

Başkalık Üzerine: İbn Sînâ'nın Görelilik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme*

Zehra Gökgöz**

Öz

Görelilerin varlık tarzı düşünce tarihinde bir tartışma konusudur. Tartışmayı "dış dünyada şahısları bulunan birinci makul" ve "şahıs düzeyinde karşılığı bulunmayan ikinci makul" karşılığında değerlendiren İbn Sînâ, görelinin, dış dünyada işaret edilebilir şahısları bulunan kategorik bir araz olduğu görüşündedir ve eş-Şifâ *Metafizik*'te, benimsediği görüşe karşı öne sürülmüş olan teselsül gerekçeli itirazları ortadan kaldırmayı amaçlayan bir çözüm sunmuştur. Makalede, söz konusu çözümde inşa edilen modelin başkalık anlamı için uygulanabilirliği sınanmış ve bu sınamanın sonucunda başkalığın modelle uyumsuzluğu, bir problem olarak ortaya konmuştur. Problemin kaynağına ilişkin bir incelemede şu tespitler kaydedilmiştir: Kategorik göreliliği/muzâf ve görelilik/izâfet aynı şeyler değildir. İzâfet, kategorik göreliliği temellendiren ve ona indirgenemeyecek genellikte bir kavramdır, çünkü birlik yüklemine çokluk için geçerli olabilmesi izâfet aracılığıyla gerçekleşmektedir. Başkalık, izâfete içkin ve onunla eş kapsamlı genel bir yüklemidir, dolayısıyla kategorik göreliler dâhil olmak üzere bütün mevcudatın var oluşundaki düzenliliği açıklayan en genel kavramlar sınıfına dâhildir. İbn Sînâ'nın *Metafizik*'teki çözüm modeli, izâfetin mahiyetlerdeki sonuçlarını açıklamayı amaçladığı için sonuçları önceleyen, kategorileri aşkın izâfet evrelerine, dolayısıyla başkalığa uygulanamamaktadır.

Anahtar kelimeler: İzâfet, göreliliği, başkalık, İbn Sînâ

Abstract

The mode of existence of relatives has been a matter of debate in the history of thought. Ibn Sînâ, who evaluates the debate through the contrast between "a first intelligible that has individuals in the external world" and "a second intelligible that has no counterpart at the individual level in the external world", believes that the relative is a categorical accident with individuals that can be pointed to in the external world, and in *al-Shifâ Metaphysics* he proposes a solution aimed at eliminating the objections based on the infinite regress against his view. In the article, the applicability of the model built in said solution to the meaning of otherness (*al-mughâyara*) is tested, and as a result of this test, the incompatibility of otherness with this model is revealed as a problem. In an examination of the source of this problem, these findings are noted: The categorical relative/*al-muḏâf* and pure relation/*iḏâfa* are not the same thing. Pure relation is a general concept that founds the categorical relative and cannot be reduced to it, because it is through pure relation that the predicate of oneness (*wahda*) comes to be valid for multiplicity (*kathra*). Otherness is a general predicate that is inherent in and coextensive with pure relation, and thus it is included in the most general class of concepts that explain the order in the existence of all existents including the categorical relative. As Ibn Sînâ's solution model in *Metaphysics* aims to explain the result of pure relation in essences, it cannot be applied to pure relation phases that prioritize results and transcend categories, therefore it cannot be applied to otherness.

Keywords: Pure relation, relative, otherness, Ibn Sînâ

* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne sunulan "İbn Sînâ'da İzâfet Kategorisi" başlıklı yüksek lisans tezi temel alınarak hazırlanmıştır. Makaleyle ilgili önerilerinden dolayı Prof. Dr. Hikmet Yaman'a ve derginin anonim hakemlerine teşekkür ederim.

** Doktor Adayı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı. İletişim: zehragokgoz@gmail.com

Giriş

“Şu kırmızı elma, sağındaki şu kırmızı güle benzerdir” önermesini meydana getiren unsurlar dış dünyada karşılıkları bulunması bakımından incelendiğinde, elma ve kırmızılığın dış dünyada işaret edilebilir şahısları bulunduğunu kabul eden bazı düşünce ekolleri, sağda olma ve benzerliğin dış dünyada varlığını veya varlık keyfiyetini tartışmaya açık görmüştür. Aristoteles’in görelileri müstakil bir kategori olarak içeren cevher-araz şemasını benimsemeleri bakımından ortak bir paydada birleşen bu ekollerin tavırları, genel ve ayrıntılandırılmamış bir kabul, keskin bir ret ve ikisi arasında koşullu kabullerden meydana gelen bir tayf¹ oluşturmaktadır. Tayfın genel kabul kısmında konumlandırılmaya en müsait isim, *Kategoriler*’in müellifi Aristoteles’in kendisidir. Aristoteles, görelilerin varlık tarzını tartışmamıştır. Ancak kategoriler dış dünyayı meydana getiren nesnelere yüksek cinsler altında tasnif olduğuna göre, görelilerde de dış dünyada mevcut birtakım nesnelere tasnif edildiği düşünülmüştür.² Tayfın diğer ucunda görelilerin dış dünyada varlığını reddeden Müslüman kelâmcılar durur. Göreliler onlara göre tıpkı körlük gibi, mevcut nesnelere için doğrulanan, ancak kendileri dış dünyada bulunmayan, zihinde bulunan anlamlardır.³ Bu iki ucun arasında, görelilerin dış dünyada bulunuş

- 1 Tayfın cevher-araz şemasını benimseyenlerle sınırlanması, tartışmanın tarihinde önemli bir yönlendirici olan Stoacıları dışarıda bırakır. Stoacıların gerçekliğin yapısında göreliliğe yer vermedikleri ve Yeni Platoncu düşünürlerin ilgili tartışmayı onların bu görüşüne karşı yürüttüğü, konu üzerine yapılan modern araştırmalarda genel-geçer bilgi hükmünde zikredilmektedir. (Julius R. Weinberg, *Abstraction, Relation and Induction Three Essays in the History of Thought*, Madison & Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965, 82.) Buna rağmen Stoacılar bu derecelendirme kasten dışarıda bırakılmıştır. Çünkü Stoacı ontoloji, mevcudatın birbirinden ayrıntı kategorilerde sınıflandığı Aristotelesçi ontolojiden farklı bir gerçeklik yapısı öne sürmektedir. Bu yapıda her şeyden önce mevcut ve cisim eş kapsamlıdır. “Görelilik durumu”, mevcut cisimlerin hem birbirleri arasındaki ilişkiyi hem de cisimler ile kendileri mevcut olmayıp, cisimlerin varlık ve oluş koşullarını sağlayan “cisim olmayan gerçeklik unsurları” arasındaki ilişkiyi ifade eden sentetik bir kategoridir. (Bkz. Melike Molacı, “Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi”, Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, 80-81.) Bu durumda, özellikle Plötinus ve Simplicius’un Stoacılar karşı görelilik odağında yürüttüğü tartışma, göreliliğin gerçekliğinden öte gerçekliğin yapısı üzerine ilzam amaçlı bir tartışma gibi gözükmektedir. Nitekim Plötinus, ilgili tartışma bağlamında, mevcutları cisimlerden ibaret gören Stoacıların ya akli nesnelere mevcudiyetini (dolayısıyla görelilikleri) kabul etmeleri ya da iddia ettikleri gibi mevcut ile cisim eş kapsamlı ise cisimlerin kendileriyle ayrıştığı nitelikler arasında bulunan akıl, ruh gibi nesnelere, dolayısıyla niteliklerin de isimlerden ibaret olduğunu kabul etmeleri gerektiğini söyler. Orna Harari, “Simplicius on the Reality of Relations and Relational Change,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37 (2009): 250.
- 2 Weinberg, *Abstraction, Relation and Induction*, 68.
- 3 Kelâmcıların cumhuriyetin göreliliklerin hariçte bulunduğunu kabul etmemesiyle ilgili ifadeler ve ademî anlam örnekleri için bkz. Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker, II (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 575, 577; Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, II (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 465, 467. Bu eserlerde aktarılan görüş ve delillere içerik ve biçim bakımından kaynak teşkil eden pasajlar için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1415), 103-4; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meş-rikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 560-63.

keyfiyetini açıklama amacıyla teoriler geliştiren, özellikle İbn Sînâ sonrası Latin felsefe dünyasında çeşitlenerek artan pozisyonlar bulunmaktadır.⁴

Henninger'in yorumu, bu tayfı İbn Sînâ odağına doğru daraltabilmek için önemlidir: Henninger, felsefe tarihindeki görelilik⁵ tartışmalarının bir ispat tartışması değil, keyfiyet tartışması olduğu kanaatindedir.⁶ Çünkü nedensellik zihin dışında, nesnelere bulunduğu düşünülen bir anlamdır ve bu gerçeklik, göreliliğin gerçekliğiyle sağlanabilir.⁷

Kelâmcıları tayfın uç noktasına dâhil kılan şey, sadece görelilerin varlığı meselesini Aristotelesçi cevher-araz şemasıyla uyumlu olarak tartışmış olmaları değildir. Daha önemlisi, onların görüşlerini ispatlamak üzere kullandığı teselsül argümanının gerçekçiler için de aşılması gereken asgari başarı eşiğini oluşturmasıdır. Ekoller ve teoriler çeşitlense de direnç gösteren sorun ortaktır: Görelilerin dış dünyada mevcudiyetini onaylayan bir görüş, her şeyden önce teselsül sorununu bertaraf etmiş olmalıdır.

İki şeyin birbirine göre taşıdığı bir görelilik olarak başkalık (*mugâyeret*), Yeni Platoncu şârihlerle başlayan ve Latin Batı felsefesinde zenginleşen görelilik tartışmaları bağlamında, mercek altına neredeyse hiç⁸ alınmamıştır. Bunun yerine tartışmalar, bir mahiyetle özelleşen görelilikler üzerinden sürdürülmüştür. Mesela, benzerlik nitelik kategorisindeki bir mahiyetle, eşitlik nicelikle, sağda olma cisim cevheriyle bir şekilde alakalıdır ve varlık tarzı soruşturulan görelilikler bunlar olmuştur. Başkalık ise kategorilere göre özelleşmeyen, kategorisi ne olursa olsun kendi özdeşliğine sahip her mevcudun kendinde, kendisi dışındakilere karşı nitelendiği bir anlamdır. Öte yandan başkalık ancak görelî bir kavram olarak düşünülebilmektedir. Bu durumda

- 4 Görelî kavramın dış dünyada karşılığı olmakla beraber zihindeki ve dıştaki görelinin eş biçimli olmadığı ya da göreliliğin nesnelere bir istidat olarak bulunup aklın idrakiyle bilfiil hale gelen "özel bir tür" olduğu gibi muhtelif yorumlar için Jeffrey Brower, "Medieval Theories of Relations", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/reasons-medieval/> (1 Eylül 2020)
- 5 Konuyla ilgili temel kavramlar ilerleyen sayfalarda açıklanacaktır. Kısaca işaret etmek gerekirse "görelilik" İbn Sînâ'nın kullanımında çok anlamlı bir kavramdır, hem kategori kapsamındaki mevcutların isim haline hem de bütün mevcutlar için geçerli olan genel bir duruma delalet eder. Makale boyunca "görelilik" çok anlamlılığıyla uyumlu olarak esnek bir şekilde kullanılacak, problemin gerektirdiği kavramsal berraklığı elde etmek için ise (i) izâfet (ii) görelî/muzâf kavramları arasındaki ayırım gözetilecektir.
- 6 Mark Gerald Henninger, *Relations: Medieval Theories 1250-1325* (Oxford: Clarendon Press, 1989), 4.
- 7 Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600, Volume 3: Logic and Metaphysics* (Londra: Bristol Classical Press, 2012), 88.
- 8 Felsefe tarihine genel olarak bakıldığında ise "başkalık" anlamının Platon düşüncesinde önemli bir konuma sahip olduğu belirtilir. Weinberg, yorum çeşitliliğine işaret etmekle beraber Platon'da başkalığın "iki idea arasında bir idea" olmayıp bütün idealara nüfuz ederek işleyen ve birbirlerinden ayrışmalarını sağlayan ilke hükmünde olduğu görüşünü aktarmakta ve benimsemektedir. Weinberg, *Abstraction, Relation and Induction*, 67. Bu durumda başkalık sıradan bir idea olmadığı gibi sadece bir görelilik de değildir, bütün idealara eşlik eden göreliliğin ilkesidir. Çünkü görelilik hakiki veya itibari başkalaşım gerektirir.

görelilerin gerçeklikteki konumunu açıklamayı amaçlayan her görüşün, başkalık kavramını dikkate almış olması veya başkalığa ilişkin açıklamanın dolaylı olarak elde edilebileceği teorik bir zemini sunması beklenir.

İbn Sînâ'nın görelilerin varlık tarzına ilişkin en ayrıntılı incelemesi, ontolojik probleme çözüm önerdiği *Metafizik* III.10'da bulunmaktadır. İbn Sînâ da ilgili bölümdeki incelemede başkalık anlamına *doğrudan* değinmemiştir.⁹ Bir görelilik olarak başkalığın gerçeklikteki konum ve işlevine dair soruşturmada ilk adım, *Metafizik*'teki çözümün *dolaylı bir başkalık açıklaması* olarak da okunup okunamayacağını sınamaktır. Bunun için öncelikle İbn Sînâ'nın gözünden ontolojik problemi ve bu probleme sunduğu çözüm modelini özetlemek gerekir.

İbn Sînâ görelilerin varlık tarzıyla ilgili tartışmayı iki ihtimal çerçevesinde aktarır: "Başka bir şeye görelilik/izâfet" ya (a) dış dünyada (*a'yânda*) mevcuttur ya da (b) bir nesne algılanıp kavramı zihinde oluştuktan sonra ona ilişen tümellik, tikellik, cinslik, fasıllık gibi nesnenin içinde bulunduğu durumları açıklayan ikinci makul kavramlardandır, dış dünyada karşılığı yoktur.¹⁰ Birinci görüşü sahiplenenlerin delili, dış dünyadaki nesnelerin, bir idrak öznesinin teemmülüne bağlı olmaksızın göreliliklere konu olmasıdır. Biz düşünelim veya düşünmeyelim, kırmızı elma kırmızı gülün sağındadır ve ona benzerdir; Ali, Veli'nin babasıdır. İkinci görüşü savunanlar ise sağda olma ve benzerliğe, kırmızılık ve gülün varlığı gibi bireysel bir varlık atfedilmesi durumunda göreliliğin bulunacağı konumu tasvir eden bir tablo çizmekte ve ortaya çıkan teselsül engeli nedeniyle tablonun dış dünya için uygun olmadığına işaret etmektedir. Teselsüle götüren tablo şudur: Benzerlik, bir araz birimi olarak A ve B kırmızı nesnelere ayrı ise A'da ve B'de bulunmalı ve aynı zamanda ikisinin arasında uzanan bir bağ olarak durmalıdır. Çünkü A'ya mahsus bir şeyin B'ye mahsus bir şeyle alakası arada bir bağ olmaksızın kurulamaz. Bu durumda benzerlik arazi ister A ve B'de ayrı ayrı dikkate alınsın, ister ikisinin arasında uzanan bağ haliyle dikkate alınsın, teselsül meydana gelir.

A ve B'de ayrı ayrı meydana gelen *dikeş* teselsül,¹¹ benzerliğin meydana gelip kırmızıda bulunabilmesi için kırmızının "başka bir şeye görelilik" anlamıyla "birlikte" düşünülmesinin gerekmesi sebebiyledir. Birliktelik de bir göreliliktir ve görelilik müstakil bir araz kabul edildiğine göre o da ilişmek için başka bir "birliktelik" gerek-

9 İbn Sînâ felsefesinde başkalık kavramını mercek altına alan, tez veya makale düzeyinde herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

10 İbn Sînâ, *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 141.

11 Görelinin bir konuda meydana gelmesine engel olan teselsül ile iki konu arasında bağ düşüncesinin oluşturduğu teselsülü birbirinden ayırmak için *dikeş* ve *yatay* terimlerini kullandım.

tirir ve bu sonsuza kadar devam eder. Kırmızıyla yüklem yaptığımız benzerlik, bu şartlarda, kırmızıdan ayrı bir şey olarak aslında hiç elde edilememiş olur.

Öyle görünüyor ki dikey teselsül iddiası, “-e görelilik” anlamı bir mahiyete ilişmedikçe hiçbir görelî türünün meydana gelmemesine dayanmaktadır. Bir mahiyete ilişmemiş haliyle görelilik, bir şeyi başka bir şeyle irtibatlandırma işlevinden başka bir anlamı olmayan, içeriksiz, yalın bir bağıdır. Yalın bağı nitelik kategorisindeki bir nesnede benzerlik göreliliği olarak ortaya çıkması için nitelik arazına ilişmesi ve içeriğini ondan alması gerekir. Nitekim “-e görelilik” neye ilişirse onun karakterine bürünür: Niceliğe ilişirse eşitlik, insan cevherine ilişirse nâtikliğe bağlı özellikleri sebebiyle öğretmenlik gibi görelilikler ortaya çıkar. Bu göreliliklerin ortaya çıkması için her şeyden önce yalın bağı mahiyetlere ilişmesinin gerekliliği, *ilişmenin* de içeriksiz bir bağ olması sebebiyle teselsüle yol açar. Çünkü içeriksiz bir anlamın dış dünyada bir şahıs olarak bulunduğu kabul edilirse kendisinden içerik kazanacağı mahiyetle arasında yine kendisi gibi içeriksiz, sadece bağ işlevi gören bir şahıs, dolayısıyla sonsuz şahıslar bulunacaktır.

A ve B'nin arasında meydana gelen *yatay* teselsül, her görelinin bir eş görelî gerektirmesi nedeniyledir. Benzer olan şey eş benzersiz, baba oğulsuz düşünülemez. A'daki görelî araz sadece A'ya, B'deki sadece B'ye ait olup ikisinin arasında bir bağ şeklinde bulunmazsa görelinin eş görelîyle alakası açıklanamaz. O halde görelî arazın A ve B'yi niteleyebilmesi için onların arasında olması gerekir. İki şeyin arasında var sayılan bağ, taraflarda bulunmak için kendisi gibi iki bağ daha gerektirir ve bu gerektirmenin tekrarı teselsül oluşturur.¹² Ayrıca yatay bağ varsaymak sayıca bir arazın iki konuda bulunmasını gerektirir ki İbn Sînâ'nın bununla ilgili görüşü olumsuzdur.¹³

Buraya kadar aktarılan iki yönlü teselsül, görelinin dış dünyada mevcudiyetine itiraz edenlerin gerekçesidir. İbn Sînâ teselsül probleminde iki yönden de çözüm sunarak görelinin dış dünyada mevcudiyetini savunmaktadır. Çözümün özetine geçmeden önce çözümde yer alan, görelilikle ilgili kavram grubundaki ayrımlara kısaca işaret etmek yerinde olacaktır. Bu kavramlar basitten bileşiğe doğru şöyle sıralanabilir:

Nisbet, izâfet kavram grubundaki en genel anlamdır, izâfet bağlamında ve genel olarak *taraflardan* bahsetmenin ön koşuludur, ancak ve ancak taraflar düşünül-

12 “Görelilik, eğer şeylerde mevcut olsaydı bundan göreliliklerin sonsuz olması gerekirdi. Çünkü baba ve oğul arasında görelilik olacaktır ve o görelilik ya ikisi ya ikisinden biri ya da her biri için mevcuttur. Buna göre babalık, babaya ait oluşu, babaya ilişkin olması ve babanın onun ilişilene olması bakımından görelidir. Yine oğulluk da böyledir. Öyleyse burada (a) baba ile oğul arasındaki ilişkinin dışında, (b) babalığın babayla ve oğulluğun oğulla ilişkisi vardır. Bu durumda göreliliğin başka bir göreliliği olması ve sonsuza dek gitmesi (...) gerekmektedir.” İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 141.

13 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 140; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevi (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1973), 143.

dükten sonra fark edilebilir. **İzâfet/saf görelilik**, “-e görelilik”ten başka bir içeriği olmayan ve ancak *bir şeyin bir şeye göreliğini* sağlayarak kendisi de belirlenim kazanan bir anlamdır. İzâfetin bir şeyle belirlenimi, ortaya görelenmiş bir anlamı; *goreliyi/muzâfı* çıkarır. İbn Sînâ her ne kadar kategorinin doğru adının “izâfet kategorisi” olduğunu söylese de bunu “izâfet anlamı sebebiyle diğer kategoriler için meydana gelen bir kategori” şeklinde anlamak uygun gözükmemektedir. Çünkü kendi kullandığı terminoloji hassasça gözetildiğinde, izâfet kategorisinde sınıflanan mevcutlar, izâfetler değildir; muzâflar/görelilerdir. Mesela benzerlik, bir niteliğin izâfete konu olmuş, görelenmiş halidir ve **hakiki görelidir**. Hakiki sıfatının kapsam dışı bıraktığı görelilik türü, **meşhur görelidir**. Meşhur görelilik olmak, ister cevher olsun ister araz, dış dünyadaki her şey için geçerli bir sıfattır. Çünkü dış dünyada bulunmak, başka mahiyetlerle bir ilişen-ilişilen durumunda bulunmayı gerektirir ve başka bir itibar olmasa dahi, sadece bu ilişmenin taraflar arasında karşılıklı anlamlar gerektirmesi her mevcudu genel anlamda görelilik kılar.¹⁴ Tartışma, kendinde görelilik olsun veya olmasın, dış dünyada bulunması sebebiyle görelilik anlamları nitelenen böylesi *bir çeşit/meşhur* göreliliğin mevcut olup olmadığı hakkında değildir; nesnelere göreli olarak nitelenmesine neden olan anlamın kendisinin, yani hakiki göreliliğin dış dünyada bulunup bulunmadığı hakkındadır.

Tarafların görüşleri bu kavramsal dakiklikle yeniden gözden geçirildiğinde, gerçekçilerin argümanının kavramcılara göre yetersiz veya en azından kapalı kaldığı fark edilecektir. İbn Sînâ'nın sunduğu haliyle gerçekçiler, sağduyuya bağlı bir kesinlikle olumladığımız “Ali, Veli'nin babasıdır” gibi önermelerin dış dünyada doğruluk sağlayıcılarının bulunması gerektiğini beyan etmekte yetinmektedir. Oysa bir önermenin doğruluğu, bütün unsurlarının dış dünyada duyusal veya akli işareti kabil şahıslar olmasını gerektirmez. Nitekim “cisim cinstir” önermesi doğru iken şahıs olarak mevcudiyet sadece cisim için geçerlidir, “cins olmak” ise şahsın zihindeki tümel kavramı için geçerlidir. Gerçekçilerin sağduyuya dayanan ve nisbeten kapalı kalan beyanlarına karşı kavramcılar, İbn Sînâ'nın ayrıntıyla aktardığı görüşlerinde izâfetin doğasını argümanlarına dayanak edinmiştir. Onlara göre benzerlik anlamı tahlil edildiğinde, ortada kırmızının mahiyeti ve izâfetten başka bir şey kalmadığı görülür. Kırmızıyı benzer kılan, izâfete konu olmasıdır. İzâfet, bir araz şahsı olarak mevcut olma şartlarını taşımadığına göre, geriye dış dünyada sadece kırmızının kendisi kalmaktadır.

14 İbn Sînâ, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 154-55; İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 144. “Benzer kırmızı nesnelere” ifadesinde hem benzerlik hem kırmızılık hem de nesne dış dünyada bir ilişen-ilişilen göreliğine konu olmak bakımından meşhur görelidir. Hakiki görelilik ise sadece benzerlik ve ilişmedir.

Bu durumda şu soru sorulabilir: Belirlenim kazanmış bir görelilik (İbn Sînâ'ya göre *görelî*) olan benzerlik, kavramcılara göre nedir? Dış dünyada hiçbir karşılığı yok mudur yoksa dayanakları dışarıda, kendisi fertleriyle beraber sadece zihinde olan “özel bir tür” müdür?

Metafizik'teki ilgili pasaj, kavramcıların teorilerini değil sadece karşı-argümanlarını sunmaktadır ve argümanda kavramcılar, göreliliğin ne olduğunu değil, sadece ne olamayacağını tartışmıştır. İbn Sînâ, böyle bir akıl yürütmede görelilikle ilgili öngörülen ontolojik konumun, “ikinci makul gibi bir durum” olduğunu düşünmüştür. Buna göre, İbn Sînâ öncesinde ve sonrasında çeşitli modellerle yanıtlanmaya çalışılan sorumuzun İbn Sînâ'daki cevabı, genel bir tabirle *ikinci makuldür*. Dolayısıyla İbn Sînâ tarafların görüşlerini (a) nesnelere makulleri zihne alındıktan sonra onlara ilişkin tümellik, cinslik, konu-yüklem olma gibi bir çeşit ikinci makul ve (b) müstakil bir kategoride sınıflanan, dış dünyada mevcut fertleri bulunan ve zihinde birinci derece taakkülle meydana gelen birinci makul olma ihtimalleri karşıtlığında değerlendirmiştir.¹⁵ Şunu belirtmekte fayda var ki karşıtlığın iki tarafındaki ihtimaller de geniş anlamıyla gerçekçi bir tutumun dışına çıkmaz. Çünkü ikinci makuller, dış dünyada şahıs olarak karşılıkları bulunmasa da dış dünyada bulunan şahısların oluşum koşullarını açıklar. *Cisim*, kalem, bulut, at ve insan fertlerinin ortak oldukları anlamdır. Bu ortaklığı ifade eden kavramın kendisi olan “cins”, işaret edilebilir şahıs olmamak anlamında dış dünyada yoktur. Sadece beş tümel için değil, bileşik ikinci makuller olan önerme ve kıyas formları için de aynı şey söylenebilir. Formların kendisi dış dünyada bulunmaz, fakat bu formlarla elde edilen sonuçların dış dünyadaki nesne için doğruluğu, ancak formların nesnenin içinde bulunduğu durumları yansıtmalarıyla mümkün olabilir. O halde İbn Sînâ'nın tartışmayı birinci makul-ikinci makul ihtimalleri karşıtlığında alımlamış olması, şu sınırlandırmayı yapmamıza olanak verir: İbn Sînâ kendisine intikal eden görelinin ontolojisi problemini “hakikî bir kavramcılığın karşısında gerçekçilik” çerçevesinde değil, iki ihtimal barındıran gerçekçilik çerçevesinde değerlendirmiştir. İhtimallerden birinde görelî, işaret edilebilir bir arazdır. Diğer ihtimalde ise cevher, nicelik ve niteliğin işaret edilebilir şahıslar olarak mevcudiyetini sağlayan yapının her şahısta işleyen bir özelliğidir.

I. İbn Sînâ'nın Görelî Modeli

İbn Sînâ görelinin dış dünyada mevcut olduğunu düşünmektedir ve *Metafizik*'te teselsül gerekçeli itirazı aşma amacıyla gerçekçilik lehine bir çözüm önermektedir. Çözüm, dikey teselsüle karşı görelinin aklî, müstakil, kategorik bir tür olduğunun,

15 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 140.

yatay teselsüle karşı ise görelinin iki şey arasında kaim bir anlam olmadığı açıklanmasını içermektedir ve şu temel önermeler üzerinde kurulmuştur: (i) Nesnelerde bir görelilik dayanağı bulunur. (ii) Kavramcıların dış dünyada münferit varlığını kabul etmedikleri izâfet, dış dünyada saf haliyle bulunmaz, fakat belirlenim kazanmış bir görelilik olarak bulunmaktadır. (iii) Görelinin tanımı ve onunla eş biçimli olan makulü görelilik mahiyetinin kendisinden, zihinde meydana gelen makulü de makulün meydana gelme sürecinden ayrı değerlendirilmelidir. (iv) Görelilik, iki şeyde bulunan, arada ve sayıca tek bir araz değildir.

Bu önermelerin birlikte tutarlı açılımıyla ortaya çıkan çözümü, görelinin mahiyetiyle ilgili *Kategoriler*'deki anahtar ifadeler ışığında anlamaya çalışmak uygun olacaktır. *Kategoriler*'de İbn Sînâ göreliliğin türleşmesini açıklama bağlamında şu ifadeler yer verir:

Görelinin tekil varlığı yoktur. Varlığı, nesnelere ilişkin bir şey olmaktır ve özelleşmesi de bu ilişmenin özelleşmesiyledir. Bu ilişmeyle özelleşmek iki şekilde anlaşılır: Birincisi ilişilen ve göreliliğin birlikte alınmasıdır ki bu, ayrı ayrı kategorilerden olur ve görelilik kategorisi değildir; iki kategoriden bileşiktir. İkincisi göreliliğin *böylesi aklı özel ilişmeyle birlikte alınması ve ikisinin birlikte, ilişilene arz olmuş tek bir şey gibi alınmasıdır*. Bu, göreliliğin türleşmesi ve meydana gelmesidir.¹⁶

Pasajda görelinin özel varlığının, yani mahiyetinin akli bir bileşke olduğundan ancak bu bileşkenin bir basit gibi alınmasından bahsedilmektedir. Buna göre “benzer kırmızı” ifadesinde iki kategoriye işaret vardır: Nitelik ve görelilik. Kategorik görelilik “benzerlik”tir. Hatırlanacağı üzere kavramcılar benzerlik dediğimiz şeyden izâfeti çekip aldığımızda geriye sadece niteliğin kalacağını söylemekteydi. İbn Sînâ ise “-e göre olan nitelik”in, nitelikten başka bir kategoride sınıflanan bir tür meydana getirdiğini düşünmektedir. Türleşme bu şekilde gerçekleştiği gibi, bir mahiyetinin kendi varlık tarzıyla uyumlu bir görelilik arzı kabulü de dış dünyada mahiyete eşlik eden dayanakla açıklanır (birinci önerme). Dayanak, cevherin kendileriyle tahakkuk ettiği zâti arazlardan biri olup nicelik veya nitelik kategorilerinden birine dâhildir. Bu durumda cevherdeki araz anlam, aynı zamanda göreliliğin ilişmesinde dayanak işlevi görmektedir. Anlam, araz olarak alındığında nasıl sayıca bir konuda bulunuyorsa dayanak olarak işlev gördüğünde de bir konudadır. İzâfet, dayanak anlamının yeni, müstakil bir mahiyetinin ferdi olarak belirginleşmesi yoluyla dış dünyada mevcut olmaya uygun hale gelir. Dolayısıyla türleşmemiş haliyle izâfetin dış dünyada bulunması söz konusu değildir (ikinci önerme).

16 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 155. Görelinin “tekil varlığının olmayıp başka şeylere ilişmesi”, varlık düzeyinde değil, mahiyet düzeyinde anlaşılmalıdır. Çünkü varlık düzeyinde ilişme, göreliliğe özgü olmayıp diğer arazlar için de geçerlidir.

Görelinin dış dünyada gerçekleşmesinin dikey teselsül engeline takılacağı düşünülerek itiraz konusu kılınmasının nedeni, görelinin akli bileşim aracılığıyla türleşen mahiyeti ile bu mahiyetin herhangi basit bir araz gibi tahakkukunun birbirine karıştırılmasıdır. Görelî mahiyetin oluşumunda gerçekten de bir bileşiklik vardır ve insan akli, mahiyetin makulünü tahlil ettiğinde bu oluşumun temsilinin kendi taakkulünü de yönlendirmiş olduğunu fark eder. Bu fark edişte yakalanan belirlenim kazanmamış izâfete dış dünyada varlık atfedilmesi, teselsül ortamının oluştuğunu düşündürür. İbn Sînâ karmaşayı ortadan kaldırmak için hariçteki görelî, zihindeki görelî ve zihnin “görelîme”sini¹⁷ birbirinden ayırır (üçüncü önerme).¹⁸ Buna göre hariçteki görelî, görelinin tanımında ifade edilen şeydir; *mahiyeti başkasına göre düşünülen* olmaktır.¹⁹ Zihindeki görelî, hariçteki görelîyle eş biçimlidir; başkasına göre düşünülmüş mahiyettir. Görelîme ise zihnin herhangi bir şeyi idrakinde bulunan görelîlik katmanıdır, başka deyişle zihnin işleyişinin bir özelliğidir. İbn Sînâ, görelinin meydana gelmiş makulünün zihinde veya dış dünyada teselsüle yol açmayacağını, bu düşüncenin sebebinin zihnin görelîyi idrak etmesini mümkün kılan özelliği olduğunu ifade etmektedir. Zihin, kendi idrakini nesneleştirebilir ve bunu yaptığında teselsüle kapılır. Görelîme ilk idrakte gerçektir, dış dünya ile eş biçimli olan makulde içkindir, görelîmenin idrak edilmesi ise sonuç olarak ortaya kurgusal makuller çıkarır. Bu durumu şöyle yorumlamaya çalışabiliriz: Zihin, nesneyi, dış dünyada mevcudiyet koşullarıyla uyumlu olarak idrak eder. Mevcut her şeye görelîlik iliştiğine göre,²⁰

17 Görelîme, -e göre söyleme: الإضافة العقلية، القول بالقياس

18 “Görelinin (i) varlıkta bir hükmü, (ii) zihinde de bir hükmü vardır. Zihindeki hükmü zihinde olması bakımındandır, (iii) görelîme olması bakımından değil.” İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 143. Numaralandırma makalenin yazarına aittir.

19 Görelinin tanımının hariçteki görelîye tekabül ettiği, bu tanımın mahiyetin kendisini vermediği İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât*'taki ifadelerinden açıkça anlaşılacaktır: “Görelîlik, düşünüldüğünde mahiyeti –başka bir görelîlik sebebiyle değil– zâtî sebebiyle başkasına göre düşünülen anlamdır. (...) Zatında, düşünülmendiğinde ise başkasına kıyasla düşünülür değildir. Cevher [de] cevher olmak bakımından, mevcut olduğunda varlığı bir konuda olmayandır. Cevherin makulü budur ki bu, onun lazımlarından biridir. [Üstelik] cevherin bu makulü, nefiste bir arazdır.” İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 144. Allan Bäck tanım-hariç ilişkisini bundan farklı anlamıştır. Makalesinde aktardığına göre, İbn Sînâ'da “başkasına göre düşünülen mahiyet” tanımı, kendinde mahiyete tekabül etmektedir, kendinde mahiyet “görelîlik”tir, kendinde mahiyet hariçte veya zihinde olmakla nitelenmediğine göre “görelîlik” mahiyeti ne zihinde ne de hariçtedir. Bu mahiyetin hariçte bulunması ise şahıslarda tahakkuk etmesi ve “görelî” olması anlamına gelir. Allan Bäck, “Avicenna on Relations and the Bradleyan Regress”, *La Tradition Medievale des Categories (XII-XV Siecles), Actes du XIII^e Symposium Europeen de Logique et de Semantique Medievales, Avignon, 6-10 Juin 2000*, ed. Joël Biard ve Irene Rosier-Catach (Leuven: Edition Peeters, 2003), 69, 74-75. Bäck'in ifadelerinin İbn Sînâ'nın açıklamalarının aktarımı olmaktan ziyade bir çeşit yorum olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü *et-Ta'likât*'taki ifadelerin yanı sıra yukarıda alıntılanan *Kategoriler* pasajında ve devamında (*Kategoriler*, 155, 157) görelinin “özel varlığından”, “türleşmesinden” bahsedilmektedir. Zihinde ve hariçte bulunmayan, mutlak mahiyet seviyesindeki görelî de türleşmiştir ve ilişmesi, türleşmesinden sonra gerçekleşmektedir.

20 “Her mevcudun (...) bütün mevcudlara bir çeşit nispeti ve izâfeti vardır.” İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 88.

insan, çokluğun içinde kendileri olarak kalmaları bakımından nesnelere idrak ettiği gibi aynı zamanda nesnelere çoklukla ilişki içinde olmalarını; çokluğa göre konumlanmalarını da idrak eder (görelime veya görelilik idrak). Böyle bir idrakte yakalanan, görelilik mahiyettir. Ancak zihin, kendi idrak fiilini nesneleştirdiğinde, ondaki görelilik özelliğini ayırabilir. Nitekim kendisine ilişkiler ağına gömülü halde sunulan nesneyi bütün ilişkilerden bağımsız, kendinde mahiyet olarak soyutlayabilmesini mümkün kılan da bu ayrıştırabilme özelliğidir. Zihin, ayrıştırdığı “-e görelilik” özelliğini de herhangi bir makulde yaptığı gibi tekilleştirerek dikkate aldığı, dikey teselsül itirazında tasvir edilen durum ortaya çıkar: Belirsiz ve bağlama işlevini gerçekleştirerek tamamlanacak olan bir anlam, yine belirsiz bir bağ gerektirir. Ne var ki İbn Sînâ bu durumun göreliliği idrak esnasında olmadığını, hatta görelilik idrakini/görelimenin kendisinin de bunu gerektirmediğini, bilakis görelimenin nesneleştirilmesi durumunda ortaya çıkabileceğini düşünmektedir: “Akılda, aklın görelilik kabîlinden olan özelliği nedeniyle oluşturduğu kurgusal göreliliklerin bulunması mümkündür.”²¹ Buraya kadar aktarılanlar, çözümün dikey teselsül gerekçeli itirazı muhatap alan kısmıdır.

Yatay teselsül gerekçeli itiraz, her görelinin bir eş görelilik gerektirmesinden yola çıkarak görelinin iki şey arasında, dolayısıyla iki taşıyıcıda bulunan tek bir anlam olduğunu ve bu özelliği sebebiyle, dış dünyada bulunması durumunda taşıyıcılarıyla kendisi arasında teselsül oluşacağını öne sürmekteydi. Bu itiraza yol açan algı, görelinin tanımında başkaya/eş göreliliğe belirleyici bir gönderim olmasıyla desteklenmiştir. “Mahiyeti başkasına göre tanımlanan” olmak, kendisinden başkasının görelilik mahiyette kurucu unsur olduğu şeklinde algılanmış, hatta görelilik, iki şehir arasındaki yola benzetilegelmiştir: Yol, hangi şehir için düşünülürse ona aittir.²²

- 21 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 143. Görelinin *makulü* ile *makulün* elde edilmiş süreçleri tahlile tabi tutulduğunda fark edilen *taakkul katmanlarının* birbirinden ayrılması, İbn Sînâ'nın göreliliğe ilgili farklı yerlerdeki ifadelerinin tutarlı bir şekilde anlaşılması için önemlidir. Zira göreliliğe ilgili kullanılan terimler içinde, izâfetin dahi bir bileşke olduğunu düşündürten bir terim daha vardır: *Nisbet*. İbn Sînâ açıklamalarında “göreliliğin yalnız nisbet olmadığı, bilakis mükerreren/ karşılıklı alınmış nisbet” olduğu ifadesine yer vermiştir. Sühreverdî, bu tarife “nisbet dış dünyada bulunmaya elverişli bir mahiyet değilse göreliliğin de buna elverişli olmadığı, çünkü bir şeyin tekrarı onu türleştirmeyeceği” itirazını yöneltmiştir. Sühreverdî, *Kitâbu'l-Mukâvemât*, thk. Henry Corbin (Paris: Dâr Byblion, 2009), 143. Oysa İbn Sînâ'nın bu ifadesi ne nisbetin ne de mükerrer alınmış nisbet olarak izâfetin dış dünyada bulunduğu imasını içerir. İfade, olsa olsa belirsiz görelilikten daha belirsiz, fakat belirsiz göreliliğin düşünülebilme imkânını oluşturan bir duruma işaret etmektedir.
- 22 Fârâbî'de bunun örneği “evin çatısıyla zemini arasındaki yol”dur. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 66. Orta çağ düşünürü Büyük Albert, İbn Sînâ ve Fârâbî'nin göreliliğe ilgili tutumunun “kavramcılık” olduğunu kaydeder. Bu bilgiyi aktaran makalenin yazarı, Albert'in İbn Sînâ ve Fârâbî'nin hangi metinlerine dayanarak bu çıkarıma ulaştığının tespit edilmiş olmadığını, ancak İbn Sînâ'nın ifadelerinden, onun sadece kavramcı olmadığını anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Brower, “Medieval Theories of Relations”; E. Jeffrey Brower, “Relations Without Polyadic Properties, Albert the Great On the Nature and Ontological Status of Relations”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83/3 (2001): 234. “İki şeyin arasında bulunan anlam olarak görelilik” kavramcı bir resim ise Fârâbî'nin *Hurûf* taki ifadesinin böyle bir nitelemeye dayanak teşkil ettiği düşünülebilir.

İbn Sînâ *Metafizik*'te görelinin tanımını tartışmaya açmaz. Ancak *en-Necât*, *Kategoriler* ve *et-Ta'likât*'taki ifadelerinden şunu anlamaktayız: Birliktelik, görelinin mahiyetinde olan bir anlamdır. Bu durum, sadece bir görelî (*muzâf*) bir de göreliliğin kendisine göre olduğu anlam (*muzâfun ileyh*) gerektirir. *Muzâfun ileyhin* nesnenin kendisi ya da başka bir şey olması, mahiyetin zorunlulukla belirlediği bir durum değildir. Dış dünyada tahakkuk eden görelinin bir eş görelîyle birlikte olması, mahiyetin varlıktaki lazımlarından ibarettir. Benzer durum cevherin tanımında da görülür. Cevher, dış dünyada mevcut olduğunda bir konuda bulunmayan şey olarak tanımlanır. Oysa bir konuda bulunmamak cevherin lazımlarından biridir. Görelinin tanımında da cevherin tanımında olduğu gibi bir lazım kullanılmıştır. Bu durumda yatay teselsül itirazının nedenlerinden biri olan görelî tanımını, İbn Sînâ'ya göre mahiyetin ta kendisini vermemektedir ve bu nedenle görelinin hakikati tartışmasında çeldirici olmamalıdır.

Metafizik'teki çözüm bağlamında tanım tahlile tabi tutulmamış olsa da İbn Sînâ, yol benzetmesiyle temsil edilen algının yanlış olduğunu sarahaten ifade eder: Görelî, iki şey arasında kaim, sayıca tek ancak iki şeyle alakalı bir araz değildir. Başkasına görelenen anlam, her görelide eş görelidekinden ayrıdır (dördüncü önerme). Çünkü her nesnede görelilik için ayrı bir dayanak bulunur. Görelî araza konu olan iki şeyin bir anlamda ortaklığı, iki ak nesnenin aklıkta ortaklığı gibidir. Ak nesnelerin her biri, sayıca ayrı bir aklık arazi taşır.²³ Bunun gibi her nesnede ayrı bir görelî arazi bulunur. Eş görelîler, aralarında bir bağ gibi uzandığı tevehhüm edilen, onlardan ayrı belirlenim göstermiş, sayıca tek bir anlamla alakaları bakımından ortak değildir. Eş görelîlerin ortak olduğu anlamlar elbette vardır; ancak bu, tekilerin genel anlamlarda ortak oluşu kabilindedir. Birbirine temas eden iki şey örnek olarak alındığında ortaklık, "temas" ve "alaka" anlamlarındadır.²⁴

Son satırlardaki ifadeler, İbn Sînâ'nın görelinin dış dünyada mevcut olmasının önünde bir engel olmadığı yönündeki ısrarını açıkça ortaya koyar. Ancak bu satırlar, makalenin ikinci ve üçüncü bölümlerinde yer yer işaret edilecek olan yeni bir şey de içermektedir. Bu yeni şey, eş görelîlerin bir anlamda ortaklığı düşüncesini doğrulayan durumlar arasında, yine belirlenim göstermemiş bir anlamın; *alakanın* bulunmasıdır. İbn Sînâ'nın görelilikle ilgili tartışmaları yorumladığı çerçevenin dışında bıraktığı, kategorik olmayıp bütün nesnelerin en genel yüklemeleri arasında bulunan bir görelilik anlamı da söz konusudur ki, *alaka*yla işaret edilen, muhtemelen bu genel anlam olan göreliliktir.

23 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 139.

24 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 158.

İbn Sînâ, teselsül itirazının uzanımlarıyla uyumlu olarak problemin dikey yönüne görelinin ayrı bir tür olduğunu, yatay yönüne ise görelinin arada değil tek tek nesnelere bulunan bir araz olduğunu açıklayarak çözüm sunmuştur. Çözümün her iki yönden merkezinde nesnedeki *dayanak* durmaktadır. Hem görelinin türleşmesi hem de her nesnenin ayrı ayrı görelî araz taşınması, dış dünyada mevcut olan dayanakla açıklanmıştır. Başka bir ifadeyle dayanağın gerçekliği ve her bir nesnede sayıca teklifi, görelinin gerçekliğine ve teklifine delil kılınmıştır. Buna göre bir görelinin gerçeklik ölçütü ve çeşidi, dayanağının gerçeklik ölçütü ve çeşidiyle sınırlıdır. Şayet dayanak dış dünyadaki nesnede bilkuvve ise görelî de bilkuvvedir, bilfiil ise görelî de bilfiildir. Mesela öğretme-öğrenme kabiliyetine sahip nâtik mevcutta öğretmenlik-öğrencilik bilkuvvedir. Bu özellik fiili hale geldiğinde görelî bilfiildir. Nesne, matematiksel nesnelere gibi hareket konu olmayan bir varlık tarzına sahip görelilikleri de kendi varlık tarzındadır.

Görelî incelemesinde merkezî kavram olarak öne çıkan dayanağın aslında nisbî olmayan araz kategorilerinde sınıflanan bir mahiyet olduğu belirtilmiştir. İbn Sînâ'nın açıklamaları, bu mahiyetten, kendisine yüklenmek üzere bir yarı-müstakil mahiyet biçildiği izlenimini uyandırmaktadır. Nitekim görelî, ayrı bir kategoridir ancak sıklıkla *zayıf bir mevcut* olarak nitelenmektedir.²⁵ Bir mahiyetin, şahısları dış dünyada bulunan başka bir mahiyetin oluşumunda dayanak teşkil etmesi kavramcılarının ikna olmadığı bir durumdur ve öyle gözüküyor ki görelinin zayıf da olsa mevcudiyeti, dayanak kavramı etrafında yeniden tartışılabilir. Çünkü bir görelî tahlil edildiğinde dayanak ve izâfet elde edilmektedir. İzâfet dış dünyada bulunmaya elverişli olmadığına göre geriye dayanak olduğu kabul edilen mahiyet kalmaktadır ki, bu mahiyet aslında nicelik veya nitelik kategorisine aittir. Bununla beraber bu makalede İbn Sînâ'nın dayanak merkezli çözüm modeli olduğu gibi kabul edilecek ve başkalık anlamına uygulanabilirliği sınanacaktır.

II. Görelî Modeli ve Başkalık

Görelinin işlevi ve tanımı hakkında bir açıklama, *başkalık* kavramını dâhil etmeyi gerektirir. Bu nedenle İbn Sînâ'nın modeline göre başkalığın dış dünyada mevcudiyet

25 “Niceliğin varlığı, görelinin varlığından daha gerçektir. Çünkü görelî, konusunda niceliğin karar kılımlığı gibi karar kılımlı değildir.” İbn Sînâ, *Kategoriler*, 107. Fârâbî'nin *فروع وجود*: *bir varlık sürgünü* tabiriyle alıntılacağı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* 1.6'daki “like an offshoot of being” ifadesi. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, 79; “Görelilik (...) konusunda bir değişiklik olmaksızın sübut bulur ve ortadan kalkar, o bir arazdır ve arazların en zayıfıdır.” Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*, tsh. Henry Corbin (Tahran: Müessesesi-i Mütalaât u Tahkikât-i Ferhengî, 1372), 272; Molla Sadrâ'nın görelilerin gizlilikleri ve zayıflıkları nedeniyle dış dünyada varlığının birçok insan tarafından reddedildiğine ilişkin ifadeleri. Molla Sadrâ, *et-Ta'likât ale'l-Îlâhiyyât mine's-Şifâ* (Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1384), 671.

durumunu incelemeye geçmeden önce, *görelinin dış dünyadaki işlevinin ve tanımının başkalıkla asgari ve zorunlu ilişkisi nedir* sorusunu sormak yerinde olacaktır.

İşlev sorusuna İbn Sînâ'nın metinlerinde bulabildiğimiz dolaylı yanıt, göreliliğin, bir mahiyetin çokluk içinde türsel birliğini koruyan, birliğe tabi bir anlam olduğudur. Mahiyet dış dünyada birçok şahıs olarak bulunur, buna rağmen tek bir anlam olarak kalır ve böyle idrak edilir. Mahiyetin birliği, bağdaşıklığıdır; diğer deyişle çoklukta kendisi olarak kalmaya devam etmesidir. Çoklukta bağdaşıklığın bozulmaması, ilgili mahiyetle uyumlu olan görelî terimlerle ifade edilir.²⁶ Nitelikte bir olanlar benzer, nicelikte bir olanlar eşit, cinsten bir olanlar cinsten, türde bir olanlar mümasildir.²⁷ Nitelikte bir olanların çokluğu, nitelik olan mahiyetin çoğaldığını veya farklılaştığını göstermez.

İbn Sînâ görelî bahsinde dolaylı bir birlik anlatısı, birlik bahsinde ise dolaylı bir görelilik anlatısı sunmaktadır. Görelî, bir mahiyetin çoklukta bir kalışını temsil eden bir kategoridir. Mutlak mahiyet seviyesinde var ya da yok, bir ya da çok olmakla nitelenmeyen bir mahiyetin var olması, dış dünyada gerçekleşmesi ya da daha doğru bir ifadeyle var olarak dış dünyayı oluşturması anlamına gelir. Mevcut hale gelen mahiyet, varlıkla beraber birlik yüklemine de konudur. Bu durumda her mevcut, birdir. Öte yandan mahiyetin dış dünyada var olması, onun tekillerde, yani çoklukta gerçekleşmesi anlamına gelir. Bu durumda birlik, mahiyete, hem tekil olarak belirlenimini (*taayyün*) hem de çoklukta kendisi olarak kalmasını sağlayan bir yayılım kazandırmalıdır. Bu yayılımı sağlayan özelliğin en genel adı *izâfet*dir. İzâfetin birliğin iliştiği her mahiyete ilişmesi, yeni bir mahiyeti ortaya çıkarır. Bu yeni mahiyet, birliğin iliştiği mahiyetin tekillere eşlik eden görelî arazdır. Mesela *kırmızılık* kendisiyle bağdaşık, sabit bir türdür; ancak birçok şahısta bulunur. Kırmızı şahıslar, sayıca farklılıklarına rağmen kırmızılık anlamı bakımından dikkate alındığında türde birdir, sayıca farklılıkları bakımından dikkate alındığında benzerdir. Yine *boyları birbirine eşit, benzer tonlarda mavi kalemler* örneğinde eşit ve benzer görelîleri, uzunluk ve mavilik anlamlarının kendileri kalarak çoklukla uyumlarını ifade eder. Böyle bir örnekte açıkça dile getirilen görelîlerden başka zikredilmeyen, ancak mevcut olan diğer bir görelî, kalemlerin *mümâseleti*/türdeşliğidir. Kalem anlamı, kendi birliğine sahip bir türdür. Şahısların çokluğunun türün birliğine nisbetle durumu, mümâselet görelîliğiyle ifade edilir: Kalemler mümâsildir, birbirleri gibidir. Dış dünyada şahıslarda gerçekleşmiş her mahiyetin birliği, bağdaşıklık olarak kendini gösterir ve İbn Sînâ, görelî kategorisinin müstakillliğini bağdaşıklık terimi üzerinden de

26 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 156.

27 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 49.

savunur: Bağdaşık olan mahiyetler gerçek görelidir, mahiyetlerin bağdaşıklığı ise görelileri ortaya çıkarır.²⁸

Tanım-başkalık ilişkisi yukarıdaki işlev açıklamasıyla birlikte değerlendirildiğinde tanım ile işlev arasında çelişik bir durum fark edilir: Görelî “mahiyeti başkasına göre söylenen” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu tanım ister görelinin hakikatini isterse de lazımlını versin, tanımdaki “başka” kavramı sorunludur. Çünkü eş göreliler bir mahiyetin çokluktaki bağdaşıklığının tezahürü ise ortada birbirinden başka iki şey yoktur; şahıslarda gerçekleşen, son tahlilde tek bir zâttır. Bu zâtın şahısları sebebiyle anlam birliği bozulmaz, kendisi için bir başkalaşım söz konusu olmaz. Sayıca çokluğun anlamda çokluk ve başkalık vehmine yol açabileceği her noktada, zâtın sayılabilir *bir*lerde ancak birlik sahibi bir anlam olarak gerçekleşmesine eşlik eden; zâtın doğasıyla uyumlu bir görelî araz ferdi durur. Bu durumda başkalık, görelinin gerçek tanımını veya lazımıyla tarifini veren unsurlardan biri olmak şöyle dursun, görelinin dışladığı bir şey olsa gerektir. Diğer bir ifadeyle kategorik görelî, mevcut bir mahiyetin başkalaşmayıp kendisi olarak kalmasının, o mahiyetin fertlerinde tek tek ifadesidir. O halde başkalığın görelîyle ilişkisi ancak “tanımının dışında kalması gereken anlam” düzeyinde olabilir.

Görelinin tanımı bağlamında kendini gösteren problemi, *başka* teriminin esnek bir kullanımla *diğer* terimi yerine kullanıldığını söyleyerek ters yüz etmeye çalışabiliriz. Nitekim *diğer* (*âhar*) terimi, sayıca farklı olan anlamına gelir²⁹ ve İbn Sînâ, tanımı özellikle eş göreliler üzerinden tartışırken bu terimi sıklıkla *başkanın* yerine kullanmıştır. Bu durumda benzer mavi kalemler örneğinde kalemler birbirinden başka değildir, sadece birbirlerinin yekdiğeridir. Benzer şekilde kalemlerde bulunan mavilikler birbirlerinden başka değildir, birbirlerinin yekdiğeridir. Böylece terimler üzerinde daha dakik bir teemmülle İbn Sînâ'nın açıklamalarının tutarlılığını teslim etmek mümkün hale gelir. Çünkü terimlerin bu şekilde berraklaştırılmasıyla hakikî başkalık, kategorik görelinin tarifinin ve işlevinin dışında kalmıştır. Fakat görelinin tanımı dikkate alınarak uygulandığında tanımı başkalık anlamına karşı tutarlı hale getiren terim berraklaştırma çözümü, başkalık anlamı dikkate alındığında aynı sonucu vermez. Diğer deyişle çözümün sağlaması başkalık üzerinden yapılamamaktadır. Şöyle ki başkalık da (Arapça işteşlik kipiyle ifade edildiğinde *mugâyeret*) bir göreliliktir. Görelî kategorisinin işlevi tam da dayanak olan zâtta başkalığın iptali ise, başkalığın ontolojik statüsü nedir? Tanım ile işlev arasında terim berraklaştırma yoluyla örtüş-

28 İbn Sînâ, *Kategoriler*, 156.

29 İbn Sînâ, *Metafizik*, II. Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa*, II (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, 1990), 101.

me fark edilebildiği gibi başkalık anlamının da dış dünyada mevcudiyeti bir şekilde açıklanabilir mi? Yoksa görelinin dış dünyada varlığını savunurken İbn Sînâ'nın istisna kıldığı anlamlar vardır ve başkalık onların içinde midir; dolayısıyla başkalık dış dünyada bulunmayan ve zihinde olan bir anlam mıdır? Böyle değilse, *Metafizik* dışındaki eserlerdeki açıklamalar da göz önünde bulundurulduğunda, İbn Sînâ'nın görelî anlatısında dayanak bağımlı olmayan ve dış dünyada mevcut bir görelîye yer bulmak gerekecektir. Çünkü dayanak bağımlı her görelî, dayanağın bağdaşıklığı sebebiyle ortaya çıkar ve bağdaşıklık, başkalığı dışlar. Şu halde gözden geçirilecek iki ihtimal bulunmaktadır. **Birincisi**, İbn Sînâ'nın modelini iptal etmeyen ve sadece zihinde mevcut olan görelîlerin bulunması ve başkalığın bunlardan biri olmasıdır. **İkinci ihtimal**, dayanak bağımlı olmayan bir görelînin dış dünyada bulunmasıdır. Bu ihtimalleri sırayla gözden geçirelim.

İbn Sînâ dış dünyada bulunmayan, sadece zihinde bulunan bazı görelîlerden bahsetmiştir. Dış dünyada bulunma-zihinde bulunma ihtimallerinde gözetilen kural, görelîlerin *varlık tarzında denklik şartının* gereğini yerine getirmesidir. Şayet dış dünyada denklik sağlanamıyorsa, görelîlerin zihinde bulunduğu söylenebilir. Bunun en meşhur örneği bilgi-bilinen görelîleridir. İbn Sînâ'nın da aktardığı ve tartıştığı problem, ma'düma ilişkin bilginin meydana gelmesi durumunda, bilgi ve bilinen eş görelîlerinin varlık tarzında denkliği sağlamamasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir durumda bilgi mevcut bir nitelik olup kendisine ilişen görelî de mevcuttur. Ancak bilginin eş görelîsi olan *bilinenin* taşıyıcısı, ma'dümdür, dolayısıyla *bilinen* eş görelîsi de ma'dümdür. İbn Sînâ'nın görüşü, böyle bir durumda tarafların hariçte bilkuvve veya zihinde denk olduğu yönündedir. Çünkü iki ihtimal vardır: Ya dış dünyada mevcut olup henüz bilinmeyen bir şeye işaret ediliyordur ki, bu durumda hem bilinen hem de bilgisi, dış dünyaya nisbetle bilkuvvedir. Ya da işaret edilen şeye ilişkin bir açıklama veriliyordur ve bu durumda şey, artık bilginin nesnesi olarak ayrılmıştır ve bilgiyle beraber zihindedir.³⁰ Mesela henüz modeli oluşturulmamış bir mekanizma, mühendisin zihnindedir ve bilgiyle bilinen, zihinde birlikte. İbn Sînâ bu hususta şöyle bir ayrım gözetir: Bazı şeyler zâtı gereği görelîdir, bilgi gibi; bazı şeylerin zâtı görelîdir, benzerlik/öğretmenlik gibi; bazı şeyler zâtı gereği olmaksızın görelîdir, kırmızılık gibi. Bilgi, bir şeyin bilgisi olması sebebiyle zâtı gereği görelîdir; ancak zâtı nitelik kategorisinde yer alır. Benzerliğin/öğretmenliğin başka bir şeye göre düşünülen bir mahiyet olmak dışında bir anlamı yoktur, dolayısıyla zâtı görelîdir. Kırmızılığın ise ne zâtı görelîdir ne de bilgi gibi bir şeyle ilişkili olmak zorundadır. Varlıkta denklik şartı, sadece zâtı görelî olanlar için geçerlidir. Görelînin taşıyıcısı

olan şeylerin varlık tarzında farklılık olabilir. Denkliğin hangi düzeyde sağlandığını ise taşıyıcısının durumu belirler. Dış dünyada bilkuvve bir taşıyıcının görelisi de bilkuvvedir. Mesela öğretmenlik yüklemine konu olmaya sebep olacak nitelikler henüz bilkuvve ise öğretmenlik de bilkuvvedir. Ancak *meydana gelmiş hakikî göreliler/zâtı görelî olanlar* –zihinde veya bilkuvve/bilfiil dış dünyada– muhakkak birliktedir.

Açıklamada eş görelilerin hangi varlık tarzında birlikte olacağını belirleyen şey, hakikî görelilerin taşıyıcısı olan nesnelere durumu olarak öne çıkmaktadır. Taşıyıcılar dış dünyada mevcut ise göreliler de dış dünyada mevcuttur. Taşıyıcılar birlikte dış dünyada değilse, görelileri zihindedir. Bu açıklamaları başkılığa uygulamayı denediğimizde, başkılıkla nitelenen nesnelere dış dünyada mevcudiyetinin zorunlu olduğunu peşinen söyleyebiliriz. Çünkü çelişmezlik ilkesi kendisi için geçerli olan her mevcut, başka bir mevcuttan başkadır. Başkılığın yekdiğerliğe indirgemek, dolayısıyla başkılığın kalmadığı bir kademe düşünmek ise gerçekliğin yapısındaki temel ayrımları iptal etmek anlamına gelir. Bu ayrımlar korunacaksa başkılığın dış dünya gerçekliğinde asli bir işlevi olmalıdır. Aksi takdirde farklı kategorilerde sınıflanan cevherle arazların, en önemlisi Tanrı ile âlem arasındaki başkılığın geçersizleştiği bir aşama düşünülecek ve nihai gerçekliğin mutlak bir zât olduğunu kabul etmek gerekecektir.³¹ Böyle bir ihtimal, Tanrı ile âlem arasında tam bir mübânenet olması ve kategorilerin geçişken veya birbirine indirgenebilir olmaması ilkeleriyle³² peşinen elenir. O halde başkılıkla nitelenen nesnelere dış dünyada mevcuttur ve başkılığın dış dünyada bulunmasının önünde bu yönden bir engel bulunmamaktadır. Çünkü denklemleri dış dünyada sağlanamadığı için zihinde bulunduğu söylenen örnekler, dış dünyada birlikte mevcut olmayan şeylerdir. Birbirinden başka olan kategoriler ise dış dünyada birlikte mevcuttur. O halde başkılığın ontolojisiyle ilgili soruşturmada birinci ihtimalin sonucu şudur: Başkılık, dış dünyada bulunmayan, zihinde bulunan bir görelî olmanın gereklerini taşımamaktadır.

Bu durumda geriye ikinci ihtimali sınamak kalmıştır: Göreliler, dayanak işlevi gören mahiyetin bağdaşıklığı, dolayısıyla başkılığın mahiyetten dışlanması anlamına gelmektedir. Bu durumda başkılık, dayanak bağımlı olmaksızın dış dünyada bulunan bir görelî olabilir mi? Genel olarak İbn Sînâ'nın görelî kategorisiyle ilgili açıklamaları içinde dış dünyada dayanağı olmayan, ancak nesnelere niteleyen kategorik göreliler bulmak mümkün müdür?

31 Nitekim Allan Bäck makalesinde, İbn Sînâ'nın görelilik teorisinin Bradley'in teselsül argümanını aşmadığı sonucuna varır. Bäck, "Avicenna on Relations", 69-84. Bradley, teselsül argümanına dayanarak gerçekliğin ancak *mutlak bir* olabileceğini, çokluğun görüntüden ibaret olduğunu ileri sürer. Buna göre bütün görelilikler *mutlak bir* içkindir. İtibarlardan bağımsız, kendinde mahiyet düşüncesi, aklın soyutlama özelliği sebebiyle işlediği bir suçtur. Emel Koç, "F. H. Bradley Metafizigi" (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1995), 143, 174.

32 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 52, 147.

Bu sorunun yanıtı için İbn Sînâ'nın görelileri taşıyıcılarında bir görelilik ilkesi bulunup bulunmaması bakımından tasnifine başvurabiliriz. *Metafizik*'teki sınıflandırmalardan birine göre bazen (i) tarafların her ikisinde görelilik ilkesi bulunur, bazen (ii) sadece bir tarafta bulunur, bazen (iii) tarafların hiçbirinde ilke bulunmaz. Bu durumların sırasıyla örneği âşık-maşuk, bilen-bilinen, sağda olan-solda olandır. Âşıktaki idrake müsait bir yapı bulunduğu gibi maşukta da âşık tarafından idrak edilmeyi sağlayan bir yapı bulunur. Bilende bilme bir nitelik olarak yerleşmiş olup özne, bilinene bu nitelik sebebiyle görelî olur, bilinen ise sadece bir bilginin nesnesi olması sebebiyle görelî hale gelmiştir; zâtî bilinen olmak olmadığı gibi bunu açıklayacak bir nitelik de taşımaz. Sağda olma-solda olma örneğine gelince, İbn Sînâ nesnelere birbirinin sağında-solunda olmaya neden olacak bir özellik olmadığı görüşündedir. Aynı örnek, İbn Sînâ öncesinde farklı sonuçları verecek şekilde kullanılmış, insan vücudunun, organların belirli yerlerde konumlandığı yapısı ya da gök cisimlerinin tekdüze hareketi gibi sabit yönlülükler sebebiyle, nesnelere bazısında yön göreliliklerinin ilkesinin bulunduğu,³³ diğer nesnelere de onlar dolayısıyla yön görelilikleriyle nitelendiği söylenmiştir. İbn Sînâ, örneği, taraflardan hiçbirinde görelilik ilkesinin bulunmadığı durumu zihne yakınlaştırmak için zikretmiştir. Buna göre "kapının sağındaki masa" ifadesinde ne kapıda ne de masada sağda-solda olmayı açıklayıcı bir durum vardır.³⁴

Tasnifteki üçüncü çeşidin, dayanağı olmaksızın dış dünyada bulunan görelileri örneklediği ve başkalığın da bu sınıfta bulunduğu düşünülebilir. Ancak daha dikkatli bir bakışta, sağda olma ile başkalık arasında bir fark olduğu görülecektir: Sağda olma, nitelediği mahiyetin doğasından tamamen bağımsız değildir. Çünkü bir türün ferdi olarak belirlenim gösteren cisimlerin, kendileri bunu gerektirmese de bazı sabit odaklara göre düzenlenen konumlarda bulunduğu açıktır. Bu durum, sağda-solda olmayı, yine bir mahiyetle, cisim cevheriyle dolaylı da olsa alakadar kılmaktadır. Başkalık göreliliği ise hiçbir nesnenin bileşimindeki bir anlamla doğrudan veya dolaylı olarak temellendirilememektedir. Dış dünyadaki nesne sağda-solda yüklemelerine bir cisim olmak koşuluyla konu olabilir, başkalık yüklemine ise koşulsuz konu olur. O halde sağda olmanın nesnede dolaylı bir dayanağı vardır ve İbn Sînâ'nın açıklamalarında, nesnenin doğasıyla doğrudan veya dolaylı bir şekilde ilişkilendirilmeyen görelî bulunmamaktadır.

33 Ammonius'un, nesnelere doğası itibarıyla değil konumu itibarıyla görelî olduğu iddiasına karşı insan vücudundaki organların hep aynı yerlerde bulunması; karaciğerin sağda, dalağın solda bulunması örneğiyle itirazı. Bkz. Ammonius, *On Aristotle's Categories*, çev. S. Mare Cohen ve Gareth B. Matthews (New York: Cornell University Press, 1991), 77.

34 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 138.

Buraya kadar tespitlerimiz başkalık-görelilik ilişkisine dair sorduğumuz soruya şu yanıtları elde etmemizi sağlamıştır: Görelî, bir zâtın birliğine tabî bir anlamdır. Doğrudan veya dolaylı bir dayanağa sahip olmayan görelî, İbn Sînâ'nın kategorik anlatısında mevcut değildir. Bu verileri, dış dünyanın mutlak bir zât olmadığı gerçeğiyle birlikte değerlendirdiğimizde şunu söyleyebiliriz: Mahiyetler, İbn Sînâ'nın kategorik görelî modelinin açıklayamadığı bir şekilde başkalığa konu olmalıdır. Çünkü İbn Sînâ'nın modeli, görelînin bir şekilde, bir dayanak mahiyetle ilişkilendirilmesini gerektirmektedir. Bu ilişkilendirmenin kendisi için sağlanamaması, başkalığın ya dış dünyadan olumsuzlanması ya da teselsülün kabul edilmesini gerektirir ki, gerçeklik iki ihtimali de reddetmektedir. Başkalık, her mahiyete, o mahiyetin dayanaklaşması olmaksızın, diğer deyişle mahiyetin doğasıyla türleşerek özelleşmeksizin ilişmektedir. Bu durum bizi, İbn Sînâ felsefesinde kategorik görelînin varlık tarzı tartışmalarının dışında kalan, filozofun verili kabul ettiği ancak hususi inceleme konusu yapmadığı birtakım kavram ve önermelerin izini sürmeye sevk eder. İlgili kavram ve önermelerin tutarlı bir yorumu, görelî kategorisini destekleyen teorik zemini ana hatlarıyla ortaya koyacak ve başkalığın bu zemindeki konumuna ilişkin bir değerlendirme imkânı sağlayacaktır.

III. İzâfet ve Başkalık

Görelîlerin herhangi birine indirgenemeyen, ancak bu mahiyetlerin oluşum şartlarını açıklayan genel kavramların başında *izâfet* gelir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ *izâfetin* olduğu gibi değil, bir mahiyetin dayanıklığında türleşme yoluyla dış dünyada bulunduğunu, zihinde de türleşmiş bu mahiyetin eş biçimli makulünün bulunduğunu belirtmekteydi. Zihnin bu makulün meydana geliş sürecini tahlil etme imkânı, *izâfeti* ayırıştırarak nesneleştirilmesi sonucunu doğurmakta, bu ayrışıklığı dış dünyaya atfetmesi ise teselsül vehmine götürmekteydi. Görelînin neliğini anlaşılır kılmayı amaçlayan bu açıklamalar, *izâfetin* kendisine ilişkin bilgi vermez. *İzâfetin* neliğine ilişkin bir inceleme girişimi karşımıza *nisbet* kavramını çıkarır. Çünkü *izâfetle* ilgili en belirgin tarif, karşılıklı alınmış nisbet olduğudur.

İzâfetin daha saf hali olduğu izlenimi veren *nisbete* İbn Sînâ ontolojisinde tesadüf edebildiğimiz ilk yerlerden biri, varlık-mahiyet ayrımıdır. İbn Sînâ'nın üçlü mahiyet itibarında, kendisi bakımından dikkate alındığında ne var ne yok, ne bir ne çok olmakla nitelenen mutlak mahiyete varlık *ilişir* ve onu dış dünyada birliğe konu bir mevcut kılar. Dış dünyada mevcut olmak, nesnenin fiillerinin ve özelliklerinin ortaya

çıkacak durumda bulunması; taayyün etmesi anlamına gelir.³⁵ Ne var ki hiçbir nesne yalın haliyle taayyün etmez, bilakis arazlar ve lazımlarla donanmış olarak mevcut hale gelir.³⁶ Fiiller ve özellikler ancak bu eklentiler aracılığıyla gerçekleşir. Bir şeyin kendileri aracılığıyla taayyün ettiği eklentiler o şeyden ayrı, başka özdeşliklere sahip mahiyetlerdir. Bu durum, mahiyetin taayyününün bir nisbet ortamında gerçekleştiğini gösterir. Çünkü mevcut bir nesne kendisini kuşatmış olan arazlar ve lazımlarla var olmuştur ve varlığı bunlarla devam etmektedir. Dolayısıyla kendisi olmayan şeylerle alaka içindedir. Bununla beraber kendisi o eklentilerden biri değildir, kendisidir. Mesela insan cevheri, dış dünyada bir arazlar bütünü olarak mevcuttur, faslı dahi bir nitelik olan bilgiyle gerçekleşmektedir, buna rağmen arazlarından birine indirgenmeksizin kendisidir.

Sağduyu, başkalığın izâfî bir kavram olduğunu, incelememiz ise onun görelî kategorisindeki nesnelere gibi dış dünyada bulunmadığını bize veri olarak sağlamaktadır. Soruşturmamız, başkalık anlamının dış dünyadaki konumu hakkında olduğuna göre, izâfetin daha sade hali olan nisbetin dış dünyayla ilişkisini soruşturarak yol almaya çalışalım.

İbn Sînâ'nın nisbet-dış dünya ilişkisine dair doğrudan bir incelemesi veya beyanı bulunmamaktadır. Ancak bilinmektedir ki dış dünyada mevcut her şeyi niteleyen *varlık, birlik, özdeşlik, çelişmezlik* gibi basit ve bileşik yüklemelerin kendileri, kategorileri aşkın anlamlardır; dolayısıyla işaret edilebilir şahısları olmak anlamında dış dünyada bulunmamaktadır. Çünkü dış dünyada mevcut olmak, nesnenin fiillerini ve özelliklerini gerçekleştirecek halde bulunması anlamına gelir ve bu genel yüklemeler, kendileri gerçekleşen nesnelere olmayıp özellikleri ve fiilleri ne olursa olsun, her nesnenin içinde gerçekleştiği koşulları ifade eder. Genel yüklemeler dış dünyada mevcut olmadığı gibi, bu yüklemelerde içkin ve nesnelere düzen alışımı sağlayan nisbet de dış dünyada mevcut değildir. Bilakis mevcutların tamamına yüklem olan en genel durumların cari olabilmesi için gerekli olan soyut arka plandır. Nisbet dış dünyada *bir mevcut* değildir. Öte yandan mevcudun tahlili aracılığıyla soyutlanarak fark edilmeye müsait bir "dış" varsa, bunlar genel yüklemelerdir ve içlerinde belki de en evla aday, genel yüklemelerin tamamına yayılan *nisbettir*.

35 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 127.

36 "Zâtın hakikati o hakikat olmak bakımından lazımlar olmaksızın taayyün etmiş olarak mevcut olmaz. İlk ilkenin zâtı da böyledir. Onun sıfat lazımları vardır. O, hakikat olmak bakımından bir şeydir, mezum olmak bakımından [başka] bir şeydir, asıl ve lazımların toplamı olmak bakımından [başka] bir şeydir. (...) Biz eklentilerle teşahhus ettiğimiz gibi o da şeylerin mezumu olması bakımından taayyün eder. Bu durumda zâtın hakikati, başka bir şart olmaksızın kendinde düşünülür olması bakımından bir şey, müteayyin olmak bakımından başka bir şey olur. Böylece görelilik ve nispete muhtemil bir başkalık ortaya çıkar." İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1992), 172.

İdrak söz konusu olduğunda da nisbet, herhangi bir mahiyet gibi idrak nesnesi olmaya müsait değildir; çünkü idraki düzenleyen ilkelerin içinde saklıdır. Fakat aklın kendi fiilini nesneleştirilme özelliği, idrak fiilinin yapısını tahlil imkânı verir. Böyle bir tahlilin sonucunda nisbetin içeriksiz, taraflardan ayrı ancak onlar gibi işaret edilebilir *bir şey* olduğu tevehhüm edilebilir. Nitekim kelâm eserlerinde filozoflara isnat edilerek reddedilen görüşte nisbet, dış dünyada müstakil bir “şahıs” olarak tasarlanmıştır. *İçeriksiz bir bağ* olmaktan başka hiçbir özelliği olmayan bu “şahsın”, nesnelere arasında bağlayıcı olabilmesi için kendisi gibi içeriksiz bir bağa daha ihtiyaç olacağı ve bunun teselsüle yol açacağı, dolayısıyla nisbetin dış dünyada bulunamayacağı savunulmuştur. Ne var ki nisbet-dış dünya ilişkisinin, en azından İbn Sînâ tarafından, kelâm eserlerinde sunulduğu haliyle kurulmuş olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü nisbet şöyle dursun, nisbetin taraflar arasında mükerreren dikkate alınmış haliyle izâfet dahi bir mahiyette özelleşmediği sürece dış dünyada mevcut değildir. Bu durumda dış dünya gerçekliği olarak nisbet için şunları söyleyebiliriz: Nisbetin dış dünyada mevcut olduğunu söylemek, her mevcudun içinde bulunduğu düzenliliğin gerektirdiği yapısal özellik kastedildiğinde doğru olabilir. On kategoride dış dünyada şahısları olan mevcutlar tasnif ediliyorsa, nisbet bunlardan biri değildir; dolayısıyla geniş anlamda ikinci makuldür.

Nisbet-dış dünya ilişkisine dair bu açıklama isabetliyse, izâfetin dış dünyayla ilişkisini inceleyebileceğimiz kavramsal bir tutamak elde etmiş oluruz. Şöyle ki nisbet, taraflar gerektirir; hatta ancak taraflar düşünüldükten sonra düşünülür. Mutlak nisbetin tarifinde bundan fazlası yoktur. Tarafların bulunduğu her ortam, tarafların birbirine göre bir durumda bulunmasını gerektirir ki bu karşılıklılık izâfettir. Mutlak nisbete taraflar dâhil olmadığı gibi, izâfetteki *birbirine göre bir durumda bulunma anlamındaki* nisbet doğası dikkate alındığında da taraflar izâfete dâhil olmaz. Geriye kalan sadece “-e görelilik”tir. İzâfetin “karşılıklı alınmak” gibi birtakım itibarlarla elde edilmesi, onun epistemik boyutuna işaret eder. Gerçeklikte ise izâfet bir itibara alıcıdan bağımsızdır ve nisbetin olduğu her durumda görelilik bulunmaktadır. Dolayısıyla nisbetin dış dünyayla ilişkisi ne ise göreliliğin ilişkisi de odur.

Gerçekliğin yapısına ilişkin bir tahlilde izâfet kavramının ortaya çıktığı ilk aşama, birlik anlamı ve ona bağlı özdeşlik ile çelişmezlik ilkeleridir. “Ne vardır ne yoktur” itibarından üçüncü halin imkânsızlığı ilkesinin sahasına girerek varlıkla nitelenen her mevcut, bu aşamada çokluğa konu olmaktadır. Mevcut olmak aynı zamanda *bir* olmakla nitelenmek anlamına gelir ve birlik, çokluğa konu olan nesnede özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri aracılığıyla eserini gösterir: Özdeşlik nesnenin çokluk içinde çokluğa rağmen kendiliğini, çelişmezlik ise olumsuzlama yoluyla dile getirildiği şekilde çoklukla irtibatını kurmaktadır. Bu durumda birlik, mevcudun hem kendileri aracılığıyla mevcut hale geldiği yabancı mahiyetlere rağmen *özdeşliğini* hem de onlardan *başkalığına*

rağmen birlikteliklerini sağlayan anlamdır. Bu nedenle olsa gerektir ki İbn Sînâ'da özdeşlik, nesnede mutlak birlik olarak değil, birliğe tabi anlam olarak görelî terimler grubunda zikredilir.³⁷ Nitekim birlik, nesnenin böyle bir bağlantı ağında gömülü haldeyken nitelendiği bir anlam olmazsa çelişik bir anlama dönüşür. Çünkü A ve B mevcutlarının birbirlerinden başka, ayrıştırılabilir şeyler olarak özdeşliklerini birlikte temin etmemesi halinde birlik, sadece bir nesnenin teklîğini sağlayabilir. Böyle bir durumda sadece bir nesnenin mevcut olması gerekir, birden fazla nesnenin herhangi bir tarzda mevcudiyeti sorunlu hale gelir. O halde özdeşliğiyle nitelenen her mevcut, başkalıkla da nitelenir ve bunun için gerekli olan şey sadece nisbet değil, tarafların karşılıklılığını ifade eden izâfettir. İzâfeti, dolayısıyla başkalığı temellendiren anlam birliktir. Birlik, tüm mevcudata varlıkla eş kapsamlı olarak görelilik aracılığıyla yüklem olabilmektedir. Birliğin eseri, özdeşlik ve özdeşliğe eşlik eden çelişmezliktir. Özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin gerçekliği, başkalık göreliliğinin gerçekliğine kefilidir ve ilkelerin dış dünyayla irtibatı, başkalığın irtibat seviyesini işaret eder.

İbn Sînâ'nın "her mevcudun, özellikle de bütün mevcudatın kendisinden taşıdığı mevcudun bütün mevcudlara bir tür nisbeti ve izâfeti vardır" ifadesi, başkalığın gerçeklikteki temellerine ilişkin incelemenin bu makalede noktalanacağı son duraktır. İbn Sînâ'nın Tanrı-âlem ilişkisine dair izahlarında izâfet, mevcudatın *ilkesinin* başkalığı sonuç veren fiiline içkin bir anlam olarak gözükmektedir. Âlem, Tanrı'nın kendi zâtını düşünmesi sonucunda ondan sudûr ederek meydana gelmiştir. Düşünme fiilinin sonucu olan hakikî başkalık, fiili sebebiyle kendinde bir çokluk meydana gelmeyen Akıl'da tarafları bulunmayan bir izâfet hali olarak tasvir edilir. *el-Mübâhasât*'ta, Tanrı'nın kendini akletmesinin hakikatinin tartışıldığı bölümdeki bir pasajda İbn Sînâ'nın ifadeleri şöyledir:

Zatıyla mevcut ifadesinden üç şey anlaşılır. Birincisi onun zâtının varlığında başka bir şeyle ilişkisinin olmamasıdır. İkincisi zâtın, aklığın cisim için mevcut olmasından farklı olarak, kendisinden başka bir şey sebebiyle mevcut olmamasıdır. Üçüncüsü, zâtın kendisine görelî olmasıdır. İzâfetin ikilik gerektirdiğini düşünenler bunu mümkün görmez. İzâfetin –bir muzâf ve kendisinden başka bir muzâfun ileyh, ikinci bir şey vb. değil– sadece bir muzâf ve bir muzâfun ileyh, hatta kendilik ve başkalıktan daha genel bir şey gerektirdiğini düşünenler ise bunu imkânsız görmez.³⁸

Bu ifadeleri destekleyen bir açıklamaya *Metafizik* ve *en-Necât*'ta rastlamaktayız:

Biraz düşünen, akledenin akledilen bir şeyi gerektirdiğini bilir. Bu gerektirme, akledilenin aynı şey veya başka bir şey olmasını ise içermez. Aynı şekilde hareket ettiren, hareket eden bir şeyi gerektirir. Bu gerektirmenin kendisi, hareket edenin

37 İbn Sînâ, *Metafizik*, II, 39. Özdeşlik, benzerlik, eşitlik, cinsteşlik, türdeşlik vb. birliğe tabi anlamlardır.

38 İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 240-41.

aynı şey veya başka bir şey olmasını zorunlu kılmaz. Bilakis başka bir inceleme bunu zorunlu kılar. Bu nedenle bizim, imkânsızlığı kanıtlanana kadar kendiliğinden hareket eden bir şey düşünmemiz mümkün olmuştur. (...) Bu nedenle görelilerin ikiliği, nisbet veya zihinde var sayılan görelilikle değil, başka bir şeyle bilinir.³⁹

Tanrı'dan başka hiçbir şeyin her yönden zâtıyla mevcut olmaması, mevcudun *ilkeden feyzeden varlığı* ve varlığa içkin anlamları çokluğun içinde temessül etmesini gerektirir. İzâfet anlamının kendisi *başka bir şey* gerektirmez; ancak çokluk olmaksızın mevcut olamayan nesne, birliğin çokluğa yayılmış ve zayıflamış haline konudur. Bu nedenle görelilik onda ikilik gerektirecek, birliğin tanrısal yönüyle kendiliğine, mümkünlere yayılmış yönüyle başkalığa konu olacaktır.

Göreliliğin Tanrı'nın taakkul fiilinde temellenmesi nedeniyle olsa gerektir ki izâfet ve ona tabi kavramlar gibi görelî kategorisinde sınıflanan arazların türsel bileşimleri ve fertleri de aklîdir. Aklîlik vurgusunun akledilebilirlikten farklı bir şeyi gösterdiği açıktır. Çünkü cismin de kırmızılığın da mahiyeti, bir aklın kavrayışına uygun olmak anlamında aklîdir. Öyle görünüyor ki buradaki vurgu, aklın bağdaşıklığının nesnelere varlık tarzlarıyla uyumlu olarak kendini göstermesidir. Âdeta her yönden bilfiil mevcutta taraflar gerektirmeyen ve aklı bölmeyen görelilik, akıl sahibi olmayan nesnelere taşıyıcılarının farkında olmadığı bir yükleme dönüşür. İnsan zihni her iki durumu da örnekler: İzâfeti, kendine ilişkin şuuru nedeniyle çokluk gerektirmeyen yönüyle, kendisi kalarak nesnelere düşünebilmesi nedeniyle de birliğin çokluğa yayılan yönü oluşuyla anlayabilir.

İzâfetin ve ona tabi başkalığın geniş anlamda bir ikinci makul olduğunu veya daha dakik bir terimle, kategorik bir mahiyet olmayıp mahiyetlerin gerçekleşme koşulları arasında bulunduğu için bir umûr-ı âmme kavramı olduğunu söylemek mümkün hale gelmiştir. Bu durumda başkalık, varlığın bir özelliği olarak irdelenmeye müsaittir.

Sonuç

Görelilerin teselsül engeli nedeniyle dış dünyada bulunamayacağı görüşüne karşı İbn Sinâ, görelinin taşıyıcısı olan mahiyetin anlam birliğini öne çıkaran bir çözüm sunmuştur. Bu çözüme göre görelî araz, birçok şahısla dış dünyada bulunan mahiyetin kendisinin çoğalma ve çelişkiye konu olmamasının sonucudur. Aralarında görelî araz bulunduğu düşünülen her iki şey, aslında bir anlamın taşıyıcılarıdır. Dolayısıyla birbirinden başka iki veya daha çok şey ve bunların arasında yer alan görelî araz

39 İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-mantık ve'l-ilâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, II (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 99-100. Benzer ifadeler için bkz. İbn Sinâ, *Metafizik*, II, 103.

düşüncesi doğru değildir, teselsül itirazının nedeni de bu yanlış tasavvur olmuştur. Doğru olan, göreliyi, dış dünyada gerçekleşen her mahiyete şahısları sayısınca eşlik eden bir araz olarak tasavvur etmektir. *Boyları eşit, benzer tonda üç mavi kalem* örneğindeki görelî arazlar eşitlik, benzerlik ve türdeşliktir. Uzunluk, mavilik ve kalem anlamlarının kendisi çoğalmamış, buldukları şahısların sayısı ve durumu artmış ve çeşitlenmiştir. Anlamın birliği, çokluk oluşturan şahıslarda görelî arazlarla ifade edilmiştir. Aralarında görelilik ilişkisi olan şeyler birbirlerinden *başka* değildir, aynı kategorik mahiyetin şahısları olarak birbirinin *yekdiğeri* hükmündedir. *Diğerler*, son tahlilde bir mahiyetin birliğinde tükenmektedir.

Bu çözüme göre birbirinden tamamen başka iki mahiyetin birbirinden başkalığının dış dünyada bulunması problemlî hale gelir. Çünkü ikisinin kendisine nisbetle yekdiğeri konumunda bulunacakları, birleyici üçüncü bir mahiyet yoktur. Her ikisinin *var olmakla* nitelenmesi, İbn Sînâ'nın çözümüne göre birleyici bir anlam olarak yeterli değildir. Çünkü varlık, kategorik bir mahiyet değildir. Öte yandan başkalık bir göreliliktir ve dış dünya gerçekliğinde asli bir işlevi vardır. Kategorilerin birbirine indirgenemezliği ve en önemlisi Tanrı-âlem arasındaki ontolojik başkalık, başkalığın görelî bir anlam olarak zihin dışındaki gerçekliğini açıklayan bir yorum gerektirmektedir. Böyle bir yorum teşebbüsünde söylenebilecek ilk şey, İbn Sînâ'nın görelî modeli dikkate alındığında başkalığın kategorik bir araz olarak belirlenim şartlarını taşımadığı, dolayısıyla aklen işaret edilebilir bir şahsı bulunmadığıdır.

Başkalığın (i) kategoriyle ilişkisi ve (ii) dış dünya yapısındaki konumu ve işlevi üzerine ise şunları kaydetmek mümkündür:

(i) Başkalık kategorik bir görelî değildir, bununla beraber kategorinin ilkelerinden biridir. Çünkü özdeşlik ve çelişmezlik, tümel anlamda kategoriler ve mahiyetler için geçerli olduğu gibi şahıslar için de geçerlidir. Bir mahiyetin çelişmez şahısları, çelişmezlik sebebiyle başkalıkla nitelenmektedir. Ancak bu başkalık, gerçek başkalık olmayıp *sayıca başkalığa* dönüşmelidir. *Diğer* terimiyle ifade edilen sayıca başkalık ile mahiyetin anlam birliği arasındaki kaynaştırıcı arazlar, kategorik görelilerdir.

(ii) Dış dünyada taayyün eden mahiyetin arazlar ve lazımlarla ilişkisi, nisbet ve görelilikle açıklanan bir zemin oluşturur. Nisbet, mahiyet ve eklentilerin birlik-teliğinin gerektirdiği en basit anlamdır, ikinci anlam ise izâfettir. Çünkü mahiyet ve eklentileri, aynı şeyler olmayıp nisbetin tarafları oldukları için birbirlerine göre belirli durumlarda bulunur. Birbirlerine göre belirli durumlarda bulunma imkânı, her nisbete bir izâfetin eşlik etmesi nedeniyledir. Belirli durumların başında nesnenin özdeşliği ve çelişmezliği gelir. Çünkü her mahiyet, kendinden başka mahiyetler aracılığıyla gerçekleşse de onlardan biri değildir, kendiyse özdeşdir. Özdeşlik, her biri kendine özdeş, birbirinden *başka* şeylerin oluşturduğu bir çokluk ortamında nesneye

yüklenir. Başkalık da özdeşlikle eş durumlu bir yüklem olan çelişmezliğin zımnında nesneye yüklenir. Özdeşlik ve çelişmezlik, kategorileri aşkın en genel anlamlardan biri olan birliğin eserleridir. Çünkü *birlik* hem her nesneye özdeşliğini kazandırmakta hem de *varlık* gibi, birbirinden başka olan bütün nesnelere tek bir yüklem olarak söylenmektedir: Mevcutla bir, eş kapsamlı yüklemelerdir. Şayet birliğin eseri sadece özdeşlik olsaydı bu noktasal bir belirlenim olur ve dış dünyada *bir şahıstan* başka bir şeyin olmaması gerekirdi. Oysa dış dünya, kendisiyle özdeş ve birbirinden başka şeylerden oluşan bir çokluktan oluşmaktadır. Birliğin nesnelere özdeşlik ve başkalık yüklemelerini sonuç vermesi, birliği takip eden ve onun kadar genel bir anlam olan görelilik aracılığıyla. Dolayısıyla başkalık, özdeşlikle beraber göreliliğin, görelilik ise birliğin eserleridir. Bu durumda *başkalığın dış dünya gerçekliğindeki konumu nedir* sorusu, *birlik ve izâfetin konumu nedir* sorusuyla eş değerdir. Birlik, gerçekliği açıklayan kavramlar arasında hangi kümede ise izâfet aracılığıyla başkalık da o kümededir.

Bir mevcudun “başka” olduğunu söylemek, var ve bir olduğunu söylemek gibi en genel yüklemelerinden birini ifade eder, on kategoriden hangisine dâhil olduğunu bildirmez. Başkalığın kendisi ise düşünme fiili sebebiyle Tanrı dâhil olmak üzere her mevcut için çeşitli düzeylerde geçerli bir anlamdır. Bu nedenle başkalığın, birlik dolayısıyla varlığın bir özelliği olarak değerlendirilmesi yanlış olmayacaktır.

Kaynakça

- Ammonius, *On Aristotle's Categories*, çev. S. Mare Cohen ve Gareth B. Matthews, New York: Cornell University Press, 1991.
- Bäck, Allan, “Avicenna on Relations and the Bradleyan Regress”, *La Tradition Medievale des Categories (XIIIe-XVe Siecles)*, *Actes du XIIIe Symposium Europeen de Logique et de Semantique Medievales*, Avignon, 6-10 Juin 2000, ed. Joël Biard ve Irene Rosier-Catach, 69-84, Leuven: Edition Peeters, 2003.
- Brower, E. Jeffrey, “Relations Without Polyadic Properties: Albert the Great On the Nature and Ontological Status of Relations”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 83/3 (2001), 225-57.
- , “Medieval Theories of Relations”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/reasons-medieval/> (1 Eylül 2020).
- el-Cürânî, Seyyid Şerif, *Mevâkıf Şerhi: Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2105.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Harari, Orna, “Simplicius on the Reality of Relations and Relational Change”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37 (2009), 245-274.
- Henninger, Mark Gerald, *Relations: Medieval Theories 1250-1325*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidârfar, Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1992.

- , *en-Necât fi'l-mantık ve'l-îlâhiyyât*, thk. Abdurrahman Umeyre, I-II, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- , *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- , *Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, I-II, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013
- , *et-Ta'likât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1973.
- Koç, Emel, "F. H. Bradley Metafizigi", doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 1995.
- Molacı, Melike, "Güncel Bir İmkan Olarak Stoa Ontolojisi", doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Molla Sadrâ, *et-Ta'likât ale'l-Îlâhiyyât mine'ş-Şifâ*, I, Tahran: Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî-i Sadrâ, 1382.
- , *el-Hikmetü'l-müte'aliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, II, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1990.
- er-Râzî, Fahreddin, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 1415.
- , *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, thk. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- Sorabji, Richard, *The Philosophy of the Commentators 200-600, Volume 3: Logic and Metaphysics*, Londra: Bristol Classical Press, 2012.
- Sühreverdî, *Kitâbu'l-Mukâvemât*, thk. Henry Corbin, Paris: Dâr Byblion, 2009.
- , *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*, tsh. Henry Corbin, Tahran: Müessese-i Mütalaât u Tahkikât-ı Ferhengî, 1372.
- Teftâzânî, Sadüddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, II, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Weinberg, Julius R., *Abstraction, Relation and Induction Three Essays in the History of Thought*, Madison & Milwaukee: The University of Wisconsin Press, 1965.