

Felsefi Düşüncede Bir Kavramı (Aristoteles ve Plotinus Felsefelerindeki Bir Kavramının İbn Sînâ Felsefesine Yansımaları)

Cevdet KILIÇ*

Abstract

In this study we took in hand Aristotle and Plotinus' "The One" philosophy in the notion of "The One" perspective and we tried to determine its place in İbn Sina's thought. In this study we took in hand the approach in three perspectives in the unity of the essence of the existence numerical one, obligatory ones unity, first principle, the one, and the compulsory being. The ontologic and epistemologic meaning of the concept one's foundations, its structure and meaning, its indivisibility in Ibn Sina were determined by Aristotle. In the compulsory unity, on the other hand, together with Aristotle Plotinus's philosophy consists the base of the Ibn Sina philosophy.

Key Words: Aristotle, Plotinus, First Principle, Obligatory Being, Existence, The One.

Giriş

Bir kavramının filozoflar tarafından üç önemli varlık alanında kullanıldığı görülmektedir. Bunlar; Kendisiyle Zorunlu Varlığın birliği, Âlemin ana ve esas yapısının araştırılmasında doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel olanların birliği ve kendinden önce başka bir sayının gelmediği, bölünmeyi kabul etmeyen ve çoğalmanın başlangıcı olarak var olan matematiksel sayıdır.

"Bir" kavramı, "çok" kavramının temellendirilişiyile ilgisiz düşünülemez. Filozoflar, "bir'i" "çok" kavramı ile birlikte ele almışlar ve bu iki kav-

* **Yrd. Doç. Dr.**, Fırat Üniversitesi İlähiyat Fakültesi, e-posta: ckilic@firat.edu.tr

ram çerçevesinde varlıkla epistemolojik ve ontolojik ilişki kurarak karşılaştıkları problemlere çözümler ortaya koymuşlardır. “Bir”, çokluğun zıddı ise veya “çok” “bir”in zıddı ise, Bir, nasıl oluyor da kendi zıddını meydana getirmekte veya çokluk, nasıl kendi zıtlarından oluşmaktadır? Çokluk birden fazla olmak ise, kendisi bir adet olan, fakat birçok öğeden meydana gelmiş bir bileşiğin hangi anlamda bir, hangi anlamda çok olduğu yahut kuvve halinde bir olan, ama fiil halinde açılıma uğradığında çokluk arz eden varlıklar hakkında bir mi veya çok mu denileceği, tümel kavramların mahiyetleri itibariyle bir birlik haline soktuğu, ancak tek tek fertleri itibariyle çok olan varlıkların, özde bir mi olduğu veya çok mu olduğu, böyle kavramsal yaklaşım ışığında kendisiyle Zorunlu Varlığın hangi anlamda bir olduğu gibi problemler, filozofların bu iki kavram çerçevesinde ele aldıkları problemlerdir.

Ancak, “bir ve çok” kavramları problematik olarak ele alındığı takdirde başta illiyet problemi, Tanrı âlem ilişkisi, sudûr nazariyesi ve özdeşlik ilkesi olmak üzere pek çok kavramla ve problemle olan ilişkisinin birlikte ele alınması gerekir. Fakat burada bir makalenin sınırlarını zorlamamak açısından bu iki kavramı birlikte ele almanın bir başka araştırmanın konusuna bırakmayı uygun buluyoruz. Çünkü bir’i ve bir’den çok’a geçişteki metafizik derinliği incelemek bir makalenin sınırlarını zorlayacağı da bir gerçektir. Dolayısıyla bu çalışmamızın ana eksenini İbn Sînâ (980-1037)’nın Bir düşüncesi üzerine yoğunlaştırarak, kendisini önceleyen ilk çağ filozoflarından yoğun olarak Aristoteles (M.Ö.384-322) ve Plotinus (M.S. 202-270)’un bir kavramı üzerindeki felsefelerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Bir Kavramı

Terim olarak bir; Arapça’da *v-h-d*¹ kökünden, türevleriyle birlikte; “tek”, “bir”, “ilk sayı”, “yalnuz” “tek kalmak”, “tek olmak”, “kuvvet ve ilimde ön planda olan”, “bir kimseyi zamanın biricisi kılmak” gibi manalara gelmektedir.²

¹ “H” harfinin fetha veya zamme okunuşuyla.

² Er-Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi’l-Kur’ân*, Beyrut 1997, “Vhd” mad. s. 808-809; İ. A.H. ez-Ziyat Mustafa, H. Abdülkadir, M.Ali en-Neccar, *el-Mu’cemu’l-Vasîr*, İstanbul 1989, s. 1016; el-Fîruzâbâdî, *Mecdü’d-Dîn*, Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu’l-Muhîr*, Beyrut 1994, s. 233; ez-Zemahşerî, Carullah Ebu’l-Kasım Muhammed. b. Ömer, *Esrârü’l-Belağâ*, Beyrut 2001, s. 812; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, (I-XVIII) C. XV, s. 230,231; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 2001, s. 1132.

Istılahta ve felsefi literatürde Bir; “*Var olan her şeyin kendisine özendiği*”, “*kendisinden pay aldığı*”, “*ezelî-ebedî yetkin form*”, “*var olan her şeyin kendisinden türediği, sudûr ettiği tanrısal varlık*”. “*Tanrı*”, “*dünya ruhu*”, “*mutlak zihin*” ya da “*tin*”. *Her şeyin var oluşunun kendisine borçlu olduğu ilk varlık*, “*ilk ilke*”, “*fenomenlerin görünüşlerin gerisindeki ilk temel gerçeklik*”. “*Doğası, özü, başka bir şeyin sonucu olmayan başka bir şeyden türememiş, değişmez, mutlak, bağımsız ve zorunlu varlık*”³ manalarını kapsamaktadır.

Bir şeye “bir” denildiğinde, önemli olan hangi anlamda bir olduğunu söylememizdir. Bir şeyi sayarken, onun aritmetik anlamda bir “adet” olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki sayısal anlamda bir, kendisinden sonra gelen 2,3,4,...n şeklindeki sayı dizisinin birinci sayısı anlamında ise 2’yi 3’ü ve diğerlerini meydana getiren temel sayının 1 olması durumunda kastettiğimiz anlam, yahut aritmetik olarak 1’in yarısından yani 1/2 den söz ettiğimizde “o varlık birdir” önermesindeki bir oluş yüklemine ontolojik gerçekliğine işaret edilir. Bir şeyin bir oluşundan, onun bölünmez bir bütünlüğe, bu bütünün birtakım parçalardan meydana gelmeyeşine veyahut da bir eşi olmaması anlamında bir, yani “tek” oluşu kast ediliyor da olabilir. Bu durumda bir kavramına yalnızca bir nicelikten ibaret gibi yaklaşılamayacağı anlaşılır. Ayrıca bir kelimesinin sayısal değeri olarak kullanıldığı yerlerde “mutlak sayı” olarak “bir” anlamı kastedilir ve hiçbir şekilde sayılmayı kabul etmeyen şeydir denilir.⁴

Bir kavramı, dâimiler ve felsefeciler tarafından çeşitli kategorilerde ele alınmıştır. Bu kategorilerin açılımları ileride ele alınacaktır, ancak burada genel çerçevesini ele alacak olursak, Bir’e sayı, ittisal, terkip, nev’i, cins ve hakiki olmak gibi çeşitleriyle bu birdir denilmektedir.

Sayı olarak bir; buna zatı itibarıyla bir (*vahid bizzat*) de denilir. Bu kendi nefsinde bölünmeyi ve parçalanmayı kabul etmeyen şeyden ibarettir. Bir sayısının en önemli özelliği kendinden önce başka sayı gelmemesidir. Kendinden önce gelen sıfır, hiçliği sembolize eder. Bir ise hiçliği takip eder ve diğer sayılar ondan türer. Burada Bir’in yaratıcılık işlevi de ortaya çıkar. Bu bağlamda Yunan alfabesindeki alfa (&) da başlangıcı

³ İbrahim Medkür, *el-Mu’cemu’l-Felsefi*, Kahire 1983, s. 209; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 2002. s. 183.

⁴ Medkür, *a.g.e.*, s. 209; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul 2002, s. 125.

temsil eder. İbrani alfabesindeki *alef* ise başlangıç olduğu gibi, bir inanışa göre diğer bütün harfler ondan türer.⁵

İttisal ile bir; Kendi nefsinde bölünmeyi kabul eden ancak, cüzleri birbirine benzeyen şey demektir. Su gibi.

Terkip yoluyla bir; Bu da bölünmeyi kabul eder, ancak bunun cüzleri birbirine benzer. Sandalye, kürsi gibi.

Nev'i yönüyle bir ise; Bir tümelin altında bulunan fertler hakkında o tümelin bir nev'i denir. Mesela; Zeyd ve Amr, insanlık bakımından bu ikisi birdir denilir.

Cins bakımından bir'e gelince; Bu da bir küllînin altında o küllî kendisi için cins olan şeyler hakkında kullanılır. Mesela, insan ve at, hayat sahibi olmaları konusunda ortak olmaları onlar için bir cinstir denilir.

Gerçek anlamda bir; Zorunlu Varlığın vasfı olduğu zaman ne bölünme ne çoğalma ne de üreme söz konusu olmayan bir demektir. Bu manada bir birlik, münferit tek ve yalnız demektir.⁶

Kur'an-ı Kerim'de "Bir" manasına gelen kelimeler, hem Allah'ın zatının "Tek" olduğunu anlatmak için, hem de sayısal ifadeleri de kapsayan yönüyle 80 küsur yerde geçmektedir. Allah'a nispet edilen "bir"lik herhangi bir sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki bir, cüzlerden oluşmuş (mürekkep) bir varlık olmayan benzeri ve dengi bulunmayan yegâne tapınılacak varlık demektir.⁷ Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birliği *Ehad*⁸ ve *Vahid*⁹ kelimeleriyle anlatılmaktadır. *Ehad* ve *Vahid* lafız bakımından aynı kökten olup 'yalnız ve tek' manalarını ifade etse de, kullanış bakımından bazı ince farklar barındırmaktadır. İbn Sînâ, İhlâs sure-

⁵ Erhan Altunay, "Sayıların Sembolizmi", <http://www.hermetics.org/Sayilar.html>; Memencioğlu, Kemal, "Sayıların Erdemi", <http://www.hermetics.org/rakam.html>; İbn Arabî, *Harflerin İlmî*, çev.: Mahmut Kanık, İstanbul 2000, (Mahmut Kanık'ın yazdığı "Harflerin İlmîni Sunarken" isimli girişinden, s. 20), s. 129.

⁶ el-Âmidî, Seyfüddîn, *Kitabu'l-Mübîn, fi Şerhi Elfâzı'l-Hukemâ ve'l-Mütেকellimîn*, (Abdül-Emin el-A'sem, *el-Mustalahu'l-Felsefî* içinde) Kahire, 1989, s. 377; Medkür, *el-Mu'cem.*, s. 209.

⁷ Fârâbî, *Uyûnu'l-Mesâil*, (Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 60; İbn Sînâ, *Şifâ (İlâhiyyât)* (I-II), thk., İbrahim Medkür, Kahire 1961, C. I., s. 43; es-Sâbüni, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, çev.: Bekir Topaloğlu, İstanbul 1978, s. 65; Topaloğlu, Bekir, "Allah" mad. TD-VIA., İstanbul 1989, C. II, (471-499), 478; Gazzâlî, *el-Madnunû Bih ala Gayri Ehliih*, (Mecmu'atu Resâil içinde IV. Kitap) Beyrut 1994, s. 61; Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X) sad.: Heyet, İstanbul trsz, C. X, s. 61; İbn Sînâ, *er-Risaletü'l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risaleler içinde), terc.: Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, Ankara 2004, s. 46.

⁸ İhlâs 112/1

⁹ En'âm 6/19, Ra'd 13/16, İbrahim 14/52, Nahl 16/22, Ankebüt 29/46, Saffât 37/4.

sindeki “*ehad*” kelimesine; “*birlikte mübalağa*” diyerek “*vahit*” kelimesinin daha ileri bir seviyedeki yoğunluğuna ve birliğin mükemmelliğine işaret ederek Birlikte tam mübalağa, ancak bir’de en mükemmel ve en şiddetli şekilde gerçekleşmektedir demektir.¹⁰ Çünkü bir bölünmeyi kabul etmeyen, bazı açılardan bölünmeyi kabul edenden daha öncelik hakkına sahiptir. *Vahid*, sayıların ilk rakamının yani bir’in ismidir. ‘Bir olan’ olarak tercüme edilir ve “şerîki olmayan”, “sayısal bakımından çoğalmayan” manasına gelir. Çünkü çoğalma ve bölünme hudûs alâmeti olup böylesi bir varlık ilâh olamaz. *Vahdaniyet* Allah’ın sayı yönünden Bir olması anlamında değildir. Çünkü sayı yönünden bir olmak sadece Allah’a özel bir nitelik olmayıp diğer varlıklar da bununla nitelenebilmektedir.¹¹

“Allah Birdir” denildiğinde buradaki birlik sayı dizisinin ilk basamağı anlamına gelmez. Buradaki Bir, cüzlerden oluşmuş bir varlık olmayan, benzeri ve dengi bulunmayan, gerek zâtı, gerek sıfatları ve gerekse isimleri açısından hep birdir. Hiçbir şekilde ortağı olmayan bir tek hakikattir. O’nu birçok isimler ve sıfatlarıyla tanıtmaya çalışmak O’nun zatında çokluğunu kabul etmek veya onun zatında bir benzer isnat etmek anlamına da gelmez. O’nu vahdet özelliği ile tanıtmak O’na bir sınır ve ölçü belirlemek de değildir. Allah Bir’dir demek, O’ndan başkasının tanrılığını reddeden bir selbî sıfattır. Allah’ın birliği sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden yani sayısal anlamda bir demek değildir. Sayı ancak onun yarattığı mahlûkat ve mülkü için geçerlidir.¹² Sonuç olarak sayı saymaya başladığında “*vahid/bir*” diye başlanır, “*ehad*” kelimesiyle sayı saymaya başlanmaz. “*Ehad*” kısaca “*tek*”, “*biricik*”, “*şebih ve nazırı olmayan*”, yaratılmış varlıklar için kullanıldığında ise, “*münferit*” manasına gelen bir kelimedir. İbn Manzur’un ifadesiyle *ehad*; kendisiyle birlikte zikredilen sayıların tamamını nefyeder. Onun için “*ehad*” ismi olumsuzluk ma-

¹⁰ İbn Sînâ, *Er-Risaletü’s-Saniyye ve Tefsiru’s-Samedîyye li’ş-Şeyhi’r-Reis.*, s. 19

¹¹ El-İsfahânî, a.g.e., s. 809; el-Fîruzâbâdî, a.g.e., s. 233; İbn Manzur, a.g.e., C. XV, s. 230,231; Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, İstanbul 2001, s. 1132, Medkür, a.g.e., s. 209; Cevzici, a.g.e., s. 183; Cürcânî, S. Şerif, *et-Ta’rifât*, tahk.: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1987, s. 99. İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, s. 259 vd.

¹² İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, Beyrut, 1968, C. III, s. 448-451; Gazzâlî, *el-Madnûn*, s. 61; Fârâbî, *Uyûnu’l-Mesâil*, (Risaleler içinde) Mısır 1907, s. 60; Fârâbî, *Füsûlu’l-Medenî*, çev.: Hanifi Özcan, (Fârâbî’nin İki Eseri), İstanbul 2005, 75; İbn Sînâ, *er-Risaletü’l-Arşîyye*, (İbn Sînâ, Risaleler içinde), terc.:Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu, Ankara 2004, s. 46; İbn Sînâ, *Şifâ* (İlâhiyyât), C. I., s. 43.

kamında, “vahid” ise ispat makamında kullanılır. Vahid ve ehad arasındaki bu ince çizgiyi burada noktalayıp şimdi de Bir kavramının bahsi geçen filozofların yaklaşımlarının ne olduğu üzerinde duralım.

2. Aristoteles'te Bir Kavramı

Grek düşünce geleneğinin varlık felsefelerinde özellikle Tanrı ve tabiatın gizemini çözme çabalarında ve varlığın ilk ilkelerine ulaşmada yardım aldıkları anahtar kavramlar arasında “Bir” ve benzeri kavramlar olduğu görülür.¹³ Aristoteles'in Bir düşüncesini şekillendiren filozoflar arasında kendisini önceleyen ve *Metafizik*inde hem tanıtmak hem de kritiğini yapmak amacıyla genişçe yer verdiği filozoflardan Pythagoras (MÖ. 580-500) ve Platon (MÖ.428-308)'un “bir”le ilgili felsefeleri belirleyici olmuştur.¹⁴

¹³ Felsefe tarihinde filozofların ontolojik-fiziksel bir problem olarak ele aldıkları gerçeğin farklı görüntülerini bir ve aynı ilkeye bağlayarak, belirli bir âlem tasarımına varmaya çalıştıkları ‘çoklukta birlik’i arayan bir monist eğilim pek çok felsefi düşünce sisteminin temelinde yer almaktadır. Geniş bilgi için bkz.: İfrah, Georges, *Hint Uygarlığının Sayısal Simgeler Sözlüğü*, (Rakamların Evrensel Tarihi VI) 5. Baskı, çev.: Kurtuluş Dinçer, Tübitak Popüler Kitapları, Ankara 2003, s. 36, 144; Yunan Düşüncesindeki doğa filozoflarında “bir” problemi hakkında geniş bilgi için bkz.: Ülken, H. Ziya, *Varlık ve Oluş*, Ankara 1968, s.94; Sunar, Cavit, *Varlık Hakkında Ana Düşünceler*, Ankara 1977, s. 24 vd.; Karlığa, H. Bekir, *İslâm Kaynakları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İÜEF., yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul 1979, s. 315; W. Kranz, *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*, İstanbul 1984, s. 32-33; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 1990, s. 20; Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: Vehbi Eralp, İstanbul 1991, s. 10, 28; Denkel, Arda, *İlkçağ Doğa Felsefeleri*, İstanbul 1998, s. 15; Koç, Emel, “Birlik-Çokluk Problemi”, *Felsefe Dünyası*, Ankara 1997, sa.: 26, (59-69), s. 59.

¹⁴ Varlık düşüncelerini temelini *sayılar metafiziği* üzerine kuran ve her şeyin aslının sayı olduğunu kabul eden *Pythagoras*, “Her şeyin aslının sayı” olduğu düşüncesinden hareketle bu sayıların Tanrı'nın kendisi olduğu kanaatini taşımaktaydılar. Pythagoras'a göre 1 sayısı “Monad”dır, yani tektir, Hiçbir benzeri olmayan önsüz-sonsuz yaşamı, tüm varlıkların bünyesinden çıktığı eril ateşi ve Tanrının kendisini simgelemektedir. Bir'in sembolü bir noktadır, bölünmez doğru ve aslı prensiptir. Pythagorasçı felsefede Bir; başkasına muhtaç olup olmama durumuna göre bir, zaman bakımından bir ve zâtî ve arazi bakımdan bir olmak üzere üç türünden bahsedilmektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (I-II) Tah.: Emir Ali Mehna ve Ali Hasan Fa'ur, Lübnan 2001, C. II s. 390 vd.; Karlığa., a.g.tez, s. 127-129; Kılıç, Cevdet, “1 ile 10 Arası Sayılar Metafiziği”, *Felsefe Dünyası*, 200/1, sa.: 43 (31-55), s. 35 vd.

Platon felsefesinde ise “bir” kavramı, “birlik ve çokluk” problemi, ya da “çokluk üzerindeki birlik” olarak “idea” anlayışı hakimdir. Platon Felsefesinde bir kavramını, hem matematik varlık alanında ve hem de ontolojide kendini gösterir. Öte yandan Platon felsefesinde bir kavramıyla alakalı olarak farklı iki tavrı karşılaştırmaktayız. Biri “ideal âlemi”, diğeri meydana gelen ve yok olan nesnelere âlemidir. Platon'a göre İdea “.... gerçektir, çünkü o bir dir”, “Mutlak olandır.” Platon felsefesinde idealarn gerçekliği ve iyiliği fikri bir arada düşünölmüştür. Duyusal nesnelere karşılaştırıldıklarında her biri

Aristoteles'te Bir kavramı, hem matematiksel hem ontolojik ve hem de metafizik varlık alanında kendini gösterir. Aristoteles'e göre, Bir kavramı sadece tek bir bilimin değil, farklı bilimlerin konusudur. Buradan anlaşılan Aristoteles'in düşüncesinde kavramlaşan her hangi bir varlık düzeyinin, tek düze bir kavram olarak kalması değil, kavramların içerdiği manalar ve kavramlar arası ilişkiler önemlidir. Aristoteles felsefesinde Bir kavramı için de aynı şeyleri söylemek mümkün olmakla birlikte, bu kavramda farklı bilimlerin konusu olmasının altında yatan sebebin, bir'in onun anlamlarının farklılığından değil, bu kavramın tek bir ilkeye işaret etmemesi ve tanımların tek bir anlamla ilgili olmamasıdır. Bir'in her cinsten belli bir doğa olduğu ve Bir'in doğasının asla kendinde bir olmadığını belirten Aristoteles, Bir ve varlık'ın hemen hemen aynı manaya geldiğini,¹⁵ Bir olmak demek, aynı zamanda bireysel varlığa sahip olmak demek olduğunu belirtmektedir.¹⁶

Aristoteles, Bir'in, varlığın ve birliğin tözü olup olmaması meselesi üzerinde durarak bunun zor ve önemli bir ontolojik mesele olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ Aristoteles, kendinde bir ve kendinde varlık olanın aynı zamanda bir ve varlık olmasının zorunluluğunu dile getirir. Bunun yanı sıra "var olan bir" ve "var olan varlıklar"la birlikte, bir'den sonra gelecek çokluğun da güçlüğü ortaya çıkar. Bu güçlüklerin çözümünde Aristoteles, bütün varlıkların bir, bir'in de varlık olmasıyla birlikte bir'in bir töz değil o varlığın bir yüklemi olacağını vurgulamaktadır. Bir'in bir yüklem olarak algılanmasında bir ile cevher arasındaki gerginliği gidermeyi başarmıştır demek mümkündür. Bu meselede Aristoteles, şunları söylemektedir;

"Eğer kendinde bir ve kendinde varlık varsa onların tözünün bir olan ve varlık olan olması zorunludur. Bu durumda ortaya çıkan zorluk bir olan ve var olanın dışında başka her hangi bir şeyin nasıl var olabilece-

"bir" ve "gerçek" olan ideaların kendi aralarındaki münasebetleri söz konusu olduğunda, onların da özel bir statüye sahip olan bir idea ile yani "iyi ideası" ile düşünölmeleri dikkate değerdir. Anlaşılaçağı üzere, Platon felsefesinde "birlik ve çokluk" problemi, ya da "çokluk üzerindeki birlik" olarak idea anlayışı hakimdir. Platon, *Devlet*, çev.: Canan Eyi, İstanbul 2001, s. 307, 308; Weber, a.g.e., s. 52, 56; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 205; Cevizci, a.g.e., s. 528; Koç, a.g.m., s. 62; H. Gazi Topdemir, "Platon'un Matematiğı", *Felsefe Dünyası*, Ankara 1999, s. 29, (123-126) s. 125.

¹⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 1059a 18

¹⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 1054a 19; *Fizik*, çev.: Saffet Babür, İstanbul 1997, s. 185a 1

¹⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5.

ği yani varlıkların nasıl çok olabileceğini anlama güçlüğü ortaya çıkar. Çünkü varlıktan başka olan bir şey yoktur. O halde bunun kaçınılmaz sonucu bütün varlıkların bir olduğu ve bir olanın da varlık olduğudur.”¹⁸ ...“O halde bir, bir töz değil bir yüklemidir. Eğer diğer kategorilerde özü gereği mevcut olan Bir, var olmazsa tözün kategorisinde de hiçbir şeyin, ne Sokrates, ne Tanrı, ne de başka bir şeyin kendisine bir dayanak ödevi göreceği bir Bir var olamaz. Çünkü nitelik, nicelik vb. de belli bir gerçekliğin Bir’e dayanak ödevi gördüğü, tözde ise hiçbir şeyin ona dayanak ödevi göremeyeceğini, Bir’in kendisinin töz olacağını söylemenin ne gerekçesi vardır?”¹⁹

Aristoteles’in *Metafizik* ve *Fizik* adlı eserlerinden hareketle İlk İlke’nin birliğini de bu kategoriye dahil edecek olursak dört türlü bir’in varlığından söz ettiğini görmekteyiz. Bunlar, ilineksel anlamda bir olan, kendi özü gereği bir olan ve sayısal bir’dir. Bir’in çeşitlerini açıklamaya geçmeden önce, Aristoteles’in bir kavramından ne anladığını ve ne anlatmak istediğinin anlaşılması için onun bu manada yaptığı tanımlamalara biraz daha yakından bakmak gerekir. Şimdi de Bir’in türlerini kategorik anlamda bir tasnife tabi tutarak Aristoteles’in söyledikleri üzerinde durmaya çalışalım.

1. İlineksel Bir

Tek bir tözün ilineklere o töze bağlı olarak kullanıldıklarında tözle aynı şeyi ifade ettiklerinden birdir.²⁰ “Koriskos ve müzisyen”le “müzisyen Koriskos” bir ve aynı şeyler olduğu gibi.

2. Kendi özü gereği Bir

Aristoteles, kendi özü gereği biri üçe ayırmaktadır.

a) Süreklilik Arz Eden ve Bölünmeyen Bir

Kendi özü gereği Bir olan *sürekli* olduklarından ötürü Bir olarak adlandırılanlar. Nasıl ki kol ve bacak gibi vücudun her kısmı bir diye adlandırılırsa, bir çizgi kırık bile olsa sürekli olması şartıyla bir diye adlandırılır. Doğru, yüzey veya cisim süreklilik bakımından birdir.²¹ Bir hareket bölünmediği takdirde birdir, bölünmezlik de zaman bakımından bölünmezliktir. Her hangi bir şekilde sürekli olan şeyler, bir bükül-

¹⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5. Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 30; 1054a5

¹⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 1001a 5; 1001a 30; 1054a 5; ayrıca bkz., a.g.e., s. 426. 1. dipnot.

²⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 1015b20

²¹ Aristoteles, a.g.e., s. 1016a3

me gösterebilirler bile, bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Ancak bükümlü olmayan şeyler daha fazla birdirler. Düz çizgi de kırık çizgiden daha fazla birdir.²²

Aristoteles'e göre varlıkların çoğunluğunun bir diye adlandırılmalarının nedeni ya bir olan başka bir şey yapmaları veya ona sahip olmaları veya onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır. Asıl anlamda bir diye adlandırılan şeyler tözleri bir olan şeylerdir. Bu bir olmaya süreklilik ya form ya da tanım bakımından bir olmalıdır. İster genel olarak sürekli olan, ister -özellikle ne bir temas ne bir dış bağın ürünü olmayıp- doğal olarak sürekli olan şeylerin bir birliği vardır. Bu birlik, Aristoteles'in zihninde kategorik ve yoğunluk anlamında bir sıralamaya tabidir ve çeşitli özelliklere sahiptir.²³ Bu özelliklere bakıldığında;

1. Sürekli varlıkların içinde hareketi daha bölünmez ve daha basit olan daha fazla birdir ve önce gelir.

2. Bütün olan ve bir biçim ve forma sahip bulunan şeyler, birdirler ve hatta daha yüksek anlamda birdirler.

3. Özellikle bütün, doğa bakımından bir bütünsel ve bir yapıştırıcı, bir çivi, bir bağla bağlanan şeylerde olduğu gibi zorlama sonucunda meydana gelen bir bütün değilse veya başka deyişle eğer bütün sürekliliğinin nedenini bizzat kendisinde taşımaktaysa bunlar da daha yüksek seviyede birdirler.

3. Hareketi yer ve zaman bakımından bir ve bölünmez olan bir şey, bu anlamda birdir. Bunun sonucu açıkça şudur ki; eğer doğası gereği bir hareket ilkesine, yani birinci türden yer değiştirme hareketinin -daireysel hareket- ilkesine sahip olan bir şey varsa, bu şey bir olan bütün büyüklüklerin ilkidir. O halde bazı şeyler bu anlamda sürekli veya bütün olmak bakımından birdirler.

4. Bu anlamda bir olan başka bazı şeyler de, kavramı bir olan şeydir. Düşünceleri bir olan şeyler, yani düşünceleri bölünmez olan şeyler bu tür şeylerdir. Bir şey, tür veya sayı bakımından bölünmezse, o şey düşünce bakımından da bölünemezdir. Dolayısıyla sayı bakımından bölünemez olan sayı, sadece bir'dir. Bunun yanı sıra, tür bakımından bölünemez olanı bilgi ve bilim bakımından bölünemez ve öyle ki tözlerin bir olmasının nedeni olan şey birincil anlamda bir olmak zorundadır.²⁴

²² Aristoteles, a.g.e., s. 1016a10

²³ Aristoteles, a.g.e., s. 1052a 20

²⁴ Aristoteles, a.g.e., s. 1052a 33

Anlaşıldığı üzere Aristoteles felsefesinde Bir denildiğinde; doğa bakımından sürekli olan, bütün, birey ve tümel olanlara Bir demektir. Bütün bu varlıkların birliğini teşkil eden şey, bazıları ile ilgili olarak hareketin, diğerleri ile ilgili olarak düşüncenin veya kavramın bölünmezliğidir. Bir konusunda bir de uyarıda bulunan Aristoteles, ne tür şeylerin bir olduğu ile Bir'in özünün ne olduğu, kavramının ne olduğu sorununu birbirine karıştırmamak gerektiğini belirtmektedir.²⁵

b) Cins Bakımından Bir

Birbirlerine karşıt özel ayrımlarla bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıklar da kendi özleri gereği bir olan varlıklar diye adlandırılır. Çünkü burada ayrımların taşıyıcısı olan cins birdir. İnsan, at ve köpek bir hayvan olmaları bakımından bir birlik oluştururlar.

c) Tür Bakımından Bir

Her tanım kendi içinde bölünebilmekle beraber eğer bir şeyin özünü ifade eden tanım diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilemezse bu şeylere de özleri gereği bir olan şeyler denir bunlara türsel birlik denir. Örneğin nasıl ki yüzeyler söz konusu olduğunda onların formunun tanımı birse büyüyen ve küçülen şeyler de tanımları bir olduğundan bir birlik oluştururlar.²⁶ Ayrıca, maddeleri tür bakımından birbirinden farklı olmayan şeyler de kendi özleri gereği bir olan şeyler diye adlandırılırlar. Örneğin şarap ve suyun tür bakımında birbirinden ayırt edilmemeleri gibi.²⁷ Tek kelime ile özlerini konu olarak alan düşüncenin bölünemez olduğu ve kendilerini ne zaman ne yer ve ne de tanımları bakımından birbirinden ayırmasının mümkün olmadığı şeyler en fazla bir olan şeylerdir. Bu şeyler arasında da özellikle tözler en fazla birliğe sahiptirler. Yani tözleri aynı olan çok adlı şeyler tanım bakımından birdir. Yine Aristoteles'e göre, genel olarak bölünme kabul etmeyen şeyler bölünmeyi kabul etmemeleri bakımından bir diye adlandırılırlar.

3. Sayısal Bir

Aristoteles'de tıpkı Pythagoras gibi ilk sayının bir değil iki olduğunu söylemektedir. Ancak yine de bir olanın özü itibarıyla bir tür sayısal ilke

²⁵ Aristoteles, a.g.e., s. 1052b 20.

²⁶ Aristoteles, a.g.e., s. 1016b1

²⁷ Aristoteles, a.g.e., s. 1016a15

olduğunu da kabul etmektedir. Aristoteles'e göre, ilk ölçü bir ilkedir. Kendisiyle her cinsi bildiğimiz şeyin, bu cinsin ilk ölçüsü olmasıdır. O halde her cinsten bilinebilir olanın ilkesi Bir olan'dır. Ancak bir olan bütün cinslerde aynı değildir. Mesela ağırlıkla ilgili olan Bir, hareketle ilgili Bir'den farklıdır. Ancak her durumda Bir olan, ya nicelik, ya da tür bakımından bölünemezdir.²⁸

Aristoteles'e göre hiç bir yönde bölünemez olmakla birlikte bir konu olan şeye nokta, bir yönde bölünebilir olana doğru, iki yönde bölünebilir olana yüzey, her yönde bölünebilir olana cisim denir. Sayı bakımından bir olan varlıklar, maddeleri bir olan varlıklardır. Aynı zamanda Bir, iki'den önce geldiği için sayıların da maddesi olmaktadır.²⁹ Tür bakımından bir olanlar tanımları bir olan, cins bakımından bir olanlar kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklardır. Benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise birbirlerine olan durumları, tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir. Ancak cins bakımından bir olan her zaman tür bakımından bir değildir. Sadece benzerlik bakımından birdir.³⁰

4. İlk İlke'nin Birliği

Aristoteles, *Fiziğinde* İlk Muharrik, *Metafiziğinde* Tanrı dediği varlığı ele almakta ve onun zorunluluğunu, ezeliğini ve birliğini ispata çalışmaktadır. Her iki eserinde kullandığı isimler farklı olsa da aşağı yukarı Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarını anlatan pasajlarındaki Tanrı'ya atfettiği sıfatlarda Aristoteles, hareket ve zamanın ezeliğini kendine hareket noktası yaparak, her hareket eden varlığın bir hareket ettiriciye ihtiyacı olduğunu ve ancak tek bir hareket ettirici tarafından hareket ettirilebileceğini belirtir.³¹ Dolayısıyla Aristoteles, İlk Muharrik'in bir tane olmasını zaruri bulmakta ve bunun sebebini izah ederken; "*çünkü hareket daimi ve sürekli. Daimi olduğuna göre sürekli olması gerekmektedir. Sürekli ve kesintisiz olması için de bir olması gerekir. Bir olmak içinse hareket gibi İlk Muharrik'in de bir olması gerekir*"³² demektedir. Aristoteles'in bu fikrine göre kendi kendine hareketsiz ezeli bir hareket ettiricinin zorunlu olarak hareket ettirdiği ilk şeyin de ezeli ve sonsuz bir şekilde hareket ettirilmiş olması gerekir.

²⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 1016b18

²⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 1084b30

³⁰ Aristoteles, a.g.e., s. 1016b37; s 1045b24.

³¹ Aristoteles, *Fizik*, 256a 13-31.

³² Aristoteles, a.g.e., 1071b5; *Fizik*, 259a 13; 258b10-12.

Aristoteles, İlk Göğün ezeli ve ebedî olması gerektiğinin zorunluluğunu da vurgulayarak, onu hareket ettirenin, hareket etmeyen, ezeli ve ebedî bir hareket ettiricinin var olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Yine en mükemmel hareket şekli olan dairevî hareketi meydana getiren varlık ta İlk hareket ettiricidir ve bu varlığın zorunlu varlık olması gerekir.³³ Bu düşünceleriyle Aristoteles, sonlu hiçbir şeyin sonsuz bir zaman esnasında hareket edemeyeceği gibi, hiçbir sonsuz hareketin de sonlu bir hareket ettirici tarafından meydana getirilemeyeceğini ortaya koyar.³⁴

Aristoteles'e göre tek bir gök vardır. Eğer birden çok gök olsaydı her göğün hareket ettirici ilkesi form bakımından bir, sayı bakımından çok olurdu. Ancak sayı bakımından çok olan her şey maddeyi içerir. İlk özün kendisinin maddesi yoktur. Çünkü o tam fiildir. Dolayısıyla ilk hareket ettirici aynı zamanda hem form, hem sayı bakımından birdir ve dolayısıyla ezeli-ebedî bir tarzda ve sürekli hareket içinde olan şey de yalnızca birdir.³⁵

Ezeli, hareketsiz ve bir olan İlk Muharrik'in aynı zamanda herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiğini belirten Aristoteles, aksi takdirde buna İlk Muharrik'in sonlu olacağını sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman boyunca hareket vermesinin imkânsız olacağını savunur.³⁶ Buradan Aristoteles'in varmak istediği nokta, İlk Muharrik; "hareketsiz hareketlinin" bölünmez, parçalara ayrılmaz, miktarsız ve uzamsız bir "Bir" olduğu sonucuna ulaşmak istediğini söylemek mümkündür.

Ancak, Aristoteles'te, İlk Muharrik ile Tanrı'nın özellikleri yan yana getirildiğinde bu iki varlığın aynı olup olmadığı hakkında zihinlerde bazı tereddütlere yol açsa da bu hususta şöyle bir izah getirmek mümkündür. Aristoteles, *Fizik* kitabında Tanrı kelimesini çok az kullanmasına karşın, *Metafizik*inde daha çok kullanmaktadır. *Metafizik*in XII. (Λ) kitabında ise bu iki kelimeyi birlikte kullanmıştır. *Fizik*'te İlk Muharrik'i fizik karakterli bir muharriki temsil etmekteyken, *Metafizikte* bir manevîlik ve metafizik bir boyut kazanmaktadır. Yani, *Fizikte* fiziksel âlemin ve hareketin ezelliğine bağlı olarak kozmolojik bir karakter taşıdığı halde, *Metafizik*'te daha çok teolojik ve ontolojik bir karakter kazanmaktadır.³⁷

³³ Aristoteles, a.g.e., 1072 a25, 1072b 10.

³⁴ Aristoteles, *Fizik*, 266a12, 22; Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında..*, s. 140.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, s. 1074a 35; Kaya, a.g.e., s. 141.

³⁶ Aristoteles, *Fizik*, 267 b 17.

³⁷ Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafizigi İle Gazzâlî Metafiziginin Karşılaştırılması*, Ankara 2005, s. 107; Kaya, a.g.e., s. 141, 142.

Aristoteles'in İlk Muharrik ve Tanrı fikrinden hareketle gerçekten, Tek bir tanrı fikrinin var olup olmadığı meselesi asırlarca üzerinde tartışılan bir konu olmuştur. Aristoteles'in Homeros'tan naklettiği "Birçok kimsenin hükmetmesi doğru değildir, bir kişi kral olmalıdır"³⁸ ifadesiyle bir yandan Tanrı'nın Bir olduğunu ifade etmek istediğini anlamak mümkünken, öte yandan, Tanrı gibi ezeli olan ve hiçbir değişmeyi kabul etmeyen elli beş tane sabit küreden bahsetmektedir.³⁹ Yine o, feleklere akıl ve ruh isnat etmekle onlara kutsallık atfetmesiyle, bazı eserlerinde de sık sık "Tanrılar" ifadesini kullanması hususları dikkate alındığı takdirde Aristoteles'te tam bir Tanrı'nın Birliği düşüncesinin varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir.

4. Plotinus'ta Bir Kavramı

Yeni Platonculuk, Bir yandan Yunan felsefe geleneğinden pek çok unsuru kendisinde barındıran, öte yandan tarihsel ve coğrafi etkilerle doğunun mistik, dinî ve felsefî öğretilerini de içeren bir hareket olarak İslâm dünyasına intikal etmiştir. Bu hareket, en geniş biçimiyle İslâm filozofları tarafından geniş çaplı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Müslümanların "eş-Şeyhu'l-Yunânî" adıyla tanıdıkları Plotinus, klasik İslâm filozofları üzerinde büyük etkileri olan bir filozof olarak kabul edilmektedir. Plotinus'un Müslüman filozoflar üzerine bıraktığı etkiyi tespit etmeye çalışanlar, İbn Sînâ'nın *Salaman ve Absal*'ına, İbn Tufeyl'in *Hayy Bin Yakkzan*'ına, Suhreverdî'nin *el-Gurbetu'l-Garbiyyesine* ve diğer felsefeci gruplara İslâm sufilerinin eserlerine etki ettiğini düşünür.⁴⁰ İslâm düşünce dünyasında başlangıçta Plotinus'un fikirleri, Aristoteles'e atfedilen *Theologia* (Esolocya) kitabı sayesinde öğrenilmiştir. Aristoteles'in zannedilen bu eser, daha sonra Plotinus'un *Enneadlar* isimli eserinin IV, V, ve VI. Kitaplarından ibaret olduğu anlaşılmıştır.⁴¹

Yeni Platoncu felsefede, bir taraftan Yunan felsefe mirasının kendisine getirdiği ve hakikatin insan aklının kullanılmasıyla kavranabileceği

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 1076a 2.

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, s. 1074a 14-15.

⁴⁰ Neşşâr, A. Sami, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, (I-II) çev.: Osman Tunç İstanbul 1998, C. I, s. 235; Bayraktar, a.g.e., s. 61.

⁴¹ Neşşâr, a.g.e., s. 238; Kaya, a.g.e., s. 204; Bayraktar, a.g.e., 61; De Lacy O'leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev.: Yaşar Kutluay, Hüseyin G. Yurdaydın, İstanbul 2003, s. 32, 133; Koroğlu, Burhan, *İslâm Kaynakları Işığında Yeni Platoncu Felsefe*, MÜSBE., Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2001, s. 125 vd.

düşüncesini benimseyerek çeşitli varlık seviyeleri arasındaki rasyonel ilişkiyi ortaya koyarken, diğer yandan da aklın da üzerine yerleştirildiği *En Yüce İlke*'den ve varlıkların bu ilkeye uzaklık ve yakınlıklarına göre kazandıkları kutsallık derecelerinden söz etmek suretiyle farklı bir varlık ve bilgi anlayışını öne çıkarmaktadır. Sonuçta Plotinus düşüncesinde kozmosta iki tür hareket söz konusudur. Birinci tür hareket, en üstün doğa veya İlk Varlık'ın açıklamasında âlemin bu iki varlıktan ortaya çıkmasının anlatımında ve ideler dünyası ile görünen dünya arasındaki dinamik ilişkiyi ön plana çıkaran metafizik bir çözüm olarak kullanılmıştır. Bu hareket aynı zamanda bir iniş hareketi olup, aklî bir süreçle izah edilir. İkinci tür hareket ise, maddeden başlayıp Bir'e yükseliş şeklinde olur. Bu hareket Plotinus felsefesinde ahlâkî ve ruhî problemlerin çözümlenmesinde ve özellikle insanın mutluluğunun belirlenmesi yönünde önemli bir yere sahiptir. Bu hareket aynı zamanda mistik bir yükseliş olup, nefsin arınmasıyla ve bu arınma sonrasında nefsin İlk kaynağına dönmesiyle mümkün olacaktır.⁴²

Plotinus, aslında yeni bir felsefi ekol kurucusu olmaktan çok, kendisini felsefesinin bütün hakikati ihata ettiğine inandığı Platon'un bir yorumcusu ve takipçisi olarak tanımlıyordu.⁴³ Bu yüzden Plotinus'un, geliştirdiği "Bir" felsefesi aslında Platon'un *İyi* idesiyle ilgili görüşlerinden yararlandığı görülmektedir. Daha doğrusu Plotinus'un Bir'i, Platon'un *İyi idesinin* tanrılaştırılmış şeklidir. Bilindiği gibi Platon, *İyi idesinin*, ideler dünyasının üstünde yer aldığını ve varlığın sebebi olduğunu, varlık ve bilginin ötesinde bir varlığa sahip olduğunu belirtmiştir.⁴⁴ Buna göre, *İyi*

⁴² Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1974, s. 182; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 107; Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, USA. 1977, s. 132; Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1056; Hançerlioğlu *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 423; Richard E. Higginson, "Emanation", *Dictionary of Theology*, U.S.A. 1988, s. 181; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: Kasım Turhan, C. I., İstanbul 1990, s. 143-144; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlähî Yönü*, çev.: Sabri Hizmetli, Ankara 1992, s.125; Medkür, a.g.e., s. 105; Wilhelm Weischedel, *Felsefenin Arka Merdiveni*, çev.: Sedat Umrân, İstanbul, 1997, s. 86; Zerrin Kurtoğlu, *Plotinus'un Aşk Kuramı*, Bursa 2000, s. 66; Richard H. Popkin, *Metafiziğin Kısa Tarihi*, terc. ve der.: Ahmet Cevizci (Metafiziğe Giriş), İstanbul 2001, s. 138; Hana'l-Fahurî ve Halil el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefi 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002, s. 110; Bowe, G.S., *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003, s. 33; Zeki Özcan, (Plotinus'un Enneadlar Çevirisine yazdığı Giriş), Bursa 2006, s. 12 vd.

⁴³ Köroğlu, a.g.tez., s. 28.

⁴⁴ Platon, *Devlet*, s. 294; Eflâtun, *Sofist*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul 1988, s. 266b; Yunus Kâzım Köni, *Platon'un İde Nazariyesi*, İstanbul 1937, s. 71.

idesi, bir tür sezgiyle matematik ve diyalektikle uzun yıllar uğraştıktan sonra ruha düşecek bir kıvılcımla, aydınlanma yoluyla bilinebilir.⁴⁵ Plotinus'un varlık düzeninde varlık alanları, biri işte bu aydınlanma yoluyla anlaşılabilir kavranılır dünya ile maddî âleme tekabül eden duyulur dünya olarak ikiye ayrılmaktadır.

Plotinus'un bu âlemde gözlerine işlenen ilk özellik, "birlik"tir. Dolayısıyla Plotinus felsefesinde inen ve yükselen çift kutuplu hakikatte, Bir'in yeri ve önemi çok büyüktür. Bir'in ne'liği ve ne olmadığı, tanımlanabilirliğin ve tanımlanamazlığın imkânı ve imkânsızlığı, Bir'in varlık hiyerarşisi düzenindeki yeri, âlemdeki birliğin arka planı, sayısal bir ve bunun açılımları, çokluk ve bir'in çokluk üzerindeki etkisi gibi hususlar bütünüyle Plotinus'un "Bir" üzerinde felsefe yaptığı en önemli hususlardır. Plotinus, felsefesini bütünüyle İlk Varlığın Birliği üzerinde kurduğundan, bu birlik, yalnızca realitede değil, zihnî tasarımda da bir olması, bu belirgin özelliğinin her yönden bulunmasının gerektiğidir. Plotinus'un Bir'i varlıkların ilk kademesi, "En Üstün Doğa", "İlk Varlık" diye adlandırdığı varoluş aşamasını ifade etmek için kullandığı felsefi terimdir. Bu terim, aslında Pythagorasçılar'ın felsefesinde yer alan ve varlığın kendisinden çıktığı Tanrı anlamındaki Bir'in Yeni Platoncu felsefedeki varlığın kendisinden sudür ettiği Yüce Tanrı olan Bir'e benzerliği söz konusudur.

Plotinus'a göre Bir, esasında adsız olandır. O, dile getirebildiğimizden daha çoğudur ve daha büyüğüdür. Biz O'nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabiliriz ama onun ne olduğunu dile getiremeyiz.⁴⁶ Plotinus biraz da mistik bir yaklaşımla şunu dile getirir. "Eğer sen onu dile getirmek ya da onun bilincine varmak istersen, bunun dışındaki her şeyi ondan uzak düşün." ⁴⁷ Yine bir başka cümlesinde şöyle söylemektedir. "Bir'e nasıl varılır, O'ndan başka her şeyi ruhtan söküp atmamakla."⁴⁸

Plotinus'a göre Bir; "Tanrı", "İlk Olan" ve "Tek Olan" bir varlıktır. Bir'in başlangıcı ve sonu yoktur ve zorunlu olarak âlemi oluşturur.⁴⁹ Plo-

⁴⁵ Platon, *Mektuplar*, çev.: İrfan Şahinbaş, Ankara 1962, s. 379a; Köroğlu, a.g.tez., s. 28.

⁴⁶ Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çeviren: Stephen MacKenna, London 1991, s. V, IV, (7), s. 387; (Zeki Özcan çevirisi), Bursa 1996, s. 39-40; ayrıca bkz.: V, IX (5) s. 425; (Zeki Özcan çevirisi) s. 82.

⁴⁷ Plotinus; a.g.e., V, III (49), s. 364; (Zeki Özcan çevirisi) s. 51 vd.; Weischedel, a.g.e., s. 86

⁴⁸ Plotinus, a.g.e., s. V.IX,(8).

⁴⁹ Plotinus, a.g.e., V, II, (2), s. 361; (Zeki Özcan çevirisi) s. 21; Bowe, Geoffrey Scott, *Plotinus and The Platonic Metaphysical Hierarchy*, New York, 2003 s. 105; Hana'l-Fahurî ve Halil el Curr, *Tarihu el-Fikri'l-Felsefi 'inde'l-Arab*, Lübnan 2002, s. 110;

tinus'a göre Tanrı vardır ve O her şeyin kaynağı olup kendisinden sudûr edilendir. Çünkü sahip olması gereken doğa, böyledir. Bir, çok olanı içinde taşır. Çokluğun karşısında bir, oradan bakıldığında -çünkü çokluk bir olmazsa var olamaz- çokluk ondan hareket edilerek ve onun içindedir. Bunun için Bir, Tanrılık olarak boş olan matematik bir kavramı türünden bir şey değildir.

Plotinus, "En Üstün Doğa", "İlk Varlık"ın açıklamasında onun özel bir biçimde "bir" olduğu sonucuna varmıştır. Ona özgü bir özel yöntem sebebiyle felsefi deyimlerde bu İlk Varlık, yüklediği manalar sebebiyle Plotinus'un Bir'i diye anılmaya başlandı:

"Bir her şeydir ve kendi dışındaki şeylerden hiç biri değildir. Her şeyin ilkesi olduğu için her şey değildir fakat her şeydir. Çünkü her şey, sanki ona döner veya daha çok onun kadar var değildirler. Fakat olacaklardır. Onda hiçbir şey olmadığı için her şey ondan gelir. Varlığın var olması için Bir, bizzat varlık değildir. Fakat varlığın türeticisidir. Bir, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkindir. Yetkin olduğu için bolluk olur ve bolluk olma ondan farklı bir şeyi meydana getirir."⁵⁰

Aynı zamanda Plotinus, âlemin ilk varlıktan çıkışını açıklamasında bütün varlıkların bu âlemden birbirine bağlı halkalar şeklinde ortaya çıktığını ve Bir'de temsil edildiklerini söyler.

"Türemiş şey Bir'e doğru döner. O bir'in soyundandır. Ve bakışını kendine doğru döndürerek Zeka olur. Türemiş varlığın Bir'le ilişkili biçimde türemesini durdurması, varlık olmasını, bakışını kendine döndürmesi ise zekâ olmasını sağlar ve o Bir'e bakmak amacıyla durduğundan hem zekâ hem de varlık olur."⁵¹ "...Bir'den sonra gelen varlıklar varsa, onların, ya doğrudan doğruya ondan gelmeleri, ya da araçlarla ona geri dönmeleri ve ikinci veya üçüncü sırada olmaları zorunludur. Çünkü ikinci sıradaki birinci sıradakine, üçüncü sıradaki de ikinci sıradakine geri döner. Bütün varlıkların önünde basit ve kendinden sonra gelenlerden farklı bir şeyin var olması gerekir. Bu basit şey kendi başına vardır. Ardından gelenlerle karışmaz ve buna karşılık başka şeylerde başka bir tarzda bulunur."⁵²

Plotinus'a göre "En Üstün Tabiat" veya "İlk Varlık" her bakımdan hem gerçekte hem de zihni tasarımda Bir'dir, Tek'tir. Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaz. Kesinlikle onda bir bileşim de yoktur. İlk varlık gerçek anlam-

⁵⁰ Plotinus, *The Enneads*, s. (V II/2)

⁵¹ Plotinus, a.g.e., s. (V II/2)

⁵² Plotinus, a.g.e., s. (V IV/7)

da sadedir ve her bakımdan kesinlikle Bir'dir, Tek'tir. En üstün tabiat veya ilk varlık her yönden tek olduğuna göre, kendisine çokluk'u gerektiren bir nitelik verilemez. O'na ne akıldır, ne makuldür denilebilir.⁵³ Plotinus şöyle demektedir.

“O basittir, kendi başına vardır, onda başka nesnelerdeki birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. Çünkü önce, eğer ayrı ve kendisinden başka türeyen bir terim yoksa bir şey nasıl başka olabilir. Çünkü basit başka hiçbir şeye bağlı değildir. İki veya birçok tersine başka bir şeye bağlıdır. Birinci olanı ışığa, ondan sonra gelen varlığı güneşe ve üçüncü varlığı ışığını güneşten alan aya benzetebiliriz.”⁵⁴

Aynı zamanda Bir'in akıl veya aklın konusu olamayacağını belirten Plotinus, O'nun akıl olarak nitelendirilmesi, insanın onun kendisiyle birlikte akıl dairesinde ve düzeyinde bir makulün varlığını düşünmesini gerektireceğinden ve onun kendisi olsa bile durum aynı olacağından, Onun zatında kendisinin makulü olması, gerçekte onun düzeyindeki çokluğu kaldırsa da zihni tasarımdaki çokluğunu kaldırmayacağını söyler. Bu nedenle Plotinus, aklın, göreceli bir şey olduğunu ve zihinde onunla birlikte bir makulün varlığını gerektirdiğini söylemektedir. Aynı şekilde İlk'in akıl olarak nitelendirilmesi de, onun dairesinde çokluk olmayı zorunlu kılar ve “makul” diye nitelendirilmesi de onda kendi varlığının sebebi olan bir çokluğu gerektirir.⁵⁵ Yani bir şeyin aklın konusu olması orada bir aklın bulunmasını gerekli kılar ve bu makul akıldan başka bir şey olmasa bile böyledir. Yani kendinde akıl olan bir şey, yine kendisi için akıl edilen konu da olabilir. Fakat her halükarda akıl, akledilen bir şeyin kendisiyle birlikte olmasını gerektirir.

Aynı şekilde Bir, cevher ve araz diye de nitelenemez. Çünkü cevherlik ve arazlık nispi şeylerdir. Buna göre onun cevher olarak nitelenmesi zihnin onun bir cevher olarak tasarladığı anda onunla birlikte bir araz tasarımını gerektirir. Zira zihin yalnızca onun cevher olmasını tasarlamaz, fakat onun karşıtı olan arazi de tasarlamaya yönelir. Bu durum ise, kuşkusuz onun düzeyinde çokluk'u gerektirir. Onun her yönden bir olduğunu varsaymak, onun gerçekte tasarımda da bir olmasını zorunlu kılar. Yani zihin onu tasarladığı anda, kesinlikle onda bir çokluk tasarlayamaz. Aynı şekilde onu araz olarak nitelemek de onun varlığının nedeni olan bir çokluğu onda gerekli kılar.

⁵³ Plotinus, a.g.e., s. V.III (49).

⁵⁴ Plotinus, a.g.e., s. V.VI (24)

⁵⁵ Plotinus, a.g.e., s. V.III (49); el-Behiy, a.g.e., s. 122.

Bununla birlikte Plotinus, varlıkların ilkinin birliğini zedeleyecek nitelikte tanımlamamak konusunda oldukça titiz davranmasına rağmen onu “İyilik” ile nitelendirir. İyilik sadece onunla var olan bir nitelik olduğu için değil, üstelik iyilik doğrudan O’nun kendisi oluşundan dolayı O’nu iyilikle nitelendirmiştir. O’nun mertebesinde zaten iyilikten başka bir şey yoktur. O’nun zâtı ile iyiliği bir tek şeydir.

Plotinus, İlk’in birliğini ve O’nun sıfatlarını açıklamalarında selb yolunu benimsemiştir. Plotinus’un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O’nun ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Plotinus, Bir hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına inandığından dolayı, sık sık İlk İlke’nin, Bir ya da İyi’nin ya da Tanrı’nın dil ve düşünceye aşkınlığını vurgular. Öte yandan Plotinus, Bir’e herhangi bir ad yüklemenin ona ikilik katmak anlamına geleceğinin de farkındadır. Bu nedenle Tanrı, gerçekte dile getirilemez olandır. Varlığın, zamanın ve niteliğin ötesindedir. Akıl ve ruh da değildir. Çünkü bütün bu kavramları insan kendi denemesinden elde eder. O’na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağından, O’na sıfatlar vermekten kaçınılmalıdır.⁵⁶

Plotinus’a göre Bir’e ilişkin bilgide uygun olan Bir’in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinus’un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yönde ilerler.⁵⁷ Plotinus’un Bir’i sadece dil ve düşünceye aşkın değil, aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, O niteliksizdir. Bir, öylesine aşkın öylesine mutlak ki, Bir adı bile ona uygun olmayacaktır.⁵⁸ Bir’in varlığın ötesinde olması varlıktan başka olması, Plotinus için onun var olmayan olması anlamına gelmez. Aksine, Bir’in var olan bütün varlıkların nedeni olmasına rağmen, aşkın olan, kendi kendine yeterli olan, var olmak ya da varlığını korumak için hiçbir nesneye ve düşünceye ihtiyacı olmayan bir İlkir. Onu tanımlamak yönündeki her girişim, onu sınırlamakla sona erecektir.

Plotinus’a göre, yine Bir’in aşkınlık tanımlanamazlık ve varlıktan bağımsızlık ilkesine göre, Bir’e düşünce, irade ya da etkinlik de atfedilemez. O düşünce değildir, çünkü düşünce, düşünen ile düşünülen arasında bir ayrım gerektirir. Dolayısıyla Bir’e ikilik katmak demektir. O’nu irade ya da

⁵⁶ Plotinus, a.g.e., V, IX, (8).

⁵⁷ Plotinus, a.g.e., V, IX, (5) s. 425; (Zeki Özcan çevirisi) s. 82-83; Kurtoğlu, a.g.e., s. 66.

⁵⁸ Plotinus, a.g.e., V, III (49), s. 364; (Zeki Özcan çevirisi) s. 71.

etkinlik olarak tanımlamak da, özne-nesne ayırımı gerektireceği için, yine onu bölmek, ona ikilik katmak anlamına gelecektir. Oysa Bir, basittir, tek- tir ve bölünemezdir. Dolayısıyla Bir, aynı zamanda formsuzdur. Bu form, bir tek şeyin değil, her şeyin formu olduğu ve onun dışında başka hiçbir şeyin formu olmadığı için, Bir formsuz olmalıdır.⁵⁹ Plotinus düşüncesin- de Bir'e varlığında ikilik gerektireceği kaygısıyla *düşüncenin* atfedileme- mesi, yani özne ve nesne ikiliğinin zatında barındırmaması ve Birliği ze- deleyici bir durumun ortaya çıkması kaygısı, Aristoteles'in "kendini akle- den akıl olarak İlk Hareket Ettirici" düşüncesine karşı çıktığı anlaşılma- ktadır. Çünkü bu, az önce ifade edildiği gibi Tanrı'ya ikilik katmaktadır.

"Bir gerçekte sözle anlatılmaz. Hakkında ne söylerseniz söyleyin her hangi bir şey olduğunu söyleyeceksiniz. Oysa her şeyin ötesinde bir şeyin ulu zekânın ötesinde olan şeyin her şeyde bulunan gerçekliğin ötesinde olan şeyin adı yoktur. Çünkü bu ad ondan başka bir şey ola- caktı. O bütün şeyler arasında her hangi bir şey değildir. Ve onun hiç adı yoktur. Çünkü bir süjeden bahseder gibi onun hakkında hiçbir şey söylenilmez. Her varlık bizzat kendinden dolayı her hangi bir şeydir. Bir şey olmak için o, ötede bir şey aramaz ve düşünme eğer kendinin dışında bir objeye dayanırsa eksiktir. O'ndan söz edebiliriz fakat onu bizzat ifade edemeyiz. Onun hakkında ne bilimiz ne de düşüncemiz vardır. O'nun özünü kavrayamıyorsak ondan nasıl söz edebiliriz. Şöyle ki onu bilgiyle kavramasak da bu, onun hakkında tamamıyla bilgisiz olduğumuz anlamına gelmez. En basit gerçekliği sözlerimiz anlatama- sa da ondan söz etmek için onu yeterince kavıyoruz. O'nun ne olma- dığını söylüyoruz. Fakat ne olduğunu söyleyemiyoruz. Ondaki aşağı olan şeylerden kalkarak ondan söz diyoruz. Bununla birlikte hiçbir şey, söz- le anlatamazsak da onu kavramamıza engel olmaz."⁶⁰

Plotinus'a göre varlıkta ilk olan cevher ve arazdan başka olduğu gibi düşünen (mütefekkir) ve dileyen (mürid) de değildir. O'nun bu anlamda- ki birlik'te gösterdiği aşırılık kendisinin birlikçi diye tanınmasına yol açtı. Varlıkta birlik'in O'na maledilmesi birlik'in açıklamasında aşırılık göster- mesi ve gerçekteki çokluğun reddedilmesiyle yetinmeyip tasarımıdaki çok- luğun reddini de buna eklemiş olması nedeniyledir.⁶¹

Sonuç olarak, Plotinus'un, geliştirdiği "Bir" felsefesi aslında Platon'un İyi idesiyle ilgili görüşlerinden yararlandığı açığa çıkmaktadır. Plotinus'ta

⁵⁹ Kurtoğlu, a.g.e., s. 43, 67-68; C. A. Kadir, "İskenderiye ve Süryânî Düşüncesi", (İslâm Düşüncesi Tarihi içinde) çev.: Kasım Turhan, C. I., s. 143-144; el-Behiy, a.g.e., s. 189.

⁶⁰ Plotinus, a.g.e., V.III (49)

⁶¹ el-Behiy, a.g.e., s. 125.

Bir'in ne'liği ve ne olmadığı, tanımlanabilirliğin ve tanımlanamazlığın imkânı ve imkânsızlığı, Bir'in varlık hiyerarşisi düzenindeki yeri, âlemdeki birliğin arka planı, sayısal bir ve bunun açılımları, çokluk ve bir'in çokluk üzerindeki etkisi gibi hususlar bütünüyle Plotinus'un "Bir" üzerinde felsefe yaptığı en önemli hususlardır. Plotinus, felsefesini bütünüyle İlk Varlığın Birliği üzerinde kurduğundan, bu birlik, yalnızca realitede değil, zihni tasarımda da bir olması, bu belirgin özelliğinin her yönden bulunmasının gerektiğidir. Plotinus'un Bir'i, esasında adsız olandır. O, dile getirebildiğimizden daha çoğudur ve daha büyüğüdür. Plotinus, Bir'in birliğini ve O'nun sıfatlarını açıklamalarında selb yolunu benimsemiştir. Plotinus'un düşüncesindeki Bir; akılla kavranmayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun 'ne olduğu' değil 'ne olmadığı' hakkında konuşulabilir. Bu nedenle, Bir'e ilişkin bilgide uygun olan Bir'in ne olduğu değil, ne olmadığını göstermektir. Bu nedenle Plotinus'un dile getirilemez olanı dile getirme çabası negatif yönde ilerler. Bir'in sadece dil ve düşüncede aşkın değil, aynı zamanda varlığın da ötesindedir. Bir, varlığın ötesinde olduğu için hiçbir şekilde belirlenmemiştir, O niteliksizdir. Bir, öylesine aşkın öylesine mutlak ki, "Bir" adı bile ona uygun olmayacaktır.

Aristoteles ve Plotinus'un metafizik ve ontolojik temelli Bir kavramının müslüman filozoflar üzerinde bir etkisi var mıdır? Özellikle araştırmamızı yoğunlaştırdığımız İbn Sînâ'nın Bir anlayışına etkisi olmuş mudur? Bu sorulara öncelikle İbn Sînâ'daki Bir kavramını ele alarak, kendini önceleyen filozofların etkilerini ve katkılarını belirlememiz mümkündür.

5. İbn Sina'da Bir Kavramı

İslâm filozoflarının varlık düşüncelerinde ve Tanrı âlem ilişkisi hususlarında Bir kavramıyla bağlantılı olarak ele aldıkları problematik konular arasında, sayıların metafiziği, Bir'in tanımları ve çeşitleri, kategorileri, Bir'in ilk sayı olarak kabul edilip edilmemesi, ontolojik manada bir, Zorunlu Varlığın Birliği gibi hususlarda felsefelerini serdettikleri görülmektedir. İslâm filozoflarının elde ettikleri felsefi birikimlerinin kaynağının, başlangıçta Yunan düşüncesinin bilim ve felsefi mirası olduğu göz önünde bulundurulacak olursa, Bir kavramı çerçevesinde İslâm filozoflarının bıraktıkları felsefi mirasın da Yunan düşüncesi ve özellikle Yeni Platoncu felsefenin etkisinin olduğunu söylemek erken olmayacaktır. İbn Sînâ'yı önceleyen filozofların ve kendisinden sonra gelenlerin bir kavra-

mı çerçevesindeki felsefeleri, her biri bir araştırmanın konusu olacak derinliktedir.⁶²

Bilindiği gibi, Meşşâîlik, Aristoteles'in, başta mantık ve metafizik olmak üzere psikoloji, astronomi, tabiat, siyaset, ahlâk ve diğer düşüncelerinin İslâm dünyasındaki yorumlarını ve tesirlerini ifade eder. Meşşâî terimi bu anlamına ilave olarak ayrıca Aristoteles ile Platon felsefelerinin uzlaştırılmasını, keza, Plotinos ve Yeni Platonculuğun tesirlerini de içine alır. Bütün bu özellikleriyle Meşşâîlik, asıl felsefi meselelerde İslâm'ın esaslarına bağlı kalan, metot yönünden başta Aristoteles'i takip eden ve Platon ile yeni Platoncu felsefelere de bünyesinde yer veren bir ekol ola-

⁶² Burada kısaca bir fikir vermesi açısından İbn Sînâ'yı önceleyen ve kendisine çağdaş olan filozofların *Bir* hakkındaki fikirlerine kısaca temas etmek yerinde olacağını düşünüyoruz. İlk İslâm filozoflarından Kindî (801-873), tıpkı Pythagorasçılar gibi, bir'i yapısı gereği sayıların ilki olarak kabul etmemekte, onun ancak isim benzerliğinden dolayı sayı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle "bir", nicelik kategorisine değil, başka kategorilere dahildir. İki ve ikiden sonra gelen sayılar ancak nicelik ifade ettiğini belirtmektedir. Kindî, sayıların tabiatıyla ilgili bütün meseleleri gerçek bir'i izah etmek için ele alır. Ona göre gerçek bir izah edilemez, sayı değildir, cinsi yoktur, çoğalmaz ve bölünmez. Bu nedenle Kindî'ye göre ilk sayı ikidir. Çünkü birden oluşan büyüklük, tüm birler ve birler kümesi olduğuna göre, sayıların ilki ikidir. Kindî'ye göre "bir" terimi kesintisiz her nesneye söylendiği gibi çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylenir. Zira "bir" terimi çok çeşitli kavramları ifade eder. Kindî, Bir'i cins, tür, fasıl, hassa, araz-ı âmm gibi tüm kavramlar karşılığında kullanır. Kindî bu yargıya varmadan önce kategorileri tek tek ele alarak bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu ispata çalışır. Örneğin Kindî, şahıs, tür, cins, fasıl kavramlarındaki birlik vasfının bir etkenden geldiğini şu şekilde izah etmektedir: Bölünebilme niteliğine sahip olan "şahıs" zâtı itibarıyla değil, "isim" itibarıyla birdir. Sahip olduğu birlik gerçek birlik değildir. Bir şeyin sahip olduğu nitelik zâtı değilse bir bakıma o, arızî (sonradan olma) demektir. Türe gelince o, muhtelif birçok şahsı içermesi bakımından bizzat çokluk ifade etmektedir. "ondaki birlik zâtı değil, sadece isimlerden ibarettir. Onun birliği hakiki değil arzîdir; arzî olan başkasındandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti ifade eder. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Benzer şekilde cins kavramının altında tür bulunduğu için çokluk ifade eder. Sahip olduğu birlik, hakiki değil, arzîdir; arzî olan başkasındandır. "Araz bulunduğu eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti gösterir." O halde bu eser ve bu eserin sahip olduğu birlik bir etkenden gelmektedir. Aynı şekilde fasıl da tür ve türün kapsamındaki şahıslara delalet ettiği için çokluk ifade eder. Kindî benzer şekilde bütün kategorilerde bulunan birlik vasfının bir etkenden geldiğini izah etmektedir. Diğer bir ifadeyle Kindî'ye göre kategorilerin hiçbirindeki birlik hakiki birlik değildir. Sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade eder. Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev.: Mahmud Kaya, İstanbul 1994, s. 41, 54, 50.

Fârâbî (870-950) Bir kavramı hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır. *El-Vahid ve'l-Vahdeh* isimli bu eserin muhtevasında, Cins, tür ve araz bakımından çokluğa uygun olarak söylenen bir, Sayı olarak bir, bölünebilen bir, mahiyetinden uzak bir, bir ve çok, çok ve bir gibi başlıklarla bu kavram tartışılmıştır. Ayrıca, *el-Medînetü'l-Fâzıla ve Füsûsu'l-Medenî* isimli eserlerinde kendisiyle Zorunlu varlığın birliğini ve varlıkların ontolo-

rak karşımıza çıkar.⁶³ Meşşâî filozofların özelde metafiziğe dair bir çok eserlerinde Aristoteles'in *Metafiziğini* esas alan bir yorumlama çabasının hakim olduğu söylenebilir. Öte yandan mistisizmin de ortak problemlerinden olan ve özellikle, Tanrı'nın birliği etrafında şekillenen düşünceler ve Tanrı âlem ilişkisinde, sudûr, zuhur ve yaratılış, varlığın ontolojik yapısı ve özü, insan aklının faal akılla ilişkisi, nefsin olgunlaşması, Tanrı'ya ulaşma, gibi hususlarda ise Yeni Platoncu felsefelerin İslâm filozofları üzerinde etkisinden bahsetmek mümkündür.⁶⁴ Özellikle İbn Sînâ felsefesinde Aristoteles felsefesinden Bir hakkındaki ontolojik ve sayısal manadaki bir anlayışı, Aristoteles'in Bir anlayışından izler taşıırken, Zorunlu Varlığın Birliği meselesi Plotinus'un Bir anlayışından pek çok izler taşımaktadır.

İbn Sînâ, Aristoteles yorumcusu ve kendi ifadesiyle Aristoteles ekolünün takipçisi olarak yeniden inşa ettiği metafizik ve fiziği, esas itibariyle Aristoteles'in bu varlık alanlarındaki felsefi açıklama modellerinin bir yorumu ve kendine has bir açılımıdır. Bu nedenle İbn Sînâ'nın metafizik ve fiziği incelenirken Aristoteles ve Aristotelesçi geleneğin izlerini gör-

jik yapısının birliğini tartışır. Fârâbî'ye göre, Varlığı bütün mevcutlardan farklı olmakla O'nun, olduğunda başka bir şey olamayacağını, O'nun başkasından ayrı olmasının zamanda birliği mucip olduğunu gerektireceğini belirtir. Ontolojik manada birliği ise, Fârâbî, her mevcudu, başkasından ayırt eden hususî varlığıdır diyerek bu mevcutların kendi hususî varlıkları bakımından bir olduğunu belirtmektedir. Fârâbî, *el-Vahid ve'l-Vahdeh*, thk.: Muhsin Mehdi, Casablanca, 1989, s. 36 vd; Fârâbî, *Kitabu Arau Ehli'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Mısır trsz., s. 8. Türkçe tercümesi; *el-Medîneti'l-Fâzıla*, çev. Nafiz Danışman, İstanbul 1990, s. 20-21; *Fusulu'l-Medeni*, nşr.: D.M. Dunlop, çev.: Hanifi Özcan, İzmir, 1987, s. 51, 60; ayrıca bkz., Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*, İstanbul 2000, s. 25 vd.

İhvan-ı Safâ (yaklaşık 945-1050) da Pythagorasçuları izleyerek "bir" kavramına aşkın boyutlar katmışlardır. Gerçeklik olarak bir, bölünmeyen ve kısımları olmayan nesnedir. Bölünemeyen her şey birdir ve bölünmemesinin nedeni de birliğidir. Sembol olarak bir, İhvan düşüncesinde bir olarak adlandırılan her türlü kümedir. Bütün sayılar bir'in yansıması olduğu için bir sayısını sayıların başlangıcı olarak kabul etmezler. Onlar ikinin ilk sayı olduğuna kanidirler ve bir'in bütün sayıların başı olduğuna inanırlar. Yine İhvan'a göre bir, bütün sayıların illeti ve asıl kaynağı olduğundan varlıkların yaratıcısı, illeti ve yoktan var edicisi olan Tanrı'ya tekabül etmektedir. İhvan-ı Safâ, *Resâilü İhvanî's-Safâ ve Hullanî'l-Vefâ*, nşr.: Butros el-Bustanî, Beyrut trsz., (I-IV) C. I, s. 49-50, 54, 56, 59.

⁶³ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında...*, s. 231; De Lacy O'lary, a.g.e., s. 73; Altıntaş, Hayranı, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara 1997, s. 4, 23, 28; Gutas, Dimitri, "İbn Sînâ'nın Mirası" Arap Felsefesinin Altın Çağı, çev.: Cüneyt Kaya (İbn Sînâ'nın Mirası içinde), İstanbul 2004, s. 137.

⁶⁴ Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 28; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümine*, çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul 1994, s. 278; Ülken, H. Ziya, *İslâm Felsefesi*, İstanbul 1993, s. 28; Neşşâr, a.g.e., s. 53; Altıntaş, a.g.e., s. 4, 5.

mek ve üzerinde iz sürmek kaçınılmaz bir durumdur. Öte yandan İbn Sînâ ve onu önceleyen filozoflardan Kindî ve Fârâbî üzerinde Yeni Platonculuğun etkisini ve felsefelerine uzanan yönlerini de göz ardı etmek mümkün değildir. Gerçekte, Aristoteles ve Yeni Platoncu öğretilerin bu felsefeciler tarafından sunulan sentezi Kindî'den itibaren İslâm felsefesinde yaygın bir hal almıştır. Hatta Aristoteles'e felsefi sadakati ile bilinen İbn Rüşd bile kendi döneminde Yeni Platoncu ilke ve perspektifi kabul etmeksizin belirli konularda felsefe yapmak neredeyse imkânsız gibiydi.⁶⁵

İşte bizim araştırma alanımızı ilgilendiren boyutuyla bir Aristoteles ekolünün takipçisi ve Yeni Platoncu felsefenin yorumcusu İbn Sînâ'nın, "Bir kavramı" bağlamında bu iki önemli felsefi gelenekten aldığı miras ile kendinden sonraki felsefi geleneklere bıraktıklarını irdelemek olacaktır.

1. İbn Sînâ'da Bir'in Tanımı ve Kategorileri

İbn Sînâ, Bir kavramını ele alırken ilk önce bu kavramın tanımından başlayarak felsefesini kurar. İbn Sînâ'ya göre bir, genel tanımıyla; "*Kendisine hangi bakımdan bir deniyorsa o bakımdan bölünmeyen şeye bir denmektedir.*"⁶⁶ İbn Sînâ'nın, Bir'in mahiyetini açıklamalarında iki önemli hususun ön plana çıktığı görülür. Birincisi, "*bir demeyi gerektiren yön*" oluşu, yani ona hangi bakımdan bir denildiğidir. İkincisi ise, "*bölünmez*" oluşudur. Bu iki önemli anahtar kelimenin açılımına geçmeden önce bu tanımın anlaşılmasına katkıda bulunması açısından önemli kabul ettiği başka bir tanımlamasında ise; "*Bir, zorunlu olarak çoğalmayandır.*" diyerek çokluk kavramını gündeme getirmiş olur. Burada çokluğun ilkesi olarak karşımıza çıkan bir, onun varlığının ve mahiyetinin bir'den kaynaklanmakta olduğu görülür. Çokluğu da birliklerin toplamı olarak gören İbn Sînâ, çokluğun tanımlamasında da yine bir kavramından hareket edilmiş olduğu vurgusu yapmaktadır.⁶⁷ Bir ve bir'lik arasında ayırım yapan İbn Sînâ, Bir'i cevher olarak tanımlamaktadır. Birlik ise, arazlara veya cevherlere yüklem olmakta ve arazlara yüklem olduğunda cevher olmaz,

⁶⁵ Ivry, Alfred A., "Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Platoncu Öğelerin Değerlendirilmesi", çev.: Ahmet Cevizci, Uluslar arası İbn Türk, Harizmî, Fârâbî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri (9-12 Eylül 1985), Ankara 1990, (163-174) s. 163.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Kitabu'ş-Şifâ* (İlâhiyât), C. I, s. 95; Türkçe Çeviri, *Metafizik*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2004, C. I, s. 86.

⁶⁷ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 104; çeviri, C. I, s. 92.

cevherlere yüklem olduğunda arazi bir durum hasıl olur. Bu münasebetle bir cevherdir, birlik ise; araz'dan ibaret bir anlamdır.⁶⁸

Bir kavramını sadece bir bilimin veya tek bir tanımın değil, bilimlerin ve pek çok tanımın konusu olarak ele alan Aristoteles, İbn Sînâ gibi bir'in tanımından hareket etmekten ziyade, Bir'in ontolojik varlığı ve *bir*, *varlık* ve *töz* üçlüsünün aralarındaki münasebetinden doğan problemler üzerinde durmaktadır. Bu manada Aristoteles, varlıkların çokluğunun bir olarak adlandırılmalarının sebebinin, ya bir olan başka bir şeyden ötürü veya ona sahip olmaları ya da onun etkisine uğramaları veya onunla ilgili olmalarıdır derken, İbn Sînâ ise, Bir'in tanımını yaparken iki önemli özelliği üzerinde vurgu yapmış ve bunlardan birinin zorunlu olarak çoğalmayan- dır diyerek çoğalmanın ilkesinin bir'den kaynaklandığını ve çokluğu birliklerin toplamı olarak algılamıştır.

“*Bir demeyi gerektiren yön*” olarak ele alacağımız tanımlamada İbn Sînâ bir'i; cins, tür, fasıl, ilişki, konu, sayı bakımından bir gibi kategorilerde ele almaktadır. Bütün bunların asıl kaynağı İbn Sînâ'ya göre “arazî olarak bir” olmasının bir neticesinden kaynaklandığını söyler. Aynı zamanda sayı bakımından çok olan şeylere, aralarında bir anlamda ortaklık olmasından ötürü, başka bir yönden bir denir. Bunların ortaklığı ya bir nispettedir ya nispet olmayan bir yüklemdedir ya da bir konudadır. Yükleme İbn Sînâ'ya göre, cins, tür, fasıl ve arazdadır.⁶⁹

İbn Sînâ'nın Bir tanımında öne çıkardığı ikinci husus; *bölünemezlik*- tir. İbn Sînâ'nın “Küllî anlamda bir” de dediği ve tanımında bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir denilir. Mesela, güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi olan etkinlikte onun yerini alacak bir başka gökcisminin olmadığı kastedilmektedir. Yani, burada birin anlamı, o şeyin biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünmez olmasıdır.⁷⁰

Aristoteles de, Cins, tür, araz, süreklilik kategorilerde ele aldığı bir'in türlerinde, arazî olarak bir'den bahsederken İbn Sînâ'daki sayı bakımından çok olan şeylerin aralarındaki ortaklık münasebetiyle başka bir yönden bir olması ve bu birliğin bir yüklem ve konuda gerçekleşmesi hususu, Aristoteles'teki bütün varlıkların bir, bir'in de varlık olması meselesini ele aldığı

⁶⁸ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 105; çeviri, C. I, s. 94.

⁶⁹ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 103; çeviri C. I, s. 91

⁷⁰ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 98; çeviri, C. I, s. 87.

yaklaşımında bir'in bir töz değil, o varlığı varlık yapan özelliğini ön plana çıkararak varlığın yüklemi olması meselesine benzerlik arz etmektedir.⁷¹

a) Arazî Olarak Bir

İbn Sînâ'da arazî olarak bir; diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemidir. Mesela Zeyd ve Abdullah'ın oğlu birdir, Zeyd ve doktor birdir sözünde olduğu gibi. Ya da bu konudaki iki yüklemidirler. Doktor ve Abdullah'ın oğlu birdir, sözümüzde olduğu gibi. Çünkü tek bir şey doktor ve Abdullah'ın oğludur. Veya kar veya tuğla birdir. Yani beyazlıkta, ifade-mizde olduğu gibi tek bir arazi yüklemde iki konudur. Çünkü her ikisine bir arazî yüklem olmuştur.⁷² Yine genel arazî bakımından bölünmeyen, arazî bakımından birdir. Mesela karga da katran da siyah olduğu için onlar siyah arazîne sahip olmak bakımından yani siyahlıkta birdirler. İbn Sînâ'nın verdiği bir başka örnekte ise kaptana göre geminin ve krala göre şehrin durumunun aralarındaki münasebet açısından birliği gemi ve şehrin kaptan ve kralla birliği arazî birliklidir. Arazî olarak onlarla birleşmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus İbn Sînâ'ya göre arazî birlik ile arazî olarak bir varlığa bitişmek arasında bir fark vardır.

Aristoteles'te ise "arazî olarak bir", bir'in türlerinden biri olup "ilineksel anlamda bir olan" olarak değerlendirilmekte ve bu anlamda İbn Sînâ'nın verdiği örnek ile Aristoteles'in verdiği örneğe benzemesi Aristoteles'ten etkilenmenin bir göstergesi olduğunu söylemek mümkündür.

a.1. Cins ve Tür Bakımında Bir

İbn Sînâ'da cins ve tür bakımından bir, yakın anlamda ele alınmıştır. Bu tür bir, yakın cinsle ve uzak cins sayesinde bir olabildiği gibi, başka türlere ayrılmayan yakın türle ve uzak türle de olabilir. Uzak türle olması durumunda değerlendirme bakımından farklılık olsa da birinci bölümün iki kısmından biriyle uyuşabilir. Bir varlık tür bakımından bir ise, hiç şüphesiz fasıl bakımından da birdir; cins bakımından bir, tür bakımından çoktur. Tür bakımından bir, sayı bakımından çok olabilir. Türün doğası tek bir fertle sınırlı olduğunda sayıca çok olmaz ve bu durumda bir yönden

⁷¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1001a5.

⁷² İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 95; çeviri, C. I., s. 86.

tür ve bir yönden tür değildir. Çünkü bir yönden tümeldir, bir yönden tümel değildir.⁷³ Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre aynı cins veya türe ait olan varlıklar birdir; Onların mahiyetleri aynı cins veya türe katılmak bakımından bir bütüne aittir. Bu bütünlük kavramsal bir bölünmezliğe işaret eder. Aristoteles'in birbirine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıkları bir olarak tanımlaması ile, kendi içinde bölünebilmekle beraber bir şeyin özünü ifade eden tanımın diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilememesini türsel birlik olarak adlandırması hususu, her ne kadar İbn Sînâ'nın cins ve tür bakımından bir'ini karşılarsa da İbn Sînâ'nın cins ve tür açısından bir'e yüklediği mana, Aristoteles kadar net bir biçimde ortaya koymadığı anlaşılmaktadır.

a.2. Süreklilik Bakımından Bir

Süreklilik bakımında birlik, ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Bir yönden bilfiil bir olur, bir yönden ise onda çokluk vardır. Su veya hava gibi. Süreklilik bakımından bir'e konuda bir olmak ilişir. Çünkü gerçek olarak sürekli olan konu, tek bir doğaya sahip yalın cisimdir. Dolayısıyla süreklilik bakımından birliğin konusu doğa bakımından da bir olmaktadır. Zira onun doğası farklı suretlere bölünmez.⁷⁴

Aristoteles kendi özü gereği bir olanın üç türünden biri olarak kabul ettiği *süreklilik arz eden bir* kavramında, her iki filozof ta bu tür bir birlikte herhangi bir eğilip bükülme veya bölünme kabul etseler de, bilkuve çokluğun varlığından bahsetmektedir. Yine Aristoteles'te bu tür bir bir'in daha basit olan bir varlığın daha çok bir olması, biçim ve forma sahip olanların birliği, bütünlüğü dışarıdan değil kendi içinden süreklilik arz eden varlığın birliği, hareketi dairesel olan varlıkların sürekliliği ve düşünceleri bir olan ve bölünmeyen varlıkların sürekliliği gibi özelliklere sahip varlıkların birliği İbn Sînâ düşüncesini etkileyen önemli hususlardır. Ayrıca her iki filozof doğru veya eğri bir çizginin, yüzeyin ve de tek bir doğaya sahip cismin bilkuve çokluk barındırmasına rağmen bir oldukları üzerinde dururlar. Çünkü bölündükleri takdirde yine aynı tür bir varlık ortaya çıkacaktır. İbn Sînâ'nın verdiği örnekte tek bir doğaya sahip

⁷³ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 97; çeviri, C. I, s. 87.

⁷⁴ İbn Sînâ, a.g.e., C. I s. 99; çeviri, C. I, s. 88.

yalın cisim olma özelliğini ön plana çıkaran niteliğe sahip varlıkların sürekliliğini vurgulayarak verdiği su ve hava örneğinde olduğu gibi su ve havanın bölünmesiyle yine aynı tür bir varlık ortaya çıkacaktır. Bu yüzden bu bölünmenin süreklilik arz etmesi bölünen varlıkların özünde bir değişiklik arz etmemesindedir.

b) Sayısal Bir

İbn Sînâ'ya göre sayısal bir, bitişiklikle olabilir, temasla olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir. Sayı bakımından bir'in, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Ancak sayı bakımından bir, birliğin iliştiği doğa açısından bakılması gerekir. Bu durumda sayıca bir, ikiye ayrılır. Birincisi; birliğin iliştiği doğası çoğalmayandır. Mesela bir insan gibi. İkincisi ise; doğası çoğalandır. Mesela bir su, bir çizgi gibi. Çünkü kimi zaman su, sular, çizgi, çizgiler olur. İşte bir şey ne fiil ne de kuvve halinde niceliksel birliği kendi öğelerine ayrışacak şekilde çokluk barındırmıyor ise, o, sayı bakımından mutlak birdir. Çokluk kavramı ise İbn Sînâ'da mutlak bir anlama sahiptir ve mutlak anlamda birin mukabilidir. İbn Sînâ'ya göre aritmetik, en az olanından başlayarak niceliksel çokluğu araştırır ki esas itibarıyla en az sayı ikidir ve bu düşünceye göre Pythagoras'tan beri sayıların ikiden başladığı meselesi İbn Sînâ felsefesinde de yerini bulmaktadır.⁷⁵ İbn Sînâ felsefesinde tespit edebildiğimiz ve bağlantısını kurabildiğimiz kadarıyla sayısal bir kavramı çerçevesinde üç tür "bir" düşüncesi mevcuttur.

b.1. Doğası Bakımından Çoğalmayan Bir

İbn Sînâ'ya göre bu tür bir birlik ya başka bir yönden çoğalabilir veya çoğalmaz. Birincinin örneği sayıca bir olan insandır. Bir insan, bölündüğünde doğası bakımından yani insan olması bakımından çoğalmaz. Başka bir bakımdan mesela nefis ve bedene bölünmesi bakımından çoğalır. Bu durumda onun bir nefsi bir de bedeni vardır. Fakat bunlardan hiç biri insan değildir. Başka bir yönden de çoğalamayan, iki kısımdır. Birincisi bölünmeyen bir şey olmakla birlikte başka bir doğaya iye mevcut olması ikincisi böyle olmamasıdır.⁷⁶

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 259- 260; Şifâ, C. I, 100, çeviri, s. 88.

⁷⁶ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 100; çeviri, C. I, s. 88.

b.2. Münasebet Bağlantılı Bir

Burada münasebet içinde olan şeylerde bütünlük arz ettikleri oranda bir sayılabilirler. Mesela yöneticilerin (el-melik) devlete (el-medine) nispeti veya aklın nefse olan nispeti onları münasebet bağlantısı bakımından bir kılmaktadır. Bazı şeyler mevzuda bölünmezler, yani aynı mevzuda olurlar ve bu anlamda bir olurlar. Mesela yeşeren ve solan (bitki) dediğimiz iki şey, aslında bitki dediğimiz aynı mevzuda bulunmak bakımından bir sayılmalıdır.

c) Hakiki Bir

İbn Sînâ düşüncesinde bu tür bir bir'de yalnızca bilkuvve çokluk vardır. Bu ise çizgilerde açısı olmayan, yüzeylerde düz yüzey, cisimlerde bir yüzey tarafından kuşatılan ve kendisinde bir açığa açılma bulunmayan cisimdir. Ardından kendisinde bilfiil çokluk bulunup uçları ortak bir sınırdaki karşılaşan şey gelir. Mesela açı tarafından kuşatılan iki çizginin toplamı gibi. İbn Sînâ'nın bir tanımlamasında öne çıkardığı ikinci husus olan bir'in bölünmezliği meselesinde de hakiki bir olarak değerlendirmesidir. Çünkü tanımda bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî veya anlamda birdir denilebilir. Yukarıda geçtiği üzere mesela, güneşin bir olduğu söylendiğinde, aslında güneş gibi olan etkinlikte onun yerini alacak bir başka gökcisminin olmadığı kastedilmektedir. Yani, burada birin anlamı, sadece onun sayısal manada bir olması değil, o şeyin biricik, tek, eşsiz, benzersiz ve bölünmez olmasıdır.⁷⁷

İbn Sînâ'nın sayısal bir düşüncesinde Aristoteles'in yerinin tespiti açısından Aristoteles Pythagoras'tan beri kabul gören ilk sayının bir değil iki olduğu fikrini olduğu gibi benimsemesinin yanı sıra, yine de bir olanın özü itibarıyla bir tür sayısal ilke olduğunu da kabul etmektedir. Aristoteles, ağırlık, hareket gibi ölçülerin niteliklerinin ölçü ilkesinin "bir" oluşunu ancak aralarında farklılıkların bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁸ İbn Sînâ da kendinden önceki filozofların geleneksel anlayışına itibar ederek bir'i bir sayısal ilke olarak kabul etmekle beraber ilk sayı olarak kabul etmemektedir.

Aristoteles ile İbn Sînâ'da ki sayısal bir'in anlamları ve temas ettikleri konular aralarında bazı farklılıklar arz etmektedir. Aristoteles, hiçbir yönde

⁷⁷ İbn Sînâ, a.g.e., C. I, s. 99; çeviri, C. I, s. 87.

⁷⁸ Aristoteles, a.g.e., s. 1016b18

bölünmeyip konumu olan şeye nokta, bir yönde bölünebilir olana doğru, iki yönde bölünebilir olana yüzey, her yönde bölünebilir olana cisim demek ve bunlarla sayısal bir arasında irtibat kurmaktadır. İbn Sînâ'da ise böyle bir tanımlama sayısal bir içerisinde yer almamaktadır. Aristoteles, sayı bakımından bir olan varlıkları maddeleri bir olan varlıklar olarak tanımlamıştır. Bir'i de, iki'den önce geldiği için sayıların maddesi olarak kabul etmiştir.⁷⁹ İbn Sînâ ise, sayısal bir'i çeşitli kategorilerde ele alıp değerlendirmekte ve tıpkı Aristoteles gibi tür bakımından bir olanlar tanımları bir olan, cins bakımından bir olanlar kendilerine aynı tür kategorinin yüklendiği varlıklar olarak görmektedir. Aristoteles'te benzerlik bakımından bir olan varlıklar ise birbirlerine olan durumları, tür bakımından bir olan her şey, cins bakımından da birdir. Ancak cins bakımından bir olan her zaman tür bakımından bir değildir. Sadece benzerlik bakımından birdir. Bu manada her iki filozofun söyledikleri sayısal bir'in içinin doldurulması farklı anlamlarda olmuştur.

d) Zorunlu Varlığın Birliği

İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın birliği meselesinde başta Aristoteles'in *Hareketsiz Hareket Ettiricinin* bir olması gerektiği hususundaki yaklaşımları olmak üzere, Plotinus'un "Bir" felsefesi temel kaynakları olmuştur. Ancak İbn Sînâ'nın gerek Bir hakkındaki felsefesini ve gerekse Zorunlu Varlığın Birliği meselesindeki düşüncelerini sadece bu iki filozofun etkisine indirgemek de yanlış olacaktır. Çünkü bir yandan içinden çıktığı İslâm düşünce geleneğinin birikimlerine vakıf bir filozof olarak bu geleneği göz ardı etmesi veya kendinden önceki Meşşâî düşünürlerin fikirlerinden etkilenmemesinin söz konusu olamayacağı açıktır.⁸⁰ Bu münasebetle burada yapmaya çalıştığımız sadece bu iki filozofun İbn Sînâ'nın "Bir" düşüncesi üzerinde olan etkisinin var olup olmadığını tespit etmektir. İbn Sînâ'daki Zorunlu Varlığın birliği meselesini ve kendinden önceki bahsi geçen filozoflarla olan münasebetini birkaç hususta ele alıp incelemek mümkündür.

Birinci husus, İbn Sînâ, başta *Şifa* olmak üzere diğer eserlerinde Zorunlu Varlığın birliğinden bahsederken, bir kavramı çerçevesinde sürekli

⁷⁹ Aristoteles, a.g.e., s. 1084b30

⁸⁰ İbn Sînâ'nın kendinden önceki filozofların merasından aldıkları hakkında bkz.; el-Câbirî, M. Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çev.: Said Yakut, İstanbul 2000, s. 105 vd.; Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde..*, s. 21 vd, 39 vd.,

olarak *şelbî sıfatları* ön planda tutmaktadır. “Varlığını gerektiren kendinden ayrı bir varlığı yoktur”⁸¹, “Tanımı yoktur”, “cinsi ve faslı yoktur”, “varlığına burhan getirilemez”⁸², “Birdir, çokluk barındırmaz”, “bileşik değildir”, “bölünmez”, “dengi ve zıddı yoktur” gibi *şelbî sıfatlarla* nitelendirilmektedir.⁸³ Bu selbi nitelendirmelere benzerlik arz eden düşünceler daha önce Plotinus felsefesinde kullanılmıştı. Dolayısıyla Plotinus’un, Bir ve O’nun sıfatlarını açıklamalarındaki selbî metodunun, İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın Birliği düşüncesine etki ettiğini söylemek mümkündür. Bilindiği gibi Plotinus’un düşüncesinde Bir’in ‘ne olduğu’ değil ‘ne olmadığı’ hakkında konuşulabilir. Bir hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına, İlk İlke’nin, Bir ya da İyi, ya da Tanrı dil ve düşünce de aşkınlığı, Bir’e herhangi bir ad yüklemenin ona ikilik katmak anlamına geleceği, Tanrı’nın, gerçekte dile getirilemez olduğu, Tanrı’nın varlığın, zamanın ve niteliğin ötesinde olması, O’na atfedilecek her sıfat onu sınırlandıracağı, Bir’in, adsız olması, O’nun, dile getirebildiğimizden daha çok ve daha büyük olması, O’nun hakkında ne olmadığı konusunda konuşabileceğimiz halde, ne olduğunu dile getiremeyişimiz, kendi dışındaki şeylerden hiç biri olmaması, hiçbir şey aramadığı, hiçbir şeye sahip olmadığı ve hiçbir şeye ihtiyacı olmadığı için yetkin olması, Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaması, O’nda bir bileşimin olmaması kendisine çokluğu gerektiren bir nitelik verilememesi, cevher ve araz diye nitelendirilememesi gibi hususlar Plotinus’un Bir’e yüklediği selbî sıfatlardandır.

İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlığın birliği meselesinde ele aldığı ikinci husus, *Zorunlu Varlığın ikiliğinin düşünülemediği* meselesidir. İbn Sînâ’ya göre, Zorunlu Varlık tek bir zat olmalıdır. Aksi halde çokluk olup çokluktan her birisinin zorunlu varlık olması gerekirdi. Bu durumda onlardan her birisi, ya kendi hakikatinden ibaret anlamında diğerinden kesinlikle farklılaşır veya farklılaşmaz. Bu iki zorunlu varlıktan biri diğerinden farklı olmadığı takdirde bunu bir çelişki olarak gören İbn Sînâ bu durumda bunların anlamları dışında birbirinden farklı olacaklardır. Bunun dışında kendilerine ayrı ayrı bitişen özellikler nedeniyle birine bitişen özelliğin diğerine bitişmemesi veya bunun tam aksi durumdan dolayı bu iki zorunlu varlık ara-

⁸¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlahiyât), C. II, s. 344-347.

⁸² İbn Sînâ, *en-Necât* (İlahiyat), s. 225; *eş-Şifâ* (İlahiyat) C. I, s. 236-242; C. II, s. 347, 348; Altuntaş, a.g.e., s. 64.

⁸³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ* (İlahiyat) C. I, s. 43-47; *en-Necât* (İlahiyat) s. 227; Altuntaş, a.g.e., s. 81; Kutluer, a.g.e., s. 113 vd.,

sında mutlaka bir ayırım olacaktır. Dolayısıyla anlamın dışında mutlaka birbirinden farklı olacaklardır.⁸⁴ Bunun yanı sıra, bu iki zorunlu varlığın anlamına bitişen zati olmayan arazlar ve ilişenler olacaktır. Bu ilişenler o varlığı o varlık yapan şeyler olacaktır. Halbuki bu durumda iki zorunlu varlık farklı sayıldıklarına göre bu bir çelişkili durumdur. Öte yandan yine bu iki zorunlu varlıktan birine anlamı veya mahiyetinin dışında başka dış sebepler nedeniyle ilişmiş olacaktır. Bu durumda illetli zat olması nedeniyle her iki zorunlu varlıktan her biri, kendine özgü ve sadece kendisine ait varlığın zorunluluğu başkasından kazanılmış olacaktır. Neticede bu zorunlu varlıklardan başkası nedeniyle kazanılmış zorunluluk, bizatihi zorunlu varlık olma özelliğini kaybettirecektir. Bunlara zati bakımından varlığı mümkün olanlar denmektedir.⁸⁵

Aristoteles felsefesindeki İlk İlke/Muharrik'in, ezeli, hareketsiz ve bir olmasının yanı sıra herhangi bir miktara sahip olmaması gerektiği, aksi takdirde İlk İlke/Muharrik'in sonlu olacağını sonlu bir muharrikin sonsuz bir zaman boyunca hareket vermesinin imkânsız olacağı, "Hareketsiz Hareketlinin" bölünmez, parçalara ayrılmaz, miktarsız ve uzamsız olduğu şeklindeki görüşleri, İbn Sînâ'da kendi sistemi içerisinde kendi ıstılahlarıyla yerini aldığı söylenebilir. Ayrıca Plotinus'un da, Bir'i; "Tanrı", "İlk Olan" ve "Tek Olan" bir varlık olarak tanımlayarak, Bir'in başlangıcı ve sonu olmaması ve O'nun her şeyin kaynağı olup kendisinden sudûr edilen olması, Bir'in, Tanrılık olarak boş olan matematik bir kavram türünden bir şey olmaması, "En Üstün Tabiat" veya "İlk Varlık" dediği varlığın her bakımdan hem gerçekte hem de zihni tasarımda Tek olması, Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaması gibi özellikler İbn Sînâ düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir.

İbn Sînâ düşüncesinde Zorunlu Varlığın birliği meselesinde üçüncü husus, *Zorunlu Varlığın, insan bedeninin birçok organdan meydana gelmesi gibi mürekkep bir varlığa sahip olmamasıdır*. Zorunlu varlık muhtelif türde parçalara sahip değildir. Bir evin bir tane olmasına rağmen taş, demir, tuğla ve harç malzemesi gibi farklı nesnelere oluşmasına benzer bir terkip içinde değildir. Birliği terkiplerle oluşmuş bir bütünlüğe delâlet etmez. Bu ihtimaller tamamen imkânsızdır. Çünkü onlardan biri doğru ol-

⁸⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât), C. I, s. 41,43; *el-İşârât ve't-Tenbihât*, çev.:A. Durusoy, M. Macit, E. Demirli, İstanbul 2005, s. 127; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-Arşîyye*, İbn Sînâ, *Risâleler*, çev.: Alparslan Açıkgöç, M.Hayri Kırbaoğlu, (45-64) Ankara 2004, s. 46.

⁸⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât), C. I, s. 43- 44; *el-İşârât*, s. 130.

saydı, o zaman Zorunlu Varlığın bir takım sebeplerle terkip edilmiş bir Birliğe sahip olduğu söylenebilecekti. Zorunlu varlıkta farklılaşmış özellikler bulunmaz. Çünkü eğer onun zâtı böyle özelliklerle gerçekleşmiş ise onlar hep birlikte Zorunlu Varlığın parçaları olurlardı. Eğer zâtı bunlarla gerçekleşiyor ve bu özelliklerde arazî olsaydı, onlar Zorunlu Varlık'ta başka bir sebepten ötürü bulunuyor olacaktı. Sonuç olarak da Zorunlu Varlık bu arazlara mahal olurdu. Oysa zâtı gereği Zorunlu Varlığın arazlara mahal olması düşünülemez.⁸⁶

Burada Plotinus düşüncesinin İbn Sînâ'nın yaklaşımlarına kaynaklık ettiğini görmekteyiz. Özellikle, Bir'de bir bileşim yoktur ve İlk Varlık gerçek anlamda sadedir ve her bakımdan kesinlikle Bir'dir ve Tek'tir. O basittir, kendi başına vardır, onda başka nesnelere birliklerle ortak hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde Bir, cevher ve araz diye de nitelenemez. Çünkü cevherlik ve arazlık nispi şeylerdir. Bu durum ise, kuşkusuz onun düzeyinde çokluğu gerektirir. Onun her yönden bir olduğunu varsaymak, onun gerçekte tasarımı da bir olmasını zorunlu kılar. Yani zihin onu tasarladığı anda, kesinlikle onda bir çokluk tasarlayamaz. Aynı şekilde onu araz olarak nitelemek de onun varlığının nedeni olan bir çokluğu onda gerekli kılar. Böylece Bir'in terkiplerden veya başka parçalardan oluşmuş olmaması gibi Plotinus'un Bir Hakkındaki bu yaklaşımlarının, İbn Sînâ felsefesinde de yerini almış olması, Plotinus düşüncesinin İbn Sînâ felsefesindeki varlığını ortaya koymaktadır.

Bu mesele ile irtibatlı olarak İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta da şu önermeden hareketle Zorunlu Varlığın birliğini ortaya koymuştur. *Taayyün Eden Zorunlu Varlık Bir'dir*. Bu önermenin açılımına bakıldığında İbn Sînâ Zorunlu Varlığın Taayyünü Zorunluluğundan, Zorunluluğu Taayyününden ayrı değildir der. Bu da O'nun sebebe dayanmayan taayyününde bir olduğu, zorunlu varlığında bölünme kabul etmediği anlamına geleceğini ve sebepli varlıkların çokluğu karşısında O'nun varlığının tek olduğu hususu üzerinde durur.⁸⁷ Buna göre ontolojik realiteye sahip olmayan zorunlu varlık başkasının varlığının sebebi olamaz. Kendisi varolmayan başkasına varlık veremez. Onun "taayyünü" yani dış gerçekliğe sahip bulunuşu, ya Zorunlu Varlık olması bakımındandır ya da böyle olmayıp zorunlu varlık

⁸⁶ İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Âlât*, (İlahiyat) (The Metaphysica of Avicenna (İbn Sînâ)) İng. çev.: Perviz Morewedge, Newyork 1973, s. 53-54; Kutluer, *a.g.e.*, s. 131; ayrıca bkz., Olguner, Fahrettin, "Türk İslâm Düşüncesi Üzerine", İstanbul 2001, s. 266.

⁸⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 133.

olmasının dışındaki bir gerçeklikten ötürüdür. Birinci alternatifte Zorunlu Varlığın Taayyün Eden'den başka olmaması gerekmektedir. Yani Zorunlu Varlık olması bakımındandır ya da böyle olmayıp zorunlu varlık olmasının dışındaki bir gerçeklikten ötürüdür. Birinci alternatifte Zorunlu Varlığın Taayyün Eden'den başka olmaması gerekmektedir. Yani Zorunlu Varlık ile Taayyün Eden varlık bir ve aynı olmalıdır. Dolayısıyla Zorunlu Varlık Kendisiyle zorunlu olarak taayyün etmiyor da başkasından ötürü ediyorsa bu demektir ki o sebeplidir, onun varlığı başka bir varlığın eseridir. İbn Sînâ birinci alternatifin, yani Zorunlu Varlığın Kendisiyle Zorunlu ve Kendisiyle Var olduğu yahut varlığı ile zorunluluğunun bir ve aynı olduğu tezinin doğru kabul edilmemesi durumunda zorunlu varlık kavramının kendi içinde niçin çelişkili olduğunu ortaya koyarak argümanını temellendirir. Buna göre taayyünün yani dış dünyada gerçekliğe sahip olmanın zorunlu oluş mahiyetine (yahut sıfatına) eklenen, ilişen yahut onun gereği (lazım) olarak gerçekleşen bir şey olduğu ileri sürülecek olursa zorunlu varlık kavramı kendi içinde çelişkili bir durum arz eder. Çünkü daima ortada bir mahiyet – varlık ayrımı söz konusu olacak ve zorunlu varlığın bu ayrıma dayalı olarak açıklanışı, daima onun sebepli olduğu sonucunu gerektirecektir. Demek ki Zorunlu Varlığın Zati'nin Taayyününden söz ettiğimizde, bundan Taayyünün zata eklenen bir gerçekleşme olduğu, bu eklenmenin bir ârız olma veya bir lâzım gelme tarzında olduğu sonucu çıkarmak zorunlu varlığı sebepli kabul etmekle aynı şeydir. Mademki Zorunlu oluşu, var oluşuyla veya taayyünüyle aynıdır, O'nun “*Taayyün Eden Zorunlu Varlık*” olmak bakımından *Bir* olması gerekir.⁸⁸

Hasılı, İbn Sînâ da Zorunlu varlığın birliği düşüncesinde Aristoteles ve Plotinus'tan aldıklarıyla birlikte ele alındığında şunlar söylenebilir. İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlığın birliği demek, ondan başka varlıkların onun zorunluluğuna iştirak etmesinin düşünülememesi demektir.⁸⁹ Aynı zamanda Kendisiyle Zorunlu Varlığın bir olması, yalnızca sayısal anlamda iki ya da üç “adet” olmamasının ötesinde, bulunduğu varlık mertebesinin başka hiçbir varlık tarafından paylaşılmaması anlamında “yegâne” olma-

⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 13; ayrıca bkz., *eş-Şifâ*, (İlahiyat) C. I., s. 45; C. II, s. 94; *el-Mübâhasât*, (Abdurrahman Bedevî, Dirasatu'l-İslâmiyye, (Aristo 'inde'l-Arab) içinde) Kuveyt 1978, s. 220; Olguner, Fahrettin, *Üç Türk İslâm Mütefekkeri Düşüncesinde Varoluş*, İstanbul 2001, s. 85 vd.

⁸⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, (İlâhiyât) C.I, s. 46- 47; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve...*, s. 46 vd.

sı demektir. İhlâs suresindeki “Ehad” kelimesine verdiği manada da belirttiği gibi İbn Sînâ, Zorunlu Varlığın bütün açılardan tek olduğuna delalet ettiği ve hiçbir surette kendisinde arazların veya çokluğun bitişemeyeceğini, bölünmesinin asla söz konusu olamayacağını vurgulamaktadır:

Allah Teâlâ'nın söylediği “Ehadun” kelimesi bütün açılardan onun tek olduğuna delalet ediyor. Bunda ne manevî ne de maddî olarak asla bir çokluk yoktur. Cinsler ve fasıllar gibi. Veyahut fiili cüzleri ve çokluğu yoktur. Bu da cisimdeki var olan madde ve suret gibi bilfiil veya bilkuvve hissî çokluk ta yoktur. Bu da O'nun cins ve fasıl, madde ve şekil, araz ve parça, organ, renk ve diğer bölünme çeşitlerinden münezzehtir. Bunlar, kâmil vahdeti ve has olan basitliği zedeler. Aynı zamanda Yüce Allah'ta sabit olan kâmil vahdeti, başka bir şeyin ona benzemeziğini ve eşit olmamaklığını da fesada uğratar. (...)Allah Te'alâ Kendi zati için Ehad'dır. Başka şeylerden dolayı değildir.”⁹⁰

Sonuç

Bu araştırmamızda Bir kavramı çerçevesinde, Aristoteles ve Plotinus'un “Bir” felsefelerini ele alarak İbn Sînâ düşüncesindeki yerini tespit etmeye çalıştık. İslâm felsefesinin şekillenmesine bu iki ilkçağ filozofunun önemi büyüktür. Biz de bu filozofların “bir” kavramı hakkındaki görüşlerini, İbn Sînâ üzerinde yoğunlaştırdık. Böyle bir çalışma yapmada karşılaştığımız en önemli zorluk, araştırmamızın sınırlandırmasında yaşadık. Çünkü bir kavramını “çok” kavramı ile bağımsız düşünemedik. Aynı zamanda bu kavram hakkında tüm filozofların oldukça geniş bir birikimleri vardı. Ancak tüm bunları ele almış olsaydık makalenin sınırlarını aşacaktık. Bu nedenle sadece “Bir” felsefesi üzerinde durduk. Zaten bu kavramın kavramsal ve ontolojik manada kullanım alanının genişliği öneminin ne kadar büyük olduğu hakkında yeterli ipuçları vermektedir. Ancak bu kavramla ilgili materyallere ulaştıkça “bir ve çok” kavramı üzerinde çalışma yapmanın da önemi ortaya çıkmış oldu ve bir başka araştırmanın ilgisini beklemektedir. Fârâbî “bir” kavramı hakkında müstakil bir eser yazıp bu iki kavramı birlikte ele almıştır. Fârâbî'deki Bir kavramının incelenmesi da başlı başına bir araştırmanın konusudur.

Biz ise, bu araştırmamızda varlık felsefesi çerçevesinde adı geçen filozofların düşünce sistemlerinde yer alan İlk İlke/Bir /Zorunlu Varlık'ın

⁹⁰ İbn Sînâ, *Er-Risaletü's-Saniyye ve Tefsiri es-Samediyye Li'ş-Şeyhi'r-Reis.*, bas.y.yok, t.yok., s. 19.

Bir'liği (tanrısal bir), sayısal bir, varlıkların özünün birliği (ontolojik bir) gibi bu üç meselede yaklaşımlarını ele aldık.

İbn Sînâ'daki ontolojik ve epistemolojik manada Bir kavramının esaslarını, yani yapısı, anlamı, bölünemezliği, gibi hususlarda Aristoteles belirlemiştir. Zorunlu varlığın birliği hususunda ise, Aristoteles'le birlikte daha çok Plotinus felsefesi İbn Sînâ felsefesinin temelini teşkil eder. Bu hususta İbn Sînâ'nın Bir anlayışını bu iki filozofun etkileri ve katkıları ışığında değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür.

İbn Sînâ, Bir kavramının tanımında iki önemli noktaya temas etmiştir. Birincisi "bir demeyi gerektiren yön" İkincisi ise, bir'in "bölünmez" oluşudur.

"Bir demeyi gerektiren yön" olarak ele aldığı tanımlamada İbn Sînâ bir'i; cins, tür, fasıl, ilişki, konu, sayı bakımından bir gibi kategorilerde ele almaktadır. Bütün bunların asıl kaynağı İbn Sînâ'ya göre "arazî olarak bir" olmasının bir neticesinden kaynaklandığını söyler. Bir'in diğer tanımlamasında öne çıkan husus bölünemezlik oluşudur. İbn Sînâ'nın "Küllî anlamda bir" de dediği ve tanımda bölünmeyen, başkasının aynı tanıma sahip olmadığı veyahut varlık ve hakikatinin yetkinliği bakımından bir benzeri olmayan şeye küllî anlamda birdir denilir ve bu görüşleriyle Aristoteles'le aynı düşündür.

İbn Sînâ'nın arazî olarak bir dediği şey, diğer bir şeye bitişen bir şey hakkında o, diğeridir ve o ikisi birdir denilmesidir. Bu iki şey ise ya bir konu ve arazî bir yüklemidir. Aristoteles'te ise "arazî olarak bir", bir'in türlerinden biri olup "ilineksel anlamda bir olan" olarak değerlendirilmektedir.

İbn Sînâ'da cins ve tür bakımından bir, yakın anlamda ele alınmıştır. Aristoteles ise, birbirine karşıt özel ayrımlara bölünmekle birlikte cinsleri bir olan varlıkları bir olarak tanımlaması ile kendi içinde bölünebilmekle beraber bir şeyin özünü ifade eden tanımın diğer bir şeyin özünü ifade eden diğer bir tanımdan ayırt edilememesini türsel birlik olarak adlandırmaktadır.

Süreklilik bakımında birlik, İbn Sînâ'da ya yalnızca ölçüyle birlikte düşünülür veya başka bir doğayla birlikte düşünülür. Aristoteles'te ise, kendi özü gereği bir olanın üç türünden biri olarak kabul ettiği süreklilik arz eden bir kavramında, her iki filozof ta bu tür bir birlikte herhangi bir eğilip bükülme veya bölünme kabul etseler de, bilkuvve çokluğun varlığından bahsetmektedir.

İbn Sînâ'ya göre sayısal bir, Sayı bakımından bir'in, bir olması hasebiyle sayı bakımından bölünmez. Böylesi bir bir, bitişiklikle olabilir, temas-

la olabilir, türünden dolayı olabilir ve zatından dolayı olabilir. Pythagoras'tan beri sayıların ikiden başladığı meselesi İbn Sînâ felsefesinde de yerini bulmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde sayısal bir kavramı çerçevesinde üç tür bir "bir" düşüncesi mevcuttur. Doğası bakımından çoğalmayan bir, münasebet bağlantılı bir ve hakikî bir.

İbn Sînâ Ontolojisinde Kendisiyle Zorunlu Varlığın Birliği meselesinde Plotinus'un Bir kavramına yüklediği manalardan ve Aristoteles'in "*hareketsiz hareket ettirici*"sinden istifade ettiği görülmektedir. İbn Sînâ ontolojisinde Zorunlu Varlığın var olması, zorunlu olması ve bir olması aynı anlama gelmektedir. O'nun varoluşu zorunlu oluşundan, zorunlu oluşu bir oluşundan ayrı düşünülemez. Kendisiyle Zorunlu Varlık yalnızca kendisinin bulunduğu, başkasının paylaşmadığı ontolojik mertebesinde biridir, tektir. Bu bakımdan eşi, benzeri ve dengi yoktur. İbn Sînâ'nın İhlâs suresi tefsirinde de beyan ettiği gibi, ontolojik anlamda Kendisiyle Zorunlu Varlığın "Bir" olması, yalnızca sayısal anlamda iki ya da üç "adet" olmamasının ötesinde, bulunduğu varlık mertebesinin başka hiçbir varlık tarafından paylaşılmaması anlamında "yegâne" olması demektir. O'nun varlığından söz etmek, birliğinden söz etmekle aynı olunca Aristoteles ve Plotinus'un da temas ettikleri gibi, O'nun varlığı her hangi bir bölünmeye maruz kalmaması anlamında bir olduğu gibi cinstе, türde, arazda bir ve aynı olma anlamında hiçbir varlık ile cins, şekil, benzerlik ilişkisi içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü onun birliği, herhangi bir kavrama verilen bir adı gibi bir birlik, sayı kümesinin elemanı olması gibi bir birlik veya herhangi bir bölme işlemiyle bölünmesi ve toplama işlemiyle çoğaltılması mümkün olmayan bir birliktir. Bu birlik ne kuvve ne de fiil halinde herhangi bir çokluk içermez ve de çokluk barındırmaz. Aristoteles ve Plotinus felsefelerinde yer alan İlk İlke veya Bir'in terkinin olmaması hususunda İbn Sînâ'da da Zorunlu Varlığın Bir olması aynı zamanda bileşik olmaması anlamındadır. Çünkü O'nun varlığını bir araya getireni, parçaları veya unsurları yoktur.

İbn Sînâ diğer felsefi meselelerde olduğu gibi, Bir kavramını ortaya koyarken Aristotelesçi, Yeni Platoncu ve İslami düşüncelerin bir sentezi görünümündedir. Ancak her ne kadar bu iki filozofun bakış açısıyla bu kavramını ele almış olsa da, daha açık ve daha metodik bir tarzda kendi sistemini oluşturmuştur.