



İbn Teymiyye’de Bütün: Tanrı’ya Ait Tekil Hakikatlerin Hudûsu İdesini İlzam Eden Bir Kavramın Temaşası

The Whole in Ibn Taymiyya: Contemplating a Concept that Force Acceptance the
Idea of Occurrence of Singular Truths Belonging to God

Cihan ÖZAYKAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Bartın/Türkiye
Assistant Professor, Bartın University, Faculty of Theology, Bartın/Türkiye
cozaykan@bartin.edu.tr | orcid.org/0000-0002-2489-354X | ror.org/03te4vd35

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Recieved
01 Şubat 2025	01 February 2025
Kabul Tarihi	Date Accepted
12 Nisan 2025	12 April 2025
Yayın Tarihi	Date Published
30 Haziran 2025	30 June 2025

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Cihan Özyaykan). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Cihan Özyaykan).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“Özyaykan, Cihan. “İbn Teymiyye’de Bütün: Tanrı’ya Ait Tekil Hakikatlerin Hudûsu İdesini İlzam Eden Bir Kavramın Temaşası”. *Kader* 23/1 (Haziran 2025), 125-147. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1631080>”

Öz

Bu çalışma, “bütün” (*cumle*) ifadesinin Taqıyyuddîn İbn Teymiyye’ye (ö. 728/1328) ait metinlerde yer alan kullanım biçimlerini ve oluşturduğu anlam öbeklerini, yetkinlik ve tamam kavramlarına dair açılımları dışarıda tutarak irdelemeyi, ilgili anlamlara yönelik kavrayış biçimlerini örneklemeyi ve netice verdiği evren ve Tanrı tasavvurunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın tahkikini yapı-söküm ve alt metin okuma yöntemine müracaat ederek kendi sınırları dâhilinde desteklemeyi hedefleyen çalışma, İbn Teymiyye düşüncesine yeni bir perspektif sunmakta; İbn Teymiyye düşüncesinin daha önce açığa çıkarılmamış birçok yönüne kavramsal bir ışık tutmaktadır. Çalışmada ilk önce bütün ile “parça” (*cuz*) kavramları ve bu kavramların kendisiyle koşullandığı “gereksinme” (*iftikâr/ihtiyâc*) kavramı üzerinde durulmaktadır. Bütünün özel bir telif içerip içermeyeceği, bütünün parçaların toplamına eşit olup olmadığı ve gereksinimin öncelik-sonralık-birliktelik nosyonları temelinde aldığı sebep-sonuç ve koşul-köşullenen boyutlarının oluşturduğu farklı bütün türleri tasnif edilmektedir. Ardından, bütünün mekânsal içerim yönünden kazandığı anlama değinilmektedir. Burada parçaların özel bir telife sahip olup olmaması üzerinden bir taksime gidilmektedir. Bunu, bütünün zamansal içerim yönü takip etmekte ve bütün, bir arada durumu ve sıralı durumu olmak üzere iki cihetten ele alınmaktadır. Daha sonra bütün, zihinsellik ve dışsallık bakımından ele alınmaktadır. Bunu müteakip doğallık ve yapaylık nitelikleri çerçevesinde oluşan bütün incelenmektedir. Bu iki nitelik arasındaki farklılık madde-form ve bileşim yönlerinden çözümlenmektedir. Son olarak, bütün, tekil hakikat ve türsel hakikat yönünden irdelenmekte, tekillik ve türsellik yönünde yapılan irdelemenin bizi nasıl bir evren ve Tanrı kavramıyla karşı karşıya bıraktığı saptanmaktadır. Bu Tanrı, tekil hakikatleri bakımından sürekli değişen bir nitelikler bütününe ifade etmektedir. Bu kavrayışın, sahip olduğu her bir fiil momentinde bir öncekinden farklı ve hâdis bir varoluşa bürünen yegâne kadim Tanrı hakikatine götürdüğü tespit edilmektedir. Tanrı ile evren arasında hem zamansal içerimli hem de konum ve cihet itibarıyla mekânsal içerimli bir bütünlük vardır. Tanrı bütününde oluşan en ufak bir değişim, evren bütününde de bir değişimi gerektirmektedir. Evren bütününde oluşan en ufak bir değişim, Tanrı bütününde olana benzer şekilde, tekil evren hakikatinin değişimini gerektirmektedir. Bu değişim itibarıyla ân içindeki evren bütünü, cevher ve arazlardan oluşan tüm parçalarıyla birlikte, geçmişteki evren bütünü ve evrenin tekil hakikati değildir. Buna koşut olarak ibadet edilmesi, korkulması, sevilmesi ve üzerine düşünülmesi gereken ân içindeki Tanrı bütünü de tüm gerek nitelikleriyle birlikte, geçmişteki Tanrı bütünü ve onun tekil hakikati değildir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Bütün, Evren, Tanrı, Hudûs, İbn Teymiyye.

Abstract

This study explores the usage and semantic nuances of the term “whole” (*jumla*) in the works of Taqıyy al-Din İbn Taymiyya (d. 728/1328), deliberately excluding its connections to the concept of competence. The research aims to elucidate the conceptual underpinnings and interpretations associated with “whole,” illustrating its implications for understanding the universe and God. Utilizing deconstruction and subtext analysis, the study provides a fresh perspective on İbn Taymiyya’s thought, uncovering dimensions that have remained largely unexplored. The investigation begins by examining the relationship between the concepts of “whole” and “part” (*juz*) and their linkage to “dependency” (*iftiqar/ihtiyaj*). The paper explores whether the whole contains a special combination, or is merely equal to the sum of its parts. It also examines the classification of different types of wholes based on the priority-subsequent-coexistence notions of necessity, and the cause-effect and condition-conditioned dimensions. Then, the meaning of the whole in terms of spatial implication is addressed. Here, a classification is made based on whether the parts have a special combination. This is followed by the temporal implication of the whole. Here, the whole is considered from two aspects: its state of being together and its sequential state. Subsequently, the concept of the whole is analyzed in terms of mentality and externality. Following this, the whole is investigated within the framework of the dichotomy between naturalness and artificiality. The distinction between these two attributes is critically analyzed through the lenses of matter-form relations and compositional structure. Finally, the whole is addressed for singular and generic truths, revealing how these analyses shape conceptions of the universe and God. The findings characterize God as a dynamic and evolving set of attributes, particularly with singular truths. Each moment reveals a distinct, transient manifestation of the eternal God as the ultimate truth. The study identifies a temporally and spatially interconnected integrative relationship between God and the universe. A change in God’s entirety necessitates a corresponding shift in the universe’s entirety and vice versa. These continuous transformations imply that the universe, along with its components of substance and accidents, at any given

moment, differs from its past state or singular truth. Similarly, the God of a particular moment worthy of worship, fear, love, and contemplation differs in qualities from the God of the past or His singular truth.

Keywords: Kalâm, Whole, Universe, God, Occurrence, İbn Taymiyya.

Giriş

“Bütün” (*cumle*) kavramı, Takıyyuddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) metinlerinde “tüm” (*kull*) kavramının arazî bir alt kategorisi olarak ele alınmaktadır. *Der’u te’ârudi’l-‘akli ve’n-nakl* adlı kitabında, Ebû Ali İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) imkan delili ve ona bağlı olan teselsül konusu bağlamında tüme dair yaptığı ayrımı¹ şerh eden İbn Teymiyye,² bu şerhi *er-Risâletü’s-Safediyye*’de kabul etmektedir. Ona göre tüm, bütün ve toplam (*mecmû’*) temelde aynı anlamı ifade etmektedir. Ancak, tüm lafzıyla fertlerden her birinin tek tek (*kullu vâhidin vâhidin*) kastedilmesi durumunda tüm ile toplam ve bütün arasında bir anlam farkı oluşmaktadır. Çünkü fertlerin tek tekleri veya hepsi (*cemî’*) itibarıyla sadece tümelliğin ilkesi olarak tümünden bahsedilebilmektedir. Bütün ise böyle değildir. O, ancak ve ancak fertlerin toplamı ve bir aradalığı itibarıyla ele alınabilmektedir.³

Tümün bu iki kullanımına İslam düşüncesi tarihi üzerinden örnek verilecek olursa; sözgelimi evrenin bir bütün olarak (*mir’ât/ayna*) var olduğu inancını sahiplendiği söylenebilecek düşünürlerden biri olan Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 638/1240) “Tanrı, tüm evreni îcâd etti.”⁴ dediğinde Tanrı’nın, kumûn halinde ve örtülü (*ğayru muclevve*) de olsa bütün evreni tek seferde gerektirdiğini, ona varlık verdiğini, başka bir ifadeyle Tanrı’nın, evren parçalarının bütünü olarak zuhur ettiğini kastetmektedir.⁵ Onun, bütünü parçaların toplamından farklı bir şey olarak görüp görmemesi ise başka bir mevzudur. İbn Arabî’nin bu kullanımına karşın Eş’ariyye okuluna mensup Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38) gibi bir kelâmcı aynı cümleyi kurduğunda, kumûn-zuhûr teorisine ve mümkün yokların (*ma’dûm*) subûtuna inanmadığından,⁶ Tanrı’nın şimdiye kadar evrende var olan her şeyi tek tek yokken meydana getirdiğini murat ediyor olmalıdır. Burada da tümün, tümelliğin ilkesi veya hepsi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Aynı durumla “tüm evrenin yok edilmesi” söyleminde de karşılaşılmaktadır.⁷

Bütün anlamında tüm ile tümelliğin ilkesi anlamında tüm arasında bu gibi semantik farklar yanında daha birçok farktan bahsedilebilir.⁸ Fakat söz konusu farkları dile getirmek, bu çalışmanın hedefleri dışında kalmaktadır. Çalışma bütün kavramına odaklanmaktadır. Bu odak ekseninde

¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbîhât*, thk. Süleyman Dunya (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 3/24.

² Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Der’u te’ârudi’l-‘akli ve’n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 3/284.

³ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Risâletü’s-Safediyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1406), 1/24-27; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *İktidâ’u’s-şirâtı’l-mustakîm li muhâlefeti eşhâbi’l-cehîm*, thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi’l-Kutub, 1419/1999), 1/190; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârüd*, 3/284.

⁴ Muhyiddîn İbn Arabî, *Fuṣūṣu’l-ḥikem*, thk. Ebu’l-Alâ el-Afîfî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.), 49.

⁵ İbn Arabî, *Fuṣūṣ*, 48-49, 144-45, 172.

⁶ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Uṣûlu’d-dîn*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1423/2002), 75-76, 90-91.

⁷ Bk. Bağdâdî, *Uṣûl*, 85, 263.

⁸ Bk. Cihan Özaykan, “‘Tüm’ (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 657-661.

bütün kavramının “tamam” ve “yetkinlik” (*kemāl*) anlamları dışında kalan farklı kullanım biçimlerini okumayı hedeflemektedir. Bunun yanında bu okumanın, kendisinden önce herhangi bir şeyin varlığına mahal vermeyen mâhiyeti yanında türsel hakikati cihetinden kadim ama sahip olduğu her bir fiil momentinde var olan tekil hakikatleri cihetinden zorunlu olarak hâdis olan bir Tanrı tasavvuruna nasıl götürdüğünü göstermeyi amaçlamaktadır.

Bütün ifadesi, varlıktan bilgiye, dilden mantığa, fizikten teolojiye birçok alanda savunulan teorilerin temel kavramlarından birini teşkil etmektedir. Bu kavrama dair bazı düşünürler ve alanlar çerçevesinde yapılan birtakım araştırmaların varlığından bahsedilebilir.⁹ Lakin bu araştırmaların, İslam düşüncesi sınırlarına henüz geçmediği rahatlıkla söylenebilir. Burada çalışmaya konu edilen İbn Teymiyye düşüncesi de bu durumdan varestedir. Üstelik çalışmanın İbn Teymiyye’ye atfettiği tekil Tanrı hakikatlerinin hudûsu, evren bütünündeki değişimin kelebek etkisi nosyonuna tabi olduğu, yani evrendeki en ufak bir değişimin, her bir parçasıyla tüm evrenin değişimini zorunlulukla koşulladığı ve Tanrı ile evren bütünüdür döngüsel bir korelasyon içeriğine sahip olduğu tezleri yanında daha birçok tez henüz herhangi bir araştırmacı tarafından çalışmaya konu edilmemiş görünmektedir. Bu itibarla İbn Teymiyye literatüründe var olan bir boşluğu, kendi sınırları çerçevesinde doldurmaya çabalayan çalışma, İbn Teymiyye düşüncesine yönelik araştırmaların derinleşmesine ve ilerlemesine katkı sunmaktadır.

Çalışma metin analizi ve yapı-söküm yöntemi çerçevesinde kaleme alınmaktadır. Bu suretle İbn Teymiyye’nin ilgili alt metinlerini keşfetme esasında inşa edilmekte ve yedi alt başlık altında işlenmektedir. Birinci başlıkta bütün ve parça kavramları ve aralarındaki gereksinim ilişkisi üzerinde durulmaktadır. İkinci başlıkta bütün kavramının mekân ve zaman ilişkisinde tezahür eden yönü irdelenmektedir. Üçüncü başlıkta zihinsellik ve dışsallık, dördüncüsünde doğallık ve yapaylık, beşinci başlıkta ise tekillik ve türsellik ikilikleri itibarıyla bütün kavramı ele alınmaktadır. Altıncı başlıkta tekillik ve türsellik bakımından bütünü Tanrı bütününe yansıması gerektiğine ve bu gereğin doğurduğu, tekil Tanrı hakikatlerinin değişimi ve hudûsu kavramına değinilmektedir. Son olarak yedinci başlıkta bütün kavramının Tanrı-evren ikiliği bağlamında ürettiği bazı ontolojik sonuçlara, İbn Teymiyye’nin paradigması çerçevesinde temas edilmektedir.

1. Bütün, Parça ve Gereksinim

İbn Teymiyye’nin dilinde bütün kavramı, aşağıda sıralanacağı üzere bazı durumlarda parçalar arası “bir kasta ve ereğe dayanma”sı anlamında özel bir telif biçimini ve formunu (*el-hey’etu’l-ictimā’iyye/es-şüretu’l-ictimā’iyye/el-ictimā’u’l-hāş*) içerirken diğer bazı durumlarda bunu içermeyebilmektedir.

(i) Özel bir telif içermemesi durumunda mutlak (parçaları belirli bir düzende sıralanmamış) 10 sayısında olduğu gibi bütün, sadece toplam içinde bulunan tekil (*‘aynī*) parçalar dikkate alınarak kullanılmaktadır.

⁹ Örnek olarak bk. Emine Yasemin Şentürk, “Hegel ve Derrida Tartışması: Gerçek Bütün Mü?”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 7/1 (Ocak 2014), 108-124.

(ii) Özel bir telif söz konusu olduğunda ise bu kavram farklı üç itibardan birine işaret edebilmektedir: **a.** Sadece telif biçimi. **b.** Sadece tekil fertlerin hepsi. **c.** Tekil fertlerin hepsi yanında telif biçimi. Kenarlarının varlığı telifinin varlığından farklı olan üçgen şekli, parçaları belirli bir düzende sıralanmış 10 sayısı ve hatta bileşik cisimlerden her biri bu duruma örnek verilebilir.¹⁰

Bu kullanım biçimleri yanında ontik açıdan İbn Teymiyye’ye göre “10 [kendisini oluşturan] 1’lerden başka değildir fakat telif formuna sahiptir.”¹¹ ifadesinde görüldüğü üzere bütün ve toplam, telif biçimini içermeleri durumunda, telif biçimi onları oluşturan bir parça konumunda değerlendirilmektedir. Bundan yola çıkılarak denilebilir ki İbn Teymiyye düşüncesinde ister telif biçimi içersin ister içermesin bütün, fertlerin toplamına karşılık gelmektedir ve hiçbir surette onların toplamından başka bir şey değildir.¹²

Ontik açıdan bütün ile parçaları arasındaki en bariz ilişki biçimlerinden bir diğeri ise gereksinim (*iftikâr/ihtiyâc*) ilişkisidir. Bu ilişki itibarıyla İbn Teymiyye’nin, bütün-parça ilişkisini, öncelik-sonralık bağlamı cihetinden aşağıdaki ayrımlara tabi tuttuğu söylenebilir. Öyle ki bu ayrımlar aracılığıyla söz konusu gereksinimin birbirine indirgenemez farklı anlamlarını açığa çıkarma imkanı yakalanmaktadır.

(i) Bütün oluşumunun öncesi itibarıyla parçanın ele alındığı durum. Yani parçaların birbirine eklenmesi neticesinde bütünün ortaya çıktığı durum. Burada iki ihtimalden bahsedilebilir:

a. Bir karışım (*imtizâc*) olsun ya da olmasın parçaların bileşip bütünü oluşturduğu durum. İlaçlar, yemekler, elbiseler, 10 gibi birden büyük sayılar, barınaklar ve buna benzer şeyler, bu anlamda bütünü teşkil etmekte ve bileşik (*murekkeb*) olarak isimlendirilebilmektedir.¹³

b. Karışımın olmadığı durum. Bu duruma, bir kapının çerçevesine yerleştirilmesi veya bir çivinin kapağı çakılması ile oluşan bütün örnek verilebilir. Bu bütün de bileşik olarak isimlendirilebilir. Dahası İbn Teymiyye’ye göre bileşiğin günlük dilsel kullanımda karşılık geldiği temel anlam budur.¹⁴

(ii) Bütün oluşumunun sonrası itibarıyla parçanın ele alındığı durum. Başka bir ifadeyle parçanın, zaten var olan bir şeyin “bazı”sı olarak kavrandığı durum. Burada da iki ihtimalden bahsedilebilir:

a. Parçanın, bütününden önce bağımsız bir varlığa sahip olduğu bilinemez veya akıl edilemez yahut akıl yoluyla ispatlanamaz. Burada bütün bazı parçalarının diğer bazılarından ayrılabilir olması itibarı dışında bileşik olarak isimlendirilemez. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre meydana gelen doğal cisim, bileşim (*terkib*) yoluyla değil, başka bir cisimden dönüşüm yoluyla meydana

¹⁰ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/189, 231, 257, 282.

¹¹ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Buğyetu’l-murtâd fi’r-reddi ‘ala’l-Mutefelsife ve’l-ĶarâmiĶa ve’l-Bâtıniyye*, thk. Musa ed-Düveys (Medine: Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, 1422/2001), 424.

¹² İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/241.

¹³ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Reddu ‘ala’l-manĶiqiyyîn*, thk. Abdussamed Şerefuddîn el-Ketbî (Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1426/2005), 266-267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/105.

¹⁴ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/105.

gelmektedir. Bu itibarla o, bu kısma doğal bir cismin uzuvlarına yahut su ve toprak gibi unsurlarına ayrışmasını örnek vermektedir.¹⁵

b. Parçanın, bütününden önce bağımsız bir varlığa sahip olması imkansızdır. Bu bütünü dışa matuf bir biçimde bileşik olarak isimlendirmek ne sarih akla (sağduyuyu gerektiren doğal ve açık insan akli) ne doğal dile ne de nebevi bildiriye uygundur. Buna, hayy (hayat sahibi) olana gerek olan hayat ve âlim olana gerek olan ilim, yine canlılık ve konuşan gibi insana gerek olup ondan bağımsız bir varlığa sahip olmayan nitelikler örnek verilebilir. İbn Teymiyye'ye göre bu bütünler ancak zihin düzleminde niteliklerine ayrıştırılabilir. Dışta ise soyut (‘aklî) parçalara sahip olan bir bileşikten bahsedilemez. Dışta bulunan tüm bileşikler, duyuşal (maḥsūs) şeylerden bileşiktir. Bunun yanında yalın cisimler ne duyuşal ne de akılsal şeylerden bileşik olabilir. Dolayısıyla Tanrı bütünü ve yalın cisim bütünleri gibi niteliksel toplamlar, niceliksel toplamlara indirgenip bileşik olarak isimlendirilemez; Tanrı'ya ait birliğin ispatı sadedinde, niceliksel çokluğu ifade ediyor olduğu gerekçesiyle Tanrı'nın varlıksal nitelikleri yok sayılamaz.¹⁶ Bilakis “Zâtın gerek nitelikleriyle nitelenmesi hakikatte birlik (tevḥīd) olup imkansız bir bileşim (terkīb) değildir.”¹⁷

Bileşik olarak isimlendirilip isimlendirilmemeleri bir yana tüm bütünler “varlık durumlarında” mevcut bütünlüklerini korumak için parçalarının her birine gereksinmektedir. Bu gereksinim, sebep-sonuç değil, koşul-koşullanan ilişkisi içerisinde gerçekleşmektedir. Çünkü bir bütünün parçası, var olmuş olan bir mevcut olması bakımından onun sebebi veya illeti olamaz. Zira onun dışında bir şey değildir. Bilakis ona dahildir. Bu durumda herhangi bir parçanın yokluğu, bütünün de yokluğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlığından sonra bütünün, parçaların her biriyle karşılıklı gerek ilişkisi içerisinde olan bir “bir” olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle bu durumda bütün varsa parçaların hepsi var olurken parçalardan sadece birinin “o bütünün parçası olması cihetinden” yokluğu o bütünün yok olmasına veya yok durumunda kalmasına sebebiyet vermektedir.¹⁸ Bununla birlikte yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda bazı bütünler “varlıklarından önce” parçalarının bileşimine muhtaçtır ve bu itibarla varlığından önce parçalarına sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gereksinmektedir. Bazı bütünler bu bileşimi öncelememekte ama parçalarıyla birlikte var olduktan sonra parçalarına ayrışabilmektedir. Bu durumda ilk bütünlükleri korunamamakta, geriye kalan parçalar yeni bir bütün teşkil etmektedir. Yine diğer bazı bütünler herhangi bir bileşimi öncelememektedir. Bunlar niteliksel yalın bütünlerdir. Bu bütünler, koşul-koşullanan ilişkisi çerçevesiyle oluşan karşılıklı bir gereksinim temelinde, parçalarıyla birlikte var olmaktadır. Zaten parçalarının toplamı da onun kendisini ifade etmektedir. Ama burada, bütün var olduktan sonra herhangi bir parçanın bütünden ayrılması ya da bütünden ayrılıp ondan bağımsız olarak varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

¹⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/106.

¹⁶ İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/106; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *el-Cevābu’ş-şāḥiḥ li-men beddele dīne’l-Mesīḥ*, thk. Ali b. Hasan vd. (Riyad: Dâru’l-Âsime, 1419/1999), 5/32-34.

¹⁷ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, thk. Muhammed b. Avde es- Se’avî (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1421/2000), 41.

¹⁸ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 2/374-375; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 269-270.

Bütünü ifade eden parçalar arasındaki ilişki biçiminin koşulları ise farklı itibarlarla belirlenmektedir. Bu itibarlar, takip eden başlıklar altında, ulaşmak istediğimiz amaca götürecek kapsam çerçevesinde ele alınmaktadır.

2. Mekânsal ve Zamansal İçerim Bakımdan Bütün

Burada bir bütünle diğer bir bütün arasındaki ilişki değil, bütünü oluşturan parçalar arasındaki ilişki kastedilmektedir. İnsan zihni tarafından dıştan alınan yahut takdir edilen herhangi bir bütüne ait cevherî parçaların mekân ya da zaman kavramlarından bağımsız düşünülmesi mümkün değil gibidir. Çünkü bütündeki çokluğu oluşturan fertlerden her birinin diğerine nazaran ve burada kastettiğimiz özel anlam çerçevesinde belirli bir konum ve cihette olması bakımında mekânsal bir nispet içinde ve yine var oluşunda bir diğeriyile öncelik, sonralık ya da beraberlik itibarıyla zamansal bir nispet içinde olması gerekir.

2.1. Mekânsal İçerim Bakımdan Bütünün Durumları

Bütün hakkında yukarıda söylenenler dikkate alındığında mekânsal içerim bakımdan karşımıza iki bütün durumunun çıktığı rahatlıkla söylenebilir.

(i) Parçalar arasında özel bir telif biçiminin olmaması durumu

Bu durumda rastgele dağıtılmış ve herhangi bir biçimde telif edilmeye uygun olan veya herhangi bir özel teliften yoksun olan parçalar söz konusudur. İster aynı türden ister farklı türden olsunlar bu parçalar arasında herhangi özel bir telif söz konusu değildir. Başka bir ifadeyle bu durumda bütün, parçalar arası telif ve ilişki biçimine değil, sadece parçaların varlığına bağlı bir toplam ve birlik olarak tezahür etmektedir.

(ii) Parçalar arasında özel bir telif biçiminin olması durumu

Bu durumda, bütünün, parçaların varlığı yanında parçalar arası telif biçimiyle de bağlı bir ilişkisi söz konusudur. Parçalar arası uyum ve ölçülülüğün (*i’tidāl*) ise estetik ve belirli bir amaç doğrultusunda yararlılık endişeleri temelinde bütünü koşulladığı söylenebilse de¹⁹ burada bu endişelerden ziyade mekânsal içerim cihetinden bütünlük üzerinde durmaktayız. Dağınık lego parçalarının bir araya getirilip bir ev veya araba biçiminde birleştirilmiş hali buna örnek verilebilir. Öyleyse özel telif kavramı da göz önünde bulundurulduğunda parçalar arasında farklı kasıtlar ve erekler itibarıyla yapılacak olan her yeni ve özel telifte farklı bir form elde etmenin imkanından bahsedilebilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye açısından spesifik olarak dışsal bir çokluğun birliğini ifade eden bileşim veya telif neticesinde meydana gelmiş bir bütünün,²⁰ Aristoteles’in ifade ettiği tarzda “Farklı teliflerde farklı sonuçlar veren.”²¹ şeklinde de tanımlanabileceği sonucuna ulaşmak mümkündür.

¹⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 481. Ayrıca bk. Mehmet Remzi Demirel, “Tasarımda Bütünlük Prensibinin Disiplinler Arası İncelenmesi”, *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/24 (2019), 153.

²⁰ Bunu söylememizin nedeni İbn Teymiyye’ye göre yalın cisimlerin bir terkip neticesinde meydana gelmemesi yanında niteliklerin bütününi ifade etmekle birlikte fiilî bir çokluk içermemesidir. Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Beyānu telbîsî’l-Cehmiyye fî te’şîsî bide’ihimi’l-kelâmiyye*, thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî (Medine: Mecme’ul-Melik Fehd li-Tibâeti’l-Mushafi’ş-Şerîf, 1426), 4/130.

²¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 183.

2.2. Zamansal İçerim Bakımdan Bütünün Durumları

Mekân itibarıyla yapılan yukarıdaki ayrımın yanında İbn Teymiyye, zaman içerimi temelinde bir bütün ayrımına da gitmektedir. Buna göre “bütün” kavramı, bazen bir arada ve aynı zamanda (*muḵterin*) çokluklar bazen de sıralı (*mute'ākib*) çokluklar için kullanılmaktadır. Sıralı çokluklar oluşların (*havādiş*), günlerin, baba ve çocuğun peşi sıra gelmesi gibi zamansal bir tertibe sahip olan çokluklardır. Bir arada olan çokluklar ise iki formda var olabilmektedir: **a.** Belirli ve özel (*vaḍ'î*) bir tertibe sahip olanlar. Parçalardan bileşmiş olan cisim veya uzuvlardan bileşmiş olan insan bedeni buna örnek verilebilir. **b.** Belirli ve özel bir tertibe sahip olmayanlar. Buna da insanların, hayvanların, meleklerin ve benzeri varlıkların bir araya gelme durumu örnek verilebilir. Bunlar ân içinde kavranan bütünlüklerdir.²²

Bu bütünler geçmiş, gelecek ve şimdi içerisinde alınılan bütünler olup aşağıdaki iki başlık altında izah edilebilir.

(i) Bütünün bir arada durumu

Zamansal bütün, bu durumda, mekânsal bütüne paralel olarak özel bir telife sahip olması ve olmaması itibarıyla iki yönden ele alınmaktadır. Bu iki yönü aynı anda görmek için “sözün anlam bütünü” uygun bir örnek olabilir. Zira bu anlam bütünü, barındırdığı lafız bütünü bakımından özel bir telif içerirken lafız dışındaki parçaları bakımından özel bir telif olmanın dışında kalmaktadır.

Bunu biraz daha açacak olursak; İbn Teymiyye'ye göre günlük konuşma dilleri öğretimsel (*tevḵîfî*) ya da uzlaşım sal (*iştîlâhî*) ve keyfî olmayıp nedenselliğe (*munāsebet*) dayanmaktadır ve konuşanın kastı temelinde salt olmasa da kısmî bir doğallığa sahiptir. Dolayısıyla bu dillerin içerdiği kelimeler ve onların bileşimini ifade eden tümceler de doğaldır.²³ Bir tümceyle barındırdığı kelimeler arasındaki ilişki bir bütün olarak dışsal zât ile onu oluşturan gerek nitelikler arasındaki ilişki gibidir. Çünkü günlük dil unsurları da cevherler gibi doğal olmanın yanı sıra dışsaldır.²⁴ Öyleyse dışsal bir bütün ile onu oluşturan nitelikler arasında karşılıklı bir gerek ve bağımlılık ilişkisi olduğu gibi kelimelerle tümceler arasında da böyle bir ilişki olmalıdır. Bu durumda ne bütün olarak tümcenin kelimedene ne de parça olarak kelimenin tümceden başka bir okumaya tabi tutulabileceği söylenebilir. Nitekim İbn Teymiyye tarafından benimsenen zihinsel nominalizm kuramı²⁵ gereği zihin dışında herhangi bir bağlamdan bağımsız olamasa da tüm bağlamlardan başka olarak varlıktan pay taşıyan ve anlamlı olan mutlak ve tümel bir entiteden bahsedilemez. Ağızdan çıkan sözler de dışsal olduğundan mutlak ve tümel olamaz. Dolayısıyla herhangi bir kelimenin bağlamından başka ve herhangi bir kayıt altına girmeksizin bir mana taşıdığı

²² İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûḍ*, 3/190. Burada kastedilen bağıl (*idāfî*) yön değil, baba ve çocuk olarak nitelenen insanların kendinde varlıklarıdır. Çünkü bağıl yöne sahip olan, baba ve oğulun kendisi değil, babalık ve oğulluk kavramlarıdır. Bu itibarla, babalık ve oğulluk bir arada bütün kategorisine girmektedir.

²³ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Mecmū'u'l-fetāwā*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi'-Şerîf, 1416/1995), 4/27, 20/417-18, 422.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmū'*, 7/109.

²⁵ İbn Teymiyye'nin bu kuramı nasıl temellendirdiğini görmek için bk. Cihan Özak, *İbn Teymiyye'nin Selefiyye Felsefesi: Tümeller Sorunu - Anti-İdealizm ve Zihinsel Nominalizm* (İstanbul: Divan Kitap, 2024), 160-229.

söylenemez.²⁶ Öyleyse belirli bir kelime, belirli bir tümce bütünüdür ve aralarında karşılıklı bir gerek ve bağımlılık ilişkisi olmalıdır. Burada bütün her zaman özel bir telif tabidir.

Bunun yanında, belirli kelime ve tümce bütünü ve içerdiği dilsel bağlam, anlam bütünü için yeterli değildir. Anlam bütünüdür oluşması için konuşanın veya yazarın yönelimi, niyeti, zaman, mekân ve diğer lafız dışı tüm bağlam ve ilişki biçimlerinin parça-bütün ilişkisi çerçevesinde var olması gerekir.²⁷ Eş deyişle her bir parça, anlam bütünüdür varlığı koşulunda anlam bütünü de her bir parçanın varlığı koşulunda hakikatini bulmaktadır. Fakat lafız dışı bu parçalar itibarıyla anlam bütünü özel bir telif sahip değildir.

(ii) Bütünün sıralı durumu

Baba ve çocuk örneği temelinde var oluşlarında zamansal bir sıraya sahip olsalar da ân içinde birlikte bulunan parçaların oluşturduğu bütünleri tasavvur etmek ve bu bütünlerin dışsal varlığına hükmetmek çok güç değildir. Buna karşın peşi sıra var olup ân içinde tüm parçalarıyla varlık sahasında bulunmayan bütünler için aynı şeyi söylemek belirli bir güçlüğü sahiptir ya da mümkün değildir. Bu bütünler iki itibar üzerinden örneklendirilebilir:

a. Evrenin tarihi itibarıyla

... t_n t_{n-3} , t_{n-2} , t_{n-1} , t_n , t_{n+1} , t_{n+2} , t_{n+3} , t_{n+} ...

Şekil I

İbn Teymiyye’ye göre bir arada çokluğa sahip olan “bütün”, fertleri sıralı olan bütüne nispetle telif biçimine daha uygundur. Çünkü bir arada olanın fertleri hakkında “Var değil.” denilemezken sıralı olanın fertleri için denilebilmektedir. Zira hem geçmişte kalmış şeylere hem de gelecekte olacak olanlara şu an için gerçek manada “varlık” yüklemek mümkün değildir.²⁸ Dolayısıyla bunlar arasında oluşturulacak olan herhangi bir telif biçimi zihin ötesinde bir anlama karşılık gelmeyecektir. Dahası dışsal gerçeklikte böyle bir şey, olumsuzluktan yoksundur. Takip eden pasajda bu kavrayışı izlemek mümkündür.

“Sıralı olarak varsayılan bütüne ait parçaların, onunla birlikte var olması mümkün değildir. Böyle bir bütünün tek bir zamanda bir olarak var olması (*vucûdun muctema’un*) mümkün değildir ki parçalarının birlik oluşturması (*ictimâ*) mümkün olsun. Hatta sıralı olmasıyla birlikte parçalarının bütünüyle birlikte var olması, iki çelişğin bir araya gelmesi anlamına gelir.”²⁹

b. Belirli bir doğal cismin tarihi itibarıyla

... Tohum → Ağaç → Çiçek → Elma ...

Şekil II

²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmû*‘, 14/215-216.

²⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû*‘, 20/417-418.

²⁸ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/190.

²⁹ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/60.

Yukarıda dile getirilenlerle birlikte İbn Teymiyye’nin subût ve varlığı eşitleyip³⁰ bilkuvve ve imkan halinde sâbit veya mevcut kategorisinin dışsal gerçekliğini yadsıması³¹ göz önünde bulundurulduğunda yokluk hükmü, dıştaki çiçek gibi bir bütünün geçmiş ve gelecek tarihi için de geçerlidir. Yani bir çiçeğin, tohum ve ağaç gibi bir geçmiş tarihi ve elma gibi bir geleceği aynı anda kendinde saklayan bir bütün olduğu söylenemez. Daha önce dile getirilen bütün ve gerek nitelikleri arasında bulunan karşılıklı gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü temelinde, dışta mevcut olan tekil bir çiçek sadece onunla birlikte bilfiil mevcut olmak zorunda olan tekil gerek niteliklerinin bütünü olmalıdır. Tohum maddesi ağaç formuna, ağaç maddesi çiçek formuna, çiçek maddesi de elma formuna dönüşme kuvvesine, hazırlığına (*isti’dād*) ve eğilimine (*meyl*) sahiptir. Ne var ki bu gerçeklik, herhangi bir formun bilfiil var olmadan önce kendi maddesinde önceden bir tür varlığa veya tahakkuka sahip olmasını gerektirmemektedir.³² Ne maddede dönüşeceği formdan herhangi bir şey bilkuvve halinde mevcut veya sabittir ne de dönüştüğü formda, o maddeden ve o maddenin doğal ismini alan formdan geriye herhangi bir şey kalmaktadır.³³

3. Zihinsellik ve Dışsallık İçerimi Bakımından Bütün

İbn Teymiyye’ye göre bir arada çokluğun, sıralı çokluğa nispetle telife daha uygun oluşu ve telifin, yalın bütün ve formlarda salt zihinsel olup dışsallıktan pay almayı dikkate alındığında şöyle bir taksime gitmek mümkündür:

3.1. Sadece Zihinde ve Dilde Gerçekleşen Bütün

Bu bütün kendi içinde üç yönden ele alınabilir:

(i) **Zamansal ve mekânsal mevcudiyet nedeniyle kolay telif edilebilen:** İbn Teymiyye varlık ve mâhiyet ayrımını reddettiği gibi gerek niteliklerin mâhiyete dahil ve mâhiyet dışında şeklinde dış gerçekliğe matuf bir biçimde ayrılmasını da reddetmektedir. Ona göre tüm gerek nitelikler arasında varlık ve yokluk cihetinden sıkı bir korelasyon vardır; biri ancak ve ancak diğeri var olduğunda var olabilmektedir yahut biri yok olduğunda diğeri yok olmak zorundadır. Gerek nitelikler arasında dış gerçeklik itibarıyla bir ayrıma gitmenin delilsiz konuşmakla eş değer olduğunu düşünen İbn Teymiyye’nin nazarında doğru delil, bu ayrımın dışa matuf bir temelde yapılamayacağını ve salt zihinsel olduğunu göstermektedir.³⁴ Bu itibarla onun düşüncesinde, dıştaki bir varlığın gerek nitelikleri arasında yapılacak olan bir ayrım salt zihinsel ve dilsel olmalıdır. Dolayısıyla o niteliklerin bileştirilmesinin bir neticesi olarak oluşan bütünler de sadece zihinde ve dilde bulunuyor olmalıdır.

Bu bütüne “Bir tekili muayyen olarak bilmek, onun uzunluğunu, genişliğini, derinliğini ve ister aritmetik (*munfaşıl*) ister geometrik (*muttaşıl*) olsun miktarını bilmeyi gerektirir.”³⁵ ifadesi örnek teşkil edebilir. Bu ifadenin bağlamı gereği, İbn Teymiyye’nin bu türden bir bütünü kastetmiş

³⁰ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 131.

³¹ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/409-410.

³² Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu Problemi*, çev. Cihan Özaykan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 74-75; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 3/409-410.

³³ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 5/200.

³⁴ İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-şâhih*, 3/291-292; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 2/374-375; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 110-111.

³⁵ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 10/173.

olduğu söylenemese de ifadede dışta mevcut olan tekil bir cisme ait zâtın, gerek niteliklerinden, yine uzunluk, derinlik ve genişlik gibi gerek niteliklerin birbirlerinden zihinsel olarak ayrıştırıldığı ve tekrar bileştirilip bir bütün olarak vazedildiği görülmektedir. Ayrıca dıştaki insanın sahip olduğu niteliklerin kurgusal zihinde canlı ve konuşan olarak ayrıştırılıp dıştaki insanla örtüşecek biçimde telif edilmesi de başka bir örnek olarak ele alınabilir. Aşağıdaki ifadede bunu takip etmek mümkündür:

“İnsan hakkında ‘Konuşan, iradesiyle hareket eden duyuşsal bir cisim.’ denildiğinde burada zihin bu şeyleri tasavvur eder ve dil ile aktarır. Bu şeylerden her biri zihindeki ve dildeki bütünün bir parçasıdır. Zihindeki ve dildeki bütün bu parçalardan bileşmiştir ama dıştaki insan bu parçalardan bileşik değildir.”³⁶



Şekil III

(ii) Zamansal ve mekânsal mevcudiyetinin yokluğu nedeniyle kolay telif edilemeyen: Daha önce söylenenlerden anlaşılacağı üzere, telif edilme sürecine, değilleme üzerinden yokların varlığına matuf hipotetik inşanın tamamlanması sonrasında geçildiğinden yokların telifinde bir tür zorluk söz konusudur.

... t_n $t_{n-3}, t_{n-2}, t_{n-1}, t_n, t_{n+1}, t_{n+2}, t_{n+3}, \dots t_{n+}$...

Şekil IV

Öyle anlaşılmaktadır ki zamansal varlık kurulmaksızın mekânsal varlık kurulamamaktadır. Ne de olsa İbn Teymiyye zamansal önceliği tüm öncelik türlerinin aslı saymaktadır.³⁷ Bu öncelik türlerinden biri de “Mekânsal önceliğe gelince; o da başka bir türdür ve onun aslı zamansal önceliktir.”³⁸ ifadesinde de açıkça görüldüğü üzere mekânsal önceliktir. Başka bir deyişle İbn Teymiyye, mekânsal mevcudiyeti zamansal mevcudiyete tabi kılıyor görünmektedir. Buna göre sadece, aynı zamanda mevcut olanlar mekânsal bir ilişki içerisine girebilmektedir. Aynı zamanda mevcut olan her şeyin birbiriyle mekânsal bir ilişki içinde bulunmak zorunda olduğu söylenemese de el altında bulunanlar ve ister İbn Teymiyye’nin arazların bir andan daha fazla bir süre varlığını koruyabileceği düşüncesine³⁹ binaen geçmişten âna taşınınsınlar ister ânda mevcut olsunlar ân içinde duyuya konu olanlar mekânsal bir ilişki içinde olmalıdır.

(iii) Salt hayal ürünü olup dışta ne geçmişte ne de ânda herhangi bir gerçekliğe sahip olmamış ya da olmayan bütünlükler: İbn Teymiyye düşüncesinde bu tür bütünlere (a) yalın cismin yapısı hususunda var olduğu iddia edilen kendinde miktara sahip olmayan cevher-i fertlerin (atom) bileşimi üzerinden kurgulanan bütünlükler, (b) kendinde soyut olan madde ve formların bileşimi

³⁶ İbn Teymiyye, *el-Cevābu’s-şāhih*, 3/284.

³⁷ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Minhācu’s-sunneti’n-nebeviyye fî naḥḍi kelāmi’s-Şī‘ati’l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (b.y.: Cāmi‘atu’l-İmām Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 1/171-172.

³⁸ İbn Teymiyye, *Minhācu’s-sunne*, 1/171.

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû‘*, 16/275.

üzerinden kurgulanan bütünler,⁴⁰ (c) ne zihinde ne dışta olduğu iddia edilen tümel mâhiyet bütünleri⁴¹ ve daha birçok örnek verilebilir.

3.2. Hem Dışta Hem Zihinde Gerçekleşen Bütün

(i) **Doğal yalın cisimde bütün:** Bu bütünde parçalar ve nitelikler birbirinden ayrı var olamadığı gibi bütünden ve taşıyıcıdan da ayrı ve bağımsız olarak var olamamaktadır.

(ii) **Doğal bileşik cisimde bütün:** Bu bütünde parçalar ve nitelikler birbirinden ayrı var olamamaktadır ama başka bir bütünün varlığı yolunda parçalarına ayrılabilir.

(iii) **Yapay bileşik cisimde bütün:** Burada bütünün varlığı parçanın varlığına tabi olsa da parça, bütünün bir parçası olmaması itibarıyla, bütün var olmadan da müstakil bir varlığa sahiptir. Dolayısıyla parçalar, belirli bir telif biçimine sahip olarak veya olmayarak bir bütün oluşturabilir.

4. Doğallık ve Yapaylık Bakımından Bütün

Burada bütünden, kendinde var olan (*kā’im bi-nefsihî*) dışsal varlıklar kastedilmektedir. Bu itibarla yapay (*şinā’î*) bütün, insan aracılığıyla oluşturulan, doğal (*tabī’î*) bütün ise insan aracılığı olmaksızın var olan bütün olarak tanımlanabilir.⁴² Bu bütünler arasındaki farklar madde-form ve bileşim olmak üzere iki yönden ele alınabilir.

4.1. Madde-Form Yönünden Farklar

İbn Teymiyye düşüncesinde doğal bütün hakkında kullanılan madde ve form (*eş-şüretu’t-tibā’iyye*) kavramları farklı imalar içerse de aynı cevhere yani cisme karşılık gelmektedir. Form doğal cismin mevcut halini ifade ederken madde ismini hak etmesi dönüşebileceği yeni bir doğal bütün itibarıyla. Gümüşten yapılan yüzük gibi yapay bütünlerde ise form (*eş-şüretu’s-şinā’iyye*), bir iline (*‘araḍ*) ve nitelik olarak insan tarafından doğal maddeye verilen belirli bir şekilden ibarettir. Dolayısıyla form (*eş-şüret*) her iki bütün için cevheri ifade etmediği gibi her iki bütün için ilineği de ifade etmemektedir. Her iki bütün de “belirli” bir doğal maddeye dayanmaktadır. Bu madde, İbn Teymiyye’ye göre cevher-i fertler olmadığı gibi heyûla da değildir. Doğal bütünün maddesini daha önce var olup dönüşüme (*istiḥāle*) uğrayan kendinde kâim doğal bir madde veya form ve cisim teşkil eder. Bu madde dönüştükten sonra kendisinden geriye hiçbir şey kalmaz. Canlı, bitki ve cansızlara ait formların hava, su ve toprak gibi maddelere dayanması yahut insanın sperme dayanması buna örnek verilebilir. Yapay cismin maddesi ise şekil anlamında formun ilintilendiği belirli bir doğal bütün veya formdur.⁴³ Başka bir deyişle doğal cismin bir formdan diğer bir forma geçişi bir hakikat değişimini ifade ederken yapay cisimde bu, sadece aynı hakikatin bir şekilden başka bir şekle geçişini karşılamaktadır. Ayrıca İbn Teymiyye’nin nazarında doğal cisim ve yapay cisim arasındaki maddesel ve formel farklılıklar temelinde, doğal bütünle yapay bütünün meydana geliş keyfiyeti üzerinden bir kıyaslamaya giderek meydana getirilişlerini takip eden gerekleri eşitlemek doğru değildir. Bu eşitsizliğin bir sonucu olarak ona göre yapay bütünün,

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 5/202.

⁴¹ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 363.

⁴² Ahmet Zeki Turan - Nigan Bayazıt, “Tasarımda ilk kavramlar üzerine bütünsel bir model”, *İtüdergisi/a* 9/1 (Mart 2010), 6.

⁴³ İbn Teymiyye, *Buğyetu’l-murtâd*, 413-414; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḍ*, 3/84-85.

meydana getirildikten sonra sanatkarına ihtiyaç duymadığı söylenebilse de doğal bütün için bu söylem yerindeliğinden yoksundur; ne bir binayı inşa eden usta o binanın kendisini var etmekte ne de Tanrı bir cismi yaratırken zaten var olan bir şeye sadece nitelikler ve arazlar yüklemektedir.⁴⁴ Bina ustası zaten var olan doğal bütünleri belirli bir şekilde bir araya getirirken Tanrı bir doğal bütünü dönüştürüp yeni bir doğal bütün meydana getirmektedir. Ayrıca salt varlıksal ve salt iyi olan Tanrı’nın sanatı olması hasebiyle doğal bütünün parçaları, zorunlu olarak belirli bir yarar ve gaye doğrultusunda ahenk ve uyumlulukla koşulludur. Yapay bütünde ise böyle bir koşul aranmamaktadır.⁴⁵

4.2. Bileşim Yönünden Farklar

Doğal ve yapay bütünler arasında, bileşim kavramı bakımından da bazı farklara gidilebilir ve konumuz bakımından önemli olan da budur. İbn Teymiyye’nin bileşim hakkında dile getirdikleri temelinde yapay ve doğal bütünlerden her biri iki türe ayrılabilir.

(i) Bileşim Bakımından Yapay Bütün:

a. Parçaları sonradan bileştirilen bütünler. İbn Teymiyye buna ilaç, ev, yemek gibi örnekler vermektedir. Bu hem homojen hem heterojen karışımları içermektedir.

b. Bir parçası diğer parçasına karışmayan (*mā lā yemtezic*) bütünler. Bu bütün de ilk kategoriye dahildir. İbn Teymiyye buna da kapıya çakılan çivi gibi örnekler vermektedir.⁴⁶

(ii) Bileşim Bakımından Doğal Bütün:

a. **Yalın bütünler:** Tek bir doğaya sahip olan ya da parçalarının hepsiyle aynı isme ve ifadeye sahip olup bileşim içermeyen tekil bütünlerdir.⁴⁷ Bu bütünler, atomlar (*el-cevāhiru’l-mufrede*) ve soyut madde (*heyūlā*) gibi var olduğu iddia edilen örtülü cevherlerin ve zâtların (*mevşūf*) ilineklere ya da formlar aracılığıyla kendilerini dışa vurmalarını ifade etmemektedir.⁴⁸ Bu bütünler sadece gerek niteliklerine sahip olan cevherler veya zâtlardır.⁴⁹ Gerek niteliklerinden soyut ve onlardan başka olan bir zât, ki Tanrı’nın zâtı da buna dahildir, hem akıl hem de dil bakımından imkansız ve dış gerçeklikle uyumlu olmayan zihni bir varsayımdan öteye geçmemektedir.⁵⁰ Başka bir ifadeyle bu cevherler ve zâtlar, gerek niteliklerinin toplamını ve bütünü ifade etmektedir. Her bir niteliğin parça olarak isimlendirilmesinin nedeni, zihinsel ve dilsel varlık bakımında zât bütününe ve toplamının bir parçası olmasından ileri gelmektedir.⁵¹ Oysa dış gerçeklik itibarıyla bu bütünlerden her biri, tek “bir” şey olup ne somut (*hissî*) ne de soyut (*‘aklî*) bir çokluk barındırmaktadır.⁵² Zira İbn Teymiyye’ye göre daha önce de ifade edildiği gibi gerek nitelikler, özsel nitelikle aynı şeyi ifade etmenin yanı sıra cevherler ve zâtlar ile sahip oldukları gerek nitelikler arasında varlık ve yokluk cihetinden karşılıklı bir gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü vardır. Dolayısıyla yalın

⁴⁴ İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 3/84-85.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 481; Ayrıca bk. Demirel, “Tasarımda Bütünlük”, 153.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 266-267.

⁴⁷ Ebu’s-Senâ el-İsfahânî, *Meṭālî‘u’l-enzâr ‘alâ metni Ṭavālî‘i’l-envâr* (Kahire: Dâru’l-Ketbî, 1428/2008), 112.

⁴⁸ İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 5/202.

⁴⁹ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 360.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/109.

⁵¹ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 114.

⁵² İbn Teymiyye, *Beyānu telbîsî’l-Cehmiyye*, 4/125-130; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267-268.

bütünler, parçaları sonradan bileştirilmiş şeyler olarak ele alınamaz. Gerek niteliklerinin ardında soyut bir zâtın bulunmaması, gerek niteliklerinin toplamını ve birliği ifade etmesi bakımından yalın cisimler gibi Tanrı'nın da bir yalın bütün olduğu söylenebilir.⁵³ Bu bütünlerden cisimsel olanlar küçültülebilir (*taşağğur*) ancak küçültme neticesinde miktarları, sahip oldukları doğaların kaldırmayacağı düzeyde küçülürse ya aynı doğaya sahip başka bir bütüne eklenirler (*inđimām*) ya da eklenilecek bir bütün bulamazlarsa suyun havaya devrilmesinde (*inķilāb*) olduğu gibi başka bir doğaya devrilirler.⁵⁴

b. Bileşik bütünler: Burada bütün hava, su, toprak ve ateş gibi farklı doğalara sahip cisimsel yalın bütünlerin toplamını ifade etmektedir. Bu bütün bileşim niteliğini sadece parçalarına ayrıştırılabilme cihetinden almaktadır. Burada ayrıştırmadan kastedilen duyusal bir ayrıştırma değildir. Bu açıdan bileşik bütün, yalın bütünden farklılaşmaktadır. Zira yalın bütünlerde nitelikler zihinsel olarak ayrıştırılabilse de dış gerçeklikte ve duyusal olarak ayrıştırılamaz.⁵⁵

5. Tekil Hakikat ve Türsel Hakikat Bakımından Bütün

İbn Teymiyye bir türün, başka bir türe devrilmediği sürece, türsel bütünlüğünü ve ismini koruduğunu düşünmektedir. Bu korunum, söz konusu bütünün tüm tekil dönüşümlerini ve bu dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan tekil hakikatlerini kuşatan tür çerçevesinde gerçekleşmektedir.⁵⁶ Bununla birlikte değişen tekil hakikatler zihin dışında varken bu hakikatleri kuşatan tür ve tümel mâhiyet, İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizm kuramı temelinde sadece zihinde ve dilde varlık bulmaktadır.

Aynı kuram gereği İbn Teymiyye düşüncesinde benzerliklerin varlığıyla birlikte her bir tekilin niteliği veya parçası ona özgü olduğundan⁵⁷ söz gelimi A_1, B_1, C_1 ve D_1 nitelikleri var olduğunda $(ABCD)_1$ var olmaktadır. Yine A_2, B_2, C_2 ve D_2 nitelikleri var olduğunda $(ABCD)_2$ var olmaktadır. Çünkü A_2, B_2, C_2 ve D_2 parçaları veya nitelikleri zihin dışında ancak ve ancak $(ABCD)_2$ bütünüyle birlikte var olabilmektedir. Bütün ve parçaları (taşıyıcı-gerek nitelikler) arasında, bütüne ait parçalar (gerek nitelik-gerek nitelik) arasında yine karşılıklı bir gerek ilişkisi (*telāzum*) ve birliktelik döngüsü (*ed-devru'l-iktirāniyyu'l-ma'ī*) bulunduğu⁵⁸ birinin değişimi diğerlerinin de değişimini ifade etmektedir. Örneğin A_1 'in dışsal varlığı, bütün olan $(ABCD)_1$ 'in dışsal varlığını veya $(ABCD)_1$ bütününün dışsal varlığı, A_1 parçasının dışsal varlığını gerektirmektedir. Yahut A_1 'in dışsal varlığı sözgelimi C_1 'i, C_1 'i'nin varlığı da A_1 'i gerektirmektedir ve diğer gerek nitelikler ve bütün arasındaki ilişki de böyledir. Bu, dışsal olan her bir tekil bütün ve o bütünün sahip olduğu nitelikler için geçerlidir. İbn Teymiyye'nin nazarında taşıyıcı-nitelik veya zât-sıfat ikilikleri ve bu manada bütünlükleri sadece zihinde olduğundan, dışta taşıyıcı ve zât sadece gerek niteliklerinin toplamını ve bütününü ifade ettiğinden ve bu bütünün gerek nitelikleri arasında karşılıklı gerek

⁵³ İbn Teymiyye, *İktidā'u's-şirā'i'l-mustakīm*, 2/327; İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 41; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 267-268; Takıyyuddīn İbn Teymiyye, *Mes'eletun fī tevḥīdī'l-Felāsife*, thk. Mübârek b. Râşid el-Heslân (Amman: Dâru'l-Feth, 1439/2018), 65.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *Şafediyye*, 1/118; İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 4/186, 5/200.

⁵⁵ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 266-267.

⁵⁶ Bk. İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 5/200; İbn Teymiyye, *el-Cevābu's-şahīh*, 4/252, 254.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Mes'eletun fī tevḥīdī'l-Felāsife*, 21. İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 4/256; 10/191.

⁵⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'arud*, 3/420.

ve bağımlılık ilişkisi bulunduğundan, bir nitelikteki en ufak bir değişim, tüm niteliklerde dolayısıyla zâtta ifadesini bulan bütünde değişim anlamına gelmektedir.⁵⁹

Dile getirilen tekil nitelik ve bütünler, türsel ve tümel olan A, B, C ve D nitelikleri ya da onlardan oluşan (ABCD) bütününün dışsallığını gerektirmemektedir. Çünkü İbn Teymiyye’ye göre mutlak mâhiyetlerin mutlak ve tümel olmaları bakımından zihin dışında var veya sabit olması mümkün değildir. Yani A olması bakımından A yahut B olması bakımından B var olamaz. Yine (ABCD) bütünü olması bakımından (ABCD) var değildir. Ama yukarıda 1 ve 2 yahut başka işaretlerle imlenebilecek olan nitelik ve bütünler, her zaman A ve B gibi türsel nitelikleri ve (ABCD) gibi türsel bütünleri mutabakat cihetinden doğru yüklemeler olarak kabul etmektedir.⁶⁰

Tekil bütün ile tümel ve türsel bütün arasındaki ayrımın bizi birçok yanlış akıl yürütmeden koruyacağı söylenebilir. Bu yanlışlara Euthydemos’un Kleinias’ı düşürdüğü tarzda bir safsata örnek verilebilir. Nitekim bir sofist olan Euthydemos, harflerin hepsini bilmesinin okuduğu her şeyi daha önce bildiği anlamına geldiğini dolayısıyla bir şeyi öğrenirken hiçbir şey öğrenmediğini söylemek suretiyle Kleinias’ı köşeye sıkıştırmaya çalışır.⁶¹ Euthydemos’un sunduğu safsatanın anlamı şudur: Sözelimi A, B, C ve D harflerini biliyorsan bunlardan oluşturulan “ABCD”, “ADCB”, “CDBA”, “BCAD” gibi bu harflerden oluşan ve mekânsal içerimli bütünler olmaları itibarıyla birbirinden farklı olan tüm kelimeleri (telifleri) bilmen gerekir. Oysaki Euthydemos’un bu dediği, bütün anlamında tüm için geçerli değildir. Bu anlamda tümde, harflerin hepsini bilmek, farklı teliflerde ortaya çıkan tüm farklı sonuçları bilmek anlamına gelmemektedir. Ancak ve ancak A, B, C ve D harflerinin ortak bir niteliği itibarıyla farklı teliflerinden aynı sonuca ulaşılabilir. Yani Euthydemos’un burada bütün olarak tümü, tümelliğin ilkesi olarak tüme yani tümele indirmek suretiyle amacına varmaya çalıştığı fakat bunun yanlış olduğu görülmektedir.

Bu yanlışlıklara epistemolojik, ontolojik ve diğer ilim alanlarından daha birçok örnek verilebilir. Ama maksadın anlaşıldığı inancına binaen bu örnekle iktifa etmenin yeterli olacağını düşünüyor, meselenin yalın bir bütün olan Tanrı ile ilgili yönüne geçmek istiyoruz.

6. Tanrı’nın Tekil Hakikat Bütünlüğünde Değişim ve Hudûs

İbn Teymiyye yaratma-yaratılan ayrımı üzerinden, Tanrı’da kâim olan hâdislerle evrendeki hâdisleri açıkça birbirinden ayırmaktadır.⁶² Bu itibarla onun, sonradan meydana gelen (*hâdis*) kavramını yaratılan (*maḥlûḳ*) kavramından daha geniş bir anlamda kullandığı söylenebilir. Yani yaratma bir fail tarafından var edilmeyi (*ibdāʿ*) ve takdir edilmeyi içerirken sonradan meydana gelen her varlıkta böyle bir koşul aranmamaktadır.⁶³ İbn Teymiyye’nin bu ayrımı, kendinde kâim olan her varlık gibi Tanrı’nın da birçok gerek niteliğe sahip olan zât olduğu⁶⁴ ama bunun yanında

⁵⁹ Bk. Özakcan, *İbn Teymiyye’nin Selefîyye Felsefesi: Tümeller Sorunu*, 185-204.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûḳ*, 1/290-291.

⁶¹ Platon, *Euthydemus-Parmenides*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 33.

⁶² İbn Teymiyye, *er-Redd*, 272-275.

⁶³ İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/240; İbn Teymiyye, *er-Redd*, 274.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *er-Redd*, 360.

hâdis fiilleri taşımasıyla birlikte dışsal mevcudiyeti ve subûtu bakımından kadim olan yegâne zât⁶⁵ olduğu sonucunun bir gereği olarak yaptığı söylenebilir.

Bu sonucun, İbn Teymiyye düşüncesindeki temel gerekçelerinden biri, geçişli olan herhangi bir fiilin, fâilinde kâim olmadıkça başkasına geçmesinin mümkün olmayışdır.⁶⁶ Ayrıca ona göre Tanrı'nın ezelde atıl olmasındansa fiilde bulunup bir şeyleri ihdas etmesi daha yetkin (*ekmel*) bir durumdur.⁶⁷ Dolayısıyla fiilde bulunmak Tanrı için zorunludur ve Tanrı herhangi bir takdirde bu durumdan ayrı tutulamaz. Bu durumda, her hâdis mefulünden önce fail olan Tanrı'da hâdis bir fiilin kâim olması zorludur. O halde Tanrı'da hâdis fiillerin kâim olması O'nun için bir yetkinliktir ve zorunludur. Ama her bir hâdis fiil, varlığı bakımından failinden sonradır. Öyleyse İbn Teymiyye düşüncesinde, belirli ve tekil olup "failin varlığından sonra" var olan hâdis fiillerden her biri itibarıyla olmasa da peşi sıra gelen hâdis fiiller anlamında fiil türünün ve var olmaları gereken ânda var olan tekil hâdis fiillerden her birinin Tanrı'nın yetkinliği ve gerek niteliği olduğu sonucuna ulaşılabilir.⁶⁸ Fiil gibi kudret, irade, hayat, bilgi, işitme, görme, konuşma ve sair nitelikler de Tanrı'nın yetkinlik ve gerek nitelikleridir.⁶⁹

Bunun yanında daha önce dile getirildiği üzere bir zât, gerek niteliklerinin bütününe ifade etmektedir ve o zâtın gerek nitelikleri arasında varlık ve yokluk bakımından karşılıklı bir gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü vardır. Öyleyse belirli ve tekil fiillerden her biri belirli ve tekil olan kudret ve irade gibi diğer gerek nitelikleri gerektirirken dile getirildiği anlamıyla fiil türü, kudret türünü, irade türünü ve diğer gerek niteliklerin türünü gerektirmelidir. Çünkü tekiler tekil gerekleri, türseller de türsel gerekleri koşullamaktadır. Bu itibarla İbn Teymiyye, Tanrı'nın ezelde kâdir olduğunu ve kadirlik türünün sürekli olduğunu söylemekle birlikte Tanrı'nın birçok kadirliklere sahip olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Aynı şey, İbn Teymiyye'nin benimsediği "Sıfatlardan bazısı hakkında söylenen, diğer bazısı hakkında söylenen gibidir."⁷¹ ilkesi gereği irade ve diğer gerek nitelikler için de geçerlidir. İbn Teymiyye düşüncesi temelinde bunun aksi, türsel olanın tüm taalluklara nispeti eşit olduğundan imkansız olan tesadüfü (*tercîh bilâ mureccih*) gerektirmenin yanında sarîh aklın desteklediği "Her hâdisin hâdis bir nedeni olmalıdır." ilkesini ihlal anlamı taşımaktadır.⁷²

Bu tespitten sonra İbn Teymiyye'nin zihinsel nominalizmi gereği, evrendeki her bir mefulün bir diğerinden her yönüyle farklı olduğu⁷³ ifade edilmelidir. Mefuller arasında var olan bu farklılık temelinde, o mefullerden birine neden olan fiilin, diğer bir mefule neden olan fiilden, dışsal varlığı itibarıyla farklı olduğu söylenmelidir. Çünkü her yeni ve tekil sonucun yeni ve tekil bir nedeni

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/37; İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/3.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 2/4.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/10-11.

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/6; Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Aşbahâniyye*, thk. Muhammed b. Avde es-Se'avî (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1430), 411-414.

⁶⁹ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/7.

⁷⁰ İbn Teymiyye, *Der'u te'ârûd*, 4/67.

⁷¹ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 31.

⁷² İbn Teymiyye, *Şafedîyye*, 1/80-81, 144-147.

⁷³ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerhu'hadîsi'n-nuzûl*, thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1414/1993), 84.

olmalıdır.⁷⁴ Tekil fiilin değişmesiyle birlikte, aralarındaki karşılıklı gerek ilişkisi ve birliktelik döngüsü itibarıyla, diğer tekil gerek niteliklerden her birinin de değişmesi gerekmektedir. Bu durumda Tanrı’nın zâtı, gerek niteliklerinin bütünü ve toplamı olduğundan ve İbn Teymiyye’ye göre “Sıfatlar hakkında söylenen, zât hakkında söylenen gibidir.”⁷⁵ yargısı doğru olduğundan her hâdis fiil sırasında dıştaki Tanrı, tekil hakikati bakımından değişmek, yenilenmek (*teceddud*) ve hudûs bulmak yani yokken var olmak durumundadır. Ama dışsal tekil hakikatte meydana gelen değişim, peşi sıra gelen tekileri ifade eden türsel yahut bu tekileri zihinde bir araya getiren tümel herhangi bir hakikatte bir değişime neden olmadığı gibi türsel Tanrı hakikatinden ve türsellüğün oluşturduğu tümel Tanrı hakikatinde de bir değişime sebebiyet vermemektedir. O halde Tanrı, türsel ve tümel bütünlüğü bakımından hakikatini ve ismini her durumda korurken tekil hakikati bakımından değişime uğruyor ve fiil olarak tezahür eden her bir momentte farklı bir tekil hakikat olarak var oluyor olmalıdır. Burada esas olan türsel ve tümel niteliklerle belirli ve tekil olan nitelikler arasındaki farkı kavrayıp türsel ve tümel olanın kadim hükmünü alması yanında belirli ve tekil olanın hâdis olduğunun ayırdına varmaktır.⁷⁶

İbn Teymiyye açısından bu sonuç, Tanrı’nın tekliğine halel getirmediği gibi onda herhangi bir eksikliğe de işaret etmemektedir. Nitekim o, bir şey yaratıldıktan sonra ona dair bilginin Tanrı’da meydana geldiğini ve bunu reddetmenin bilgiden yoksunluk (*cehâlet*) içermesi itibarıyla tanrısal yetkinliği deşillemeye denk olduğunu söylerken kendini savunma sadedinde şu ifadelere yer vermektedir:

“Bu konuda senin ve arkadaşlarının söyleyebileceği en uç şey, [söylediklerimizin Tanrı’da] ‘çoğalma’ (*tekeşşür*) ve ‘değişme’yi (*teğayyur*) gerekli kılacağıdır. Bu iki lafız (çoğalma ve değişme) birden fazla anlama taşınabilecek lafızlardandır (*mücmel*). Dile getirdiğimiz görüş, birden çok Tanrı’nın varlığını gerekli kılmamaktadır. Rab olan, tek bir Tanrı’dır. Dile getirdiklerimizin gereği, Tanrı’nın bilgi ve sözlerinde çoğalmadır. Bu da doğrudur (*hakık*) ve onun sahip olduğu yetkinliklerin en yücelerindendir. Değişme kavramında kastedilen ise türsel hakikatin değişimi (*istiḥāle*) değildir. Kastedilen onun isteği ve kudretiyle konuşması, yine kudreti ve isteğiyle hâdisleri meydana getirmesidir... Bilgi bu ikisini gerektiriyorsa, doğru olanın gerektirdiği şey doğrudur... Bilginin çelişğini deşillemek, bilginin gereklerini deşillemekten yeğdir...”⁷⁷

En nihayetinde, Tanrı dahil her dışsal hakikatin, kendindeliği bakımından dışta, zât ve şahısta ifadesini bulan bütünün gerek nitelikleri aralığında, zihinde ise o bütünün gerek nitelikleriyle kendisi ve o bütünün tekil hakikatleriyle türü ve tümel formu aralığında olmak üzere üç farklı bütünle karşılaştığı söylenebilir.

⁷⁴ İbn Teymiyye, *Âlemin Hudûsu*, 122-123.

⁷⁵ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 43.

⁷⁶ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Şerḥu ḥadîsi ‘İmrân b. Ḥuşayn*, thk. Ebu Abdurrahman Fevîz Ahmed (Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1420/1999), 84-85.

⁷⁷ İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 10/77, 83.



Şekil V

Varılan bu noktada, yukarıda söylenenleri göz önünde bulundurarak fail olması itibarıyla mefullerinden ve fiillerinden her birini önceleyen Tanrı’nın türsel kıdemi yanında “kendisinden önce başka bir şey bulunmayan” anlamında yegâne kadim varlık olup hudûsa konu olmadığına dair İbn Teymiyye’nin verdiği hükmü⁷⁸ bir parametre olarak muhafaza etmenin zorunluluğunu vurgulamak gerekiyor. Zira öyle zannediyoruz ki bu hüküm, Tanrı’nın var olmadığı söylemine karşı durmak kadar önemli ve hayatidir. İbn Teymiyye’nin şu ifadesi de bunu açığa vurmaktadır: “Zorunlulukla bilinmiştir ki varlığın (vucūd), bizâtihi vacip olan, kendisi dışındaki herhangi bir şeye gereksinmeyen (ğani), kadim, ezelî, hudûsu ve yokluğu mümkün olmayan bir var edeni (mūcid) olmalıdır.”⁷⁹

7. Tanrı ile Evren Aralığında Bütün: Zamansal ve Mekânsal İçerim Bakımından Varlık Bütünü

İbn Teymiyye’ye göre bir tekil hakikatin zihinsel gereklerinin sınırı olmadığı gibi dışsal gereklerinin de bir sınırı yoktur. Her bir tekil hakikatin zihinsel gerekleri Tanrı’ya, Tanrı’nın bilgisine, yaratımına ve tüm evrene uzanırken dışsal hakikatler de öyledir.⁸⁰ Dolayısıyla Tanrı’nın meydana getirdiği mefullerin bütünü ifade eden evrene ait parçalarda meydana gelen her bir değişim, Tanrı’nın tekil hakikatinde değişimi öncelediği gibi bütün-parça arasındaki karşılıklı gerek ve bağımlılık ilişkisi çerçevesinde evrenin her bir paçasında ve dolayısıyla bütününde de bir değişime yol açıyor olmalıdır.

Evrende meydana gelen her bir değişim de aynı zamanda Tanrı’nın bir sonraki fiilinin hakikatini belirliyor olmalıdır. Zira İbn Teymiyye’de Tanrı fiilleri hâdis olmaları itibarıyla edilgendir (*infî‘ālî*). Ama bu edilgenlik Tanrı dışındaki bir failden değil, Tanrı’nın hâdis kudretinden kaynaklanmaktadır;⁸¹ diğer varlıklarda olanın aksine Tanrı fiillerinin edilgenliği maluliyeti içermemektedir. Hâdis kudret ise hâdis irade ve ilme dayanmaktadır. Bunun yanında İbn Teymiyye’ye göre Tanrı fiilleri belirli bir gaye doğrultusunda meydana gelmekte ve şeylerin sahip olduğu yeter neden teşkil etmeyen tabiatlar, süregelen bir âdet ve hikmet (sebepe-sonuç ilişkisi) çerçevesinde eserlerine neden olmaktadır.⁸² Hatta onun nazarında mucizeler bile bu çerçe-

⁷⁸ İbn Teymiyye, *el-Cevābu’s-şāhih*, 5/33.

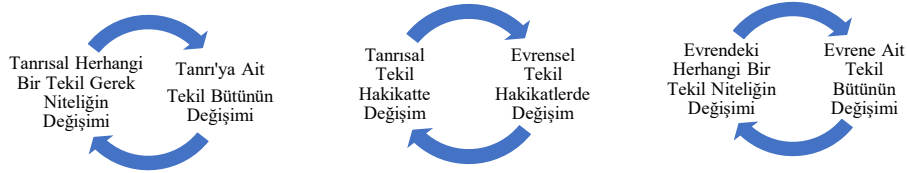
⁷⁹ İbn Teymiyye, *et-Tedmuriyye*, 16-17.

⁸⁰ İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 10/120-122.

⁸¹ Ayrıntı için bk. Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *Cāmi‘u’r-resā’il*, thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: Dâru’l-‘Atâ, 1422/2001), 2/395-400.

⁸² İbn Teymiyye, *er-Redd*, 135-136, 434-435; İbn Teymiyye, *Der’u te’āruḍ*, 9/341; İbn Teymiyye, *Mecmū‘*, 13/20.

dışında değildir.⁸³ Öyle ki hikmeti gereği var olanlardan yola çıkılarak Tanrı’nın bir sonraki irâde ve fiiline vakıf olmak mümkündür.⁸⁴ Ama bu durum, Tanrı’da herhangi bir eksikliği ve kendi dışındaki bir şeye gereksinmeyi içermemektedir. Çünkü Tanrı hem nedenlerin, hem sonuçların hem de nedensellik ilişkisinin yaratıcısıdır.⁸⁵ O halde, evrendeki her bir tekil değişim, sonuçlarını belirli bir düzen içinde gerektirmelidir. Bu sonuçlar da ancak ve ancak Tanrı’nın mefulleri olarak ortaya çıkmak durumunda olduğundan Tanrı’nın bu sonuçlara ve gayelere dair yeni bilgisi irâdesini, kudretini ve en nihayetinde fiilini sınırlıyor ve onun yeni tekil hakikatini belirliyor olmalıdır. Ne de olsa daha önce söylendiği üzere her yeni ve hâdis olan şey, yeni ve hâdis bir sebebi ya da koşulu gerektirmektedir. Dolayısıyla hâdis olan tekil Tanrı hakikatleri de yeni bir sebebi olmasa da yeni bir koşulu gerektirmelidir ki bu da Tanrı dışındaki tek varlık olan evren bütününden başkası değildir. İbn Teymiyye paradigması açısından, değişim ve dönüşüm yönüyle çizgisel ama yukarıda dile getirilen yönüyle de döngüsel olan böylesi bir varlık tarihi kaçınılmaz bir konsept olarak ortaya çıkıyor görünmektedir.



Şekil VI

Yukarıda söylenenlerin yanında evren bütünü, onu oluşturan parçalar arasındaki determinasyon itibarıyla özel bir telifa sahip mekânsal ve zamansal içerikli bütüne ân zarfında dahil olduğu gibi Tanrı ile evren de İbn Teymiyye paradigması esasında aynı itibarla ân zarfında aynı bütüne dahil olmalıdır. Çünkü İbn Teymiyye’nin düşüncesinde evren ile Tanrı arasında zamansal bir ilişki söz konusudur. Nitekim ona göre dışsal gerçeklikte herhangi iki şey arasında zamansallık dışında bir öncelik ve sonralık var değildir. Belirli olan her bir zaman, belirli olan hareketin veya fiilin miktarıyken türsel ve mutlak zaman, türsel ve mutlak hareket veya zamanın miktarıdır. Ayrıca daha önce de söylendiği gibi Tanrı, fâil olması hasebiyle belirli (*mu’ayyen*) olan her fiilden ve yine belirli olan her mefulünden önce vardır.⁸⁶ Lakin bu öncelik, Tanrı’nın ân zarfında zamansal olarak evrenle birlikte var olmaya devam etmediğini göstermemektedir. Hatta zorunlu varlığa sahip olması temelinde bu devamlılık zorunlulukla nitelenmelidir. O halde hem sadece zihinde bulunan türsel Tanrı bütünü, yine sadece zihinde bulunan türsel evren bütününden önce gelmeli ve o bütün, tümelliğinde bu kavramı içermeli hem de hâdis ve yalın olan tekil Tanrı bütünlerinden her biri, tekil evren bütünlerinden her birini öncelemeli, onun hâdis varlığı ve mâhiyetiyle birlikte kendi hâdis varlığını ve mâhiyetini sürdürmelidir. Yani evren ile Tanrı aralığında, tüm mevcudatı kuşatan zaman içerikli bir bütünlük olmalıdır.

⁸³ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân (Riyad: Edvâü’s-Selef, 1420/2000), 2/868-869.

⁸⁴ Bk. İbn Teymiyye, *en-Nubuvvât*, 2/912-919.

⁸⁵ İbn Teymiyye, *Şerhu’l-Aşbahâniyye*, 411, 435; İbn Teymiyye, *Der’u te’ârûd*, 4/203-205.

⁸⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcu’s-sunne*, 1/171-74.

Yine Tanrı ile evren arasında belirli bir cihette ve konumda bulunma anlamında mekânsal bir ilişki de vardır. Bu ilişki, İbn Teymiyye'nin Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi, cevher (*kā'imun bi-nefsihî* anlamında)-nitelik/araz (*kā'imun bi-ğayrihî*) ilişkisi değil, biri diğerine zarf olmayan cevher-cevher ilişkisi temelinde ele alıyor olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü onun nazarında kelâmcıların aksine Tanrı için “evrenin ne içinde ne dışında”⁸⁷ denilemez. Zira bu, bedahete ve sarîh akla aykırı olup Tanrı'nın zâtıyla her yerde olduğu söylemi türünden bir ifadedir ve en az onun kadar imkansız ve kabul edilemezdir.⁸⁸ Ona göre Tanrı, küre şeklinde olan feleğin merkezinde olmadığına göre yukarı cihetinde olmalıdır. Bunun nedeni kürenin alt ve üst dışında bir cihetinin olmamasıdır. Kürenin altı, merkezi iken üstü, her cihetten dışıdır. Bu durumda Tanrı, evrenin dışında ve yukarı cihetinde olmalıdır.⁸⁹ Öyleyse evren ile Tanrı aralığında zamansal içerim bakımından bütünlüğün yanında yukarıda söylenen anlamıyla tüm mevcudatı kuşatan mekânsal içerim bakımından bir bütünlük de olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye mekânın, başka bir şeye gereksinmeyi içerir tarzdaki tüm kullanımlarının Tanrı'dan değillenmesi gerektiğini söylemektedir. Ama bununla birlikte o, mekânı sözgelimi “Bir şeyin altında olan şey.” olarak tanımladıktan sonra, arşı mekân olarak belirleyip Tanrı'nın ona “gereksinmemekle birlikte” onun üstünde olduğunu söyleyen bir kişinin, bu özel kullanımı itibarıyla kuracağı “Tanrı bir mekândadır.” yargısının doğru olacağını belirtmektedir.⁹⁰

Sonuç

“Bütün” kavramı, İbn Teymiyye'nin dilinde dışsal ya da zihinsel bir çokluk içermek zorunda olan birliği ifade etmektedir. Toplamla aynı anlama gelip fertlerinin toplamından başka olan bir şeye işaret etmemektedir. O, varlık durumu ve varlığında taşıdığı bütünlük itibarıyla, içerdiği çokluğa karşılık gelen parçalarından her birine, karşılıklı gerek ve bağımlılık ilişkisiyle bağlıdır. Bir bütünün parçaları da o bütünün parçaları olmaları itibarıyla kendi aralarında böyle bir ilişkiye tabidir.

Burada bütünü, her yönüyle ele almamış olsak da onun, İbn Teymiyye düşüncesini hemen tüm yönlerden kuşatmamıza imkan veren bir kavram olduğu söylenebilir. Bu kavramın İbn Teymiyye metinlerine yansıyan yönlerinden biri, gereksinim kavramı çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre her gereksinme illet-malul ilişkisini zorunlu kılmamaktadır. Gereksinme koşul-koşullanan ilişkisi üzerinden de sağlanabilmektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, bütünün sahip olduğu parçaların onun varlık öncesi ve varlık durumlarında ondan bağımsız bir varlığa sahip olup olamamasıdır. Parçaları veya nitelikleri bütünden önce var değilse aralarında birlikte bulunmayı ifade eden koşul-koşullanan ilişkisi çerçevesinde bir gereksinim söz konusudur. Doğal cisimsel bütünlükler ve Tanrı bütünü bu kategoriye dahildir.

Bütünün bir diğer yönü ise mekânsal ve zamansal içeriye yönelimde tezahür etmektedir. Mekânsal bütün özel bir telif biçiminin olması ve olmaması bakımından ikiye ayrılmaktadır. Bu bütün çerçevesinde bütünü oluşturan parçaların yerleri değiştiğinde farklı niceliksel ve niteliksel

⁸⁷ Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî uşûlî'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1424/2004), 2/43.

⁸⁸ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûd*, 6/143-46.

⁸⁹ Takıyyuddîn İbn Teymiyye, *er-Risâletü'l-'arşîyye* (Mısır: İdâretü't-Tibâa el-Münîre, ts.), 17-33.

⁹⁰ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûd*, 6/248-249, 9/126; İbn Teymiyye, *Beyânu telbîsî'l-Cehmiyye*, 5/157.

sonuçlar elde edilmektedir. Zamansal bakımdan bütün ise bir arada durum ve sıralı durum olmak üzere iki duruma sahiptir. Bir arada durum mekânsal bütüne paralel olarak ân içine hapsedilip özel bir telife sahip olan ve olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunun en bariz örneklerinden biri lafız ve anlam aralığında ortaya çıkmaktadır. İbn Teymiyye, dilsel unsurları dışsal olmaları itibarıyla dışsal olgulara indirgeyerek taşıyıcı ve gerek nitelikleri bağlamında ele almaktadır. Dışsal gerçeklikte taşıyıcı, gerek niteliklerin bütününe ifade ediyorsa ve sahip olduğu anlam bütününe bulunduğu gerek bağlamlar çerçevesinde kazanıyorsa tümce de kelimelerin bütününe ifade etmekte ve konuşanın kastı, bulunduğu zaman, mekân ve diğer tüm gerek nitelik ve bağlamların bir aradalığında kendi anlam bütününe açığa vurmaktadır. Sıralı bütün ise evrenin tarihi ve belirli bir doğal cismin tarihi olmak üzere iki itibarla değerlendirilebilmektedir ve her iki itibar da salt zihinsel çerçevede kalmaktadır. Burada ilk önce var olan veya kendisini dünyada bulan insanın süreç içinde oluşturduğu mâhiyet bütünü gibi varoluşçu bir nosyon akla gelebilir. Ama bu, İbn Teymiyye metinlerine yabancıdır. Onda da bir insan bütününe ulaşma çabası vardır ama bu çabanın keyfiyeti, insan doğasına yönelik farklı bir çalışmaya konu edilebilir.

Bütün, zihinsellik ve dışsallık yöneliminde sadece zihinde gerçekleşen hem dışta hem de zihinde gerçekleşen ve salt hayalde gerçekleşen olmak üzere farklı bir boyut kazanmaktadır. Sadece zihinde gerçekleşen bütün, zamansal ve mekânsal mevcudiyet bakımından iki itibara sahipken ikinci boyutta yalın doğal cisim, bileşik doğal cisim ve bileşik yapay cisim çerçevesinde üç yön kazanmaktadır. Doğallık ve yapaylık da bütün tarafından kuşatılan iki olgudur. Bu yönelimde yapay cisim ile doğal cisim “bileşim” itibarıyla iki türe ayrılmaktadır. Bileşim yapay ya da doğal bileşik bütünler için geçerliken yalın cisimler için geçerli olan bir olgu değildir. Yalın bütünün parçaları veya nitelikleri, niceliksel bir bütünü ve çokluğu ifade etmemektedir. Bu itibarla Tanrı da evren dışında bulunan bir yalın bütündür.

Doğallık ve yapaylık yönelimini, tekilik ve türsellik yöneliminde bütün takip etmektedir. Tekillik bakımından bütün dışta varken türsellik bakımından bütün sadece zihinde var olabilmektedir. Tekillik ve türsellik bakımından bütün cisimlerde olduğu gibi Tanrı için de geçerli olan bir kavramdır. Tanrı dışta tüm diğer dışsal gerçeklikler gibi gerek niteliklerinin toplamını ifade ederken onu niteleyen farklı fiil momentlerinde kazandığı farklı tekil hakikatler itibarıyla türsel bir bütünlük kazanmaktadır. Bütün-parça ilişkisi itibarıyla bir gerek parçanın değişimi bütünün ve diğer parçaların değişimini gerektirdiğinden her fiil değişiminde tekil Tanrı hakikati değişmekte ve başka bir tek bütün olarak hudûs bulmaktadır.

Bir bütün olması itibarıyla evrende gerçekleşen en ufak bir değişim tüm evreni etkilemektedir. Böylece Tanrı’nın tekil hakikat değişimi evrenin tekil hakikat değişimini sağlamaktadır. Bunun tam aksi de bir yönüyle çizgisel ama diğer bir yönüyle döngüsel olan bir varlık tarihine işaret eder biçimde doğrudur. Aralarında zamansal ve mekânsal içerim bakımından bir bütünlük de bulunan Tanrı ve evrenden her biri türsel olarak kadimdir. Bunun yanında Tanrı dışındaki her şey anlamında evrende bulunan olgulardan her biri hem tekil hakikatleri hem de mümkün olan kendinde varlıkları bakımından hâdis ve bu anlamda yaratılmışken Tanrı, kendinde ve zorunlu olan mevcudiyeti ve başka bir varlık tarafından öncelenmemiş olması bakımından yegâne kadim varlıktır. Bununla birlikte Tanrı da evrendeki varlıklar gibi her bir dışsal tekil hakikati bakımından hâdistir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkârul-efkâr fî uşûlî'd-đîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdi. 3 Cilt. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Baskı, 1424/2004.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Uşûlu'd-đîn*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Demirel, Mehmet Remzi. "Tasarımda Bütünlük Prensibinin Disiplinler Arası İncelenmesi". *Akdeniz Sanat Dergisi* 13/24 (2019), 149-158.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ. *Meţâli'u'l-enzâr 'alâ metni Tāvâli'i'l-envâr*. Kahire: Dâru'l-Ketbî, 1428/2008.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *Fuşuşu'l-hikem*. thk. Ebu'l-Alâ el-Afîfî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. thk. Süleyman Dünya. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, ts.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Âlemin Hudûsu Problemi*. çev. Cihan Özaykan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu hadîsi'n-nuzûl*. thk. Muhammed b. Abdürrahman el-Hamîs. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Beyānu telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-kelâmiyye*. thk. Yahya b. Muhammed el-Hüneydî. 10 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi's-Şerîf, 1426.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Buğyetu'l-murtâd fi'r-reddi 'ala'l-Mutefelsife ve'l-Qarâmiya ve'l-Bâtıniyye*. thk. Musa ed-Düveyş. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 3. Basım, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Der'u te'ârudi'l-'akli ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 10 Cilt. Riyad: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 2. Basım, 1411/1991.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *el-Cevābu's-şahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 2. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Reddu 'ala'l-mantıkiyyîn*. thk. Abdussamed Şerefuddîn el-Ketbî. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 1426/2005.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Risāletu's-Şafediyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, 1406.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *et-Tedmuriyye*. thk. Muhammed b. Avde es-Se'avî. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1421/2000.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *İktidā'u's-şirātî'l-mustaķim li muḥālefeti eşḫābi'l-ceḥim*. thk. Nâsır Abdülkerim el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kutub, 7. Basım, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Mecmū'u'l-fetāvā*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Mes'eletun fî tevḥidi'l-Felāsife*, thk. Mübârek b. Râşid el-Heslân. Amman:

Dâru’l-Feth, 1439/2018.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu hadîsi ‘İmrân b. Huşayn*. thk. Ebu Abdurrahman Fevvâz Ahmed. Beyrut: Müessesetu’r-Reyyân, 1420/1999.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Minhâcu’s-sunneti’n-nebeviyye fî nakdi kelâmi’s-Şî‘ati’l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 9 Cilt. b.y.: Câmi‘atu’l-İmâm Muhammed b. Su‘ûd el-İslâmiyye, 1406/1986.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *er-Risâletü’l-‘arşıyye*. Mısır: İdâretü’t-Tibâa el-Münîre, ts.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Şerhu’l-Aşbahâniyye*. thk. Muhammed b. Avde es-Se‘avî. Riyad: Mektebetu Dâri’l-Minhâc, 1430.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *Câmi‘u’r-resâ’il*. thk. Muhammed Reşad Sâlim. 2 Cilt. Riyad: Dâru’l-‘Atâ, 1422/2001.

İbn Teymiyye, Takıyyuddîn. *en-Nubuvvât*. thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tavyân. 2 Cilt. Riyad: Edvâü’s-Selef, 1420/2000.

Platon. *Euthydemos-Parmenides*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2020.

Turan, Ahmet Zeki – Bayazıt, Nigan. “Tasarımda ilk kavramlar üzerine bütünsel bir model”. *İtüdergisi/a* 9/1 (Mart 2010), 3-14.

Özaykan, Cihan. *İbn Teymiyye’nin Selefiyye Felsefesi: Tümmeller Sorunu - Anti-İdealizm ve Zihinsel Nominalizm*. İstanbul: Divan Kitap, 2024.

Özaykan, Cihan. “‘Tüm’ (Kull) Kavramı ve Geçmişe Matuf Varlıklar Zincirine Dair Hükme Etkisi: İbn Teymiyye Metinleri Üzerinden Bir Okuma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 65/2 (2024), 655-672. <https://doi.org/10.33227/auifd.1492935>

Şentürk, Emine Yasemin. “Hegel ve Derrida Tartışması: Gerçek Bütün Mü?”. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar* 7/1 (Ocak 2014), 108-124.