilir. Tamlık ve çokluk sayı bakımından yani, nicelikle ortaya çıktığından eşit olmak da sayı bakımından birde ortaya çıkmaktadır. Öyleyse tamlık, çokluk ve eşitlik niceliklerle ilgilidir.

İbn Sînâ, sayı bakımından birin “her bir kısmı için sahip olması gereken her şey gerçekleşmişse” bunlara “tam” ve “tamlık bakımından bir” denildiğini eğer gerçekleşmemişse de çok denildiğini söyler.<sup>56</sup> O, bu ifadedeki “çok” demekle kastedilenin “birin dışında olmak” olduğunu söyler; yani, bir olmayan şey çoktur. Bu çıkarım Aristoteles’in karşıtlar dizisinde yer alanlardan birinin diğerinin yokluğundan ibaret olduğu şeklindeki ifadelerini hatırlatmaktadır. Aristoteles bu konuda “varlık ve varolmayan”, “birlik ve çokluk” örneklerini verir.<sup>57</sup> Fârâbî’nin ifadesiyle ise bir şeyin yetkinliği (*kemâl*) ve bütünlüğü (*küllîye*) onun birliğidir.<sup>58</sup> Bu ifadeler bize aynı zamanda tamlık bakımından bir olmanın niçin sayı bakımından bir olmada ortaya çıktığını göstermektedir. Sahip olunması gereken her şeye sahip olma ya da olmama ancak kendisinde eksilme ve çoğalma olan şeylerde söz konusu olabilir. Bir şeyin cevheri ya da zâtı bakımından eksilmesi veya çoğalması söz konusu olamaz. Eksilme ve çoğalma ancak sayısal birimlerde yani, ölçülebilir olanlarda ortaya çıkar.

Tamlık bakımından bir olmak da kendi içerisinde “varsayım, kabul (*vaz*) ve vehim bakımından bir” ve “gerçeklik bakımından bir” şeklinde ikiye ayrılır. Bunlardan ilkinin örneği “tam dinar” ve “tam dirhem” denilmesidir. “Tam dinar” demek aynı zamanda “bir dinar” demektir. Buradaki tamlık bir kabule dayanmaktadır.

Gerçeklik bakımından birliğe gelince; o da yapay veya doğal olur. Hakiki ve yapay olan tam “tam bir ev” denilmesinde olduğu gibidir. Burada ev yapay bir şeydir ve sahip olması gereken bütün şeylere sahip olduğunda “tam” olarak nitelenir. Hakiki ve doğal olan tam ise “tam bir insan” denilmesi gibidir. Burada insanın bütün organlarının tam olması kast edilmektedir.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

<sup>57</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1004.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90. Fârâbî de tam olmak bakımından bir olmaktan bahseder ama o tam olmayanın çok olarak nitelendirildiğini söylemez. Krş. Fârâbî, *Kitâbü’l-Vâhidi ve’l-vahde*, 49-50.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

Sayı bakımından birin çok olmasına gelince; bu “doğrusal çizgi” gibidir. Çünkü doğrusal çizgi kendisi için o an mevcut olmasa bile artmayı kabul etmektedir. Bundan dolayı da o, tamlık bakımından bir değildir. Daire ise artmayı kabul etmediğinden dolayı tamdır ve tamlık bakımından birdir. Benzer şekilde “su” artmayı kabul ettiğinden dolayı tam olarak nitelendirilemez.<sup>60</sup>

Eşitlik bakımından bir olma ise az yukarıda da ifade edildiği gibi nicelik bakımından bir olmada ortaya çıkan durumlardan biridir. İbn Sînâ'nın bu konudaki örneği “kaptana göre geminin durumuyla, krala göre şehrin durumu birdir” denilmesidir.<sup>61</sup>

### 3. Birliğe Dair Genel Bir Şema

Burada birliğe dair oluşturmaya çalışacağım şema İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ, Metafizik* kitabındaki bir ve bire dair söylediklerine dayanmaktadır. Bire dair farklı şemalar Kindî ve Fârâbî gibi filozofların eserlerinden hareketle de yapılabilir. Bu noktada özellikle Kindî'nin *fi-Felsefeti'l-ulâ'* dan hareketle yapılacak şema çok daha kullanışlı görünmektedir. Fârâbî'nin *el-Vâhid ve'l-vahde*'sinden çıkarılabilecek olan şema ise daha kapsamlı olmakla birlikte -özellikle farklı şemalar oluşturmaya elverişli olması itibarıyla kapsamlı olmasının yanında- biraz da dağınık bir görüntü arz etmektedir. Gazzâlî'nin *Makâsîdü'l-felâsife*'sindeki bire dair konuları işlerken ortaya koyduğu şema ise Kindî ve İbn Sînâ'nın görüşlerinin harmanlamasıyla oluşturulmuş bir görüntü vermekte olup, konunun takibi noktasında oldukça kullanışlı durmaktadır.<sup>62</sup>

Genel bir kısımlandırmayla, birlik öncelikle (1) sayı bakımından bir olanlara, (2) sayı bakımından çok olanlara söylenenler şeklinde ikiye alır. Bu, Kindî ve Fârâbî gibi filozofların şemasındaki bölünmeyenlere ve bölünenler ya da çokluk üzerine ve çokluk olmayanlar üzerine söylenen bir şekilde karşımıza çıkar.<sup>63</sup> Sayı bakımından bir olanlar kendi içerisinde “birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalanlar” ve “çoğalmayanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalanlar da “çokluğu kendi doğasından kaynaklananlar” ve çokluğu kendi doğası dışından bir nedenden kaynaklananlar” şeklinde ikiye ayrılır.

Birliğin arız olduğu doğa bakımından çoğalmayanlar da kendi içerisinde önce “başka bir yönden çoğalanlar” ve “başka bir yönden çoğalmayanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Başka bir yönden çoğalanlar insan gibidir. Başka bir yönden çoğalmayanlar da ya bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahiptir ya da bölünmemekle birlikte başka bir doğaya da sahip değildir. Eğer bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahipse bunlar da bu doğa konum ya da buna uygun bir şey olanlar ve ne konum olan ne de konuma uygun bir şey olanlar olarak ikiye ayrılır. Eğer bölünmemekle birlikte başka bir doğaya sahip değilse bunlar da ya sayının ilkesi olan birliğin kendisidir ya da madde, zaman, mekân ve de mefhum bakımından bile bölünmeyi kabul etmeyendir.

<sup>60</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

<sup>61</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 90.

<sup>62</sup> Ebû Hâmid Gazzâlî, *Makâsîdü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961), 183-187.

<sup>63</sup> Kindî, “fi Felsefeti'l-ulâ”, 157; Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 36.

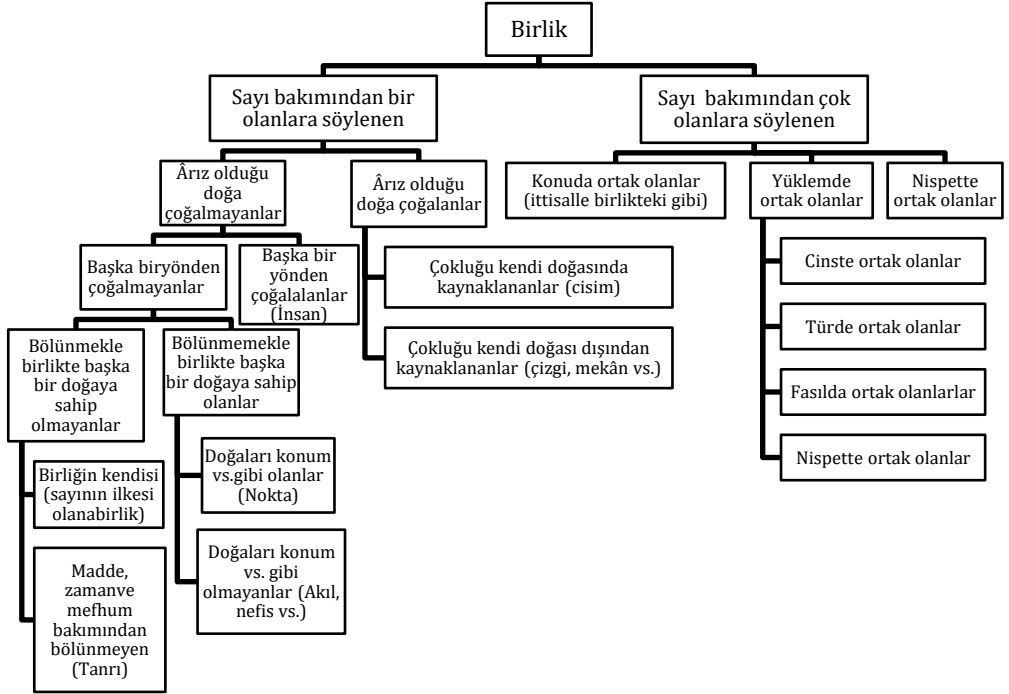


Sayı bakımından çok olanlara söylenen birliğe gelince; bunlara bir manada ortaklık ettiklerinden dolayı bir denir. Bunlar (1) nispet bakımından ortak olanlar, (2) yüklem bakımından ortak olanlar, (3) konu (*mevzu*) bakımından ortak olanlar şeklinde üçe ayrılır.

Yüklem bakımından ortak olanlar da kendi içerisinde, cinste ortak olanlara, türde ortak olanlara, fasılda ortak olanlara ve arazda ortak olanlara söylenen şekilde dörde ayrılmaktadır.

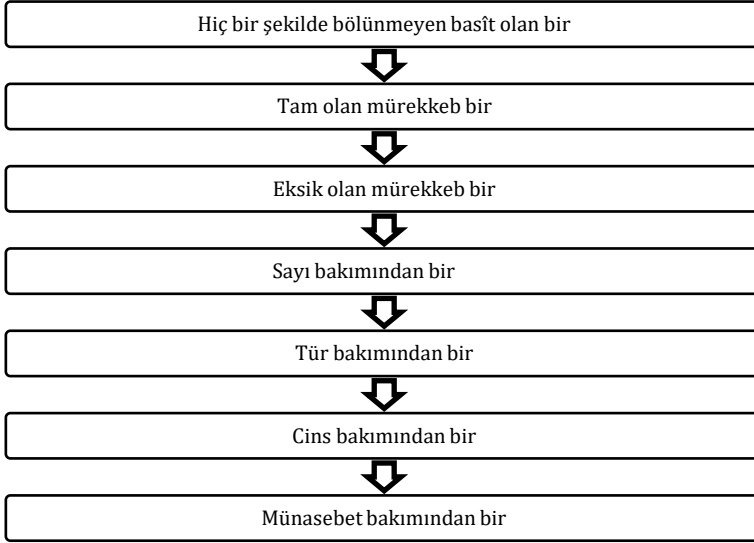
Bu birler, bir olarak isimlendirilmeye layık olmaları bakımından sıralandığında bu sıralamanın en alt basamağında bir ilişkiden (*münâsebet*) dolayı bir olarak nitelendirilenler bulunurken en üst basamağında da hiçbir bakımdan bölünmeyen basit yer alır. Buradaki hiyerarşiyi yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralayabiliriz: Hiçbir yönden bölünmeyen basit, tam olan mürekkebe, eksik olan mürekkebe, sayı bakımından bir, tür bakımından bir, cins bakımından bir, münasebetle bir.<sup>64</sup>

Biri, dile ve zihinlere yerleşmiş olan kullanımlarından hareketle şu şekilde semalaştırabiliriz:



<sup>64</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 91. Krş. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahte*, 78-79.

Bu birlerin gerçek anlamdaki biri temsil etme ve bir olarak ifade edilmeye layık olma yönünden hiyerarşik düzenleri ise şöyledir:



#### 4. Bir ve Çok

Farklı bağlamlarda tekrarlamak durumundan kaldığımız gibi İbn Sînâ'nın "eklendiği mâhiyetlerde araz olarak bulunan bir"e yönelik incelemesi birin incelenmesi değil de bu birin iliştigi tabiatın incelenmesiydi. Bu incelemede odak bir değildi; bir olarak nitelendirildi. O, *eş-Şifâ*, *Metafizik* 3.3'te ise birin mâhiyetinin incelenmesi sorununu ele alır. Bu sorun aynı zamanda birin tanımı olup olmadığı ya da ona tarif getirebilmeye ilgilidir. Faslın hemen başında İbn Sînâ birin mâhiyetinin açıklanmasının zor olduğunu söyler. Onun burada "birin mâhiyeti"nden kastı, birin cinsi ve ayrımıdır. Nitekim bunlar mâhiyetin kurucu unsurlarıdır. Bu zorluğun gerekçelerine dair bu çalışmanın başlarında bazı hususlara değinmiş, birin hem faslını hem de cinsini tespit etmenin mümkün olmadığını söylemişim. Oradaki söylenenler daha ziyade birin "hakikatine" vukufiyet sağlanamamasıyla ilgiliydi. Bu durum bir anlamda birin faslının tespitinin zorluğuna gönderme yapmaktaydı. Burada ise birin "mâhiyetiyle" ilgili boyut dikkate alınmakta ama bu sefer cinsinin tespitinin zorluğuna gönderme yapılmaktadır. Mâhiyetlere vukufiyet sağlanması noktasındaki güçlüklerin kabul edilmesine rağmen bu tarz açıklamalardan da tamamen vaz geçilmiş değildir. Şimdi, bu açıklamalara karşı İbn Sînâ'nın tavrını ve kendisinin bu konudaki ifadelerini incelemeye çalışacağım.

Birle ilgili açıklama denemelerinde "çok"un kullanıldığı görülmektedir. Bu açıklamalar, aynı zamanda, bire dair incelemelerde niçin "çok"un da ele alınmak durumunda kaldığını farklı bir yönden göstermektedir. Şöyle ki, bu açıklamalara dikkat edildiğinde bunlarda "çok" bir cins olarak sunulmaktadır. Mesela, "bir, zorunlu olarak çoğalmayandır" ifadesinde karşımıza çıkan budur. Bu ifade birin mâhiyetini açıklamaya yani, onu tanımlamaya yönelik bir teşebbüs olmasına rağmen bu başarılı

bir girişim değildir. Çünkü bu açıklamada “çok” kullanılmakta ve birin cinsi gibi bir konumda alınmaktadır. Oysaki “çok” birin cinsi olamaz; bilakis bir, “çok”un ilkesidir. Nitekim “çok”un varlığı ve mâhiyeti birden kaynaklanmaktadır. Öyleyse bu tanımda tanımlananın cinsi yerine onun ilkesi olanı alma yönünden bir yanlış yapılmıştır. Çokluğun tanımında ise bir kaçınılmaz olarak kullanılır. İbn Sînâ, “çokluk, birliklerden oluşandır” denilmesinin tam da buna işaret ettiğini söyler.<sup>65</sup> Bu durum bize birin mâhiyetini açıklamaya yönelik bu çabanın başarısızlığının sebebini söylemektedir: Burada bize yeni bir bilgi verilmemekte ve bir kendi mâhiyetinin dışındaki bir şeyle hatta kendisinden türetilen bir şeyle açıklanmaya çalışılmaktadır.

Birin mâhiyetinin anlaşılmasındaki güçlüğü itiraf etmekle birlikte İbn Sînâ birin hakkında konuşulamayacak durumda olduğunu da kabul etmez. Onun mâhiyetine dair olmasa da zihinlerde onu belirginleştirmeye katkı sunacak bazı açıklamalar yapılabilir. İbn Sînâ'nın bu konudaki açıklamaları da yukarıdakilere benzer bir şekilde “çok”u denkleme olarak ilerler. İbn Sînâ'nın birlik hakkında konuşurken çokluğu dikkate alması, karşıtları ilk ilkeler olarak kabul eden ve bütün varlığın zıtlardan meydana geldiğini söyleyen anlayışa<sup>66</sup> götürebilir. Fakat bu noktada İbn Sînâ'nın çokluğu birin karşısında duran bir ilke olarak kabul etmediğini; çokluğun varlığını bire bağladığını ifade etmeliyiz.

Ayrıca şu da ifade edilmelidir ki, İbn Sînâ bir ve çoğu karşıt olarak kabul etmekle birlikte bunların birbirinin zıddı olduğunu ise kabul etmez.<sup>67</sup> O, dört çeşit karşıtlıktan (*tekâbü'l*) bahseder: (1) olumlama ve olumsuzlama arasındaki karşıtlık (*isbât* ve *nefiy* arasında); insan ve insan olmayan arasındaki karşıtlık gibi, (2) izafet karşıtlığı; baba ve oğul, aşağı ve yukarı vs. arasındaki karşıtlık gibi, (3) sahiplik ve yoksunluk karşıtlığı; hareket ve durgunluk, mutlu ve mutsuz vs. arasında olduğu gibi ve (4) zıtlar arasındaki karşıtlık; sıcak ve soğuk arasında olduğu gibi. İbn Sînâ'ya göre, bir ve çoğun karşıtlığı da bunların zâtlarından kaynaklanan karşıtlık değildir. Bunu, zıtların bir araya toplanamayan ve ardışık olmayan şeyler olması üzerinden anlayabiliriz. Yine, zıtlar nesnede yani konuda ortaklırlar.<sup>68</sup> İbn Sînâ, buradaki karşıtlığı birlik ve çokluğa ilişen ölçen ve ölçülen olmaktan kaynaklan bir karşıtlık olarak kabul eder. Nitekim birlik olmakla ölçen ya da ölçülen olmak farklı şeylerdir. Son ikisi birlik olmaya sonradan ilişen şeylerdir.<sup>69</sup>

İbn Sînâ birlik ve çokluk ilişkisini incelerken öncelikle bunlar arasındaki bir ayırmadan hareket etmekte ve bu sayede zihinlerde birliğe dair bir tür uyarım (*tenbîh*) oluşturmayı amaçlamaktadır. Burada iki uyarıma işaret edilmektedir: (1) Çokluğun tahayyülde, birin ise akılda daha iyi biliniyor gibi görünmesi, (2) aynı zamanda birlik ve çokluğun öncelikli (apaçık) tasavvur edilen şeylerden olması.

Yukarıdaki durumlardan ilkinde öncelikle, söz konusu edilen şeyin birlik ya da çokluğun bilinmesi değil, daha iyi bilinmesi olduğuna dikkat edilmelidir. Eğer birliğin bilinmesi akli bir soyutlanmaya bağlansaydı, birlik öncelikli bilinenlerden

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 92.

<sup>66</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1004. Ayrıca bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*, 57.

<sup>67</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 112.

<sup>68</sup> İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, 190-192.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 116.

olamazdı. Ancak İbn Sînâ, “akılla daha iyi bilinir gibi görünüyor” diyerek onun bilinmesini sadece akla bağlamamaktadır. Bu ayrımla İbn Sînâ birliğe dair konuşurken çokluğun kullanılmasının meşruiyetini sağlamak ister gibi görünmektedir. Çokluğun hayale, birliğin ise akla nispet edilmesi bundan dolayıdır. Çokluk hayalle, bir ise akılla ilgili olduğundan dolayı zihinde önce çokluk hayal edilmektedir. Bu durumu zihinde birlikten önce çokluğun olduğu şeklinde ifade edebiliriz; zihin önce çokluğu kavramaktadır.<sup>70</sup> “Tasavvur” ise nefiste hayalden bir sonraki aşamada ortaya çıktığından dolayı daha sonra gerçekleşmektedir. Bu durumu çokluğun doğrudan duyu verilerinden hareketle algılandığı, birin ise bir sonraki aşamada gerçekleşen soyutlamayla idrak edildiği şeklinde ifade edebiliriz. Birin tasavvuru her ne kadar da çokluğa nispetle daha sonra gerçekleşse de bu tasavvurda herhangi bir akli ilkeye ihtiyaç duyulmaz; çünkü kendisi öncelikli olarak akledilenlerdendir. Birin tasavvurunda bir ilke bulunursa bu ilke ancak kendisinden bir önceki adımda meydana gelen hayali bir ilke olabilir; akli değil. Bu durum çokluğun tarifinde birin kullanılmasını sorunlu hâle getirmektedir. Çünkü çokluk kendisinden daha sonra meydana gelen bir şeyden hareketle tarif edilmiş olmaktadır. İbn Sînâ, burada birin kullanılmasının akli bir tarif yapılmak istenmesinden kaynaklandığını söyleyerek bu sorunu aşamaya çalışır. Öyleyse bu tarif çokluğa dair mutlak bir tarif olmadığından ve dahi bir kendiliğinden tasavvur edilen olarak alındığından, burada birin kullanılması sorun olarak görülmebilir. Birin tarifinde çoğun kullanılması ise zihni, bizde bulunan ama zihinde hazır olarak tasavvur edemediğimiz bir akledilire hayali bir uyarıyı uyandırmak içindir. “Birlik, çokluğun bulunmadığı şeydir.” şeklinde yapılan tarif buna örnektir. Bu tanımda çokluk bir cins olarak alınmayıp, birliğe çokluğun mukabili olarak ya da çokluk ondan olumsuzlanarak işaret edilmek istenmiştir.<sup>71</sup>

İbn Sînâ, bir ve çok arasındaki ilişkiden sonra, bir, sayı ve çokluk ilişkisini ele alır. Burada sayının tanımı üzerinden bir inceleme başlar ve sayının çoklukla tanımlanamayacağını söyler. Burada o, konumuz açısından çok daha önemli olan bir adım atar ve çokluk ve sayının aynı şey olduğunu söyler. Bu, bir taraftan birin sayı olamayacağını ifadesi olurken diğer taraftan da çokluğun hakikatinin birlerden meydana geldiği gibi sayının hakikatinin de birlerden meydana geldiğinin ifadesidir.<sup>72</sup>

Çalışmanın başlarında birin varlık ve şey gibi zihnin en genel kavramlarından olduğu ve her varolana yüklenebildiği söylenmişti. Buradaki bir ve çok hakkında söylenenler de bize birin hakkında konuşmanın zorunlu olarak bizi çokluk hakkında konuşmaya ittiğini hatta çokluğu dikkate almadan bir hakkında açıklama yapmanın mümkün olmadığını göstermektedir. Bütün varlıklara yüklem olan birin “çok” dikkate alınmadan tarif edilmediğini göz önüne aldığımızda, aslında, bütün varlığın birlik ve çokluk ikilemine indirgenebileceğini söyleyebiliriz.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Zihnin bir ve birlikten önce çoğu kavrayıcı olmasının ve birliğe ulaşmanın ekstrandan zihni kavrayıcı gerektirmesinin çok geniş bir felsefi açılımı olmakla birlikte konumuz dışında kaldığından dolayı bunları ele alamıyoruz.

<sup>71</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 93.

<sup>72</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*, 94.

<sup>73</sup> Bk. Aristotle, *Metaphysics*, 1004b25-1005a. *Bütün karşıtlar varlık ve varolmayana, birlik ve çokluğa*



## Sonuç

Bir, farklı anlamları ifade eden eş sesli bir kavramdır. Bu anlamlar bazen yüklem bazen de konuya göre incelenip sınıflandırılmaktadır. Bazı sistemler içerisinde bir, her şeye birliğini ve gerçekliğini veren metafiziksel bir ilke hatta varolan haline gelmektedir.

İbn Sînâ'da bir, zihnin en genel kavramları arasında kabul edilmektedir. Ona göre, kavramsal bir inceleme insanı varolanların hakikatlerine ulaştıramayacağından birin hakikatine insanın vukufiyet sağlaması mümkün değildir. Onun *eş-Şifâ*, *Metafizik* kitabındaki bir ve birliğe dair incelemesi de birin genel bir yüklem ve nicelik kategorisinin ilkesi olması yönünden incelenmesidir.

*Eş-Şifâ*, *Metafizik*'te yapılan inceleme mutlak birin ya da kendinde birin incelenmesi değil, bir şeye onun mâhiyetinin dışından gelen birliğin incelenmesidir. Bu birlik, o şeyin mâhiyetinin dışından olduğu için onda araz olarak bulunur. Bir, varolana yüklenen bir araz olduğundan dolayı bu varolan ne kadar türlere ve sınıflara ayrılabilirse bir de o kadar sınıflara ayrılabilir. Öyleyse, aslında bire dair bir inceleme yapmak varolana dair bir inceleme yapmaktır. Kapsamı dikkate alındığında bütün varolanları içerdiğinden dolayı bu incelemenin yeri metafizik ilmidir.

İbn Sînâ'nın biri genel yüklemelerden biri olarak kabul etmesi ve incelemesini de araz olarak bulunan birliğe yöneltmesi onu Kindî çizgisinden çok Fârâbî çizgisine yaklaştırmaktadır. Kindî, kendinde birin varlığını kabul etmekte ve onu Tanrı'yla özdeşleştirmektedir. İbn Sînâ da Zorunlu Varlık'ın bir olduğunu ve gerçek anlamıyla birliğin anlamının O'nda gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte, Tanrı'yı "bir"le özdeşleştirmemektedir. Bir, en ileri düzeyde gerçekliğine ulaştığı yerde yani, Tanrı'da bile bir melzûm olarak bulunmaktadır.

İbn Sînâ'nın biri araz ve genel bir yüklem olarak kabul eden yaklaşımı Fârâbî'nin *el-Vahid ve'l-vahde* isimli eserinde bire dair ortaya koyduğu tutumla uyumludur. Ancak İbn Sînâ'nın bire dair yaklaşımı, Aristoteles'in biri sadece ilişkisellikte ortaya çıkan bir yüklem olarak kabul eden yaklaşımıyla ise örtüşmez. İbn Sînâ'nın birin müşekkek olarak kullanıldığını kabul etmesi bire hem içerik hem de varlık kazandırmakta bu da onu Aristoteles'ten önemli bir oranda farklılaştırmaktadır. İbn Sînâ'nın kabul ettiği anlamdaki birin bu varlığını yerleştireceğimiz yer ise ilk ve en yüksek düzeyde kendini gerçekleştirdiği yer olması ve de birin varlığın melzûmu olarak kabul edilmesinden dolayı Tanrı'nın zatıdır. Aristoteles'te ise birin mahalli ancak insan zihni olabilir.

Birin incelenmesinde çoğun kullanılması da birin kendi doğası bakımından ele alınmamasındandır. Bu nedenle, onun zıddından yola çıkmak biri kavrama noktasında zihinler için uyarıcı bir etkiye sahiptir.

Birin hiyerarşik bir şekilde kullanılması ve her şeye yüklem olması bir bütün olarak varolanları birler yığını haline getirmektedir. Bu yığın içerisindeki her şey bir olarak ifade edildiğinden dolayı söz konusu yapı her bir üyesinin diğeriyle organik

*indirgenebilir. Örneğin; sükûnet birliğe, hareket çokluğa indirgenebilir. Hemen hemen bütün filozoflar varlık ve cevherin karşıtlardan meydana geldiğini kabul etmede görüş birliği içindedirler. .. bazılarının göre tek ve çift olan, diğerlerine göre sıcak ve soğuk...*

bir ilişki içerisinde olduğu bir bütüne dönüşmektedir. Ancak her bir öge ve aşamaya yüklem olan bir araz olduğundan dolayı bu hiyerarşik yapı, en tepede alt hiyerarşilerdeki birlerin kendisinden kaynaklandığı ya da sudûr ettiği cevher olan birin yer aldığı monist bir teolojiye de kapalıdır.

Bir, çokluğun zıddı değil karşıtıdır. Çünkü zıtlar karşıtını var kılmazlar. Çokluk ise birlikten oluşmaktadır. Bu da birliği çokluğun hem ilkesi hem de karşıtı yapmaktadır.

**Funding / Finansman:** This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

**Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması:** The authors declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

## Kaynakça

- Aristotle. *Metaphysics*. çev. Richard Hope. *Ann Arbor*, Michigan, USA: The University of Michigan Press, 1960.
- Atıf, Naciye. "Erken Grek Felsefesinde Birlik Arayışı". *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy* 3/1 (2013), 160-170.
- Az, Mehmet Ata. *İlahî Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye: Mevcutların İlkeleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbü'l-Vâhidi ve'l-vahde*. thk. Muhsin Mehdî. Mağrib: Dâru'l-Tubkâl, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Makâsîdü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1961.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Dânişnâme-i Alâî: Alâî Hikmet Kitabı*. ed. Gürbüz Deniz. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *et-Ta'likât*. Kahire: el-Mektebetü'l-'Arabiyye, 1973.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *İşaretler ve Tembihler*. çev. Ali Durusoy. İstanbul: Litera, 2005.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler*. çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2010.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik, I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2004.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Kitâbu's-Şifâ, Oluş ve Bozuluş*. çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2008.
- İbn Sînâ, Ebû Alî. *Nefsin Halleri: Nefsin Sonsuzluğu ve Yeniden Yaratılması Hakkında*. çev. Ömer Ali Yıldırım. İstanbul: Litera, 2020.
- Kindî, Ya'kûb b. İshâk. *"fî Felsefeti'l-ülâ". Resâ'ilü'l-Kindîyyi'l-felsefiyye*. thk. Abdulhâdi Ebû Rîde. 97-162. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1950.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları". *Ibn Sînâ Felsefesinde Vâhid (Bir) ve Vahde (Birlik) Kavramları*. ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. 53-62. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Maraş, İbrahim. "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dini Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54.
- Plotinus. *The Divine Mind, Being The Treatises of The Fifth Ennead*. çev. Stephen MacKenna. London: The Medici Society, 1926.
- Rahman, Shahid vd. "İbn Sînâ's Approach to Equality and Unity". *Arabic Sciences and Philosophy* 24/2 (2014), 297-307.
- Turner, William. *History of Philosophy*. Boston and London: Ginn and Company, 1903.