

Dânişnâme-i 'Alâî Bağlamında İbn Sînâ Metafizığının Temel Kavramları ve Bu Kavramların Mantıksal ve Metafiziksel İşlevi

Arş. Gör. Dr. Hacı Sağlık^{1*}

Geliş tarihi: 15.11.2019
Kabul tarihi: 03.12.2019

Atf bilgisi:
IBAD Sosyal Bilimler Dergisi
Sayı: 5 Sayfa: 555-574
Yıl: 2019 Dönem: Güz

This article was checked by Turnitin.
Similarity Index 5%

¹ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Türkiye, hsağlık@cu.edu.tr.
ORCID ID 0000-0002-2843-7576

* Sorumlu yazar

ÖZ

İbn Sînâ, İslam düşüncesinin en önemli simalarından biridir. O, başta metafizik olmak üzere tıp, fizik, mantık, matematik gibi kendi döneminin neredeyse bütün bilimleriyle uğraşmış ve bu alanlarda birçok önemli eser yazmıştır. *Dânişnâme-i 'alâî*, metafizik, mantık, fizik ve matematik bilimlerinden oluşan önemli eserlerinden biridir. Bu bilimler içerisinde günümüzde de hala önemini koruyan alanlardan biri de metafiziktir. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik* bölümünde ilk önce bilimler tasnifi, varlık, cisim ve kategorileri ele almıştır. Daha sonra metafiziğin temel kavramları olan tümel-tikel, bir/lik-çok/luk, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl, sonluluk-sonsuzluk, bilkuvve-bilfiil, ile zorunlu ve mümkün kavramlarının analizini yapmıştır. O, bu kavram analizinden sonra metafiziğin temel meseleleri olan Zorunlu Varlık, O'nun zâtı ve sıfatları, mümkün varlık ile mümkün varlık alanlarının varlığa gelmesi, değişim ve dönüşümünün mahiyetini ortaya koymuştur. Bu çalışmamızda *Dânişnâme-i 'alâî* metafiziğinin temel kavramlarının mantıksal ve kavramsal düzeyde tahlilini yaptıktan sonra bunların metafiziğin temel meselelerindeki tatbiki ve işlevini ortaya koymaya çalıştık. Bunu yaparken sosyal bilimlerin ve felsefenin temel yöntemlerinden olan anlama, yorumlama, mukayese etme ve değerlendirmeye dayalı bir metot izledik.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Dânişnâme-i 'alâî, tümel, illet, bilkuvve, zorunlu.

The Basic Concepts of Avicenna’s Metaphysic in the Context of Dânişnâme-i ‘Alâi and Logical and Metaphysical Functions of These Concepts

Res. Assist. Dr. Hacı Sağlık^{1*}

First received: 15.11.2019

Accepted: 03.12.2019

Citation:

IBAD Journal of Social Sciences

Issue: 5

Pages: 555-574

Year: 2019

Session: Fall

This article was checked by *Turnitin*.
Similarity Index 5%

¹ Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Türkiye, hsaglik@cu.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-2843-7576

* **Corresponding Author**

ABSTRACT

Avicenna is one of the most important figures of Islamic philosophy. He dealt with almost all the sciences of his time, such as medicine, physics, logic, mathematics, especially metaphysics and wrote many important works in these fields. Dânişnâme-i ‘alâi is one of his important works consisting of metaphysic, logic, physic and mathematic. Among these sciences, metaphysic is one of the areas that still maintain its importance today. Avicenna firstly wrote the classification of sciences, beings, objects and categories in the metaphysic section of Dânişnâme-i ‘alâi. Then, he analyzed the basic concepts of metaphysic, which are universal-particular, unity-plurality, priority-posteriority, cause-effect, finitude-eternity, potentiality-actuality and necessary-contingent. After this concept analysis, he revealed the Compulsory Existent, personality and characteristic of Compulsory Existent, the contingent existent, the existence of contingent being, the nature of their change and transformation, which are the main issues of metaphysic. In this study, after analyzing the basic concepts of Dânişnâme-i ‘alâi metaphysic on a logical and conceptual level, we tried to reveal their application and function on the basic issues of metaphysic. In doing so, we have followed a method based on understanding, interpretation, comparison and evaluation, which is one of the basic methods of social sciences and philosophy.

Keywords: Avicenna, Dânişnâme-i ‘alâi, universality, cause, potentiality, compulsory.

GİRİŞ

Felsefi sistemiyle İslam felsefe tarihinde önemli bir yer edinen kişilerin başında gelen İbn Sînâ'nın, Meşşâî felsefesi çizgisindeki metafizik düşüncelerini berrak bir şekilde ortaya koyduğu eserlerinden biri *Dânişnâme-i 'alâî*'dir. *Dânişnâme-i 'alâî*'nin temel özelliklerinden biri de onun didaktik bir tarzda kaleme alınmış olmasıdır. Çünkü İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'yi İsfahan'da hüküm sürmüş olan, uzun yıllar himayesinde bulunduğu ve sohbet arkadaşı olduğu Kâkûyî¹ emiri 'Alâuddevle Ebu Ce'fer Muhammed İbn Rostem Doşmanziyâr'a ithafen onun ve saray ehlinin felsefe öğrenmesi amacıyla yazmıştır. Zira eserin telif sebebi ve ithafıyla ilgili olarak *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Mantık* bölümünün 'Mukaddime'sinde İbn Sînâ şöyle yazmaktadır:

"Ümmetin tacı, milletin gururu olan ve kendisinin hizmetinde bulunmakla emniyet, kifâyet, büyüklük, şöret ve ilim elde etme mutluluğuna ulaştığım sultanımız 'İzzeddin Alâuddevle Ebu Ce'fer Muhammed İbn Doşmanziyâr'ın –ömrü uzun, bahtı açık olsun ve hükümranlığı yıkılmasın– yüce emri bana gelince, ben de hem onun hem saray halkı için Farsçanın Derîcesiyle hikmet ilimlerinin beş tanesi hakkında özet niteliğinde bir kitap yazdım." (İbn Sînâ, 1391(hş.), s. 39).

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'yi salt teorik tartışmaları bir yana bırakarak, pratik bir amaçla öğretici bir üslupla kaleme almıştır. Bunun için o, *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik* bölümünde giriş mahiyetinde bilimler tasnifi yaptıktan sonra metafiziğin konusu olan varlık ve bununla ilişkili olan cisim ve kategoriler konusunu ele almıştır. O, metafiziğin temel meselelerine geçmeden önce onun temel kavramları olan tümel-tikel, bir/lik-çok/luk, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl, sonluluk-sonsuzluk, bilkuvve-bilfiil ile zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının analizini yapmıştır.

Kavram, bir nesnenin, bir fikrin ya da düşüncemizden bağımsız olan bir şeyin kavranması demektir. Başka bir ifade ile kavram, bir şeyin zihnimizdeki tasavvurudur. Bu bağlamda nesnelere, niteliklere, ilişkiler gibi aslında her şeyin kavramları vardır. Bütün bilgilerimiz de bir anlamda kavramsaldır (Taylan, 2010, s. 115). Bilim de kavramlar üzerinden oluşturulur ve her bilimin kendine özgü temel kavramları vardır. Bir bilim dalının temel kavramları o bilimin ana meselelerinin üzerine inşa edilip değerlendirildiği ve yorumlandığı alandır.

Bu çalışmamızda İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik* bölümünde ele aldığı temel kavramları onun yaptığı sıralamayı da takip ederek tahlil ettik. Bunu yaparken aynı zamanda bu kavramların hem mantikî hem de metafiziksel işlevini ortaya koymaya çalıştık.

1. Tümel ve Tikel

İstilahî mana itibarıyla tümel, genellikle birçok şeye yüklenmede bir engel bulunmayan zihni bir kavram iken; tikel ise birçok şeye yüklenemeyen ve kendisinde bir ortaklık bulunamayan kavram şeklinde tanımlanır (Amînîyân, 1383 (hş.), s. 69). Platon (M.Ö. 424-347), duyusal ve idealar âlemi ayırımından hareketle idealar ya da formları tümel, bunların gölgesi niteliğindeki duyusal varlıkları ise tikel şeklinde ele alarak tümeleri ancak düşünceyle kavranabilen tikelleri ise duyularla algılanabilen varlıklar olarak görmektedir (Platon, 2013, 79a). Aristoteles (M.Ö. 384-322) ise tümeli doğası bakımından birçok şeye yüklenebilen; tikeli ise birçok şeye yüklenmeyen olarak kabul etmektedir (Aristoteles, 1996, 17a 38-40). Böylece tikel denilen şey ontolojik olarak bireysel olanı ifade ederken; tümel de bu bireysel şeylere yüklem yapılabilir. Bir başka ifadeyle "*tümel, yüklendiği şeyin tümünde, kendi başına, bizzât ve kendi olması yönüyle onda bulunandır. Tümel şeyler nesnelere zorunlu olarak bulunur* (Aristotle, 1991, 73b 25-27)." Aristoteles'in bu tanımlarından çıkan ortak sonuç, tümelin zorunlu olarak ait olduğu birçok tikele yüklem olmasıdır.

İslam felsefesine baktığımızda, el-Kindî (Ö. 252/866 [?]), tümel ile türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle de türleri kastedtiğini belirterek cins ve türlerin duyu algısıyla değil akılla elde edildiğini vurgulamaktadır (el-Kindî, 1950/1369, s. 107). Bu izahatla o, tümeli akılsal idrakle elde edilen cins ve tür gibi kavramlar manasında kullanmaktadır. el-Fârâbî (Ö. 339/950) ise tümeli, "*iki ya da daha fazla*

¹ Kâkûyî Devleti, 1007-1119 yılları arasında İran'ın Hemedân, İsfahan, Rey ve Yezd bölgelerinde hüküm sürmüş olan bir hanedanlıktır. Bkz. (Güner, 2001, 24, s. 219-221).

benzeri olan, birden çok şeye yüklenebilen şey; tikeli ise iki ya da daha fazla benzeri olmayan ve birden çok şeye yüklenemeyen şey” (el-Fârâbî, 1986, s. 225) olarak tanımlayarak Aristoteles gibi, birçok şeye yüklem olabilmeyi vurgulamaktadır.

İbn Sînâ tümel konusunu daha detaylı ve sistemli bir şekilde ele almaktadır. O, *Dânişnâme-i 'âlâî*’de tümeli, “*bir manayla birçok şeye yüklem olabilen* (İbn Sînâ, 1391(hş.), s. 8); *birçok şeye kıyasla var olan kavram*” (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 40) şeklinde tanımlamaktadır. Örneğin tümel bir lafız olan ‘insan’ kavramı, Zeyd’e ve Amr’a yüklenerek ikisinde de insan olma açısından ortak bir mana meydana getirmektedir. Tikeli ise bir şeydeki bir mananın onun dışında başka bir şeye yüklenemeyendir. Örneğin Zeyd tikeli mana ifade eder ve ondan başkasında Zeyd manası yoktur. Eğer başka birine Zeyd dersek aynı manada değil başka bir manadaki birini kastetmiş oluruz (İbn Sînâ, 1391(hş.), s. 8-9).

İbn Sînâ *eş-Şifâ*’da ise tümelin üç farklı şekilde kullanıldığını belirterek şu tanımları yapmaktadır: “*Pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. Örneğin, insan kavramı gibi. Çünkü insan kavramı pek çok şeye yüklem olmaktadır.*”

Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir. Buna örnek olarak yedigen bir evin anlamı verilebilir. Çünkü yedigen bir ev dış dünyada var olmasa da yedigenlik pek çok eve yüklenebilir.”

“*Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı; ancak dışarıdan bir sebebin engellemesi sonucu pek çok şeye söylenemeyen anlama tümel denir. Buna da “Güneş ve Dünya” örnek verilebilir. Çünkü Güneş ve Dünya, tasavvurda pek çok şeye söylenebilse de duyularla onların tek olduğu sabit olmakta ve gerçekte başka şeylere yüklem olmadıkları ortaya çıkmaktadır* (İbn Sînâ, 2005, s. 148-149).”

Bütün bu tanımlardan çıkan ortak sonuca göre tümel, İbn Sînâ’nın ifadesiyle “*tasavvuru, pek çok şeye yüklem olmasını engellemeyen şeydir* (İbn Sînâ, 2005, s. 149).” ‘Pek çok şeye yüklem olmasının engellenmemesi’ şartı, zihinde bulunan bir anlamın gerçekten tümel olduğunu, onun pek çok şeye yüklenmesini engelleyen bir engel çıkmadığı sürece tümel olarak kaldığını belirtir. Bu engel ise belirli bir zaman ve belirli mekânda bir madde ile somut olarak gerçekleşmez.

İbn Sînâ’ya göre tek bir kavram olarak birçok şeye kıyasla bulunan tümel, insanın zihni ve düşüncesi dışında bir varlığa sahip değildir. O, geçmişte bazı insanların –bir babanın birçok çocuğun babası olması veya güneşin pek çok şehrin güneşi olmasında olduğu gibi– tümel bir mana olan nefsin birçok kişide de tek bir anlam olarak aynıyla var olduğuna inandıklarını; ancak tümelin bu şekilde olmasının imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre, şayet böyle olsaydı tek bir insanda hem âlimliğin hem de cahilliğin aynı anda olması gerekir; ya da bir hayvanın hem yürüyen hem yürümeyen hem iki ayaklı hem de dört ayaklı olması gerekir ki bu durumlar imkânsızdır. İbn Sînâ’ya göre bir insan, daha bedenini görmeden, yani anne rahmine düştüğünde ona insanî bir suret ilişir. Bu suret bütün insanlarda olan tümel insanlık suretidir; ancak kişi tikeli olarak diğer insanlardakiyle aynı manaya sahip değildir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 39-41). İbn Sînâ, burada tek bir mananın birçok şeye yüklem olması ile tek bir mananın birçok şeyde bir olması arasındaki farkı açıklamaktadır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, tümelde esas olan, tek bir kavram olarak onun zihinde, vehimde veya dış dünyadaki pek çok şeye yüklenebilmesi konusunda herhangi bir engelin bulunmamasıdır.

İbn Sînâ’ya göre tümelin birçok şeye yüklem olması onun tümel olarak birçok olması anlamına gelmez. Örneğin tümel bir mana olarak iki siyahlık yoktur, siyahlık birdir. Çünkü tümel bir kavram olarak siyahlık, aynı anda iki ayrı cisimde ve her birinin kendine has durumu olamayacağından siyahlık iki olamaz, tek bir siyahlıktır. Her bir siyah diğerinin aynısıdır ve burada çokluk olmaz. Çokluk, ancak tümelin tikellerinde bir sebep ile meydana gelir. Bu sebep sayesinde her tikeli kendisine özgü olur. Bu sebep de, bir şeyde bulunan ayırım ve arazlardır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 41-42). Siyahlık, örneğin siyah masa, siyah defter gibi, siyahlığın bir nesnedeki araz ve ayırımdan dolayı, bulunduğu nesneyle farklılaşabilir; bunun dışında tümel olarak siyah her yerde birdir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ* külliyyatının *el-Medhâl* kitabında tümel kavramını, beş tümeldeki cins ve türle bağlantılı olarak doğal, mantıkî ve akli olmak üzere üç gruba ayırmaktadır:

a) Doğal Tümel: Delalet ettiği şeyin dış dünyada kesin olarak bulunduğu yani dış dünyada bizzât var olan varlıklara nispetle ortaya çıkan tümeldir. Örneğin hayvan kavramının delalet ettiği varlıklar dış dünyada bizzât mevcuttur, insan ve at gibi (İbn Sînâ, 2006, s. 60).

b) Mantıkî Tümel: Mantıkî tümel ile kastedilen ise mantıktaki beş tümeldir. Bunlar cins veya tür gibi tümel olmaları bakımından birçok şeye yüklem olabilen manalardır (İbn Sînâ, 2006, s. 60). Mantıkî tümelin dış dünyayla bir nispeti olmadığından bu tümel kendinde bir manadır ve ancak tabî tümele yüklendiğinde onunla anlamlı hale gelir (Akkanat, 2013, s. 305). Bu tümel, cins, tür ve ayırım gibi mahiyetin tamamına veya bir kısmına delalet ediyorsa zâtî tümel, hassa ve genel araz gibi mahiyetin dışında ise de arâzî tümeldir.

c) Akli Tümel: Doğal ve mantıkî tümelin bileşimi ile ortaya çıkan tümeldir. Örneğin 'tümel hayvan', bir doğal tümel olan 'hayvan' ile bir mantıkî tümel olan 'cins'in bileşimi ile ortaya çıkmaktadır. Buna yalnızca akılda tasavvur edilen tümeler de girer. Örneğin 'anka kuşu' sadece akılda tasavvur edilen ve akılda bulunan, dış dünyada herhangi bir gerçekliği bulunmayan bir kavramdır (İbn Sînâ, 2006, s. 60). Aynı şekilde yukarıda tümelin tanımlarında da İbn Sînâ'nın verdiği 'yedigen ev' de akli bir tümeldir. Çünkü dış dünyada böyle bir yapı olmasa da zihnimize böyle bir şeyi tasavvur edebiliriz.

Tümel kavramlar insan zihninde nasıl oluşmaktadır? İbn Sînâ bu konuda Aristoteles düşüncesini kabul etmektedir.² Ona göre insan zihni gördüğü bir şeyin formunu soyutlama yoluyla alır. Örneğin zihin, ilk gördüğü bir insanın formunu alır ve daha sonra gördüğü her insanın formunu onunla bağlantı kurarak ona yükler. Böylece o insan formunda herhangi bir değişiklik meydana gelmeden insan diye tümel bir kavram zihinde oluşur. Bu şekilde tümel bir mana olan insan kavramı, değişik zamanlarda ve birbirinden farklı birçok insanı görerek onların suretlerini almamız sonucunda zihnimize oluşur. Artık bu kavram tikel bütün insanlara yüklem olabilen genel bir kavramdır. Aynı şekilde siyahlık da böyledir. Bu şekilde oluşan tümel siyah kavramı dış dünyadaki bütün tikel siyahlara yüklem olabilir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 40-41; İbn Sînâ, 2005, s. 179-180). Gerek Aristoteles gerekse İbn Sînâ felsefesine göre kavramlar yani bilgi, bu şekilde bir nesnenin suretinin maddesinden soyutlanarak insan nefsinde tümel bir kavram haline gelmesi ile meydana gelir. Bu durumda da asıl bilgi tümelin bilgisidir, tikel gelip geçici olduğundan onun bilgisi hakiki ve bilimsel bilgi değildir (Aristotle, 1991, 81a 38-81b 9, 85b 5-86a 30; İbn Sînâ, 1383/2004, s. 83-84).

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi de tümeldir. O'nun tikele dair bilgisi bir şeyin geçmiş, şimdiki veya gelecek gibi zaman ve şartlarının durumuna göre değildir. Çünkü bilinen, O'nun bilgisine tabidir, O'nun bilgisi bilinene tabi değildir (İbn Sînâ, 1353/1934, s. 9). Zorunlu Varlık'ın tikellere dair bilgisi hususunda İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın tikelleri de tümel tarzda bildiğini ileri sürer (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 91). Ona göre bilgi denilen şey tümel anlam iken, tikel ise duyuma konu olan şeylerdir. "*Bilgi, maddî örtülerinden (ğavâşi) soyutlanmış olan hakikatin elde edilmesidir*" (İbn Sînâ, 1353/1934, s. 8). Buna göre dış dünyada müşahhas bir şekilde bulunan ve böylece duyuma konu olan şeyler tikeli ifade eder; ancak bunlar duyular tarafından soyutlanıp akla alındığında bilgi haline gelir; yani artık tikel değil tümel bir anlama bürünmüş olur. Bu haliyle meseleye baktığımızda tikeli tümel tarzda bilmek, somut bir şahıstaki bütün durumları akılsal bir manayla bilmektir (Akkanat, 2010, s. 158). İbn Sînâ'ya göre tikeller bazen kendisiyle özelleştiği ferdinin türünün ilkesine sebepleriyle bağlantılı olmaları bakımından tümel şeylerin akledilmesi gibi bilinebilir (İbn Sînâ, 1960, III, s. 286). O, bunu şöyle bir örnekle açıklar: "Bir astronom, filan yıldızın ilk önce burada olduğunu, sonra orada olduğunu, birkaç saat sonra başka bir yıldızla aynı hizaya geleceğini, daha sonra belli bir süre güneş tutulması meydana geldiğini ve birkaç saat tutulmanın devam edeceğini bilir. Astronom [önceden yaptığı hesaplara göre, zamana bağlı kalmadan] bu olayın bu şekilde cereyan edeceğini bilir" (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 91-92). Filozofumuza göre Zorunlu Varlık'ın bilgisi de bu örnekte olduğu gibi

² Aristoteles, Platon'un ideal teorisini reddederek tümelerin, birinci cevherler olan insan, taş, masa gibi cisimlerin suretlerinin maddesinden soyutlanarak zihne alınması şeklinde oluştuğunu kabul eder. Yani tümelerden dış dünya oluşmaz, dış dünyadan tümel kavramlar oluşur. Bkz. (Aristotle, 1991, 81a 38-81b 9).

herhangi bir zamana ve koşula bağlı değildir. O, tikelleri bu şekilde tümel olarak bilir. Çünkü tümel olarak bilmek, bilginin değişmeden hep aynı kalması demektir. Aksi takdirde bilgi dün, şimdi ve gelecek ile bağlantılı olarak bilinirse bu durum değişime yol açar. Oysa Zorunlu Varlık'ın bilgisi değişimden münezzehtir. Burada İbn Sînâ, değişen şeyleri yani tikelleri zamansal bilgiyle bilmek ile zamandan berî olarak tümel bir şekilde bilmek arasında bir fark olduğunu belirtmektedir. Zorunlu Varlık ezelf ve ebedî olduğundan zamandan münezzehtir ve bilgisi de tûmeldir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 92-93; İbn Sînâ, 1960, III, s. 286-289).

Tümelin hakikati nedir? Onun mahiyetini oluşturan unsurlar nelerdir? İbn Sînâ'ya göre ayırım ve ilinti, cinsin hakikati ve tümelin mahiyetinin oluşmasında asla bir şart değildir. Yani insanın 'düşünen' ayrımı ve sözgelimi 'yürüyen' ilintisi 'hayvan' cinsinin mahiyetini meydana getirmez. 'Düşünen' olmadan da zihnimizde 'hayvanlık' mahiyeti zaten vardır. Ama tümel anlamın var olması ve meydana gelmesi için ayırım ve ilintilere ihtiyaç vardır. Örneğin hayvanlığın bilfiil var olması için düşünen insanın, atın veya başka hayvan türlerinin olması gerekir. Yani hayvanın ayırım ve ilintilere ihtiyacı onun cinsinin mahiyetinin oluşması bakımından değildir; onun bilfiil olarak var olması bakımındandır. Oysa ayırımlar ve ilintiler ise mutlaka genel cinsle muhtaçtır. Örneğin insanın düşünen ayrımı olması için her şeyden önce onda hayvanlığın tam ve kusursuz bir şekilde var olması gerekir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 42-43).

Tüm (*el-kull*) ile tümeli (*el-kullî*) birbirinden ayırabilir miyiz? İbn Sînâ konu hakkında açık bir ayrıma gitmiştir:

Tüm, "parçalarıyla sayılır ve her parça onun varlığına dâhil iken tümel ise parçalarıyla sayılmaz ve tikeller onun varlığına dâhil değildir. Tüm, doğası asla kendi parçalarından bir parça olmazken, tümelin doğası ise tikellerinin doğasının bir parçasıdır. Tüm, parçalarının kendisiyle bulunmasına gerek duyarken tümel, tikellerin kendisiyle bulunmasına gerek duymaz. Tüm, tek başına tüm parçalar için bütün değildir, tümel ise her tikele yüklem olarak tûmeldir. Tüm, bütün olması bakımından dış dünyada şeylerde bulunurken tümel ise tümel olması bakımından ancak tasavvurda ve zihinde bulunur, dış dünyada bulunmaz" (İbn Sînâ, 2005, s. 161-162).

Sonuç itibarıyla tümel, pek çok şeye yüklem olmasına engel olunamayan bir anlam; tikel ise birçok şeye yüklem olamayan birey ya da onun anlamıdır. Bu iki kavram mantıkta tasavvurâtın konusu olarak kavram düzeyinde, metafizikte ise ontolojik ve epistemik boyutuyla karşımıza çıkmaktadır.

2. Bir/lik ve Çok/luk

İdeaların ayrı ayrı cevherler olduğunu ve böylece 'bir'in de cevher olduğunu belirten Platon'a karşı Aristoteles, 'bir'in cevher değil, yalnızca varlık gibi yüklem olabileceğini ifade etmektedir (Aristoteles, 2010, 1053b 10-25). O, 'bir'i, "sayı olmak bakımından sayının ilkesi" (Aristoteles, 2010, 1052b 23) ve "her şeyin ölçüsü" (Aristoteles, 2010, 1053a 19) şeklinde tanımlamaktadır; ancak ona göre de birin özü bölünmez olma, doğası gereği belli, özel ve bağımsız değildir (Aristoteles, 2010, 1052b 16-17). el-Fârâbî, bir kavramını, 'bölünemeyen' ve 'kendine has bir varlığa sahip olan' manalarında kullanmakta ve buradan hareketle ancak bu iki vasfı kendinde barındıran Tanrı'yı 'Bir' olarak nitelendirmektedir (el-Fârâbî, 936/1986, s. 44-46).

İbn Sînâ, 'Bir'i, "zorunlu olarak çoğalmayan" ve "çokluğun ilkesi" (İbn Sînâ, 2005, s. 79) –özellikle 'çok'a göre– şeklinde tanımlamakta; ancak ona göre gerçekte 'bir'in tanımında ortak olan nokta bilfiil bölünme olmayan anlamdır (İbn Sînâ, 2005, s. 74).

Aristoteles, biri, arâzî bir ve özü gereği bir olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre arâzî bir, Koriskos'un müzisyen ve âdil olması durumunda olduğu gibi arâzî bir manada ortaya çıkan birliktir. Özü gereği bir ise nokta, çizgi, canlı gibi zâtında birlik olan şeylerdir. Özü gereği birin sürekli bir, cinsi ve türünden dolayı bir, tanımından dolayı bir gibi çeşitleri vardır (Aristoteles, 2010, 1015b 16-1016a 35). Kılıç'ın belirttiğine göre el-Fârâbî de Aristoteles'ten daha sistemli bir tasnif yaparak altı çeşit 'bir'den söz etmektedir: 1. Cins, tür ve araz olması bakımından bir, 2. Sayı bakımından bir, 3. Bölünebilir olan bir (sürekli bir, bileşik bir), 4. Mahiyetleriyle ayırt edilebilen bir. 5. Çok'un cüz'ü olan bir, 6. Çok'un cüz'ü olmayan bir (Kılıç, 2008, s. 384-395).

İbn Sînâ'nın da *eş-Şifâ*'sında, Aristoteles'in ve el-Fârâbî'nin ayırımına benzer özet bir tasnif yaptığını görüyoruz:

a) Arâzî olarak bir: Bir arazın bir mevzuya yüklenmesiyle oluşan birdir. Zeyd ve Abdullah'ın oğlunun bir olması ya da Zeyd ve doktorun bir olması gibi (İbn Sînâ, 2005, s. 74).

b) Zâtî birlik: Zâtî birlik, cins, tür, ayırım, ilişki, konu ve sayı bakımından olmak üzere çeşitli kısımlara ayrılabilir. Sayı bakımından bir, bitişiklik (*ittisâl*), temas, türü ve zâtından dolayı olabilir. Cins bakımından bir, uzak ve yakın cins sayesinde olur. Tür bakımından bir de yakın ve uzak türle olur. Bir varlık tür bakımından bir ise aynı zamanda ayırım bakımından da birdir. Cins açısından bir, tür açısından çoktur, tür açısından bir ise sayı açısından çoktur (İbn Sînâ, 2005, s. 74-75).

c) Süreklilik bakımından bir: Bilfiil 'bir' olan, ancak bir yönüyle de kendisinde çokluk barındıran 'bir'dir. Süreklilik bakımından 'bir', doğası çoğalan ve doğası çoğalmayan olmak üzere iki çeşittir. Doğası çoğalan su, hava, çizgi gibi bölündüğünde çoğalabilen 'bir'lerdir. Doğası çoğalmayan 'bir' ise, insan gibi bölündüğünde doğasında çokluk meydana gelmeyendir. Süreklilik bakımından olan 'bir'de çoğalma suret bakımından değil sayı bakımındandır (İbn Sînâ, 2005, s. 75-76).³

eş-Şifâ'da bu şekilde bir sınıflandırma yapan İbn Sînâ, *Dânişnâmei 'alâî*'de ise daha açık ve sistematik bir taksim yaparak 'bir'i ilk önce iki kısma ayırmaktadır:

Birincisi tikel (*el-cuz'î*) olan 'bir'dir ki bu, hakiki olandır. İkincisi ise bir tümelin altında yer alan çok sayıdaki 'bir'lerdir. Bu birlik aslında mecazî bir birliktir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 45-46).

İbn Sînâ'ya göre tikel olan 'bir' de iki çeşittir:

a) Zâtında hiçbir şekilde çokluk barındırmayan bir: İbn Sînâ buna örnek olarak Tanrı ve noktayı vermektedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 45). İbn Sînâ'ya göre nokta Aristoteles'in de ileri sürdüğü gibi (Aristoteles, 2010, 1016b 26), gerek nokta olması bakımından gerekse de başka bir bakımdan bölünmez. Nuktada bölünemezlik dışında bir doğa vardır ve bu doğa akıl ve nefis gibi ne konudur (*el-mevzû*) ne de konuya uygun bir şeydir. Çünkü akıl ve nefsin de bölünmez olmasının dışında bir varlığı vardır; bu varlık konu değildir. Bunlar doğası bakımından veya başka bir yönden bölünmeye konu olmazlar (İbn Sînâ, 2005, s. 76).

b) Kendisinde çokluk barındıran bir: Bu tür 'bir', kendisinde bilkuvve ve bilfiil olarak çokluk bulunan şekilde iki çeşittir:

Kendisinde bilkuvve olarak çokluk bulunana örnek olarak herhangi bir şekilde parçalara ayrılmamış çizgi veya cisim verilebilir. Çizgi veya cisimde herhangi bir kesinti meydana gelmediği sürece o kendisi bakımından 'bir'dir; kesinti olursa çok olur. Yani çizgi ve cisim 'bir'dir; ancak bilkuvve olarak onda çokluk meydana gelebilir.

Kendisinde bilfiil çokluk bulunduran ise birçok parçadan meydana gelmesine rağmen bu parçaların bütününden oluşan birliktir. Bu birlikte fiilî olarak çokluk vardır; ancak o, bütün olarak düşünüldüğünde 'bir'dir. İbn Sînâ, buna değişik unsurlardan meydana gelen insan bedenini örnek vermektedir. Bir insan bölündüğünde doğası, yani 'insanlık'ı itibariyle çok olmaz. İnsan beden ve nefis olarak ikiye ayrılabilir; ancak bunların hiçbiri tek başına bir insanı meydana getirmez (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 46; İbn Sînâ, 2005, s. 76).

İbn Sînâ, bir tümelin altında yer alan 'bir'leri de dokuz gruba ayırmaktadır:

Cinsi dolayısıyla birlik: İnsan ve atın hayvanlık cinsinde bir olması böyle bir birliktir. Çünkü hayvanlık (canlı olma) hem insan hem at türünün ortak cinsidir. Dolayısıyla hayvanlık bu iki tür için birlik ifade eder.

Türü dolayısıyla birlik: Zeyd'in ve Amr'ın insanlık türünde bir olması buna örnek verilebilir. Çünkü insanlık bütün bireysel insanlar için ortak türdür.

³ İbn Sînâ'da birlik için ayrıca bkz. (Maraş, 2007, 45-48).

Arazi dolayısıyla birlik: Örneğin kar ve kâfur (bitkisel bir eterik yağ) beyazlıkta birdir. Beyazlık kar ve kâfurda bir araz olarak bulunur. Dolayısıyla bu iki şey aynı araza sahip olmaları yönünden birdirler.

İzafet dolayısıyla birlik: Kral ve şehir arasındaki ilişki ile ruh ve beden (*ten*) arasındaki ilişki böyle bir birliktir.

Mevzusu dolayısıyla birlik: Aynı mevzuda bulunmalarından dolayı sahip olunan birliktir. Örneğin beyaz ve tatlılık şekerde bulunmaları münasebetiyle birdir.

Eşitlik dolayısıyla birlik: Bu, niceliksel ilinti olarak birliktir.

Benzerlik dolayısıyla birlik: Bu da niteliksel ilinti olarak birliktir.

Karşılıklı olma dolayısıyla birlik: Durumla ilgili olarak birliktir.

Aynılık dolayısıyla birlik: Bu da özellikle ilgili olarak birliktir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 46-47).

İbn Sînâ çokluğu ise, “birliklerden oluşan toplam”, “bir ile sayılan” (İbn Sînâ, 2005, s. 79) ve “birliğin karşıtı” (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 47) şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre çokluğu ne şekilde tanımlarsak tanımlayalım, onun tanımında ‘bir’i esas almamız gerekir. Çünkü çokluğun ilkesi ‘bir’dir ve onun mahiyeti de ‘bir’ dendir (İbn Sînâ, 2005, s. 79). ‘Bir’in kaç olduğunu bildiğimizde ‘çok’un da kaç olduğunu bilebiliriz. Çokluk ya sayı ya cins ya tür ya araz ya da nisbet şeklinde ortaya çıkar (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 47). Çokluk asla doğrudan ortadan kalkmaz. Onun mahiyeti bir olduğu için o, ancak birliklerin ortadan kalkmasıyla yok olur. Ortadan kalkma, önce onu meydana getiren birliklere ilişir, birlikler yok olunca onlarla beraber çokluk da yok olmuş olur (İbn Sînâ, 2005, s. 96).

İbn Sînâ’ya göre ğayriyye, hilaf-tekabül, ayrı olma (*cudâyi*) ve başkalık (*cuz-i û*) çokluk ifade eden kavramlardır. O, karşılıklı olma (*berâberi*) anlamına gelen hilâf ve tekâbülün dört çeşidi olduğunu belirtir:

Olumluluk ve olumsuzluk karşıtlığı: İnsan ve insan olmayan, beyaz ve beyaz olmayan böyle bir karşıtlıktır.

Nispetli karşıtlık: Arkadaşın arkadaş, babanın oğul karşısında olması gibi. Burada biri diğerine nispetle bilinir.

Sahiplik ile yokluk arasındaki karşıtlık: Hareket ile durgunluk arasındaki karşıtlık bu şekildedir. Yokluk ile sahipliğin nedeni vardır ve bu neden birdir. Neden ortaya çıkarsa sahiplik, ortadan kalkarsa da yokluk olur. Bu durumda yokluğun nedeni, onun var olmasını sağlayan nedenin olmasıdır. Öyleyse sükûnun nedeni, hareketin nedeninin ortadan kalkmasıdır.

Unsurlar arasındaki karşıtlık: Sıcak ile soğuk arasındaki karşıtlık böyledir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 47-48).

İbn Sînâ’ya göre olumlulukla olumsuzluğun karşıtlığı ile zıtlık ve yokluk arasında fark vardır. Olumluluk ve olumsuzluğun karşıtlığı söz ile, konuşmadadır ve her şey için geçerlidir. Ama zıtlık, konusu aynı olan iki şey için kullanılır. İki zıt asla bir araya gelmez; zıtlık, aralarında son derece farklılık olanlar için kullanılır. Örneğin siyah ile beyaz arasında tam bir karşıtlık vardır; ama siyah ile kırmızı arasında bir zıtlık yoktur. Çünkü siyah ve beyaz iki zıt uçta iken kırmızı siyahla beyaz arasında yer alır. Öyleyse zıt, zıta bir konuda (yani dış dünyada) ortaktır; ama olumluluk ile olumsuzlukta böyle bir zorunluluk yoktur. İbn Sînâ, buradan hareketle tek ve çift sayı arasında da zıtlık değil, olumluluk ve olumsuzluk ilişkisi olduğunu belirtmektedir. Çünkü ikisinin konusu aynı değildir. Çift asla tek, tek de asla çift olamaz. Çiftin anlamı iki eşit parçaya bölünmek iken, tekin anlamı ise iki eşit parçaya bölünemeyendir. Yani birinde olumluluk diğerinde ise olumsuzluk anlamı mevcuttur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 48-50).

Kavramsal düzeyde bu şekilde ele alınan bir/lik ve çok/luk’tan sonra İbn Sînâ, Zorunlu Varlık’ın zâtında çokluk barındırmadığını O’nun zâtının bir olduğunun izahatını yapar. Özetle İbn Sînâ’ya göre Zorunlu Varlık bir ve basittir. O’nun zâtı birçok parçadan müteşekkil, birleşik bir varlık değildir. O, zâtında, ne birbirinden ayrı manalara ne de doğal cisimlerdeki gibi madde ve suret şeklinde ayrılabilir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 73-74). Zorunlu Varlık basit olduğundan O’nun zâtında değişik sıfatların

bulunması da imkânsızdır. Çünkü O'nun zâtı değişik sıfatlardan meydana gelirse parçalardan oluşmuş olur. Oysa O, parçalardan oluşan bir bütün değildir. Eğer bu sıfatlar O'nda arâzî olurlarsa onların varlığıyla birlikte başka bir sebeple olurlar. Bu durumda O, kabul edici (*pezîrâ*) olur; oysa Zorunlu Varlık hiçbir şekilde kabul edici değildir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 74).

Zorunlu Varlık'ın cinsi, türü ve şekli yoktur. Eğer O'nun zâtı cins ve tür çokluğunu barındırsaydı, bu çokluktan her birisinin Zorunlu Varlık olması gerekecek ve başkası sayesinde zorunlu olacaktı. Oysa Zorunlu Varlık başkası nedeniyle değil özü gereği zorunlu varlıktır (İbn Sînâ, 2005, s. 35).

3. Öncelik ve Sonralık

İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik*'inde ele aldığı kavram çiftlerinden biri de öncelik-sonralıktır. Aristoteles, her şeyin 'önce gelen' anlamında bir başlangıç noktasının olduğunu, buradan hareketle de bazı şeylerin doğası gereği önce, bazı şeylerin de ondan sonra olduğunu belirterek, öncelik ve sonralığın, bir şeyin doğası, mekânsal, zamansal, hareket, güç, mevki-statü, bilgi, töz, tanım (tümellik) ve duyusal bakımından olmak üzere değişik açılardan ele alınabileceğini ifade eder (Aristoteles, 2010, 1018b 10-35).

İbn Sînâ, öncelik (*mutekaddim*) ve sonralığın (*muteahhir*) varlığın hassaları ve lazım arazları olduğunu söyler (İbn Sînâ, 2005, s. 124). Ona göre, öncelik ve sonralık kavramlarının pek çok anlamı olsa da bunların birleştiği anlam "*önceliğin, önce olmak bakımından, sonrada bulunmayan bir şeye sahip olması; sonralığa ait olan her şeyin de önce olanda mevcut olmasıdır* (İbn Sînâ, 2005, s. 124)." O, *Dânişnâme-i 'alâî*'de öncelik (*pîşî*) ve sonralık (*sepesî*) konusunu, 'derece, tabiat, şeref ve fazilet, zaman ile zât ve nedensellik' bakımından olmak üzere beş açıdan ele alarak değerlendirir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 50).

a) Derece bakımından öncelik ve sonralık: Derece bakımından öncelik bir şeyin konumu ve başlangıç noktası itibariyle oluşan önceliktir. Bu, durum ve mekân kategorileriyle de ilgili olabilir. Mekânda önce olan belirli bir başlangıç noktasına daha yakın olandır. Adana'ya göre Bağdat'ın Kûfe'den daha önce olması ya da Mekte'ye göre ele aldığımızda Kûfe'nin Bağdat'tan önce olması konuma göre bir öncelik ve sonralık durumudur. Derece bakımından öncelik ve sonralık bazen de doğaldır. Örneğin cevherden başladığımızda cismin hayvanlıktan, hayvanlığın insanlıktan önce olması ya da aşağıdan başladığımızda ise insanlığın hayvanlıktan, hayvanlığın ise cisimlilikten önce olması doğal bir öncelik ve sonralık durumudur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 51).

b) Tabiat bakımından öncelik ve sonralık: Sonrakinin ortadan kalkmasıyla öncekinin kalkmadığı; fakat öncekinin ortadan kaldırılmasıyla doğrudan sonrakinin ortadan kalktığı öncelik ve sonralık durumudur. Buna örnek olarak 'bir' ve 'iki'yi verebiliriz. 'İki'yi ortadan kaldırdığımızda 'bir'e bir şey olmaz; ama 'bir'i ortadan kaldırdığımızda doğal olarak 'iki' de ortadan kalkar; çünkü 'iki'nin varlık sebebi 'bir'dir; 'iki', iki tane 'bir'in bir araya gelmesiyle meydana gelmiştir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 51).

c) Şeref ve fazilet bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ'ya göre bu açık ve bilinen bir öncelik ve sonralık durumudur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 52). Burada iki kişi ya da şeyden biri hem diğerinde bulunana hem de diğerinde bulunmayıp sadece kendisinde bulunana sahip ise o, diğerine göre daha öncedir denilir. Bir insanın diğer bir insandan daha faziletli ve erdemli olması böyledir. Filozofumuza göre yöneten ile yönetilen arasındaki öncelik ve sonralık da bu şekildedir. Buna göre tercih etme gücü yönetilende değil yönetende olduğundan, yönetilen yönetenin tercihi ile hareket eder. Böylece yöneten şeref ve fazilet bakımından yönetilenden daha öncedir (İbn Sînâ, 2005, s. 125).

d) Zaman bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ'ya göre halk arasında en iyi bilinen, en açık ve seçik olan, zaman bakımından öncelik ve sonralık durumudur. Bilindiği gibi zamanda geçmiş, şimdi ve gelecek olmak üzere üç durum vardır. Zamandaki öncelik ve sonralık durumu ya şimdiki an ya da başlangıç noktası olarak alınan herhangi bir zamana nispetle olur.

e) Zât ve nedensellik bakımından öncelik ve sonralık: Varlığı, kendisiyle beraber bulunan başka şeye dayanmayan, kendisi beraber bulunduğu şeyin nedeni ise burada neden olan, zât bakımından önce, nedenli ise sonradır. Dokunma ile hareket ettiricinin hareketi arasında böyle bir ilişki vardır. Her

ikisi de aynı yerde hareket etmelerine rağmen hareket ettiricinin hareketi, hareketlinin hareket sebebidir. Böylece hareket ettirici zât ve neden bakımından öncedir. Aynı şekilde el ile anahtar arasında da böyle bir ilişki durumu vardır. İbn Sînâ, aklın, 'el hareket edince anahtar da hareket eder veya el hareket etmişse anahtar da hareket etmiştir' sözlerini kabul ettiğini; ancak aklın 'anahtar hareket edince el de hareket etmiştir' sözünü yadırgadığını belirtmektedir. Ona göre iki hareket zamansal olarak aynı anda hareket etseler dahi akıl, birisi için öncelik diğeri için de sonralık durumunu hükmetmektedir; çünkü birinci hareketin varlığının sebebi ikinci hareket değildir; ancak ikinci hareketin varlığının sebebi birinci harekettir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 52; İbn Sînâ, 2005, s. 126).

Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın âleme göre önceliği de böyle bir önceliktir; yani zaman bakımından değil, zât, neden ve ontoloji bakımındandır. Ona göre ma'lûl daima illetiyle beraberdir. Zorunlu Varlık'tan, yaratıcı olması hasebiyle, âlemin sudûru da zorunludur. Yani Zorunlu Varlık var olduğundan itibaren onun ma'lûlü olan âlem de onunla beraber vardır; ancak mal'ûlün varlığı zamansal olarak illetiyle beraber olsa da zât, neden veya varlık bakımından illet ma'lûlünü öncelediğinden Zorunlu Varlık zamansal değil, ontolojik olarak âlemden öncedir (İbn Sînâ, 2005, s. 300 ve 305). Buradan hareketle İslam filozofları ile kelamcıları arasında âlemin ezeli mi yoksa hâdis mi olduğu tartışması meydana gelmiştir. Eski Yunan felsefesinden İslam filozoflarına geçen âlemin ezeli olduğu fikri ilk İslam filozofu el-Kindî tarafından kabul görmezken⁴ İbn Sînâ ve el-Fârâbî⁵ tarafından benimsenmiş; el-Gazzâlî (Ö. 505/1111)⁶ ve kelamcılar ise bu düşünceye şiddetle karşı çıkmışlardır.

f) Kuvvet ve fiil bakımından öncelik ve sonralık: İbn Sînâ'nın *Dânişnâme-i 'alâî*'de değinmediği, ancak *eş-Şifâ*'da ele aldığı diğer bir öncelik-sonralık durumu ise kuvve ve fiilin birbirine göre önceliği ve sonralığı meselesidir. Kuvve mi fiilden öncedir, yoksa fiil mi kuvveden öncedir? Ya da kuvve mi fiilden, yoksa fiil mi kuvveden çıkmaktadır?

Aristoteles'e göre fiil, tanım, töz ve gaye açısından daima kuvveden öncedir. Zamansal olarak da bir anlam dışında fiil, kuvveden öncedir (Aristoteles, 2010, 1049b 4-1051a 3). İbn Sînâ'ya göre ise oluş ve bozuluşa tabi olan tikel şeylerde zamansal olarak kuvve fiilden öncedir. Örneğin üreme sıvısı ve tohum gibi şeylerde durum böyledir. Aslında Aristoteles'in kuvvenin zamansal olarak fiilden önce olduğu tezi tam da budur. Ancak tümel şeylerde ve tikel olsalar dahi bozuluşa tabi olmayan şeylerde ise kuvve daima fiilden sonra gelir. Çünkü kuvve, kendi başına var olmadığından, bilfiil var olabilmesi için bir cevherde bulunmaya muhtaçtır. Cevher ise bilfiil ve mutlak olarak vardır; eğer o bilfiil ve mutlak olarak var olmuş olmasa herhangi bir şeyi kabule istidatlı olmaz. Bunun yanında bazen ebedî şeyler gibi bir şey daima bilfiildir ve bilkuvveye de ihtiyaç duymaz. Kuvve halinde olan bir şey de bilfiil hale çıkmak için mutlaka bilfiil var olan bir şeye muhtaçtır (İbn Sînâ, 2004, I, s. 210-211). Bu durum sonradan meydana gelmemiş olan, Aristoteles'e göre evrene ilk hareketi veren İlk Muharrik'e (Aristoteles, 2010, 1050b 4-5) İbn Sînâ'nın ifadesiyle de Zorunlu Varlık'a kadar gider (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 82). Çünkü İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, Bir olarak hem sıralamada hem de yücelikte, varlık hiyerarşisinin en üstünde yer alır (İbn Sînâ, 1992, II, s. 83-84). Nedenlerden hareket ettiğimizde de zarûrî olarak Zorunlu Varlık'a varırız. Çünkü nedenler zincirinin sonsuza dek devam etmesi imkânsızdır. Nedenlerin bir noktada son bulması gerekir ki nedenlerin son bulduğu nokta hiçbir nedeni olmayan, aksine her şeyin varlık nedeni olan ve her şeyi önceleyen Zorunlu Varlık'tır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 81; İbn Sînâ, 1960, III, s. 21-23).

Yine İbn Sînâ'ya göre fiil, tanım ve tasavvurda da kuvveden öncedir. Çünkü kuvveyi ancak fiil ile tanımlayabiliriz; ancak fiilin tanım ve tasavvurunda kuvveye muhtaç değiliz. Aynı şekilde fiil, yetkinlik ve gaye bakımından da kuvveden önce gelir. Çünkü kuvve eksiklik iken fiil ise yetkinliktir. Bilfiil durumunda iyilik var iken bilkuvve durumunda ise kötülük vardır (İbn Sînâ, 2005, s. 142).

⁴ el-Kindî, cisim, hareket ve bunlardan oluşan zamandan hareketle âlemin sonradan yaratıldığı ve her sonradan yaratılanın da sonlu olduğu fikrine varmaktadır. Bkz. (el-Kindî, 1950/1369, s. 119-122).

⁵ el-Fârâbî de İbn Sînâ gibi âlemin zamansal olarak değil de zât ve ontolojik bakımından hâdis olduğunu belirtmektedir. Bkz. (el-Fârâbî, 1349/1930, s. 7).

⁶ el-Gazzâlî, filozofların, âlemin ezeliği düşüncesiyle Allah'ın mutlak iradesini yok saydığını belirterek bu konuda filozofları tekfir etmiştir. Bkz. (el-Gazzâlî, 2014, 44-111; Türker, 1956, s. 210-211).

Netice itibariyle İbn Sînâ metafiziğinde hem mantıkî yönüyle hem de varlıksal boyutuyla her şeyde bir öncelik ve sonralık durumu vardır. Bunlar derece, tabiat, şeref ve fazilet, zaman, zât ve nedensellik ile kuvve ve fiil bakımından olabilmektedir. Zorunlu Varlık da her şeyin nedeni olması hasebiyle her açıdan her şeyi incelemektedir.

4. İlet ve Ma'lûl

İlet ve ma'lûl, (*sebeb-musebbeb*) konusu Aristoteles felsefesinin ana unsurlarını oluşturan konulardan biridir. Aristoteles, tabiattaki her türlü oluş, bozuluş ve değişimi illet-ma'lûl ilkesiyle açıklamaktadır. Ona göre meydana gelen her şey bir şey vasıtasıyla, bir şeyden hareketle meydana gelir (Aristoteles, 2010, 1032a 13-14; Aristoteles, 1997, 194b 16-23). Yani her oluşun bir illeti vardır. Buradan hareketle Aristoteles, illeti, bir şeyin içkin maddesi, formu, değişimin ve sükûnetin ilkesi ile bir şeyin kendisi için olduğu şey, yani gaye (Aristoteles, 2010, 1013a 24-30; Aristoteles, 1997, 194b 23-34) şeklinde tanımlayarak dört illeti işaret etmektedir.

Aristoteles'ten mülhem olarak illet ve ma'lûl konusu İbn Sînâ felsefesinde de önemli bir yer teşkil etmektedir. İbn Sînâ metafiziği illet ve ma'lûl üzerine kurulu kısmen determinist bir sistemdir. Buna göre kevn ve fesâd âleminde her şey dışarıdan gelen bir illete dayanır; yani meydana gelen her şeyin bir nedeni vardır. İbn Sînâ, illeti, kendisi bilfiil olup başkasını da bilfiil hale getiren, bilfiil oluşunu bilfiil hale getirdiği şeye borçlu olmayan her zât (İbn Sînâ, 2013, s. 62-63) ve varlığı, başka bir şeyden olmayıp, bilinen bir şeyin varlığının kendisiyle olduğu şey (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 53) şeklinde tanımlamaktadır. Ma'lûlü ise varlığı bilfiil olarak kendisi dışında başka bir şeyin varlığından olan, yani illetin sonucunda meydana gelen her bir zât olarak tarif etmektedir (İbn Sînâ, 2013, s. 62-63). Yani illet, bir şeyi bilfiil hale getiren, etkileyen ve var eden iken; ma'lûl ise illet sayesinde bilfiil olan ve varlığa gelen şeydir.

İlet ve ma'lûl birbiriyle doğrudan bağlantılıdır. İletinin varlığı ma'lûlden dolayı zorunludur, kendisi bakımından ise mümkündür. İletinin ise ma'lûle bağlı olarak zorunlu olması mümkün değildir. İlet ya zâtî gereği zorunludur ya da kendisinden başka bir şey dolayısıyla zorunludur. Başkası dolayısıyla zorunlu olan ise zâtî bakımından mümkündür. Ma'lûl, zâtî bakımından mümkündür, illet ise zâtî bakımından ya zorunlu ya da mümkündür (İbn Sînâ, 2005, s. 214). Zâtî bakımından zorunlu olan ise Zorunlu Varlık'tır. Diğer illetler ise başkasından dolayı zorunlu olan illetlerdir.

İbn Sînâ'ya göre tabiatta 'zâtî illet, arâzî illet, yakın illet, uzak illet, özel illet, genel illet, tikel illet, tümel illet, basit illet, bileşik illet, bilkuvve halinde olan illet, fiil halinde olan illet' gibi birçok açıdan illetler ele alınabilir (İbn Sînâ, 2004, I, s. 68); ancak o, Aristoteles'in ilk defa sistemli bir şekilde ele almış olduğu dört temel illeti (Aristoteles, 2010, 1013a 23-33) esas alarak illetleri dört kategoride toplamaktadır. Bunlar *maddî, sûrî, fâil ve gayesel* illetlerdir. Bu dört illet el-Kindî (el-Kindî, 1950/1369, s. 169) ve el-Fârâbî (el-Fârâbî, 1974, s. 7-8) tarafından da aynen kabul edilmiştir.

İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de bu illetleri önce iki gruba ayırmaktadır: Birincisi "ma'lûlün zâtî içinde olup onun bir parçası olan illet"; ikincisi ise "ma'lûlün zâtî dışında olup onun bir parçası olmayan illettir". Bundan dolayı *unsurî* ve *sûrî* illetlere içsel illet (*illeti dâhilî*), *fail* ve *gâî* illetlere de dışsal illet (*illeti hâricî*) denilir (Amînîyân, 1383 (hş.), s. 91).

a) Ma'lûlün zâtî içinde olup onun parçası olan illet: İbn Sînâ'ya göre bütünü oluşturan parçaların varlığı bütünden dolayı değildir; aksine bütün, parçalardan meydana geldiği için parçalar bütünün illeti durumundadır. Çünkü bütün olmadan parça vardır; ama parçalar olmadan bütün meydana gelmez. Bundan dolayı bütünün varlığı zât olarak parçadan sonradır ve bütünün varlığının bir kısmı olan her parça onun illettir. Bu illetler ise unsurî ve sûrî illet olmak üzere iki tanedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 53).

(I) Unsurî İlet: Aristoteles'e göre unsurî veya maddî illet, tuncun heykelin, gümüşün bardağın illeti olmasındaki gibi, bir şeyin unsuru olarak, onu meydana getiren içkin maddedir (Aristoteles, 2010, 1013a 23-25). İbn Sînâ ise unsurî illeti, kendisinin vehimde var olmasıyla ma'lûlün bilfiil değil de bilkuvve olarak var olmasını gerektiren illet olarak tanımlamaktadır. Unsurî illet, bir şeyin varlığının bir parçası olan ve o şeyi kendisinde bilkuvve olarak barındıran illettir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 53; İbn

Sînâ, 2005, s. 194). Burada, ahşabın içinde bilfiil olarak değil de bilkuvve olarak bir sandalyenin mevcut olmasında olduğu gibi, bir ma'lûl bilkuvve olarak mevcuttur. Aynı şekilde sedir için tahta, canlı oluşumu için sperm, buhar için su birer unsurî illet konumundadır (İbn Sînâ, 2005, s. 215-216). Yani unsurî illet bir şeyde bilkuvve olarak bulunan kurucu unsur niteliğindedir (İbn Sînâ, 2004, s. s. 84).

(II) Sûrî İlet: Aristoteles'e göre sûrî illet, bir şeyin formu (suret) veya modelidir (Aristoteles, 2010, 1013a 26). Form, herhangi bir şeyin, tanımında ifade edilen içsel doğası ve yapısının planıdır (Ross, 2002, *Aristoteles*, s. 95). İbn Sînâ ise daha açık bir ifadeyle sûrî illeti, vehimde var olmasıyla ma'lûlün bilfiil var olmasını gerektiren illet olarak tanımlamaktadır. Bu illet, bir şeyin varlığının parçası olan ve parçası olduğu şeyi bilfiil olarak o şey yapan nedendir. Örneğin ahşap, sandalye olmaya bilkuvve olarak istidatlıdır; ancak ona sandalyelik suretinin verilmesiyle ondan bilfiil olarak sandalye meydana gelmektedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 54; İbn Sînâ, 2005, s. 24). Suret, maddeyi sadece bilkuvve halden bilfiil hale getirir; onu tek başına meydana getirmez; bir şeyin meydana gelmesi ancak sûrî illet ile fail illetin ortaklığıyla olur (İbn Sînâ, 2005, s. 196).

Unsurî ve sûrî illet, bir şeyin meydana gelmesini sağlayarak birbirini tamamlayan iki ana illettir. Unsurî illet, bir şeyin ana maddesi iken, sûrî illet ise onu fiilyâta çıkaran ve ona şekil veren formsal nedendir. Suret ve madde cisimsel nesnenin varlığının parçalarıdır ve bunların bir araya gelmesiyle cisim oluşur; yani cismin mahiyeti meydana gelir. Bundan dolayı suret ve maddeye mahiyetin illetleri de denilir (Türker, 2010, s. 198).

b) Ma'lûlün zâtı dışında olup onun parçası olmayan illet: Bu tür illetler, parça-bütün ilişkisi olmayan ve dışarıdan bir şeyi etkileyen nedenlerdir. Fail ve gayesel illet olmak iki tanedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 53).

(I) Fail İlet: Aristoteles, fail illeti değişimin kendisinden kaynaklandığı şey (Aristoteles, 2010, 1013a 29-30) olarak ele almaktadır. İbn Sînâ'ya göre ise fail illet, bir şeyin, kendisi için değil de kendisi tarafından bir şeyin meydana getirilmesini sağlayan etkin bir nedendir. Evi yapan usta evin fail illetidir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 54). Aynı şekilde ona göre fail illet evi yapan usta gibi bazen bir şeye hareketi veren neden niteliğinde (İbn Sînâ, 2005, s. 201) iken bazen de kendi zâtından farklı olan başka bir şeye varlık verendir (İbn Sînâ, 2005, s. 196). Buna göre Aristoteles'in Tanrı'sı sadece hareket veren fail illet niteliğinde iken, İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ı ise kendisi dışında olan ve kendi zâtından farklı bir şeyi varlığa getiren fail illet niteliğindedir.

Filozofumuza göre fail illet bazen mecazî bazen de hakikî olabilir. Ona göre mecazî illet, ma'lûlü meydana getiren ve asıl işi yapan illet değildir. Ma'lûl, hakikî illetten dolayı meydana gelir; ancak hakikî illet de mecazî illet olmadan illet olamaz. Örneğin bir kişi çatının sütununu kaldırıncı ev yıkılırsa, o kişiye evi yıkan kişi denilir. Oysa evin yıkılmasının nedeni evin ağırlığın aşağıya doğru yaptığı baskıdır. Sütunlar kaldırılıncı ağırlıktan dolayı ev yıkılır. Burada ağırlık hakikî illet olurken, sütunları kaldıran kişi ise mecazî illet durumundadır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 56).

İbn Sînâ, doğal, iradeli ve arâzî olmak üzere üç fail illet çeşidinden bahsedebileceğini belirtir. Ona göre kendi tabiatından dolayı yakan ateş doğal fail, bir şeye hareket veren insan iradeli fail, tabiatından dolayı değil de içindeki arâzî bir durumdan dolayı yakan su ise arâzî fail illete örnek verilebilir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 57).

Bilkuvve halinde bulunan madde, suret olarak bilfiil hale gelir. Sureti maddeye giydiren fail illettir. Bu şekilde fail illet unsurî ve sûrî illetin de illeti olmaktadır. Fakat fail illetin de madde ve sureti bir araya getirip bir şey meydana gelmesini sağlayan bir gayesinin olması gerekir.

(II) Gayesel İlet: Aristoteles'e göre gaye, “bir şeyin kendisi için olduğu şeydir” (Aristoteles, 2010, 1013a 33). Aristoteles gibi İbn Sînâ da gayeyi, kendisinden ayrı olan bir şeyin kendisinden dolayı olduğu illet (İbn Sînâ, 2005, s. 195) şeklinde tarif etmektedir. Gayesel illet, diğer bütün illetlerden önce gelir ve illetlerin illetidir. Bütün illetler gayesel illete bağlıdır. Çünkü ilk önce gaye illeti var olur, sonra onun yanında faillik düşünülür ve ardından kabul eden unsurî illet ve suret illeti oluşur. İbn Sînâ buna şu şekilde bir örnek getirmektedir: Eğer ustada ev yapma gayesi olmasaydı, zihninde ev sureti

oluşmazdı ve evi yapmaz, çamur evin unsuru olmaz ve usta da fail olmazdı (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 54-55; İbn Sînâ, 2005, s. 229). Öyleyse gayenin olduğu yerde bütün illetlerin illeti gayedir. Akılda varlık bakımından hiçbir illet, gaye illetinden önce değildir; yani gayesel illet diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak gaye bir failde bulunur, failin zihninde bulunan gaye her ne kadar failden önce olsa da gayenin dış dünyada gerçeklik kazanması failden sonra olmaktadır. İbn Sînâ, bu durumu gayenin zihinde ve varlık alanında bulunmadaki ayrımı, yani mahiyet ve varlık ayrımı ile izah etmektedir. Ona göre her illet, illet oluşu bakımından bir mahiyete bir de hakikate sahiptir. Gaye, mahiyeti bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olmasının illeti iken varlığı bakımından ise diğer illetlerin sonuncusudur (İbn Sînâ, 2004, I, s. 65-66; İbn Sînâ, 2005, s. 229).

İbn Sînâ'ya göre gayesi olan her şeyde bir eksiklik vardır. Çünkü amacın gerçekleşmesi onda bulunan bir eksikliğin doldurulması veya ona fayda sağlaması anlamına gelir. Amacın hakikati, bir şeyi yapmayı, yapmamaktan daha öncelikli kılmaktır. Örneğin yaratma, yaratmamaktan ve yokluktan daha iyidir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 55). Ancak Zorunlu Varlık'ın yaratması, iradesi ve kudreti bilgisidir; yani bütün bu sıfatları bilgisiyle aynıdır. Bundan dolayı O'nun için bir şeyi gaye edinme, önce veya sonra yaratma gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü O, akıl, akleden ve ma'kûldur (İbn Sînâ, 1992, II, s. 99). Hakikat ve bilgi de soyut olduğuna göre Zorunlu Varlık da bilgidir; bütün her şeyin bilgisi O'nda mevcuttur. Öyleyse O, bilendir; bilgi ve hakikat ancak O'nunla var olmaktadır. Öyleyse O, aynı zamanda bilinendir. Çünkü O'nun bilmesi, var etmesi ve yaratması demektir. O'nun bilgisi de var olan şeylerin nedenidir. Öyleyse O, bilgidir; zâtıyla her şeyi bilendir ve zâtı da –meydana getirdikleri tarafından- bilinendir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 85-86).

Sonuç olarak İbn Sînâ metafizikinde âlemde meydana gelen her olayın bir illeti vardır. Bu illetler silsilesi bütün mahlûkâtın ilk illeti olan; fakat kendisinin herhangi bir illeti olmayan Zorunlu Varlık'ta son bulur. Aksi takdirde İbn Sînâ, illetlerde kısır bir döngünün yani teselsülün meydana geleceğini, bunun da saçma olacağını belirtmektedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 81-82). O, esas olarak da, Aristoteles'in ilk defa sistematize ettiği, kendisinin ise daha detaylı bir şekilde gerek fizik gerek metafizikinde ele aldığı maddî, sûrî, fail ve gayesel illetleri kabul etmiştir. İşte İbn Sînâ bu dört neden ile Aristoteles gibi mevcutların meydana gelişi ve oluşumu açıklamaya çalışmaktadır. Öyle ki, maddî ve sûrî illetler bir şeyin mahiyetini oluştururken; fail ve gayesel illetler de onun varlığını meydana getirmektedir.

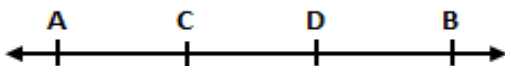
5. Sonluluk ve Sonsuzluk

İbn Sînâ'ya göre sonluluk (*nihâyet/mutenâhî*), kendisinin ötesinde, kendisini arttıracak bir şey bulunmayacak şekilde bir niceliğe sahip olan şeydir. Sonsuzluk (*lâ nihâyet/na mutenâhî*) ise bir şeyin parçalarından hangisini alırsak alalım, aldığımız parçanın, tekrar edilmeksizin kendisi dışında başka bir parça olduğu şeydir (İbn Sînâ, 2013, s. 48-49). Sonlu olan, uzanımı bir yerde kesintiye uğrayan şeydir. Sonsuz olarak kabul edilen ise, sonu olmayan ve uzanımı hiçbir şekilde kesintiye uğramayan şey manasına gelir (İbn Sînâ, 2004, II, s. 48).

Aristoteles'e göre bilfiil sonsuzluktan bahsetmek imkânsızdır. Sonsuzluk bir cevher değildir, bir araz olarak niceliktir. Cevher olmadığından, kendinde bir şey ve bağımsız bir varlık değildir. Bunun için hareket, zaman ve cisim gibi şeylerin sonsuzluğu da bilfiil bir sonsuzluk değildir. Bunlardaki sonsuzluk ancak bilkuvve bir durumdur (Aristoteles, 2010, 1066b 3-35. Ross, 2002, s. 105-107).

İbn Sînâ'ya göre kendisinde ölçünün olduğu ve öncelik ve sonralık durumu bulunan, yani bir sıralamaya dâhil olan her şey sonludur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 58-59). Buradan hareketle İbn Sînâ *Dânişnâme-i 'alâî*'de sonsuzluğun olmadığına dair görüşünü iki konu üzerinden temellendirmektedir. Bunlardan birincisi, cisimlerin ve boyutların sonlu olduğunun ispatı, diğeri ise nedenler zincirinin sonsuza kadar gidemeyeceğinin açıklanmasıdır.

İbn Sînâ, cisimlerin ve boyutların sonlu olduğunu ispatlamak için şu şekilde bir delil getirmektedir:



“AB şeklinde sonsuz bir çizgi alalım ve üzerine DA doğrusu ve C noktasını işaretleyelim ve C’den D’ye kadar olan sonlu miktar ya da sayıyı alalım. Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonlu ise CD onun üzerine ilave edilir ve bu durumda CB sonlu olur. Eğer D’den B’ye kadar olan kısım sonsuz ise DB vehimde CB’ye çakıştırıldığında [tatbik edildiğinde] her ikisi aynı yerde olurlar. Eğer DB ve CB birbirine denk (berâber) olarak giderse az ve çok birbirine denk olurlar. Bu ise imkânsızdır. Çünkü DB az; CB çoktur. Eğer DB sabit durur, CB devam ederse, B kenarı sonlu olur ve CB ondan biraz fazla olursa CD sonlu olur. Öyleyse CB de sonludur. Bu şekilde böyle bir sayı ve böyle bir miktarın sonsuz olmadığı anlaşılmıştır” (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 59-60).

Aynı delili el-Gazzâlî’nin *Makâsıdu’l-felâsife*’sinde cisim ve boyutlarda sonsuzluğun olmadığını ispat etmede kullandığını görüyoruz (el-Gazzâlî, 1961, s. 197-199). Benzer bir delil yine el-Kindî tarafından âlemin sonluluğunu ispat etmek için kullanılmıştır. el-Kindî, âlemin sonluluğunun ispatı üzerinde onun bir başlangıcının da olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır (el-Kindî, 1369/1950, s. 186-192). İbn Sînâ ve el-Kindî bu şekildeki bir delilde temel aldıkları nokta zihinde bir doğru parçası üzerinde bir başlangıç noktası olarak, bu başlangıç noktasının üzerinden diğer noktaları kıyaslamaktır. Böylece, alınan doğru parçası sonsuz farz edilen ile kıyaslanarak ve çakıştırılarak sonsuz farz edilen çizginin aslında sonlu olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

İbn Sînâ’nın cismin sonsuz olamayacağına dair iddiasının bir diğer delili de cisimlerde birbirlerini etkileme ve birbirinden etkilenme durumunun olmasıdır. Ona göre eğer cisim sonsuz olsaydı fiiliyle başka bir şeyi etkilemesi yani fail olması ve başka bir şeyden etkilenmesi durumu olmazdı. Cisimde bu iki durum var olduğuna göre cismin sonsuzluğundan bahsedilemez (İbn Sînâ, 2004, II, s. 65).

Filozofumuzun sonsuzluğun olmadığına dair diğer bir delili ise sonsuz nedenler zincirinin olmadığına dair görüşüdür. Ona göre, biri neden, diğeri nedenin nedeni şeklinde neden- nedenli üzerinde bir dizilişin olduğu yerde fail nedenler sonsuz değildir. İbn Sînâ’ya göre şayet nedenler sonsuz olursa ya onlardan hiçbirini nedeni olmadıkça var olmaz ya da onlardan biri nedeni olmayan neden olur. Bir şeyin nedeni olmadıkça var olması imkânsız olduğuna göre nedenler zincirinin olduğu yerde mutlaka bir ilk neden vardır. Bu ilk neden ise kendisinin hiçbir nedeni olmayan son noktadır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 61). ‘İllet ve Ma’lûl’ konusunda da belirttiğimiz gibi hiçbir nedene dayanmayan ve her şeyin ilk nedeni olan bu son nokta, Aristoteles felsefesinde İlk Muharrik iken İbn Sînâ da ise Zorunlu Varlık’tır. İbn Sînâ, cisim ve boyutta olduğu gibi sayılarda da sonsuzluğun olmadığı kanısındadır. Ona göre sayılar birbiri üzerine artma şeklinde devam eder ve bu artma da vehimde sonsuza kadar gidebilir. Fakat her artma sonlu olan bir şey üzerine olur. Sonlu olan üzerine yapılan artma da sonuçta sonsuz değil sonlu olacaktır (İbn Sînâ, 2004, II, s. 53). Bütün sayılar bir’den meydana gelmektedirler; yani artan her sayı kendisine bir ya da birden meydana gelmiş olan herhangi bir sayının eklenmesiyle artmaktadır. Bundan dolayı İbn Sînâ, sayıda fiilî olarak sonsuzluğun olmadığı görüşündedir.

Sonuç olarak İbn Sînâ’ya göre cisim, sayı, boyut ve nedenler sonludur. Bunu genel olarak daha çok vehimde bir başlangıç veya temas noktası almak suretiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Fakat cisim konusunda da bahsedeceğimiz gibi İbn Sînâ cismi sonsuza kadar bölünebilen olarak kabul etmektedir. Cismin sonsuza kadar bölünebilmesi her ne kadar sonsuzluğun var olduğunun kabulü anlamına geliyor gibi görünse de sonsuza kadar olan bu bölünme bilfiil değil bilkuvve bir bölünmedir. İbn Sînâ, boyut ve cismin sonlu olmasından hareketle el-Kindî gibi âlemin sonlu olduğu sonucuna varmaya çalışır (İbn Sînâ, 2004, s. 97).

6. Bilkuvve ve Bilfiil

Aristoteles, oluşumu açıklamak için madde-form öğretisini ortaya koymuştur. Buna göre madde belirsiz bir güç, form ise belirsiz olan maddeyi aktif hale getiren ilkedir. Buradan hareketle, Aristoteles felsefesinde formun maddede gerçekleşmesiyle bağlantılı olarak ele alınması gereken diğer önemli iki kavram ise ‘bilkuvve’ ve ‘bilfiil’dir.

Aristoteles, kuvveyi iki anlamda kullanmaktadır: Birincisi, bir şeyin başka bir şeyde bir değişim meydana getirebilme gücüdür ki buna aktif kuvve denir. İkincisi, bir şeyin bulunduğu bir durumdan başka bir duruma geçebilme gücüdür ki buna da edilgin kuvve denir (Aristoteles, 2010, 1046a 12-29; Ross, 2002, s. 207). O, fiili ise bir şeyin güç halinde bulunmasının aksine, “gerçekte var olması

durumu (Aristoteles, 2010, 1048a 35)” şeklinde tanımlayarak şu şekilde örneklendirmektedir: “*O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur* (Aristoteles, 2010, 1048b 2-5).” Aristoteles’e göre her şeyde bir kuvve durumu vardır ve bu kuvve şartlar oluştuğunda fiiliyata geçer. Böylece evrende oluş ve bozuluş, nitelik ve nicelik gibi kategorik oluşumlar ortaya çıkar. Kuvve-fiil ayrımının olmaması ya da kuvve ve fiilin özdeş olması durumunda evrende oluşum ve değişimin meydana gelmesi imkânsız olacaktır.

Kuvve ve fiil konusunda Aristoteles’i takip eden İbn Sînâ’ya göre de her şey ya bilkuvve ya da bilfiil halindedir. Ona göre meydana gelen her şey bilfiil durumundadır. Bilfiil durumunda gerçekleşmiş bir eylem vardır. Bilkuvve ise, mümkün olduğu halde henüz olmayan, onun yokluk anındaki olabilirlik durumuna tekabül eder. (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 62).

İbn Sînâ *eş-Şifâ*’da kuvvenin değişik anlamlara geldiğini belirtmektedir:

Birincisi, zayıflığın zıddı olan ve canlılardaki bir anlamı ifade eden kuvvettir. Bu anlamdaki kuvveye sahip olan, zorlu ve çetin durumlardan ya kolaylıkla etkilenmeyen ya az etkilenen veya asla etkilenmeyen bir canlıdır. *İkincisi*, kudrettir. İbn Sînâ’ya göre sadece canlılarda ortaya çıkan bir hal olan kudret, canlının dilediğinde kendisinden bir fiilin çıktığı, dilemediğinde ise fiilin çıkmadığı bir halde olmasıdır ve zıddı ise acizliktir. *Üçüncüsü*, bir şeydeki başkalaşımın ilkesi olan bütün hallerdir. Bu başkalaşım bir şeyden kaynaklanır; fakat başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde meydana gelir. Örneğin sıcaklık bir şeyden kaynaklanıp başka bir şey olması bakımından başka bir şeyde gerçekleşen başkalaşımın ilkesi olduğundan böyle bir güçtür. *Dördüncüsü*, imkândır (İbn Sînâ, 2005, s. 130-131).

İbn Sînâ ‘ya göre kuvvede bir imkân durumu mevcuttur. Yani mümkün olduğu halde henüz meydana gelmemiş; fakat gerçekleşmeye müsait bir imkân vardır. Zaten bir şeyde imkân yoksa o şeyin meydana gelme veya fiiliyata çıkma durumu yoktur ve böyle bir durumda onun meydana gelmesi imkânsız olur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 62). el-Gazzâlî’nin belirttiği üzere, örneğin ‘cisim bölünebilir’ deriz. Cismin bölünebilme imkânına sahip olması bilkuvve, cismi bizzât parçalara ayırmak ise bilfiildir. Cisim parçalara ayrılmadan önce de daima bölünme potansiyeline sahiptir (el-Gazzâlî, 1961, s. 201). Bundan dolayı kuvve kavramı aynı zamanda imkân anlamına gelmektedir.

İbn Sînâ’ya göre imkânın varlığı ise cevher gibi kendi zâtıyla değil, başka bir şeye kıyasla vardır. Yani imkân, cevher değil, cevherdeki bir haldir. O, ancak madde ile vardır, bundan dolayı madde imkândan önce gelir. Madde var olduktan sonra onda bir imkân meydana gelir. Çünkü bir şeyin var olma imkânı olması için onun kendisinde vukû bulacağı bir maddesi olmalıdır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 62-63).⁷ Bundan dolayı madde, el-Gazzâlî’nin de *Makâsıdu'l-felâsife*’de belirttiği gibi imkânı önceleyen bir şeydir ve imkân da maddede bulunan bir nitelik ve arzıdır. Örneğin spermde bir insanın var olma imkânı vardır; ancak bu imkân, spermin bizzât kendisi değil onda bulunan bir niteliktir (el-Gazzâlî, 1961, s. 202).⁸

Bir şeyden etki ve edilginin meydana gelmesi, bir şeyin başka bir şeyin kurucusu haline gelmesi olan bilkuvveyi (İbn Sînâ, 1992, II, s. 65) İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*’de Aristoteles gibi fiilî ve infi‘âlî kuvve olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Fiilî kuvve, bizzât failde olan bir haldir ve bu kuvvede, sıcaklığın ateşte bulunmasında olduğu gibi fiilin failde meydana gelme imkânı vardır. Böylece ateş,

⁷ İmkânın cevher olmadığı ve mevzusunun madde olduğu ile ilgili olarak ayrıca bkz. (Kaya, 2011, s. 214-220).

⁸ Filozofların perspektifiyle kaleme aldığı *Makâsıdu'l-felâsife*’de her ne kadar el-Gazzâlî, yukarıda belirttiğimiz gibi imkânı maddeye has kılsa da, asıl görüşlerini açıkladığı ve filozofları eleştirdiği *Tahâfütü'l-felâsife*’de kelamcıların bakış açısıyla meseleye yaklaşarak imkânı sırf akli bir kavram olarak telakki etmektedir. Çünkü filozoflar imkânın maddeye has olmasından hareketle cisimlerdeki imkânın maddesinde bulunduğunu belirtirler. İmkân, zamana bağlı bir durum olmadığına göre zamansız olan imkânın taşıyıcısı durumundaki maddenin de zamansız, dolayısıyla ezeli olması gerekir ki bu da bizi âlemin ezeliği anlayışına sevk eder. Âlemin hâdis olduğunu savunan kelamcılar, dolayısıyla el-Gazzâlî de buna karşı, imkân denilen şeyin özü itibarıyla herhangi bir şeye dayanan bir durum değil, akli bir kavramdan ibaret ve izafi bir nitelik olup kendi başına bir varlığının olmadığı görüşünü savunmaktadır. Onlara göre akli bir kavram olan imkân, ancak maddenin varlığıyla beraber akıl tarafından telakki edilen bir kavram hükmündedir. Buradan hareketle de kelamcılar, dolayısıyla el-Gazzâlî, âlemin ezeli değil hâdis olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Bkz. (el-Gazzâlî, 2014, s. 96-111). Ayrıca bkz. (Türker, 2013, s. 72).

kendisinde bulunan bir halden dolayı bizzât yakma gücüne sahiptir. İnfî'âlî kuvve ise bir şeyin başka bir şeyi kendisi sebebiyle kabul ettiği haldir. Mumun kendisinde bulunan özelliği sayesinde değişik suretleri kabul edebilmesi böyle bir kuvvedir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 61-62; İbn Sînâ, 1992, II, s. 65). Mumun kendisi değişik suretlere girmez, dışarıdan bir şeyden etkilenme yani bir şeyin onu etkilemesi yoluyla değişik suretleri alır. İnfî'âlî kuvve de uzak ve yakın olmak üzere ikiye ayrılır. Örneğin çocuktaki adam olmak kuvvesi yakın kuvve iken menideki adam olma kuvvesi ise uzak kuvvedir. Uzak kuvvenin yakın kuvve olması için birçok evreden geçmesi gerekir (İbn Sînâ, 2005, s. 134).

İbn Sînâ, fiilî kuvveyi de ikiye ayırmaktadır. Birincisi, bir şeyin, yapısından dolayı yapmamak üzerine değil yapmak üzerine programlanmış olduğu fiilî kuvvedir. Örneğin ateşin özelliği tabiatından dolayı yakmama değil yakma üzerinedir. Bundan dolayı ateşteki yakma kuvvesi böyle bir fiilî kuvvedir. İkincisi ise hem yapma hem de yapmama üzerine olan iradî fiilî kuvvedir. İnsanın istediğinde görmesi istemediğinde görmemesi ya da istediğinde yürümesi istemediğinde ise yürümemesi iradî fiilî kuvveye örnek verilebilir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 63; İbn Sînâ, 1992, II, s. 65).

İbn Sînâ felsefesinde, evrendeki süreklilik arz eden değişim, bilkuvve olanın bilfiil haline geçmesidir. Acaba kuvve halinde olan bir şey fiil haline nasıl geçebilmektedir? Kuvvenin fiil haline geçmesi için hangi şartların oluşması gerekir?

'Her neden, zorunlu olarak nedenlisini gerektirir' kuralından hareketle, İbn Sînâ, nedenin şartları tam olarak meydana geldiğinde nedenlinin de zorunlu olarak meydana geldiğini belirtir. Aynı şekilde kuvve halinde olan bir şey de ancak bir fail nedenden dolayı fiil haline geldiğinden, kuvveden fiile geçmek için de nedenin tam olarak oluşması gerekmektedir. Fail var olduğu halde kendisinden fiilin meydana gelmediği bir durumun olması mümkün değildir. Şayet böyle bir durum varsa o zaman failin tabiatı, iradesi ya da zâtı tam değildir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 64). Bütün şartlar tam olarak oluştuğunda kuvve halinde olan bir şey zorunlu olarak fiil haline geçer. İbn Sînâ'ya göre imkân kendi kendisinin faili değildir; ancak bir şeyde imkân olmadığında da hiçbir şey onu fiiliyata çıkaramaz; çünkü imkânsız olan şey üzerinde hiçbir güç etkili olmaz. Kendisinde imkân olan bir şey bir fail tarafından bilfiil hale getirilir (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 63).

Kuvve mi önce gelir yoksa fiil mi? Yahut kuvve mi fiilden çıkmaktadır yoksa fiil mi kuvveden çıkmaktadır? Yukarıdaki çözümlerimizden sanki kuvvenin fiilden önce geldiği gibi bir sanı ortaya çıkmakla birlikte, öyle görünüyor ki, fail cihetinden baktığımızda, hem Aristoteles hem de İbn Sînâ'ya göre fiil gerek tasavvur, zaman, tanım gerekse de yetkinlik ve gaye bakımından kuvveden önce gelmektedir. Failin sergilediği etkinlikle kuvve fiile çıkar. Çünkü bir şey kuvveden fiile çıkmak için nihayetinde bir faile ve onun fiiline ihtiyaç duyacaktır (İbn Sînâ, 2005, s. 140-141; Aristoteles, 2010, 1049b 4-1051a 3). Eğer madde ya da heyûlâ cihetinden bakarsak, heyûlâda sonsuz imkânların ve kuvvelerin olduğunu görürüz; dolayısıyla o, failden ve onun fiilinden önce gelir.

Sonuç olarak kuvve ve fiil kavramları Aristoteles felsefesinde âlemdaki oluşum ve değişimi açıklamak için ortaya konulan önemli kavramlardır. İbn Sînâ da Aristoteles'ten mülhem olarak her şeyin ya bilkuvve ya da bilfiil halinde olduğunu, gerekli şartların oluşmasıyla bilkuvve olan şeyin bilfiil hale gelerek hareket, durağanlık, değişim ve oluşumun meydana geldiğini savunmaktadır.

7. Zorunlu, Mümkün ve İmkânsız

'Zorunlu', 'mümkün' ve 'imkânsız', öncelikli olarak zihni kavramlardır. Bundan dolayıdır ki gerek Aristoteles gerekse de el-Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından bu kavramların ilk önce modalite adı altında mantıksal çerçevesi ortaya konulmuştur.

Aristoteles, *Yorum üzerine* adlı mantık eserinde zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarını kullanmış (Aristoteles, 1996, 21a 34-37) ve bu kavramlara göre de modal önermeleri oluşturmuştur. O, *Metafizik*'te ise zorunlu kavramının pek çok anlama gelebileceğini belirtmiş; ancak 'olduğundan başka türlü olamayan' anlamını merkeze almıştır (Aristoteles, 2010, 1015a 34). Ona göre mümkün olan ise, hem var olmayı hem de var olmamayı kabul eden (Aristoteles, 1996, 21b 15-17), hem olması hem de olmaması zorunlu olmayandır (Aristoteles, 1996, 22b 17-18). İmkânsız ise, olması olanaklı

olmayandır. Nitekim bir nesnenin olması olanaksız ise onun olmaması zorunludur (Aristoteles, 1996, 22b 5-6).

el-Fârâbî'nin de modalite bakımından önermeleri zorunlu, mümkün ve mutlak⁹ olmak üzere üçe ayırdığını; zorunluyu, varlığı devamlı olan, varlığının başlangıcı ve sonu olmayan ve var olmadığı hiçbir anın olmadığı şey; mümkünü ise şimdi mevcut olmadığı halde gelecekte var olmaya veya var olmamaya uygun olan varlık olarak tanımladığını görüyoruz (el-Fârâbî, 1986, s. 157).

İbn Sînâ ise Aristoteles ve el-Fârâbî'ye göre meseleyi daha sistematik bir zemine çekerek, önermeleri modal açıdan zorunlu, mümkün ve imkânsız şeklinde üçe ayırmaktadır (İbn Sînâ, 1952, s. 112; İbn Sînâ, 1992, I, s. 26). Ona göre zorunlu, varlığın devamına delalet eden anlamdır ve yer aldığı önermeyi altı tarzda niteler ki her birisi de devamlılık bildirmekte ortakdır:

Birincisi, 'Allah haydır' önermesinde olduğu gibi ezeli ve ebedilikte devamlılık arz eden bir zorunluluktur.

İkincisi, konunun zâtı devam ettiği sürece var olmaya devam eden zorunluluktur. 'Her insan zarûrî olarak hayvandır' örneğinde olduğu gibi, insan var olduğu sürece canlılığı da devam eder. Yani bu zorunluluk bir şarta bağlıdır.

Üçüncüsü, konunun zâtının, kendisiyle beraber olan sıfatla nitelendiği sürece var olan zorunluluktur. 'Her beyaz zarûrî olarak görme için ayırt edici bir renge sahiptir.' örneğinde olduğu gibi, beyaz ayırt edici özelliğe sahip olduğu sürece göz görme için onu ayırt eder.

Dördüncüsü, konuya yüklenen devam ettiği sürece var olan zorunluluktur. Örneğin, 'Zeyd, yürümeye devam ettiği sürece yürüyendir.'

Beşincisi, belirlenmiş bir vakitte meydana gelen zorunluluktur. Örnek olarak, 'Ay zarûrî olarak tutulur' önermesinde Ay'ın tutulması belirli bir vaktin gelmesine bağlıdır.

Altıncısı, belirli olmayan bir vakitte meydana gelen zorunluluktur. Örnek olarak, 'her insan zarûrî olarak nefes alır'; ancak nefes alması için muayyen bir vakit yoktur (İbn Sînâ, 1992, I, s. 30-31).

İbn Sînâ'ya göre mümkün ise, kendisinde hem varlığın hem de yokluğun devamlı olmamasına delalet edendir (İbn Sînâ, 1992, I, s. 27). Yani mümkün kendisinden, hem zorunluluğun hem de imkânsızlığın olumsuzlanmasıdır. Buna göre de mümkün sadece imkânsız olmayan değildir; aynı zamanda zorunlu olmayandır (Kaya, 2011, s. 172). Buradan hareketle İbn Sînâ, mümkünü ikiye ayırmaktadır. Birincisi, kendisinden hem varlıkta hem de yoklukta zorunluluğun olumsuzlandığı imkândır ki buna özel imkân (*el-îmkânu 'l-hâss*); diğeri ise kendisinden imkânsızın olumsuzlandığı imkândır ki buna da genel imkân (*el-îmkânu 'l-âmm*) denir (İbn Sînâ, 1960, I, s. 317).

İbn Sînâ'ya göre imkânsız mevcut olması asla imkân dâhilinde olmayandır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 65). O, imkânsız zorunluyla beraber ele alarak onun, zorunluyla arasındaki farkın en uç noktada olduğu kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre zorunlu, varlıkta zarûrî iken, imkânsız ise yoklukta zarûrîdir (İbn Sînâ, 1992, I, s. 30). Yani imkânsız, yokluğun devamlılığına delalet eden kavramdır (İbn Sînâ, 1992, I, s. 26-27).

Mantıksal boyutu bu şekilde olan zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramları, asıl olarak, metafizikte ele alındığında ontolojik bir boyut kazanmaktadır. Buradan hareketle İbn Sînâ'ya göre "bir varlığa sahip olan her şeyin varlığı ya bizzât zorunludur ya da zorunlu değildir. Varlığı, bizzât zorunlu olmayan şey de ya imkânsızdır (mumteni') ya da mümkündür (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 65)." Buna göre İbn Sînâ, *Dânişnâme-i 'alâî*'de varlığı önce zorunlu olan ve zorunlu olmayan, zorunlu olmayana da mümkün ve imkânsız şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir.

Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık, varlığı kendinde, sürekli ve bizzât zorunlu olan varlıktır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 65). Zorunlu Varlık, mevcut olmadığı farz edildiğinde mantıkî olarak kendisine imkânsızlık durumu ilişir; bundan dolayı O'nun var olmaması asla düşünülemez (İbn Sînâ, 1992, II, s.

⁹ el-Fârâbî, modalite açısından mutlak kavramını da hem mümkündürden hem de zorunludan pay alan, ikisi arasındaki önerme olarak kabul etmektedir. (Bkz. el-Fârâbî, 1986, s. 157-158).

77). Buradan hareketle İbn Sînâ 'zorunlu' kavramının tıpkı 'varlık' ve 'şey' gibi anlamları nefste apriori olarak şekillendiğini belirtir (İbn Sînâ, 2005, s. 22).

Mümkün varlık ise mevcudiyeti olduğu halde varlığı zorunlu olmayan varlıktır (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 65). Yani mevcut olması veya olmaması aynı oranda imkân dâhilinde olandır. O, ne varlığında ne de yokluğunda kendisinde (*bizâtîhi*) bir zorunluluk taşımaz. Mümkün varlık ancak imkân vasfıyla olması ya mümkün olur ya da olmaz (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 88; İbn Sînâ, 1992, s. 77). İmkânın ortaya çıkması ise ancak bir nedenle olur. Bundan dolayı mümkün varlığın mutlaka bir nedeni vardır ve o, bu neden sayesinde zorunlu olarak mümkün olmaktadır. Eğer bir nedeni olmazsa zaten imkânsız olur (İbn Sînâ, 1383/2004, s. 65) ki imkânsızın ise ontolojik boyutta bir karşılığı mevcut değildir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İbn Sînâ Aristoteles'i izleyerek bilimlerde konu, ilke ve mesele ayrımına gitmiştir. Ona göre her bilimin konusu, ilkeleri ve meseleleri olmak üzere üç boyutu vardır. İlkeler, temel aklî ve mantıkî öncüller; meseleler konuya ilişkin zâtî şeyler iken, konu ise ilgili bilim tarafından herhangi bir ispata ihtiyaç duyulmayacak şekilde apaçık olan şeylerdir (İbn Sînâ, 1391(hş.), s. 89). İbn Sînâ, öğretici bir tarz ve amaçla kaleme aldığı *Dânişnâme-i 'alâî*'nin *Metafizik* bölümünde metafiziğin konusu olan varlığı ve onunla ilişkili olan cisim ve kategorileri açıkladıktan sonra metafiziğin temel kavramlarını ele almıştır. Bu kavramlar "tümel-tikel, bir/lik-çok/luk, öncelik-sonralık, illet-ma'lûl, sonluluk-sonsuzluk, bilkuvve-bilfiil ile zorunlu mümkün ve imkânsız"dır. Burada İbn Sînâ'nın temel amacı metafiziğin ana meselelerine- ki burada en önemli mesele Zorunlu Varlık ve O'nun zâtı ve sıfatlarıdır- geçmeden önce metafiziğin temel kavramlarının analizini yapıp meselelerin anlaşılmasını sağlamaktır.

İbn Sînâ'nın analizini yaptığı temel kavram çiftlerinden birincisi tümel ve tikel kavramlarıdır. Tümel, "pek çok şeye yüklem olmasına engel olunamayan bir anlam; tikel ise birçok şeye yüklem olamayan birey ya da onun anlamıdır." Hem metafiziğin hem de mantığın önemli kavramlarından olan 'tümel' ve 'tikel', mantıkta daha çok lafız olması açısından ele alınırken; metafizikte ise hakikat ve varlığa uygulanması boyutu ele alınmaktadır. İbn Sînâ, metafiziğin meselelerinde özellikle Zorunlu Varlık'ın bilgisinin mahiyetini ve O'nun bireysel varlıkları nasıl bildiği hususunu bu iki kavram çerçevesinde izah etmiştir.

İbn Sînâ, "bir/liği zorunlu olarak çoğalmayan ve çokluğun ilkesi, çok/luğu ise birliklerden meydana gelen toplam, bir ile sayılan ve birliğin karşıtı" şeklinde tanımlamaktadır. O, buradan hareketle metafiziğin meselelerinde Zorunlu Varlık'ın birliğinin ispatını ve O'nda çokluğun imkânsızlığını açıklamaya çalışır.

İbn Sînâ metafiziğinde hem mantıkî yönüyle hem de varlıksal boyutuyla her şeyde bir öncelik ve sonralık durumu vardır. Bunlar derece, tabiat, şeref ve fazilet, zaman, zât ve nedensellik ile kuvve ve fiil bakımından olabilmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın her şeyin nedeni olması dolayısıyla her açıdan her şeyi öncelemesinin ispatını yapmaya çalışır. Yine zât ve nedensellik bakımından olan öncelik ve sonralık durumundan hareketle de Zorunlu Varlık'ın âleme göre önceliğini ve ezeli olarak kabul ettiği âlemin de sonralığını delillendirmeye çalışır.

İbn Sînâ illet ma'lûl kavramlarından hareketle metafiziğin meselelerinde Zorunlu Varlık'ın her şeyin illeti olması ve O'nun hiçbir illetinin olmaması hususunu izah eder. Yine O'nun illetinin olmamasından hareketle de O'nda varlık ve mahiyet ayrımının olmadığını ispatlamaya çalışır. Dört illet ile de Aristoteles gibi mevcutların meydana gelişi ve oluşumu açıklar. Öyle ki, maddî ve sûrî illetler bir şeyin mahiyetini oluştururken; fail ve gayesel illetler de onun varlığını meydana getirmektedir.

İbn Sînâ, "uzanımı bir yerde kesintiye uğrayan ile uzanımı hiçbir şekilde kesintiye uğramayan şey" olarak tarif ettiği sonluluk ve sonsuzluk kavramlarının mahiyetinden cisim, sayı, boyut ve nedenler sonluluğunu izah eder. O, yine boyut ve cismin sonlu olmasından hareketle de âlemin sonlu olduğunu ispatlamaya çalışır.

Aristoteles'in, âlemdeki oluşum ve değişimi açıklamak için ortaya koyduğu önemli kavramlardan olan kuvve ve fiil kavramları üzerinden İbn Sînâ da evrendeki her şeyin ya bilkuvve ya da bilfiil halinde

olduğunu, gerekli şartların oluşmasıyla bilkuvve olan şeyin bilfiil hale geçtiğini belirterek bu kavramlar bağlamında metafiziğin temel meselelerinden olan evrenin oluşumunu ve değişimi izah eder.

İbn Sînâ’nın, sırayla “varlığın devamına delalet eden anlam; kendisinde hem varlığın hem de yokluğun devamlı olmamasına delalet eden; mevcut olması asla imkân dâhilinde olmayan” şeklinde tarif ettiği “zorunlu, mümkün ve imkânsız” kavramları da metafiziğin önemli kavramları olarak hem mantıkta hem de metafizikte önemli işlev görürler. Mantıkta modal önermeleri oluşturan bu kavramlar metafizikte ise ontolojik bir boyut kazanırlar. İbn Sînâ da bu kavramlar bağlamında metafiziğin temel meseleleri olan Tanrı ve O’ndan meydana gelen varlığın izahatını yapar.

Bilgilendirme / Acknowledgement: Bu makale “Dânişnâme-i ‘Alâî’de İbn Sînâ Metafiziği” adlı doktora tezimizin bir bölümünden alınıp geliştirilerek ve yeniden değerlendirilerek hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Akkanat, H. (2013). *Ortaçağ İslam felsefesinde tümeller*. Adana: Giriş Kırtasiye.
- Akkanat, H. (2010). İslam felsefesinde tikelleri tümel tarzda bilmek. *Felsefe Dünyası*, 51(1), 144-185.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. (çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (2010). *Metafizik*. (çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1996). *Yorum üzerine*. (çev. Saffet Babür). Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles. (1991). Posterior analytics. Jonathan Barnes (edit.). *Complete works of Aristotle* içinde. Princeton: Princeton University Press.
- Amîniyân, A. M. (1383 (hş.)). *Mebânî-yi felsefe-i İslâmî*. Kum: Bûstân-i Kitâb.
- el-Fârâbî. (936/1986). *Ârâi ehli’l-medîneti’l-fâzıla*. (thk. Albert Nasrî Nasr). Beyrut: Dâru’l-Meşrik.
- el-Fârâbî. (1349/1930). ed-Da’âvâ’l-kalbiyye. *Resâilu’l-Fârâbî* içinde. Haydarâbâd.
- el-Fârâbî. (1986). *Kitâbu’l-‘ibâre. el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî* içinde. (nşr. Refik el-Acem). Beyrut: Dâru’l Meşrik.
- el-Fârâbî. (1986). *Kitâbu’l-isagûcî. el-Mantık ‘inde’l-Fârâbî* içinde. (nşr., Refik el-Acem). Beyrut: Dâru’l Meşrik.
- el-Fârâbî. (1974). Mutluluğu kazanma/Tahsîlu’s-sa’ade. *Fârâbî’nin üç eseri* içinde. (çev. H. Atay). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- el-Gazzâlî. (2014). *Filozofların tutarsızlığı/tahâfütü’l-felâsife*. (çev. M. Kaya ve H. Sarioğlu). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- el-Gazzâlî. (1961). *Makâsıdu’l-felâsife*. (thk. Süleyman Dünyâ). Mısır: Dâru’l-Maârif.
- Güner, A. (2001). Kâkûyîler. *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)* içinde (c. 24, s. 219-221). İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları.
- İbn Sînâ. (1383/2004). *Dânişnâme-i ‘alâî:İlâhiyyât*. (thk. Muhammed Mu‘în). Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ.
- İbn Sînâ. (1391(hş.)). *Dânişnâme-i ‘alâî:Mantık. Risâle-i mantık-ı dânişnâme-i ‘alâî* içinde. (tsh. Nevâb Mekrabî). Tahrân: Bunyâd-i Hikmet-i İslâmî-yi Sadrâ.
- İbn Sînâ. (1960). *el-İşârât ve’t-tembihât*. I-IV. (thk. Süleyman Dünyâ, Nasîruddîn et-Tûsî’nin şerhiyle beraber). Mısır: Dâru’l Maarif.

- İbn Sînâ. (1992). *en-Necât fi’l-mantık ve’l-ilâhiyyât*. I-I. (thk. Abdurrahman Umeyra). Beyrut: Daru’l-Cil.
- İbn Sînâ. (1353/1934). er-Risâletü’l-‘arşıyye. *Mecmû’u resâili’ş-şeyhi’r-reîs İbn Sînâ* içinde. Haydarâbâd: Dâru’l-Ma‘ârif el-Osmâniye.
- İbn Sînâ. (2004). *eş-Şifâ:Fizik*. (çev. M. Macit ve F. Özpilavcı). I-II. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. (1952). eş-Şifâ:el-‘ibâre. *eş-Şifâ, el-Mantık* içinde. (thk. C. Anawati ve dğr.). Kahire.
- İbn Sînâ. (2005). *eş-Şifâ:İlâhiyyât the metaphysics of the healing*. a Parallel English-Arabic Text. (trans. M. Marmura). Utah: Brigham Young University Press.
- İbn Sînâ. (2006). *eş-Şifâ:Mantığa giriş /medhal*. (çev. Ö. Türker), İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. (2004). *eş-Şifâ:Metafizik*. (çev. E. Demirli-Ö. Türker). I-II. İstanbul: Litera Yayınları.
- İbn Sînâ. (2013). *Kitâbu’l-hudûd*. (çev. A. Akyol ve İ. Arslan). Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Sînâ. (2004). Uyûnu’l-hikme. *İbn Sînâ risaleler* içinde. (çev. A. Açıkgenç ve M.H. Kırbaoğlu). Ankara: Kitâbiyât Yayınları.
- Kaya. M.C. (2011). *Varlık ve imkân*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kılıç, C. (2008). Fârâbî’nin kitâbu’l-vâhid ve’l-vâhde isimli eserinde ‘bir/lik ve çok/luk kavramı’. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(13), 377-402.
- el-Kindî. (1369/1950). Risâle fi îzâhi tenâhî cirmi’l-âlem. *Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde. (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde). Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî.
- el-Kindî. (1369/1950). Risale fi hudûdi’l-eşya ve rusûmihâ. *Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde). Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî.
- el-Kindî. (1369/1950). Risâle fi’l-felsefeti’l-ûlâ. *Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye* içinde. (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîdde). Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî.
- Maraş, İ. (2007). İbn Sînâ felsefesinde bir (vahid) ve birlik (vahde) anlayışı. *Dinî Araştırmalar*, 10(30), 41-54.
- Platon. (2013). *Phaidon*. (çev. F. Akdemir). İstanbul: Say Yayınları.
- Ross, W. D. (2002). *Aristoteles*. (çev. Ahmet Arslan ve dğr.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Taylan, N. (2010). *Anahatlarıyla mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Türker, M. (1956). *Üç tehâfüt bakımından felsefe ve din münâsebeti*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Türker, Ö. (2013). Üç mesele-1: Âlemin ezeliği. *Gazzâlî konuşmaları* içinde. İstanbul: Küre Yayınları.
- Türker, Ö. (2010). *İbn Sînâ felsefesinde metafizik bilginin imkânı sorunu*. İstanbul: İsam Yayınları.