

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA VAR OLMAYANIN KONUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Abdurrahman KAHRAMAN

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL
2023

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN SÎNÂ'DA VAR OLMAYANIN KONUMU

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Muhammed Abdurrahman KAHRAMAN

Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Esat Burak ŞAMAN

İSTANBUL
2023

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, 201020YL06 numaralı Muhammed Abdurrahman KAHRAMAN'ın hazırladığı *İbn Sînâ'da Var Olmayanın Konumu* konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 17/07/2023 günü (14:00-16:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Dr. Öğretim Üyesi Esat Burak ŞAMAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç Dr. Harun KUŞLU
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Muhammed Abdurrahman KAHRAMAN

17.07.2023

ÖZ

Bu çalışmada düşünce tarihimiz boyunca yeterli ilgiyi görmediğini düşündüğümüz madumların bilhassa da imkânsızların durumu, İbn Sina felsefesi merkeze alınarak incelenmektedir. İlk olarak İbn Sina öncesi dönemde maduma dair genel bir tasvir sunulurken daha sonra filozofun sisteminde madum ve imkânsız kavramları varlık, mahiyet ve imkân kavramlarına nispetle ele alınmaktadır. Madum ve imkânsızların tahlilini takiben var olmayanların nefste nasıl meydana geldikleri ve nasıl tümel akledilir oldukları gibi sorular kurgusal suretlerin idrak süreci takip edilerek cevaplandırılmaktadır. Son olarak Faal Akıl ve suretler arası ilişki kurgusal suretlerin sudûru açısından tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İmkânsız, Madum, Şey, İmkânsız Mahiyetler, Vehim Gücü, Mütahayyile, Kurgusal Suretler

ABSTRACT

In this study, the situation of the non-existents, especially the impossible, which we think did not receive sufficient attention throughout our history of thought, is examined by focusing on the philosophy of Avicenna. First, a general description of the non-existent in the pre-Avicenna period is presented, then the concepts of the non-existent and the impossible are discussed in relation to the concepts of existence, essence and possibility in the philosopher's system. Following the analysis of the non-existent and the impossible, questions such as how non-existent things occur in the soul and how they become universally intelligible are answered by following the comprehension process of fictional forms. Finally, the relationship between Active Mind and forms is discussed in terms of the emergence of fictional forms/beings.

Keywords: Impossible, non-Existent, Thing, Impossible Quiddities, Estimative Power, Compositive Imagination, Fictional Forms

ÖNSÖZ

İnsan idrakinin oluş ve bozuluşa şahadet etmediği tek bir an dahi yoktur. Var oluş da yok oluş da daima önce dış sonra iç idrakimize sunulan hakikatlerdir. Hal böyleyken en az varlık kadar yokluk, en az mevcut kadar madum da ilmî sorgularımıza konu olmalıdır. Oysa var oluşun görünürlüğüne karşın yok oluşun duyulur olmayışı madumun daima göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir.

Bu gerçeğe istinaden çağdaş Batı düşüncesi, varlık ve yokluk üzerine temel kabullerimizi sorgulamaya ve mevcut dünyamızın yanı sıra mümkün ve imkânsız dünyalara da ilgi duymaya başlamıştır. Buna karşın İslam düşüncesi içerisinde odağımız madumlara dair yeni kavramlar ve problemler üretmekten çok varlığa dair mevcut meselelerin tekamülüne yöneliktir. Bu sebeple tezimizin temel motivasyonu, düşünce tarihimizin önde gelen şahsiyetlerinden biri olan İbn Sînâ'nın felsefî sisteminden yola çıkarak var olmayanlara yönelik yeni çalışma sahalarına dikkat çekmektir.

İbn Sînâ'da var olmayanı incelemek ise varlığa dair meşakkatli bir araştırma sürecini gerektirmektedir. Tüm bu zorluğa rağmen çalışmam boyunca heyecanımı benimle paylaşan, aşırı düşüncelerimi dakik müdahaleleriyle makul bir düzeye çeken ve her daim olumlu yaklaşımlarıyla motivasyonumu korumama yardımcı olan tez danışmanım Dr. Esat Burak ŞAMAN'a içtenlikle teşekkür ederim. Yine bu süreçte getirmiş oldukları yapıcı eleştiriler ile tezimin tenkit ve tashihinde yer alan kıymetli hocalarım Prof. Dr. Salime Leyla GÜRKAN'a ve Doç. Dr. Harun KUŞLU'ya müteşekkirim. Son olarak tez süresince benden desteğini ve anlayışını hiçbir zaman esirgemeyen babama ve ilmin önemini ve ilim insanının kıymetini kendisinden öğrendiğim huzurum anneme sonsuz şükranlarımı sunarım.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
BEYAN	iii
ÖZ	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı	1
2. Tezin Mahiyeti, Kapsamı ve Metodu.....	2
3. Literatür	4

BİRİNCİ BÖLÜM

MADUM VE İMKÂN

1. İbn Sînâ Öncesi Döneme Genel Bir Bakış.....	6
1.1. Madum Şey.....	7
1.2. Madumun Mahiyeti	18
1.3. Madum'un İmkânı	21
2. İbn Sînâ'da Oluş ve Oluştakiler.....	26
2.1. Şeyden Oluşa Varlık ve Mahiyet	26
2.2. Şeylikten Mahiyete Gaye Neden	33
2.3. İmkânın Anlamı ve Mümkün Olmak.....	40
2.4. İmkân ve Varlık	45
2.5. İmkân ve Mahiyet.....	48
2.6. İmkânsız Şeyler	53
2.6.1. İmkânsız Tasavvurlar	58
2.7. Şeyden İmkânsıza	62

İKİNCİ BÖLÜM

GERÇEK DIŞI SURETLERİN TAHLİLİ

1. Nefs Risalesi	69
1.1. Nefs Risalesi'nin Sunumu	69
1.2. <i>Nefs Risalesi</i> 'nin Temel Meseleleri	70

2. Tümelles Bahsi ve Anka'nın Tümel Akledilir Oluşu	81
2.1. Tümel Taksimatları	83
2.2. Tümel Oluşun Kapsamı	89
2.3. Tümel Taksimatlarının Yeniden Okuması	92
2.4. Anka ve Yedigen Ev	95
2.5. Tümel Oluşun Başarısızlığı ve Tümelliğin Ontolojik Değerlendirilmesi ..	102
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
KURGUSAL SURETLERİN İDRAKİ	
1. Cismâni İdrak ve Gerçek Dışı Akledilirlerin Kökeni	111
1.2. Vehim Gücünün Gerçeklik Tasavvuru	122
2. Aklî İdrak ve Akıllar	130
2.1. İnsani Nefs	130
2.2. Sudûr ve Varlık Anlamı	134
2.3. Bolluk İlkesinin İmkânı	136
2.4. Gerçek Dışı Suretlerin Kötülük Oluşu ve Anka'nın İmkânsızlığı	140
2.5. Sudûr Edenin Niteliği: Ayrık Akılların Tabiatı	143
2.6. Vâhibu's-Suver: Maddî Suretlerin Sudûru	145
2.7. Suretler Deposu Olarak Vâhibu's-Suver ve Faal Akıl	148
2.8. Aklîleştirici İlkelerin Sudûru	157
SONUÇ ve DEĞERLENDİRME	161
KAYNAKLAR	170
ÖZGEÇMİŞ	179

KISALTMALAR

bkz.	: bakınız
c.	: cilt
ev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	: editör
haz.	: hazırlayan
krş.	: karşılaştırmız
MIDEO	: Mlanges de l'Institut dominicain d'tudes orientales du Caire
nşr.	: neşir
s.	: sayfa
thk.	: tahkik
tsh.	: tashih
vb./vs.	: ve benzeri/vesaire
vd.	: ve diğerkleri

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

Düşünce tarihinde nesne kavramını var olmayanları da kapsayacak şekilde ele alan filozoflara Helenistik Dönem’de dahi rastlanırken mümkün dünyalar fikri ilk defa Leibniz ile on yedinci yüzyılda belirginlik kazanmıştır. Daha sonra A. Meinong, hocası F. Brentano’nun “Tüm zihinsel temsiller bir şeye işaret eder.”¹ sözünün de tesiriyle var olmayanları hatta var olmayacakları da kapsamına dahil ettiği yeni bir nesne kuramı geliştirmiştir.² Onun var oluşu nesne olmanın şartı görmemesi ve var olmayanların da birtakım özelliklere sahip olabileceğini ifade etmesi imkânsız dünyaların kapısını sonuna kadar açmıştır. Takip eden yüzyıllarda imkânsız dünyalar ve bizatihi imkânsızlar, mümkün/gerçek dünyanın içinde kurulduğu mantık ilkeleriyle çelişen ve şeylerin gerçekleşmiş olamayacağı durum ve yolları ifade eder hale gelmiştir.

Çağdaş dil felsefesi ve modern mantıkta madum ve imkansız kavramları önemli bir konuma sahip olsa da İslam düşüncesinde gerek dini kaygılar gerekse felsefi tartışmaların üzerinde gerçekleşeceği uygun bir zeminin -modern tabiri ile üst dilin (*metalanguage*)- ve ona ait kavramların yeterli düzeyde ortaya konmaması sebebiyle göz ardı edilmektedir. Bu durum geçmişte olduğu kadar çağdaş İslam düşüncesinde de geçerliliğini korumaktadır. Hal böyleyken yapılacak çalışmalar ilk olarak temel meselelerin tespitine ve o meselelerin düşünce tarihimizde dil ve varlık üzerine konuşmalarda nasıl ele alındığına odaklanmalıdır.

Etkileri itibariyle İbn Sînâ, geçmişte ve günümüzde İslam düşüncesinde varlık üzerine araştırmalar ortaya koyan başta felsefe, kelim ve tasavvuf olmak üzere tüm ilmî sahalar için vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Bu sebeple çalışma kapsamında amacımız İbn Sînâ düşüncesinde var olmayanların bilhassa da imkânsızların durumunu tespit etmektir. Bu aynı zamanda bize çalışılmayı bekleyen yeni konuların ve meselelerin varlığına dikkat çekme imkanını da tanımaktadır.

¹ Franz Brentano, “Genuine and Fictitious Objects” çev. D.B. Terrell, *Kutadgu Bilig* 7 (2007): 39.

² Meinong’un nesneler kuramının 6 temel tezi için bkz. Richard Routley, *Exploring Meinong’s Jungle and Beyond*, ed. Mauren Eckert, Switzerland: Springer, 2018, s. 1-2.

İbn Sînâ, her ne kadar varlık merkezli bir felsefî sistem tesis etse de vücut ve mahiyet ayrımı üzerine inşa edilen eşyanın üçlü taksimi ve ürettiği yeni kavramlar yoluyla var olmayanları da incelemeyi mümkün kılmaktadır. Var olanları zorunlu ve mümkün şeklinde iki kısma ayıran filozof yokluğun oluşunu reddetmeyerek üçüncü bir kategori olarak imkânsıza işaret eder. Diğer taraftan imkânsızların ancak varlığa nispetle tasavvur edilebilir olduğunu söyler. Böylece var olmayanlar, varlık lafzının değillemesinden ibaret olan, varlık olmadan düşünülemeyen şeyler gibidir. Bu radikal yaklaşım özü gereği imkânsızlar söz konusu olduğunda daha da şiddetlenir ve imkânsızlar üzerine konuşmanın onlara varlık atfetmeksizin mümkün olmadığını dile getirir.

Netice itibariyle İbn Sînâ üzerine yapılan çalışmalar var olmayanlardan çok varlık, mahiyet ve mevcut kavramları arasındaki ilişkiyi anlamaya odaklanmıştır. Var olmayanlar genel olarak İslam düşüncesinde bilhassa da İbn Sînâ düşüncesinde çalışılmayı beklemektedir. Araştırmamızı diğer çalışmalardan ayıran ve önemli kılan nokta da burasıdır. Tez kapsamında bizim iddiamız varlık ve imkânsızlık arasındaki gerilime rağmen İbn Sînâ felsefesinde mümkün madumlar gibi mümteni madumlar yani imkânsızlar üzerine konuşmanın da imkân dahilinde olduğudur. Hatta diyebiliriz ki madum ve mümteni en az mevcut kadar çeşitli kategoriler altında ele alınabilir.

2. Tezin Mahiyeti, Kapsamı ve Metodu

Var olmayanların durumu bilhassa da imkânsız oluşlar, İbn Sînâ tarafından bir başlık altında toplanarak sınırları belirlenmiş bir şekilde incelenmez. Dahası eserlerinin büyük bir kısmında imkânsızlara dair bahisleri terk etmesi, muğlak bırakması veya çok az yer vermesi yapılacak araştırmanın belirgin sınırlara sahip olmasını güçleştirmektedir. Yine ilgili alanda ortaya konan ikincil kaynakların azlığı göz önünde bulundurulduğunda da hali hazırda çağdaş düşünürler tarafından uzlaşıya varılmış temel problem başlıkları olmadığı da görülmektedir. Tüm bu sebepler bizi çalışma metodumuzu ve sınırlarımızı belirlemek adına konumuza oldukça yakın bir tartışmayı ele alan *Nefs Risalesi*'ne yönlendirmiştir. İbn Sînâ, risale boyunca imkânsız ve kötülük olarak ifade ettiği kurgusal suretlerin ölüm sonrası nefste varlığını sürdürüp sürdürmediği sorusuna cevap aramaktadır. Söz konusu inceleme imkânsızlara dair tafsilatlı bilgiler sunmasa da

oluşturduğu paradokslar ve problemlerle konumuza dair yeni bakış açıları kazanmamıza yardımcı olmuştur. Şüphesiz bunlardan en önemlisi var olmayanlara yönelik araştırmanın sadece madumlara yönelik pasajların incelenmesiyle değil mantık, fizik, ahlak ve metafizik başta olmak üzere çeşitli ilmî sahalarda varlığın ve var olanların idrakine dair geniş bir incelemeyi gerektirdiğidir. Bu çerçevede araştırmamız filozofumuzun ilk dönemden son dönemine kadar çeşitli ilmi sahalarda yazmış olduğu eserlerinden yola çıkarak risale kapsamında oluşturduğumuz problemlerin nasıl ele alındığına odaklanmaktadır.

Diğer taraftan İbn Sînâ düşüncesi elbette sıfırdan üretilmiş değildir. Onun seleflerinden ve bilhassa ilk dönem keliminden tevarüs ettiği çeşitli kavramlar ve meseleler de vardır. Madum ve madumun şeyliği meselesi de bunlardan biridir. Söz konusu tartışma, “mevcut” ve “şey” lafızlarının içlemi ve kapsamı üzerine farklı görüşlerin oluşmasına sebep olmuştur. Bu ise bir yandan filozofumuzun temel kavramlarının tekâmül sürecini hızlandırırken diğer yandan varlık ve mahiyet ayrımına zemin hazırlamıştır.

Toplamda üç ana bölümden oluşan tezimizin ilk bölümü olan “Madum ve İmkân” bu gerçeklik göz önünde bulundurularak iki alt başlığa ayrılmaktadır. İlk başlık ile başta Mu‘tezilî kelamcılar olmak üzere çeşitli kelam alimlerinin ve filozofların madum üzerine görüşleri ele alınmıştır. Bu bölümde temel amaç İbn Sînâ öncesi tarihi seyri kısaca ortaya koymak ve madum-ımkân, madum-mahiyet arasındaki ilişkilere dikkat çekmektir. Dolayısıyla bu bölüm ne ilk dönem kelam fırkalarının ne de İbn Sînâ öncesi dönemde yaşayan felsefi zümrelerin madum üzerine görüşleri hakkında kapsamlı bilgiler sunma iddiası taşımaz.

İkinci başlık, İbn Sînâ’nın şey, mevcut ve oluş (*hestî*) kavramlarını nasıl ele aldığına genel bir tahlili ile başlamaktadır. Daha sonra filozofun felsefi sistemi içerisinde şeyiyyetten mahiyete geçiş, gaye neden üzerine tartışmalar ışığında ortaya konacaktır. Mahiyete dair açıklamalardan sonra onun lazımı konumunda olan imkân kavramı farklı metinler göz önünde bulundurularak ele alınacaktır. Yine bu bölüm, imkan ve imkansız kavramlarının varlık ve mahiyet ile ilişkisini inceleyecek olup tez problematiği açısından büyük öneme sahip tasnifler olan mümkün ve mümteni mahiyet ayrımı ile imkânsızların taksimini ihtiva etmektedir.

İkinci bölüm olan “Gerçek Dışı Suretlerin Tahlili”, iki alt başlıktan meydana gelmektedir. İlk başlık boyunca *Nefs Risalesi* genel hatlarıyla ortaya konacak olup İbn Sînâ’nın imkânsız suretlere dair düşünceleri etrafında ikinci ve üçüncü bölümler boyunca ele alınacak alt problematikler oluşturulacaktır. Tezin kalan tüm bölümleri ve alt başlıkları ilgili problematiklerin kurgusal suretler ve imkânsız mahiyetler açısından değerlendirilmesine ayrılacaktır. Bu amaçla ikinci bölümün ikinci alt başlığında kurgusal suretlerin akledilir oluşu filozofun mahiyetler taksimine paralel olarak incelenecektir.

Üçüncü bölüm olan “Kurgusal Suretlerin İdraki” de iki alt başlıktan meydana gelmektedir. Alt başlıklar boyunca gerçek dışı suretlerin akledilir olma süreci insan idrakinin ay altı ve ay üstü âleme bakan iki yönü göz önünde bulundurularak tafsilatlı bir şekilde ele alınacaktır. Bu esnada öncelikle kurgusal suretlerin nefste nerede ve nasıl meydana geldiği cismani yetilerimiz üzerinden açıklanacak olup daha sonra da Faal Akıl ve suretler ilişkisi etrafında genel olarak akli ve maddi suretlerin, özel olarak da kurgusal suretlerin sudur sürecindeki konumu yine risaledeki problemler çerçevesinde tartışılacaktır.

3. Literatür

Çalışmamızda -İbn Sînâ özelinde- ele aldığımız birincil kaynaklar ağırlıklı olarak *eş-Şifâ* külliyatı, *en-Necât*, *el-İşârât* ve *t Tenbîhât*, *el-Mübâhasât* ve *et-Ta’likât* olmakla beraber *Ahvâlu’n-Nefs*, *Dânişnâme-i Alâî*, *el-Hidâye*, *Hikmetü’l-Arûziyye*, *el-Kânûn fî’t-Tıbb*, *Kitâbu’l-Hudûd*, *Mantıkü’l-Meşrikiyyin*, *el-Mebde* ve *’l-Meâd*, *er-Risâletü’l-Arşîyye*, *Tis’a Resail fî’l-Hikme* ve *t-Tabi’iyyât*, *Uyûnu’l-Hikme* gibi filozofun çeşitli dönemlerine ait eserlerinden de faydalanılmıştır.

Bunların yanı sıra bilhassa alt problematiklerin tespitinde tezimiz açısından büyük öneme sahip olan kaynak, Yahya Michot tarafından çeşitli ülkelerdeki on iki el yazması göz önünde bulundurularak derlenen ve metin içeriğine atıfla *Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms after Death* adıyla sunulan, İbn Sînâ’nın kendi isimlendirmesiyle sadece *Risale* veya *Nefs Risalesi* (*Letter on the Soul*) olarak bilinen eserdir. Çalışmamız boyunca olası karışıklıkları önlemek adına *Nefs Risalesi* olarak işaret edeceğimiz bu metnin içeriğine dair inceleme ve değerlendirme ikinci bölümün hemen başında yer almaktadır.

Şu ana kadar zikrettiğimiz eserlerin büyük bir kısmı yalnızca Arapça metinleri dikkate alınarak çalışılmamış Türkçe ve İngilizce tercümeleri de göz önünde bulundurulmuştur. Araştırmacıların/okuyucuların kolaylıkla ulaşması ve karşılaştırma yapabilmesi için dipnotlarda zaman zaman bu metinler ve sayfa numaraları da yararlanılan ana metni takiben belirtilmiştir.

Araştırmalarımız kapsamında, Türkçe literatürde, İbn Sînâ'da “var olmayanlar” bilhassa da “imkansızlar” üzerine herhangi bir çalışma ile karşılaşılmamıştır. Yabancı literatürdeyse imkansızlara hasredilmiş bir esere rastlanmamış olup İbn Sînâ düşüncesini genel hatlarıyla ele alan veya imkan ve zihnî varlık üzerine odaklanan eserlerde *Nefs Risalesi*'ne atıfla imkansızların, imkan ve varlık kavramlarıyla olan ilişkisine ve olası problemlere işaret etmekle yetinilmiştir. Bu noktada *Nefs Risalesi*'ni detaylı bir şekilde incelemeye tabi tutan, ulaşabildiğimiz tek yayın, Deborah L. Black'ın “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings” başlıklı makalesidir. Black, makale içerisinde İbn Sînâ'nın kurgusal suretler üzerine düşüncelerini değerlendirmeye tabi tutmakta ve filozofun ilk etapta çelişkili görünen ifadelerini vurgulayarak tartışmalı meselelere dikkat çekmektedir ancak bu meselelerin detaylı bir incelemesini veya çözümünü ortaya koymamaktadır.

İkincil literatür açısından oldukça kısıtlı olan bu sahada tezimiz gerek konu başlıklarının belirlenmesi gerekse yeni meselelerin teşekkülü açısından bir başlangıç eseri konumunda olup araştırmacıları bilhassa imkânsız kavramı üzerinden varlık, mahiyet ve imkan kavramlarının yeniden okunmasına teşvik etmektedir. Tez kapsamında sadece mesele üretimiyle sınırlı kalınmayıp İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinden yola çıkarak söz konusu meselelerin olası çözüm yolları da ortaya konmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MADUM VE İMKÂN

1. İbn Sînâ Öncesi Döneme Genel Bir Bakış

İbn Sînâ öncesi dönemde madum kavramının sahip olduğu anlamlar, madumun bir şey olup olmadığı tartışması ve buna bağlı olarak kavramın varlık ve mahiyetle olan ilişkisi, ileriye dönük yeni meselelerin ve kavramların teşekkülüne sebep olmuştur. Lafızların neşet ettiği kaynaklar arasında farklılıklar mevcut olmakla beraber madum kavramı, İbn Sînâ'nın felsefi sisteminde yer alan imkân ve mahiyet kavramlarının oldukları hal üzere tespitinde önemli etkilere sahiptir.

Madumun neliği, şeyliğinin bir sübuta veya hariçte bir nesne oluşa karşılık gelip gelmediği, yine şeyiyyetinin Tanrı'nın bilhassa ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla olan ilişkisi ve bu ilişkinin kadim-muhdes ayrımıyla imkân kavramı açısından sonuçları başta olmak üzere ilk dönem kelimesindeki temel tartışmalar İbn Sînâ'nın varlığa ve yokluğa yönelik düşüncesini etkilemiş olmalıdır. Filozofun zaman zaman eserlerinde Mu'tezilî alimler başta olmak üzere çeşitli fırkalara tenkitler yöneltiyor oluşu da bu düşüncemizi desteklemektedir. Yine Kâdî Abdülcebâr gibi ileri gelen kelamcılarla aynı dönemde ve aynı bölgede yaşaması ve mütekaddim dönem keliminin ve temel eserlerinin İbn Sînâ'nın yaşadığı döneme denk gelmesi filozofun ilk dönem kelimindeki madum tartışmalarına yabancı olmadığı görüşünü desteklemektedir.³ Bu sebeple çalışmamızın birinci bölümünde ilgili kavramları ve tartışmaları ilk dönem kelam alimleri ve İbn Sînâ öncesi dönemde yaşamış iki önemli filozof olan Parmenides ve Fârâbî açısından kısaca ele alacağız. Daha sonra bu bilgiler göz önünde bulundurularak İbn Sînâ'da mahiyet, imkân ve imkânsızlık kavramlarını bilhassa var olmayanlar ile irtibatı üzerinden tartışmaya açacağız.

Başlamadan önce belirtmek isteriz ki çalışmamızın bu bölümü ne kelam fırkalarının konuyla ilgili görüşlerini hakkıyla ortaya koyma ne de İbn Sînâ'nın mezkûr kavramlar hakkındaki ilgilerini kuşatıcı bir şekilde ortaya koyma iddiasındadır. Tüm

³ İlyas Çelebi, "Kâdî Abdülcebâr", *DİA*, XXIV, 105-109; Dimitri Gutas, *İbn Sînâ'nın Mirası*, çev. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2004, s. 6-9.

amacımız tez kapsamının sınırlılıkları içerisinde İbn Sînâ'nın var olmayanlara dair düşüncelerinin ilk nüvelerine işaret etmek ve tezimizin problematiği açısından bir zemin oluşturmaktır.

1.1. Madum Şey

İlk dönem kelam fırkaları incelendiğinde genel olarak mevcut ve şey üzerine ilgilerinin temelinde Kur'anî delilleri tanzim, Tanrı'nın sıfatları meseleleri görülmektedir.⁴ Bu meseleler ise; mevcudatın var olmadan önce bir sabitliğinin olup olmadığı, malumların var olmadan önce malum olup olmadığı, Tanrı'nın ezelde alim olup olmadığı ve ona tam olarak şey denilip denilemeyeceği eğer denilebiliyorsa mahlukatın şey olarak ifade edilip edilemeyeceği gibi problemler etrafında ele alınmıştır. Tüm bunlara ilaveten Tanrı'nın bilmesi ile yaratmasının bir ve aynı şey olduğu yönündeki felsefî görüş, Tanrı'nın fiilinin taalluk edeceği bir sabiteye olan ihtiyaç gibi durumlar problemin Tanrı âlem ilişkisi açısından derin izler bırakmasına sebebiyet vermiştir.⁵

Mu'tezilî kelamcılar, Allah'ın şeylere dair ilminin kuşatıcı olduğu görüşüne sarılarak var olanların varlık verilmeden önce de bir tür gerçeklikleri olduğunu iddia etmişlerdir. Zira var olmadan önce şeylerin bir gerçekliği yoksa Tanrı'nın ezeli ilminin noksan olduğu düşüncesi ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla madum ile maksat mutlak anlamda bir yokluk değildir. Diğer taraftan söz konusu varlık öncesi gerçekliğin ontolojik mi epistemolojik mi bir karakter taşıdığı da tartışmalıdır.⁶ Ehli sünnet alimleri ise Tanrı'nın ezeli ilminde henüz var edilmemiş şeylerin oluşunun kadimlerin çoğaltılmasına

⁴ Robert Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik, 2010, s. 189-192.

⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, thk. Helmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980, s. 158.

⁶ Bu noktada ilk dönem fırkalarına ait düşünceler arasında ontik bir karakter sergileyen "Ahval Teorisi" dikkat çekmektedir. Bakıllânî ve Ebû Hâşim gibi Eş'arî, Mu'tezilî filozofların ortaya attığı "Hâl" kavramı, mahiyet kavramıyla benzer düşünülmüş ve var olduğu söylenmiştir. Her ne kadar mümkün madumların şeyliği meselesine yakın olsa da bu kavram farklıdır. Zira madumun şeyliği meselesinde şeklen *icab* ve *selb* bozulmamaktadır. Oysa "Hâl" kavramı incelendiğinde var ve yok arasında üçüncü bir durum ispat edilmektedir. Bu kavram her ne kadar mahiyet gibi var veya yok olarak nitelenmese de kendisi mevcudun bir niteliği olarak kabul görmektedir. Bu düşüncenin savunucularına göre "Vücûd" için var denilemez zira bu durum teselsüle götürecektir. Yok da denilemez zira kendi çelişği ile birleşmesini gerekli kılacaktır. Öyleyse mevcut ile madum arasında bir vasıta olarak üçüncü bir durum, "Hâl" vardır. [Salih Aydın, *Mahiyet Felsefesi*, ed. Murat Bozkurt, İstanbul: İnsan, 2020, s. 325-332; Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 195-214.]

götüreceği şüphesiyle madumun bir “şey” olamayacağı fikrini savunmuştur. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in'de bu durumu şöyle ifade eder:

Mu'tezile'nin bu telakkisi kendilerine nesnelere ezelde mahiyet atfetme yükümlülüğünü getirir; ne var ki nesneler fiilen yok olup sonradan vücut bulmuştur. Onlara fiilen var olmadan önce mahiyet nispet etmekte ise tevhit ilkesinin reddi söz konusudur, çünkü onlar ezelde henüz yoktu. Bu sebeple nesneler ezeldeki halleriyle fiilen ortaya çıkışları bakımından iki ayrı durum arz ederler. Aslında nesneler (şeyler) ezelde madum olan şeylerdir. Mu'tezile bu suretle ezelde Allah'tan başka varlıklar benimsemiş durumdadır, bu ise tevhidi reddetmektir.⁷

Robert Wisnovsky, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de ilk dönem fırkalarına dair tasvirlerini tahlil ederek söz konusu tartışmalara verilen cevapları beş başlık altında toplamaktadır⁸:

- 1) Şey, bir benzerliğe sahip olan yaratılmış bir şeylerdir.
- 2) Şey bir cisimdir.
- 3) Şey, işaret edilebilendir.
- 4) Şey, henüz varlığa gelmeden önce de bir şeydir. X bir şeydir, demek X'i tasdik etmekle aynı şeydir, X'i tasdik etmek ise X varlığa gelmeden önceki zamanı da varlığa geldikten sonraki zamanı da kapsar (Hayyât). Bilinebilen bir şey, akla getirilebilen, yükleme konu olabilen her şeydir. Şeyler varlığa gelmeden önce şey olarak bilinirler. Buna göre şeyler, varlığa gelmeden önce de şeyler olarak adlandırılabilirler (Cübbâî).
- 5) Şey bir mevcuttur (Eş'arî) bir şey ancak mevcut olduğunda bir şeydir (Râvendî).⁹

Erken dönem Arap dilcileri de kelamcılar arasındaki bu çok gruplu tartışmanın muğlaklığını artırıcı yönde tesir etmiştir. Harizmî, *Mefâtihi'l-Ulûm*'da, -birçok kelam aliminin de benimsediği- “şey” kavramının kendisinden haber verilen her şey için kullanılabilir olduğu görüşünü savunur.¹⁰ Buna göre biz şey kavramını her türden yüklemelere özne olarak kullanabiliriz. Söz konusu kuşatıcı yaklaşım şey kavramının Tanrı

⁷ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu Muhammed Aruçi, Beyrut ve İstanbul: Sâdır ve İrşâd, 2001, s.151-152; Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM, 2014, s. 152.

⁸ Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 194.

⁹ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 158-163, 181-182, 518-520.

¹⁰ Ebû Abdullah el-Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Harizmî, *Mefâtihi'l-Ulûm*, ed. Fuat Sezgin ve Gerlof van Vloten, Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Brill, 2005, s. 22; Wisnovsky, *İbn-i Sînâ Metafizîği*, s. 192.

ve mahlukat için kullanımının yanı sıra henüz yaratılmamış veya hiç yaratılmayacak “şeyler” için de kullanıldığı imasını taşır. Nitekim biz var olmayan şeylere dair de akıl yürütürüz. Yine de bu kullanımın ontolojik bir sabitliğe işaret edip etmediği ediyorsa var olmayanların şey olmasının ne manâya geldiği tartışmalıdır.

Kur’an-ı Kerim’de birçok ayette “Ol!” emrinin verildiği görülmekte ayet bağlamı incelendiğinde bu emrin bir muhatabı olduğu düşünülmektedir. Bir misal üzerinden gidecek olursak Bakara Suresi 117. ayette: “O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona “Ol!” der, hemen oluverir.”¹¹ Nahl Suresi 40. Ayette ise: “Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “Ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir” denilmektedir.¹² Özellikle, öncesinde gelen ayetler dikkate alındığında, Nahl suresindeki ayetin diriltme bahsine yönelik olduğunu anlarız. Dolayısıyla Tanrı’nın yaratmasının geçmişte, şimdi veya gelecekte madum olması açısından tüm var olmayanlara yönelik açık bir emre işaret ettiği görülür. Onun emrinin taalluk ettiği bir “şey” olmalıdır ve bu şey de bir zaman kaydı ile mukayyet olmak zorunda değildir.

Yok olanın şey olarak isimlendirilmesi kaba bir tabirle madumun nesnelilik özelliği taşıyıp taşıyamayacağı olarak yorumlanabilir. Bu ise Tanrı dışında ve ondan bağımsız ezeli varlıkların olduğu yönünde okunabilir ki zaten madumun şeyliği görüşünü savunan Mu‘tezile’ye yöneltile eleştirilerin temel sebebi budur. Ancak bu türden bir yorum Platon’un idealarının metafizik konumu ile çelişecektir. Zira Mu‘tezile’nin madumları sabit olmakla birlikte ne tam anlamıyla vardır ne de var kılıcıdır.¹³

Cürcânî; *Şerhu’l-Mevâkıf*’ta, Ebû’l-Hüseyin el-Basrî, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve Kâ‘bî¹⁴ ile onları izleyen Bağdat Mu‘tezilîleri haricinde ekolün tamamının mümkün madumu şey olarak kabul ettiğini dolayısıyla varlık sıfatından ayrı olarak onu dışta sabit gördüklerini söyler. Onlara göre varlık ve mahiyet iki farklı şey olup mahiyet bazen dışta karar kılrsa da varlık sahibi olmamaktadır. Yine Cürcânî’ye göre Mu‘tezile, madumun

¹¹ 87/117

¹² 16/40

¹³ Mütetekellim ve felasife arasında madum üzerine tartışmaların tasviri için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Adem”, DİA, I, 356-357.

¹⁴ Kâ‘bî’nin madumun şeyliği meselesindeki görüşleri net değildir. O sebeple ileride Abdülkâdir el-Bağdâdî’ye ait bir başka görüşü daha zikredeceğiz.

sübutunu yalnızca mümkün madum ile kısıtlamış mümteni madumun nefyedildiğini dile getirmiştir.¹⁵

Mu'tezile'nin madumun mutlak yokluk olmadığı yönünde yukarıda zikrettiğimiz mütekellimûn haricinde ortak bir görüşü benimsediğini söyleyebiliriz. Ancak, bu kabul, şeyliğin keyfiyeti konusunda ortak bir yol izledikleri manâsına gelmez. Bu noktada temel ayrım şeylik kavramına yüklenen anlamda gizlidir.

Madumun şey oluşu ile maksat, onun yer tutan yani mütehayyiz bir konumda mı yoksa gayrı mütehayyiz mi olduğu şeklinde iki kısımda ele alınabilir. İlk görüş her ne kadar ehli sünnet uleması tarafından Ebû Yakub eş-Şahhâm, Ebû Abdullah el-Basrî gibi Mu'tezilî kelamcılara nispet edilse de doğrudan bu görüşü benimseyen bir kişiye rastlanmamaktadır. Nitekim madumun şeyliği eğer cismani bir yapı oluşunu beraberinde getirseydi Allah'tan başka ezeli varlıklardan bahsetmek gerekirdi. Bu da bizi Platon'un idealarına yaklaştırırdı. Oysa Mu'tezilî alimler madumu, mahiyet ve varlık sahibi bir cisim olarak değil dışta bir tür gerçekliğe veya sabitliğe sahip zat olarak görmektedirler. Böylece ikinci görüş, madumun cismani bir niteliğe sahip olmamakla birlikte bir sabitliği bulunduğuna işaret eder. Bu sabitlik ile kastedilen o şeyin kendi zatı üzere bulunuşu olmalıdır.¹⁶

İbnu'r-Râvendî meseleye Tanrı'nın ilmi açısından dikkat çeker, ona göre "Allah, ezelde eşya olacağını bilmesi anlamında, ezelde eşyayı bilir."¹⁷ Dolayısıyla "eşya ancak var olduğu zaman eşyadır."¹⁸ Zira eşya, mevcudattan haber vermektir.¹⁹

Bağdat Mu'tezilesi ise bilinenlerin var olmadan önce de bilinenler olduğunu ve eşya oluşlarının onların varlığına bağlı olmayıp bilakis var olmadan önce de eşya hükmünde olduklarını belirtir. Yine Ebû Hâşim el-Cübbâi de eşyanın var olmadan önce de eşya olduğunu dile getirir. Ancak hudûsu sebebiyle şey olarak isimlendirilenlerin

¹⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, ed. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, c. 1, s. 548.

¹⁶ Muzaffer Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dum Anlayışı: Ebû Reşid en-Nisâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme", *Eskiye* 41 (2020): 658-659; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, çev. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 50-52.

¹⁷ Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın, İstanbul: Kabalcı, 2005, s. 157; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 158-159.

¹⁸ el-Eş'arî, *İslam Mezhepleri*, s. 157; el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 158-159.

¹⁹ Mezkûr yorum Mu'tezile'nin genel düşüncesine yansıtılmaz. Mâtürîdî'ye göre "Mu'tezile'nin ileri sürdüğü telakkide âlemin kıdemi söz konusudur, çünkü nesneler (eşya) Allah'tan başkadır, madum(lar) da O'ndan başka ezeli şeylerdir. Bunda ise bütün ehl-i tevhidin, "Allah'ın nesneleri hiçbir şey olmaksızın yarattığı" tarzındaki inanca muhalefet vardır." [Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 152.]

meydana gelmeden önce şey olarak isimlendirilmelerinin mümkün olmadığını dile getirir.²⁰

“Şey” ismi verilen vardır. Çünkü o, kendisinden bahsedilmesi ve haber verilmesi mümkün olandır. O, var olmadan önce böyle isimlendirilmiştir. 'Şey' sözü gibi. Diletiler, kendisinden bahsetmelerine ve ondan haber vermelerine imkân veren her şeyi, 'şey' olarak isimlendirmişlerdir. “Şey” olarak isimlendirilmesi, kendisi ile diğer cinsler arasında ayırım yapmak içindir. “Renk” sözü ve benzerleri gibi. O, var olmadan önce böyle isimlendirilmiştir. Bir illet sebebiyle 'şey' olarak isimlendirilenler vardır. İlet, o var olmadan önce bulunur. Var olmadan önce onu böyle isimlendirmek gerekir...

Meydana gelmesi [hudûs] sebebiyle 'şey' olarak isimlendirilenler vardır.

Çünkü bu, bir fiildir. Dolayısıyla, meydana gelmeden önce bu şekilde isimlendirilmesi mümkün değildir.²¹

Mu‘tezile’nin genel görüşünü etkileyen ve madumun şeyliğı tartışmasını başlatan kelim alimi ise Şahhâm’dır. Ona göre Tanrı’nın ezeli bilgisi cevher ile arazları, yaratılmış veya yaratılmamış, var olan veya var olmayan her şeyi kuşatır. Burada var olmayan ile maksat henüz var olmamış ve gelecekte de var olmayacak şeyleri kapsamaktadır dolayısıyla Şahhâm’ın düşünceleri var olmayacakların da ilahi ilimde olduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Bu türden bir yaklaşım İbn Sînâ’nın var olmayacakları -ileride ele alacağımız üzere- imkânsız ve kötülük olarak nitelendirdiği göz önünde bulundurulduğunda madumun tüm türlerinin imkân dairesi içerisinde kabul edildiği izlenimini uyandırmaktadır. Hal böyleyken “şey” kavramı var olan kadar olmayanlar için de kullanılabilir bir kavram gibi görünür.²²

Mu‘tezilî alimlerden Sâlihî ise yok olanların bilgiye ve kudrete konu olamayacaklarını söyleyerek genel görüşten ayrılır. Ona göre madumun, hakkında haber

²⁰ el-Eş‘arî, *İslam Mezhepleri*, s. 157-158; el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, s. 159-160;

²¹ el-Eş‘arî, *İslam Mezhepleri*, s. 158.

²² Richard M. Frank, “al-Ma‘dûm wal-Mavjûd”, *Early Islamic Theology: The Mu‘tazilites and al-Ash‘ari*, ed. Richard M. Frank ve D. Gutas, USA: Routledge, 2016, s. 190; el-Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*, s. 162; Muhammet Ali Koca, “Müteahhirûn Dönemi Eş‘ariyye Kelâmında Ma‘dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi” (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s. 95.

verilebilir bir şey olduğunun söylenmesi ve “şey”, “zat”, “cevher” gibi var olanlara dair kavramlarla isimlendirilmesi doğru değildir.²³

Abdülkâdir el- Bağdâdî'nin aktardığına göre Bağdat Mu'tezile'sinden Kâ'bî için de var olmayanlar şey olarak isimlendirilebilirken onları zat ve cevher gibi ifadeler ile nitelenmek hatalı olacaktır.²⁴ Yine Bağdâdî'nin işaret ettiği üzere, Mu'tezilî görüşler arasında belki de en radikali Kâ'bî'nin hocası olan Hayyât'a aittir. O, madumu, şey olarak kabul etmesinin yanı sıra bilgiye konu olan, yüklem olabilen ve cevher araz gibi özelliklerle nitelenebilen bir şey olarak görür. Ona göre cisim, yokluk durumunda da bir cisim olup bir şeyin varlık bakımından kazandığı nitelikler yokluğunda da ondan ayrı olarak görülemez.²⁵

Cüneyd Kaya, ilk dönem mütekellimun içinde Mu'tezile'nin madum üzerine görüşlerinin Ebû Hâşim el-Cübbâî ile zirveye çıktığını ve onun madumu gerçek bir tikel bilgi nesnesi olarak gördüğünü belirtir. Hatta varlığı imkânsız olan bir şey bile -her ne kadar gerçek anlamda bir cisim ve bilgi nesnesi olmasa da- bilgiye konu olmaktadır. Yine Ebû Hâşim'e göre madumun bir gerçekliği olmalıdır ve bu gerçeklik o şeyin bir gün var olup olmamasına bağlı değildir. Nitekim “sonradan olan şeyin kendisi veya cinsi için kazandığı her vasfın o şey yoklukta iken de o şey için var olduğunu”²⁶ söyler.²⁷

İbn Saade'ye göre bir kişi maduma dair bir bilgi sahibi olduğunu söylüyorsa o şeyin bir tür gerçekliği, daha doğrusu sabitliği olduğunu kabul etmelidir. Ya da bilginin bilinene tabi olduğu görüşünü reddetmelidir. Zira bir kişi madumun hem hiçbir gerçekliği ve sabitliği olmadığını söyleyip hem de bilginin bilinene tabi olduğunu söylerse o zaman maduma dair herhangi bir bilgi sahibi olduğumuzu iddia etmesi mümkün değildir.²⁸ Bu noktada maduma dair bilginin izafetten ibaret olduğu yönünde ileri sürülebilecek herhangi bir görüş de geçersiz olacaktır. Zira İbn Saade'ye göre bir izafetten bahsetmek için her iki uçtaki bilen ve bilinenin sabitliği gerekir. Öyleyse madum dediğimiz şeyin bilinebilmesi için yine bir tür sabitliğe ihtiyaç vardır. Onlar meydana gelmiş şeyler

²³ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 158; el-İmâm Ebû Mansûr Abdülkaahir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Ankara: TDV, 1991, s.130; Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. Ma'n Ziyâde ve Ridvan Seyyid, Beyrut, Ma'hadü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979, s37.

²⁴ Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 130.

²⁵ Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 131.

²⁶ Bağdâdî, *Mezhepler*, s. 130.

²⁷ M. Cüneyd Kaya, *Varlık ve İmkân*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 137.

²⁸ Nasîreddîn Tûsî, *Felsefe Mektupları*, çev. Murat Demirkol, Ankara: Fecr, 2015, s. 138.

değildir ve bir nispet kurulacak ise tessebbüt şarttır. Dahası bilinen şey, sabit ve meydana gelmiş değilse bilgisizlik ve bilgi birbirine eşit olur. Çünkü madumun sabit olmayışı ona yönelik izafetin de gerçekleşmemesine sebebiyet verecektir. Olmayan bir şeyi bilmek gerçekleşmeyen nispet dikkate alındığında bilmemek ile aynıdır yani kişi, bir şeyi hem bilip hem bilmeyebilir ki bu imkânsızdır. O halde bilgi sadece izafettir denilemez. Kurulacak olan izafetin bilen ve bilinen taraflarının sabitliği gerekir ki ortada sağlam bir izafetten ve bilgiden bahsedilebilsin.²⁹

Söz konusu çelişkilerin farkında olan Mu'tezilî kelimciler, madumun da bir sabitliği olduğunu belirtmektedir. Bu sabitliğin sınırları da var olacaklarla kısıtlı olmayıp var olmayacak oluşları da kapsayan geniş bir çerçeve çizer. Öyleyse madum, ilahi ilme konu olan her şeyi kapsamaktadır.³⁰ Bu durumda da onun mümkün kavramı ile benzerliği öne çıkacaktır.

Ehli sünnet kelimcileri Mu'tezilî kelimcilerden farklı olarak şey ibaresinin varlığı gerektirdiği görüşünü savunmuşlar, görüşlerine delil olarak da çeşitli ayetlere başvurmuşlardır. Söz konusu ayetler her iki fırka açısından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Buna göre “İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”³¹ ve “O insan kendisi önceden bir şey değilken onu yaratmış olduğumuzu düşünmez mi?”³² mealindeki ayetler, Mu'tezile'yi mahiyet fikrine götürürken ehli sünnet kelimcilerini varlık öncesi yokluğa taşımaktadır. Bu çerçevede Mu'tezile'yi eleştirerek madumu şey değil “*lâ şey*” olarak isimlendirmişlerdir.³³ Zira onlara göre bir şeyin zatı ile varlığı bir ve aynı şeydir. Varlık kavramı lafzî müşterek olup şeyin zatı varlığından ayrı değildir.³⁴ Bu durumda madumu bir şey olarak isimlendirirsek aynı zamanda zati sıfatlar ile nitelendirmemiz gerekecektir. Oysa Basra Mu'tezile'si açısından şey kavramı şey denilenin varlık sahibi olmasını gerektirmez. Onlara göre “şey” lafzı o şeyin bilinebilir olmasına delalet eder yani madum dediğimiz şey varlık sahibi değildir ancak bilinebilir bir “şey”dir. Burada var olmamak ile maksat hiçbir sabitliği

²⁹ Murat Demirkol, “İbn Sînâ ve Tûsî'ye göre Tanrı'nın Bilgisi”, *Eskiye* 32 (2016): 36-37.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü Efkarî'l-Mütekdimmîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ*, takdim: Taha Abdürreûf Sa'd, Kahire: Meatayktebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, s. 55.

³¹ 76/1.

³² 19/67.

³³ Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, Dârü'l-Maşrık, 1987, s. 252.

³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, s. 498-504.

olmaması değildir. Vücut sıfatını almamakla birlikte pekâlâ bir şeyin varlığından önce gelen zatından bahsedilebilir, dolayısıyla madum olan bir şeyin sabitliğinden de bahsedilebilir. Ancak bir madumun şey olabilmesi için varlığa gelmesinin mümkün olması gerekmektedir. Bu ise bir fail ile kurulacak ilişkiye tabi kılınmaktadır. Eğer gerekli kudrete sahip bir fail o madumu yaratabilecek ise fiilini gerçekleştirmeden önce fiilinin ve kudretinin potansiyel olarak taalluk edeceği bir zat da söz konusu olacaktır. Bağdat Mu‘tezile’sine yönelik bu yorumlar bir taraftan “şey” ile maksadı ortaya koyarken diğer taraftan bizi İbn Sînâ’da mahiyet ve imkân kavramlarına yaklaştırmaktadır.

Eş‘arîlerin madumun şeyliğine yönelik reddi sadece mümteni madumların şey olamayacağı ile sınırlı değil, mutlak bir rettir. Varlık, hakikatin kendisidir dolayısıyla varlığın olumsuzlanması demek hakikatin de olumsuzlanması demektir. Onlara göre varlığın sübutundan başka anlamı yoktur. Bu durumda madum sabit de değildir zira sabit olsaydı aynı zamanda mevcut olması gerekirdi.³⁵

Son olarak, şey kavramını İbn Sînâ öncesi dönemde filozoflar açısından incelediğimizde karşımıza çıkan belki de en önemli düşünür Fârâbî olmaktadır. Fârâbî *Kitâbu’l-Hurûf*’ta mevcut ve şey kavramlarını incelemeye alır. “Buna göre mevcut üç anlama söylenir: Bütün kategorilere, doğru denilen şeye ve ister tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olan şeye.”³⁶ Fârâbî söz konusu üç anlam içerisinde duyulurlara söylenen kategorilerden her birinin nefsin dışında bir mahiyete sahip olduğunu ancak onların doğru oluşlarının düşünüldükten sonra gerçekleştiğini belirtir. Çünkü onlar ancak düşünüldükleri ve tasavvur edildikleri zaman nefsin dışındaki şeylerin akledilirleri olurlar. Böylece onlarda doğruluk ve nefsin dışında bir mahiyete sahip olma anlamları birleşir. Öyleyse her doğru, nefsin dışında bir mahiyete sahiptir ancak nefsin dışında mahiyete sahip olan her şey doğru değildir ve doğrudan daha geneldir.³⁷

³⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 548-550; Ayrıca madumun sabit oluşuna yönelik eleştiriler için bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, s. 548-560.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, Muhsin Mehdî, Beyrut: Dâru’l-Meşrîk, 1970, s. 116; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2008, s. 55.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbu’l-Hurûf*, s.117-118; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 56.

Bu durumda Fârâbî'ye göre en geniş tanımlama, nefsin dışında mahiyeti haiz olan anlamdır. Diğer taraftan Fârâbî'nin şey lafzı üzerine yaklaşımları mevcuttan daha genel bir çerçeve çizer:

Şey bazen her nasıl olursa olsun -nefsin dışında olsun veya herhangi bir yönden tasavvur edilsin, bölünsün veya bölünmesin fark etmez- bir mahiyete sahip olanların hepsine denir. Biz bu şeydir dediğimizde onunla bir mahiyeti olanı kastederiz. Kuşkusuz mevcut, ancak nefsin dışında bir mahiyete sahip olana söylenir ve yalnızca tasavvur edilen bir mahiyete söylenmez. Bu anlamda şey, mevcuttan daha genel olmaktadır. Mevcut doğru önermeye söylenir, ama şey ona söylenmez. Çünkü biz, “bu önerme bir şeydir” deyip de bununla önermenin doğru olduğunu kastetmeyiz, aksine onun bir mahiyeti olduğunu kastederiz. “Zeyd, adil olarak mevcuttur” deriz ama “Zeyd adil olarak şeydir” demeyiz. İmkânsıza şey denir ama ona mevcut denmez. Öyleyse şey, mevcudun söylendiklerinin çoğuna ve mevcudun söylenmediği şeylere söylenir. Aynı şekilde mevcut da şeyin söylendiklerinin çoğuna söylenir ve şey denilmeyenlere söylenir.³⁸

Öyleyse her ne kadar teknik anlamı³⁹ ile mevcut, şeyde bulunmayan bir anlama sahip olsa da pasajda geçen ilk ve asıl anlamıyla şey, mevcuttan daha geniş bir kapsama sahiptir. Zira mahiyet -İbn Sînâ'nın ayrımlarını göz önünde bulundurursak eğer- zihinde de dışta da bir bulunuşa sahiptir ve mevcut, Fârâbî'ye göre yalnızca dışta bulunan mahiyetlere işaret ederken şey lafzı hem zihnî hem de dış bulunuşa işaret eder.

Fârâbî, pasajın devam eden kısımlarında “şey değildir” lafzı ile mahiyet sahibi olmayanların kastedildiğini söyler. Ona göre bu anlam Parmenides'in “gayrı mevcut”tan anladığı manâdır. Zira Parmenides mevcut olmayanı hiçbir şekilde mahiyeti bulunmayan olarak ele almaktadır.⁴⁰

Parmenides, *Doğa Üzerine* adlı şiirinde düşünce, varlık ve madum üzerine fikirlerini işler. Giriş, hakikatler (*alêtheia*) ve fanilerin sanıları (*doksa*) olmak üzere üç kısımdan oluşan şiirinde adalet kraliçesi *Dikê*'in ağzından var olanın olduğunu ve bunun hakikat olduğunu vurgularken var olanın olmadığı yolun batıl ve girilemez olduğunu söyler.

³⁸ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 66; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 128.

³⁹ Bu konunun incelemesi için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, s. 197.

⁴⁰ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 66; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 128.

“Vardır, hem de bir anlamda yoktur var olmaması,”
ikna yoludur bu, Hakikati zira takip eder;
“Yoktur, hem de bir anlamda zorunludur var olmaması,”
bu yolun gerçekten de tümüyle girilmez olduğunu
gösteriyorum sana;
çünkü ne bilebilirsin varolan-olmayanı, zira uygulanabilir
değil,
ne de ifade edebilirsin.⁴¹

Ona göre var olmayanın yolundan konuşmak mümkün değildir. Zira var olmayan yani hiçlik diye bir şey yoktur ve yok olanı düşünmek de beyan etmek de imkânsızdır. İnsan bir şeyi düşünebiliyor ise o şey muhakkak vardır. “Zira aynıdır düşünmekle (*noein*) var olmak (*einai*).”⁴² Öyleyse hiçliğin veya hiçbir şeyin ortadan kaldırılması zaten üzerine konuşulan ve düşünülen her şeyi var kabul edeceği için varlığın dışında bir şeyden bahsetmek çelişki yaratacaktır.

Varolan-olmayandansa, ne söz etmene izin vereceğim
senin, ne de düşünmene;
zira söz edilebilir değil, ne de düşünülebilirdir “yoktur”⁴³
Zira yoksun var olandan, ifade edilmiş olanda,
bulamayacaksın düşünmeyi; zira ne var ne de var olacak
başka bir şey dışında var olanın, mademki kader
mahkum etmiştir onu...⁴⁴

Var olmayanın yokluğuna karşılık varlık ise bir zorunluluktur. Daha açık bir ifadeyle var olmamanın imkânsızlığı bir yandan varlığın bir ve tek olmasını zorunlu kılarken diğer yandan yeni bir şeyin var olmasına da engeldir zira bir şeyin varlığa gelmesi demek öncesinde var olmamasını gerektirecektir. Parmenides’e göre fanilerin sanılarından kurtulup varacakları hakiki yol da budur.

Seni üzerinde tuttuğum asıl irdeleme yolu budur,
ancak bu yolun ötesinde, bir de, dolandıkları yol var

⁴¹ Parmenides, *Doğa Hakkında*, çev. Y. Gurur Sev, İstanbul: Pinhan, 2015, s. 23, II, 4-12. Satır numaraları çeviri metne aittir.

⁴² Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 23, III.

⁴³ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 27, VIII, 10-12.

⁴⁴ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 29, VIII, 51-54.

hiçbir şey bilmeyen fanilerin, iki başlılar; iktidarsızlık
zira yönetir
göğüslerinde dolanan düşünceyi; sürüklenirler.
Dilsizler, körler hem de, şaşkınlık, kafası karışık
güruh,
onlar ki hazır olmakla var olmamayı aynı addederler,
hem de aynı değil, onlar için her şeyin geri dönüşlüdür
yolu.⁴⁵

Parmenides, açık bir şekilde var olmayanların bir “şey” olmasının imkânsız olduğunu iddia etmektedir. İşte Fârâbî’nin de kastı budur. Ona göre de Parmenides için veya onu dinleyen kişi için mevcudun dışındaki, şey değildir ve kesinlikle mahiyeti yoktur. Yine bu sebeptendir ki o, mevcudu yalnızca bir yapmıştır.⁴⁶

Buraya kadar madum üzerine ele aldığımız görüşlerde tezimiz açısından özellikle iki husus dikkat çekicidir. Bunlardan ilki madumların şeyliği meselesinin bizi ulaştırdığı mahiyet kavramıdır. Mu‘tezile’nin varlık sahibi olmayan ancak dışta bir sabitliğe sahip olduğunu iddia ettiği mümkün madumlar gerek bilgiye konu olması açısından gerekse Tanrı’nın fiili olan varlık vermenin taalluk ettiği zemin olması bakımından mahiyet kavramını çağrıştırmaktadır. Yine Fârâbî de şey kavramını mahiyetlerin zihni bulunuşuna işaretlerle madumları da kapsayan bir şekilde ele almıştır.

İkincisi ise madum kavramının imkân kavramına olan benzerliği ve imkânsız kavramı üzerine de sonuçlar doğurmasıdır. Madumun gerek zati itibarıyla sahip olduğu sabitlik gerek var olmamakla birlikte mutlak yokluk olarak isimlendirilmeyişi gerekse madumun sınıflara ayrılması bu duruma işaret eder. Onlara göre madum ya mümkündür ya mümtenidir. Mümkün olan şey failin fiilini kabul edicidir. Mümteni olan ise varlıktan da sabit oluştan da tamamen nefyedilmiştir. Yine madumun bazen bilgi nesnesi olarak kabul edilmesi bazen ise yalnızca zihnen bilgiye konu edilişi söz konusu mümkün mümteni ayrımından kaynaklıdır.

Madum kavramının mahiyet ve imkân ile olan ilişkisini bizim için önemli kılan söz konusu ilişkinin bir taraftan kavramın zihni ve harici varlık sahaları açısından sınırlarını tespiti olanak vermesi diğer taraftan da İbn Sînâ’da imkân ve mahiyet

⁴⁵ Parmenides, *Doğa Hakkında*, s. 25, VI, 5-14.

⁴⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, s. 66; Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 128-129.

kavramlarının şekillenmesine etki etmesidir. Bu sebeple önümüzdeki başlığı madum kavramının mahiyet ve imkân ile kurduğu bu ilişkiyi incelemeye ayıracağız.

1.2. Madumun Mahiyeti

İbn Sînâ öncesi dönemde tam anlamıyla oturmuş bir varlık mahiyet ayrımından bahsetmek güçtür. Bunun sebebi fırkaların varlıktan ne anladığı kadar onun sübutiyetinden ne anladıklarıyla da ilgilidir. Tam bu noktada sübut ile vücut arasındaki fark önem kazanmaktadır. Her ne kadar iki kavram birbiriyle eşit görünse de Mu'tezile'nin sübut kavramını vücuttan daha genel gördüğü bilinmektedir. Zira onlar, sübutun kapsamına mümkün madumları da yerleştirmektedir. İşte bu tavır şeylerin hakikatinin varlıklarından önce bir sabitliğe sahip olduğu kabulüne dayanır. Söz konusu bu sabitlik mahiyet olarak tasavvur edilir. Sübutun reddi ise sadece sabit oluşun reddini değil o sabite üzerine kurulu olan ilmin de varlığın da reddini gerektirecektir. Nitekim bilen -her ne kadar işaret edilebilir bir nesne olmasa da- bilineni kurduğu izafet vasıtasıyla bilir. Varlık ise hakikatin sübutu üzerine arız olduğu için sabitenin reddi varlığı da ilga eder. Bu sebeple Ömer en-Nesefî hem eşyanın hakikatinin sabit olduğunu söylemiş hem de eşyaların ilminin muhakkak olduğunu dile getirmiştir.⁴⁷ Öyleyse madumun şeyliği meselesi arka planda varlığın kendisi üzerine arız olacağı bir mahiyet fikrine dayanmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ sonrası dönem kelamcıları tarafından madumun şeyliği meselesi varlık mahiyet ayrımına dayandırılmıştır.

Mu'tezile'nin mümkün madumlara şeyiyyet verip bir gerçeklik atfetmesinin ve onları bir mahiyet olarak tasavvur etmesinin temel sebebinin Tanrı-âlem arasında kurulan fail münfail ilişkisi olduğu söylenebilir. Söz konusu ilişki yaratma açısından tahlil edildiğinde Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatlarının nasıl ele alınacağı önem kazanmaktadır. Bu sıfatlar içerisinde de madumun şeyliği meselesinde ilk olarak ilim sıfatı öne çıkmaktadır. Nitekim malumların ezelde malum olup olmadığı şeylerin var olmadan önce ezelde şey olup olmadığı vb. sorular Tanrı'nın ilmine atıfla ele alınmıştır. Dahası Tanrı'nın ilminin var olanlara nasıl taalluk ettiği sorusu da bilen ilmi kadar bilinenin halinin de önemli olduğunu göstermektedir.

⁴⁷ Ömer en-Nesefî, *İslam İnancının Temelleri*, çev. Seyid Ahsen, İstanbul: Bayrak, 1971, s. 27-35.

Daha önce ifade edildiği üzere Şahhâm'a göre Allah henüz yaratmamış olduğu şeyleri de bilir.⁴⁸ Bu durumda onun fiilinin taalluk edeceği bir şey gereklidir. Bu şey ise bir tür sabitliğe sahip olmalıdır zira Mu'tezilî görüşte de mutlak anlamda yok olana taalluk söz konusu değildir. Münasebet bir ortaklığı gerektirir. Nasıl Allah alimdir dediğimizde onun var olmasının zorunlu olduğuna hükmediyorsak alimin ilminin dolayısıyla irade ve kudretinin tecelli edeceği şeyin de bir sabitliği olmalıdır. Bu sabitenin varlık olması muhaldir. Zira öyle olsaydı kazanılmış varlık anlamının tekrar tahsili söz konusu olurdu. Öyleyse Mu'tezile'nin sübutiyet ile kastettiği bu şey varlık değil varlığın arız olacağı bir zâta delalet etmelidir.⁴⁹

Varlığın üzerine arız olacağı sabitenin neden mahiyet olarak düşünüldüğü yine ilim sıfatı ile açıklanır. Öncelikle mahiyet ile maksat o şeyi o şey kılan zati özelliklerdir ve şey, bu özellikler ile diğer bir şeyden ayrılır. Eğer söz konusu sabite/mahiyet olmasaydı bu ayrışmadan feragat etmek gerekirdi. Oysa Mu'tezilî görüşe göre failin fiilinin bir şeye taalluk etmesi için ayrışma şarttır. Şehristânî, Mu'tezile'ye ait bu görüşü açıklarken iki duruma dikkat çeker. Buna göre bir cevher hakikati itibariyle arazından ayrışmalıdır aksi takdirde failin cevher ya da araza ayrı ayrı yönelmesinden bahsedilemez. Cevher yerine araz, sükûn yerine hareket, siyah yerine beyaz meydana gelir hatta failin fiilinin taalluk ettiği ayrı hakikatler olmadığı için dışta meydana gelen farklılaşmalar tamamen rastlantı eseri gerçekleşirdi.⁵⁰ Öyleyse bir şey var olmadan önce Tanrı'nın ilim, irade ve kudretinin taalluk edeceği bir hakikate sahip olması gerekir ve bu hakikatin de onun temeyyüzünü sağlayan bir mahiyet olması lazım gelir. Yani şeyler mahiyet sahibidir ve bu mahiyetler tahakkuk ederek temeyyüzün gerçekleşmesini sağlar. Aksi bir durumda yaratmanın gerçekleşmesinden bahsetmek olanaksızlaşmaktadır. İşte Mu'tezilî görüşün mümkün madumları da söz konusu mahiyet fikri üzerine bina edilmişlerdir.

Buraya kadar Mu'tezile'nin mümkün madum veya mahiyet kavramını sırf yokluk olarak ele almayıp varlık öncesi bir hakikate işaret ettiği açık olmuştur. Bu sübutun sonuçları ise dışta varlık sahibi olan şeylerdeki gibi gözlenebilir eserler değil zatında gizli kalan temel özelliklerdir. Diğer taraftan Mu'tezile'ye göre mümkün madum tasavvuru

⁴⁸ el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn*, s. 162.

⁴⁹ Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, c. 1, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 286-292.

⁵⁰ Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîlâm*, tsh. Alfred Guillaume, Kahire: Sekâfetü't-Diniyye, 2009, s. 152.

dışta somut eserler ortaya koymasa da zihnî değil haricî bir sabiteye işaret eder dolayısıyla onların mümkün madum tasavvuru İbn Sînâ'da olduğu üzere haricî ve zihnî iki varlık sahasına işaret etmez. Mahiyetler yalnızca dışta tahakkuk etmektedirler. Ancak bu görüş tüm Mu'tezilî alimler tarafından kabul görmez.

Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî, *Mesâil*'inde, madum üzerine konuşurken vücut ismini hem haricî mahiyetlere hem de zihnî mahiyetlere işaret eder şekilde kullanır. Bu durum onun mahiyetlerin bir madum olarak zihnî varlığına işaret ettiği manâsına gelir.⁵¹

Hocası Kâdî Abdülcebâr da benzer bir tutum sergiler. O, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'sinde hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin madumu varlığı ve sübutu olmayan (*müntefî*) yokluk olarak tanımladığını söyler:

Ancak bu tanım doğru değildir. Çünkü nefy (*müntefî*) bazen mevcut olan, bazen de yok olan için kullanılır. Bu durumda birçok ma'dum, bu tanımın dışında kalır. Halbuki tanımın “efradını cami ve ağyarını) mâni” olması gerekir. Sonra “*müntefî*” sözünü “varlığı ve sübutu olmayan” şeklinde tanımlamak, faydasız bir tekrardan ibarettir. En doğru olan ma'dumun “mevcut olmayan malum” (hariçte vucûdu olmayıp sadece zihinde bulunan varlık) diye tanımlanmasıdır. Buna göre nefyedilen şeyler yok olduklarından, ikinci bir kadim ve baki varlığın olması gerekmez. Çünkü onlar, malum değildirler yani zihnimizde varlıkları yoktur.⁵²

Kâdî Abdülcebâr'ın görüşleri bir taraftan Allah'ın ilminde değişim olmaması için madumların varlık öncesinde de bir tür gerçekliği olduğunu ortaya koyarken diğer taraftan bu gerçekliğin cismani olmadığı dolayısıyla ayrı bir ezeli varlığa ihtiyaç duyulmadığı fikrini yansıtmaktadır. Zaten genel manâsıyla Mu'tezile'nin madumu şey olarak ifade etmesinin arkasında yatan temel sebepler de bunlardır.

Her ne kadar mümkün madumların tesebbütünün zihinde gerçekleştiği yönünde görüşler olsa da Mu'tezile'nin genel görüşünün (cismani olmasa da) haricî bir gerçekliğe işaret ettiğini söylenebilir. Bu haricî gerçekliğe sahip olmalarının temelinde ise varlık ve

⁵¹ Nîsâbü'rî, *el-Mesâil*, s. 37-47.

⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Usûli'l-Hamse*, s. 284-286.

mahiyet arasında yapılan ayrım yatmaktadır. Eğer varlık, mahiyetten ayrılmasaydı madumların dışta bir gerçekliğe sahip olduğunu söylemek mümkün olmazdı.

Netice itibariyle Mu'tezilî alimler yaratmanın gerçekleşmesi için gerekli olan şeylere dair bilgiyi Tanrı'nın ilim sıfatıyla onların hangisinin yaratılacağını tercihini irade sıfatıyla ve irade edileni yaratmanın ise kudret sıfatı ile gerçekleşeceğini düşünmektedirler. Söz konusu sıfatların yokluğa taalluk etmesini muhal gördükleri için failin fiilinden bağımsız olarak temeyyüz etmiş bir hakikatin gerekliliğine işaret ederler. Bu ise onları her var olanı diğerinden ayıran varlığın üzerine arız olduğu mahiyet fikrine götürmektedir. Söz konusu mahiyetler sırf bir yokluk veya olumsuzlama olmayıp dış dünyada sabittirler. Diğer taraftan varlık sahibi olmayan fakat bir tür sabitliğe sahip olarak sırf yokluk da olmayan madumların var olmak için bir müreccih ihtiyacı duyduğu açıktır. Bu da bizi varlıklarının imkânını zatlarında taşıyan mahiyetlere ya da diğer adıyla mümkün madumlara götürmektedir.

1.3. Madum'un İmkânı

Richard Frank, Mu'tezile'ye göre Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız gücünün mümkün her şeyin imkânının kaynağı olduğunu söyler. Var olmayan bir şey ancak faildeki bu kudret itibariyle var olma imkânına sahiptir. O sebeptendir ki imkânı veren zorunlu, alan mümkün; yaratan kâdir, yaratılan *makdûr* (*aleyh*) olmaktadır. Ancak mantıksal açıdan ele alındığında mümkün olan bir şeyin zatının (*thing-itself*) imkânı onu yaratan failin fiilindeki güçten önce gelmektedir. Nitekim fiildeki güç veya kudret o şeyi belirlemez. Yaratmaya seçenekleri sunan fiil değil ilimdir. Fail halihazırda sunulmuş olanı irade eder ve yaratır. Ona göre madumun şey olduğu görüşünün kaynağı da burası olmalıdır. Zatı gereği var olma imkânı taşıyan madum bir şey olarak nitelenmektedir. Bu durum aslında varlık ve mahiyet arasındaki ayrıma da işaret eder. Zira metafizik bir sebep aranırken mahiyete değil varlığa bakılır. Mümküne verilen, onun zatı değil ona arız olacak vücuttur. Dahası bir şeyin zatı mantıksal düzeyde varlığından öncedir. Mahiyet, ontolojik açıdan olmasa da mantıksal açıdan varlığı önceler. Öyleyse mahiyet var olmadığı için bir yokluk

durumu olsa da aynı zamanda var olmanın da imkânını taşımaktadır. İşte madum da Mu‘tezile için bir bakıma böyledir. O var olması ve olmaması eşit bir şeydir.⁵³

Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*’da, Mâtürîdî ise *Kitâbü’l-Tevhîd*’inde benzer görüşleri Mu‘tezilî alimlere atfeder:

Failin tesiri ancak yalnızca vücut ile sınırlıdır ve kâdir vücut dışında bir şey vermez. Zâtı gereği mümkün olan (şey) vücut haricinde kâdire ihtiyaç duymaz. Öyleyse mümkün olması bakımından mümkünün imkânı zâtidir ve bu cihetle o, failin ondaki imkânı yaratmasına muhtaç değildir. Ancak mümkün, (imkân hali sebebiyle) her iki taraftan birini seçecek olan faile ihtiyaç duymaktadır.⁵⁴

Mu‘tezile şöyle demiştir: “Madumlar “şeyler”dir. Nesnelerin şey‘iyyeti Allah sayesinde değildir fakat onların “ademden” “vücûd”a çıkarılması O’nunla imkân dahiline girmektedir.”⁵⁵

Öyleyse Mu‘tezile için madumun sahip olduğu imkân onun zatına aittir. Zati özellikler ise bir faile nispet edilmez. Metafizik illete olan nispet onun bir tercih edici olması ve zata arız olan vücûdu vermesidir. Bu durumda Mu‘tezile’nin madumu şey ve sabit olarak kabul etmesinin arka planında Zorunlu Varlık haricinde âlemde var olan diğer varlıkları mümkün görmeleri ve bu imkânı da onların zatlarına nispet etmeleri yatmaktadır.

Madumun varlığının ve yokluğunun eşit oluşu yani imkân durumu onda varlığın yokluğu olarak anlaşılır. Bununla da maksat varlığın yokluktan ayrıldığı noktanın vurgulanması olup cinsin reddi gibi madumun vücut sıfatından menedilmesi değildir. Nitekim madum demek mümkün demek gibidir. Biz eğer vücut sıfatını ondan tamamen kaldırırsak onun durumu özü gereği asla var olamayacak olan imkânsızlar gibi olur. Özü gereği imkânsız olanların ise dışta bir tür sabitliğe sahip olmadığı konusunda ittifak vardır.⁵⁶

Bu noktada Şahhâm’ın görüşleri ilgi çekicidir. Ona göre Tanrı’nın var olmayan ve olmayacak şeylere yönelik bilgi sahibi oluşu şey olarak kabul edilsin veya edilmesin imkân dairesine girsin veya girmesin her gerçek veya hayalî oluşa dair bilgi sahibi

⁵³ Frank, “Ma‘dûm” s. 198, 202-203; Nisâbü’rî, *el-Mesâil*, s. 39

⁵⁴ eş-Şehristânî, *Nihâyetü’l-İkdâm*, s. 151-152.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 151-152; el-Mâtürîdî, *Kitâbu’l-Tevhîd*, s. 152.

⁵⁶ Frank, “Ma‘dûm” s. 205-207.

olabileceğimize delalet eder. Bu da bize varlık kadar yokluk üzerine de konuşmanın imkânını sağlar.

Ebû Hâşim de madum isimlendirmesinin yapılmasının ancak o şeye dair bilğimizle mümkün olduğunu söyler eğer bu bilğimiz olmasaydı onu madum olarak adlandırmamız mümkün olmazdı. Ancak burada kastedilen bilgi onun varlığına yönelik değil var olmadığına yönelik bilgi olacaktır. Bir şeyin var olmadığını bilmek ise o şeyin ya zatı gereği imkânsız ya da zatı gereği mümkün olduğu sonucuna götürecektir. Her halükârda maduma dair bilgi, kavramın imkân ve imtina ile olan ilişkisini ortaya koymaktadır.⁵⁷

İmam Eş'arî de madumun bilgiye konu olabileceğini söyler. Ona göre madumun şey olarak isimlendirilmesi bir tür öze ve varlığa işaret edeceği için maduma şey değil *la şey* denmesi gerekir. Ancak madumun bilgiye konu olması için var olması şart değildir. O, olduğu hal üzere bilinebilir ve hakkında konuşulabilir. Bununla da maksat onun özünü bilmek değil, onu var olmaması itibariyle bilmek ya da bilen bilgisini olumlamaktır. Bu çerçevede Eş'arî madumu iki kısım üzere inceler: Madumun varlığı ya mümkündür ya da değildir. Eğer mümkün değil ise bu durum ya kalıcıdır ya da geçicidir.⁵⁸ Burada dikkat çeken iki nokta vardır. İlki Eş'arî'nin her ne kadar lafzen ve doğrudan maksadı İbn Sînâ veya Fârâbî gibi mümkün, mümteni kipleri üzerine ayrımlar ortaya koymak olmasa da bu kavramlar etrafında madumu kategorilere ayırmasıdır. İkinci dikkat çeken nokta ise bu kategoriler içerisinde imkânsızın ayrı bir taksime daha tabi tutulup bu kısımların da bilgiye konu olduğunun ima edilmesidir. Ona göre bu kategoriler hakkında pekâlâ konuşulabilir ve onlara işaret edilebilirdir.⁵⁹

Benzer bir tasnif daha geniş bir şekilde Bakıllâni tarafından da ortaya konur. Buna göre o, *Kitâbü't-Temhîd*'de bilinenleri kısımlara ayırırken madumu da beş grupta ele alır. Bunlardan ilki “malum madum” olup var değildir ve var olması mümkün değildir. Bu sınıfa girenler aklen ve mantıken çelişki içeren “iki zıttın birleşmesi”, “bir cismin (aynı anda) iki mekânda olması” gibi ifadeler olup onların ne bir “şey” olduğu söylenebilir de

⁵⁷ Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 137.

⁵⁸ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 252-255.

⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 255.

var olmalarının imkânından bahsedilebilir.⁶⁰ İkincisi, var olması mümkün olmakla beraber şu anda var olmayan ve gelecekte de var olmayacak olan madumlardır. Bunların örneği ise “meâd ehlinin dünyaya gönderilmesi, bu âleme benzer bir âlemin yaratılması” gibi Allah’ın varlığa çıkmayacağını bildirdiği şeylerdir.⁶¹ Üçüncüsü, var olmayan ancak gelecekte var olacağı/gerçekleşeceği Allah tarafından haber verilen “haşır, neşir, ceza, sevap, azap ve kıyametin kopması” gibi şeylerdir.⁶² Dördüncüsü, şu an var olmamakla birlikte daha önce var olduğu bilinen madumlardır. Bakillânî burada gündelik hayatımızda yaptığımız şeyleri örnek verir.⁶³ Son grup ise Allah’ın kudretinin onları var etmeye yettiğini bildiğimiz dolayısıyla imkân dahilinde olan ancak gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini bilmediğimiz madumlardır. Bunlara örnek olarak ise hareketsiz (*sâkin*) cisimleri hareket ettirmek veya hareketlileri durdurmak verilmektedir.⁶⁴

Buraya kadar zikredilen görüşler içerisinde öncelikle Şahhâm’a nispet edilen görüş oldukça önemlidir. Zira varlığın kategorileri olduğu gibi yokluğun da kategorileri olmalıdır. Biz var olmayanları sadece var olmayanlar olarak nitelendirir ve bırakırsak onlara dair bilimizin ve konuşmamızın imkânı da tartışmalı hale gelecektir, çünkü tek başına madum kavramı mümkün madumlar kadar mümtene madumları da içine alır. Bir şeyin imkânsızlığının nevi üzerine ayrıma gidilmediği sürece var olmayanlara yönelik bir sabitlik atfetme çabası aynı zamanda aklen çelişik imkânsızlar için de bir gerçeklik oluşturma gayreti olarak yorumlanabilir. Öyleyse, var olmayanlara yönelik çeşitli kategoriler ortaya atılabilir. Eş‘arî’yi takiben Bakillânî’nin genişletilmiş beşli tasnifi de bunlardan biridir. Onun ifadelerini de göz önünde bulundurarak madumlara dair genel hatlarıyla şu temel kategorileri önerebiliriz: Geçmişte var olan fakat şu an var olmayanlar, şu an var olmayan ama gelecekte var olacaklar, henüz var olmayan ve gelecekte de var olmayacaklar, var olma ihtimali olmakla beraber henüz var olmamış olanlar, son olarak da hiç var ol(a)mamış ve asla var olamayacak olanlar. Ancak Eş‘arî’nin tasnifiyle söz konusu kategoriler, varlığı mümkün olmayanın var olamayışının geçici veya kalıcı olmasına göre iki kısma indirgenebilir. Mezkûr kategoriler ve tasnif içerisinde dikkat

⁶⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkillânî, *Kitâbü’t-Temhîd fi’r-redd alêl Mulhideti’l-Muattıla ve’r-Rafâvîza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayri ve Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire: Dâru’l-Fikru’l-Arabî, 1947, s. 40.

⁶¹ Bakillânî, *Temhîd*, s. 40.

⁶² Bakillânî, *Temhîd*, s. 40.

⁶³ Bakillânî, *Temhîd*, s. 40.

⁶⁴ Bakillânî, *Temhîd*, s. 40-41.

eken nokta ise varlığı mümkün olmayanın imkânının ortadan kalkmayabilmesidir. Daha açık bir tabirle bir Şey Şu anda da gelecekte de var olmayabilir, ancak bu durum onun imkân taşımadığı anlamına gelmez. Onun varlığa gelmeyecek oluşu özü gereği değil maslahat gereği veya dış bir sebepledir. Tümellere dair bölümde işaret edeceğimiz üzere kimi tümel kategorileri hiç var olmayacak ama olma ihtimalini taşıyan akledilir yapılar olarak karşımıza çıkar. Buna inŐası/üretimi mümkün olmakla beraber yapılmasında hiçbir maslahat olmayan yapılar/ürünler örnek verilebilir. Diğer taraftan kimi Şeyler de vardır ki varlığa gelmesi tamamen imkânsızlık ifade eder. Yukarıda var olmayanlar için önerdiğimiz kategorilerden sonuncusu böyledir. Buna ise aklen eliŐik Şeylerin varlığa gelmesi ya da varlık anlamından taşması muhal olan mutlak kötülük gibi Şeyler rnek verilebilir. Bunların imkânsızlığı zati karakterde olup var olma istidadını taŐımazlar. Var olmayacak olmalarının yanı sıra var olamayacak olmaları bu duruma istinaden söylenmiştir.

Var olmaya yönelik farklı kategorilerin ortaya konması, haklarında konuŐacaęımız farklı bilgi düzeylerine işaret eder. Mu‘tezilî görüşleri takiben var olmayanlar da ilahi ilimde mevcut olarak nitelendirebilmekte ve onlardan -en azından- ilme konu olması açısından “Şey” olarak bahsedebilmekteyiz. Diğer taraftan yukarıda zikrettiğim son kategori için bu kadar net bir tavır sergilemeyiz. Bir Şeyin var olmaması ve asla olamayacak olması o Şeyin zati özellikleri sebebiyle varlıktan pay almayacağı manâsını taşır. Var olmayanlar arasındaki ayrımın netleŐtięi nokta da tam burasıdır. Biz bir Şeyin var olmayacak olmasından bahsettiğimizde o Şeyi imkân dairesi içerisinde ele alırız ancak asla var olamayacak dediğimizde amacımız herhangi bir “Şey”e işaret etmek değil mantıksal açıdan üçüncü bir kategori olduğunu söylemek ve o kategorinin imkân dairesi içerisine girmediğini belirtmektir. Bu durumda -tekraren- biz var olamayacak bir Şeyden bahsettiğimizde ona dair konuşmalarımız, karşımızda duran, bilgimizin kaynağı olan bir nesneye yönelik değildir, ancak konuŐmamıza nesne olan bir halin olduğunu da reddetmeyiz. Öyleyse son kategorimiz itibariyle madum isimlendirmesi, tamamen bilinmeyen bir Şeye yönelik değil var olmadığı bilinen hatta kendisi hakkında var olana nispetle tasavvur sahibi olduğumuz, ancak ne var olmadığına dair bilginin ne de bu tasavvurun kaynağının kendisi (tabiatı) olmadığı bir hale daırdır. İbn Sînâ açısından bu durum var olmayanların varlığa nispetle ele alınmasının bir sonucudur. İleride daha tafsilatlı bir Şekilde bu konuyu filozofumuz açısından ele almaya çalışacağız.

Madumun şeyliğı meselesi her ne kadar imkân kavramına oldukça yakın bir çizgi izlese de imkân kavramının genel hatlarıyla madum kavramından daha dar bir kapsama sahip olduğu görülmektedir. Nitekim madum kavramı İbn Sînâ öncesi dönemde Tanrı'nın ilmi ve kudreti çerçevesinde ele alınmış, buna binaen imkân kavramının da ötesine geçerek imkânsızı da bağlamına dahil etmiştir böylece madum kavramından imkân kavramına geçişte öne çıkan diğer bir kavram da imkânsızlık olmaktadır. İmkânsız kavramı yukarıda var olmayanlara yönelik oluşturduğumuz kategoriler de göz önüne alındığında imkân dairesine giren imkânsızlık ve imkân dairesine hiç dahil olmayan zatı gereği imkânsız şeklinde bazı alt kategorilere ayrılmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ açısından şey, mahiyet ve madum kavramları ele alınırken onun söz konusu kategoriler açısından imkânı ve imkânsızı nasıl konumlandığına dikkat etmek gerekir.

2. İbn Sînâ'da Oluş ve Oluştakiler

Madumun şeyliğine dair paylaştığımız bu arka plan aynı zamanda İbn Sînâ'nın madum, mevcut, şey ve mahiyet kavramlarını inşa ederken faydalandığı/etkilendiği temel tartışmaları oluşturmaktadır. Söz konusu kavramlar aynı zamanda var olmayanların sübutu için de bir tartışma zemini sağlamaktadırlar. Bu sebeple tezin ikinci ana bölümüne kadar -ilk olarak- İbn Sînâ'nın -mez-kûr bahisler ışığında- şey, vücut ve olmak (*hestî/being*) kavramlarına yüklediği anlamları kısaca değerlendirmeye çalışacağız. Daha sonra sırasıyla şeyiyyetten mahiyet kavramına geçişi, mahiyet ve imkân ilişkisini, son olarak da imkânsız kavramını yine bu kavramlarla ilgili pasajlardan yola çıkarak tahlil etmeye çalışacağız.

2.1. Şeyden Oluşa Varlık ve Mahiyet

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik*'in ilk makalesinin beşinci faslını şey ve mevcut kavramlarını incelemeye ayırır. Buna göre şey kavramı da mevcut kavramı da tartışmasız bir şekilde en temel kavramlarımızdır. Onları tanımlamaya çalışan kimse daha geniş ve açık bir anlama sahip herhangi bir lafız bulamaz. Dolayısıyla onları tarif etmeye dair çabalarımız

ancak bir alamet vasıtasıyla hatırlatma yapmaktan ibaret olacaktır.⁶⁵ Filozof, seleflerine atıfla şey kavramının “kendisinden haber vermenin sahih olduğu” şeklindeki tanımını eleştirir. Ona göre söz konusu tanımda geçen kavramlar şeye tarif olmak bir tarafa dursun şey kavramının kendisi olmadan açıklanamazlar. Mezkûr tarife göre “şey, kendisinden haber vermenin sahih olduğu şeydir” denir. Böylece tarif edilen kendi tarifinde kullanılmış gibidir.⁶⁶

İbn Sînâ, şeyin ve mevcudun nefslerde iki anlam üzere tasavvur edildiğini söyler. Bu iki anlam aynı zamanda varlığın ve mahiyetin birbirinden farklı olduğuna delalet eder.⁶⁷ Mevcut; müsbet ve muhassal yani tam belirlenmiş, gerçekleşmiş gibi eş anlamlı isimlerle ifade olunurken şey kavramı; hakikat, mahiyet gibi kavramlarla karşılanmaktadır. Buna göre bir şeyin, sayesinde ne ise o olduğu hakikate özel varlık⁶⁸ denmekte bununla da mahiyet kastedilmektedir. Bir şeyin neliğini değil de o neliğin işaret edilebilir durumunu ortaya koymak ise onun isbâtı varlığına karşılık gelmektedir.⁶⁹

Bir şeyin neliği ile onun varlığı arasındaki ayırmadan sonra İbn Sînâ şey ve vücut kavramlarının kapsamı üzerine bir değerlendirmede bulunur. Buna göre şey ve mevcut birbirini gerektiren (*mütelâzimân*) kavramlardır. Biz şey ve mevcudun içlemlerinin farklı kaplamalarının aynı olduğunu söyleriz. Bir nesnenin şey oluşuna işaret ediyorsak o, muhakkak “ya dışta ya da vehimde ve akılda mevcut olur”.⁷⁰ Burada ilgi çekici olan İbn Sînâ’nın mevcudun kapsamına vehmi de almış olmasıdır. Bir oluşun, şey olarak isimlendirilebilmesi için dışta veya zihinde mevcut olması gerekir. Üçüncü bir varlık sahasından en azından insan ilmi için bahsedilemez, ancak İbn Sînâ, akli zikretmeden hemen evvel vehmi zikretmiştir. Bu bir bakıma dışta var olmayanların zihinde bir tür varlığa sahip olması için gerekli tabîî süreçlere işaret eder. Nitekim dışta mevcudiyeti olmayanın nefste sabitliği öncelikli olarak vehmin kontrolündeki hayvanî nefste hayal gücünde saklı suretlerin temini ve terkibi ile gerçekleşir.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2022, s. 54.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 56.

⁶⁷ Şey ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkiyi bir sonraki bölümde ele alacağız.

⁶⁸ Özel varlık, bir şeyin hüviyetinin, mahiyetinin, hakikatinin, *imniyyetinin* başkasından ayrı bir varlık olduğunu gösteren varlığıdır. İbn Sînâ her şeyin özel bir hakikati olduğunu ve bunun da o şeyin mahiyetini teşkil ettiğini belirtir. O, isbâtî varlık (*el-vücûdu’l-isbâtî*) kavramını varlığın yüklem olması şeklinde ele alırken özel varlık kavramının genel anlamdaki, yani yüklem anlamındaki varlıktan farklı bir şey olduğunu dile getirir. Burada mahiyet ile kastedilen de daha çok muhakkak mahiyettir. [Hüseyin Atay, *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*, Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001, s. 60-66.]

⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 58.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 60.

Diğer taraftan İbn Sînâ çeşitli pasajlarda, kavramların kapsamının eşit olmadığını ima eden ifadelerde de bulunur. Bu durum şey ile maksadın ne olduğu ile yakından alakalıdır. Biz eğer şey ile mevcuda bir atıfta bulunuyorsak o zaman birbirine benzer iki sözü tekrar etmiş gibi oluruz lakin şey(iyyet) ile maksat mahiyet ise bu durumda mahiyet varlığı en azından mantıksal olarak öncelediği için iki kavramın birbirini gerektirmesinden bahsedilemez.

en-Necât'ta ve *eş-Şifâ/Metafizik*'te İbn Sînâ, şey kavramının vücuttan daha önce geldiğini vurgular.

Ancak şeylerin lazımı olan arazlar, birinin doğasıdır ve bir, şeylerden birinin mahiyetinin kurucusu değildir. Hatta mahiyet bir şey olup ya insan ya at ya akıl veya nefis olur. Sonra bu bir ve mevcut olmakla nitelenir.⁷¹ Sonra bir ve mevcut, bazen şeylere yüklenmekte eşittirler. Öyle ki bir açıdan “O mevcuttur” denilen her şeye bir açıdan “O birdir” demek mümkündür. Her şeyin bir tek varlığı vardır. Bu nedenle bir ve mevcuttan anlaşılan şeyin de bir olduğu zannedilmiştir fakat böyle değildir.⁷²

Pasajlar incelendiğinde, ilk olarak, “mevcut” ve “bir” kavramının konu bakımından aynı olmakla birlikte anlamları bakımından farklılaştıkları görülür. İkinci olarak şey kavramının, bir ve mevcudun yüklenebildiği her şeye yüklenebilir olduğu gözlenmektedir. Nitekim bir şey olarak var olan bir olanla aynı şeylere söylenmektedir. Burada farklılık bir şeyin, şey olduğunun söylenmesinin o şeyin bir ve mevcut olduğunun söylenmesini öncelemesidir. Bu ise her ne kadar ilk planda kapsam bakımından aynı gibi görünseler de şey kavramının varlıktan önce gelip var olmayanlara yönelik de söylenebilir olduğuna delalet eder. Yine de buradaki öncelik varlıksal değil mantıksaldır. Şey ile de kasıt aslında mahiyettir. Bu düşüncemizi güçlendiren bir başka pasaj da *eş-Şifâ/Metafizik* beşinci makale birinci fasılda şöyle işlenir:

Atlığın tanımı tümelliğin tanımı değildir ve tümellik atlığın tanımına girmez, çünkü atlığın tümelliğin tanımına muhtaç olmayan fakat tümelliğin iliştiği bir tanımı vardır. Çünkü o, kendinde, atlığa dahil olmak hatta sadece atlık olması yönünden ne birdir ne çoktur ne dış dünyada

⁷¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, haz. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî, Mısır: Matba'atu's-Sa'âda, 1913, s. 340 (Tez boyunca sadece burada kullanılmıştır); İbn Sînâ, *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, İstanbul: Dergâh, 2020, s. 209.

⁷² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 544.

mevcuttur ne nefiste mevcuttur ne de bunlardan herhangi birinde bilkuve ve bilfiil mevcuttur.⁷³

İbn Sînâ, pasajda bir mahiyetin kendisi bakımından vücûda dair herhangi bir özelliği barındırmadığını belirtir. Tümelîğin iliştiği şey yani mahiyet nasıl bir şey ise mahiyetin tümelîlik ilişmeden önceki hali de bir şeydir. Yine vücûdun iliştiği cisim nasıl bir şey ise o cisme vücut arız olmadan önce mahiyeti de kendinde bir şeydir. Biz eğer mahiyetleri bir şey olarak kabul ediyorsak mezkûr pasaj bize mahiyetin şey olmasının onun bir tür varlığa sahip olmasını gerekli kılmadığını gösterir. Dolayısıyla ve tekraren, varlık mahiyet ayrımındaki mahiyetin mantıksal önceliği şey lafzının da varlıktan önce oluşuna delalet etmektedir.

İbn Sînâ'nın şey, mahiyet ve mevcut arasında kurduğu ilişki mantık metinlerinde de göze çarpar. *Eş-Şifâ/Yorum Üzerine*'de şeylerin ya dışta var olduklarını ya da dıştan elde edilmek suretiyle (vehimdeki suretlere işaret ediyor) nefste var olduklarını belirtir.⁷⁴ Daha sonra *eş-Şifâ/Medhal*'de varlığı bizim seçme ve fiilimize bağlı olan şeyler ve olmayan şeyler olarak iki kısma ayırır. Dış dünyada var olup da bizim seçme ve fiillerimize bağlı olanları da harekete konu olan ve harekete konu olmayanlar (akıl ve Tanrı gibi) olarak iki kısımda ele alır.⁷⁵

Eş-Şifâ/Medhal'in ilerleyen pasajlarında tekrar varlığı zihnî ve haricî olarak ikiye ayıran İbn Sînâ, bu sefer zihinde var olanların da kendi içinde ikiye ayrıldığını söyler. Buna göre:

...onlar varlığın iki tarzda olduğunu gördüler: Şeylerin dış dünyadaki varlığı, şeylerin zihindeki varlığı... Zihindeki şeyler ya dış dünyadan alınarak zihinde tasavvur edilen şeylerdir ya da zihindeki şeylere, zihinde bulunmaları bakımından ilişen ve dış dünyada karşılığı bulunmayan şeylerdir.⁷⁶

Varlığa dair bu taksimlerden sonra İbn Sînâ, mahiyete dair de ayrımlarda bulunur. Mahiyet veya şeylik temelde haricî ve zihnî olmak üzere iki kısımdır. Ancak mahiyetin

⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 346.

⁷⁴ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, çev. Ömer Türker, proje ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2014, s. 11-12.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Mantığa Giriş*, proje ed. Muhittin Macit, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera, 2017, s. 5-6.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 17.

üçüncü bir bulunuşu daha vardır ki bu onu diğer bulunuşlarına bağlı arazlardan ayıran saf halidir. Böylece mahiyetler üç kısımda taksim olunur:

Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde değerlendirilir. Birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisine ilişkinlerine izafe edilmeksine, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilisecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz'etme, yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zatilik ve arazilik gibi ilerde öğreneceğin arazlar ilisecektir.⁷⁷

Pasaja göre mahiyetler, biri haricî yani muhakkak diğeri zihnî yani mücerret ve bir diğeri kendinde yani mutlak olmak üzere üç bulunuşa sahiptir. Muhakkak mahiyet hariçte varlığa has arazlara sahip iken bu arazlardan soyutlanmış haliyle mücerret mahiyet ona ilişkin tümellik gibi zihnî arazlara sahiptir. Söz konusu mahiyetler aslı itibariyle birbirinden farksızdır. Onlara sadece bulunuş şekillerine binaen farklı arazlar ilişmektedir. Kendinde mahiyetin tüm arazlardan arınmış olması onun varlığa dair herhangi bir ilişenden arı olduğu anlamına gelir. Burada bir şeyin neliği yani şeylik ile kendinde mahiyet bir olarak ele alınırsa şey kavramının mevcuda önceliği tekrar göze çarpacaktır. *En-Necât*'ta geçen ifadeler de bu durumu doğrular niteliktedir. Bir veya mevcut, önce bir şey olan mahiyetin arazı konumundadır.

Şey, mevcut ve şeyiyyet/mahiyet kavramlarına ilaveten İbn Sînâ, mezkûr tüm kavramları hatta şey kavramını da kuşatan üçüncü bir lafız zikreder. Türkçeye olmak, oluş şeklinde çevirebileceğimiz *hestî* (*being*) kavramı Arapça metinlerde başvuru olan bir kavram değildir. İbn Sînâ'ya göre *Kitâbü's-Şifâ* dahi halka hitap etmesi amaçlanan bir eser olup özel prensipler burada ele alınmamıştır.⁷⁸ Onun yerine Farsça kâleme aldığı *Dânişnâme-i Alâî* ve bilhassa kitabın ilahiyat bahsinin üçüncü bölümü⁷⁹ bize *hestî* kavramı hakkında bilgi vermektedir.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, s. 7-8.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Mantikü'l-Meşrîkiyyîn*, Kahire: Mektebet'ü's-Selefiyye, 1910, s. 2.

⁷⁹ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, ed. Gürbüz Deniz, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 142-144 krş. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî: İlâhiyyât*, tsh. Muhammed Mu'in, Hemedân: Dânişgâh-i Bû Ali Sînâ, 2004, s.8-11.

Olmak kavramını mevcut ve şey gibi kavramlardan veya onların bağılı olduğu vücut ve şeyiyye gibi kavramlardan ayıran en temel özellik varlığa ve yokluğa dair tüm sınıfları kuşatıcı bir karakterde oluşudur. Buna göre biz, şey kavramını mutlak yokluk için kullanmayız çünkü şey demek kendisinden haber verilmesi sahih olan (şey) veya kendisinden haber verilen (şey) olarak ifade edilmektedir. Bu tanımlar “*meşiet*” kökünün bir gereğidir. Öyleyse bu kök manâya istinaden var olmayanlara daha doğrusu mümkün madumlara -en azından Mu‘tezilî görüşe istinaden- şey denebilir ancak mutlak madumların yani özü gereği imkânsız olanların şey olarak isimlendirilmesi mümkün değildir. Zira mutlak yokluk bulunamaz, tahdit edilmez ve ona varlık atfetmeden işaret dahi edilemez dolayısıyla kendisinden haber de verilemez. Aslında bu yönüyle varlık gibi onun da tanımlanması mümkün değildir. Diğer taraftan olmak kavramı ile biz ne var ne de yok olan mahiyetleri, yuvarlak kare (*hestî-i mümtenî*) gibi imkânsızları, “günümüzün Fransa kralı” gibi gerçek dışı ifadeleri de kuşatırız. Öyleyse olmak kavramı bir taraftan gözlem ve deney yoluyla haklarında bilgi sahibi olduğumuz duysal idrakimize konu olan şeyleri yani tekileri diğer taraftan da vehmî yani gözleme değil anlama dayalı algılarımızı kapsamaktadır. Dolayısıyla “olmak” her türden tecrübemizi karşılayan aşkın bir duruma işaret eder. İbn Sînâ, bu duruma *Dânişnâme-i Alâî*’sinde onun en genel kavram olduğunu ondan daha meşhur bir şey bulunamayacağını söyleyerek işaret eder.⁸⁰

Parviz Morewedge de bu duruma istinaden İbn Sînâ için en temel kavramın “olmak” kavramı olduğunu ve filozofun hiçbir başka ıstılahı bu kadar önem vermediğini belirtir. Nitekim o, varlık ve olmak kavramlarını birbirinden ayırmakta söz konusu kavramın mahiyetten de varlıktan da daha kuşatıcı olduğunu dile getirmektedir. Morewedge, olmak kavramıyla bizim felsefî çalışmalarda kendi kendimizi ifade etme (*self-reference*) problemine düşmeden varlık kavramına atıfta bulunabileceğimizi dile getirir. Böylece (düşünürün görüşlerinden yola çıkarak) çatı kavram olarak *hestî*, bir tür sabitlik atfettiğimiz mahiyetlerin var olmalarının varlıklarından önce olması gibi çelişkili ifadelerle başvurmada oluş sahibi olduklarını ifade etmemize olanak sağlar.⁸¹

⁸⁰ İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 142; İbn Sînâ, *Alâî*, s. 8-9; Parviz Morewedge, “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s Essence-Existence Distinction” *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972): 431.

⁸¹ Morewedge, “Essence-Existence”, s. 432; Fazlurrahman, varlığın çoğu kez mahiyete araz yapıldığını ancak varlığın doğrudan vardır şeklinde olumlayan yargısının tek başına var olduğu hükmedilen özneye bir şey katmadığını belirtir zira bu kullanım “x şeydir” demek gibidir. Buna karşın “fil türü vardır” önermesinde olduğu üzere mahiyetlerin zamansal-mekansal belirli bir varlığa sahip olduğu da söylenir. Bu durumlarda varlık özne ile olumlanmakta ve yeni bir bilgi vermektedir. İşte Fazlurrahman bu ikinci tip önermelerde

Buraya kadar genel hatlarıyla işaret etmeye çalıştığımız şeylik-şey, vücut-mevcut, olmak-oluş kavramlarından her birinin iç içe geçmiş farklı kullanımlara sahip olduğu görülmektedir. Sınırlarının belirlenmesi mümkün olmayan en temel kavramlar oldukları için “tam tanımları” yapılamayan bu kavramların varlığa dair konuşmalarımız kadar yokluğa dair konuşmalarımızın da merkezinde olduğunu söyleyebiliriz. Şey kavramı var olmayanları, var olma imkânına sahip oldukları müddetçe kapsamaktadır. Böylece biz geçmişte var olmuş veya gelecekte var olabilecekler üzerine konuşurken şey kavramını kullanabiliriz. Nitekim dilemek ve haber vermek gibi anlamlara sahip olan *meşiet* mastarının hakikat ile paralel olarak kullanıldığı ve dilenen, haber verilen şeye (*meşiy*) denildiği gözlenmektedir. İbn Sînâ da hem mezkûr pasajlarda hem de ilerleyen bölümlerde yapacağımız çeşitli atıflarda şey ve şeyiyye kavramlarını var olan veya varlık sahibi olmasa da bir tür sabitliğe sahip olan hakikatler için kullanmaktadır. Diğer taraftan *hestî* kavramının şey ve mevcut lafızlarından daha genel oluşu bize şey lafzı ile erişemediğimiz imkânsızlar dünyası üzerine konuşma fırsatı tanımaktadır. Biz yuvarlak kare gibi aklen çelişik veya özü gereği imkânsız olanlardan bahsederken şey lafzını mecazi olarak kullanırız. Zira kavram kendi kullanım sahası itibariyle de ontolojik konumu itibariyle de mümteni madumları kapsamaz. Buna mukabil Parviz Morewedge’in de işaret ettiği üzere *hestî* lafzı, hali hazırda üzerine konuşabildiğimiz özü gereği imkânsızların da bir başlık altında ele alınabilmesini sağlamaktadır. Ancak İbn Sînâ, ulaşabildiğimiz kadarıyla, hiçbir zaman hiçbir eserinde özü gereği imkânsız olanlara yönelik olumlu bir yüklemde bulunulabileceğini söylemez. Hatta olumsuzlamanın bile - imkânsızlara- hamledilmesini sakıncalı görmektedir.

Her ne kadar Morewedge’in önerisiyle *hestî* kavramı bize var olmayanlar üzerine konuşurken büyük ayrıcalıklar sağlasa da filozofumuz, eserlerinin tamamına yakınında düşüncelerini varlık ve mahiyet kavramları üzerine inşa etmiş, *hestî* veya benzeri bir çatı

gerçekleşen şeyin bir tür somutlaşma/örneklenme (*instantiation*) olduğunu söyler. “Fil türü vardır” demek mahiyetin bizatihi kendi hali ile var olması demek değildir. Mahiyetin tikel bir örneğinin var olması demektir. İşte İbn Sînâ’nın mahiyetin varlık kazanması ile maksadı da Rahman’a göre böyledir. [Fazlurrahman, “İbn Sînâ ’da Mahiyet ve Varlık” çev. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 193-209] Morewedge, Rahman’ın somutlaşma/örneklenme (*instantiation*) kullanımını yerinde bulmakla birlikte onun “is-ness” (var-lık) kullanımını tashih etmektedir. Ona göre Fazlurrahman çalışmasında Farsça eserlere başvurmadığı için *hestî* kavramını dışarıda bırakmıştır. Oysa *hestî* kavramının kullanımı, *is-ness* gibi karmaşık kullanımlara veya mahiyetin varlık öncesi bir tür varlığa sahip olduğu gibi çelişkili durumlara mâni olmaktadır. [Morewedge, “Essence-Existence”, s. 430-432]

kavrama başvurmamıştır. Söz konusu inşada varlık ve var olanlar hareket noktası olsa da hem var olanlar hem olmayanlar açısından taksim, onların özleri dikkate alınarak yapılmaktadır. Dolayısıyla yapacağımız her türden inceleme merkeze mahiyet kavramını almamızı gerektirir. Bu sebeple önümüzdeki başlıkta onun şu âna kadar ele aldığımız şey, şeyiyyet kavramlarından mahiyete geçiş sürecini temel hatlarıyla ortaya koyacağız. Daha sonra da mahiyet ile imkân ve imkânsızlık kavramları arasında kurulacak irtibat İbn Sînâ'da var olmayanlar üzere daha sağlıklı bir araştırma zemini sağlayacaktır.

2.2. Şeylikten Mahiyete Gaye Neden

İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet üzerine yapmış olduğu ayrım temelde iki şekilde okunmaktadır. Bunlardan ilki varlığın bir araz olarak mahiyete yüklendiği yönündedir. İkinci ve güncel yorum ise Fazlurrahman, Parviz Morewedge⁸² gibi düşünürlerin de savunduğu mahiyetlerin aklın var olanlara nispetle ulaştığı külli kavramlar olduğu şeklindedir. Yani mahiyet daha çok dışta var olanlara binaen aklın bir değerlendirmesi olarak varlıktan ayrı görülmüş, aklî düzeyde bir öncelik atfedilmiştir.

Önceki bölüm itibarıyla ortaya koymuş olduğumuz pasajlar şey ve mevcut arasında kapsam bakımından zaman zaman eşitliği öngörse de sıklıkla şey kavramının var olmayanlara yönelik bir bulunuşa karşılık geldiğine de işaret eder. Bu durum belirttiğimiz üzere şey ve şeyiyye gibi lafızlar ile filozofun maksadının ne olduğu ortaya konularak açıklanabilir. Biz bu maksadın ileri dönem eserlerinde daha açık bir şekilde ortaya konan tavır değişikliği ile ilişkili olduğunu düşünüyoruz. Söz konusu değişiklik şeyiyye kavramından mahiyete geçiş olarak göze çarpmaktadır. Bu durumda iddiamız İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını kullanarak var olanların var olmadan önce de bir zât sahibi olduğunu söylediği, bu zâtın ise varlık anlamından farklı olarak bir sabitliğe sahip olduğu yönündedir. Başlık boyunca ilk olarak şeyiyye'den mahiyete geçişi ele alacak sonra da kısaca mahiyetlerin varlık öncesi sabitliğine işaret edeceğiz.

Şeyiyyet kelimesini felsefî anlamı üzere ilk kullananlardan biri Mâturidî'dir. O, *Kitâbü't-Tevhîd*'inde şey lafzının Allah'a nispetini tartışır:

⁸² Bkz. 81. Dipnot.

İnsan yüce Allah'ın şey olduğunu ve Allah'ın bunu zatından nefyetmediğini bilir. Yine insan, nefesine ait bütün halleri nefyettiği halde şey'iyyetini ortadan kalkmamak suretiyle nefsini bilmeye devam eder. Ama insan rabbini şey olduğunu bilişinin dışındaki yollarla tanır. Bu sebeptendir ki kişinin kendi nefsinin şey'iyyetini bilişi rabbinin şey oluşunu bilmesine engel teşkil etmemiştir, zira ona rabbi için kılavuzluk eden şey'iyyet (mâhiyet ve hüviyet) değildir. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir.⁸³

Genel itibariyle Mâtürîdî'nin şeyiyyet kullanımları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kullanımlarına yakındır. O, şeyiyyeti bir şeyin genel karakterini ortaya koyarken kullanmaktadır. Diğer taraftan ilk dönem Eş'arî ve Mu'tezilî kaynaklarda kavramın kullanımı oldukça kısıtlıdır.⁸⁴ Bu noktada İbn Sînâ'nın her ne kadar varlık mahiyet ayrımını ortaya koyması ve şeyiyyet lafzından mahiyete geçişinde ilk dönem kelamının güçlü etkilerinden bahsedilebilse de şey ve şeyiyyet ile mahiyet kavramı arasındaki ilişkide etkili olan asıl nokta filozofun illiyet nazariyesindeki gaye neden tartışmalarıdır.⁸⁵

Söz konusu tartışmalar doğrudan şeylik, mevcut ve mahiyet kavramları üzerine olmasa da sonuçları açısından şeyiyyet kullanımın terk edilip mahiyet kullanımına geçilmesine vesile olmuştur. Aşağıda ilgili tüm pasajları olmasa da konuyu genel hatlarıyla ortaya koyan eş-Şifâ/Metafizik pasajlarını paylaşacak daha sonra da meseleyi tartışacağız:

Bunun ardından gelen kuşku ise, gayenin şey olarak varsayıldığını ve mevcut olabilse de, şey ile mevcut arasında, tıpkı durum ile onun gereği arasındaki fark gibi fark vardır. Bunu daha önce öğrenmiş ve kavramıştın. Bunu yeniden insan hakkında düşün. Şüphesiz insanın bir hakikati vardır ve bu hakikat, onun tanımı ve mahiyetidir. Bu mahiyet ise dış dünyada veya nefiste bilkuvve veya bilfiil özel veya genel varlıktan bir şey olmakla şartlanmış değildir.

Her illet o illet oluşu bakımından bir hakikate ve şeyliğe sahiptir. Gaye illeti, şeyliği bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak mevcut oluşunun sebebidir. Fakat gaye illeti varlığın bakımından diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığının sonucudur. Adeta gaye illetinin şeyliği, onun varlığının illetinin illetidir. Fakat gaye illetinin şeyliği, o nefiste veya nefis yerini tutan bir şeyde tasavvur edilmedikçe illet olamaz. Gaye illetinin şeyliğinin

⁸³ Mâtürîdî, *Tevhîd*, s. 175-176; Ebû Mansur el-Mâturidî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Câmîatu'l-Mısriyye, 1970, s. 39-41.

⁸⁴ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizigi*, s. 189-208.

⁸⁵ Aydın, *Mahiyet Felsefesi*, s. 434.

ancak gaye illetine doğru hareket etmiş veya ona doğru hareket eden illetten başka bir illeti olabilir.

Bil ki şey, şeyliğinde malûl olur ve varlığında malûl olur. Şeyliğinde malûl, tıpkı ikilik gibidir. Zira ikilik oluşunda birliğin malûlüdür. Varlığında malûl ise açık olup kapalı değildir. Aynı şekilde bir şeyin, şeyliğinde, meydana gelmiş ve mevcut bir durumu olur. Bu ikilik için sayılık gibidir. Bazen o durum, şeyin şeyliğine zâit bir duruma zâit olur. Bunun örneği ise dörtgenliği odun veya taşın zâit olmasıdır. Doğal cisimler, birçok suret ve arazın yani doğal cisimlerin ancak kendileriyle yenilendikleri şeylerin şeyliğinin illetidir; onların bir kısmının ise şeyliğinin değil varlığının illetidir. Nitekim matematiksel varlıklarda hükmün böyle olduğu zannedilir.⁸⁶

Artık gaye illetin şeylikte fâil ve kabul eden illetten önce olduğunu anlamak kolaylaşmıştır. Yine gaye illete götürülen sûrî illet olması bakımından gaye illeti, suretten de öncedir. Aynı şekilde gaye illeti varlığı bakımından nefiste diğer illetlerden öncedir. Fâilin nefsinde önce olmasının nedeni şudur: İlk önce gaye illet var olur, sonra onun yanında faillik düşünülür ve ardından kabul eden ve suret istenir. Fâil olmayanın nefsinde önce olmasının nedeni ise şudur: İletlerin bir kısmının diğeri üzerine dizilişi zorunlu değildir. Öyleyse akılda şeylik bakımından ve varlık bakımından hiçbir illet gaye illetinden önce değildir, aksine o, diğer illetlerin illet oluşunun illetidir. Ancak diğer illetlerin bilfiil illet olarak varlığı onun varlığının illetidir. Gaye illeti, mevcut olarak illet değildir aksine bir şey olarak illettir. İlet olması yönünden o, illetlerin illetidir. Diğer yönden illetlerin malûlüdür.

Bu, gaî illet, oluşta olduğu zamandır. Gaye illeti, oluşta olmadığı fakat yerinde açıklanacağı üzere, varlığı oluştan daha yüce olduğu zaman diğer illetlerden hiçbirinin onun illeti değildir. Yine gaye illet, meydana gelme ve varlıktan ibaret olan bir de olduğu zaman da durum böyledir. Öyleyse gaye illetinin diğer illetlerin malûl olmasının nedeni, onun gaye illeti olması değildir, fakat bir oluşa sahip olmasıdır. Eğer bir oluşa sahip olmasaydı kesinlikle malûl olmazdı. Onun gaye illeti oluşunu dikkate aldığı anda diğer illetlerin illet olmasının söz gelişi fâil illet, kabil illet ve sûrî illet olmalarının illeti olduğunu görürsün. Ama gaye illet, onların kendinde bir oluş ve mevcut olmasının illeti değildir. Öyleyse gaye illetin gaye illet olması bakımından bizzat sahip olduğu şey, diğer illetlerin illeti olmasıdır. Ama anlamının bazen oluşta vuku bulması bakımından gaye illete oluş yönünden malûl olmak ilîştir.⁸⁷

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik* altıncı makale beşinci fasılda geçen mezkûr pasajlarda gaye nedenin şeyiyyeti bakımından diğer nedenlerden önce olduğunu ancak varlığı

⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 524-526.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 526-528.

bakımından bütün diğer sebeplerden sonra olduğunu söyler.⁸⁸ Bu cümleleri açacak olursak biz gündelik fiillerimiz içerisinde bir şeye yöneldiğimizde eylemimiz bir gaye üzere gerçekleşir ve bu gaye fiillerimizin sebebini teşkil eder. Bir örnekle ifade edecek olursam da şu an yazmakta olduğum konu için bende olan ilmî noksanlığı gidermek üzere Fahreddin er-Râzi ve et-Tûsi'nin *İşârât* şerhlerine yönelmekteyim. Bunu yaparken fiilim mezkûr kitapları okumak üzere kitaplığıma yönelmek amacım ise -kabaca- bilgi sahibi olmaktır. Böylece fail neden dışta somut bir varlık bulmadan önce zihnimde ilmî noksanlık veya onu gidermeye yönelik ihtiyaç, bir şey olarak mevcuttur. İşte der İbn Sînâ, gaye nedenin şeyiyyeti bu şekilde fail nedenin faaliyetine sebebiyet vermektedir.⁸⁹ Ancak gaye nedenin gerçekleşmesi ve dışta somut bir varlığa sahip olması fail nedenin tesiriyledir. Ben ilmî noksanlığımı gidermek üzere başladığım eylemimde o eylemin vasıtasıyla amacımı gerçekleştirmiş olurum. Burada ilk bakışta devr-i daim olduğu düşünülecektir. Dikkat edilmesi gereken nokta gaye nedenin şeyiyyetinin fail nedenin harekete geçmesine sebebiyet vermesi iken fail nedenin gaye nedenin şeyiyyetine değil onun gerçekleşmesine sebebiyet veriyor oluşudur. Ben ilmî noksanlığım sebebiyle harekete geçsem de bu noksanlığın sebebi harekete geçişim değildir. Bilakis hareketim o noksanlığın giderilmesinin ve ilim sahibi oluşumun nedenidir. Öyleyse gaye nedenin şeyiyyet olarak önceliği var iken fail nedenin varlık bakımından bir önceliği vardır. İbn Sînâ'nın söz konusu girdaptan kurtulmak için başvurduğu yol varlık ve mahiyet arasında bir ayrıma gitmektir.⁹⁰

İbn Sînâ'ya göre mahiyetin zihinde ispat olunan varlığı onun dışta olan hakiki varlığına önceliklidir. Yani bizim zihnimizde taşıdığımız gaye/şeyiyyet ile dışarıda vücut

⁸⁸ İbn Sînâ'ya göre bir şey var olabilmek için mahiyetinin mukavvimi veya parçası olmayan dış sebeplere ihtiyaç duyar. Bunlar onu oluşturan fail ve failin fiilini yapmasına sebep olan gaye nedendir. Gaye, şeyin kendisi için yapıldığı sebep olup şeyiyyeti (mahiyeti) itibariyle şeyin fail sebebinin sebep olmasının sebebiidir. [İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli, proje ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2021, s. 126.] Eğer gaye neden olmasaydı insanın failliği bilfiil değil bilkuvve olarak kalırdı. Buna mukabil fail sebep, şeyin bir parçası olmayıp bilakis ona muhtaç olunan konumda şeyin varlığına tesir etmektedir. [Fahrettin Olguner, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Nasîreddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 56.]

⁸⁹ Ta'likât'ta İbn Sînâ bu durumu açıklarken üçün şeyiyyetini üç tane birin oluşturduğunu, vücûdunun illetinin ise başka bir şey olup birlerin varlığı olduğunu söyler. [İbn Sînâ, *Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-İslâmî, s. 128.]

⁹⁰ Fahreddin Râzî ve Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sînâ'da fail ve gaye sebep üzerine değerlendirmeleri için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), s. 154-164 ve Fahrettin Olguner, *İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Nasîreddin Tûsî*, s. 55-67.

bulan gaye aslında aynı hakikatin iki farklı bulunuşudur. Farklılık özde değil o özün var oluş tarzındadır. Yani mücerret bulunuşu ile muhakkak bulunuşu arazları itibariyle farklı olan tek mahiyet, kendiliği/şeyiyyeti bakımından aynı, şeyiyyetine arız olan vücûdun özellikleri bakımından farklıdır. Öncelik ve sonralık dediğimiz ayırım da böylece öz bakımından değil vücut (bulunuş) bakımındandır.⁹¹

İbn Sînâ, yukarıda alıntıladığımız *eş-Şifâ* pasajında bu duruma istinaden insan örneğinin yeniden düşünülmesini öğütler. Ona göre her ne kadar mevcut ve şey kapsam bakımından aynı olsa da aralarındaki ilişki bir şey ve onun lazımı gibidir. İşte burada şey ile maksat isbâtı varlıktan farklı olarak şeyiyyet/mahiyettir. Burada mahiyete yapılan vurgu onun kendiliği hakkındadır. Yani mahiyet, kendinde hali üzere, özel veya genel herhangi bir şey olmakla şartlanmamış *lâ bi şart* mahiyettir. İşte her illetin de kendiliği bakımından böyle bir hakikati vardır. Gaye illetin diğer illetlere sebep oluşu da bu şeyiyyeti yani mahiyeti iledir. Vücut söz konusu olduğunda ise gaye illetin vücûdu diğer illetlerin illeti değil malûlû olmaktadır.

Gaye ve fail neden arasındaki mevzu bahis ilişkide asıl sorun gaye nedenin tabîi fiillere atfedilmesi ile doğar. İbn Sînâ'ya göre gayenin şeyliği nefste veya nefsteki bir yetide yani vehimde ya da ona bağlı mütehayyilede tasavvur edilmediği sürece onun diğer nedenlerin nedeni olmasından bahsedilemez. Biz gaye nedeni tabi fiillere verirsek, şuur ve bilinç sahibi olmayan, eylemlerini zorunluluk içerisinde yerine getiren tabiatların bir gaye fikri etrafında hareket ettiğini söylememiz gerekecektir. Oysa gaye nedenin şeyiyyeti, fail neden onu dışta var kılmadan önce zihinde yer alır ve yine o zihinde, kendindeki hali ile fail nedenin fiilinin sebebi olmaktadır. Doğal fenomenlerin bir zihin sahibi olmadığı açıktır. Yokluğun varlığa sebep olması da muhaldır. Bu durumda da gaye neden ancak iradeli fiiller ortaya koyabilen varlıklarla sınırlı olacaktır.

İbn Sînâ açısından bu durumu kabul etmek pek de olası değildir zira ona göre metafiziğin de teolojinin de temelinde gaye nedenlik fikri yatmaktadır.⁹² Dahası bu türden bir kabul peşi sıra yeni problemlerin de neşet etmesine sebebiyet vermektedir. Bu sebeple İbn Sînâ bazen suretlerin bilhassa doğal fenomenlerde gayelerle aynı olduğunu ifade eder. Buna örnek olarak da sağlığı verir. Sağlık hem bir suret olup hem de ulaşılması gereken

⁹¹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 58-60; Aydın, *Mahiyet Felsefesi*, s. 434-435.

⁹² Bu konuda örnek bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 542.

gayeyi temsil etmektedir. İşte tikel bir tabiat da böylece herhangi bir maddede bulunan herhangi bir sureti kazanmak için hareket eder.⁹³

Gaye nedenin niyetli fiillerle sınırlanmasının getireceği bir diğer problem de “gerçekleşmemiş gayeler”dir. Biz bir gaye neden üzere harekete geçtiğimizde fiilimiz vücut bulsa da gaye neden o fiilin malûlü olarak vücut bulmayabilir. Ben mezkûr şerhleri okumak üzere rafa yöneldiğimde raftaki kitapların başkası tarafından alındığı gerçeği ile baş başa kalabilirim. Bu durumda gaye neden mecazi bir neden olarak kalacaktır zira varlığı eserin varlığını gerektirmeyecektir. İbn Sînâ’nın tabiriyle “bir şey diğer bir şeyin varlığına bağlı olmaksızın mevcutsa, (diğer şey) onun varlığında salt bir beraberlik etkisinden daha fazla bir etkiye bulunmaz. Oysa nedenlik, beraber oluşla birlikte bulunsa da ondan daha fazla bir şeydir.”⁹⁴

Robert Wisnovsky’e göre, İbn Sînâ bu problemler neticesinde ileri dönem eserlerinde şeyiyyetten mahiyet kavramına bir geçiş yapmaktadır.⁹⁵ Tezimiz kapsamında bizim için önemli olan nokta şeyiyyet ve şey kavramları ile mahiyet ve vücut kavramları arasında kurulan ilişkidir. Şeyiyyet kavramı kullanılışı itibariyle gerek ilk dönem kelimasında gerekse İbn Sînâ düşüncesinde mahiyet kavramının öncüsü olmaktadır. Onun mahiyet kavramıyla olan ilişkisi açıktır ancak mahiyet ile kastedilenin ne olduğu konusu üzerinde konuşmayı gerekli kılmaktadır.

Gaye neden tartışmalarında gaye nedenin “mahiyetinin”⁹⁶ bir tür zihnî varlığa sahip olduğu görülmektedir. Neden olmanın temel şartlarından biri de zaten vücut sahibi olmaktır.⁹⁷ Bu durumda biz gaye nedenin şeyiyyetini mahiyet olarak kabul ettiğimizde ve mahiyetlerin de zihnî varlığının itibari olup aslen haricî varlığa veya muhakkak mahiyetlere dayandığını söylediğimizde kastımız mutlak mahiyetler değil, mücerret mahiyetlerdir. Nitekim mahiyetler kendi itibariyle ele alındığında var veya yok olarak isimlendirilemezler. Oysa gaye neden bir tür sabitliğe sahip olmalıdır ki vücûda illet olabilsin. Bu durumda gaye neden tartışmasında şeyiyyet kavramının yerini bıraktığı

⁹³ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 128.

⁹⁴ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfar, nşr. İntişârâtü Bîdâr, 1992, s. 105; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 226-227.

⁹⁵ İbn Sînâ’nın şeyiyyet ve mahiyet kullanımlarının detaylı bir incelemesi ve şeyiyyetten mahiyete geçişin analizi için bkz. Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 209-233.

⁹⁶ Şeyiyyet’in aksine mahiyet kavramı açıkça zihnî bir varlık olarak kabul edilmektedir. [Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafizîği*, s. 231]

⁹⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 528.

mahiyet *lâ bi şart* değil *bi şart-ı lâ* yani haricî bir varlığı olmamak şartı ile zihnî varlığa delalet eden mahiyetlerdir. Böylece şeyiyyet yerini mücerret mahiyete bırakmakta şeyiyyetin haricî bulunuşu olan şey ise yerini vücûda bırakmaktadır. Diğer bir tabirle İbn Sînâ sisteminde şeyiyyet zihnî varlığa, şey ise ayni varlığa tekâmül etmektedir. Şeyiyyet ile şey arasında işaret edilen öncelik sonralık ilişkisi ise mahiyetin mantıksal olarak vücuttan önce bulunduğu şeklinde zuhur etmektedir.⁹⁸

İbn Sînâ için gaye neden tartışması evrende “her bir hareket ettirmenin gayesi olduğu”⁹⁹ fikri üzere mebnidir. Bu durumda hem tabi fiillerin hem de iradeli fiillerin bir gayesi olduğu açıktır. Dolayısıyla haricî ve zihnî varlık sahalarına karşılık gelen *bi şart-ı şey*, *bi şart-ı lâ* gibi mahiyetin *lâ bi şart* kipi de -doğrudan haricî ve zihnî varlık sahasında bir tür bulunuşa sahip olmasa da- gayeyi verene nispetle bir tür sabitliğe sahip olmalıdır. Aslında bu durum öz bakımından bir olan mücerret, muhakkak ve mutlak mahiyetlerin tamamının sabit olduğu bir yere, ilahi ilme işaret edebilir. Her ne kadar İbn Sînâ, eserlerinde var olmayanlar üzerine fazla bir mesai harcamasa ve dikkatini var olanlara yöneltse de şeylerin zatlarının var olmadan önce bir tür üst akılda sübut ettiğini dile getirmektedir. Zaten sudûr süreci de şeylerin bulunuş şekilleri de buna işaret etmektedir:

Özetle bazen *ma'kûl* suret, dış dünyada var olan suretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen de dış dünyada var olan suret, *ma'kûl* suretin bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının, Allah'a ve meleklerle nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin, yapan nefse nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah'ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur. Doğal şeylerden her bir *ma'kûl*, tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar, çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çoklukta hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik (ayırma) vardır. Sonra çoklukta varlık kazandıktan sonra bir kez daha bizde *ma'kûl* olarak meydana gelirler. Ancak onların çokluktan önce hangi şekilde oldukları, çoklukla çoğalan veya çoğalmayan tek bir malum zat olarak mı yoksa kendi başlarına var olan idealar olarak mı var oldukları hususuna gelince bu incelememiz, onun için yeterli değildir ve bunu başka bir ilim incelemektedir.¹⁰⁰

⁹⁸ Aydın, *Mahiyet Felsefesi*, s. 438.

⁹⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 508.

¹⁰⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 62.

Pasajda çokluk öncesi âleme işaretle ilahi ilme olan vurgu ilk etapta akla ayan-ı sabiteleri getirirse de İbn Sînâ dikkatini bu yöne vermez. Onun mahiyetlere olan genel vurgusu eşyanın ilahi ilimdeki hakikatinden öte eşyaya dair hakikatin zihindeki yansımasıdır. Diğer bir deyişle dışta mevcut olanların soyutlanarak zihinde mücerret bir mahiyet haline gelmesine odaklanırken söz konusu bu mahiyetlerin ilahi ilimdeki bulunuşu üzerine konuşmayı faydalı görmemektedir. Ancak şurası da açık olmuştur ki var olmayanlar en azından bilinmeleri itibariyle bir gerçekliğe sahiptir. Bu gerçekliğin temelinde de mahiyet vardır. Yani biz bir şey için mahiyet sahibi olduğunu söyleyebiliyorsak o şeyin bir gerçekliği olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Öyleyse mahiyet sahibi olduğunu söylediğimiz şey imkânsız yani asla var olmayacak dahi olsa onun bir hakikati ve sabitliği olduğunu söyleriz. Bu konuyu ilerleyen bölümlerde mümkün ve imkânsız mahiyetler üzerinden tekrar ele alacağız.

Netice itibariyle Mu‘tezile’nin mümkün madumları ve madumun şeyliği meselesinin yokluk ile olan ilişkisi İbn Sînâ felsefesinde şey ve şeyiyyet kavramları etrafında gelişim sergilemiş nihayetinde mahiyet fikri ve varlık-mahiyet ayrımı ile taçlanmıştır. Bu tekamül sürecinde mümkün madumlar her ne kadar varlığa ait arazlar vesilesiyle zihnî ve haricî bulunuşlarına sahip olsa da ne Mu‘tezile’nin ezeli sabitelerinin ne de filozofların mahiyetlerinin mezkûr arazlardan mücerret halleri ile tam olarak var veya yok olduğu söylenememektedir. İşte bu durum kendinde mahiyetin varlığının ve yokluğunun imkân haline delalet ettiğini gösterir. Daha doğrusu imkân, mahiyetin bir gereği olmaktadır. Bu çerçevede önümüzdeki bölümlerde imkân kavramını, varlık ve mahiyet ile olan ilişkisi bağlamında tahlil etmeye çalışacağız.

2.3. İmkânın Anlamı ve Mümkün Olmak

İbn Sînâ’nın ilk dönem eserlerin imkân kavramına temelde üç tanım getirdiği görülmektedir. Bunlardan ilki zorunlu olmayan, ikincisi imkânsız olmayan, üçüncüsüyse genel olarak şu anda var olmayandır.¹⁰¹ İlk tanım mümkünlerin mümkün olmasının anlamının kendileri itibariyle bir zorunluluk teşkil etmediklerine dolayısıyla varlık ile de yokluk ile de nitelenebileceklerine işaret ederken ikinci tanım mümkünün zorunlu

¹⁰¹ İbn Sînâ, *Kitâbü’l-Mecmu’ ev el-Hikmetü’l-Arûziyye*, thk. Muhsin Salih, Beyrut: Darü’l-Hâdi, 2007, s. 35.

olmamakla birlikte özü gereği imkânsız da olmadığına delalet eder. Her ne kadar imkânsız olmayan şeklinde bir tanımlama mümkün kategorisine zorunluyu dahil etse de filozofun diğer eserleri göz önüne alındığında maksadının bu olmadığı aşîkârdır. Bu durumda geriye kalan tek seçenek mümkünün ne özü gereği zorunlu ne de imkânsız olduğudur. Üçüncü tanım müstakil olarak ele alındığında ise mümkün, şimdi olup gelecekte olmayan şimdi olmayıp gelecekte veya geçmişte olanları veya olmayanları da kapsamaktadır. Ancak bu oluş, lafzî bir kayıtle herhangi bir zaman diliminde var olmakla şartlanmamıştır.¹⁰² Mümkünün en az bir zaman diliminde var olma şartı taşıyıp taşımadığı açık değildir. Netice itibariyle mümkün, zatı itibariyle zorunlu veya imkânsız olmayanlara söylenen genel bir kip olarak kullanılmıştır.¹⁰³

Havasa gelince onlar “ne zorunlu ne de imkânsız olmayan” anlamını bilirler. Avama göre o bu anlam için isim değildir. Onlara göre mümkün ismi başka bir anlam içindir. Ancak onun, avamın kullanımına göre, bu şeye, olması ve olmaması mümkün olana söylenmesi doğru olur. Yani bu, olmasının ve olmamasının imkânsız olmaması anlamıdır. Dolayısıyla mümkün ismini aktarıp, onu buna delalet eden kıldılar ve mümkün ismini imkânsız olmayana ve bununla birlikte zorunlu da olmayana delalet eden olarak vazettiler. Dolayısıyla o, iki halde de zorunlu olmayandır... Böylece zorunlu, bu mümkünün dışında olur. “Mümkün değildir” sözümüz “imkânsız” anlamında değildir... Ayrıca zorunlu mümkünün dışındadır... O zaman mümkün olmayanın imkânsız olması gerekmediğini, bunun da mümkünün imkânsız olmayan anlamına gelmemesi sebebiyle olduğunu görmüşlerdir.¹⁰⁴

Söz konusu üç tanım aynı zamanda İbn Sînâ’nın ilgili bölümleri ihtiva eden eserlerinin tamamına yakınında kabul ettiği ve yukarıdaki pasajda da işaret edildiği üzere üç temel kipe yani zorunlu, mümkün ve imkânsıza karşılık gelmektedir. Dolayısıyla filozofun *el-Muhtasarü’l-Evsat* gibi bazı eserlerini dışarıda bırakırsak gerek mantık gerekse metafizik sahada bu üç kip üzere sistemini inşa etmiştir. Diğer taraftan *İşaretler ve Tembihler* adlı eserinde imkânsız kavramını da zaman zaman dışarıda bıraktığı görülmektedir. Bu durum

¹⁰² İbn Sînâ’nın bolluk ilkesine yaklaşımı ikinci ana bölümde ayrı bir başlık altında ele alacağız. Şimdilik imkâna dair genel bir tasvir sunmakla iktifa ediyoruz.

¹⁰³ İbn Sînâ, *Hikmetü’l-Arûziyye*, s. 36; Allen Bäck, “Conception of the Modalities”, *Journal of the History of Philosophy* 30/2 (1992): 219,226; Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 165-166.

¹⁰⁴ *Felsefenin Temel Konuları*, s. 35; İbn Sînâ, *Kitâbu’n-Necât*, thk. Macit Fahri, Beyrut: Dâra’l-afak, 1982 s. 56-57 (Tez boyunca *en-Necât* kısaltmasıyla kullanılacaktır).

ele aldığı bahsin önermeler üzerine olmasından kaynaklanabileceği gibi var olmayanlara yönelik genel tutumunun bir sonucu olarak da okunabilir.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta da İbn Sînâ'nın kipleri üçe indirmekle beraber mümkün farklı anlamlar yüklemekten de geri durmadığıdır. Yukarıda verilen tanımlarda mümkün, zorunlu ve imkânsız olmayan olarak tanımlandığında bunun anlamı daima var veya daima yok olmadığıdır. Dolayısıyla zatında bir devamlılık taşıyanlara mümkün denmemektedir.

Kipler üç tanedir: Varlığın devamlılığına delalet eden vacip (zorunlu), yokluğun devamlılığına delalet eden mümteni (imkânsız), varlığın ve yokluğun devamlı olmamasına delalet eden mümkün.¹⁰⁵

Gerek mümkünün süreklilik taşımayan oluşu gerekse *Hikmetü'l-Arûziyye*'den zikrettiğim tanımlardan bilhassa üçüncüsünde geçen mümkünün zaman içerisinde varlık ve yokluk durumuna yönelik belirlenimler, onun varlığının imkânının bir ihtimal anlamı taşıdığına işaret eder. Mümkün “x” anında olmayan ama “y” anında olabilecek olandır. Burada imkân, bir anlamıyla şeyin olabilirliğine işaret ederek zorunlu veya imkânsız olmadığını göstermekte diğer taraftan da olmanın gerçekleşeceği herhangi bir zamana nispetle ihtimal anlamında kullanılmaktadır. Öyleyse mümkün, muhtemel anlamını da kuşatan bir kavram olmaktadır. O, özü imkân olduğu için olması veya olmaması muhtemel olandır. Bu ihtimal geleceğe dair bir itibar olsa da imkânın tanımının zamansal kayıtları içerdiği anlamına gelmez. Zira zamansal kayıtlar ancak mümkün tasviri içerisinde bir kısım mümkünlere yönelik özel bir anlamdır.¹⁰⁶

İbn Sînâ, *en-Necât*'ın¹⁰⁷ mantık bölümünde ve *eş-Şifâ/Yorum Üzerine*'de¹⁰⁸ mümkün kavramına yüklenen anlamların halk ve seçkin kesimler arasında farklılık gösterdiğini belirtmektedir. Halkın kullanımı itibarıyla mümkün kavramı (a) “imkânsız olmayandır”. Dolayısıyla zorunlu kipine yönelik üçüncü bir ayrım söz konusu değildir. Seçkin kesimin ise halkın kullanımındaki olma imkânı ile olmama imkânını görerek her

¹⁰⁵ *Felsefenin Temel Konuları*, s. 34; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 55.

¹⁰⁶ Ali Durusoy, “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 126-127 ayrıca bkz. Bäck, “Conception of the Modalities”, s. 226-229.

¹⁰⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 56-58.

¹⁰⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 142-144.

ikisini de barındıran, sadece imkânsız olmayanı değil zorunlu olmayanı da içeren ortak bir anlama ulaştığını söyler. Böylece mümkün, (b) varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan olarak karşılık bulmuştur. Basit bir akıl yürütme ile de mümkün olmayan her iki zorunluluk kipinden birine sahip yani varlığı veya imkânsızlığı zorunlu olan şeklinde isimlendirilmiştir. Netice itibariyle vâcip yani varlığının devamlılığı zorunlu olan, mümteni yani yokluğunun devamlılığı zorunlu olan ve mümkün, “varlığı ve yokluğu zorunlu olmayan” olmak üzere üç kip ortaya çıkmıştır.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Yorum Üzerine*’de ilgili pasajın devamında filozofların mümkün için üçüncü ama daha özel bir anlamdan bahsettiklerini söyler. Buna göre mümkün, şu anda var olmayan ve gelecekte de var olma şartı olmayanlara denir. Söz konusu üçüncü anlamıyla mümkün yukarıda değindiğimiz (c) ihtimal anlamının kapsamına girer. Yani mümkün olan aynı zamanda muhtemeldir. Biz özünde imkân olan varlıklardan bahsettiğimizde onların varlıklarına herhangi bir zorunluluk atfetmediğimiz için şu an, geçmişte veya gelecekte var olmaları mümkün oluşlarını etkilemez. İmkân ile maksat onların varlığının ve yokluğunun zamandan bağımsız olarak varlık ve yokluğa dair bir zorunluluk taşımamasıdır. Hem ihtimal anlamının hem de ona bağlı geçmiş ve geleceğe dair bu tarz kayıtların mümkün kapsamında ele alınıyor oluşu da bu sebeptir. Konumuz itibariyle önemli olan ise mümkün kavramının varlıktan çok yokluğa olan nispetidir. Biz mümkünü nasıl var olması açısından değerlendirebiliyor ve gelecekte var olma ihtimalinden bahsedebiliyorsak aynı şekilde yokluğundan da bahsedebiliriz. Bu da bize daha önce zikrettiğimiz üzere geçmişte var olan ancak şimdi var olmayan veya henüz var olmayan ancak gelecekte var olacak gibi yokluğa dair kategorilerin imkânını vermektedir. Benzeri bir durum *İşaretler ve Tembihler*’de mümkünün tahlilinde verilen dört anlam ve bunlara dair örneklerde de görülür.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*’de yukarıda zikrettiğimiz tarifleri büyük oranda tekrar eder. Buna göre ilk anlamı üzere imkân yokluğun zorunluluğunu olumsuzlamaya lazım gelendir. Dolayısıyla halkın kullandığı şekliyle (a) imkân *İşaretler ve Tembihler*’deki ilk anlama karşılık gelir ve vacibi de kapsamına alır. İkinci anlamıyla imkân ise özel bir anlama taşınarak vazedilmesine göre hem varlıkta hem yoklukta zorunluluğun olumsuzlanmasına (b) eşlik eder. Bu haliyle imkân, vacibi dışarıda bırakır ve ilk anlamın eşya taksimi olan mümkün ve mümteni ayrımını terk ederek “şeyleri vacip, mümkün ve mümteni” olmak üzere üç kısma böler. Ayrıca vacip ve imkânsız bu halleriyle

varlığı mümkün olmayan olarak isimlendirilir. Mümkün de güneş tutulmasında olduğu gibi herhangi bir zamanda zorunlu olsa da zorunluluğu sürekli olmayandır.¹⁰⁹ İbn Sînâ, pasajın devamında mümkünün üçüncü ve daha özel bir anlamından bahseder. Bu ise “ne güneş tutulmasında olduğu gibi ne belirli bir vakitte ne de hareket edenin değişmesi gibi belirsiz bir vakitte”¹¹⁰ hiçbir zorunluluğun bulunmadığı hal gibidir. Örneği ise yazı yazmaktır. Filozof bu üçüncü anlam ile üçlü taksimin dörde çıktığını belirtir: Vacip, mümteni, tutulma örneğindeki gibi bir tür zorunluluğu olan ve yazı yazmadaki gibi hiçbir zorunluluğu olmayan. Dördüncü ve son anlamı ile mümkün, öznenin varlığın herhangi bir hali ile nitelenmesi hakkında değil öznenin gelecekteki bir durumuna yöneliktir. Buna göre mezkûr şeyin gelecekte varlığı veya yokluğu zorunlu değilse o şey mümkün olmaktadır.¹¹¹

Buraya kadar çeşitli eserlerden pasajlar eşliğinde ele aldığımız mümkün kavramının en genel halinin zorunlu olmayan anlamıyla sabit olduğu görülmektedir. İbn Sînâ avam ve havas üzerinden oluşturduğu diyaloglarda söz konusu zorunluluğu, yokluğu zorunlu ve devamlı olmayan yani imkânsız olmayan, varlığı zorunlu ve devamlı olmayan yani vacip olmayan şeklinde açmaktadır. Başka bir tabir ile mümkün, olması ve olmaması zorunlu olmayandır. Bu hali ile zamansal kayıtlardan bağımsızdır yani varlığı ya da yokluğu belirli bir zaman diliminde vâcip olmaz diğer taraftan imkan, çatı bir kavram olarak düşünülmekte altında birçok özel anlamı da barındırmaktadır. Bunlardan en önemlisi de mümkün varlığın varlığının zamansal bir kayıtla vasıflanması durumunda ortaya çıkan ihtimal kavramıdır. Buna göre biz bir şeyin var olmakla birlikte gelecekte var olmayabileceğinden bahsettiğimizde ya da tam tersi durumlarda mümkün kavramının özel bir kullanımından faydalanmış oluruz. Mümkünün bir zaman ile kayıtlı oluşu onların o zaman içerisinde var olmalarının bir tür zorunluluk taşıdığı anlamına gelir. İbn Sînâ’nın burada muradı öze değil haricî bir zorunluluğa işaret etmektir. Nitekim özlerin değişmediği hususunda ittifak vardır. Öyleyse mümkün dediğimizde temelde dört anlamdan bahsederiz: İmkânsız olmayan, vacip olmayan, haricî bir zorunluluğa tabi olan ve hiçbir kayda veya zorunluluğa tabi olmayan mümkün. Söz konusu dört anlam

¹⁰⁹ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 32.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 33.

¹¹¹ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 33.

mümkünün özünde taşıdığı imkan durumuna işaret etmekte imkanın varlıkla olan ilişkisi var olanlara nispetle ele alınmaktadır.

2.4. İmkân ve Varlık

Yukarıda genel hatlarıyla ele aldığımız eşyanın üçlü taksimi İbn Sînâ düşüncesinde bir tarafı mahiyete ve onun gereği olan imkâna diğer tarafı vücûda veya *inniyyete* dayanan bir âlem tasviri çizer dolayısıyla İbn Sînâ'da imkân üzerine konuşmalar da mahiyet ve varlık üzerinden yapılmaktadır. Biz de aşağıda varlık, imkân ve mahiyet ilişkisini çeşitli pasajlar üzerinden ele almaya çalışacağız. Var olanlar açısından bu ilişkiye dair genel bir tasvir verdikten sonra da imkân ve mahiyet ilişkisini müstakil bir başlıkta değerlendireceğiz.

İmkân kavramı İbn Sînâ felsefesinde var olanlara nispetle ele alındığında mevcudatın bilkuvve-bilfiil, sebep-sebepli veya değişenler ve sabit olanlar gibi farklı tasniflere yol açtığı görülmektedir. İlk olarak, filozofumuz bilkuvve kavramını fizikî dolayısıyla sınırlı anlamının ötesine taşıyarak ona mantıksal bir derinlik katmakta böylelikle imkân anlamına yaklaştırmaktadır. Bu da varlığa yönelik bilkuvve ve bilfiil var olanlar şeklinde ikili bir ayrıma zemin hazırlamaktadır. Diğer taraftan İbn Sînâ için kuvve halinde varlıklara mümkün denebilse de mümkünün kuvve halinde olan ve gelecekte varlık sahibi olacak şeyler olarak tanımlandığı görüşe karşı çıkar. Nitekim mümkünün zatı varlık ve yokluğa eşit mesafede olmaktır. Varlık ve yokluk ona sonradan ilave olan şeylerdir. Dahası bilkuvve ve bilfiillik geçici özelliklerdir. Bilfiil hale gelen şey artık bilkuvvelik özelliğini yitirmiştir. Oysa mümkün varlık başkası aracılığıyla zorunlu olsa bile özündeki imkân devam eder. Bu durumda ondan bilkuvve veya bilfiil şeklinde bahsetmek yanlış sonuçlara götürecektir.¹¹²

İmkânın sebep-sebepli ve değişen-sabit kalanlar arasındaki ilişkisi ise birbirine paralel bir yaklaşım sergiler. Eşyanın üçlü taksimi göz önünde bulundurulduğunda devamlılık arz etmeyen ve değişen her şey yani mümkünler, bileşik bir yapıya sahiptir ve bir sebebe ihtiyaç duyar. Buna karşın devamlılık arz eden şeyler yani vacip ve imkânsız ise sırf bu yön itibarıyla ele alındığında sebep olmaya değişenden daha layıktır. Elbette

¹¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 181-184.

bununla kastımız imkânsızın sebep olabileceği değildir. Zira gerçek bir sebebin bir tür varlığı veya sabitliği olmak zorundadır. İbn Sînâ da *eş-Şifâ* birinci makale altıncı fasılda bu duruma işaret eder ve var olanları iki kısma ayırır:

Daha önceki konumuza dönerek diyoruz ki: Zorunlu ve mümkün her varlığın kendine özgü özellikleri vardır. Şöyle deriz: Varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilirler. İlk zatı dikkate alındığında zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkânsız da değildir yoksa var olamazdı. Bu şey imkân sahasındadır. İkincisi zatı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.

Deriz ki: Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı, zâtı gereği mümkün olanın ise, illeti vardır. Varlığı, zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığın zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın varlığının, bir çokluğun toplamı olması kesinlikle mümkün değildir. Zorunlu Varlık'ın hakikatının herhangi bir yönden müşterek olması mümkün değildir. Böylece bizim bu düzeltmemizden şu sonucun çıkması gerekir: Zorunlu Varlık, ne görelidir ne değişkendir ne çokluktan oluşmuştur ve ne de kendine özgü varlığında başka varlıkla ortaktır.¹¹³

Önceki bölümden hatırlanacağı üzere zorunlu dediğimizde varlığı veya yokluğu devamlı olan dolayısıyla vacip ve imkânsız anlaşılmaktadır. Her ikisi de zatlarının gerektirdiği hususunda yani varlıklarının veya yokluklarının sürekliliği açısından zorunlu oldukları için bir sebebe ihtiyaç duymazlar. Ancak İbn Sînâ bu pasajda aklın var olanlara nispetle iki kategori ön gördüğünü söyler. Dolayısıyla imkânsız kavramı dışarıda bırakılır ve dikkat mevcudata yöneltilir. Buna göre varlık iki kısımdır ilki zatı gereği zorunlu olandır ki bu belirttiğimiz üzere varlığında bir sebebe ihtiyaç duymaz. O, *inniyyeti* itibarıyla bir ve sabit olandır. İkincisi ise mümkün varlıklardır ki onların zatı imkân olduğu için bir tercih ediciye dolayısıyla sebebe ihtiyaç duyarlar. Müreccihin buradaki fiili ise var etmek ile şartlanmış değildir. Zira imkân varlığa ve yokluğa eşit mesafede olup illet kimi zaman varlık için kimi zaman yokluk içindir.¹¹⁴

Zâtı bakımından mümkün her varlığın varlığı ve yokluğu bir illete bağlıdır. Çünkü o, var olduğunda kendisi için yokluktan ayrılmış olarak varlık

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 70-72.

¹¹⁴ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1954, s. 55-56.

meydana gelmiştir; yok olduğunda ise kendisi için varlıktan ayrılmış olarak yokluk meydana gelmiştir. Bu durumda, onun için meydana gelen varlık ve yokluk durumlarından her biri, ya bir başkası nedeniyle meydana gelir veya başkası nedeniyle meydana gelmez. Başkası nedeniyle oluyorsa, o başkası illettir; başkası nedeniyle olmuyorsa, yok iken varlık kazanan her şey, kendisi dışında mümkün bir şeyle hususileşmiştir.

Yoklukta da durum aynıdır. Çünkü bu tahsiste o şeyin mahiyeti yeterlidir veya değildir.¹¹⁵

Öyleyse mümkün bir mahiyet, ona gelen illete göre var da yok da olabilir. Ancak illet, vücûdî anlamı verendir. Dolayısıyla yokluğa illet olmak demek aslında varlık illetinin yokluğu demektir. Sebep varlık için aranır, yokluğa sebep aranmaz. Yokluğun nedeni, nedeninin yokluğudur. Bu çerçevede mahiyet de yokluk halinde (yoklukta değil) vücut anlamının gelmesi ile var olabilendir. Burada mahiyet ile maksat ise mahiyetin varlık kazanmış dolayısıyla bir hüviyet haline gelmiş hali değil mutlak mahiyettir. Aksi halde varlık kazanmış bir şeyin yokluğuna elbette sebep aranır.¹¹⁶

Kendisine varlık veya yokluk ilişen bir şey ise artık mümkün değil zorunludur. Ancak zorunluluğu vacip ve imkânsız gibi özü gereği değildir. Özler sabittir ve değişmezler öyleyse onun zorunluluğu illetine nispetledir. İlet ona iliştiğinde zorunlu olmasaydı onun yine var olması ve olmamasının mümkün oluşundan bahsetmemiz gerekirdi ki bu da teselsüle yol açardı.¹¹⁷

Vücûdî anlam bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî bir illettir. Ademî anlam da bir illete bağlıdır ve bu illet, vücûdî anlamın illetinin yokluğudur. Bu nedenle biz deriz ki: Mümkün varlığın, bir illetle ve o illete göre zorunlu olması gerekir. Öyle değilse, illetin varlığı esnasında ve o illete göre yine mümkün olur. Bu durumda da varlık ve yokluktan herhangi biri belirginleşmeksizin var olması ve olmaması mümkündür. Bu ise illetin var olması sayesinde yokluktan çıkıp varlığının belirginleşmesi veya varlık tarafının değil de yokluk tarafının belirginlik kazanması için yeni baştan üçüncü bir şeyin varlığına muhtaçtır. Böylece üçüncü şey, diğer bir illettir ve söz sonsuza kadar uzar gider.¹¹⁸

¹¹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 72-74.

¹¹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 74; İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 127.

¹¹⁷ İbn Sînâ, *Hikmetü 'l-Arûziyye*, s. 36; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 76.

¹¹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 74.

Neticede tüm mümkünler varlıklarında başkasıyla zorunlu olsa ve zatı imkânı gerektirse de imkânlarının varlıklarıyla olan ilişkisi aynı değildir. Sebep sebepli ayrımı sabit olmakla beraber bazı mümkünler sürekli değişim halindeyken bazıları devamlılık arz eder. Bu durum ay üstü âlemde bilhassa ayırık akıllar için böyledir. Onlar bir tür değişim hali içinde olmamalarına rağmen sebepli ve mümkün varlıklardır. İşte bunun nedeni varlıklarının imkânla olan ilişkisidir.

Ay altı âlemde mümkün varlıkların imkânları dolayısıyla mahiyetleri varlıklarından önce gelir ve imkânlarının anlamı tektir. Onlar var olmadan önce ayanda var oluş kaydı getirilmeyen bir imkâna sahiptir ve illet bu muhtaçlığa¹¹⁹ binaen gelir. Var olduktan sonra her ne kadar artık zorunlu olsalar da aynı varlık imkânı özünde bulunmaya devam eder. Diğer taraftan ay üstü âlem için bu durum geçerli değildir. Zira onların varlıklarının imkânı varlıklarından önce gelmez. Onların varlıkları ve imkânları beraberdir. Bu sebeple de ezeli varlıklar (*mübdeât*) olarak kabul edilirler. Ayrıca ay altı âlemdeki mümkünler gibi tek değil iki tür imkâna sahiplerdir. Bunlardan ilki aklî olarak düşünüldüklerinde mümkün oluşlarını gerektiren imkân olup bu ay altı âlemdeki mümkünlerinki gibidir diğeri ise varlıkla birlikte bulunmalarını gerektiren yani var oluş kaydı getiren imkândır. Burada ezeli oluşları ve imkânlarının varlıkla birlikte bulunmasından maksat zamansal olarak yokluğa maruz kalmamalarıdır yoksa Zorunlu Varlık'a yönelik varlıksal bir öncelikleri olduğundan bahsedilmez. Öyleyse şeylerin sebepli oluşları onların var olduktan sonra sahip oldukları arazlar üzerinden değil sabit ve değişmez zatlari üzerinden okunmalıdır. Bu da bizi mahiyet ve imkân ilişkisine götürmektedir. Önümüzdeki başlıkta imkân kavramı etrafında tartıştığımız varlığın kategorilerini mahiyet ve imkân ilişkisi çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

2.5. İmkân ve Mahiyet

İlk dönem kelim alimlerinin bilhassa Mu'tezilî alimlerin madum üzerine görüşlerinin İbn Sînâ felsefesindeki imkân ve mahiyet kavramlarına oldukça yakın bir seyir izlediğini belirtmiştik. Yukarıda R. Frank'ten yaptığımız aktarıma göre Mu'tezilîler için madumun gerçek bir bilgi nesnesi dolayısıyla kendisinden haber verilen bir şey oluşu ve imkânı fail

¹¹⁹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan*, İstanbul: Klasik, 2010, s. 48-50.

ile kurduğu ilişkiye dayanmaktadır. Her ne kadar görüş farklılıkları olsa da gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî alimler madumun güç yetirilebilir (*makdûr aleyh*) olduğu hususunda ittifak halindedir. Madum demek aynı zamanda kudret sahibinin kudretinin yöneldiği şey yani *makdûr (aleyh)* demektir. Özellikle Mu'tezilîlerce vurgulanan bu yaklaşıma göre bir kâdirin kudretine bağlı olması dışında madumun gerçekliğini kabul etmenin bir yolu yoktur. Bu durumda fail yoksa eğer o şey zatına bakılmaksızın mümkün olarak nitelenemez gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ için durum farklıdır. O, söz konusu imkân, imkânsızlık ve zorunluluk vasıflarını o şeyin zatı çerçevesinde ele alır. Onun için mümkün oluş o şeyin mahiyetinin kendisi gibidir. O şeye zatını veren metafizik illet değildir. O şeyin zatı mümkün olduğu için ona varlığını veren faildir dolayısıyla şey, mümkün olmasaydı zaten failin kudretinin ona iliştiğinden bahsedilemezdi. Bu durumda imkânsız, özü gereği mümkün olmadığı için güç yetirilemezken mümkün özü imkân olduğu için güç yetirilebilirdir. İbn Sînâ *eş-Şifâ/Metafizik*'te bu durumu şöyle açıklar:¹²⁰

Çünkü var olan her şey, var olmadan önce varlığının kendinde mümkün olmasına muhtaçtır. Varlığı kendinde imkânsız olsaydı, asla var olmazdı. Onun varlığının imkânı, kadirin ona güç yetirebilmesi değildir, bilakis o, kendinde mümkün olmadığı sürece fâil ona güç yetiremez. Dikkat edin, biz diyoruz ki: imkânsız kudrete konu olmaz; fakat kudret, var olması mümkün şeye ilişir. Bir şeyin varlığının imkânı, kendisine güç yetirmenin aynısı olsaydı, bu ifade adeta şöyle demeye benzerdi: Güç yetirilemeyen şeye güç yetirilmez ve adeta şöyle demiş oluruz: İmkânsıza güç yetirilmez, çünkü ona güç yetirilemez. Bu şeyin güç yetirilebilen bir şey olup olmadığını sadece o şeyin kendisine bakmakla bilemeyiz, aksine kadirin kudretinin ona güç yetirip yetirmediği durumuna bakmakla bilebiliriz. Onun güç yetirilip yetirilmediği sorun teşkil ederse, bunu bilmemiz asla mümkün olmayacaktır. Çünkü biz güç yetirilip yetirilmemeyi 'o şey imkânsız' veya 'mümkün' olduğu yönünden bilsek ve imkânsızın anlamı güç yetirilemeyen, mümkünün anlamı da güç yetirilebilen olursa bilinmeyi bilinmeyen ile bilmiş oluruz. Binaenaleyh, bir şeyin kendinde mümkün olmasının anlamının onun güç yetirilebilen olmasının anlamından başka olduğu apaçıktır. Bununla birlikte o ikisi, konu itibarıyla birdirler ve güç yetirebilir olmak onun kendinde mümkün oluşunun ayrılmaz özelliğidir. Onun kendinde mümkün olması, zâtı bakımından iken güç yetirilebilir olması onu var edene izafesi bakımındandır.¹²¹

¹²⁰ Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 185-188.

¹²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 324; Aynı pasaj daha öz bir şekilde *İşaretler ve Tembihler*'de de ele alınmaktadır. [İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 137.]

İbn Sînâ, şeyin imkânının onun *makdûr* olması anlamına geldiğini söylemekle birlikte mümkün olmasının zatıyla alakalı bir durum olduğunu belirtir. Bir şey münfail konumdaysa yani sebebiyse bu sebep onun zatına ait bir durumdan kaynaklanır. Her ne kadar değişim içindeki her şey sebepli olsa da her sebepli değişim içerisinde değildir. Mümkün olmanın anlamı veya imkân sadece değişime nispetle ele alınamaz. Diğer taraftan her sebepli olan şeyin özünde imkânı taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim sebep, belirttiğimiz üzere zorunlu; vacip ve imkânsız için aranmaz. O halde sebepli oluşun dolayısıyla mümkün oluşun değişim ve hareketten başka daha sabit bir belirleyicisi olmalıdır. Bu, İbn Sînâ için mahiyet kavramıyla karşılık bulur. Biz “var olan”¹²² bir şeyin mahiyet sahibi olduğundan bahsediyorsak o şeyin aynı zamanda mümkün olduğunu da söyleriz. Öyleyse imkân ve mahiyet birbirinin ya aynıdır ya da biri diğerinin gereğidir. İbn Sînâ, *en-Necât*’ta varlığın imkânının o şeyin zatına ait olmadığını belirtir. Ona göre biz bir şeyin mümkün olup olmadığına o şeyin mahiyetini tespit ettikten sonra hükmederiz öyleyse imkân, mahiyetin bir gereği olmalıdır.¹²³

Burada zorunluların, Zorunlu Varlık ve özü gereği imkansızların, bir tür mahiyete sahip olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Zorunlu Varlık açısından bakıldığında onun mahiyetinin varlığı ile aynı olduğunu söylemek basitliğinin ve mutlak oluşunun idraki için bir mecburiyettir. İbn Sînâ Zorunlu Varlık’tan bahsederken mahiyet kavramı yerine sıklıkla “*inniyyet*” lafzını kullanır. Genel olarak İslam düşüncesinde de Zorunlu Varlık’a nispetle kullanılan bu lafızla maksat doğrudan mahiyet değil bir şeyin cevheridir. İbn Sînâ da *eş-Şifâ/Medhal* birinci makale sekizinci fasılda kavramı mahiyetten ayırır. Mahiyet birçok şey tarafından paylaşılırken *inniyyet*, bireysel bir karaktere sahiptir. Buna göre mahiyete delalet eden “O nedir?” sorusunun cevabında söylenen şeydir ancak *inniyyete* delalet eden “O zatında hangi şeydir veya o hangisidir?” sorusunun cevabıdır.¹²⁴ Bu kullanım aynı zamanda *inniyyet*in mahiyet yerine (ferdî) varlık için kullanıldığı ve genel

¹²² Burada var olan kaydını getirme sebebimiz ileride ele alacağımız üzere her mahiyetin imkânı gerektirmiyor oluşudur. İmkansızlar içerisinde bazı sınıflar vardır ki onların mahiyetleri mümkün değil imkânsız olarak adlandırılır.

¹²³ *Felsefenin Temel Konuları*, s. 230; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 267.

¹²⁴ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 38.

varlıktan (*vücûd*) farklı olduğu imasını da taşır. Benzer şekilde varlık mahiyet ayrımına işaret eden pasajlarda da *inniyyet* kelimesi vücut lafzı yerine kullanılmaktadır.¹²⁵

İbn Sînâ, Tanrı'nın özel hakikatinden bahsederken de *inniyyet* lafzına başvurur ve bu kullanım, Zorunlu Varlık'ta varlık ve mahiyeti birbirinden ayırmak yerine ikisinin bir ve tek olduğu anlamına gelir. Yine "*İsbât-ı Vâcip*" de onun *inniyyeti* üzerine kurulmuştur; ancak bu Tanrı'nın bir sıfatı gibi düşünülmemelidir. Ne varlık ne mahiyet ne de *inniyyet* kavramları ona arız olan bir sifata delalet eder bilakis *inniyyet* zatında bir olan varlığın en güçlü anlamının kendisinde gerçekleştiği anlamına gelir. Netice itibariyle Zorunlu Varlık için mahiyet sahibidir denemez. Onun ancak *inniyyetinden* bahsedilebilir.

Şimdi meselemize dönüp deriz ki: İlk'in mahiyeti yoktur, yalnızca varlığı (*inniyyeti*) vardır. Mahiyetin anlamını ve varlıktan (*inniyyetten*) ayrıldığı hususta neyle ayrıldığını bu açıklamamızın başında öğrenmiştin. Bu bağlamda şöyle deriz: Zorunlu varlığın, mahiyetinin olması ve varlığın zorunluluğunun bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir.¹²⁶

Bu durum mümkün varlıklar açısından değerlendirildiğinde onların mahiyet sahibi oluşlarının ve varlığın onlara arız olmasının, mahiyetin kendisinden kaynaklı bir şey olduğunun söylenmesi mümkün değildir. Çünkü varlığın bir şeye tabi olması için o şeyin bir varlık sahibi olması gereklidir. Bu ise mahiyetin bir tür varlık sahibi olmasını gerektirir ki bu muhaldir. Hâsılın tahsili imkânsız olduğu gibi varlık anlamı tektir. Öyleyse der İbn Sînâ, "*inniyyetinin dışında bir mahiyete sahip olan her şey malûldür.*"¹²⁷

Çünkü daha önce öğrendiğin gibi, *inniyyet* ve varlık, *inniyyetin* dışında olan mahiyet için kurucu (mukavvim) bir şey konumunda değildir. Dolayısıyla *inniyyet*, mahiyetin gereklerindendir. Bu durumda ya mahiyete, o mahiyet olduğu için gerek olur ya da mahiyetin gereği olması, başka bir şey sebebiyledir. "Gereklilik (lüzum)" sözümüzün anlamı, varlığı izlemektir. Bir mevcudu ise ancak bir mevcut izler. Eğer *inniyyet*, mahiyeti izlese ve mahiyetin kendisi nedeniyle onun gereği olsa, *inniyyet*, varlığında bir varlığı (*vücûd*) izlemiş olacaktır. Varlığında bir varlığı izleyen her şeyin izlediği şey, ondan önce bizzat mevcuttur. Bu durumda

¹²⁵ İbn Sînâ, *The Metaphysics of The Healing*, çev. Micheal E. Marmura, proje ed. Daniel C. Peterson, cilt ed. D. Morgan Davis ve Muhammed Eissa, Utah: Birgham Young University Press, 2005, s. 383-384; Ayrıca bkz. Atay, *Varlık Nazariyesi*, s. 30-31.

¹²⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 626; Devam eden üç paragraf boyunca Zorunlu Varlık'ın mahiyet sahibi olmadığı fikri ispatlanmaktadır.

¹²⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 630.

mahiyet, varlığından önce zatiyla mevcut olacaktır. Bu bir çelişkidir. Böylece geriye, varlığın mahiyete bir illet nedeniyle gerekli olması kalmaktadır. Şu halde mahiyet sahibi her şey, malûldür ve zorunlu varlığın dışındaki diğer şeylerin mahiyetleri vardır. O mahiyetlerin kendileri bakımından mümkün varlıklardır ve varlık onlara ancak dışarıdan ilişmektedir.

Netice itibariyle bir mahiyet sahibi olan her şey sebeplidir ve sebepli olan her şey varlığını bir illete borçludur. Bu illet, o şeyin mahiyetinin dışında olup ya varlığını verir ya da illetin ilişmemesi ile yokluğuna sebebiyet verir. Böylece sebepli olanlar yani mümkünler için asıl olan onların başkası aracılığı ile zorunlu olmalarıdır.

Şimdi sorumuza tekrar dönersek, zorunlu olanlardan Zorunlu Varlık'ın bir mahiyet sahibi olmadığı açıktır. Var olmaması zorunlu olan yani imkânsızlar için cevap bu kadar net değildir. Tam bu noktada mahiyetin imkân ile ilişkisi tekrar gündeme gelmektedir. Biz her ne kadar imkânın mahiyetin bir lazımı olduğunu söylesek de Cüneyd Kaya'nın da belirttiği gibi İbn Sînâ için bu durum her zaman geçerli değildir.¹²⁸ Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak her mahiyet, imkân niteliğini taşımak zorunda değildir. Bu durum aslında İbn Sînâ'nın imkânı mahiyetin bir niteliği gibi görmemize vesile olan mümkün tasvirinde de fark edilir. Buna göre mümkün bir mahiyet varlığa nispetle ele alındığında iki durum söz konusudur.¹²⁹ Birincisi o şeyin varlığa gelmesinin imkân dahilinde olması ikincisi varlığa gelmesinin (haricî bir sebeple) mümkün olmaması. Birinci durumda mahiyet sahibinin mümkün olduğu açıktır. İkinci durumda ise biz her ne kadar varlığa gelmeyecek o şeyi imkân dairesi içerisinde gördüğümüzden mahiyetine özü gereği bir imkânsızlık atfetmesek de o artık İbn Sînâ için varlığa gelmesi mümkün olmadığından "imkânsız varlık" denen bir mahiyete sahip olmaktadır. Bu da mahiyetin imkân niteliğinin mümkün varlıklarda bile -özüne nispetle korunsa dahi- varlığa nispetle ortadan kalktığını göstermektedir.¹³⁰

Meseleyi özü gereği imkânsız olanlar açısından ele aldığımızda karşımıza çıkan ilk durum Zorunlu Varlık'takine benzer bir durum olacaktır. Nitekim özü gereği imkânsız

¹²⁸ Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 211.

¹²⁹ İmkânsızlara yönelik yapılacak yorumların sadece varlık üzerinden değil mahiyetler üzerinden de yapılması elzemdir. Bu noktada varlık ve mahiyet kavramlarının kaplam ve içlemleri açısından birbirlerine kıyasla nasıl ele alınacağı tekrar değerlendirilmelidir.

¹³⁰ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 260-261, 272, 291-292; İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 127; Kaya, *Varlık ve İmkan*, s. 211.

olan bir şey salt yokluğa karşılık geldiği için onun bir mahiyetinden bahsetmek anlamsız olacaktır. Ancak burada imkânsızdan ne anladığımız ve mahiyet ile neyi kastettiğimiz çok önemlidir. Biz basit bir şekilde mahiyet ile o şeyin ne olduğunu anlatan cins ve faslını belirleyen soruları kastediyorsak mutlak yokluğun mahiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Diğer taraftan imkânsızdan anladığımız şeyin farklılaşması bu sonucu değiştirecektir. Zira İbn Sînâ imkânsız lafzını genel anlamıyla var olmayacak her şeye yönelik kullanmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere onun için asıl olan varlığı anlamaktır fakat basitçe eşyaya yönelik taksiminde dahi imkânsızlar için üstü kapalı şekilde ikili bir taksime gittiği de aşikardır. Öyleyse sorumuzun cevabı -en azından diğer imkânsız kategorileri açısından- ancak onun imkânsızlara yönelik tutumunun ortaya konması ile verilebilir.

2.6. İmkânsız Şeyler

İmkân üzerine tartıştığımız görüşleri var olmayanlar açısından özetleyecek olursak, İbn Sînâ, mümkün üzerine konuşmalarında mümkünleri sadece şu anda var olanlar ile kısıtlamaz. Onun için mümkün, şimdi var olup sonra olmayacak olanlar ve genel anlamda şu anda mevcut olmayanları da kapsamaktadır.¹³¹ Mümkün olmak herhangi bir zamanda var olma veya yok olma şartı taşımamaktadır. Bir şeyin mümkün olmasının temel kriterlerinden biri zatında varlık ve yokluğa yönelik bir zorunluluk barındırmamasıdır. Öyleyse mümkün dediğimiz mahiyetin zamanda bir an var olma kaydı ile şartlandığını söylemek doğru olmayacaktır. Bu noktada bazı düşünürler bolluk ilkesi kapsamında İbn Sînâ'ya atıfla mümkün olan her şeyin bir gün bir an dahi olsa muhakkak var olacağı şeklinde görüşler sarf etmektedir. Biz bu konuyu ikinci ana bölümde müstakil bir başlıkta ele alacağız. Şimdilik şurası açıktır ki mümkün, zorunluluktan özü itibarıyla pay almayandır. Onun imkânı var olma ihtimalini taşımasına işaret eder. Daha açık bir tabirle mümkün, var olmak zorunda değildir ama var olma ihtimalini taşıyor olmalıdır. İbn Sînâ bu yaklaşımını ileride tümeller bahsinde de işaret edeceğimiz üzere “yedigen ev” gibi var olmayacak şeylere nispetle sarih bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³²

¹³¹ İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 35-36.

¹³² İlgili pasajlardan bir örnek için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 173 krş. Marmura, *Metaphysics*, s. 148.

Şimdi imkânsız tasvirimize gelirse imkânsızlara dair ilk sınıf yukarıda işaret ettiğimiz mümkün varlıklara ait durumlar itibariyle ortaya konabilir. Buna göre biz var olma ihtimalini taşıyan yani var olmaması için zatında herhangi bir engel taşımayan şeyleri imkân dairesinde ele alırız. İmkân dairesine giren bir şey haricî bir sebep vasıtasıyla gerçekleşmeyecekse ve gerçekleşmeme kaydı artık onun için mutlak ise biz onu özü gereği mümkün olarak nitelemekle beraber imkânsız kabul ederiz. Bu duruma örnek olarak dışarıda sayısız örneğinin bulunmasında aklen bir engel olmasa da gezegenimiz için mevcut yıldızından (güneş) ve uydusundan (ay) başka yıldızların ve uyduların olmasının imkansızlığı verilebilir. İbn Sînâ yeterince ilgi çekici bir şekilde bu örnekleri yine tümeller bahsinde -her ne kadar imkânsız tasviri ve vurgusu ile olmasa da- vermektedir. Burada örnekler değişebilmekle beraber sabit olan hakikat o şeyin imkân dairesinde olmasına karşın gerçekleşmeyeceğinin kesinleşmiş olmasıdır.

Şu âna kadar zikrettiğimiz imkânsız tasavvurları İbn Sînâ'nın felsefi sisteminden çıkarılmış iyimser sonuçlardır zira filozof, imkânsızlar üzerine kısıtlı söylemlerini çoğunlukla mümteni, muhal gibi kavramlar eşliğinde şeylerin imkân sahasından tamamen çıkarılması yönünde beyan eder. Hatta denilebilir ki İbn Sînâ açısından bir şey akledilir olmak için gerekli kriterlere sahip olsa bile, dolayısıyla, tasavvur edilebilir bir şey olsa bile sırf var olmayacak olması onun mutlak surette imkânsız kabul edilmesi için yeterlidir. Önümüzdeki sayfalarda İbn Sînâ'nın yukarıda zikrettiğimiz -imkân dairesine dahil olan- imkânsız kategorileri dışında mutlak manâda imkânsızı nasıl ele aldığını *eş-Şifâ* külliyatındaki çeşitli pasajlar eşliğinde tartışacağız. Öncelikle şey ve imkânsız ilişkisini ele alacak daha sonra da bu söz konusu imkânsız tasavvurunun olası farklı kategorilerinden bahsedeceğiz.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik* birinci makale beşinci fasılda şey kavramı ile kendisinden haber verilenin kastedilmesi doğrudur, der. Bununla beraber “Şey, mutlak olarak madum olabilir.” önermesinin incelenmesi gerekmektedir. Madum ile kastedilen bir şeyin dışta var olmaması ancak zihinde var olmasıysa bu mümkündür zira zihinde sabitliği olandan da haber verilebilir. Yokluk ile kastedilen aklen çelişik imkânsızlar gibiye bu durumda ondan kesinlikle haber verilemez. Bilinmesi ise yalnızca nefste tasavvur edilmiş olmasından ibarettir. İleride *eş-Şifâ/Burhân*'a atıfla ele alacağımız üzere var olmayan şeyler var olanlara nispetle tasavvur edilir. Biz “yuvarlak kare” gibi ya da “Tanrı'nın ortağı” gibi şeyleri zihinde ancak mevcudata nispetle tasavvur edebiliriz. Bu

ise mutlak anlamda yok olandan haber vermeyi mümkün kılmaz zira söz konusu tasavvur ancak tasavvur edilene gıyabında işaret etmesi anlamında zihnî sabite oluşturmaktan ibarettir. Yine bu tasavvur bize mutlak madumun bilgisini de vermez zaten yokluğun bilinmesi diye bir şey de yoktur. Tasavvur, ona değil onun yerine koyduğumuz zamirlere/sabitelere işaret eder. Onu bilmek ile maksat da var olmadığına yönelik bilgimiz veya onun yerine koyduğumuz şeylere yani tasavvurumuza yönelik bilgi gibidir.¹³³

Habere gelince, haber daima zihinde varlık kazanmış bir şeyden olabilir. Mutlak madumdan olumlama ile haber verilemez, ona vücut sahibi olmayı gerekli kılan herhangi bir nitelik atfedilemez. Olumsuzlama ile haber verildiğinde ise ona zihinde muhakkak bir varlık atfedilmiş olur. Çünkü “o” zamiri bir işaret içerir; zihinde hiçbir şekilde sureti bulunmayan maduma işaret edilmesi ise imkânsızdır. Şu halde madum hakkında “şey” nasıl olumlanabilir ki?¹³⁴

Filozofumuz, mutlak maduma yönelik düşüncelerini bir ileri aşamaya daha taşımakta onlardan bahsederken zihinde var olmadıklarını söyleyip yokluklarına işaret etmenin bile mümkün olmadığını belirtmektedir. Üzerine konuşulan veya kendisinden haber verilen her şey bir tür sabiteye ve zihnî varlığa sahip olmalıdır oysa mutlak madum böyle bir sabiteyi olumsuzlar. Bu durumda mutlak maduma dair tüm ifadelerimiz (ona değil) onun yerine koyduğumuz bir zihnî sabiteye¹³⁵ işaret etmekten ibaret olacaktır.¹³⁶

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Yorum Üzerine*’de haber olan söz ve haber olmayan sözü ayırırken olumlu önermenin, konu yani kendisine nispet yapılan şey, yüklem yani nispet edilen şey ve varlık nispetinden oluştuğunu belirtir. Buna mukabil olumsuz önermeler ise kendisine nispetin yapıldığı şey, nispet edilen şey ve bu nispetin varlığının kalkmasından meydana gelmektedir. Olumlu yargılar gerçekleşmesinde yokluğa muhtaç değilken olumsuz önermeler varlıkla belirlenir (tanımlanır) ve gerçekleşir. Bu durumda olumlamalar bir varlık durumunu bildirirken olumsuzlamalar ancak bir olumlamayı kaldırdığı zaman tasavvur edilebilmektedir hatta İbn Sînâ için olumlu, olumsuzun tanımında yer almaktadır.¹³⁷

¹³³ İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 60.

¹³⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu ’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 60.

¹³⁵ İbn Sînâ, imkânsıza işaret etmenin bile bir tür varlık atfetmek olacağını belirttiği için imkânsızların yerine koyduğumuz zihnî sabiteler ancak onlar hakkında konuşmak için kullanılan mecazi vasıtalar olacaktır.

¹³⁶ Kaukua Jari, “Avicenna on Negative Judgement”, *Topoi* 39/3 (2020): 13.

¹³⁷ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 49-50.

Bir şeyden herhangi bir özelliği olumsuzladığımızda o özellik her ne kadar olumsuzlananın zatında olmasa da olumsuzlama lafzında ve olumsuzlamanın anlamında mevcuttur. Örneğin körlüğü tanımlarken “Göz/görme yoktur.” denir böylece kör olan kişiye görme nispet edilmese de önermenin kendisinde bu mevcuttur. Dolayısıyla olumsuzlama ile maksat, kendi zatındaki olumlamanın kaldırılmasıdır. İbn Sînâ, itirazını tam olarak burada ortaya koymaktadır. Her ne kadar varlığı imkânsız olan bir şeyin lafzının telaffuzu tek başına bir doğruluk yanlışlık değeri taşımasa da mutlak madumdan bahsettiğimizde ona yönelik bir olumsuzlama lafzı bile bir tür varlık durumunun reddedilmesi manâsı taşır. Olumsuzlamada söz konusu nitelik olumsuzlanana atfedilmese de o şey yani olumsuzlanan varmış da ondan bir nitelik olumsuzlanıyormuş gibi olur.¹³⁸

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik*’te madum hakkındaki konuşmalarımızın olası sonuçlarını değerlendirir. Madum için “o şöyledir veya böyledir” denilebilir. Bu durumda maduma sıfat olan şey ya mevcut ya madum olacaktır. Sıfat, madum için mevcuttur dersek sıfatın kendisi kendinde ya mevcut olur ya madum olur. Mevcut ise madumun mevcut bir sıfatı olacaktır ki o zaman sıfatla nitelenen de mutlaka mevcut olmalıdır. Oysa bu imkânsızdır. Sıfat madumdur dersek kendinde madum bir şeyin başka bir şey için mevcut olmasından bahsederiz ki bu saçmadır. Olmayan bir şeyin sıfat oluşundan bahsedilemez. Başa döner ve sıfat madum için mevcut değildir dersek de o zaman sıfatın madumdan nefyedildiğini söylemiş oluruz. Aksi halde madum için o sıfatın mevcut olması gerekirdi. Bu noktada şöyle diyebiliriz:¹³⁹

Madum hakkında bir bilginiz vardır. Çünkü anlam sadece nefste varlık kazanıp dış dünyaya işaret edilmediğinde, bilinen yalnızca nefste bulunandır. Onun tasavvur edilen İki parçası arasındaki tasdik ise, bu bilinen şeyin doğasında onun dış dünyaya akli bir nispetinin gerçekleşme imkânıdır. Ama şu anda herhangi bir nispeti yoktur ve dolayısıyla ondan başka bilinen de yoktur.¹⁴⁰

Takip eden pasajda İbn Sînâ, yüklenen şeyin gayrı mevcut olduğunu savunan bir gurup Mutezile’yi hedef alır. Onların fasit fikirlerine göre kendisinden haber verilen ve bilinenler içinde hiçbir şeyliğe sahip olmayan şeyler vardır. Bu hataya düşmelerinin

¹³⁸ İbn Sînâ, *Yorum Üzerine*, s. 14-15, 49-50

¹³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik*, s. 62.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik*, s. 62.

sebebi ise haber vermenin ancak nefste bulunanlardan olduğunu bilmemeleridir. Filozofa göre hakkında haber verilebilen ancak bir “şey”dir. Bir şey, var olsun veya olmasın dışta herhangi bir şeye olan nispeti nedeniyle ondan haber verilebilir. Burada madum ile kastedilen mutlak yokluk değil, haricî yokluktur. Pasajda geçen harice nispet ifadesini şöyle açabiliriz: Dışa nispet ile maksat herhangi bir nispettir. Şu an var olana yönelik bir nispet olması şart değildir. Mesela, sen kıyamet kopacaktır dersin, kıyameti de kopmayı da anlamışsındır. Böylece nefste yer alan kopmayı nefste yer alan kıyamete yüklem yapmışsındır. İşte burada üçüncü bir anlam ve kendisinden haber verilen bir şey daha ortaya çıkar ki o da kıyametin gelecekte var olacağıdır. Geçmişe yönelimlerimiz için de durum aynıdır. O halde der İbn Sînâ, kendisinden haber verilen şeyin nefste mevcut olması yeterlidir, dışta bir mevcudiyet sahibi olması şart değildir. Haber verilirken asıl olan nefsteki sübutudur, dıştaki mevcut dolaylı olarak bir etkide bulunur. Bu durumda şey kavramı her ne kadar varlığı gerektirse de o, sadece haricî bir var oluş ile kısıtlanamaz. Onun için asıl olan mevcuda nispetle haber verilen olmaktır.¹⁴¹

Şu âna kadar ele aldığımız pasajlarda şey kavramının maduma yüklenişinde madumun sadece sırf yokluk olarak ele alınmadığı görülmektedir. Madum, şu an var olmasa bile geçmişte veya gelecekte var olma ihtimali olduğunda ve bu varlığa nispetle ele alındığında ancak bir şey olarak kabul edilmektedir. Buna mukabil madum, ancak mutlak yokluk olarak zihnî veya haricî tüm varlık kategorilerinden menedildiğinde artık şey olarak isimlendirilememektedir. Bu durumda şey ve mevcut kapsam olarak birbirini gerektiriyor gibidir lakin daha yakından bakıldığında meselenin sadece mevcut ve sabit üzerine değil yokluk üzerine bir tasnife de işaret ettiği görülecektir. Zira madumun geçmiş veya gelecekteki varlığına nispetle ele alınması bir imkân haline işaret eder. Sırf yokluk olarak ele alınması ise imkânsızlık haline delalet eder. Önceki bölümlerde işaret ettiğimiz üzere İbn Sînâ’nın sisteminde imkân kavramı içerisinde var olmayacaklara yönelik bir imkânsız kategorisi gizil de olsa mevcuttur. Bu bölüm itibarıyla ele aldığımız pasajlarda ise mutlak madum üzerinden aklen çelişik bir imkânsız kategorisi öne çıkarılmaktadır. Bu kategorinin tasnifi ise *eş-Şifâ/Burhân*’da var olmayanlara yönelik tasavvurlarımızın ele alındığı pasajlarda ortaya konmaktadır. Buna göre İbn Sînâ, “Anka” ve “Keçiğeyik” gibi hariçte hakikatleri olmasa da bir tür zihnî tasavvura ve varlığa sahip olan imkânsızlar

¹⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu ‘ş-Şifâ: Metafizik*, s. 62-64.; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 93-94.

ile “yuvarlak kare” gibi ne zihnî ne de haricî varlığa sahip imkânsızlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Önümüzdeki alt başlıkta bu ayrımı ele almaya çalışacağız.

2.6.1. İmkânsız Tasavvurlar

Eş-Şifâ/Burhân birinci makale altıncı fasılda imkânsız olan şeylere yönelik tutumumuzun nasıl olacağı sorgulanır. Buna göre zatı imkânsız olan bir şeye “O nedir?” sorusu sorulduğunda cevap alınamadığı için veya alınan cevap yokluk olduğu için ona tekrar “O var mıdır?” sorusu yöneltilemez. Çünkü onun nefiste bir anlamı oluşmadan “O meydana gelmiştir veya gelmemiştir.” hükümleri verilemez. İmkânsız, yokluktur, onun varlıkta bir sureti yoktur dolayısıyla onun tasavvur edilip de anlamının ortaya konması mümkün değildir. Bu durumda mutlak hali üzere imkânsızlık için mahiyetten bahsedilemez. Mahiyeti veya *inniyyeti* olmayan bir şey hakkında da varlık hükmünden bahsedilemez.¹⁴²

İbn Sînâ, söz konusu imkânsızların iki sınıfta ele alınabileceğini belirtir. İmkânsız ya tekildir hiçbir terkip ve tafsil barındırmaz ya da bir bileşimdir. Tekil olanların tasavvuru yukarıda belirtildiği üzere imkânsızdır. Bu durumda tasavvur edilmesi ancak ve ancak mevcuda bir tür kıyasla ve yine mevcuda nispetle mümkündür. Filozof, örnek olarak “boşluk (*halâ*)” ve “Allah’ın zıddı”nı vermektedir. Boşluk için bir tasavvurumuz olmamakla birlikte onun cisimleri kâbil olduğu düşünülerek bir tasavvur oluşturulabilir dolayısıyla herhangi bir sabitlik atfedemediğimiz boşluk için gerçek dışı bir sabite oluşturur ve onun cisimleri kabul eden bir şey olduğunu varsayarız. Allah’ın zıddı örneği ise aklımızda zıt kavramının bilinen tikel örneklerindeki gibi gerçekleşir. Biz her ne kadar zatı bilinemez de olsa bir tür Allah tasavvuruna sahibizdir ve Allah’ın zıddı örneği için Tanrı kavramına zıt olacak özellikler türeterek bir tasavvur elde etmeye çalışırız. İbn Sînâ’nın tabiriyle Allah’ın zıddı “Allah için tıpkı soğuk için sıcakta olduğu gibi tasavvur edilir”¹⁴³. Öyleyse zatı yokluk olan tekil imkânsızlar zihinde gerçek bir tasavvura sahip değildir. Onlar hali hazırda bildiğimiz veya tecrübesine sahip olduğumuz mümkün şeylere benzetilerek onların suretiyle tasavvur edilmektedirler; ancak kendi zatlari itibariyle dikkate alındıklarında aslen bir zat sahibi olmadıkları için ne tasavvur edilebilirler ne de düşünülebilirler. Hatta şu an üzerine yaptığımız konuşmalar dahi

¹⁴² İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2015, s. 22.

¹⁴³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 22.

elemanları yok olan kendisi ise elemanları yok olduğu için var kabul edilemeyen ama kendi zatına nispetle mümkün veya sabit olduğu iddia edilebilen bir küme tasavvuru üzerinden gerçekleşmektedir. Zatı yokluk olan bir imkânsıza yönelmek ancak o imkânsızı temsil edecek bir şey kabul etmekle olanaklıdır. Burada küme veya kategori ile kastımız işte bu imkânsızlara işaret eden tümel bir temsil gibidir.¹⁴⁴

Bileşim olan imkânsızlara gelince bileşim, imkânsızlar açısından iki şekilde olabilir. Birincisi yoklukların kendi arasında bileşimidir ki yoklukların yokluk olmak bakımından lafzen bir ortaklığı olsa da irtibat, varlık bakımından bir münasebeti gerektirir ayrıca yokluklar arasında değişim yapmak maslahata aykırıdır. Dolayısıyla bileşim ile kastedilen var olan veya varlığa nispetle ele alınabilen iki şey veya suret arasındadır. İbn Sînâ bunlara örnek olarak “Keçiğeyik, Anka ve uçan insan” gibi örnekler verir. Ona göre söz konusu imkânsızların öncelikle imkânsız olmayan ayrıntıları tasavvur edilir. Anka kuşunu tasavvur ederken onun bir yandan kuş; kanatlı, pençeli ve gagalı olduğunu düşünürüz bir yandan da ateş saçan, kızıl veya mitin öykülenişine göre beyaz bir renkte olduğunu hayal ederiz. Dolayısıyla Anka tasavvurumuz aslında bir bakıma gerçekte var olan iki farklı şeye ait suretlerin terkibi ile başlar. Daha sonra zatlari bileşik olan mevcut şeylerin ayrıntılarında mevcut olan birlikteliğe (*iktirân*) kıyasla yani söz konusu iki mevcut tasavvurumuzdaki birlikteliğe kıyasla bir birliktelik tasavvur edilir. Böylece Anka tasavvurunda üç şeyden bahsedilir. Bunlardan ilk ikisi zaten dışta mevcut olanlara ait suretler iken üçüncüsü telifdir. Telifin tasavvuru ise telif olması bakımındandır. Bunun sebebi ise imkânsızı var olanlara nispetle tasavvur ettiğimiz içindir. Telif ancak telif olması bakımından ele alındığında var olanlar grubuna girmektedir. Böylece telif, yok olan şeyin yani Anka’nın adının delalet ettiği anlamı verir. Bununla da maksat iki suret bir telif üzerine inşa edilen Anka manâsıdır.¹⁴⁵

Tikel ve bileşik imkânsızlara yönelik ayırım bize aynı zamanda iki farklı imkânsız kategorinin imkânını vermektedir. Öncelikle İbn Sînâ “Allah’ın zıddı” örneğinde olduğu üzere ilk tarzda tikel imkânsızların zatlarından bahsetmenin anlamsız olduğunu açıkça ortaya koyarken ikinci yani bileşik tarzda imkânsız örneklerinde böyle bir tutum içerisine girmemektedir. Ona göre Allah’ın zıddı gibi bir imkânsızın mahiyetinden bahsetmek olanaksızdır zira zihinde tasavvur edilebilmesi mümkün değildir. Tasavvur

¹⁴⁴ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 22.

¹⁴⁵ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 22-23.

edilememelerinin bir anlamı da mahiyet sahibi olmamalarıdır. Mahiyet sahibi olmayan bir şeyin zihnimizde altına gireceği genel bir cins ve onu diğer var olanlardan ayıracak fasıllardan bahsetmek mümkün değildir. Zaten yok olarak ifade edilmelerinin sebebi de budur. Diğer taraftan bileşik tarzda imkânsızlar hali hazırda mevcut suretlerden meydana geldikleri için onların bir tür mahiyetleri olduğu söylenebilir. Örnek verecek olursak Anka kuşu için “O nedir?” sorusunun cevabı onun kuş cinsinin altında yer aldığı ve faslının ateş saçmak olduğu olabilir. Her ne kadar Allah’ın zıddı örneğinde de Anka örneğinde de temsil dışta mevcut olanlar vasıtasıyla sağlansa da ilkinde zihinde oluşturduğumuz sabiteyle tasavvur edemediğimizi zaten bildiğimiz şeye -sadece- işaret ederiz. İkincisindeyse zihinde işaret etmek üzere kullandığımız terkip bizim için bir bilinmezliğe işaret etmek için değil zihinde varlığı sabit olan bir manâya delalet etmek içindir. Dolayısıyla ikinci tarzda imkânsızın bir mahiyete ve zihnî varlığa sahip olduğu söylenebilir. Tam da burada bir önceki bölümde mahiyetin imkânı gerektirmesinin her durumda geçerli olmadığı ifademizi tekrar hatırlatmak istiyoruz. Anka gibi kurgusal suretler mevzu bahis olduğunda gerçek, hayalî veya sahte hangi isimle olursa olsun nefste bir tür sabitlikleri olduğu açıktır. Söz konusu sabitliğin bir mahiyet olarak kabulü durumunda kastedilense mantıkta anladığımız şekliyle onun Anka’nın cins ve faslına işaret ediyor oluşudur. Biz, mantıksal düzeyde değil ontolojik anlamda imkânsız mahiyetlerin bir tür hakikate sahip olduğunu söylersek imkânsız bir mahiyetin aynı zamanda çokluk öncesi bir sabitliğinden bahsetmemiz gerekecektir. İbn Sînâ her ne kadar mümkün mahiyetler için çokluk öncesi bir sabitlik olduğuna işaret etse de imkânsızların ayrıık akılların zatında bulunduğu düşüncesini reddeder.¹⁴⁶

İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ/Burhân*’da verdiği örnekler arasında dikkat çeken bir diğer husus da aklen çelişik imkânsızlar ve telif arasındaki ilişkidir. Biz Allah’ın ortağı gibi örneklerin aklen çelişik olduğunu ispat eder ve bunların mutlak şekilde imkânsız olduğunu ortaya koyabiliriz; ancak aklen çelişik olan her ifade, tasavvuru insan tabiatını aşan metafizik ögeler barındırmaz. Klasik örneğimiz olan yuvarlak kare de böyledir. Yuvarlak kare örneği, *eş-Şifâ/Burhân*’da terkip sahibi imkânsızlar gibi iki farklı mevcut suretten meydana gelir; lakin onlar gibi bir tür mahiyete veya sabitliğe sahip olduğunu

¹⁴⁶ İmkânsız formlara ait nefsteki sabitliğin ayrıık akıllar ve Tanrı ile ilişkisi ikinci bölümde tafsilatlı bir şekilde ele alınacaktır.

söylemek mümkün değildir. Tahayyülümüzü ne kadar zorlarsak zorlayalım yuvarlak kareyi hayal edemeyiz. Bunun sebebi bir şeyin aynı anda hem kare hem yuvarlak olmasının vehim ve akıl tarafından kabul görmemesidir. Somut gerçekliğe sahip şeyler insan zihninde öncelikle vehim tarafından değerlendirilir. Vehim ise cismani yetilerin şefi olarak fiziksel âleme dair zorunlu yargılar ortaya koyacak kadar etkin ve yetkindir. Dolayısıyla vehim, bir şeyin aynı anda hem yuvarlak hem kare olmasını muhal bulur. Bunun teorik değerlendirmesi akıl tarafından da onanır. Anka örneğindeyse durum farklıdır zira bu örnekteki çelişki ateş saçan bir varlığın tahayyülünün imkânsızlığı değildir. Onun imkânsızlığı ikinci ana bölümde ele alacağımız üzere varlık anlamı ile doğrudan alakalıdır. Şu an iki örnek arasındaki farka ve telifle olan ilişkilerine işaret etmekle yetineceğiz.

Yuvarlak kare örneğine dönersek eğer birinci suret yani yuvarlak(lık) dışta bir örneğe sahiptir, kare(lik) de dışta mevcuttur; ancak aralarında bir telif gerçekleşmemektedir. Çünkü vehmen veya aklen bir şeyin yuvarlak kare olması mümkün olmadığından tahayyülü kontrol eden her iki yeti de böyle bir tasavvurun telifine izin vermez. Diğer bir tabirle yuvarlak kare tasavvuru bir yönden köşeli olmayı diğer yandan köşesiz olmayı gerektirir. Bu ise temel ilkelerle çelişir. Akıl teoride, vehim pratikte bunu reddeder ve iki mevcut suretin birleşmesini sağlayacak telif gerçekleşmez, telif gerçekleşmediği için de onun işaret edeceği mürekkep anlam oluşmaz.

İşaret etmek istediğimiz bir diğer bahis de İbn Sînâ'nın orta ve ileri dönem eserlerinde karşılaştığımız “yedigen ev” gibi geometrik tasavvurlardır. Bu örnekleri zikretmek isteme sebebimizse teoride mümkün pratikte ortaya konmayacak şeylerin imkânsız gibi değerlendirilebilmesidir. Aslında bu yönüyle kurgusal suretleri andırırlar zira var olmalarının imkânsızlığı, onların var olmalarının somut bir mani sebebiyle engellenmesinden dolayı değildir. Yani geometrik misaller de çoğu kurgusal karakter gibi doğa yasalarına aykırı oldukları vb. gerekçelerle imkânsız sayılmazlar.¹⁴⁷

¹⁴⁷ Anka, Keçigeyik gibi kurgusal suretlerin neden varlığa gel(e)medikleri ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Biz bunun sebebinin onların ayırık akılların özlerinde bulunmamaları olduğunu düşünüyoruz. Bu düşüncemiz de aslı itibarıyla İbn Sînâ'nın (müstakil bir başlık altında ele alacağımız) *Nefs Risalesi*'ndeki ifadelerine dayanmaktadır. Diğer taraftan bazı düşünürler kurgusal suretlerin varlığa gelmeyişi ay altı âlemde onları kabul edecek uygun maddenin olmayışına bağlamaktadır. [Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, *İslam Felsefesine Giriş*, çev. M. Cüneyd Kaya, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor, İstanbul: Küre, 2018, s. 142-143.]

Yedigen ev örneğinin imkânsız kabul edilmesi durumunda dışarıda bulunması mümkün olan imkânsızlar ve tasavvuru mümkün olmakla beraber dışarıda olması mümkün olmayanlar şeklinde ikinci bir ayrıma daha gidilmesi gerekecektir. Her ikisi de düşünmeye konu olması ve imkânsız da olsalar bu anlamda bir mahiyete sahip olmaları açısından bir tür zihnî varlığa sahiptir. Ancak yedigen ev örneğinin dışta somut bir varlığa gelebiliyor oluşu onun imkânsız kategorisi dışında kalmasına sebebiyet verecektir. Burada pratikte varlığa gelip gelmeyeceğinin bir önemi yoktur zira ihtimal imkândandır. Muhtemel olan mümkündür. İbn Sînâ da ileride ele alacağımız üzere onu hiç var olmayacak olsa bile var olma ihtimali olan tümellere örnek olarak göstermektedir.

Neticede aklen çelişkiye yol açmaları nedeniyle mutlak madum olarak ifade bulan imkânsızlar bile kendi içerisinde varlığa olan nispetleri itibariyle farklı kategoriler oluşturmaktadır. Söz konusu kategoriler filozofumuz tarafından açıkça serdedilmemişlerdir; ancak imkânsızlar üzerine konuşmalarında bu tarz ayrımların olduğu gözlenmektedir. Önceki bölümde sorduğumuz sorumuzun cevabı da imkânsızın her kategorisi için ayrı ayrı ortaya konabilir. Buna göre biz yuvarlak kare, Tanrı'nın ortağı gibi misaller üzerinden imkânsızın bir mahiyete sahip olduğunu söyleyemesek de en azından kurgusal suretlerin bir tür mahiyet sahibi olduğunu söylememiz gerekmektedir.

2.7. Şeyden İmkânsıza

Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılar arasındaki madumun şeyliği tartışmasının temelinde kavramlara yüklenen anlamların Allah'ın sıfatları ve zatı açısından her iki fırka için farklı sonuçlar doğurması yatmaktadır. Mu'tezilî alimler şey tasavvurunu geliştirirken hiçbir şeyin yok(luk)tan var edilemeyeceği görüşünü ilahi ilmin yokluklardan tenzih edilmesi için elzem görmüşlerdir. Buna karşın ehli sünnet kelamcıları haricî bir gerçeklik atfedilen sabitelerin kadimlerin çoğaltılmasına götüreceğini düşünerek Mu'tezilî görüşü reddetmiştir. Bu durumda temel tartışma madumlara atfedilen sabitliğin epistemolojik mi ontolojik mi bir karakter taşıdığı etrafında dönmektedir.

Mu'tezile için madum kendisinden haber verilebilen ilahi ilme konu olan dolayısıyla varlık sahibi olması yönünden değil bilinmesi itibariyle bir sabite, bir şey hükmündedir. Her ne kadar aksi söylense de bazı ileri uçlu görüşler dışında madumun

cisim cihetinden bir tür varlığa sahip olduğunu söylemezler; ancak bir tür hakikat sahibi olduğu da açıktır. Bu da sabiteler ile kastedilenlerin varlık öncesi mahiyetler olabileceği izlenimini uyandırır.

Ehli sünnet uleması için şey ibaresi varlığı gerektirmektedir. Onlar için bir şeyin zatı ve hakikati bir ve aynı şeydir. Madumu bir şey olarak isimlendirirsek ona zati sıfatlar atfetmemiz gerekecektir dolayısıyla gerek mümkün madumlar gerekse mümteni madumlar *la şey* olarak isimlendirilmeye daha layıktır. Oysa Mu‘tezile için madum, var olan bir şey olmasa da bilinebilir bir şeydir. Vücut sıfatını almamakla birlikte madum olan bir şeyin de zatından bahsedilebilmelidir. Bu aynı zamanda madumun fail ile olan ilişkisini tesis için de gereklidir zira madum bir şeyse ve ilahi ilme konu oluyorsa failinin fiilinin taalluk edeceği bir zâta ihtiyaç vardır. Mu‘tezile için madumu şey kılan -onun zatından ve imkânından bahsetmeyi mümkün kılan- bir diğer sebep de fail ile kurduğu kâdir-*makdûr* ilişkisidir. Nitekim yaratma ilim, irade ve kudret sıfatlarının neticesinde gerçekleşen bir şeydir ve kudret sahibi olmadan şeylerin var olmasından bahsedilemez. Öyleyse madum ancak onu var kılacak bir kâdir varsa bir şeydir ve var olma imkânına sahiptir. Bu aynı zamanda onun bir zâtı olması gerektiği manâsına da gelir zira failin fiili, ilimde olduğu üzere; ancak böyle taalluk edecektir. Öyleyse Mu‘tezile için madum aynı zamanda bir mahiyet ve imkân durumuna işaret etmektedir.

Ehli sünnet uleması ve Mu‘tezile arasındaki madum, mevcut ve şey eksenli tartışmalar İbn Sînâ öncesi dönemde felsefi zümreler için bir kaplam içlem tartışmasına tekabül etmekte filozoflar konuyu Tanrı ile olan bağlantısı açısından değil kavramsal düzeyde ele almaktadır. Bu noktada önemli bir isim olan Fârâbî’nin şey ve mevcut arasında yapmış olduğu ayrımlar, onu şey lafzının mevcuttan teknik bir anlamı¹⁴⁸ istisna gözetmek koşuluyla daha geniş olduğu sonucuna ulaştırır. Parmenides ise vücut kavramı üzerine okumalarında varlık ve yokluk kavramları arasındaki ilişkiyi irdelemekte -tabiri caizse- yokluğu yok saymakta üzerine konuşulan her konunun ancak varlık hakkında olacağını belirtmektedir. Bu yönüyle İbn Sînâ’nın *eş-Şifâ/Metafizik*’teki, mutlak madum üzerine konuşmanın bile bir tür zihnî varlık atfetmek olacağı, ibarelerini andırır.

İbn Sînâ öncesi dönemde dikkat çeken bir diğer nokta da varlığa ve yokluğa veya var olanlara ve yok (olanlara) dair taksimatlardır. Yukarıda Eş‘arî ve Bakıllânî’ye atıfla

¹⁴⁸ Bkz. 39. dipnot.

paylaştığımız pasajlar göstermektedir ki madum da en az mevcut kadar farklı kategorilere sahiptir. İlk dönem kelamı için söz konusu kategoriler Tanrı-âlem ilişkisi açısından hakkında haber verilenler, bilinenler ve aklen çelişkiye sebep olanlar olmak üzere üç kısımda toplanabilir. Dolayısıyla anahtar nokta madumun bir şekilde malum olmasıdır.

Şey, mevcut ve mahiyet kavramlarının kaplamı ve içlemi üzerinde şekillenen tartışmaların etkisi filozofumuzun eserlerinde de görülür. O, *eş-Şifâ/Metafizik*'te bir taraftan şeyin neliği ile varlığı arasında ayrıma giderek varlık ve mahiyetin farklılığına işaret ederken diğer taraftan şey ve mevcut gibi kavramların birbirini gerektirdiğini söylemektedir. Ona göre bir nesnenin şey oluşundan bahsediliyorsa o muhakkak hariçte veya nefste yani akılda veya vehimde bir tür varlığa sahip olmalıdır. Diğer taraftan şey ve mevcudun kapsamı gerek *eş-Şifâ/Metafizik*'te gerekse diğer birçok eserde özdeş kabul edilmemektedir. Burada şey kavramıyla neyin kastedildiği önemlidir. Nitekim mahiyetler de bir şeydir. Bu anlamda bir şeyin şey olduğunun söylenmesi o şeyin mevcut olduğunun söylenmesinden başka bir şeydir. Zira onun şey oluşu varlığa sahip olmasını gerektirmez.

İbn Sînâ, mahiyetleri üç kısımda ele alır ve her birinin şey olduğunu söyler. Bunlardan ilki dışta vucûdî arazlarıyla teşahhus etmiş mahiyettir ki bununla aslında o mahiyetin somutlaşması, bir ferdinin gerçekleşmiş olması kastedilir. İkincisi bu örneğin/ferdin maddi arazlarından soyutlanarak zihindeki bulunuşuna uygun arazlara maruz kaldığı halidir ki buna da mücerret mahiyet denir. Son olarak tüm arazlarından soyutlanmış ve asli hali ile mahiyet, kendinde, mutlak mahiyettir ki o varlığa dair zihnî ve haricî tüm arazlardan soyutlanmış bir şeydir.

Şey, vücut ve mahiyet kavramları üzerine yapılan konuşmalar kendi içerisinde tutarlı bir sistematığe sahip olsa da var olanlar ve olmayanlar üzerine konuşma, hakkında fikir yürütülen lafızların altında toplandığı ve kendisiyle hataya düşmeden ayrımların ortaya konabildiği çatı bir kavramı gerektirmektedir. Söz konusu kavram özellikle “şey” olarak ifade edilemeyecek olanlar hakkında çelişkiye düşmeden yorum yapabilmek için elzemdir. *Dânişnâme-i Alâî*'de karşımıza çıkan oluş/olmak yani *hestî* kavramı filozofun bu amaçla doğrudan bir kullanımı olmasa da mezkûr ihtiyacı karşılamak için başvurulabilir bir kavramdır. Böylece *hestî* her türden tecrübemizi karşılayan, kendisiyle imkânsızlar üzerine konuşabildiğimiz zemini teşkil edecektir. Buna göre yuvarlak kare var olan bir şey değildir hatta o bir şey değildir ama bir oluşa tekabül eder.

İbn Sînâ'da var olmayanlar üzerine konuşmalarımız *eş-Şifâ/Metafizik*'te hatırı sayılır bir bölüm ayırdığı gaye ve fail neden üzerine tartışmalar ile yeni bir boyut kazanır. O, söz konusu tartışmalar neticesinde kendisinden önce şeyiyyet, mâiyyet gibi kullanımlar ile ifade edilen zât fikrini mahiyet kavramı ile taçlandırır. *İşaretler ve Tembihler* gibi ileri dönem eserlerinde şeyiyyet lafzını terk ederek mahiyet kullanımına geçen İbn Sînâ, varlığa ve yokluğa dair kelimelerini mahiyet kavramı etrafında şekillendirmektedir.

Mahiyet kavramının kendisinin varlığa ve yokluğa eşit mesafede oluşu ona sahip olan varlığın da bir tür imkân durumu içinde olduğuna yani mümkün olduğuna delalet etmektedir. Bu durum aynı zamanda kadim-muhdes ayrımının vâcip-mümkün şeklinde tekâmül ettiğini göstermekte tüm var olanlar ya özü gereği Zorunlu ya da özü gereği mümkün şeklinde iki kısma ayrılmaktadır; ancak ilgili pasajlarda geçen ayrımlar başka ayrımların da doğmasına sebebiyet vermektedir. Buna göre zorunluluk özü itibariyle iki kısımdır. Biri var olmaması düşünülemeyen yani *Vâcibu'l-Vücûd*'a işaret ederken diğeri var olması düşünülemeyen imkânsıza (mümteni) işaret eder. Ancak zorunluluk tasviri bu kadarıyla tamamen ermez. İbn Sînâ için asıl olan varlıktır ve tüm var olanlar var oldukları her an bir zorunluluk içerisinde var olurlar zira varlık yokluğu olumsuzlamaktadır. Bu ise özü gereği mümkün olanın başkası ile zorunlu oluşu anlamına gelir.

Özü gereği var olmayan yani imkânsızsa tanımını üzere yokluğa tekabül eder ancak özü gereği mümkün olanın yokluğu için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bir başkasıyla var olan yine bir başkasıyla yok olmaktadır. Bu, varlık illetinin yokluğu ile olsa da böyledir. Bu durumda onun konumu özü gereği imkânsızlar gibi değildir. O, bir mahiyet sahibidir ve mahiyeti imkânı gerektirir. Öyleyse onun mümteni oluşunun anlamı var olma imkânına sahip olsa da asla var olamayacak olmasıdır.

İmkân kavramının biri varlığa diğer yokluğa bakan bu iki boyutlu yapısı onun bünyesinde barındırdığı bir alt kavram olan ihtimal kavramı üzerinden var olmayanlara yönelik yeni değerlendirmelere kapı aralar. Mümkün bir şeyin var olması onun gelecekte yok olabileceği ve mümkün bir şeyin henüz var olmaması onun gelecekte var olabileceği ihtimalini taşır. Öyleyse var olmayanların mümkünler açısından değerlendirilmesi, geçmişte var olmayıp gelecekte var olma ihtimali taşıyanlar, şimdi var olmakla beraber gelecekte var olmayacaklar, henüz var olmamakla birlikte asla var olmayacaklar vb. aklın

tasvir edebildiği tüm olasılıklar dahilinde yeni kategorilerin imkânı anlamına gelir. Ancak İbn Sînâ'da var olmayanlara yönelik tasvirler imkâna bağlı kategoriler ile sınırlı değildir.

İbn Sînâ için her var olanın bir mahiyeti veya *inniyyeti* olsa da her mahiyetin bir mevcuda karşılık gelip gelmediği açık değildir. Ay altı âlemde bir başkasıyla zorunlu olarak var olan her şey kendinde mümkün iken her mümkün olan bir şey başkasıyla zorunlu olarak var olmayabilir. Bu varlık ve mahiyet kavramlarının kaplam ve içlemine nasıl yaklaşıldığı ile yakından alakalıdır. Dışarıda mevcut her şey için zihnî bir tasavvura dolayısıyla mahiyete sahibizdir ancak her tasvir ettiğimiz şey dışarıda bir tür varlığa sahip değildir. Daha doğrusu dışarıda var olma imkânına sahip değildir. Bu noktada *eş-Şifâ/Burhân*'dan alıntıladığımız pasajlar bize imkânsıza dair imkân kavramı çerçevesinde yaptığımız ayrımların haricinde yeni ayrımlar için olanak tanımaktadır. Tanrı'nın ortağı veya zıttı gibi var olanlara nispetle tasavvur etmeye çalıştığımız ancak hiçbir mümkün ögenin suretinden mürekkep olmayan özü gereği imkânsızlar olduğu gibi yuvarlak kare gibi iki mümkün suretten meydana gelmekle birlikte zihinde bir tasvirine yine de ulaşamadığımız buna aklın ve vehmin engel olduğu özü gereği imkânsız kategoriler de mevcuttur. Tanrı'nın ortağı gibi bir imkânsız için herhangi bir mahiyetten bahsedemeyiz. Zaten imkânsız kavramı da mutlak anlamı ile yokluğa delalet eder. Diğer taraftan bir mahiyet sahibi olduğunu iddia edebileceğimiz yine de özü gereği imkânsız olan kategorilerden de bahsedebiliriz.

Anka, Keçiğeyik gibi kurgusal suretler, kendisi itibarıyla mümkün olan hatta dışarıda var olan suretlerden meydana gelirler ve vehim onların telifini imkânsız kılmaz. Dolayısıyla zihinde bir tasavvura, altına düşecekleri bir cinse ve benzerlerinden ayrılacakları fasıllara sahiptirler. Onların zihnî varlıklarını reddetmek ve mahiyet sahibi olduklarını söylemek için bir engel gözükmemektedir; fakat bu örnekler İbn Sînâ tarafından Tanrı'nın zıddı örneğinden hemen sonra zikredilmekte ve imkânsız olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla onların da mutlak olarak imkânsız lafzı ile kayıtlı oldukları söylenir; ancak her iki imkânsız arasında farklılıklar da vardır. Tanrı'nın zıddı tekil bir imkânsız yapı olarak ortaya konurken kurgusal suretler bir terkip içerisinde ele alınmaktadır. Öyleyse İbn Sînâ'nın özü gereği imkânsız olarak gördükleri arasında farklı kategoriler oluşturduğu iddia edilebilir; fakat bu durum onun imkânsız kavramını mutlak bir şekilde kullanmasına mani olmamaktadır.

İbn Sînâ'nın imkânsızlara yönelik genel tavrı için bizim yorumumuz onun odağını bilfiil var olanlar üzerinde topladığıdır. Özellikle *eş-Şifâ/Metafizik* 1.5'te onlar üzerine konuşmayı dahi bir tür varlık atfetmek olarak yorumlaması buna delalet eder. Sadece metafizik ilminde değil, fizikten ahlak felsefesine kadar çeşitli ilimlerde bu tavrını devam ettirir. Yokluğu mutlak kötülük olarak isimlendirir ve varlık ile akıl düzeninin dışına iter. Netice itibariyle söz konusu tavrı var olmayacak olanlar üzerine konuşmanın hatta bilfiil var olmayan ama olabilecekler üzerine konuşmanın dahi tehlikeli, anlamsız veya zor olduğu manâsına gelir.

İbn Sînâ'nın olumsuz tavrı var olmayanları sisteminden tamamen çıkardığı anlamına da gelmez. Çeşitli eserlerinde satır aralarından var olmayanlar hakkındaki düşüncelerine -meşakkatli bir uğraşı sonucu- ulaşmak mümkündür. Tezimizin ikinci bölümünde bu uğraşıya talip olacağız. Odak noktamız ise yukarıda zikrettiğimiz Anka gibi kurgusal suretlerin imkânsız olmasının İbn Sînâ açısından ne anlama geldiğidir. Zira diğer imkânsız kategorileri için varlık mahiyet ayrımı içinde belirli kalıplar oluşturulabilse de kurgusal suretlerin sınırları filozofun felsefî sistemi içerisinde oldukça şeffaf ve dokunulabilir gözükmemektedir. Bu durum farklı dönemlerdeki farklı alanlara tahsis edilmiş eserlerinde Anka, Keçiğeyik gibi örnekleri ısrarla kullanmaya devam etmesinden anlaşılmaktadır. Dahası kurgusal suretlerin bir tür mahiyet sahibi oluşunun iddia edilebilirliği imkânsız mahiyetler fikrine kapı araladığı için dikkate değer bir ayrıcalığa sahiptir. Son olarak takibin daha kolay olması açısından çalışmamızın ikinci ana bölümü boyunca neler ile uğraşacağımıza dair bazı sorular ve notlar paylaşmak istiyoruz.

İbn Sînâ, kurgusal suretleri imkânsız kabul etmekte ve asla varlığa gelemeyecekleri konusunda açık bir tavrı sergilemektedir. Ancak, kurgusal suretlerin bir tür mahiyete dolayısıyla zihnî bir varlığa sahip olduğu ortaya konulabilir bir tezdır. Hatta onların dışta var olmayacaklarını söylemek var olabileceklerini söylemekten daha zordur zira kurgusal suretlerin somut bir varlığa sahip olması için haricî bir engel gözükmemektedir. O zaman nasıl oluyor da İbn Sînâ bu kadar net bir tavrı ortaya koyabiliyor?

Kurgusal suretlerin neden var olamayacaklarını bulmanın yolu, zihnî olsun haricî olsun var olanların nasıl meydana geldiğinde gizli olmalıdır. Bu durumda sorularımız İbn Sînâ'nın bakış açısını yakalayabilirsek daha anlamlı olacaktır. Nitekim o, tüm dikkatini

var olmayanlara değil bilfiil var olanlara vermektedir. Öyleyse her iki varlık sahasını da dikkate almamız gerekir. İlk olarak, biz tecrübe ettiğimiz her şeyin akledilirine sahibizdir. Bu akledilir suretler ise hayvanî ve aklî nefsimize bağlı yetilerle gerçekleşen soyutlama süreci ve bu sürecin bir sonucu olarak metafizik âlemden gelen feyz ile elde edilir. Benzer şekilde tecrübe edilenlerin yani var olanların haricî varlıkları da varlık anlamından gerekli istidâta ulaşmış maddeye taşan, böylece, özelleşen suretler neticesinde meydana gelir. O zaman her iki suretin kaynağı da ay üstü âlemdir, Faal Akıl'dır. Dolayısıyla Anka gibi kurgusal suretlerin varlığına yönelik araştırmamız bir yönüyle ay altı âleme diğer yönüyle ay üstü âleme bakan iki yönlü bir inceleme olacaktır. Bu çerçevede tezin ikinci ana bölümünde kurgusal suretlere ve onların imkânsızlığına dair zikrettiğimiz ve henüz zikretmediğimiz sayısız problemi filozofun metafizik başta olmak üzere fizik, mantık ve ahlak üzerine çeşitli eserleri üzerinden çözümlemeye ve İbn Sînâ'nın yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışacağız.

II. BÖLÜM

GERÇEK DIŞI SURETLERİN TAHLİLİ

1. *Nefs Risalesi*

1.1. Nefs Risalesi'nin Sunumu

Nefs Risalesi, dışta var olmayan ancak bireylerin somut olarak var olduklarına inandıkları Anka gibi kurgusal suretlerin ölüm sonrası nefste varlığını sürdürüp sürmediği sorusunu tartışır. İbn Sînâ, söz konusu probleme cevap ararken bir taraftan gerçek dışı suretlerin tahayyül gücünün bir ürünü olduğunu vurgular diğer taraftan da akledilir olarak Anka gibi kurgusal suretlerin de diğer akledilirler gibi Faal Akıl'dan geldiğini söyler. Böylece hem empirik bir yaklaşım sergiler hem de akledilirlerin elde edilişinde nefsin metafizik yönünü ön plana çıkararak üst ilkelere olan ihtiyacı ortaya koyar. Bu durum mezkûr formlara yönelik bilgimizde bir tezatlığa, gerilime yol açmaktadır. Dahası kiplik açısından ele alındığında imkânsız kategorisine yerleştirilen bu suretlerin akledilir yapıları ve bir tümel olarak kategorize edilmeleri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* başta olmak üzere diğer eserlerinde ortaya koyduğu imkânsız tasavvuruna da uymamaktadır.

Takip eden bölümde *Nefs Risalesi*, tez yazarının müdahaleleri olmakla beraber yüksek oranda metne sadık kalarak aktarılmaya çalışılacaktır. Her aktarım da peşi sıra ilgili kısımlara dair açıklamaları ve tartışmaları içerecektir. Bu esnada düşünürün bilhassa kurgusal suretler üzere serdettiği görüşler ve bu görüşlere binaen neşet eden yeni problemler dile getirilecek olup daha sonra bu meseleler İbn Sînâ'nın farklı ilmî sahalardaki çeşitli eserlerinden faydalanılarak cevaplandırılmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla ana başlığımız olan İbn Sînâ'da var olmayanların konumu, ikinci ana bölümde kurgusal suretler üzerinden yürütülen imkânsız varlıklara yönelik bir değerlendirme olarak ortaya konacaktır. Bu aynı zamanda birinci bölümde işaret ettiğimiz Anka ve imkânsız mahiyetler tasvirinin dolayısıyla var olmayanlara yönelik en muğlak kategorilerden biri olan tasavvur edilebilir imkânsızların da İbn Sînâ'nın felsefi sistemi içerisinde nasıl bir zemine oturduğunu anlamamıza vesile olacaktır.

1.2. *Nefs Risalesi*'nin Temel Meseleleri

İbn Sînâ, risalenin hemen başında gerçeğe aykırı (*muhâlif*) suretlerin ölüm sonrası yok olup olmadığı sorusunu inceler. Söz konusu incelemeye suretlerin nefsteki konumunu tespit ile başlar. Buna göre :¹⁴⁹

Nefste var olan gerçek dışı suretler hakkında iki görüş vardır. İlki onların hayal edilebilir olduğunu ama akledilir olmadığını söyler. İkincisi (ise) hem hayal edilebilir hem akledilebilir olduğunu söyler. Kim ki (kurgusal suretlerin) hayal edilebilir olduğu halde akledilir olmadığını söylerse o hata etmiştir. Nitekim akledilir olmanın hakikati, nefste var olup bir konumda bulunma, işaret edilebilir olma ve aklın ortaklık kabul etmeyeceği diğer şeylerden ari olmaktır. Öyleyse nefste aklın ortaklık kabul edebileceği şekilde bulunan her suret tûmeldir, akledilirdir. İmkânsız suretler arasında Anka gibi bu özellikleri taşıyan ve dışarıda var olduğuna inanılan suretler vardır. Kim ki bir şeyin (hariçte) birey olarak var olduğuna inanırsa o, (Anka'nın) birden fazla olduğunu da kabul edecektir. Öyleyse o, tûmel dolayısıyla akledilir bir şeye inanır.¹⁵⁰

İbn Sînâ, gerçek dışı suretlerin dışta var olmamakla birlikte bir tür varlığa sahip olduğunu ve bunun nefste gerçekleştiğini belirtir. Bu sebeptendir ki dışta var olmayıp nefste var olmanın ne anlama geldiğinin, dahası nefste mezkûr suretlerin nerede bulunduğunun belirlenmesi gerektiğini düşünür. Böylece muhtemel yerler için iki görüş öne sürer. İlk görüş olan -belki de ölüm sonrası suretlerin yok olduğu sonucuna daha kolay ulaşmasını sağlayacak olan- suretlerin yalnızca tahayyülde veya musavvirede olduğu fikrini benimsemez. Ona göre bir şey tahayyül tarafından ele alındıktan sonra tamamen akledilirlik dışına atılamaz. Öyleyse kurgusal suretlerimiz hem tahayyül edilir hem akledilir bir tabiata sahiptir. Bu akledilir tabiat ise iki özelliğe işaret etmektedir. Bunlardan ilki, bir mevzuda olmak gibi fiziksel özelliklerden soyutlanmış olmaktır. İkincisiyse tûmelliktir. İbn Sînâ'ya göre eğer bir kişi Anka'nın dışta var olduğuna inanıyor ise bu inanç zorunlu olarak onun birden çok tekil örnekte gerçekleştiği düşüncesini doğuracaktır. Bu durumda Anka, hem fiziksel özelliklerinden ayrılmış bir suret hem de

¹⁴⁹ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", "Avicenna's 'Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms After Death" içinde, ed. ve çev. J. Michot, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 27 (1985): 98. (*Nefs Risalesi* 'ne atıfla paylaşılan tüm blok alıntıların Türkçe tercümesi tez yazarına aittir.)

¹⁵⁰ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 98.

çokluğa ilişmesi itibariyle bir tümel olmakta neticede her iki kriteri karşıladığı için de akledilir olarak isimlendirilmektedir.¹⁵¹

İbn Sînâ'nın metnin kendi iç dinamiği açısından, en azından buraya kadar, tutarlı ilerlediği düşünülebilir; lakin daha yakından bakıldığında filozofun metin içerisinde, mezkûr suretlerin, nasıl olup da akledilirlik kriterlerini karşıladığına dair ikna edici bir açıklaması yoktur. Nitekim bahsi geçen tümel varlığın fiziksel gerçeklikte işaret ettiği bir okluk yoktur zira bu suretlerin dışta somut bir varlığından yani tahakkukundan bahsetmek mümkün değildir. Öyleyse tümelliğin temel şartı olan çokluğa söylenme nasıl olup da gerçekleşmektedir? Dahası tümellik problemiyle yakından alakalı ikinci bir soru işareti daha vardır. Kurgusal suretler nasıl olup da aynı anda hem akledilir hem imkânsız olarak nitelenebilmektedir?

Bir suret hem imkânsız hem akledilir olarak nitelendiriliyorsa, öncelikle, imkânsızlar arasında (i) akla ve dış gerçekliğe nispetle farklı kategoriler olmalıdır zira akledilir olmak aynı zamanda bir tasavvura sahip olmayı gerektirir oysa imkânsız kabul ettiğimiz şeylerin birçoğunun tasavvuruna sahip değilizdir. İkinci olarak, (ii) "imkânsız tümel" adı verilen farklı bir tümel kategorisi benimsenmelidir. nc olarak da mezkûr suretler imkânsız olmasına rağmen nefse bağlı yanlış inançlar neticesinde akledilir bir tabiata eriştiği için (iii) imkânsız suretleri üreten, kabul eden nefsin tefekkür ve idrakinde bir tür maraz aranmalıdır.¹⁵²

İlk seçenek (i) genel itibariyle tezimiz kapsamında ele aldığımız bir duruma, varlığın kategorilerine karşılık yokluğun kategorilerine -en azından bu kategorilerin imkânına- işaret etmektedir. Metinde kullanılan imkânsız kavramı "*muhaľ*" kelimesi ile karşılanmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ, aynı yuvarlak kare gibi aklen çelişik bir imkânsızlık algısına işaret ediyor gibidir. Mezkur imkânsız tasavvuru diğer eserleri, bilhassa *eş-şifâ/Burhân*'daki tasnifi, göz önünde bulundurulduğunda da tutarlı gözükmektedir.¹⁵³ Nitekim *eş-şifâ/Burhân*'da kurgusal suretler aklen çelişik imkânsızları takiben zikredilmektedir. Öyleyse burada imkânsız ile maksat var olması imkân dairesinde

¹⁵¹ Deborah Black, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 5-6, 8.

<http://individual.utoronto.ca/dlblack/papers.htm> (erişim 30.06.2023).

¹⁵² Black, "Fictional Beings", s. 16-17.

¹⁵³ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 22.

görülme-yen özü gereği imkânsızlar gibidir; lakin bu kabul, bize, belki de İbn Sînâ tarafından üzerine konuşulması dahi sakıncalı görülen¹⁵⁴ imkânsız bir surete yine filozof tarafından akledilirlik atfettiğimiz gerçeği ile sarsılır. İbn Sînâ, risalede, tahayyül edilen her suretin pratikte bir akledilir olma ihtimali taşıdığını belirtmektedir. Öyle ki mürekkep bir suret hariçte bizatihi tahakkuk etmese de dışta var olan suretlerin tahayyülde birleştirilmesi sonucu akledilir bir suret olarak var olabilmektedir. Netice itibariyle tümelliğin ve akledilirliğin temel kanunları ile imkânsız kipinin kullanımları arasında şiddetli bir gerilim vardır.

İkinci seçeneğimize yani “imkânsız tümel” kategorisine gelirse mez-kûr isimlendirme, her ne kadar İbn Sînâ tarafından açıkça ortaya konmuş bir tasnife işaret etmese de risalede kurgusal karakterlerin tümel kabul edilmesine binaen elde edilebilir gördüğümüz bir kategoridir. Buna göre, eğer kurgusal suretler imkânsız ise onların çokluğa atfedilmesiyle oluşturulan kavram da imkânsız vasfını taşıyor olmalıdır. Nitekim Anka, dışta var olması aklen bir çelişki oluştursun veya oluşturmaz hiç var olamayacak bir tümele işaret eder. Onun tümelliği de çokluğa söylenmesi de farazi bir söyleyiş olmalıdır. Diğer taraftan böyle bir isimlendirmenin tümeller açısından kabulü çeşitli soru işaretlerine yol açmaktadır. Bu soruların merkezinde de çokluğa söylenişin gerçekten de haricî bir varlığı gerektirip gerektirmediği vardır.

İbn Sînâ, risalede söz konusu formları imkânsız olarak niteleyerek aslında dışta bir karşılıkları olmadığını açıkça dile getirir. Buna karşın kurgusal suretler hakkında konuşurken akledilirliğin bir şartı olarak soyut oluşa, soyutluğun bir sonucu olarak da tümelliğe işaret etmesi, onun, tümelliği sadece hariçte örnekleri bulunanlara hamledilir bir kavram olarak görmediği ipucunu verir. Risalede geçen “imkânsız formlardan bazılarının dışta var olduğuna yönelik inanç”¹⁵⁵ ifadesi önem kazanmaktadır. Nitekim tümel anlamın çokluğa hamledilmesi şartı dış gerçekliğe değil, kurgusal karakterlere yönelik algı biçimimize bağlı kılınmıştır. Bir kişi Anka’nın dışta var olduğuna inanıyorsa onun bir tümel olduğuna da inanacaktır. Söz konusu görüş oldukça ilginçtir zira imkânsız bir formun tümel oluşuna yol açan teşahhus ettiğine yönelik inançtır. Bu inanç, tamamen hatalı dahi olsa, hayalî bir dünya oluşturmaya muktedir görünmektedir dolayısıyla filozofun risalede göstermiş olduğu yaklaşım imkânsız tümel anlayışımıza da kapı

¹⁵⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 60.

¹⁵⁵ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 98.

aramaktadır. Yine de bu soruların cevabına ancak İbn Sînâ'nın tümellere olan yaklaşımının ortaya konması ile ulaşılabilecektir. Takip eden bölümlerde tümeller bahsi daha detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Bu bölümde yalnızca risaledeki görüşleri aktarmak, problemlere işaret etmek ve kısmen açıklamakla iktifa ediyoruz.

Üçüncü seçeneğe (iii) gelecek olursak, İbn Sînâ'nın -metnin her ne kadar ilerleyen kısımlarında daha açık bir şekilde belirtecek olsa da şu âna kadar incelediğimiz kısımları itibariyle de- kurgusal suretleri imkânsız olarak nitelendirmesi, onların teşahhusuna yönelik inancı hatalı ve yanlış bulduğunu göstermektedir. Burada hatanın kaynağı suretlerin nefste nereye konumlandığıyla ilgilidir. Filozof, dikkat edilirse mezkûr suretleri önce hayal edilir sonra akledilir bir konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla önce cismani sonra aklî idrak süreçleri neticesinde tümel akledilir suretler olarak idrak edilirler. Hayale konu olan suretlerin *mâsada*kının olmadığı dikkate alındığında, mezkûr suretlerin tamamen kurgulanmış oldukları anlamına ulaşılacaktır. Böylece kurgusal suretler, tahayyülün hariçte mevcut olan şeylerden hissî yetilerimiz vasıtasıyla elde ettiği suretleri ayırıp birleştirmesiyle elde edilmiş olmalıdır. Akledilir hale gelmeleriyle muhtemelen tahayyül yetisini ve aklı kontrol altına alan vehmin suretlere yüklemiş olduğu manâların bir sonucudur. Söz konusu manâlar dışta gerçekliği olmayan suretleri tecsim edici yanlış bir inanca sebebiyet vermektedir. İbn Sînâ için vehmî yargılar insan aklını kontrol altına alabilecek güçtedir. Bu sebeple Anka gibi gerçek dışı formlara fiziksel bir hakikat atfetmek, aklın kontrolünü kaybedip vehmin öne çıktığı bir nefste muhtemeldir. Böyle bir nefste akıl, hayal gücü üzerindeki kontrolünde müfekkire aracılığıyla hiçbir gerçekliği olmayan akledilir bir yapı ortaya koymaktadır. Elbette, tüm bu çıkarımlar filozofumuzun imaları ile ulaşılmış varsayımlardan öteye geçmemektedir. İbn Sînâ, risalede, Anka tümeline ulaştıran cismani yetilerimiz hakkında da bu yetilerin akıl üzerindeki etkileri hakkında da doyurucu bir açıklama yapmaz. Bu sebeple söz konusu eksik bağlamı doldurmak için takip eden başlıklarda ele alacağımız bir diğer konu; kurgusal suretlerin idraki açısından cismani ve aklî idrak sürecimizin incelenmesi ve dahi bunlara bağlı *medârik*in İbn Sînâ tarafından nasıl ortaya konduğu olacaktır.¹⁵⁶

Netice itibariyle İbn Sînâ, cismani yetilerden akla uzanan bir idrak sürecinin sonucunda aklın, kurgusal karakterlere bağlı tümel akledilirler ortaya koyduğunu söyler.

¹⁵⁶ Black, "Fictional Beings", s. 13-14.

Peki, risâlemize geri dönersek, bu akledilirlerin kaynağı nedir ve diğer akledilirler gibi ölüm sonrası da nefste varlığını korurlar mı?

(Kurgusal) suretlerin kalıcı (*dâim*) ve sonsuz (*sermedî*) şeylerde var olması da ayırık akıllarda var olması da mümkün değildir. Ayırık akıllar şeyleri, özlerinin bir lazımı olduğu sürece aklederler. (Yine) Onlar kendi varlıklarını veya varlıkları için hazırlanmış olan vasıtaları ve şeyleri aklederler. Ancak, gerçekten var olan bir şeyin lazımı olan diğer her şey de kaçınılmaz olarak gerçekten var olur. (Bu durumda) Eğer imkânsız bir şey ayırık akılların lazımı olsaydı onun gerçekten var olması gerekirdi. Bu ise imkânsızdır, imkânsız olan hiçbir şey ayırık akılların lazımı olamaz ve ayırık akıllar (sadece) kendi lazımlarını aklettikleri için onları akletmezler. Yine de -insan nefsindeki imkânsız suretler- zihinde var olurlar ve aklın onları bu cihetten aklettiği hususunda şüphe yoktur.¹⁵⁷

İbn Sînâ, gerçek dışı suretlerin akledilir oluşundan bahsetmekle beraber dışta varlığı olan diğer akledilirlerden ayrı tutmaktadır. Ona göre tüm akledilirler gibi kurgusal suretler de Faal Akıl vasıtasıyla bize ulaşmalıdır; ancak Faal Akıl veya ayırık akıllar kendi mahiyetlerinde bulunmayan bir aklediliri bilemez. Onlar sadece lazımı olanlar hakkında bilgi sahibidir. Kendi mevcudiyetlerini de nesneleri de kendi özlerinin bir parçasıymış gibi idrak ederler. İmkânsız suretlerin faal akıllar aracılığıyla bize ulaşması için onların zatlarının bir lazımı olması gerekmektedir; ancak filozofa göre ayırık akılların mahiyetinde bulunan şeylerin dışta da bir tür gerçekliği olmalıdır. İmkânsız suretlerin imkansız kabul edilebilmeleri için haricî varlıklarından bahsedilemez. Bu durumda imkânsız formlar bir yandan akledilir olmaları itibarıyla Faal Akıl tarafından insan aklına feyz olunmalıdır derken diğer taraftan gerçek dışı formlar, tabiatları gereği ebedî ve bilfiil karakterdeki ayırık akıllarda bulunamaz deriz. Söz konusu çelişkiden kurtulmak için üçüncü bir yol olarak kurgusal suretlerin insan aklına *Vâhibu's-Suver* (Suret Verici) tarafından verilen insanlık suretiyle geldikleri de söylenemez zira akledilirler insan tabiatında doğuştan yer almayıp belirli idrak aşamalarının neticesinde Faal Akıl tarafından temin edilmektedir. Dahası insan aklı da diğer fiil halindeki akıllar gibi soyut, ebedî bir karaktere sahip olduğu için kendi tabiatına uygun olmayan bu akledilir suretleri ne tek başına üretmiş olabilir ne de saklayabilir.

¹⁵⁷ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 99.

İbn Sînâ, tüm bu soru işaretlerine karşın insan nefsinde imkânsız suretlerin yer aldığını ve onlara yönelik idrakimizin de bu suretler üzerinden gerçekleştiğini belirtir. Filozof, böylece, bir yandan kurgusal suretlerin akledilir yapısını korumak istemekte diğer yandan fiil halindeki akılların bu imkânsız akledilirler ile ilişkisini sınırlı tutmaya çalışmaktadır. Bu durum yukarıda zikrettiğimiz, kurgusal suretlerin nefste nerede yer aldığı sorusunu tekrar gündeme getirmektedir. Nitekim filozofumuz, suretlerin insan nefsindeki varlığı hususunda çok açıktır lakin kurgusal suretlerin fiil halindeki akılların tabiatına aykırı olduğunu da dile getirmektedir. Öyleyse kurgusal suretlerin elde edilmesine de (en azından ölüm öncesi) korunmasına/saklanmasına da vesile olan üçüncü bir faktör olmalıdır. Bu da bizi hayvanî nefsimize/cismani yetilerimize götürmektedir.¹⁵⁸

Metne geri dönmeden önce dikkat çekmek istediğimiz bir diğer husus da paylaştığımız son paragrafta filozofumuzun akılların lazımı olarak kabul edilen bir şeyin dış gerçeklikte de var olması gerektiğini söylemesidir. Söz konusu ifadeler mümkün olan her şeyin bir gün gerçekleşeceği tezini, yani bolluk ilkesini (*Principle of Plenitude*) çağrıştırmaktadır. İbn Sînâ'nın bu ifadeler ile maksadı nedir? Gerçekten de ayırık akılların mahiyetinde olan tüm suret ve akledilirler en az bir anda, bir tür dış varlığa sahip olmak zorunda mıdır? İbn Sînâ'nın mezkûr ifadeleri ile bolluk ilkesi arasında devamlılıktan bahsedilebilir mi? Tüm bu soruların cevapları filozofumuzun bolluk ilkesine yönelik yaklaşımında gizlidir. Burada sadece işaret etmekle yetineceğimiz meseleyi ayrı bir başlık altında Faal Akıl ve suretler arası ilişki bağlamında tekrar ele alacağız.¹⁵⁹

İnsan nefsi bir şeyi ancak duyular ve tahayyül vasıtasıyla idrak edebilir (ancak mesele) o şeyin özünü idrake gelince ne hayal gücü ne de duyular aracılığıyla bir idrak gerçekleşmez. Bu (yani özün bilinebilmesi), vakti gelince bildireceğimiz bir başka idrak türüne aittir... Ve mütehayyile bir sureti hayal ettiğinde akıl kendine has fiili ile o sureti bir akledilire dönüştürür. Öyleyse, tahayyül gücü olmasaydı eğer gerçek dışı hiçbir form akılda belirmezdi.¹⁶⁰

İbn Sînâ, akledilirlere yönelik idrakte iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki insanın cismani yetilerine bağlı duyular ve tahayyül gücü olup nefis, şeylere dair iptidai idrakini/soyutlamasını bu birimler aracılığıyla gerçekleştirir. Buna karşın idrake konu

¹⁵⁸ Black, "Fictional Beings", s. 4-5.

¹⁵⁹ Black, "Fictional Beings", s. 5, 18.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 99.

olan şeyin mahiyetini kavramaksa ancak daha üst seviyede *medârik* ile mümkündür. Akıl bu aşamada devreye girmekte ve en üst perde de soyutlamayı gerçekleştirilmektedir. Bu durum, kurgusal karakterler açısından da böyledir. Gerçek dışı suretlerin idraki de önce cismani yetilere ait işlemler sonra da akla bağlı işlemler neticesinde meydana gelir. Önce cismani yönü itibarıyla maddi arazlara bağlı kısmi bir soyutlama gerçekleşir, daha sonra ortaya çıkan suret, aklın soyutlaması ile akledilir bir yapının talebine vesile olur. Bu ilk idrak, tahayyül ile gerçekleştirilmiş olmasaydı aklın bu imkânsız formlara yöneliminden de bahsedilemezdi. Bu açıdan İbn Sînâ için gerçek dışı suretlerin ortaya çıkmasının asıl sebebi mütehayyileye bağlı üretimdir. Dolayısıyla suretlerin nefsteki yeri de musavvire gücü olmalıdır. Diğer taraftan akledilir yapıları ve bu akledilirlerin korundukları yerler ele alındığında daha ileri yetilere ve kaynaklara ihtiyaç olmaktadır.¹⁶¹

Akledilirler, bilindiği üzere, bölünebilir yapıda bir şeye resmolunmaz/nakşedilmezler. Tüm akledilirlerin deposu/hazinesi ayrıklıktır. Öyleyse, nefis, faal akla yöneldiğinde ve yönelmeye devam ettiğinde akledilir formlar (Faal Akıl'dan) ona feyz olunacaktır. Fakat ne zaman ki nefis onlardan yüz çevirir/uzaklaşır ve cisme, cismani yetilere yönelirse işte o zaman bu tarz formlar tarafından işgal olunur. (Yine) Ne zaman ki akledilir suretler nefsten kaybolur (*zâ'il*) yani nefis onları idrak etmezse (akıl) akledilirlerin hazinesini (yani Faal Akıl'ı) düşünür (*tâla 'a*) (ona yönelir) ve (akledilir) suretleri o akledilirler içerisinde idrak eder veya bu suretler, akıllar vasıtasıyla, *Vâhibu's-Suver* (Suret Verici) tarafından ona feyz olunur, tıpkı tahayyül gücünün hayal edilebilir suretlerini idrak edemediğinde manaların saklı olduğu hazineyi/depoyu ve orada korunan suretleri düşünerek (idrak edemediği) formları onların arasından idrak etmesindeki gibi.¹⁶²

İbn Sînâ'ya göre bir surete ait, mümkün veya imkânsız, akledilir yapı ancak Faal Akıl tarafından verilerek nefse kazandırılabilir. Önce nefsin sonra aklın faaliyetleri bir hazırlık mertebesine karşılık gelmekte, mezkûr formların akla hem ilk verilişinde hem de faal akıllardan uzaklaşan aklın nisyan durumunda nefse tekrar kazandırılışında Faal Akıl'ın feyzine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu noktada cismani yetilerin elde ettiği suretlerin yapısıyla aklın ve akla verilen akledilirlerin yapısı birbirinden ayırt edilmektedir. Zira İbn Sînâ'ya göre, tikellerin biçimlenmesi ancak bir mahalde bulunan, bölünebilir şeyler için geçerlidir. Dolayısıyla onların saklandığı yer de ancak cismani bir yetide bulunmalıdır.

¹⁶¹ Black, "Fictional Beings", s. 6-7.

¹⁶² İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 99-100.

Buna karşılık akledilirlerin cismani bir yetide bulunması imkânsız olduğu için onların saklandığı yer ancak Faal Akıl olabilir.¹⁶³

Filozofumuzun buraya kadarki ifadelerinden anlaşılıyor ki Anka dediğimiz gerçek dışı formlar nefste sadece tahayyülde değil aynı zamanda akılda da bir tür sabitliğe sahiptirler. Akledilir olarak varlıkları da Faal Akıl'dan gelen feyzin bir neticesidir. Bu durum gerçek dışı suretlerin imkânsız oluşu sebebiyle insan aklı dahil olmak üzere akılların tabiatına aykırıdır. O sebeple feyz edilmek bir tarafa Faal Akıl'da imkânsız bir formun bulunduğunu dahi söyleyemeyiz. Bu çelişki risale boyunca varlığını korumaya devam etmektedir. İbn Sînâ'nın gerçek dışı suretlerin bu durumuna yönelik açıklamaları oldukça müphemdir. Ona göre imkânsız formlara yönelik akledilirlerin hem meydana gelişinde hem de Faal Akıl'dan uzaklaşan aklın onları geri çağırabilmesinde etkili olan yeti tahayyüldür. Nitekim filozofa göre “ne zaman ki gerçek dışı suretler nefsten kaybolur ise nefis, tahayyül gücüne yönelir ve bu suretler mütehayyileye bağlı yeni bir fiil vasıtasıyla nefse geri dönerler.”¹⁶⁴ Akıl kurgusal suretleri her daim mütehayyileye başvurarak elde edebilmektedir. Mütehayyileye atfedilen bu görevin iki tabi sonucu vardır. İlki, suretlerin varlığının tahayyülün varlığına bağlı olmasıdır. İkincisi, akledilirlerin feyz olunmasının tahayyülün varlığına bağlı olmasıdır. Bu iki sonuç İbn Sînâ'nın cevap aradığı asıl soru yani ölüm sonrası kurgusal suretlerin nefste varlığını koruyup korumadığı sorusuna da açıklık getirmektedir. Ona göre:

Tikellerin nakşedilmesi ancak bir mevzuda bulunan, bölünebilir şeylerde gerçekleşir. Dolayısıyla onların deposu da ancak cisim/beden veya bedende bulunan bir yetidir. Buna karşılık akledilirlerin deposunun beden veya bedende bulunan bir yeti olması imkânsız olduğu için onların saklandığı yer ancak ayrık akıllardır. Öyleyse, ne zaman ki gerçek dışı suretler nefsten kaybolur ise nefis tahayyül gücüne döner ve bu suretler mütehayyileye bağlı yeni bir fiil vasıtasıyla (tekrar) temin edilirler. Ama nefis, bedenden ayrıldığı zaman tahayyül gücü de bu suretler de ortadan kaybolur ve tekrar onları elde etmek mümkün değildir zira tahayyül gücü artık var değildir.¹⁶⁵

¹⁶³ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 100.

¹⁶⁴ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 100.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 100. Black, “Fictional Beings”, s. 6, 13-14.

Öyleyse insani akıllar, ayırık akıllar gibi daima fiil halinde değillerdir ve düşünmeyi bıraktıklarında formları tekrar hatırlamaları gerekir; fakat daha önce de belirtildiği üzere söz konusu formlar faal akıllarda bulunamayacağı için yalnızca insandaki hayal gücü vasıtasıyla elde edilebilirler. Bu durumda insan aklı eğer bedenden ayrılırsa o zaman gerçek dışı formları tekrar bir araya getiremez zira kurgusal suretler hayal gücüne dayalıdır ve hayal gücü de bedensel bir yetidir. Bu durumda hayal gücü aynı zamanda söz konusu gerçek dışı suretlerin akıl için depolandığı bir yerdir. Biz ne zaman gerçek dışı formları düşünürsek tekraren bu formlar aklımıza hayal gücü aracılığıyla gelir. Zaten aklın depolamak gibi düşünme dışı bir görevi de yoktur. Nâtık nefis akledilirleri Faal Akıl'dan alırken nasıl tahayyüle yöneliyorsa gerçek dışı suretleri almak için de tahayyüle yönelir. Ancak, insan bedeni ölümü tattıktan sonra söz konusu hayal gücü yetisi de bedensel bir yeti olması hasebiyle ortadan kalkacağı için gerçek dışı suretlerin akla gelişini sağlayan bir vasıta da ortada kalmayacak olup yalnızca gerçek formlar akledilir olarak zihinde varlığını (aracısız olarak) devam ettirebilecektir.¹⁶⁶

Her ne kadar nefis için ölüm sonrası imkânsız suretlerin varlığını devam ettirmediği açığa çıkmış olsa da en başında Faal Akıl'dan söz konusu suretlerin nasıl olup da feyz edildiği daha doğrusu Faal Akıl'da o suretlerin nasıl bulunabildiği sorusu bakidir. Belki de bu sorunun farkında olan İbn Sînâ risalede gerçek suretlerin aksine kurgusal suretlerin bir kötülük olduğunu dile getirir. Ona göre söz konusu suretler akıllardan hatta Tanrı'dan mütehayyilenin zorlamasıyla sudûr etmişlerdir:

...gerçek suretler (*es-suverü 'l-hakika*) aklın özüne münasip olmadıkları için ölüm sonrası feyz edilmezler; kötülük Tanrı'dan (*el-Bâri* ') ancak bir zorunlulukla husûl eder. Gerçek dışı formların Tanrı'dan sudûru ancak mütehayyilenin (onu zorlaması) sebebiyledir ve tahayyül gücü ortadan kaybolduğunda hakikî suretlerin "iyilik" oldukları için feyzleri devam ederken onların (kurgusal suretlerin) Tanrı'dan sudûru sona erer.¹⁶⁷

Bu durumda İbn Sînâ, gerçek dışı suretler hakkında konuşurken akılların sanki özünde, zati olarak değil arizi olarak bulunan suretlerden bahsediyor gibidir. Bu geçici durum da ölüm ile sona ermektedir. Ölüm ile akıllar da aslına geri dönmekte kurgusal suretlerin sudûru sona ermektedir. Bu tarz bir açıklama fikren doyurucu olmamasının yanı sıra yeni

¹⁶⁶ Black, "Fictional Beings", s. 6-7.

¹⁶⁷ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 100.

soruların doğmasına da sebebiyet vermektedir. Öyle ki risalede İbn Sînâ'nın gerçek dışı formları neden kötülük olarak ifade ettiği ve onları nasıl olup da Tanrı'yı kötülüğün sudûruna zorlayan şeyler olarak temellendirdiği açık değildir.

Risalede akılların tabiatına dair paylaştığımız ifadelerle dikkat edilirse, özlerinin yalnızca var olabilecek şeyleri barındırdığı görülecektir oysa gerçek dışı formların var olması imkânsızdır. Söz konusu imkânsızlık, onların metafizik varlıkların tabiatına aykırı olmalarına ve ay üstü âlemde çok ay altı âleme ait suretler olarak yer edinmelerine sebebiyet vermektedir. Tahayyül gücünün bir ürünü olmaları da bu düşünceyi desteklemektedir. Diğer taraftan, insani akıllar açısından düşündüğümüzde de aklın görevi veya menzili insanı doğru bilgiye ve hakikate ulaştırmaktır. Gerçek dışı formlar ise akılla çelişen yapıları nedeniyle hakikatin önünde yalnızca hakikatlerin var olduğu âna kadar engel gibidir.¹⁶⁸ Bu durumda kurgusal suretler hem ulvi/ay üstü âlemdeki akılların tabiatlarına aykırı hareket etmelerine yol açmakta hem de süflî âlemde insan aklının hakikatten uzaklaşmasına sebebiyet vermektedir.

Mezkûr sebepler risaledeki ifadelerle binaen ortaya atılmış birer varsayım olmaktan öteye geçmemektedir. İbn Sînâ, kurgusal suretleri kötülük olarak isimlendirse de akledilir oldukları ve bizatihi akıllar vasıtasıyla feyz olundukları hususunda açıktır. Dolayısıyla varlık ve bilgi sürecinin bir parçası konumundadırlar. Bu durumda da onların neden kötülük olarak isimlendirildiği ve kötülük oluşlarının epistemolojik ve ontolojik açıdan ne anlama geldiği daha kapsamlı bir araştırmayı gerektirmektedir. Tezimizin üçüncü ana bölümünde bu konuyu tafsilatlı bir şekilde ele alacağız. Şimdilik problemlere genel hatlarıyla işaret etmekle iktifa ediyoruz.

İbn Sînâ, risalede aradığı cevaba ulaştıktan sonra karışık görünen argümantasyonunu üç sac ayağı üzerinde sadeleştirmeye çalışır. Buna göre onun akıl yürütmesinin üç öncülü şu şekildedir:

İlk öncüle göre, nefs-i nâtika mahiyetindeki hiçbir aklediliri duyular ve tahayyül gücü olmaksızın idrak edemez. Hatta diyebilirim ki nefs, bir akledilir surete ancak (o akledilir) hissedilir (*mahsûs*) veya hayal edilebilir olduğunda sahip olabilir. Elbette, yaratıcı ve ayırık akıllar gibi bazı akledilirlerin hayal edilebilir veya hissedilebilir bir önceleme yoktur.

¹⁶⁸ Black, "Fictional Beings", s. 7,21.

Yine de derim ki maddi (*heyulâ'î*) akıl ancak duyular ve hayal gücü vasıtasıyla bilfiil olur.¹⁶⁹

İkinci öncüle göre ise gerçek dışı suretler nefste ancak duyular, tahayyül ve vehim gücü vasıtasıyla ortaya çıkar. Şüphesiz vehmin bunda etkisi vardır.¹⁷⁰

Üçüncü öncüle göre ise insan nefsi Faal Akıl'a yönelmediği sürece hiçbir aklediliri idrak edemez ve hiçbir akledilir bünyesinde muhafaza edilemez. Nefs, bir tarafı saklarken/korurken diğer tarafı idrak eden diğer yetiler gibi bölünür/kısımlara ayrılır bir şey değildir.¹⁷¹

Özet mesabesindeki bu üç argüman ile İbn Sînâ, akledilirlerin cismani yetiler olmadan elde edilmesinin mümkün olmadığını insanın ancak bu yetiler vesilesiyle nefste kurgusal suretleri üretip saklayabildiğini söyler. Söz konusu suretlerin akledilir formlarıysa ancak Faal Akıl'a yönelerek elde edebilir. Bu açıklamalar ile o, gerçek dışı suretlerin tahayyülün varlığı ile kaim olduğunu vurgularken tahayyül yetisinin beden ile yok olması sonucunda hakikate aykırı suretlerin de kaybolacağını dile getirir.

Risalede dikkat çeken bir diğer önemli nokta da akıllara yüklenen ve insan aklının da faal akıllarla benzer mertebede ele alındığı, şeylerin özlerini kavrama yetisidir. Tek başına akla has bir başka yeti gibi dursa da risalede aklın bu özelliğinin zikredilmesi kurgusal karakterlerin varlıksal konumu açısından önem taşımaktadır. Anka gibi kurgusal karakterler, tümel olarak ele alınabiliyor ve akıl tarafından idrak edilebiliyorsa yani akledilir bir yapıya sahip olabiliyorsa onların da bir tür mahiyete ve zihnî varlığa sahip olduğu söylenebilir. Her ne kadar İbn Sînâ Anka'nın bir mahiyeti olduğunu alenen ifade etmese de gerek risalede gerekse *eş-Şifâ/Burhân*'da alıntıladığımız pasajlarda ona atfettiği özellikler bir tür mahiyet sahibi olduğunu iddia eder gibidir. İlerleyen bölümlerde ele alacağımız tümeller yaklaşımı da bu düşüncüyü destekler niteliktedir.¹⁷²

Gerçek dışı formlara akıl tarafından kavranabilir bir tür öz atfetmemiz kiplik görüşleri ile çelişki oluşturacaktır. Mahiyet, imkânı gerektirir; ancak kurgusal suretler imkânsızdır. Bu durumda kurgusal suretlere mahiyet atfetmenin iki yolu vardır. İlk olarak, kurgusal suretler imkân dairesi içerisine girip haricî bir sebep ile imkânsız olmuştur, diyebiliriz. Böylece onların varlığı mümkün olmakla beraber asla var olamayacaklarını

¹⁶⁹ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 101.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 101.

¹⁷¹ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 101-102.

¹⁷² İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 101-102; Black, "Fictional Beings," s. 6-7, 17, 22.

mahiyetlerinin aslı itibariyle mümkün mahiyetler içinde olup varlıklarının imkânsız olduğunu söyleriz. Ancak, bu görüş İbn Sînâ'nın kurgusal suretleri yuvarlak kare gibi zat sahibi olmayan imkânsızlarla ele alması ve bir öze sahip olup olmadıkları hususunda net bir tavır ortaya koymaması nedeniyle tartışmalıdır. İkinci olarak, kurgusal suretlerin özü gereği imkânsız olmakla beraber mevcutlara nispetle tasavvur edilebildiği ve bu durumun kendilerine has bir mahiyete sahip oldukları anlamına gelir. Bununla kastedilen de imkânsız mahiyetlerdir; fakat mezkur ikinci görüş de yukarıda ifade ettiğimiz üzere mahiyetlerin imkânı gerektirdiği kabulü ile çelişmektedir.

Sonuç olarak, *Nefs Risalesi* ölüm sonrası kurgusal suretlerin varlığını devam ettirip ettirmediği sorusuna kendi içinde tutarlı bir cevap verse de beraberinde sayısız tartışmaya yol açmıştır. Soru(n)ların neşet ettiği temel kaynaksa kurgusal suretlerin imkânsız olmakla birlikte tümel akledilir yapıya sahip oluşudur. Kurgusal suretlerin bir tür mahiyet sahibi olduğunu iddia edeceksek onların ne tür bir tümel akledilir yapı olduklarını ve akledilir olarak meydana gelişlerinin keyfiyetini açıklamamız gerekmektedir. Bu ise bir taraftan İbn Sînâ'da tümeller bahsine diğer taraftan akledilirlerin oluşum sürecine yönelik fiziksel ve metafiziksel araştırmalarla mümkün olacaktır. Dahası söz konusu araştırmalar İbn Sînâ'nın kurgusal suretleri neden imkânsız ve kötü olarak vasıflandırdığını da açıklıyor olmalıdır.

Tezin devam eden tüm başlıklarında *Nefs Risalesi* boyunca zikrettiğimiz ve yeri geldikçe zikredeceğimiz birçok yeni problem çerçevesinde temel problematiğimizi açmaya devam edeceğiz. İlk olarak İbn Sînâ'nın kurgusal suretlere dair risaledeki görüşleri göz önünde bulundurularak tümeller yaklaşımını ele alacağız.

2. Tümeller Bahsi ve Anka'nın Tümel Akledilir Oluşu

İbn Sînâ'nın tümeller yaklaşımı tüm sisteminin merkezinde yer alan varlık-mahiyet ayrımı ile yakından alakalıdır. Nitekim onun tümeller üzere yargılarının temelinde kendinde mahiyet fikri yer almaktadır. Bu sebeple aşağıda tümel ve mahiyet kavramları arasındaki ilişkiye kısaca değindikten sonra tümel taksimatları ve mahiyet ilişkisini ele alacak, daha sonra da bu bilgiler ışığında çokluğa söylenme anlamında tümel kavramı kurgusal karakterler açısından değerlendirilecektir.

Mahiyeti daha önce bahsi geçtiği üzere üç kısma ayıran İbn Sînâ, mücerret ve muhakkak mahiyetin yanı sıra üçüncü bir bulunuştan, mutlak mahiyetten bahseder. Kendinde hali ile mahiyet her ne kadar muhakkak ve mücerret mahiyetler ile aynı olsa da onların sahip oldukları tüm aklî ve fizikî arazlardan arı bir konumdadır. Diğer bir deyişle mutlak mahiyete dışta var olduğunda maddede bulunmak gibi zihinde var olduğunda da genel, tikel olmak gibi arazlar ilişir. Kendinde halinde ise bu ilineklerden bağımsız tasavvur edilir. Onun, aklî ve haricî diğer mahiyet kiplerinden önce gelmesi varlıksal olarak da bir önceliği varmış izlenimini uyandırır ki İbn Sînâ *eş-Şifâ/Metafizik*'te ondan bahsederken "...varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir... o, varlığı ilahi varlık olarak belirlenen şeydir..."¹⁷³ der. İbn Sînâ'nın "İlahi Varlık" ile maksadı mutlak mahiyete ayrık, ilahi bir suret atfetmekten öte diğer bulunuşlara kıyasla önceliğine ve ortak ilke oluşuna işaret etmektir.¹⁷⁴ Diğer taraftan söz konusu "ortak ilkeye/anlama"¹⁷⁵ ulaşmamız elbette daha öncesinde dışta var olanlardaki ortak anlama

¹⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. 1, İstanbul: Litera, 2004, s. 180.)

¹⁷⁴ Filozofumuza göre Platoncu düşünürler, mutlak mahiyetin şey olmamak şartı ile bulunuşunun aynı zamanda ayrı bir varlık sınıfına işaret ettiğini düşünmektedirler. Bu sebeple fertlerden bağımsız bir şekilde idealar evreninin zorunlu olduğu sonucuna varmışlardır. (İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 179; Wahid M. Amin, "Qutb al-Din al-Razi and the Problem of Universals: A Fourteenth-Century Critique of Avicenna's Theory of Natural Universals", *Nazariyat* 5/2 (2019): 29; İbn Sînâ öncesi tümeller üzerine yaklaşımlar ve İbn Sînâ'nın eleştirileri için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kütbiddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020):23-66.

¹⁷⁵ Ortak anlam ile kastımız mutlak mahiyetin fertler zımnında ortak bir şekilde bulunmasıdır. Burada bulunuş ile her mevzuda tek tek var olması bir ve aynı manâya gelmez. Zira, her ne kadar mutlak mahiyetin varlık sahasına çıkmak için haricî veya zihni arazlara ihtiyacı olsa da İbn Sînâ açısından mutlak mahiyet varlıksal açıdan mahiyetin diğer bulunuşlarından öncelik taşımaktadır. Dahası tek bir mahiyetin çoklukta ortak oluşu çoklukta var olmak anlamına gelirse o mahiyetin aynı anda birden çok mahalde olmasına ve çelişik niteliklerle nitelenmesine sebebiyet verecektir. Elbette dışta yer alan her kişi insandır ve herkes aynı insan doğasına sahiptir lakin bununla maksat tek bir mahiyetin herkeste ortaklaşa bulunması değildir bilakis her insan ferdi kendine has arazlarıyla farklı bir insanlık suretine sahiptir. Tüm bu arazlar soyutlandığında geriye kalan manâ ile biz insanlık doğasına işaret ederiz. Diğer taraftan bu manânın çokluğa yüklenir oluşu zihnin ona tümelliği atfetmesine sebebiyet verir lakin tümellik de mutlak mahiyetin bir parçası değildir zira böyle olsaydı insanlık doğasına sahip her şeyin tümel oluşundan bahsedilirdi. [İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 174-175, 179, 183-184.] Kütbüddin er-Râzî de *Risâle fî Tahkîki'l-Küliyyât*'da İbn Sînâ'ya paralel görüşler sergiler ve tümellerin tikeller arasında ortak oluşunu örnekler üzerinden açıklar. Buna göre: "Bir grup düşünür, mahiyetin çokluk arasında ortaklığının anlamının, mahiyetin kendisinin o çoklukta var olması olduğunu sanmıştır. Onların bu zannı yanlıştır. Çünkü ilk olarak bu durumda, tek bir şeyin, birçok mahalde bulunması gerekir. İkinci olarak bu, tek bir şeyin birbirine zıt sıfatlarla nitelenmesine götürür. Her ikisi de imkânsızdır. Tikellerde bulunan şeyin şahıs olarak tek bir şey olması durumunda söz konusu neticelerin çıkacağı ileri sürülerek imkânsızlık reddedilebilir. Fakat bu meseledeki dayanak noktası, ileride gelecek olan şu esastır: Eğer durum böyle olsaydı, tümelin tikellerinden başka bir varlığı olurdu ki bu imkânsızdır. Aksine tümelin tikelleri arasında ortak olmasının anlamı, onun tikellerinden her biriyle örtüşmesidir (*mutâbakat*). Örtüşmenin anlamı ise diğer aklî sûretlerin sahip olmadığı özel bir münasebettir. Mesela Zeyd'i aklettiğimizde aklımızda bir eser meydana gelir ve bu eser, sözelimi Sekâb'ı (Ecda'b. Mâlik'in

ulaşmamız ile mümkün olmaktadır. Bununla da maksadımız İbn Sînâ'da doğal tümele işaret etmektir. Onun pek çok şeyde ortak bir anlam oluşunu koruyarak var olduğu görülmektedir. İşte insan zihni çokluktaki bu ortak anlamı soyutladığında artık söz konusu anlam tek tek var olanlarda söylenen değil genel olarak çokluğa söylenen bir sonraki bulunuşuna erişir.¹⁷⁶

2.1. Tümel Taksimatları

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın tümellere yönelik yaklaşımı mahiyet taksimi ile paralel ilerlemektedir. Filozofun *eş-Şifâ/Metafizik* ve *eş-Şifâ/Medhal*'de tümeler üzerine ortaya koymuş olduğu ayrımlar da bu fikri desteklemektedir. İlk olarak *eş-Şifâ/Medhal*'de ele aldığı şekliyle tümel taksimatına kısaca değinecek olursak İbn Sînâ *eş-Şifâ/Medhal*'in on ikinci faslında Yahyâ b. Adî tarafından aşağıda belirtmiş olduğumuz formülasyondan yararlanır:

atını) aklettiğimizde aklımızda meydana gelen eserin aynısı değildir. Çok şeyle örtüşmenin anlamı ise şudur: O çokluktan her birini akletmemizden yeni bir eser meydana gelmez, aksine onlardan her birini aklettiğimizde aklımızda meydana gelen şey, söz konusu özel nispette bulunan tek bir sûrettir. Çünkü biz Zeyd'i gördüğümüzde ve onu somutluğundan soyutladığımızda, ondan zihnimizde meydana gelen şey, eklentilerinden arınmış insanlık sûretidir. Daha sonra Halid'i gördüğümüzde ve onu somutluğundan soyutladığımızda ondan, Zeyd'in akıldaki sûretinden başka bir sûret meydana gelmez; bilakis ondan meydana gelen sûret, ilk sûretin ta kendisidir. Oysa Sekâb'ı (Ecda'b. Mâlik'in atını) gördüğümüzde meydana gelen sûret, bundan başkadır." [Kutbüddin er-Râzi, *Risâle fî tahkiki'l-küliyyât: Tümelles Risâlesi ve Şerhleri*, şrh. Molla Hanefî et-Tebrîzî ve Emîr Hasan er-Rûmî, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 20.]

¹⁷⁶Üçer, "Gerçekliğin Dönüşümü", s. 30-31; Black, "Fictional Beings," s. 11; Burada dikkat edilmesi gereken nokta tümel anlamın birden çok şeyle mutabakat Kur'an her şey için mutlak bir sonuç olmadığıdır. Yani tümelliğin temel şartı olan çokluğa yüklenebilir oluş, her çokluğa yüklenebilirin tümel olduğu anlamına gelmez. Tümellik zihindedir, hariçten zihne doğru tümellik ilişkisi kurulamaz. Kutbüddin er-Râzî, *Urmevî'nin Metâli'u'l-Envâr* adlı eserine yazmış olduğu şerhte bu duruma işaret eder. Buna göre Urmevî, külliyyi, cüzinin tersi yani çoklukta paylaşılmasına engel olmayan şekilde tanımlar. Buna karşılık şerhte adı verilmeyen bir kişi söz konusu tanımını yetersiz ve sıkıntılı bulur. Zira böyle bir tanıma göre bir grup insan Zeyd'i gördüğünde hepsinin zihninde onun için farklı farklı suretler meydana gelir. Dolayısıyla dışarıdaki Zeyd'in farklı suretlere mutabakatı söz konusu olduğu için ve tümel olmak çoklukla mutabakat anlamına geldiğinden Zeyd için tümel denilmesi gerekir. Râzî de bu probleme binaen "paylaşılma, mutlak (anlamda) mutabakat değildir bilakis zihinde ortaya çıkanın çokluğa mutabakatıdır." diyerek tümel kavramın çoklukla mutabakatını mutlak anlamda değil sınırlandırarak ele alır. Bu durumda mutabakat ilişkisi dışarıdaki şeyin birden çok suretle ilişkisi üzerine değil tam tersi aynı insan suretinin çokluğa söylenmesinde olduğu gibi zihindeki suretin dışarıya yüklenmesi ile kurulursa tümellikten bahsedilir. [Kutbüddin er-Râzî, *Levâmiu'l-Esrâr fî şerhi Metâli'u'l-Envâr*, ed. Ebû'l-Kâsım er-Rahmânî, Tahran: Piyuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014, c. 1, s. 151-153]; İbn Sînâ, "Medhal", *eş-Şifâ: el-Mantık*, c. 1, thk. G. Kanavâtî, M. el-Hudayrî ve F. El-Ehvânî, Kahire: 1952, s. 27 krş. Silvia Di Vincenzo, *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitâb al-Madhal of Avicenna's Kitâb al-Şifâ* Berlin: De Gruyter, 2021, s. 55; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 181-186.

Bu risalede bizim hedefimiz var oluşun üç türünü incelemektir: Doğal (veya fiziksel), mantıkî (veya rasyonel) ve ilahi (veya metafiziksel). ...Doğal diyerek biz, maddede var olan mahiyetleri kastederiz... Filozofların ‘mantık’ kelimesini kullandığında iki farklı anlamı kastettiğini düşünürüz... Biz burada ‘mantıkî varlık’ dediğimizde... yalnızca nefste idrak edilen mantıkî formları yani mahiyetleri ima ederiz. İlahi varlık dediğimizde ise nefsten ve maddeden ve dahi diğer tüm ilişkinlerinden ayrı mahiyetleri kastederiz.¹⁷⁷

Yahyâ b. Adî; dışta var olanlardaki ortak anlama işaret etmek üzere doğal, söz konusu bu ilişkinin zihinde tecrit yoluyla elde edilmesi sonucunda oluşan ortak anlama mantıkî, tüm fiziksel ve aklî *levâhık*tan bağımsız hali ile de ilahi varlığa işaret etmektedir. İbn Sînâ da tümellere atıfla *eş-Şifâ/Medhal* on ikinci fasılda zikrettiği (A)¹⁷⁸ “bunların bir kısmı doğaldır, bir kısmı mantıkîdir ve bir kısmı aklîdir demek adet ola gelmiştir.”¹⁷⁹ sözlerinde Yahyâ b. Adî’nin benimsemiş olduğu üçlü taksime yakın bir tutum sergiler. Fasılın takip eden kısımlarında birinci ayrımı nesneler dünyasına kıyasla daha açık bir şekilde ortaya koyan ikinci bir ayrımın daha olduğunu belirtir. Bu ayırmadaki ifadelere göreyse: (B) “Bazen bunların bir kısmı çokluktan öncedir (*kable’l-kesra*), bir kısmı çoklukta (fi’l-*kesra*), bir kısmı da çokluktan sonradır (*ba’de’l-kesra*) denir.”¹⁸⁰ Bu iki pasajın mahiyetlere nispetle ele alınışı da *en-Necât*’ta İlahiyat bahsinde kendini göstermektedir:

...insanlığa bilinen yönlerden herhangi biriyle şartsız olarak ve yine insanlığa birçoğu için kategori olması şartıyla külli denebilir. İlk itibarı ile külli, şeylerde bilfiil mevcut olandır ve o her bir şeye ne bizatihi tek olması açısından ne de çok olması açısından yüklem olur. Bu onun insanlık olması açısından onun için olmadığı anlamına gelir. İkinci itibarın ise iki yönü vardır: Biri varlıkta kuvveye itibar, ikincisi kendisinden çıkan *ma’kûl* suret izafe edildiğinde kuvveye itibardır. Varlıkta insanlık haline gelinceye kadar varlıktaki kuvveye itibar ise, onun bizatihi bir kuvve olarak her birinin yüklemi olmasıdır. Sonra birinden diğerine doğru yer değiştirir. Böylece ilkin zatı, hatta özel olanı da bozuluşa uğramamış olur. O bizatihi

¹⁷⁷ Yahyâ b. Adî, “Yahyâ b. ‘Adî On the Four Scientific Questions Concerning The Three Kinds of Existence”, ed. ve İng. çev. S. Menn ve R. Wisnovsky, *MIDEO* 29 (2012): 78-79. (Pasajın Türkçe tercümesi tez yazarına aittir.)

¹⁷⁸ Olası karışıklıkların önüne geçmek için tümel taksimlerini “(A), (B)” şeklinde gruplandıracağız.

¹⁷⁹ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 58.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 58.

varlıkta tek bir şey olup, bilfiil olarak herhangi bir vakitte her birine yüklem olur.¹⁸¹

Daha önce zikrettiğimiz mutlak, mücerret, muhakkak şeklindeki üçlü mahiyet ayrımı mezkûr pasajda kendisini *lâ-bi şart*, *bi-şartı şey*, *bi-şartı lâ* mahiyet şeklinde göstermektedir. Ayrıma göre mahiyetler; herhangi bir şey olma şartına tabi olmaksızın mutlak halde, bir şey olmak şartıyla hariçte ve şey olmamak yani dışta var olmayıp zihinde bir tür varlığı olmak şartıyla üç kısım üzeredir. İlki mutlak mahiyete karşılık gelirken, ikincisi mutlak mahiyetin fertlerdeki bulunuşuna (yani doğal tümele), üçüncüsüyse mutlak mahiyetin zihindeki bulunuşuna karşılık gelmektedir ki çokluğa söylenme anlamında tümellik de zihindeki bu bulunuşa ilişir. İbn Sînâ, burada mutlak mahiyetin diğer bulunuşlarından itibari olarak önce olduğunu ve herhangi başka bir şey olmaklıkla sınırlanmayan ortak bir manâ konumunda bulunduğunu belirtir. İşte bu ortak manâ zatında bir değişime uğramadan haricî ve zihnî bulunuşlarına tahavvül etmektedir. Böylelikle tümelliğin ona ilişmesiyle kimi zaman aklî kimi zaman doğal tümel olarak yüklem olur.

İbn Sînâ'nın (A) tabiî, aklî, mantıkî tümel ayrımı Metafizik V.I'deki tümellere yönelik betimlemelerinde de kendini gösterir:

Tümel üç şekilde kullanılır:

İnsan gibi pek çok şeye bilfiil yüklem olan anlama tümel denir. Bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem yapılabilen bir anlama tümel denir... Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir...¹⁸²

Bu ifadelerle (A) üçlü taksimi karşılaştırdığımızda; tabiî tümel çokluğa “bilfiil” yüklem olandır. Çokluğa söylenme anlamı hariçte mevcut olanlara işaret eder ve diğer tümel kategorilerinin aksine imkânsızlara yönelik bir kullanımı söz konusu değildir. Metnin

¹⁸¹ Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 221 krş. İbn Sînâ, *Necât*, ed. Muhammed Takî, Tahran: Tahran Üniversitesi, 1945, s. 536-537; ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa:el-İlâhiyyât*, c.1, thk. Georges C. Anawati ve Saïd Zâhid, Kahire: Mektebe Semaha Ayetullah el-Maraşı, 2012, s. 200-204.

¹⁸² İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 172; Vincenzo, *Isagoge*, s. 54-55; Burada tümel tanımlaması yapılırken kullanılan “tasavvurunun” ifadesi zaman zaman “tasavvurunun kendisi (نفس/itself)” şeklinde de kullanılır. Bunun sebebi tümelliğin ayanda bilfiil var olanların değil zihindeki suretlerinin arazi olmasıdır. Hakkında yargıya varılan her daim zihinsel surettir. Teşahhus etmiş mevcudat hakkında konuşuluyorsa da onun zihindeki suretine tümel denirken suretin işaret ettiği ferde tikel denilmelidir. [Râzî, *Esrâr*, s. 154-155; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 173.]

Arapça aslında geçen “مقول” lafzı da zaten çokluğa söylenme değil çoklukta bulunma haline işaret eder. Böylece tabiî tümel, mutlak mahiyetin ortak anlam olarak hariçteki fertlerde bulunuşuna (mevcudiyetine) karşılık gelir. Bu vurgu Metafizik V.I. boyunca devam eder.¹⁸³

Aklî tümelse bilfiil olmaları şart olmayan çokluğa yüklem olan anlama denir.¹⁸⁴ Metnin Arapçasına baktığımızda “يحمل” ifadesi ile karşılaşırız ki burada artık doğal tümeldeki gibi bir bulunma hali değil yüklenme hali söz konusudur, tümel anlam çoklukta bulunan değil çokluğa yüklenendir. Tabiî tümelde vurgu onun hariçte “bulunan” bir şey olmasınadır. Aklî tümelde vurgu (hariçte bulunan şeyin) *ma ‘kûlünün* çokluğa yüklenen bir tümel oluşunadır. Tabiî tümel ancak bilfiil var olanlara yüklenebilirken aklî tümelin bir çokluğa yüklem olması için o çokluğun “bilfiil var olması şart”¹⁸⁵ değildir. Dolayısıyla dışarıda var olmayan bir şeyin tabiî tümelinden bahsedilemezken aklî tümelinden bahsedilebilir. Diğer taraftan hariçte var olanların çokluğa yüklem oluşu söz konusu olduğunda aklî tümelin varlığı tabiî tümele bağlıdır.¹⁸⁶ Zira varlığa ilişkin doğal tümeldir ve bizdeki bilginin imkânı onun vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Öyleyse -dışta var olanlar söz konusu olduğunda- doğal tümel olmadan aklî tümelden bahsetmek de anlamsızlaşmaktadır.¹⁸⁷

Son olarak, mantıkî tümel, tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmayan anlamdır. Cümlelerin Arapça versiyonunda geçen “من يقال” ifadesinden de anlaşılacağı üzere mantıkî tümel ne doğrudan çoklukta bulunandır ne de çoklukta bulunanlara (aklî tümel gibi) yüklem olur. Mantıkî tümel tamamen tasavvur düzeyinde olup tümel manayı taşıyan *ma ‘kûllere* ilişkin, çokluğa söylenebilme anlamında mantıktaki tümel kavramına karşılık gelir.

¹⁸³ “فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين” [İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c.1, s. 195.]

¹⁸⁴ Tabiî tümelin bilfiil var olma şartı taşımasına karşın aklî tümelin bilfiil var olma şartı taşıyor oluşu onun varlığının bir imkân durumuna işaret ettiği anlamına gelir.

¹⁸⁵ Bilfiil var olma şartının kaldırılması şu an var olmayan mümkünlerin yanı sıra imkânsızların da tümel olma yolunu açmaktadır. Bu konuyu kurgusal suretlerin tümel oluşlarını incelerken detaylıca ele alacağız.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, özü gereği imkânsızların sadece varlığa nispetle tasavvur edilebilir olduğunu düşündüğü için dışarıda var olmayanlar söz konusu olduğunda da aklî tümelin varlığı tabiî tümele bağlı olmaktadır. Nitekim, biz, Anka’nın tasavvurunu dolayısıyla mahiyetini kurarken dışarıda tekil örnekleri mevcut olan (örneğin “Kuş-luk”) tümel suretlerden faydalanırız.

¹⁸⁷ “ويقال كلي اذا كان جائزا يحمل على كثيرين و إن لم يشترط أنهم موجودون بالفعل” [İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 195.]

İbn Sînâ, tümeller arasındaki bu ilişkiye *eş-Şifâ/Medhal*'de aklî tümel, tabi tümelin *ma'kûlû*, mantıkî tümelin lazımıdır,¹⁸⁸ diyerek işaret eder.¹⁸⁹ Daha açık bir şekilde ifade edersek, tikellerin soyutlanması sonucunda soyutlamanın ayandaki fertlere işaret etmesi için akledilir yapılar ortaya çıkar ve bunlar aklî tümele karşılık gelir. Mantıkî tümel de işte zihindeki varlığa dair bu manâya ilişir. Öyleyse zihindeki tümel manâ ile kastedilen şey doğrudan ayandaki fertlere yani hariçteki çokluğa işaret ediyor ise bu aklî tümeldir. Zihindeki tümel mana ile kastedilen şey dıştaki çokluğa değil de zihindeki *ma'kûl* anlamlara ilişkin bir şey ise o zaman biz buna mantıkî tümel deriz.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Medhal*'de işaret etmiş olduğu ikinci ayrıma (B) yani çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra şeklindeki tümeller taksimatını incelersek, mantıkî tümel kategorisi dışarıda bırakıldığında birinci (A) ve ikinci (B) tümel taksimlerinin birbiri yerine kullanılabildiği görülecektir. Buna göre çokluktan önce tümel, hiçbir zihnî ve haricî arazı barındırmayan mahiyetin kendi hali üzere olduğu, mutlak mahiyete karşılık gelir. Buna tümel denmesi mecazidir. Maksat tümelliğin kendisine iliştiği mutlak mahiyetin çokluk öncesi bulunuşuna işaret etmektir. O, ilk olarak hariçte tikellerin bünyesinde var olabileceği için çoklukta tümel kategorisi ile çokluk öncesi tümel kategorisinin birleştirilmesinde bir mahzur yoktur. Çoklukta tümel de böylece kendinde mahiyetin tikellerde bulunuşuna yani doğal tümele karşılık gelir. Çokluktan sonra tümel ise aklî tümele karşılık gelir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta İbn Sînâ'nın kendinde mahiyet tasavvuru ve tümeller arasında kurduğu ilişkidir. Ona göre her ne kadar Faal Akıl'ın zatında ayrılmış, varlık verici suretler bulunmasa da mahiyetlerin çokluk öncesinde bir bulunuşu söz konusudur. Bu bulunuş ile o, her iki tür tümel kullanımını da önceler.¹⁹⁰ Nitekim tümellik mahiyete ilişkin bir arazdır ve mahiyetin kendinde hali herhangi bir arazdan bağımsızdır.

İbn Sînâ'ya göre mutlak mahiyetin kendinde hali ile ne zihnî ne de haricî hiçbir varlığa sahip olduğu söylenemez.¹⁹¹ Bu sebeple o, ilk olarak çoklukta tikellerin kurucusu

¹⁸⁸ İbn Sînâ, Mantığa Giriş, s. 60; Mustafa Selman Tosun, "İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yöneltilmiş Eleştirilerin Analizi", *Atebe* 8 (2022): 30-32.

¹⁸⁹ "ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوّره ان يقال كثيرين" [İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 195.]

¹⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, s. 177-180.

¹⁹¹ Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, ed. Peter Adamson, UK: Cambridge University Press, 2013, s. 155. Stephen Menn belirtilen sayfada, İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* Metafizik'te beşinci makalenin ikinci faslında geçen, bir şeyin hakikatinin "ayanda, nefste veya her ikisinde ortak olmak üzere mutlak (şekilde) var olduğu" ifadesinin, mutlak mahiyetin aklî veya zihnî arazlardan bağımsız var oluşuna işaret etmediğini söyler.

olarak var olur. İbn Sînâ'nın doğal tümel dediği şey de budur. O, mutlak mahiyetin tikellerde kendi mutlaklığını kaybetmeden ortak bir şekilde bulunabildiği anlama denir. Bu ortak anlamın zihin tarafından tecrit edilmesiyle kendinde mahiyet çokluğa söylenebilirlik anlamı kazanır.¹⁹²

Netice itibariyle İbn Sînâ, varlık-mahiyet ayrımı sonrasında ortaya koymuş olduğu mutlak mahiyet kavramı ile farklı varlık tarzlarının hepsine aynı anda aynı anlam üzere işaret edebilmenin yolunu açmış, yine aynı kavram vesilesiyle inşa ettiği tümeller teorisi de mahiyetlerin farklı bulunuşlarına paralel olarak kavram karmaşası yaşanmadan ele alınabilmiştir.¹⁹³ Bu durum bize İbn Sînâ'nın mahiyetlerden yola çıkarak farklı varlık-yokluk düzeylerini nasıl ele aldığını anlamamız için imkân tanımaktadır. Öyle ki birinci bölümde belirttiğimiz üzere İbn Sînâ her ne kadar ileri bir açıklamada bulunmasa da şeylerin hakikatinin dış gerçekliğe gelmeden önce ilahi ilimde bulunduğunu ifade eder. Bu da bize bir tür sabitlikleri olduğunu göstermektedir. Dahası bu konunun tümeller bahsinde zikrediliyor oluşu ve tümel akledilirlerin mahiyet kavramına paralel olarak ele alınması, tümel akledilir olarak ifade edilebilen her şeyin bir tür mahiyet sahibi olduğu veya bir tür sabitliğinin olması gerektiği fikrini güçlendirmektedir. Bu durumu *Nefs Risalesi*'nde bazı problemler eşliğinde de zikretmiştik. İbn Sînâ risalede kurgusal suretleri imkânsız kabul ediyordu dolayısıyla imkânsız olan bir şeyin gerçekliğinden bahsetmek, en azından “*muhal*” lafzını takiben, aklen çelişik imkânsızlar sınıfı için, olanaksızdı. Ayrıca söz konusu suretlerin imkânsız oluşu faal akılların tabiatına aykırı olmalarına dolayısıyla onların özünde yer almamalarına yol açmaktaydı. Buna karşılık tahayyüle bağlı bir zorunlulukla gerçek dışı suretlerin Tanrı'dan sudûr ettiğini dile getirmiştik; fakat bu suretlerin Tanrı'dan sudûr etmesi için akledilir bir yapıya ihtiyaçları vardı ve tümel akledilirler olarak zikredildikleri için İbn Sînâ, iki temel şartı yani soyut olmak ve çokluğa söylenebilme koşullarını sağlamalılar demekteydi. Tümel olmak zaten soyut olmayı da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla akledilir oluşlarını ele alırken odaklanılması gereken iki nokta vardır. Bunlar hangi yetiler aracılığıyla ne tür idrak aşamalarından geçip soyut/tümel akledilirler haline geldikleri ve tümel olmanın temel şartı olarak çokluğa söylenmelerinin ne anlama geldiğidir. İlki üçüncü bölümde genişçe ele alınacaktır. Önümüzdeki sayfalardaysa hazırlığını yaptığımız tümel oluşun Anka gibi kurgusal

¹⁹² Üçer, “Gerçekliğin Dönüşümü”, s. 31.

¹⁹³ Üçer, “Gerçekliğin Dönüşümü”, s. 36.

suretler için imkânı tartışılacak bunu yaparken, kurgusal suretlerin, yukarıda konumuz açısından kısaca ele aldığımız üçlü taksimattan hangi sınıfa dahil olduğu ortaya konacaktır.

2.2. Tümel Oluşun Kapsamı

İbn Sînâ'nın tümellere dair yaklaşımında şurası açıktır ki mutlak mahiyetin, var olanlarla gerek fertlerde bulunuşu itibariyle gerekse zihinde fertlerden soyutlanarak elde edilen, onlara işaret eden bir anlam olarak ilişkisi vardır. İnsan açısından tümele dair bilgi, kendinde mahiyetin fertlerde bulunuşunu anlamamız için zihnin mutlak mahiyete genellik gibi özellikler atfetmesiyle mümkündür. Tümellik, dışta birçok fertte ortak olan bir manâya işaret eder ve akıl bu saf mahiyet ile var olanlar arası ilişkiyi fark ettiği için zihinde mahiyete ikincil akledilir olarak tümelliği ekler. Bu durumda kavramsal var oluş, bir şeyin tümel olması için gerekli ön koşullardan biridir. Bu var oluşun kaynağı ister hayalî olsun ister aklî olsun böyledir zira tümelliği yükleyen, onu zorlayan vehim gücü veya ona bağlı tahayyül gücü olsa bile zihnin kendisidir. Diğer taraftan külli manâ fertlerden de soyutlanıyor gibidir. Daha doğrusu söz konusu soyutlama işlemi ayanda yer alan fertlerdeki ortak manâyı elde etmek üzere yapıldığı için küllilik, kısmen mahiyetin kendisine kısmen aklın bu mahiyetten ne anladığına, kısmen de mahiyetin dıştaki fertlerine dayanmaktadır. Bu durumda Anka'nın tümel oluşundan bahsetmek onun bir öze dolayısıyla sabitliğine işaret etmek ve çokluğa söylenen bir şey olduğunu dile getirmektir; ancak Anka'nın dışta bir varlığının olması mümkün değildir. Onun tümel oluşu ile ilgili temel problem, insan gibi canlı gibi diğer tümelerin aksine ayanda fertlerinin olmayışdır. Bu durumda İbn Sînâ'nın Anka'nın tümel olduğunu söylerken kastı ya onun ayanda birden fazla fertte olduğuna yönelik inançtan kaynaklı bir hatadır ve böyle bir tümelden bahsedilemez ya da bu inanç yanlış olsa dahi Anka'nın tümel oluşundan bahsedilebilir ve (A) üçlü tümel taksiminin temsil ettiği varlık düzeyi sadece mevcut nesneler dünyasıyla sınırlı değildir. Dolayısıyla tümel oluş dışta var olma şartını taşımamalıdır.¹⁹⁴

Aşağıda *eş-Şifâ*; *Medhal* ve *Metafizik*'ten bazı bölümler paylaşarak kurgusal suretlerin tümel oluşunu mezkur meseleler etrafında filozofumuzun çeşitli eserlerinden

¹⁹⁴ Black, "Fictional Beings," s. 23, (37. Dipnot).

yola çıkarak tartışmaya çalışacağız. Bunu yaparken de öncelikle “canlı” tümelini ele alıp referansta bulunduğu gerçekliği irdeleyeceğiz:

Kuşkusuz canlılık ancak ona bitişen ve onu işaret edilir (duyulur) kılan bir şey sayesinde işaret edilen bir fert olabilir. Aynı şekilde canlının akılda da böyle olması, aklın onu özelleştiren (belirginleştiren) bir anlamı ona iliştiirmesiyle olur. Sonra canlıya, dışarıdan genel olması ilişmez ki gerçekte tek bir zat, canlının ta kendisi olsun ve dış dünyada da onun bizzat kendisinin çok şeyde bulunması ona ilişmiş olsun. Zihinde ise bu aklı canlılık suretine, çok şeye nispetlerinin bulunması ilişir. Böylece söz konusu bir tek şeyin kendisi, çok şeye doğru olarak nispet edilir; şöyle ki akıl onu o şeylerden her birine yükler.¹⁹⁵

Pasaj her ne kadar canlılık manâsının kendi hali üzere ne tümel ne tikel olduğunu vurgulasa da bu manânın çokluğa yüklendiği aşıkardır. Akıl, farklı arazlarla ama ortak bir anlam üzere var olanlardan yola çıkarak canlılık manâsını soyutlar ve bu manânın hali hazırda zaten (çeşitli fertlerde bulunuşu ile özünde değil de fiili düzeyde) taşıdığı genel oluşu mantıkî düzeyde de ona yükler böylece tümellik kavramı zihinde ona iliştirilerek elde edilmiş olur. Canlı demek zatında bir genel oluş hali demek değildir. Nitekim canlının “genel oluşu veya cins oluşu bir anlamdır.”¹⁹⁶ Biz nasıl elbiseyi kendinde bir akledilir olarak ele alıyor beyaz oluşu ona sonradan yüklüyorsak canlılığa da genel oluşun yüklenmesi böyledir. Aksi olsaydı canlılığın yüklendiği her şeyin genel olması gerekirdi. Bu ayrımlar sabit ve açıktır. Şimdi, dikkat çekmek istediğimiz husus pasajın fertlerden tümelliğe gidişin tümelden çokluğa gidişi gerektirdiğini ortaya koymasıdır. Canlı lafzını zikrettiğimizde her an dışarıda var olan ve nefes alan tüm mahlukata işaret ederiz. Bu durumda canlı kavramı bize çokluğa işaret edilir olma şartını karşıladığını gösterir. Canlılığın dışta var olanlara atfedilebildiğinin kanıtı bizatihi bedenimize yönelik idrakimizdir. Diğer taraftan bu türden bir ispat akla söz konusu yüklem oluşun yalnızca ânımız ile kısıtlı olup olmadığı sorusunu getirmektedir. Çokluğa atfedilmiş olmak, canlı dediğimiz çokluk, şu anda var olan nesneler dünyası ile kısıtlı mıdır yoksa bu atıf var olacak olanlara hatta hiç var olmayacak olanlara da yöneltilebilir mi? Kurgusal karakterleri tümel olarak kabul edeceksek cevabımız evet, olmalıdır. Anka’nın tümel oluşu aynı zamanda imkânsız olması sebebiyle ancak hiç var olmayacak canlılara

¹⁹⁵ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 59.

¹⁹⁶ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 59.

yöneltiren bir tümel kategoriye karşılık gelebilir. Öyleyse İbn Sînâ için tümeler yalnızca hariçte fertleri olan bir çokluğa işaret ediyor olamaz ve yukarıda zikrettiğimiz tümel taksimatı bu farklı kategorileri de ihtiva ediyor olmalıdır. Bu durumda iddiamızı tümellik kavramının ve kategorilerinin kapsamı açısından değerlendirmek gerekmektedir; lakin buna geçmeden önce canlılık doğası hakkında *eş-Şifâ/Medhal* on ikinci fasılda dikkat çeken ve iddiamızı destekleyen bir diğer paragrafı paylaşmak istiyoruz:

Doğal olan ise canlı olması bakımından canlıdır. Canlı olması bakımından canlılığın *ma'kûl*üne, cinsliğe ait nispetin verilmesi mümkündür. Çünkü o, zihinde bir *ma'kûl* olarak meydana geldiğinde, onun cins olduğunu düşünmek mümkündür. Oysa Zeyd'in zihne alınan tasavvuru için böyle bir şey varsaymak mümkün olmadığı gibi, insanın zihnindeki tasavvuru için de mümkün değildir. Bu durumda dış dünyada mevcut olan canlılık doğası, söz konusu ilişkin sayesinde insanlık doğasından ve Zeyd'in doğasından farklılaşmaktadır. Çünkü o tasavvur edildiğinde bu sıfattaki bir genelliğin ona ilişmesi mümkündür. Onun bir halde o sığata elverişli olmasından başka bir haricî yoktur.¹⁹⁷

İbn Sînâ, canlılığı, tikel veya tür olarak insanın ötesinde bir konuma yerleştirmekle onun diğerlerinde olmayan bazı özelliklere sahip olduğuna işaret eder. Canlılık, aklın kendisine cins oluşu atfedebildiği bir konumda tasarlanmakta dışta fertlerde bulunabilme yetisinin yanı sıra (canlılık mahiyetinin zihnî ve haricî) farklı bulunuşlarının keyfiyetini belirleme gücüne sahip tek merci olmaktadır. Nitekim yüklem oluş ortak manâyı takiben belirir ve akıl tarafından kategorize edilir. Herhangi bir tümel oluş evveliyatında aklın onu ne çeşit bir tümel olarak okuyacağını belirten bir mahiyete ihtiyaç duymaktadır. O mahiyet olmaksızın tümelden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Şimdi bu çıkarımı kurgusal karakterler üzerinden düşünecek olursak Anka'dan bahsettiğimizde onun belirgin şekilde kavranabilmesi için hangi türün ve cinsin altına düştüğünü belirten bir öze ihtiyaç vardır. Diğer bir tabirle Anka'yı tümel olarak ele aldığımızda ona dair kavrayışımızın arkasında Anka'nın tessebütünü sağlayan bir mutlak mahiyet olmalıdır; ancak böyle bir kabul, en iyi ihtimalle, kurgusal suretlerin imkânsız olarak okunmasının, tasavvur edilebilen ve mahiyet sahibi olabilen imkânsızlar şeklinde ele alınmasıyla olanaklıdır. Bu da bizi tekrar imkânsız mahiyetler düşüncesine götürecektir. Diğer taraftan mahiyeti nasıl

¹⁹⁷ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, s. 60. Arapça ve İngilizce metin ile karşılaştırmak için bkz. Vincenzo, *Isagoge*, s. 146-147.

isimlendirilirse isimlendirilsin gerçek dışı suretlerin tümel oluşundan bahsedebilmemiz için tümelliğin anlamı mevcut nesneler dünyasının ötesini de kapsar şekilde genişletilmelidir. Bu sebeple önümüzdeki paragraflarda, İbn Sînâ'nın tümel kavramını ve tabîî, aklî, mantıkî tümelleri çokluğa yüklem olmak açısından nasıl yorumlandığını ele almaya çalışacağız.¹⁹⁸

2.3. Tümel Taksimatlarının Yeniden Okuması

Felsefe tarihinde tümel terimi ele alınırken üç kavram ve ilişkinin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar şöyle veya böyle olmak (*suchness*) ya da birçok şeyin şöyle veya böyle olabilmesi yani çokluğa yüklenebilirlik ve üçüncü olarak imkân yani çokluğa yüklenebilir olma hali. İlki ile maksat bir şeyin net bir şekilde işaret edilebilir olmamasıdır. Aristoteles'in de ifade ettiği şekliyle bir formun “şöyle olması” ve belirli bir şey anlamında “bu” olarak ifade edilmemesidir. İkincisi “(Tümel) kavramın doğasının tikel (bir kavramın) aksine birden fazla ferde yüklenebilir olmasıdır.”¹⁹⁹. Üçüncüsüyse tümel kavramın doğrudan somut çokluğa değil olası bir gerçekliğe işaret etmesidir öyle ki birçok filozof açısından tümel en azından bir somut örneğe sahip olmalıdır. Buna mukabil bazı filozoflar içinse somut bir örneğin olması şart değildir. Tümellik için önemli olan çokluğa işaret etmek değil, işaret edebilir olmaktır. İbn Sînâ da yukarıda saydığımız temel kabullerden bilhassa son ikisi üzerinde dikkatle durmakta taksimatındaki (A) tabîî, aklî, mantıkî tümel ayrımını bu yorumların bilincinde ortaya koymaktadır.²⁰⁰

Bu sebeple İbn Sînâ'nın (A) üçlü taksimine bakarken; bir kavramın tümel olarak ifade edilebilir olması için birden fazla ferde işaret etmek zorunda olup olmadığı, zorunda değilse ayanda herhangi bir örneğe ihtiyacı olup olmadığı, ihtiyacı yoksa tümel anlamın sadece çokluğa yüklenme imkânı mı olduğu, imkân hali yeterliyse de bunun var olmayanlar açısından durumunun ne olduğu sorularına cevap arayacağız.

¹⁹⁸ Black, “Fictional Beings”, s. 10.

¹⁹⁹ E. M. Edghill, “De Interpretatione”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, U.S.A: Modern Library, 1941, s. 70/17a.

²⁰⁰ W. D. Ross, “Metaphysica”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, U.S.A: Modern Library, 1941, s. 937-938/1033b; Raja Bahlul, “Avicenna and the Problem of Universals”, *Philosophy and Theology* 25 (1/2) (2009): s. 4-6.

İbn Sînâ çeşitli eserlerinde tümellere dair taksimini çokluğa yüklem olmaları bakımından ayrımlara tabi tutmuştur. Metafizik beşinci makale birinci fasılda; tabîî, aklî ve mantıkî tümeli tanımladıktan sonra onlara örnekler veren İbn Sînâ, tümel kavramın çokluğa yüklem oluşuna dair detaylı bilgiler sunar:

Örnek olarak yedigen evin anlamını verebiliriz. Çünkü o, doğasında pek çok şeye verilmek bulunduğu için, tümeldir. Fakat bu pek çoğun hatta onlardan birisinin bile mevcut olması şart değildir. Tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmadığı anlama tümel denir; ancak bir sebebin engellemesi durumunda pek çok şeye söylenmesi engellenir ve bir delil de o sebebi gösterir. Buna örnek olarak güneş ve yeri verebiliriz. Çünkü güneş veya yer olarak düşünölmeleri yönünden, zihin onun anlamının pek çok şeyde bulunmasını menetmez. Şu var ki bir delil veya kanıt gelir de onunla bunun imkânsız olduğunu öğrenir. Bu durumda onun imkânsızlığı, kendisinden değil, dış bir sebepten kaynaklanır.²⁰¹

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Metafizik*'te ortaya koymuş olduğu (A) tabîî, aklî, mantıkî tümel örneklerinden ilki genel bir tasvir sunarken ikinci ve üçüncü örnekler, yukarıda alıntıladığımız pasajdaki örneklerle ele alındığında kurgusal karakterlerin tümel oluşu açısından önemli ipuçları barındırmaktadır. Buna göre tümeller insan örneğinde olduğu gibi pek çok şeye yüklem olan anlamında kullanıldığında bununla tabîî tümeli kastederiz. Tabîî tümelin kullanımı gerçek dışı formlar açısından ilave bir önem arz etmez. İkinci tür tümel, yani aklî tümel içinde durum farklıdır zira İbn Sînâ'ya göre tümel, bu anlamı ile ayanda herhangi bir fertte misal teşkil etmek zorunda değildir. Önemli olan, tümel manânın gerek şartı olan çokluğa yüklenebilir oluşun gerçekleşmesi yani ele alınan kavramın dışta birçok fert için söylenebilir olmasıdır. Hatırlayacağımız üzere *Nefs Risalesi*'nde filozof Anka'nın tümel oluşunu onun hariçte örneği olmasına değil, varlığına yönelik inanca bağlıyordu. Bir kişi Anka'nın var olduğuna inandığında onun birden çok fertte gerçekleştiğine de inanmaktaydı. Öyleyse risale kapsamında tümel oluş, somut bir gerçekliğe ihtiyaç duymayan, mezkûr taksimat içinde aklî tümele karşılık gelmektedir. Böyle bir kabul sadece Anka değil diğer tüm kurgulanabilir suretler için de tümel oluşun kapısını aralamaktadır; lakin aynı durum zihnimizde hiçbir tasavvuruna ulaşamadığımız "Tanrı'nın zıddı" gibi imkânsızlar için geçerli değildir. Üçüncü tümel kategorisi içinde

²⁰¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 173 krş. Marmura, *Metaphysics*, s. 148.

durum biraz daha farklıdır. Ele alınacak tümel bir kavramın çokluğa yüklenişinde zati sebebiyle herhangi bir mâni olmayabilir; lakin bu engel haricî bir sebep vesilesiyle ortaya konursa bu fertler -zihinde her ne kadar zatlari itibariyle tümel olarak ele alınabilir olsa da- dış gerçeklikte çokluğa yüklenemezler. Pasajda örnek olarak Güneş verilmiştir. Güneş çeşitli yıldızlara verilen bir cins ad gibi düşünülebilse de haricen ortaya konan veya keşfedilen fiziksel bir engel onun nevi şahsına münhasır bir hal almasına sebebiyet vermekte böylece Güneş tek bir örneği olan tümel olarak sınıflandırılmaktadır.²⁰²

Buraya kadar *eş-Şifâ/Metafizik*'te geçen ifadeler Anka kavramının tümel olarak ele alınabileceği fikrini doğrular. Anka'nın her ne kadar somut gerçeklikle fiili olmasa da tasavvur düzeyinde bir ilişki içinde olduğu iddia edilebilir zira İbn Sînâ'ya göre bir şeyin tümel olabilmesi için temel şart o şeyin çokluğa söylenebilir oluşudur. Dolayısıyla kurgusal suretlerin pratikte imkânsız olması onlara yönelik tasavvurumuza tümellik arazının ilişmesine engel değildir. Evet, Anka yoktur ve olamayacaktır; ancak onun tasavvuruna tümellik ilişir ve böylece Anka tümelinden bahsedebiliriz. Diğer taraftan bu durum tüm imkânsızlar için geçerli değildir zira, daha önce de belirttiğimiz üzere Tanrı'nın zıddı gibi imkânsızların zihinde oluşan herhangi bir tasavvuru yoktur dolayısıyla çokluğa yüklenebilmesinden bahsetmek imkânsızdır.

Kurgusal suretlerin tümel oluşu her ne kadar imkan dahilinde görülse de yukarıda paylaştığımız son pasaj yakından incelendiğinde Anka'nın tümel oluşuna dair bazı başka problemler göze çarpmaktadır. İlk olarak, mezkûr guruplar incelendiğinde üçüncü tür tümelin tabiatının çokluğa yüklenmesine bir engel taşımaması sebebiyle tümel olduğu ve dışta somut bir örneğe sahip olduğu görülür. Anka'nın dışta somut bir varlığı olamayacağı kabul edilmiştir dolayısıyla Anka üçüncü tip tümeller arasına dahil edilemez. İkinci guruba bakıldığında ise dışta herhangi bir ferde sahip olma şartı aranmamaktadır. Bu durum her ne kadar daha ılıman bir tablo sunsa da İbn Sînâ'nın tercih ettiği “yedigen ev” örneği, Anka, gibi efsanevi bir karaktere işaret etmekten öte dışarıda var olması aklen çelişki yaratmayan bir misaldir. Dahası yedigen ev örneğini hiçbir imkânsız kategorisine dahil etmiyor oluşu onun ikinci tip tümeller ile maksadının mümkün mahiyetlerin tümelliği olduğu düşüncesini desteklemektedir.²⁰³ İbn Sînâ her ne kadar bir suretin tümel

²⁰² Râzî, *Esrâr*, s. 152; Nasîrüddin Tûsî, *Şerhü'l-işârât*, thk. Süleyman Dünya, Mısır: Darü'l-Mearif, 1983, c.1, s. 149-150.

²⁰³ Black, “Fictional Beings,” s. 10.

olabilmesi için onun mümkün olması gerektiğini lafzen şart koşmasa da vermiş olduğu örnekler göz önünde bulundurulduğunda bir suretin tümel akledilir kabul edilebilmesi için dışta var olma imkânına sahip olması gerektiği izlenimini yaratmaktadır. Bu kabule göre tümel olmak için dışta var olmak şart olmasa da dışta var olma ihtimaline sahip olmak şarttır. İbn Sînâ için imkân dairesine giren fakat var olmayacaklar için bir tümellikten bahsetmek ikinci tip tümel için kabul edilebilir gözüktüğü de kurgusal karakterlerin söz konusu ikinci tip tümelere dahil olduğunu söylemek o kadar kolay değildir.²⁰⁴

İbn Sînâ'nın ikinci tür tümeleri açıklarken neden yedigen ev örneğine başvurup Anka gibi hayalî formları dışarıda bıraktığı açık değildir. Filozofun imkânsız kategorisine yönelik olumsuz düşünceleri göz önünde bulundurulduğunda "imkânsız tümel" kavramının ortaya çıkmasını engellemek istediği ve ikinci tip tümeler ile varlığı imkânsız olanlara değil varlığı mümkün olmakla beraber dışarıda hiçbir örneği olmayan tümelere işaret etmek istediği söylenebilir; ancak bu bir varsayımdan öteye geçmeyecektir. Her halükârda en azından ikinci tip tümelin kullanımı daha yakın bir incelemeyi gerektirmektedir. Bu sebeple önümüzdeki paragraflarda filozofumuzun çeşitli eserlerinde mevzu bahis (A) üçlü taksimi nasıl ortaya koyduğu, Anka örneğine başvurup başvurmadığı eğer başvurmadıysa hangi örnekleri ne amaçla kullandığını inceleyeceğiz.²⁰⁵

2.4. Anka ve Yedigen Ev

İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*'nin Mantık kısmında tümeli "birçok şeye aynı anlamda ortak olarak söylenebilen şey"²⁰⁶ olarak tarif etmekle yetinir. Bununla beraber insan misalinin

²⁰⁴ Urmevî, tümelerin kapsamı hususunda İbn Sînâ'ya paralel bir şekilde ilerler. Ona göre "tasavvurunun kendisi (çoklukla) paylaşılmayı engelleyen kavram cüzidir, engellemeyen kavram ise küllidir; (küllinin) fertlerinin dışta var olması mümkün olabilir de olmayabilir de (eğer mümkünse dışarıda) hiç olmayabilir veya başka örneklerinin olması imkân dahilinde ya da imkânsız olmak üzere bir tane de olabilir, (dışarıda) çok sayıda (ferdi de) olabilir (bu durumda söz konusu fertler) sonlu da olabilir sonsuz da..." [Râzî, *Esrâr*, s. 151 ayrıca Kutbüddin er-Razî'nin şerhi için bkz. 154-155.] Görüldüğü üzere Urmevî için tümellikte asıl olan onun hariçte olup olmama durumu değil zihinde tümel olarak tasavvur edilip edilemediğidir. [Amin, "The Problem of Universals" s. 44-45.] Bu durumda, İbn Sînâ açısından yanlış bir yargının sonucunda da olsa aklen çelişik imkânsızların da tümel sınıfına -risalede olduğu üzere nefsteki cismani yetilerin izâline kadar- dahil edilmesi mümkün görünmektedir.

²⁰⁵ Black, "Fictional Beings," s. 11.

²⁰⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 22.

yanı sıra güneş ve ay örneklerine de değinmesi onun *eş-Şifâ/Metafizik*'te geçen birinci ve üçüncü tür tümellere işaret ettiğini göstermektedir lakin ikinci tür tümelin dolayısıyla Anka'nın veya yedigen ev kullanımının örneğine rastlanmaz. Metafizik bölümünde "tümel ve tikel hakikatlerin bilgisi" başlığında da durum aynıdır.²⁰⁷

en-Necât'ın Mantık kısmında ise tümel kavramı şöyle izah edilir:

Ortak tek bir anlamı olan birçok şeye delalet eder. Bunlar ya insan gibi varlıkta çok olanlar ya da güneş gibi vehmin mümkün görmesiyle çok olanlardır. Kısaca, tümel, anlamında birçok şeyin ortak olmasına bir engelin bulunmadığı lafızdır. Herhangi bir şey, onu bundan engellerse, o, anlamın kendisinin dışındadır.²⁰⁸

Metafizik kısmına gelindiğindeyse ilave bir imada bulunmaz dolayısıyla mantık bölümü göz önüne alındığında ikinci tür kullanımın yine göz ardı edildiği buna karşın üçüncü tümel kullanımının detaylandırıldığı gözlenmektedir.²⁰⁹

İşâretler ve Tembihler adlı eseri incelediğimizdeyse metafiziğe bağlı bölümler boyunca kayda değer bir ifade ile karşılaşmayız; lakin mantık kısmı için durum farklıdır:

Lafız, tikel veya tümel olabilir. Tikel, anlamını tasavvur etmenin, bizatihi bu anlamda ortaklığın bulunmasını engelleyen lafızdır; Zeyd'den (lafzından) tasavvur edilen gibi. Tikel böyle olunca tümelin de onun mukabili olması gerekir. Buna göre tümel, anlamının tasavvuru, bizatihi bu anlamda ortaklığın bulunmasını engellemeyen lafızdır. Şayet (anlamda ortaklığa) engel varsa, engellenmesi onun anlamının dışındaki bir nedenden dolayıdır. Tümel lafzın bir kısmındaki ortaklık, bilfiil olur, insan (lafzında) olduğu gibi. Bir kısmında da ortaklık bilkuve ve bi'l-imbân olur: Beşgenlerden oluşan, on iki yüzü kuşatan küresel bir şekil gibi. Bir kısmında ise ortaklık, kendi anlamının dışındaki bir nedenden dolayı ne bilfiil ne bilkuve ne de bi'l-imbândır. Başka bir güneşin varlığını mümkün görmeyen kişiye göre 'güneş' lafzındaki durum böyledir. 'Zeyd', 'onu kuşatan şu küre' ve 'şu güneş' tikelin örneğidir. 'İnsan', 'onu mutlak anlamda kuşatan küre' ve 'güneş' de tümelin örneğidir.²¹⁰

²⁰⁷ İbn Sînâ, *Dânişnâme*, s. 178-186.

²⁰⁸ Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 25.

²⁰⁹ Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 220.

²¹⁰ İbn Sînâ, *İşâretler*, s. 5-6; İbn Sînâ, *Remarks and Admonitions Part One: Logic*, İng. çev. Shams Constantine Inati, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Atudies, 1984, s. 52-52.

Öncelikle mantıkî tûmelin tanımındaki küçük değişiklik haricinde birinci ve üçüncü tûmeler örnekleriyle birlikte tekrar etmektedirler lakin ikinci tür tûmele örnek verilirken “yedigen ev” yerine “beşgenlerden oluşan, on iki yüzü kuşatan küresel bir şekil” tasvirine başvurulmuştur. Verilen yeni örneğin de mümkün bir mahiyete işaret ediyor oluşu İbn Sînâ’nın aklî tûmeleri örneklendirirken imkânsızları kasten dışarıda bıraktığı düşüncesini güçlendirse de örnek değişikliğinin sebebini açıkça belirtmez. Bu değişikliğin olası sebeplerini ileride detaylı bir şekilde tartışacağımız için şu an ele almıyoruz.

Nasîrüddin Tûsî, *Şerhü’l-İşârât*’ta ilgili kısma yazmış olduğu açıklamalarda bir topluluğun altı çeşit tûmelden bahsettiğini zikreder:

Çoklukta sayısız örneği olanlar, sayılı örneği olanlar, tek olanlar, aslen olmayanlar. Diğerleri ise: Çoklukta var olması mümkün olanlar veya (çoklukta var olması) bilinmeyen bir sebepten ötürü mümkün olmayanlar. Örnekleri: İnsan, yıldızlar, güneş gibi benzerine (نظيرها) izin verenler, Tanrı, zikri geçen küre, Tanrı’nın ortağı.²¹¹

Öz bir şekilde yazılmış bu ifadelerde Tûsî, ilk olarak tabîî tûmel örneğini, insanı zikretmiştir. Daha sonra insan örneğinin karşısına sınırlı sayıda bir çokluğa atıfla yıldızlar örneğini vermiştir. Üçüncü olarak çoklukta var olabilir olduğu ve benzerlerinin olmasına zatında bir engel taşımadığı halde (yıldızların aksine) yalnızca bir örneği olan güneş, zikredilmiştir. Dördüncü olarak bir örneği olmakla birlikte (güneşin aksine) aslında çoklukta var olmayanlar verilmiştir ve bunun örneği de Tanrı’dır. Beşinci olarak hiçbir fertte olmayıp da çoklukta var olmayanlar verilmiştir ve bunun örneği de *İşâretler*’de zikredilen beşgenlerden oluşan on iki yüzü kuşatan küresel şekil olup Tûsî de bu tûmel türünün dışta var olmamakla birlikte var olma imkânını taşıdığını söyler. Son olaraksa haricî bir sebepten ötürü var olması mümkün olmayanlara işaret edilmiş, örnek olarak da “*şerikü’l-bârî*” yani Tanrı’nın ortağı verilmiştir.

Alıntılan eserler göz önünde bulundurulduğunda filozofumuzun zaman zaman ikinci tür tûmeli zikretmeyip diğer iki tûmel sınıfına sadık kaldığı ve ikinci tip tûmeleri örneklemediği yerlerde de Anka gibi kurgusal suretleri zikretmediği görülmektedir. Bu da örneğin kendisiyle ilgili bir problemten ötürü tercih edilmediğini düşündürmekte veya

²¹¹ Tûsî, *Şerhü’l-İşârât*, s. 149-150.

risaleyi ele alırken belirttiğimiz gibi kurgusal suretlerin örnek olarak verilmesinin “imkânsız tümel” sınıfını çağrıştıracak için dışarıda bırakıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Hal böyleyken İbn Sînâ için yedigen ev tasavvuru doğrudan imkânsızlara yönelik bir tümel kategorisi oluşturmak için değil, özünde var olması ve çokluğa yüklem olmasına bir engel taşımayan ancak dışta bir tahakkuku olmayan mümkün mahiyetlerin tümel oluşuna işaret etmek içindir. En azından *eş-Şifâ/Metafizik* ve *İşaretler ve Tembihler*’de tercih ettiği geometrik örnekler bizi bu sonuca götürmektedir. Burada vurgumuz yedigen ev tasavvurunun imkân dairesi içerisine girmesinedir. O, mümkün olup tabiatı da çokluğu yüklenebilir olduğu için tümel olarak ele alınır. Buna mukabil Anka’nın tasavvur edilebilir olduğunu ve bu tasavvurun çokluğa yüklenebilir olmasının onu tümel kıldığını dolayısıyla bir tür mahiyeti olduğunu söylesek de Anka’nın tümelliğinin *eş-Şifâ/Metafizik*’te verilen ikinci tip tümellere dahil olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim mezkur taksim dışta var olma imkânını gerektirmektedir.

Tüm varsayımlar bir tarafa, Thérèse-Anne Druart’a göre biri basitçe İbn Sînâ’nın Anka örneğini tercih etmeyişinin sebebi olarak, zikredilen efsanevi kuş türünün bölge coğrafyasında bilinmemesini gösterebilir. Böylece İbn Sînâ, *Nefs Risalesi*’ndeki Anka örneğine kıyasla anlaşılması daha kolay bir misal vermek istemiş olabilir. Dahası bu kabul ile eserler arasında örnek düzeyinde de tutarlılık yakalanmış olur ve İbn Sînâ’nın farklı örneklerle aynı tümel türüne işaret etmeye çalıştığı söylenir. Böylece tümel oluş, o şeyin var olup olmayacağına bakılmaksızın sadece çokluğa yüklenebilir olmaya karşılık gelir ki (A) üçlü taksim göz önünde bulundurulduğunda tümel oluş için gerekli ana şart suretin tasavvurunun çokluğa yüklenebilir oluşudur. Anka’nın imkânsız oluşu da bu kabulle Tanrı’nın ortağı gibi tasavvur edilemeyen ve hiçbir şekilde mahiyetinden bahsedilemeyen imkânsız kategorilerinden ayrılmış olur. O, artık kesin bir şekilde, bir mahiyet sahibi olarak tasavvur edilebilirdir ve hiç varlığa gelmeyecek olsa da çokluğa yüklendiği düşünülebilir.²¹²

²¹² Thérèse-Anne Druart, “Avicennian Troubles: The Mysteries of The Heptagonal House and of The Phoenix”, *Tópicos: Revista de Filosofia* 42 (2012): s. 5.

Söz konusu varsayım, o dönemde, Anka kuşunun farklı adlarla (*anqâ*, *muğrib*, *kaknüs*, *Simurg* vd.)²¹³ dahi olsa bilindiği gerçeğiyle ortadan kalkar. Dahası İbn Sînâ da sadece *Nefs Risalesi*’nde değil çeşitli eserlerinde Anka örneğini kullanmıştır.²¹⁴

İlk olarak, *Kitâbu’l-Hudûd*’da cevher ve arazın tanımlarından bahsederken Anka kullanımı ile karşılaırız:

Anka ve kar gibi sıfat olarak kendisinde beyazlık²¹⁵ bulunan herhangi bir şeydeki beyazlık, birinci ve ikinci yönden araz değil, üçüncü yönden arazdır çünkü beyazlık... kendi kendine yeterli değildir... (beyazlık) beyaz bir şeyi tamamlayandır ve Anka ile kara ancak türetim yoluyla yüklenebilir...²¹⁶

Yine benzer bir kullanım *en-Necât*’ta:

Genel araz ise, her arazî-tekil olan tümelidir, yani birçok türün anlamında ortak olduğu zâtî olmayandır. Kar ve kaknusun (قفنس) beyazlığı gibi. Onun (genel arazın) kurucusu olduktan sonra, türün her biri ya da bir kısmı için -ak gibi- kendinde cevher ya da -aklık gibi- araz olup ayırık ya da sürekli gereken olmasına aldırma.²¹⁷

²¹³ Araplar arasında Anka (العنقاء) olarak bilinmekle beraber İran’da Sîmurg, Türkçe’de ise her ikisinin birleşimi olarak Zümürdüanka (*sîmurg u anka*) şeklinde isimlendirilmektedir. Ayrıca kısmen de olsa Hint mitolojisindeki “*garuda*”, Altay mitolojisindeki “çift başlı kartal” ile benzerlik taşır. İslamiyet sonrası dönemde bilhassa tasavvufta yutucu, yok edici veya uzaklaşan, gözden kaybolan anlamlarında *Muğrib* adıyla anılmıştır. [The C. H. Pellat, “Ankâ”, The Enncyclopaedia of Islam, I, 509; Sargon Erdem, “Anka”, *DİA*, III, 198-200.]

²¹⁴ İslamî kaynaklar açısından bakarsak Anka lafzı Kur’an-ı Kerim’de ve sahih hadislerde geçmemektedir. Ancak, kesin olmamakla birlikte Furkân suresinin 38 ve Kaf suresinin 12. ayetlerinde bahsi geçen “*Ashâbü’r-res*” üzerinden anka efsanesine işaret edilmektedir. Söz konusu efsanevi rivayetlerin büyük bir kısmı Hz. Mûsâ, Hanzale b. Safvân ya da Hâlid b. Sinân adlı peygamberlerden birinin yaşadığı dönemde görülen bir kuş olduğu üzerinde birleşir. [Süleyman Uludağ, “Anka”, *DİA*, III, 200-201.] Zimmermann, İshak b. Huneyn’e atıfla Atistoteles’te Fizik 208a29f’de geçen “*sphinx*” kelimesinin, var olmayan şeylere işaret etmek üzere “*goat-stag*” (yarı keçi yarı geyik mitolojik canlı) ile yan yana kullanıldığını ve Arapça çevirisinin Anka’ya (*Phoenix*) yakın bir anlamda yapıldığını belirtir. Yine Farabi de “*goat-stag*” kullanımına paralel olarak Anka örneğine işaret etmektedir. [F. W. Zimmermann, *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise On Aristotle’s De Interpretatione*, ed. P. T. Geach ve W. Kneale, London: Oxford University Press 1981, s. 15; Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul: Cogito, 2001, s. 135]; Ayrıca Allan Back’in Anka yerine Griffon çevirisi için bkz. Allen Bäck, “Avicenna On Existence”, *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987): 360.

²¹⁵ Kiki Kennedy-Day, Anka’nın burada beyazlık ile nitelenmesinin sebebinin o dönemde Arap milliyetçiliğine karşı Perslerin de öne çıkarılma çabası, Pers milliyetçiliğinin yeniden doğuşu olarak yorumlanabileceğini nitekim Firdevsî gibi başka isimlerin de bu kullanımı tercih ettiğini söylemektedir. [Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, London: RoutledgeCurzon, 2003, s. 145-147.]

²¹⁶ Kennedy-Day, *Definition*, s. 108.

²¹⁷ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 49; krş. Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 28.

Eş-Şifâ/Fizik'te:

Karın ve kumun beyazlığı cins bakımından birken Anka'nın (ققنس) ve karın beyazlığı başka bir rengin karışmasıyla farklılaşmadıkları için tür bakımından birdir.²¹⁸

Eş-Şifâ/Burhân'da:

Keçiğeyik, Anka (عقلاء) ve uçan insan gibi bir bileşim ve ayrım barındıran imkânsıza gelince öncelikle onun imkânsız olmayan ayrıntıları (*tefâsil*) tasavvur edilir...²¹⁹

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, Anka'yı eserlerinde sıklıkla kullanmaktadır. Dolayısıyla örneklerde yapmış olduğu değişiklikler basitçe yabancı bir misâli kaldırıp daha anlaşılır örnekler vermek gibi haricî sebeplere indirgenemez. Bilakis, yapılan değişiklikler kasten ve felsefi temayüller doğrultusunda yapılmış olmalıdır.

İkinci tip tümele verilen örnekler incelendiğinde *eş-Şifâ/Metafizik ve İşâretler*'de geometrik şekiller kullanıldığı göze çarpmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'nın döneminde inşa edilmiş ve edilebilir yapılar düşünüldüğünde, filozof, ortaya konması mümkün olmayan şekilleri Anka gibi mistik bir formu temsil etmek üzere kullanmış olabilir. Bu tarz bir yaklaşım da çok geçmeden İbn Sînâ'nın eserlerinde görülen geometriye yönelik ilgisi ve bilgisi tarafından çürütülecektir. Çünkü örnekteki geometrik şekil tekrar ortaya konulabilir bir yapıdır. Bir şeyin yapılamaz olması ile henüz yapılmamış olması arasındaki fark yedigen ev örneğinin Anka gibi var olmayacak mistik bir karakterin yerini tutmasına engel olmaktadır.²²⁰

Bir diğer yaklaşım da İbn Sînâ'nın tümeller probleminde devraldığı mirastan yola çıkar. Buna göre İbn Sînâ belki de Yeni-Platoncu geleneğin tümellere yönelik yaklaşımlarına tepki olarak Anka'yı kullanmak istememiştir. Bilindiği üzere Anka, Yunan düşüncesinde de kullanılan mistik bir canlıdır. Porfiryus da *Aristoteles'in Kategorileri*

²¹⁸ İbn Sînâ, “es-Semâ'u't-Tabî'î”, *eş-Şifâ:et-Tabiyyât*, c.1, ed. İbrahim Mezkûr, thk. Saîd Zâyid, İran: Ayatollah Mar'ashi Najafi, 1984, s. 278, krş. İbn Sînâ, *The Physics of The Healing: Books I-II*, çev. Jon McGinnis, ed. D. Morgan Davis, Muhammad Eissa ve Parwiz Morewedge, Utah: Brigham Young University Press, 2009, s. 410.

²¹⁹ İbn Sînâ, “*eş-Şifâ/Burhân*”, *eş-Şifâ: Mantık*, c. 3, thk. Ebû'l-Alâ Afîfî, Kahire: Ayatollah Mar'ashi Najafi, 1952, s. 72.

²²⁰ Druart, “Heptagonal House”, s. 59-60.

Üzerine adlı eserinde sadece tek bir örneği olan tümellerden bahsetmek ister. Bu sebeple güneş gibi tek bir misali olan ve küllerinden tekrar doğan, bir bakıma da ölümsüz olan Anka ilgisini çeker:

Soru: Türleri, sayılabilir birçok şeyin yüklemi olarak verdiniz. Bu genel olarak geçerli midir?

Cevap: Hayır, sadece çoğunluğu için geçerlidir. Bir kuş türü olarak Anka gerçekten var ve yalnızca bir tane olabiliyor ise sayıca farklı olan birkaç şeye ait olduğu söylenemez. Eğer bir çokluğa söylenirse burada farklılık art ardalıktadır, adette değil.²²¹

Bu noktada İbn Sînâ, meseleyi seleflerinin ötesine taşıdığı ve çokluğa yüklenebilir olmak kaydıyla hiçbir örneği olmayan tümellerden bahsettiği söylenebilir. Ancak, böyle bir kabul Anka örneğinin kullanıldığı tümel kategorileri arasında uyumsuzluğa yol açar zira Porfiryus'un yaklaşımı İbn Sînâ'nın Güneş üzerinden verdiği üçüncü tür tümeldeki gibi tek bir ferdi olan küllilere örnek teşkil eder.

Sonuç olarak, İbn Sînâ, kurgusal suretleri, tasavvurlarının çokluğa söylenebilir/yüklenebilir olması sebebiyle tümel olarak kabul etse de müstakil bir tümel kategorisi altında toplamamıştır. Eserlerinde öne çıkan tümel taksimatlar incelendiğinde kategorilerin ya dışarıda mevcut olana ya da mevcut olma imkânı taşıyana söylendiği görülür. Buna mukabil kurgusal suretler, imkânsız oldukları için herhangi bir tümel kategoriye dahil olmamakta kendilerine has imkânsız bir tümel kategorisinden bahsedilmemektedir. Eserlerinde, genel olarak, imkânsızlara yönelik radikal tavrı ve özel olarak *Nefs Risalesi*'nde imkânsız formları kötülük olarak nitelediği göz önünde bulundurulduğunda imkânsız tümel kategorisinden kaçınması şaşırtıcı değildir. Söz konusu tavrı tümellere yönelik örnek seçiminde de kendisini gösterir. Filozof ikinci tip tümellere örnek verirken Anka gibi kurgusal karakterler seçmek yerine gerçekliğe daha yakın örnekleri tercih eder. Böylece imkansız tümel kategorisinden kaçınıp teoride mümkün olan şeyler için bir tümel kategori oluşturur. Bu da filozofun neden insan yapımı bir örneğe ihtiyaç duyduğunu açıklamaktadır. Eserlerinde geometriye olan ilgisi de bilindiğinden bu alanda örnekler üretmeyi tercih etmesi de doğaldır. Bu durumda yedigen ev örneğinin kullanımı makul bir zemine oturur; lakin yedigen ev nispeten daha kolay

²²¹ Porfiryus, *On Aristotle Categories*, çev. Steven K. Strange, ed. Richard Sorabji, London: Bloomsbury, 2014, s. 68.

ortaya konabilir bir yapı teşkil etmektedir. Oysa ikinci tip tümel ile amaç dışarıda tek bir örneği dahi bulunmayan dolayısıyla birinci ve üçüncü tip tümellerden ayrılan fakat olma imkânını taşıyan örnekler ortaya koymaktır. İbn Sînâ durumunda farkında olmalıdır ki *İşâretler*'de olası sorunları ortadan kaldırmak adına örneğini güçlendirme gereği duymuş ve gerçekleşmesi/gerçekleştirilmesi daha zor bir geometrik şekil tasvirinde bulunmuştur. Böylece hem imkânsız tümel gurubu oluşmasına izin vermemiş hem de ikinci tür tümellerin imkân dahilinde ama belki de hiç olmayacak şeyler açısından söylenebilirliğini ortaya koymuştur.

Tümellerle ilgili bölümü nihayete erdirmeden son olarak kurgusal karakterlerin tümel akledilirler olarak bulunuşlarının ve varlık düzeyinde bir sabitliğe sahip oluşlarının karşılaştığı başarısızlık problemine değinmek istiyoruz. Bu noktada başarısızlıkla kastımız tümel oluşun arızı bir duruma işaret etmesiyle yakından alakalıdır. Bu da mezkûr suretlerin tümel oluşlarının varlıksal konumuna dair düşüncelerimizi bilhassa filozofun mahiyet taksimi göz önünde bulundurularak daha toplu bir şekilde ifade etmemizi gerektirmektedir.

2.5. Tümel Oluşun Başarısızlığı ve Tümeliliğin Ontolojik Değerlendirilmesi

Tümeller probleminde çoğunlukla referans konumunda yer alan Yeni-Platoncu düşünür Porfiryus'un ifadeleri İbn Sînâ'nın küllilerin varlıksal konumlarına dair yaklaşımını anlamak açısından önemlidir:

Örneğin... a) Cins ve türlerin gerçek mi yoksa yalnızca düşüncelerimizde mi ortaya çıktığı, b) gerçeklerse eğer cismani mi gayrı cismani mi oldukları ve c) ayırık mı yoksa duyulurlarda onlara bağlı bir gerçekliğe mi sahip oldukları (hakkında bir şey söylemek için yalvarıyorum.)²²²

Porfiryus, tümellerin insan zihni ile kısıtlı bir varlık sahasına mı işaret ettiğini yoksa kavramsal düzeyin dışında da bir tür varlığa sahip olup olmadıkları sorusunu gündeme taşımaktadır. Buna göre haricî bir varlıkları varsa bu varlığın cismani mi gayrı cismani

²²² Porfiryus, "Isagoge", *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*, ed. ve çev. Paul V. Spade, U.S.A: Hackett Publishing Company, 1994, s. 1.

mi olduğu, gayrı cismaniyse bunun ne anlama geldiği yani tamamen duyulurlardan bağımsız mı olduğu yoksa onlarla irtibat düzeyini korumaya devam mı ettiği soruları cevaplandırılmalıdır. İbn Sînâ felsefesinde bu soruların yanıtları onun mutlak mahiyet kavramında ve tümeller taksiminde gizlidir.

Daha önce belirttiğimiz üzere tümel olmak en temel tanımıyla şeylerin “tasavvurunun” çokluğa yüklem olabilmesidir; ancak İbn Sînâ bu tanımlama ile kısıtlı kalmaz. Onun tümellere yönelik yaklaşımının temelinde yer alan mutlak mahiyet kavramı bir bakıma hariçte bir tür varlık sahasının tümellere ayrılmasına olanak sağlar. Bu saha, tasavvur düzeyinin dışına dolayısıyla tümellerin tümel adıyla anılmadığı çoklukta ve çokluk öncesindeki hallerine işaret eder. İbn Sînâ’nın (A), (B) tümel taksimleri göz önünde bulundurulduğunda çokluğa tekabül eden tümel, tabiî tümelken çokluk öncesinde sadece mutlak mahiyetten bahsedilebilir ve o yalnızca doğal şeylerin zımında var olabilir. Nitekim doğal tümel demek de çokluğa söylenme anlamının kendisine iliştii mutlak mahiyetin hariçte fertlerin zımında ortak bir şekilde bulunmasıdır. Öyleyse tümellerin bir tür haricî varlığa sahip olduğundan bahsedilecekse bu ancak doğal tümeller için geçerli olacaktır.²²³

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik*’te canlılık veya insanlık mahiyetinin kendi hali üzere bulunuşuna işaret ettikten sonra mutlak hali ile mahiyetlerin hem hariçte arazlarıyla birlikte var olan (yani fert olarak) canlıdan hem de tümel canlıdan önce geldiğini söyler. Burada dikkat çekici olan tümel canlı ifadesini dıştaki tümel canlı ve akıldaki tümel canlı şeklinde iki kısma ayırarak tabiî tümel üzerinden tümelliğin zihnî bulunuşundan bağımsız olarak haricî bulunuşuna işaret ediyor oluşudur.

Tekrar başa dönüyor, meseleyi toparlıyor ve daha önceki sözlerimizi hatırlatma kabilinden başka bir anlatımla şöyle devam ediyoruz: Burada duyulur bir şey vardır ki o, madde ve arazlarla birlikte canlı veya insandır; işte bu doğal insandır. Bir şey vardır ki o kendisine katılan şeyler dikkate alınmaksızın ve gerek bilfiil gerekse de bilkuvve oluşu bakımından bilkuvve genel veya özel veya bir ve çok şart olmaksızın, kendi olması bakımından zatı dikkate alındığında insan veya canlıdır.²²⁴

Bir şey vardır ki o, kendisine katılan şeyler dikkate alınmaksızın ve gerek bilfiil gerekse de bilkuvve oluşu bakımından bilkuvve genel veya özel

²²³ Amin, “The Problem of Universals”, s. 24-25.

²²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 176-177.

veya bir ve çok olması şart olmaksızın, kendi olması bakımından zatı dikkate alındığında insan veya canlıdır. Çünkü canlı oluşu yönünden canlı ve insan oluşu yönünden insan, yani kendisine ilişen başka şeylere yönelmeksizin anlam ve tanımı dikkate alınan canlı ve insan, yalnızca canlı veya insandır... Başkasıyla birlikte olsa bile, canlının zatının dikkate alınması mümkündür, çünkü başkasıyla birlikte olan zatı da kendi zatıdır. Zira onun zatı, zatı nedeniyle ona aittir. Başkasıyla birlikte olması ise ona ilişen bir durumdur veya insanlık ve canlılık gibi doğasının ayrılmaz bir niteliğidir. İşte bu itibar, yalının bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi, varlıkta arazlarıyla birlikte fert olan canlıdan veya dış dünya ve akıldaki tümel canlıdan önce gelir.²²⁵

Şahısta mevcut canlının herhangi bir canlı olması, bir şekilde canlı olması bakımından değil, canlı oluşu bakımından canlının onda bulunuşunu engellemez. Çünkü bu şahıs herhangi bir canlı olduğunda, bir canlı var demektir. Bir canlının parçası olan canlı da mevcuttur.²²⁶

İbn Sînâ, metnin devam eden paragraflarında ilahi varlık fikrinden hareketle doğal tümelin dıştaki fertlerin bir parçası oluşuna atıfta bulunur. Böyle bir yaklaşım parça-bütün ilişkisi bağlamında bütünün varlığının parçanın varlığını gerektirdiği kabulüne dayanmaktadır.²²⁷ Diğer bir deyişle doğal tümel tikelinin bir parçası konumundadır öyleyse o olmadan tikel var olamaz zira parça olmadan bütün var olamaz. Bu durumda tikel kadar doğal tümel de mevcut olmalıdır.²²⁸

Neticede mutlak mahiyetin kendi hali üzere hariçte var olduğu söylenemese de onun fertlerin zımnında ortak oluşunu takiben meydana gelen doğal tümelin ayanda bir tür gerçekliği olduğu görülmektedir ve bu varlık statüsü yalnızca doğal tümel için

²²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 177 ve ayrıca bkz. s. 180.

²²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 178; Benzer akıl yürütme Hünecî tarafından *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserinde de ortaya konur. Buna göre “tümelin dışarıda tikellerin zımnında var olduğuna delalet eden şudur, misalen hayvanın dışarıda var olduğunda hiçbir şüphe yoktur çünkü o dıştaki hayvanın bir parçasıdır. Dolayısıyla “bu hayvan”ın bir parçası olan hayvan ya herhangi bir kayıt olmaksızın zatı bakımından hayvanın aynısıdır veya bir kayıtlı birlikte zatı bakımından hayvanın aynısıdır. Fakat, eğer ikinci seçenek doğruysa; o, hayvanı (yalnızca kendisi olması bakımından) kapsayacaktır. Böylece taksim başa dönecek ve en nihayetinde ilk seçenekte son bulacaktır. Dolayısıyla, koşullanmamış olan hayvan zihin dışında mevcuttur. Ve o tasavvurunun kendisi paylaşılmasına engel olmaması bakımındandır. Netice itibarıyla tasavvurunun kendisi birden çok şeye ortak olarak paylaşılmasına engel olmayan bir şey dış dünyada var olmaktadır. Böylece [doğal] tümel zihin dışındaki tikelerde bulunmaktadır. [Efdalüddîn el-Hünecî, *Keşfü'l-Esrâr an Gavâmiri'l-Efkâr*, thk. Halid el-Rouayheb, Tahrân: İran Felsefe Enstitüsü ve Freie Universität Berlin, 1969, s. 35-36.] Kutbüddin Râzî'nin bu yaklaşıma eleştirileri için bkz. Râzî, *Esrâr*, s. 186-188.

²²⁷ İbn Sînâ, tümel olması bakımından tümelin tasavvurda bulunduğu hususunda nettir. Onun burada kastı tümelliğin iliştiği doğanın dışarıda bulunmasıdır. (İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 1, s. 186-187)

²²⁸ Amin, “The Problem of Universals”, s. 36. Kutbüddin Râzî, doğal tümelin dışta var olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre “doğal tümel doğası itibarıyla hayvan değildir bilakis (ancak) zihinde meydana çıktığında doğal tümel olmaktadır çünkü (artık) çokluğa söylenebilir.” [Râzî, *Esrâr*, s. 182.]

geçerlidir. Çünkü İbn Sînâ'nın dışta bütünün var oluşuna atıfla parçanın varlığını temellendirmesi ancak doğal tümel için bir varlık sahasına işaret eder. Her ne kadar doğal tümelin tümel olması bakımından ele alınması için zihnî varlığı şart olsa da ters bir akıl yürütme ile zihinde var olan Anka gibi kurgusal karakterlerin tümel oluşunun hariçte herhangi bir varlık sahasına dahil olması gerekmez. Burada Anka üzerinden yapılabilecek en ileri yorum onun tümel akledilir yapıya sahip oluşunun zihnî bir varlığa karşılık geldiğidir. Bu durumda kurgusal karakterlerin ontolojik sorgulaması yine onların zihinde sahip oldukları akledilir statüleri üzerinden yapılacaktır.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta da tümelliğin arızı bir nitelik olması sebebiyle bir imkân durumuna işaret etmesidir. Tahayyül edilen her suret tümel bir yapıya sahip olmak zorunda değildir. Söz konusu imkân durumu tümeller taksiminde de kendisini gösterir.

İbn Sînâ'nın (A) üçlü tümel taksimini hatırlarsak tabîî tümel insan gibi birçok şeye yüklem olurken aklî tümel kategorisi bilfiil var olmaları şart olmayan pek çok şeye yüklem “yapılabilen” anlama söylenmektedir. Bu durumda bizatihi aklî tümelin çokluğa söylenebilir oluşu bir imkân haline karşılık gelir. Mantıkî tümel de aklî tümele bağlı olduğu için aynı imkân durumu onun için de geçerlidir. Böylece tümellik mümkün varlıklara işaret etmesinin yanı sıra kendisi de arızı oluşunu doğrular şekilde mümkün bir yapı teşkil eder. Anka örneği de aklî tümel kategorisine dahil olmasa dahi akli tümel kategorisine benzer şekilde var olanlara bilfiil yüklenen değil söylenen konumundadır. Dolayısıyla onun çokluğa yüklem oluşu da en az aklî tümel kadar ihtimal manasını taşır. Bu durumda kurgusal suretlerin bir tür mahiyete yani zihnî varlığa sahip oldukları kabul edilse dahi tümelliğin arızı bir nitelik olmasından ötürü tümel akledilir oluşları başarısızlıkla sonuçlanabilir.

Şurası açıktır ki biz “İnsan bir canlıdır.” derken mahiyete dair bilgi vermiş oluruz; lakin “İnsan (kavramı) bir tümeldir.” derken bu önerme bize şeylere dair bilgi verse de şeyin ne olduğu hakkında bilgi vermez. Nitekim tümellik şeyin mahiyetinin bir parçası değil ona ilişkin bir arazdır. İbn Sînâ ile benzer örnekleri kullanacak olursak “İnsan iki ayaklıdır.” derken iki ayaklı oluşu onun bir parçası olur ama iki ayaklılığın kendisi tümel olmak bakımından mahiyetin bir parçası değildir. Bu durumda iki ayaklılık zihinde mahiyete arız olan bir şeydir. İşte bu arızı oluş o şeyin mahiyet açısından bir tümel haline gelebildiği kadar gelemeyeceği manâsını da taşır zira zorunluluk değil bir imkân

durumudur. *Nefs Risalesi*'ni hatırlayacak olursak bu imkân durumunu akledilir bir yapı olmaya taşıyan şey Anka'nın dışta var olduğuna yönelik inançtı. Nitekim filozofumuza göre Anka'nın dışta bir ferdi olduğuna inanan kişi onun çokluğa atfedilebilir olduğuna da inanacaktır. Öyleyse tümel oluş sadece aklî değil vehmi karaktere sahip işlemlerin etkisiyle de gerçekleşir ve bunların gerçekleşmemesi sonucunda tümel akledilirler elde edilmeyebilir.²²⁹ Gündelik hayatta karşılaştığımız her şey varlıksal açıdan zaten imkân dairesine girmiş, başkası ile zorunlu şeylerdir. Bunu takiben etrafımızda tümel kategoriler içerisine aldığımız her yapı bir olamama durumuyla karşı karşıya kalmıştır. Sözüm ona bu tezi yazdığım bilgisayarın varlığı yüz yıl öncesi için hayaldir dolayısıyla şu anki var oluşu bir bakıma arızilik teşkil eder. Bilgisayarın olmadığı bir dünyadan bahsedebiliriz. Böyle bir dünyada bilgisayar kavramının altına pekâlâ hiçbir şey düşmeyecek ve adeta boş bir küme halini alacaktır. Bu durumda dışarıda bakır tellerin, cam ve plastiğin varlığına binaen bilgisayar olacak şeyler mevcuttur diyemeyiz. Nitekim en başında o maddelerin potansiyel olarak bilgisayarı oluşturacak olmaları da arızı bir durumdur. Neticede bilgisayarın bir şeyin ne olduğu veya olacağı hakkında bilgi vermeyeceği aşikardır. Bu da bilgisayar diye bir tümelin oluşma ihtimalini ilk anda ortadan kaldırmaktadır.²³⁰

Böyle bir akıl yürütme var olanlardan çok var olmayanlara daha uygundur. Nitekim Anka'nın varlığına yönelik inanç pekâlâ başka bir kurgusal karakter için oluşmayabilir ve bu da var olmadığını düşündüğümüz veya tasavvuruna sahip olmadığımız bir şeyin çokluğa yüklenebilir oluşunu ortadan kaldırır. Öyleyse bir şeyin ne olduğu veya olabileceği ihtimalinin ortadan kalkması tümelliği de ortadan kaldırmaktadır. Bir şeyin tümelliğinden bahsetmek demek o şeyin öncelikli olarak bir “şey” olabilmesini gerektirir. Bu çerçevede şey oluş mahiyete işaret eder ve mahiyet olmadan tümellik yani çokluğa yüklenebilir olmaklıktan da bahsedilemez. Bu sınırlı anlam üzere tümellik, mahiyet gibidir zira bir şeyin ne olduğu ve olabileceğinden dolayısıyla bir tür mahiyet sahibi olduğundan bahsedilemezse tümellikten de bahsedilemez. Böyle bir kabul Anka gibi bir karakterin şey olmayı başaramaması durumunda tümel olmayı da başaramayacağı sonucuna ulaştırır.

²²⁹ Bahlul, “Universals”, s. 15.

²³⁰ Bahlul, “Universals”, s. 15-16.

Neticede kurgusal suretler yanlış bir inancın neticesi de olsa tümel akledilir bir yapıya sahipse bir tür mahiyete de sahip olmalıdır. Diğer taraftan mahiyet sahibi olsalar dahi tümel olmak zorunda değildirler. Tümellik arızı bir durum olup mahiyet olsa da başarısızlıkla sonuçlanabilir.

Raja Bahlul, tümelliğin kısıtlı anlamıyla mahiyet gibi yani bir şeyin ne olduğu veya olabileceği şeklinde ele alınmasının sonuçlarını tartışır. Buna göre biri, herhangi bir şeyin ne olduğu veya olabileceği hususunda başarısız olmasının o şeyi aklen çelişik bir düzeye indirgediğini söyleyebilir. Yuvarlak kare bu durumun bir örneğidir. O, herhangi bir şey, bir tasavvur belirtmediği gibi belirtme imkanını da taşımaz. Bu durumda bilgisayar örneğimiz de aklen çelişik bir statüye indirgenme riski taşıyacaktır. Bahlul, söz konusu iddiayı melodram olarak niteler ve Aristoteles'in basık burunluk (*aquilinity*) örneğine başvurarak mukayeselerde bulunur.²³¹

Basık burunluğun burunda veya ette eğrilik olduğunu ve etin de basık burunluğun maddesi olduğunu varsayalım. (Sonra da) tüm etlerin bir araya gelerek karga burunluğa sahip bir bütünü meydana getirdiğini varsayalım. Bu durumda başka herhangi bir basık burunluğun olduğundan veya olabileceğinden bahsetmek mümkün değildir. Benzer şekilde et ve kemikler de insanın maddesidir ve bir adamın ayrılamaz bir bütün halinde tüm et ve kemiklerden meydana geldiğini varsayarsak, başka bir insan olma ihtimalini de ortadan kaldırmış oluruz.²³²

Pasaja göre gerekli maddenin eksikliği “insanın” bir örneğinin olmasını hatta olma ihtimalini dahi engelleyebilir. Bu durumu maddesi var edilmeyen şeyler üzerinden düşündüğümüzde, mesela Anka'yı ele aldığımızda, o şeyin maddesinin olmamasının ve olmayacak olmasının o şeyin aklen çelişikliğine işaret ettiği düşünülebilir. İbn Sînâ açısından olaya yaklaştığımızda *eş-Şifâ/Metafizik I.V.*'te ele aldığımız pasajlar ve *Nefs Risalesi*'ndeki düşünceleri açısından bu durum olası gözükmemektedir. Diğer taraftan Aristoteles için bir şeyin dışta tek bir örneğinin dahi olmaması o şeyi mantıken tutarsız bir konuma getirmez; ancak bu durum bizde var ol(a)mayacak bir şeyin imkânsız olduğu kabulümüzün daha az gerçekçi olduğu düşüncesini oluşturmamalıdır. İbn Sînâ açısından ister Anka gibi akledilir bir yapıya erişsin isterse tümel oluşun başarısızlıkla sonuçlandığı

²³¹ Bahlul, “Universals”, s. 16-17

²³² J. L. Stock, “DE CAELO (On the Heavens)”, *The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, U.S.A: Modern Library, 1941, s. 500/278a29-278b. (Pasajın Türkçe tercümesi tez yazarına aittir.)

bir diğ er gerçek dışı form olsun her hal k arda var olamayacak şeyler için imkânsızlık sabittir. Meselenin akledilir bir yapıya sahip olup olmamakla ya da bir tür mahiyete sahip oldukları düşünülürse neliklerinden bahsedip bahsedememekle alakası yoktur. Mesele gerçekten de bir şeyin varlığa gelip gelemeyeceği ile ilgilidir. Bu, s fl /ay altı âlemde fiziksel bir var oluşa ulvi/ay üstü âlemde de ayırık akıllarda akledilir bir yapının varlığına sahip olup olmama meselesidir. Her ne kadar Anka, tahayyülün zorlaması ile bir tür akledilire sahip gözükse de onun fertlerinin hariçte meydana gelmeyeceği kabul edilmektedir.²³³

Sonuc olarak, Anka için kullanılan imkânsız lafzı gerçekte vücut bul(a)mayacak olanlara yönelik genel bir söyleyiş gibidir. Kurgusal karakterler için dış gerçeklikten yoksun olmak, mahiyet sahibi olmalarının dolayısıyla tasavvur edilmelerinin ve akledilir bir konuma erişmelerinin önünde engel olmasa da tabiî tümel oluşundan bahsedemediğimiz bu suretlerin zihinde tümel akledilir bir konuma erişmeleri de arızilik teşkil eder.

Kurgusal suretlerin zihinde tümel akledilir olmalarını sağlayan bir sebep bir fail olmalıdır.  bn Sînâ, risalede bu sebebin tahayyül gücü ve vehim olduğunu s yer.²³⁴ Rescher'in de belirttiği üzere, "bir kere gerçek şeyleri tasvire yetecek materyalimiz oldu mu kaçınılmaz olarak (*ipso facto*) var olmayan şeyleri de tasavvur ederiz."²³⁵ Kurgusal karakterler de bu tarz mütehayyileye bağlı bir ameliyenin sonucunda oluşmakta nihayetinde nefsin onlara yüklemiş olduğu anlamlar, hiç görülmeyen bu suretlerin gerçek olduğunu ve bir tür mahiyete sahip olduklarına inanmamıza yol açmaktadır. Söz konusu bu mahiyet de tahayyül gücünün bir ürünüdür.

Risalede mütehayyile gücüne ve inanca işaret edilmekle beraber söz konusu bu üretim/idrak faaliyeti için detaylı bir açıklama yapılmaz. Dolayısıyla Anka gibi gerçek dışı suretlerin, var olduklarına yönelik inancın ve tümel akledilir formlarının nefste nasıl meydana geldiği de belirtilmemektedir. Bu durumda mezkûr meselelerin açığa kavuşturulması söz konusu inancın nasıl ortaya çıktığına yönelik bir araştırmayla mümkündür. Yapılacak incelemeyse bir yönüyle nefsin idrak g  lerine dolayısıyla

²³³ Bahlul, "Universals", s. 17-18.

²³⁴  bn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 99.

²³⁵ Nicholas Rescher, *The Actual and The Possible: Readings in The Metaphysics of Modality*, ed. Micheal J. Loux, London: Cornell University Press, 1979, s. 179.

hayvanî nefsten nefs-i natıkaya uzanan bir *medârik* incelemesine ve onların nefste bilhassa akıl üzerindeki etkisine diğer taraftan akledilir olarak Anka'nın feyz edildiği Faal Akıl'a dolayısıyla nefs-i natıka ve Faal Akıl arasındaki irtibata bağlı olacaktır. Elbette inceleme yapılırken risale kapsamında bolluk ilkesi, kurgusal suretlerin kötülük oluşu gibi çeşitli konu başlıkları da ele alınacaktır.



III. BÖLÜM

KURGUSAL SURETLERİN İDRAKİ

Nefste yer alan her suret, tümel bir yapıya sahip değildir. Bazı suretler tümelken bazıları tikel karakterdedir. Bunun ayrımı da söz konusu suretlerin idrak edildiği araçta gizlidir. Biz aklın doğrudan idrakine konu olan şeyler için tümel karakterdedir diyebiliriz; lakin duyusal idrake bir kere konu olan her şey akıl onu nihai olarak ilişenlerinden (*levâhık*) soyutlayana kadar tikel bir suret olarak cismani yetilerimize konu olacaktır. Risalede geçen bir suretin hayal edilebilir oluşunun akledilir olma imkânına işaret etmesi de söz konusu suretin hayvanî idrakten aklî idrake uzanan bir soyutlama sürecine talip olduğunu gösterir. Bu açıdan Anka gibi gerçek dışı suretlerin hayal edilebilir oluşu onların tümel olmaları için imkân sağlamaktadır lakin tersten bir okuma bizi tümeller bahsinde belirttiğimiz başarısızlık sonucuna da götürebilir. Nitekim tümel akledilir bir yapı olmak arızilik ile sınanmakta her hayal edilebilir yapı tümel olmamaktadır. Ancak ister gerçek dışı ister hakiki olsun, akledilir olmaya aday her form aynı soyutlama sürecinden geçer. Bu da bizi risalede açıklama gereği duyulmayan Anka'nın tümel akledilir yapıya erişmeden önce nerede doğduğu ya da nasıl meydana geldiği sorularını ve tümel oluş süreçlerini araştırmaya yönlendirmektedir.

Önümüzdeki bölümlerde İbn Sînâ'nın hayvanî idrak araçlarını nasıl tasnif ettiğini, kullandığını ve bu çerçevede bir akledilir olarak Anka'nın psikolojik kökenlerini ele almaya çalışacağız. Bunu yaparken risaledeki vurgulara sadık kalarak mütehayyile gücünü ve onun bağlı olduğu vehim gücünü, kurgusal karakterlere kaynak oluşları ve akıl üzerindeki etkileri bakımından değerlendireceğiz. Daha sonra akledilir suretler, akıl ve Faal Akıl arasındaki ilişkiyi yine risaledeki temel problemler olan kurgusal karakterlerin kötü oluşu, bolluk ilkesi, ayrık akılların tabiatı, Faal Akıl'ın akledilir suretlerin deposu olması, sudûr edenin niteliği gibi temel meseleler etrafında tartışacağız.

1. Cismâni İdrak ve Gerçek Dışı Akledilirlerin Kökeni

İbn Sînâ'ya göre “Her idrak, bir şekilde idrak edilenin suretini almaktan ibarettir.”²³⁶ Bu ise hissî ve aklî iki kısım üzerinedir. İdrak edilen şey dışta somut varlığa sahip bir şeyse bizdeki idrak da ilk olarak maddi suret üzere gerçekleşir. Duyular, maddeden suretini maddi eklentileriyle birlikte alır. Daha sonra tedricî bir süreç içerisinde hayâlî, vehmî aklî idrak gerçekleşir ve söz konusu maddi suret yerini aklî suretlere bırakır. Öyleyse önce maddi suret ve manâ daha sonra da aklî suretler insan nefesine nakşedilir. İdrak bazen de dışta var olmayan bir şey üzere gerçekleşir. Nitekim bir şeyin insan idrakine konu olması için -geometrik şekillerin çoğunda olduğu üzere- bilfiil var olma şartı yoktur. İnsanın külli bir anlamı idraki de maddi olmayan bir idrak olup idrak süreci maddi değil külli suret üzere gerçekleşir. Maddi ve külli suret arasındaki fark o şeyde maddi ilintilerin bulunup bulunmamasına dayanır. Bu da o suretin elde edildiği şey kadar onu elde eden alet ile de alakalıdır. İşte hayvanî idrak araçları ile elde edilen suretler madde ile ilişkisini korumakta, aklın bir faaliyeti olarak ilim²³⁷ ile neticelenen soyutlamanın iptidai kısımlarını temsil etmektedir.²³⁸

Maddi idrak vasıtalarından ilki haricî duyulardır ve bunlar tasavvurun mebdesini teşkil ettikleri için doğaya dair tüm algılarımız hislerimiz üzerine kuruludur. Bu sebeptendir ki İbn Sînâ'ya göre bir hissini kaybeden kişi bir ilmi kaybetmiş gibidir. Öyleyse her duyumuz eşyaya dair bir ilmin kapısıdır. “İnsan için eşyanın akledilirliğinin idrak edilmesi de söz konusu eşyanın hissedilirliği devreye girmeksizin mümkün değildir.”²³⁹ İnsan nefsi noksandır ve huzûrî ilim bir tarafa bırakılırsa idrakimiz zamansal ve mekânsal olduğu için duyusal aletlere ihtiyaç duyar. Akledilirlere dair bilgimiz en nihayetinde ulvi vasıtalar yoluyla olsa da her akledilir önce o şeye ait somut varlığın

²³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbü 'ş-Şifâ: Nefs*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki, ed. Eşref Altaş, Ankara: TÜBA, 2021, s.132; İbn Sînâ, *De Anima: Being The Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*, ed. F. Rahman, London: Oxford University Press, 1959, s. 58.

²³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Burhân* adlı eserinde bilinenden bilinmeyene ulaşmanın keyfiyetini tartışırken duyu ile elde edilen suretler için “marifet”, akıl ile elde edilen suretler için “ilm” isimlendirmesinde bulunmaktadır. [İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 23.]

²³⁸ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 107-110; İdrak organlarının farklı soyutlama dereceleri için bkz. İbn Sînâ, *De Anima*, s. 58-60; Ahmet Kâmil Cihan, “İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”, *Bilimname II* (2002): 104; İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 110.

²³⁹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu, c. 1, Ankara: Elis, 2021, s. 39.

hissedilmesiyle idrak edilir. Kazanımlar da ancak “potansiyel olarak bilici”²⁴⁰ konumda yer alan insan nefesine verilenlerdir. Bu hem ilk bilgiler için hem de tümel akledilirler için böyledir. Öyleyse duyuşsal verilerimiz, verilecek, istifade edilecek olanlara yönelik hazır bulunuşluk için atılmış ilk adımdır. Tabiata dair her akledilir ancak bir duyuya konu olması sonrası akledilir olmaya adaydır.²⁴¹

Duyulur idrak soyutlamanın en düşük derecesi olarak iç duyularca kullanılacak nesnenin suretini ancak maddi özellikleriyle birlikte alır. Bu sebeple kişi işittiği, gördüğü, dokunduğu nesne ortadan kaybolduğunda o şeye dair hissî sureti de kaybeder. İbn Sînâ’ya göre hissî idrak, hisseden alet ile hissedilen arasında bir aynılık durumuna işaret eder. Hisseden alet maddeden soyutladığı o suret ile suretlenir. Böylece dokunulan ve görülen şey ile dokunan ve gören aletler aynı gibidir:

Şöyle diyoruz: Duyumsanan kendi gücü itibarıyla, bilfiil duyulur gibi olur. Çünkü duyumsama, bir şeyin suretinin maddesinden soyutlanmış olarak alınmasıdır; böylece duyu onu tasavvur eder. Bu durumda bilfiil görülen bilkuvve gören gibidir. Dokunulan, tadılan vb. diğer şeyler de böyledir.²⁴² Zira duyum bir etkilenmedir. Çünkü duyum, duyumsananın suretinin alınması ve bilfiil olarak duyumsanan şeyle benzerliğe dönüşmesidir. Dolayısıyla bilfiil duyu, bilfiil duyumsanan gibidir, bilkuvve duyu, bilkuvve duyumsanan gibidir. Yakın gerçekliğe dair duyumsanan, duyunun kendisiyle duyumsanan şeyin suretini tasavvur ettiği şeydir. O halde duyu bir açıdan duyumsanan cismi değil de zatını duyumsamış olur.²⁴³

Öyleyse duyu, bir bakıma cismi değil kendisine yansıyan o sureti duyumsuyor gibidir. Bu ise söz konusu hissiyatın dışta var olan şeylere dair olduğu gerçeğini sarsar. Nitekim şeylere dair algımız o şeyden geldiğini teyit ettiğimiz nitelikler üzere bina edilmiştir. Söz konusu niteliklerin o şeylerden geldiği reddedilirse insanın tabiata dair algıları kurgusal bir çerçeve kazanacaktır. Aslında bu durum insani idrak süreci için yabancı bir durum değildir. İbn Sînâ da -ileride değineceğimiz üzere- insanın hastalık gibi haller sebebiyle

²⁴⁰ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 40.

²⁴¹ Sedat Baran, “İbn Sînâ ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefi Ma’kûller”, *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020): 301-302; İbn Sînâ’nın dış duyulara dair ayrıntılı incelemesi için bkz. İbn Sînâ, *Nefs*, 122-294; İbn Sînâ, “Mebhas anî’l-Kuvân-Nefsâniyye”, *Ahvâlu’n-Nefs*, thk. Ahmed Fuâd Ehvânî, Beyrut: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye 1952, s. 161-165.

²⁴² İbn Sînâ, *De Anima*, s.62; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 136.

²⁴³ İbn Sînâ, *De Anima*, s. 66; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 144.

dış gerçeklikten koptuğunu ve ortak duyuda yer alan bir tür hayalî durumu yaşayabildiğini belirtir. Bizim Anka'nın gerçekliğine dair kurgumuz da bir bakıma böyledir. Dışta var olmayan hatta var olmayacağı kesin bir şeye yönelik varlık inancı geliştiririz. Daha sonra ona dair imajlarımız bizim gerçekliğine hükmettiğimiz yeni bir varlık kümesinin oluşmasını sağlar; lakin bu türden bir yaklaşım tek başına dış duyular ile açıklanamaz. Bir dizi *medârik* vasıtasıyla gerçekleşir zira duyular İbn Sînâ'ya göre fail konumunda değil bilakis etkilenen pozisyonundadır. Bir şeyin hissedilmesi demek de o şeyi hissetmeye en layık organın o şeye maruz kalmasıdır. Böylece haricî duyular kendilerine nakşolunanı idrakimize sunarken idrakin gerçekleştiği nefis ise dış gerçeklikten git gide daha çok bağımsızlaşarak soyut idraki bizlere verir. Öyle ki bu idrak belirttiğimiz örnekte olduğu üzere zaman zaman dış gerçekliğimizi de yeniden tasarlar.

Öyle görünüyor ki “Dışsal bir şeyi duyumsadım” denildiğinde bunun anlamı “Nefste duyumsadım” anlamından başkadır. Zira “Dışsal bir şeyi duyumsadım” sözünün anlamı o şeyin suretinin benim duyumda temessül ettiğiidir. “Nefste duyumsadım” sözünün anlamı ise suretin bizatihi kendisinin benim duyumda temessül ettiğiidir.²⁴⁴

Mezkûr pasajda haricî niteliklerin histe veya nefste duyumsanmasının farklı olduğu belirtilmektedir. Bu durum bir yandan cisimlerde duyusal niteliklerin varlığını ispatlamayı zorlaştırırken diğer yandan hissetme ve idrak etme arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Duyumsama bir infial haliyken idrak etme duyu ile elde edilen suretin işlenmesi dolayısıyla faillik halidir. Hissetmek var olanın suretini almakken idrak etmek o sureti almanın yanı sıra birleştirmek, ayırtırmak, maddeden azat etmek hatta bazen yeniden tasarlamaktır. Hisler, daha önce belirttiğimiz üzere, marifet sahibi olmamız için o hisse has kılınmış bir organa ihtiyaç duyar.²⁴⁵ Oysa idrak, idrak edileni olduğu gibi algılamak dış herhangi bir organa ihtiyaç duymaz çünkü idrak, sureti ele alır, doğrudan duyusal nitelikleri değil.²⁴⁶

Yakın gerçekliğe dair duyumsanan, duyunun kendisiyle duyumsanan şeyin suretini tasavvur ettiği şeydir. O halde duyu bir açıdan duyumsanan cismi değil de zatını duyumsamış olur. Çünkü duyu, bilkuvve duyuya yakın

²⁴⁴ İbn Sînâ, *De Anima*, s.62; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 136.

²⁴⁵ İbn Sînâ, *De Anima*, s. 64-66; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 140-144.

²⁴⁶ Burak Şaman, “Aristoteles’te ve İbn Sînâ ’da His ve İdrak” *Kutadgubilig* 34 (2017): 433-435.

duyulurdan ibaret olan sureti tasavvur edendir. Biz duyum ve duyumsanan ile kendisinde aracı olmayan en yakın duyumu kastettiğimizde, güç; zatını algılar, karı değil; zatını algılar, soğuğu değil.²⁴⁷

Yeniden kurgulanan her suret iç idrak organlarına ihtiyaç duyar. İç duyu organlarına bakıldığında ise karşımıza ilk çıkan ortak duyu (*el-hissü'l-müşterek*) olmaktadır. “O, bütün duyulurların kendisine geldiği bir güçtür.”²⁴⁸ Aslında gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği yer burasıdır. Nitekim canlıda kendisinde duyulur şeylerin suretlerinin bir araya geldiği bir şey olmasaydı hayat onun için neredeyse imkânsız olurdu.”²⁴⁹ Herhangi iki duyuyu birbirinden ayırt edemez, elde edilen verilerle bir anlama ulaşamazdık. İbn Sînâ’nın örneğiyle “Eğer renkli olanı da dokunulanı da idrak eden tek bir güç olmasaydı, bunun o olmadığını söyleyerek aralarını ayıramazdık.”²⁵⁰,²⁵¹

Ortak duyuya gelen suretler dış duyulardan elde edilen verilere bağlı olsa da sadece bu verilerin duyumsanmasından ibaret olmayıp iç duyulara dair ilk idrakin gerçekleştiği yerdir. Bir örnek üzerinden ifade edecek olursak “noktasal bir hareketlinin doğrusal ya da dairesel olarak çabucak geçişinin tahayyül edilmesi”²⁵² durumunda görülen şey zihnimizde sanki bir çizgi veya tam bir daire gibi tasvir olunur. Bu, aslında, ortak duyunun gözden gelen suretlere yönelik idrakinin sonucudur; lakin tahayyül edilmesiyle maksat idrak edilen suretin bir yerde muhafaza edilmiş ve akabinde işlenmiş olması değildir. Tahayyül, iki ayrı olayı tek tek ele alabilirken ortak duyu dış duyulara bağlı olarak peş peşe gelen verileri aynı nesneye ait olarak algılar. Nesnenin kaybolması ile duyusal idrak de sona erer.²⁵³

Diğer taraftan ortak duyuda meydana gelen idrak/duyumsama tek başına dış duyulara bağlı değildir. Aksi halde gözleri görmeyen birinin renkleri hayal edişini açıklamak ya da rüya halinde görülen şeyleri yaşamış gibi anlatabilmek olanaksız olurdu. Bu durum özellikle vehim, duyusal idrak araçlarını etkisi altına aldığı anda sıkça görülür. Normal şartlarda sadece dış duyular vasıtasıyla gelen suretlerin idraki ortak duyuda

²⁴⁷ İbn Sînâ, *De Anima*, s. 66; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 144.

²⁴⁸ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 294.

²⁴⁹ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 294.

²⁵⁰ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 294.

²⁵¹ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 111. İbn Sînâ, “Mebhas”, s. 166; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 38

²⁵² İbn Sînâ, *Nefs*, s. 296.

²⁵³ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 111; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 294; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri: Nefs, Akıl ve Ruh*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012, s. 132.

bulunan surete yönelik gerçekleşir; ancak zaman zaman iç duyular da ortak duyuya suret verir ve bu durum sanki verilen suretin dış gerçekliğe ait olduğu hissini uyandırır. Böylece insan gerçek olmayan şeyleri gerçekmiş gibi idrak eder. Bu durum ileride Anka'nın varlığına dair inancımızın kaynağı ortaya konulurken tekrar ele alınacaktır. Burada önemli olan gerçek dışı herhangi bir imajın algılandığı yerin ortak duyu olmasıdır. Bu aynı zamanda -ister iç isterse dış idrak araçlarından gelmiş olsun- insanın duyusal idrakinin gerçekleştiği yerin ortak duyu olduğu anlamına gelir.²⁵⁴

Dış duyulardan ortak duyuya gelerek idrak sürecine dahil olan suretler daha sonra saklanmak/tutulmak üzere “hayale/musavvireye ve mütehayyileye”²⁵⁵ aktarılır. Tahayyül, her ne kadar dış duyulardan gelen suretlerle üretimde bulunsa da onun işlevi gerçek formlar üretmekle sınırlandırılmaz. İbn Sînâ, tahayyülün işlevlerini açıklarken ondan meydana gelen ürünlerin varlık ve yokluk tarafından tasdik edilmek zorunda olmadığını söyler. Böyle bir yaklaşım bölüm içi problematiğimiz açısından oldukça önemlidir. Nitekim gerçek dışı suretlerin kaynağı ancak var olmayanı bünyesinde tespit ve terkip edebilen bir idrak aracıyla açıklanabilir. İbn Sînâ da *Nefs Risalesi*'nde bu işleve sahip olan birimin hayal olduğunu söyler.

1.1. Mütehayyile Gücü

İbn Sînâ, ortak duyuda birleştirilen suretlerin daha sonra beynin ön boşluğunun arka kısmında yer alan hayal ve musavvire gücüne taşındığını belirtir.²⁵⁶ Böylece dış duyularca idrak edilen nesneler kayboldu bile onlardan maddi ilintileriyle elde edilen duyular nefste varlığını korur. Bu saklama ve koruma görevi hayalin aynı zamanda ortak duyuya gelen suretleri tasavvur etmesini sağladığı için idrak, artık dış duyularca gerçekleştirilen duyumsamanın ötesine geçmiş, nesneye yönelik değil nesneden elde edilen surete yönelik bir süreç haline gelmiştir. Bu geçiş süreci musavvire gücüne iki yönlü bir işlev

²⁵⁴ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 195.

²⁵⁵ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 298.

²⁵⁶ İbn Sînâ, tüm iç duyuların beyinde farklı bir bölgede yer aldığını belirtir. Buna göre ortak duyu ve musavvire gücü beynin ön kısmında, mütehayyile ve müfekkire gücü orta kısmında, vehim ve sezgi orta kısmında, hafıza ise beynin arka kısmında yer almaktadır. [İbn Sînâ, en-*Necât*, s. 201; O. Cameron Gruner, *The Canon of Medicine of Avicenna*, New York: AMS Press, 1973, s. 135-141; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi 'l-tıbb*, çev Esin Kâhya, c. 1, Ankara: Ankara Kültür Merkezi, 2014, 122-125; İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 112]; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 110-112]

sağlamaktadır. Bir yönüyle ortak duyu ile aynı olan musavvire gücü ondan gelen suretleri onunla tasavvur edip saklarken diğer yönüyle mütehayyileye bakar ve ortak duyudaki suretlerin hissî idrak sürecinden çıkıp düşünme ve manâ sürecine dahil olmasını sağlar. Ortak duyu kendisine gelen suretler hakkında bir hükme varıp hepsinin tek bir nesneye ait olduğunu söyleyebilir ya da tahayyülle söz konusu suretler yeniden tasarlanabilir ancak tüm bu süreçler açısından musavvire, elde edilen tüm ürünler için pasif bir depo görevi görmekte, ihtiyaç halinde suret aktarımını sağlamaktadır.²⁵⁷

Hayalin depo görevinde kabul edilmesi ve ortak duyu ile mütehayyileden farklı olarak pasif bir konumda bırakılması İbn Sînâ'nın iç duyuların gayelerine ve onların eylemselliğine yönelik düşüncelerinin bir sonucudur. McGinnis, filozofun iç duyulara yönelik beşli²⁵⁸ tasnifinin gelişigüzel değil belirli ilkelere tabi olduğunu söyler. Bu ayrıma göre İbn Sînâ, farklı bilişsel düzeyler için farklı idrak organları belirler. Her organ ilgili olduğu bilişsel düzeye göre manâları ve suretleri ele alır. İleride göreceğimiz üzere vehim yetisi maddi ilintilerden tamamen kopmadan manâları idrake yetkin iken ortak duyu ve tahayyül yetisi suretlerle meşgul olur. Kimi idrak organları yeni suretlerin üretimi açısından etkinken kimi yetiler suret üretimi açısından pasif olup var olan suretler hakkında hüküm sahibidir. Örneğin, mütehayyile yetisiyle var olmayan yeni formlar ve suretler üretebilirken ortak duyu yalnızca idrake konu olan nesnedeki suretleri kabul edicidir. Son olarak McGinnis'e göre İbn Sînâ açısından hiçbir yeti, kendi nesnesini, aynı anda hem alıcı hem saklayıcı olamaz. Tüm iç duyular hayvanî idrak araçları olup beyinde belirli bölgelere sahiptirler. Bu da en azından o dönemin bilim anlayışı için biyolojik bir sınırlandırmayı gerektirmektedir.²⁵⁹

İbn Sînâ söz konusu ilkeler ışığında önce hayâl ile mütehayyile gücünü birbirinden ayırır daha sonra da mütehayyile ile müfekkire arasında ikinci bir ayrım daha ortaya koyar. Buna göre hayal, diğer adıyla musavvire gücü, suretlerin taşıyıcısı (*formative faculty/retentive imagination/form bearing faculty*) olarak işlev görürken mütehayyile, suret oluşturucu güç (*compositive imagination*) olarak hayal gücündeki suretler ile hafızadaki (*zâkire/conservation*) anlamları birleştirip ayrıştırma görevi

²⁵⁷ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 110; İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 38; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 298; İbn Sînâ, *Ahvâl*, s. 29; İbn Sînâ, *İnsan ve Âlem*, s. 135-136.

²⁵⁸ Sırasıyla, ortak duyu, hayâl, mütehayyile gücü, müfekkire gücü ve vehim yetisi.

²⁵⁹ Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, çev. E. Burak Şaman, İstanbul: Klasik, 2022, s. 132-133.

görmektedir. Elde ettiği yeni formları da musavvire gücü içerisinde saklar. Mütahayyile gücü ile müfekkire gücü arasındaki ayrımın temel sebebiyse mütahayyileyi kullanan üst yetinin farklılaşmasıdır. Mütahayyile gücü eğer vehim (*estimative faculty*) değil akıl tarafından kullanılıyorsa daha doğrusu aklın kontrolündeysen müfekkire gücü (*cogitative power*) olarak adlandırılmaktadır. Bu sebeple müfekkire gücü ilerleyen bölümlerde akıl ile ilişkili olarak ele alınacaktır. Şimdilik mütahayyile ve müfekkire güçlerinin beyinde aynı bölümde yer alan, iki farklı işlevi yerine getiren tek bir yeti olduğunu bilmemiz yeterlidir.²⁶⁰

Mütahayyile gücünün işlediği suretlerin kaynağı şüphesiz dış duyular aracılığıyla elde edilen hissî suretlerdir; lakin tahayyül gücünün görevi basitçe söz konusu suretleri tasnifle sınırlandırılmaz. Bilakis o, hissî suretleri birleştirme ve ayırıştırma yoluyla dış gerçeklikte sabit olmayan yeni suretler elde edebilir ve bu suretlerle hafızada depolanan manâlar arasında ilişkiler kurabilir. İbn Sînâ tahayyülün bu kapsamlı üretiminden şu şekilde bahseder²⁶¹:

Sonra biz kesin olarak bilebiliriz ki, bizim tabiatımızda duyulur şeyleri birbiriyle birleştirmek ve birbirinden ayırştırmak gücü vardır. Fakat bunu dışarıdan bulduğumuz suretlere göre ya da onlardan bir şeyin var olduğuna ya da olmadığına ilişkin bir tasdikle yapmayız. O halde bizde sayesinde bunu yapacağımız bir güç gereklidir. Bu da akıl kullanıldığı zaman müfekkire hayvanî güç kullanıldığı zaman ise mütahayyile olarak isimlendirilen güçtür.²⁶²

Bu noktada konumuz açısından dikkate değer olan kısım, Anka gibi gerçek dışı suretlerin nasıl meydana geldiğidir. Dikkat edilirse Anka veya herhangi bir kurgusal karakter dışı başka varlıklara ait olan özellikleri taşımaktadır. Sözüm ona kuş cinsinin bir özelliği

²⁶⁰ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 38; İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, İhtimam: Abdullah Nurânî. Tahrân: Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Danışgah-ı McGill Şube-i Tahrân, 1984, s. 93; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 201; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 110, 298, 304; Deborah L. Black, "Rational Imagination: Avicenna On The Cogitative Power", *University of Toronto*: 3, 8.

<http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/Aviccogitart.pdf>

(erişim 24.05.2023); İbn Sînâ, "Mebhas", s. 62, 166; Türkçe 29, 136; ; Gruner, *The Cannon*, s. 136-138; İbn Sînâ, *Ahvâlu'n-Nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*, çev. İsmail Hanoğlu, ed. Mehmet Vural, Ankara: Elis, 2019, s. 28-29; İbn Sînâ, *Ahvâl*, s. 62; Ayrıca iç duyuların İngilizce ve Latince karşılıkları için bkz. H. Austryn Wolson, "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *Harvard Theological Review* 28/2 (1935): 69-133.

²⁶¹ Cihan, "Bilgi Teorisi", s. 109-110.

²⁶² İbn Sînâ, *Nefs*, s. 298.

olarak kanatlı olmak Anka'ya yüklenen bir nitelik olmakla birlikte kaynağı itibariyle dışta somut gerçekliği olan nesnelerden elde edilmiştir. Tahayyül gücünün birleştirme ve ayrıştırma işlevi farklı nesnelere ait farklı formları terkip ederek dışta hiç var olmayan yeni bir formun elde edilmesini sağlamaktadır. Öyleyse Anka'nın nefste nasıl meydana geldiğinin cevabı suret üretici güç olarak ifade edebileceğimiz mütehayyile gücünde saklıdır.

Mütehayyilenin suret üretimi, ister somut gerçekliği olan suretlere yönelik olsun isterse kurgusal üretimlere yönelik olsun sürekli devam eder. “Bu onun tabiatıdır.”²⁶³ Uyku hali dahil olmak üzere insanın dış duyularıyla bir şeyi idrak etmeye çalıştığı anlar hariç tahayyül hep faaldir. Duyusal idrakin aktif olduğu anda durmasının sebebiyse ortak duyunun ve musavvirenin dıştan gelen suretleri birleştirip saklamaya yönelmesi sebebiyledir. Böyle anlarda nefis, tahayyül tarafından üretilecek suretleri idrak edemeyeceği için tahayyül gücü devre dışı kalmaktadır.²⁶⁴

İbn Sînâ'ya göre tahayyülün bu sınırsız üretiminin “sayılamayacak kadar tikel sebepleri vardır.”²⁶⁵ Bununla beraber *eş-Şifâ/Nefs*'te söz konusu sebepleri birkaç maddede özetlemeye çalışır:

Özetle, bunda asıl sebebin şu olması gerekir: Nefs hem suret hem anlamların gözetilmesini cemettiğinde anlamdan, o anlama en yakın surete itikal eder -ki bu intikal ya mutlak olur ya da onun müşahedesine yakın bir zamanda duyuda ya da vehimde bir araya gelmelerinden dolayı tesadüfen olur- ve aynı şekilde suretten de anlama intikal eder. Belli bir sureti ve belli bir anlamı özel kılan ilk sebep, ya duyudan gelmiş olup sayesinde bunun özelleştiği bir şeydir veya akıl veya vehimden gelip sayesinde bunun özelleştiği bir şeydir ya da semavi bir şeyden dolayıdır.²⁶⁶

Sebepler dikkate alındığında tahayyül gücünün onu etkileyen dört temel etkiye maruz kaldığı görülür. Bunlardan akıl ve vehim, tahayyül gücünün üretim sürecinde bir kontrol mekanizması olarak çalışıp onu yönlendirici etkiye sahipken metafizik etkiler ve dış duyular, hayal gücünü doğrudan üretim yapmaya teşvik eder.

²⁶³ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 312.

²⁶⁴ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 312.

²⁶⁵ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 312.

²⁶⁶ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 312.

Aklın ve vehmin mütehayyile üzerindeki etkisinden bahsetmek, onun sadece üretimini kısıtlama anlamına değil aynı zamanda yapılacak olan üretimleri belirli amaçlar doğrultusunda şekillendirmek manâsına gelir. Nitekim mütehayyile gücü tek başına kaldığında sınırsız ve anlamsız bir üretim modeli benimsemektedir. İbn Sînâ, bu duruma dikkat çekmek üzere *el-Mebde ve'l-Meâd* adlı eserinde “mütehayyile gücünün suretleri birleştirme ve ayırma yoluyla daha önce hiç görülmemiş (hissedilmemiş) suretler ürettiğini”²⁶⁷ belirtir ve bu gerçek dışı suretlere örnek olarak “uçan insan, yarı ağaç yarı insan”²⁶⁸ misallerini verir. Akıl, tahayyülün gelişigüzel üretimlerini kısıtlayarak gerçek dışı formlar üretmesine engel olur; ancak bazı durumlar vardır ki akıl, tahayyül gücü üzerindeki etkisini yitirir ve tahayyülün gerçeklikle ilişkisi sarsılır.

Tahayyül ve fikirden ya da semavi oluşumların birinden kaynaklanan bir sebeple musavvirede bir suretin temessül etme durumu ortaya çıkarsa, zihnin de ona bir itibarı yoksa ya da bu itibar durmuşsa bunun bizatihi ortak duyuda aynıyla kendi heyetine göre resmolunması mümkündür. Böylece hariçte varlıkları da sebepleri de olmayan renkler ve sesler işitir ve görür. Bunun en çok ortaya çıktığı durum, akli güçlerin durması ya da vehmin gafil olması ile nâtık nefsin hayal ve vehmin gözetimiyle ilgilenmemesi esnasındadır. İşte orada musavvire ve mütehayyile, kendilerine özgü fiillerini gerçekleştirmeye güç yetirirler...²⁶⁹

Mezkûr pasajda tahayyülün dolayısıyla nefsin gerçeklikle ilişkisinin zayıflamasında iki sebep dikkat çekmektedir. Bunlar vehim ve akıldır. Vehmin ve aklın kontrolü kaybetmesinin sebebi ise bir sonraki pasajda belirtilir:

Nefs, herhangi bir güçle ve kendisine ilişen herhangi bir şeyle meşgul olması sebebiyle, aşırı hareketlerini ancak nefsin gözetiminin ya da vehmin kontrol altına aldığı bir gücün düzeltmesiyle ilgilenmediğinde, bu güç nefsi işgal eder, tabiat itibarıyla olan fiillerinde mahir olur, istediği gibi davranır ve düzeltir.²⁷⁰

Pasaja göre, insan nefsi kendisinden aşağı tabakadaki şeylerle işgal ettiğinde akıl zayıf düşmekte ve hayvanî nefse bağlı yetiler üzerindeki kontrolünü yitirmektedir. Bu durumda

²⁶⁷ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 93-94.

²⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, s. 94.

²⁶⁹ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 304-306.

²⁷⁰ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 306.

da hayvanî idrak organları kendi tabiatları gereği hareket etmektedir. İbn Sînâ'ya göre mütehayyile öyle bir güçtür ki onu bu durumdan yani kendi fiillerini özgürce yapmaktan ancak iki durum alıkoyar biri daha önce de zikrettiğimiz üzere nefsin dış duyuların idrakiyle meşgul olması diğeri de nefsin, mütehayyileyi kendisine ayırıştırma ve düşünmenin bittiği fiillerde kullanmasıyla olur.

Bu da iki şekilde olur: Birincisi nefsin, mütehayyileye baskın gelmesi ve onda nefsi için sahih bir maksadın gerçekleşeceği bir yönde bizatihi suretlerin birleştirme ve ayırıştırılmasında hem mütehayyileyi hem ortak duyuyu kullanmasıdır. Bu yüzden mütehayyile, kendi tabiatı gereğince tasarrufta bulunma özelliği olduğu şey üzerinde tasarrufta bulunmaya güç yetiremez, aksine sadece nâtık nefsin tasarrufu ile birlikte tam bir şekilde nâtık nefis tarafına çekilir. İkincisi, nefsin mütehayyileyi hariçteki mevcutlarla örtüşmeyen tahayyüllerden engellemesi ve onları geçersiz kılarak mütehayyileyi onlardan alıkoymasıdır.²⁷¹

Paragrafın son cümlesinde açıkça belirtildiği üzere akıl, mütehayyileyi bilinçli bir şekilde gerçek dışı formları üretmekten alıkoymaktadır. İbn Sînâ'nın gerçek dışı formları kötülük olarak gördüğü göz önünde bulundurulursa kurgusal suretlerin ortaya çıkması insani nefsin hayvanî nefis üzerindeki kontrolünü kaybetmesine bağlı bir maraz hali olmalıdır. Bu ise bir taraftan Anka gibi suretlerin kaynağının tahayyül gücü olduğunu doğrularken diğer taraftan söz konusu ürünlerin hatalı olduğunu göstermektedir. Zaten İbn Sînâ da bu türden durumları nefsin bilinçli olmadığı haller üzerinden açıklar.²⁷²

Nefse, bir gücün ya da güçlerin fiilleriyle meşgul olmamasından dolayı ilişen bu durum, ya hastalıklarda ve korkuda olduğu gibi yetkinleşmekten alıkoyan bir zayıflık sebebiyle; ya uykuda olduğu gibi bir istirahatle olması sebebiyle ya da himmetinin daha çok başka güçlere değil de kendisine yönelmiş gücün kullanımına yönelmesi sebebiyle olur.²⁷³

Mütehayyilenin her iki yönle de meşguliyeti ortadan kalkarsa -ki uyku halinde böyledir- Ya da tek bir yönden meşguliyeti ortadan kalkarsa -ki bedeni zayıflatan ve nefsi akıldan ve temyizden alıkoyan hastalıklarda olduğu gibi ve yine nefsi zayıflatan, olmayan şeyi neredeyse mümkün gören korkuda olduğu gibi ve yine zayıflığından ve bedensel şeylerin gerçekleşmesinin kendisini korkutmasından dolayı tamamıyla akıldan

²⁷¹ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 308.

²⁷² İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 193.

²⁷³ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 306.

alıkonulmuş olup sanki o akıllı ve aklın yönetimini terk etmesinde olduğu gibi- bu durumda tahayyülün güçlenmesi, musavvireye yönelmesi, onu kullanması ve bir araya gelerek birlikte güçlenmeleri mümkün olur. Böylece musavvire fiil bakımından daha açık olur ve musavviredeki suretler ortak duyuda görünür hale gelir. Sonuçta o sanki hariçte mevcutmuş gibi görünür.²⁷⁴

Diğer taraftan İbn Sînâ, mütehayyilenin güçlü olmasının her zaman hatalı sonuçlar doğurmadığını da belirtir. Nitekim suret üretimi sadece bedeni organlara ve dış duyulara bağlı olarak gerçekleşmez. Bazen semavi varlıkların etkileriyle de tahayyül gücü aktif bir üretimde bulunabilir. Hatırlanacağı üzere ortak duyuyu iki taraflı bir çalışma dinamiğine sahiptir. Kimi zaman dış duyulardan gelen suretleri idrak eder ve biz onları görürüz kimi zaman da iç duyulardan gelen suretler temessül olunur ve biz hastalık hallerindeki gibi gerçek dışı şeyler görürüz. İşte tahayyül de benzer şekilde sadece ortak duyudan gelen şeyleri işlemez. Bazen de tam tersi semavi varlıklar vasıtasıyla gelen suretler önce nefse verilir, akılla idrak edilir daha sonra işlenerek ortak duyuya verilir. Söz konusu durum, yaratılış itibarıyla mütehayyile güçleri çok güçlü kişilerde gerçekleşir. Her insan rüya ve uyku hallerinde çeşitli idrak tecrübeleri yaşasa da bu kişiler diğer insanların uyku halinde gördüğü şeyleri uyanıkken görebilirler. Mütehayyiledeki baskı bazen o kadar artar ki dış dünya ile irtibatları kesilir, baygınlık geçirebilirler. Tahmin edileceği üzere bu seviyede mütehayyileye sahip kişiler çoğunlukla peygamberlerdir. İbn Sînâ da nübüvveti ve olağanüstü halleri yani mucize ve kerametleri açıklamak üzere çeşitli kitaplarında bu bahisleri ele almaktadır; ancak mütehayyileye bağlı bu idrak, gerçek dışı suretlerin ayrık akılların tabiatına aykırı olması ve kötülük olarak nitelenmesi sebebiyle bağlam dışı kaldığı için bu kadarıyla iktifa edeceğiz.²⁷⁵

Buraya kadar, İbn Sînâ'nın *Nefs Risalesi'nde* ısrarla işaret ettiği, mütehayyilenin gerçek dışı formlar açısından konumunu iki açıdan ele aldık. Birincisi suretlerin nefste sabit olduğu ve doğduğu yerin musavvire ve mütehayyile güçleri olduğudur. İkincisiyse risalede kötülük olarak adlandırılan gerçek dışı suretlerin aklın kontrolünde tahayyül

²⁷⁴ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 308; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 196-197.

²⁷⁵ İbn Sînâ, “Kitâbu'l-Mübâhasât”, *Aristo İnde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekaletü'l-Matbu ed-Dâru'l-Kelam, 1978, s. 233; İbn Sînâ, *İnsan ve Âlem*, s. 142-144. İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 191-204; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 808-822; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 334-335; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 310; Ayrıca bkz. İbn Sînâ, “Ecrâmi'l-Ulvîyye”, *Tis'a Resail fi'l-Hikme ve'l-Tabiyyât*, Tahran: Dâru'l-Arab, 1989, s. 39-60.; Nursema Kocakaplan, “Farabi ve İbn Sînâ 'da Tahayyül Kavramı” (Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), s. 183-184.

tarafından üretilmediği bilakis tahayyülün tabi hali üzereyken ürettiği formlardan biri olduğudur. Son olarak işaret etmek istediğimiz nokta, mütehayyilenin düşünmeye ilişkin bir işlev içinde olmadığı her an, vehmin kontrolünde olduğudur. Zaten mütehayyile adını bizzat vehmin kontrolüne nispetle almaktadır. Bu durumda mütehayyilenin gerçek dışı formlar ürettiyor oluşu sadece akla bağlı bir marazdan değil vehme bağlı bir problemden de kaynaklanıyor olmalıdır. İbn Sînâ da bu durumun farkında olarak *eş-Şifâ/Nefs*'in dördüncü makalesinin ikinci faslında mütehayyilenin sadece aklın kontrolü kaybettiği zamanlarda değil vehmin de gaflete düştüğü durumlarda gerçek dışı formlar üretmeye başladığını söyler.²⁷⁶ Bu durumda iki soru sorulabilir. Birincisi vehmin mütehayyile üzerindeki kontrolünün ne anlama geldiği ve gaflet durumunun mütehayyileyi nasıl etkilediğidir. İkinci soruysa kurgusal suretlerin varlığına olan inancın devamlılığı hakkındadır. Buna göre insan nefsi, her ne kadar gaflete düşse ve mütehayyile üzerindeki etkisini yitirse de bu kontrolü belirli bir süre sonra geri kazanması gerekir. Nitekim akıl sağlığı yerinde olan her insan için tabi süreçler böyle işler. Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak insan havale durumunda var olmayan şeyler görebilmekte lakin bir süre sonra hatta o an durumun farkına vararak gerçeklik ile tekrar bağlantı kurmaktadır. Oysa, bir başka insan ömrünün büyük bir kısmını var olmayan şeylere inanarak geçirebilir. Bu durumda aklın kontrolü yitirip mütehayyileyi kendi işlevlerine ya da vehmin kontrolüne terk etmesinin ikinci bir sebebi olmalıdır. İşte ikinci soru tam da burada kendini göstermektedir. Mütehayyile gücü vehmin kontrolünderken bu formlar meydana geliyor ve akıl tekrar kontrolü sağlayamıyorsa, vehmin gafletinin sadece mütehayyile üzerinde değil akıl üzerinde de etkileri olmalıdır. Peki bu etkiler nelerdir?

1.2. Vehim Gücünün Gerçeklik Tasavvuru

İbn Sînâ psikolojisinde hayvanî nefse bağlı idrak güçleri tek bir çatı altında toplanacak olursa bu vehim yetisiyle mümkün olacaktır. Nitekim vehim yetisi beynin tam ortasında yer alıp ortak duyu, musavvire, mütehayyile ve hafıza olarak sıralayabileceğimiz tüm iç duyuları kontrol etmektedir hatta onun bizatihi mütehayyile ve mütezekkire (hafıza) güçlerinin kendisi olduğu da söylenebilir. Özü itibarıyla ele alındığında vehim gücü

²⁷⁶ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 304-306.

olarak adlandırdığımız bu yeti İbn Sînâ tarafından hayvanî nefsteki en büyük hâkim olarak isimlendirilmektedir.²⁷⁷ Fiilleri açısından ele aldığımızdaysa manâ ve suret üretimini sağladığı için mütehayyile, söz konusu üretimin hatırlanması açısından da mütezekkire olarak isimlendirilir.²⁷⁸

Vehim gücünün nefsteki temel görevi dış duyularca elde edilen suretlerin bir bütün olarak idrakini sağlamaktır. O, bir yandan mütehayyileyi kontrol ederek yeni suretler üretilmesini sağlarken diğer taraftan mütehayyilenin de ötesine geçerek tikel suretlere ait tikel manâları soyutlar. Ayrıca bu suret ve manâlardan yola çıkarak yeni yargılara varır. Bu durum dıştan gelen duyuların terkibi açısından bir nebze ortak duyuda da görülür; ancak vehim gücü diğer hiçbir hayvanî idrakte olmayan şekilde yargı gücüne sahiptir. Hâkim olarak adlandırılması da bu yüzdendir. Vehmî yargılar olarak ifade bulan bu hükümler insan idrakinde ve bu idrake bağlı inanç ve kabullerin oluşmasında akıl üzerinde oldukça güçlü bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla vehmin insan idraki açısından konumu bir yönüyle hayvanî idrakte aklî idrak arasında köprü görevi teşkil etmekten diğer taraftan aklî idrakin önermeleri üzerinde hazırlayıcı hatta bizzat yargı sahibi olarak işlev görmektedir.

Bölüm boyunca, ilk olarak, vehmin görevleri ve tahayyül üzerindeki etkisi ele alınacak daha sonra vehmî yargıların insan idraki açısından konumu ve akıl üzerindeki etkileri gerçek dışı formlar üzerinden tartışılacaktır.

Vehim gücünün tahayyülle kurduğu ilişki bileşik bir suret ortaya koyma açısından önemli bir yere sahiptir. Nitekim oluşturulacak bileşiğin ilk kısmı mütehayyileden gelecek suretlerden meydana gelir; lakin mütehayyile gücü kendisi itibariyle ele alındığında tamamlanmamış bir yeti gibidir. Her ne kadar ayırıştırma ve birleştirme böylece suretlerin yeniden kurgulanmasını sağlamak gibi yeteneklere sahip olsa da kendi haline bırakılmış bir mütehayyile, tüm bu işlemleri durmak bilmeden amaçsızca gerçekleştirir ve bâtıl rüyalarda olduğu gibi bilinçaltında boş suretler ortaya çıkarır.²⁷⁹ Oysa vehmin kontrolü altına girdiğinde ve böylece mütehayyile olarak görevlendirildiğinde gerçek dışı formlar dahil olmak üzere suretlerin akledilir içeriğini

²⁷⁷ İbn Sînâ, *De Anima*, s. 182.

²⁷⁸ İbn Sînâ, *İnsan ve Âlem*, s. 158, 168-169; Deborah L. Black, “Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”, *Dialogue* 32/2 (1993): 227.

²⁷⁹ Black, “Rational Imagination”, s. 10.

üretmeye başlar. İbn Sînâ da bu duruma binaen *Nefs Risalesi*'nde tahayyülde beliren her suretin bir akledilir olma imkânı taşıdığını belirtmektedir. Bu durumda ister Anka gibi imkânsız bir form olsun isterse dışta bir referansı olsun tahayyül tarafından üretilen suretler, vehmin mütehayyile üzerindeki etkisiyle oluşurlar. Bu suretlerin akledilirler olarak yer etmesi ise vehmin mütehayyile tarafından ortaya atılan gerçek veya batıl tüm formlar hakkında bir yargıya vararak desteklemesi ile olur. Bu yargı söz konusu formun keyfiyetine göre kimi zaman duyulurlara dair evvelî ilkeler ortaya koyarken kimi zaman da bir şeyin hakikati ve somut varlığı üzerinde hükümler verebilmektedir.²⁸⁰

Vehmin mütehayyileyi görevlendirmesi ve bir hedef doğrultusunda üretimler yapmaya zorlaması, vehmin kendi amacının ne olduğu sorusunu doğuracaktır. İbn Sînâ'nın vehme verdiği bu güç -ileride vehmî yargıları ele alırken değineceğimiz üzere- vehmin ortaya attığı hükümlere somut bir zemin hazırlamak içindir. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursak, vehim aslı itibariyle cismani bir yetidir ve üzerinde yargıda bulunacağı somut bir zemine ihtiyaç duyar. Bu durumun farkında olan İbn Sînâ mantık metinlerinde vehmî yargıları ele almak için vehmin ihtiyaç duyduğu zemini psikolojisinde mütehayyile gücünün ürettiği suretler üzerinden temin etmektedir. Böylece felsefî sistemi içerisinde psikoloji, metafizik ve mantık arasında epistemolojik bir zemin de tesis edilmiş olur.²⁸¹

Vehim ile mütehayyile arasındaki ilişki sadece tikel suretlerin elde edilmesi ve onlara bağlı yargı üretimi ile sınırlandırılmaz. Daha doğrusu söz konusu suretler üretildikten sonra vehim o suretleri oldukları hal üzere bırakarak soyutlama işlemi dışında kalan, salt bir yargı organı gibi hareket etmez. Vehmin soyutlama açısından ikinci ve asli görevi musavvirede saklanan tikel suretlerden yeni anlamlar elde etmesidir. Vehmin mütehayyile ile kurduğu ilişkinin bir neticesi olan bileşik suretlerin ikinci kısmı bu manâlardan meydana gelir. Öyleyse vehme bağlı idrak yalnızca duyulur formlardan (*suveru'l-mahsûsât*) meydana gelmez. Aynı zamanda duyulur manâlar da (*ma'âni'l-mahsûsât*) idrak edilir.

Sonra biz duyulur şeyler hakkında algılamadığımız birtakım anlamlara hükmedebiliriz, bu anlamlar ise ya tabiatları itibariyle algılanamaz olurlar ya da algılanabilir olmakla birlikte hüküm esnasında algılanmaz olurlar.

²⁸⁰ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 101; Black "Wahm", s. 228.

²⁸¹ Black, "Wahm", s. 228.

Tabiatları itibariyle algılanmaz olanlar, koyunun kurdun suretinde idrak ettiği düşmanlık, kötülük ve karşılıklı uyuşmazlık gibidir. Özetle koyunun kurttan sakındığı anlam ile yine koyunun sahibinde idrak ettiği uyum gibi, kısaca koyunun sahibinde aşına olduğu anlamdır. Bunlar hayvanî nefsin idrak ettiği şeylerdir. Duyu onlardan hiçbir şeye delalet etmez. Bu durumda onları idrak eden başka bir güç vardır. Bu güç vehim olarak isimlendirilsin. Tabiatları itibariyle algılanabilir anlamlara gelince mesela biz sarı bir şey görüp onun bal ve tatlı olduğuna hükmederiz. Zira duyu o esnada ona götürmüyordur, halbuki o duyulur cinsindendir. Bununla birlikte o hükmün parçaları algılanan şeyler cinsinden olsa da o hükmün bizatihi kendisi asla algılanan değildir. Duyu onu şimdide idrak etmemektedir, o ancak bizim kendisiyle hükmettiğimiz ve belki kendisinde yanılığın olduğu hükümdür.²⁸²

Ortak duyuyla idrak edilen tikel suretlere kıyasla manâlar, kendileri açısından duyulur nitelikte şeyler değildir. Bu sebeple beş duyu tarafından idrak edilmezler; ancak vehmî idrak, soyutlama derecesi bakımından ne kadar ileride olursa olsun cismani bir yapıya sahiptir ve onun tikel suretlerden elde ettiği manâlar, cüzi manâlar olarak isimlendirilir. Cüzi olarak isimlendirilmelerinin asıl sebebiyse hali hazırda tikel suretlere arız olarak bulunmalarıdır. Bu manâlara vehim, fitri bir sezgi ve tecrübe vasıtasıyla ulaşır. Bileşik suret ile maksadımız da tecrübe yoluyla ulaşılan bir manânın o tecrübenin gerçekleştiği andaki surete nispetle idrak edilmesidir. Bir örnek üzerinden açıklayacak olursak ateşe yaklaştığımızda elimizin yanması sonucunda, ortak duyuda, bir taraftan ateşe ve yanmaya dair tikel suretler yer edinirken diğer taraftan vehim, acı hissini idrak ederek hafıza gücüne ateşin sıcak ve yakıcı olduğuna dair manâları yerleştirir. Böylece ateş ve yanma arasında vehim tarafından bir tarafı tikel suretlere diğer tarafı tikel manâlara uzanan yeni bir münasebet kurulmuş olur.²⁸³

Mütehayyile bahsinde değindiğimiz üzere insan tahayyülü iki farklı sureti ayırıştırıp birleştirebilmektedir; ancak bu üretimlerin bir anlam kazanması vehim

²⁸² İbn Sînâ, *Nefs*, s. 298.

²⁸³ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 328; Robert E. Hall, “The Wahm in Ibn Sina’s Psychology”, *Intellect and Imagination In Medieval Philosophy*, ed. Maria Cândida Pacheco Jose F. Meirinhos, Brepols: 2006, s. 536; Black, “Wahm” s. 220-221; İbn Sînâ, *İnsan ve Âlem*, s. 157-158; Ali Durusoy, “İbn Sînâ ’da Vehim Kavramı”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 128-129. İbn Sînâ ’ya göre “ortak duyunun idrak ettiği şeyin suret, vehmin idrak ettiği şeyin ise anlam olarak isimlendirilmesi adet olmuştur.” [İbn Sînâ, *Nefs*, s. 300.] Manâ ve suret ayrımı için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 200, İbn Sînâ, *Avicenna’s Psychology: An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*, çev. F. Rahman, London: Hyperion Press, 1981, s. 32; Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 167. İbn Sînâ, fitri sezgi veya vehmi ilhâma örnek olarak yeni doğan bebeğin göğse sarılmasını verir. [İbn Sînâ, *Nefs*, s. 328.]; İbn Sînâ, “Mebhas”, s. 167.

sayesinde gerçekleşir. Nitekim cüzi de olsa manâların idrakini o sağlar. Bu durumsa vehmin söz konusu yeni suretleri olduğu haliyle kabul etmeyip kurduğu münasebetler vasıtasıyla haklarında yargılarda bulunmasına yol açar.

Vehim, hakkında hükmün verdiği şeyin gerçekleşmesi olmaksızın, tahayyüli bir yönlendirme yoluyla hükmeder. Bu, safraya benzemesi sebebiyle insana balı pis bulma durumunun ilişmesi gibidir. Zira vehim balın da safra hükmünde olduğuna hükmeder ve her ne kadar akıl vehmi yalanlasa da nefis, bu vehmi takip eder.²⁸⁴

Vehim gücünün hükmü cüzi olup yalnızca mütehayyile gücünden gelen suretlere dayanır. Dolayısıyla ilmî bir dayanağı yoktur ve aklın kontrolü altında tutulmalıdır. İbn Sînâ, vehmin bu tür cüzi önermelerini “*vehmiyyât*” olarak isimlendirir.²⁸⁵

İbn Sînâ’ya göre vehim gücü bazen doğru bazen yanlış önermeler ortaya atmaktadır. Bunun iki sebebi vardır. İlk ve en önemli sebebi vehmin akılla birlikte ya da aklın kontrolünde çalışıp çalışmadığıdır. İkincisiyse vehmin üzerinde yargıda bulunduğu alandır. Vehim aklın kontrolündeysen ve bilhassa fiziksel sahada hükümler ortaya atıyorsa, o artık aklın bir organı gibi işlev görmektedir yani vehmin hissî bilgiler üzerine önermeleri akıl aksini söylemediği müddetçe doğruluk arz eder. İbn Sînâ’ya göre “Onun bir mekânda iki cisim vehmetmesinin mümkün olmaması böyledir. Aynı şekilde tek bir cismin aynı zamanda iki mekânda bulunmasının”²⁸⁶ vehmedilmeyişi de böyledir.

Vehmî önermeler her ne kadar hissî suretler üzere bulunduğu yargılar bakımından doğruluk değeri taşıyabilse de aklın kontrolünde olmayan “salt vehmî önermeler”²⁸⁷ çoğunlukla yanlıştır.²⁸⁸ Bu yanlışlığın sebebiyse vehmin cismani bir yeti olarak varlığı

²⁸⁴ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 326.

²⁸⁵ İbn- Sina, *İşaretler*, s. 53.

²⁸⁶ İbn Sînâ, “*eş-Şifâ/Burhân*”, s. 63-64; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 14; Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 71. İbn Sînâ kıyasların bütün ilkelerinin ya tasdik edildiğini ya da edilmediğini söyler. Tasdik edilenlerin ise ya zorunlu ya nefste herhangi bir *muânidi* olmayacak şekilde kabule dayalı ya da galip zan ile olduğunu belirtir. Zorunlu olanların kiminin akıl kaynaklı kiminin ise akıl dışından kaynaklı olduğunu ifade eder. İşte vehmî önermeler de aklın dışındaki zorunluluğu ifade eden nefis kaynaklı yargılardır. Dolayısıyla vehmî yargılar aslı itibarıyla aklın hükmü vermediği duyuların ulaşamadığı alanlarda zorunluluk taşırlar. [İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 13-14-15.]

²⁸⁷ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 53.

²⁸⁸ İbn Sînâ, *İşârât ve’t-tenbîhât*’ta doğrulanmaları açısından önermeleri dört sınıfa ayırır. Bunlardan *müsellemâtı* yani doğru kabul edilen önermeleri, kesin doğru olan önermeler yani *mu’tekadât* ve başkasından doğru kabul ettiğimiz önermeler yani *me’hûzât* olarak iki kısma ayırır. Daha sonra da kesin doğru önermeleri kabulü zorunlu olan önermeler, yaygın önermeler ve vehme dayalı önermeler olarak üç kısma ayırır. [İbn Sînâ, *İşaretler*, 50]

duyulur tarzda olmayan ilkeleri ve asılları anlayamaması ve her şeyi somut bir şekilde yorumlama çabasıdır. Vehim ne zaman ki hissedilir âlemin dışında bir mevcut üzerine ya da ilkeler üzerine yargıda bulunmaya kalkışır o zaman fitratı bu şeyleri kavrayamadığı için ya lağveder ya da tecsim ederek antropomorfik bir yaklaşım sergiler.²⁸⁹

Vehim duyulurlara uygun olmayan şeyi kabul etmez. Bilinmektedir ki duyulurların kendilerinden önce gelen, duyulur olmayan ve varlığı duyulurların varlığı tarzında olmayan ilkeleri ve asılları bulunduğundan, bunların varlığını vehimde temsil etmek mümkün olmaz. Bu nedenle bizzat vehmin kendisi ve fiilleri de vehimde temsil edilemez. Bunun için vehim gücü, bu ilkelerin varlığı neticesini veren asıllarda akla yardımcı olamaz. Buna göre akıl ile beraber sonuca ulaştıklarında vehim yan çizer ve aklın gerektirdiği doğrunun kabulünü imkânsız görür. Bu çeşit önermeler evveli olmayan yaygın doğrulardan daha güçlüdür.²⁹⁰

Pasajda görüleceği üzere vehim yetisi cismani karakteri nedeniyle kendisini bile idrak etmekten acizken metafizik sahada hüküm vermekten geri durmaz. İbn Sînâ, vehmin metafizik varlıklar ve tabi varlıklar arasında teşbih yoluyla yaptığı kıyaslara “*muğalata*” adını verir. Her ne kadar akıl, hissedilir âlem üzerine konuşurken vehimle ortak paydada buluşsa da metafizik âlem söz konusu olduğunda vehim akli yalanlar.²⁹¹ Bu durum insan tabiatında yoğun bir şekilde kendini gösterir ve vehmî yargılar akla dair ahkâma baskın gelir.²⁹²

İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Burhân*’da akıl dışında ikinci bir zorunlu yargı kaynağından bahsederek vehmin kuvvetine dikkat çeker:

Aklın dışından kaynaklanan zorunluluk ise aklın evveli bir hükmünün bulunmadığı şeylerde vehim gücünün kesin olarak ve vehmi zorunlulukla verdiği hükümleridir. Bununla birlikte o şeyler duyulurların dışında olduğundan vehim, nefsi onlar hakkında yanlış bir zorunlu hüküm vermeye mecbur eder. Çünkü vehim, bunları duyulurların hükümlerine katmaktadır. Mesela nefis, ilk olarak temyiz gücüne sahip olup da henüz görüşler ve düşünmeyle donanmadan önce şöyle bir hüküm verir: “Her mevcut bir mekânda veya işaret edilen bir yerdedir; o halde âlemin içinde

²⁸⁹ Black, “Wahm”, s. 230.

²⁹⁰ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 53.

²⁹¹ İbn Sînâ, *Uyûnü'l-Hikme*, s. 12; İbn Sînâ, *İnsan ve Âlem*, s.161-162. Nefs, vehimde tahayyül edilmeyen ve resmedilmeyen şeylerin varlığını imkânsız görmeye ve onların tasdikini inkâr etmeye sevk eder. [İbn Sînâ, *Nefs*, s. 300; Hall, “The Wahm”, s. 543.]

²⁹² Hall, “The Wahm”, s. 542.

veya dışında olmayan şey, mevcut değildir.”. Nefis buna zorunlu olarak hükmetmektedir. Bunu zorunlu kılan akıl değildir fakat akıl susmaktadır...böylece... aklî zorunluluktan başka olduğu bilinir.²⁹³

İbn Sînâ açısından vehim, öylesine güçlüdür ki karşısında durabilecek ve insanı doğru yola sokacak güç akıl değil din ve felsefi bilimlerdir. “Eğer dini yasalar, bu vehimlere muhalif olmasaydı bunlar yaygın doğrular (*meşhûrât*) olurdu. Ancak bu vehimlerin yaygınlığını ve herkesçe benimsenmesini yalnızca hakiki dini görüşler ve felsefi bilimler önleyebilir.”²⁹⁴

Netice itibariyle vehmî yargılar akıl onları reddetse de etmese de insan idrakinde aklın önüne geçebilecek kudrette güçlüdür. Vehmî önermeler olarak nitelendirebileceğimiz inançlar ve yargılar da bu çerçevede insan için kesin bilgi hükmüne sahip olur. Kişi bir kez bir şeyin doğruluğuna inandığında o şeyin gerçekliğinden şüphe duyması olanaksızlaşır. İbn Sînâ’nın *Nefs Risalesi*’nde mütehayyileye ve vehme olan vurgusu da buradan kaynaklanır. Hatırlayacağımız üzere risalede Anka’nın akledilir yapıya sahip oluşu öncelikle mütehayyilede suretinin bulunması olarak ifade edilir. Nitekim musavvirede sureti olan her şey potansiyel bir akledilirdir. Daha sonra bu suretin akledilir oluşu onun dışta somut varlığına olan inanç üzerinden açıklanmaya çalışılır. En nihayetinde, bir tane olduğuna inanılanın birden fazla olduğuna da inanılacağı söylenir ve Anka’nın tümel akledilir olduğu sonucuna varılır. Burada söz konusu inanç, Anka’nın suretine vehim tarafından iliştirilen bir manâdır. Kişi Anka’nın suretine bir kez sahip olduktan sonra vehmin onun aynı diğer varlıklarda olduğu gibi cismani bir vasfa sahip olması gerektiğine hükmeder. Nitekim vehim gücü cismani bir yetidir ve algısı her şeyi somut bir düzlemde idrak eder. Akıl her ne kadar bu önermeyi yalanlasa da -vehmi önerme- zihinden gitmez.²⁹⁵ Bilakis vehim, akla galebe çaldığı için bundan sonraki süreç yani Anka gibi gerçek dışı suretlerin bir akledilir olarak meydana geliş süreci, akıl baskın gelene kadar ya da bedeni ölüm gerçekleşip vehim gücü kaybolana kadar, vehmin kontrolünde devam eder.²⁹⁶

²⁹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Burhân*, s. 63-64; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 13-14.

²⁹⁴ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 53-54.

²⁹⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 98-99.

²⁹⁶ Black, “Wahm”, s. 229.

Anka'nın somut varlığına yönelik inanç nefis için zorunlu bir önerme olsa da hayvanî idrakimiz bir akledilir ortaya koymaya muktedir değildir. Nitekim hayvanî idrak araçları ve bu *medârikin* şefi olan vehim, cismani yetiler olarak kendilerinden üstün konumdaki gayr-ı cismani yapıları meydana getiremezler.²⁹⁷ Vehim ancak inanç önermesindeki gibi bir zorlamayla önce aklı, akledilir yapıyı ortaya koymak için zorlar ve böylece soyutlamanın ileri ve son aşaması tamamlanmış olur. Sonra da akıl vasıtasıyla ayrık akılları -risaledeki ifadelerle göre hatta Tanrı'yı- zorlayarak Anka'ya yönelik akledirin sudûruna sebep olur.²⁹⁸

Bu bölüm itibarıyla şurası açıktır ki gerçek dışı suretlerin kaynağı hayvanî nefisteki mütehayyile ve vehim yetileridir. Onların metafizik âlem üzerindeki etkisi daha doğrusu zorlamasıysa aslında idrak sürecinde akla baskın gelerek, onu, Anka'ya dair aklediliri almaya, bu amaçla düşünme ve soyutlama faaliyetlerini gerçekleştirmeye teşvik olmalarıdır. Öyleyse İbn Sînâ'nın zorlamayla maksadı Anka'ya dair akledilirin elde edilmesinde insan idraki açısından gerekli hazırlıkların tamamlanması böylece sahte de olsa akledilirin talebi olmalıdır. Biz, var olmayan ve olması imkânsız bir şey için ayrık akıllardan talepte bulunuruz.

İbn Sînâ, risalede, Anka'ya dair akledilirin Faal Akıl'ın yapısında bulunmamakla birlikte ondan sudûr ettiği hususunda açıktır. O sebeple tartışma ilerleyen bölümlerde sudûrun kaynağından çok sudûr edenin keyfiyetine yönelik olacaktır. Önümüzdeki bölümde soyutlamanın son evresi olan aklı, onun kontrolündeki tahayyülü yani müfekkire gücünü kurgusal suretlerle ilişkileri bakımından ele almaya çalışacağız. Bu bölüm daha çok bir geçiş bölümü olarak planlanmış olup Faal Akıl suretler ilişkisine geçmeden evvel bir köprü görevi üstlenecektir.

²⁹⁷ Durusoy, “Vehim Kavramı”, s. 130. Zira akli önermeler insan fitratına ne kadar uygun ise vehmî önermeler de o kadar uygun olup fitrat tarafından onaylanırlar.

²⁹⁸ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 100.

2. Aklî İdrak ve Akıllar

2.1. İnsani Nefs

Aristoteles insan aklının hayal gücündeki imgelerde (*images*) yer alan suretleri (*forms*) düşündüğünü söyler.²⁹⁹ Bu durum İbn Sînâ'da mütehayyile ve musavvirenin de içlerinde bulunduğu beş iç duyuyla ifade bulur. Hayal, yani musavvire ortak duyudan gelen suretleri saklar, mütehayyile ise vehmin kontrolünde musavviredeki bu imgeleri ayrıştırır ve birleştirir. Nihayetinde vehmin suretlerden çıkardığı manâlar ve mütehayyiledeki suretlerle elde edilen bileşke akla sunulur. Bu süreç kurgusal suretler için de aynı şekilde gerçekleşir. Aradaki fark mütehayyilenin dıştan gelen iki farklı şeye ait iki farklı sureti - her ikisini de maddi ilişenlerinden bir dereceye kadar ayırdıktan sonra- birleştirmesidir. Gerçek dışı suretleri kurgusal olarak adlandırma sebebimiz de doğrudan bir *misdâkı* olmayıp hayvanî nefste mezkur yetiler vasıtasıyla üretilmiş olmalarıdır.³⁰⁰

Vehmin kontrolünde akla sunulan form ve yargıların yanı sıra akıl, potansiyel bir aklediri elde etmek üzere tahayyülle doğrudan ilişki kurabilir. Aklın kontrolüne giren mütehayyileye artık “müfekkire gücü” denilir. Müfekkire gücü, aklın akledilirleri hem elde etme sürecinde hem de elde ettikten sonra aktif bir şekilde faaliyet gösterir.³⁰¹ Buna göre müfekkirenin birincil ve asli görevi aklın hizmetinde kalarak onu akledilirleri almaya hazır hale getirmektir. Aristoteles'ten alıntıladığımız sözün anlamı da burada belirginleşir. Akıl, kendine bağlı düşünme sürecini müfekkire üzerinden dolayısıyla tahayyüldeki suretler üzerinden gerçekleştirir. Tahayyül ile maksadımız düşünme eyleminin fiili boyutudur. Tüm hissî ve hayalî suretler musavvirede saklanmaktadır. Dolayısıyla akıl, musavviredeki suretleri -potansiyel- birer akledilir olarak görür ve müfekkire gücü aracılığıyla işlemlerini o suretler üzerinden gerçekleştirir.³⁰²

Müfekkire gücü, akklı, akledilirleri almaya hazır hale getirmek için musavvire gücünde saklanan ve akledilir surete en çok benzeyen formları tespit eder ve bu suretleri

²⁹⁹ Aristoteles, *De Anima Books II and III*, çev. D. W. Hamlyn ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson, Oxford: Clarendon Press, 2002, s. 64.

³⁰⁰ İbn Sînâ, *De Anima*, s. 44-45.

³⁰¹ Düşünme (*fikr*) genel olarak akla ait bir eylem olarak ifade edilir. Hatta İbn Sînâ “*el-fikru 'n-nutkı*” tabiri ile düşüncenin akla ait olduğuna işaret eder. [İbn Sînâ, *De Anima*, s. 175.] Diğer taraftan düşünme, müfekkire gücüne atıfla hayvanî nefsin dahil olduğu süreçler için de kullanılmaktadır. [İbn Sînâ, *De Anima*, s. 170, 268; Gutas, *Miras*, s.104.]

³⁰² İbn Sînâ, *De Anima*, s. 235; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 411-412.

ayrıştırıp birleştirerek akla akledilir olmaya aday seçenekler sunar.³⁰³ Bu durumda akıl, bir surete yönelik aklediliri elde etmek istediğinde müfekkire gücünden ona uygun suretler bulmasını ister. Dikkat edilmesi gereken nokta akledilir suretlerin hali hazırda musavvirede bulunmamasıdır. Aksi halde sudûrun anlamı kalmaz, akla gelen suretler soyutlandıktan sonra tamamen mekanik bir düzen içerisinde akledilirlerin elde edildiği söylenirdi. Diğer taraftan akledilir suretlerin Faal Akıl'dan sudûr ettiğini söylemek insandaki düşünme eylemini dolayısıyla soyutlamayı, “söylenmiş olmak için söylenen” (*facon de parler*) bir ifade haline getirmez.³⁰⁴ İbn Sînâ'nın akla bağlı idrak süreçlerini anlatırken seçmiş olduğu çıkarsamak, istifâde etmek, talep etmek,³⁰⁵ bulmak gibi lafızlar da akledilirlerin insan aklında bulunmamakla beraber aklın aktif bir çalışması sonucunda elde edildiğini gösterir.³⁰⁶

Sonra bizdeki ilk bilgileri elde eden güç, söz konusu iç vehimleri mütalaa ederek benzer ve farklı olanları birbirinden ayrıştırır, her suretten ona bîlâraz ait olanları çıkarır ve ona bizzat ait olanları soyutlar. Böylece o güçte ilk olarak basit şeylerin tasavvuru meydana gelir. Sonra müfekkire denilen gücün yardımıyla o basitlerin bir kısmını diğeriyle birleştirir ve bir kısmını diğereinden ayırır. Bu sayede o güçte o anlamlar hakkında bileşimler oluşur.³⁰⁷

Her ne kadar bazen tikel duyuların tekrarından tümevarım yoluyla tümel şeyler çıkarsak da bunun nedeni, duyunun söz konusu tümel şeyleri idrak etmiş ve onlara ulaşmış olması değildir... akıl ise o tikellerden duyunun ulaşamayacağı aklî bir anlam çıkarmış, hatta akıl kendisine gelen ilahi bir feyzin aydınlatmasıyla o anlama ulaşmıştır.³⁰⁸

³⁰³ Mütahayyile ve müfekkire gücünün bir ve aynı yetinin iki farklı veçhesi olduğu göz önünde bulundurulsa da kabiliyetleri bakımından bir farklılık beklenmemelidir. Buradaki tek fark vehmin değil aklın kontrolünde eylemesidir.

³⁰⁴ Tüm düşüncelerimiz doğrudan Faal Akıl'dan geliyor değildir. Fikirler insan aklında Faal Akıl'dan sudûr etmeden önce de var olan şeylerdir. Zaten müfekkirenin müfekkire oluşunun bir anlamı da budur. Örneğin orta terim Faal Akıl'dan gelse de kıyası, daha önce elde ettiği terimler ile Kur'an nefsin kendisidir. Yani en nihayetinde bilimsel bilgi Faal Akıl'dan sudûr etse de o bilgiyi türetmeye çalışan böylece yeni fikirler üzere yeni sonuçlar elde etmeye çabalayan insan nefsidir. Kaldı ki akledilir suretlerin bizatihi kendisi tahayyüle gelmiş olan potansiyel durumdaki imajların işlenmiş ancak daha sonra Faal Akılca aydınlatılmış halidir. [Dag Nikolaus Hasse, “Avicenna on Abstraction”, *Aspects of Avicenna*, ed. Robert Wisnovsky, New Jersey: Markus Wiener, 2001, s. 57-58.]

³⁰⁵ İbn Sînâ 'ya göre “Öğrenme, Faal Akıl ile ittisal için tam istidâdın talebi olur.” [İbn Sînâ, *Nefs*, s. 430.] Peygamberler gibi düşünme faaliyetine ihtiyaç duymadan bilgiye erişebilenler hariç herkes için bilgi edimi Faal Akıl'ın feyzi ile mümkündür. Diğer taraftan bu feyz daha çok ontolojik bir ilke gibi işler. Onu harekete geçirip akledilirlerin gelmesini sağlayan insana ait düşünme faaliyetleridir. [Gutas, *Miras*, s. 129-130.]

³⁰⁶ Hasse, “Avicenna on Abstraction”, s. 44-45; Davidson, *Intellect*, s. 98-100.

³⁰⁷ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 264.

³⁰⁸ İbn Sînâ, *II. Analitikler*, s. 191-192.

Hazırlık süreci tamamlandıktan ve akıl, akledilir suretleri elde ettikten sonra müfekkire gücünün ikinci bir görevi daha vardır: Faal Akıl'dan gelen basit bilgilerin³⁰⁹ düzenlenmesi. Buna göre müfekkire belirli bir sıra ve düzen içerisinde söz konusu ilmin ayrıştırılmasında aklın kontrolünde çalışır. Bu durum, insani nefis *müstefad akıl* seviyesine erişinceye kadar devam eder. Söz konusu düzenleme basitçe parçalara bölmekten ibaret değildir.³¹⁰ Nitekim bilimsel düşüncenin merkezinde yer alan kıyasta orta terimin elde edilmesi bu ayrıştırma neticesinde gerçekleşir. Kıyasın diğer öğelerinin birleştirilmesi de müfekkire gücünün yardımıyla. Bir örnek üzerinden ifade edecek olursak daha önceden ayrıştırılmış insan ve ölümlülük kavramları yan yana geldiğinde canlılık kavramını orta terim olarak ayrıştıran müfekkire gücüdür; lakin müfekkire gücünün tam olarak hangi suretin canlılık olduğunu nasıl bilebildiği açık değildir.³¹¹

Netice itibarıyla müfekkire gücü, ilk akledilirlerin elde edilğinde de bilimsel önermelere bağlı sonuçlar elde ederken de akıl tarafından aktif bir şekilde kullanılır. Dolayısıyla müfekkire, insan ilmi açısından sezgiyle birlikte merkezi bir role sahiptir hatta kesbe dayalı insan düşüncesi ancak müfekkireyle gerçekleşir. Buna mukabil sezgi, çoğu zaman bir çaba gerektirmeden ya da aklî kıyaslar kurmadan bilginin elde edilmesidir.³¹²

İbn Sînâ'ya göre müfekkire gücü nefsin Faal Akıl ile ittisaline bir kere vesile olduktan sonra nefis ne zaman isterse bu ittisali tekrar kurabilir. Bağlantıyı yeniden kurmak için hayvanî nefsin idrak araçlarına ihtiyaç duymaz. Hayvanî idrak araçları bir binek gibidir, ulaşılması gereken yol tamamlandığında artık onlara ihtiyaç kalmaz. Böylece işlevleri tamam olan idrak araçları akıl tarafından terk edilir ve nefis zatına

³⁰⁹ Düşünsel, basit ve nefsanî bilgi arası ilişki için bkz. İbn Sînâ, *Nefs*, s. 424.

³¹⁰ Söz konusu ayrıştırma işlemi akledilirlere yönelik olduğunda düşünme eylemi hayvanî nefse ait güçler tarafından gerçekleştirilemez. Bu sebeptendir ki İbn Sînâ'nın akledilirlere yönelik tasnif işlemini gerçekleştiren merci hayvanî nefse ait değil akla ait düşünme olmalıdır. [Gutas, *Miras*, s. 117-118.]

³¹¹ Herbert A. Davidson, *Alfarabi Avicenna Averroes on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, 96-98; Hacı Kaya, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci" *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2014): 15-17. (Sayfa numaraları İSAM baskısına göre verilmiştir.)

³¹² Sezgi, her ne kadar İbn Sînâ epistemolojisi açısından ve dahi huzûri bilginin tahayyülde irtisamı açısından vazgeçilmez bir yere sahip olsa da konumuz kapsamında ayrı bir başlık altında ele almayı uygun görmedim. Bu sebeple bazı yayınlara işaret etmekle iktifa edeceğiz. Lütfen ayrıntılı bilgi ve İbn Sînâ'da sezgiye dair pasajlar için bkz. Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden: Brill, 2014, s. 179-201; Davidson, *Intellect*, s. 95-103; Gutas, *Miras*, s. 97-113; Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Kriteri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014): 191-210; Şaban Haklı, "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2007).

döner.³¹³ Diğer taraftan, bu durum, nefsin kendi fiilleri ile meşgul olduğu ve Faal Akıl'a yönelerek akledilirleri müşahade etmeye devam ettiği sürece böyledir. Akıl, gerçek dışı suretlerde olduğu gibi kendinden aşağıda olan suretlerle iştiğal eder veya cismani meşgalelere dalarsa akledilirleri tekrar elde etmek için hayvanî nefsin idrak organlarına ihtiyaç duyacaktır.³¹⁴

Eğer nefse, getirdiği durumlarla nefsi meşgul edecek bir şekilde altındaki güçlerden birisi musallat olursa, nefsi kendi fiilinden alıkoyar, dolayısıyla nefis kendi fiilinden yüz çevirir. Eğer nefsi alıkoymazsa nefis bundan sonra kendine özgü fiillerinde onlara ihtiyaç duymaz. Ancak nefis, onlara özellikle kendisinde bir kere daha hayalî güçlere dönmeye ihtiyaç olan durumlarda ihtiyaç duyar.³¹⁵

Gerçek dışı formlar için akledilirlerin elde ediliş süreci gerçek suretlerinki gibi olsa da onlar tahayyülün zorlamasıyla akledilir olarak sudûr ederler. Bedenin ölümüyle mütehayyile gücü de zâil olacağı için kurgusal suretler bedenle birlikte kaybolacaktır.³¹⁶ Bu durumda onların kurgusal gerçekliği ancak bu dünyayla sınırlıdır ve Faal Akıl'ın yapısında bulunmadıkları için tekrar ve tekrar mütehayyile tarafından kurgulanmak zorundadırlar.

Hayvanî idrak sürecinin bir ürünü olarak kurgulanan gerçek dışı suretler Faal Akıl'dan sudûr etmekte ve sahte bir gerçeklik içerisinde akledilirler arasında yerini almaktadır. Burada hatanın kaynağının bedeni yetilere bağlı yanlış kıyaslar olduğu açıktır.³¹⁷ İbn Sînâ her ne kadar ilk dönem eserlerinde kıyasın sonuçlarının Faal Akıl'dan geldiğini söylese de bu hatalı bir sonucun çıkmasına engel değildir. Nitekim tüm bu unsurların ortaya konulup hazırlanmasında akıl, müfekkire gücünü yani bedensel bir yetiyi kullanır. Dahası, kendisinden varlık anlamından başka bir şeyin sudûr etmediği Faal Akıl için doğrudan kötülüğün sudûr kaynağı olduğu söylenemez.³¹⁸

³¹³ İbn Sînâ, "Kitâbu'l-Mübâhasât", s. 232; Rahman, *Kitâb al-Najât*, s. 56; Hasse, "Avicenna on Abstraction", s. 52.

³¹⁴ İbn Sînâ, "Kitâbu'l-Mübâhasât", s. 199; İbn Sînâ, *De Anima*, s. 221-223.

³¹⁵ İbn Sînâ, *Nefs*, s. 390.

³¹⁶ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 112.

³¹⁷ Davidson, *Intellect*, s. 98-99.

³¹⁸ Onların niteliği ancak Zorunlu Varlık'ı sürekli müşahade etmek ve ondan yüz çevirmemektir. [İbn Sînâ ve İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, çev. M. Şerefeddin Yalıtıkaya ve Babanzade Reşid, İstanbul: YKY, 2004, s. 133.] Dolayısıyla faal akıllardan gelen bilgi Tanrı'ya dayandığı için hatalı olması mümkün değildir. Öyleyse hata insanda olmalıdır. İnsanın bilgiyi edinimi ise ya sezgiye bağlı bir düşünme ile ya da müfekkire gücüne bağlı bir düşünme ile mümkündür. Sezgiye bağlı düşünme ise müfekkirede olduğu gibi uzun bir akletme

...nefs bedende olduğu müddetçe ilgilendiği her şey hususunda tahayyülde bir düşmana sahiptir. Eğer o (yani nefis) (kendi) faaliyetiyle ilgili her şeyde onunla iş birliği içinde olmaya çabalarsa, kendine özgü faaliyetiyle meşgul olmaya devam etmesi onun için kolay olacaktır. Ancak (kendi) faaliyetiyle ilgili herhangi bir konuda onunla ortak olmayı istemezse, inatçı bir hayvanın binicisi gibi, dikkati dağılıp engellenecektir.³¹⁹

Netice itibariyle kurgusal suretler, nefste bir tür sabitliğe sahip akledilir olmaya aday suretlerdir. Ancak, İbn Sînâ'nın risalede söz konusu suretlerin Faal Akıl'dan sudûr ettiğini ya da tahayyülün zorlamasıyla Tanrı'dan taşıdığını belirtmesi, soyut akılların yapısında olmayan bu şeyleri nasıl verebildikleri sorusunu akla getirir. Bu sebeple ayrı akılların yapısı ve Faal Akıl ile kurgusal suretler arasındaki ilişki daha yakın bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

2.2. Sudûr ve Varlık Anlamı

Sudûr teorisi incelendiğinde Tanrı'dan taşan ve şeyleri oluşturan özün bizzat varlık anlamı olduğu görülmektedir. Bu noktada ister Zorunlu Varlık olsun ister onun eserleri veya eserlerinin kendisi arasındaki sebep-sebepli ilişkileri olsun varlık anlamı bakımından yapılacak karşılaştırmalar iki düzeyde ele alınabilir. Bunlardan ilki özel varlık olup ikincisiye bizzat varlık anlamının kendisidir. Eser ve fail arasındaki karşılaştırma varlık anlamının kendisi üzerinden yapıldığında her daim sebep-sebepliden üstün olacaktır. İbn Sînâ bu duruma *eş-Şifâ/Metafizik*'te şu şekilde değinir:

Sonra, etkileneni tür ve madde bakımından kendisine ortak olmayan ve yalnızca varlık anlamının bir yönünde ortak olan fâil ve ilkede varlığa sahip olan anlamın durumu dikkate alınamaz. Çünkü o iki (fâil ve münfail), o anlamda ortak değildirler. Şu hâlde varlığın kendisinin itibara

faaliyetine ihtiyaç duymaz ve ilahi sudûr çaba sarf etmeksizin gerçekleşir. [İbn Sînâ, "Kitâbu'l-Mübâhasât", s. 231; İbn Sînâ, *Nefs*, s. 432-434.] Yine müfekkire gücü orta terimi bulmak için musavviredaki suretleri inceleyip orta terime en yakın sureti akla sunarken sezgi bu süreçlere ihtiyaç duymadan orta terimi birdenbire elde eder. Bilginin kaynağı her ikisi için de ayrık akıl olmasına karşın sezginin kurmuş olduğu doğrudan ilişki ona ait bilginin hatasız olmasını sağlamaktadır. Bu durumda hatanın kaynağı için geriye kalan tek seçenek yine mütehayyile/müfekkire gücü olmaktadır. [Davidson, *Intellect*, s. 101-102; Şeniz Yıldırım, "İbn Sînâ ve Descartes'ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması", *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2013): 126.]

³¹⁹ Alıntılanan pasajın tercümesi için bkz. Gutas, *Miras*, s. 120.

alınması kalmaktadır. Bunun dışındakilerde fâil ilkeye eşit ve ondan fazla olan varlığın dikkate alınması durumuna dönüyorsa fâil ilke ona eşit değildir. Çünkü fâil ilkenin varlığı kendinden iken, etkilenenin varlığı o edilgi bakımından fâil ilkedendir.³²⁰

Pasaja göre bahsi geçen kıyas yani fâil ve münfail arasındaki karşılaştırma ancak ortak oldukları yön üzerinden yani varlık anlamının kendisi üzerinden yapılabilir. Sudûr teorisi de esasen bu varlık anlamının İlk'ten başlayarak akıllara ve oradan da ay altı âleme feyz olunmasıdır. Dolayısıyla varlık veren nedenler yani akıllar için feyz edilen kendi sahip oldukları özel varlık anlamları değil bizatihi varlık anlamının kendisidir. Özel varlık dediğimiz şey ise bu varlık anlamının onu almaya kabil istidatlarda özelleşmesinin bir sonucudur. Burada dikkat edilmesi gereken nokta hiçbir var olanın özel varlığı açısından kendisinin nedeni olanla bir ortaklık taşımadığıdır. Nitekim fail nedenler kendi özel varlıklarının bir benzerini meydana getirseydi evrende yeni türlerden bahsedemezdik. Bu sebeptir ki her akıl ayrı bir türdür ve yeni bir tür olarak altındaki akla sebeptir. Bu durum Faal Akıl açısından da böyledir. Nitekim “en üstün, pek çok bakımdan en üstüne tâbidir.”³²¹ Faal Akıl da İlk'ten sudûr eden varlık anlamını feyz eder. Bu feyz, ay altı âlemdeki mevcudatta yani kabil konumdaki şeylerde özel bir varlık anlamına dönüşür. Ancak Faal Akıl'dan diğer akıllarda olduğu gibi ayrık bir akıl sudûr etmez. Bu durumu ilerleyen paragraflarda detaylıca tartışacağız. Şimdilik, buraya kadarki kısmı kurgusal karakterler açısından ele alalım.³²²

Varlık anlamının özelleşmesi olarak ay altı âlemdeki şeylerin meydana gelmesi kurgusal karakterler açısından iki şekilde tahlil edilebilir. Varlık anlamının söz konusu formlar için özelleşmesinin haricî hiçbir mânisi yoksa yani suretlerin ayrık akıllardan sudûruna yönelik dış bir engel yoksa sudûrun gerçekleşmesi yalnızca göksel hareketler vasıtasıyla maddi mizacın tekamülüne ihtiyaç duyar. Bu durumda Anka gibi suretler henüz var olmamış şeyler olarak kabul edilirse yani bu türden bir özelleşme gerçekleşmemişse dışarıda mezkûr suretleri almaya hazır yani mizacı gerekli itidale kavuşmuş bir madde henüz yoktur, deriz. Diğer taraftan bu tarz bir özelleşmenin hiç

³²⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 492.

³²¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 750.

³²² İbrahim Halil Üçer, *Suret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik, 2017, s. 345-346.

gerçekleşmeyeceği belirtiliyorsa kurgusal karakterlerin varlığının imkânsız olduğuna hükmederiz. Nitekim imkân ya varlıkla ya da yoklukla neticelenir.

İkinci tahlil risaledeki görüşlere daha yakındır.³²³ İlk'ten başlayıp en küçük varlık formuna kadar hiçbir şey feyzden hâli olamayacağına göre Anka da bir şekilde varlık anlamından payını almalıdır; ancak *Nefs Risalesi* boyunca kurgusal karakterler kötülük olarak isimlendirilmiştir ve varlık anlamının bizatihi kötülüğü barındırmayacağı açıktır. İlk'e en yakın özelleşmeler olarak ayırık akıllar da bu formlardan münezzehtir. Diğer taraftan risalede, tüm akledilir formlar gibi kurgusal suretlerin de Faal Akıl'dan geldiği belirtilir hatta ayırık akılların bünyesinde olan akledilirlerin bir an dahi olsa muhakkak bir tür varlığa sahip olacakları ima edilir. Buna karşın tekrar söz konusu suretlerin imkânsız olduğu söylenerek varlığa gelmelerinin mümkün olmadığı vurgulanır.³²⁴ Dolayısıyla imkânsız bir şeyin akıllarda olması da imkânsız kabul edilir.

Netice itibariyle kurgusal suretler, sudûr sistematüğinde gerek sudûrun elemanları gerekse varlık anlamının bizatihi kendisi arasında gerilime yol açmakta kurgusal suretlerin varlık ve yokluk arasında sıkışmasına sebebiyet vermektedir. İbn Sînâ'nın risalede kötülükle kastının tam olarak ne olduğu ve ayırık akıllarda mevcut tüm akledilirlerin bir an dahi olsa var olacağı iması risalede açıklığa kavuşturulmamıştır. O sebeple önümüzdeki paragraflarda önce bolluk ilkesini (*Principle of Plenitude*) sonra da kötülük kavramını filozofumuz açısından kısaca ele almaya çalışacağız. Daha sonra da varlık anlamı/sudûr ve sudûrun elemanları olan Faal Akıl/*Vâhibu's-Suver* ile kurgusal suretler arası ilişkiyi tartışacağız.

2.3. Bolluk İlkesinin İmkânı

İbn Sînâ'ya göre bir şey eğer zatı itibariyle Zorunluluk taşıyorsa o şey her durum ve koşulda zorunludur. Bu tarife uyan tek varlık Tanrı'dır. Onun haricindeki tüm varlıklar/mahlûkat zatlari itibariyle ancak mümkündür. Bolluk ilkesine³²⁵ göre bir şey

³²³ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 102.

³²⁴ Black, "Fictional Beings", s. 5.

³²⁵ İlkenin kavramsallaştırılması ilk defa *The Great Chain of Being* adlı eserinde tarihçi Arthur O. Lovejoy tarafından gerçekleştirilmiştir. [Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, London: Harward U. Press, 2001. Ayrıca bkz. Jaakko Hintikka, "Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas", *The American Philosophical Association* 49 (1975-1976): 22-38; Keith Ward, "Principle of Plenitude", *Religion in the Modern World*, UK: Cambridge U. Press, s. 58-64.]

mümkün kabul ediliyorsa o şey herhangi bir anda en azından bir kez gerçekleşmeli ya da var olmalıdır. İbn Sînâ, risalede bu yönde bir imada³²⁶ bulunsa da böyle bir düşünceyi - en azından mutlak anlamıyla- benimsemez. Ona göre bir şey imkân dairesine girmişse o şeyin gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi zorunluluk taşımaz, bir müreccihin tercihinine bağlı şekil alır. Bu durumda başkasıyla zorunlu olan her şey özü gereği mümkün olsa da özü gereği mümkün olan her şey başkasıyla zorunlu değildir.³²⁷

İbn Sînâ'nın bolluk ilkesini reddettiğine yönelik bir diğer ipucu da tümeller yaklaşımında gizlidir. Filozofa göre bir şeyin tümel sayılabilmesi için en temel şart onun çokluğa yüklenebilir veya söylenebilir olmasıdır. Bu durum “Güneş” örneğinde olduğu gibi hariçte tek bir örneği olan tümeller için de “yedigen ev” gibi hiçbir örneği bulunmayabilecek tümeller için de böyledir. Dikkat edilirse “yedigen ev” örneğinde İbn Sînâ, dışta teşahhus etmeyecek olsa bile bir şeyi tümel olarak kabul etmek için imkân halinin yeterli olduğunu ima eder. Dolayısıyla filozof, imkân dairesine giren her şeyin gerçekleşmek zorunda olduğunu düşünüyor olamaz. Netice itibarıyla özellikle Anka gibi imkânsızların tümel oluşu göz önünde bulundurulduğunda sadece tikeller için değil tümeller için de bolluk ilkesinin gerçekleşmeyeceği daha net görülür.

İbn Sînâ'nın bolluk ilkesini savunduğunu düşündüren nedenler de vardır. Bunlardan belki de en güçlüsü bazı eserlerinde kipleri tanımlarken zamansal ifadelerle atıfta bulunmasıdır.³²⁸

Bazen de ‘mümkün’ denilir ve bundan başka bir manâ anlaşılır: Bundaki itibar, olumlu veya olumsuz olsun, öznenin varlığın hallerinden herhangi bir hal içinde bir şeyle nitelenmesine yönelik değildir. Aksine onun gelecekteki durumuna yöneliktir. Buna göre gelecekte varsayılan herhangi bir zamanda bu anlamın varlık veya yokluğu zorunlu değilse; o, mümkündür. Kim bunda (imkânda) bu şeyin şu anda yokluğunu şart koşarsa, gereksiz bir şeyi şart koşmuş olur. Çünkü o, (gelecekte mümkün olan şeyi) şu anda var kabul ettiği zaman onu zorunlu varlık alanına

³²⁶ İbn Sînâ, “Letter on the Soul”, s. 99; Black, “Fictional Beings”, s. 4-5.

³²⁷ Wisnovsky’e göre İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı kaplam olarak aynı ama işlem olarak farklı şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutulursa haricî varlıklar için her zâtı mümkün olanın başkasıyla zorunlu olduğunu her başkasıyla zorunlu olanın da zâtı gereği mümkün olduğunu söylemekte sakınca yoktur. [Wisnovsky, “İbn Sînâ cı Gelenek,” s. 142-143.] Mesele zihni varlıklar açısından ele alındığında söz konusu yorumun aynıyla geçerli olduğu söylenebilse de bazı sorunlara yol açmaktadır. Bu sorun da bizim tezimizin temel problemlerinden biri olan Anka gibi kurgusal suretlerin kaynak problemdir. Biz eğer zihni varlıklara özü gereği mümkün oldukları için başkası aracılığıyla da zorunludurlar dersek ve bir tür akledilir yapı ya da varlık atfedersek onların nereden ve nasıl geldiğini açıklamamız gerekecektir.

³²⁸ Şenel, *Felsefenin Temel Konuları*, s. 34-38.

çıkardığını sanmakta, oysa var kabul etmeyip tersine yok saydığı zaman onu zorunlu yokluk alanına çıkardığını bilmemektedir. Eğer bu zarar vermiyorsa o da zarar vermez.³²⁹

Allen Bäck, İbn Sînâ'da zamansal atıfla modalitelerin şu şekilde anlaşılabilirliğini söyler:

Zorunluysa, (o halde) sürekli,
Eğer bazen var bazen yok ise, (o halde) mümkündür,
Eğer hiçbir zaman yok ise, (o halde) imkânsızdır.³³⁰

İbn Sînâ her ne kadar bazı metinlerde modalite ve zamansallığı yan yana getirirse de kiplerin zamanda gerçekleşen yapılar olduğu fikrine karşıdır. Biz, mümkün bir şeyin bazen gerçekleşip bazen gerçekleşmeyeceğini söyleriz; lakin bazen gerçekleşen bazen gerçekleşmeyen şeyin mümkün olduğunu dile getirmeyiz. Her ne kadar iki yaklaşım birbirine benzer dursa da İbn Sînâ için zamansallık kiplerin nedeni değildir. Zaten Allen Bäck de yukarıdaki formülasyonun tam tersinin geçerli olmayacağını dile getirir.³³¹

Netice itibariyle İbn Sînâ'nın kipler üzerine görüşleri de bolluk ilkesini benimsediğine delil olarak kullanılamaz. Diğer taraftan Allen Bäck söz konusu reddin mutlak anlamda bolluk ilkesine yönelik olduğunu, daha zayıf bir anlamıyla bolluk ilkesinin zihnî varlık düzeyi için kabul edilebileceğini belirtir.

Anka örneğini bolluk ilkesi açısından ele aldığımızda kurgusal suretlerin dışta var olmaları imkânsız olmakla birlikte zihinde bir tür varlıklarının olabileceği söylenebilir. Bilhassa somut varlığı olmayan şeylere yönelik tescim edici vehmî yargılar pratikte tahayyül edilebilen her şeyin var olabileceğine yönelik inançlar olarak karşımızda durmaktadır. Yedigen ev örneğinde olduğu gibi geometrik şekillere yönelik yaklaşımımız da böyledir. Her ne kadar dışarıda yedigen bir ev olmasa da ona yönelik kavram mevcuttur. Böylece var olmayan tikeller ortaya atabiliriz. Bu durum imkân kavramı açısından ele alındığında hiçbir zaman var olmayan ve hiçbir zaman var olamayacak şeylerin zihnimizde herhangi bir zaman diliminde var olmasının mümkün olduğu

³²⁹ İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 32-33.

³³⁰ Bäck, "Conception of the Modalities", s. 233.

³³¹ Bäck, "Conception of the Modalities", s. 233; Yusuf Daşdemir, "İbn Sînâ Mantığında Modalite" (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.), s. 100-102.

anlamına gelir. Böylece Anka gibi kurgusal karakterler için mütehayyileye dayalı bir zihnî gerçeklik inşa edilebilir.³³²

Sonuç olarak dışta hiçbir gerçekliği olmayan şeyler zihnî süreçlerle doğrulanabilir yeni bir gerçekliğe dayalı hale gelirler ve İbn Sînâ için bolluk ilkesi mutlak haliyle kabul görmese de zihnî varlık açısından ele alındığında kabul edilebilirdir. Diğer taraftan mesele mantıksal düzeyde ele alındığında bazı sorunlar ortaya çıkar. Nitekim, olgulara veya mantıksal ilkelere çelişik şeyler İbn Sînâ için imkânsız kategorisine alınır ve söz konusu zihnî varlık yaklaşımını genele uygularsak imkânsız olan bir şeyin aynı anda hem mümkün hem imkânsız olduğunu söylemek gerekecektir.³³³

Zayıf anlamıyla bolluk ilkesine yöneltilebilecek bir diğer eleştiri de -İbn Sînâ için- zihinde var olan şeylerin gerçeklikte bir karşılığının olması gerektiğidir. Bu itiraz zihindeki suretlerin kaynağının dış gerçeklik olmasıyla desteklenir. Nitekim soyutlama süreci dış duyulardan gelen suretlerle başlayarak zihinde maddi ilintilerinden ayrılmış aklî suretlerin var olmasıyla neticelenir. Şu an hayatta olmayan yani dışta tekil varlığını duyumsamadığımız yakınlarımıza ait bir zihnî sabiteyi ona ait geçmiş duyularımızla elde ederiz.³³⁴

Bu türden bir itiraz tahayyülün iki farklı sureti ayrıştırıp birleştirebildiği gerçeği ile zedeleneyecektir. Anka örneğinde olduğu gibi somut bireylere dayanan suretler birleştirilerek dış gerçeklikten bağımsız yeni suretler elde edilebilmekte hatta akledilir olarak idrak edilebilmektedir. Dahası geometrik şekiller dışta bir gerçekliği olmadan tasavvur edilip işleme alınabilmektedir.

İbn Sînâ, bolluk ilkesinin herhangi bir yorumunu kabul etse dahi onların ayırık akıllarda bulunmayacağı hususundaki netliği bu ilkeye binaen kurgusal suretlerin bir gün teşahhus edebileceği ihtimalini ortadan kaldırır. Nitekim bir suretin varlığa gelmesi için hem maddi anlamda gerekli mizacın ay altı âlemde var olması gerekir hem de varlık anlamının o forma dair bir özelleşmeye imkân tanınması gerekir. Oysa İlk'ten taşan varlığın bizatihi kötülük olması mümkün değildir.

³³² Bäck, "Conception of the Modalities", s. 233-234.

³³³ Bäck, "Conception of the Modalities", s. 234-235.

³³⁴ Bäck, "Conception of the Modalities", s. 235-236.

2.4. Gerçek Dışı Suretlerin Kötülük Oluşu ve Anka'nın İmkânsızlığı

İbn Sînâ, kötülük kavramını iyilik kavramına paralel olarak ele almakta sudûr sürecinin bir parçası ve şeylerin kemal durumunun bir yansıması olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla iyilik ve kötülük kavramları mahzâ ahlak felsefesinin bir konusu olmayıp aynı zamanda metafizik sisteminin bir parçası olarak varlık kavramı etrafında tartışılmaktadır.

İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Metafizik*'te yapmış olduğu tanım itibariyle kötülük, “bilkuve kabul edicinin kemalının yokluğudur. Kötülüğün mukabili iyilik ise varlık ve bilfiil meydana gelmedir.”³³⁵ Öyleyse biz bir şeyin kötü olduğunu dile getirdiğimizde o şey, bir noksanlık veya varlığın ademiyatı hallerine binaen kötüdür. Var olan ya da olabilecek bir şeyin zâtı itibariyle kötü oluşundan bahsedilmez. İyilikse kemal durumu olup var olma, bulunma hallerine karşılık gelir.

Şu hâlde iyilik, özetle, her şeyin tanımında arzu duyduğu ve varlığının kendisiyle tamamlandığı şeydir. Kötülüğün ise bir zâtı yoktur. Bilakis kötülük ya cevherin yokluğudur veya cevherin bir haline ait iyiliğin yokluğudur. O halde varlık iyiliktir; varlığın iyiliği yetkinliği ise varlığın iyiliğidir. Ne bir cevherin yokluğu ne de cevhere ait bir şeyin yokluğuyla birlikte olmayan, bilakis daima bilfiil olan varlık sırf iyiliktir. Özü gereği varlığı mümkün ise sırf iyilik değildir. Çünkü onun zâtı, bizatihi varlığı kendisi için zorunlu yapmaz. Dolayısıyla onun zâtı, yokluğu muhtemel olanıdır. Herhangi bir şekilde yokluğa muhtemel olan ise bütün kötülük ve eksiklik yönlerinden uzak değildir. Öyleyse sırf iyilik özü gereği zorunlu varlıktan ibarettir.³³⁶

İyiliğin varlıkla iç içe ele alınması varlığın en yüksek düzeyde gerçekleştiği daha doğrusu sırf varlık olan Tanrı'nın mutlak/sırf iyilik (*hayrun mahz*) olması anlamına gelir.³³⁷ Bu durumda iyiliğin dereceleri de varlığın derecelerine paralel olarak ilerler.³³⁸ Diğer taraftan kötülük, varlığı zorunlu olandan varlığı imkânsız olana doğru tedrici olarak artar. Öyleyse

³³⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 532.

³³⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 650.

³³⁷ “Mutlak iyilik ise, vardır ve O, ‘ilk gerçek’tir. Faal akıllar ve onlara yakın olanlar da böyledir, çünkü onlar iyiliklerin ve bereketlerin sebepleridir.” [İbn Sînâ, “er- Risâletü'l-Arşîyye”, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbasoğlu, Ankara: Kitâbiyât, 2004, s. 62]

³³⁸ “O’ndan ilk çıkan varlık en şerefli olanıdır. Bundan sonra en şerefli olanı daha az şerefli olana inilir ve nihayet en değersiz olanı [cıkışlar (sudûr) silsilesi] son bulur.” [İbn Sînâ, “Risâletü'l-Arşîyye”, s.60.]

mümkün varlıklar ne tam anlamıyla kötü ne tam anlamıyla iyidir. Onların iyi veya kötü oluşu imkânlarının derecesinden pay almaktadır. İmkân hali onlar için yokluğa dolayısıyla kusur ve noksanlığa işaret etmektedir. İyi olmalarıysa varlığa yakınsamalarıyla gerçekleşir.

Zorunlu Varlığın iyi olmasının bir diğer anlamı da sırf iyilik olarak iyiliklerin dolayısıyla kemalin kaynağı olmasıdır. Şeylere iyilik bahşeden, kemallerini veren de odur. Bu onun için bir zorunluluk gibidir. Tüm var olanların ona iştiaqla yönelmesi ve iyilikten pay alarak kemale ermeye çalışmaları da bundandır. Ondan sudûr eden de ancak şeylerin kemaline vesile olmak içindir. Kemale sebebiyet veren de iyilikten başka bir şey değildir. İyilikten ancak iyilik sudûr edecektir. Sırf Varlık'tan kötülüğün yayılması beklenemez.³³⁹

İbn Sînâ *er-Risâletü'l-Arşîyye*'de sudûrun bir iyilik süreci olduğunu vurgular. Yine risalenin “Kaza ve Kader Hakkında” adlı başlığında kaza ve kader kavramlarını iyilik ve kötülükle eşleştirir. Buna göre “O’nun kazası (*hüküm*), O’nun bilinenleri, yani yoktan yaratıp meydana getirdiklerini kuşatan bilgisidir. Kaderi ise, sonuçlar için sebeplerin varlığını gerektirir.”³⁴⁰ Şeylerin varlığa gelişi Sırf İyi’nin kendisini akletmesidir. O, kendini aklettiğinde aynı zamanda tüm akledilir olanları, varlık düzenini bilmekte ve yaratmaktadır.³⁴¹ Bu durumda iyilik dediğimiz şey kaza kavramına karşılık gelir. Nitekim onun yaratması, kendini bilmesi/akletmesidir ve ondan yalnızca iyilik sudûr eder. Buna mukabil kader kavramı da sonuçlar için sebeplerin var kılınması olduğundan kötülüğün meydana gelişi kader kavramıyla açıklanır. Kötülük doğrudan yaratılan bir şey değil kaderin ikincil sonucu gibidir. Diğer taraftan bu açıklamalardan kötülüğün sudûr sürecinin bir parçası olduğu çıkarılmamalıdır zira iyilikten kötülük çıkmaz. “İyilik zatının ve ilk iradesinin bir gereğidir. Kötülük ise ilintisel ve ikincil iradesinin bir gereğidir.”³⁴²

Kötülüklere gelince, onların şahıslara, zamanlara ve yapılara (tabîa) izafe edilmesi gerekir. Bu, ileride geniş olarak açıklanacaktır. Herhangi bir türün bir ferdinde bir eksiklik ortaya çıkarsa, bu eksikliğin sebebi kabullenendeki (kâbil) bir zayıflık veya kabiliyetindeki bir kusurdan

³³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 650.

³⁴⁰ İbn Sînâ, “*Risâletü'l-Arşîyye*”, s. 61.

³⁴¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 664-666.

³⁴² İbn Sînâ, “*Risâletü'l-Arşîyye*”, s. 63.

dolayıdır; yoksa akış (feyz ve sudûr) umumidir, bu konuda bir cimrilik ya da vermemelik söz konusu değildir. Cahillerin ve zayıf akıllıların, bu yorumun Allah'ın fiillerine de râci olduğunu zannetmeleri gerekmez.³⁴³

Pasajda netçe ifade edildiği üzere kötülük varlık anlamının kendisinden -doğrudan- çıkan bir şey değildir. Bilakis onu alandaki zayıflıktan kaynaklanmaktadır. Anka örneğini hatırlarsak gerçek dışı formlar aslen mütehayyile gücünde üretilen kaynağı dıştaki suretlere dayansa bile dışta hiç var olmayan ve olamayacak şeylerin terkihi ile ortaya çıkmaktaydı. Daha sonra bu suretler vehmî yargıların onların varlığına yönelik inançlar ortaya atmasıyla akıl tarafından talep edilmekteydi. İşte İbn Sînâ da mezkûr pasajda bu tarz durumlara ithafen kötülüğün sudûr sürecinde Tanrı'dan çıkan varlık anlamının bir sonucu olmadığını bilakis varlık anlamını kabul eden mevcudattaki bir noksanlığın sonucunda ortaya çıktığını belirtmektedir.

Er-Risâletü'l-Arşîyye'de geçen filozofun kötülüğe yönelik tasnifi de çalışmamız açısından dikkate değerdir:

Kötülüğe gelince ya mutlak kötülüktür ya kötülük [iyilikten] fazladır ya da [iyilik ve kötülük] eşittir. Bu son ikisi var değildir. Çünkü az bir iyiliğin var olması için pek çok kötülüğü kabullenmek, pek çok kötülük demektir. Mutlak kötülüğe gelince, onun varlığı imkânsızdır, hikmet de onun yaratılmasını gerektirmez. [Kötülükten] fazla olan iyiliğin yaratılmasını ise hikmet gerekli kılar; zira cömert olanın onu [yaratmayı] terk etmesi ona yakışmaz.³⁴⁴

İbn Sînâ, kötülüğü mutlak olarak ele almakta ve varlığını imkânsız olarak nitelemektedir. Nitekim Sırf İyi olandan kötülük çıkması beklenemez. Bu durumda kurgusal formları kötülük olarak isimlendiren filozofun onları mutlak kötülük addetmesinden başka seçenek kalmamaktadır. Mutlak kötülüğün var olmasıysa imkânsızdır. İlahi inayet iyiliği gerektirir, mahzâ kötü bir şeyin yaratılması muhaldir. Öyleyse kötülük olan bir şey, mutlak kötülüktür ve kötülük olanın yaratılması da kendisi de imkânsızdır.³⁴⁵

Kötülük ancak bilkuvve var olabilir daha doğrusu hakkında konuşulabilir bir şeydir.³⁴⁶ Bir şey eğer varsa iyilikten pay aldığı için vardır. Kötülük onda kendi zatındaki

³⁴³ İbn Sînâ, “Risâletü'l-Arşîyye”, s. 61-62.

³⁴⁴ İbn Sînâ, “Risâletü'l-Arşîyye”, s. 62.

³⁴⁵ İbn Sînâ, *Neş*, 416.

³⁴⁶ Zübeyir Ovacık, “İbn Sînâ'da İyiliğin ve Kötülüğün Ontolojisi”, *Mütefekkir/Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 (2018): 354.

noksanlık sebebiyle arızı olarak bulunur. Kötülüğün mutlak olmasıyla maksat varlıktan hiçbir pay almayanın mutlak kötülük olacağıdır. Mutlak kötülük (olan) ise asla var olamayandır. Gerçek dışı formlar da risâlemiz kapsamında mutlak kötülük olarak kabul edilmekte ve varlıkları imkânsız addedilmektedir.

Tüm bu açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda bir şeyin kötülük olarak nitelenmesinin temel sebebi yokluğa delalet etmesidir. İbn Sînâ'ya göre gerçek, "varlığına inanması doğru olan şeye denir."³⁴⁷ Kurgusal suretlerin kötülük olarak isimlendiriliyor oluşu da onların gerçek dışı olmaları hasebiyle varlığa değil yokluğa yakınsamalarıdır. Dahası bu suretlerin yoklukları geçici bir yokluk da değildir. Nitekim Sırf iyi olan Tanrı'dan kötü olan bir şeyin sudûr etmesi söz konusu değildir. Ayrıca feyz, bir maslahat iledir dolayısıyla ondan gayesiz şeyler de sudûr edemez. Oysa gerçek dışı formlar bir kemal üzere değildir. Yetkinlik ancak yetkinliği veren yani Sırf İyi'den gelebilir. Sırf İyi'den yetkinliğe ermeyecek olan sudûr etmez. Öyleyse gerçek dışı formlar her anlamda varlığı imkânsız olan dolayısıyla muhal şeyler olmalıdır. Filozofumuz da zaten kötülüğün ancak mutlak kötülük olabileceğini onun da varlığının imkânsız olduğunu belirtmektedir.

Varlık anlamının kötülüğü/yokluğu ihtiva etmemesi sadece Sırf İyi'nin değil varlık anlamının ilk özelleşmeleri olan ayırık akılların tabiatlarında da kötülüğün yer almayacağı manasını taşır. Dolayısıyla Faal Akıl'dan kötülüğün yani gerçek dışı suretlerin sudûr etmesi beklenemez oysa tüm akledilir suretlerin Faal Akıl'dan geldiği bilinmektedir. Öyleyse Faal Akıl'dan sudûr eden şey bizzat akledilirlerin kendisi değildir. Önümüzdeki bölümlerde sudûr sürecini ve Faal Aklın akledilirlerin deposu olmasının -ne anlama geldiğini- bu önermeler eşliğinde tartışmaya açacağız.

2.5. Sudûr Edenin Niteliği: Ayırık Akılların Tabiatı

Sudûr sürecini eser verenlerin ve verilen eserlerin niteliği açısından iki kısma ayırmak mümkündür. Bunların ilki ayırık akılların ve onlara bağlı oluşan göksel küreler ve nefslerin yer aldığı ay üstü âlemdir:

En üstün pek çok bakımdan en üstüne tâbidir. Böylelikle ilk akıldan İlk'i akletmesi yönünden onun altındaki akıl meydana gelir. Zatını akletmesiyle

³⁴⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 650.

en uzak feleğin sureti ve yetkinliğinin yani nefsinin varlığı meydana gelir; kendisi için meydana gelen ve zâtını akletmesinde içerilmiş olan varlık imkânının doğasıyla da uzak feleğin cisimliği meydana gelir. Söz konusu cisimliğin varlığı, en uzak feleğin zâtının bütünlüğünde türüyle içerilmiştir ve güce ortak şeydir. Şu hâlde ondan İlk'i akletmesiyle bir akıl gerekli olmakta ve zâtının bir tarzda olmasıyla da iki parçası, yani madde ve suretiyle ilk küre gerekli olmaktadır... bizim nefislerimizi yöneten Faal Akla varıncaya kadar her akıl ve her felekte de durum böyledir.³⁴⁸

Ay üstü âlemde akıllar sırf suret olup maddede hulul etmezler. Buna karşın ay altı âlemdeki her suret bir maddeye ihtiyaç duymaktadır. Semavi cisimlerin maddesi ve sureti birbirinden ayrılamazken ay altı âlemdeki madde yani heyula sabit olup sureti sürekli bir değişim içerisinde. Söz konusu değişim her iki âlem arasında ikinci bir tasnife daha yol açar. Buna göre ay üstü âlemdeki birlik, oluş ve bozuluşa engel olurken ay altı âlemde şeyler sürekli oluş ve bozuluşa tabi olmaktadır. Oluş ve bozuluş beraberinde birtakım ilkeleri gerekli kılmaktadır. Dört temel neden olarak özetleyebileceğimiz bu ilkeler tüm var olanlar için geçerlidir. İbn Sînâ'ya göre bir şeyin sureti varsa konusu, faili ve gayesi de vardır. Konusu varsa sureti, fiili ve gayesi de vardır. Haricî bir gayesi varsa da faili, gayesi ve konusu olmalıdır. Bu ifadeler tüm mümkün varlıklar için geçerlidir. Nitekim mümkünler; tabiatları gereği bir var ediciye yani faile, istiyakları kemal sahibine olduğu için bir gayeye, bu gayeye yönelik hareket için bir surete, suretlerinin yerleşmesi için de bir mevzuya ihtiyaç duyarlar.³⁴⁹

Mümkünler içerisinde ayrı akıllar var olduktan sonra artık kemalleri için haricî bir nedene ihtiyaç duymazlar. Varlıkları, varlıklarının imkânı, kemale yönelik hareketi sağlayacak suret ve bu suretin bulunacağı mevzu bir bütündür, tektir.³⁵⁰

Ayrı akılların yetkin ve tam olmalarının sahip oldukları ilim açısından ilgi çekici sonuçları vardır. Bir kez var olduktan sonra yetkinlikleri için dış bir sebebe ihtiyaç duymayan ayrı akılların ilmi kendilerine gelen varlık anlamı ve onun özelleşmesiyle muayyen ve bakidir. Dolayısıyla akıllar ancak yaratılışlarındaki varlık anlamına sahip olup kendilerinde olmayan bir anlamı üretemezler. Bu durumda hakikatte var olmayan ve olamayacak şeylere dair suretlerin kaynağı olmaları mümkün gözükmemektedir. Zira sahip oldukları tüm akledilir yapıyı varlık anlamına borçludurlar ve aktardıkları da ancak

³⁴⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 750.

³⁴⁹ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 297-298; Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 349.

³⁵⁰ Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 350

bu varlık anlamıdır. Pratik açıdan da akıllardan çıkan ancak bir başka ayrık akıldır. O akıl da varlık anlamının taşmasından başka bir şey değildir. Netice itibariyle kurgusal karakterlerin ayrık akıllardan neşet etmesi onların tabiatına aykırı gözükmektedir. Bu da bizi tekrar varlık anlamının gerçek dışı şeyleri taşımadığı ve doğurmayacağı sonucuna götürür. Diğer taraftan Faal Akıl, eserleri itibariyle diğer akıllardan farklı olarak suret(ler)in ve maddenin sudûruna sebebiyet vermektedir. Bu durumda Faal Akıl ay altı âlemdeki maddi suretler aklî suretler için kaynak teşkil etmektedir.

2.6. Vâhibu's-Suver: Maddi Suretlerin Sudûru

Ayrık akılların aksine ay altı âlemdeki varlıklar yetkinliklerini ancak haricî bir neden vasıtasıyla elde ederler ve bunu korumak için de daima bir nedene ihtiyaç duyarlar. Ayrıca ay altı âlemdeki mevcudat ayrık akıllardaki gibi tek bir surete de sahip değildir. Onların maddeleri sabitken suretleri sürekli bir değişim içerisinde. Örneğin katı haldeki su atomlarının gaz haline geçmesi, madde sabit kalırken suretin sürekli değişim içinde olduğuna işaret eder. Öyleyse madde, zıtları -aynı anda olmamak- koşuluyla kabul edebilirken ayrık akılların mahalli için böyle bir şeyden bahsedilemez.

Ay altı âlemde var olanların biri sabit ve değişmez madde diğeryse sürekli değişim halindeki suret olmak üzere iki unsurdan meydana geldiği görülür. İbn Sînâ'ya göre hiçbir suret ve cisim nedensiz olamaz zira onlar zatları gereği var değildir. Dolayısıyla onları sabit kılacak dış bir nedene ihtiyaç duyarlar:

Nedenin varlığının zorunlu oluşu, nedenlinin nedenle beraber olmasının zorunlu oluşu bakımından gerçekleşir. İşte suretlerin ve cisimlerin tamamı, zorunlu varlık değildirler ve zatları itibariyle de nedenli ve sabit varlıklardır. Bu sebeple de bu varlıklar kendileri dışında var olan bir nedene ihtiyaç duyarlar.³⁵¹

Filozof mezkur nedenin ne olabileceği üzerinde dururken çeşitli ihtimalleri ele alır. Buna göre şeylerin kalıcı nedeninin hareket olması mümkün değildir. Çünkü, “nedenlerin nedenliyle birlikte var olması gerekir. Nedenlilerle birlikte var olmayan nedenler gerçek

³⁵¹ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 73-74; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, tsh. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İ'lâmü'l-İslâmî, 1983, s. 39. (Devam eden bölümlerde Arapça olarak bu baskı kullanılacaktır.)

manâda neden değildir bilakis bu tarz nedenler harekette olduğu gibi hazırlayıcı veya yardım edici nitelikte varlıklardır.”³⁵² Dahası hareket sonsuzdur.³⁵³ Sonsuz olan bir şey karar bulmuş bir şeye neden olarak öne sürülemez³⁵⁴ zira sonsuza giden bir şeyin bütün bir varlık teşkil etmesinden bahsedilemeyeceği gibi onun neden olarak öne sürülmesi de teselsüle yol açacaktır.³⁵⁵ İbn Sînâ’ya göre sınırsız somut varlıklar ancak dolaylı yolla türler için neden olabilir.

Bir cismin başka bir cisme özsel neden olması da düşünülemez çünkü hiçbir mümkünün diğer bir mümkünden, mümkün olmak bakımından üstünlüğü yoktur.

Sudan meydana gelmiş bir varlık, sudan ya da havadan meydana gelmiş bir varlığa neden olduğu zaman neden olması yani varlığı için bir neden olması doğru olmaz...

Suyun hava için maddesel neden olması, havanın su için maddesel neden olmasından daha evla bir durum değildir. Sudan olan somut bir varlık, zorunlu olarak, havadan olan somut bir varlığın önüne geçmiş olursa, burada su, havaya arazi yolla neden olmuş olur.³⁵⁶

Ayrıca ay üstü âlemdeki maddenin sabit ve değişmez olduğu açıktır. Dahası o, “ne bir konum sahibidir ne de ayırık bir varlığı vardır.”³⁵⁷ Dolayısıyla somut olmayan bir şeye somut bir şeyin taalluku söz konusu olamaz. Münasebet için bir ortaklık gereklidir. Bu da heyulanın ne kendi varlığının ne de ona gelen suretlerin bir başka cisim aracılığıyla verilemeyeceğini gösterir.³⁵⁸

Netice itibariyle hareket gibi diğer tüm nedenler “hazırlayıcı nedenler olup var olan nesneler için zorunlu değildir.”³⁵⁹ Nesneler için zorunlu (özel varlığa getirici) nedenleri ayırık akıllardır.³⁶⁰ Ancak ayırık akılların doğrudan ay altı âlemdeki hareket ve değişimin yakın ilkesi olduğu söylenemez. Dahası sudûr süreci incelendiğinde ayırık akıllardan ancak üst ilkeyi yani İlk’i akletmesi ile bir soyut akıl, zatını İlk ilkeye nispetle

³⁵² İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 39; İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 73.

³⁵³ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 75.

³⁵⁴ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 75.

³⁵⁵ “... iki taraf arasındaki araçların sonsuz olması mümkün değildir. Aksi taktirde bir şey bi’l-fiil olarak mevcut olmazdı.” [İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 73]; Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 355

³⁵⁶ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 75.

³⁵⁷ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 73.

³⁵⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 254-255.

³⁵⁹ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 75-76.

³⁶⁰ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 76.

akletmesiyle bir feleğin nefsi ve zatındaki imkânı akletmesiyle feleğin cismi meydana gelir. Oysa ay altı âlemde sayısız suret mevcuttur. İbn Sînâ bu durumu açıklarken ay altı âlemdeki suretlerin kendisinden sudûr ettiği, nefislerimizi yöneten Faal Akıl'ın diğer akıllardan türce farklı oluşuna başvurur zira türce farklı olan şeylerin eserleri de farklı olur.

Bu anlamın sonsuza dek gidip her ayrıkın altında bir ayrık akıl bulunması gerekmez. Çünkü biz deriz ki: Akıllardan bir çokluğun varlığı gerekli olmuşsa, bunun sebebi onlarda bulunan çokluk anlamlarıdır. Bizim bu ifademizin aksi alınamaz. Bu nedenle bu çokluğun bulunduğu her aklın çokluğunun, bu malûllere gerekli olması söz konusu değildir. Yine bu akıllar, aynı türde olmadıkları için anlamlarının gereğinin bir olması da söz konusu değildir.³⁶¹

Tüm ayrık akıllar varlık tarzı açısından ortaktır ve taşıdıkları anlam da ancak İlk'ten sudûr eden varlık anlamıdır. Aksi bir durum söz konusu olsaydı yani bir ve basit olmadıkları söyleneşeydi onların cins ve fasıldan oluştuklarının da söylenmesi gerekirdi. Öyleyse, farklılık, taşıdıkları varlık anlamının tahakkuku üzerinedir. Bu da bir olan varlık anlamının var olanlarda teşkikî olarak gerçekleştiğine delalet etmektedir.³⁶²

Sudûr silsilesindeki her üst akıl bir öncekinden daha yetkin ve daha güçlüdür. Varlık manevi müşterek bir kavram olarak tüm var olanlarda aynı anlam üzere olsa da bu anlam farklı derecelerde gerçekleşir/özelleşir. Buna göre İlk'ten sudûr eden ilk akılda varlık anlamı varlığı verene nispetle daha zayıfken varlık verdiği bir diğer akla nispetle daha güçlüdür. İbn Sînâ, akıllar arasındaki bu durumu İlk'e yakınlıklarına nispetle *eş-Şifâ/Metafizik* ve *et-Ta'likât*'ta şu şekilde açıklar:

Şu hâlde onlar, İlk'in vasıtalı malûlleridir. İlk ile onlar arasında aracı olan fâil illetlerin, onlardan aşağı mertebede olması ve dolayısıyla bunların basit ve ayrık akıllar olmaması mümkün değildir. Çünkü varlığı veren illetler, varlık bakımından daha yetkindir. Varlığı alan illetler, varlık bakımından daha düşük olurlar.³⁶³

³⁶¹ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 750.

³⁶² Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 360.

³⁶³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 754; Bir diğer pasajda İbn Sînâ bu durumu “failin verdiği, varlığın ve hakikatin kendisi olması durumunda veren, verdiği alandan daha layıktır” şeklinde belirtir. [İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 476.]

Sonra bu akıllar sırasıyla daha az daha çok daha fazla ve daha eksik biçiminde sıralanır.³⁶⁴

Filozof, *el-Mübâhasât*'ta “varlığı daha az aracıyla gerçekleşen mevcudun varlığı, varlıkça daha güçlüdür.”³⁶⁵ diyerek Faal Akıl'ın ayırık akılların sonuncusu olarak en düşük dereceye sahip olduğunu belirtir. Bu da Faal Akıl'ın fiilinin yani akletmesinin ayırık bir akıl doğuracak yetide olmadığı anlamına gelir. Diğer taraftan onun fiili de diğer ayırık akıllar gibi farklı eserler meydana getirir. Faal Akıl'dan her ne kadar yeni bir ayırık akıl olmasa da bir suret ve bu suret aracılığıyla bir madde taşımaktadır. Nasıl diğer akıllar zatlarının imkânını düşündüklerinde onlardan göksel cisim meydana geliyorsa Faal Akıl'dan da heyula meydana gelir. Benzer şekilde kendi zatını ve o zatın İlk'e nispetle zorunlu oluşunu akletmesiyle de suret(ler)i feyz eder.

Faal Akıl'ın fiilinin gereği olarak ay altı âlemdeki suretlerin sebebi görülmesi beraberinde bazı sorunlara yol açar. Ay altı âlemde sayısız varlık dolayısıyla sayısız suret mevcuttur; ancak Faal Akıl basittir ve birden bir çıkar ilkesi gereği ondan sudûr edenin de bir olması gerekir. Bu durum risalede Faal Akıl'ın suretlerin deposu olarak ifade edilişi göz önünde bulundurulduğunda ondan sudûr edenin keyfiyetinin tekrar sorgulanmasını gerektirir. Bu sebeple bir sonraki başlıkta Faal Akıl'ın suretlerin deposu oluşunun ne anlama geldiğini tartışacağız.

2.7. Suretler Deposu Olarak Vâhibu's-Suver ve Faal Akıl

Yeryüzünde tüm var olanlar açısından heyula sabit, bir ve değişmez zemini teşkil eder. Bu yönüyle yani “bir” oluşuyla birden bir çıkar ilkesine uyum sağlar. Hatta İbn Sînâ'ya göre o, bir olması hasebiyle yalnızca bir olandan -dolayısıyla Faal Akıl'dan- sudûr etmelidir.³⁶⁶ Heyula belirli bir mizaca sahip olduğunda Faal Akıl'dan ona bir suret sudur eder ve bu suret farklı mizaçtaki maddeler için farklı farklıdır. Nitekim heyula, zıtları

³⁶⁴ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 49.

³⁶⁵ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 306.

³⁶⁶ Heyula “bir” olması sebebiyle göksel cisimler tarafından değil bir ve basit olan Faal Akıl'ın birlik yönünün sonucu olmalıdır. Nitekim “onlar (göksel cisimler) kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın illeti olamaz.” [İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 758-760.] Faal Akıl basit bir yapıya sahip olup ondan sudûr eden şeyler de birden bir çıkar ilkesi gereği ancak “bir” olmalıdır. Bunlar da akletme eyleminin sonucu olarak ortaya çıkan madde yani heyula ile surettir.

kâbildir ve çeşitli suretlere mahal olur.³⁶⁷ Bu durumda da tek bir surete değil birden fazla surete mahal olabilir. Oysa suretler Faal Akıl'dan gelir ve metafizik ilkeler gereği ondan ancak tek bir suret sudûr edebilir. Öyleyse yeryüzündeki suret çokluğunun bir başka sebebi olmalıdır. Dahası hangi suretin hangi maddeye geleceği o maddede oluşan mizaca yani maddenin suretleri almaya yönelik istidadına bağlıdır. Bu durumda hangi suretin hangi maddeye geleceğinin tespiti dolayısıyla mizaçların nasıl oluştuğu da akılların haricinde bir nedene ihtiyaç duyar ve bu neden bir tür değişim ve hareketi kabul ediyor olmalıdır.

İbn Sînâ için suretleri var edecek mutlak fiil Faal Akıl'a aitken bu fiili özelleştirecek güçler semavi cisimlere ve ilkelere nispet edilir. Metafizik illet Faal Akıl'dır; ancak ondan birden başka bir şey sudûr etmez ve o bizatihi hareket ve değişimin yakın ilkesi olamaz. Bu sebeple maddenin farklı mizaçlara bürünmesi ve suretleri almaya hazır hale gelmesi ikinci bir ilkeyle yani göksel cisimler aracılığıyla. Böylece belirli bir istidada eren her madde kendisine uygun düşen sureti alır.³⁶⁸

Göksel kürelerin sayıları tamamlanınca, onlardan sonra unsurlar gerekli olur. Çünkü unsurlardan meydana gelen cisimler, oluşan ve bozulan şeylerdir. Dolayısıyla onların yakın ilkelerinin de bir tür başkalaşma ve hareketi kabul eden şeyler olması ve tek başına sırf akıl olan şeyin de onların varlık sebebi olmaması gerekir.

Bu unsurların ortak oldukları bir maddesi ve farklılaşmalarını sağlayan suretleri vardır. O halde, onların suretlerinin farklılığı feleklerin hallerindeki birliğin ortaya çıktığı şeyden kaynaklanması gerekir. Felekler dairesel hareketi gerektirme doğasında ortaklıklar. Dolayısıyla bu doğanın gereğinin, maddenin varlığında ortaya çıkması gerekir. Farklılaştıkları şey de, maddenin farklı suretlere hazırlanmasının ilkesi olur. Fakat tür ve cinsten ortak olan çok şey, belirli bir "bir" in ortaklığı olmaksızın, tek başına "kendinde tek olup başkası tarafından var edilen bir zatın" illeti olamaz. Öyleyse bu bir, o çokluktan ancak onları bir şey'e döndüren bir "bir" ile irtibatı aracılığıyla var olabilir... böylece sonuncu akıldan, göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşması ve bu şeyde "edilgi" tarzında aşağı âlemin suretlerinin resminin bulunması gerekir. Nitekim o akıl ve akıllarda söz konusu suretlerin resmi "etki" tarzında bulunur. Sonra o suretler, kendi başına değil bir tahsis ile taşar. Çünkü bildiğin gibi bir, bir

³⁶⁷ Her nefis Vahibu's-Suver'e onun alması için hazırlanmış olan bir beden ile bağlıdır. [İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 110; Jules L. Janssens, "The Notions of Wâhib al-Suwar (Giver of Forms) and Wâhib al-'Aql (Bestower of Intelligence) In Ibn Sina", *Intellect and Imagination In Medieval Philosophy*, ed. Maria Cândida Pacheco Jose F. Meirinhos, Brepols: 2006, s. 555.]

³⁶⁸ İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 255; İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 758; Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 350-353, 363-364.

olarak hatta göksel cisimlerin ortaklığıyla birde fiil yapar. Bu şey, unsuri bir cismin aracılığı olmaksızın veya cevherindeki genellikten sonra onu özel bir istidada sahip kılan bir vasıtasıyla göksel bir etki tarafından özelleştirildiğinde, bu ayrıktan özel bir suret taşar ve o maddenin suretinde resmolunur.³⁶⁹

Pasaj dikkate alındığında ay altı âlemdeki çokluğun sebebi olarak semavi cisimlerin hallerindeki farklılıklar gösterilmektedir.³⁷⁰ Bir diğer pasajda da farklılığın sebebini yine göksel cisimlere bağlanmakla beraber fail ve münfail ilişkisi içerisinde değerlendirilmektedir.

Bütün göksellerin varlığı tamamlandıktan sonra, Ay küresi oluşana kadar birbirini ardına akıllar sıralanır. Sonra unsurlar oluşur ve ‘türce bir sayıca çok’ bir tesiri son akıldan almak için hazırlanırlar. Çünkü sebep failde bulunmadığında zorunlu olarak kabül edende bulunmalıdır.³⁷¹

Öyleyse suretlerin çoğalmasının sebebi kâbillerin ve sebeplerin çoğalmasıdır. Kâbillerin çoğalmasıyla maksat da hem nicelik bakımından çoğalmadır hem de sureti kabul edecek maddenin sureti kabule hazırlık derecesinin farklılık arz etmesiyledir. Diğer bir tabir ile heyulanın istidadının farklılaşmasıdır. Bu durumda suretlerin çoğalması Faal Akıl’a nispetle değil göksel cisimlere ve sureti kabul eden maddeye nispetle ele alınabilir.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 758-760.

³⁷⁰ İbn Sînâ *eş-Şifâ: Metafizik*’te bir diğer pasajda feleklerin cisimler üzerindeki etkisinden bahsederken ay altı âlemdeki nesnelerin maddelerindeki birliğin feleklerin dairesel harekette ortak oluşlarından, suretlerindeki farklılığın ise feleklerin hallerindeki farklılıktan kaynaklandığını belirtir. [İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 768.] Öyleyse felekler ayrı akılların eserlerinin farklılaşması gereği farklı olmakta bu da ay altı âlemdeki suretlerin çeşit çeşit olmasına sebebiyet vermektedir. Diğer taraftan feleklerin nasıl olup da farklılaşmaya sebebiyet verdiklerine dair doyurucu açıklamalar yoktur. En net ve belki de tek açıklama *İşaretler ve Tembihler*’de gelmektedir. Buna göre: “Suretlere gelince, onlar da yine bu akıldan taşar. Fakat muhtelif istidatları bakımından onu hak etmekteki ihtilaflarına göre suretler, heyulalarında muhtelif olurlar. Onların muhtelif olmalarının ilkesi ancak göksel cirimlerdir. Bu da çevre yönünden merkez yönüne art arda gelenlerin tafsili sebebiyle ve bütün olarak kavrasın bile tafsilleri vehmin idrakinden kaçan halleri sebebiyle olur.” [İbn Sînâ, *İşaretler*, s. 159.] Mezkûr ifadeleri takiben, İbn Sînâ maddenin de yine bir olandan taşan bir olarak farklı istidatlara sahip olması neticesinde çeşitli suretler aldığını belirtir. İstidatların farklı oluşu aynı zamanda hak edilen suretin niteliğine karşılık gelir. Bu ise göksel cisimlerin konumlarıyla ilişkilendirilmiştir. Felekler ay üstü âlemde merkez veya dış halkada olmaları itibarıyla ayrışır ve ortak olan hareketlerinde farklılıklar meydana getirir. İşte bu farklılıklar da suretlerin farklılaşmasına sebebiyet vermektedir. İbn Sînâ *İşaretler*’de devam eden pasajlarda daha açık ve ayrıntılı bir açıklama yoluna gitmez. Metafizik’te ise bu duruma değinmek yerine özelleşmenin nasıl gerçekleştiğini istidatlar üzerinden anlatmaya devam eder. Tüm bu açıklamaların temelindeki vurgu da göksel cisimlere bağlı etkilerin sureti değil sureti almaya bağlı istidatı oluşturmasıdır.

³⁷¹ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, s. 756.

Faal akıldan çıkan anlam tektir. O anlamın tahsis edeceği maddenin istidadı³⁷² farklılaştığı için suretin tahakkuku da farklılaşmaktadır. Öyleyse, Faal Akıl ay altı

³⁷² Metafizik'te ilgili pasajlar incelendiğinde göksel cisimler ve nesneler arası ilişkinin izahında "istidat" ve sureti almaya yönelik hazırlık anlamında "teheyyü" kavramları ön plana çıkmaktadır. Bu kavramlar İbn Sînâ açısından dikkatle seçilmişlerdir. Nitekim birçok eserinde de bahsi geçen kavramlar üzerinden düşüncelerini inşa eder ve bilhassa istidat kavramı imkân kavramı ile iç içe ele alınır. [İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, s. 87; İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 304-306.] Buna göre imkân kavramı mahiyetler açısından ya zata ya da mahalle yöneliktir. [İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 316-318.] Konumuz açısından önemli olan mahalle yönelik imkândır. Eğer Anka kuşunun istidadi bir imkânı olduğunu dile getirirsek bu imkân, maddede Anka'yı almayı hak edecek özel bir hazırlanmanın gerçekleşmesini gerektirir. Dahası imkân hali hazırlığın aşamalarına göre kuvvet kazanacaktır. Dolayısıyla istidadi imkân güçlülük, eksiklik, zayıflık gibi durumları kabul edebilir. Örneğin, Anka'yı özellikleri bakımından düşündüğümüzde maddede gerçekleşen kanatlılık, alev vb. Anka'ya dair niteliklerin varlığı onun Anka suretini almaya yönelik istidadını etkileyecektir. Bu durumda istidadi imkân Anka'nın tam haliyle vücut bulacağı âna kadar artarak/güçlenerek devam eder. Öyleyse istidadi imkân ile maksat maddede Anka suretini almaya yönelik hazır bulunuşluk gibidir. Bu hazır bulunuşluk her ne kadar bir kuvve haline işaret ediyor gibi dursa ve zayıf/eksik olabilse de maddenin belirli bir istidat kazanmaya başladıktan sonra elde ettiği imkân ve kuvve oluş, tüm suretlere yönelik bir güç anlamında değildir. İbn Sînâ, kuvve oluşu hem bir şeyi yapabilme, etkileyebilme yetisi olarak ele almakta hem de edilgen oluş ile bir tür güç hali olarak ifade etmektedir. [İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 306.] Bu da bizi gücün imkân anlamına ve güç, istidat, imkân arasındaki ilişkiye ulaştıracaktır. Edilgen güç, maddenin kabil oluşuna, kabil oluş da kabul edilecek şeyin gerçekleşme imkânına işaret etmektedir. [İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 306-308.] Madde göksel cisimlerin konum ve hareketlerine bağlı olarak sureti kazanmaya yönelik bir istidat sahibi olduğunda aynı zamanda bir imkân durumu da söz konusu olur. Bu imkân Anka'nın zâtı itibarıyla mümkün olup olmadığı ile alakalı değildir. Maddenin Anka suretini almaya yatkınlığı ile ilgilidir. Yatkınlık ile kastımız da hazır oluş veya istidattır. İşte İbn Sînâ'nın istidatın zayıf, eksik oluşlarına yönelik ifadeleri ve kuvve ile istidat arasındaki farklılık burada açığa çıkar. [İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, s. 344; İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2010, s. 175. İstidat tam hali üzere ele alındığında artık tüm suretleri almaya yönelik maddedeki genel bir imkân, güç halini değil tek bir sureti almaya yönelik hazır oluş durumunu ifade eder. Böylece zıt suretleri kabil konumda olan heyula, hazırlayıcı ilkeler aracılığıyla yeni bir sureti almayı hak etmektedir [Hazırlayıcı ilkelere dair örnekler için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Fizik*, c. 1, çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı, İstanbul: Litera, 2014, s. 59-60; İbn Sînâ, "es-Semâ'u't-Tabî'i", s. 49.] Bu duruma binaen İbn Sînâ maddenin ilk halinin son haline kıyasla eksik olduğunu ifade eder. Ona göre eksiklik tamlığın altına yerleşmiş iki şeyden biridir ve "mutlak eksik (*nâkıs mutlak*) kendinde peş peşe yetkinlik verecek başka bir şeye muhtaç olandır." [İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 338.] İlk hali üzere madde de böyledir. Ne zaman ki tek bir sureti almaya hazır hale gelir ise o artık eksik değil "tam" olarak isimlendirilir. İstidat ile maksat da aslında bu tamlık halidir. Bir şey ne zaman ki "tamam" olur ise artık ondan "bilkuvve veya bilfiil bir çokluğu barındırma şartı" kalkar. [İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*, s. 338.] İstidat'ın tam ve eksik hallerine yönelik vurgu teheyyü kavramı üzerinden de devam eder. Buna göre hazırlık veya ilk hazırlık (*teheyyü'ü'l-evvel*) maddedeki iptidai hale yani özelleşme öncesi suretlerin alınmadığı duruma işaret etmek üzere kullanıldığında nâkıs bir istidat kastedilir. Bu eksik hal ise hazırlığın tamamlanması yani ilkelerdeki farklılaşmanın etkisi ile tam istidat elde edildiğinde ortadan kalkar. [Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 383-384. Ayrıca teheyyü ve istidâd kavramlarının kıyaslaması için bkz. İbrahim Halil Üçer, "Aristotelesçi Dunamis'in Dönüşümü: İbn Sînâ cı Doğal İsti'dâd ve Teheyyü' Anlayışı Üzerine", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015): 59-60.] Netice itibarıyla nâkıs istidat maddenin tam bir özelleşme haline girmeden zıt suretleri kabil pozisyonunu koruması dolayısıyla herhangi bir sureti alamaması halidir. Dolayısıyla ay altı âlemde gerekli özelleşme semavi varlıklar vasıtasıyla sağlanmadığı için o şey ne kadar aklın kurgulanabilir olsa da varlığa gelmeyecektir. Öyleyse Anka'nın mizacı o veya bu sebepten oluşmayabilir lakin İbn Sînâ mizaç var olduğunda imkânsız kılabilecek hususlar hakkında özelleştirici ilkelerde olduğu kadar derin analizler sunmaz. [Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 381.] Tam istidat ise *-Kevn ve'l-fesad-* geçen ifadeleri- takiben bu hazırlık aşamasının tamamlanması ve maddi istidadın sınır seviyesine gelmesidir. [İbn Sînâ, *Oluş ve Bozuluş*, çev. Muammer İskenderoğlu, İstanbul: Litera, 2008, 102-103] Bu sınır seviyesine geliş "istidatlı olunan şey ile tam bir münasebetten ibarettir" ve faal akıldan feyz olunacak akledilir suretleri gerektirir lakin bu gerektirme bir zorunluluk arz etmez. [İbn Sînâ, *Kitâbu's-*

âlemdeki sayısız farklı sureti bünyesinde barındırıyor değildir. Daha doğrusu onları yeryüzündeki özel halleriyle barındıran bir suretler deposu değildir. Anka, yedigen ev, üç başlı ejderha gibi kurgusal veya gerçek herhangi bir form Faal Akıl'ın zatında ayrı ayrı mevcut değildir. Aksi halde Faal Akıl'ın sayısız veçhe sahip olduğunu söylemek gerekirdi. Faal Akıl'ın belirli bir istidada erişmiş maddeye sureti veriş, mesela antilopa suretini veriş, kendisindeki tekil antilop suretini akletmesiyle gerçekleşen bir şey değildir. Aynı şekilde Faal Akıl'dan bir önceki akıl da kendisindeki Faal Akıl suretini aklederek onu feyz etmez bilakis akıllar kendi zatlarını feyz ederler ve bir sonraki varlığı meydana getirirler. Dahası Faal Akıl için antilopu meydana getirmek gibi bir gaye de söz konusu değildir.³⁷³ Onun tek amacı zatını, kendisinden önceki akılları ve Zorunlu Varlık'ı akletmektir.³⁷⁴

Şifâ: Metafizik, s. 762] Nitekim biz bir istidattan bahsederken maddedeki sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk gibi özelliklerin bir ahenk içerisinde tek bir surete işaret etmesinden bahsederiz lakin tüm bu arazlar ancak “ortada bir engel bulunmadığı sürece doğaları için gerekli olurlar”. [İbn Sînâ, *Fizik*, c. 1, s. 41; İbn Sînâ, “es-Semâ’u’t-Tabî’î”, s. 35.] Hatta hiçbir engel olmasa dahi Faal Akıl'dan feyz olunması imkânsız bir suretin sırf mizaç sağlandı diye zorunlu olarak sudûr edeceği de söylenemez. Aksi halde tüm var oluş semavi cisimlerin hareketlerine bağlı meydana gelirdi. Oysa semavi cisimler, İbn Sînâ'nın kullandığı kavramlar vasıtasıyla da ısrarla vurguladığı üzere, yalnızca hazırlık aşamasını sağlayan ilkelerdir. Suretlerin verilmesi ve varlık anlamının özelleşmesi ancak Faal Akıl ile mümkündür. Dahası İbn Sînâ Anka gibi imkânsız suretlerin feyzi için gerekli mizacın göksel cisimlerdeki farklılaşma aracılığıyla sağlanabileceği yönünde bir vurguda -en azından çalışmamız kapsamında yaptığımız okumalar kaydıyla- bulunmamaktadır. Diğer taraftan Anka'nın mizacının tamam oluşu maddenin zıt suretleri kabil olması hasebiyle ilk bakışta mümkün gözükmemektedir. Nitekim Anka her ne kadar kurgusal bir karakter olsa da bir arada bulunması fiziksel olarak mümkün olmayan özelliklerden mürekkep değildir. Eğer öyle olsaydı da pekâlâ fiziksel açıdan mümkün bir kurgusal karakter için bu tartışma kendini tekrar ederdi. Buna binaen heyula, göksel ilkeler aracılığıyla kuruluğa nispetle ateşlik suretinin oluşmasında olduğu gibi Anka'ya dair gerekli mizacı tedricî olarak kazanabilir. Hal böyleyken kurgusal karakterlere dair imkânsızlığın sebebi değişime bağlı farklılaşan heyulanın mizacı değildir. Bu imkânsızlık daha önce değindiğimiz üzere akıllara ve onların tabiatına bağlı gözükmemektedir.

İbn Sînâ da bu duruma işaret eder şekilde ay altı âlem için iki aşamalı bir varlık süreci benimser. Şeylerin varlığını onların maddesindeki değişimler ile sınırlı tutmaz. Hareket ancak bir hazırlığa ve onun neticesinde oluşan istidada sebebiyet verir. Bu da en iyi ihtimalle maddedeki imkâna işaret eder. Daha açık ifade edersem maddedeki imkân zatı gereği mümkün olan şeylerin imkânının bir mahalde daha doğrusu konuda bulunmasının gerekliliğidir. Yine bu lüzum da istidadi imkâna işaret etmekte böylece istidadi imkân tüm hazırlık aşamalarından bağımsız haliyle heyulada söz konusu zati itibarıyla mümkün özün gerçekleşme imkânına karşılık gelmektedir. Diğer taraftan mizacın hazır olması yani istidadın tam olması da suretlerin gelme ihtimaline işaret etmektedir. Tüm bunlara mukabil zorunluluk ise metafiziksel kökenlidir. Şeyler zatları itibarıyla ancak mümkünken zorunlu oluşları dış bir sebebe bağlıdır. Öyleyse ay altı âlemde bir şeyin varlığa gelişi için biri hareket/değişime bağlı diğeri tamamen metafiziksel olan iki ayrı sürecin birlikteliği gerekmektedir. Bu da bizi daha önce ele aldığımız “bolluk ilkesine” götürür. Bir şeyin zatı üzere mümkün oluşu onun zorunlu olarak bir an olsun var olmasını gerektirmez. Gerekli tüm koşullar sağlansa ve mizaç tamam olsa dahi bu durum Faal Akıl'dan feyzin gerçekleşmesini vacip kılmaz. [Üçer, “İsti’dâd ve Teheyu”, s. 666-667.]

³⁷³ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 768.

³⁷⁴ Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 365.

Vâhibu's-Suver'in suretler deposu olarak isimlendirilmesinin yol açacağı bir diğer sorun da Yeni-Platoncu çizgi ile İbn Sînâ arasında kurulacak fasit ilişkilerdir. Nitekim Plotinos ile birlikte Yeni-Platoncu düşünürler Platon'un idealarını ayrıık akılla kaim ve ona içkin suretler olarak yorumlamışlardır. Aklî suretleri ay altı âlemdeki duyulur cevherlerin misalî nedenleri olarak ele almış nihayetinde insan, at gibi türsel suretlerin ayrıımlaşmış bir biçimde ayrıık akılda bulunduğunu iddia etmişlerdir. Oysa İbn Sînâ misâlî nedenleri açık bir şekilde dışlar ve Yeni-Platoncular tarafından açıklayıcı bir ilke olarak kullanıldıkları hiçbir yerde bu nedenleri zikretmez.³⁷⁵

İbn Sînâ'nın her döneminde bu düşünceleri koruyup korumadığı da tartışmalıdır zira Wisnovsky'e göre İbn Sînâ ilk dönem eserlerinde Yeni-Platoncu nedenler şemasını kabul eder. Bu düşüncelerini desteklemek üzere de *Hikmetü'l-Arûziyye* ve *Kitâbu'l-Hidâye*'ye atıfta bulunur³⁷⁶. Buna göre *Hikmetü'l-Arûziyye*'de İbn Sînâ şöyle der:

İlke şeyin varlığının ona bağılı olduğu şeydir. Bu şey maddi ise onun maddesi, madde ve suretten bileşik ise suretidir. Şayet bir gaye için var olmuşsa onun gayesidir. Kolaylaştırıcı (el muyessir), yardımcı (el-mu'in) ve alet (el-âle) faile ilişir. Örnek (misâl) ise failin zatında ondan tek başına fiil sâdır olması noktasındaki bir eksiklik dolayısıyla bulunur. Bileşik cevherin, maddesi ve suretine tekabül eden bitişik iki nedeni ve fail ve gayeye tekabül eden iki ayrıık nedeni bulunur.³⁷⁷

Kitâbu'l-Hidâye'de benzer şekilde şu ifadelerde bulunur:

Sonradan meydana gelmiş her bileşiğin bir sebebi bulunur. Sebep ya faildir ya kabildir ya bileşikteki surettir ya da o şeyin kendisi için var olduğu gayedir. Alet (instrument/âle) ve misal faili bilfiil fail olması bakımından yetkinleştirir (el-âle ve'l-misâl yukmilâni'l-fâile fâ'ilen bi'l-fi'l).³⁷⁸

³⁷⁵ Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 363-364.

³⁷⁶ Robert Wisnovsky, "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, c. 1-2, ed. David C. Resiman ve Ahmed H. Al-Rahm, Boston: Brill, 2003, s. 62-63.

³⁷⁷ İbn Sînâ, *Hikmetü'l-Arûziyye*, s. 37; Alıntılanan pasajın tercümesi için bkz. Üçer, *Suret ve Varlık*, s.367; Wisnovsky, "Towards a History of Avicenna's Distinction Between Immanent and Transcendent Causes", s. 62-63.

³⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh, Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974, s. 140; Türkçe tercüme için bkz. Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 367; Wisnovsky, *Towards a History of Avicenna*, s. 63.

Wisnovsky, mezkûr iki paragrafi takiben İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Metafizik*, *İşaretler ve Tembihler* gibi farklı eserlerinden konu ile ilgili pasajlar paylaşır. Daha sonra da filozofun ilk dönem eserleri olan *Hikmetü'l-Arûziyye* ve *el-Hidâye*'de dört neden üzerine yapmış olduğu incelemelerde Yeni-Platoncu araçsal (*instrumental*) ve misâlî (*paradigmatic*) nedenler anlayışını kabul etmekle birlikte sonraki dönem eserlerinde bu düşüncesini terk ettiğini belirtir. Ona göre *el-Hidâye*'de geçen pasaj filozofun ilk dönem düşüncelerini yansıtan *Hikmetü'l-Arûziyye* ile orta dönem düşüncelerini yansıtan *eş-Şifâ*, *en-Necât*, *Dânişnâme-i Alâî* gibi eserleri³⁷⁹ arasında geçişi temsil etmektedir.³⁸⁰

Üçer, bu pasajlardan yola çıkarak filozofun misâlî nedeni kabul ettiği görüşünü zayıf bulur. Ona göre Faal Akıl bir alet aracılığıyla değil zatiyla fiilde bulunur ve varlık verirken o şeyin bir misâline ihtiyaç duymaz. Ayrıca araçsal ve misâlî nedenlerin mezkûr pasajlardaki kullanımıyla Yeni-Platoncu metinlerdeki kullanımı da farklılık taşır. Nitekim Yeni-Platoncular misâlî nedeni asıl nedenler arasında saymaktadır oysa İbn Sînâ söz konusu iki pasajda misâlî nedeni asıl yani dört temel neden arasına almaz bilakis onlara ilave neden olarak görür ve misâlin, failde fiilin ondan sadır olmasındaki eksiklik sebebiyle bulunduğunu dile getirir. Dolayısıyla misâlî neden asli değil tâli bir konumdadır.³⁸¹

Bilinmesi gerekir ki; İlk'e akıl denildiğinde, *Kitâbu'n-Nefs* 'te öğrendiğin yalın anlamıyla denilmiştir. Yine *Kitâbu'n-Nefs* 'te geçtiği anlamda O'nda, nefisteki gibi düzenlenmiş ve farklı suretlerin farklılığı yoktur. Bu nedenle İlk, şeyleri bir defada bilir, fakat bu bilgi, O'nun cevherinde bir çoğalmaya veya zâtının hakikatinde şeylerin suretleriyle suretlenmeye neden olmaz aksine şeylerin suretleri, İlk'ten akledilir olarak taşar. İlk, akıl olmaya O'nun akıl olmaklığından taştan bu suretlerden daha layıktır. Ayrıca o, zâtını akleder ve her şeyin ilkesidir. Dolayısıyla kendi zâtından her şeyi akleder.³⁸²

Öyleyse Zorunlu Varlık, ancak zâtını ve zâtının gerektirdiği şeyleri akletmektedir. “O, bütün nizamın ilkesi olan zâtına aşıktır...”³⁸³ Akletmesinin bir uzantısı olarak sudûr

³⁷⁹ Eserlerin kronolojisi için bkz. Gutas, *Aristotelian Tradition*, s. 165.

³⁸⁰ Wisnovsky, *Towards a History of Avicenna*, s. 66.67.

³⁸¹ Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 367-368. Tartışmanın detaylı incelemesi için ilgili bölüm s. 365-374. Konu ile ilgili İbn Sînâ'nın farklı pasajları için bkz. İbn Sînâ, “Medhal”, s. 69-70; İbn Sînâ, *Mantûğa Giriş*, s. 62.

³⁸² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 664-665; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c.1, s. 362-363.

³⁸³ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, s. 666-667; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c.1, s. 363-364.

boyunca ortaya çıkan çeşit çeşit suret, onun zatının parçaları sanılmamalıdır bilakis onlar, onun zatından sonradır ve zatının bir parçası gibi düşünülemez. “Onun zatını akletmesi, zatından sonraki şeyleri akletmesinin illeti, zatından sonraki şeyleri akletmesi de zatını akletmesinin malûlûdür.”³⁸⁴. Diğer bir deyişle onun akledilirleri akletmesi onların varlık ilkesi olması bakımındandır.³⁸⁵ “Akledilirler bu ilkede değil, ilkeden varlık kazanırlar.”³⁸⁶. Zatını akletmesinden ayrı bir eylem olarak o, akledilirleri tek tek (zatına dönerek) akletmez. Her ne kadar akledilirler arasında “bir kısmının diğerini öncelediği tertiple izafetleri” olsa da burada “zamansal bir öncelik ve sonralık bulunmamaktadır.”³⁸⁷ Akletmede zamansal öncelik ve sonralık ancak beşerî akıllara mahsustur. “el-Evvel tüm eşyayı birden akleder... aşama aşama akletmez çünkü el-Evvel’in akli bilfiildir, o şeyleri, birden devamlı ve sonsuza varıncaya kadar akleder.”³⁸⁸

Netice itibariyle Tanrı’nın bir varlık verme süreci olarak kendini akletmesi ve bu eylemin bir sonucu olarak lazımlarını da akletmesi evrende bir akıllar hiyerarşisinin oluşmasına neden olmaktadır. Bu hiyerarşi içerisinde her akıl, akletme/bilme eyleminin sonucunda mutlak varlık anlamının bir özelleşmesi olarak her biri öncekinden daha eksik olarak sıralanırlar. Dolayısıyla hepsi, bir yönüyle bilkuvve bir diğer yönüyle bilfiil akıldır. Bu aynı zamanda bilgilerinin kendilerine ait olmadığı manâsına gelir.³⁸⁹ Onlar ancak Tanrı’nın bilme eyleminin bir sonucu olarak akledilir ve akıldır. Bilgileri de varlıkları da zatlari itibariyle bilkuvve, mümkündür.³⁹⁰ Bu akılların en sonuncusu Faal Akıl her ne kadar diğer akıllara kıyasla noksan olsa da onun fiili de üst ilkesi gibi akletmeye yöneliktir. Bu akletme de varlık ilkesi olan Tanrı’da olduğu gibi ancak zatına yönelik olup ferdi suretlere yönelik değildir. Bu çerçevede ona suretler deposu denilmesi tekil suretleri içerip onları akletmesi yönünden değil ay altı âlemdeki suretlerin meydana gelmesine sebep olmasından ötürüdür. Dahası söz konusu bu sebep oluş tek başına *Vâhibu’s-Suver’e* ait değildir. Yukarıda da kısaca işaret ettiğimiz üzere ikinci bir neden olarak semavi cisimlere bağlı hareketler neticesinde madde, sureti alacak istidada erişir. Bu istidat

³⁸⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, s. 666-667; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c.1, s. 363-364. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, 27-29.

³⁸⁵ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 50; İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 28.

³⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, s. 666-667; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c.1, s. 363-364.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, s. 666-667; İbn Sînâ, *İlâhiyyât*, c.1, s. 363-364.

³⁸⁸ İbn Sînâ, *et-Ta’likât*, s. 28-29; İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 50.

³⁸⁹ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 49.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Ta’likât*, s. 49.

oluştuktan sonra kendisine gelen varlık anlamı ile özelleşen dolayısıyla yine kendi derecesine uygun olarak taşıdığı varlık anlamının onun fiiliyle özelleşmesi neticesinde maddi suretler meydana gelir. Öyleyse gerek varlık verme cihetinden *Vâhibu's-Suver*'in gerekse aklî suretlerin feyz etmesi açısından Faal Akıl'ın taşması kendine ait olmayan *el-Evvel*'den sudûr eden bir anlam ve bilginin uzantısı olarak yine onun fiiline benzer bir fiille gerçekleşir.

Bu noktada Anka gibi kurgusal karakterlerin Tanrı veya Faal Akıl tarafından doğrudan kendilerine yönelinen bir akletme eyleminin sonucunda var edilmediği de açıklığa kavuşmuştur. Bu durumun çalışmamız açısından iki sonucu vardır. İlk sonuca göre suretlerin gerçek dışı formlara yönelik bir özelleşmesi olacağı iddia edilirse bu ancak gerekli maddi istidadın sağlanmasıyla oluşacak bir durumdur. Bunun için de bir bölüm önce dikkat çektiğimiz maddi suretlerin meydana gelmesindeki ikinci etki olan göksel hareketleri incelememiz gerekmektedir. Bu incelemeyle maksat Anka gibi suretlerin varlık için gerekli imkânı göksel cisimler üzerinden elde edip edemeyeceğidir. Ancak varlık anlamının kurgusal suretleri gerçek kılacak bir özelleşme içine girmesinin imkânsızlığı söz konusu incelemeyi ikinci plana itmekte ya da anlamsızlaştırmaktadır.³⁹¹

İkinci sonucu da akletme sürecinin varlık verme sürecine paralel ilerlemesiyle alakalıdır.³⁹² Biz varlık anlamının özelleşme sürecini bir kenara koyarak Zorunlu Varlık zatında bulunan bir şeye yönelip onu aklediyor deseydik bile o şeyin hali hazırda var olduğunu kabul etmemiz gerekirdi. Nitekim akledilir olmak için önce var olmak gerekir. Aksi halde o şeyin akledilir oluşu varlığından önce olmalıdır ki bu teselsüle götürür. Gerçek dışı suretlerin var olmadıkları sabittir. Bu durumda Tanrı'nın kurgusal suretleri aklettiğini söylemek yokluklara kaynak olduğunu ve yokluğu aklettiğini söylemeye eş değerdir ki bu hem maslahata aykırıdır hem de çelişki yaratır. Dahası her türlü fiil, fail ile münfail arasındaki bir ortaklığı gerektirir. Varlık ve yokluk arasında doğrudan bir münasebet söz konusu değildir. Sonuç olarak gerçek dışı suretler ilahi ilimde veya akıllarda mevcut denemez.

³⁹¹ Genel bir değerlendirme için 370 ve 372. dipnotlara bakınız.

³⁹² Tanrı'nın bilmesi aynı zamanda yaratmasıdır. Dolayısıyla onun bilgisi ile yokluk arasında ilişki kurmak anlamsızdır. Zira onun bilmesi her daim varlık ile aynı andadır. Varlıktan önce bilinen bir şeyden bahsetmek ise yine bu sebeple anlamsızdır. Varlık ve bilgi eş zamanlıdır. [Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 138.]

İbn Sînâ için Tanrı'nın akletmesi varlık verme eylemine tekabül eder. O, zatını akleder ve zatını akletmesi onun ihtiyaçlarını akletmesini³⁹³ gerektirir.³⁹⁴ Diğer bir tabirle zatını bilmesi zatının gerektirdiklerini bilmesine bu bilme de onların varlığa gelmesine delalet etmektedir. Akletmeyle varlık verme bir ve aynı süreçtir. Akletme öncesi ne akledilen şey vardır ne de akletme eylemi akledilene tâbidir. Akledilir oluş ve varlığa gelme, Tanrı'nın zaten var ve akledilir olan bir şeyi akledip de varlığa getirmesi değil zatını külli bir şekilde akletmesinin sonucudur.³⁹⁵ Dolayısıyla Anka gibi kurgusal suretler Tanrı'nın ve Faal Akıl'ın tabiatında tekil suretler olarak yer almaz. Bu durumda Faal Akıl'dan akledilir suretler olarak insan zihnine sudûr eden şey(ler)in neliğinin açıklanması gerekmektedir.

2.8. Akîleştirici İlkelerin Sudûru

İbn Sînâ risalede gerçek dışı suretlerin varlık sahibi olamayacaklarını dolayısıyla imkânsız olduklarını kabul ettiği için muhtemelen onlara doğrudan gerçek bir akledilir konumu atfetmek yerine mütehayyileye/vehme bağlı geçici bir gerçeklik tanımak istemektedir. Bu da yine metinde kurgusal suretlerin hem imkânsız hem de akledilir olarak kabul edilmesiyle açığa çıkar. Diğer taraftan İbn Sînâ risalede gerçek dışı suretlerin tahayyülün zorlaması ile Tanrı'dan sudûr ettiğini belirtir. İlk'in yegâne fiili kendini akletmektir. O halde Tanrı'dan ve akıldan feyz olunan şey ya yokluk olmalıdır ki bu muhaldır ya da feyz olunan şey gerçekten de doğrudan akledilirler değil, akîleştirici bir ilke olmalıdır. Bu durumda tahayyülün zorlamasıyla Tanrı'dan sudûr eden şey veya Faal Akıl'dan taşan şey Anka'nın sureti değil o sureti elde etmeye yönelik ilkelerdir.

Bu noktada düşüncemizi daha net bir şekilde ortaya koyabilmek için *Vâhibu's-Suver* ve Faal Akıl'ın bir ve aynı şey olduğunu göz önünde bulundurarak sudûr sürecinin biri maddi suretlere diğeri aklî suretlere dayanan ikili yapısını insan idraki açısından genel hatlarıyla inceleyelim. İlk olarak, Faal Akıl'dan sudûr edenin şeylere ait kendinde mahiyetler olduğu varsayılabilir. Bu zuhur eden suretler kendilerine uygun olan cisme

³⁹³ Tanrı'nın zatına dair ilmi zatını bilmesi anında yakın ihtiyaçlarını da bilmesini gerektirirken tikellere veya madumlara yönelik bilgisi ancak bu yakın ihtiyaçlarda o şeylere dair bilginin irtisam etmesiyledir. [Tûsî, *Felsefe Mektupları*, s. 149-150.]

³⁹⁴ İbn Sînâ, *Ta'likât*, s. 51.

³⁹⁵ Üçer, *Suret ve Varlık*, s. 370-371.

geldiklerinde söz konusu cisimlerin akledilir arazları dışarıda bırakıp sadece maddî suretleri aldığını söyleyebiliriz. Nitekim akledilirlerin alınması için sureti alacak şeyin de gayrı cismani olması gerekir.³⁹⁶ Öyleyse şeylere dair akledilir arazlar ve suretler maddeye geldiklerinde alınmazlar. Bu nedenledir ki şeylerin akledilirlerini elde ederken soyutlama sürecine ihtiyaç duyarız.³⁹⁷

Dış duyularla başlayıp sudûrla neticelenen soyutlama süreci, İbn Sînâ tarafından görme metaforuyla açıklanır. Nitekim görmek demek sadece formu maddeden alıp görme duyusuna aktarmak değildir. Görme eylemiyle düşünme eylemi süreçlerin işleyişi bakımından benzerlik taşır. Görmeye bağlı idrak diğer duyulardan daha farklıdır zira görme eyleminde doğrudan bir duyumsamadan bahsedilmez. İdrak aleti ve idrak nesnesi arasında bir mesafe vardır. Gözümüzün o nesneyi görebilmesi için gören ile görülen arasında bir engel olmamalı bilakis görme nesnesinden yansıyan ışınların yayılacağı şeffaf bir ortam olmalıdır. Ayrıca bu ışınların bir kaynağı yani Güneş de mevcut olmalıdır. Bu noktada hayal gücümüzdeki formlar görme nesnesi gibidir. İnsan aklı bu suretler tarafından baskılanır böylece göz misalinde olduğu gibi akıl, formları idrak eder. Son olarak Faal Akıl da ışımayı, aydınlatmayı ve ortamdaki şeffaflığı sağlayan Güneş gibidir. Düşünme sürecinin her aşamasında insan aklını ve onun elde ettiği formları aydınlatmak suretiyle akledilirlerin oluşumunu sağlar. Ancak, bazen zihnimizin ikincil meşguliyetleri önümüzdeki şeyi görmeye bile manidir. O sebeple görme eylemi nesneden gelen ışınları karşılayacak bir kişinin ona yönelimiyle gerçekleşecektir. İşte bu da soyutlama sürecindeki düşünmeye karşılık gelir.³⁹⁸

Netice itibariyle soyutlama işlemiyle nefs-i nâtika ilk etapta alınamayan o akledilir arazları almaya hazır hale gelir. Nefsteki mahiyetlerin, akledilir arazlarla (tekrar) birleşmesi sonucunda farklı insan zihinlerinde oluşan bu yeni öz Faal Akıl'dan yayılan ilk öz gibi olur.

³⁹⁶ İbn Sînâ'nın sisteminde kâbil konumunda olan bir şey, kendisine verilen şeyi ancak kendisine uygun ise alabilir yani alma işlemi alıcının mizacına bağlıdır.

³⁹⁷ Jon McGinnis, "Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological and Metaphysical Dimensions of Avicenna's Theory of Abstraction", *American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 176; İbn Sînâ'nın görme duyusu üzerine değerlendirmeleri için bkz. İbn Sînâ, *Nefs*, s.182- 294. İbn Sînâ'da görme ve optik kuramlar için bkz. McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 122-131.

³⁹⁸ McGinnis, "Abstraction", s. 174-175.

Faal Akıl'ın veya *Vâhibu's-Suver*'in fiilinin biri aklî suretlerin sudûru diğeriye maddi suretlerin sudûru olmak üzere ikili yapısı aslı itibariyle tek bir surete karşılık gelir. Nitekim Faal Akıl maddi ilintilerinden soyutlanmış olarak dolayısıyla bilfiil şekilde suretlere sahip olabilir. Diğer taraftan insan açısından ele alındığında elde edilen aklî suretlerin veya mahiyetlerin doğrudan Faal Akıl'da olduğu haliyle insanda var olduğunu söylemek olanaksızdır çünkü insan algısı mahiyetleri bir formda yani dıştakiki haliyle veya aklileştirilmiş bir şekilde zihinde tasavvur edebilir. Kendinde mahiyetlerin veya ilahi ilimdeki haliyle mahiyetlerin insan aklı tarafından doğrudan tasavvuru söz konusu değildir. Tam da bu nokta, Faal Akıl'dan sudûr eden şeylerin akledilirler değil de akledilirleri elde etmeyi sağlayan suretler olduğu izlenimini verir.

Herbert Davidson, Faal Akıl'dan sudûr edenin akledilirlerin kendisi olduğunu söyler.³⁹⁹ Buna mukabil McGinnis tam da tezimizle alakalı bir yaklaşım sergiler. Ona göre akledilirler doğrudan Faal Akıl'dan sudûr ediyor denirse dışta tekil örneği bulunmayan akledilirlerin taşması açıklanamamaktadır.⁴⁰⁰ Risalede bolluk ilkesine nispetle yapılan imalar da bu duruma işaret eder. Faal Akıl'dan taşan şeyler doğrudan akledilirlerin kendisiye ayrıklıktan insan aklına feyz edilen Anka formunun da dışta bir gerçekliğinin olması gerekirdi. Bu da bizi tekrar Tanrı'dan sudûr eden varlık anlamının İbn Sînâ tarafından kötülük olarak adlandırılmış buna binaen de varlığı imkânsız kılınmış formları içermesine götürürdü. Oysa, kötülük, yokluğa tekabül eder ve varlık anlamının yokluğu/kötülüğü içermesi imkânsızdır. Bu, Tanrı'nın inayetiyle de mutlak iyi oluşuyla da uyuşmamaktadır. Sudûr süreci de mutlak iyilikten yayılan kemal ve iyinin bir uzantısı olarak akıllar yoluyla evrene taşmaktan ibarettir. Tüm bu düzen açısından kötülüğün yayılması ne ilahi hikmetle bağdaşmakta ne de ilahi gayeyle örtüşmektedir. Öyleyse bilfiil var olan Faal Akıl'dan da Tanrı'dan da yokluğun taşması muhaldir. Bu durumda Faal Akıl'dan sudûr edenin doğrudan Anka'ya bağlı bilfiil akledilir yani maddeden bağımsız formlar olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Bu çerçevede, muhtemeldir ki Faal Akıl'dan insan aklına taşan suretler, tahayyülde üretilen suretleri akledilir kılmaya yarayan birtakım teknik formlardan ve ilkelerden ibarettir. Nasıl evveli bilgilerin elde edilişi ve bu ilkelerin üzerine soyutlama sürecinin tekamülü Faal Akıl aracılığıyla gerçekleştiriliyorsa yine

³⁹⁹ Davidson, *Intellect*, s. 83-95.

⁴⁰⁰ McGinnis, *İbn Sînâ*, s. 154-155.

nefs-i nâtıkaya bağı düşünme sürecinde de Faal Akıl'dan aklileştirici ilkeler gelmekte insan aklı sırasıyla mütehayyile ve müfekkire yetileriyle elde edilen formları bu ilkelerle akledilir kılmaktadır. Bu varsayım Faal Akıl'ın gerek maddi suretleri gerekse aklî suretleri sudûru göz önünde bulundurulduğunda mezkûr problemler için ideal bir yorum olarak gözüktür.

Sonuç olarak Faal Akıl'dan taşan şeyin mahiyeti tartışmalı olsa da gerçek dışı suretlerin doğrudan ulvi âleminden feyz olunarak insan aklına yerleştirilmediği aşikardır. Risalede geçen ifadeler de bu kapsamda yorumlanmalıdır. Gerçek dışı formlar, vehmî yargıların ve yine vehme bağı çalışan mütehayyilenin aklı bu akledilirleri oluşturmak için hayaldeki suretlerle baskılaması sonucunda meydana gelirler. Akledilirlerin kaynağı olan metafizik âlemse aklın akledilirlere yönelik talep mertebesindeki düşünme/soyutlama eylemini akledilirleri elde etmeye yönelik ilkelerle cevaplandırmaktadır.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Dilimizin sınırları çoğu zaman düşüncelerimizin sınırlarını belirler; ancak mesele var olmayanlara geldiğinde düşüncelerimiz, hep bir üst dil arayışı içinde şekillenir. Var olmayanı anlamak ve onu var kabul etmeden üzerine konuşmak gerçekten meşakkatli bir uğraşıdır. İlk dönem kelamı için de durum böyledir. Müttekaddim dönem kelamında madum üzerine konuşmalar onun bir şey olarak ele alınmasının epistemolojik mi yoksa ontolojik mi bir karakter taşıdığı hususunda farklı yorumları beraberinde getirir.

Mu'tezilî alimlere göre madum var değildir ama mutlak anlamıyla yok(luk) da değildir. O, bilinmesi itibarıyla ilahi ilmi yokluklardan münezzehe kılacak bir şey olmalıdır. Ona bu şeyliği veren de zaten her şeyi bilenini onu bilmesidir. Ancak her bilinen, bir şey değildir. Bilinenler kimi zaman kendi zatına nispetle kimi zaman da zatlari olmadığı için mevcuda nispetle bilinir. Öyleyse madum, mutlak anlamda var olmayanlar için kullanıldığında bir şey değildir.

Onun şeyliği aynı zamanda bir imkân durumuna işaret eder. Madum, onu var kılacak bir fail varsa mümkün bir şeydir. Bu aynı zamanda madumun şeyliğinin failin fiilinin veya ilminin taalluk edeceği bir sabitliğe sahip olduğunu gösterir ki bununla da maksat onun failin fiilinden önce olan mahiyetidir.

Ehli sünnet alimleriye Mu'tezile'nin mahiyet ve imkân kavramlarına atıfla ele aldığı madumun şeyliği fikrine kadimlerin çoğaltılmasına götüreceği şüphesiyle mesafeli yaklaşmıştır. Onlara göre madumun şey olarak isimlendirilmesi ona zati sıfatlar atfetmemizi gerektirecektir. Bu sebeple madum ancak *la şey* olarak adlandırılabilir; ancak madumun bilinebilir olduğu düşüncesini de tamamen reddetmezler zira bir şeyin bilinebilir olması için var olması şart değildir. Bu çerçevede Eş'arî, madumu, varlığı mümkün olan ve mümkün olmayan olarak iki kısma ayırmakta mümkün olmayanın imkânsızlığınıysa kalıcı veya geçici olmasına göre kendi içinde bölümlere ayırmaktadır. Bakıllâni ise bu üçlü tasnifi; aklen çelişik olup asla var olmayacaklar, şu an var olmayıp geçmişte var olanlar, henüz var olmayıp gelecekte var olacaklar, şimdi de gelecekte de var olmayacaklar, varlığı imkân dahilinde olup vücûdu hakkında bir bilgimiz olmayanlar

şeklinde beş bölüm üzere ele almaktadır. Böylece ilk dönem düşüncesinde dahi var olmayanlar çeşitli kategoriler altında ele alınmıştır.

Madumun var olmamakla birlikte bir şey olarak ele alınması meselenin mevcut ve şey kavramları arasında kaplam içlem tartışmasına evrilmesine yol açmıştır. Özellikle felsefe ehli tartışmayı dini kaygıların ötesine taşımıştır. Buna göre Fârâbî, şeyin mevcuda ait teknik bir anlam dışarıda bırakılmak kaydıyla daha geniş bir kapsamı olduğunu söyler. İbn Sînâ'ya göre bir nesnenin şey oluşundan bahsediliyorsa o, muhakkak hariçte, akılda veya vehimde bir tür varlığa sahip olmalıdır. Dolayısıyla mevcut ve şey birbirini gerektirmektedir; ancak şey ile neyin kastedildiği önemlidir. Bir nesnenin şeyiyyeti ve mevcudiyeti farklı şeylerdir. Bu durum onun sisteminde şeyiyyet kavramından mahiyet kavramına geçişle açıklık kazanır. Bir şeyin özel varlığıyla genel varlığı arasında ayrıma giden filozof daha önce Mu'tezile'de olgunlaşmamış haliyle görülen varlık ve mahiyet ayrımını sisteminin merkezine yerleştirir. Söz konusu ayrım mevcudatın zatına nispetle incelenmesi sonucunda eşyanın zorunlu ve mümkün şeklinde iki kategoriye ayrılmasına sebebiyet verir. Zorunlu olan da kendi içinde varlığı zorunlu olan "vâcip" ve yokluğu zorunlu olan "imkânsız" şeklinde iki kısma ayrılır. Zorunlu olanlar için bir mahiyetten bahsedilmez. Onlar ya *inniyyet* sahibidir ve varlığı mahiyetiyle aynıdır ya da varlığa gelmemesi zorunlu olup herhangi bir zat sahibi olduğundan bahsedilmez. Öyleyse mahiyet sahibi olan her şey varlığının mahiyetine arız olması sebebiyle mümkündür ve imkân mahiyetinin bir lazımıdır. Mahiyeti imkân olansa ya başkasıyla zorunlu olarak var olur ya da başkasıyla zorunlu olarak yok olur; ancak zatındaki imkân baki kalır. İmkânın bu iki boyutlu yapısı mümkün olan şeylerin varlık ve yokluklarının bir ihtimal anlamı üzere olmasını sağlar. Mümkün bir mahiyet dün, bugün veya gelecekte varlığa gelebilir veya gelmeyebilir. Onun zâtı için asıl olan varlığının ve yokluğunun zorunlu olmamasıdır. Biz başkasıyla zorunlu olan her şey için özü gereği mümkündür deriz; ancak özü gereği mümkün olan her şey zorunlu olarak vardır diyemeyiz.

Madum lafzının mümkün var olmayanların yanı sıra imkânsız var olmayanları da kapsıyor oluşu onun imkân kavramının kendisinden çok daha geniş bir kaplama sahip olduğunu gösterir. İbn Sînâ'nın mahiyet ve imkân arasında kurduğu ilişki imkânın mahiyetin ayrılmaz bir lazımı olduğu düşüncesine sebebiyet verse de onun için asıl olan varlıktır ve varlığa gelmeyeceği kesin olan her şey artık imkânsız kabul edilmelidir.

Dolayısıyla imkân sahibi bir mahiyet varlığa nispetle ele alındığında imkânsız kabul edilebilir. Bu da bize mahiyet ve madum kavramının farklı tasnifleri için zemin hazırlamaktadır.

Tez çalışmamızda İbn Sînâ'da var olmayanların tasnifine yönelik ulaştığımız ilk sonuç var olmayanların mümkün ve mümteni şeklinde iki kısma ayrıldığıdır. İlk kısmı itibariyle var olmayanlar herhangi bir zaman diliminde var olmuş ya da olacaksa bunlar gerçek mümkünlerdir. Özü gereği mümkün olmakla beraber haricî bir sebeple hiç var olmamış ve olmayacaksa bunlar mümkün olmakla beraber varlığı imkânsızlardır. Dolayısıyla özüne nispetle mümkün, varlığına nispetle imkânsız sınıfına dahil olurlar. Genel adıyla mümteni yani imkânsızlarsa özleri gereği imkânsız kabul edilir ve var olmaları aklen çelişki yaratmaktadır. Bu türden imkânsızlara hiçbir olumlu yüklemde bulunulamaz, olumsuzlamayla haber vermekse onları var kılmak demektir; çünkü haber vermek haber verilene işaret etmeyi gerektirir. İmkânsızın işaret edilebilecek bir tasavvuru dahi yoktur. Bu sebeple İbn Sînâ, özü gereği imkânsız olanların ancak mevcuda nispetle tasavvur edilebileceğini söyler ve onları tekil ve mürekkep olmak üzere iki grupta ele alır. Tekil olanlara örnek olarak “Tanrı'nın zıddı” verilir ve ona mevcuda kıyasla sadece işaret edilebilir. Burada işaret edilmekle maksat var olmayanın kendi değil onun yerine mevcutlar içerisinde koyduğumuz bir tasavvurdur. Mürekkep imkansızlara örnek olarak “yuvarlak kare” ve “Anka” verilebilir. Her ne kadar ikisi de hariçteki suretlerin bileşiminden meydana gelseler de yuvarlak karenin tasavvuru akıl ve vehim tarafından hakikate aykırı bulunduğu için ortak kabulle reddedilir. Dolayısıyla zihinde doğrudan kendisine işaret eden bir tasavvura ve bir tür mahiyete sahip değildir. Anka örneğiyle zıttını oluşturan suretlerin terkiibini akıl reddetse de vehmin mümkün görmesi sebebiyle zihinde bir tür tasavvura sahiptir. Diğer özü gereği imkânsızların zihinde tasavvuru mümkün olmadığından onlar hakkında var ve yok hükmü verilemezken kurgusal suretlerin tasavvuru nefste bir anlam kazanmakta böylece var ve yok hükmüne muhatap olmaktadır. Bu aynı zamanda her tasavvur sahibi gibi onun da varlığın ve yokluğun kendisine ilişebildiği bir tür mahiyeti olduğu anlamına gelir.

Mahiyetin imkânı gerektirmesi var olanlara kıyasla elde edilmiş bir sonuçtur. Biz Zorunlu Varlık haricinde tüm var olanların mümkün tabiata sahip olduğunu söyleriz. Dolayısıyla varlık ve mahiyet arasında kaplam bakımından bir ortaklık söz konusudur; ancak mahiyeti sadece bir şeyin kurucu öğelerini belirtmesi açısından ele aldığımızda

tasavvur sahibi imkânsızların da bir tür mahiyete sahip olduğu görülecektir. Bu durumda mahiyetin kaplamına var ol(a)mayacaklar da dahil olur ki bu da mahiyetlerin mümkün ve mümteni olmak üzere iki kısma ayrılması anlamına gelir.

Mahiyetlerin ikili taksimine paralel olarak İbn Sînâ'nın imkânsız tasnifi de iki ana başlık altında toplanmaktadır. Bunlardan ilki, mümkün mahiyetlerin imkânsızlığı yani "varlığı imkânsız mahiyetlerdir". İkincisiye özü gereği imkânsızlardır ki bunlar da tasavvuru mümkün olmayan dolayısıyla bir mahiyetinden bahsedemediğimiz "Tanrı'nın zıddı" gibi imkânsızlarla tasavvuru mümkün olan dolayısıyla bir tür mahiyet sahibi olduğunu söylediğimiz "imkânsız mahiyetler"dir. Bu tasnifte imkânsız mahiyetler hem zatına nispetle hem de var olmaması açısından imkânsız kabul edilirken varlığı imkânsız mahiyetler sadece varlığa gelemeyecek olmaları bakımından imkânsız kabul edilir.

İbn Sînâ'nın imkânsız taksiminde dikkat çeken bir diğer detay da kurgusal suretleri aklen çelişik imkânsızlarla birlikte ele almasıdır. Her ne kadar akıl, gerçek dışı suretleri aklen çelişik bulsa da vehim onların tasavvurunun mümkün olduğuna kanaat getirir. Dolayısıyla kurgusal suretlerin imkânsızlığı da aklen çelişik kabul edilmeleri de tasavvur sahibi olmamalarından değil başka bir sebepten kaynaklanmalıdır. Vehim ve akıl arasındaki bu uyumsuzluk *Nefs Risalesi*'nde kendisini gösterir ve aklın neden kurgusal suretleri aklen çelişik imkânsızlar olarak gördüğünün cevabı da risaledeki problemlerden yola çıkarak tespit edilir.

İbn Sînâ, kurgusal suretlerin nefste bir tür sabitliği olduğunu ve bunun sadece onları üreten mütehayyileyle kısıtlanamayacağını zira hayal edilen her şeyin akledilir olmaya aday olduğunu belirtir. Öyleyse aklın imkânsız olarak nitelediği kurgusal suretler aynı zamanda akledilir bir manâ olarak insani nefste var olabilir. Bu çelişik durumun sebebiye kişinin Anka örneğindeki gibi kurgusal suretlerin dışta var olduğuna yönelik inancıdır. Bu inancın kaynağıysa vehimdir. O, tikel formlardaki cüzi manâların ve mütehayyileden gelen suretlerin terkihiyle kurgusal suretlerin bir bütün olarak idrakini sağlar. Ancak, vehmin etki alanı bu kadarıyla da sınırlı değildir. Vehim, hayvanî nefsin yargı yetisi olarak elde edilen suretler üzerinden hüküm verir. Çoğunlukla yanlış olan ve aklın kontrolünde tutulması gereken vehmî yargılar akla baskın geldiği anlarda var olmayan şeyleri tecsîm edici yargılar ortaya atar. Bu yargılar kimi zaman metafizik varlıkların kimi zaman da kurgusal suretlerin dışta somut olarak var olduğuna dairdir. Anka'nın dışta var olduğuna yönelik inanç, böylece, vehmin kontrolünde üretilen

kurgusal suretlerin yine vehim tarafından var olduğuna yönelik hükümle gerçekleşir. Biri Anka'nın haricî varlığına inanıyorsa onun birçok tekilde var olduğuna da inanır. Dolayısıyla Anka artık bir tümel haline gelebilir; ancak vehim her ne kadar baskın bir karakter sergilese de cismani bir yeti olduğu için akledilir bir yapı ortaya koyamaz. Bu sebeple Anka'ya dair tümel akledilir yapının ortaya çıkması için akıl üzerinde bir baskı oluşturur. Akıl ise müfekkire gücü vasıtasıyla akledilir yapı için gerekli son soyutlama süreçlerini tamamlar. Böylece Anka'ya dair akledilirler Faal Akıl'dan talep edilir.

İbn Sînâ, tüm akledilir ve maddi suretlerin Faal Akıl'dan geldiği hususunda açıktır; ancak *Nefs Risalesi*'nde kurgusal suretler, imkânsız olarak tasnif edilip kötülük olarak nitelendirilmiştir. Bu durumda kurgusal suretlerin Faal Akıl'ın zatında olması mümkün değildir zira sudûr sürecinde İlk'ten/Sırf İyi'den ayrık akıllar boyunca âleme taşan ancak varlık anlamıdır ve varlığa gelen her şey sahip oldukları istidata göre bu anlamın bir özelleşmesi olarak meydana gelir. Dolayısıyla Faal Akıl'dan da yalnızca varlık anlamı taşar. Eserleriyse bir ve tek olan suret ve heyuladır. Bu durumda Anka'nın hariçte var olabilmesi için maddenin semavi cisimler vasıtasıyla gerekli istidata erişerek Anka suretini almaya hazır hale gelmesi gerekir. Mesele Anka'nın zihnî varlığı açısından düşünüldüğündeyse cismani ve aklî soyutlama süreçleri neticesinde insani akıllar akledilir sureti almaya hazır gelir. Dolayısıyla her iki şekilde de bir hazırlık süreci Faal Akıl'dan suretlerin sudûruyla neticelenir. Ancak, İbn Sînâ, kurgusal suretleri kötülük olarak isimlendirir. Kötülükse yokluğa ve noksanlık haline karşılık gelir. Dolayısıyla mutlak anlamı ile kötülük, yokluk gibidir. O, varlık anlamının kendisinden -doğrudan- çıkan bir şey değil varlık anlamını kabul eden mevcudattaki noksanlığın bir sonucudur. Kurgusal suretler açısından bu noksanlık vehmin akli kontrol altına almasıyla gün yüzüne çıkar. Gerçek dışı suretlerin aklen çelişik imkânsızlar olarak kabul edilmesi de onların aslen sudûr sürecinin dışında nefsteki bir maraz sonucu ortaya çıkan kötülükler/yokluklar olmasından kaynaklanmaktadır. Akıl, varlık anlamından yokluğun çıkmasını imkânsız görür.

Faal Akıl'dan taşan da sadece varlık anlamı olduğu için ondan yokluğun taşması mümkün değildir. O, farklı suretlerin sudûr ettiği bir suretler deposu da değildir. Nitekim metafizik ilkeler gereği ondan ancak bir ve tek suret çıkar ve fiili de formları tek tek akletmek değil kendini külli bir biçimde akletmekten ibarettir. Bu durumda Faal Akıl'dan feyz olunan şeyler doğrudan akledilirler değil insan aklının müfekkire gücüyle birlikte

akledilirleri elde etmesini sağlayacak teknik form ve ilkeler olmalıdır. Böylece Anka, bir tümel akledilir olarak nefste gerçeklik kazanır.

İbn Sînâ için tümellik, en geniş anlamıyla, tasavvurunun pek çok şeye söylenmesine engel olmayan anlamdır. Bu tanım sayesinde hiç var olmayan ve olmayacak fakat zihinde çokluğa yüklem yapılabilen kurgusal suretler de tümel olabilir. Ancak, aynı tanım bir tasavvur sahibi olmayı şart koştuğu için mahiyeti olmayan şeylerin tümel de olamayacağını öngörür. Ona göre tümellik, mahiyete ilişkin bir arazdır. Bu durum filozofun tümeller üzere görüşlerinin mahiyetler üzere görüşlerine dayandığına işaret eder. Mutlak mahiyet kavramıyla o, farklı varlık düzeylerinin hepsine aynı anda aynı anlam üzere işaret edebilmenin yolunu açmıştır. Bu durumun kurgusal suretlerin ne tür bir tümel olacağını tespit etmek açısından da önemli sonuçları vardır.

Mutlak mahiyet, ilk ve öncelikli olarak hariçte şeylerin zımında ortak bir mana olarak bulunur ki buna tabîi tümel denir. Böyle bir bulunuş hariçte var olmayı gerektirdiği için kurgusal suretlerin tabîi tümel oluşundan bahsedilemez. Dahası İbn Sînâ'ya göre hariçte varlığa gelen bir şey çokluk öncesinde ilahi ilimde bir tür sabitliğe sahip olmalıdır. Oysa kurgusal suretlerin, akılların da Tanrı'nın da zatında olması muhaldir. Bu durumda kurgusal suretlerin çokluğa bilfiil yüklem olmayan bir tümel kategorisi altında toplanması gerekir; ancak çalışma boyunca filozofun *Nefs Risalesi* dışında hiçbir eserinde mistik/mitik suretleri örnek verdiği bir tümel kategoriyle karşılaşmamıştır. İbn Sînâ, tümeller bahsinin yer aldığı orta ve ileri dönem eserlerinde Anka, Keçiğeyik gibi mitlere dayanan örnekler vermek yerine pratikte mümkün olmakla beraber maslahat gereği ortaya kon(a)mayacak olan yedigen ev gibi geometrik şekiller üzerinden örnekler verir. Bu durumda filozofun imkânsız bir tümel kategorisi oluşturmaktan çok dışarıda var olma ihtimali olan ama hiç olmayacak mahiyetler için bir tümel kategorisi tesis ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ'nın eserlerinde imkânsız tümel kategorisi oluşturmaktan neden geri durduğu açık değildir. Bize göre filozofun imkânsızlara yönelik radikal yaklaşımı onu böyle bir kategori oluşturmaktan alıkoymaktadır. Her halükârda İbn Sînâ için tasavvur edilebilir imkânsızlar bir mahiyet sahibidir ve o mahiyete tümellik ilişmektedir. Ancak tümel oluşları bir zorunluluğa değil imkân durumuna işaret eder. Nitekim tümellik arızı bir niteliktir ve kurgusal suretlerin hariçte var olmamaları hasebiyle çokluğa bilfiil

yüklem olan bir tümel tasavvurları yoktur. Onlar ancak insan nefsinin onlara yönelmesi ve tasavvurlarını çokluğa yüklem yapmasıyla bir tümel akledilir yapı arz ederler.

Netice itibariyle İbn Sînâ, tüm sistemini varlık ve mahiyet kavramları üzerine inşa etmiştir; ancak ilk ve öncelikli olan her daim bilfiil var olanlardır. Var olmayanlarsa varlığa olan uzaklıkları nispetinde üzerinde konuşulmaya değer görülmüştür. Bu çerçevede üzerine konuşulacak en değerli şey varlığın tam hali olan *Vâcibu'l-Vücûd* olmakta tüm oluşlar ondan aldıkları paya göre bir değer kazanmaktadır. Varlıktan doğrudan bir pay almayan oluşlarsa genel olarak imkânsız adını alır. Bu çerçevede özünde imkân olup var ol(a)mayacaklar ilahi ilimde bir sabitliğe sahip olmaları itibariyle varlıktan pay alırken özü gereği imkânsız olan ve ancak varlığa nispetle işaret edebildiğimiz “Tanrı’nın ortağı” gibi imkânsızlar varlıktan hiçbir pay almazlar. Bu da onlar hakkında varlık atfetmeden konuşmanın nasıl gerçekleşeceği sorusuna sebebiyet verir.

Bu noktada Parwiz Morewedge’in önerdiği *hestî* kavramının önemli olduğunu düşünüyoruz. Nitekim İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik I.V.*’te imkânsızlara yönelik sergilediği sert tutuma rağmen gerek *eş-Şifâ/Burhân*’da gerekse *Nefs Risalesi*’nde var olmayanlar hakkında taksimler yapmakta ve onların akledilir oluşlarını ele almaktadır. Bu durumda filozofun imkânsızlar üzere konuşmayı tamamen dil ve düşünce dünyasının dışına ittiği söylenemez. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik*’te işaret ettiği mezkur sorunları yaşamadan imkânsızlar üzere konuşma imkânını aramış ve *hestî* kavramını bir çatı kavram olarak kullanmış olabilir. Diğer taraftan Parwiz Morewedge’in önerisi tek bir esere, *Dânişnâme-i Alâî*, dayanmakta ve İbn Sînâ’nın Arapça eserlerinin genelinde böyle bir kavramla karşılaşmamaktadır. Dolayısıyla bu önerinin en azından çalışma kapsamında ulaşabildiğimiz eserler açısından bir tutarlılığı yoktur; ancak Farsça eserlerde doğrudan kavramın kendisinin, Arapça eserlerde de muadillerinin araştırılması gerektiğini, bu araştırmaların bilhassa var olmayanlar üzere incelemeler için son derece önemli olduğunu belirtmek istiyoruz.

Anka gibi mahiyet sahibi imkânsızlar üzerine konuşmalarımızsa kurgusal suretlerin bir şeyiyyetleri olması hasebiyle oluş kavramına başvurmadan gerçekleşebilir; ancak onların mahiyet sahibi olmaları çokluk öncesi ilahi ilimde sabit oldukları anlamına gelmez. Dolayısıyla doğrudan *Varlık*’tan bir pay aldıkları söylenemez. Tam bu noktada

tezimiz açısından ilgi çekici bir sonuç ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ, kurgusal suretlerin çokluk öncesinde ilahi ilimde bir sabitlikleri olmadığını söylemekle beraber çokluk sonrasında ilahi ilimde var olduklarını kabul etmektedir. Nitekim o, *Nefs Risalesi*'nde bir yandan ayırık akıllarda Anka suretinin olmadığını söylerken diğer yandan aynı suretin tahayyülün zorlamasıyla Tanrı'dan sudur ettiğini belirtmektedir. İbn Sînâ'nın incelediğimiz hiçbir eserinde benzer bir başka açıklamayla karşılaşmasak da tez çalışmamız kapsamında ulaştığımız sonuç risalede geçen "Gerçek dışı formların tanrıdan sudûru ancak mütehayyilenin (onu zorlaması) sebebiyledir."⁴⁰¹ cümlesiyle maksadın beşerî akıllarda meydana gelen akledilir formların ilahi ilimde de akledilir bir karşılığının oluştuğudur. Kötülük olarak ifade edilen suretler önce beşerî sonra ilahi akıllarda meydana gelmektedir.

Kurgusal suretler üzerinden işaret etmek istediğimiz bir diğer mesele de imkânsızlara dair bulgularımıza yöneltilebilecek bir eleştiridir. İmkânsızlar tasnifimizi inceleyen biri *eş-Şifâ/Burhân* ve *eş-Şifâ/Metafizik*'te geçen imkânsızlara yönelik söylemlerin genelleiyici olup hem terkip sahibi hem tekil imkânsızları kapsadığını dolayısıyla kurgusal suretlerin de mahiyet sahibi olmayıp varlık ve yokluk hükmüne muhatap kılınamayacağını iddia edilebilir. İlk olarak, çalışma kapsamında sıklıkla belirttiğimiz üzere, İbn Sînâ'nın imkânsızlara yönelik genelleiyici ve sert tutumu, sistemini bilfiil var olanlara yönelik kurmasından ve imkânsızlara yönelik olumsuz bir yüklemeyi bile varlık atfetmek olarak düşünmesinden kaynaklanır. O, sadece *eş-Şifâ/Burhân*'da değil genel olarak tüm eserlerinde bu tutumu benimsemekte görüşlerini bu bilinç ile serdetmektedir. Var olmayanlara dair yapılacak incelemeler de bu durumun farkında olarak yapılmalıdır. İkinci olarak, *eş-Şifâ/Burhân*'da terkip sahibi imkânsızların tasavvurunun mevcuda nispetle ele alındığı söylenmekle beraber tekil imkânsızların zat sahibi olmadığı yönündeki kesin ifadeler onlar için kullanılmamakta yalnızca söz konusu imkânsız tasavvurların nasıl meydana geldiği anlatılmaktadır. *Nefs Risalesi* kapsamında ele aldığımız tartışmalar da kurgusal suretlerin tümel akledilir olup bir mahiyet sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Son olarak, okumalarımız esnasında karşılaştığımız ve dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta da kurgusal suretlerin var oluş imkânına dair ileri bir yorumdur. İbn

⁴⁰¹ İbn Sînâ, "Letter on the Soul", s. 100.

Sînâ'da mümkün mahiyetler üzerine çalışmalar ortaya koyan bazı düşünörlere göre kurgusal suretlerin var olmamasının sebebi onların sudûrunu gerektirecek maddi istidatın ay altı âlemde meydana gelmemesidir. Şüphesiz istidat, imkânın anlamlarından biridir ve istidatın sağlanamıyor oluşu imkânsızlıkla neticelenecektir. Biz tez kapsamında varlık anlamının böyle bir özelleşme içine giremeyeceğini zira ayırık akıllardan kötölüğün sudûr etmeyeceğini belirttik. Bu kabulde, istidatın gerçekleşip gerçekleşmeyeceğı meselesi tali bir okuma olarak görülse de konu hakkında kesin bir hüküm belirtmez. O sebeple tezimiz kapsamında çok kısıtlı olarak ele aldığımız bu konu bilhassa yakın sebepler olan semavi cisimler üzerinden çalışılmayı beklemektedir.



KAYNAKLAR

- Adnan Gürsoy. “İbn Sînâ Felsefesinde Sezgisel Bilginin Aklî Kriteri”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2014): 191-210.
- Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin İbn-i Sînâ Yorumu ve Eleştirisi”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Amin, Wahid M. “Qutb al-Din al-Razi and the Problem of Universals: A Fourteenth-Century Critique of Avicenna’s Theory of Natural Universals”. *Nazariyat* 5/2 (2019): 25-58.
- Aristoteles. *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Cogito, 2001.
- Aristoteles. *De Anima Books II and III*. Çev. D. W. Hamlyn. Ed. J. L. Ackrill ve Lindsay Judson. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi*. Ankara: T.C Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydın, Salih. *Mahiyet Felsefesi*. Ed. Murat Bozkurt. İstanbul: İnsan, 2020.
- Bäck, Allen. “Avicenna On Existence”. *Journal of the History of Philosophy* 25 (1987): 351-367.
- Bäck, Allen. “Conception of the Modalities”. *Journal of the History of Philosophy* 30/2 (1992): 217-255.
- Bağdâdî, el-İmâm Ebû Mansûr Abdulkaahir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV, 1991.
- Bahlul, Raja. “Avicenna and the Problem of Universals”. *Philosophy and Theology* 25 (1/2) (2009): 3-25.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-redd alel Mulhideti’l-Muattıla ve’r-Rafâvîza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*. Nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayri ve Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru’l-Fikru’l-Arabî, 1947.
- Baran, Sedat. “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”. *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020): 291-312.

- Barlak, Muzaffer. “Mu‘tezile’de Ma‘dum Anlayışı: Ebû Reşîd en-Nisâbüri Örneğinde Bir İnceleme”. *Eskiye* 41 (2020): 653-678.
- Black, Deborah L. “Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions”. *Dialogue* 32/2 (1993): 219-258.
- Black, Deborah L. “Rational Imagination: Avicenna On The Cogitative Power”. *University of Toronto*: 1-29.
<http://individual.utoronto.ca/dlblack/articles/Aviccogitart.pdf> (erişim 24.05.2023)
- Black, Deborah. “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”. *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997): 425-453.
<http://individual.utoronto.ca/dlblack/papers.htm> (erişim 30.06.2023).
- Brentano, Franz. “Genuine and Fictitious Objects”. Çev. D.B. Terrell. *Kutadgu Bilig* 7 (2005): 39-42.
- Cihan, Ahmet Kâmil. “İbn Sînâ’nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış”. *Bilimname II* (2002): 103-117.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf, c. 1*. Çev. Ömer Türker. Ed. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çelebi, İlyas. “Kadı Abdülcebbâr”, *DİA*. XXIV, 105-109.
- Daşdemir, Yusuf. “İbn Sînâ Mantığında Modalite”. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Davidson, Herbert A. *Alfarabi Avicenna Averroes on Intellect*. NewYork: Oxford University Press, 1992.
- Demirkol, Murat. “İbn-i Sînâ ve Tûsî’ye göre Tanrı’nın Bilgisi”. *Eskiye* 32 (2016): 29-54.
- Druart, Thérèse-Anne. “Avicennian Troubles: The Mysteries of The Heptagonal House and of The Phoenix”. *Tópicos: Revista de Filosofía* 42 (2012): 51-73.
- Durusoy, Ali. “Olanak, Olasılık ve Olabilirlik”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004): 121-134.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ’da Vehim Kavramı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (2005): 125-141.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri: Nefs, Akıl ve Ruh*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.

- Edghill, E. M. "De Interpretatione", *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. U.S.A: Modern Library, 1941.
- Erdem, Sargon. "Anka I", *DİA*. III, 198-200.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-Musallîn*. Thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. Mehmet Dalkılıç ve Ömer Aydın. İstanbul: Kabalıcı, 2005.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf*. Thk. Muhsin Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Meşrik. 1970.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı*. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2008.
- Fazlurrahman, "İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık". Çev. Hasan Akkanat. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010): 193-209.
- Frank, Richard M. "al-Ma'dûm wal-Mavjûd". *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'ari*. Ed. Richard M. Frank ve D. Gutas. USA: Routledge, 2016.
- Gutas, Dimitri. "İbn Sînâ'nın Hayatı", *İbn Sînâ'nın Mirası*. Çev. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik, 2004, 1-13.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- Hall, Robert E. "The Wahm in Ibn Sina's Psychology", *Intellect and Imagination In Medieval Philosophy*. Ed. M. C. Pacheco ve J. Meirinhos. Brepols: 2006, 533-549.
- Haklı, Şaban. "İbn Sînâ Epistemolojisinde Bir Bilgi Kaynağı Olarak Sezgi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2007): 35-52.
- Harizmî, Ebû Abdullah el-Kâtib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihi'l-Ulûm*. Ed. Fuat Sezgin ve Gerlof van Vloten. Frankfurt: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Brill, 2005.
- Hasse, Dag Nikolaus. "Avicenna on Abstraction", *Aspects of Avicenna*. Ed. Robert Wisnovsky. New Jersey: Markus Wiener, 2001, 39-73.
- Hintikka, Jaakko. "Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas". *The American Philosophical Association* 49 (1975-1976): 22-38.
- Hûnecî, Efdalüddîn. *Keşfü'l-Esrâr an Gavâmizi'l-Efkâr*. Thk. Halid el-Rouayheb. Tahran: İran Felsefe Enstitüsü ve Freie Universität Berlin, 1969.

- Gruner, O. Cameron. *The Cannon of Medicine of Avicenna*. New York: AMS Press, 1973.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerred Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut, Dârü'l-Maşrık, 1987.
- İbn-i Sînâ. *Mantıkü'l-Meşrîkiyyîn*. Kahire: Mektebet'ü's-Selefiyye. 1910.
- İbn-i Sînâ. *en-Necât*. Hzr. Muhyiddin Sabrî el-Kurdî. Mısır: Matba'atu's-Sa'âda. 1913.
- İbn Sînâ. *Necât*. Ed. Muhammed Takî. Tahran: Tahran Üniversitesi, 1945.
- İbn Sînâ, "Burhân", *eş-Şifâ: Mantık*. Thk. Ebu'l-Alâ Affî. Kahire: Ayatollah Mar'ashi Najafî, I, 1952.
- İbn Sînâ. "Medhal", *eş-Şifâ: el-Mantık*. Thk. G. Kanavâtî, M. el-Hudayrî ve F. El-Ehvânî. Kahire: 1952, I, 1-159.
- İbn Sînâ. *Uyûnü'l-Hikme*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kahire: 1954.
- İbn Sînâ. *De Anima: Being The Psychological Part of Kitâb al-Shifâ*. Ed. F. Rahman. London: Oxford University Press, 1959.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Abduh. Kahire: Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 1974.
- İbn Sînâ. "Kitâbü'l-Mübâhasât", *Aristo Inde'l-Arab*. Thk. Abdurrahman Bedevi. Kuveyt: Vekaletü'l-Matbu ed-Dâru'l-Kelam, 1978, 122-239.
- İbn Sînâ. *Avicenna's Psychology: An English Translation of Kitâb al-Najât, Book II, Chapter VI, with Historico-Philosophical Notes and Textual Improvements on the Cairo Edition*. Çev. F. Rahman, London: Hyperion Press, 1981.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. Thk. Macit Fahri. Beyrut: Dâra'l-afak, 1982.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Tsh. Abdurrahman Bedevî. Mektebetü'l-İ'lâmü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Sînâ. *El-Mebde' ve'l-Meâd*. İhtimam: Abdullah Nurânî. Tahran: Müessese-i Mütalaat-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, 1984.
- İbn-i Sînâ. *Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-İslâmî, 1984?
- İbn Sînâ. "Ecrâmî'l-Ulviyye". *Tis'a Resail fi'l-Hikme ve't-Tabiyyât*. Tahran: Dâru'l-Arab, 1989, 39-60.
- İbn Sînâ. *el-Mübâhasât*. Thk. Muhsin Bidarfar. Nşr. İntişârâtü Bîdâr, 1992.

- İbn Sînâ. *Remarks and Admonitions Part One: Logic*. İng. çev. Shams Constantine Inati. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Atudies, 1984.
- İbn Sînâ. “es-Semâ‘u’t-Tabî‘î”, *eş-Şifâ:et-Tabiyyât*. Ed. İbrahim Mezkur. Thk. Saîd Zâyid. İran: Ayatollah Mar’ashi Najafi, I, 1984.
- İbn Sînâ. “Letter on the Soul”, “Avicenna’s ‘Letter on the Disappearance of the Vain Intelligible Forms After Death” içinde. *Bulletin de Philosophie Médiévale* 27 (1985): 94-103.
- İbn-i Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî: İlâhiyyât*. Tsh. Muhammed Mu‘în. Hemedân: Dânişgâh-i Bû Alî Sînâ, 2004.
- İbn Sînâ ve İbn-i Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*. Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya ve Babanzade Reşid. İstanbul: YKY, 2004.
- İbn Sînâ. “er-Risâletü’l-Arşıyye”, *Risaleler*. Çev. Alparslan Açıkgenç ve Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004, 45-64.
- İbn Sînâ. *The Metaphysics of The Healing*. Çev. Micheal E. Marmura. Proje ed. Daniel C. Peterson, cilt ed. D. Morgan Davis ve Muhammed Eissa. Utah: Birgham Young University Press, 2005.
- İbn-i Sînâ. *Kitâbü’l-Mecmu’ ev el-Hikmetü’l-Arûziyye*. Thk. Muhsin Salih. Beyrut: Darü’l-Hâdi, 2007.
- İbn Sînâ. *Oluş ve Bozuluş*. Çev. Muammer İskenderoğlu. İstanbul: Litera, 2008.
- İbn Sînâ. *The Physics of The Healing: Books I-II*. Çev. Jon McGinnis. Ed. D. Morgan Davis, Muhammad Eissa ve Parwiz Morewedge. Utah: Brigham Young University Press, 2009.
- İbn Sînâ. *Kategoriler*. Çev. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2010.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ:el-İlâhiyyât I*. Thk. Georges C. Anawati ve Saîd Zâyid. Kahire: Mektebe Semaha Ayetullah el-Maraşi, 2012.
- İbn Sînâ. *Dânişnâme-i Alâî*. Çev. Murat Demirkol. Ed. Gürbüz Deniz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- İbn Sînâ. *el-Kânûn fi’t-tıbb*, c. 1. Çev. Esin Kâhya. Ankara: Ankara Kültür Merkezi, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu’ş Şifâ: Fizik*, c. 1. Çev. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera, 2014.

- İbn-i Sînâ. *Yorum Üzerine*. Çev. Ömer Türker. Proje ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2014.
- İbn Sînâ. *II. Analitikler*. Çev. Ömer Türker. Ed. Muhittin Macit, İstanbul: Litera, 2015.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifa: Mantığa Giriş*. Proje ed. Muhittin Macit. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2017.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-Nefs: Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri*. Çev. İsmail Hanoğlu. Ed. Mehmet Vural. Ankara: Elis, 2019.
- İbn Sînâ. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh, 2020.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy ve Ekrem Demirli. Proje ed. Muhittin Macit. İstanbul: Litera, 2021.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'ş-Şifâ:Nefs*. Çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Ed. Eşref Altaş. Ankara: TÜBA, 2021.
- İbn Sînâ. *Talikat*, c.1. Çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis, 2021.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-Şifâ:Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker. İstanbul: Litera, 2022.
- Jari, Kaukua. "Avicenna on Negative Judgement". *Topoi* 39/3 (2020): 657-666.
- Jules L. Janssens. "The Notions of Wâhib al-Suwar (Giver of Forms) and Wâhib al-'Aql (Bestower of Intelligence) In Ibn Sina", *Intellect and Imagination In Medieval Philosophy*. Ed. Maria Cândida Pacheco Jose F. Meirinhos. Brepols: 2006, 551.-562.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Us'li'l-Hamse*, c. 1. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kaya, M. Cüneyd. *Varlık ve İmkân*. İstanbul: Klasik, 2011.
- Kaya, Hacı. "İbn Sînâ Epistemolojisinde Tasavvur ve Tasdiklerin Elde Edilme Süreci". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1 (2014): 23-48.
- Kennedy-Day, Kiki. *Books of Definition in Islamic Philosophy*. London: RoutledgeCurzon, 2003.
- Koca, Muhammet Ali. "Müteahhirûn Dönemi Eş'ariyye Kelâmında Ma'dûmun Şeyiyyeti ve Mahiyetlerin Yaratılmışlığı Problemi". Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 2013.

- Koloğlu, Orhan Ş. “Ebû Hâşim el-Cübbâi’nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007): 195-214.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. London: Harward U. Press, 2001.
- Mahir Alper, Ömer. *Varlık ve İnsan*. İstanbul: Klasik, 2010.
- Mâturidî, Ebu Mansur. *Kitâbu’t-Tevhîd*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Câmiatu’l-Mısriyye, 1970.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabu’t-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu Muhammed Aruçi. Beyrut ve İstanbul: Sâdır ve İrşâd, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitabu’t-Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM, 2014.
- McGinnis, Jon. “Making Abstraction Less Abstract: The Logical, Psychological and Metaphysical Dimensions of Avicenna’s Theory of Abstraction”. *American Catholic Philosophical Association* 80 (2007): 169-183.
- McGinnis, Jon. *İbn Sînâ*. Çev. E. Burak Şaman. İstanbul: Klasik, 2022.
- Kocakaplan, Nursema. “Farabi ve İbn Sînâ’da Tahayyül Kavramı”. Doktora Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Menn, Stephen. “Avicenna’s Metaphysics”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Ed. Peter Adamson. UK: Cambridge University Press, 2013.
- Morewedge, Parwiz. “Philosophical Analysis and Ibn Sînâ’s Essence-Existence Distinction”. *Journal of the American Oriental Society* 92/3 (1972): 425-435.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”. Çev. Arife Ünal Süngü. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2016): 167-189.
- Nesefî, Ömer. *İslam İnancının Temelleri*. Çev. Seyid Ahsen. İstanbul: Bayrak, 1971.
- Nîsâbûrî, Ebû Reşîd. *el-Mesâil fi’l-hilâf beyne’l-Basrîyyîn ve’l-Bağdâdiyyîn*. Thk. Ma’n Ziyâde ve Ridvan Seyyid. Beyrut, Ma’hadü’l-İnmâi’l-Arabî, 1979.
- Olguner, Fahrettin. *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Ovacık, Zübeyir. “İbn Sînâ’da İyiliğin ve Kötülüğün Ontolojisi”. *Mütefekkir/Aksaray Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 5 (2018): 343-361.
- Parmenides. *Doğa Hakkında*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan, 2015.

- Pellat, C.H. “Ankâ”, *The Encyclopaedia of Islam*. I, 509.
- Porfiryus. *On Aristotle Categories*. Çev. Steven K. Strange. Ed. Richard Sorabji. London: Bloomsbury, 2014.
- Porfiryus. “Isagoge”. *Five Texts on the Mediaeval Problem of Universals: Porphyry, Boethius, Abelard, Duns Scotus, Ockham*. Ed. ve Çev. Paul V. Spade. U.S.A: Hackett Publishing Company, 1994, 1-20.
- Râzî, Fahreddîn. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. Çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimî ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ*. Takdim: Taha Abdürraûf Sa'd. Kahire: Meatayktebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye.
- Râzî, Kutbüddin. *Risâle fî tahkîki'l-küliyyât: Tümellet Risâlesi ve Şerhleri*. Şrh. Molla Hanefî et-Tebrîzî ve Emîr Hasan er-Rûmî. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Râzî, Kutbüddin. *Levâmiu'l-Esrâr fî şerhi Metâlii'l-Envâr*, c1. Ed. Ebu'l-Kâsım er-Rahmânî. Tahran: Piyuheş-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 2014.
- Rescher, Nicholas. *The Actual and The Possible: Readings in The Metaphysics of Modality*. Ed. Micheal J. Loux. London: Cornell University Press, 1979.
- Ross, W. D. “Metaphysica”, *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. U.S.A: Modern Library, 1941.
- Routley, Richards. *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*. Ed. Mauren Eckert. Switzerland: Springer, 2018.
- Stock, J. L. “DE CAELO (On the Heavens)”. *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. U.S.A: Modern Library. 1941.
- Şaman, Burak. “Aristoteles'te ve İbn Sînâ'da His ve İdrak”. *Kutadgubilig* 34 (2017): 421-437.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*. Tsh. Alfred Guillaume. Kahire: Sekâfetü't-Dîniyye, 2009.
- Tosun, Mustafa Selman. “İbn Sînâ'da Mantıkî Tümel ve Gazzâlî'nin Mantıkî Tümel Bağlamında İbn Sînâ'ya Yönelttiği Eleştirilerin Analizi”. *Atebe* 8 (2022): 25-46.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhü'l-işârât*, c.1. Thk. Süleyman Dünya. Mısır: Darü'l-Mearif, 1983.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Felsefe Mektupları*. Çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr, 2015.
- Uludağ, Süleyman. “Anka II”, *DİA*. III, 200-201.

- Üçer, İbrahim Halil. “Aristotelesçi Dunamis’in Dönüşümü: İbn Sînâcî Doğal İsti‘dâd ve Teheyü‘ Anlayışı Üzerine”. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2015): 35-74.
- Üçer, İbrahim Halil. *Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn-i Sînâcî Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kütbiddin er-Râzî’nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”. *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-66.
- Vincenzo, Silvia Di. *Avicenna, The Healing, Logic: Isagoge: A New Edition, English Translation and Commentary of the Kitāb al-Madḥal of Avicenna’s Kitāb al-Şifā*. Berlin: De Gruyter, 2021.
- Ward, Keith. *Religion in the Modern World*. UK: Cambridge U. Press, 2019.
- Wisnovsky, Robert. “Towards a History of Avicenna’s Distinction Between Immanent and Transcendent Causes”, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, c. 1-2. Ed. David C. Resiman ve Ahmed H. Al-Rahm. Boston: Brill, 2003.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. Çev. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik, 2010.
- Wisnovsky, Robert. “İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek”. *İslam Felsefesine Giriş*. Çev. M. Cüneyd Kaya, ed. Peter Adamson ve Richard C. Taylor. İstanbul: Küre, 2018.
- Wolson, H. Austryn. “The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts”. *Harward Theological Review* 28/2 (1935): 69-133.
- Yahyâ b. Âdî. “Yahyâ b. ‘Adî *On the Four Scientific Questions Concerning The Three Kinds of Existence*”. Ed. ve İng. çev. S. Menn ve R. Wisnovsky. *MIDEO* 29 (2012): 73-96.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Adem”, *DİA*. I, 356-357.
- Yıldırım, Şeniz. “İbn Sînâ ve Descartes’ın Bilgi Anlayışları Bakımından Karşılaştırılması”. *Çanakkale 18 Mart Üniversitesi İ. F. Dergisi* 22 (2013): 97-129.
- Zimmermann, F. W. *Al-Farabi’s Commentary and Short Treatise On Aristotle’s De Interpretatione*. Ed. P. T. Geach ve W. Kneale. London: Oxford University Press 1981.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Muhammed Abdurrahman		KAHRAMAN
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce Arapça Farsça		
Düzeyi	İleri Orta Başlangıç		
Eğitim Durumu	Başlama-Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	2009	2013	Eskişehir Fatih/19 Mayıs A.L.
Lisans	2014	2019	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Yüksek Lisans	2019	2023	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Doktora			
Tarih İmza Adı Soyadı	17.07.2023 Muhammed Abdurrahman KAHRAMAN		

