



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2024, 7(2): 251-266

Teftâzânî’de Birlik ve Çokluk Problemi

The Problem of Unity and Plurality in Teftâzânî

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ağustos/ August 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Aralık/December 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

DOI: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1536612>

Ekrem UĞURLU

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı,
Dr., The Ministry of Education
Bitlis /Türkiye
eugurlu13@hotmail.com
ORCID: 0000-0002-3613-3839

Atıf / Citation: Uğurlu, Ekrem. “Teftâzânî’de Birlik ve Çokluk Problemi”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2024): 251-266.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



Öz

Müslümanların dinî metinlerinde hikmetin her çeşidinin övülmesi ve hikmeti nerede bulunursa alması gerektiği şeklinde buyruklar bulunmaktadır. Bu nedenle İslam düşünce hareketi erken dönemden başlayarak kendinden önceki kadim medeniyetlerin ortaya koyduğu entelektüel birikimden haberdar olmuştur. Bunun yanında ona nüfuz ederek faydalanmak için büyük bir gayret ortaya koymuştur. Bu sebeple Müslüman filozofların ve kelâmcıların görüşlerin gelişiminde kendilerinden önceki filozofların görüşlerinin izlerini görmek garipsenecek bir durum değildir. Çünkü onlar söyleyene değil söylenenin niteliğine önem vermekteydiler. Hiç şüphesiz İslam felsefesi filozoflarının varlık problemini ele alış tarzında Parmenides’le başlayan ve Aristo’le sistemleşen tarihi gelişimin etkileri bulunmaktadır. Aristo felsefesinin derinden etkilenen Müslüman filozof İbn Sînâ’dan itibaren İslam düşünce geleneğinde varlık idrakinin daha esas olduğu Tanrı’nın da varlık idraki üzerinden vücûbiyetinin tespit edildiği söylenebilir. Tanrı ile diğer varlıkların ilişkisi ve bunlar arasındaki ayırımın imkân üzerinden belirlendiği, birlik ve çokluğun da bunlara bağlı olarak ortaya konulduğu görülmektedir. Hem filozofların hem de Mûteahhirûn kelâmcıların “bir ve çok” mefhumlarını tartışma konusu yapmalarının temel sebebi bu iki kavramın varlık-oluş, mahiyet-varlık, sudûr teorisi, tümel-tikel, zorunlu-mümkün, mutlak-görelî, illiyet meselesi ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi konularla alakalı olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla insanlık eşyayı anlamaya çalıştığı günden beri birlik ve çokluk meselesini de anlamaya çalışmıştır. Filozoflar ile kelâmcılar birlik ve çokluk kavramlarının tahlili üzerinden âlemin var edicisine ulaştıklarından bu çalışmamızdaki hedefimiz müteahhirûn dönem kelâmcılarından olan Teftâzânî’nin bir, birlik ve çokluk kavramlarına yüklediği anlamı tarihi bağlamı ile birlikte yakalamaya çalışmaktır. Teftâzânî, Allah-âlem ilişkisini ortaya koyarken bir ve çok kavramlarının nasıl tanımlanması gerektiği ve çokluktan birliğe nasıl ulaşılabileceği meselesi üzerinde durmaktadır. Birlik ve çokluk meselesi salt sayısal bir mesele olarak görülmemiştir. Teftâzânî Allah için “bir” ifadesini kullanırken O’nun bölünmeyi kabul etmeyen bir birliğe sahip olduğunu savunmuştur. Aynı zamanda o, “bir”le benzerinin ve cüzünün bulunmadığını savunduğu görülmektedir. Birlik tam ve mükemmel olmayı ifade ederken; çokluk ise eksiklik ve muhtaçlığı akla getirmektedir. Teftâzânî’nin eserlerinde ortaya koyduğu eşya/varlıklardaki izafi birliğin bir başkasından geldiği ve ilişen olduğu bunun bir müessirinin olması gerektiği hususları konumuzun odak noktasını oluşturmaktadır. Teftâzânî’ye göre her varlık birlik sahibi olsa da birlik, mâhiyet ve varlıkla özdeş değildir. Çünkü kişinin bir araştırma neticesinde âlemin yaratıcısının Allah olduğu hükmüne varıp ancak birliği hakkında başka araştırma ve delillere ihtiyaç duyması mümkündür. Allah’ın varlığı için getirilen deliller ile birliği için getirilen deliller farklı olabilir. Teftâzânî, Allah’ın “bir” olmasının, Vacibü'l-vücûd olması, varlığın ilkesi olması demektir. Yani her varlığın varlık sebebi olması, bütün varlıkların var olmasının takdirinin sahibi, varlığı zorunlu ve kendinden olması anlamına geldiğini belirtir. O, İlk Bir’dir Vacibü'l-vücûd’un bir oluşu, bölünme ve cüzlere sahip olmayı kabul etmemesi demektir. O’nun bir bütünlük olması ve hiçbir şekilde eşi ve benzeri olmaması anlamında tek olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Alem, Mûteahhirûn kelâmcılar, Teftâzânî, Bir, Birlik, Çokluk.

Abstract

In the religious texts of Muslims, some commands praise all forms of wisdom and emphasize the necessity of acquiring wisdom wherever it is found. For this reason, from the early periods, the Islamic intellectual movement made great efforts to become acquainted with and benefit from the intellectual heritage of ancient civilizations that preceded it. Consequently, it is not surprising to observe the influence of the ideas of earlier philosophers on the thoughts of Muslim philosophers and theologians. This is because they valued the quality of what was being said rather than who was saying it. Undoubtedly, the Islamic philosophical tradition’s approach to the problem of existence reflects the historical development that began with Parmenides and became systematized with Aristotle. It can be said that starting with the Muslim philosopher Avicenna

(Ibn Sina), who was deeply influenced by Aristotelian philosophy, the understanding of existence became more fundamental in the Islamic intellectual tradition, with God's necessity being determined through the understanding of existence. The relationship between God and other beings, as well as the distinction between them, is defined through the concept of contingency, and unity and multiplicity are examined accordingly. The primary reason both philosophers and later theologians (Muta'akhhirun) debated the concepts of "unity" and "multiplicity" is their relevance to topics such as existence-becoming, essence-existence, emanation theory, universal-particular, necessary-possible, absolute-relative, causality, and the relationship between God and the universe. Thus, since humanity has sought to understand existence, it has also sought to understand the issue of unity and multiplicity. By analyzing these concepts, philosophers and theologians have arrived at the Creator of the universe. Therefore, this study aims to explore the meanings attributed by Teftazani, a prominent theologian of the Muta'akhhirun period, to the concepts of unity and multiplicity within their historical context. Teftazani focuses on how the concepts of "one" and "many" should be defined and how unity can be derived from multiplicity when discussing the relationship between God and the universe. The issue of unity and multiplicity was not considered merely a numerical problem. When Teftazani uses the term "one" for God, he emphasizes that God possesses an indivisible unity, without any counterpart or component. While unity implies completeness and perfection, multiplicity suggests deficiency and neediness. In Teftazani's works, it is seen that the relative unity observed in objects and beings derives from something external and contingent and must have a cause, which constitutes the focal point of this discussion. According to Teftazani, although every being possesses unity, unity is not identical to essence or existence. This is because one can conclude, through inquiry, that the Creator of the universe is God but still requires further evidence and research to comprehend His unity. The proofs for God's existence and the proofs for His unity may differ. Teftazani states that God's "oneness" signifies His being the Necessary Being (Wajib al-Wujud), the principle of existence, the cause of the existence of all beings, the owner of the determination of all existence, and the necessary and self-sufficient being. He is the First One. The oneness of the Necessary Being (Wajib al-Wujud) implies an indivisible wholeness that does not admit division or parts and affirms His uniqueness without any counterpart or equal.

Keywords: God, Universe, Mutakhirun theologians, Teftâzânî, One, Unity, Plurality

Giriş

"Bir" kavramının metafizik ilminin konusu olmasının bazı sebepleri bulunmaktadır. Mutlak varlık ve şey mefhumları zihnin en genel kavramlarıdır. Bunlar yüklem olma açısından en geniş kapsamlı mefhumlardır. Birin bu özellikleri onu metafizikte incelemeyi vazgeçilmez hale getirmektedir. Mantıkta kullanılan kategorilerin metafizikle ilgili bir yönünün olması da "bir"i metafiziğin konusu haline getiren diğer bir nedendir.¹ Filozofların bir ve birlik kavramları ile ilgili olarak varlığı kendisiyle zorunlu olanın birliği, sıra sayıların ilki olan, kendisinden önce herhangi bir sayının olmadığı, hiçbir şekilde bölünmeyen matematiksel sayı olan bir şekilde bir tasnifleri bulunmaktadır.²

Varlıkları belli kısımlara ayırmadan var olanların bütünü farklı şekilde kabul edip incelemek ve anlamak imkânsız gibi görünmektedir. "Bir" kavramı zihinde genel bir tasavvur olması sebebiyle metafiziğin konusu olarak ele alınmaktadır. Bu sebeple birlik ve çokluk probleminin arka planını yakalayabilmek için konu ile ilgili Aristoteles, Plotinus, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kısmen görüşlerine yer verilmiştir.

Gazzâlî'nin etkisiyle müteahhirûn kelâmcılar felsefenin kavram ve usulünü yoğun bir şekilde kullanmışlardır. Felsefeciler, "Birliksiz çokluk yoktur" genel ilkesine bağlı kalarak âlemdeki çokluktan yola çıkarak onun sınırlı ve sonlu birlerden meydana geldiğini savunmuşlardır. Onlara göre sonlu ve

¹ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54; Ömer Ali Yıldırım, "Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk", *Marife Dini Araştırmalar dergisi* 23/1 (2023), 165-166.

² İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 86-87.

sınırlı varlıkların kaynağının bir olması zorunludur. Ancak sonlu ve sınırlı olmaması gerekir. Özellikle Teftâzânî’nin içinde yer aldığı müteahhirûn kelâmcıların birlik ve çokluğu incelemelerinin nihai hedefi mümkün varlıkların birliğinden yola çıkarak Allah’ın birliğine ve O’nun birliğinden ne kastedildiğine ulaşmaktır. Çünkü varlık verenle varlık alanın birliği aynı düzeyde değildir. Yani Allah için bir ifadesinin kullanılması ile diğer varlıklar için kullanılması farklı anlamlar kastedilmektedir. Teftâzânî felsefecilerin birlik ve çokluk teorisinden yola çıkarak sudûra düşmeden kelâmcıların yaratıcı ve irade sahibi Allah anlayışını da koruma sabitesine bağlı kalma şartıyla Allah-âlem ilişkisini yaratan Allah ve yaratılan âlem şeklinde ortaya komaya çalışmıştır.

Teftâzânî Öncesi Birlik Çokluk Tartışması

Meşşâî filozofları ile müteahhirûn kelâmcılarının bir ve çoklukla ilgili birikim ve görüşlerinin kökeni Aristoteles (ö. M.Ö. 322) ve Plotinus’a (ö. 270) dayanmaktadır. Eski Yunan filozofları doğa ile Tanrı’nın ilişkisinin gizemini ortaya çıkarmak için bir ve çok kavramlarından faydalanmışlardır. Aristoteles ilk muharrikin birliğinin farklı türlerini tespit etmek için özsel bir, arâzî bir ve sayısal bir şekilde bir taksim ortaya koymuştur. Aristoteles’in birlik tasnifinden amaç ilk ilkenin birliğine ve birliğinin farklılığına ulaşmaktır. Diğer bir ifade ile o, ilk muharrikin ezeli, zorunlu ve bir olduğunu ortaya koymuşlardır. Aristoteles ilk muharrikin varlığının zorunluluğunu doğadaki hareket üzerinden tespit etme çabasına girmiştir. Ona göre her hareket edene mutlaka bir hareket ettirici gerekir. Buna göre ezeli olan zaman ve hareketin ilk muharrikinin olması zorunludur. Aristoteles, ilk muharrikin var olmasının yanı sıra O’nun bir olması gerektiği hususunu da savunmaktadır. "Çünkü hareket kesintisiz bir şekilde devam ettiği için süreklidir. Bu sebeple kesintisiz olduğuna göre sürekli olması gerekmektedir. Sürekli ve kesintisiz olması için de bir olması gerekir. Bir olmak içinse hareket gibi ilk muharrikin de bir olması gerekir"³ Aristoteles ilk muharrikin bir, hareket etmeyen ve ezeli olmasının yanında cüz ve miktarla ifade edilecek özellikte de olmadığını belirtmiştir. Çünkü miktara sahip olanlar sonlu olmak zorundadır. Bu durumda sonlu olan ilk muharrikin sonsuz olan hareket ve zamana ilk hareketi vermesinin imkânı kalmaz. Bir bütün olarak Aristoteles’in düşünceleri irdelendiğinde onun çoklu tanrı değil de bir Tanrı görüşünü savunduğu sonucuna ulaşılabilir.

Plotinus felsefesinde bir kavramı Aristoteles’inkinden daha esaslı bir şekilde yer edinmiş ve kendisinden sonraki felsefî görüşlerin birçoğunu derinden etkilemiştir. Plotinus Tanrı-âlem ilişkisini sudûr teorisi ile açıklamıştır. O, Tanrı’yı bir ve ezeli olarak görmektedir. Onun felsefesi ilk varlığın birliği esaslı üzerine bina edilmiştir. Bir hiçbir şekilde çokluk içermez ve bölünmeyi kabul etmez. Bir olan ilk varlık basit olup herhangi bir özelliklikle nitelenemez. Çünkü O’na nitelik atfetmek O’nda çokluğa yol açar. Plotinus "bir"i tanımlamaya kalkışmaz. Birin ne olduğu değil birle ilgili sıfatları açıklarken daha çok onun ne olmadığını ortaya koyan selb (olumsuzlama) dilini kullanmıştır. Plotinus, biri ifade ederken daha çok aşkın, akılla künhüne vakıf olması imkânsız, kendisine nitelik isnat edilemeyen sebep şeklindeki selbi kavramlar kullanmıştır. Plotinus, her şeyin birden zorunlu olarak sudûr ettiğini ifade etmiştir. Plotinus, âlemin birden sudûrunu izah ederken bütün çabasını birin birliğine hâlel gelmemesine yoğunlaştırmaktadır. Çünkü çokluk içerenler ezeli olamazlar. Nasıl güneşten çok ışığın, ateşten ısının ve kaynaktan suyun çıkması bunların birliğine zarar vermiyorsa aynı şekilde varlıkların birden sudûr etmesi onun birliğine zarar vermez.⁴

Müslüman filozofların eş-Şeyhu’l-Yunanî olarak isimlendirdikleri Plotinus, onların fikir dünyalarında derin etkilerde bulunmuştur. Plotinus’un ilk varlığın âlemlerle ilişkisinin ortaya konulduğu sudûr teorisi çok güçlü ve etkileyici görülmüştür. Müslüman filozoflardan Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ’nın (ö.428/1037) sudûr nazariyesini kabul etmeleri ile birlikte bu görüş bazı değişiklik ve dönüşümler geçirerek İslam felsefesine taşınmıştır. Bu sebeple hem meşşâî filozoflar hem de müteahhirûn kelâmcılar bir ve çok kavramlarına eserlerinde yer vermişlerdir.

Kindî (ö. 252/866) birlik ilkesine ulaşmak için birliğin hem nesnelere yüklenebileceğini hem de

³ Cevdet Kılıç, "Felsefî Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)", *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-182.

⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş., 1990), 57-74; 131-137.

birliğin yüklendiği nesnelere her birisinin birliğin türünün farklı olduğunu tespit etme gayreti içinde olmuştur. Kindî'nin bir ve çok kavramları ile uğraşmasının temel nedeni gerçek birin belirlenmesini sağlamaktır. O, birin tanımının yapılamayacağını ifade ettiği gibi birin sayı olmadığını ve diğer taraftan cinsinin bulunmadığını belirtmiştir. Bunun yanında Kindî birin çoğalma ve bölünme kabul etmediği görüşündedir. Bu sebeple Kindî birliğin sekiz türde nesnelere yüklenebildiğini belirtmiştir: 1- Eş anlamlı isimler çok olsalar da bir şeye işaret ettikleri için bunlar birliğe sahiptirler. Siyah ve karanın bir ve aynı şeye işareti buna örnek verilebilir. 2-Eş sesli bir isim çok şeye işaret etse de bir kelime olduğu için birliğe sahiptir. Örneğin yüz kelimesi insan yüzü, hayvanın derisinin soyulması ve suda yüzülmesi gibi anlamlara gelmektedir. 3-Tek bir maden ve unsurdan çok şey yapılmasına rağmen bir birlikten bahsedilebilir. Bakır madeni bir birliğe sahiptir; ancak ondan çok çeşitli ürünler elde edilmektedir. Ondandır üretilen bütün ürünler bakır madeninde ortaklıklar. 4- Zaman gibi bazı şeyler ne kadar bölünürse bölünsün birliğini korumaya devam etmektedir. Bunların bilkuvve ve bilfiil bölünebilmeleri halleri sonlu olduklarının göstergesidir. 5- Bazı birlikler de bölünmeyi kabul eder; ancak bölündükten sonra zâtî özelliğini yitirmektedir. İnsan birliğe sahip olup fiziki özelliği itibarıyla bölünmeyi kabul etmektedir; ancak bölünmeden sonraki cüzleri insan olarak nitelenemez. 6- Sayısal bir ile seslerin harfleri, boyutları ve sonları olmadığından bitişiklik göstermedikleri gibi bölünmezler. Bu sebeple birliğe sahiptirler. 7- Nokta ve ân birliğe sahiptirler. Bunlar bölündüklerinde parçaları kendilerine benzemediği gibi bir başkasına da benzemez. 8- Bir kilo bir tümelliğe sahip olup bölünmeyi kabul etmemektedir. Kilo kendi içine birliğe sahiptir bölündüğünde birliğini kaybetmektedir.⁵ Sonuç olarak Kindî birliğin her nesneye yüklenebildiğini savunmuştur. Çünkü her varlığın bir birliği bulunmaktadır. Ancak yüklenme derecesinin farklı olduğunu bu sebeple mutlak birliğe ulaşmak için nesnelere yüklenen birliğin belirlenmesi gerekmektedir.

Fârâbî, bir ve birlik kavramlarını ele alırken daha çok bunların bölünmeme yönlerine vurgu yapmıştır. Çünkü ona göre bir şey bölünmeyi kabul etmiyorsa birdir. O, biri kendi içinde tasnife tabi tutarak, özü gereği bir olan ve birliğinde başkasına dayanmayan bir ile bir olduğu halde birliği özü gereği olmayan ve başkasına dayanan şekilde ayırmıştır. Varlıklar içerisinde özü gereği bir olanın sadece Allah olduğunu ifade etmiştir. Çünkü diğer şeyler, varlıklarını ve birliklerini başkasından almaktadırlar. Fârâbî Allah'ın en önemli özelliğinin özü gereği var ve bir olduğunu belirtmiştir. O, cevheri yönü ile bölünmeyi kabul etmez. Özü gereği var, bir ve bölünemiyor olması Allah'ı diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerdir. Fârâbî'nin Allah'tan tek varlığın meydana geldiği iddiasını ileri süren sudûr görüşünü benimsemesinin temel nedeni Allah'ın zatında çokluğun meydana gelmesinin önüne geçme hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.⁶

Meşşâî filozofların en önemli simalarından birisi olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) bir, birlik ve çoklukla ilgili yaklaşımında Fârâbî'nin izine rastlanmaktadır. Nasıl ki selefi mümkün varlıkların birliğinden zorunlu varlığın birliğine ulaşıyorsa aynı şekilde İbn Sînâ da bütün varlıkların birliği üzerinden zorunlu varlığın birliğine ulaşmaya çalışmıştır. O biri teşkiki anlama sahip bir kavram olarak gördüğünden biri zâtî, arazî, ve sayısal bir şekilde bölümlere ayırmıştır. Buna göre İbn Sînâ'nın, zâtî bir ile; cins, nevi, fasıl, konu, sayı ve süreklilik (ittisal) bakımından birliğe sahip olanı kastetmiştir. İbn Sînâ'nın bazen zâtî bazen de hakiki ifadesiyle kullandığı "bir" bilkuvve dışında çokluk içermez. İbn Sînâ biri her şeyin ilkesi olarak belirlediğinden çokluğu da bir üzerinden açıklamıştır. O, bir olmadan çokluğun tanımlanamayacağını iddia etmiştir. İbn Sînâ, "bir, zorunlu olarak çoğalmayandır" diyerek birin tanımında çokluğu kullanmış; "çokluğun bir ile tanımlanması kaçınılmazdır" diyerek de bir üzerinden çokluğun tanımlanabileceğini savunmuştur. Çünkü ona göre "çokluk birliklerden oluşan bir toplamdır." Sonuç olarak bir çokluğun ilkesi olduğundan çokluğun varlığı ve mâhiyeti birden gelmektedir.⁷

İbn Sînâ'ya göre bölünmeyen "bir", zâtî veya hakiki olan birdir. Bu "bir" tanım, yetkinlik ve varlık bakımından bir başkasına benzemeyen külli anlamda birdir. Nasıl ki güneş için bir dendiğinde güneşin benzeri bir başka gök cismi olmadığı kastediliyorsa başka şeyler için zâtî veya hakiki bir tabiri

⁵ Ya'kûb b. İshak Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, thk. Ahmed Fuad el-İhvanî (Kahire: Daru ihya-il-Kutbü'l Arabiyye, 1948/1367), 135-139.

⁶ Ebu Nasr Fârâbî, *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, thk. Elbir Nasrî Nadir (Lübnan/Beyrut: Darü'l Meşrik, 1407/1986), 46-56.

⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ metafizik (I)*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İsatanbul: Litera, 2013), 1/86- 92.

kullanıldığında bu ifade ile bölünmeyen, tek, eşsiz, benzeri bulunmayan anlamları kastedilmektedir.⁸ İbn Sînâ, zâtî birle arazî birin bölünmeme özelliğinde ortak olduklarını belirtmiştir. Birlik için "bölünmeyen varlık" denmesi soyut anlamda alınması mümkün olduğundan cevheresel bir varlık olduğu intibahı vermektedir. Ancak birlik cevher olarak kabul edilirse araza ilişemez. Birlik araz olarak kabul edilirse daha doğru olur. Çünkü cevhere araz ilişebilir. Hatta araz cevhere ilişerek var olmaktadır.⁹ İbn Sînâ arazî bakımından birin yüklenmesinin "bir, başka bir şeyle birlikte olan bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir" denilmesi şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Arazî şekilde yüklenmenin üç hali bulunur: 1- İki şey bir konu ve arazî yüklenmiştir. Örneğin Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir. Zeyd ve doktor birdir. 2- Bir, konudaki iki yüklem şeklindedir. "Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir" ifadesinde olduğu gibi burada tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. 3- Tek bir arazî yüklemdeki iki konu olmasıdır. Örneğin "kar ve tuğla birdir" ifadesinde tuğla ve kar beyazlıkta ortak olmaları nedeniyle iki konu bir araza yüklem olmuştur.¹⁰

İbn Sînâ, felsefesinin ana ekseninde bütün varlıkların ortak niteliklerini incelemeyi konu edinmiştir. O eserlerinde konu edindiği ister birlik çokluk meselesi olsun ister diğer hususlar olsun onun felsefesinin temel amacı, Vacibü'l-Vücut'un bir, yetkin, mükemmel ve benzersiz olduğunun ortaya konulmasıdır. İbn Sînâ'nın takip ettiği metot, varlık kavramının tahlili üzerinden yürümüştür. O, kendinden zorunlu varlığın birliğine ulaşmak için varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmıştır. Hatta İbn Sînâ aklın kendisinin varlıkları zorunlu ve mümkün şeklinde ayırmak zorunda olduğunu düşünür. Çünkü varlığından şüphe edilmeyen varlıkların bu iki hükümden birisini alması aklî bir zorunluluktur. İbn Sînâ Vacibü'l-Vücut'un varlığına delil getirirken, mümkün varlıktan yola çıkarak zorunlu varlığa ulaşır. Ona göre mümkün varlıklar teselsül şeklinde sonsuza kadar birbirlerinin varlık sebebi olamazlar. Çünkü sonsuz teselsül aklen imkansızdır. Mümkün varlıklar birbirlerine bağımlı olarak var olmaz. Bu nedenle, varlığı kendinden olan zorunlu bir varlığın bulunması gerekir. Bu zorunluk varlık zâtıyla zorunludur ve varlığında bir başkasına muhtaç değildir. Zâtıyla zorunlu varlık, muhtaç olmadığı için de cüz içermemektedir. Cüzlere sahip olan her varlık muhtaç durumdadır. Yetkin olduğundan dolayı zâtî gereği zorunlu varlık zorunluluk yoluyla mümkün varlığın nedenidir. İbn Sînâ'nın mümkün varlığın zorunlu varlıkla ilişkisini zorunluluk üzerinden kurması mümkün varlığı da bir yönüyle zorunlu hale getirmektedir. Ancak bu zorunluluk zâtî değil ilişkisel bir zorunluluktur. Bu sebeple zorunlu varlık yetkin olduğundan mümkün varlığın ondan sudûr etmesi iradi değildir. Yani hem mümkün varlığın zorunlu varlıktan sudûr etmesi zorunluluktur hem de mümkün varlık kesintisiz bir şekilde zorunlu varlıktan meydana gelmektedir.¹¹

Yukarıda İbn Sînâ'nın temelde varmak istediği noktanın Vacibü'l-vücûd'un varlığını ve birliğini ispatlamak olduğunu belirtmiştik. Ona göre Vacibü'l-vücûd zatının taayyünü açısından bir ve tektir. Vacibü'l-vücûd ne sayısal ne de anlamsal açıdan bölünme ve cüzlere ayrılmayı kabul eder. Vacibü'l-vücûd'un mümkünleri bilmesi zâtında bir çokluğa yol açmaz. O'nun kendisini bilmesi, varlığının sebebi olduğu mümkünleri de bilmesini gerektirdiği halde, bu durum Vacibü'l-vücûd'da çokluğa neden olmaz. İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu felsefede nasıl ki varlık Vacibü'l-vücûd'un zâtî özelliği ise o şekilde birlik de O'nun zâtî özelliğidir ve gerçek birdir. O, her açıdan birdir. Yani hem taayyün etmiş haliyle hem de zihnî tasavvur yönünden tektir. Hiçbir bakımdan zâtında çokluk bulunamaz. Vacibü'l-vücûd'un diğer varlıklarda olduğu gibi cüzlere meydana gelip mürekkep olması düşünülemez. İbn Sînâ'nın birlik ve çokluk yöntemini kullanarak bunun üzerinden Vacibü'l-vücûd'un her yönden bir olduğu sonucuna ulaşması Teftâzânî gibi düşünürlerin dikkatlerini çekmiş olup özellikle Teftâzânî'nin de içinde olduğu müteahhir kelâmcıların konuyu eserlerinde tartışmalarına kaynaklık etmiştir.

Bir ve çok kavramları birbirleri ile ilişkilidirler. Özellikle çok ancak birle ilişkilendirilerek temellendirilmiştir. Bir, çokluğun zıddı olarak kabul edilirse ya da çok birin zıddı görülürse, bu durumda bir, kendi zıddını meydana getirmiş olur. Bu nasıl gerçekleşti? Diğer taraftan çok birin zıddı ise nasıl çokluk kendi zıddından meydana geldi? Çokluğun tanımında denildiği gibi birden fazla

⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/86- 90.

⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/96.

¹⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/86.

¹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/27-40.

olandır şeklinde tanımlandığında bu birden çok ögenin meydana getirdiği bileşik için bir denildiğinde ne kastedilmektedir? Aynı şekilde çok denildiğinde ne kastedilmektedir? Yani kuvve halinde bir ancak fiili duruma geçtiğinde çok olan varlıklar için “bunlar bir mi yoksa çok mu görülecekler?” sorusu gündeme gelir. Bunun yanı sıra bilindiği üzere tümel ifadeler mâhiyetleri itibâriyle ifade ettikleri şeyleri birlik haline getirmektedirler. Çünkü tümel, kavram olarak tektir ama kapsamına çok şey almaktadır. Bu fertleri açısından çok varlıkların esasta bir midirler yoksa çok mudurlar? Bir ve çok kavramlarının bu tartışma zemininde zorunlu varlığın birliğinden ne kastedildiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Filozoflar, Tanrı- âlem ilişkisi, sudûr teorisi, illiyet meselesi ve diğer bazı konularda karşılaştıkları problemleri bir ve çok kavramlarını esas alarak varlıkla epistemolojik ve ontolojik ilişki kurarak çözüm yoluna gitmişlerdir.¹²

Birin Tanımı ile İlgili Tartışma

Birin tanımının yapılp yapılamayacağı tartışmasının tarihi Yunan felsefesine kadar gider. Ancak genel görüş birin tanımının yapılamadığı noktasında birleşmiştir. Teftâzânî (ö. 792/1390) bir ve çoğun tanımlanamadığı konusunda bir tereddüt bulunmadığını belirtmiştir. Ona göre birlik ve çokluk kavramları da vücûb ve imkân kavramları gibi aklî itibarlardır. Bunların hariçte bir varlıkları yoktur. Bunlar zihinde şeylere yüklem olmakta ve bedîhî oldukları için de bireyin bunlarla ilgili bilgi sahibi olması hususunda bir çaba içine girmesine gerek yoktur. Her birey var olduğu andan itibaren birlik ve çokluk bilgisine sahip olur. Teftâzânî’ye göre nasıl ki mutlak varlık zihinde bulunan genel ve açık bir mefhumsa aynı şekilde birlik ve çokluk da zihinde yerleşmiş genel ve açık kavramlardır. Bu sebeple birlik ve çokluk kavramlarından daha açık anlamlı bir söz bulunmadığı için tanımları yapılamaz. Teftâzânî bu bağlamda birliğin akılda çokluğun ise hayalde bilindiğine işaret etmektedir. Buna göre birliğin aklî; çokluğun maddi olduğu şeklinde anlaşılması da mümkündür. Yani çokluğun maddeye ilişmesi itibâriyle hayali olarak görülmesi; birlik ise daha metafiziksel olması nedeniyle akla isnat edilmesi ihtimal dahilindedir. Buna rağmen bir ve çok kavramlarını terimsel olarak dile getirebilmek için kendilerinden daha kapalı bazı lafız ve işaretlerle çağrıştırmaya çalışılmıştır. Örneğin birin tanımı için, bölünmeyi kabul etmeyendir; benzeşen şeylere bölünme imkânı olmayandır. Çoğun tanımı için de bölünmeyi kabul edendir; o, birlerin bir araya gelmesinden meydana gelen toplamdır.¹³ Ancak yukarıdaki birin tanımı çok temel alınarak yapıldığı; çoğun tanımı da “birlerin toplamından meydana gelir” denilerek çok birle tanımlanmış olur. Yani bir tanımlanırken çok temel alınmış; aynı şekilde çok da bir esas alınarak tanımlanmış olduğu gerekçesi ile bu tanımlar eleştiriye tabi tutulmuşlar. Sonuç olarak Teftâzânî biri ve çoğu ontolojik bir mesele olarak değil de sanki epistemolojik bir mesele olarak mülahaza etmektedir. Yani o, bir ve çokluğun esasta nasıl var oldukları sorusunu değil de bir ve çok nasıl bilinebilir? Sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Bu sebeple çoklukla birlik mevcuda tabi olarak ortaya çıkmaktadır. Bunlar mevcudun esasından olan bir şey değildir.

Müteahhir kelamî geleneğe bir ve çok meselesi ile meşgul ilk düşünür Râzî’dir. Bu sebeple onun konuyu nasıl tartıştığı ve tanımladığı bizim için önem arz etmektedir. Bilindiği gibi Cüveynî ve Gazzâlî felsefenin kavram ve metodunu kullanma geleneğini başlatıp meşrulaştıran düşünürlerdir. Onlardan sonra gelen İbn Sînâ’nın çok önemli bir şarihi olan Râzî (ö.606/1210), bu süreç ve geleneği zirveye taşımıştır. Bundan sonraki kelamcılar da onu takip etmişlerdir. Râzî, birin tanımının yapılamaması hususunda olduğu gibi birçok hükmünde de varlıkla benzerlik arz ettiğini ifade etmiştir. Râzî, eserinde kime ait olduğu belli olmayan bazı tanımlara yer vermiştir. O, nasıl ki varlığın tanımı yapılmaya çalışıldığında ya kısır döngü ya da bir şeyin kendi kendisi ile tanımlama problemi ile karşılaşılıyorsa aynı şekilde birin tanımı yapılmaya çalışıldığında ya kısır döngü ya da bir şeyin kendi kendisi ile tanımlama sorununun meydana geldiğini iddia etmiştir. Örneğin “bir, hiçbir yönden bölünmeyendir” şeklinde yapılan tanımda bir, çokla tanımlanmıştır. Bunun gibi “çok da birlerin toplamıdır” şeklinde

¹² Cevdet Kılıç, “Felsefi Düşünce Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)”, *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-182.

¹³ Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu’lMekâsîd*.thk.Abdurrahman Umeyra (Beirut: Âlemü’l Kütüb, 1419/1998), 27.

çok birle tanımlanmıştır. Bu iki tanımda da kısır döngü bulunmaktadır. Çünkü bir, çokla; çok da birle tanımlanmıştır. Sayının tanımı ile ilgili olarak da "sayı, belli bir tertibe sahip birbirlerinden ayrı bir kemiyettir". Râzî bu tanımın yanlış olduğunu gösteren bazı işaretlerin bulunduğunu savunmuştur. O, kemiyetin en sağlam resminin bizzat kendisinde birliklerin ve sayının farz edildiği şeye denildiğini belirtmiştir. Burada kemiyetin tanımında bir ve sayıya başvurulmuştur. Şayet kemiyetin tanımı yapıldığında bir ve sayı; birin tanımında da kemiyet alınırsa kısır döngü vuku bulur. Aynı şekilde belli bir düzende devam eden ayrı şeylerin tanımı bir alınmaksızın yapılamaz. Bu sebeple Râzî, bir ve çoğun tasavvurunun evveli olduğunu ve bunların herhangi bir tanıma ihtiyaç duymadıklarını savunmuştur. Râzî, çokluğun hayalinin evveli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hayal, şeyleri duyu ile hissedilenlerden (mahsus) türetmektedir. Bununla birlikte duyu ile hissedilen şeyler çokluğu kabul etmektedir. Râzî, birin salt akli olduğunu belirtmiştir. Bu sebeple akıl şeylerde bölümlenme ile ilgili ilk tasavvuru birle ilgili yapmaktadır. Sonuç olarak bir ve çoğun tasavvuru evvelidir. Biri çokla tanımlamamız hayali anlamdan destek alarak akli anlama bir tenbihtir. Çokluğun birle tanımlanmasına gelince hayali bir anlamın akli bir anlamla tanımlanması anlamına gelmektedir. Buna göre bir ve çoğun tanımları bir kısır döngüye yol açmazlar.¹⁴

Birin Varlıklara Dereceli Bir Şekilde Yüklenmesi

Teftâzânî'nin bir kavramını İbn Sînâ'da olduğu gibi müşekkek anlamda kullandığı göze çarpmaktadır. Çünkü bir, kullanıldığı yere göre farklı anlamları ifade etmektedir. Bu sebeple şahıs itibâriyle birlik; tür olarak birlikten, tür olan birlik cins olan birlikten, cins olan birlik araz olan birlikten, cüzleri özdeş olan cüzleri farklı olandan birlik açısından daha önceliklidir. Diğer taraftan bir şey şahıs olarak bölünmüyorsa şahıs olarak bölünenden birliğin önceliği yönünden bir evveliyeti bulunmaktadır. Ancak cüzleri özdeş olanlar arasında öncelik bulunmamaktadır. Bu sebeple Allah hakkında bir denilmesiyle O'nun yarattığı varlıklar için bir denilmesi aynı anlama gelmemektedir. Bir müşekkek olunca farklı derecede birlerin olduğu anlamına gelmektedir. Yani bir kavramı yüklediği her varlığı aynı derecede nitelemez. Bir, yüklediği varlıklarda daha fazla, daha şiddetli veya daha az ve daha zayıf bir şekilde yüklenebilmektedir. Varlıkların bir olmaklığı ayrı ayrı düzeylerde gerçekleşmektedir.¹⁵

Teftâzânî, çokluğun oluşturduğu toplamın içindeki her sayının diğerine göre farklı şiddette olduğunu gerekçe göstererek onun da bir ve mutlak varlık kavramı gibi müşekkek bir kavram olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî biri saymanın başlangıcı olması hasebiyle sayı olarak kabul etmediğinden sayıların başlangıç mertebesinin iki olduğunu belirtmiştir. Teftâzânî'nin bu iddiasına 'şayet saymanın başlangıcı bir olduğu için sayı değilse bu durumda saymanın başlangıcı olan ilk ikinin de hakeza sayı olmaması gerekir' şeklinde bir itiraz gelmiştir. Teftâzânî sayıların çiftlikten, teklikten, isimden ve mantıktan kaynaklanan farklı gereksinimleri nedeniyle değişik sayı türleri olduğunu ifade etmiştir. Ona göre nasıl on sayısı, on tane birin tekrarından oluşuyorsa bunun gibi bazı sayılar birliklerin telifinden meydana gelmektedir. Teftâzânî'ye göre on sayısı beş sayısı ile başka bir beş sayısının; altı sayısı ile dört sayısının ve üç sayısı ile yedi sayısının bir araya gelmesi değildir. Bunların birle taksiminden başka bir taksim ihtimalleri yoktur. Taksimde birin tercih edilmesinin nedeni birden azın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Hatta iki de birlerin telifinden meydana gelmektedir. Çünkü sadece biri arttırdığımızda başka bir sayı meydana gelmektedir. Teftâzânî bütün sayıların farklı olduğunu ve kendilerine bir ilave edilerek sürekli arttırılabileceğini ileri sürerek bazı sayıların ise sonsuz olduğunu savunmuştur. Bazı sayılar ise akılda bir bulunuşa sahiptir; ancak dış dünyada bunların bir varlıkları yoktur. Örneğin kişi akılda zihnî bir tasavvurla doğudaki bir şeyi batıdaki bir şeye eklediğinde bu durumda akılda bir çiftin meydana geldiğine akıl hükmeder. Ancak dış dünyada göz önünde bir çiftten bahsetme imkânı yoktur. Çünkü çifti meydana getiren cüzlerin dış dünyada bir varlıkları yoktur; ancak çiftin cüzleri akılda itibârî olarak mevcuttur. Diğer taraftan eğer çifti meydana getiren birlerin dış dünyada bir varlıkları bulunursa Ali ve Hasan'ın bir çift oluşturması

¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî (Beyrut: Daru'l kitabî'l Arabî, 1410/1990), 1/174.

¹⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/34-35.

şeklinde bu çift olma durumu ya birisine ya ikisine ya da ikisinin oluşturduğu toplama kaim olması ihtimallerinin olması gerekirken Teftâzânî, bunlarda bulunan şeyin itibârî birliğin dışına bir şeyin bulunmadığını belirtmiştir.¹⁶

Bir ve Varlık

Aristoteles hariç Plotinus ve ondan önceki filozoflar birlik ve çokluk meselesini şeylerin varlığının esas ve temeli olarak ele almışlardır. Ancak Aristoteles ile birlikte birlik ve çokluk şeylerin esas olmaktan çıkmıştır. Çünkü o, fizik ve metafizik meselelerini nicelikler üzerinden değil de daha çok nitelikler üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. İslam düşünce geleneğinde birlik ve çokluk meselesi umûr-i amme olarak görülse bile metafizik meseleleri izah etmek için esastan bir şey olarak görülmemiştir.

Teftâzânî, birliğin, mâhiyet ve varlıkla özdeş olmadıkları iddiasını bu ikisinin akılda ayrışabiliyor olmasına bağlamaktadır. O, her ne kadar birlik sahibi olanın bir varlığı ve varlık sahibi olanın bir birliği olması yönüyle birliğin varlığa özdeş olduğu vehmini verse de bunun doğru olmadığını belirtmiştir. Teftâzânî, çokluğun bir varlığının olduğunu ancak bunun bir olmadığını ifade etmiştir. Birliğin mâhiyet ve varlıkla özdeş olmadığını savunan Teftâzânî bunu iki delille ispatlamaya çalışmıştır: a) Kişi bir şeyin varlık ve mâhiyeti hakkında bilgi sahibi olup bunun bir veya çok olduğu hususunda bir malumata sahip olmayabilir. Örneğin biz âlemin yaratıcısının Allah olduğu bilgisine sahip olmakla birlikte O'nun bir olduğu ile ilgili ayrı delile ihtiyaç duymamız mümkündür. Yani varlığı için getirilen delil ile bir olduğu ile ilgili getirilen deliller farklı olabilir. Bu sebeple şeylerin varlığı ve mâhiyeti, birliği ile özdeş değildir. b) Teftâzânî bazı nesnelere çeşitli şekillerde birlik ve çokluklarının ortadan kalkmalarına rağmen varlık ve mâhiyetlerinin değişmediği gerekçesinden hareketle varlıkla birlik ve çokluğun özdeş olmadığını belirtmiştir. Örneğin su dolu çok sayıda su kaplarını bir su kabına boşaltıp topladığımızda bu durumda bir su meydana gelir. Çok sayıdaki sular boşatılmaları ile birlikte çoklukları ortadan kalkmış olur. Diğer taraftan bir kaptaki suyu çok su kabına koyduğumuzda çok su meydana gelmiş olur ve birlik halinde bulunan suyun birliği bozulmuş olur.¹⁷ Şayet birlik ve çokluk varlığa özdeş olsalardı yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere birlik ve çokluklarının bozulması ile birlikte varlıklarının da ortadan kalkması gerekirdi. Buna göre şeylerin varlığı ile birliği ayrı şeylerdir.

Kelâmî gelenekte birlik ve çokluk mefhumlarının tartışılmasını başlatan, bunun üzerinden Allah'ın birliğini ve birliğinin diğer varlıkların birliğinden farklılığını tespit etmeye çalışan ilk düşünür Râzî'dir. Bu sebeple konu ile ilgili zaman zaman onun görüşleri referans gösterilmiştir. Râzî'nin birlikle varlığın özdeş olup olmadığı konusunda Teftâzânî ile görüşlerinin örtüştüğü görülmektedir. Muhtemelen Teftâzânî'nin varlıkla birliğin özdeş olmadıkları görüşünde Râzî'den etkilenmiştir. Çünkü her iki düşünürün bu konu ile ilgili savundukları şeyler birbirlerine benzemektedirler. Teftâzânî iddiasını varlıklarla ilgili sahip olduğumuz bilgi ile birlikleri hakkında sahip olduğumuz bilginin farklılığı üzerinden temellendirmiştir.

Râzî'ye göre bazılarının her şeyin bir hüviyeti ve husussiyeti olması ve bunların da varlığı ve birliği olduğunu zannetmelerinden dolayı birlikle varlığın aynı şeyi ifade eden iki kavram olduğunu ileri sürmeleri doğru bir tespit değildir. Onların, her çokluğun çokluk olması itibâriyle bir birliğin arız olması sebebiyle bir olduğunu iddia etmelerine Râzî karşı çıkmıştır. Ona göre çokluk, çokluk olması itibâriyle bir varlığa sahiptir. Ancak çok olması itibâriyle çok birlik içermemektedir. Birle çok aynı şey olmayınca ve çok bir varlığa sahip olduğuna göre birdeki varlık anlamı ile çokluktaki varlık anlamı birden ve çoktan farklı olması gerekir. Bu sebeple her var olanın bir olduğunun iddiası yapılamaz. Râzî kurguladığı bir itirazda, çokluğun çokluk olması itibâriyle bir husussiyeti ve kendisini başka şeylerden ayıran ayırıcı özellikleri olduğunu, aksi durumda bir şeyin varlığından bahsetme imkânının olmadığını belirtmiştir. Yani herhangi bir çoğun mevcut olabilmesi için başkasından ayrışması ve kendisine özgü husussiyetlerinin olması gerekmektedir. Dolayısıyla çokluğun kendisi de birlik sahibidir. Buna karşın Râzî ise birliğin çokluğa iliştiğini ancak birliğin ilişmesi çokluk olması itibâriyle olmadığını belirtmiştir.

¹⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/35-36.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/28-29.

Yani şeylerdeki birlik ve çokluk yönleri farklılık arz etmektedir. Örneğin çokluk on sayısına ilişirken; birlik de on olması itibâriyle onluğa ilişmektedir. Buna göre on sayısında çokluk ve onun iliştiği konusu bulunmaktadır. Buradan çıkan sonuç, on sayısı ile çokluk aynı şeyler değildir. Diğer bir sonuç ise çokluk da konu pozisyonunda olan on sayısına ilişirken birlik ise çokluğun bizzat kendisine ilişmektedir. Bu duruma göre, çoğun birliği çoklukla çelişmez. Bunların karşıtlığa dönüşmesi ancak konuları bir olması halinde olur. Konuları bir olmadığına göre bir çelişiklik oluşturmazlar. Yani çokluk on sayısına ilişirken birlik de çokluğa ilişmektedir. On sayısı önce çok olur. Çoğa ilişkin bir, birlik itibâriyle bir on sayısına ilişmektedir. Bu sebeple on sayısına çokluk ve birlik aynı anda ilişmedikleri için bir çelişiklik meydana gelmez. Râzî'ye göre cevherin mevzu'una gelince ne çok ne tek olmadığı için kendisine birliğin ve çokluğun ilişmesinde bir problem teşkil etmez.¹⁸ Sonuç itibariyle Râzî'nin de birlik ve çokluk meselesini İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlık idrakikini temele koyarak hareket ettiğini gözlemlemekteyiz. İbn Sînâ varlığının bedâheti temelinde vücûp ve mümkün kavramlarını tanımlamış bu tanımlardan hareketle birlik ve çokluğun varlığa ilişme durumlarını tespit etmeye çalışmıştır. Aynı şekilde Râzî'nin de birlik ve çokluğu varlığın tasnifinin esası görmek yerine mevcutlara tanımları gereği ilişkin olarak görmektedir.

Birlik ve Çokluğun Varlıklara İlişmesi

Teftâzânî, birin farklı ilişmelerinin olduğunu savunmuştur. Bu sebeple o, birin iliştiği şeyin sayısına göre anlamları farklı olan kavramların meydana geldiğini belirtmiştir. Yani Teftâzânî çok için de "bir" kavramının kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü çokluk her birisinin müstakil varlığı bulunan şeylerden meydana gelmektedir. Ancak her çokluk kendi şartında bir yönden birliğe sahiptir. Çokluğun dışındaki şeylerin birliği iki kısma ayrılmaktadır. Bunlar hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen şeylerin birliği ve bir olmasına rağmen bölünmeyi kabul eden şeylerin birliğidir. Hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmeyen "bir", mutlak bir olarak isimlendirilmektedir. Teftâzânî bu tespiti ile her birliğin aynı hükümde varlıklara yüklenmediği; birin varlıklara farklı derecede yüklendiğini savunmuştur. Mutlak anlamda bir olanla mutlak birliğe sahip olmayanın ifade ettikleri hüküm farklılık arz etmektedir. Bölünmeyi kabul etmeyen bir olduğu halde ancak mutlak birliğe sahip olmayanlar da kendi içinde kabil olanlar ve olmayanlar şeklinde bölünürler. Şayet birliğe sahip olanlar kabil değilse bu da ya noktada olduğu gibi hissi olarak işaret edilebilen ya da mufarık akıllarda olduğu gibi hissi olarak işaret edilemeyen şekilde iki kısma ayrılmaktadır. Teftâzânî bölünmeyi kabul eden birin bölünmesinin niceliklerde zâtî cisimlerde ise arazî olduğunu ileri sürmüştür. Birin iliştiği şey basit ve bölünen ise cüzleri benzer olur ve buna bitişik bir (vâhidun bi'l ittisal) denir. Şayet birin iliştiği şey mürekkep, bölünen ve farklı cüzlere sahipse toplamdan oluşan bir (vahidin bi'l ictma') denir. Teftâzânî'ye göre kemikle et arasındaki ilişkide olduğu gibi ister tabii bir ilişki olsun ister birbirinin peşinden gelen ancak zorunlu bir bağılıkları olmayan müstakil varlıkları olan iki farklı cisim olsun şayet hareket etmelerinde biri diğerini etkiliyorsa bunlar arasında birbirini gerektirme ilişkisi bulunmaktadır.¹⁹

Râzî, heyula ve suretleri bir olmasından dolayı bölünmeyi kabul eden müteşabih cisimlere bölünmenin ilişmesi itibâriyle vahidin bi'l ittisal tabirini kullanmıştır. Eğer bunlara bir düzlemde (had) birbirleri ile ilişkili cüzlerin ilişme imkânı varsa ve bölünme ihtimalleri bulunuyorsa bu durumda bu cüzlerin mevzularının aynı olması gerekmektedir. Bunlar nevide bir olmaları nedeniyle cüzlerinin birliği itibâriyle dikkate alınmazlar. Yani bir türün fertlerinin bir araya gelmesi türü meydana getirmez. Örneğin çok suyu dikkate aldığımızda hakikatleri aynı ve benzer olmaları sebebiyle tür ve mevzu bakımından bir olarak kabul edilmektedirler. Suret ve arazın iliştiği maddeleri de birdir. Çünkü şahıs olarak maddeleri çok olsa bile bunlar bir su kabında toplatıldıklarında maddeleri bir olur. Yani su şahıs olarak bölünse bile tür, hakikat açısından birdir. Aynı zamanda tek bir mahalde araz ve suret alması itibâriyle mevzu ve madde de birdir.²⁰

¹⁸ -Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1/171-172.

¹⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/32.

²⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/32-33.

Vahidin bi'l ictimaya gelince ağaç örneğinde olduğu gibi bunlar bazen tabiat itibâriyle, bir ev örneğinde olduğu gibi bazen sanat itibâriyle bazen ister bitişik ister ayrı olsun belli miktarlar ve ölçülere sahip altı birimden meydana gelen bir dirhemde olduğu gibi ıstılah ve konum itibâriyle birdir. Buradaki cisimlerin cüzlerinin benzer olup olmaması önemli değildir.

İki Sayısı Arız Olduğu Şeyi Bir Yapar mı?

Teftâzânî, iki tane birin bir araya gelerek meydana getirdiği ikinin birliğe sahip bir şeye arız olup olmadıkları hususunu tartışmaya açmıştır. Teftâzânî, iki tane birin meydana getirdiği ikinin içindeki her birin mâhiyetlerinin farklı olması ve hüvviyetlerinin de zâtî olmasını gerekçe göstererek bunların tek bir şeye arız olmayacağını savunmuştur. O, iki suyun bir kapta birleştirilmeleri, toprakla su karıştırılarak çamurun meydana gelmesi, su ile hava kaynarken kevn ve fesatla birlikte buharın meydana gelmesi ve siyah-beyaz bir cismin bir dönüşümle birlikte siyah bir cisim olması durumu ile iki tane birin birlikteliğinden meydana gelen ikinin tek bir şeye arız olmalarını imkânsız olduğuna örnek göstermiştir. Çünkü ya her ikisi varlıklarını sürdürmektedirler. İki suyun bir kapta birleştirilmeleri durumunda olduğu gibi ya hava ile su kaynayınca bir değişim sonucunda su yok olur sadece hava kalır ya da siyah ile beyaz bir cisimde değişime uğrayarak sadece siyah bir cisim meydana gelir.²¹

Teftâzânî ikiliğin tek bir şeye arız olamayacağını iki yolla ortaya koymuştur. 1- İkiliği meydana getiren her birliğin ister iki ister bir mâhiyetleri olsun fark etmez bunların farklılıkları zâtî olduğu için yok olması düşünülemez. Çünkü bir şeyin zâtî özellikleri şeyin kendisi ile var olduğu hususiyetidir, şey bu özelliği ile vardır. Bu özellik yok olduğunda şeyin kendisi de yok olmaktadır. Teftâzânî'nin bu deliline şöyle bir itiraz gelmiştir; delil diye ifade ettiğiniz şey tartışmanın kendisidir, nasıl delil olabilir. Diğer taraftan bunun bir uyarı olduğu ifade edilirse buna karşılık denir ki bu daha açık değildir ki uyarı bir uyarı niteliğinde olsun. Hatta daha belirsiz olduğu söylenebilir. Çünkü bazen benzer iki şey bir olmadan onlardaki farklılık zâtî olabilmekte ve dolayısıyla bu farklılığın yok olması da mümkün değildir. 2- Birlikten sonra şayet ikilik devam ediyorsa bunların birlik değil ikilik olmaları gerekmektedir. Aksi durum olan bir tane tam birlik varsa bir birlik kalmıştır. Çünkü ikiliği oluşturan birlerden birisi yok olmuş diğeri kalmıştır. Şayet ikiliği oluşturan birlerden hiçbirisi kalmamışsa bu durumda ikisi de yok olmuşlar ve yeni üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Bu ihtimallerden hangisi kabul edilirse edilsin tam bir birlikten bahsetme imkânı yoktur. Bu delile de şu şekilde itiraz gelmiştir: Onlar itirazlarında, ikisi kaldığında burada ikilik yoktur birlik vardır denilmesini kabul etmediklerini belirtmişlerdir. Onlara göre şayet iki tane bir, bir araya geldiklerinde bir ikilik meydana getirmemişlerse dedikleri doğru olmaktadır. Bu durumda iki tane bir, bir araya geldikten sonra şayet her ikisi de bulunuyorsa şüphesiz burada ikilik mevcuttur. Aksi kabul edilmesi halinde ya sadece birisi mevcuttur ya da herhangi birisi mevcut değildir. Bu durumda ya birisi yok olmuş birisi kalmıştır ya da ikisi de yok olmuştur ve üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Bu iddiaya da şu şekilde bir itiraz gelmiştir: Her ikisi de mevcut olduğunda bunlar birlik değildir aksine ikiliktir iddiasını kabul etmemişler. Onlara göre şayet ikilik tek bir varlıkla var değilse dedikleri doğru olmaktadır. Teftâzânî ise bu itiraza karşılık olarak şunları ifade etmektedir: Şayet ikiliği oluşturan birlerin ikisi de mevcutsa bunlar ikilidirler, bir değildirler, ya da ikisi bir varlıkla vardırlar. Bu durumda ikisinden birisi varlıkta öncelikli olacağı için birisinin var diğerinin yok olması gerekmektedir. Eğer var olan birlik halindeki şey ikisinin dışındaki bir şeye buna göre ikisi de yok olmuştur. Yeni üçüncü bir şey meydana gelmiştir. Teftâzânî bu itirazların ortadan kaldırılması için kabul edilecek en uygun görüşün, ikiliği oluşturan birlerin ilkin kendi başlarına müstakil varlıklarının olduğunu ancak bunlar ikiliği meydana getirdikten sonra bir tane ikilik olduklarını ifade etmektir. Bu itirazın özü şudur ki ikinin birliğinin imkansızlığının zorunlu olduğu söylenmesidir. Sonuç olarak delil ve uyarı adı altında ortaya konulan şeylerden kasıt, bunların gücünden yararlanarak açıklama ve detaylandırmayı arttırmaktır.²² Sonuç itibariyle Teftâzânî bir ve çoğun doğal nesnelere ilişkisini tartışmıştır. Bir ve çoğun doğal nesnelere nasıl yansıdığını ve doğal

²¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/37-38.

²² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/38-39.

nesnelere nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Böylece bir ve çoğun ontolojik statüsünü her yönden tespit etmeye çalıştığı gözlemlenmektedir.

Çokluk Farklılık Gerektirmektedir

Çokluğun farklılığı gerektirip gerektirmediği konusu tartışılmıştır. Mütakaddimûn Ehl-i Sünnet âlimlerin geneli her çokluğun farklılığı zorunlu hale getirmediğini savunmuştur. Çünkü onlara göre Allah'ın zâtı ile sıfatı ayrı şeyler olmalarına rağmen O'nun zâtında bir çokluğa yol açmaz. Teftâzânî farklılığın çokluğa sahip şeyler arasında bulunduğunu ifade etmiştir. Ona göre farklılık (teğayur) kavramı, ihtilaf ve zıtlık gibi vücûdî olduğu için iki farklı varlığın bir araya gelerek ayrılmaları mümkündür. Ancak iki yokluk ve bir yoklukla bir varlık için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü yokluk (ma'dum), ihtilaf ve zıtlıkla nitelenemez. Bunun yanında nasıl iki yokluğun ayrışmasının imkânı yoksa kül ile cüzün ve mevesufla sıfatın da ayrışmasının imkânı bulunmamaktadır. Diğer taraftan iki cismi ele aldığımızda her birisinin farklı mekâna (hıyez) sahip olmaları itibâriyle ayrıştıkları kabul edilmektedir. Yani birisinin bulunduğu mekânda diğerinin bulunmadığı takdir edilebilmektedir. İster hadis ister kadim olsun sıfatı mufaraka (ayrık sıfatlar) mevsuf bulunduğu halde sıfat bulunmayabilir. Çünkü bunlar ayrılabilirlerdir. Ayrılmanın cevazı mekânlı (tehayyuz) olması, varlık ve yokluk itibâriyle olmasından daha geneldir. Yani şeylerin ayrılma özelliği onların yokluğundan, varlığa gelmelerinden ve mekânlı olmalarından daha genel bir özellik olduğu ifade edilmektedir. Teftâzânî kadim olan Allah'ın ilimi ve kudretine olduğu gibi sıfatla mevsufun aynı olmadığını ancak nefse lazım olmalarından dolayı sıfatların mevsuftan ayrı da olmadıklarını belirtmiştir.

Allah'ın Birliği ve Çokluğa Varlık Vermesi

İbn Sînâ'nın metafizik meselelerle meşgul olmasının ana sebeplerinden birisi de vacibü'l-vvücûd'un varlığını ve birliğini temellendirmektir. O, vacibü'l-vücûd'un zatının taayyünü açısından bir ve tek olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple Vâcibü'l-vücûd ne anlamsal ne de sayısal olarak bölünmeyi ve cüzlere sahip olmayı kabul etmez. İbn Sînâ'ya göre Vacibü'l-vücûd'un mümkün varlıkları bilmesi zâtında bir çokluğa sebep olmaz. Ona göre varlık Vacibü'l-vücûd'un zâtî özelliği olduğu gibi birlik de O'nun zâtî özelliğidir ve O, gerçek birdir. İbn Sînâ, Vacibü'l-vücûd'un hem taayyün hem de zihnî tasavvur açısından tek olduğunu savunmuştur.²³

Müslüman Filozoflar, Vacibü'l-vücûd'un hakikati mutlak varlığı (Hakiket'ül Vacib huve mutlaku'l-vücûd) olduğunu belirtmişlerdir. Yani O'nun varlığı çokluk barındıran küllî anlam değildir. Bilakis şahıs olarak tektir. Varlığı kendisi olan bir varlıkla vardır ve terkîp barındırmadığı için herhangi bir varlığın mâhiyeti olmadığı gibi varlık mâhiyet şeklinde ayırım kabul etmez. Vacibü'l-vücûd salt hayırdır. O, basit olduğu için zıddı, benzeri, cinsi ve faslı yoktur. Şayet cüzlere sahip olduğu kabul edilirse kendi kendisini öncelemesi gerekecektir. Çünkü cüzleri olan varlıkların cüzlerinin varlığı kendilerinin toplamının varlığını öncelemesi zorunludur.²⁴ Varlık mâhiyet ilişkisi noktasında kelamcılarla filozoflar farklı görüşe sahiptirler. Kelamcılar varlıkla mâhiyetin ayrı olduğunu savunurken filozoflar göre ise Allah için varlıkla mâhiyet ayırımı yapılamaz.

Teftâzânî, Allah'ın bir olmasından kastın Vacibü'l-vücûd olması olduğunu belirtmiştir. Yani varlığı zorunludur, varlığında bir başkasına muhtaç değildir ve varlığı kendindedir. Çünkü varlığında bir başkasına muhtaç olanlar Vacibü'l-vücûd değil âlemdaki diğer varlıklar gibi caizü'l-vücûd olurlar. Teftâzânî'ye göre Allah'ın caizü'l-vücûd olduğunun kabul edilmesi O'nun âlemdaki diğer varlıklara benzetilmesi anlamına gelecektir.²⁵ Teftâzânî, Allah için bir denilmesinden kastın âlemin yaratıcısının tek olmasının (sanî'u'l âlemi vahidun) ifade edildiğini belirtmiştir. Bu sebeple Vacibü'l-vücûd'un bir oluşu, bölünme ve cüzlere sahip olmayı kabul etmeyen bir bütünlük olması ve hiçbir şekilde eşi ve benzeri olmaması anlamında tek olmasıdır. Bu sonuca göre Allah için bir ifadesinin kullanılması

²³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ metafizik (I)*, 1/27-50.

²⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 1/235-236.

²⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'id*, thk. Ahmed Hicazi es-Sukka (Mısır/Kahire, Mektebetü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, Mürafetli matbaası, 1407/1987), 28.

niceliksel anlamda değildir.²⁶ Ona göre kelâm âlimleri bu iddialarını temellendirmek için temanu'²⁷ delili diye bir delil geliştirmişlerdir. Bu delil âlemin iki ilahının olması durumunda bunların iradelerinin birbirlerinin iradesini engelleyeceği esası üzerine bina edilmiştir. Çünkü iki farklı irade farklı ihtimallerin olmasını gerektirmektedir. Aynı anda ilahlardan birisi âlemde hareketi dilerken diğeri sukûnu irade edebilir. İki zıt bir araya gelemediği için bu iki ihtimalin aynı anda gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu iki durum bir araya gelmediğine göre iradesi gerçekleşmeyen aciz, muhtaç ve hadis (sonradan var olan) bir varlık olur. Bu durumda birisinin iradesinin diğersinin iradesini engellemesi gerekir. İradesi engellenenin ilah olması mümkün değildir.²⁸

İnsanlığın düşünce serüveninde bir ma'lûlün birden çok illetinin olup olmayacağı ve bir illetten birden çok ma'lûlün varlık elde edip etmeyeceği konusu tartışılmıştır. Bir ma'lûlün tek illetinin olduğu hususunda çok büyük tartışmalar olmadığı gibi bu konuda ittifaka yakın bir görüş yakınlığı bulunmaktadır. Felsefecilere göre basit birden, bir ma'lûlün dışında ma'lûlün meydana gelmesi mümkün değildir. Onlara göre Tanrı'dan birçok şeyin sadır olduğunu ileri sürmek O'nun zâtında çokluğa yol açacaktır. Buna göre bir ma'lûlün sadece bir illeti olur. Ancak kelâmcılar ise birden çok ma'lûlün bir illete isnat etmesinin mümkün olduğunu savunmuşlardır. Yani kelamcılara göre Allah'a birçok şeyi isnat etmek ve sıfatlar üzerinden O'nun her şeyin varlık sebebi olması Allah'ın zâtında bir çokluğa yol açmaz.

İslam düşünce geleneğinde bir kısım Mu'tezili haricinde bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamayacağı fikri hakimdir. Bu iki gerekçeye dayandırılmaktadır. 1- Bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamayacağını savunanlara göre, bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti bulunursa ma'lûlün hem bütün illetlere ayrı ayrı muhtaç hem de muhtaç olmaması gerekir gibi çelişkili bir durum olur. 2- Bir ma'lûlün birden fazla müstakil illeti olamaz; çünkü ma'lûl bunların tümüne dayandığında bunların müstakil illet oldukları iddiasını yapmanın imkanı kalmaz. Bilakis bir ma'lûlün birden fazla illeti olduğu için her illet müstakil bir illet değil illetin parçası olur. Bir ma'lûlün birden fazla illeti olduğu ileri sürülürse illetlerin müstakil oldukları imkanı kalmaz. Bir illetin müstakil olmasından kasıt, onun etki etmede bir başkasına muhtaç olmamasıdır. Ma'lûl, birden illete dayanamayacağına göre illetlerden sadece bir tanesi etkiye sahiptir. ²⁹ Yani bir ma'lûlün birden fazla illetinin olduğu iddiası iki probleme yol açmaktadır. Ya illetler müstakil bir şekilde illet olma özelliğine sahip değildirler ya da hiçbiri illet değildir.

Bir'den ancak bir çıkar iddiasını ileri süren filozoflar bunu ispatlamak için dört tane delil ortaya koymuşlardır. 1- Birbirinden farklı iki şeyin "Bir'den çıkması illetin zâtında farklılığın bulunduğu ve zâtının terkip içerdiği anlamına gelecektir. Yani iki farklı şeyin illiyeti tek bir şeyde birleşirse illet mürekkep olur. Bu sebeple filozoflara göre her şeyin failinin farklı olması zorunluluğundan her ne zaman ma'lûl çokluk içeriyorsa mutlak olarak illet de çokluk içermektedir. Buna karşın şayet ma'lûl tekse mutlak olarak illetin tek olma zorunluluğu bulunmaktadır. 2- Bir illetten iki farklı şeyin çıktığı kabul edilmesi iki zıt şeyin çıktığı anlamına gelecektir. Ancak terkip içermeyen "Bir"den aynı yönden iki zıt şey çıkamaz. 3- Bir illetin iki veya daha fazla ma'lûlü olduğu kabul edilirse illetin her ma'lûlle uyumlu olması gereğinden çok şeyle uyumlu ve benzer olması anlamına gelecektir. İletinin çok şeye benzemesi ya farklı hakikatlere sahip olması ya da terkip içermesi anlamına gelecektir. Sonuç olarak bir illet iki ma'lûlle iki farklı yönden uyumlu olduğu kabul edilirse bu illetin mâhiyet itibâriyle terkiye sahip olduğu iddia edilmiş olur. 4- Filozoflar, farklı ma'lûllerdeki etki farklılığını delil göstererek bu

²⁶ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâr*, 29.

²⁷ Burhân-ı Temânü', bir birini karşılıklı engelleyen delil anlamına gelmektedir. Bu delile göre şayet âlemin bir değil de iki yaratıcısının olduğu kabul edilirse her birisinin diğersini engelleyeceği için âlem var olamayacaktır. Çünkü ister her iki tanrıyı birlikte güç ve irade sahibi kabul edelim ister birisini irade ve güç sahibi kabul edelim diğersini ise kabul etmeyelim ya da hiç birisini irade ve güç sahibi kabul etmeyelim her üç durumda da bazı imkansızlıklar ve çelişkiler meydana gelmektedir. Şöyleki birinci ve üçüncü ihtimal kabul edildiğinde âlem hem var hem de yoktur ya da ne var ne de yoktur şeklinde bir sonuca varılır. Bu iki ihtimal de aklen kabul edilmesi mümkün olmayan tutarsızlıklar barındırmaktadır. İkinci ihtimal kabul edildiğinde ise güç ve irade sahibi olan âlemin yaratıcısı olan Allah olurken bu niteliklere sahip olmayan ise âlemin var edicisi olamaz. (Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Mayıs 2024).

²⁸ Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akhâr*, 29.

²⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/88.

durumun illetlerde bulunan tabiat farklılığından kaynaklandığını savunmuşlardır. Örneğin bir cisim ateşe yaklaştırılırken ısınır diğer bir cisim ise suya batırıldığında soğumaktadır. Buna göre ateş ve su farklı etkiler ürettiğine göre bunların tabiatları da farklı olmak zorundadır. Burada bir değil iki illet bulunmaktadır. Bu sebeple etki çokluğu illetin de çok olduğu anlamına gelir.³⁰

Teftâzânî, Allah'ın çok şeyin nedeni olabileceği iddiasını iknaî ve tahkiki olmak üzere iki gerekçeye dayandırmaktadır. O'na göre, akıl, Allah'ın çok şeyin varlık nedeni olduğu hükmünü mülâhaza ettiğinde bu hususu herhangi bir yönden imkânsız görmemektedir. O, Allah'ın ayrı ayrı her şeyin varlık nedeni olduğunu inkâr edip bunu imkânsız görenin iddiasını ispatlaması gerektiğini belirtmiştir. Teftâzânî, tahkik metodunda çeşitli argümanlarla Allah Teala'nın bütün mümkünlerin varlık sebebi olduğu görüşünü ispatlamaya çalışmıştır. O, farklı şeylerin Allah'tan sadır olmasının birliğine zarar vereceği iddiasını doğru bulmaz. Zira bu durumda hiçbir şekilde Allah'ın birliği savunulamaz. Çünkü Allah'tan tek bir şey sadır olsa bile illetle ma'lûl farklı oldukları için O'nda terkip ve çokluğa yol açacaktır. Dolayısıyla O'ndan hiçbir şeyin sadır olmaması gerekir. Diğer taraftan Allah'ı tenzih hususunda sadece bir şeyi O'ndan olumsuzlama imkânımız kalır. Zira O'dan çok şeyi olumsuzlama zâtında çokluğa sebep olacaktır. Aynı zamanda Allah'a herhangi bir sıfat isnat etme imkânımız da kalmaz. Filozofların, "Allah'ın her şeye ayrı ayrı illet olması farklılık arz etmektedir. Allah'ın birden çok farklı şeye illet olması O'nun zâtında terkip ve çokluğa yol açar" demelerine karşı kelâmcılar Allah'ın şeylerin illeti ve varlık nedeni olması itibârî bir durumdur hakiki bir durum değildir tezini savunurlar. Kelâmcılara göre Allah'ın varlıkların illeti olması itibârî olarak görülmezse O'na hiçbir şekilde faillik niteliğinin verilmemesi gerekir. Çünkü Allah her zaman farklı şeylerin varlık sebebidir. Buna göre Allah'ın farklı varlıkların illeti olması itibârî olarak değil de hakiki anlamda görülürse O'nda terkip ve çokluğa sebep olur ve biri kabul etmesi dışında O'nunla ilgili hiçbir şey ifade edilemez.³¹ Kelâmcılara göre Allah'ın varlıkların illeti olması itibârî olarak değil de hakiki olarak görülmesi halinde birden sadece bir çıkar iddiasının ittisaf ve kabiliyet yönleri Allah'ta çokluğa yol açmaktadır.

Teftâzânî, filozofların basit birin eserinin çokluk içermeyeceğini iddia etmelerini doğru bulmaz. Ona göre aklî ve itibârî yönlerin çokluğu hakiki birliğe kusur getirmemektedir. Aksi durumda tek bir varlığın bile Allah'tan varlık elde etmesinin imkânı kalmaz. Faraza Allah'ın bir tek varlığa kaynaklık ettiğini düşünelim. Bu durumda Allah'ın zâtı ve herhangi bir varlığa kaynaklık etmesi ayrı olacağı için yine filozofların kaçınmaya çalıştığı çoklukla karşı karşıya kalınacaktır. Geriye Allah'ın varlıklara illet olmasını aklî ve itibârî durumlar olarak görmek kalmaktadır.

Filozoflara göre şayet bir illetten A'nın ve B'nin varlık elde ettiği kabul edilirse iki çelişik şey meydana gelmiş olur. Teftâzânî'ye göre, iki şeyin basit bir illetten aynı anda varlık elde etmeleri iki çelişik şeyin bir araya gelmesi anlamına gelmez. Ona göre aynı illetten hem A'nın hem de B'nin varlığa gelmesi mümkündür Çünkü A, B'nin çelişigi olarak görülemez. A'nın var olmasının çeliği, A'nın var olmamasıdır. Yoksa A olmayan ancak B olan birbirlerinin çelişigi değildirler. Dolayısıyla Teftâzânî, A ve B'nin aynı illetten var olması görüşünün savunulmasını çelişik şeylerin bir araya geldiği anlamına gelmediğini belirtmektedir. Ona göre ancak Allah aynı anda hem A'nın var olması hem de A'nın var olmamasının illeti olarak görülürse çelişik şeyler bir araya gelmiş olur.³²

Sonuç

İbn Sînâ ve Yunan filozoflarına göre birlik zorunluluğu ifade ettiğinde, bölünmezlik ve mutlak olmayı temsil eder. Çokluk ise imkânı yani çokluk mümkününe dair bir şey iken zâtî ve bölünmeyen mutlak birlik zorunluluğa ait bir şeydir. Müteahhirûn kelâmcıları ise bir ve çokluğu Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda felsefecilerden farklı olarak ele almışlardır. Müteahhirûn kelâmcıları bir ve çok üzerinden Allah-âlem ilişkisini belirlerken onların temel amacı âlemin Allah'tan zorunlu bir şekilde meydana geldiği şekilde bir sonuca ulaşmamaktır.

³⁰ Ebu'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr *Îcî el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb), 85-87.

³¹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/91-93.

³² Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, 2/93.

Teftâzânî kendi seleflerinin genel görüşüne tabi olarak bir ve çoğun tanımlanamadığını ifade etmiştir. O, bir ve çoğun akli itibârlar olduklarını, hariçte bir varlığa sahip olmadıklarını ve zihinde şeylere yüklem olduklarını belirtmiştir. Teftâzânî'ye göre birlik ve çokluğun bedihî olduklarını bu sebeple nasıl mutlak varlık mefhumu bireyin zihninde genel ve açıksa aynı şekilde birlik ve çokluk kavramları da bireyin var olmasıyla zihninde genel ve açık olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla bunların tanımını yapılamaz.

Teftâzânî, bir ve çoğu ontolojik ya da metafiziksel bir şey olarak değil de epistemolojik olarak dikkate almaktadır. Yani Tanrı için bir ifade edilir ancak Tanrı'nın var olduğu bilindikten sonra bir ifadesi O'nun için kullanılmaktadır. Bu sebeple Allah hakkında kullanılan "bir" kavramı O'nun ne olduğuna temel teşkil eden ve zatına dahil bir anlamda kullanılmamaktadır. Teftâzânî biri Allah'ın varlığına tabi olarak kabul etmektedir. Çokluk ise mümkün varlıklara ilişmektedir. Ancak mümkün varlıklara ilişmesi itibâriyle onların esaslarına dair bir şey söylemez. Buna göre bir akılda bilinmesi itibâriyle metafiziksel varlıklara ilişmektedir. Çokluk ise hayalde bilinmesi itibâriyle mümkün varlıklara ilişkin bir şeydir. İster bir olsun ister çok olsun iliştikleri şeylerin esasını vermezler. Sanki Teftâzânî'nin bir ve çok kavramları geldikleri şeylere ilişmeleri hasebiyle arızî bir niteliğe sahip oldukları intibahı vermektedirler.

Teftâzânî'nin, bir kavramını farklı yerlerde değişik anlamlara gelebilecek şekilde kullandığı için müşekkek anlamda olduğu göze çarpmaktadır. Buna göre şahıs itibâriyle birlik; tür olarak birlikten, tür olan birlik; cins olan birlikten, cins olan birlik araz olan birlikten; cüzleri özdeş olan birlik; cüzleri farklı olan birlikten, birlik açısından daha önceliklidir. Bunun yanında bir şey şahıs olarak bölünmüyorsa şahıs olarak bölünenden birliğin önceliği yönünden bir evveliyeti bulunmaktadır. Ancak cüzleri özdeş olanlar arasında öncelik bulunmamaktadır. Bu sonuca göre Teftâzânî Allah için bir denilmesiyle O'nun yarattığı varlıklar için bir denilmesinin aynı anlama gelmediğini savunmuştur. Bir müşekkek olunca farklı derecede birlerin olduğu anlamına gelmektedir. Yani bir kavramı yüklediği her varlığı aynı derecede nitelemez. Bir, yüklendiği varlıklarda daha fazla, daha şiddetli veya daha az ve daha zayıf bir şekilde yüklenebilmektedir. Varlıkların bir olmaklığı ayrı ayrı düzeylerde gerçekleşmektedir.

Kaynakça

- Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. thk. Elbir Nasrî Nadir. Lübnan/Beyrut: Darü'l Meşrik, 2. Basım, 1407/1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 1410/1990.
- Kindî, Ya'kûb b. İshak. *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ*. thk. Ahmed Fuad el-İhvani. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kutbü'l-Arabiyye, 1. Basım, 1948/1367
- Kılıç, Cevdet. "Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)". *Dini Araştırmalar* 9/25 (2006), 181-216. Erişim Tarihi :10 Mayıs 2024 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4462/61544>
- Maraş, İbrahim. "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı". *Dinî Araştırmalar* 10/30 (2007), 41-54. Erişim Tarihi: 17 Mayıs 2024. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4467/61609>.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş. 6. Basım,1990.
- Îcî, Ebu'l-Fazl Adûduddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdulgaffâr. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*. Kahire: y.y., ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Ümeyre. Beyrut, Âlemü'l Kütüb, 1419/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Akâ'id*. thk. Ahmed Hicazi es-Sukka. Mısır/Kahire: Mektebetü'l Külliyyatü'l Ezheriyye, Mürafetli matbaası, 1. Basım, 1407/1987.
- İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1.Basım, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ metafizik (I)*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 1.cilt. İstanbul: Litera, 2. Basım, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Mayıs 2024.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdaniyyet>

Yıldırım, Ömer Ali. “Eş-Şifâ Bağlamında İbn Sînâ Metafiziğinde Bir, Birlik ve Çokluk”. *Marife Dini Araştırmalar dergisi* 23/1 (2023), 163-190. Erişim Tarihi: 09 Mayıs 2024
<http://marife.org/tr/pub/issue/78632/1274907>