



e-ISSN: 2148-0494

dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi), Güz 2018, Cilt:6, Sayı:12, 6:274-293

Gönderim Tarihi: 14.09.2018

Kabul Tarihi: 26.11.2018

İBN SİNÂ'DA NİCELİKLERİN VARLIĞI

M. Fatih DEMİRCİ*

Öz

Külfiler meselesi felsefe tarihinin önemli konularından biridir. Külfiler de nitelikler ve nicelikler olarak iki türdür. Bu makalede İbn Sînâ felsefesinde niceliklerin varlığı konusu üzerinde durulmuştur. İbn Sînâ, niteliklerde olduğu gibi, niceliklerin de insan zihni dışındaki varlığını kabul etmektedir. Fakat ona göre, nicelikler maddî varlıklardan ayrı değildir ve onların cevherini veya cevherinin bir parçasını meydana getirmez. Bilakis nicelikler maddî varlıklarla beraberdir ve onların arazlarıdır. İbn Sînâ, bu noktadan, niceliklerin maddî varlıklardan ayrı ve onların cevherlerini meydana getirdiğini iddia eden Pisagorcu filozofları eleştirmektedir. Eş-Şeyhü'r-Reis bu tavrı ile Pisagorcular ve Platon gibi, Ortaçağ'da geçerli olan anlamı ile aşırı realist değil, Aristo gibi ılımlı realisttir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâ, Nicelikler, Realizm, Cevher, Araz.

THE EXISTENCE OF QUANTITIES IN IBN SINA

Abstract

The problem of universals is one of the important subjects of the history of philosophy. There are two kinds of universals: qualities and quantities. This article focused on the existence of quantities in the philosophy of Ibn Sina. Ibn Sina accepts the existence of quantities outside the human mind, as in qualities. But according to him, quantities are not separated from material beings and do not form their substances or part of the substances. On the contrary, quantities are with material beings and their accident. In this frame Ibn Sina criticizes Pythagorean philosophers claiming that quantities are separate from material beings and form their substances. With this approach, Ibn Sina is not extreme realist, like the Pythagorean and Plato, but he is a moderate realist, like Aristotle, with its meaning in the Middle Ages.

Keywords: Ibn Sina, Quantities, Realism, Substance, Accident.

Giriş

Külfiler konusu, felsefe tarihinin en eski ve en önemli meselelerinden biridir. Bu meselede, temelde, zâtî veya arazî akledilirlerin insan zihni dışında var olup olmadıkları veya varlıklarının keyfiyeti ele alınır. Külfiler meselesinin ise Platon'un Sofistlerin bilginin ve ahlakî değerlerin izafî olduğu iddialarına karşı idealer nazariyesini vaz etmesi ve Aristoteles'in de hocasının idealer nazariyesini eleştirmesiyle başladığı kabul edilir.¹

* Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, fatihdemirci@ibu.edu.tr

ORCID ID 0000-0002-3263-3668

¹ Burada realizm, Ortaçağ'da kullanıldığı anlamıyla, akledilirlerin veya külfilerin insan zihni dışında varlığını kabul eden felsefî ekol anlamında kullanılmaktadır. Zira bu meselede temelde

Felsefede varlıkları bahis konusu olan akledilirlerin, nitelikler ve nicelikler olmak üzere iki türü söz konusudur. Zira her ikisine de küllîlik ilişir. Bu makalede söz konusu meselenin akledilir nitelikler² değil, nicelikler boyutu üzerinde durulacak; İbn Sînâ'nın niceliklerin varlığı meselesine nasıl yaklaştığı ele alınmaya çalışılacaktır. Fakat filozofumuzun bu meselede ne düşündüğü konusuna girilmeden önce niceliğin ne olduğu ve türleri³ hatırlanmalıdır.

İbn Sînâ'ya göre nicelik cisme⁴ veya maddî bir varlığa ait özellik olup cevher dışında kalan ve cevhere arız olan dokuz cinsten biridir.⁵ Bu durumda nicelik ya iliştiği cevher veya maddî varlığın tabiatıyla beraber ele alınır ya da ona kendi zatı dikkate alınmak suretiyle miktar veya sayı olarak bakılır.

Nicelikler muttasıl ve munfasıl olarak ikiye ayrılır.⁶ Niceliklerin bu şekilde taksiminde onun sürekliliğine bakılır, çünkü burada asıl olan ittisaldır. Munfasıl veya süreksiz nicelik ise ittisalin yokluğuyla tanımlanır. Bu durumda da muttasıl nicelik munfasıl nicelikten önce gelir.

Sürekli nicelik eni, boyu, derinliği bulunan ve sürekli olarak bölünebilen mevcuttur. Zira o cisme arız olur. Niceliğin cisimde bulunması da ya bilkuvve ya da bilfiildir. Birinci durumda cisim sadece ölçülebilirdir (*mukadder*). İkinci durumda ise o ya başka bir cisme eşit veya ondan farklıdır. Bu konuda bir de fizik alemde mevcut cisimdeki niceliğin zihnen ondan tecridiyle meydana gelen mücerret matematiksel

iki tavır söz konusudur: Realizm ve nominalizm. Bir düşünür, akledilirlerin insan zihni dışındaki mevcudiyetini ya kabul eder, realist olur veya reddeder, nominalist olur. Realist bir düşünür de, Platon gibi, bu akledilirlerin duyulur varlıklardan ayrı olduğunu kabul ederse aşırı realist; Aristoteles gibi, maddî varlıklarla beraber olduğunu söylerse de ılımlı realist olarak adlandırılır.

² İbn Sînâ felsefesinde akledilir niteliklerin mevcudiyeti meselesi bu satırların yazarı tarafından kaleme alınan doktora teziyle ortaya konmuştur. Bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012). İbn Sînâ'dan sonra İslâm düşüncesi tarihi içinde akledilir niteliklerin nasıl ele alındığı konusunda da ayrıca bkz. Zübeyir Bulut, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

³ İbn Sînâ'nın niceliklerin mahiyetine dair görüşleri için bkz. M. Fatih Demirci, "İbn Sînâ'da nicelikler ve Sayı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2015), 21-41.

⁴ Cisim için bkz. H. Bekir Karlığa, "Cisim", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 28-31.

⁵ Bilindiği üzere *Kategoriler*'de on yüksek cins sayılırken, nicelikler hemen cevherlerden sonra ele alınır. İbn Sînâ'ya göre, bunun sebebi niceliğin varlık bakımından nitelikten daha genel; görelilikten daha gerçek olmasıdır. Nicelik sayının hareketli ve maddî varlıklarla sınırlı olmaması sebebiyle nitelikten daha genel; niceliğin konusu olan varlıkta görelilikten daha fazla karar kılması sebebiyle görelilikten daha gerçektir. Bazı Pisagorcular filozoflar bu ve bunun gibi anlamlar sebebiyle nicelikleri cevherlerin ilkesi ve dolayısıyla cevher kabul etmektedirler. Bkz. İbn Sînâ, *Kategoriler*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010, s. 107.

⁶ İbn Sînâ nicelikleri, aslında, iki farklı açıdan birbirine mütedahil şekilde iki ayrı taksime tabi tutmuştur: (1) Konumu olan ve olmayan ile (2) sürekli olan ve olmayan nicelikler. Konum, cisimlerin veya bir cismin parçalarının birbirlerine göre durumlarıdır. Bir niceliğin bu şekilde bir konumunun olması için bunun parçalarının bilfiil varlıkta karar kılmış olması ve her birinin komşusuna (*sahib*) göre nerede olduğuna işaret etmeyi mümkün kılacak bir düzenin (*tertîb*) bulunması gerekir (İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 120). Kendisi için böyle bir durum söz konusu olmayan bir niceliğin konumu da bulunmaz. Nicelikler bir de muttasıl ve munfasıl olarak ikiye ayrılır. Onlar için asıl ve belirleyici taksim budur. Bu makalede niceliklerin taksiminde, asıl olan bu ikinci taksim esas alınmıştır.

cisimden bahsedilebilir.⁷

İbn Sînâ, niceliğin cevhere arız olan diğer sekiz kategoriden şu üç noktada ayrıldığını söyler: Niceliğin, ilk olarak, zâtı sebebiyle parçası yoktur. İkinci olarak, onun kendisini zâtı itibariyle ölçmek mümkündür. Son olarak bir nicelik, zâtı açısından, diğerine eşittir veya eşit değildir. Bunlar niceliğin üç hakiki özelliğidir. Söz konusu bu niteliklerin gereği ve bunlara ilave olarak bir de niceliğin iki görelî özelliği daha söz konusudur: O, (1) zâtında zıtlığı kabul etmez ve (2) daha güçlü veya daha zayıf olamaz.⁸

Niceliklerin mahiyet ve varlıkları, yukarıda da belirtildiği üzere, iki şekilde ele alınabilir: (1) Zâtı itibariyle veya nicelik olarak nicelik; (2) iliştigi tabiatla beraber nicelik. Nicelik zâtı itibariyle ele alınırken evvela niceliksel bir⁹, ikinci olarak muttasıl nicelikler ve en son olarak da munfasıl nicelikler ele alınmalıdır. Çünkü niceliksel bir, sürekli ve süreksiz tüm niceliklerin ilkesidir ve hatta her bir nicelik türü niceliksel birin bir türü gibidir; dolayısıyla bu bir, tüm niceliklerden önce gelir. Filozofumuz niceliksel birin altındaki birleri de önceliklerine göre hakiki bir, doğru olan bir, açısı bulunan bir, kendinde kaynaşma olan bir olarak sıralar; buna bir de ayrı niceliklerin ilkesi olan toplama birliği ekler.¹⁰

İbn Sînâ küllîlerin insan zihni dışında varlığını kabul eden realist bir filozoftur. O, sadece akledilir nitelikler için değil, nicelikler için de realist tavrı benimsemiş ve bu tavra uygun olarak, eserlerinde, niceliklerin insan zihni dışındaki mevcudiyetini değil, bu mevcudiyetin keyfiyetini tartışmıştır.

Filozofumuza göre, sayıların¹¹ mevcûdâtta (*eşya*) bir varlığı ve zihinde bir varlığı söz konusudur; onların sadece zihinde var oldukları iddiası kabul edilemez. Bu iddia sadece, 'sayı zihinde sayılır varlıklardan (*ma'dûdât*) soyut olarak vardır' şeklinde söylenirse geçerlidir. Çünkü 'bir' fizik âlemdeki varlıklardan soyut olarak kendi başına sadece zihinde var olabilir. Ancak 'bir' fizik âlemde de vardır. Çünkü duyulur varlıklar var olabilmek için, 'bir' de olmak zorundadır. Fakat bu birlik duyulur varlığın diğer nitelikleriyle beraberdir, onlardan ayrı veya soyut olamaz.¹² Duyulur varlığın tüm boyutları veya sürekli nicelikleri de 'bir'e dayanmaktadır. Çünkü bir, sürekli niceliklerin ilkesidir.¹³ Dolayısıyla varlıkları 'bir'e dayanan bu tür

⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 108-10.

⁸ Demirci, "İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı", s. 25.

⁹ Bir ve mevcut birçok yerde birbiri yerine kullanılan iki kelimedir. Bu durum onun felsefenin temel mevzuunu teşkil eden mevcutla arasındaki sıkı irtibatını ortaya koyar. Bu 'bir'in birçok türü mevcuttur. Bir, konumuz açısından, mevcudun bir türü olan niceliğin de ilkesidir. Bu açıdan bir, niceliksel bir olarak adlandırılır. Bkz. Demirci, "İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı", s. 27-30. İbn Sînâ'da 'bir'in tabiatına dair bir tartışma için bkz. Thomas O'Shaughnessy, "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum*, XLI/4 (1960), 665-679.

¹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, I, 87-8.

¹¹ İbn Sînâ, bu tavrını sadece süreksiz değil, sürekli nicelik konusunda da benimsemelidir. Zira süreksiz nicelik, sürekli nicelikten sonra gelir. Diğer bir ifadeyle sürekli için söz konusu olmayan bir mevcudiyet süreksiz için de söz konusu olamaz.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 106.

¹³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 106-7.

nicelikler de ancak zihinde soyuttur.

İbn Sînâ mevcûdâtta 'bir'in üzerinde birliklerin olduğunu, dolayısıyla bu varlıklarda sadece 'bir'in değil, diğer sayıların da var olduğunu belirtir. Bu sayılar da her biri kendi başına bir türdür ve tür olması bakımından kendinde 'bir'dir. Bu sayılar aynı zamanda, ilklik, bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik gibi özelliklere ve dörtgenlik vb. gibi şekillere sahiptir. Hakikati olmayan bir şeyin birtakım özellikleri olması da mümkün değildir. O halde sayıların her birinin, kendine özgü bir hakikati, zihinde de bu hakikatin, bu hakikati idrakle oluşmuş bir sûreti vardır. Her bir sayının hakikati de onu (o sayıyı) o yapan 'birlik'idir.¹⁴

Nicelik, mantıkçılar ve felsefeciler tarafından, cevher konusundan hemen sonra ele alınır. Bunun sebebi, filozofumuza göre, cevherle nicelik arasında bunların birbirini çağrıştıran ortak manalarının bulunmasıdır. Bu çerçevede niceliğin fizik alemde mevcut cevhere ne kadar benzediği ve hatta niceliğin cevher olup olmadığı soruları insanların zihnini meşgul eden ilk ve temel meselelerden biridir.¹⁵ Burada niceliğin cevher olmasından kasıt da onun maddî varlıklardan ayrı olarak mevcut olmasıdır.¹⁶

Yukarıda İbn Sînâ'nın akledilir niceliklerin insan zihni dışındaki mevcudiyeti meselesinde realist olduğu belirtilmişti. Fakat o, niceliklerin varlığından ne anlamakta; niceliklerin zihin dışındaki varlıkları konusunda nasıl bir teorik tavrı benimsemektedir?

Burada göz önünde bulundurulması gereken nokta filozofumuzun bu meseleler çerçevesindeki tavrının onun Pisagorcuların ve Platon'un¹⁷ nicelik anlayışlarına yönelttiği eleştiriler çerçevesinde tezahür etmekte olduğudur.¹⁸

¹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 106-7.

¹⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 107-8.

¹⁶ Bu konuda bkz. Demirci, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", s. 6-10,

¹⁷ Bu makalenin konusu açısından matematiksellerle ideaların bir ve aynı varlık alanı mı, yoksa iki ayrı varlık alanı mı olduğu, bu safhada çok önemli değildir. Çünkü matematikseller ister idealarla bir olsun ister idealardan ayrı başka bir varlık alanı meydana getirsin, sonuçta her iki tarafa göre de onların varlıkları duyulur varlıklara bağlı değildir. Bu da matematiksellerin duyulur varlıklardan ayrı olması anlamına gelmektedir.

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 59-61. Bu konuda bakınız: Michael E. Marmura, "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics of His Healing*", *Arabic Theology, Arabic Philosophy*, (edt. James E. Montgomery), Leuven, 2006, s. 355 – 369.

Aristo da, Pisagorculara üç ayrı öğreti izafe etmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz: (1) Sayılar varolanların kendisidir. Buna göre, matematiğin nesnelere idealarla duyulur varlıkla arasında aracı varlıklar değildir. (Aristo, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996, 987B28-30.) (2) Her mevcut sayıların kopyası veya örneğidir. (Aristo, *Metafizik*, 987B11) (3) Hemen hemen tüm mevcûdât sayısal olarak ifade edilebilirler; mevcûdâtın doğaları sayılara benzer. Çünkü sayıların ilkeleri her varlığın ilkeleri ve dolayısıyla cevherleridir. Pisagorculara göre, kâinatın her bir cüzî varlığın cevheri sayılardan oluşmaktadır. Bütün kâinat canlıdır ve tekil varlıklarla bu canlı kâinat arasında, sayılarla ifade edilebilen bir ahenk (*harmonia*) söz konusudur. (Aristo, *Metafizik*, 985B22-6A2.) Dolayısıyla Pisagorcular, sadece tekil varlıkları değil, aynı zamanda kâinatın birlik ve bütünlüğüyle tekil varlıklar arasındaki ahengi de sayılarla açıklarlar. Bkz: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek philosophy: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge, 1992, I, 229; ayrıca bkz: Hermann S. Schibli, "Pythagoreanism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (edt. Edward Craig), London, 1998, VII, 858.

Dolayısıyla bu makalede İbn Sînâ'da niceliklerin varlığı meselesi, yukarıda çizilen çerçevede, filozofumuzun niceliğin cevher şeklinde, duyulur varlıklardan ayrı ve onların ilkeleri olarak mevcut olduğu iddialarına verdiği cevaplar muvacehesinde ele alınacaktır.

Niceliklerin Varlığına Dair Görüşler

İbn Sînâ, niceliklerin varlığı meselesinde kendisinden önce fikir beyan eden filozofları iki temel gruba ayırır.¹⁹ Birinci grup, niteliklerin duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut ve dolayısıyla cevher olduğu, niceliklerin ise nitelikler veya sûretler ile maddî varlıklar arasında bulunduğu görüşünü benimsemişlerdir. Diğer bir ifadeyle onlara göre, nicelikler duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut ve dolayısıyla cevher değildirler. Platon bu birinci gruba örnek olarak gösterilebilir. Zira o, ideaların veya sûretlerin ayrık olduğu; niceliklerin ise sûretler ile maddî varlıklar arasında bulunduğu görüşüne meyletmiştir. Ona göre, nicelikler veya matematiksel tanım bakımından maddeden ayırıldılar. Fakat bu durum onların varlık bakımından da ayrı oldukları anlamına gelmez. Çünkü boyutun, bir maddede bulunmaksızın var olması mümkün değildir.²⁰

İkinci grubu oluşturan filozoflar²¹ ise niceliklerin cevher veya duyulur varlıkların ve bunlarda bulunan akledilir niteliklerin ilkeleri olduklarını ileri sürmektedirler. Dolayısıyla, bunlara göre, duyulur varlıklardan ayrı olmak niteliklerden daha çok nicelikler için uygun bir durumdur. Çünkü nicelikler tanım bakımından ayrıktır, bu sebeple varlık açısından da ayrıktır. Doğal sûretlerse tanım bakımından ayrık olmadığı için, zât bakımından da ayrık değildir. Söz konusu doğal sûretler de niceliksel sûretlerin maddeye ilişmesinden meydana gelmişlerdir.²²

Pisagorculara göre, tabiî nesnelere (*umûr tabiî*) mebdeleri, matematiksel nesnelere (*umûr ta'limî*). Çünkü cismânî haller maddeden tecrit edildiklerinde, geriye sadece boyutlar (*aktâr*), şekiller, sayılar ve buna bağlı olarak mekân, zaman ve konum kalmaktadır. Bunların hepsi nicelikselidir. Diğerleri ise maddeyle alakalıdır. Maddeyle alakalı olanın mebdesi de maddeyle alakalı olmayan ve dolayısıyla ondan ayrı olandır. Bu durumda sayılar, miktarlar ve bunların halleri mebdesi ve gerçek akledilirler olup bunların dışında kalanlar akledilir değildir.²³

Pisagorcular, her bir varlığın (*şey*) niceliklerden mürekkep olması

¹⁹ İbn Sînâ burada sözü edilen ve iki gruba ayrılan filozofların isimlerini çoğu zaman açıkça zikretmez. Fakat o bu iki grupla Pisagorcuları ve Platoncuları kastetmektedir. Fakat bu iki gruba da genel olarak Pisagorcular denebilir. Zira Platon onların öğrencisidir, çünkü onun idealar nazariyesinin temelinde Pisagorcuların düşünceleri bulunmaktadır. Bu konuda bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006, I, 149-50.

²⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 57.

²¹ Burada İbn Sînâ'nın işaret ettiği iki grup filozofa İhvânü's-Sâfâ da eklenmelidir. Zira onlar da Pisagorcular gibi, sayıyı veya nicelikleri kâinatın ilkesi, arkhesi veya tözü olarak görmüşlerdir. Bkz. İhvânü's-Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ ve Hullâni'l-Vefâ*, Kum: Mektebü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1405, III, 178-211. (Türkçesi için bkz. İhvânü's-Safa, *İhvân-ı Safa Risaleleri* (çev. Murat Demirkol), (ed. Abdullah Kahraman), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, III, 147-69.)

²² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 56.

²³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 57-8.

noktasında anlaşmışlar; fakat ilke olan niceliklerin türü konusunda farklı gruplara ayrılmışlardır. Bir gruba göre, sürekli nicelik (*aded*) süreksiz niceliğin (*mikdar*) mebdeidir. Zira sayı mebde, birlik ilk mebdedir, birlik ve hüviyet birbirlerini gerektirmektedir (*mütelazim*) veya eşanlımlıdır (*müteradif*); çizgi de iki birlikten, yüzey ise dört birlikten mürekkeptir. Onlar sayıyı ve onun birlikten inşasını birincisi sayısal sayı, ikincisi matematiksel sayı, üçüncüsü tekrar şeklinde olmak üzere üç şekilde tertip etmişlerdir. Sayısal sayıların tertibinde, bu tertibin başına birliği, daha sonra da sırasıyla ikiliği ve üçlüğü koymuşlar. Matematiksel sayılarda, önce birliği, daha sonra da ikiyi ve üçü ilke (*mebde*) yapmışlar ve sayıları bu tertibe göre birer, birer sıralamışlardır. Üçüncüde de sayının, birin başka bir sayıya eklenmesi (*idafe*) ile değil, bizzat birin tekrarı ile inşa edildiğini savunmuşlardır. Bazı Pisagorcular ise sayının birlik ve cevherin bileşiminden (*teellüf*) meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Çünkü, onlara göre, birlik bir şeyin birliğidir; o tek başına var olamaz. Mahal ise cevherdir, birlik de o mahalle birleşir (*terkib*); böylece sayı veya çokluk meydana gelir.²⁴ Onlara göre, her sayının bir sırası (*rütbe*) ve o sıranın bir sûreti vardır ve bu suret de bir mevcudun sûreti ile örtüşmektedir (*mutabaka*). Dolayısıyla bir sayının tecridi halinde onun bir sırası (*rütbe*) bulunmakta ve bu sayı madde ile karışımı (*halt*) halinde de bir insanın veya atın sûreti olmaktadır.²⁵

Pisagorcuların bir kısmı da çizgi, yüzey ve cismânî miktarı cevher olarak değerlendirmişler; hatta bunları, cevherlerin mebdeleri yapmışlardır.²⁶ Bu konuda bazıları ise, niceliğin madde ile beraber (*mukârene*) olan cismiyet olduğunu ve cisme cisim olarak varlık kazandırdığını (*mukavvim*), diğer bir ifadeyle onların cevherlerin var kılan (*mukavvim*) sûretleri olduğunu ileri sürmüşler ve sûretin cevher olması sebebiyle niceliğin de cevher olduğu sonucuna varmışlardır.²⁷

Fakat Pisagorcuların bir kısmı yukarıda dile getirilen anlayışa aykırı olarak niceliklerin maddî varlıklardan ayrı olmadığını iddia etmişlerdir. Onlara göre, matematiksel sayı mebdedir, fakat ayrık değildir.²⁸ Onlardan bazıları, geometrik sûretlerin birlerden oluştuğunu (*terkib*) ve bundan dolayı miktarların yarıya bölünmelerinin (*tansif*) imkânsız olduğunu söylemişlerdir. Bazıları da niceliklerin sayılardan meydana gelmesi (*terkib*) ve bundan sonra da onların sonsuza kadar bölünebilmenin arız olmasında konusunda bir sakınca görmemişlerdir. Bazıları da sayısal veya süreksiz niceliklerin sûretleriyle nokta, çizgi, satıh ve hacimle ilgili süreksiz niceliklerin sûretleri arasında mübâyenet olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹

Burada, bir kısmı yukarıda dile getirilen iddialar çerçevesinde, sırasıyla İbn Sînâ'nın önce 'bir'in, daha sonra da sırasıyla muttasıl ve munfasıl niceliklerin insan zihni dışında nasıl var olduklarına dair düşünceleri ele alınmaya çalışılacaktır.

²⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 58-9.

²⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 58-9. Aristo'nun her bir sayının bir türün sureti olduğu iddiasına itirazı için bkz. Aristo, *Metafizik*, 1092B8.

²⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 84.

²⁷ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 108.

²⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 58.

²⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 59.

Bir ve Varlık

İbn Sînâ, ashabü'l-adedin³⁰ niceliklerin cevherlerin ilkeleri olduğunu; niceliklerin de birlerden veya birliklerden oluştuğunu iddia ettiklerini belirtir. Bu durumda birlikler ilkelerin ilkeleri olmaktadır. Onlara göre:

“Birlik, mevcûdâtın hiçbirinin zatiyla alakası olmayan bir tabiattır. Çünkü birlik, her varlıkta bulunur ve kendisinde bulunduğu varlığın mahiyetinden ayrı bir tabiattır. Sudaki birlik sudan, insandaki birlik de insandan farklıdır. Ayrıca birlik, birlik olması bakımından herhangi bir varlık olmaya muhtaç değildir. Fakat herhangi bir varlık, o varlık olabilmesi için belirli bir ‘bir’ olmalıdır. Dolayısıyla birlik, çizginin, yüzeyin ve her bir varlığın ilkesidir. Zira yüzey, kendisine has sürekli bir ‘birlik’ sayesinde yüzeysiz; çizgi ve nokta da aynı şekilde konuma (*vad*) sahip bir ‘birlik’tir. Çünkü birlik, her şeyin illetidir. Birlikten meydana gelen ve varlık kazanan ilk şey sayıdır. Dolayısıyla sayı, birlik ile bütün şeyler arasında orta (*mutavassıt*) illettir. Zira nokta vaz’î birlik, çizgi vaz’î ikilik, yüzey vaz’î üçlük, cisim vaz’î dörtlüktür. Sonra tedricî bir şekilde her şeyi sayılardan meydana getirmişlerdir.”³¹

Aristo’ya göre, ‘bir’ ya (1) bizzat veya kendi özü gereği bir veya (2) arazî anlamda bir olan anlamlarında kullanılır. Birinci anlamda veya bizzat bir olanlar ya (a) sürekli olanlar veya (b) maddeleri tür bakımından birbirinden farklı olmayanlar (maddeleri aynı tür olanlar) veya (c) tanımları bir ve aynı olanlardır. İkincinin örneği ise, ‘müziyen’ ve ‘Koriskos’la ‘müziyen Koriskos’ deyimlerinin bir ve aynı olmasıdır. ‘Bir’, üçüncü olarak, ‘niceliğin ilkesidir.’³² Bazı şeyler sayı bakımından bir, bazıları tür, bazıları da benzerlik bakımından birdir.³³

Fârâbî ise ‘bir’in cins, tür veya araz açısından aynı olan çokluğa³⁴; sayısal olarak bir olana³⁵; bölünebilen bitişik (*muttasıl*) veya bileşik (*mü’telif*) niceliğe³⁶ ve ister bölünür ister bölünmez ister zihinde ister zihin dışında olsun varlıklar arasındaki ortak mahiyete³⁷ söylendiğini belirtir.

İbn Sînâ’ya göre³⁸ ise, ‘bir’ iki şekilde ele alınabilir: Bir metafiziğin konusu olan varlıkla çok yakından alakalıdır. Varlık ve birlik birbirinin yerine kullanılabilen iki kelimedir. Bu durumda varlıkla beraber ‘bir’in de tüm mevcûdât için kullanılan bir nitelik olduğunu söylenebilir. Dolayısıyla ‘bir’e ilk olarak, varlıklar için kullanılan en genel niteliklerden biri olması açısından bakabiliriz. İkinci olarak da ‘bir’ iki tür niceliğin de ilkesidir. ‘Bir’ sayının ilkesidir, çünkü sayılar ‘bir’lerden oluşur. ‘Bir’

³⁰ Ashabü'l-aded, birlerin veya birliklerin niceliklerin, niceliklerin de cevherlerin ilkesi olduğunu iddia edenler için kullanılan bir tabirdir. Bu konu için bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 58.

³¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 85.

³² Aristo, *Metafizik*, 1015B16-6B30.

³³ Aristo, *Metafizik*, 1016B31-5.

³⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vahid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi, Dârülbeyzâ: Daru Tubkal, 1990, s. 36-41. Eserin Türkçesi için bkz: Fârâbî, “Bir ve Birlik”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (çev. Cevdet Kılıç), 13/2 (2008), 441-66.

³⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vahid ve'l-vahde*, s. 41-4.

³⁶ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vahid ve'l-vahde*, s. 44-51.

³⁷ Fârâbî, *Kitâbü'l-Vahid ve'l-vahde*, s. 51-7.

³⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 85.

sürekli niceliğin de ilkesidir, çünkü her sürekli nicelik bir 'bir'liktir.³⁹

Bu durumda, İbn Sînâ'ya göre, sayının cevher olduğunu söyleyenler, öncelikle 'bir'in cevher olduğunu iddia etmelidirler.⁴⁰ Bu sebepten ötürü, 'bir' konusunda varacağımız sonuç iki tür nicelik için de söylenebilir. Burada 'bir'in cevher mi, araz mı olduğu ortaya konabilmeli ve bu konudaki şüpheler izale edilebilmeli, bunun için de 'bir' bu iki açıdan ele alınmalıdır.

Birlik, ilk olarak metafizik açıdan bakıldığında, ya arazlara veya cevherlere yüklem olur. 'Bir'in cevher olduğunu savunanların 'bir'in cevherlere yüklem olduğunu da savunması gerekir. Zira birlik arazlara yüklem olursa, cevher olamaz. Diğer bir ifadeyle 'bir' cevher ise, 'bir'in cevhere yüklem olması, fakat araza yüklem olmaması gerekir.⁴¹ Fakat bir sadece cevherlere değil, arazlara da yüklem olmaktadır. Dolayısıyla bu anlamıyla bire cevher denilemez.

Metafizik açıdan sorulması gereken ikinci soru, 'bir'in duyulur varlıkların cevheri veya cevherinin bir parçası olup olmadığıdır. Diğer bir ifadeyle 'bir'in duyulur bir varlığın mahiyetinin oluşması ve gerçeklik kazanmasında (*fi tahkiki'l-mahiyye*) bir katkısı var mıdır?

'Bir'in duyulur varlığın cevheri olması için, onun bir türün cins ve faslında olduğu gibi cevhere yüklem olması gerekir. Fakat 'bir' için böyle bir durum söz konusu olamaz. Bilakis 'bir', cevherin gereklerindedir ve onun bir cevherin mahiyetine yüklem olması da arazîdir.⁴² Dolayısıyla filozofumuzun bu soruya cevabı olumsuzdur.

Bazıları her cevherde, onun bir parçası olarak bulunan ve fakat o cevheri bilfiil var etmeyen birliğin cevherden ayrı olarak var olmasını mümkün görebilirler. Bu durumda 'bir'in söz konusu şekilde bir mevcudiyetinin mümkün olup olmadığı sorulmalıdır.⁴³

Eş-Şeyhü'r-Reis'in, yukarıdaki soruya da cevabı olumsuzdur. Zira 'birlik'in cevherden ayrı olduğunu iddia edenler, 'birlik'in ya soyut bir 'birlik' veya somut bir 'birlik' olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer 'birlik' soyut olarak var ise, 'birlik' ya bölünmeyen olmaktan ibaret olup başka bir varlık (*doğa*) olmayacaktır veya bölünmemek ile beraber başka bir doğa da olacaktır. Birinci seçenek imkânsızdır. Çünkü ortada bir varlık ve o varlığın bölünmez olması durumu vardır. Her bir varlığın bir mahiyet veya doğası olduğuna göre, bir varlığın bölünmez bir olup onun doğasının olmaması imkânsızdır. Zira bu durumda 'birlik', bir varlık (*doğa*) ile beraber olacaktır. 'Birlik'ten başka ve bölünmez olan bu varlık ise, ya cevher veya

³⁹ İbn Sînâ, sonrası sonrası İslâm düşünürleri 'bir'in ne olduğu ve onun sayı olup olamayacağı üzerinde tartışmaya devam etmişlerdir. Bu konuda kısa bir bilgi için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Aristoteles'te Nicelik Sorunu", (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), s. 19-20.

⁴⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 94-5.

⁴¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 94.

⁴² İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 94.

⁴³ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 95.

arazdır. Birlikle beraber olan bu varlık araz ise, 'birlik' önce arazda, sonra cevherdedir. Bu şekildeki bir 'birlik' cevher olamaz. Söz konusu varlığın cevher olması ve birliğin o cevherden ayrı olmaması durumunda bu varlık, bir varlığın bir konuda var olması gibi mevcut olacaktır. Eğer bu varlık birlikten ayrılırsa bu durumda o birliğin, söz konusu cevher ayrı olduğu için, kendiyile gerçekleşip onunla bir olacağı başka bir cevheri bulunmalıdır. Onun varlığı cevheriyle beraber ele alınıyorsa bu cevher, birlik kendisiyle bir olmamış olsaydı birliğe sahip olamazdı. Bu durumda da ayrı 'birlik'in kendisine birleşeceği cevherin ya bir 'birlik'i yoktur veya vardır. Bu cevherin 'birlik'inin olmaması imkânsızdır. Eğer bu cevherin 'birlik'i varsa ve bu cevhere bir de ayrı bir cevher olan 'birlik' eklenirse, bu durumda cevherde iki 'birlik' olur. Her 'birlik' iki cevherde olursa, bu durumda birlik ikilik demek olur. Bu da imkânsızdır. O halde birliğin, bulunduğu cevherden ayrı olmadığı açıklık kazanmıştır.⁴⁴

Mezkûr ifadelerle ilave olarak şu da söylenmelidir: Eğer 'birlik', iddia edildiği gibi, sadece bölünmeyen olmayıp bölünmeyen bir varlıksa ve varlık da birliğin konusu olmayıp ona dâhilse ve söz konusu 'birlik'in cevherden ayrılığı var sayılırsa, bu durumda söz konusu 'birlik' sadece bölünmeyen bir varlık değil bölünmeyen mücerret bir varlık, hatta bölünmeyen cevher şeklinde mücerret bir varlık olur. Bu durumda arazların hiçbir şekilde bir 'birlik'i söz konusu olamayacaktır. Arazların birliği olsa bile, bu 'birlik' cevherlerin 'birlik'inden farklı olacaktır. Fakat cevher ve arazlar için 'birlik' isim ortaklığıyla (*iştirak*) kullanılmakta, sayıların bir kısmı arazların 'birlik'inden, bir kısmı da cevherlerin 'birlik'inden meydana gelmektedir.⁴⁵ Dolayısıyla 'bir' sadece cevher için değil, arazlar için de kullanılmamaktadır.

O halde burada şu sorulmalıdır: Cevher ve arazların 'birlik'leri, bölünmeyen varlık anlamında birbirleriyle ortak mıdır, değil midir? Bu sorunun muhtemel iki cevabı vardır: Cevher ve arazların 'birlik'leri, mezkûr anlamda ya ortaktır veya değildir. Eğer ortak değilseler, birisinin 'birlik'i bölünmeyen varlık iken diğerinin 'birlik'i bölünmeyen varlık olmayacaktır. Bu imkânsızdır. Eğer her ikisi de söz konusu manada ortak iseler, onların ortak oldukları bu mana, burada 'birlik' denirken kastedilen 'bölünmeyen varlık' manasıdır. Fakat 'birlik', 'bölünmeyen varlık'tan daha genel bir manadır. Zira 'birlik' soyut olarak düşünüldüğünde 'bölünmeyen varlık' olmasıyla birlikte 'cevher olarak varlık' olması da gereklilik kazanmaktadır. Eğer bu mana cevher ise, cevher olan mana araz için yüklem olamaz. Fakat bu mananın araz olması durumunda onun cevhere yüklem olamayacağı söylenemez. O halde birliğin arazlarda ve cevherlerde bölünmeyen bir varlık olması ve bununla birlikte ayrı olup bir araza ilişen bir cevher olması veya birliğin cevher veya arazlarda farklı olması imkânsızdır. Sonuç olarak birliğin hakikatinin arazî bir anlam olduğu ve varlıkların ayrılmaz özelliklerinden (*el-levazım li'l-eşya*) olduğu açıklık kazanmıştır.⁴⁶

⁴⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 95-6.

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 96.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 96-7.

Buraya kadar ortaya konan akıl yürütmeden de anlaşılacağı üzere, İbn Sînâ'nın metafizik anlamda "‘bir’ cevher midir?" sorusuna verdiği cevap olumsuzdur. Bu durumda da ‘bir’in cevhere yüklem olması arazîdir. ‘Bir’, beyaz gibi mürekkep olarak ele alındığında cevher; basit (*yalın*) mana olarak alındığındaysa, ister istemez, cevherde onun bir parçası gibi bulunmayan ve ondan ayrı varlığı söz konusu olmayan manasında arazîdir.⁴⁷

Yukarıda ‘bir’in tüm niceliklerin ilkesi olduğunu, niceliklerin de sürekli ve süreksiz olmak üzere ikiye ayrıldığı belirtilmişti. O halde, konunun daha da aydınlık kazanması için, ‘bir’in ilkesi olduğu niceliklerin cevher olup olmadığı sorusuna cevap bulunmalı; bunun için de önce sürekli niceliklerin, sonra da sayıların cevher olup olmadığı meselesi ele alınmalıdır.

Muttasıl Nicelikler ve Varlık

Muttasıl veya sürekli nicelikler öncelik sırasıyla nokta, çizgi, yüzey ve üç boyutu olan cisimdir. Bunlar maddî varlıkların veya cisimlerin boyutlarını meydana getirir.

İbn Sînâ, muttasıl niceliklerin cevher olduğunu iddia edenler Pisagorcuların, bu nicelikleri cüzî cevherlerin küllî cevher ve ilkeleri olarak gördüklerini söyler. Bu filozoflar söz konusu niceliklerin cismânî cevheri meydana getiren (*mukavvim*) boyutlar olduğunu ve tüm cisimlerin bunlarla varlık kazandığını iddia ederler. Malum olduğu üzere, bir cevheri meydana getiren, cevher olmak noktasında, meydana getirdiği cevherden önce gelir. Diğer bir ifadeyle, bu iddiaya göre, bu nicelikler cüzî cevherlerden önce gelmektedir. Dolayısıyla bunlar cüzî cevherlere nispetle cevher olarak adlandırılmaya daha layıktırlar. Nokta, diğer sürekli niceliklerden öncedirler; dolayısıyla nokta, cevher olmak noktasında, diğer sürekli niceliklerden de önce gelir.⁴⁸

İbn Sînâ da matematiğin (*ta’limî*) konusunu meydana getiren (burada ele aldığımız mesele açısından sürekli) niceliklerin cevher olması, duyulur varlıkların cevherini meydana getirmesi ve bu varlıklardan önce gelmesi iddiasını bu niceliklerin duyulur varlıklardan ayrılığını savunmak şeklinde değerlendirir. Bu iddiaya yönelik itirazını da söz konusu noktadan yapar.

Filozofumuz, sürekli niceliklerin maddî varlıklardan önce olmasını imkânsız görmektedir. Ona göre, eğer nicelikler maddî varlıklardan ayrı iseler, bu durumda duyulur varlıklarda nicelikler ya vardır veya yoktur. Eğer maddî varlıklarda bir nicelik yoksa maddî bir varlıkta üçgen veya dairenin olmaması veya maddî varlıkların ölçülememesi ve sayılamaması gerekir. Bu durumda da (soyut olan) niceliklerin varlıklarının ortaya konabilmesi ve bunların zihinde tahayyül imkânsız olmaktadır. Çünkü bunlar duyulur ve maddî varlıklar sebebiyle tahayyül edilebilmektedir. İnsanoğlunun akledilir nitelikleri –her ne kadar bunların kendileri

⁴⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 94-5.

⁴⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 84.

küllî bir algının konusu olmasa da– duyulur varlıklarda algılamadan bu nitelikleri aklebilmesi nasıl mümkün değilse, aynı şekilde, bu matematiksel nicelikleri duyulur varlıklarda algılamadan, söz konusu nicelikleri akletmesi de imkânsızdır. Bunların aklen idrak edilebilmesi için, bu matematikselerin duyulur varlıklarda algılanması, bunun için de duyulur varlıkların sayılır veya ölçülür olması ve dolayısıyla matematikselerin duyulur varlıklarda bulunması bir zorunluluktur.⁴⁹

Aristo da duyulur varlıkların ilkesi olduğu iddia edilen niceliklerin bu varlıklardan ayrı olamayacağını söyler. Ona göre, eğer sayılar duyulur varlıkların ilkeleri olup bu varlıklardan ayrı (*aşkın*) ise, bu durumda duyulur cisimler dışında onlardan ayrı ve önce gelen ve duyulur olmayan matematiksel cisimlerin de olması gerekir. Eğer onlar varsa duyulur yüzey, doğru ve noktalardan önce gelen matematiksel yüzeyler, doğrular ve noktalar da olmalıdır. O zaman bu düşünürlerin ayrı bir varlığa sahip olduklarını söyledikleri bu cisimlerin teşekkülüne bağlı olarak matematiksel doğrular, yüzeyler ve noktalardan başka diğer matematiksel doğrular, yüzeyler ve noktalar da söz konusu olacaktır. Çünkü onların teşekkülüne bağlı doğrular ve yüzeylerin, matematiksel cisimlerle eşzamanlı olarak var olmalarına karşılık diğerleri onlardan önce gelir. Sonra söz konusu bu cisimlerden önce gelen doğrular, yüzeyler ve noktalardan önce de başka matematiksel doğrular, yüzeyler ve noktaların da var olması gerekecektir. Bu böylece devam edecek ve insanoğlu saçma bir üst üste yığılmayla karşı karşıya kalacaktır.⁵⁰ Tüm bu ve benzer deliller⁵¹ çerçevesinde, bu şekilde bir matematiksel cevherin düşünülmesi imkânsızsa, matematikselerin duyulur varlıklardan ayrı bir varlığı olması da imkânsızdır.⁵²

Aristo'ya göre, nokta, doğru ve yüzey gibi sürekli nicelikler mantıksal önceliğe sahiptir; fakat bu mantıksal öncelik her zaman cevher olmak konusunda öncelik anlamına gelmez. Çünkü cevher olmak noktasında öncelik bağımsız olarak var olmak ve bu şekilde diğer varlıklardan üstün olmaktır; mantıksal olarak öncelikse bir kavramın diğer kavramların bileşimine girmesi ve dolayısıyla bileşiğin bir parçası olan kavramın bileşik olan kavramdan önce olmasıdır.⁵³ Bu iki öncelik birbiriyle karıştırılmamalıdır.

Eş-Şeyhü'r-Reis'e göreyse, eğer matematikseler hem duyulur varlıklardan ayrı olarak hem onlarla beraber mevcutsa, o halde duyulur varlıklarda var olan matematikselerin –diğer matematikselerden ayrı– bizâtihi bir durumları ve dolayısıyla tanımları olmalıdır. Bunların tanım veya anlamları da ayrık matematikselerle ya örtüşür (*mutabakat*) veya farklılık (*mübâyenet*) gösterir. Eğer duyulur matematikselerle ayrık matematikseler tanım ve anlam açısından farklı

⁴⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 62.

⁵⁰ Aristo, *Metafizik*, 1076B15-38.

⁵¹ Yukarıda niceliklerin duyulur varlıklardan ayrı olarak var olamayacaklarını ispat sadedinde dile getirilen söz konusu delili Aristo 'üçüncü adam delili' olarak adlandırmaktadır (Bkz. Aristo, *Metafizik*, 990B17). Bu argümanın bir eleştirisi için ayrıca bkz. Constance C. Meinwald, "Good-bye to the Third Man", *The Cambridge Companion to Plato*, (edt. Richard Kraut), Cambridge: Cambridge University, 1995, s. 365-96.

⁵² Aristo, *Metafizik*, 1077A10-5.

⁵³ Aristo, *Metafizik*, 1077B1-5.

iseler, bu durumda ikinciler birincilerden farklı olmaları sebebiyle, bunların var olduklarının ispat edilmesi ve bunun için de ortaya deliller konması gerekmektedir. Bu tezi savunan Pisagorcular tarafından bu deliller ortaya konmadıkça, onların hiçbir sözü ciddiye alınamaz.⁵⁴ Eğer her iki matematiksel tanım ve anlam açısından örtüşmekte (*mutabakat*) iseler, bu matematiksellerin duyulur varlıklarda olması ya onun doğası ve tanımı sebebiyle olacaktır; bu durumda tanımı dolayısıyla duyulur varlıklarda bulunan matematiksellerin bu varlıklardan ayrı olması mümkün değildir. Ya da matematiksellerin duyulur varlıklarda bulunması başka bir sebepten kaynaklanmaktadır ve tanımlarında da bunların duyulur varlıklarda bulunmasına bir engel yoktur. Bu durumda da, ayrıklar maddî niteliklere sahip, maddîler de ayrıık niteliklere sahip olacaktır. Fakat bu sonuç onların fikirlerine aykırıdır.⁵⁵

Sürekli niceliklerin hem duyulur varlıklardan ayrı ve hem de onlarla beraber var olduğu kabul edildiğinde ise, bu sürekli niceliklerin bulunduğu duyulur varlık ve dolayısıyla maddeyle bu varlıklardan ayrı olan sürekli nicelikleri arasında iki durum söz konusudur: Bu madde ya ayrıık niceliklere ya (1) muhtaçtır veya (2) muhtaç değildir. Birinci durumda bu ihtiyacın sebebi kendisine ilişen bir araz olmalıdır; aksi durumda madde kesinlikle bu ayrıık niceliklere ihtiyaç duymayacak ve dolayısıyla ayrıık niceliklerin de varlığı söz konusu olmayacaktır. Zira, eğer ayrıık nicelikler maddeye ilişen bir araz sebebiyle var olmuyor, bilakis bu ayrıık nicelikler bu ilişenle birlikte maddenin varlığını gerektiriyorsa; bu durumda araz, bu ayrıık niceliklerin, iliştiği doğa ile birlikte maddenin kendisinde veya başkasında varlığını zorunlu kılamaz. Bu ilk durumda maddeye ilişen ayrıık nicelikler hem kendisinden önce var olan ve kendisine muhtaç olmayan maddenin varlığı için gerekli olmakta hem de zorunlu olarak var olmak için kendisi sebebiyle var sayılan maddeye muhtaç kılınmaktadır. İkinci durumdaki gibi, eğer bu madde ayrııklara ihtiyaç duymuyorsa, hiçbir şekilde ayrııklar maddenin illetleri ve ilk ilkeleri olamaz. Bu durumda da maddeyle beraber olanda, ayrıık olanda bulunmayan kuvve ve fiil bulunur. Hatırlanacağı üzere, basit bir insan şekliyle canlı ve yetkin bir insan şekli arasında ne kadar da fark vardır.⁵⁶ Bu sebepten ötürü ayrıık olan, maddeyle beraber olana göre varlık açısından eksik olmuş ve dolayısıyla var olmamış olur.

İbn Sînâ doğrunun yüzeyden, noktanın da doğrudan ayrı olarak var olduğunu kabul etmemekte; bunların birbirinden ayrı olduklarını iddia eden kimseye de bunların doğal bir cisimde nasıl bir araya geldiğini, bunları cisimde bir araya getirenin ne olduğunu sormaktadır. Filozofumuz nokta, doğru ve yüzeyin birbirinden ayrı olarak var olabilmeleri durumunda, nefis, akıl veya Tanrı'nın bunları bir cisimde bir araya toplaması gerektiğini, dolayısıyla cismin var olabilmesi için bunların bir arada olmasının zorunlu olduğunu belirtmektedir.⁵⁷

Bilindiği gibi, İbn Sînâ'ya göre duyulur bir cismin madde, sûtret, fail ve gaye

⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 62-3.

⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 63.

⁵⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 63.

⁵⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 64.

olmak üzere dört sebebi vardır. Bir cisim bu dört illetle var olabilir ve bu illetler cismin varlık sebebi olması hasebiyle varlık açısından cisimden önce gelirler. Çizginin de cisimden önce var olabilmesi için, bu dört illetten biri olması gerekir. Çizginin cisme varlık veren fâil illet veya cismin maddî sebebi olmadığı da açıktır. Tam bir varlık olması bakımından çizgi cismin değil, bilakis cisim çizginin gayesidir, dolayısıyla çizgi gâî illet de değildir. O halde çizgi, bu dört illet içinde sadece sûret olabilir. Fakat İbn Sînâ cismin sûrî sebebi olmayan çizginin, sûrî illet gibi nasıl cisimden önce var olabileceğini sorar ve buna itiraz eder. Zira çizgi bir cismin tam sûreti ve dolayısıyla bu cismin sûrî sebebi değildir. Tüm bunlardan çizginin cismin dört sebebinden biri olmadığı ortaya çıkar.⁵⁸

Pisagorcuların bir kısmı çizgi, yüzey ve cisimsel ölçüyü cevher kategorisinde değerlendirmekte ve hatta bununla yetinmeyip bu şeyleri cevherlerin ilkeleri yapmaktadırlar.⁵⁹ Bu düşünürlere göre çizgi ve yüzey gibi sürekli niceliklerin cevher olması demek cismin uzun, geniş ve derin bir cevher olması, bu sürekli niceliklerin tüm cisimlerde bilfiil bulunması ve cisimlerin ancak bu niceliklerin cisimlerde bilfiil bulunmasıyla cisim olması demektir.

İbn Sînâ cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamları ile cisimde bilfiil üç boyutun bulunmasının zorunlu olmadığını belirterek bu görüşe karşı çıkmaktadır.⁶⁰ Zira cismin uzun, geniş ve derin bir cevher olduğunu iddia edenlerin bu iddiaları sağlam değildir.⁶¹ Çünkü çizginin bütün cisimlerde bilfiil olması gerekmez, çünkü kürede kesinlikle bilfiil çizgi yoktur. Cisimde, onun cisim olması yönünden yüzeyin bulunması da zorunlu değildir. Zira onda yüzeyin bulunmasının zorunluluğu, onun sonlu olmasından neşet etmektedir. O halde cismin, cisim olarak tahakkuku ve insanların onu cisim olarak bilmesi için sonlu olmasına ihtiyaç yoktur.

İbn Sînâ, bu çerçevede bir de niceliğin maddeyle beraber olan cisimlik olduğu, cismi cisim olarak var kıldığı (*mukavvim*) iddiasıyla, bu iddiadan intaç edilen niceliğin cevherlerin onları var kılan (*mukavvim*) sûreti olduğu sonucunu tartışmakta ve söz konusu iddia ile ondan çıkarılan sonucu reddetmektedir. Zira bir cismin sonlu olması sebebiyle o cismin niceliğinden bahsedilir. Her cisim de sonludur, dolayısıyla niceliğe sahiptir. Fakat cismin cisim olarak tanımı, 'cisim' ve sonlu olması bakımından 'sonlu'nun tanımından farklıdır. Her cismin sonluluğu, onun gerekliliği (*lüzum*) olup tanımından sonra gelir. Binaenaleyh cisimlerde, bunların sonlu olması gibi mevcut arazlar, onların cisim olarak idraki esnasında değil, ancak kendileri apaçık burhanlarla ortaya konduktan sonra akla gelir. Bundan dolayı sonluluk cismin mahiyetine dahil olmayıp yüzey de cismin tanımının bir parçası değildir.⁶²

⁵⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 64.

⁵⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 84.

⁶⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 59.

⁶¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 57.

⁶² İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 108.

Yukarıda zikri geçen iddiaya ikinci bir cevap olmak üzere şu söylenebilir: Tüm boyutların cisimde –her biri sonlu olsa da– bilfiil meydana gelmesi zorunlu değildir. Zira küre, küre olması bakımından, cisimdir. Fakat onu sadece bir son kuşatmakta olup onda bilfiil belirilmiş boyutlar farz edilemez. Ayrıca cisim olmasının bakımından cismin yapısında ve tabiatında, ortak tek bir doğru üzerinde dik açı ile kesişen mutlak üç boyutun kendisinde varsayılabilmesi mümkündür. İşte bu, cisimlik sûretidir.⁶³

Bu çerçevede cismin cisim olması için eşit olmayan boyutlarının bulunması da zorunlu değildir.⁶⁴ Çünkü 'cisim, bütün boyutlarda bölünebilendir' denilir. Bununla bilfiil bir bölünme değil, onda bu bölünmenin varsayılabilir olması ifade edilmektedir.⁶⁵ Gerçekte cisim olmak, yukarıda söylenen üç boyutun varsayılmasına kabiliyetli olmaktır.⁶⁶ Zira cismin sûreti, onun üç boyutlu olmayı kabule müsait olmasıdır.⁶⁷

Sonuç olarak sürekli nicelikler, süreklilerin (*muttasılât*) ölçüleridir. Ölçüler maddeden sadece zihinde ve vehimde ayrılır; fakat fizik alemde maddeye ait sûretten ise asla ayrılmaz. Çünkü bu ölçü, bitişik şeyin ölçüsüdür. Bu ölçüden, bitişik şey olmaksızın söz edilemez. Bu sebepten ötürü ölçüler, maddeye veya maddedeki bir şeye ilişkin arazlardandır.⁶⁸

Bu bölümde buraya kadar İbn Sînâ'ya göre, duyulur varlıklarda akledilen tüm sürekli niceliklerin niçin duyulur varlıklardan ayrı olarak var olmadığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Şimdi de sayıların duyulur varlıklardan ayrı olarak var olup olmadığı meselesi ele alınmalıdır.

Munfasıl Nicelik ve Varlık

Bilindiği üzere munfasıl veya süresiz nicelikler tek tür olup o da sayıdır. Pisagorcuların bir kısmı sayıların cevher olduğunu savunmaktadırlar; sayıların cevher olması ise, onların duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut olması demektir.

İbn Sînâ'ya göre, sayıların ayrık olduğunu iddia eden Pisagorcular ya bu sayıların ve bu sayıların birliklerinin birbirine eşit olduğunu veya olmadığını ileri süreceklerdir. Birinci tezi savunan Pisagorculara göre sayılar birbirlerinden, sadece, daha az veya daha çok olmakla farklılaşırlar. Eğer sayıların ve bu sayıların birliklerinin birbirine eşit olmadığı ileri sürülürse, bu durumda sayılar ya tanım açısından farklılaşırlar ya da farklılaşmazlar. Birinci durumda onlar isim ortaklığıyla birlik olurlar; ikinci durumdaysa onlar arasında fazlanın fazlalığı ölçülerde olduğu gibi, bil kuvve sahip olduğu bir şeyden dolayıdır. Söz konusu son durumda bu birlik ölçüdür, fakat ölçünün ilkesi değildir. Fazlanın fazlalığı, sayılarda olduğu gibi,

⁶³ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 108.

⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 58.

⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 59.

⁶⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 60.

⁶⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 99.

⁶⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 98-9.

kendisinde bilfiil bulunandan kaynaklanıyorsa bu durumda da birlik çokluktur.⁶⁹

İbn Sînâ, 'sayısal sayı'nın⁷⁰ duyulur varlıkların sûretlerini oluşturduğunu iddia eden kişilere göre bu sayılar ya sonludur veya sonsuz, demektedir. Birinci durumda, bu ayrıık sayılar, insanın zihninde uydurduğu tanımlar dışarıda bırakılmak şartıyla, duyulur gerçek varlıkların tanımlarının sayısı kadardır. Eğer bu sayılar sonsuz kabul edilirse, bu durumda duyulur gerçek varlıkların sûretleri de sonsuz kabul edilmelidir.⁷¹

Yine 'sayısal sayı'nın duyulur varlıklardan ayrıık olduğunu iddia edenlere göre, ilk birlik ikilikteki iki birlikten biri değildir. İlk ikilik üçlükteki ikilik değildir. İlk üçlük dörtlükteki üçlük –bu böyle devam eder– değildir. İbn Sînâ'ya göre, bu imkânsızdır. Zira ilk ikilikle üçlükteki ikilik arasında zât açısından değil, ancak araz yönünden fark söz konusudur. Bu da bu ikilikle bir diğerinin birlikteliğidir (*mukârene*). Bir şeyin diğer şeyle birlikteliği, o şeyin zâtını ortadan kaldırmaz. Eğer bu birliktelik onun zâtını ortadan kaldıracak olsaydı, ortada birliktelik (*mukârene*) de olmazdı. Çünkü birlikte (*mukarin*) olan bir mevcutla birliktedir. Yok eden (*müfsid*) ise birlikte olan olamaz. Birlik, ikilikteki iki 'bir'i birer birer ortadan kaldıramaz. Çünkü bu durumda 'bir'in kendisi; hatta birlikler kalktığı için, bu birliklerden meydana gelen ikilik, üçlük vb. de ortadan kalkar. Zira bir bileşik içinde bulunan bu bileşikte bulunan diğer şeyi ortadan kaldıracak olsa ortada birlik olamaz. Özetle bu birlikler şekildeş (*müteşakile*) ve terkip de bir olduğunda bu birliklerde, onları değiştiren ve bozan bir şey ilişmedikçe, en az iki doğa ortak olacaktır. Oysa bu birliklerin şekildeş olmaları mümkün değildir. Zira sayılar sadece şekildeş birliklerden oluşur.⁷²

Bu Pisagorcu filozoflardan bir grubun iddiaları şudur: İkiliğe, ikilik olması hasebiyle, üçlüğün birliğinden başka bir birlik ilhak olur. Aynı şekilde ikiliğin birliği üçlüğün birliğinden başkadır. Bundan dolayı da onluğun, her bir beşlikte olduğu gibi, iki beşlikten mürekkep olmaması gerekir. Çünkü 'on'un birleri beşin birlerinden başkadır. Dolayısıyla on, iki beşin terkibi değildir. Beşin 'on'un parçası iken sahip olduğu birliklerin; aynı beşin on beşin parçası iken sahip olduğu birlikler olmaması; bu birliklerin birbirinden farklı olması gerekir. Ancak onlar şöyle diyebilirler: On beşteki beşlik, yalın onluktaki beşlikten başkadır. Çünkü o, on beşin parçası olan onluğun beşliğidir. Bu durumda onluğun, ona beşlik izafe edildiğinde on beş olmaması veya birlerinin istihaleye uğramaması gerekir. Halbuki tüm bunlar muhaldir.⁷³

İbn Sînâ'ya göre, 'on'un beşliği mutlak beşliğe ya eşittir veya eşit değildir. Eğer 'on'un beşliği mutlak beşliğe eşit değilse bu durumda, bizatihi beşlikten değil, sadece aralarında isim ortaklığı (*iştiraku'l-isim*) söz konusu olan iki beşlikten

⁶⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 64.

⁷⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 58.

⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 64.

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 65.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 65-6.

bahsedilebilir. Bu durumda da beşliğin manası ancak söz konusu iki beşliğin lafızda ortak olmasından sonra kavranabilir. Eğer mutlak beşlik ile diğer sayılarda bulunan beşlikler eşit ise bu durumda mutlak birliklerle diğer sayılarda bulunan birlikler, mutlak ikiliklerle diğer ikilikler ve mutlak üçlüklerle diğer üçlükler de birbirleriyle eşittir.⁷⁴

Bu kişiler, ayrıca, her sayının doğal bir türün sûreti olduğunu söylerler. Dolayısıyla duyulur varlıkların her birinin diğerinden farklı olmasının sebebi bunların sayısal olarak farklı değerler taşıması; diğer bir ifadeyle, bir duyulur varlığın diğerinden sayısal olarak daha çok veya daha az olmasıdır. Mesela bir sayı 'insan'ın sûreti, diğer bir sayı da 'at'ın sûretidir. Bu iki sayıdan biri diğerinden fazladır. Eğer atın sûreti olan sayı insanın sûreti olan sayıdan fazlaysa, bu durumda insan türü atta da mevcut; eğer azsa, bu durumda da at türü insanda mevcut olacaktır. Bu durumda türlerin diğer türlerden oluşması bir gereklilik halini alacak, bu gereklilik de sûretlerinin hem türlerden önce ve hem de türlerden sonra olmasını zorunlu kılacaktır. Bu ise imkânsızdır.⁷⁵

Burada, yukarıda ifade edilenlere ilave olarak, kâinatta türlerin sınırlı olduğu da hatırlanmalıdır. Bu durumda birlik ve ikilikten oluşan zâtî bir tertibe sahip mevcut sayılar, türlerin sayısı kadar olmalı ve dolayısıyla bilfiil sonsuza kadar gitmemelidir.⁷⁶ Fakat sayılar sonlu ve sınırlı değildir. Dolayısıyla sayıların türlerin sûretleri olması da imkânsızdır.

İbn Sînâ, her bir sayının kendi hakikatinin 'sabit bir'in tekrarıyla oluştuğunu ileri süren ikinci görüşe de karşı çıkar. Bu görüşü kabul edenler bir'in birliğini sabit kabul ederek, sayıların tekrarla çoğaldığını (*vilâdet*) iddia ederler. Bu kimselere göre tekrar ile anlaşılan sayıca birinciden farklı bir sayının var (*îcâd*) edilmesidir. Eğer sayı tekrarla çoğalıyorsa, bu tekrardaki birinci de ve ikinci de birlik olmalıdır. Eğer birinci, birinci olması açısından birlik ve ikinci, ikinci olması açısından birlik ise bu durumda ortada iki birlik vardır. Çünkü birlik birçok kez tekrarlanmaktadır. Her bir tekrar ise ya zaman ya da zât açısındandır. Eğer tekrar zaman noktasındaysa ortada yok olmadıysa, o başta olduğu gibidir, fakat tekrar etmiştir. Eğer bu iki zamanın ortasında yok oldu ve sonra tekrar olduysa bu ikincisi birinciden farklı yeni bir ferttir. Eğer tekrar zât bakımından ise ikincinin birinciyle aynı fert olmadığı; ikincinin yeni bir fert olduğu daha da açıktır. Dolayısıyla birlik, sayının telifinin ilkesi olamaz.⁷⁷

Bir grup da birlik⁷⁸ maddeye iliştiğinde nokta, ikilik iliştiğinde çizgi, üçte

⁷⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 66.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 64, 66.

⁷⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 66.

⁷⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 66-7.

⁷⁸ İbn Sînâ, bazı Pisagorcuların birliği sayı için heyula gibi, bazılarının da sûret gibi kabul ettiklerini belirtir. Bunun sebebi, onlara göre, birliğin bütüne (*küll*) yüklem yapılmasıdır. Filozofumuz Pisagorcular'ın, bölünmeyen birlikleri ölçülerin (*mekadir*) ilkeleri yapmalarını tuhaf bulmakta, oysa onların, ölçülerin sonsuza kadar (*ilâ ğayr'in-nihaye*) bölündüğünü bildiklerini söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 67.

yüzey ve dörtte de cisim meydana geldiğini söylemektedirler. Bu durumda madde tüm bunlar için ortaktır veya bunların her birinin ayrı ayrı maddeleri söz konusudur. Eğer bunların her birinin tek bir maddesi varsa, bu durumda söz konusu madde önce nokta, sonra sırasıyla çizgi, yüzey ve cisim oluyordur; fakat bu madde en sonunda tekrar nokta halini alıyordu. Bu ise imkânsızdır. Zira bu hal, noktanın cismin ilkesi olmasının cismin noktanın ilkesi olmasından daha layık olmamasını, hatta bazen nokta ve cismin aynı konu için birbirini takip eden durumlar (*umûr*) olmalarını gerektirmektedir. Eğer bunların her birinin maddeleri birbirinden farklı ise, bu durum ikilikte birliğin maddesinin olmamasını, bu da ikilikte ikiliğin maddesinin bulunmamasını gerektirir; tüm bunlar da nokta ve diğerlerinin beraber bir nesnede olmamalarını zorunlu kılar. Halbuki hakikat nazarından nokta sadece çizgide, çizgi yüzeyde, yüzey cisimde ve cisim de maddededir.⁷⁹

Bilindiği üzere sayılar fazlalık ve eksikliği kabul ederler. Sayıyı ilke sayanlar, bu şekilde fazlalıkla eksikliği ve dolayısıyla da göreliyi ilke kabul etmişlerdir. Oysa görelî mevcudâta arız olan bir durumdur (*emr*) ve her bir mevcuttan sonra gelir. Çünkü çoklukta bulunan ikinci birlik birinci –eğer o, bizatihi mevcutsa– birlikten sonra gelir ve ona göre mevcut olur. Bu durumda söz konusu birlik, bizatihi birlikten farklı olamayacaktır. Halbuki “Bizatihi Zorunlu Varlık” çoğalmaz ve diğer varlıklardan sayı olarak değil, cevheriyle faklıdır. Birliğin birlikten farklı olması, o birliğin bölünmesiyle gerçekleşiyorsa, bu durumda birlik sadece miktardan ibarettir. Bu farklılık başka bir sebep ile gerçekleşiyorsa, bu durumda da birliğin tabiatında onu farklılaştıran bir illet mevcuttur ve o, ne bizatihi mevcut ve ne de kendisinin, kendi dışında bir sebebi olmaksızın mevcut olan ilkelerden biridir.⁸⁰

Onlar birlik ve çokluğu birbirine zıt kabul etmiş ve onları da iyi, kötü olarak ayırmışlardır. Bu düşünürlerin bir kısmı sayıyı, kendisinde bulunan tertip, terkip ve nizamdan dolayı iyiliğe katmaya; bir kısmı da birliği iyilikten saymaya meyletmişlerdir. İbn Sînâ da bu durum karşısında şu soruları sormaktadır: Birlik iyilik ise, bu durumda birlikten veya iyilikten kötülük nasıl neşet etmektedir? İyiliğin artması kötülüğü meydana nasıl getirmektedir? Eğer birlik kötü ve çokluk iyi ise kötülüğün artması nasıl iyiliğe yol açmaktadır? İlk ve ilke nasıl kötü, böylece en üstün olan illetli ve en eksik olan da illet olabilir?⁸¹

Onlardan bir kısmı, sayı ve birliği iyilik sınıfından (*bab*) sayıp kötülüğü heyula kabul etmişlerdir. Fakat heyulanın illeti ya başka bir heyula veya sûret olacaktır. Eğer bu illet bir sûretse, bu durumda iyilik kötülüğe nasıl sebep olmaktadır? Şayet bu illet, bir heyula ise heyula heyulanın sebebi nasıl olur? O halde heyula malul değildir. Eğer heyula malul değilse, o halde de o bizatihi zorunludur. Bu durumda ya bölünmeyi kabul eder veya mücerrettir. Eğer heyula kendi zatında bölünmeyi kabul ederse –görüşlerine binaen– o, birlerden telif olunmuş miktardır. O da iyilik sınıfındandır. Eğer o kendi zatında bölünmeyi kabul etmiyorsa, bu

⁷⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 67.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 68.

⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 68.

durumda onun zâtı bir (*vahdaniyyet*) olmaktır. Birlik (*vahdaniyyet*), birlik olmak hasebiyle, iyidir. Çünkü onlara göre, iyinin manası sadece, onun sayıdan müteşekkil bir birlik ve düzen olmasıdır. Onların görüşlerine göre, iyiliğe en layık olan da birliktir.⁸²

Eğer birliğin, birlik olmasını onun iyilik olmasından başka bir şey kabul ederlerse bu durumda kendi esaslarıyla tamamen çelişkiye düşmüş olurlar. Eğer birliği (*vahdaniyyet*) iyilik (*hayriyyet*) kabul ederlerse, bunun sonucu olarak heyulanın –onun birlik olması sebebiyle– iyilik olması gerekli olur. Eğer heyuladaki birlik iyilik ise, fakat bu, heyulaya kendi dışından ilhak olduysa, ilhak edilenin mücerret olması sebebiyle bu incelemenin bizzat ona yöneltilmesi gerekir. Bilindiği üzere madde, kendisinde dört unsurdan hangisi daha baskın ise, bu unsura göre ondan sıcaklık, soğukluk, ağırlık ve hafiflik gibi nitelikler neşet eder. Böylece o maddî varlık da kendisinde baskın şekilde bulunan niteliğe göre, yukarı veya aşağı doğru hareket eder. Acaba söz konusu bu nitelikler sayılardan nasıl neşet etmektedir? Bu şekilde sayılar da bir varlığı (*şey*) yukarı veya aşağı doğru hareket ettiriyor mu, bunu nasıl gerektiriyor? Bunun yanlışlığı, onu açıklamayı gerektirmeyecek kadar açıktır.⁸³

Onlardan bir grup da her bir varlığın bir nitelikle örtüşen ve onunla beraber bulunan bir sayıdan neşet ettiğini ileri sürmüşlerdir. Bu durumda ise sayılar, ilkeler değil, bilakis nitelikler ve diğer durumlar (*umûr*) olmaktadır. Oysa bu onlara göre de imkânsızdır.⁸⁴

İbn Sînâ tarafından ortaya konan bu deliller süresiz niceliklerin veya sayıların da cevher olmayıp maddî varlıkların arazı olduğunu ispat etmektedir. Zira zâtı bir olan manalarda (*umûr*) bulunan birlik, onun mahiyetinden ayrı olup arazdır. Ayrıca arazların toplamı da arazdır.⁸⁵

Yukarıda ifade edilen deliller ışığında, İbn Sînâ'nın sürekli veya süresiz tüm niceliklerin insan zihni dışında mevcudiyetini kabul ettiği; fakat bu mevcudiyetin onların duyulur varlıklardan ayrı olduğu veya söz konusu maddî varlıklarda bulunup bunların cevherini meydana getirdiği iddialarını ise reddettiği ve filozofumuzun, bu tavrıyla, Aristoteles gibi ılımlı realizmi benimsediği anlaşılmalıdır.

Acaba hangi sebeplerle niceliklerin duyulur varlıklardan ayrı olduğu veya söz konusu varlıkların cevherlerini meydana getirdiği ileri sürülmüştür? İbn Sînâ, bu iddaların arkasında ne gibi sebepler görmektedir?

Filzofumuz bu soru çerçevesinde her ilmin bir doğuş aşaması bulunduğuna, bu ilk aşamada o ilmin henüz olgunlaşmadığına, bu tekamülün zamanla meydana geldiğine dikkati çekmiştir. İbn Sînâ'ya göre, bu durum felsefe için de geçerlidir. Zira

⁸² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 68-9.

⁸³ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 69.

⁸⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 69.

⁸⁵ İbn Sînâ, *Kategoriler*, s. 111.

felsefe hatabî bir şekilde başlamış, ikinci aşamada işin içine cedel ve mugalata karışmıştır. Felsefecilerin büyük çoğunluğu öncelikle tabiat felsefesiyle ilgilenmiş; onlar matematik ve metafizikle ise daha sonra alakadar olmuşlardır.⁸⁶

İbn Sînâ Pisagorcuların niceliklerin cevher olduğu konusundaki bu yanlışlarını şu temel sebeplere bağlamaktadır:⁸⁷ İlk olarak onlar, bir mevcut diğer mevcuttan bir açıdan zihinde tecrit edildiğinde, o mevcudun diğer mevcuttan varlıkta da tecrit edildiğini zannetmişlerdir. Oysa durum bu şekilde değildir. Bilakis her şeyin zâtı açısından bir durumu (*itibar*), birlikte olduğu diğer varlıklar açısından da başka bir durumu (*itibar*) vardır; bunlar birbiriyle karıştırılmamalıdır.

Bir başka sebep ise onların 'bir' hakkındaki yanlışlarıdır. Onlara göre, bir olan insanlık tüm tekil insanlarda bizzat bulunmakta ve bu anlam izafetle çoğalmaktadır. İbn Sînâ'ya göreyse, insanlık sayısal olarak bir değildir. Filozofumuza göre, Pisagorcuların, birçok varlığın anlamı birdir demelerinde, eğer bu 'bir anlam'la Zeyd'de bulunan bir insanlığın başka maddeyle birleşmesi durumunda Amr gibi bir başka kişinin meydana geleceğini kast etmiş olsalardı, bu sözlerinde bir hata olmazdı.⁸⁸ Fakat bu sözleriyle onlar, mutlak insanlıkla 'bir'i özdeş saymışlar ve 'bir'den de 'sayısal bir'i anlamışlardır. Bu yanlışlarının sonucu olarak, onlar 'insanlık daima vardır' demişler; bununla da duyulur varlıklardan ayrı, sayısal olarak bir ve ezelf bir insanlığın devamlı var olduğunu iddia etmişlerdir.

Onlar matematiksellerin ayrık olmasını, bu matematiksellerin maddî varlıkların illetleri olmasına dayandırmışlar; matematiksellerin illetleri oldukları bu maddî varlıklardan ayrı olması gerektiğini zannetmişlerdir. Oysa maddî varlıklar illetli ve matematikseller ayrık olduklarında, mutlaka bu ayrık matematiksellerin maddî varlıkların illeti olması gerekmez. Matematikseller dışında kalan başka varlıklar da maddî varlıkların illeti olabilirler.

Sonuç

Bu makalede kısaca İbn Sînâ'nın niceliklerin mevcudiyeti meselesine nasıl yaklaştığı ele alınmıştır. Bilindiği üzere felsefe tarihinin en önemli konularından biri olan küllîler meselesidir. Bu meselede bahis konusu olan akledilir küllîler, nitelikler ve nicelikler olmak üzere iki türe ayrılır. İbn Sînâ, muttasıl ve munfasıl tüm niceliklerin insan zihni dışındaki mevcudiyetini, akledilir niteliklerin mevcudiyeti meselesinde olduğu gibi, kabul etmektedir. Fakat filozofumuz bu niceliklerin duyulur varlıklardan ayrı olarak mevcut olduğu ve dolayısıyla maddî varlıkların cevherini meydana getirdiği iddialarına ise itiraz etmektedir.

İbn Sînâ'ya göre nicelikler, duyulur varlıkların ne fâil ne sûrfi, ne maddî ve ne de gâî sebebidir. Ayrıca söz konusu muttasıl veya munfasıl tüm nicelikler duyulur

⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 55-6.

⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 59-61.

⁸⁸ İbn Sînâ burada Pisagorcuları, açıkça söylemese de kâinatta sadece sayısal birliğin bulunduğunu iddia etmekle suçlamakta, onların sayısal birlik dışında bir birlik kabul etmediklerini ileri sürmektedir.

varlıkların cevherini veya cevherinin bir bölümünü de meydana getiremezler ve dolayısıyla duyulur varlıklardan ayrı olarak da var olamazlar. Bu durumda niceliklerin insan zihni dışında sadece maddî varlıklarla beraber bir mevcudiyeti söz konudur. Bu durumda da onlar, maddî varlıklardan ayrı bir şekilde var olmadıkları için, söz konusu duyulur varlıkların sadece arazları olabilirler.

Sonuç olarak Eş-Şeyhü'r-Reis'in bu tavrı ile akledilir niteliklerde olduğu gibi, nicelikler konusunda da Pisagorcular ve Platon gibi, Ortaçağ'da geçerli olan anlamı ile, aşırı realist değil, Aristo gibi ılımlı realist olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Kaynakça

- Aristo, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, I, 2006.
- Bulut, Zübeyir, *Felsefî Kelâmda Umûr-i Âmme*, Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi", (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012).
- Demirci, M. Fatih, "İbn Sînâ'da Nicelikler ve Sayı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III/6 (2015), 21-41.
- Fârâbî, *Kitâbü'l-Vahid ve'l-vahde*, nşr. Muhsin Mehdi, Dârülbeyzâ: Daru Tubkal, 1990.
- Fârâbî, "Bir ve Birlik", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (çev. Cevdet Kılıç), 13/2 (2008), 441-66.
- Fazlıoğlu, İhsan, "Aristoteles'te Nicelik Sorunu", (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998).
- İbn Sînâ, *Kategoriler*, (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbn Sînâ, *Metafizik*, (çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker), İstanbul: Litera Yayıncılık, I, 2004; II, 2005.
- İhvânü's-Safâ, *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ ve Hullânî'l-Vefâ*, III, Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, h. 1405. (Türkçesi için bkz İhvânü-s-Safa, *İhvân-ı Safa Risaleleri* (çev. Abdullah Kahraman, Murat Demirkol vd., ed. Abdullah Kahraman), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, III 2014.)
- Karlığa, H. Bekir, "Cisim", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, VIII, 28-31.
- Marmura, Michael E., "Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the *Metaphysics of His Healing*", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: from the many to the one*, (edt. James E. Montgomery), Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006, 355-369.
- Meinwald, Constance C., "Good-bye to the third man", *The Cambridge Companion to Plato*, (edt. Richard Kraut), Cambridge: Cambridge University, 1995, 365-96.
- O'Shaughnessy, Thomas, "St. Thomas and Avicenna on the Nature of the One", *Gregorianum*, XLI/4 (1960), 665-679.
- Schibli, Hermann S., "Pythagoreanism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, (edt. Edward Craig), London, 1998, VII, 858.