

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8171
Cilt / Volume: 6 • Sayı / Issue: 11 • Sayfa / Pages: 257-286

Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi

Ibn Sînâ's Ontological Criticism of The Theory of Forms Derived From Aristotle

Dr. Öğr. Üyesi Fevzi YİĞİT

Nevşehir Hacı Bektaş Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Philosophy, Nevşehir, Turkey
fevziyigit58m@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9420-5186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type : Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received : 25.06.2019
Kabul Tarihi / Accepted : 18.09.2019
Yayın Tarihi / Published : 20.09.2019

Atıf Bilgisi / Cite as: Yiğit, Fevzi. "Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açından İdealar Eleştirisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Eylül 2019): 257-286.
<http://doi.org/10.5281/zenodo.3451388>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
/ This article has been reviewed by two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of
Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <http://dergipark.gov.tr/esoguifd>

Aristoteles'ten Hareketle İbn Sînâ'nın Ontolojik Açıdan İdealar Eleştirisi

Öz ► Metafiziği değişmeyen bilgisine ulaşmak olarak tanımlayan Eflâtun, idealar kuramını felsefesinin merkezine yerleştirmiştir. İdealar kuramının kurucusuna göre, değişmeyen ile değişen ayrımı bir anlamda gerçek olsa da asıl olan ve değişmeyen "ideal varlık"tır. Aristoteles ise "hareket etmeyen hareket ettirici" fikrini kabul etmekle birlikte metafiziğin merkezine cevheri koyduğundan hocasının ikili âlem tasnifini yetersiz bulmuş, idealar kuramını eleştirmiş, varlık-mahiyet ayrımının temellerini atmış ve değişimi madde-suret bütünlüğü üzerinden açıklamaya çalışmıştır. İbn Sînâ ise varlık-mahiyet ayrımı üzerinden idealara karşı çıkmış ve mahiyetlerin kendilerinde varlıkları olan ayırık mevcutlar olmadığını ileri sürmüştür. Filozofların idealar konusundaki tavır alışları, metafiziğin konusuyla ilgili görüşlerine de yansımıştır. Eflâtun, metafiziğin konusunu "görünmeyen ve değişmeyen şey" olarak belirlemiştir. Aristoteles ise mevcudu "var olması açısından" inceleyerek hocasını aşmayı başarmış ancak cevheri mevcutla eşleştirmekle geriye düşmüştür. İbn Sînâ ise cevherin yerine mevcudu koymuş ve onu "var olması açısından" incelemeye karar vermiştir. Onun bu tavrı metafiziğin zirvesi ve kendisinden sonrası metafiziği belirleyen nihai tutum olmuştur.

Anahtar Kavramlar: İslâm Felsefesi, Metafizik, İdea, Tümel, Eflâtun, Aristoteles, İbn Sînâ.

Ibn Sînâ's Ontological Criticism of The Theory of Forms Derived From Aristotle

Abstract ► Accordingly, Plato, defining metaphysics as achieving knowledge of the unchanging, placed this theory at the center of his philosophy. Although according to Plato the distinction between the changeable and unchangeable is true, the place of "ideal being" is the essential in the theory. Aristotle accepts the idea of a non-moving mover, but he places being at the center of metaphysics. Therefore, he finds his teacher's classification of the dual world unsatisfactory and criticizes the theory of forms. He laid the foundations of the distinction between being and quiddity and tried to explain the change over the distinction between matter and form. On the other hand, Ibn Sînâ opposed the theory over the distinction between being and quiddity. According to him, the quiddities are not discrete existents as having existence in themselves. The two philosophers' attitudes towards the theory also depend on their views on the real subject of metaphysics. Accordingly, Plato has determined the subject of metaphysics as the invisible and unchanging things. Aristotle, on the other hand, managed to overcome his teacher by examining "being qua being" but fell backwards by identifying substance with being. Ibn Sînâ, on the other hand, replaced substance with being and decided to examine "being qua being". This approach of him became the pinnacle of the metaphysics and the final attitude that determined the metaphysical inquiries after him.

Keywords: Islamic Philosophy, Metaphysics, Idea, Universal, Plato, Aristotle, Ibn Sînâ.

Extended Abstract

When it comes to Ibn Sînâ (Avicenna, d. 428/1037) *forms* were interpreted as rational forms in Demiourgos. The idea of “partaking” was being explained around the theory of emanation since rational forms were placed in the position of an intermediary. Then it can be argued that Platonist commentators succeeded to overcome Aristotle’s criticisms against *forms* and developed new interpretations that can eliminate inconsistency between Plato and Aristotle.

Plato had developed his philosophy on the basis of the *forms* but never abstained to make amendments in the course of time. The source of the theory of forms is the effort to transform the view of the dual world into the view of the mono world. Thus Plato, in the footsteps of his teacher Socrates, achieved to have the knowledge of the universal. However, intellectual universals are reflections of the *forms* which are in and of itself the truth. In any case, Plato who can be named as the founder of essentialist philosophy presented an important difficulty for the Islamic philosophers. It can be argued that Plato fell short of explaining why the One assumed different appearances, although he appeared successful attaching the visibles to the One. He also intermingled the universals and the being which is the essence of the all existence each other, since he could not examined the existence in terms of existence *qua* existence. In order to overcome this confusion, his disciple should step in.

According to Aristotle, essences cannot be existent apart from beings. Things that deserve to be called essence are beings. There is no relationship between the nature and mathematical sciences. This postulate caused him to incline towards biology, and also impeded mathematical applications in technical sciences and cosequently the development of the sciences. The idea of “partaking” necessitates both that the thing should have to discrete causes and between the thing and its idea there should be another third thing’s being. Since the essences come out of the essences only, the universals cannot be causes of the particulars. Aristotle’s this idea was based on the idea of primordiality of the world. *forms* are not strong enough to explain the motion and transformation in the world. The same incapability is valid much in terms of defining the *forms* of the composite beings. Because, the *forms* of the elements of a simple being composed of many composites should come together. And this is non-sense. The criticism that since discrete beings do not have substance, then they are not universal, is lacking in Aristotle. The vagueness of the

distinction between the being and the essence weakened Aristotle's criticisms. Since the problems such as the unity of the existence, the basic structure of it, and separation of it were not addressed enough, solution to the problem of the *forms* delayed.

In sum, actual equivalent of the concept "existent" which underlies the philosophy of Ibn Sīnā is all tangible beings whether rational or material. It is only used to reflect the essential and occasional qualities. Since a personal being is not an intellectual being, it cannot be envisioned to attach it to many beings. However, universals can be used as attributes of the existent. Ibn Sīnā, on the one hand accepted universals as existent in the knowledge of the God -befitting His glory-, on the other hand criticized Plato due to the theory of *forms*.

As it is seen till this point, consequently, there can only be an existential unity and relationship between the visible and the *forms*. To claim the opposite is difficult, however Ibn Sīnā's aim was on this direction. Thus, it can be ascertained that the Necessary Being do not act other than giving existence to the possible essences. In other words, the conception of possible beings is equivalent to the conception of the ideal being.

Keywords: Islamic Philosophy, Metaphysics, Idea, Universal, Plato, Aristotle, Ibn Sīnā.

Giriş

Makalenin konusunu; Eflâtun'un (ö. m. ö. 347) ortaya attığı idealar/küllîler kuramını, Aristoteles'ten (ö. m. ö. 322) hareketle -ontolojik boyutları açısından- İbn Sīnâ'nın (ö. 428/1037) nasıl değerlendirdiği oluşturmaktadır. Böylece dolaylı olarak metafiziğin konusuna da işaret edilmiş olacaktır. Görünen o ki metafiziğin konusunu ve yöntemini ortaya koymada İbn Sīnâ haleflerine belirgin bir üstünlük sağlamıştır. Bununla birlikte o, idealar eleştirisini Aristoteles düzeyine vardırılmamıştır. Bu durum, hem Aristoteles'in iddialarını yenilemeye gerek görmemesinden hem de bazı noktalarda Eflâtun'u Aristoteles'ten daha iyi anlamasından kaynaklanmış olabilir. Keza İbn Sīnâ üzerindeki Yeni Eflâtuncu tesirin bunda etkisi olmuş olabilir.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

Metafizik, varlık bilgisinin bedihi olduğu esası üzerine inşa olunur. Varlığa dair bedihi bilgi, insanda benlik bilinci şeklinde de kendini gösterir.¹ Benlik bilgisi tikel bir bilgiyken şeylerin bilgisi ise tümeldir. Bu noktadan hareketle Eflâton, mantık ilmi cihetinden, genelliğin nesnelere değil de kavramlarda olduğunu fark etmiştir. Bu açıdan idealar âlemi bir tümeler âlemidir. Ancak burada ontolojik genellikle mantiki tümelliğin birbirine karıştırılması gibi önemli bir hata işlenmektedir. Tümel, bir genel kavramın kaplamasının ve ortak özelliklerinin tamlığı ve eksiksizliğini belirtir. Genel ise aynı türden nesnelere ortak özelliklerini ifade etmeye yarar. Uygulamada hiçbir genel kavram tümel değildir. Fakat bu bir mantık sorunu değil, epistemolojik bir sorundur.²

İslâm felsefesinde biraz da İslâm'ın etkisiyle tikellerin bilgisine ermeye ilgili olarak genel bir şüphe duyulmuştur. Asıl ve kalıcı yurdun, gayb âlemi olduğu kabul edilmiş, bu kabullenişin idealar kuramının ifade ettiği anlamla yakınlığı olduğu düşünülmüştür.³ Örneğin, en otantik müslüman düşünürlerden birisi olan ve birçok yeni Eflâtuncu öğeyi hiç çekinmeden kullanan İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), tikel bir nefsin doğasını bir canlının annesine, ruhunu ise o canlının babasına benzetir. Dahası ilahi sureti neredeyse insanın kendisiyle eşleştiren İbnü'l-Arabî, onun hemcinsinin birbirine olan benzerliğinden daha yetkin bir şekilde her insanda bulunduğunu bildirir. Onun bu gibi ifadeleri yanında geliştirmiş olduğu “ayân-ı sâbite” kavramı, neredeyse idea kavramının birebir karşılığı olarak kabul edilebilir.⁴

İbn Sînâ'ya kadar ulaşan Yeni Eflâtuncu mirasta idealar Demiourgos'taki akli suretler biçiminde yorumlanmıştır. Yani idealar mevcut şeylerin asılları olmaktan çok, gerçek âlem ile görünürler âlemi arasında aracı sebeplere indirgenmiş;⁵ dahası Plotinus (ö. 270), ideaları akılla özdeş kabul etmiştir.⁶ Bilindiği üzere Yeni Eflâtunculuğu karakterize eden şey akıldan pay alma

¹ Ömer Türker, “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 10.

² İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, 11. Baskı (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 63-64.

³ Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Giriş*, trc. Şamil Öçal-Metin Özdemir (Ankara: Hece Yayınları, 2014), 95.

⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 7: 235.

⁵ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 365-366.

⁶ Üçer, *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*, 54.

temelinde gerçekleşen sudur/nüzul fikridir. Böylece Eflâtuncu şarihler, Aristoteles'in idealar eleştirisinden kurtulma ve Aristoteles'le Eflâtun arasında bu konuyla ilgili bir uyumsuzluk bulunmadığını ispat etme yoluna girmişlerdir.⁷ Konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'nın böyle bir endişe içerisinde olmadığı malumdur. Şimdi sırasıyla Eflâtun, Aristoteles ve İbn Sînâ'nın idealar kuramına dair düşüncelerini incelemeye çalışalım.

1. Eflâtun'un İdealar Kuramını Ortaya Atışı

Eflâtun, sistem kuran ilk metafizikçi unvanını almaya layık görülmüştür.⁸ Ona göre, epistemolojik açıdan her zaman dile getirilmeye çalışılan ve felsefi bir sistemin etrafında örüldüğü ana fikir, en sağlam ve en temel fikir olmalı; onunla uzlaşan her fikir doğru, uzlaşmayan ise yanlış sayılmalıdır. Onun felsefesinde bu metafiziksel ana fikir, idealar kuramıdır.⁹ Bu kuram gerçekle yani değişmeyen ile görünen yani değişen arasındaki ayrıma dayanır.¹⁰ Bu ayrım üzerinden ifade etmek gerekirse filozof, gerçeğin yani değişmeyenin bilgisine ulaşan kişidir.¹¹

Öyleyse idealar kuramının özünü şu düşüncenin oluşturduğu söylenebilir: Gerçeklik sahibi asıl varlık, beş duyuyla idrak edilen görünürlerden ibaret olmayıp tür ve nitelik sahibi varlıklara işaret eden idealardır.¹² Her ne kadar bu teori Eflâtun tarafından başlangıçta siyasi saiklerle ileri sürülmüş olsa da sonrasında yine onun tarafından kendisine evreni açıklama görevi verilmiştir. Ayrıca temelde Eflâtun; Sokrates'in (ö. m. ö. 399) ahlaki öğretileri sağlam bir felsefi zemine oturtma ve böylece ahlakın değişmezliğini temin için değişmeyenin bilgisini ortaya koyma gayretinden etkilenmiştir. Sonuç olarak bu

⁷ İbrahim Halil Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Mahmut Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), 51- 56.

⁸ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 10. Baskı (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 190, 198.

⁹ Eflâtun, *Phaidon*, trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 100a.

¹⁰ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, trc. Muammer Sencer, 3 cilt (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 1: 231.

¹¹ Eflâtun, *Devlet*, trc. Sabahhatin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, 32. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017), 484a.

¹² İslam felsefesinde bu temelde gerçekleşen tartışma, varlık ve mahiyet ayrımı üzerinden gerçekleşecektir. Eflâtun idealist tutumuyla mahiyetçi bir felsefenin en önde gelen temsilcisi olacaktır.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

kuram, kendisinden önceki açıklamalarla karşılaştırılınca gerçek anlamda metafizik sayılabilecek ilk kuramdır.¹³

Eflâtun, idealar kuramını geliştirirken birçok filozofun etkisi altında kalmış ve zaman içerisinde kuramını sürekli olarak gözden geçirmiştir. Ruhun ölümsüzlüğüne inanan ve matematiksel izahlarla varlığı açıklamaya çalışan Pisagorculardan başka, duyulur dünyanın sürekli değişkenliğini vurgulayan Herakleitos (ö. m. ö. 475) ve varlığın değişmezliğini fark eden Parmenides'ten (ö. m. ö. 540) etkilenmiştir.¹⁴ Ancak onun başarmaya çalıştığı asıl şey, adı geçen iki filozofun görüşlerini uzlaştırmaya çalışmak olmuştur. Eflâtun, başlangıçta Parmenides'in varlık kuramının etkisiyle ideaları hareketsiz, zaman dışı ve değişmeyen varlıklar olarak tasarlamıştır. Fakat bu şekilde idealarla oluş ve bozuluş âlemi arasında bağlantı sağlanamadığını fark edince duyusalların idealarından pay aldığını söylemiştir.¹⁵

Onun kuramını nasıl temellendirdiğine gelince, Eflâtun'a göre, "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir?" sorusunun cevabını teşkil eden idealar; "Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?" sorusunun cevabı olan duyulurların asılları olarak tesis edilmiştir. Birincileri, düşüncesinin yardımıyla akıl sezinlerken ikincileri ise duyular tasarlamaktadır. Şu halde ikinciler oluş ve bozuluşa tâbidir. Oluşa tâbi her şey bir neden zoruyla meydana gelir. İşte bu anlamda idealar görünürlerin nedenidir.¹⁶

Bunun gibi bütün güzelliklerin kendisinden doğduğu güzellik ideası da bütün güzellerden önce ezeli ve ebedi olarak vardır. Bu yönüyle idea en gerçek varlıktır. Ancak onun görünüm ve varoluş kazanmadan bilinmesi mümkün değildir. Bunun gerçekleşmesi için görünürlerin ondan pay alması gerekmektedir. Bu durum ideada ne bir artış ne bir azalma meydana getirir.¹⁷ Bütün ideaların en üstünü "iyi ideasıdır". Sokrat'ın ahlaki iyisinin Eflâtun'da ontolojik boyut kazandığına göre "iyi" nesnelere sadece ahlaki olumluluk

¹³ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 198-200.

¹⁴ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 233; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 201.

¹⁵ Eflâtun, *Sofist*, trc. Furkan Akderin, Yay. Haz. Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 93; Eflâtun, *Timaios*, trc. Erol Güneş-Lütfi Ay (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 37.

¹⁶ Eflâtun, *Timaios*, 28.

¹⁷ Eflâtun, *Symposion (Şölen)*, trc. Eyüp Çoraklı (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007), 157.

kazandırmaz, aynı zamanda bilinirlik, öz ve varoluş da kazandırır. Ancak bu öz ve varoluş değişmezliğin simgesi olan varlığa yani ideaya dayanır.¹⁸

Buna göre örneğin belirli bir kediye işaret eden “kedi” sözcüğü, ideal kediyle ortak bir yapıya sahip birçok kediden birisini gösterir. Gösterilen kedi, ideal kediyle az çok farklıdır. Çünkü çok sayıda kedi vardır. Şu halde gerçek olan kedi ideal olanken işaret edilen ise gerçek kedinin görüntüsüdür.¹⁹

Görüleceği gibi idea ve görünürler arasında yapılan bu ontolojik ayrım, kozmolojik olarak Eflâtun’un ikili bir âlem tasnifine gitmesine neden olmuştur. Aslında bir olan bu iki âlem sanal olarak ikiye ayrılmış doğru bir çizgiye benzer. Bu âlemlerden bilinir olan simgeleneni diğeri ise simgeyi temsil eder. Buna göre bilinir âlem asıl iken görünür âlem gölge ve yansımadır.²⁰ Eflâtun’un varlık anlayışında idealar âlemine dair kullandığı en dikkat çekici sembol, gölge sembolüdür. Çünkü bu sembol, göreliden mutlak olana, bileşikden basite, maddi olandan maddi olmayana ve görünenden asıl olana zihinsel geçişin en dolaysız araçlarından biridir. Şu halde idealar, görünür âlemin varlığı ve bilgisinin kendisine bağlı olduğu gerçekliklerdir. Yani idealar görünürler âleminin varlık sebebidir. Bu durumda sadece görünürlerden oluşan bir âlem tasarlamak imkânsız iken sadece idealardan oluşan bir âlem tasarlamak mümkündür.²¹

Başka bir anlatımla Eflâtun’a göre Tanrı, nesnelere yaratırken bu ilk örneklere bakmıştır. Ancak nesnelere idealardan pay alması iki ayrı nesne arasındaki gibi bir ilişki değildir. Dolayısıyla pay alma ve bulunma “zuhur” ve “görünüm” şeklinde anlaşılmalıdır. Yani idealar ilk örneklerdir; yeryüzündeki oluş içinde bulunan nesnelere ve duyusal varlıklar ise bunların yansısı, kopyaları ve görüntüleridir. Öyleyse biri asıl, öteki de bunun kopyası olduğundan görünür dünyanın gerçeklik derecesi, idealar dünyasınınkinden daha azdır.²²

¹⁸ Eflâtun, *Devlet*, 509-b.

¹⁹ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 233.

²⁰ Eflâtun, *Devlet*, 509-d.

²¹ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 200-201.

²² Eflâtun, *Parmenides*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say, 2016), 98; bk. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 70-71.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

Bunun için Eflâtun'a göre varlık kelimesi değişime tâbi olmayan ve gerçek anlamda var olan şeyler için kullanılmalıdır. Mevcut şeyler için "bir şey, herhangi bir, bu, şu" gibi değişmeyen şeyleri değil, bunun yerine ortaya çıkmayı ifade eden kelimeleri kullanmalıyız.²³ Anlaşılan *Timaios* ile *Theaitetos* diyalogunun ilgili bölümleri beraberce okununca Eflâtun'un mahiyetçi felsefeden varoluşçu felsefeye yöneldiği söylene de bu yönelimin ürünlerini almak için uzun zaman beklemek gerekecektir.

Felsefe dünyasının en meşhur benzetmelerinden birisi idealar kuramına dair Eflâtun'un geliştirmiş olduğu mağara benzetmesidir. Olmakta olan ile yüce ve değişmez varlığın gerçekliğine işaret eden bu benzetmede, mağaradan maksat görünür dünyadır. Mağarayı aydınlatan ateş ise güneşin yeryüzüne vuran ışığıdır. Mağaradan çıkışı sembolize eden yokuşu tırmanma hareketi, yukarı âlemdeki güzellikleri seyretmek için ruhun düşünülürler dünyasına yükselişidir. Duyumsanan dünya "iyi ideası" tarafından kuşatılmıştır. Ancak insanın bu kuşatmayı algılaması zordur. Bu zorluğu aşmak, bütün iyinin ondan geldiğini anlamaya bağlıdır. Görünür âlemde ışığı yarattığı gibi insanın iç dünyasında doğruluk ve kavrayışı da yaratan odur. Doğruluk ve kavrayış bilgece davranışların nihai sebebidir.²⁴

Şu halde Eflâtun'a göre en önemli idea iyi ideasıdır. Onun yeryüzündeki karşılığı güneştir. Güneş nasıl ki dünyada eşyaları görünür kılıyorsa bunun gibi zihin de idealar vasıtasıyla görür ve düşünür. Oysa insan karanlıklara karışmış oluş ve bozulmuş âlemine baktığında sadece salt sanıya sahip olur. İyi ideası sadece özneye bilgi edinme gücü vermez nesnelere de gerçeklik kazandırır. Hakikat ve bilgi aynı zamanda güzel olandır.²⁵

Şu halde gerçek bilgiye ulaşmayı isteyen kişi aslında gerçek varlığa ulaşmayı istiyor, demektir. Aksi durumda olan kişi sanıların peşindedir. Gerçeğe ulaşmaya karşı içinde beslediği sevgiden ödün vermeyen kişinin ruhu, bilgiye yatkın olması sayesinde her şeyin özünü arar. O özün kendisini ifade eden gerçek varlığa yaklaşan ise onunla birleşir. Bu birleşme doğru ve öz düşünceyi

²³ Eflâtun, *Theaitetos*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 47.

²⁴ Eflâtun, *Devlet*, 517-b,c.

²⁵ Eflâtun, *Devlet*, 508-c; Eflâtun, *Parmenides*, 103.

bulmak ve bilgiye dayalı gerçek hayatın tadına varmak demektir. Ancak bu kişi doğum sancularından kurtulabilir.²⁶

Sonuç olarak Eflâtun varoluşu, var olanın neliğini açıklayarak ortaya koyar. Yani idealar oluşumun nedeni değildir. Onun felsefesinde ideaların tek tek mevcut şeylerin var olma nedeni olmasından bahsedilse bile bu kayıt geçerlidir. Demiourgos, idealara bakarak evrene mümkün olan en iyi şekli vermiştir. Bunun gibi ideal formlar da dış dünyayı biçimlendirerek bizim için kavranılır hale getirmektedir.²⁷ Şu halde Eflâtun'un idealarının iki çeşit vazifesi olduğu söylenebilir: âlemin ontolojik modeli olma ve gerçek bilgiye ulaştırma.²⁸

Son olarak idealar kuramının gelişiminden bahsetmek gerekmektedir. İdealar kuramının gelişmemiş formuna göre her şeyin bir ideası vardı. Ayrıca pay alma fikri, birçok güçlüğün ortaya çıkmasına neden oluyordu. Eflâtun, idealar kuramının ilk eleştirilerini *Parmenides* diyalogunda kendisi yapmıştır. Bazı yorumcular *Theatetus*'ta idealardan bahsetmediğinden dolayı onun bu kuramdan vaz geçtiğini düşünmüştür.²⁹ Eflâtun'un kendi eleştirisi üç başlık altında toplanabilir:

1. Bir ve aynı olmaklık yönünden ideanın, pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Örneğin idealar pek çok şeyin üzerini örten bir örtüye benzetilse üzeri örtülü her bir tikel, örtünün ancak bir parçasıyla eşleştirilebilir. Bu durumda ya idealar ile tikeller arasında mutabakat sorunu ortaya çıkar. Ya da ideanın parçalanması gerekir.³⁰ Buradan anlaşılan idealar kuramının ilkel formunda idealar, görünür varlıklara benzetilmiştir. Eflâtun yukarıda geçtiği gibi görünür nesnelerin doğrudan nedenlerinin görünür nesnelere olduğunu kabul etmiştir.

2. Diğer bir sorun "üçüncü adam" sorunudur. Bu sorun, tikellerin idealardan benzerlik yoluyla pay almaları düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, idea ve tikeller birbirine benzemek zorundadır. Bu zorunluluk

²⁶ Eflâtun, *Devlet*, 518-d.

²⁷ Fadime E. Özkan, *Platon'da Var Olma İle İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2018), 76-79.

²⁸ Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009), 108.

²⁹ Tuba Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, 111.

³⁰ Eflâtun, *Parmenides*, 96.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

ortaya yeni bir idea çıkmasına neden olacak; onun benzediği idea başka bir ideanın meydana çıkmasına sebep olacak ve bu böyle sonsuza kadar devam edecektir. Öyleyse benzer olmaları bakımından tikel mevcutlar, idealardan pay almamalıdır. Ve yine “eşitlik suretinin örneği” eşitlik suretinin kendisiyle aynı olmamalıdır. Eflâtun’a göre her ideanın örneklerinin birbiriyle benzer olduğunu söylemesi “üçüncü adam” itirazını gerektirmez.³¹ Şöyle ki bir suretin örneği olan tikel, aynı suretin başka bir örneği olan başka bir tikele benzeyebilir. Eşitlik ideasına bağlı her bir örnek, özdeşlik ilkesi gereği kendisi ile aynı iken diğer örneklerle benzerdir. Yani eşitlik ideasının iki örneği birbirleriyle hem benzerlik, hem de farklılık taşır. Sonuç olarak mevcut bütün eşitlikler, eşitlik ideasıyla benzerdir; fakat aynı değildir.³² Eflâtun’un söylediklerinden anlaşılan şey; zihinde yerleşik külli bir kavramın ifade ettiği anlam kümesine dâhil bireylerin, dış dünyada birbirlerine benzeyeceği ancak varlıklarının farklı olacağı yönündedir.

3. Üçüncü sorun ise, ideaları bilmenin, bu dünya ve içindeki duyusalları bilmeye bir katkı sağlamamasıdır. Çünkü duyusallar, birbirlerinden doğmaktadır; idealardan değil.³³ Yine duyusalların isimlendirilmesi idealara bakılarak yapılmaz. Mesela bir köleye köle adı, dış dünyadaki efendisinden hareketle verilir. Çünkü efendisinin onu azat etmesi durumunda köle ismi ondan düşer.³⁴

İdealar konusunda Russell’in (ö. 1970) ciddi bir eleştirisi vardır. Ona göre Eflâtun pay alma fikrini, görelî/bağıntı kategorisini anlayamadığından ortaya atmıştır. Eflâtun “a”, “b”den büyük, “c”den küçükse “a”nın hem büyük hem de küçük olmasını çelişkili bir durum olarak değerlendirmiştir. Buna göre “a”nın hem büyüklük hem de küçüklük ideasından pay alması gerekir.³⁵

Yine Eflâtun’un tüy, çamur ve dışkı gibi şeylerin ideası olmadığına karar vermesi yaptığı iyileştirmenin bir sonucudur.³⁶ Çünkü bu şeyler, ideal değer ve karşılıkları olan şeyler değildir. Zamanla Eflâtun’un ideası olan şeyleri dört

³¹ Eflâtun, *Parmenides*, 99.

³² Eflâtun, *Parmenides*, 97.

³³ Bu güçlü eleştiriyi Aristoteles de dile getirmiştir. Eflâtun’un kendisini eleştirmesi objektifliğin ve felsefi tutumun bir gereğidir. Ancak büyük ve öncü filozoflar bunu layıkıyla yapabilmektedir.

³⁴ Eflâtun, *Parmenides*, 100.

³⁵ Russell, *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*, 1: 240.

³⁶ Eflâtun, *Parmenides*, 95.

başlık etrafında topladığı söylenebilir: ahlaki ve estetik değerler; niteliksel anlamlar; türler ve özsel doğalar.³⁷

Yirminci yüzyılda Batı'da yetişen ender metafizikçilerden birisi olan ve aynı zamanda Eflâtun ve İbnü'l-Arabî çizgisinde bir metafizik inşa etmeye çalışan Schoun'a göre, İlke ile tezâhürü arasındaki ilişkiyi, idea ve görüntüsü arasındaki ilişki içerisinde açıklayabiliriz. Şu halde ilkenin tezahür biçimlerini evren içerirken İlke de evrenin ilk örneklerini yani ideaları kendi içerisinde barındırır. Başka bir ifadeyle Tanrı dünyada kutsal nesnelere aracılığıyla ve dünya da Tanrı'da İdealar aracılığıyla mevcuttur.³⁸

Eflâtun'a dair yapılan bu izahlardan şu sonuçlar çıkartılabilir: İdealar ve görünür şeyler var olmakta birleşmekle birlikte idealar varoluşa tâbi değildir. Yani varoluşa tâbi şeyler ideaların sahip olduğu değişmezlik, ebedilik vb. gibi niteliklere sahip değildir. Hakikati elde edebilmek için değişmeyen yani ideanın ve onun zihinsel yansıması olan tümelin bilgisine ulaşmak gerekir. Eflâtun değişmeyen bilgisini şeylerin mahiyetlerinde görmekle mahiyetçi felsefenin kurucusu olmuştur. Hâlbuki şeyler, değişmezliğe sahip asıl gerçeklikler olmayıp zihinsel tümel çıkarımlardır. Bu açıdan Eflâtun, İslâm filozoflarına önemli ve zor bir güçlük armağan etmiştir. Denilebilir ki Eflâtun görünürleri Bir'e bağlamakta başarılı görünmekle birlikte Bir'in niçin farklı görünümlere büründüğünü açıklamakta yetersiz kalmıştır. Ayrıca varlığı varlık olması açısından değerlendirememiş olması yüzünden külliler ile bütün varoluşun kendisine dayandığı varlığı birbirine karıştırmıştır. Bu karışıklığın aşılması için öğrencisi Aristoteles'in devreye girmesi gerekmektedir.

2. Aristoteles'in İdealar Kuramı Eleştirisi

Aristoteles, idealar fikrinin doğuşunu şöyle açıklar: Herakleitos'a göre, sürekli bir akış içerisinde olan duyulurlardan hareketle bilim ve felsefe yapma imkânı olmadığından bazı kalıcı şeylere ihtiyaç vardır. Her ne kadar değişmeye dair Parmenides önemli açıklamalar yapmış olsa da tümeller ve tanımlara ulaşabilmeyi başaran ilk kişi Sokrates'tir. Ancak o, bu ikisine cisimsel

³⁷ Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 206-207.

³⁸ Frithjof Schuon, *Beşer Tecellisi*, trc. Nebi Mehdiyev (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 67.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

varlıklardan ayırık bağımsız bir varlık izafe etmemiştir. Eflâtun ise tümeller ve tanımları ayırık varlıklar kabul ederek onları idealar diye isimlendirmiştir.³⁹

Aristoteles'in meşhur şarihlerinden İbn Rüşd'e (ö. 595/1198) göre, küllînin varlığından şüphelenmek için bir sebep yoktur ancak onun mahiyeti tartışmalıdır.⁴⁰ Yine ona göre, Eflâtun'u idealar fikrine götüren sebep; cins ve türün fertleri arasında sürekli olarak gerçekleşen benzerliktir. Bu benzerliğin sebebi oluş âlemi olamaz. Çünkü bu durumda bir türün kısa zamanda kaybolması gerekirdi. Eğer idealar olmasaydı oluş âlemine rastgelelik hâkim olurdu. Şu halde Eflâtun, şeylerin tanımlarını oluşturan ve onları değişimden koruyan öz ve suretlere idealar adını vermiştir.⁴¹

Aristoteles'e göre matematiksel nesne ve ideaların tözler olduklarını ileri sürenlerden bazıları bu varlıkları iki farklı tür olarak ele almakta, bazıları ise bunların her ikisinin tek bir gerçeklik olduğunu söylemektedir. Diğer bir gruba göre ise yalnızca matematiksel nesnelere, tözlerdir.⁴² Matematiksel gerçeklikler duyusal varlıklar gibi dışsal gerçekliğe sahip tözler olamazlar. Ayrıca matematiksel gerçekliklerin nesnel olarak cisimlere yerleşmiş olduklarını düşünmek de mümkün değildir. Çünkü bu durumda iki cismin bir mekânı aynı anda doldurması gerekir. Bu ise imkânsızdır. Bu imkânsızlığın bir şekilde aşıldığı düşünülse bile duyulurlara yerleşmiş matematiksel şeylerin duyulurun bölünmesiyle bölünmesi gerekir ki bu da matematiksel olanın tanımına aykırıdır.⁴³ Bunun gibi sayıların idealar olması da mümkün değildir. Aksi durumda sayılar arasında toplama yapma imkânı kalmayacaktır.⁴⁴

Aristoteles'in nazarında yalnızca tözlerden pay alınabilir. Çünkü ilineksel olarak pay alma yoktur.⁴⁵ Eşeyli üreyen ve evrimini tamamlamış bütün canlı varlıklar doğal olarak üreme eğilimindedir. Bu eğilim aynı zamanda Tanrısal olana mümkün olduğunca katılmak eğilimidir. Bütün canlılar doğaları gereği üremeyi erek edinirler. Bireysel varlıklar ezeli ve Tanrısal olmadıklarından ancak

³⁹ Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014), 1078b, 15-25-35.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit, 2 Cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1: 398.

⁴¹ İbn Rüşd, *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*, 1: 140-142.

⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 1076a, 15-20.

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1076b, 5, 1077a, 35.

⁴⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1080b, 25.

⁴⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 20.

kendilerince Tanrısal olandan pay alırlar. Çünkü oluş ve bozulaşa tâbi bütün mevcutlar aynı ve sayısal olarak bir kalmaz. Şu halde “her varlığın Tanrısalından pay alma oranı farklıdır; kimi daha çok, kimi daha az ve her varlık ezeli ve Tanrısalından pay alabildiği ölçüde, ezeli ve Tanrısalına katılır; böylece bizzat kendi olarak değil; fakat kendine benzer olarak kalır; sayısal açıdan bir değil; fakat özgül olarak bir kalır.”⁴⁶ *Peri Psukhes* kitabında geçen bu pasaj Aristoteles sistemine aykırı gibi görünmekle birlikte onun idealara tümüyle karşı gelmediğini göstermesi açısından önemlidir. Yani kendi felsefi anlayışı içerisinde kaldığı müddetçe idealar fikri kabul edilebilir. Aristoteles'in idealara itirazları şöyledir:

Eğer bir şey “kendinde bir”den pay alırsa, ezeli-ebedi olandan da pay almış olur. Bu durumda ise “kendinde bir”den tözsel; ezeli-ebedi olandan ise ilineksel olarak pay alır. Hâlbuki ilineksel pay alma mümkün değildir. Şu halde bir şeyden iki yönden pay alınması mümkün değildir.⁴⁷

Aristoteles'e göre saf bir hayal ürünü olan ideaların varlığını ispat ettiği söylenen hiçbir kanıt ikna edici değildir.⁴⁸ Bununla birlikte duyusal anlamda töz olan şeyi ifade eden anlam, zihinsel töz (ikincil töz) diye ifade edilir. Çünkü zihinde olan şey töz olmazsa “çokluğun birliğinin” bu çokluktan ayrı olduğunu söylemenin anlamı kalmaz. Eğer idealarla onlardan pay alan şeyler arasında bir form özdeşliği varsa idealarla bu varlıklar arasında orta bir şey olacaktır. Bu da üçüncü adam çıkmazına neden olacaktır.⁴⁹

Aristoteles, *Metafizik*'in başka bir yerinde pay alma düşüncesini şöyle geçersiz kılmaya çalışır: “Yok oluşa tâbi olan ikilerle, matematiksel dolayısıyla çok olan, ama ezeli-ebedi olan ikiler arasında ikilik bakımından birlik ve özdeşlik olacaktır da kendinde iki ile herhangi bir özel iki arasında bu birlik ve özdeşlik niçin olmayacaktır. Eğer aralarında bir özdeşlik yoksa sadece isim ortaklığı kalacaktır.”⁵⁰ Yani matematiksel şeyler duyulur şeylerle birlik

⁴⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*, trc, Zeki Özcan, 4. Baskı, (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014), 88.

⁴⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 25-35.

⁴⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 5.

⁴⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 990b, 15. Yukarıda geçtiği üzere bu paradoks şu şekildedir: İki şey arasındaki benzerlik bir gerçeklikse bu gerçeklik üçüncü bir şeyin var olmasını gerektirir. Ahmet ile İdeası formda özdeşse buradan üçüncü bir adamın ortaya çıkması zorunludur.

⁵⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1079a, 25-35.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

içerisindeyse mesela ikinin “kendinde iki ideasıyla” aynı olması gerekir. Hâlbuki aynı olmadığından pay alma savı geçersizdir.

Aristoteles'e göre, ideaların töz olup duyuşsal varlıkları hareket ettirmesi ve onların değişim nedeni olması gerekir. Hâlbuki böyle değildir. Şu halde idealardan pay alma sözü; şiirsel ve boş bir sözdür. Örneğin Sokrates'in oğlu, insanlık denilen bir ideadan değil, Sokrat'tan bir pay alır. Pay almayı savunan bazı filozofların pay almadan kastı, “nefsin bilgiyle birleşmesi” diğer bazılarının kastı ise “ruhun bedenle birleşmesi” gibi bir şeydir. Bu tür açıklamalar makbul sayılırsa aslında hiçbir şeyin gerçek anlamda açıklaması yapılamayacaktır.⁵¹ Şu halde Eflâtun'un idealar kuramı bağlamındaki temel eksikliğin “kuvve ile fiil arasındaki ilgiliyi anlayamaması” olduğu söylenebilir.

Aristoteles'in idealara yönelik en ciddi eleştirisi mürekkep varlıklar üzerindedir. Şöyle ki, mürekkep bir varlık kendi şahsında bir olmakla beraber modeli yönünden çoktur. İdealar yani “kendinde hayvan”, “kendinde insan” ve “kendinde at” mevcutsa, ya hayvan sayısal olarak tek ve aynı şey olur veya o, her türde farklı bir şey olur. Ancak onun tanımda bir ve aynı şey olduğu açıktır; çünkü hayvan kavramı, insan için de at için de aynıdır. O halde eğer bir birey ve bağımsız bir varlık olan “kendinde insan” varsa, onun kendilerinden meydana geldiği hayvan ve iki ayaklı da zorunlu olarak bireysel ve bağımsız varlık olarak var olması gerekir. Yani “kendinde hayvan” da töz olmalıdır. Bu durumda bireysel her bir canlının hem “bir ideasından” hem de kendi türüne ait ideadan pay alması gerekir ki bu, mümkün değildir. Ayrıca idealar kuramının kabulü durumunda cins ve türlere ait idealar arasında bireyleri yönünden de karışıklık yaşanır. Mesela “kendinde hayvanın” iki ayaklı ve çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır; çünkü bu halde bir şey, aynı anda karşıt niteliklerle vasıflandırılmış olacaktır. Belki burada iki şeyin yan yana gelmesinden, yani birbirlerine bitişik olmaları veya birbirlerine karışmalarından söz edilecektir; ancak bütün bu varsayımlar aynı şekilde saçmadır.⁵²

Aristoteles'e göre her varlığı ancak mahiyetini bildiğimizde biliriz. Mahiyet ya bütün idealarla ilgili olarak şeyin aynıdır veya onların hiçbirisiyle ilgili olarak şeyin aynı değildir. Eğer aynı ise ayrı varlıklara sahip idealar fikri geçersizdir.

⁵¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1045b, 5-20.

⁵² Aristoteles, *Metafizik*, 1039a, 25-30, 1039b, 5.

Eğer aynı değilse yani varlık'ın mahiyeti varlık değilse, geri kalan bütün ideal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır. Yani idealaların herhangi bir varlığı olmayacaktır.⁵³ Şu halde Aristoteles'e göre kabul edilebilecek tek ihtimal, idealaların temsil ettikleri varlıkların aynı olup onların dışında bir varoluşa sahip olmamalarıdır. İdealar ile onların mahiyetleri birbirinden farklı ise onların da gerçeklik sahibi idealar olması gerekir. Bu durumda teselsül oluşur. İdealar ile onların mahiyetleri birbirinin aynı ise mahiyet töz olduğuna göre idealardan önce tözlerin olması gerekir. Yani ideaları mahiyetlerinden ayırırsak ideaların bilimi olmayacağı gibi onların mahiyetleri, varlıklar olamaz.⁵⁴

Bu argümanı yorumlaya çalışan Arslan'a göre de tümel, yüklemi olduğu bütün bireylerin tözü olamaz; çünkü töz, mevcuda aittir. Tümel, tek bir mevcudun tözü de olamaz; çünkü bu durumda bütün mevcutların bir ve aynı mevcut olması gerekir ki bu da saçmadır.⁵⁵

Aristoteles *Metafizik*'te Eflâton'un önemli bir çelişmesini yakalamıştır. Buna göre ideaların varlığı kabul edilse bile pay alan varlıklar fail nedenin müdahalesi olmaksızın varlığa gelemesler. Eflâton, varlığa gelen birçok şeyin ideası olmadığını kabul ettiğine göre idealar dışında başka nedenlerin var olduğunu da kabul etmiş olur. Şu halde idealar geçersizdir.⁵⁶

İslâm filozoflarından İbn Rüşd, Aristoteles'e katılarak idealar kuramına ciddi eleştiriler yöneltmiştir. İbn Rüşd, tözsel tümeli, "mahiyet yoluyla bir şeye yüklem yapılan şey" olarak tanımladığından onların gerçek tözler olamayacağını düşünmüştür. Şu halde tümeler bağıntılı şeyler olduğundan asla maddeden ayrı tözler gibi olamazlar. Tümeler kendi altlarında yer alan bireylerden her birine özgü olan bir doğayı değil hepsinde ortak olan bir doğayı göstermektedir.⁵⁷

⁵³ Aristoteles, *Metafizik*, 1031b, 10.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1031b, 5.

⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 357. Ahmet Arslan'a ait dipnot.

⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 1080a, 5-10.

⁵⁷ Salih Yalın, "İbn Rüşd ve Metafizik", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, 9 cilt, ed. Eyüp Bekiryazıcı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 7: 617.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

Yine İbn Rüşd'e göre Aristoteles, Eflâtun'u ilineksel olarak var olan şeyin uzak ilkesini, bizzat var olan şeyin yakın ilkesi yapmasından dolayı eleştirmiştir. Aristoteles ideaların herhangi bir şekilde fail ilke olmasını reddetmiştir.⁵⁸

Aristoteles, kendisinden önceki filozofların ortaya koyduklarından hareketle mantık ilminin unsurlarını bir araya getirmeyi başarmıştır. Bilhassa Hocası Eflâtun'un görüşlerinden fazlasıyla faydalanmıştır. Aristoteles gerçeğin bilgisi olarak tümeli esas alırken Eflâtun'u takip etmiştir. Zaten kavram, tümelin bilgisini temsil eder. Aristoteles'in Eflâtun'dan ayrıldığı nokta görünür tikel mevcutlar ile idealar arasındaki bağıntı meselesidir. Aristoteles bu bağıntı tesisi için ideaların duyulur varlıklarda içkin olduğunu ileri sürmüştür. Öyleyse asıl gerçek olan idealar değil tek tek nesnelere. Tümel olan ise tekilerden soyutlayarak elde edilen şeyden başkası değildir.⁵⁹

Tümel olanın kendisinden alındığı suret ile tekilleşmenin nedeni olan madde, Aristoteles metafiziğinde çok önemli bir mevki işgal eder. Bir şeyin formu mahiyetini temsil ederken, o şeyin maddesi ise onun kabul edicilik yeteneği ve ferdiyet elde etme yönünü temsil eder. Fazlurrahman bu konuda Sühreverdî⁶⁰ (ö. 549/1191) gibi filozoflardan hareketle şöyle soruyor: Form ve madde nasıl oluyor da bilfiil varoluşa neden oluyor? Fazlurrahman'a göre buradaki birinci güçlük şudur: Form denilen şey aslında mevcut bir şeyin mahiyeti yani külli tasavvurudur. Bunun dış âlemde varlığından bahsedilemez. "Salt potansiyel olan" anlamında madde ise zaten bilfiil var olamaz. Şöyle ki maddenin bilfiil var olması ancak form sayesinde gerçekleşir. Öyleyse iki potansiyel bilfiil varoluşa neden olamaz.⁶¹ Suretin Meşşâî felsefede biri ontolojik diğeri epistemolojik iki anlamı vardır. Suret-madde birleşiminden bahsedilirken

⁵⁸ İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 47-48.

⁵⁹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 77-79; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 203.

⁶⁰ Bk. Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, trc. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 90-93.

⁶¹ Eflâtun'un bu soruya cevabı tam da soruda dile getirilen şey olsa gerektir. Mahiyeti oluşturan suret ve madde birleşimi aslında şeyin tam olarak varlığını ele vermemektedir. Sanki mevcut olan bir şeyin mahiyeti o şeyin mevcudiyetinin bir gölgesi gibidir. İslam filozofları bunun için Aristoteles'in madde suret teorisinin eksikliğini varlık veren fail neden anlayışıyla aşmaya çalışmışlardır.

kast edilen ontolojik anlamda surettir.⁶² Anlaşılan Fazlurrahman burada sureti, tümel olan anlamında kullanmakla hata etmiştir.

Güçlüklerden ikincisi ise şudur: Aristoteles, formu bir şeyin tanımı olarak kabul ederken bazen de maddeyi şeyin özüne dâhil etmektedir. Çünkü madde olmaksızın şeyin özelleşip kendisi olması imkânsızdır. Şu halde hem madde hem de form tanımı oluşturuyorsa bu, aslında bir şeyin tanımını hiçbir zaman yapamamak anlamına gelmektedir.⁶³ Fazlurrahman'ın yorumunun aksine Aristoteles'in tanım teorisinde tanım, mahiyetin ortaya konulmasıdır. Mahiyet de ancak bir nesnenin cinsi ve ayrımı üzerinden ortaya konulabilir. Bu durumda bir nesnenin maddesi cinsini; formu ise ayrımını verir.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: 1) Aristoteles'e göre mahiyetler mevcutlardan ayrı olarak var olamazlar. Töz ismi almayı hak eden şeyler mevcutlardır. 2) Matematik bilimlerin doğayla bir bağlantısı yoktur. Bu kabul onun biyolojiye yönelmesine sebep olduğu kadar matematiğin tekniğe uygulanmasını ve bilimlerin gelişmesini geciktirmiştir. 3) Pay alma fikri şeyin iki ayrı nedeni olmasını gerektirdiği gibi şeyle ideası dışında üçüncü bir şeyin varlığını gerekli kılar. 4) Tözler ancak tözlerden ortaya çıktığı için tümeller tikellerin nedeni olamaz. Aristoteles'in bu düşüncesi âlemin ezeli olduğu fikrine dayanır. 5) İdealar âlemdeki hareket ve değişimi açıklayacak güçte değildir. Aynı güçsüzlük mürekkep varlıkların idealarını tespit açısından daha fazla geçerlidir. Çünkü birçok bileşikten oluşan bir şeyin basit unsurlarının idealarının da bir araya gelmesi gerekir. Bu ise saçmadır. Mufarık varlıkların maddesi olmadığı için küllî olmadığı eleştirisi Aristoteles'te yoktur. Varlık mahiyet ayrımının belirgin olarak gelişmemiş olması Aristoteles'in eleştirilerini güçsüz kılmıştır. Varlığın birliği, basit yapısı ve teşkiki gibi meselelerin Aristoteles zamanında yeteri kadar incelenmemiş olması idealar probleminin çözümünü geciktirmiştir.

3. İbn Sînâ'nın İdealar Eleştirisi

İbn Sînâ'ya göre, zamanla olgunlaşan her ilim gibi felsefe de zamanla olgunlaşmış, hitabetle başlayan Yunan bilgeliği mugalata ve cedele evrilmiş,

⁶² Fazlurrahman, "İbn Sînâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian M. Şerif, 2 Cilt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 613. Benzer bir itiraz için bk: Molla Sadrâ, *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-âlem)*, tsh. ve thk. Hüseyin Museviyân, Yönt. Muhammed Hamaneî (Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâm-i Sadrâ, 1378), 44-45

⁶³ Fazlurrahman, "İbn Sînâ", 1: 613.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

sonrasında felsefenin ilk olarak doğa kısmı oluşmuştur. Peşi sıra matematik gelişmiş ve akabinde metafiziğin farkına varılmıştır. Felsefede duyulur olandan akledilir olana ilk geçişte zihinsel karışıklık yaşanmış ve bir grup filozof, bölümlenme yapılırken, her şeyin iki çeşit varlığının olması gerektiğini sanmıştır. Örneğin bu filozoflar insanı ikiye ayırmıştır: oluş ve bozuluşa uğrayan duyulur insan ve soyut/mücerret değişmeyen insan. Yine bu filozoflar ikili ayrımla ortaya çıkanlardan her birinin ayrı ayrı mevcudiyet kazandığını düşünerek soyut olana “ideal mevcut” adını vermişler ve doğal mevcutlardan her birinde akledilir bir suretin var olduğunu; aklın ancak bu sureti algıladığını düşünmüşlerdir. Eflâtun ve hocası Sokrat bu görüşü aşırı bir biçimde savunmuştur.⁶⁴

İbn Sînâ, Eflâtun'un kullanmakta cimri davrandığı varlık/mevcut kelimesini araştırmayı felsefesinin temeline koymuş, bunu da ilk defa Aristoteles'in dile getirdiği “var olması açısından varlık”ı araştırarak yapmıştır. Ona göre -“var olması açısından varlık” perspektifini ileri sürmekle beraber sonrasında bundan geriye düşen Aristoteles'in cevher anlayışında olduğu gibi-varlık, asıl gerçekliktir. Yine varlık, ontolojik gerçekliğin epistemolojik yansıması olarak insan zihninde bedihi olarak idrak edilir. Ancak bu idrakin zihinsel işleme tâbi tutulması sonucu oluşan küllî kavramlar ve “zihni varlık” bedihi olmayıp sonradan elde edilir. Bu sebeple dış dünyadaki mevcutlar asıl gerçeklikleri oluştursa da zihnin elde ettiği şeylerin tamamıyla gerçek dışı olduğu söylenemez. Çünkü küllinin varlığı genel ve tek bir suret olarak bilfiil akıldadır.⁶⁵

Bilindiği üzere İbn Sînâ varlıkları zatlara itibariyle zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayırır. Mümkünleri ise kendi içinde maddesi olanlar ve olmayanlar diye taksim eder. Maddesi olanlar duyulur varlıklar olup belirli bir mahiyete sahiptir. Madde, karşıt olmaya sebep olmaksızın evrendeki birlik ve çokluğun nedenidir. Cismin maddesi bölünebilir iken suret veya türsel tabiatı ise bölünemezdir. Cisimlerin birlik yönleri yani zati nitelik ve suretleri öncelikle var olmakta sonrasında kabul edicilik vasfına sahip olan maddeyle birleşmektedir.⁶⁶ Buradan anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, Yeni Eflâtuncu sudûr

⁶⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2 Cilt (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 2: 55-56.

⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*, thk. Mâcîc Fahrî (Beyrut: Menşurâti Dâri'l İfâğı'l Cedideti, 1982), 257.

⁶⁶ Mehmet Fatih Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Küllîler Meselesi* (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2012), 34-40.

nazariyesinin etkisiyle soyuttan somuta doğru gerçekleşen varlığın iniş yönündeki sudurunda illetin malulüyle birlikte olması gerektiğini düşünür. Yani görünür âlemdeki bir mevcudun illetinden ayrı olarak var olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir.

Öyle ki İbn Sînâ, fiziki âlemin birlik ve çokluğunu konuyla şöyle ilişkilendirir: Fizikî âlemin *birlik* ve *bütünlük* içermesi, varoluşun bütün aşamalarında illetine dayanmasından kaynaklanır ki bunun sonuçlarından birisi heyûlâdır. Ayrıca bu birlik ve bütünlük, bir tür zihinsel tümel anlam taşıması yanında bütün olması itibarıyla kendince bir takım varlık koşullarına sahip olur. Şöyle ki, zihinsel açıdan külli elde edildikten sonra onun cüzi ve parçalı bir bulunuşa sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. O, olsa olsa cüzilere yüklem olur. Bu yüklem olma külli suretin bölünmesini gerektirmez bilakis dış dünyada madde sayesinde bilaraz bölünmesini gerektirir.⁶⁷

Öyleyse külli, şeylerdeki akledilir olan kısımdır. Çünkü işaret edilen hissedilir bir şeyin, kendisine işaret edilen olması cihetiyle, makul olması muhaldir. Konum sahibi farklı şeylerden herhangi birine yapılan işaret ile bir diğerine işaret edilmesi de mümkün değildir.⁶⁸ Kısacası şeyler zati ve arazi nitelikleri yönünden tekil adını alırken cüzi birlik ve bütünlük içerisinde olmaları yönünden küllî adını alır.⁶⁹ Şu halde Tanrı ve Mufârik Akıllar küllî olmakla nitelenemezler. Çünkü madde ile bir bağlantıları yoktur. Bu durumda onların cins ve fasılları da olamaz.⁷⁰

Küllînin üç anlamı vardır: Birincisi, insan kelimesi gibi birçok varlığa bilfiil yüklem olan anlamındadır. İkincisi bilfiil mevcut olma şartı aranmaksızın pek çok varlığa yüklem yapılan anlamındadır. Buna örnek olarak “yedigen ev” tabirindeki yedigen kavramı verilebilir. Yedigen kavramı içerdiği anlam yönünden pek çok şey için söylenebilir. Üçüncüsü, bilfiil birden fazla varlığa yüklem olmamakla birlikte tasavvurda pek çok varlığa yüklem olan anlamındadır. Bunun örneği güneştir. Sonuç olarak küllî: ‘birçok şeye söylenen’ yani tasavvur edilmesi yönünden birçok mevcuda yüklem yapılabilir.⁷¹

⁶⁷ Demirci, *İbn Sînâ Felsefesinde Külliler Meselesi*, 23-24.

⁶⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, trs.), 33.

⁶⁹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 80.

⁷⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26.

⁷¹ İbn Sînâ. *Metafizik*, 1: 172.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

Zihinde küllîlik vasfı kazanan akledilir nitelikler için mutlak, tabîi ve aklî olmak üzere üç tür mevcudiyet söz konusudur. Küllîler, bu üç tür mevcudiyet tarzına ilaveten, bir de mantikî olarak zihinde bilkuvve mevcuttur. Mesela insanlık kavramı, insanlık olması açısından, ne geneldir ne de özeldir; ne bilkuvve ne de bilfiildir. Eğer insanlık bir ya da çok olmaksızın var olmasaydı, insanlık olması bakımından insan, bir ya da çok olurdu. Birlik insanlığa arız olan bir sıfattır ve insanlık bununla tek olur. Bu şekilde insanlığın pek çok niteliği vardır. İnsanlık, tanımıyla örtüşmesi şartıyla genel olurken işaret edilebilir özellik ve arazlarla birlikte alındığında ise özel olur.⁷²

İbn Sînâ'ya göre insanlık olması açısından insanlık artmaz ve eksilmez. Zeyd ile Amr'daki insanlık aynıdır. Öyleyse mahiyetlerde artma ve eksilme olamaz. İnsanlık bireylerde bulunan arazlar nedeniyle "başka" olur. Bu açıdan - yani kendisine arazların ilişmesi açısından- insanlık, soyutlanamaz. Öyleyse küllîler yani akledilirler, İlk/el-Evvel'in zatına yerleşik unsurlar olarak ele alınırsa, İlk'de çokluk oluşur. Yine akledilirler İlk'in zatına eklenti unsurlar olarak kabul edilirse imkânın kendine bitişmesinden dolayı İlk, zorunlu varlık olamaz. Onlar, zattan ayrık ve soyut şeyler olarak kabul edilirse, Platonik idealar ortaya çıkar. Onlar, akıllardan birinde mevcut olan şeylerse bu da imkânsızdır. Şu halde İbn Sînâ'ya göre, felsefede gözetilmesi gereken temel prensip İlk'in zatının çoğalmayacağıdır. Bu prensip korunduğu müddetçe onun mümkün izafesi sorun olmaz. Çünkü İlk'in zati, herhangi bir şeyin varlığına sebep olması yönünden değil, kendisi yönünden zorunludur.⁷³

Mümkün varlıklar Zorunlu Varlık'ın tersine, varoluşlarından farklı olan bir öze sahiptirler. Bu özler, tanım gereği, Zorunlu Varlık'ın doğasına yabancıdır. Onlar, her biri diğerlerinden farklı varlık bölümleri içinde sınıflanabilir olup müstakil kimliğe sahip her tikel nesnenin özleridir. Öyleyse Zorunlu Varlık mümkün varlıklara özlerini değil varlıklarını verir, çünkü Zorunlu Varlık'ın verilecek hiçbir özü yoktur. O, saf ve basit olarak tüm varlığın ta kendisidir.⁷⁴

⁷² İbn Sînâ, *en-Necât*, 256; İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 173-176.

⁷³ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 111.

⁷⁴ Alfred L. Ivry, "Farabî ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi", trc. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmi, Farabî, Beyrûnî ve İbn Sînâ Sempozyumu* (Ankara, 9-12 Eylül 1985) (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1990), Sayı : 42/1, 166-167.

İbn Sînâ'ya göre küllîlik vasfı, zihinde akledilebilir diğer niteliklerin tasavvuruna eklenmektir. İnsan zihni bilkuvve olarak eşyaların kavramsal özlerine sahiptir. İbn Sînâ'da "mantikî küllî" denilince kast edilen şey budur.⁷⁵ Şöyle ki, insan birbirine benzer birçok tikeli algılar. Hafızada biriken algılar zihin tarafından işleme tâbi tutulurken Faal Akl'ın ışığı bunların üstüne düşer. Böylece zihin, tikellere ait olan temel ortak özellikleri bu ışık sayesinde idrak eder. Yoksa küllîler tikellerin içerisinde yerleşmiş şeyler değildir. Mahiyetler ise gerçek anlamda küllî değildir, sadece insan zihnine öyleymiş gibi gelir.⁷⁶

Öyleyse gerçek anlamda küllî olmayan ve insan zihnine öyleymiş gibi gelen mahiyetlerin kaynağı neresidir? Özleri temsil eden mahiyetlere varlık ârız olmadan bunların başka bir âlemde kaim olduğunu düşünmek doğru değildir. Şu halde mahiyet kendisine varlık ilişmeden önce hiçbir varlığa sahip değildir. İbn Sînâ, Aristoteles'in küllîleri ikinci türden cevherler olarak görmesine katılır. Ona göre fertler, belli bir tümel varlık sınıfının bireysel tezahürleridirler.⁷⁷

İbn Sînâ'nın, Platonik idealar hakkındaki en ciddi eleştirisi şöyledir: Canlı olmak itibarıyla, canlı hakkında "bir şey olması şartı olmaksızın" (mutlak olarak) soyuttur demek ile "başka bir şey olmaması şartıyla" (mücerret olarak) soyuttur demek arasında açık bir fark vardır. Şayet canlı, "başka bir şey olmaması şartıyla" dışta bulunan bir şey olsaydı, Platonik idelerin harici varlığı olabilirdi. Aksine canlı "başka bir şey olmamak şartıyla" sadece zihinde vardır. Yani bu durumda onun harici varlığından bahsedilmez. "Bir şey olması şartı olmaksızın" (mutlak) soyut olarak canlıya gelince, onun dışta varlığı bulunur. O halde canlı, salt canlı olmaklığıyla, dışta mevcuttur. Bu durum onun ayırık olmasını gerektirmez; bilakis o, kendinde ilişen şartlardan yoksun olarak dışta mevcuttur. Eflâtuncuların zannettikleri gibi dış dünyada ayırık bir canlı olsaydı; o, bilindik anlamda canlı olamazdı. Çünkü canlı, çoklukta her birinin 'o odur' diyerek çokluğa yüklem olduğu canlıdır. Çoklardan hiçbiri 'o odur' olmadığı için çokluğa yüklem olmayan ayırık canlı, konu dışında kalmaktadır.⁷⁸ Buradan

⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 173. Metafizik kitabında aklın soyutlayarak elde ettiği şeylere "akli suret" ismini verir. İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 528

⁷⁶ Fazlurrahman, "İbn Sînâ", *İslam Düşüncesi Tarihi*, 4 cilt, trc. Osman Bilen, ed. Mian M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1: 627; Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sînâ'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakış", *Bilimname* 2, (2003), 2: 117.

⁷⁷ Ivry, "Farabi ve İbn Sînâ'nın Metafizikindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi", 167-168.

⁷⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 179-180.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

anlaşılacağı üzere mücerret anlamda canlılık zihinde mevcutken mutlak anlamda canlılık ise dış dünyada mevcuttur. Mücerret anlamda canlı yoktur ki bu canlıdan diğer mevcutlar ayrıca pay alsınlar. İbn Sînâ için olsa olsa canlı olan mevcut varlıklardan bahsedilebilir.

İbn Sînâ, *Metafizik*'te bu konuyu işlediği pasajın hemen akabinde canlılığın⁷⁹ tümel anlamda “o odur” biçiminde dışta bir ferdinin olmadığını belirtir. Aristoteles'ten mühlhem bu düşünceye göre “o odur” olması yönünden dıştaki canlı arazlarıyla birlikte doğal canlıdır. Zatiyla alınan canlı ise basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan önce gelir ki onun kökeni İlahi lütuftur. Şu halde canlılığın varlıkta birden fazla tarzı olduğu gibi akılda da böyledir.⁸⁰

İbn Sînâ'ya göre bir grup filozof, soyut suretin ilkesini ayrı olarak düşünmüştür. Onlar matematiksel suretleri ayrı kabul ederken doğal suretleri ayrı kabul etmemişlerdir. Onlara göre bu ikinciler birincilerden hâsıl olmuştur. Sözelimi çukurluk, matematiksel içbükey anlamın maddeye uyarlanması bir sonucudur. Şu halde doğal şeyler matematiksel asılları yönünden ayrı özle sahiptir.⁸¹

İbn Sînâ'ya göre, matematiksel şeyler her ne kadar tanımında maddeden ayrı olsalar da boyutunun bir maddede bulunmaksızın var olması mümkün değildir.⁸² Yine ona göre, Eflâtun'un idealer görüşü bütünüyle yanlıştır. Şöyle ki, doğal suretler, maddeden soyutlandıklarında kendileri olamazlar; matematiksel suretler ise, her ne kadar maddesiz tanımlansalar da, maddesiz var olamazlar. Şu halde idealer, duyulurların doğalarına hiçbir şekilde yüklem yapılamadıklarından tanımlamanın ve burhanın da hiçbir şekilde konusu olamazlar. Arazlar cevherlerde bulunurlar. Her ne kadar tek başına bir niceliğin, bir niceliğe konu yapılması ve tek başına bir niteliğin bir niteliğe konu yapılması dilde mümkün olsa da varlıkta bu mümkün değildir. Şu halde cevher; her şeydeki taraf, sınır ve sondur. Cevherin neligine/mahiyetine dâhil olan yüklem; sınırlı ve sonlu olan cins ve fasıllardır. Çünkü zihin, tek bir şeyin

⁷⁹ İbn Sînâ, tümel canlıyı şöyle tanımlar: “Tümel canlı, canlılardan herhangi birisine, yani suretini bir şekilde hayalinde canlandırdığın herhangi birine nispeti değişmeyen akıldaki tek anlamdır.”

İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 528.

⁸⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1: 526-528.

⁸¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 56.

⁸² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 57.

tanımlanması için sonsuz şeyleri kat edemez.⁸³ Kısacası cevhere dâhil olmayan bir şeyin ona yüklem yapılması mümkün değildir. Yani İbn Sînâcı öğretide “canlılık” gibi herhangi bir tümelin, görünür bir mevcuttan ayrık ve soyut ikinci bir varlığı yoktur. Varlığa dair ne varsa görünürler dünyasında belirginleşir. Şu halde maddi varoluş, içerisinde misali ve ayrık varoluşu taşır. Bu yorum hem varoluştaki birliği yakalamakta daha başarılı gözükmekte hem de Aristoteles’in tabiata gömülü cevher anlayışının fevkine çıkmaktadır.

İbn Sînâ, Eflâtun’un idealar eleştirisinden sonra eleştiri oklarını Pisagorculara yöneltmektedir. Ona göre Pisagorcular şöyle düşünmektedir: Sayı, cevher sahibi bir birlikdir. Böyle olmasaydı sayılardaki çokluk sağlanamazdı. Onlardan kimilerine göre, her matematiksel sayının mevcut bir varlıkla örtüşen belirli bir sırası vardır. Soyutlama esnasında sayının sırası/basamağı ortaya çıkmakta, maddeyle karışması durumunda ise bir insanın veya atın sureti oluşmaktadır.⁸⁴ İbn Sînâ, Pisagorcuların bütün bu hatalarının beş temel sebebi olduğunu belirtir:

Birincisi, onların zannınca bir şey beraberindeki şeyden soyutlanınca onu terk etmiş olur. Buradan hareketle onlara göre akıl, şeylerin beraberinde bulunanlara itibar etmeksizin şeyleri düşünürse onları ayrık olarak akletmiş olur. Oysa bu düşünce geçersizdir. Aksine akıl bir şeyi o şeyin zatı ve o şeyin beraberindeki ile tahlil ettiğinde itibarlar değişir.

İkincisi; “bir” hakkındaki yanlışlarıdır. “İnsanlık “bir” anlamdır.” dendiğinde, bu anlam pek çok şeyde bulunur. Yoksa bu anlam, pek çok şeye ait bir şey değildir ve görelilikle de çoğalmaz. Aksine o anlam, bir babanın bütün oğullarının babası olması gibidir.

Üçüncüsü; onların “bir şeyin özdeşliği açısından kendisi olup başkası olamayacağından” hareketle “birlik ve çokluğun o şeyden başka bir şey olduğunu” bilmemeleri yönündeki yanlışlarıdır.

Dördüncüsü; bir mahiyetin mevcutlardaki varlığından hareketle onun bir veya çok olduğu yönünde zanna kapılmalarıdır.

⁸³ Mühittin Macit, “İbn Sînâ’nın Platon ve Aristoteles’e Karşı Tutumu”, *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009), 270-271.

⁸⁴ İbn Sînâ. *Metafizik*, 2: 58-59.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR ELEŞTİRİSİ

Beşincisi ise onların cevherlerin cevherlere illet olduğunu anlayamamalarıdır. Bu yanılmanın sebebi matematiksel şeylerin maddeden ayırık varlıklara sahip olduğunu zannetmeleridir.⁸⁵

Son olarak İbn Sînâ göğün hareketinin ayırık bir ilkedен kaynaklandığı fikriyle doğrudan hareket ettirmenin cismanî bir durum oluşunun telif edilmişinin nasıllığını, *İşâretler ve Tembihler* kitabında açıklar. Buna göre tümel mutlak ilk iradenin ilkesinin, aklî ayırık bir zat olması gerekir.⁸⁶ Ayrıca sabit olan, ilk hareket ettiricidir ve onun hareket ettirmek için -cismanî bir kuvve olarak- hareket ettirdiği şeye yapışık olması caizdir. Aklî ayırık ilkedен, semavi nefislerin hareket etmesine neden olan feyizlerin taşması da ezeldir.⁸⁷

Bu taşma ezeli bir ilimle külli bir nizam doğurur. Ezelî ilimde beliren zamana uygun olarak kademeli ve belirli bir tertip üzere taşma gerçekleşir. Buna ilahi inayet denir. Bunun için göksel hareketlerin bazen bir çeşit tümel bazen tikel bir iradeyle alaka kurduğu söylenir.⁸⁸

Özetle İbn Sînâ felsefesinin temelini oluşturan “mevcut” kavramının asıl olarak karşılığı aklî veya maddî tüm müşahhas varlıklardır. O ancak mecazî olarak zatî ve arazî nitelikleri dile getirmek için kullanılır. Şahsî bir varlık zihinsel bir varlık olmadığı için onun dışarıdaki birçok varlığa yüklenmesi tasavvur edilmez. Küllîler ise, mevcut şeylerin yüklemi olarak kullanılabilir. İbn Sînâ, bir yandan, küllîleri -Onun şanına yakışır biçimde- Tanrı bilgisinde var olarak kabul etmekte; diğer yandan da Eflâtun'u, idealar kuramı sebebiyle, eleştirmektedir.⁸⁹ Sonuç olarak -anlaşılacağı üzere- görünürler ile idealar arasında ancak varlıksal bir birlik ve ilişki olabilir. Tersini iddia etmek güç olmakla birlikte gerçekte İbn Sînâ'nın kastı bu yöndedir. Şu halde Zorunlu Varlık mümkün özlere varlık vermek dışında başkaca bir eylemde bulunmaz, denilebilir. Yani mümkün varlık anlayışı ideal varlık anlayışına karşılık gelmektedir.

Sonuç

⁸⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2: 59-61.

⁸⁶ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy ve Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 20.

⁸⁷ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 538-540.

⁸⁸ İbn Sînâ, *İşâretler ve Tembihler*, 518.

⁸⁹ Köksal, *Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabi'nin İdealar Kuramının Rolü*, 53, 98.

Eflâtun'a göre ontolojik açıdan idealar gerçek varlıklar iken bilgi açısından ise onlar bilginin varlığına imkân sağlayan tümellerdir. Yani idealar bir tür mahiyet kazanmış varlıklardır. Bu kabul ikili bir evren tasavvurunu gerektirmiştir. Eflâtun'u açık bir idealizme götüren şey, idealar âleminin asıl olduğu; görünür âlemin ise bir hayal ürünü olduğu fikridir. Ancak o pay alma fikriyle bu iki âlem arasında bağlantı kurmaya ve iki âlem arasındaki keskin ayrımı törpülemeye çalışmıştır. Hatta Eflâtun'un kullandığı semboller, düşüncelerini tam olarak ortaya koymada sıkıntı çektiği yönünde yorumlanabilir. Bunun için İslâm dünyasında Eflâtunculuk Aristoteles'in eleştirileri bağlamında yorumlanınca İbn Sinacı Meşşâilik'e ulaşılrken, Plotinus'un yorumlarından hareketle yapılan Eflâtuncu bir okuma İşrakilik'e evrilmiştir.

Eflâtun ve Aristoteles arasında "varlığın gerçekliği" konusundaki farklı tavır alışlar İslâm dünyasında bilhassa İbn Sînâ özelinde varlık ve mahiyetten hangisinin asıl olduğu yönündeki orijinal tartışmalara zemin hazırlamıştır. Buna göre Eflâtun ideaları gerçek varlıklar olarak kabul ederek mahiyetçi bir felsefeye kaymıştır. Aristoteles ise varlık temelli bir felsefenin inşası için mevcut olan şeyin asıl gerçeklik olduğunu söylemiştir. İdeaları sadece zihinsel soyutlamalar olarak kabul eden Aristoteles'i ideaları temsil eden mahiyetlerin mevcut varlıklarla birlikte bulunduğunu iddia ederek kendince tutarlı ve güçlü bir sistem geliştirmiştir. Bunun bir sonucu olarak onun sayesinde dört neden teorisi ve madde-suret ayrımı daha rasyonalist izah biçimleri olarak felsefedeki yerini almıştır.

Aristoteles'in ideaları eleştirisindeki dayandığı temel, duyusal âlemin ezeli bir varoluşa sahip olduğu fikridir. Aristoteles'in yukarıda anılan mahiyetlerin töz olduğu yönündeki görüşü idealar lehine bir yaklaşım olmakla birlikte o mahiyetleri varlıklarından ayırmaz. Aristoteles'in yaptığı şey aşkın olan ideaları mevcutlarda içkin kılmak olmuştur. Onun idealara karşı sert çıkışları; "varlığın soyut âleme çıkıldıkça daha güçlü, şiddetli ve parlak olduğu" fikrine katılmamaktan, kaynaklanıyor gibidir. Aristoteles'in, Eflâtun'un kullandığı gölge ve ayna gibi bazı sembollerini doğru değerlendiremediği ve bu yüzden hocasının metafizik anlayışından uzaklaştığı söylenebilir. Buna karşın Eflâtun, pay alma fikrini bir tür tecelli etme ve sudur biçiminde tekrar yorumlamıştır. Eflâtun'un bu tutumu varlığı görülenle görülmeyen ayrımı Müslüman filozofları derinden etkilemiştir.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NİN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR ELEŞTİRİSİ

İbn Sînâ varlığı/mevcudu metafiziğin merkezine yerleştirmekle Aristoteles'e yaklaşmış ancak onun yaptığı gibi bütün ilgisini doğaya yöneltmemiştir. O, maddi olanın soyut olanla irtibatını madde-suret teorisi üzerinden inşa ettiğinden Eflâtuncu idealar kuramına pek bir ihtiyaç duymamıştır. Ancak doğaüstü varoluşa karşı gösterdiği yoğun ilgi sebebiyle Eflâtun ve yeni Eflâtunculuktan etkilenmiştir. Bu meyanda külliler, maddi şeylere varoluşunu veren akledilirler ile eşleştirilebilir. Bu anlamdaki küllilerle zihinsel soyutlama ile elde edilen kavramlar yani dış dünyadaki türün bütün fertlerini ifade eden “genel” kelimesi birbirine karıştırılmamalıdır. Bunun gibi İbn Sînâ metafiziğinde Zorunlu Varlık mümkünlere özlerini yani mahiyetlerini değil varlıklarını verir. Bu Vacip Varlık'ın saf varlığının mümkünler tarafından tesir altına alınamayacağını da ifade eder.

Sonuç olarak Eflâtun'un “Bir” olan varlığı iki düzlemde değerlendirmesi ve ideaya karşın görünür olanı bir gölge ve yansıma olarak değerlendirmesi İslâm dünyasında filozof ve metafizikçi mutasavvıflar tarafından kabul görmüştür. Ancak o, metafiziğin konusunu “varlık olması bakımından varlık” seviyesine çıkaramamıştır. Bu başarı Aristoteles'e ait olmakla birlikte “varlık olması açısından varlığı” cevher ile sınırlandırması onun “iki ileri bir geri” tarzında hareket ettiğine yorumlanabilir. İbn Sînâ ise idealar kuramında Eflâtun'a açıkça karşı çıksa da kendisine ulaşan Yeni-Eflâtuncu mirası sahiplendiği söylenebilir. İbn Sînâ esas başarısını “varlık olması açısından varlığı” cevherle sınırlı görmemekle göstermiştir. Bu geniş görüşü ona metafizikçilerin şeyhi olma niteliğini kazandırmıştır. Ancak İbn Sina'nın dile getirdiği varlık görüşünün belirginleşip yeterli sonuçlarının elde edilebilmesi için İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın gelmesini beklemek gerekmiştir.

Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

Aristoteles. *Ruh Üzerine (Peri Psukhes)*. Trc. Zeki Özcan. 4. Baskı, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2014.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. 10. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2016.

- Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Sina'nın Bilgi Teorisine Genel Bir Bakışı". *Bilimname* 2/2, (2003): 103-117.
- Demirci, Mehmet Fatih. "İbn Sînâ Felsefesinde Külliler Meselesi" (Doktora Tezi: Marmara Üniversitesi, 2012), 34-40.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 11. Baskı. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Eflâton. *Devlet*, 32. Baskı. Trc. Sabahhatin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2017.
- Eflâton. *Parmenides*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say, 2016.
- Eflâton. *Phaidon*. Trc. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâton. *Sofist*. Trc. Furkan Akderin. Yay. Haz. Ahmet Cevizci. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Eflâton. *Symposion (Şölen)*. Trc. Eyüp Çoraklı. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2007.
- Eflâton. *Timaios*. Trc. Erol Güney-Lütfi Ay. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Eflâton. *Theaitetos*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Fazlurrahman. "İbn Sînâ", *İslâm Düşüncesi Tarihi*. Ed. Mian M. Şerif. 2: İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Ivry, Alfred L. "Farabî ve İbn Sînâ'nın Metafiziğindeki Yeni-Eflâtuncu Öğelerin Değerlendirilmesi". Trc. Ahmet Cevizci, *Uluslararası İbn Türk, Hârezmî, Farabî, Beyrûnî ve İbn Sinâ Sempozyumu*, 163-174. (Ankara, 9-12 Eylül 1985) Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, (1990). Sayı : 42/1.

ARİSTOTELES'TEN HAREKETLE İBN SİNÂ'NIN ONTOLOJİK AÇIDAN İDEALAR
ELEŞTİRİSİ

- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Rüşd. *Aristoteles Metafizik Büyük Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Trc. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Necât fi'l-Hikmeti'l-Mantikiyye ve't-Tabiiyye ve'l-İlâhiyye*. Thk. Mâcit Fahrî. Beyrut: Menşurâti Dâri'l İfâğı'l Cedideti, 1982.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, trs.
- Köksal, Tuba. "Bilgi Edinme Sürecinde Platon ve Farabî'nin İdealar Kuramının Rolü". Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, 2009.
- Leaman, Oliver. *İslâm Felsefesi Giriş*. Trc. Şamil Öçal-Metin Özdemir. Ankara: Hece Yayınları, 2014.
- Macit, Mühittin. "İbn Sînâ'nın Platon ve Aristoteles'e Karşı Tutumu", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri*, (İstanbul: 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak-Nevzat Özkaya. 267-277. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Molla Sadrâ. *Risâle fi'l-hudûs (Hudûsü'l-'âlem)*. Tsh. ve thk. Hüseyin Museviyân, Ed. Muhammed Hamaneî. Tahran: Bunyâd-i Hikmet-i İslâm-i Sadrâ, 1378.
- Özkan, Fadime E. "Platon'da Var Olma İle İdea Arasındaki İlişki ve Yeni Platoncu Yorumu Üzerine Bir Karşılaştırma". Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, 2018.

- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ*. Trc. Muammer Sencer, 3 cilt. İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Schuon, Frithjof. *Beşer Tecellisi*. Trc. Nebi Mehdiyev. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Sühreverdî. *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-işrâk)*. Trc. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Türker, Ömer. "Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinde Hareketle Bir Analiz". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015): 1-33.
- Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sina Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Üçer, İbrahim Halil. Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. Ed. Mahmut Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.
- Yalın, Salih. "İbn Rüşd ve Metafizik". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Eyüp Bekiryazıcı. 7: 607-636. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.