

## İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *FUSÛSU'L-HİKEM*'İNDE KÜLLÎLER MESELESİ VE BİR ELEŞTİRİ

-The problem of universals in Ibn Arabi's *Fusus al-hikam* and a critique-

**Dr. M. Fatih Demirci**

MEB Esatpaşa Anadolu İ.H.L. Meslek Dersleri Öğretmeni

**Abstract** *In this article –first of all– in the frame of Ibn Arabi's Fusus al-Hikam, the problem of universals will be approached shortly. After that Masataka Takeshita's opinions about universals in the philosophy of Ibn Arabi will be evaluated; and his comparison about Ibn Sina's theory of universals and Abu Hashim's theory of states with Ibn Arabi's theory of universals will be debated shortly.*

**Key Words** *Ibn Arabi, Fusus al-Hikam, universals, Ibn Sina (Avicenna), Abu Hashim, theory of states (ahwâl)*

### 1. Giriş

Küllîler meselesinin temel sorusu, sayısal olarak maddî varlıklarda algılayıp idrak ettiğimiz niteliklerin ontik –insan zihni dışında– realitelerinin bulunup bulunmadığıdır. Diğer bir ifadeyle bu mesele, kâinatı meydana getiren duyulur varlıkların, maddî veya sayısal birliklerinin yanında, nitelikleri açısından da bir olup olmadıklarıdır. Bu meselenin bir tarafında akledilir niteliklerin insan zihni dışında mevcut olduğunu savunan realist tez; karşısında da bunların sadece zihinde bulunduğunu ileri süren nominalist iddia bulunmaktadır.

Sofistler herkes için değişmez doğru bilgi ve ahlakî değerleri kabul etmemiş, bunların kişiden kişiye farklılık arz ettiğini ve dolayısıyla izafî olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>1</sup> Platon, hocası Sokrat gibi, Sofistlerin bu iddialarına karşı çıkmış, doğru bilginin ve ahlakî değerlerin zaman ve mekâna göre değişmez olduğunu savunmuştur. O, bu tezini de idealar nazariyesi ile temellendirmiştir.<sup>2</sup> Bu nazariye ile Platon, akledilir nitelikleri duyulur varlıklardan ayrı, onlardan önce gelen asıl gerçekler varlıklar; maddî varlıkları da bu niteliklerden pay alan talî varlıklar olarak ele almıştır. O,

<sup>1</sup> Sofistler hakkında bkz. Eduard Zeller, *Grek felsefesi tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001, s. 97-113.

<sup>2</sup> Platon'un ideaları için bkz. Eduard Zeller, *age*, s. 177-82.

fizik âlemde ve bu âlemi meydana getiren maddî varlıklarda müşahede ettiğimiz değişimi de hareket, sükûn, özdeşlik, müşâbehet ve farklılıktan müteşekkil beş genel cins altında değerlendirmiş;<sup>3</sup> bu tavrıyla, insanların tüm mevcûdâtı küllî kavramlar altında değerlendirme tavrının öncüsü olmuştur.

Aristo ise, hocası Platon'un akledilir niteliklerinin (*idealar*) duyulur varlıklardan ayrı olduğu tezini ret, bunların maddî varlıklarda, onların sûrî sebepleri olarak bulunduğunu kabul etmiştir.<sup>4</sup> İlk Muallim, bu nitelikleri zâtî ve arazî olarak iki veya cins, tür, fasıl, hassa ve araz şeklinde beş küllî kavram kapsamında ele almıştır.

İslam düşüncesi, Grek felsefesi ile beraber, onun küllî nitelikler meselesini tevarüs etmiş ve kendi içinde tartışmıştır. Bu tartışmanın bir tarafında kelamcılar, bir tarafında filozoflar ve bir diğer tarafında da mutasavvıflar bulunmaktadır.

Bu makalede tasavvuf nazariyâtının müessislerinden İbnü'l-Arabî'nin<sup>5</sup> (v. 638/1240) düşüncesinde küllîler meselesine değinilecektir. Elbette bu meselenin ontolojik, kozmolojik, epistemolojik ve etik çeşitli boyutları söz konusudur. Dolayısıyla bu meselenin tüm bu yönleri ile, bir iki makale içinde ele alınması mümkün değildir. Binaenaleyh burada, ilk olarak, İbnü'l-

<sup>3</sup> Platon, *Sofist*, 254A-57A.

<sup>4</sup> Aristo'nun Platon eleştirileri için bkz. J. M. Watson, *Aristotle's Criticisms of Plato*, Londra, 1909, s. 5-63. Platon'un bu tavrı ve Aristo'nun buna yönelik bazı tenkitleri, günümüze kadar süre gelen ve küllîler meselesi olarak adlandırılan felsefî bir tartışmaya yol açmıştır. (Bkz. Lloyd P. Gerson, "Platonism and the invention of the problem of universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sy. 87, 2004, s. 233-256) Fakat küllîler meselesini Aristo ile Platon arasındaki tartışma üzerine kurmak mümkün değildir. Çünkü Aristo, geniş anlamıyla Plâtoncu'dur. (Bkz. Lloyd P. Gerson, "What is Platonism?", *Journal of the History of Philosophy*, sy. 43, 2005, s. 253-76) O da, akledilir nitelikler konusunda, Platon gibi, realist bir tavır takınmıştır. (Bkz. Martin Tweedale, "Aristotle's realism", *Canadian Journal of Philosophy*, XVIII, sy.3, Eylül 1988, s. 501-26) Dolayısıyla İlk Muallim'in hocası Platon'un idealarını eleştirisi, onun bu nazariyeyi tamamen reddetmesi olarak okunamaz. Ayrıca onun eleştirileri de, bu akledilir niteliklerin insan zihni dışındaki varlıklarına yönelik değil, sadece bunların duyulur varlıklardan ayrı olduğu tezine yöneliktir. Aristo'nun, hocasının idealar anlayışını –bu noktadan– eleştirmesi realizm içi bir tartışma olarak anlaşılmalıdır.

<sup>5</sup> İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri için bkz. Çağfer Karadağ, *Muhyiddin İbn Arabî*, İstanbul, 2008, s. 33-90.

Arabî’de –onun *Fusûsu’l-Hikem*’i<sup>6</sup> çerçevesinde– küllîler meselesine kısaca temas edilecek; daha sonra da bu mesele Masataka Takeshita’nın bu konudaki yazısı<sup>7</sup> üzerinden ele alınacak, onun bazı temel tezleri değerlendirilecek ve böylece İslam düşüncesinde küllîler meselesinin nasıl ele alınması gerektiği konusuna küçük de olsa bir katkı yapılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede –yazarın mezkûr metnindeki gibi– İbnü’l-Arabî’nin küllîler nazariyesi ile İslam filozofu İbn Sînâ’nın (v. 428/1037) küllîler hakkındaki düşünceleri ve Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (v. 321/933) ahval nazariyesi arasında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar olduğu konusu da kısaca tartışılacaktır.

## 2. İbnü’l-Arabî’nin küllîler nazariyesi

İbnü’l-Arabî küllîler nazariyesine dair görüşlerini *Fusûsu’l-Hikem* adlı eserinin ilk bölümünde serdetmiştir. Bu bölümde ‘kelime-i Âdemiyye’de mündemiç hikmet-i İlâhiyye’ beyan edilmekte, küllîler veya esmâ-i hüsnâ, Allah ile âlem arasındaki irtibat ve bu irtibatın insanın konumu çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>8</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre, âlem, Allah Teâlâ’nın ta’dâdı kabil olmayan esmâ-i hüsnâsı haysiyetinden onların ‘ayn’larını görmek dilemesiyle zuhur etmektedir. Önce bu tecellînin mahalli olan âlemin küllîsi, gayr-i mücellâ bir âyîneye benzeyen maddî bir varlık (vücûd-i cesed) olarak halk edilmiş, sonra da bu maddî varlık ‘nefh-i ilâhî’ olarak adlandırılan ilâhî ruhu kabul etmekle varlık kazanmıştır. Âdem ise, bu âyînenin ayn-ı cilâsı ve bu suretin ruhudur.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> İbnü’l-Arabî’nin *Fusûsu’l-Hikem*’i hakkında bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Fusûsu’l-Hikem”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIII, 230-7.

<sup>7</sup> Masataka Takeshita, “İbn Arabî’nin fusûsu’l-hikem’inde tümeller kuramı”, *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* içinde, haz. ve çev. Turan Koç, İstanbul, 2011, s. 131-47. Makalenin aslı: Masataka Takeshita, “The theory of universals in Ibn Arabî’s fusûs al-hikam”, *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu’da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayserî Sempozyumu* içinde, ed. Turan Koç, Ankara, 1998, s. 107-18.

<sup>8</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûs*’da küllîler meselesine Allah Teâlâ’nın sıfat ve isimleri konusunu ele aldığı ilk fassda değinmekte ve dolayısıyla ilâhî sıfatlarla ile küllîler arasındaki yakın irtibatı teyit etmektedir. Fakat bu bahiste suver-i ilmiyye-i esmâiyye olan a’yân-ı sâbite ve zatın eşkâl-i latîfe ile zuhuru olan âlem-i misâlin küllîler ile ilişkisi ayrı bir mevzu olup bu makalede bu meseleye girilmeyecektir.

<sup>9</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-Hikem ve’t-Ta’likatu Aleyh*, haz. Ebü’l-A’lâ Afifi, Beyrut, 1980, s. 48-9. Türkçesi: İbnü’l-Arabî, *Fusûsü’l-hikem tercüme ve şerhi*, şrh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, 2010, I/108-

Allah'ın tüm isimleri ancak insanda ve insan-ı kebîr olarak adlandırılan tüm âlemde tecellî etmektedir. Diğer bir ifadeyle, Âdem'de cem'iyet-i ilâhiye vardır.<sup>10</sup> Binaenaleyh âlem onun vücuduyla tamamlanmakta ve bundan dolayı da insana halife ismi verilmektedir.<sup>11</sup>

İbnü'l-Arabî'nin küllîler hakkındaki fikirlerini anlamak için onun temel düşüncesini hatırlamalıyız. Şeyh-i Ekberî'e göre, Varlık tek olup O da Hakk veya Allah Teâlâ'dır. Bu âlem ve içindekiler ise Hakk'ın gölgesi olup onlar sadece Hakk'a izafetle mevcut olurlar. Âlem, tek olan Allah Teâlâ'nın tecellî etmesi<sup>12</sup> ile varlık kazanmıştır.<sup>13</sup>

Bu tecellî, İbnü'l-Arabî'ye göre, Mutlak Vücûd'un ahadiyyet mertebesinden sırasıyla vahdet, vâhidiyyet, ervah, misâl, şehadet ve insan

---

9. (*Fusûs*'a yapılan atıflarda ilk sayfa numarası metnin Arapça aslına, ikinci sayfa numarası da Ahmed Avni Konuk tercümesine aittir.)

<sup>10</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 49; I/119.

<sup>11</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 50; I/130-3.

<sup>12</sup> Vahdet-i vücûdun bir analizi için bkz. Mehmet Bayraktar, "İbn al-Arabî'de varlığın birliğinin onto-lengustik analizi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXV, Ankara, 1981, s. 359-68.

<sup>13</sup> İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd olarak adlandırılan bu görüşe, 'seyr-i sülûk neticesinde fenâ fillâh ve bekâ billâh makamlarını bilfiil yaşayıp keşf ve müşahede yoluyla ulaşmış'tır. Diğer bir ifadeyle bu düşünce 'aklî ve nazarî bir görüş mahsulü' değildir. (Mustafa Tahralı, "Vahdet-i vücûd ve gölge varlık", *age* içinde, İstanbul, 2011, III/12) Çünkü insan kâinatı hissî ve aklî olarak idrak ederken onu ikiye bölmektedir. Fakat o, seyr-i sülûk sonucu da bunların bir ve aynı olduğu idrakine vasil olmakta ve böylece sonsuz hakikati bölmeksizin, bir ve bütün olarak idrak etmektedir. Diğer bir ifadeyle akıl, 'sonsuz olan hakikat'i idrakten ve bu 'hakikat'i tam manasıyla dil ve ilim ile tavsif ve anlatmak konusunda aciz ve kifayetsizdir. Bu durumda Şeyh-i Ekber, bu hakikati insanlara (onların akıllarına) ancak tezatlı ifâdelerle anlatmaktadır. (Bkz. Mustafa Tahralı, "Fusûs'u'l- Hikem'de tezatlı ifâdeler ve vahdet-i vücûd", *age* içinde, İstanbul, 2011, II, 9-38). Yahut da – Ebu'l-Alâ Afîfi'nin de belirttiği gibi– kesif bir hatabî ve hayalî dil tercih etmekte ve Şeyh-i Ekber'in ifadelerinin kelime anlamları ile alınmaları durumunda 'onun tüm felsefesi için bir yıkım' olmaktadır. Diğer bir ifadeyle onun ifadelerini anlama çabamızda dikkatli olmalı ve ihtiyatı elden bırakmamalıyız. (Bkz. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. M. Dağ, İstanbul 1998, s. 58) Bu durumda gündeme getirilmesi gereken en temel soru ise, vahdet-i vücûdun aklî ve nazarî bir şekilde ele alınıp alınamayacağı veya bu şekilde bir izahın ne kadar 'tutarlı bir felsefi dil' ile ifade edilebileceği meselesidir. Fakat burada bu meseleye işaret ile yetiniyoruz.

mertebelerine tenezzülü suretinde tahakkuk etmektedir. Bu tenezzül meşıyyet ile değil, O'nun Zâtı'nın iktizâsı ile dir.<sup>14</sup>

Mutlak Varlık gayb ve şehâdet âlemlerinin aslı olup tüm bu sonradan tecellî eden âlemlerden önce ve kadîmdir.<sup>15</sup> Ayrıca tecellînin mertebeleri arasında da bir hiyerarşı söz konudur.<sup>16</sup> Diğer bir ifadeyle bu mertebelerden biri, kendisinden önceki mertebeler olmaksızın tecellî edemez veya önceki meretebe bir sonraki mertebenin sebebidir.

Küllîler, İbnü'l-Arabî'ye göre, ma'kul ve ma'lûmdur, ancak onların aynî varlıkları söz konusu değildir; fakat onların bu varlıklarda hüküm ve eseri bulunmaktadır. Küllîler bu aynî varlıkların gayrı değil 'ayn'ıdır, dolayısıyla onlardan zail olamaz. Küllîler kendi nefislerinde ma'kul, bu açıdan bâtın, fakat mevcûdâtın a'yânı olmak haysiyetiyle zahirdir; binaenaleyh aynî bir mevcut, akıldan ref' olunamayan ve kendisinden ma'kul olmanın zail olmayacağı küllî anlamlara (*umûr-i külliye*) istinaden mevcudiyet kesp etmektedir.<sup>17</sup> Bu, aynı zamanda, tecellîde önce gelen mertebenin bir sonraki mertebenin sebebi olmasının zorunlu bir sonucudur.

Her bir küllî ma'kul anlam diğerinden ayrı ma'kul bir hakikattir. Mesela hayat ma'kul bir hakikat ve ilim de hayattan ayrı ve farklı ma'kul bir hakikattir. Bunlar birbirinden hem ayrı ve hem de farklıdır.<sup>18</sup>

Bu küllî ma'kul anlam ile aynî varlık arasındaki ilişki tek bir nispettir. Aynî varlığın muvakkat veya gayr-i muvakkat olması bu nispetin kendisini değiştirmez.<sup>19</sup> Mesela, 'hayat' ve 'ilim' sıfatlarını hem Hak Teâlâ için hem melek ve hem de insan hakkında kullanırız. Bu sıfatların her birinin hakikati tektir. Bu varlıkların mezkûr sıfatlara nispeti de tek bir nispettir.<sup>20</sup>

Fakat burada, sıfata, onun kendisine nispet edildiği aynî varlıktan bir hükümün rücû ettiğini ve dolayısıyla sıfatın aynî varlığa benzediği, o kadîm ise ilminin de kadîm, o hâdis ise ilminin de hâdis olduğu unutulmamalıdır.

<sup>14</sup> Ahmed Avni Konuk, "Mukaddime", İbnü'l-Arabî, *age* içinde, I/10.

<sup>15</sup> Mustafa Tahralı, "Vahdet-i vücûd ve gölge varlık", *age* içinde, İstanbul, 2011, III/11.

<sup>16</sup> William C. Chittick, "El-Konevî'den el-Kayserî'ye beş ilâhî hazret", *İbn Arabî Geleneği ve Dâvûd el-Kayserî* içinde, haz. ve çev. Turan Koç, İstanbul, 2011, s. 149-73.

<sup>17</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 51-2; I/143.

<sup>18</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 52; I/143.

<sup>19</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 52; I/143.

<sup>20</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 52; I/146.

Diğer bir ifadeyle sıfat ve mevsufun her biri hem mahkûmun bih ve hem de mahkûmun aleyhdir.<sup>21</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, küllî anlamların (*umûr-i külliye*) 'ayn'ı yoktur (*ma'dûmetü'l-ayn*) ve fakat onların hükmü müşahede edilmektedir (*mahkûmetü'l-hükm*). Diğer bir ifadeyle küllî anlamların a'yân-ı mevcûdede hükümleri söz konusudur; fakat bunlar 'ayn'ını oluşturdukları bu aynî varlıklar gibi tafsil ve tecezziyi kabul etmezler. Çünkü küllî anlamlar, onlar ile her bir mevsufta, zâtî ile zahirdir.<sup>22</sup>

Her durumda aynî varlıklar arasında bir câmi' vardır. O da aynî vücuttur. Fakat aynî varlığı olan ile olmayan arasındaki irtibatta ise câmi' yoktur. Dolayısıyla aynî vücudu olanla olmayan arasındaki irtibat ademî bir nispettir.<sup>23</sup>

Muhdes bizatihi mümkün olup ancak başka bir varlık ile vücut kazanabilir. Diğer bir ifadeyle muhdesin varlığı Muhdis'in ona varlık vermesine (*irtibât-ı iftikâr*) bağlıdır. Böylece muhdes, kendi nefsiyle değil, Muhdis ile vâcib olur.<sup>24</sup>

Şeyh-i Ekber'e göre biz, bizi cem' eden tek bir hakikat üzereyiz. Fakat –bu tek hakikat ile bir isek de– şahıs ve tür olarak çokluk arz etmekteyiz. Çünkü bizi birbirimizden ayıran bir fârik bulunmaktadır. Eğer bu fârik olmasa idi vâhidde kesret de söz konusu olamazdı.<sup>25</sup>

Âlemin varlık kazanması Hakk'ın mevcûdâtta sûretle seyerânı ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla küllî ma'kul hakikatlerin olmaması durumunda mevcûdât-ı ayniyyede bir hükmün zahir olması da mümkün değildir.<sup>26</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu görüşleri nasıl anlaşılmalıdır? Onun küllîlerin ma'dûm olduğu ifadesi, bunlar mutlak yokluğu olarak anlaşılabilir mi? Eğer bununla mutlak yokluk kastedilmiyorsa, Şeyh-i Ekber bu ifade ile ne demek istemiştir? Onun bu düşünceleri ile filozofların –bu makalede İbn Sînâ'nın– küllîler ve kelamcı Ebû Hâşim'in ahval nazariyeleri arasında ne gibi benzerlikler ve farklılıklar vardır? Bu düşünceler arasında nasıl bir mukayese yapılabilir? Bu mukayese yapılırken nelere dikkat edilmelidir? İbnü'l-

<sup>21</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 52; I/146.

<sup>22</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 52; I/147.

<sup>23</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 53; I/147.

<sup>24</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 53; I/150.

<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 53; I/152.

<sup>26</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 55; I/169.

Arabi'nin bu konudaki düşünceleri İbn Sînâ'ya mı Ebû Hâşim'e mi daha yakındır?

Burada bu ve benzeri sorulara cevap arayacağız. Fakat bunun için öncelikle İbn Sînâ'nın küllîler nazariyesine kısaca değinmeliyiz.

### 3. İbn Sînâ'nın küllîler nazariyesi

İbn Sînâ'ya göre, 'birçok şeye söylenen' veya tasavvuru açısından kendisinde birçok varlığa yüklem yapılmasına engel bulunmayan anlama küllî denir.<sup>27</sup> Bunların zâtî ve arazî olmaları küllîliklerinden sonradır. Küllîler, kendileri dışında başka bir anlama muhtaç olmadan tasavvur edilebilirler. Ayrıca bu nitelikler arasında ontolojik bir hiyerarşi de bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir tür, kendisinin üstündeki cins ve fasıl var olmaksızın mevcut olamaz. Bunun sonucu olarak bu anlamlardan biri, bir yükleme mahmul olduğunda o yüklem konusuna da mahmul olur.<sup>28</sup>

Kâinat, bizâtihi mümkün varlıklardan meydana gelir. Bu varlıkların nihaî illeti Allah Teâlâ'dır. O da her yönden tekdir. Bu durumda kâinatın kendisi de, nihaî illeti olan Allah Teâlâ gibi, bir ve bütün olmalıdır. Fakat kâinat, kendisini meydana getiren duyulur varlıklar sebebiyle sayısal bir çokluk arz eder. Kâinat, bu varlıklar gibi sayısal veya maddî olarak bir ve bütün olamaz. Aksi takdirde o, maddî olarak çokluk arz edemezdi. O halde, kâinat, sayısal veya maddî olarak değil, duyulur varlıklarda bulunan ve onların sayısal birliklerinin illeti olan zâtî ve arazî küllî niteliklerle bir ve bütündür.

Maddî varlıkların bu sayısal birlikleri onların sayısal olmayan birliklerinden sonra varlık kazanmalı veya bunların tabîî birlik ve bütünlükleri onların sayısal birliklerinden önce gelmelidir. Aksi takdirde bu niteliklerin maddî varlıkların illeti olmaları mümkün olamaz.<sup>29</sup>

İbn Sînâ, duyulur varlıkların sayısal olmayan birlik ve bütünlüklerini meydana getiren niteliklerle bu niteliklerin küllîliklerini veya sayısal olarak çokluk arz etmelerini birbirinden ayırmaktadır. Diğer bir ifadeyle Şeyhu'r-Reis, küllîler ile kendisine küllîlik ilişen nitelikler arasında fark görmektedir. Ona göre, küllî atlıkta küllîlik ve atlık gibi iki ayrı anlam vardır. Atlık sadece atlık olup onun atlıktan başta anlamı yoktur. Bu, atlığın mutlak varlığıdır. Bu

<sup>27</sup> İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ, el-İlahiyât*, thk. Georges C. Anawati, Tahran, 1924, s. 195.

<sup>28</sup> M. Fatih Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, s. 27-8.

<sup>29</sup> M. Fatih Demirci, *age*, s. 34-48.

anlamıyla atlık, ne küllî, ne cüz'î, ne 'bin' ne de 'bin olmayan'dır. Mutlak atlığın, küllî veya cüzi; zihinde veya fizik âlemde mevcut olması onun bu mutlak varlığından sonra, ona ilave anlamlardır.<sup>30</sup> Dolayısıyla kendisine küllîlik ilişen niteliklerin ilki mutlak ve sonra da tabîi ve aklî tasavvur olmak üzere üç varlık tarzı söz konusudur. Küllîler ise, bu üç varlık tarzına ilave olarak, bir de mantıkî bir şekilde zihinde bilkuvve mevcuttur.<sup>31</sup>

Küllî nitelikler bu mutlak varlıklarıyla, maddî varlıkların maddelerinden önce gelmekte ve onların sûrî sebeplerini teşkil etmektedirler. Diğer bir ifadeyle bu nitelikler duyulur varlıklarda hem mutlak olarak veya bizzat bölünmemiş bir tarzda ve hem de bu varlıkların maddeleri sebebiyle bîlaraz bölünmüş bir şekilde mevcuttur olmalıdırlar.<sup>32</sup> Aksi takdirde, bu nitelikleri duyulur varlıkların maddî olmayan sebepleri olmaları söz konusu olamazdı.

Sayısal olarak kesret arz eden varlıklara aynı küllî niteliği yüklem yapmamızı mümkün kılan, bu varlıkların aynı mutlak nitelik veya tabiata sahip olmasıdır. Eğer birçok varlıkta bulunan bu nitelik ile buna yüklem yapılan küllîyi birbirinden ayırmazsak, küllîyi aynı tabiatı paylaşan bu varlıklara yüklem yapamayız.<sup>33</sup> İbn Sînâ, bunları birbirinden ayırmakla söz konusu hatadan kendini korumuştur.<sup>34</sup>

Bizâtihi Zorunlu Varlık tektir. O'nun fiili de, Zati gibi, tek olmalıdır. O'na yakışan bu tek fiil de O'nun akletmesi veya bilmesidir. O'nun bu fiili, zamandan ve değişmeden uzak olup mutlak ve küllîdir.

Şeyhu'r-Reis'e göre, Tanrı akletmekle bizâtihi mümkün tüm mevcûdâta varlık vermekte ve âlem Tanrı'nın Zati'nin bir gereği –ve O'na yakışan tek fiil– olan bu küllî bilgi ile O'dan zorunlu bir şekilde sudûr etmektedir. O'ndan ilk olarak İlk Akıl ve onun nefsi sudûr etmekte, onu diğer Akıllar ve nefisleri takip etmektedir. Sudûr eden son akla Faal Akıl denir.<sup>35</sup> Akılların sudûrunu mutlak nitelikler veya küllîler ve sonra da maddî varlıklar takip etmektedir.<sup>36</sup> Diğer bir ifadeyle, tüm küllî nitelikler ilk olarak Zorunlu Varlığın (*Vâcibü'l-Vücûd*) küllî veya mutlak bilgisinde bulunmaktadır.

<sup>30</sup> İbn Sînâ, *age*, s. 196.

<sup>31</sup> M. Fatih Demirci, *age*, s. 33.

<sup>32</sup> İbn Sînâ, *el-Mübâhesât*, thk. Muhsin Bidarfer, Kum, 1992, s. 40.

<sup>33</sup> Lloyd P. Gerson, "Platonism and the invention of the problem of universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2004, s. 242.

<sup>34</sup> Michael E. Marmura, "Quiddity and universality in Avicenna", *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. Parviz Morewedge, Albany, 1992, s. 77-87.

<sup>35</sup> Mahmut Kaya, "Sudûr", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 467-8.

<sup>36</sup> M. Fatih Demirci, *age*, s. 116-21.



Bunlar, Mufarık Akıllar'ın sudûrundan sonra zuhûr etmekte ve maddî mevcûdâtın zâtî veya arazî niteliklerini meydana getirmekte, böylece hem küllî ve hem de cüzî olarak fizik âlemde mevcudiyet kazanmaktadırlar.

Bu mutlak nitelikler, mutlaklıkları içinde maddî veya tabîî olarak varlık kazanamazlar. Mutlak nitelikler –bunun için– teşahhus etmelidirler. O, bu kelime ile, küllî niteliklerin zihinde birçok varlığa yüklem olması mümkün olmayacak şekilde fizik âlemde varlık kazanmasını kastetmektedir. Bu nitelikler, böylece, sayısal olarak çok maddî varlıkların zâtî veya arazî niteliklerini meydana getirirler.

Şeyhu'r-Reis, teşahhusu sadece sayısal olarak bir maddî varlıklar için değil, Allah ve Mufarık Akıllar için de kullanmaktadır. Maddî varlıkların teşahhuslarının sebebi onların maddesidir. Allah ve Mufarık Akıllar ise, madde ile teşahhus etmezler, onlar bizatihi mü(te)şahhastırlar. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre, müşahhas varlık<sup>37</sup> kelimesi sadece sayısal olarak bir maddî varlıklar için kullanılmaz, bu kelime Allah'ı ve Mufarık Akıllar'ı da kapsar.<sup>38</sup>

Allah ve Mufarık Akıllar, sayısal olarak çokluk arz etmedikleri için onlar küllî nitelikler altında değerlendirilmezler. Küllîlik çokluk arz eden maddî varlıkların nitelikleri için söz konusu edilebilir.<sup>39</sup>

İnsanın küllîleri idraki için, önce bu niteliklerin maddî varlıklarda cüzîlikleri içinde algılanması gerekir. İnsan, akılı ile bu nitelikleri maddî varlıklardan tecrit eder ve sonra da küllî olarak idrak eder. İnsanın tüm bu idraki onun bu nitelikleri tecridine dayanır. Fakat Faal Akıl'ın yardımı olmaksızın da bu tecrit sürecinin gerçekleşmesi söz konusu olamaz.<sup>40</sup>

Buraya kadar –kısaca– İbnü'l-Arabî ile İbn Sînâ'nın küllîlere dair düşüncelerini ayrı ayrı ele aldık. Bu noktada, bu iki düşünürün düşüncelerini mukayese edebilir ve Masataka Takeshita'nın bu konuya dair bazı tezlerini tartışmaya başlayabiliriz.

#### 4. İbnü'l-Arabî ile İbn Sînâ'nın küllîlerinin mukayesesi

İbnü'l-Arabî bilgi, hayat ve insanlık gibi niteliklere küllî demektedir. Ona göre, bilgi ve hayat gibi sıfatlar hem Allah Teâlâ'ya ve hem de insana

<sup>37</sup> İbn Sînâ, müteşahhas ve dolayısıyla müşahhas kelimesini, günümüzdeki anlamıyla sadece somut veya maddî varlıklar anlamında kullanmamakta; o, bu kelime ile, bir anlam veya niteliğin zihinde birçok varlığa yüklem olması mümkün olmayacak şekilde tahakkukunu anlamaktadır. Dolayısıyla bu kelime sadece maddî varlıkları değil, Allah'ı ve Mufarık Akıllar'ı da kapsamaktadır. Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 61 ve 184.

<sup>38</sup> M. Fatih Demirci, *age*, s. 122-3.

<sup>39</sup> İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kum, 1984, s. 80.

<sup>40</sup> M. Fatih Demirci, *age*, s. 163-8.

aynı şekilde yüklem olurlar. Diğer bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'de bu nitelikler Allah ve insan için ortaktır. İbn Sînâ ise, Allah ve Mufarık Akıllar için küllî denemeyeceğini söylemekte veya küllîyi sadece sayısal olarak çok maddî varlıkların nitelikleri için kullanmaktadır. Büyük Üstat'a göre de, bilgi ve hayat gibi sıfatlar Allah Teâlâ ile diğer varlıklar arasında ortak değildir. İki düşünür bu temel noktada farklı düşünmektedirler.

Fakat hem İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ küllîlerin mevcûdâtın suret veya mahiyetleri olarak ve mutlak bir biçimde maddî varlıklardan önce geldikleri noktada mutabıktır. Ayrıca her iki düşünürü göre, küllîler –sadece onlar– aklî bilgi nesnesidirler. Küllîler, son olarak, aynı tür çok sayıda ferdî varlığa atfedilseler de bizatihi bölünmezler, dolayısıyla her durumda bir ve aynı kalırlar.<sup>41</sup>

Sayın Takeshita'ya göre, bu iki nazariye arasında iki fark vardı. Birincisi, İbnü'l-Arabî bu bölümde epistemolojiyle veya bu suretlerin insan tarafından tek tek maddî varlıklardan nasıl tecrit edildiği meselesiyle ilgilenmemektedir. Ayrıca, en azından bu kısımda, somut varlıklarda bulunan suretler zihindeki küllîlerin sebebi değildir; bilakis bunlar zihindeki küllîlerin dış tezahürleridir.<sup>42</sup>

Yazarın da belirttiği gibi İbnü'l-Arabî bu bölümde epistemolojiyle veya suretlerin nasıl tecrit edileceği meselesiyle ilgilenmemektedir.<sup>43</sup> Fakat onun, mezkûr iddiasında geçen 'zihin'den ne anladığı açık değildir. Acaba buradaki zihin Tanrısal mıdır, yoksa insan zihni midir? Eğer zihin ile ilki kast ediliyorsa, aynı durum İbn Sînâ için de geçerlidir. Dolayısıyla bu tez iki nazariye arasındaki fark olarak ileri sürülemez. Burada ikinci anlamda zihin de kast edilemez. Çünkü Şeyh-i Ekber'e göre, Mutlak Vücûd ahadiyyetten çeşitli mertebelere sırasıyla tenezzül ederek tecellî etmektedir ve bu mertebelerden önce gelen sonra gelenin sebebidir. Binaenaleyh somut varlıklarda bulunan suretler insan zihindeki küllîlerin sebebi olmalıdır. Dolayısıyla, müellife, İbnü'l-Arabî'nin bunu nerede iddia ettiğini sorma hakkımız söz konusudur.

İbnü'l-Arabî maddî varlıkları gölge varlık olarak değerlendirmekte ve bu varlıklara değinirken Aristo'nun beş küllîsine başvurmamakta; bunları Hakk, taayyün, ayniyet, gayriyet ve gölge gibi (küllî olarak kabul

<sup>41</sup> Masataka Takeshita da, bu iki noktada iki düşünürün mutabık olduğu tespitine katılmaktadır. Bkz. *agm*, s. 145.

<sup>42</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 145.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî'nin bilgi nazariyesi için bkz. Cağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî*, İstanbul, 2008, s. 91-120; Emin Çelebi, "İbn Arabî'nin epistemolojisinde duyu ve akıl", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c. X, sy. 3, 2010, s. 43-56.

edebileceğimiz) kavramlarla değerlendirmektedir. Yukarıda Platon'un da maddî varlıkları beş genel cins (hareket, sükûn, özdeşlik, müşâbehet ve farklılık) ile açıkladığını söylemiştik. Dolayısıyla Şeyh-i Ekber ile Platon'un bu noktada birbirlerine yakın görüşlere sahip olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>44</sup>

İbnü'l-Arabî'nin küllîler konusunda Platon'a olan yakınlığı onun felsefî bir terim olarak cevher kelimesini kullanmaması veya onda, birinci ve ikinci cevherler ayrımının görülmemesinde de müşahede edilebilir. Bu, onun küllîler konusunda Aristo ve İbn Sînâ'dan farklı olduğu başka bir noktadır. Dolayısıyla –yazarın yaptığı gibi– İbnü'l-Arabî'de 'birinci cevher' aramamak veya İlk Muallim'in 'birinci cevher' ile İbnü'l-Arabî'nin 'ayn'ını kıyaslarken bu iki kavramın, bu noktada, farklı olduğunu unutmamak gerekir.<sup>45</sup>

Sayın Takeshita, 'somut varlıklarla karşılaştırıldıklarında küllîlerin somut bir varoluşları yoktur. Bunların var olmayışlarına İbn-Arabî tarafından sık sık işaret edilir. Bunlar zihinde düşünölebilen varlıklar olduklarından, bunların zihnî bir varoluşa (vücûdu zihnî veya aklî) sahip bulduklarını söyleyebiliriz' demektedir.<sup>46</sup> Yazarın bu ifadeleri açık değildir. Fakat müellifin, İbnü'l-Arabî'nin Plâtoncular'dan<sup>47</sup> farklı olarak maddî varlıkların ontolojik açıdan zihnî varlıklardan daha aşağı mertebe bulunduğu düşündüğünü gösteren bir ifadesinin olmadığı cümlesinden,<sup>48</sup> onun İbnü'l-Arabî'nin küllîlerin ma'dûm oldukları ifadesini bunların insan zihnî dışında mutlak anlamda var olmadıkları olarak anladığını çıkarabiliriz.<sup>49</sup>

Yazarın, İbnü'l-Arabî'nin Plâtonculardan farklı olarak maddî varlıkların ontolojik açıdan zihnî varlıklardan daha aşağı mertebe bulunduğu düşündüğünü gösteren bir ifadesinin olmadığı cümlesi yanlıştır. Çünkü –

<sup>44</sup> Doğrusu Platon'un beş genel cinsi ile İbnü'l-Arabî'nin Hakk, taayyün, ayniyet, gayriyet ve gölge gibi kavramlarını karşılaştırmak ve bunlar arasındaki benzerlik ve farklılıkları tespit konusu üzerinde ayrıca durulmayı hak etmektedir.

<sup>45</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 134.

<sup>46</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 133.

<sup>47</sup> Sehven 'Plotinus'tan farklı olarak...' şeklinde çevrilmiştir. Hâlbuki 'Plâtoncular'dan farklı olarak...' şeklinde tercüme edilmelidir. Bkz. Masakata Takeshita, "The theory of universals in Ibn Arabi's fusûs al-hikam", *Uluslararası XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Davud el-Kayseri Sempozyumu* içinde, ed. Turan Koç, Ankara, 1998, s. 108.

<sup>48</sup> Burada, bu cümleden o hükme nasıl varıldığı sorulabilir. Bu konuda bkz. M. Fatih Demirci, *age*, s. 34-48.

<sup>49</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 133.

yukarıda da belirtildiği üzere– İbnü'l-Arabî, aynı bir mevcûdun, akıldan ref' olunamayan ve kendisinden ma'kul olmanın zâil olmayacağı umûr-i külliyyeye istinaden mevcûdiyet kesp etmekte olduğu söylemekte<sup>50</sup> ve böylece maddî varlıkların ontolojik açıdan zihnî varlıklardan daha aşağı merteye bulunduğunu kabul etmektedir.

Eğer yazar, burada bunların sadece zihnî bir varoluşa (vücûd-u zihnî veya aklî) sahip bulunduğunu kastediyorsa, onun bu iddiası da problemlidir. Zira İbnü'l-Arabî, –yukarıda da geçtiği üzere– sıfatların her birinin bir 'hakikat-i vâhid' olduğunu ve bunların aynı varlıklar gibi tafsîl ve tecezzîyi kabûl etmediğini söylemektedir. İbn Sînâ da niteliklerin mutlak olarak var olduklarını ve bu açıdan onların madde sebebiyle bizzat bölünmediklerini belirtmektedir. İki düşünürün bu görüşleri arasındaki benzerlik gözden ırak tutulamaz. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin tafsîl ve tecezzîyi kabûl etmeyen sıfatları, aynı İbn Sînâ'nın nitelikleri gibi, insan zihni dışında ve maddî varlıklardan önce –fakat aynı olmayan bir şekilde– mevcut olmalıdır.

Burada İbnü'l-Arabî'nin küllîlerin ma'dûm olduğu ifadesinin ne anlam taşıdığı, bunun görmezlikten mi gelindiği sorulabilir. Ayrıca bununla niteliklerin insan zihni dışında mevcudiyeti tezlerinin nasıl telif edileceği gündeme getirilebilir.

Burada –ilk olarak– İslam düşüncesinde ma'dûm kelimesinin her zaman mutlak yokluk anlamına gelmediği hatırlanmalıdır.<sup>51</sup> Mutasavvıfların a'yân-ı sabitesi,<sup>52</sup> kelimcülerin *ma'lûm-ı ma'dûmu*, filozofların *mahiyeti* ve Mutezile kelimcülerinin *şey-i sabiti*, bilgi konusu ilmî suretleri ifade eder.<sup>53</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, maddî varlıkların küllî niteliklere istinaden var olduğunu söylerken bir de bunların mutlak olarak yok olduğunu iddia ettiği söylenemez.<sup>54</sup> Dolayısıyla onun küllîlerin ma'dûm olduğu ifadesinin onların mutlak yokluğu olarak anlaşılması doğru değildir. İbnü'l-Arabî bu şekilde

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 51-2; I/143.

<sup>51</sup> Bu konuda bkz. Ebu'l-Alâ Affî, "Mutezile'nin ma'dûm nazariyesi ile İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite nazariyesinin karşılaştırılması", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Çağfer Karadaş, c. 6, sy. 6, Bursa, 1994, s. 267-76. Ayrıca bkz. Yusuf Sevki Yavuz, "Adem", *DİA*, İstanbul, 1988, I, 356-7.

<sup>52</sup> A'yân-ı sabite için bkz. Ebu'l-Alâ Affî, *age*, s. 56-60; Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, İstanbul, 1999, s. 215-25; Mustafa Tahralı, "Vahdet-i vücûd ve gölge varlık", *age* içinde, III/25-9.

<sup>53</sup> Mustafa Tahralı, *agm*, III/17.

<sup>54</sup> Bizatihi mümkün mevcûdâtın varlık kazanmasında isimlerin rolü için bkz. Çağfer Karadaş, *age*, s. 206-8.

onların –İbn Sînâ gibi<sup>55</sup> aynî varlıklar gibi mevcut olmadığını söylemiş olmalıdır.

Yukarıda İbnü'l-Arabî'nin, Aristo ve İbn Sînâ'dan ziyade, Platon'a yakın fikirlere sahip olduğunu belirtmiştik. Bu tutum, onun küllî ile kendisine küllîlik ilişen nitelikler arasında tefrik yapmamasında da müşahede edilmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî nitelikleri zâtî ve arazî olarak ikiye ayırmamakta ve cüz'î ifadesini –felsefî bir terim olarak– kullanmamaktadır. Fakat yazarın kendisi, hem mezkûr tespiti yapmakta ve hem de Şeyh-i Ekber'de cüzî ve küllî ayrımı aramaktadır.<sup>56</sup>

Yazara göre, bu iki nazariye arasındaki ikinci fark da şudur: İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinde, suretleri kabul eden maddî varlıkların mahiyeti açık değildir. Aristoteles ve Müslüman filozoflara göre, maddî varlıkların teşahhusunun ilkesi maddedir. Fakat İbnü'l-Arabî, bu bölümde maddeden bahsetmemektedir. Ayrıca *Fusûs*'da, maddî varlıkların akledilebilirlikten bütünüyle yoksun olup olmadığı ve bu varlıklarının teşahhuslarının ilkesinin ne olduğu açık değildir.<sup>57</sup>

Yukarıda da belirtildiği üzere İbnü'l-Arabî, bizi birbirimizden ayıran bir fârikin bulunduğunu, aksi takdirde vâhidde kesretin de söz konusu olamayacağını<sup>58</sup> belirtmekte ve fakat –*Fusûs* çerçevesinde– bu fârikin ne olduğunu ortaya koymamaktadır. Ancak onun düşüncesinin Aristo'dan çok Platon'a yakın olduğunu tekrar hatırlarsak onun bu tavrını niçin yadırgamamız gerektiğini anlarız.

Yazar, maddî varlıkların akledilebilirlikten bütünüyle yoksun olup olmadığını açık olmadığını söylerken ne demek istemektedir? O, bu iddiası ile İbnü'l-Arabî'nin umûr-i külliye'nin her bir mevsûfta, zâtî ile zahir olduğu, a'yân-ı mevcûdede hükümlerinin bulunduğu ve fakat bunların aynını oluşturdukları bu aynî varlıklar gibi tafsîl ve tecezzîyi kabûl etmedikleri ifadelerini nasıl telif etmektedir veya yazar bu sözlerden ne anlamaktadır?

Sayın Takeshita, iki düşünürün küllîler hakkındaki düşünceleri mukayese edildiğinde, İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin, özellikle İbn Sînâ'nın nazariyesi karşısında oldukça basit ve sade olduğunu iddia eder. O, İbn

<sup>55</sup> İbn Sînâ da 'küllî niteliklerin insan zihni dışında mevcut olmadığını' ifade emekte, fakat o bu ifadesiyle bunların sayısal olarak bir maddî varlıklar gibi mevcut olmadığını kast etmekte, yoksa onun bu tavrı akledilirlerin mutlak varlıklarını inkârı anlamına gelmemektedir. Bkz. M. Fatih Demirci, *age*, s. 96-8.

<sup>56</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 132, 134.

<sup>57</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 145-6.

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *age*, 53; I/152.

Sînâ'nın 'atlık' ile 'külli'yi birbirinden ayırt etmesi ve buna atlığın ne tümel, ne de tikel olmasını buna delil olarak ileri sürer.<sup>59</sup>

Yukarıda belirtildiği üzere, küllî ile kendisine küllîlik ilişen niteliğin birbirinden ayrılmaması durumunda, birçok varlığın paylaştığı ve bunlara küllînin yüklem olmasına dayanak teşkil eden ortak tabiatın ve dolayısıyla küllînin ortaya konması zorlaşacaktır. Dolayısıyla akledilir niteliklerin zihin dışındaki realitesini kabul eden bir filozofun küllî ile kendisine küllîlik ilişen bir niteliği birbirinden ayırmaması, onun tezini zayıflatan önemli bir hataya yol açar. Yazar, İbn Sînâ'nın bu şekilde kendini mezkûr hatadan koruduğunun farkına varamamaktadır.<sup>60</sup>

Yazar İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin daha basit ve sade olduğu iddiasını –yukarıda cevaplanandan başka– ne gibi delil veya delillerle temellendirmektedir? Acaba Şeyh-i Ekber eserlerinde daha çok hatabî ve hayalî bir dil kullanmakta ve fakat İbn Sînâ böyle bir üsluptan mümkün olduğu kadar uzak durmaya çalışmakta değil midir? Son sorunun cevabı olumsuz ise, İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinin İbn Sînâ'ninki karşısında daha sade değil, bilakis daha karışık olduğu iddia edilemez mi?

Masakata Takeshita, mevcûdât-ı aynîye kelimesini maddî ve somut (*concrete*) varlıklar olarak karşılamaktadır.<sup>61</sup> Onun bu tavrının da doğru olduğu söylenemez. Bu noktada ilk olarak şunu söyleyebiliriz: yazarın kendisinin de belirttiği gibi, İbnü'l-Arabî Allah ile melekleri küllî varlık olarak kabul etmemekte, onları aynî varlık olarak nitelemektedir.<sup>62</sup> Allah'ın ve meleklerin maddî varlıklar olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda aynî kelimesinin maddî veya somut varlık olarak karşılanması mümkün görünmemektedir. Ayrıca –burada– İbn Sînâ'nın müşahhas kavramıyla, sadece, beş duyu ile algılanabilen maddî varlıkları değil, onun bununla zihinde birçok varlığa yüklem olamayacak tüm varlıkları kast ettiğini hatırlamalı ve müşahhas ile aynî kelimelerine yüklenen anlamların –bu noktada– birbirine çok benzediğine dikkat etmeliyiz.

Yukarıda da belirtildiği üzere, İbnü'l-Arabî, küllîler konusunda Platon, Aristo ve İbn Sînâ gibi, realisttir. Dolayısıyla küllîlerin, insan, at gibi linguistik ifadeler olmayıp, tersine insanlık atlık gibi dil-dışı nesnelere olması bu düşüncenin zorunlu bir sonucudur. Fakat Masakata Takeshita, bu niteliklerin hem dil-dışı nesnelere olduğunu ve hem de insan zihni dışında

<sup>59</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 145.

<sup>60</sup> Lloyd P. Gerson, "Platonism and the invention of the problem of universals", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, sy. 87, 2004, s. 242.

<sup>61</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 132.

<sup>62</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 132.

bulunmadığını ileri sürmekte<sup>63</sup> veya bunları sadece akletmenin zihindeki suretleri olarak anlamaktadır.<sup>64</sup> Yazarın bu iki tavrı büyük bir çelişki arz etmektedir.

### 5. Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi ile mukayesesi

Kelamın tartışma konularından biri de Allah ile sıfatlarının münasebeti veya küllî sıfatların O'nun Zâtı ile irtibatı meselesidir. Sıfâtiyye, sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında zât ve mahiyet olarak gerçek bir varlığa sahip olduğunu savunmaktadır. Buna karşı, Muattıla ise, ilâhî sıfatları varlık mefhumu taşımayan isimler olarak görmektedir. Mu'tezile kelâmcısı Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö 321/933) Allah'ın sıfatları meselesini, o güne kadar ileri sürülen düşünceler dışında kalan ahval nazariyesi çerçevesinde çözmeye, mezkûr iki telakkiyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre ahval, cevherle araz arasında vasıta olup onlara varlık ve yokluk, kıdem ve hudûs gibi nitelikler yüklenemez; dolayısıyla bunlar gerçek anlamda var kabul edilmeyen, sadece bir varlığın diğerlerinden tefrik edilmesini sağlayan zihnî ve itibarî niteliklerdir. Ahval cevherle araz, vücûdla adem arasında üçüncü bir kavramdır.<sup>65</sup> Diğer bir ifade ile ahval nazariyesi realizm ile nominalizm arasında üçüncü bir çözüm yolu aramaktadır.

Müellif, ayrıca, –Richard M. Frank'a<sup>66</sup> da dayanarak– Ebû Hâşim'in ahvali ile İbnü'l-Arabî'nin küllîlerinin insan zihin dışında gerçekliklerinin bulunmadığını, ontolojik açıdan bunların nesne (*entity*) olmadıklarını, dolayısıyla her ikisinin de bunların ontolojik statüleri hakkında belirgin bir tarzda paralel görüşler taşıdıklarını iddia etmektedir. Zira –müellife göre– maddî düzende ontolojik açıdan gerçek olan varlıklar sadece atomlar<sup>67</sup> ve arzılardır.<sup>68</sup>

Masataka Takeshita, yukarıdakilere ilave olarak, İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesi ile Ebû Hâşim'in ahval nazariyesini karşılaştırmakta, onun bu nazariyesinin İbnü'l-Arabî'nin küllîler hakkındaki düşüncelerine en yakın nazariye olduğunu iddia etmektedir. Yazara göre, Ebû Hâşim'in 'bilen' gibi bir yüklem gerçeğinin Tanrı ve yaratıklarda aynı olduğu şeklindeki iddiası ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi birbirine çok benzerdir. Hatta bu

<sup>63</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 133.

<sup>64</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 132-3.

<sup>65</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan, İstanbul, 2001, s. 127-56; Yusuf Sevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, İstanbul, 1989, II, 190-92.

<sup>66</sup> *Beings and Their Attributes*, Albany, 1978, s. 92.

<sup>67</sup> Atom veya cevher-i ferd için bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 452-5.

<sup>68</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 145.

benzerlik ahval nazariyesini İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesinin kaynağı olarak düşünülmesini de mümkün kılar. Fakat bu iki nazariye arasında ince bir fark bulunmaktadır: Ebû Hâşim'e göre akledilir gerçeklik anlam bakımından bir sıfat ya da durumdan daha çok bir temel özelliğe (*characteristic*) yakındır. Sıfatlar ya da durumlar (*ahval*) bizzahiti bilinir ya da akledilir değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre, akledilebilir bir gerçeklik (*hakikat*) anlam bakımından bir temel özellikten çok farklı bir sıfatı andırır. Başka bir söyleyişle Ebû Hâşim'de 'bilen' hükmü (yüklem) Tanrı ile insan arasında aynı olduğu halde, İbnü'l-Arabî'de Tanrı ile insan arasında aynı olan şey 'bilgi' sıfatıdır.<sup>69</sup>

Masataka Takeshita –özetlersek– hem Ebû Hâşim'in 'bilen' gibi bir yüklem gerçekliğinin Tanrı ve yaratıklarda aynı olduğu şeklindeki iddiası ile İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin birbirine çok benzerlik arz ettiğini ve hem de ahvalin –küllîlerden farklı olarak– bizzahiti bilinir ya da akledilir olmaması gibi bir farkın bulunduğunu belirtmektedir. Ancak yazar, bu farkı küçük görmekte ve bu nazariyeler arasındaki mezkûr benzerliği öne çıkarmaktadır.

Masataka Takeshita'nın, bu iddiaları problemlidir. Çünkü küllî nitelikler konusundaki en temel mesele –yukarıda da belirtildiği üzere– akledilir niteliklerin insan zihni dışında var olup olmadığıdır. Ahval nazariyesinde akledilir niteliklerin bizzahiti bilinir ya da akledilir olduğunun veya realitelerinin yahut da mutlak varlıklarının kabul edilmemesi, bilakis bunların bir varlığın diğerlerinden tefrik edilmesini sağlayan zihni ve itibarî nitelikler olarak görülmesi, bu nazariyenin bir tür nominalizm olduğunu göstermektedir. Diğer benzerlikler, bu fark yanında, ikinci derecede önemi haiz bir konudur.

Burada Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi ile konseptüalizm arasındaki benzerliğe dikkat çekmeliyiz. Konseptüalizm de, ahval nazariyesi gibi, realizm ile nominalizm dışında yeni bir iddia olarak ortaya çıkmış ve bu iki tezi uzlaştırmaya çalışmıştır. Fakat o, bu niteliklerin realitelerini kabul etmemekle bir tür nominalizm olmaktan kurtulamamıştır.<sup>70</sup> Aynı durum Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi için de geçerlidir.

<sup>69</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 144.

<sup>70</sup> Bu konuda bkz. Etienne Gilson, *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıcından XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar*, çev. Ayşe Meral, İstanbul, 2007, s. 281; Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, 1996, s. 9 ve Martin M. Tweedale, "Abelard, Peter (1079-1142)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy* içinde, ed. Edward Craig, Londra, 1998, I, 11–2.



Masataka Takeshita, İbnü'l-Arabî'nin küllînin eşdeğeri olarak kullandığı hakikat kavramının kelamcıların hakikat kavramına dayandığını iddiası da –yukarıdaki iddia gibi– problemlidir. Çünkü –müellifin de belirttiği gibi– bu kavram kelamcıların gözünde, akıl tarafından kavranan hiçbir gerçekliği temsil etmemektedir. Bu hakikatle sadece, varlıkların her biri diğerinden ayırt edilir.<sup>71</sup> Dolayısıyla kelamcıların bu tavrı konseptualizm veya nominalizm olarak adlandırılabilir. Hâlbuki İbnü'l-Arabî bu konuda realisttir.

Masataka Takeshita, İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesinin felsefi küllîler ile kelamî ilâhî sıfatlar nazariyesinin bir terkibi olduğunu iddia etmektedir.<sup>72</sup> Bu nazariyeler arasında sathî bir takım benzerlikler bulunabilir, fakat İbn Sînâ'nın küllîleri ile Ebû Hâşim'in ahvali –özde– birbirine zıt iki nazariyedir. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin küllîleri de Ebû Hâşim'in ahvaline değil, İbn Sînâ'nın küllîlerine daha yakındır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesinin diğer ikisinin bir terkibi olduğu iddiasının da doğru olduğu söylenemez.

Masataka Takeshita'nın, Ebû Hâşim'in ahvali hakkında söyledikleri doğru olabilir. Fakat onun, İbnü'l-Arabî'nin küllîleri hakkındaki iddiası ve onun düşünceleri ile Ebû Hâşim'in ahval nazariyesi arasında kurduğu benzerlik problemlidir. Çünkü Şeyh-i Ekber'in düşüncesinin bütünlüğü göz önünde bulundurulduğunda –yukarıda da ortaya konduğu üzere– onun küllîlerin ma'dûm olduğu ifadesinin bunların insan zihni dışında mutlak yokluğu olarak anlaşılacağı ortadadır. Ebû Hâşim'in ahvali ise sadece zihnen vardır. Dolayısıyla bu iki tez birbirine zıttır.

### 6. Netice

Bu makalede İbnü'l-Arabî ve İbn Sînâ'nın küllîler nazariyeleri kısa bir şekilde ortaya konmuş; fakat küllîlerin tedai ettirdiği birçok meseleye değinilememiştir. Zira bu mesele, burada, Masataka Takeshita'nın İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesi ve onun İbn Sînâ ile Ebû Hâşim'in bu konudaki düşünceleri ile mukayesesi çerçevesinde ele alınmış, müellifin bu konudaki iddialarının bir kısmı tartışılmıştır.

Masataka Takeshita, hem İbn Sînâ'nın ve hem de İbnü'l-Arabî'nin realist olduğunu, onların küllî niteliklerin ontik gerçekliklerini kabul ettiğini göz ardı etmiştir. Burada, her iki düşünürün, realist bir tavır takındığı ve Şeyh-i Ekber'in bu meseleye dair düşüncelerinin bu hakikat ışığında ele alınması gerektiği noktasında bazı hatırlatmalarda bulunulmuştur.

<sup>71</sup> Masakata Takeshita, *agm*, s. 136.

<sup>72</sup> Masataka Takeshita, *agm*, s. 147.

Bu durumda, İbnü'l-Arabî'nin küllîlerin ma'dûm olduğu ifadesi de mezkûr çerçevede anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle bu ifade küllîlerin mutlak olarak yok oldukları anlamına gelmemekte, bu önerme ile küllî niteliklerin aynî varlıklar gibi bir mevcudiyet içinde bulunmadıkları ifade edilmektedir. Binaenaleyh müellifin diğer iddiaları da bu gerçek karşısında yeniden gözden geçirilmelidir.

Ebû Hâşim'in Allah Teâlâ ile yaratılmış varlıklara yüklem yapılan bir sıfatın aynı hakikati ifade ettiği şeklindeki iddiası, İbnü'l-Arabî'nin bilginin hakikatının Tanrı ya da insan olması gözetilmeksizin aynı olduğu şeklindeki iddiasıyla –zahirde– bir benzerlik göstermektedir. Fakat Masataka Takeshita'nın iddia ettiği gibi, bu benzerlik sebebiyle Ebû Hâşim'in ahval nazariyesinin İbnü'l-Arabî'nin küllîler anlayışa en yakın düşünce olduğu söylenemez. Zira Ebû Hâşim temelde nominalisttir; İbnü'l-Arabî ise bu konuda, İbn Sînâ gibi realisttir. Diğer bir ifade ile İbnü'l-Arabî ile Ebû Hâşim'in düşünceleri bu konuda, temelde, birbirine zıt iki düşüncedir. Şeyh-i Ekber ile Şeyhu'r-Reis'in küllîler nazariyesi ise birbirine daha yakındır. Ayrıca Masataka Takeshita'nın, İbnü'l-Arabî'nin küllîler nazariyesinin felsefî küllîler nazariyesi ile kelamcılarının Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkındaki nazariyelerinin bir terkibi olduğu iddiasının da bir kez daha gözden geçirilmesi bir gerekliliktir.