

T.C. MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN RÂZÎ'NİN MAHİYET TEORİLERİ:
ÖZCÜLÜK AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR TAHLİL**

Doktora Tezi

KÜBRA ŞENEL

İstanbul, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İBN SÎNÂ VE FAHREDDİN RÂZÎ’NİN MAHİYET TEORİLERİ:
ÖZCÜLÜK AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR TAHLİL**

Doktora Tezi

KÜBRA ŞENEL

Danışman
Prof. Dr. Ömer TÜRKER

İstanbul, 2023

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Kübra Şenel
Anabilim Dalı	: Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Ömer Türker
Tez Türü ve Tarihi	: Doktora-Mayıs 2023
Anahtar Kelimeler	: Özcülük, İbn Sînâ, mahiyet, Fahreddin Râzî, özsel özellikler, ilineksel özellikler.

ÖZET

İBN SİNÂ VE FAHREDDİN ER-RÂZÎ’NİN MAHİYET TEORİLERİ: ÖZCÜLÜK AÇISINDAN KARŞILAŞTIRMALI BİR TAHLİL

Özcülük, şeylerin gerçek olduğunu ve ne ise o olmalarını sağlayan özsel özellikler ile ilineksel özelliklere sahip olduklarını ileri süren metafiziksel bir görüştür. Modern dönemde klasik metafiziğin elenmesiyle birlikte öz fikri de felsefî düşünceden elenmiştir. Tezimizde İbn Sînâ’nın (ö.1037) ve Fahreddin Râzî’nin (ö.1209) mahiyet teorilerinin özcülük açısından tahlili yapılmıştır. Öncelikle modern dönemde özcülüğün nasıl elendiği merkezde Kant (ö.1804) olmak üzere Kant sonrası filozofların düşünceleri üzerinden tahlil edilmiş, sonrasında çağdaş düşüncede belirli isimler üzerinden özcülük tartışmalarının seyri ortaya konmuştur. Epistemolojik ve ontolojik düzeyde mahiyetin İbn Sînâ açısından konumu ortaya konduktan sonra özcülük açısından tahlili hem filozofun kendi eserleri üzerinden hem de modern dönem filozoflarının öz fikrini eleştirirken dikkate aldıkları parametreler ile çağdaş dönem filozoflarının benimsedikleri özcülük türleri açısından yapılmıştır. Fahreddin Râzî’nin mahiyet düşüncesi ise yine kendi eserleri üzerinden problematik bir tahlille ortaya konmuş, mahiyet düşüncesinin özcülük açısından tahlili ise İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak kendi düşüncesi itibarıyla ve modern-çağdaş dönem düşünürlerinin özcülüğe ilişkin fikirleri açısından yapılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Kübra Şenel
Field : Philosophy and Religious Sciences
Supervisor : Professor Ömer Türker
Degree Awarded and Date : Doctorate- May 2023
Keywords : Essentialism, İbn Sina, quiddity, Fakhr al-Din al-Razi, essential properties, accidental properties.

THE THEORIES OF ESSENCE OF IBN SINA AND FAKHR AL-DIN AL-RAZI: COMPARATIVE ANALYSIS FROM THE POINT OF VIEW OF ESSENTIALİSM

Essentialism is a metaphysical view that states that things are real and have essential properties that enable them to be what they are, and accidental properties. In the modern period, with the elimination of classical metaphysics, the idea of quiddity was also eliminated from philosophical thought. In our thesis, the quiddity theories of Avicenna (d.1037) and Fakhr al-Din al-Razi (d.1209) have been analyzed in terms of essentialism. First of all, how essentialism was eliminated in the modern period was analyzed through the thoughts of post-Kantian philosophers, especially Kant, afterwards the course of the debates on essentialism through certain names in contemporary thought has been revealed. After revealing the position of the quiddity in terms of Avicenna at the epistemological and ontological level, its analysis in terms of essentialism was made both through the philosopher's own works and in terms of the parameters that modern philosophers took into account when criticizing their own ideas and the types of essentialism adopted by contemporary philosophers. On the other hand, Fakhr al-Din al-Razi's idea of quiddity was presented with a problematic analysis through his own works, and the analysis of the idea of essence in terms of essentialism was made in comparison with Avicenna in terms of his own thought and the ideas of modern-contemporary thinkers about essentialism.

ÖNSÖZ

Modern ve çağdaş özcülük tartışmaları da dikkate alınmak suretiyle İbn Sînâ ve Fahreddin er-Râzî'nin öz/mahiyet hakkındaki görüşlerinin incelendiği bu çalışma burada adlarını zikredemeyeceğim kadar çok kişinin teşviği ve desteğiyle vücuda geldi. Bu çalışmanın her aşamasını dikkatle takip ederek desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Ömer Türker'e; lisans yıllarımdan bu yana ilminden istifade ettiğim ve tez izleme komitesinde yer alarak teze ilişkin sorduğu sorular ve önerileriyle tezin şekillenmesine önemli katkılarda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. İlhan Kutluer'e; tezin modern ve çağdaş tartışmalara ilişkin bölümünde kendisinin yardımlarına başvurduğum ve her bir aşamada teşviğini gördüğüm Prof. Dr. Ayhan Çitil'e teşekkür etmek benim için zevkli bir görevdir.

Tez savunmasındaki önerilerinden dolayı Doç. Dr. Mehmet Bulgen'e ve Dr. Öğretim Üyesi Sümeyye Parıldar'a şükran borçluyum. Böyle bir tezi çalışmamda kilit rol oynayan çağdaş özcülüğe dair bir kitabı benimle paylaşan arkadaşım Dr. Davlat Dadikhuda'ya da çok teşekkür ederim. Ayrıca bu vesileyle İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri bölümü başkanı Prof. Dr. Salime Leyla Gürkan hocam başta olmak üzere bana güzel bir çalışma ortamı sunan bütün üniversiteme, idarecilerime, hoca ve mesai arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Tezin düzenlenmesindeki katkılarından ötürü kıymetli büyüğüm Abdülkadir Şenel'e ise müteşekkirim.

Bu tez çalışmasının vücuda gelmesindeki her türlü desteği ve teşviğinden ötürü kıymetli eşime şükranlarımı ve çalışmama eşlik ettikleri için sevgili çocuklarıma muhabbetlerimi sunarım. Nihayet, anne ve babam başta olmak üzere bütün ilim hayatım boyunca beni destekleyen aile büyüklerime teşekkür eder, tez yazımı sürecinde ahirete irtihal eden büyüklerimi rahmetle anmak isterim.

Kübra ŞENEL

Üsküdar, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR.....	x
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE AMACI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLARI VE METODU.....	3
III. LİTERATÜR.....	5

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZCÜLÜK MESELESİ VE İBN SİNA'DA ÖZCÜLÜK

1.1. Özcülüğün Felsefenin Modern Dönemindeki Zemini.....	16
1.1.1. Kant'ın Metafiziğin Felsefeden Elenmesine Katkısı ve Nesne Kuramı.....	20
1.1.2. Kant Eleştirileri.....	32
1.1.3. Pozitivizm ve Kantçı Metafiziğin Elenmesi.....	37
1.1.4. Çağdaş Felsefede Özcülük Tartışmaları	40
1.2. İbn Sina Düşüncesinde Özcülük.....	50
1.2.1 İbn Sina Düşüncesinde Dış/Hariç/Ayn Kavramının Tahlili	50
1.2.2. Dış/Hariç Ne Demektir?.....	58
1.2.3. Dışta Olan Nedir?	87
1.2.4. İllet-malül ilişkisi.....	93
1.2.5. Aklî Anlamın Dışta Bulunması.....	96
1.3. Aklî Anlamın Elde Edilme Sürecinin Teşrihi.....	102
1.4. İbn Sina Düşüncesinde Mahiyetlerin Yeri.....	135
1.5. İbn Sînâ'nın Mahiyet Düşüncesinin Özcülük Açısından Değerlendirmesi.....	165

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN er-RÂZÎ'YE GÖRE DIŞ (HÂRİC) KAVRAMININ TAHLİLİ

2.1. Umur-ı Âmmenin Nesnenin Kuruluşundaki İşlevi.....	181
2.1.1. İbn Sînâ'da Umûr-ı Âmme ve Nesnenin Kuruluşu.....	182
2.1.2. Râzî'de Nesnenin Kuruluşu ve Umur-ı Âmme.....	196
2.2. Varlığın Teşkiki.....	201
2.3. Dış Nedir?	210
2.4. Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Düşüncesi.....	216
2.4.1. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet İlişkisi.....	217
2.4.2. Mahiyetin Tanımı, Mahiyetin Eklentilerinden Ayrıştırılması ve Mahiyetin Yeri.....	223
2.4.3. Mahiyetler Mec'ûl müdür?	227
2.4.4. Mahiyetlerde Parça-Bütün İlişkisi ve Cins-Fasıl İlişkisi.....	250
2.4.5. Mahiyetin Teşahhusu (Bireyleşmesi) Sorunu.....	273
2.4.6. Mahiyetin Fiziksel Tahakkukunun Madde-Suretçi ve Atomcu Teorilerin İmkân ve Zaafları Açısından Tahlili ve İlliyet İlkesi.....	275
2.5. Mahiyetin ve Hallerinin İdraki: İzâfet.....	302
2.6. Aklî Anlamın Dışta Bulunması.....	327
2.7. Râzî Düşüncesinin Özcülük Açısından Değerlendirilmesi	339
SONUÇ	358
KAYNAKÇA	370

KISALTMALAR:

C. : Cilt

çev. : Çeviren, tercüme eden

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

hzl. : Hazırlayan

No. : Numara

nşr. : Neşreden, tahkik eden

pp. : İbn Sînâ eserlerinin paragraf numaraları

s. : Sayfa

S. : Sayı

ss. : Sayfalar arası

Vol. : Cilt

ts. : Tarihsiz

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN MAHİYETİ VE AMACI

Bu tezde modern özcülük tartışmaları dikkate alınarak İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin öz hakkındaki görüşleri incelenmekte, iki düşünürün özcü bir tutuma sahip olup olmadıkları, özcü bir tutuma sahipseler yahut özcülüğü reddediyorlarsa hangi anlamda özcülüğü kabul veya reddettikleri araştırılmaktadır. Özcülüğün temel tezlerinin şunlar olduğu söylenebilir: (i) Gerçek bir dünya vardır ve ondaki şeyler gerçektir. Hiçbiri bir bağlamın yahut öznel bir değerlendirmenin sonucu değildir. (ii) Özler gerçektir. (ii) Bütün türleri kapsar. (iii) Özler bilinebilir. (iv) Özün bilgisi gerçek tanımla elde edilebilir. (v) Dünya bir düzene sahiptir ve bu yüzden sınıflandırılabilir. Çünkü kavramlarımız (örneğin cins ve fasıl) daha genel olan ile daha özel olanı ortaya koyabilir. Dolayısıyla sınıflandırma o sınıfa ait bazı özelliklerin ortak olduğu ve o özellikleri taşımanın bu sınıfta olmanın şartı olduğu üzerine kuruludur. Kısaca özcülük, şeylerin gerçekliğini yakalayabilen metafiziksel bir sistemdir.¹

Söz konusu metafiziksel sistem, nesnenin özelliklerinin ikili ayrımı üzerine kuruludur. Yani bu özelliklerden bazıları nesnenin özsel özellikleriyken, diğer kısmı ilineksel özellikleridir. Bir başka deyişle öz dışında kalan niteliklerin ilineksel olduğunu ve yokluklarının özün yokluğunu gerektirmediğini ancak kavranılan öze ait her bir niteliğin özsel olup o nesnenin varlığı için zorunlu olduğunu söyler. Dolayısıyla nesnenin varlığı için zorunlu olan özellikler o nesneyi o nesne yapan yani doğasını kuran özelliklerdir² ve değişime konu olan nesnenin değişmeyen tarafının yani özdeşliğinin zemininde bulunur. Kurucu olmayan özellikler ise ilineksel özelliklerdir ve yoklukları nesnenin özdeşliğine herhangi bir etkide bulunmaz.

Özcülük-karşıtı görüşler ise nesnelerin tüm niteliklerinin ilineksel olduğunu öne sürmekte, hatta nesnenin bu ilineklerin bir toplamı ve yığını olduğunu ifade etmektedir. Özellikle metafiziğin elenmesinden ve dolayısıyla metafiziksel bir öz anlayışının tamamen reddedilmesinden sonra özcü olduklarını söyleyerek ortaya çıkan

¹ David, Oderberg, **Real Essentialism**, 1. Basım, New York and London: Routledge Taylor&Francis Group, 2007, s.18-20. Michael J. Raven, "Explaining Essences", **Philosophical Studies** 178 (4), (2020), s.5-8.

² Stephen, Yablo, "Essentialism", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, https://www.researchgate.net/publication/313824500_Essentialism.

teorilerin geleneksel metafiziğin kastettiği anlamda öze gönderme yapmadıkları için kendileri modern anlamda özcü olarak nitelendirilebilse de klasik metafizik nokta-i nazarından özcülük-karşıtı gruba dahil edilebilirler. Çünkü onlara göre tüm bu sınıflandırmalar daha iyi bilim yapabilmek için yapılan tasniflerdir, uzlaşımından ibarettir ve başka bir uzlaşım ile ortadan kaldırılabilir. Klasik metafiziğe mensup özcülerin sınıflandırmaların uzlaşımından ibaret olduğu iddiasına verecekleri cevap ise mantık ve zihnin yapısının gerçekliğin yapısını yansıttığı olacaktır. Özcülüğe ilişkin verilen bu çerçeveden tezimizde esas alacağımız özcü anlayışın Aristoteles ile başlayan özcü anlayış olduğu anlaşılmış olmalıdır. Zira kastedilen, klasik metafizik çerçevesinde dahi olsa Eflatun'un özcülüğü değildir. Çünkü tezimiz İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin mahiyet görüşünün özcülük açısından değerlendirmesi olacağı için, söz konusu düşünürlerin Eflatuncu ideler teorisini reddetmesi sebebiyle Eflatuncu özcülük, özcülük değerlendirmesinin dışında kalacaktır.

Özcülük tartışmalarının temel sorularının ise şunlar olduğu söylenebilir: (i) Nesneleri dışsal özellikleriyle yani tezahürleriyle gördüğümüze göre algıladıklarımız nesnenin kendinde halinden başka bir halini mi bize vermektedir? (ii) Bir nesnenin kendindeliği varsa hangi özelliklerini kendisinden ayırlamayacak şekilde taşır? Bunun ölçütü nasıl bilinebilir? (iii) Yaptığımız sınıflandırmalar var olanların kendinde durumuna mı aittir, yani Platon'un deyişiyle doğayı eklem yerlerinden mi böleriz, yoksa doğanın eklem yerleri yok ve kendinde bütünlüklü bir şey de özel kriterlerimize göre mi bölmekteyiz? (iv) Yahut şey kendini tekil halinde ne ise o olarak her şeyiyle bize açar da bizim onu bilebilmemiz zihnî kuvvelerimizin fonksiyonlarını doğru tespit edip doğru bir metot çerçevesinde kullanmamıza mı bağlıdır?

Tezimizde, çizilen bu çerçevede klasik dönem düşünürleri olan İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesini özcülük açısından değerlendirdik. Eflatuncu olmayan ve temel olarak Aristotelesçi bir öz düşüncesini kabul ettiği söylenebilecek olan İbn Sînâ Yeni Eflâtuncu unsurların da katkısıyla kendine özgü bir mahiyet teorisini benimsemiştir. Soruşturmaya konu kıldığımız şey ise özcülüğün başta işaret ettiğimiz sorularıyla birlikte İbn Sînâ'nın varlıkbilimsel düzeyde mahiyetin/özün yapısı hakkında ne düşündüğü ve tecrübî bilimle meşgul olan bir bilim adamı olarak da özün epistemolojik düzeyde bilinip bilinemeyeceği ve bütün bu soruların cevapları muvacehesinde nasıl bir öz anlayışına sahip olduğudur.

Öz fikri ve özcü yaklaşımlar Fahreddin Râzî'nin mensubu bulunduğu kelimî düşüncenin mütekaddimûn döneminde karşılık bulmamıştır. Bu sebeple onlar özcülük-karşıtı grupta değerlendirilebilir. Teorileriyle müteahhirûn dönemini belirleyen Râzî ise İbn Sînâ felsefesini her yönden ele alarak eleştirmiş, söz konusu eleştirisini yaparken filozofun düşüncesinin temel kavramlarını alımlamış ancak bu alımlama kelimî duyarlılıklarından vazgeçmesini gerektirmemiştir. O hem mahiyeti hem de varlık ile mahiyetin ayrı olduğunu kabul etmiştir. Ancak öz/mahiyet teorisi - işaret edildiği üzere- kelimîcilerin kendi düşünce çerçevelerinin duyarlılıkları itibarıyla, başta bu duyarlılıklar sebebiyle benimsedikleri atomculuk olmak üzere pek çok açıdan öz fikrinin karşısında konumlanmıştı. Bu sebeple Râzî'nin bu düşüncesi mensubu bulunduğu kelimî çerçeveyi ne ölçüde istimal ederek aldığı hem ontolojik hem epistemolojik düzeyde mahiyet/öz teorisinin temel iddialarına nasıl cevap verdiği tezimizin soruşturma konusu kılınmıştır.

Tezimizin amacı, klasik dönem düşünürleri olmakla birlikte biri felsefî diğeri kelimî geleneklere mensup olan ve hem mahiyeti hem de varlık-mahiyet ayrımını kabul eden İbn Sînâ'nın ve Fahreddin Râzî'nin düşünce çerçevelerinde mahiyetin/özün konumunu tespit etmektir. Bu tespit, söz konusu düşünürlerin özcülük nosyonunun unsurlarına kendi epistemolojik ve ontolojik çerçevelerinin tüm ayrımları boyunca yer verip vermediklerinin ve bunun sebeplerinin tespitini ve modern dönem özcülük teorilerine nispetle konumlarının ana hatlarıyla belirginleştirilmesini içermektedir.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLARI VE METODU

Araştırmamız giriş, iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte konumuzun kapsamına, amacına ve sınırlılıklarına değindikten sonra literatür değerlendirmesi yaptık. Birinci bölümde, öncelikle modern felsefede özcülüğün hangi filozoflar tarafından hangi sebeplerle reddedildiğini ele aldık ve sonrasında çağdaş dönemde özcülüğün tekrar neşv ü nema bulmasının sebepleri ile söz konusu özcülüğün nasıl değerlendirilebileceğini inceledik. Bundan sonra İbn Sînâ düşüncesinde mahiyeti/özü filozofun kendi düşüncesinin iç bütünlüğünü göz önünde bulundurarak değerlendirdik. İbn Sînâ'nın kendi düşüncesi içerisinde mahiyetin/özün tahlilini, epistemolojik ve ontolojik düzeylerdeki tahlilin sonuçlarını ortaya çıkaracak şekilde dış kavramının teşrihini yapmak suretiyle dışta olanın ne olduğu, illet-malül ilişkisi ve

aklî anlamın dışta bulunmasının keyfiyeti ile aklî anlamın elde edilmesi sürecinin teşrihi ve nihayet mahiyetlerin yerini incelemek suretiyle yaptık. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mahiyet düşüncesinin özcülük açısından değerlendirilmesi ilk olarak klasik çerçevedeki özcülük açısından konumu, ikinci olarak modern dönemde özcülüğün eleştirildiği çerçeveye karşılaştırdığımızda İbn Sînâ'nın bu çerçeve karşısındaki konumunu tespit şeklinde oldu.

İkinci bölüm ise Râzî düşüncesinin İbn Sînâ düşüncesiyle diyalektiği esas alınarak yazıldı ve Râzî'nin mahiyet düşüncesinin unsurları ile İbn Sînâ'nın mahiyet düşüncesinin unsurları mukayese edildi. Böyle bir metot takip edilmeseydi İbn Sînâ düşüncesinin kendi düşüncesindeki etkisini kelamî duyarlılıkları çerçevesinde bir uyuma kavuşturmuş olan ve bu haliyle kendinden sonraki geleneği de büyük ölçüde belirleyen Râzî'nin bunu mahiyet düşüncesinde nasıl yaptığını ilişkin değerlendirme eksik kalacaktı. Bu gerekçelerle öncelikle umur-ı âmmenin nesnelerin kuruluşundaki işlevi ve varlığın teşkiki konularında her iki düşünürün görüşlerini tespit ettik. Sonrasında Râzî'ye göre dışın ne olduğu, mahiyet düşüncesi, zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ilişkisi, mahiyetin tanımı, mahiyetin eklentilerinden ayrıştırılması, mahiyetin yeri, mahiyetlerin mec'ûllüğü ve bütün alt konularıyla birlikte mahiyetlerdeki parça-bütün ve cins-fasıl ilişkisi, mahiyetin teşahhusu, mahiyetin fiziksel tahakkukunun madde-suretçi ve atomcu teorilerin imkan ve zaafı açısından tahlili ve illiyet ilkesi açısından değerlendirmesi ve nihayet Râzî epistemolojisi, mahiyetin ve hallerinin idrakinin izafet teorisiyle nasıl ortaya konduğu nefsin neliğinden başlamak suretiyle ele alınarak, aklî anlamın dışta bulunması İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüyle mukayese edilerek incelendi. Böylece İbn Sînâ-Râzî düşüncesinin diyalektiğinin unsurlarını çözümleme metoduyla yapılan bu inceleme mahiyet özelinde Râzî'nin konuya ilişkin düşüncelerinin ayrımlarının tebellür etmesiyle sonuçlandı. Nihayet Râzî'nin görüşleri de klasik özcülük ve modern özcülük perspektifleri açısından geniş bir değerlendirmeye tabi tutuldu. Sonuçta ise tezin İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî açısından mahiyetin/özün özcülük açısından değerlendirilmesinin sonuçlarına işaret edildi ve bundan sonra yapılacak çalışmalara dair önerilerde bulunuldu.

Araştırmamızın sınırlılıklarına gelince, tezimiz İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin mahiyet görüşünün özcülük açısından değerlendirmesi olduğu için İbn Sînâ öncesine gerekli olan durumlar dışında atıfta bulunulmadı. Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesini ele aldığımız kısımda da kelam geleneğine sadece belirli konularda çok

genel atıflarda bulunuldu. Bunun en temel sebebi Râzî'nin özellikle mahiyet söz konusu olduğunda olumladığı ve olumlamadığı yönleriyle muhatabının doğrudan İbn Sînâ olmasıdır. Modern dönem özcülük eleştirilerine klasik dönemdeki özcülükle karşıtlıkları ön plana çıkarılarak, çağdaş dönem özcülük düşüncesine ise yine klasik dönem özcülük teorisinden farklılığı ön plana çıkarılarak yer verilmiş, iki durumda da görüşlerin farklı konulardaki boyutlarına girilmemiştir. Aksi takdirde meselenin özcülükle sınırlandırılması mümkün olmayacaktı.

Araştırmamızda kullandığımız metot ise işaret ettiğimiz sınırlılıkları içerisinde, öncelikle modern ve çağdaş felsefenin zemini olarak özcülük eleştirileri ile özcülüğe dönüşü ele aldıktan sonra İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesinin kendi düşüncelerinin bütünlüğü ve karşılıklı diyalektiği içerisinde incelemek ve her bir düşünürün mahiyet teorisini tebellür ettirdikten sonra kendi bölümlerinin sonunda birer değerlendirmeye yer vererek öncelikle zikrettiğimiz özellikleriyle klasik özcülük açısından ikinci olarak ise özcülük eleştirileri ve yeniden özcülüğe dönüş hareketi açısından değerlendirmeye tutmak şeklinde oldu. Modern dönem özcülük eleştirileri ile çağdaş dönem özcülüğe dönüş hareketlerinin ilk olarak ele alınmasının sebebi ise klasik özcü düşüncenin görüşlerinin karşıt eleştirilerden hareketle daha iyi tebellür edeceği düşüncesi idi. Bu çalışmada Aristotelesçi özcülüğü ele alan birtakım eserlerde ve makalelerde uygulanan bu metot İslam düşüncesinin klasik çağının düşünürleri olan İbn Sînâ ve Râzî'nin öze dair görüşleri ele alınırken uygulanmıştır.

III. LİTERATÜR

Araştırmada kullanılan literatüre ilişkin olarak öncelikle her bir bölümün kaynaklarına değinilecek sonrasında ise İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin özcülüğüne ilişkin doğrudan yazılmış eserler hakkında değerlendirme yapılacaktır. Araştırmamızda özcülüğün felsefenin modern dönemindeki zemini için ikincil kaynaklarla birlikte Kant'ın *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* başta olmak üzere kendi eserlerini, Kant eleştirileri için yine ikincil kaynaklarla birlikte Frege, Russell ve Wittgenstein'in eserlerini, çağdaş felsefede özcülük tartışmaları için Kripke, Oderberg, Ellis'in doğrudan özcülüğe ilişkin yazdıkları eserleri kullandık. Bu bölümde yapmak istediğimiz şey Kant'ın metafiziği elemesinin temel dayanaklarını ve Kant'ın açtığı bu yolda dile dönüşle birlikte metafiziğin tamamen elendiği çerçeveyi özcülüğün temel parametrelerinin ortaya çıkması açısından genel ancak problematik olarak betimlemek olduğu için sözü

edilen kaynaklarla iktifa edilmiş, çağdaş özcülük tartışmalarında ise yine aynı problematik takip edilmiş söz konusu isimlerin doğrudan özcülük üzerine yazdıkları eserlerinden istifade edilerek çerçeve tamamlanmıştır.

İbn Sînâ düşüncesinde özcülük ise özün/mahiyetin ontolojik ve epistemolojik cihetleri konu kılınmak suretiyle İbn Sînâ'nın kendi eserleri kullanılarak ele alınmış, ikincil kaynaklar ise İbn Sînâ'nın mahiyetine ilişkin görüşlerin derinleştirilmesi ve farklı anlayışların bulunduğu noktaların açıklanması maksadıyla kullanılmıştır. İbn Sînâ'nın 'mahiyetlerin yerine' ilişkin mülâhazaları ele alınırken ise bu konudaki görüşlerinin izini takip etmek maksadıyla kronolojik bir sıra takip edilmiş ve sırasıyla Plotinus'un Enneadları, bu Enneadların belirli bölümlerinin özeti durumunda olan Üsulucya, filozofun Üsulucya üzerine yazdığı Tefsir-i Üsulucya ve filozofun temel eserleri üzerinden mahiyetlerin yerinin İbn Sînâ düşüncesindeki konumu tespit edilmeye çalışılmıştır. Nihayet *İbn Sînâ Düşüncesinin Özcülük Açısından Değerlendirmesi* noktasına gelindiğinde burada önceki bölümlerde ele alınan görüşleri çerçevesinde İbn Sînâ'nın özcülüğüne dair değerlendirmelerde bulunulmuş ve bu çerçevede de modern dönem metafiziği eleyen anlayışla karşılaştırılarak İbn Sînâ'nın özcülüğünün konumunun belirginleştirilmesine çalışılmıştır. Bunun yanında İbn Sînâ'nın konumu çağdaş dönemde başlayan özcülüğe dönüş hareketiyle de karşılaştırılmış, metafizik temelini yitirmiş bu özcülük ile arasında nasıl farklar olduğu ortaya konulmuştur. İbn Sînâ'nın özcülüğüne ilişkin ikincil kaynak olarak sınırlı spesifik değerlendirmeye de bu bölüm yazılırken başvurulmuştur.

Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesine gelindiğinde, öncelikle umur-ı âmmenin nesnenin bulunuşundaki işlevi mukayeseye zemin olması açısından hem İbn Sînâ ve hem de Râzî açısından ele alınmış, bu bölüm yazılırken her iki düşünürün birincil kaynakları temel olmak üzere özellikle Türkçe ikincil kaynaklar kullanılmıştır. Varlığın teşkiki hususunda birincil kaynaklar yanında Türkçe ikincil kaynaklar ve İngilizce literatürden istifade edilmiştir. Râzî düşüncesinde dışın ne olduğu, mahiyet düşüncesi, Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ilişkisi kısımları birincil kaynaklar temelinde ele alınmış ve ikincil kaynaklar da kullanılmıştır. Ancak spesifik olarak Râzî'nin mahiyet düşüncesine ilişkin ikinci literatür oldukça azdır. Râzî'nin özellikle felsefi eserleri olarak nitelendirilen *Mebahisu'l-Meşrîkiyye* ve *Mülâhhas* temel olmak üzere *Şerhu'l-İşarat*'ı ve *Şerhu'l-Uyuni'l-Hikme*'si bu bölümler için kullanıldı. Zira Râzî kelamî eserlerinde mahiyeti bu eserlerinde ele aldığı ayrımlarla ele almamaktadır.

Râzî'nin kalamî eserlerine ve tefsirine ise diğer eserleriyle birlikte madde-suretçi teorinin reddi ve atomcu teorinin kabulü ile illiyet ilkesine ilişkin değerlendirmeleri konu edinildiğinde başvuruldu. Epistemolojisine geldiğimizde başta nefsin neliğine dair değerlendirmeler olmak üzere mahiyetin ve hallerinin izafet teorisi merkezinde idraki hususları Râzî'nin bütün eserleri, aklî anlamın dışta bulunması hususu ise İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak *Şerhu'l-İşarat* merkezinde ele alındı. Râzî'nin mahiyet düşüncesinin sınırlı sayıda ikincil kaynakla birlikte esas olarak birincil kaynaklar takip edilerek yapılan bu değerlendirmesi sonrasında Râzî Düşüncesinin Özcülük açısından değerlendirmesi İbn Sînâ ile mukayese edilerek ve bu konuya özel yazılmış birkaç makaleden istifade edilerek ve nihayet modern dönem özcülüğü ile de karşılaştırarak hazırlandı.

Araştırmamızla ilgili literatüre ilişkin olarak doğrudan İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesinin özcülük açısından değerlendirilmesinin bütün yönlerini kapsayan bir çalışmaya rastlamadık. Ancak “İbn Sînâ’da modal mantık-metafizik ilişkisi bağlamında çağdaş özcülük”³ isimli geçen yıl yapılan bir doktora tezi çalışması bulunmaktadır. Bununla birlikte gerek Türkçe gerekse yabancı dilde yayınlanan literatürde özellikle İbn Sînâ’nın mahiyet düşüncesine ilişkin pek çok yayın bulunmakta, Râzî’nin mahiyet düşüncesine ilişkin yayınlar ise nispeten daha az konumda bulunmaktadır.

Öncelikle gerek filozofların gerekse de kalamcılarının özcülüğünü sadece belirli konular üzerinden ele alan çalışmaları serdedebiliriz. Bu konuda birden fazla yayını olan isimlerden biri Fedor Benevich’tir. O İbn Sînâ ve Aristotelesçi gelenekteki özsellere ilişkin Almanca “Essentialitat und Notwendigkeit Avicenna und die Aristotelische Tradition”⁴ isimli bir kitap kaleme almıştır. Eserde genel olarak Aristoteles ve İbn Sînâ geleneğinde zatîlerin ve lazımların yahut ilineksel olanların ele alındığını ve bunun da yüklemeler, tanım ve burhan konuları çerçevesinde İskender, Temistius, Philoponus, Forfiryus, Farabi ve nihayet İbn Sina özelinde işlendiğini

³ Samet Büyükkada, “İbn Sînâ’da modal mantık-metafizik ilişkisi bağlamında çağdaş özcülük”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2022). Bu satırları yazdığım esnada söz konusu teze erişim sınırlılığı olması hasebiyle içeriğe dair bir değerlendirmede bulunamadım.

⁴ Fedor, Benevich, *Essentialitat und Notwendigkeit Avicenna und die Aristotelische Tradition (Islamic Philosophy, Theology and Science)*, v.107, 1.Basım, Leiden Boston: Brill, 2018.

görüyoruz.⁵ Yine aynı yazarın son dönemlerde yazdığı “Avicennian Essentialism”⁶ isimli makalesi doğrudan yapılmış çalışmalar arasında sayılabilir. Benevich bu makalesinde özcülüğün nesnelerin/şeylerin özsel ve ilineksel özelliklere sahip olması itibarıyla metafiziksel bir teori olarak tanımlanabileceğini söyler. O makalede modern özcülüğü savunan ileri gelen düşünürler olan Kripke, Quine ve Kit Fine’ı esas alarak onlara ilişkin birtakım belirlemelerde bulunmakta ve temsil ettikleri modern özcülük ile İbn Sînâcî kavramcı özcülük arasındaki irtibatı göstermek suretiyle mukayese yapmaktadır. O sonuç olarak, İbn Sînâcî özcülüğün kavramcı özcülük ile *de re* özcülük olmak üzere iki özcülük türünü savunduğunu, İbn Sînâcî kavramcı özcülüğün sadece türlerle uygulanabilirken, İbn Sînâcî *de re* özcülüğünün ise sadece tikel bireylere uygulanabileceğini ifade etmektedir. Aynı yazarın Râzî, Sühreverdi ve onların öncüsü olarak kabul edilen Ebu’l-Berekât el-Bağdâdî gibi kendi dönemlerinin üç büyük otoritesinin özsel tanımlara karşı semantik teorilerinden kaynaklanan eleştirilerini ele aldığı “Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy”⁷ isimli bir makalesi daha bulunmaktadır. Bu üç düşünürün temel iddiası şeyleri kendilerine referansta bulunmak için kullandığımız kelimelerin manaları ile özdeş olan belirli tavsifler altında bilebileceğimizdir. Dolayısıyla bir kişinin Aristotelesçi-İbn Sînâcî tanımlar içerisinde kullanabileceği en iyi tanım *isimsel tanımdır*. Bu aynı zamanda bu üç düşünürün öznenin nesnelerin bilimsel bilgisini elde edebilmesine ilişkin zihnî kapasiteye koydukları epistemik sınırların olduğunu göstermektedir. Kısaca Benevich bu makalesinde özcülüğün özsel tanımlar meselesini işaret ettiğimiz açılardan ele almaktadır.

Ömer Türker, özcülüğe dair bir değerlendirmeyi *İslam Felsefesine Konusal Giriş*⁸ isimli kitabında yapmış, mutlak mahiyet düşüncesi dolayısıyla İbn Sînâ’nın kendisine özgü bir özcülüğü olduğunu ve Sühreverdi gibi kökten bir özcülük görüşüne sahip olmadığını ifade etmiştir. Bunun sebebi, mahiyetin ancak dışta tahakkuk ederek belirginleşmesidir. Buna göre mahiyetin mutlaklığı “insan zihninin harice ve kendisine

⁵ Eserin Almanca olması dolayısıyla içeriğine dair bilgi hususunda bu kadarla iktifa ediyoruz. Ancak Benevich bu eserinde ulaştığı sonuçları özcülükle ilgili değerlendirmelerinin bulunduğu ve bizim de istifa ettiğimiz İngilizce makalelerinde kullanmıştır. Bu yolla onun değerlendirmelerinin hangi minvalde olduğunu takip edebiliriz.

⁶ Fedor Benevich, Benevich, Fedor, “Avicennian Essentialism”, **British Journal for the History of Philosophy**, vol.30, Nu.3, 2022, ss.410,433.

⁷ Fedor, Benevich, “Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy”, **Theoria**, 88 (1), (October 2020), s.72-108.

⁸ Ömer Türker, **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, Ankara: BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

rağmen bir itibarı"dır. Ancak bu, sonrasında mahiyetin yerine ilişkin tartışmaları beraberinde getirmiş, kısa süre sonra nefsü'l-emr kavramının üretilmesine sebep olmuştur. Nefsü'l-emr, bilgilerin bulunduğu mutlak mahiyeti kavrayan anlamında mutlak akıl demektir ve bu açıklama mutlak mahiyetin zihni ve harici aşkın olan yönünün belirginleşmesi açısından son derece önemlidir. Dolayısıyla nefsü'l-emr öznelerin aslında tek bir özne olduğunu ifade etmektedir. İşte bu kavram İbn Sînâ'nın yeni özcülüğünü ifade etmektedir. Böylece Türker, İbn Sînâ'nın özcülüğünün kendine özgü yönleriyle birlikte yurtsuz olan mutlak mahiyetinin kendisinden sonra bulunan bir tür yurt ile birlikte *yeni özcülüğü* ortaya çıkardığını ifade etmiş olmaktadır.

Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* isimli eserinde ise nesnelerin bilgisini elde edebilmenin istidlali yolunun İbn Sînâ düşüncesinde oldukça sorunlu olduğunu ve İbn Sînâ'nın bu konuda iyimser olmadığını ifade etmektedir. Bunun en başta gelen sebebi filozofun insanın bedenle sınırlı olması sebebiyle nesnenin özünün bilgisini elde edebilmek için gerekli olan soyutlanmanın yahut ittihadın bu dünyada gerçekleşemeyecek olduğu yönündeki düşüncesidir. Bu sebeple insan nefsinin bu dünyada bilginin husûlü yoluyla elde edilmesinden o bilgiyle ittihat etmek suretiyle yetkinleşmesinin sonucunda nefsî birliğe ulaşıp kendi varlığı itibariyle bütün varlığın bilgisini idrak edebilecek seviyeye gelmesi oldukça zordur. Bunun nedeni nefis-beden ve akıl-duyu gibi karşıtlıklarda kendisini bulan akıl-madde ayrımıdır. Söz konusu ayrım hem metafiziğe yönelik umutların beslenmesine hem de bu ikilikler arasındaki mesafenin kapanmasının imkansız olacak kadar zor olduğunun görülmesi sebebiyle metafizik bilginin elde edilmesine yönelik umutsuzluğa yol açmaktadır. Bu durum aynı zamanda bir dil sorunu da ortaya çıkarmakta, metafiziğin tikel ilimlerin ilkesi olmasına, dinin ve peygamberliğin imkanı ve felsefe-hukuk ilişkisi gibi pek çok önemli meselenin bu ilkeye dayanmasına rağmen mantikî düşünme seviyesindeki bir insanın metafiziğin bu önermelerini varlık burhanının ötesine geçerek anlaması mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla Türker, bu kitabında özün bilinmesine ilişkin İbn Sînâ'nın sadece *Talikat*'taki değil daha pek çok eserindeki ifadelerinin bu konuda iyimser olmadığını gösterdiğini dolayısıyla burhana dair konumunun da bu minvalde değerlendirilmesi gerektiğinin söylenebileceğini ifade etmektedir.

Eşref Altaş'ın *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* isimli eseri de Râzî'nin mahiyet düşüncesini mantık ve metafizik açılardan ele almış, isimsel tanım

hususundaki görüşlerini temel eserlerinden hareketle ortaya koymuş, varlık-mahiyet ayırımına ilişkin Râzî'nin görüşlerini İbn Sînâ ile mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Mehmet Özturan'ın temel olarak Râzî'nin tam tanımın mümkün olmadığına ilişkin kanaati ile Taşköprüzade'nin tanımın mümkün olduğuna ilişkin kanaatini karşılaştırmalı olarak ele aldığı, *İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?*⁹ isimli makalesi de özcü düşüncenin içerdiği tam tanımın Râzî tarafından nasıl eleştirildiğini temel hususiyetleriyle ele alması dolayısıyla zikredilmelidir.

İsmail Hanoğlu, Râzî'nin eşyanın hakikatine ilişkin görüşlerini “Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzî ve İslam Felsefesi” isimli makalesinde Râzî'nin şüpheciliği bağlamında ele alarak onun gerçek tabiatların akıl tarafından kavranamadığı görüşünde olduğu onun bu konuda Fârâbîci epistemoloji ile benzerlik ve farklılıklarının olduğunu söylemekte, ancak onun eşyanın bilinirliği konusunda Fârâbî kadar şüphecî ve agnostik olmadığını ve eşyanın nihai doğasının bilinemediği görüşünde olduğunu ifade etmektedir. Hanoğlu'na göre Râzî'nin tümellere bilgi kuramında verdiği merkezî yer onu kelam bilginlerinin tümellere ilişkin olumsuz yaklaşımının dışında tutmakta, onu Gazâlîci nominalizme düşmekten korumaktadır.

İşaret edilmesi gereken bir başka müellif Bilal İbrahim'dir. İbrahim hem doktora tezi hem de sonrasında yazdığı makalelerle, felsefenin metafizikten arındırılmasının ne anlama geldiğini Râzî üzerinden eserlerinde işlemektedir ve araştırmamızda da kendisine başvurduğumuz sınırlı ikincil kaynaklar arasındadır. İbrahim'in *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Razi's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*¹⁰ isimli doktora tezi öncelikli olarak işaret edilmesi gereken telifidir. O Râzî'nin mantık programının tamamen Aristotelesçi özcülüğün karşısında konumlandırılmış olduğunu, örneğin Râzî'nin tümeller teorisinin Aristotelesçi özcülüğü göz önünde bulundurmadığını ifade etmektedir. Buna göre tümellerin mantıksal teorisi Aristotelesçi herhangi bir ontolojik ve epistemolojik prensibe karşı nötr durumdadır. Buna göre Râzî şeyin özelliklerine ilişkin olarak özcülükte bulunan analizleri kullanmaz ve günlük dilin

⁹ Özturan, Mehmet, “İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?”, *Nazariyat*, c.4, s.3, (Ekim 2018), ss.88-114.

¹⁰ İbrahim, Bilal, “Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Razi's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Montreal: Institute of Islamic Studies McGill University, 2013.

terimlerini kullanmayı tercih eder. İbrahim'in bir başka çalışması, *Fakhr al-Din ar-Razi, Ibn Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought*¹¹ isimli makalesidir. O Râzî'nin gerçek tanım yapılamayacağından hareketle bu tanımın *de re* olarak hariçte uygulanamayacağını söylediğini, Râzî'nin sisteminin temel niteliklerinden hareketle Aristotelesçi burhani bilgi ve bilim teorisinden ayrıldığını söyler ve sonrasında yukarıda zikrettiğimiz tezine dayanarak Râzî'nin felsefi sistemini anlatır. Dolayısıyla kısaca Râzî hem Aristotelesçi özcülüğün hem de İbn Sina'nın Aristotelesçi özcülüğünün karşısındadır ve bilginin numenal objelerine erişemeyeceğimizi, erişim alanımızda nesnenin fenomenal özellikleri olduğunu söyler.

Modern ve çağdaş özcülük teorilerine ilişkin literatür ise hayli zengindir ve bazıları Aristoteles'i Platon'un idelerini reddi sebebiyle özcülüğünün de farklı bir kulvarda olduğunu ifade ederek klasik özcü nosyonun temsilcisi olarak Aristoteles'i alıp modern dönem özcülüğüyle irtibatlandırır. Biz de tezimizde yerinde ayrıntılarıyla izah ettiğimiz gibi İbn Sînâ ve Râzî'nin özcülüğünü, Aristoteles gibi Platon'un idelerini¹² reddetmeleri hasebiyle Yeni Platoncu geleneğin unsurlarını da ihmal etmeksizin esas itibarıyla Aristotelesçi özcülüğün takipçisi olarak değerlendirdik ve tezimizde bu eserlerden de istifade ettik. Bunlardan tezimizde istifade ettiğimiz ikisini zikredebiliriz. Yeni Thomasçı David Oderberg *Real Essentialism*¹³ isimli eserinde Aristotelesçi özcülük ile Kripke, Putnam, Quine, Kit Fine'ı modern özcülüğün temsilcileri olarak almak suretiyle iki özcülük arasında mukayese yapmış ve modern dönem özcülüğünün hiçbir şekilde gerçek özcülük olamayacağını sebepleriyle birlikte açıklamıştır. Oderberg'e göre esas olan klasik metafizik özcülüğün temsilcisi konumunda bulunan Aristotelesçi özcülüğün gerekleridir. O gerçek özcülüğün günümüzde Aristotelesçi özcülükle yoluna devam etmesi gerektiğini felsefenin her alanıyla ilişkilendirerek kitabına konu kılmıştır. Bir başka eser bilimsel özcülüğün ileri gelen düşünürlerinden Brian Ellis'in *Scientific Essentialism*¹⁴ isimli kitabıdır. O bu

¹¹ İbrahim, Bilal, "Fakhr ad-Din ar-Razi, Ibn Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", **Oriens**, Nu.41, 2013, ss.379-431.

¹² İlhan, Kutluer, "Müsül", **DİA**, c. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, ss.149-151.

¹³ David, Oderberg, **Real Essentialism**, New York: Routledge, 2007.

¹⁴ Brian, Ellis, *Scientific Essentialism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001. Özcülükle ilgili birkaç kitap daha zikredebiliriz. Allan Silverman, **The Dialectic of Essence A Study of Plato's Metaphysics**, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002: Bu kitapta Silverman, Platon'un formlarına dair incelemelerde bulunmuş, Platon'un bölme yönteminin pek çok şema oluşturması sebebiyle nesnenin bu şemalardan birinde yer almasının zorunlu kılınamayacağını söyleyerek bunun özcülüğe zarar verip vermeyeceğini soruşturma konusu kılınmış ve bölme yönteminde yapılanın salt

kitapta çağdaş özcülük türlerinden biri olan bilimsel özcülüğü savunmuştur. Kısaca, sınıflamalarımız rastlantısal olmadığına göre doğada söz konusu sınıflandırmalara ilişkin bazı ortak temeller olması gerekir. Bu da ortak insan ve dünya doğasının bulunduğunu imler. Dolayısıyla bir takım objektif özellikler ile ilişkiler bulunmaktadır ve bu Ellis'e özgü bir tümeller teorisinin savunulmasını beraberinde getirmiştir. Bilimsel araştırmanın önde gelen özelliklerinden biri de işte bu ontolojiyi keşfetmek ve bununla ilgili bir yol haritası çizmektir. Ellis bu anlamda kendi düşüncesini, *universalia ante rem*'i savunan (küllilerin kendileriyle bireyleştikleri şeylerden önce yahut bağımsız olarak var olmaları) Platonik teoriye değil *universalia in rebus*'u (külliler tikellerden türetilenler veya onlardan sonra olanlardır) savunan Aristotelyen teoriye yaslar ve ferdileşmenin varlığın zorunlu şartı olduğunu ifade eder.

Özcülükle ilgili zikrettiğimiz bu kaynaklar dışında özcülükle ilişkisi kurulmamış olsa da özellikle İbn Sînâ'nın mahiyet düşüncesinin farklı yönlerine dair devasa bir literatür bulunmaktadır. Ön plana çıkan birçok eseri zikretmek mümkün olmasa da temel meselelerden biri olan varlık-mahiyet ayrımı ve mahiyetin varlığa arız olmasını ele alan ve bu husustaki yanlış anlamaları gidermek amacını taşıyan iki telife dikkat çekebiliriz: Bunlardan biri Fazlurrahman'ın İbn Sînâ'nın varlığın araz olduğuna ilişkin İbn Rüşd'ün ve Thomas Aquinas'ın yanlış değerlendirmelerinin izinden giden Goichon gibi batılı düşünörlere verdiği cevabı içeren *İbn Sînâ'da Mahiyet ve Varlık*¹⁵ isimli makalesidir ve o bu makalede varlığın araz olmasından filozofun kastının beyazlık gibi sıradan bir araz olmadığı üzerinde durmakta buna metinsel kanıtlar getirmektedir. Varlık-mahiyet ayrımı ise ona göre kavramsal bir tahlil olup gerçekliğin yapısına göndermede bulunmaktadır. Bir başka eser Izutsu'nun *İslam'da Varlık*

kavramsal olup olmadığı söz konusu edilmiştir. Bu sebeple de re essentialism ile de dicto essentialism arasında bir ayrım yapılması gerektiği ifade edilmiştir. Garth L.Hallett, **Essentialism: A Wittgensteinian Critique**, Albany: State University of New York Press, 1991: Bu kitapta Hallett, sadece Wittgenstein'in özcülüğe yaptığı eleştiriyi değil aynı zamanda Karnap, Kripke gibi isimler üzerinden özcülüğü ayrıntılarıyla ele alıyor. Klasik özcülükle çağdaş özcülüğü karşılaştıran bir başka makalede, Klima, çağdaş özcülüğün mümkün dünyalar semantiği içerisinde çalıştığını dolayısıyla mantıksal olanın ötesinde özcülüğü ilgilendiren tartışmaların artık yapılmadığını, bunun sebebinin ise felsefi geleneğin anti-özcü ve genel olarak anti-metafiziksel bir zihinle yoluna devam etmesi olduğunu söyler. Bu sebeple de bir şeyin ne zaman katı gösterici olacağı tartışmalıdır. Söz konusu ötsel-ötsel olmayan yüklemeler görü yoluyla değil filozofların farklı sezgileri yoluyla belirlenir. Yani söz konusu sebepler metafiziksel sebepler tarafından belirlenen kurallar değil, çoğunlukla bilim adamlarının normal olmayan koşullar oluşturarak bu ortamda bir şeyin diğeri ile girdiği etkileşim sonrasında o şeye ait niteliklerin belirlenmesi yoluyla meydana gelir. Halbuki önce olanın deney değil şeyin doğası olması gerekir. Klima, Gyula, "Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism", <https://faculty.fordham.edu/klima/essence.pdf> (14 Nisan 2023).

¹⁵ Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Hasan Akkanat (çev.), Vol.10, s.2, ss.193-209

*Düşüncesi*¹⁶ isimli eseridir. O bu kitapta İbn Sînâ felsefesini zemin kabul ederek Molla Sadracî bir felsefe çerçevesinde varlık-mahiyet ayrımı başta olmak üzere pek çok konuyu ele almış varlığın araz olması meselesine ilişkin o da Fazlurrahman gibi arazın kategorik bir araz olarak anlaşılmaması gerektiğini ifade ederek varlık-mahiyet ayrımı hususunda İbn Sînâ'nın doğuda ve batıda yanlış anlaşılmasının sebebinin bu nokta olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Râzî'nin İbn Sînâ'yı bu konuda yanlış anlaması pek çok sahte problemi de gündeme getirmiştir. Doğru olan hem Farabi hem de İbn Sînâ düşüncesi için mahiyetin varlığının onun vücudu olmasıdır, çünkü mahiyet zihinde dahi varlıktan ayrı olamaz. Dolayısıyla mahiyet vücudu gerektirmez, çünkü vücut mahiyetin kendisidir. Söz konusu ayrıma hariçte bulunan bir nesnenin kavramsal tahliliyle ulaşılır ve varlığın araz olması yine kavramsal düzeyde gerçekleşir. Ancak söz konusu tahlil zihin-dışına projekte edilerek teolojik rengini alır. Yani Tanrı dışında hiçbir şeyin kendi varlığını kendisi alması düşünülemeyeceği için söz konusu nesnelerin varlığının da nihai olarak Tanrı tarafından verildiği söylenir ve dolayısıyla varlığın mahiyete urûzu bu anlamda zihin-dışında gerçekleşir. İzutsu'nun İbn Sînâ'ya dair hem doğuda hem batıda yanlış anlaşıldığını düşündüğü bir başka mesele ise filozofa göre mahiyetin varlıktan önce geldiğinin düşünülmesidir. Halbuki bu son derece hatalı bir düşüncedir, çünkü metafizik düşünceye konu olan, birincil cevherler olarak taayyün etmiş varlıklardır ve İzutsu'nun deyişiyle “onun metafizik sistemi önümüzde duran aracısız gerçekliğin yapısının zihinsel bir tahlilidir”. Her iki

¹⁶ İzutsu, Toshiko, **İslamda Varlık Düşüncesi**, İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003. Olga Lizzini özcülüğün “özün/mahiyetin varlığa nispetle hem mantıksal hem de ontolojik olarak önce olma” şeklinde tanımlanmasını İbn Sînâ felsefesi için bir risk olarak değerlendirmiş, bu noktada hem Fazlurrahman'a hem de Bizri'ye atıfta bulunmuştur. Ona göre İbn Sînâ bunun ortaya çıkarabileceği risklerin farkında olduğu için mahiyetin varlıktan bağımsız olarak bulunmadığını söylemiştir. Dolayısıyla bu anlamdaki özcülüğün İbn Sînâ'ya atfedilmesi doğru değildir. Olga Lizzini, “‘A Mysterious Order of Possibles’: Some Remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler's Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation (al-Ilahiyyat, the Questiones de Potentia)”. **American Catholic Philosophical Quarterly**, vol.88, No.2 (2014), ss.237-270. Özcülüğün varlık-mahiyet ayrımı gereği mahiyetin önce olduğunu gösterdiği yorumunu iddia sahibi Gilson ile Scotus üzerinden inceleyen Helms, Gilson'ın Aquinas'ın varoluşçuluğu ile Scotus'un özcülüğünü yanyana koyduğunu, Gilson'ın otantik Hristiyan metafiziğinin sadece varoluşçulukla uyumlu olduğunu özcülüğün ise Helenistik bir hata olup Hristiyan filozoflarının akıllarını çeldiğini ve onların gerçekliği akledilir olana indirgediğini iddia ettiğini aktarır. Helms, makalesinde Scotus'a Gilson'ın kullandığı anlamda özcülüğün atfedilmiş olmasına rağmen metinlerine bakıldığında filozofun aslında Gilson'ın varoluşçuluğunu kabul ettiğini gördüğümüzü söyler. Bu sebeple onun da Gilson'ın özcülük diye isimlendirdiği şeyi reddetmesi gerekir. Bu Scotus'un aslında Gilson'ın düşündüğünden daha çok Aquinas'a yakın olduğunun da bir göstergesidir. Helms Gilson'ın kastettiği anlamda özcülük ile karşısına konumlandığı varoluşçuluğu makalesinde ayrıntılarıyla ele almış ve Gilson'un Platon, Aristoteles ve Arap şarihlerinin hakiki varlığı mahiyete/öze indirgediği iddiasının aynıyla Scotus'a atfedilemeyeceğini söylemiştir. Andrew C. Helms, “Étienne Gilson, Duns Scotus and Actual Existence: Weighing the Charge of ‘Essentialism’”, **Studia Gilsoniana**, c.6, s.3, (July-September 2017), ss.331-364.

düşünürün değerlendirmeleri İbn Sînâ felsefesi için yapılan hatalı mülâhazaları tashih etmiş olması açısından mahiyet/öz meselesinde temel bir noktayı işaret etmektedir.

Bu noktada özcülüğü tezimizde mahiyetin/özün varlıktan önce gelmesi şeklinde tanımlamadığımızı belirtmeliyiz. Bununla birlikte Izutsu'nun da işaret ettiği gibi İbn Sînâ'ya göre mahiyetin asıl olduğunu iddia ederek bu konuyu bu anlamda özcülükle ilişkilendiren bir literatür mevcuttur. Bunlardan biri Etinne Gilson'ın İbn Sînâ düşüncesini bu anlamda özcülükle nitelendirmesidir. Nader el-Bizri bu konuya ilişkin yazdığı *Avicenna and Essentialism*¹⁷ isimli makalesinde, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının Thomism ve ondan daha az olmak üzere Maimonides üzerindeki etkisi sebebiyle bazı orta çağ felsefecilerinin ve oryantalistlerin söz konusu ayrımı özcülük (essentialism) olarak karakterize ettiğini söyler. O, Goichon'un diğer hususlarda olduğu gibi İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımına ilişkin yorumunun söz konusu orta çağ felsefecileri ve oryantalistlerde güçlü bir etki bıraktığını, bu yorumun İbn Sînâ'nın Thomism üzerindeki etkisine yapılan vurguyla birlikte İbn Sînâ metafiziğindeki varlık-mahiyet ayrımının abartılmak suretiyle altının çizilmesine yol açtığını ifade etmektedir. Bu süreç ise varlığın mahiyete sonralığı yahut mahiyetin varlığa önceliği olarak ortaya konulmuştur. Bu çizgi örneğin İbn Rüşd ile Molla Sadra'nın varlık metafizikçisi ve İbn Sînâ'nın mahiyet metafizikçisi olduğu iddiasıyla devam etmiştir. John Caputo özcü metafiziğin İbn Sînâ'dan Duns Scotus, Suarez ve Descartes'e kadar geçip Hegel'e kadar bütün rasyonalist geleneği etkilediğini düşünmektedir. Kısaca araştırmamızda özcülüğün bu anlamda kullanılmamış olduğu ifade edilmelidir.

Bu noktada özcü felsefeyle doğrudan ilişkisi kurulmamış olsa da mahiyete dair yazılan birkaç eseri daha zikrederek literatür kısmını tamamlayabiliriz. Damien Janos'un *Pure Quiddity*¹⁸ isimli oldukça hacimli eseri bunlardan biridir. Janos, özcülüğü sadece İskender'i bir tür özcü ve soyutlamacı realist olarak konumlandıran bir yorumu aktarırken zikretmiştir. Ancak, o kitabında mutlak mahiyetin kendisi, zihni varlık, tümeller, mahiyetin hariçte bulunuşu, kendinde mahiyetin özel ontolojik modu ve mutlak mahiyetin ilahî kökenine ilişkin İbn Sînâ'dan başlamak üzere Râzî dahil post klasik dönemin düşünürlerden bazılarını da içine alan oldukça ayrıntılı bir soruşturma yapmıştır. Bu anlamda mahiyet düşüncesine dair göz önünde

¹⁷ Nader el-Bizri, "Avicenna and Essentialism", *The Review of Metaphysics*, vol.54, No.4 (Jun.,2001), pp.753-778.

¹⁸ Damien Janos, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Boston: De Gruyter, 2020.

bulundurulması gereken önemli eserlerden biri olduğu söylenebilir. Epistemolojik alanda ise İbn Sînâ'nın nefis teorisine ilişkin son dönemde yayımlanan ayrıntılı bir çalışma Alpina'ya ait olan *Subject, Definition, Activity* isimli kitaptır. Alpina, bu kitapta İbn Sînâ'nın nefis teorisini Aristoteles'in *De Anima*'sından başlayarak kendisine kadar gelen süreci de ele alarak işlemiştir.¹⁹ Yine bu alanda İbrahim Halil Üçer'in *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*²⁰ isimli eser, temel olarak Eflâtun, Aristoteles ve Yeni-Eflatuncular'ın elinde suretin hangi anlamlar kazandığını ve İbn Sînâ'nın bu anlama getirdiği yeni boyutları oldukça detaylı bir şekilde ele almıştır. Ömer Türker'in *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*²¹ kitabı, İslam filozoflarının varlık tasavvurunu, özel varlık olarak mahiyeti, zihnî varlığı, suduru, kategoriler anlamında varlığı ve bireysel ve toplumsal yaşamın zemini olarak varlığı ele almış sonrasında bu anlayışın kelam ve tasavvuf geleneklerine etkisini incelemiştir. Söz konusu eser bu araştırmanın kendisinden istifade ettiği en önemli kaynaklar arasında yer almaktadır.

¹⁹ Alpina, Tommaso, *Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul*, De Gruyter, Scientia Graeco-Arabica, 2021.

²⁰ İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, 1. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

²¹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 1. Baskı, (ed.) Yusuf Genç, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖZCÜLÜK MESELESİ VE İBN SÎNÂ'DA ÖZCÜLÜK

1.1. Özcülüğün Felsefenin Modern Dönemindeki Zemini

Özcülüğün (essentialism) modern dönemin felsefe-bilimindeki zemininin konu edinilmesinin nedeni, özcülüğün Sokrates'e kadar geri götürülebilecek klasik dönem metafiziğindeki zemininden oldukça farklı bir zeminde ortaya çıkmasıdır. Esasen özcülüğün bu açıdan Kant ile başlatılabileceğimiz dönemin farklı derecelerde metafiziği eleme teşebbüsleriyle yaşanan serancamının son halkası olduğunu ve halen sürecin devam ettiğini de söyleyebiliriz. Bu bölümde söz konusu serancamın son halkasına gelene kadar bir tür metafiziği eleme ile oluşturulan zeminin nasıl bir zemin olduğunu ve bunun oluşmasında hangi aktörlerin hangi görüşleriyle rol aldığını ve bu zeminin yeniden özcülüğe ve realizme dönme teşebbüslerinde klasik olan zeminden nasıl farklılaştığını ortaya koyma amacındayız. Böyle bir zeminin elde edilmesi klasik özcülüğün özellikle Aristoteles çizgisinin özcülüğünün temel ilkelerini açıklıkla ele alınabilmesinde önemli bir rol oynayacaktır.

Bu bağlamda bu bölümde öncelikle fenomenal olanın aklın sınırlarını teşkil ettiğini söyleyen Kant'ın hala bir tür metafiziğe imkan tanıyan ancak klasik metafiziğin hemen bütün aksiyomlarını elediği felsefesine, daha sonra var olan bu zemini de tamamen ortadan kaldıran ve dilin sınırları içerisinde metafiziksel bir gerçeklikle uyumlu bir nesnenin kurulması kaydının ortadan kalktığı ve tamamen anlambilim üzerinden nesnenin kurulduğu linguistic turn/dile dönüş olarak da nitelendirilen dönemde yapılan felsefeye ve nihayet bu sürecin sonunda hala süren şekliyle özcülüğe dönüşü temsil eden Kripke başta olmak üzere, bilimsel özcülerin (scientific essentialism) görüşlerine ve yeni Thomasçılardan David Oderberg'in *Real Essentialism*'inde savunduğu özcülüğe değinilecektir.

Hakikatin temelini ve mekanını ayırt etmek açısından batı felsefesi tarihinin üç bölüme ayrılması, batı felsefe tarihinde özcülük açısından yapılacak ayrıma mutabıktır. Buna göre hakikatin kendisine dayandığı temelin aşkın (transcendent) ve öznenin aklının dışında olduğunun düşünüldüğü dönem, felsefe tarihinin Platon'dan Kant'a uzanan dönemine, hakikatin temelini öznenin aklı olması Kant'ın transandantal felsefesinin etkin olduğu döneme, bu temelin dilin sınırları içinde olması

ise “dile dönüş” (linguistic turn) adı verilen döneme karşılık gelir.²² Hakikatin temelini insan aklı olarak addedildiği dönemin Kant’ın transandantal felsefesinin etkin olduğu döneme karşılık geldiğine ilişkin söz konusu yorum yanında Descartes’in²³ veya Ockham’ın felsefesiyle başlayan döneme karşılık geldiği yorumları da bulunmaktadır.

Bir başka deyişle batı felsefesi dil-varlık arasındaki ilişkinin farklı şekillerde anlamlandırılması üzerine kuruludur. Bir kısım filozoflara göre felsefenin aslî işi bir tür semantik (anlambilim) yapmak, bilim ve sanatın kullandığı terimlerin anlam ve gönderimlerini muğlaklıklarından kurtarmak suretiyle açıklığa kavuşturmadır. Buna göre felsefe, tarihi boyunca dil ile varlık arasındaki bağıntıyı merkezine almış bir disiplindir. Örneğin Parmenides, -dır kopulasının anlamı üzerinden varlığı Bir (Hen) olarak tanımlamıştır.²⁴ Platon, genel terimlerin anlamı üzerinden onları idea ile ilişkilendirmiştir. Aristoteles ise adların anlambilimini yaparak onların dildeki cevherleri (Yun. ousiai) temsil ettiğini ileri sürmüştür ve ona göre mantık ilkeleri aynı zamanda varlık ilkeleridir. Dolayısıyla mantık ilkeleri daha temel ilkelerden türetilemezler; ancak diyalektik olarak savunulabilirler.²⁵ Mantık ilkelerinin zemini

²² Gottlob Frege, **Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme**. H. Bülent Gözkan (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 1. (çevirenin girişinden).

²³ Orta çağ düşüncesinin temel kategorileri Tanrısal irade, anlam ve gayeydi. Modern dönemle birlikte dünya gayesi kendinde içkin bir düzen olmaktan çıkarak Taylor’ın ifadesiyle “Son çözümlemeye haritası empirik gözlem yoluyla çıkarılacak olumsal korelasyonların dünyasıdır”. İşte Descartes’in felsefesi modern dönemin bu anlamda kaynağı olmuştur. Tanrı ise harici tecrübemize ilişkin elde ettiğimiz bilginin garantörü olsa da dünyadaki olan biten yeterli sebebi kendi içinde bulduğu için Tanrı’nın bu noktada önemli bir rol oynadığı söylenemez. İnsan da artık kendini tanımlayan gayesini evrenin düzeninde bulmayan bir özne olarak Tanrı’nın evrendeki gayesine uyumlu bir hayatı amaçlayan ve bunun için bilgi edinen bir varlık olmaktan çıkmış ve bilgiyi doğayı kontrol etmek ve dolayısıyla daha rahat bir hayat yaşamak için araçsallaştıran bir özneye evrilmiştir. David West, **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**, Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s.26-28; Kasım Küçükalp&Ahmet Cevizci, **Batı Düşüncesi (Felsefi Temeller)**, İstanbul: İsam yayınları, 2010, s.173.

²⁴ Mitolojinin karşısında olan ve “ne bedence ne zekaca Homeros’un tanrılarıyla veya insanlarla mukayese edilemeyecek bir tek ve yüksek Tanrı vardır...” diyen hocasının izinden giden Parmenides, Tanrı’nın her şey olup onda herhangi bir değişimin olmadığı ve değişimin ancak bize görünenenden ibaret olduğu görüşünü benimseyerek monist bir sistem kurar. Alfred, Weber, **Felsefe Tarihi**, H.Vehbi Eralp (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s.15-16.

²⁵ Ayhan Çitil, **Kant Okumaları Birinci Kritik**, İstanbul: Dergah yayınları, s.116. Özcü olan bu iki felsefi sistemin üzerinde uzlaştıkları konu formun kalıcı olması ve negatif türlerin var olmadığıdır. Ancak Aristotelesçi özcülük Platoncu özcülükten somut gerçeklerin dışta olduğunu kabul etmek ve türlerin dışta bulunduğunu kabul etmeme konusunda ayrışır. Paul Thom, **The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle’s Modal Syllogistic**, Nordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, s.351. Aristotelesçi özcülüğü filozofun ikinci analitikleri üzerinden ele alan Tierney, makalesinde filozofun özcülüğünün alanının zannedildiğinden daha geniş olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Aristoteles bir şeye kendinde ait olan (kat outo) ile arazi olarak ait olan (kata sumbebekos) arasında ayırım yapar. Ancak o bu kavramları zorunluluk veya mümkünlikle nitelemez. Bu, şarihlerin düşüncesi ya da modern filozofların özcülüğün doğasına ilişkin düşündükleri yolla ilgili olmalıdır. Söz konusu ayırımda bir şey arazi olmakla birlikte hala zorunlulukla bir şeye yüklenebilir. Özsel olanın alanını genişleten de budur.

üzerindeki tartışma dilbilimin her zaman sınırları dışına çıkmış ve metafiziğin alanına girmiştir.

Zikredildiği üzere bölüme Kant'ın klasik metafiziği eleştirisiyle başlayacağız. Ancak öncesinde Kant'ın eleştirdiği söz konusu klasik metafiziksel düşüncenin ana hatlarını kısaca ortaya koymakta yarar vardır. Söz konusu metafiziksel düşünce duyusal algıların konusu olan nesneleri ele almayan, algılar üzerinden kendisi hakkında bilgi edinilemeyen, duyulara ve algıya bağlı olmayandır ve bu sebeple de zamana tabi olanın bilgisi değildir. Metafizik zamana tabi olmayanı, değişmeyi, düşünülür veya akledilir dünyayı nesne edinir ve onun bilgisine yönelir. Algıların aşılması zamana tabi olmayan nesnelerin görülme ve temaşa edilme faaliyeti 'aracısız görme'dir ve bu insanda var olan ve eğitimle gerçekleşebilen bir şeydir.

Kant, söz konusu klasik metafiziğin öznenin dışında kendinde bir nesnenin yahut bireyin olduğu iddiası üzerinde özellikle durmuştur. Bu o şeyin bir cevher olarak kendindeliliğinin olduğu, kendinde hareketli ve belirli bir işleve yani entelekyaya/gayeye sahip olduğu²⁶, kendisine tüm kategorik yüklemelerin yüklendiği belirli bir formu olduğu anlamına gelir. Bir başka deyişle Aristoteles'in kullandığı *energianın* kökeninde bulunan *ergon* kavramının gösterdiği gibi bu nesne nasıl olması gerekiyorsa öyle bulunmaktadır. Böylece bir şey cevher olup bir forma sahip olmak suretiyle tam belirlenmiş hale gelmektedir. Yani cevher iki çelişik yüklemden bir tanesine sahip olarak vardır. Dolayısıyla bir şeyin bilfiil olarak var olması belirli işlevleri yerine getirdiği için o şey olması değil kendisinin bir işlevi yerine getirecek şekilde düzenlenmiş olması anlamına gelir. Buna göre her şey kendinde olan ve kendisiyle aynı olan bir olana tahsis edilmiştir. İşte öz fikri²⁷ klasik metafizikteki

Bunun sebebi Aristoteles'in özcü ayrımlarının öncelikle bireysel cevherler ve ancak ikincil ve derivatif olarak cevher türlerine ait olmasıdır. Dolayısıyla bu kavramlar özcülüğün gerektirdiği şekilde tanımlarla açıklanmaz. Özellikle sumbebekosların araz olmasına rağmen zorunlu olmalarının arkasında bir başka deyişle arazın bir cevher için özsel olduğunu söylemenin arkasında bireysel cevheri o olarak kurması bulunmaktadır. II. Analitiklerin öğretisi bir şeyin ti esti itibarıyla sahip olduğu şeylerin kendi cevherinin parçası olduğu ve dolayısıyla ona özsel olduğudur. Böylece özsel olanla arazi olan arasındaki asimetrisinin de üstü örtülmüş olur. Dolayısıyla cevher söz konusu niteliklerden birinden yoksun olduğunda cevher olamaz. Richard, Tierney, "The Scope of Aristotle's Essentialism in the Posterior Analytics", **Journal of the History of Philosophy**, vol.42, Nu.1 (2004), ss.1-20.

²⁶ Aristoteles doğadaki gayelilik hakkında 'Doğa boşuna bir şey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir' 'Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır' şeklinde ifadeler kullanarak dünyanın bir düzene sahip olduğu, yani her bir şeyin bulunması gereken yerinde olacak şekilde düzenlenmiş olduğunu ileri sürmektedir. David Ross, **Aristoteles**, Ahmet Arslan vd. (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.

²⁷ Aristoteles'in özcü teorisinin özdeşlik kavramı ve özsel olarak objeye ait olan özelliklerle olan ilişkisi ile Leibniz'in kendisine özgü özcülüğünün karşılaştırması için bkz. Brody, Baruch A., **Identity and Essence**, New Jersey: Princeton University Press, 1980, s.116-134. Francesco Ademello, "Anti-Platonism in Aristotle's Categories", **Thinking and Calculating. Logic, Epistemology, and the Unity of Science**,

Aristoteles çizgisinde nesneye içkin²⁸ ve zorunlu bir şeydir ve Aristoteles Platoncu aşkın suret nazariyesini kabul etmemiş, ancak materyalist bir anlayışa da gitmeyerek içkin suretin maddî olmayan tabiatına vurgu yapmıştır.²⁹ Bu itibarla bir şeyin cevher olmaması ise kendinde bir birlik ve basitliğe sahip olmadığını ve ona birliğin özne tarafından verildiğini söylemek anlamına gelir.

Klasik metafizikte Aristoteles'e göre tözleri ortadan kaldırdığımızda adları da ortadan kaldırmış oluruz. Ona göre adın tuttuğu şey eidos yani surettir.³⁰ Peki bu cevheri kendisi kılan özü, mahiyeti klasik metafizikte nasıl bilinmektedir? Özneden bağımsız olarak var olduğu kabul edilen nesnenin bilgisine aklî görü/*noesis* yoluyla ulaşılmaktadır.³¹ Yanısıra bu aklî görünün duyu ile algılanan nesnenin her türlü dışsal özelliğinden soyutlamak suretiyle ulaştığı *noeta* yani düşünülenler de bulunmaktadır. Aristoteles kuvve halinde bulunan düşünümlerin aklın duysal malzemeye yöneldiğinde meydana geldiğini ifade etmektedir. Bir başka deyişle ona göre aklımla yanılmaksızın bir şeyin içine ait olanı dışsal olanda kavrayarak tanım/*horismos* yapabilme imkanı bulunmaktadır. Bunlar gerçek tanımdır. Düşünümler ortak olanı yakalayıp farklı olanı tefrik eden aklın fiili olarak ortaya çıkar. Dile önceliği olacak şekilde düşünümlerin özne tarafından kendisine sunulabileceği bu şekilde açıklanır.³²

vol.54. Springer, Cham.,2022, s.14-15. Ademello, Aristoteles'in özcü olduğu bir durumda Platon'un anti-özcü olması gerektiğini söyler. Buna göre özcülük tikel bireylere onların özlerine ait tümel bir entitenin yüklenmesi ve bu entitenin onun doğasını/özünü oluşturduğunun söylenmesi anlamına gelir. Bu sebeple Aristoteles'in *Kategoriler*'inde bir şeye söyleme ile içinde olma ilişkilerini birbirinden ayırması bu bağlamda önemlidir. 'Bir şeye söyleme' her bir bireyin herhangi bir kategoride söyleme yoluyla ötsel yüklemelerinin olması demektir. Bir başka deyişle Aristoteles Platon'un zıddına duyulur tikellerin özel doğalarla donanmış olduğunu kabul etmiştir. Platon bazı ifadelerinden anlaşıldığına göre oluş-bozuluş dünyasında bir şeyin özdeşliğinin korunamıyor olması ancak benzerliğinin korunabiliyor olmasına vurguda bulunmuş, Aristoteles ise zaman ve değişim boyunca kendisine yüklenen bütün yüklemelere rağmen özdeş kalabilen bir birey tasavvurunu benimsemiştir. s.18.

²⁸ Eduard Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s.71, Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, H. Vehbi Eralp (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s.72.

²⁹ David Ross, **Aristoteles**, Ahmet Arslan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2002, s.208.

³⁰ Eidos hakkında Eflatun ve Aristoteles'in düşünceleri arasındaki temel fark, Aristoteles için eidos'un ayrı bir töz olmaması ancak bütün tözlerin ilkesi olması, sürî neden olması ve nihayet bir var olanın düşünümler özü (ousia) olmasıdır. Dolayısıyla bir şeyi bildiğimizde onun *düşünümler özünü* biliriz. Francis E., Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2004, s.90.

³¹ Noesis, ancak özlere ilişkin olarak veya yargılar düzeyinde kavramları birleştirip ayırma noktasında işler ve hata da bu yargı düzeyinde ortaya çıkar. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2004, s.233. "De Anima ve Metafizik'in basit doğaların algılanmalarını nitelemesindeki terimleri ele alırsak, kavram, şeyin görülmesi veya dokunulması eylemiyle kıyaslanabilir bir görüdür". "Araz veya zaruri olmayan yüklem, kavram için kurucu değildir." "Nitelik de kavrama dahil değildir", "o özle ilgilidir". Aristoteles'in kavram görüşüne ilişkin O. Hamelin'in işaret edilen ifadeleri için bkz. Jadaane, Fehmi, **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Ece Ergin (çev.), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020, s.106.

³² Jadaane, Aristotelesçi tanımın şeylerin doğalarına ve özlerine nüfuz edebilirken betimin bu nüfuzu gerçekleştiremeyeceği ve İbn Sînâ'nın da bu görüşte olduğunu ifade etmiş, betimin Stoacıardan alınıp

Bu kısa girişten sonra öncelikle metafiziğin elenmesinin ilk aşamasında merkezî role sahip Kant'ın felsefesine bu açıdan bakalım.

1.1.1. Kant'ın Metafiziğin Felsefeden Elenmesine Katkısı ve Nesne Kuramı

Kant'ın (ö.1804) felsefi söylemden ellediği şeylerin başında yukarıda zikredilen klasik metafiziğin söz konusu bu cevher anlayışı ile epistemolojisi gelmektedir. O düşünümlerin bize ne şekilde verildiği meselesine ilişkin olarak kavrama yetisinin saf kavramları ile aklın saf kavramları, yani transandantal idealar anlayışını ortaya koymuştur. Buna göre geleneksel metafiziğin ideaları, formları ve tözleri “aracısız görme” (*intuitus*) ile kavranabilecek aşkın (*transcendent*) şeyler değildir, bunlar ancak deneyimin olanağını sağlayan ve zemini saf akılda bulunan form ve idealardır. Başka bir deyişle bunlar, geleneksel metafizikte olduğu gibi *intuitus*'un/görü'nün nesnesi olanlar değil, aksine deneyime ve aklın muhakeme faaliyetine zemin oluşturan ve ancak böylelikle deneyimi ve muhakemeyi mümkün kılan transandantal öğeler, yani deneyimin a priori zeminini oluşturan öğelerdir. Bir başka deyişle müdrikeye ait transandantal öğeler olarak kategoriler duyusal olmayan dışsal bir kaynaktan akla, “aracısız görme” ile verilemezler, transandantal olanlar, duyusallık aracılığıyla verilenlerin görüde temsil edilmesini ve kategoriler aracılığıyla da idrak edilerek nesne olarak tesis edilmesi yoluyla bilinebilmesini sağlarlar. Bu açıdan nesnenin bilgisi, nesnenin idrak ve tesis edilmesidir. Bir başka anlatımla özne hariçte kendinde şeylerin tezahürleri olarak var olan duyuya konu olan bu malzemeyi kendisine sunarak kurar ve bu suretle nesnesi kılmak suretiyle onu bilir. Kendinde olduğu haliyle varlığa ilişkin bilgi edinebilme imkânı ise bulunmamaktadır. Benzer şekilde saf akıl kavramları olarak idealar, kavramları üç farklı düzenleniş içerisinde sentetik bir birlik içerisinde tutarak aklın gerçekleştirdiği üç farklı tür çıkarımı mümkün kılarlar.

Kant'ın klasik metafiziğe dair eleştirileri son iki yüzyılda son derece etkili olmuştur. Kant'ın klasik metafiziğin dil ile varlık tekabüliyeti fikrine karşı dil ve mantıktan varlığa geçilemeyeceği iddiası özellikle kendisinden sonraki dil felsefesinin gelişiminde başlangıç noktası olmuştur. Kant, *Birinci Kritik*'te temel amacının

alınmadığına dair bir soruşturma yaparak, bu görüşler içinden örneğin Madkour'un Arap mantıkçıların Aristotelesçi tanıma Galenci ve Stoacı betimlemeyi eklediklerini, Galen'in betimlemesinin Aristoteles'in özünü reddeden ve tikel gerçeklerin müşahhas halini esas kabul eden Stoacıların olduğuna ilişkin ifadelerine yer vermiştir. Fehmi Jadaane, *Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi*, Ece Girgin (çev.), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020, s.110-112.

metafiziki bir bilim haline getirmek olduğunu söylemiştir. Ona göre matematik ve doğa bilimi bir bilim olma yolunda ilerlerken, metafizik için aynı durum söz konusu değildir ve bunun için aklın transandantal anlamda *Schein*'a kapılmaksızın nasıl işleyeceği ve hangi durumlarda bu yanılsamaya kapılacağına gösterilmesi gereklidir. Bunun sebebi, aklın deneyimden başka bir yerde kullanmadığı ve dolayısıyla doğru kullanılacak alanları hususunda deneyimden başka bir miyara sahip olamadığımız kavramları ve ilkeleri deneyle sınırlı kalmayıp onu aşacak şekilde kıyaslarında ve muhakemelerinde kullanmasıdır. Söz konusu bu faaliyet Kant'ın transandantal *Schein* olarak isimlendirdiği durumdur.³³

Tam bu nokta Kant'ın *Birinci Kritik*'te numen ve fenomen ayrımını yapmasının sebebine işaret etmektedir. O söz konusu eserinde numen kavramını ortaya koymanın duyusal görünümün kendinde şeylere dek uzanmasını önlemek ve böylece duyusal bilginin nesnel geçerliliğini sınırlamak için zorunlu olduğunu söylemektedir. Bir başka deyişle ona göre numen kavramı salt bir sınır kavramıdır. O duyuları aşan bir bilginin genel olarak olanaklı olup olmadığının, en azından olağan kategorilerimizin altında duracak türde bir bilgi olup olmadığının bile bilinemez olarak kalacağını ileri sürmüştür. Peki akıl böyle bir yanılgıya nasıl düşer? Kant *Kritik*'de bunu aklın bir bağıntı içerisindeki nesneyi yalnızca fenomen olarak adlandırdığı zaman, aynı zamanda bu bağıntının dışında bir kendinde nesne tasarımı da oluşturduğunu ve böylece kendini bu tür nesnelerin kavramlarını da yapabilir olarak görmeye başladığını ifade eder. Böylece akıl kategorilerden başka hiçbir kavram sağlayamayacağı için bu kendinde nesnenin en azından saf akıl kavramları yoluyla düşünülebilir olması gerektiği sanısına kapılır. Ona göre numen ile duyusal olmayan görünümün bir nesnesini anladığımızda aklî sezgiyi de varsaymış oluruz ki, bu insana özgü bir görü türü değildir ve hatta böyle bir görü türünün var olma imkanını dahi anlayamayız.³⁴ Onun Kopernik devrimi derken kastettiği klasik metafizikte bilginin nesneye uyması söz konusuysa, bu durumu tersine çevirip nesnelerin bilgimize uyması gerektiğini ortaya koymaktır.

Saf aklın eleştiriye tabi tutulmak suretiyle sınırlarının çizilmesinin amacı ise nesnelerin çoklukları içerisinde kavranmasının a priori ilkelerinin belirlenmesidir. Bu,

³³ Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2012, s.26-27, Ahmet Ayhan Çitil, **Kant Okumaları Birinci Kritik**, İstanbul: Dergah yayınları, 2021, s.259-260.

³⁴ Immanuel, Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Aziz Yardımlı (çev.), İstanbul: İdeal Yayınları, s.172. Ayrıca bkz. Immanuel Kant, **Yargı Gücünün Eleştirisi Giriş** Seçilmiş Yazılar içinde, Nejat Bozkurt (çev.), s.114-115, Immanuel Kant, **Gelecekte Her Metafizik Prolegomena**, s.64-65.

Kant tarafından öznel deneyimimizde nesnel olanın zeminini belirginleştirerek matematik ve fiziğin bilimsel bir temele oturtulması suretiyle yapılır. Söz konusu ilkelerle, zikrettiğimiz gibi metafiziğin bir bilim haline getirilmesi amaçlanıyordu. O *Prolegomena*'da metafiziğin asıl işinin ve amacının sentetik *a priori* önermeler olduğunu dile getirir. Buna göre analitik önermeler metafizikle ilgili asıl amaç olan bilginin genişletilmesinden ziyade onun malzemesi ve yapı taşlarıdır ve yüklem kavramının öznenin kavramı tarafından içerilmesi anlamına gelir.³⁵ İşte Kant kavramsal analizle temellendirilmemiş *a priori* doğrular da olduğunu ve bunların sentetik *a priori* yargılar olduğunu ileri sürmüştür. Böylece Kant felsefenin metodunun analiz olduğunu ve bu analizin sadece analitik iddialarla temellenebileceği şeklindeki erken dönem görüşünden vazgeçmiştir.³⁶ Söz konusu sentetik *a priori* yargılar, analitik yargılarda olduğu gibi özne ile yüklem arasında içerilme ilişkisi olmamasına rağmen birbirleriyle ilişkilidir, öznenin kapsamının ötesine geçer ve kavramlardan birinin analizi ile diğeri ortaya çıkmaz, birbirleriyle ilişkilendirildiklerinde sentetik birlik ortaya çıkar.³⁷

Kant'ın öznenin bir şeyi nesne olarak kendisine nasıl sunduğu meselesine tekrar dönecek olursak öncelikle yargı yetisinin ne olduğuna ve işlevine değinmekte yarar vardır. Yargı bir temsil ya da tasavvurun bir başka tasavvur yoluyla kavranmasını temin eden bir idrak fiilidir, yani bir nesnenin doğrudan değil dolaylı bilgisidir. Kant nesnenin karşılığı olarak kullandığı terimlerden biri olan *Gegenstand* terimini nesnenin deneyimdeki yani görüdeki karşılığını belirtmek için kullanmıştır. Kant bununla ilgili olarak aklın ancak kendisine deneyimde sunulan görüsel karşılıklara (*Gegenstand*) dair idrak kabiliyetini tamamıyla tanıdığında, kendisi, bütün deneyimin sınırları ötesine geçmeye çalışan kullanım alanı ve sınırlarını tam ve kesin bir biçimde belirleyebileceğini söylemiştir. Buna göre mümkün nesnelerin mekanı olan görüde bize verilen nesnenin temsilleri (duyusal olanlar) yahut tasavvurları (resmedilenler) arasında bağ kurmak suretiyle onlara birliğin verilmesi ve bu suretle idrak edilmesinin

³⁵ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983, s.14-16. Kant'ın analitik yargılarının çerçevesine ilişkin ayrıca bkz. Yücel Dursun, **Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı**, Ankara: Kesit Tanıtım Ltd. şirketi, 1.basım, 2004, s.33-34.

³⁶ J. Alberto Coffa, **The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station**, Linda Wessels (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s.15.

³⁷ Yücel Dursun, **Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı**, s.47.

sağlanması yargı yetisinin işidir. Dolayısıyla kavramların var olması için de yargı yetisine ihtiyaç vardır.³⁸

Bilginin elde edilmesi sürecinde Kant deneyimlere bağlı *a posteriori* nesnenin var olabilmesi için hissetme yetisi, muhayyile ve algılayanın kendini idrak etmesini temin eden transandantal fiil (Apperzeption/tam algı) tarafından tesis ve terkip edilmesi gerektiğini söyler. Hissetme yetisi temsillerin bir araya toplanmasını temin eder. Hissetme yetisinin formları olarak uzay ve zaman, kaynağı kendinde-şey olduğu farzedilen etkilerden /tezahürlerden ibaret olan duyuşal malzemeyi a priori olarak belirler. Tezahürler ve amprrik bir tecrübe olmaksızın çokluğun da olmaması sebebiyle saf bir terkip yapılamaz. Dışsal his yoluyla uzay formuna tabi olarak edinilen temsillerin zemininde uzayın saf çokluğu, söz konusu temsillerin içsel histe bıraktığı izlerin zaman formu vasıtasıyla birbirinden ayırt edilmesiyle de içsel hissin saf çokluğu ortaya çıkar. Böylece özneye tezahürün içeriği olarak a posteriori tevdi edilen çokluk uzay ve zaman formlarına dahil olarak tezahür eden ve algılayanın kendini idrak etmesini temin eden transandantal fiilin verdiği birlik dahilinde bir araya getirilmiş olur. Bir başka deyişle saf görü deneye ilişkin içeriğin yani tezahürlerin ve onların çokluğunun imkanını oluşturur ve malzemenin verilebilmesini temin eder.³⁹ Muhayyile ise bir araya getirilmiş bu çokluğu bir ilk kavrama (Apprehension) yoluyla terkip eder. Bu işlem şeylerin görüsel karşılıklarının temsil edilmesinde temel bir işlevi haizdir. Böylece kavramlarla, özne bir şeyleri bir şeylerden ayırt eder ve onları düzenli olarak kendisine sunar ve onları bir bütünün parçası olarak kurar. Yani bilen özne öznel olarak yargı gücüyle ilgilerine göre düzenleyip bütünleştirip o şeyi o bütünün bir parçası kılar. Bu şekilde de transandantal fiil yardımıyla elde edilmiş olanların Saf Ben'e (Der Reinen Apperzeption) ait olması temin edilmiş olur. Bundan dolayı Apperzeption / tamalgı olmadan hissetme ve muhayyile yetilerinin faaliyeti mümkün olmaz.⁴⁰

Hissetme yetisiyle elde edilenler uzay⁴¹ ve zamanda ortaya çıkar. Muhayyilenin onları kendi malzemesi haline getirmesi ve terkihiyle görüde olmayan nesne görüde mevcut hale gelir. Muhayyile bu fiili içsel histe mevcut olan izleri belirli

³⁸ Ahmet Ayhan, Çitil, **Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne**, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012, s.23-25.

³⁹ Yücel Dursun, Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı, s.46.

⁴⁰ Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik**, s.60-61.

⁴¹ Kant, uzayın kendinde şey düzeyinde cevherleri birbirleriyle ilişkileri içinde bir bütün olarak onları temsil etmediği ve söz konusu şeylerin bir özelliği olmadığı konusunda uyarıda bulunur, uzay ve zaman ona göre öznde temellenen saf görüdür. Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi Kant**, s.54.

kurallara göre yeniden üreterek (reproduction) ve canlandırarak yapar. Muhayyile bu canlandırma fiilini ise müdrikenin saf kavramlarını tezahürlere a posteriori olarak kurulan tüm nesnelere uygulanmasını temin eden saf kalıplara (schemata) göre gerçekleştirir. Bu bakımdan muhayyilenin terkip fiilinin olması için müdrikeye ihtiyaç vardır. Müdrike transandantal yargılar olan sentetik a priori yargılarla canlandırma fiilinin gerçekleşmesine yardımcı olur. Bu transandantal yargılar a posteriori olarak kurulan tüm nesnelere uygulanmak durumundadır. Muhayyile terkip fiilini müdrikede bulunan kategorilere bağlı olarak gerçekleştirir ve müdrike vasıtasıyla oluşturduğu saf kalıpları (schema) kullanarak a posteriori nesneye ait resimler üretir. Saf kalıpların hiç birisi resim değildir, ancak bu resimlerin üretilmesini sağlayan araçlardır. Bu saf kalıplar esasen müdrikenin saf kavramlarının tezahürlere nasıl uygulanacağını belirleyen kurallardır. Saf kalıplar yardımıyla muhayyile, a posteriori nesneyi, örneğin nicelik şemasına tabi olarak kurulduğu için parçaları zorunlu olarak birbirine ait olması gerekmeyen nesneyi Apperzeption / tam algı ile birlikte bir bütün halinde tutar; bir imge oluşturur. Özne duyulur olan bu nesneye birlik verebilmek için, örneğin nicelik şeması söz konusu olduğunda türdeş birimlerin art arda sentezi olarak sayıyı kavrar; bu kalıba diğer kategorilere ait diğer kalıplara dökülen duyulur malzemeye birlik vermek suretiyle nesnesi kılar. Yani özne nesneyi öznel olarak yargı gücüyle ilgilerine göre düzenleyip o bütünün bir parçası kılar.⁴²

Kant'a göre algı yargıları ilk önce sadece algı yargılarıdır ve bu sebeple özne için geçerlidir ve nesnel değildir. Daha sonra onları bir ilgi içerisine, bir nesne içerisine sokmamızla birlikte öznel olan bu yargılar özne için geçerli olduğu biçimde nesne için de geçerli olur ve algı yargıları deney yargıları haline gelir. Bir başka deyişle deney yargıları algı yargılarının tamamlanmış hali olarak kategorilerin görülmeye uygulanmasıyla ortaya çıkarlar. Algı yargılarını nesnel kılmamız Kant'a göre yargılarımızı belirli kategorilerin içerisine sokmamızla mümkün olur.⁴³ Hatta matematiksel yargılar bile, büyüklük kategorisi gibi yargıların altına sokulmasıyla var olur. Söz konusu kategoriler nicelik, nitelik, kiplik ve bağıntı kategorileridir. Kant özellikle bağıntı kategorisi ile ilişkili olarak yapılan kanıtlamaların önemli olduğunu çünkü deney yargılarını öznel olmaktan çıkarıp nesnel kılanın bu kategoriler olduğunu savunur. Nesnenin algılanabilmesi aklın kategorileri yardımıyla mümkün olmaktadır.

⁴² Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, s.113-117. Ahmet Ayhan, Çitil, **Kant Okumaları Birinci Kritik**, s.186-187

⁴³ Yücel, Dursun, **Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı**, s.50.

A posteriori nesnenin görüsel karşılığıyla birlikte terkip edilen çoklunun belli unsurlarının zorunlu olarak birbirine ait olacak şekilde idrakini bağıntı kategorisi temin eder. Bir yerde ateş yaktığımızda etrafındaki sıcaklığın artacağına dair olan bilgimiz nedensellik kategorisi sayesinde meydana gelir. Nedensellik, müdrikenin dört ana kategorisinden (nicelik, nitelik, kiplik ve bağıntı) biri olan bağıntı kategorisinin bir alt kategorisidir. Kant’a göre Hume’un bir bilardo topundan veya bir bilardo topunun bir başka bilardo topunun hareketinin nedeni olmasından⁴⁴ bahsedebilmesi söz konusu nesnelerin belirli kategorilere göre kurulması ile mümkün olur. Yani nesnenin parça-bütün ilişkisine göre kurulması gereklidir. Örneğin bir nesnenin belirli bir kuralı sağlayacak şekilde art arda görünmesi için onun nedensellik kategorisine göre kurulmuş olması gereklidir. Bu durumda Kant açısından bakıldığında Hume’un kendi teorisi açısından düşünmediği şey nesneleri zihnimizde kurarken onların belirli kategorilere göre bizim tarafımızdan kurulmuş olması düşüncesidir. Dolayısıyla nesneler kendi başlarına var değildirler, onlar özne tarafından kurulmaları bakımından transandantal bir mantığa tabidirler.⁴⁵

Kant *Prolegomena*’da müdrikenin saf kavramlarının a priori kökenini kurtardığını, doğa kanunlarının geçerliliğinin müdrikenin kanunları biçiminde koruduğunu ve bu yolla onların kullanımının sadece deneyimle mümkün olduğunu savunur. Ancak kanunlar, yani sentetik a priori yargılar deneyimden çıkarılmış değil deneyimi mümkün kılan olarak vardır. İşte bu nokta sentetik a priori önermelerin merkezî yerinin belirlenmesi açısından önemlidir. Kant uzay ve zamanda oluşan tezahürlerin bize bağlı olduğunu ve kendinde şeylerden farklı olduğunu öne sürer. Bu itibarla Kant duyumlamaya ilişkin teorisini Transandantal İdealizm olarak adlandırır. “Her değişimin bir nedeni vardır” sentetik *a priori* yargısında dile getirildiği gibi nedensellik prensibi de nedenselliğin temelinde yer alır. Kant’ın Hume’un problemine

⁴⁴ “Sözgelişi iki bilardo topunun çarpışmasını, ilk defa gördüğünde, olaylardan birinin ötekine bağlı olduğunu ileri süremez; sadece öteki ile bir arada olduğunu söyleyebilir. Bu cins birkaç örnek gözledikten sonra, artık, bunların bağlı oldukları kanısına varır. Bu yeni bağlantı ideasını doğuracak nasıl bir değişiklik olmuştur?...Öyleyse bu tecrübeye uygun olarak nedeni şöyle tanımlayabiliriz: Neden, ikinci bir objenin izlediği bir objedir, öyle ki, ilkine benzeyen bütün objeleri ikincisine benzeyen objeler izler. Ya da başka bir deyişle, öyle ki birinci obje olmasaydı ikincisi hiçbir zaman var olamazdı...nedenin etkisi ile bağlantısını sağlayan o belirli özelliğini ortaya çıkarabilecek daha yetkin herhangi bir tanıma ulaşabiliriz. Bu bağlantı hakkında hiçbir ideamız yoktur, bunu kavramaya çalışsak da bulmak istediğimizin ne olduğu hakkında bile herhangi bir açık seçik kavrayışımız yoktur.” David Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Oruç Aruoba (çev.), Ankara: Hacette Üniversitesi Yayınları, 1976, s.62-64.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Prolegomena*, s.62.

tam bir çözümü müdrikenin *a priori* kavramları ve prensipleri ile deneyimi oluşturmalarını içermektedir.

Ona göre sentetik *a priori* yargı sayesinde doğa yasaları matematiksel yasaların kesinliği seviyesine çıkabilir. Çünkü Kant, matematiksel yasaların herkes tarafından kabul gören bir kesinliğe sahip olduğunu düşünmekteydi. Matematiksel önermelerin saf aklın ilkelerinden çıkarılabiliyor olması doğa yasalarının da benzer bir şekilde çıkarılabiliyor olmasının bir imkanıydı. Ayrıca o yine *Prolegomena*'da her ikisini saf sentetik *a priori* bilgiler olarak tasvir edip her ikisinin de kısmen sırf akıl aracılığıyla zorunlu bir şekilde kesin olduğunu, kısmen de deneyden gelen genel anlaşma aracılığıyla ve deneyden bağımsız olarak bilinen önermeler içerdiğini ifade etmektedir.⁴⁶

Klasik metafiziğin gayeci doğa anlayışının felsefeden elenmesi meselesine geldiğimizde, Kant'tan (ö.1804) çok önce Newton'un (ö.1727) Descartes (ö.1650) tarafından ortaya konan ve Bacon (ö.1626) tarafından metodik tarafı ön plana çıkarılan mekanik felsefeyi ünlü *Principia*'sında sistemleştirmesiyle felsefeden elenmiş olduğunu görüyoruz. Bu düşünce bir şeyin kendiliğinden hareketli olmadığı yani kendinde hareket ilkesini barındırmadığında kendindeliğinin olmadığı, her şeyin doğa yasalarının etkisi ve o ilişkilerin içerisinde bir karara vardığı anlamına gelir. Kant böyle bir doğa anlayışının doğru olması durumunda bizim daha önce sahip olduğumuz teleolojik doğa anlayışı ve bu anlayışı destekleyen metafizik varsayımlar bakımından bir yanılsama (Schein) yaşadığımızı ifade etmiştir. O bu yanılsamanın özne dışında hem doğada hem matematikte kendinde nesnelerin olduğunu sanmak olduğunu, bu yanılsamanın sebebinin ise öznel faaliyete gömülü olanın aslında bağımsız olarak var olmadığını anlayamamak olarak açıklamaktadır. Kant da doğa felsefesinde mekanik teoriyi esas almış; *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* isimli eserinde Newton'un *Principia*'sının başında bulunan "hareketin üç kanunu ve aksiyomunu" yani madde miktarının korunumu, eylemsizlik kanunu ile etki ve tepkinin eşitliği kanununu sentetik *a priori* ilkeler olarak yeniden ortaya koymuştur.⁴⁷ O böylece klasik metafiziğin zihin-bağımsız doğasını doğanın kendindeliğe sahip şeylerin öznenin bağımsız olarak mevcut oluşu anlamına gelmediğini aksine belirli yasalara göre şeylerin belirlenmesi anlamına geldiğini söyleyerek, aksi takdirde kendindeliğe ait

⁴⁶ Immanuel Kant, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, s.32.

⁴⁷ Immanuel Kant, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Michael Friedman (translator and ed.), Cambridge: Cambridge University, 2004, s.75-93.

olan şeyleri bilemeyeceğimiz için doğayı hiçbir zaman ne a priori ne de a posteriori düzeylerde bilemeyeceğimizi ifade etmektedir. Dolayısıyla Kant’a göre “deney gerçi bana *neyin var olduğunu ve nasıl olduğunu* öğretir, ama hiçbir zaman onun zorunlu olarak öyle olması gerektiğini ve başka türlü olamayacağını öğretmez. Demek ki o, bana kendi başına şeylerin yapısını hiçbir zaman öğretmez”⁴⁸ demektedir. Bu sebeple de ona göre nesnellik, kendi başına nesnenin bilinmemesi durumunda dahi işaret edilen düzeyde söz konusu edilebilir ve bir yargıyı genel geçer ve zorunlu kabul etmek nesnel geçerlilik anlamına gelir. Ancak deneysel yargılar kendilerinde zorunlu genel geçer değildirler, onlar genel geçerliklerini deneysel ve duysal şartlardan değil saf anlama yetisinden almaktadırlar. İşte nesne kendindeliğinde bilinemez olarak kalsa da ancak bu koşulla anlama yetisinin saf kavramları aracılığıyla onun verdiği temsiller birbirleriyle ilişkilendirilerek genel geçer olarak belirlenir ve yargı böylece nesnelliğe kavuşur.⁴⁹ Dolayısıyla deney, duyuya ait görüler ile anlama kuvvesinin yargılarından oluşur. Burada deney yargısının oluşması iki katlı bir temellendirmeye dayanmaktadır: (i) Birinci aşamada, duysal görü ve mantıksal bağlılığı belirlendikten sonra, (ii) İkinci aşamada, sentetik yargının zorunluluğu görülerin sentetik birliğini temsil eden kavramla genel-geçer kılınması yoluyla belirlenir. Bu yargılar da ya analitik ya da sentetik olmaktadır.⁵⁰

Kant, klasik metafiziğin Aristoteles çizgisindeki bilgiyi elde etme tarzını eleştirmiş, soyutlamadan sonra geride kalanların onları verecek tarzda bir araya geldiklerine inanmanın aslında bir yığın bir bütün oluşturduğuna inanmak olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Halbuki Kant insan bilgisinin anlama yetisinin saf kavramlarıyla duyu düzeyinin saf kavramları olan uzay ve zamanı birbirinden ayırt ederek Aristoteles’in kategorilerinin bir kısmını elediğini diğerlerine de ihtiyacı kalmadığını ifade etmiştir. Böylece Kant, felsefe tarihinde yeni bir aşamaya geldiğini ifade etmekte ve kendisinin ortaya koyduğu kategoriler ile mantıksal işlevleri dışında bir şey olmayan ve duysal görüler gerektiren, onlara genel geçerlik sağlamak suretiyle deney yargılarını mümkün kılan ve böylece her bir kavramın sistematik bir bütünlük içinde ele alınmasını sağlayan unsurları kastetmektedir.⁵¹

⁴⁸ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, s.44-45, vurgular bana aittir.

⁴⁹ Immanuel Kant, **Prolegomena**, s.49.

⁵⁰ Immanuel Kant, **Prolegomena**, s.55.

⁵¹ Immanuel Kant, **Prolegomena**, 76-77.

Ona göre tezahürlerin birbiri ardına gelişinden sonra birleşimi muhayyile ile. Muhayyileden bağımsız olarak birbirini takip eden tezahürler arasında bağ kuramayız. Çünkü zaman kendinde anlaşılabilir bir şey değildir ve neyin öncelikli olacağını sanki oradaymış gibi nesnenin içerisindeki o şeye gönderimde bulunarak belirlenemez. Bu yüzden sadece muhayyilemizin bir durumu diğeri ile ilişkilendirmesinin şuurundayızdır; ancak nesnenin içerisindeki bir durumun diğeri nasıl takip ettiğinin şuurunda değiliz. Bir başka deyişle saf algıda görünümünün birinin diğeri nasıl takip edeceği belirli değildir. Bu ilişkinin değişmeyeceğinin bilinmesi ikili ilişkinin aksi alınamayacak şekilde doğru olduğunu gösteren bir dayanağının olmasına bağlıdır. Yani bir olayın nesnel olduğunu anlamamız sırf tezahürlerle mümkün olmaz. Çünkü tezahürler kendilerinde böyle nesnel ardışıklık fikrini vermez. Bu fikir ancak neden kavramı ile mümkün olur. Bu kavram ile muhayyile tezahürler arasında bir ilişki kurar. Böylelikle nesnel bir temsil haline gelir. Neden kavramının bu etkisi olmaksızın deneyim oluşmaz. Kısaca tezahürler kendinde şeyler değildir, eğer olsalardı hiçbir insan manifoldların nasıl bir araya geldiğini tezahürlerin ardışıklığından çıkaramazdı. Çünkü her şeyden önce biz sadece bizde oluşan temsillerin alımı ile karşı karşıyayız; şeylerin kendilerinde nasıl bir şey olduğu tamamen kavrayışımız dışındadır. Sözelimi ev kendinde bir şey değil, sadece tezahürdür, yani transandantal nesnesi belli olmayan bir temsildir. Algıladığımız evde herhangi bir ardışıklığı takip etme zorunluluğu, buna dair bir kural yoktur. Ancak saf kavrayışımın içinde bir şey diğeri bir kanuna göre takip eder. Topun düşüşündeki nesnellik, kurallı bir ardışıklığı varsayar. Çünkü topun hareketinin bir zaman içerisinde art arda algılanabilmesi bir nedenselliği ve nedenselliği gerekli kılan a priori kanunları varsayar. Sonuç olarak kavrayışımızdaki ardışıklık kendisini önceleyecek bir şekilde belirlenmedikçe, objenin belirli bir ardışıklık uyarınca anlaşılması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla da tüm tecrübî deneyimler muhayyilenin manifoldlarının sentezini içerir. Bu sentez daima ardışıktır, yani temsiller daima birbirlerini takip ederler.

Ancak küllîlerin dolaysızca bilinebildiği Platoncu ve aklın kurucu fonksiyonuyla bilindiği Aristoteles metafiziği, noesis faaliyetini ve dolayısıyla noetayı /düşünümleri ortadan kaldıran bir epistemolojiyi de elerken Kant düşünümler (noeta) içerisinde bulunan matematiği konumlandırma meselesi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu noktada yargıları analitik *a priori* ve sentetik *a priori* ve *a posteriori* olarak

sınıflandıran Kant, matematiğin, metafiziğin ve nedenselliğin temeline deneyden elde edilmeyen ve deneyi önceleyerek onu mümkün kılan, bunun yanında bilgimizi genişletmekle beraber doğrulanmaları ampirik tecrübeyi gerektirmeyen yargılar olarak sentetik a priori yargıları koymuştur. Örneğin matematikte beş ile yedinin toplamı on ikidir. Ancak biz “beş ile yedinin toplamı” kavramını nasıl çözümlersek çözümleyelim içerisinde on ikiyi bulamayız, ancak bunun a priori olduğunu biliriz.⁵² O zaman Kant bu hesabın yapılabilmesi için zamanın görüşüne, onun nicelik şemasına ve bilimlerin artarda sentezlenmesi fikrine sahip olunması gerektiğini söyleyerek bu işlemin saf görüde yapılmak suretiyle sentetik a priori olduğunu söyler. Aynı şekilde geometride de uzayın farkındalığı ve şemalar olmasaydı zamana tabi olan geometrik bir inşa yapılamazdı. Örneğin bir üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olduğunu ispatlayabilmemiz için uzayın saf görüşünün, art ardallığın bilen özünde olması gerekir ki, birimleri sentezleyerek sayı ve görüyü kullanarak üçgeni inşa edebilsin. Uzay ve zaman ile ampirik bir tecrübe olmadığı sürece şeyin kendisi ve onun farkındalığı olmaz. Buna göre sentetik a priori yargılarımız saf görü olarak nitelendirilen uzay ve mekanı içermekte, bu zemin bunların dolayımı olmaksızın nesnelere doğrudan temas etmemizi sağlamakta ve bilgilerimiz bir tür nesnellığe sahip olup bu sebeple de bilimsel çıkarımlarımızın kesinliğini sağlayan bu mekanda bizim tarafımızdan yani transandantal ben tarafından inşa edilmektedir ve bu benin kalıcılığı da dışarıdaki bu malzemeye bağlanmaktadır.⁵³ Geometrideki saf görünün varlığı geometrik yargılara eklemlenen bir tür zorunluluğu ortaya koymaktadır. Matematiksel nesnelerin saf görüde inşa edilmesi ile söz konusu matematiksel nesnelerle düşünülenlerin ilgisi kesilmiş olmaktadır.

⁵² Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, s.16-18.

⁵³ “Uzay ve zaman, duysal sezışimizin (iç-görümüzün; Anschauung) yalnızca formlarıdır ve bundan ötürü de fenomen olarak şeylerin varoluşunun tek koşullarıdır; öte yandan, şeylerin bilinmesine ilişkin unsurların ve bunun sonucu olarak da anlama yetisinin öteki kavramlarının bilgisine, bunların karşılıkları olan bir duysal-sezgi (bir iç-görü) ile birlikte verilmedikçe, yani, hiçbir nesneyi kendinde şey (noumenon) olarak bilemeyiz, ama yalnızca onu duysal sezginin nesnesi, yani fenomen olarak bilebiliriz. Buradan hemen, aklın mümkün spekülative tek bilgisinin ancak deneyin yalnız nesneleri ile sınırlandırılacağı, onlara bağlı kalacağı sonucu çıkacaktır. *Bununla birlikte şu noktaya, çünkü burada daima itiraz edilecek bir nokta vardır, işaret etmek gerekir; bu aynı nesneleri özlere (yani, ne ise o olmaları) bakımından bilemesek de en azından kendinde şeyler olarak düşünebiliriz. Çünkü bu başka türlü tasarlandığında, bir fenomenin (ya da görünüşün) onu gösteren olmaksızın var olduğunu söylemek gibi saçma bir önermeyle karşılaşırız.*” Immanuel Kant, **Katksız Aklın Eleştirisi (İkinci Basım için Önsöz)**, Seçilmiş Yazılar içinde, Nejat Bozkurt (çev.), Ankara: Remzi Kitabevi, 1984, s.61-62. Ayrıca bkz. Kant, Immanuel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983, s.104-105.

Sonuç olarak, Kant’a gelene kadar doğa felsefesinin mekanik yorumunu ortaya koymak suretiyle metafiziğin bu yönünü felsefeden eleyen filozoflar dahil olmak üzere filozoflar nesnelerin bizden bağımsız olarak halihazırda var olduğunu düşünüyorlardı. Ancak Kant, şeylerin klasik metafizikte olduğu şekliyle kendiliklerinde bizden ve bizim her türlü bilgisel operasyonumuzdan bağımsız olarak var olmadığını söylemekte ve bunu ortaya koyduğu felsefesiyle temellendirmektedir. Buna göre biz onları saf görümüz ve kategorilerimiz aracılığıyla inşa ederiz. Bir başka deyişle epistemolojik süreç, bir yanıla nesnel bir yanıla da öznel bir eylemdir; ancak sınıflandırmaların ilkesi öznel ve reflektif bir yargıyla tasavvurlara birlik verme fonksiyonu olan kavramların altına düşürülerek önce tekleştirilir ve açık ve seçik hale getirilir. Kavram şeyin bir cihetten tutuluşudur. Karşılaştığımız şeyi resim oluşturmayı sağlayan kurallar olarak tuttuğunuzda bu bir resme dönüşür. Genel kavram resim oluşturma kurallarının birliği olarak kavranır. Bir kavramın nesnesinin ne olduğunun net olarak bilinmesi o kavramın açıklığına, diğer kavramlardan nasıl ayrıldığına bilinmesi ise seçikliğine delalet eder. Kavramlar tekleştirildikten sonra sınıflandırılır; ancak söz konusu bu sınıflandırmaların hiçbirisi nihaî değildir. Akıl nesneyi belli birtakım kavramlar arasında geçiş yaparak kavramaya çalışır. Böylece müdrike ile muhayyile uyumlu hale gelerek bir düzenlilik bulunur. Öte yandan kavramın tasavvurlara birlik veren bir fonksiyon olduğunu söylemiştik. Bu onun matematiksel bir fonksiyon olduğunu ve bir fonksiyon olarak doğruluk değerlerini eşlediği anlamına gelir. Bu düşünce sistemi içerisinde bütün yüklemeler bağıntısal olana dönüşür ve bilen özne bir şeyi hiçbir şekilde bütün yönleriyle kavrayamaz. Kategorik olan ortadan kalkar, çünkü hiçbir şeyin anlamı bir bağlamdan önce var değildir. Kategorik bağıntılarda içsel bağıntılar vardı, ancak şimdi bütün bağıntılar kaplamsal olarak kurulmaya başlanır. Sayı metafiziğinin elenmesi diye bir şey söz konusu olur ki bu metafiziğin son kalesinin de düşmesi anlamına gelmektedir.

Böylece artık öznenin tamamen edilgen olduğu klasik epistemoloji ve onun içerisindeki noesis faaliyeti, şeyin bizden bağımsız olarak var olması ve onu kendinde bulunduğu haliyle bilebilme ihtimalimiz tamamen elenmiş ve kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylediği David Hume’un⁵⁴ da katkılarıyla Kant klasik metafiziğin öğretilerinin birer yanılsama olduğu ifade etmiştir. Kant’ın Kopernik

⁵⁴ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983, s.8.

Devrimi olarak ifade ettiği Şey nesnenin bizim tarafımızdan inŐasıdır. Bütünlüklü bir nesne fikrim ve düzenleyici bir epistemik algım olmasına rağmen farklı sistemler kurulabilme ihtimali klasik metafizik çerçevenin dışında kalmak için bir diğer sebeptir. Bunun nedeni ise burada aklın kullanımının regülatif olması, buradaki bütünlüğün hipotetik bir bütünlük olması ve kendisine hiçbir zaman varlık atfedilemiyor olmasıdır.

Bunlara ek olarak klasik metafizik zeminde var olan özcülük Şeylerin kendiliklerini Tanrı ile ilişkileri içerisinde konumlandırıyordu. Kant bu anlayışı da değiştirerek bir Şeyin özünün Tanrı ile ilişkisi içerisinde belirlenmediğini söylemiş kendinelik çerçevesini tamamen terk etmiştir. Dolayısıyla doğruluğun tekabüliyet (correspondence) teorisi tutarlılık (coherence) teorisine yani kural olmadığında düzenin ortaya çıkmayacağı anlayışına dönüŐtürülmüŐtür. Kant'a göre kendinde Şey bilinen değil, düşünölebilen bir Şeydir ve ona ahlak metafiziğinde ihtiyacımız vardır. Kant Newton mekaniğini doğa anlayışında esas aldığı için Kant-Laplace kozmogonisinde *eşlerin örtüşmezliği paradoksunu* fark ettiğinde uzay ve zamanı Tanrı'ya dayandırmaktan vazgeçmiştir.⁵⁵ Ona gelen eleştiri Platoncu metafiziği eleyip, matematiği sentetik a priori içerisinde açıklayan bir sistemin nasıl olup da Tanrı'ya dayandığıydı. Bu paradoksu fark etmesi üzerine o uzay ve zamanın Tanrı'ya dayanması gerekmediğini ve öznde olan bir Şey olduğunu ileri sürer. Bu paradoksu farklı yönlü iki helezonun, sağ-sol ayrımından dolayı çakıŐtırılamadığını gördüğünde fark etmiştir. Bunun uzaydan kaynaklandığını, sağ ve sol temsillere temel olacak Şeyin uzay olduğunu, ancak onun Leibniz'in iddia ettiği gibi a posteriori yahut türevsel (derivative) bir Şey olmadığını, dolayısıyla uzayın tecrübe edende meydana gelen bir Şey olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶

Zikrettiğimiz üzere sentetik a priori yargılar hem a priori olan hem de deney olmaksızın bilgimizi genişleten bir yargı türü olarak Kant tarafından öznel olan yargılarımıza nesnel bir zemin olarak tasarlanmıştır. İşte bu yargı türü özelinde Kant'ın geliştirdiği transandantal metafizik eleŐtirilmiştir. EleŐtirilerdeki ortak nokta nesnelere dolaysızca temas etmenin zeminini oluşturan görünün olmadığı iddiasıdır. Bu meydana örneğin Coffa, hiçbir görüye ihtiyaç duymaksızın biçimsel yapının analitik olduğu yerde aritmetiğin analitik olduğunun gösterilebileceğini, bu sebeple de yargı verene ihtiyacın olmadığını dile getirir. Kant'ın ise yargı edimini ön plana

⁵⁵ Immanuel Kant, *Gelecekteki Her Metafiziğe Prolegomena*, s.35-36.

⁵⁶ Ayhan Çitil, *Kant Okumaları Birinci Kritik*, s.110-111.

çıkarmasının sebebi bir şeyi bir-leştiren şeyin ruhun yetilerinin birlik verme faaliyeti olması, aksi takdirde bir analitik yargının kurulmasının söz konusu bile olmamasıdır.

1.1.2. Kant Eleştirileri:

1800'lü yıllarda Öklit geometrisi tek mümkün geometri olarak ele alınıyordu ve bu itibarla zorunlu olduğu düşünülüyordu. Fakat Kant'ın (ö.1804) vefatından sonra durum değişmiş, 19. yüzyılın ilk yarısında Öklitçi olmayan geometrilerin ortaya çıkmasıyla Kant felsefesinin sentetik a priori yargıları eleştirilmiş ve geometrinin aksiyomlarının sentetik a priori yargılar olduğu düşüncesi savunulamamaya başlamıştır. Söz konusu yüzyılda Öklitçi geometrinin zorunlu olup olmadığı ve görünün herhangi bir geometride oynadığı rol merak konusu olmuştur. Sonuç olarak birbirlerini dışlamayan üç geometri olduğu ortaya çıkmış, Einstein'ın bütün genel görelilik denklemlerinin her üç geometriyle de ifade edilebileceği ancak eliptik geometrinin denklemleri basitleştirdiğini ve pek çok açıdan daha kullanışlı olduğunu ifade etmesi Öklitçi olmayan geometrilere yapılan itirazların önüne geçmiş ve dolayısıyla işaret edildiği üzere görünün geometrisinin Öklit geometrisi olduğu iddiası bertaraf edilmiştir. Ancak daha önemlisi farklı geometrik dizgelerin aksiyomlarına önceliği olacak bir biçimde bir uzay nesnesinin veya görüsünün olduğu fikrinin terk edilmesidir. Bu itibarla dilin imkanları ile ifade edilen aksiyomların nesneye önceliği olduğu ve nesnenin dilin imkanlarına dayalı olarak verildiği fikri kabul görmeye başlamıştır.

Diğer eleştiri ise Frege'nin aritmetiğin dilsel ve mantık düzeyinde olana indirgenebileceği iddiasıdır. Bu iddia aritmetiğin bir yargıya ihtiyaç duymadığını bunun sebebinin de onun analitik a priori olması olduğunu söyler. Buna göre sayıya veya aritmetiğe ilişkin tüm doğru önermeler dilsel-mantıksal bir dizge içinde bulunabilirler. Bu iddia değişen geometri anlayışı ile birlikte nesneyi dil-dışı felsefi düzeyde incelenmesini imkan alanından çıkarmıştır. Russell'ın özel adların doğrudan bir gönderimi olamayacağı iddiasına dayalı belirli betimleyici nazariyesi de söz konusu çizginin devamı niteliğindedir. Bunun sebebi bu teorinin de belirli betimleyici nazariyesi ile sentetik a priori bilgiyi yani görüyü bertaraf etmiş olmasıdır. Analitik a prioride bir yargıya ihtiyacın olmadığı ve matematiği mümkün kılacak saf malzemenin olması gerekmediği söylendiğinde Kant'ın görüşleri elenmiş olmaktadır.

Söz konusu süreç dile dönüş (linguistic turn) şeklinde isimlendirilen bir süreçtir. Bu sürecin anlambilimci geleneği oluşturan filozoflarının iddiası yargı ve görünümün olmadığı ve herhangi bir nesnenin bize dil üzerinden verildiğidir. Semantik geleneğe mensup filozofların bir tür metafiziğin zemini olan sentetik a priori'yi bu şekilde elemesiyle dolaysız olarak nesne üzerinde düşünme ve inceleme imkanı ortadan kalkmıştır. Nesnenin ancak dil düzeyinde ve onun sınırları içerisinde kurulabileceği iddia edilmiş, bu imkan bir kez ortadan kalkınca nesnenin ontolojik konumunu açıklamak için onu herhangi bir metafizik çerçevesinde açıklama gereği de ortadan kalkmıştır.

20. Yüzyılın başlarında Frege'nin anlambilimi ve sayıyı mantıksal olana indirgemesi gibi yaklaşımlar işaret edildiği üzere nesneyi inceleme konusu olmaktan çıkarmış ve felsefeciler dili felsefenin merkezine yerleştirmiştir. Wittgenstein Aristoteles'in mantık ilkelerini dil ile varlık arasında bulunduğunu ileri sürdüğü bir sürekliliğe dayandırmasına karşın mantık ilkelerinin dili mümkün kılan ve reddedilmeleri dilin ortadan kalkmasıyla nihayetlenen ilkeler olduğunu söylemiş, metafiziksel soruların dilin mantığının doğru anlaşılmasından kaynaklandığını ifade etmiş, dolayısıyla Kant ile başlayan metafiziğin felsefeden elenmesi süreci dil felsefecilerin eliyle hitama ermiştir.

Dile dönüş, genel olarak, dilin hakikatle düşünme arasında bulunan bir araç olmadığını, tam tersine bizzat dilin kendi yapısının felsefî meselelerin çıktığı temel olduğunu, bu meselelerin doğasını anlamak için de bu temelin çözülmesi gerektiğini düşüncesini ileri süren nosyondur. Bu meyanda Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus* isimli eseriyle Russell'in *On Denoting* isimli eseri dil düzeyindeki tahlili felsefî bir metoda dönüştürmüş bulunan ilk metinler arasındadır.⁵⁷ Öncelikle dile dönüş hareketini önceleyerek bu akımın fikirlerine zemin hazırlayan Alman matematikçi ve felsefeci Frege'nin görüşlerine kısaca göz atmakta yarar vardır.

Frege (ö. 1925)

Frege mantığın görevinin tüm nazarî faaliyetlerde genelliğin en yüksek derecesinde neyin sağlandığını söyleyebilmesi olduğunu ve mantığın doğruluğun en genel yasalarının bilimi olduğunu ifade etmiş ve mantığı kendisinden öncekilerden farklı olarak doğal dilin zemininde aramıştır. Bunun sebebine ilişkin o felsefenin

⁵⁷ Gottlob Frege, *Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme*, H. Bülent Gözkan (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s.1-2.

görevlerinden birinin kavramların ilişkilerinde günlük dilden neşet eden hataları ortaya çıkarmak ve düşünceyi dilsel kullanım araçlarıyla kirlenmekten bertaraf etmek olduğunu söylemiştir. Bu doğal dilin kendi sınırları içerisinde kalarak nasıl çözümleneceği ise asıl soru olmuştur.⁵⁸ O “sayı”nın dilin sınırları içerisinde kuşatılabileceğini ve tanımlanabileceğini söylemektedir. Sayıyı sıral (ordinal) ve sayal (cardinal) olarak ele alan Frege sayı hakkındaki tüm doğruların dilsel-mantıksal bir dizge içinde temsil edildiğini ifade eder. Sayıyı dilde sıral olarak temsil edebilmek için biçimsel bir dizge kurmuş, sayıların arasında bulunan ardışıklık bağıntısının söz konusu dizge içerisinde inşa edilebilen mantıksal içerme bağıntısına indirgenebileceğini ileri sürmüştür. Buna göre aritmetiğin tüm doğru önermeleri bir teorem içinde ispatlanabilir. Bunu yapabilmek için de bir dizge içerisinde sayının tanımı verilir. Bu, sayıyı dilsel bir şey, bir kavram haline getirmek suretiyle tanımını yapmak anlamına gelir. Dolayısıyla Eflatuncuların yaptığı gibi sayının içsel bir birliği olduğunu ve duysal deneyimden bağımsız olarak var olduğunu söylememize gerek yoktur. Böylece dilbilim fizik gibi bir bilime dönüşmekte tecrübi kurallar dil içinde anlaşılır hale gelmektedir.

O, mantıksal bir dil kurarak hem psikolojik olanı dilin mantıksal formundan ayırmış, hem de doğal dilin gramerine istinat eden ve mantıksal düzeyi gizleyen görünüşteki engeli aslı öğelerine tahlil edebilmenin zeminini hazırlamıştır. Geliştirilen notasyon günlük dilin farklı derecelerdeki anlamlılığını bir kenara bırakarak mantıkla ilgili araştırma yapabilmek ve bu metotla da aritmetiğin asıl doğasını, yani aritmetiğe konu olan nesnelerin yargı edimi içindeki asıl statülerini ortaya koyabilmek amacına matuftur. Bu amaç gerçekleştirilirken de ona göre dikkat edilmesi gereken görüsel olanın iptal edilmesi sebebiyle görüsel olan bir şeyin farkında olmadan araya girmesini önlemek için çıkarım bağlantılarının hiçbir boşluk içermemelerini temin etmektir.⁵⁹

Frege, bütün bunları yaparken Kant’ın görü anlayışını devre dışı bırakmış, söz konusu devre dışı bırakma ise dildeki kavramın anlamı üzerinden objenin verilmesi anlamına gelmiştir. O sadece biçimsel bir tutarlılıkla matematiksel nesnelerin keşfedilebilmesinin yeterli olmadığı, kavramın yargıdan sonra gelmesi gerektiği, nesneyi imleyen kelimelerin gönderiminin ancak o cümle içerisinde ele alınabileceği

⁵⁸ Frege, **Aritmetiğin Temelleri**, H.Bülent Gözkân, Hazırlayanın Girişi, s.7.

⁵⁹ Frege, **Aritmetiğin Temelleri**, s.22-23. (çevirenin önsözünden)

ve nesne ile kavramın ancak yargıda bulunabileceği yani mekanlarının orası olduğu konularında Kant ile hemfikirdi.⁶⁰

Frege, Kant'ın Transandantal felsefesinden etkilenmesine rağmen söz konusu eserinde aritmetiğin temellerinin analitik a priori olup sentetik a priori olmadığını ifade etmiş, dolayısıyla aritmetiğin Kant'ın düşündüğünün aksine a priori görüye dayanmadığını, sadece kavramsal olandan çıkarılabildiğini ve dolayısıyla da sadece mantığa dayandığını ortaya koymuştur. O, sadece genel mantığın 'mantıksal nesne'yi yakalamaya, tanımlamaya yeterli olacağını düşünürken, Kant transandantal mantık aracılığıyla bu yakalamanın ontolojik zemin üzerinde mümkün olabileceğini düşünüyordu ve a priori görü, bu zeminin açığa çıkmasının hem aracı hem de sonucu oluyordu.⁶¹ Ancak Frege ve onu takip edenler nesnenin kurulmasına dair ontolojik düzeydeki çalışmayı göz ardı ettikleri için kurmak suretiyle kuşatamadıkları nesneleri varsaymışlar bu sebeple de görünüşte Russell'ın ortaya koyduğu paradoksla karşılaşmışlardır.⁶² Ancak buna rağmen Frege'nin takip ettiği yol, yani görüsel olanı iptal edip dilin mantıksal temelini ortaya çıkarma çabası analitik felsefenin ve mantıkçı pozitivizmin ortaya çıkmasına yol açacaktır.⁶³

Frege, anlamı (Sinn) ve gönderimi (Bedeutung) işaret ile belirlenen iki farklı açı olarak ortaya koymuştur. İlk olarak özel adların sonrasında ise özel ad dışındakilerin gönderiminden bahsetmiştir. Frege'den sonra gelen filozoflar özel adlar gibi belirli betimleyicilerin de gönderimleri olup olmadığını, söz konusu gönderimin anlama istinat edip etmediğini ve nihayet dil-bağımsız anlamların olup olmadığını tartışmışlardır. Ancak bu alanda yapılan çalışmaların belirli bir noktaya erişmesiyle gönderimin/bedeutung her zaman doğruluğa karşılık gelmeyebileceği sonucuna varılmıştır.⁶⁴ Wittgenstein, mantıksal önermelerin a priori olduğu ve sentaksa bakılmak suretiyle doğru olup olmadıklarına karar verilebileceği noktasında Frege'yi takip etmektedir.

Wittgenstein (ö.1951)

Erken döneminde Wittgenstein, *Tractatus* isimli eserinde felsefenin sorunlarının ortaya çıkmasının nedeninin dilin mantığını yanlış anlamak olduğunu ifade eder. O işaretleri algılanabilir ve düşünülebilir olarak ikiye ayırmak suretiyle

⁶⁰ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s.68. (çevirenin önsözünden)

⁶¹ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s.68. (çevirenin önsözü)

⁶² Ahmet Ayhan Çitil, *Matematik ve Metafizik*, s.96-97.

⁶³ Frege, *Aritmetiğin Temelleri*, s.68.

⁶⁴ Ahmet Ayhan Çitil, *Çağdaş Felsefe I*, Semiha Akıncı (ed.), Eskişehir: Web-Ofset Tesisleri, s.40.

algılanabilir işaretlerin düşüncelerin ifadeleri olduğunu ve dilde bulunduğunu önermesel işaretin ise belirli birtakım nesnelerin düzenlenmesiyle meydana geldiğini söyler. Dilin mantığının kolay çözülemeyeceğini söyleyen Wittgenstein'a göre dil düşünceyi perdelemektedir. O, Frege, Russell, Whitehead çizgisindeki mantıkçıların çalışmalarının yetkin bir biçimde dilin içsel yapısını yansıttığını düşünmektedir. Ona göre isimler diğer kelimelerden farklı olarak önermenin temel öğeleridir ve belirli bağıntılar içerisinde bulunurlar.

Peki isimler neyi temsil etmektedir? Ona göre belli bir yapı içinde bulunan isimler olguları temsil ederler. Bu durumda dünya, nesnelerin yığını değil olguların toplamıdır. O erken döneminde bir önermenin doğru olduğu takdirde şeylerin nasıl olduğunu gösterdiğini ve şeylerin de öyle olduğunu söylemektedir. Önermenin anlamını kavramak ise eğer önerme doğruysa şeylerin nasıl olması gerektiğini anlamak demektir. Bu dönemde Wittgenstein'ın hala mantıksal önermelerin şeylerin nasıl olması gerektiğine dair bir şeyi gösterdiğini söylemekte olduğunu görüyoruz.

Wittgenstein'ın özellikle önermelerin doğru olup olmadıklarını görmek için gerçeklikle bir mukayese yapmanın gerekli olmadığına ve mantıkta hiçbir şekilde beklenmedik durumlara yer olmadığına, felsefenin görevinin kapalı olan düşünceleri açıklığa kavuşturmak olduğuna dair sözleri içerisinde bulunduğu anlambilim geleneğin ana öğelerini yansıtmaktadır.⁶⁵ Wittgenstein'ın felsefede doğru yöntem üzerine söylediği sözler ise metafiziğin elendiği söz konusu süreçteki tavrını belirtmesi açısından önemlidir. Ona göre felsefede doğru yöntem söylenebilir olan dışında bir şey söylemeyip susmak ve metafiziksel bir şey söylemek isteyenlere önermelerindeki işaretlerin bir kısmına anlam veremediğini göstermektir. Dolayısıyla Kant'a göre felsefenin sorunlarını bilginin şartları, sınırları ve biçimlerine ilişkin problemler olarak görülüp çözüme kavuşturulması gerekiyorken, Wittgenstein'a göre ise dilin şartları, sınırları ve biçimlerine ilişkin problemler olarak görülüp çözüme kavuşturulmaları gerekir.⁶⁶

Russell (ö. 1970)

İdealizmi eleştiren Russell ve Moore analitik felsefenin kurucularıdır. Söz konusu idealist anlayış, Russell tarafından *içsel bağıntılar öğretisi* olarak

⁶⁵ Ahmet Ayhan Çitil, **Çağdaş Felsefe I**, Semiha Akıncı (ed.), Eskişehir: Web-Ofset Tesisleri, s.75,77-78.

⁶⁶ Bhaskar, Roy. **Natüralizmin Olanaklılığı**. Vefa Saygın Ögütü (çev.). Ankara: Pratika Yayınları, 2013, s.168.

isimlendirilmiştir. Buna göre gerçeklik monist bir tarzda düşünülüyordu. Tüm nesneler birbirlerine tabiatları ve mevcudiyetleri itibarıyla bağlıydılar. Dolayısıyla bu bütün içerisindeki tek bir nesne, sahip olduğu tek bir özelliği bile ortadan kalksa tüm evren varlığını yitirirdi. Bunun yerine Russell ve Moore farklı şekillerde de olsa gerçekçiliği koymuşlar, zihin-bağımsız nesnelerin mevcut olduğuna inanmamız gerektiğini ifade etmişlerdir. Hatta onlara göre mücerret nesnelerin ve bağıntıların da mevcut olduğu kabul edilmelidir.

Russell daha sonra bu aşırı realist tavrından vazgeçmiş, nesnelerin kurucu öğelerine ilişkin fikirlerini mantıksal atomculuk teorisi çerçevesinde ele almıştır. Daha sonra bu teori hakkındaki şüphelerini de izhar etmiştir. O, kendisinden sonraki filozoflar üzerinde oldukça etkili olan belirli betimleyiciler nazariyesini geliştirmiş, analitik felsefenin zeminini belirlemiştir. O kendisinde belirli betimleyicilerin bulunduğu önermelerin doğruluk değeri üzerinde durmuştur. Ona göre söz konusu belirli betimleyiciler tek bir nesneyi betimler ve buna karşılık gelen bir birey olmadığında söz konusu önermenin doğruluk değerinin ne olacağı sorunu ortaya çıkar. Frege onların ne doğru ne de yanlış olduğunu ancak anlamlı olduğunu ifade etmiş, Russell ise bu çözümü kabul etmeyerek, varlık ve biriciklik şartı üzerinden bu önermenin doğru olup olmadığına karar verilebileceğini söylemiş, söz konusu önermenin anlamlı ve fakat yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Bu çözüm ona göre tekil adlar için de geçerlidir.⁶⁷

1.1.3. Pozitivizm ve Kantçı Metafiziğin Elenmesi

Auguste Comte (ö.1857) tarafından bir felsefi sistem olarak kurulan pozitivizm insanlığın gelişim sürecinin üçüncü aşamasını temsil eder ve bu aşamada insan aklı artık fenomenlerin nedenlerini değil onların öyle olmasını temin eden yasaların belirlenmesi ile yetinir. Dolayısıyla daha önce olduğu gibi mutlak olanlarla değil göreceli kavramlarla iş görülür. Bu gerekçeyle de bilim mutlak hakikati tespit eden değil gerçekliğe yakınsayan bir işleve sahip olarak düşünülür.

Pozitivizmin metafiziğe bakışı felsefenin, anlamsız olan metafizikten temizlenmesi gerekmesi sebebiyle olumsuzdur. Bunun yanında bu görüş mensuplarının fizik ve matematikle yakın ilişkileri matematik ve fiziğin sentetik a priori yargılara dayandırılıp dayandırılmayacağı konusunda bir tartışma yaratmış;

⁶⁷ Ahmet Ayhan Çitil, Çağdaş Felsefe I, s.59-60.

ancak özellikle Frege, Russell ve Whitehead'in çalışmalarından etkilenerak matematiğın önermelerinin analitik ve a priori olması gerektiğı sonucuna varmışlardır.

Mantıkçı pozitivistler tıpkı Wittgenstein gibi felsefenin görevinin ifadeleri açıklığa kavuşturmak olduğunu düşünüyorlar, ancak Wittgenstein'dan farklı olarak felsefenin bilimin dili üzerine konuşarak onun mantığını ortaya koymak gibi biri görevi olduğunu düşünüyorlardı. Onlar bilim ve bilim felsefesine ilişkin pek çok çalışma yapmışlardır. Bu durum bilim felsefesinin üzerinde iş gördüğü zeminin Kant'ın sentetik a priorilerinin elenmesi ve doğrulamacı anlam görüşünü bir ölçüt kabul eden metafizikten tamamen temizlendiğı bir zemin olduğunu bir kez daha gözler önüne sermesi açısından önemlidir.⁶⁸ Söz konusu pozitivistlerin temel umdeleri şöyle sıralanabilir: (i) Yegâne geçerli bilgi bilimsel bilgidir. (ii) Bilgiye konu olan tek nesne olgulardır, dolayısıyla olgular dışında zeminde metafiziksel veya teolojik görüşler bulunamaz. (iii) Sadece bilimsel bir yöntemle sahip olmalı ve bilimlerin prensiplerini ortaya çıkarmak için çalışmalıdır. (iv) Farklı ilimlere tek bir yöntem uygulanabilir, dolayısıyla bilimler fiziğe indirgenebilir.⁶⁹

Bilime dayalı bir felsefe anlayışının geliştirilmesine yaptığı katkı sebebiyle mantıkçı pozitivistlerin ileri gelenlerinden biri olan Schlick (ö.1936) *Pozitivizm ve Realizm* isimli çalışmasında gerçeklik terimiyle neyi kastettiğimizi ve onunla ilişkili olarak konuşurken ne ile ilgili konuştuğumuzun farkında olup olmadığını sorar. Dolayısıyla metafiziksel bir soru anlamsal düzeyde bir soruya çevrilmiş, bir önermenin anlamlı olmasının şartı doğrulanabilme koşullarının belirlenebilmesi olarak ortaya konmuştur. Şayet bu koşulları sağlayamıyorsak anlamsız olduğunu kabul etmek durumundayızdır. Bu durumda ona göre mantıksal pozitivistlerin metafiziğın karşısında konumlanmasının nedeni metafiziksel önermelerin yanlış değil, anlamsız olmalarıdır. Bunun sebebi ise duyu deneyiminin olanakları içerisinde doğrulanamayan hiçbir önermenin anlamlı kabul edilememesidir. Bu sebeple metafiziksel unsurlar hakkında anlamlı bir şekilde konuşabilmek dahi mümkün değildir.⁷⁰

Carnap (ö.1970) da bu çevrenin bir mensubu olarak yazdığı *Felsefenin Sözde Sorunları* isimli eserinde pek çok felsefi sorunun dilin yanlış kullanımından kaynaklandığını savunmuş ve o da bu görüşleriyle metafiziğın felsefi söylemden

⁶⁸ Çitil, a.g.e, s.89-90.

⁶⁹ İlhan Kutluer, "Pozitivizm", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm> (24.04.2023).

⁷⁰ Ahmet Ayhan Çitil, Çağdaş Felsefe I, s.91-92.

tamamen elendiği çizgide yer almıştır. *Dilin Mantıksal Dizimbilimi* isimli eserinde doğru olduğu söylenebilecek bir dil ve mantığın söz konusu olmadığını, herkesin kendi gayesine uygun dilsel bir sureti benimsemekte özgür olduğunu söyler. Ona göre mantıksal dizimbilimin gayesi işaretlerden mürekkep bir dizge oluşturarak mantıksal bir kapalılığa yol açmaksızın çözümlemenin sonuçlarını ifade edebilmektir. Carnap’a göre bu yapıldığında felsefe, bilimin mantığı olacak ve metafizik cümlelerin dizimbilimin kaidelerini ihlal ettiği ortaya çıkacaktır.⁷¹

Geç Dönem Wittgenstein

Bu döneminde Wittgenstein *Tractatus*’ta savunduğu pek çok görüşten vazgeçmiştir. O dilin bir mantığı olması gerektiği ve adların nesneleri temsil ettiği gibi görüşlerin bir yanılsama olduğunu düşünmüş, günlük dile ve kelimelerin bu dil içerisindeki kullanımına güvenmemiz gerektiğini felsefecilerin kelimeleri günlük dilin ötesine geçecek şekilde kullanma ihtimali karşısında tedbirli olmamız gerektiğini söylemiştir. Bu durumda Wittgenstein iki aşamalı bir uyarı yapmış olmaktadır, o birinci aşamada *Tractatus*’ta metafiziğin anlamsız önermeleri karşısında dikkatli olmamız gerektiğini söylerken, onun yerine doğa bilimlerinin diline itibar etmemiz gerektiğini ifade etmiş, şimdi ise günlük dilin sınırları içerisinde bulunmamız gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre belirli bir öz ve yapıya sahip bir dil tahayyül ederek onun tamamını kuşatan bir nazariye geliştirmek ise dilin halihazırda olduğu durumu değil, olması gereken durumu dikkate almaktır ki bu doğru bir tavır değildir.

Wittgenstein’in geç dönemindeki konumuz açısından en önemli düşüncelerinden biri dilin kesin sınırlara sahip olmadığı, aksine dinamik olup bu dinamizm içerisinde çeşitli şekiller alarak gelişmesi ve *ailevî benzerlikler* ile bilen özneye bütün olarak görünmesidir. Bu görüşle o bu konudaki özcü yaklaşımları “benzerlik” kavramı üzerinden eleştirmek suretiyle onları aşmıştır. Nitekim özcü yaklaşımlar terimlerin kendiliğinden sınıflara ayrılacak kadar kesin sınırlara sahip olduğunu söylerken, Wittgenstein söz konusu sınırların çizilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre içinde kullanıldığı dil oyununda üstlendiği rolün anlaşılmasına bağlı olarak kelime öğrenilebilir. Son olarak Wittgenstein bütün bu soruşturmaya verilen cevaba uygun olarak dilin kurallarının belirli bir bilgiye tabi olmadığını kendi dinamizmi içerisinde belirlendiğini düşünmektedir.

⁷¹ a.g.e, s.97.

Şimdi de şeylerin biçimsel dilin belirli sınırları içerisinde yani mantığa tabi olarak kurulabildiği görüşüne karşı bu anlayışı eleştiren yaklaşımlara değinelim. Dilin tabi olduğu gramerin mantığını anlamaya çalışan ve günlük dil anlayışını esas alan **Ryle** (ö.1976)'ın Moore ve Russell'in felsefe anlayışını eleştiren tavrı önemlidir. O *Principia Mathematica*'da yapıldığı gibi biçimsel dilleri meydana getirmeye çalışan felsefecilerin, söz konusu dillerdeki notasyonların hiçbir zaman bunları önceleyen dili ne günlük ne de bilimsel düzeyde tam anlamıyla temsil edemeyeceğini ileri sürmektedir.⁷²

Analitik felsefeye etki eden bir yaklaşım olarak **Peirce (ö.1914)** ve **Dewey (ö. 1952)** tarafından savunulan natüralist ve pragmatist görüşler insanın doğanın bir parçası olup onunla etkileşim içerisinde olduğunu ve bilimsel bilgilerin hiçbir zaman aksi alınamaz bir kesinliğe ulaşamadığını söylemektedir. İnsan farklı varsayımlardan yola çıkarak denemede bulunmak suretiyle, bunlardan belirli bir neticeye ulaşanları kendi bilgisine katarak parçası haline getirir. Dolayısıyla özne ile nesnesi arasında da temelden birtakım ayrımlar yapılamaz. Bu natüralist anlayışın gayesi kapsamı geniş bir sentez meydana getirmektir. Ancak bu şekilde bir felsefî nosyonu benimsemek dilin esasa alarak onun sınırları içerisinde felsefe yapan anlayışları eleştirmeyi beraberinde getirmiştir. Peirce evrim nazariyesi ile birlikte gelen değişim olgusunun dil için de geçerli olacağını söylemiş, anlamları, *açıklığa kavuşturma* eylemi olarak görmek suretiyle onların kullandığımız yöntem ve ulaşılan açıklık düzeyi itibariyle değişeceğini ifade etmiştir. Dewey ise Darwin'in eserinin felsefeye bakışı kökten değiştirdiğini söyleyerek felsefenin mutlak olan hiçbir şeyin peşinde koşmaması gerektiği bunun yerine karşımıza çıkan günlük sorunlara ilişkin belirli çözümleri mümkün kılan bir metoda yönelmesi gerektiğini ifade etmiştir. İşte bir sonuca kavuşturmaya çalıştığımız probleme göre farklılaşan araçlarla bilgi ve bilime yönelme tavrı *araçsalcılık* olarak isimlendirilmiştir.⁷³

1.1.4. Çağdaş Felsefede Özcülük Tartışmaları:

Quine (ö. 2000)

Quine, natüralist eleştiriye devam ettirerek mantıksal pozitivizmi ve deneyciliği eleştirmiştir. O söz konusu yönelimiyle felsefenin dilin mantığını tahlile dayalı

⁷² Çitil, a.g.e, s.125-126.

⁷³ Çitil, a.g.e, s.12, 20.

olamayacağını düşünmekte bir yandan natüralizme ve pragmatizme dönüşmesini ve bir yandan da bilimsel gelişime engel olmamasını temin etmeye çalışmaktadır. O analitik ve sentetik ayrımı ile anlamlı ifadelerin doğrudan bir tecrübeyle birebir örtüştürülebilecek basit önermelere tahlil edilebileceği dogmasını eleştirmiştir. İlk olarak analitik olanla felsefecilerin sentetik olanla bilim adamlarının ilgileneceğini söylemek ve bu iki önerme türü arasında su geçirmez bir ayrım olduğunu düşünmek doğru değildir. İkincisi indirgemecilik dogmasıdır; çünkü nesneler hakkında konuşmanın duyu deneyiminde mevcut basit içeriklere indirgenmesinden söz edilmektedir.⁷⁴ Ona göre anlamın belirsizliği ve gönderimin netleştirilememesi her zaman bizim için problemdir. O bilim, ontoloji ve metafizik hakkında konuşmamız gerektiğini, çünkü bunun hayatiyetimizi sürdürmemizi sağlayacağını söyler. Quine'nın pragmatist görüşleri dile dönüşün reddiyesini içerdiği ve onu aştığı için ciddi anlamda yeni bir metafiziğin yükselişine de neden olmuştur.

Kripke (ö. 1940-2022)

Özcülüğün çağdaş dönemdeki temsilcisi Kripke'nin yaşadığı dönem bir teorinin kabul edilmesinin kriterinin bilime kolaylık sağlayıp sağlamaması olduğu bir dönemdir. Analitik felsefe döneminde modalitenin söz konusu ifadelere konu edilmemesinin sebebi deneyciliğin hakim olmasıydı. Modalite ifadelerine karşılık gelecek olan şeyler bu dünyada olmadığına göre ne doğrulanabilecekler ne yanlışlanabileceklerdir.⁷⁵ Kripke modal mantığa ilişkin birtakım çalışmalar yapmış ve modal mantığın bir modelini kurmaya çalışarak bu bakış açısının değişmesine katkıda bulunmuştur. Mümkün dünyalar kavramını kullanarak modalite içeren önermeleri anlamlandırmayı ve modal ifadelerin nesnelere atıfla kullanılabilmesinin şartlarının felsefi olarak tartışılmasının zemini hazırlamıştır.

Kripke mümkün dünyaları birer önerme toplamı gibi düşünür. Bu mümkün dünyaların erişilebilirlik özelliklerinin farklı tayin edilmesinden kaynaklanan bir şeydir. Kripke çatıları bir dünya kümesi ve bir çatıdan oluşur. Bu çatılar bakışımli ve simetrik, yani her dünyadan diğer dünyaya ve tersi de olacak şekilde ulaşılabilmesinin gerekli olduğu bir sistemdir. Hangi dünyalarda hangi önermeler doğruysa bu çatıya ait bir modele dönüşür. Bu model içinde belli önermeler doğru, belli önermeler yanlıştır ve bazen de bu önermeler teoremlere dönüşmektedir. Bu sistemde mantıksal anlamda

⁷⁴ Çitil, a.g.e, s.148-149.

⁷⁵ Çitil, **Çağdaş Felsefeden Kesitler**, s.97.

zorunluluğun erişilebilirlik üzerinden anlamlandırıldığını görüyoruz. Bir dünyadan diğer dünyaya gittiğimizde kümenin daralması ve genişlemesi söz konusu olmaktadır. Bir dünyada bireyler vardır ve geçerli olup olmadıkları belirlenmektedir. Bireyler burada adlardır. Erişilebilir dünyada a'nın a olduğunu söylendiğinde onun doğru olduğu söylenmiş olur. Bu erişilebilir dünyalarda aynı adla aynı şeylerin var olduğu anlamına gelir.

Kripke erişilebilirliğin şartları üzerinden ortaya çıkan özdeşlik problemini counterfactual/karşıolgusal önermeler açısından ortaya koymuştur. Söz konusu önermeler yasaların nedenselliğini ifade etmek ve farklı durumlarda aynı nesneden bahsetmek için kullanılır. Sözelimi “Bu sigara atılmasaydı yangın çıkmazdı” önermesinde içsel bir bağ ve zorunluluk bulunmaktadır. Mantık yasalarını diğer genellemelerden ayıran şey işte bu karşıolgusal olgulardır. Karşıolgusal önermeler modal mantık bağı kullanmadan anlamlandırılmaz. Yani olanaklı bir dünyaya erişilebilirlik söz konusu olgular üzerinden olur. Şeyin bir ve aynı olduğunu bilmediğimiz bir durumda söz konusu önermeleri kullanmamız mümkün olmaz. Ona göre Frege ve Russell'in kullandığı şekliyle doğrudan/dolaylı ve nedensel gönderim kuramı yanlıştır.⁷⁶ Kripke belirli betimleyicileri kullanmaya karşı değildir, ancak bu kullanımın her defasında aynı şeye işaret edecek şekilde kullanılmasına dikkat edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Yine de anlamsal dalgalanmalar sebebiyle delile dayalı bir bilimsel sistemde bunlardan kaçınılmalıdır.⁷⁷ Esasen bilimsel bilgilerin aslı özelliği de bu karşıolgusal özelliklerin kabul edilmesidir. Bilimsel nedensellik açısından bu özellikleri anlamak çok önemlidir. Böylelikle aynı bireylerle ilgili farklı özellikleri anlayabiliriz. Bu sebeple de doğrudan gönderim olmaksızın zorunluluk meydana gelmez.

Kripke zikrettiğimiz üzere mümkün dünyaları karşı olgular üzerinden bize resmeder. Burada rigid designatorlar/katı belirleyiciler ile adları sabitleyip onun farklı hallerinden bahsederken bu mümkün dünyaları kurar ve kullanır.⁷⁸ Adla nesne arasındaki bağ zorunluluğun zemininde yer alır. Doğrudan gönderim olmasa zorunluluk da olmaz. Zorunluluk adın nesnesini tutmasından meydana gelmektedir. O *Naming and Necessity*⁷⁹ isimli kitabında özel adların anlam ve gönderimleri hakkında

⁷⁶ Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, Berat Açıl (çev.), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005, s.42-43.

⁷⁷ Kripke, a.g.e, s.42.

⁷⁸ Kripke, a.g.e, s.36.

⁷⁹ Kripke, **Naming and Necessity**, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

bazı fikirler öne sürmüş, daha sonra doğal türleri de bunlara eklemiştir. Bu bağlamda zorunlu kavramı ile a priori kavramını birbirinden ayırmış, zorunlu olup a priori olmayan yani zorunlu a posteriori yargılar olabileceğini göstermiştir. Dolayısıyla Kripke zorunlu önermelerin a posteriori olması gerektiğini ileri sürmüştür.⁸⁰ İşte Kripke bu görüşleri ile kendine özgü olan özcü tavrını ortaya koymuştur.

Kripke'nin söz konusu özcü tavrını anlayabilmek için Kripke'nin betimleyici kuramlar ve özel adların gönderimi hakkındaki görüşlerine daha yakından bakalım. Betimleyici kuramlara göre bir özel ad ya kendisi bir betimleyici ya da betimleyici gurubuyla eşanıamlıdır ya da ilişkilendirildiği bazı betimleyicileri sağlayan biricik bir nesne bulunduğu için bir gönderime sahiptir. Kripke bu yaklaşımlara karşıdır. Bu konuda örnek olarak Aristoteles'i verir ve iki yaşında ölmesi durumunda bugün kendisine attettiğimiz betimlemelerin hiçbirini gerçekleşmemiş olsa bile bu adın hala ona gönderimde bulunacağını söyler.

Kripke betimleyici nazariyelere karşı bir şeye ad verilmesinin bir ritüel içerisinde gerçekleştiğini söyleyerek bir *nedensel gönderim kuramı* ortaya koyar. Bu nazariyeye göre örneğin "Aristoteles" adının bir şeyi tutmasının nedeni o şey ile isim arasında nedensel bir bağla o şeye gönderimde bulunmasıdır. Bu sebeple, özel adların betimleyicilerin aksine katı sabit gönderimleri bulunmaktadır. Bunun anlamı özel adların hangi nesneyse ona bulunduğu tüm mümkün dünyalarda gönderimde bulunurken, betimleyicilerin farklı mümkün dünyalarda başka nesnelere gönderimde bulunmasıdır.⁸¹ Kripke'nin örneği Nixon ismidir. Buna göre "Nixon" ismi özel bir isim olarak Nixon'un bulunduğu tüm mümkün dünyalarda Nixon'a gönderimde bulunurken "1968 ABD başkanlık seçimini kazanan şahıs" bu dünyada Nixon'a diğer tüm mümkün dünyalarda başka bir şahsa gönderimde bulunabilir. Dolayısıyla *kazanan* ve *kaybeden* gibi kelimeler mümkün dünyalarda aynı nesneyi tutmaz. Bunun sebebi karşı olgusal bir durumda söz konusu şahsın seçimi kaybetmiş de kaybetmemiş de olabilmesidir.⁸² Ancak belirli betimleyiciler de bir ada dönüştürülebilir. Böylece adın tuttuğu şey belirli betimleyicilerle farklı durumlarda ihlal edilemez özelliklere dönüşebilir.

İsimlerin sabit gönderimleri olması iki isim aynı şeye gönderimde bulunduklarında katı gösterici haline gelmeleri bu durumda da mümkün bütün

⁸⁰ Çitil, Çağdaş Felsefeden Kesitler, s.98.

⁸¹ Çitil, Çağdaş Felsefeden Kesitler, s.99.

⁸² Kripke, **Adlandırma ve Zorunluluk**, Berat Açıl (çev.), s.54-55.

dünyalarda doğru ve zorunlu oldukları anlamına gelmektedir. Bunun ortaya çıkardığı durum ise adların a posteriori olarak o şeylere verilmiş olmasıdır. Böylece a posteriori olarak verilen şeylerin de zorunluluğa sahip oldukları ortaya çıkmaktadır.⁸³ Kripke'ye gelene kadar zorunlu önermeler biçimsel ve matematiksel önermelerle ilişkilendirilmişken ilk kez Kripke a posteriori olanın zorunlu olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre özel adlar ve doğal tür adları sabit gönderime sahip oldukları için zorunlu ve a posteriori önermelerin zemininde yer almaktadırlar. Örneğin su gibi doğal tür adları benim a posteriori olarak farkettiğim şeylerdir ve a posteriori olarak eğer doğruysa zorunludur. Dolayısıyla bu kuram içerisinde bir şeyin özünün olduğunu söylemek onun zorunlu a posteriori olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Dilin mantığı ancak böyle anlaşılırsa bilimin özcü bir yorumu yapılabilir. Çünkü bilim yaparken asıl amacımız özleri keşfetmektir. Adları içeren özdeşlik ifadeleri doğru oldukları takdirde zorunludur. Bu itibarla da adların gönderimde bulundukları somut varlıklar değişim içerisinde kendileriyle aynı, özdeş kalabilmektedirler. Doğruysa zorunludur, ancak bundan hiçbir zaman emin olunamaz. Çünkü özsel-özsel olmayan yüklemeler karşılığında belirli terimlerin uygun kullanımlarının tespitinde filozofların farklı sezgileri vardır ve bu sezgiler mantıksal olanın ötesine geçmemekte, metafizik sebepler tarafından belirlenmemektedir. Bu nedenle de bir şeyin ne zaman katı gösterici olacağı tartışmalıdır. Bir şey ancak fiili bir fenomenle ilişkili kılınarak katı gösterici olarak belirlenebilir. Çünkü modern özcülerin bir şeyin özünü tespit ederken yaptıkları kişisel görüş değil tecrübeyle yani bilimsel deneylerle ilgilidir. Modern bilim şeyi normal olmayan şartlar belirlemek suretiyle bu ortamda başka şeylerle etkileşime geçmesini sağlayarak şeylerin doğalarını araştırmaktadır. Halbuki şeyin doğasının onun için uygun operasyonu belirlemesi gerekir.⁸⁴ Kısaca bu kuramın dile ilişkin doğrudan gönderim kuramının metafiziksel bir sonuç ürettiği nokta olduğu söylenebilir.

Bütün bu anlatılanlardan şöyle bir manzara ortaya çıkmaktadır: Özlerin tamamen elendiği mekanik bir doğada fizik yapmaya başlamışken, Kantçı metafiziğin doğurduğu dil anlayışı, modal mantık üzerinden eleştirildiğinde yeni bir ad kuramı içinde yeni bir öz kuramı hakkında konuşmaya başlıyoruz. Dilin imkanları üzerinden

⁸³ Kripke, a.g.e, s.52.

⁸⁴ Klima, Gyula, "Contemporary 'Essentialism' vs. Aristotelian Essentialism", <https://faculty.fordham.edu/klima/essence.pdf> (14 Nisan 2023), s.18.

özlerden bahsetmeye başlıyoruz. Dil bir gözlük ise söz konusu özler dile mi ait yoksa orada bir yerde özlerin olduğu fikrine geçiş yapılabilir mi?

Modal mantığı özcü olması açısından bir tür klasik metafizikteki nesne ontolojisini yapmak için kullandığı görülen Kripke'nin semantik geleneğin içerisinde bunu yaptığını müşahade ediyoruz. Bu itibarla Kripke'nin klasik metafizikte olduğu şekliyle bir nesne ontolojisine sahip olduğu söylenemez. "Eğer doğruysa" şartı bunu aşıkâr kılmaktadır. Bir başka deyişle bu şart dilin, varlığı kendi olduğu haliyle sunduğunu söyleyemediğimiz için bulunmaktadır. Kripke'nin Frege ve Russell'in geliştirdiği türden bir gönderim kuramını aşan bir şey yaptığı söylenebilir. Ancak dilin nesne için böyle bir imkan oluşturduğunu söylemek ile şeyin kendisinde böyle bir şey olması farklı şeylerdir. Öte yandan Kripke özsellik ve içselliği modal mantık içerisinde yapmaktadır. Ancak özü bilmeden modal mantık içerisinde nasıl yapıldığı, karşı olgusal olguların olduğu durumda bile bir indirgemecilik olarak görünmektedir. Özsel arazlar bu modalizmden çıkmaz. Noesis fikri olmaksızın yani bizim her türlü algısal ve düşünsel operasyonlarımızdan bağımsız bir nesne olduğu ve bizim onu noesis yoluyla bilebileceğimiz düşüncesi olmadığı sürece orada gerçek bir öz olduğunu söylemek zordur. Gerçek tanım/real definition olması için dilin ötesinde olana erişebilmem gerekir. Modern özcülerin yaptığı bir şeyin özünü tespit ederken kişisel görüşü değil tecrübeyi yani bilimsel deneyleri kullanmakla ilgilidir. Modern bilim kendi belirlediği koşullarda başka şeylerle etkileşime geçmesini sağlayarak nesnelerin doğalarını araştırmaktadır.

Tekrar geri döner, kısa bir değerlendirme yaparsak işaret edildiği üzere semantik gelenekte yoluna devam edenlerin çoğu saf görüye başvurmayı bilimin gelişmesine engel olarak görmüş, dilde *a priori* bir zemin olduğunu kabul etmişlerdir.⁸⁵Söz konusu semantik teori Kant'ın *a priori* teorisinden uzaklaşmak suretiyle doğmuştur.⁸⁶ Halbuki Kant'ın öne sürdüğü şekliyle geometrideki saf görünün varlığı geometrik yargılara eklenilen bir tür zorunluluğu ortaya koymuştur. Görünün bütün objeleri empiriktir ve saf görü empirik görünün "sadece formu"dur. Yani saf görü tek bir temsilin bir türü değil, bu tür temsillerin formel özelliğidir.⁸⁷

⁸⁵ J. Alberto Coffa, **The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station**, Linda Wessels (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s.3.

⁸⁶ J. Alberto Coffa, a.g.e, s.21.

⁸⁷ J. Alberto Coffa, a.g.e, s.42.

Şöyle söylenebilir; doğa yasaların sentetik a priori olarak ifade edilmesine devam edilseydi ve o da elenmeseydi bile her zaman yaptığımız sınıflamalar eksik olarak kalmaya devam edecekti. Sadece sentetik a posteriori bir yakınsamadan bahsedebiliyor hale yani, aynı resmi hem realist hem anti-realist okuyabiliyor hale gelecektik. Bu da bizde hakikate yakınsama fikrini ortaya çıkarmaktadır. Evet, bunun için ayrıntılı bir sınıflandırma yapıyoruz, ancak sınıflandırma mekanik bir şeydir ve bitmiş değil, sonsuz bir iştir.

İşaret ettiğimiz üzere analitik gelenek Kant'ın sentetik a priorisini reddetmekte ve geometri ve aritmetiğin bu analitikliğe yardım ettiğini ileri sürmektedirler. İşte bu noktada ne zamanki Gödel teoremleri biçime dayalı analitiklik içerisinde nesneyi tespit edememiş ve Hilbert'in teorisi bu teori üzerinden çökmüştür, o zaman semantik gelenekte bir sorgulama süreci başlamıştır. İşte bu süreç yeniden özcülüğü ve realizmi konuşmaya başladığımız sürecin başlangıcı olmuştur. Nitekim Gödel bir mantık dizgesinin aritmetiğe genişletildiğinde ne tam ne de tutarlı olduğunu ifade etmiştir. Biçime bakarak bir dizge için karar verilebileceği söylene de Gödel bunun yapılamayacağını kendi tamamlanamazlık teoremleriyle ortaya koymuştur. Buna göre birinci tamamlanamazlık teoremi tutarlı bir biçimsel dizgede ispatı verilemeyen bir düzgün tamdeyimin olduğunu ifade eder. İkincisi ise bu sonuçla bağlantılı olarak aritmetiğin doğru önermelerini temsil edecek kadar yetkin bir biçimsel dizge tutarlı ise bu biçimsel dizgenin tutarlı olduğunun aynı biçimsel dizge içerisinde ispatlanamayacağını söyler.⁸⁸

Brian Ellis, Bilimsel Özcülük (Scientific Essentialism)

Modern dönemdeki özcülük türlerinden biri Brian Ellis'in de temsilcileri arasında bulunduğu bilimsel özcülüktür. Teorik fiziğin Kant tarafından temellendirilmesine getirilen çözüm aslında bir tür bilimsel özcülüğe izin vermiştir denebilir. Brian Ellis objektif bilgi arayışında dünyanın doğal bir tür olduğu ve içsel bir yapıya, bir öze sahip olduğunu bunun da doğa kanunları olduğunu söylemiştir. Buna göre eğer dünya içsel bir yapıya sahip olmasaydı ilkesel olarak dünyayı kavramsallaştıracak herhangi bir yol diğerinden daha iyi olmayacaktı. Şeyleri sınıflandırmalarımız, hepsi birbirine benzer şeylerin basit tasvirleri başka bir dile çok fazla bir kayıp olmaksızın tercüme edilebilecek kadar benzerdir. Bu sebeple yaptığımız sınıflandırmalar için doğada bazı ortak temeller olması gerekir. Bu insanın doğasının az ya da çok ortak olduğuna da

⁸⁸ Ahmet Ayhan Çitil, **Matematik ve Metafizik**, s.179-180.

işaret eder. Peki sınıflandırmalarımız rastgele değilse ve fakat insanın ve dünyanın doğasında temellendirilmişse bu durumda söz konusu temellendirme nasıl açıklanabilir? Bir başka deyişle şeyler ne sayesinde benzer görülür? Bu soruya klasik iki cevap vardır: (i) Bu benzer şeyler ortak birtakım şeylere sahiptirler. (Tümeller Felsefesi) (ii) Benzer yargılarımızı temel alan objektif benzerlik ilişkileri vardır. (Benzerlikler Felsefesi)⁸⁹

Bilimsel özcülük doğanın temel kanunlarının şeylerin özsel özelliklerine bağlı olduğunu, dilden bağımsız ilişkiler ve özellikler olduğunu, bilimsel araştırmanın özelliklerinden birinin de bu ontolojiyi keşfetmek ve bununla ilgili bir yol haritası çizmek olduğunu söyler. Bu kanunlar Tanrı veya herhangi bir şey tarafından dünyaya konulmamıştır, dünyaya içkindir. Doğal objeler ne iseler o olmalarının gerektirdiği şekilde davranırlar; aksi takdirde kendi doğalarına aykırı davranmak durumunda kalırlar. Doğa kanunları bundan dolayı metafizik olarak zorunludur ve sonuç olarak olaylar arasında zorunlu ilişkiler vardır. Şeylerin yapılarının içsel özellikleri onları onlar yapan şeylerdir. Onlar şeylerin nasıl davranmaya istidadı olduğunu açıklar. Bu onların nasıl kuruldukları ve kuruluşlarının sebepsel güçleriyle ilgilidir ve bu teori Platonik değil Aristotelyen bir teoridir. Yani universalialia in rebus olan Aristotelesyen tez, universalialia ante rem olan Platonik tezin aksine kabul edilmektedir.⁹⁰

Ellis'in hedeflediği şey Humecu Zuhur (Supervenience) Teorisini reddetmek suretiyle yeni bir tür realizme giden yolu açmaktır. O içsel (internal) realizmi savunmaktadır. Savunulan özcülüğün bilimsel olmasının nedeni, istidatları (dispositionları/kuvve) açığa çıkarmasıdır. Buna göre şeyler istidatlara sahiptirler ve yasalara tabi olmaları da bunun üzerinden anlaşılan bir şeydir. Yani bu istidatların açığa çıkması yasalar içerisinde bağlama tabidir. Ancak kategorik istidatlar böyle değildir, şeyler belirli bir bağlama ihtiyaç duymaksızın o özelliğe sahiptirler ve realist olmak bir şeyin sahip olduğu istidatlara sahip olmamasının mümkün olmadığını söylememize bağlıdır. Ellis meseleye istidatlar (disposition) cihetinden bakmasının sebebini kitabında meseleye böyle bakmanın daha yararlı olduğunu söyleyerek ortaya koymaktadır.⁹¹ Söylediği şey bir bilim adamının belirli özelliklere zorunlu olarak sahipmiş gibi davrandığında daha iyi bilim yapmasıdır. Takdir edilecektir ki bu klasik

⁸⁹ Brian Ellis, **Scientific Essentialism**, s. 18.

⁹⁰ Brian Ellis, **Scientific Essentialism**, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, s. 18-19.

⁹¹ Brian Ellis, a.g.e, s. 7-8, 44.

realizm değildir. Bir tür realizm olsa da pragmatist bir tavır nitelemesini hak etmektedir. Bir başka deyişle o realist eğilimli bir pragmatisttir.

David S. Oderberg

Yeni Thomasçılardan David Oderberg *Real Essentialism* isimli eserinde, kendisini klasik metafizik zeminde gelişen özcülüğü savunan bir taraf olarak sunmak suretiyle çağdaş özcülerden Kripke, Putnam ve Ellis'in ortaya koyduğu özcülüğün neden gerçek özcülük olamayacağını izah etmektedir. Ona göre dile sığınan herhangi bir şekilde özcü bir gerçeğe ulaşamaz. Sözgelimi Kripke'nin özcü çıkarımları cevherî olarak daha özcü doğruları önvarsayar. Örneğin bir terimin katı belirleyici olup olmadığını belirlemenin standart yolu modal bağlamda nasıl davrandığı düşüncesidir. Ancak bir terimin modal bağlamlarda nasıl davrandığını bilmek için belirli modal gerçeklerin gönderimlerinin ne olduğunu daha önce bilmek zorundayızdır. Biz Aristoteles'in İskender'in öğretmeni olmayabileceğini biliyoruz; çünkü onun özünden bir parça olmadığını biliyoruz. Doğru davranışı doğru olmayandan ayıran bir kriterimiz olmadığı sürece sadece semantik üzerinden derinlemesine düşünmek bir terimin nasıl davranacağını göstermez. Katı belirleyiciler meselesinde kriter metafizik doğrulara bağımsız olarak ulaşmak olmalıdır. Halbuki burada söz konusu olan katı belirleyicilerin semantik olarak nasıl davrandığıdır.⁹²

Oderberg, Fine'nın modalite eleştirilerini de aynı bağlamda zikreder. O mahiyet düşüncesinin modal terimlerle anlaşılamayacağını dile getirmektedir. Oderberg de buna katılarak şeylerin özlerini araştırmaksızın sadece modaliteye bağlanmanın, realiteyi bağlantı noktalarından yakalayamamakla sonuçlanacağını ve ne doğal bilimde ne de günlük hayatta yaptığımız herhangi bir doğru sınıflama hakkında doğru bir yargıya sahip olamayacağımızı ifade etmektedir.

Bir diğer eleştiri çağdaş özcü düşüncenin ayırdedici özelliklerinden birinin indirgemeci olması şeklindedir. Kripke, Putnam ve Ellis şeyleri bilimsel olarak incelemelerinin neticesinde içsel yahut gizli yapılara indirgemektedirler. Putnam gizli /hidden sözcüğünü tercih eder, bu da sadece her günkü görüşten gizlenen şeylerin gerçek özlerini keşfetmek için özellikle bilim adamlarını kışkırtan bir düşünce olarak üretilmiş olan retorik bir açıklamadır. Halbuki objeler hem öze hem de içsel ve gizli yapıya sahip olabilirler. Ama içsel bir yapı olması, öz olması yahut onun bir parçası olması anlamına gelmez. Öz için asıl olan form düşüncesidir. Yani sözgelimi suya

⁹² David Oderberg, **Real Essentialism**, New York: Routledge, 2007 s. 1-2, 6.

belirli bir tür cevher olarak özsel birliğini veren formdur. Söz konusu form ne gizlenmiştir ne de içsel bir yapıdır. Bu form belirli bir yapıyla birlikte kimyasal birtakım elementlere sahip olabilir. Ama bu kimyasal elementler onun özünü vermez. Öyle olduğunu düşünenler indirgemecilik yapmaktadırlar. Nitekim mesela gayr-ı maddî ruhlar, acı gibi fenomenal objeler bir öze sahip olmalarına rağmen içsel bir yapıya sahip değildirler. Yine içsel yapıya sahip olmayan temel fiziksel parçalar olabilir. Bilim adamları şeylerin gerçek özlerini açıklamakta önemli bir rol oynarlar, ancak “Gerçek özcünün görevi bilim adamının görevidir” demek doğru değildir.⁹³

Oderberg, gerçek özcülüğe neden ihtiyaç olduğuna ilişkin şunları söyler: (i) Gerçek özcü reel bir dünyanın olduğunu düşünür. Ancak genellikle realizm şeylerin zihinden bağımsız olması şeklinde tanımlamaktadır ve bu birtakım zorluklara yol açmaktadır. Örneğin acı gibi fenomenal, tikel düşünceler gibi zihinsel nesneler ve düşünceler kendilerinin varlığı için bir zihne ihtiyaç duymaları bakımından ve bu anlamda zihne bağılıdır. Bu sebeple şeylerin zihinden bağımsız olarak var olması şeklinde tanımlanan realizmin bu tanımını biraz inceltmek gerekir.⁹⁴ Özsel perspektiften realizm hakkında konuşmanın en güzel yolu, şeylerin ancak bir bağlamın içerisinde var olabileceği düşüncesini reddetmektir. Kısaca, özcü gerçek bir dünyanın var olduğunu ve onun içerisinde bulunan şeylerin hepsinin bu ya da şu türün bireyleri olması anlamında gerçek olduğunu ve onların varlıklarının bir bağlama bağlı olmadığı düşüncesine sahip olmalıdır. (ii) Özler gerçektir, onlar varlığın bütün türlerini kapsar ve bilgimize konu olabilirler. Özcü insan zihnin şeylerin özlerini bilebileceği görüşünü tasvip eder. Gerçeğin bilgisi, zihnin şeylerin ne ise o olmalarına mutabakatıdır. Bundan dolayı da özün bilgisi zihnin şeylerin doğasına uygunluğudur. (iii) Gerçek özcü özün bilgisinin gerçek tanımın araçları tarafından kapsandığı görüşünü benimser. Bir başka

⁹³ Oderberg, **Real Essentialism**, s. 13.

⁹⁴ Victor Caston, Aristoteles’in Protogeryan bir anti-realist olduğuna dair son zamanlardaki iddialara katılmadığını ifade etmektedir. İddia sahipleri Aristoteles’in renklerin ve diğer duyulurların gerçekte duyumsanmış olmasından ayrı olarak var olmadığını söylemektedirler. Buna karşı Caston, daha geleneksel bir açıklamayı tercih ettiğini ve onların idrakin bizatihi kendisini üreten sebepsel güçler olarak önce olduklarını ifade eder. Buna göre onlar idrak edenlere etki eden salt istidatlarla özdeşleştirilemezler. Bunlar objelerin içkin nitelikleri olup gerçekte göründükleri gibidirler. Bunun yanında Aristoteles, renklerin tecrübeye mahiyet ve doğalarıyla tamamen ortaya çıktığı görüşü olan “basit renk teorisi”ni de kabul ediyor değildir. Onların mahiyeti ve doğası sadece doğru bir teori ile bilinebilir. O duyulur niteliklere ilişkin bir tür realisttir ve renk, tat, koku gibi birtakım niteliklerin etrafımızdaki çevrenin özellikleri olduğunu söyler. Onlar literal olarak objelerin yüzeyinde hazır ya da aramızdaki fiziksel aracı içerisinde yayılmışlardır. Duyulur nitelikler bizim kendilerinin farkına varmamızı sağlarlar. Kısaca idrak bize dünyanın gerçekte ne olduğunu söyler. Bu tür bir realizm ise naif realizm olarak nitelendirilebilir. Kısaca Aristoteles hem Protogoras hem de Demokritos’un atomistik görüşlerinin karşısındadır. Caston, Victor, Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities, *Res Philosophica* 95 (1), January 2018, s. 35-36.

deyişle gerçek özcü tavır şeylerin ne olduğunun doğru olarak söylenmesinin mümkün olduğunu ileri sürer. (iv) Gerçek özcü dünyanın bir düzene sahip olduğu ve bu yüzden sınıflandırılabilir olduğu görüşünü benimser, ki bu nokta Ellis tarafından da vurgulanmıştır.⁹⁵

Sonuç olarak, Ellis'in de diğer realistlerin de görüşlerinin bulunduğu zemin yazı boyunca ifade ettiğimiz gibi Tanrı ve düşünülürlerin bulunduğu zeminden kopmuş olan bir zemindir. Evet, şeyler kendiliklerinde vardırlar, bizim ilgilerimizle belirlenmemektedirler, ancak nasıl var oldukları Tanrı ve düşünülürleri iptal ettiğimiz noktada belirsiz kalmaktadır. Bu tespit hem realist hem anti-realist tüm pragmatistler için söylenebilir bir geçerliliği haizdir. Bu sebeple gerçek realizm, tarih boyunca farklı düşünceler tarafından klasik metafizikte ve Kant metafiziğinde iptal edilen noktalar ile tek tek hesaplaşıp ortaya konulan iddiayı temellendirerek nesne ve onun mekanına ilişkin meseleleri tartışma kabiliyetimizi tekrar kazanmamızla mümkün olacaktır.

⁹⁵ David Oderberg, Real Essentialism, s. 18-20.

1.2. İbn Sînâ Düşüncesince Özcülük

1.2.1. İbn Sina Düşüncesinde Dış/Hariç/Ayn Kavramının Tahlili

İbn Sînâ, burhanın ilkeleri olduğunu ve her şeyin burhanı olduğunu söyleyenlere karşı birinci durumda bu ilkelerde bir teselsüle gidilmek zorunda kalınacağından bunun burhanı iptal etmek anlamına geleceğini ve yine burhanın aslında bu ilkelerden oluştuğunun söylenmesinin de bir devir doğuracağını ifade ederek bu iddiaya karşı çıkar. Her bilginin burhanı olduğunun yahut hiçbir bilginin olmadığı ve burhanla var olduğunun söylenmesinin yanlış olduğunu, doğru olanın ya hiçbir şeyin bilinmediği yahut bir şeyin bilindiğini söylemek olduğunu ifade eder. Bu durumda bilinen, bilinmesinin ne ile olduğu açısından ikiye ayrılır. Buna göre şey ya kendiliğinden (malumun bizatihi) ya da bir burhanla bilinir. Peki “hiçbir şey bilinemez” cümlesi doğru mudur? İbn Sina bunun doğru olmadığını söyleyerek, *hiçbir şeyin bilinmemesinin* doğru olması durumunda bu cümlenin de bilinmeyeceğini söyler. Aynı şekilde her şey de burhanla bilinmez. Aksi takdirde her burhanın da bir burhanla bilinmesinin gerekmesi gibi bir çelişkiyle karşılaşılacaktır. O halde her kavram ve her önermenin kendisine dayanacağı temel kavram ve önermeler olmak durumundadır.⁹⁶ Bu durumu bir kez de zihnî öğrenme ve öğretmenin bir önceki bilgiye dayanması gerektiğinden yola çıkarak ifade eden filozof teselsülün oluşmaması için tüm tasavvurlarımızın ve tasdiklerimizin kendisine dayanması gereken yani herhangi bir aracı olmaksızın tasavvuru evvelî olan ilkeler ile tasdiki evvelî olan ilkeler olduğunu söylemiş, bir başka deyişle bunların tasdik ve tasavvurun ilk ilkeleri olduğunu belirtmiştir.⁹⁷ Kısaca filozof her bilgiye burhanla ulaşamayacağını, bilinenlerin bir kısmının herhangi bir aracı olmaksızın kendiliğinden bilinmekte (yu’lem bizatihi bi lâ vesat) olduğunu ve bunların burhanın öncüllerinin kendilerine dayanacağı ilkeler mesabesinde olacağını (el-mebdeu’l-lezî tentehi ileyhi mukaddimati’l-berâhîn) söylemektedir.⁹⁸

⁹⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Burhan*, pp. 119, s. 65.

⁹⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Burhan*, pp. 40, s. 26, ayrıca bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 68, s. 27.

⁹⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Burhan*, pp. 120, s. 66.

Mevcut, şey, bir ve zorunlu gibi evvelî kavramların⁹⁹ ve “şey vardır” gibi söz konusu evvelî kavramlara dayanan ve herhangi bir orta terim bulunmaksızın nefiste meydana gelen evvelî tasdiklerin nefiste nasıl meydana geldiğini ve farklı düzlemlerle nasıl bir varlığa sahip olduklarını bilmek temel kavram ve önermelerin bilgi ve varlık düşüncesi bakımından işlevlerini keşfetmek açısından önemli görünmektedir. Filozof yukarıda zikredilen kavramları nefiste ilk olarak irtisam eden kavramlar olarak tavsif eder. O sebeple de onları tanımlamak mümkün değildir, sadece tenbihte bulunulabilir.¹⁰⁰

İbn Sînâ ilksel olup olmadığını ayırt etmeksizin bir tümel hakkında hüküm verdiğimizde bunun ya “bütün parçadan büyüktür” ve “bütün insanlar, canlıdır” ifadelerinde olduğu gibi kendiliğinden açık ya da herhangi bir kıyastan yardım almaksızın bir şeyi tasdik etmek anlamında tümevarım veya tecrübeyle açıklık kazandığını söylemektedir.¹⁰¹ Başka bir pasajda filozof benzer şekilde ama bu sefer tevatürü de ekleyerek bu kısımları tasdik zorunlu kısımları olarak zikretmektedir. Buna göre tasdik zorunlu kısmını duyu, tecrübe ve tevatür şeklinde zorunlu ve kapalı zorunlu olarak ikiye ayıran filozof, kapalı zorunluluğun ya akıldan ya da aklın dışından başka bir güç yardımıyla bulunduğunu söyler. Sadece akıldan kaynaklanan zorunluluk ise “Bütün parçadan büyüktür” gibi kabulü zorunlu olan evvelî bilgilerdir.¹⁰² Filozof yüklem ile konu arasında varlıkta olmaları açısından bir sebebin olmadığı durumda da bunun öncülün kendiliğinden açık olması ve yüklem konuya nispetinin konunun zatından kaynaklanmış olması sebebiyle meydana geldiğini söylemektedir. Bir başka deyişle bunun

⁹⁹ İbn Sina, **eş-Şifa: Metafizik**, pp. 68, s. 28.

¹⁰⁰ İbn Sina, **eş-Şifa: Metafizik**, pp. 68, s. 28, İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, Murat Demirkol (çev.), Gürbüz Deniz (Ed.), Yazma Eserler Kurumu, İstanbul: 2013, s.142. Peki tüm felsefi düşüncenin kendisine dayandığı varlık a priori olarak mı yoksa a posteriori olarak mı bilinir? Bir başka deyişle tecrübeden bağımsız mıdır? İbn Sînâ Necât'ta “Varlığın var olduğunda kuşku yoktur” demektedir. Ancak buradaki ifadeyi varlık değil de mevcut olarak çevirenler açısından varlık a posteriori bir görünüm arzedecektir. Toby Mayer, “İbn Sînâ'nın ‘Burhânü's-Sıddıkîn’i”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 8 (2003), Temel Yeşilyurt (çev.), s.260. Söz konusu çeviri farklılıkları için aynı makalenin 25. Dipnotuna bakılabilir. McGinnis ve De Haan ise İbn Sînâ'nın Necât'ındaki teistik argümanı a posteriori delil olarak görmektedirler. Stephen Ogden, “Avicenna and Spinoza on Essence and Existence”, *A Companion to Spinoza*, Y. Melamed (ed.), Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021, s.9.

¹⁰¹ İbn Sina, **eş-Şifa: Burhân**, pp. 36, s. 23.

¹⁰² İbn Sina, **eş-Şifa: Burhân**, pp. 22, s. 14.

sebebi yüklemın konusuna nispetinin bir sebebi bulunmayan bir öncül olmasıdır.¹⁰³ Bu durumda meydana gelen bilgi kesindir.¹⁰⁴

Peki yukarıda örnek verilen ve ilksel olup akıldan kaynaklanan bir zorunlulukla zorunlu olan ve böyle olmak bakımından da ilksel kavramlara dayanan bu önermeler nasıl bilinmektedir? Bir başka deyişle bir hükmün tümel olarak bilinmesi bu hükmün altına düşen tikellerin de bilfiil bilinmesi anlamına gelmekte midir? İbn Sînâ böyle olmadığını, bir hükmün tümel olarak öyle olduğunun bilinmesinin o tümel hükmün altına düşen bütün tikellerin hükmünü bilfiil bileceğimiz anlamına gelmeyeceğini ifade ederek altını çizmekte, tam tersine söz konusu tikelleri bilmek kuvve bilebildiğimizi ifade etmektedir. Bu, bilginin kuvve halinden fiil haline çıkabilmesi için örneğin A şahsının mevcut olduğunu ve insan olarak mevcut olduğunu bir marifet oluşturacak şekilde duyu ile bildikten sonra bir kıyas olmaksızın A şahsının canlı olduğunu bilmemiz gibidir. Dolayısıyla bir marifet ve bilgiden bir bilgi oluşmuş olur.¹⁰⁵ Bu durum ilksel önermeler için de geçerlidir.

Peki bu tümel hükümlere konu olan ilksel önermeler nasıl elde edilmektedir? Tikeller zımında taşınan, duyu ile elde edilen ve bundan sonra da vehimde anlama dönüşen genel bilgiler faal akıldan öncelikle ilk makullerin ve bunlara dayanan ilk önermelerin feyz olmasını mümkün kılmaktadır. Bu durumda “Şey vardır”, “Bütün parçadan büyüktür” gibi evvelî tümel önermelerin tikellerinin de bu tümel hükümler bir kez oluştuktan sonra her bir tikel durumda kuvveden fiile çıkarılması gerekmektedir. Bu durumun sebeplerinden biri insanın bunları doğuştan bir bilgi olarak getirememiş olmasıdır. Yani insan nefsi bir bedene sahip olduğu için tüm tikel anlamları bilfiil olarak bilememekte, tikellerinde kuvve halinde ve genel olarak bulunan hükümlerin kuvve halinden fiil haline çıkarılması gerekmektedir. Bu, öncelikle duyularla elde edilen ve vehimde anlamlara dönüşen marifetle hazırlık sayesinde faal akılla ittisal sonucunda bilfiil bilgiye dönüşmesi şeklinde meydana gelmektedir. Hazırlık olarak nitelendirilen bu durum “duyudan nefse bir şey intikal etmez” prensibi sebebiyle bilginin meydana gelmesi için sadece bir şart mesabesindedir. Bu

¹⁰³ İbn Sina, *eş-Şifa: Burhân*, pp. 64, s. 41.

¹⁰⁴ İbn Sina, *eş-Şifa: Burhân*, pp. 63, s. 40.

¹⁰⁵ İbn Sina, *eş-Şifa: Burhan*, pp. 36, s. 23.

aynı zamanda bir başka ilkeyle tikelin zımnında tümelin ya da genelin bulunmasıyla ilgilidir ve duyu algıları belirli bir miktara ulaştığında tikel suretlerin zımnında bulunan bu genel anlam faal akıldan nefse genellikle makullüğe dönüşmüş olarak feyz olunur.¹⁰⁶ Tüm bu ameliyenin öznedeki mekanizması ise soyutlamadır. Ancak tekraren belirtmek gerekir ki, bir kez tümele ulaşılması bu tümelin ya da tümel hükmün bütün tikellerinde öyle olduğunu bilmemizi sağlasa da tümel hükmün altına giren her bir tikelin bilfiil öyle olduğunu bilmemizi teminat altına almamakta, tikellerin zımnında bilkuve olarak taşınan tümel hükümlerin bilfiil hale getirilmesi gerekmektedir.

İnsanın mevcudatı kavrayabilmesinin imkanının sadece tecrübeye dayanmadığını, aksine mevcudata dair her türlü bilginin kendisine dayanacağı evvelî bilgiler olması gerektiğini ve insan nefsinin tüm bu bilgileri almaya istidatlı olduğu için bu bilgilerin kendisinde her zaman olmasa da çoğunlukla yaptığı hazırlık sonucu faal akıl aracılığıyla hasıl olduğunu ifade ettik. Dolayısıyla evvelî bilgilerin harice upuygun bilgiler olmaları öncelikle yapılan hazırlığa sonra faal akıldan gelmelerine nihayet özne olarak insanın bu bilgilerin kavram ve önerme bilgisine dönüşmesini temin edecek yapısal /içsel mekanizmalara sahip olması sebebiyledir. Dolayısıyla daha en başından insan bilgi edinmeye istidatlı bir yapıya sahip olan bir nefis ile dünyaya gelmektedir. Bu, hariçteki mevcudatın ne ise o olarak bilinebilmeleri için yapılan hazırlığın ilk aşaması olmakta, insan zihni böylece hariçteki mevcudatı anlamak için kendisine verilmiş olan bu yapı ile algıladığı şeyleri tahlil edip soyutlayarak hazırlığın ikinci aşamasını ikmal etmektedir. Farklı şekillerde dile getirilebilecek olan söz konusu iki temel aşamada yapılan bu hazırlık nihai olarak faal aklın şeyin anlamını feyz etmesiyle *upuygunluk koşulunu* yerine getirecek; dolayısıyla bir şeyin ne ise o olduğu bilgisine ulaşılacaktır.

İbn Sînâ düşüncesinde söz konusu bilgi-varlık paralelliğini düşündüğümüzde tüm bilgilerin kendisine dayanacağı evvelî kavram ve önermelerin olması gerektiğine göre varlıkta da bütün mevcudatın kendisine

¹⁰⁶ Ömer Türker, **İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı Sorunu**, 1. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2010, s. 182.

dayanacağı bir varlığın olması gerekir.¹⁰⁷ İbn Sina bunu metafizik ilminin İlk Felsefe olduğunu anlatırken “...varlıktaki şeylerin ilkinin yani ilk illetin ve genel kavramların ilkinin, yani varlık ve birliğin bilgisidir” şeklinde ifade etmektedir. Yine hak kelimesini açıklarken varlık açısından Hak olanın Zorunlu Varlık, sözlerin hak olmaya en layık olanın ise sürekli doğru olan yani illete bağlı olmayan evvelî olan olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Tüm mevcutların kendisine dayanacağı varlık Zorunlu Varlıktır. Ontolojik hiyerarşinin zirvesinde olan ve dolayısıyla bütün alemin kendisinden kaynaklandığı Zorunlu varlık kendisinde varlık ve mevcudun bir ve aynı olduğu yegâne varlıktır. İbn Sina bunu “...Zorunlu Varlık’ın ilk sıfatı onun var ve mevcut olmasıdır. Sonra diğer sıfatların bir kısmının anlamı, bir izafetle birlikte bu varlık iken, bir kısmında ise bir olumsuzlama ile bu varlıktır.”¹⁰⁹ şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁰

Varlık ve mahiyetin kendisinde bir ve aynı şey olduğu Zorunlu Varlığın dikey ve hiyerarşik bir silsile ve bu silsiledeki metafizik varlıklar aracılığıyla kendisinden sudur eden varlık feyzi ay-üstü alemden ay-altı aleme kadar her bir kademede imkana daha fazla bulaşmakla saflığı azalmakta ve mümkün mahiyetlere verdiği varlık sayesinde onları varlıkla muttasıf kılarak özel varlığa/şeye dönüştürmektedir. Ancak bu durum mümkün mahiyetin bir tür olması için yeterli olmakla birlikte mevcut olması için bu mahiyete ya da şeye hariçte arazların ilişmesi suretiyle her bir arazla daha fazla özelleşmesi ve bu yolla taayyün etmesi gerekmektedir.¹¹¹ Dolayısıyla zirvesinde varlık ve mahiyetin, varlık ve mevcudun bir ve aynı anlama geldiği bir Zorunlu Varlık’ın bulunduğu bu hiyerarşi, söz konusu varlığın kendisinden ayrı olarak verdiği varlık feyzi¹¹² ile imkan anlamını her bir aşamada mevcuda dönüştürür ve ay-altı alemde artık bu imkan

¹⁰⁷ Ömer Türker, **İbn Sînâ’da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 184.

¹⁰⁸ İbn Sina, eş-Şifa/Metafizik, pp.108-109, s. 46-47.

¹⁰⁹ İbn Sina, eş-Şifa /Metafizik, pp. 755, s.113.

¹¹⁰ ‘Varlık olması bakımından varlık’ Aristoteles’i takiben metafiziğin konusu olarak belirginleştirildikten sonra, ‘vacip’ ve ‘mümkün’ varlığın lazımları olarak belirlenmiş ve modal bir cihet de dahil edilmiştir. Olga Lizzini, “Wucud-Mawcud Existence-Existent in Avicenna A key ontological Notion of Arabic Philosophy, **Quastio**, 3 (2003), s. 11.

¹¹¹ Bu tahlilde türün önceliği ve arazların sonralığı ontolojik olarak değil, zihni bir tahlil olarak yapılmıştır.

¹¹² İbn Sina, eş-Şifa Metafizik II, pp.522, s. 1. “...Fail illele, kendi zatından farklı bir varlık veren şeyi kastediyoruz...” (ve bi’l-faili’l-ille elletî tufidu vücuden mübayinen li zatiha)

anlamının mevcuda dönüşmesi mahiyet ve varlığın bir araya gelmesine ek olarak arazlara ihtiyaç duyar. Bir başka deyişle feyizle gelen varlık, imkân hangi anlama hazırsa onu kendisi kılmak için ilişmek suretiyle anlamı gerçekleştirdiğinde kendisine işaret edilebilenin (türsel seviyede) taayyün etmiş bir mevcuda dönüşebilmesi için hem varlık hem de mahiyetten kaynaklanan birtakım arazlar da ona ilişir. Tam bu noktada *şey mevcut* demektir. Dolayısıyla hariçte bulunan mevcut anlamında *ayn* ismi kullanılır. Bu sebeple de dış (hariç/ayn), nesnenin tüm özellikleriyle birlikte var olması gibi görünür. Yani onun hariçte var olmasını sağlayan feyz edilen varlık iken, harici oluşturan, bu varlık anlamının gereği olarak mümkünün bu varlık anlamı ile kuşanması ve kendisine arız olan özelliklerle mevcut olarak meydana gelmesidir. Bu durumda hariçte varlığın kendisinin değil, şeyin varlıkla kuşanmış ve arazlarla ferdileşmiş hali olduğu için dışı oluşturan şeyin saydığımız tüm unsurlarıyla mevcudun kendisi olduğu ve varlığın, varlığa varlık olması açısından ilişen özel arazlarıyla birlikte (küllilik, cüzilik vs) şey ne ise ona dönüştüğü, zihnî tahlilde ve düzeyde ise mahiyetin çerçevesi olarak görüldüğü söylenebilir. Bu noktayı şimdilik dışın ayrıntılı tahlili ile ortaya çıkarılması amaçlanan bir hipotez olarak vazedebiliriz.

Dış'ın ne olduğuna dair ayrıntılı tahlile başlamadan önce evrendeki varlık şemasına tekrar dönecek olursak, İbn Sina felsefesinde varlık-mahiyet¹¹³ ayrımı ile zorunlu-mümkün ayrımının birbirini tamamlayan teoriler olarak konumlandırıldığını görüyoruz. İbn Sînâ ontolojisinin merkezinde Zorunlu Varlık'ın gâî neden olmasına bağlı olarak inayetinin İbn Sina'nın deyişiyle "sayılarıyla baki kalmayan durumların baki kalması

¹¹³ İzutsu mahiyet-vücut ayrımının Aristo'nun metafiziği vücut qua vücut olarak kurmak suretiyle Eflatuncu ideler realizmini eleştirdiğinde zımnen ortaya konulmuş olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Ancak Aristo'nun bu zımî ayrımı hiçbir zaman Farabî ve İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımı ile aynı düzeye gelmemiştir. İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımı kavramsal düzeyde gerçekleşir, ancak varlığın Tanrı'dan alınmasının zemine yerleştirilmek için söz konusu ayrım zihin-dışı gerçeklik düzeyine yansıtılır. Bu anlamda da zihin dışında varlığın mahiyete uruzundan bahsedilebilir. Ancak zihin-dışı alanda mevcut varlıkların İzutsu'nun deyişiyle "ontolojik bir blok" olarak bulundukları göz önünde bulundurulmalıdır. İzutsu, Toshiko, **İslamda Varlık Düşüncesi**, İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s.113. Ayrıca İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı ve varlığın mahiyete uruzu meselelerinde aynı çizgideki düşünceleri için bkz. Fazlurrahman, "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Hasan Akkanat (çev.), Vol.10, s.2, ss.193-209. Parviz Morewedge, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı yaptığından Aristoteles ve Ockham tarafından benimsendiği türde bir emprizmi aşmadığına dair yeterli kanıtımız olduğunu iddia eder. Morewedge, Parviz, **The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina), A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danis Nama-i 'alâ'i (The Book of Scientific Knowledge)**, Newyork: Routledge, 1973, s. 186.

ve türlerinin korunması”¹¹⁴ olan bir gaye olması durmaktadır. *Oluş ve Bozuluş* isimli eserinde İbn Sina bu gayenin nasıl meydana geldiğini ay-üstü alemi de içine alacak şekilde ayrıntılandırarak şöyle der:

“Unsursal madde, bir şeyin bir şeye bürünürken ötekinden soyunması gibi olduğundan; şeyin, o şey olabilmesi için başkasını bozuluşa uğrattığından bu durumda oluşan şeylerin bireyselliklerinin bekası/kalıcılığı söz konusu değildir, ne ki oluş ve bozuluşla ilgili üreme, çoğalma ve peş peşe gelmeyle *türler* korunmuştur. Bunu da önceleyen, her varlığa kabul edeceği oranda (mâ fî vüs'ı kabûlihî) verip, semavi cisimlerde olduğu gibi ya *birey* olarak (immâ bi şahsihî) veya unsursal cisimlerde olduğu gibi *tür* olarak (ve emmâ bin nev'ihî) onları mümkün olduğu oranda var kılan İlahi cömertliktir”.¹¹⁵

O halde unsursal maddeye sahip olan ay-altı alemde gaye türlerin korunması iken, ay-üstü alemde oluş-bozuluşa konu olmayan semavi cisimlerde bireylerin muhafazasıdır.¹¹⁶ Zorunlu varlık, bu açıklamaya göre inayetiyle ay-altı alemde türsel hakikatlerin varlığını muhafaza etmektedir. Bu ifade aynı zamanda maden, bitki ve hayvan türlerinin hakikatlerinin ay-altı âlemden önce bilfiil olarak herhangi bir ontolojik düzlemde bulunmadığını da göstermektedir.

Zorunlu Varlık'ın inayetin sonucunda türlerin muhafazası ise mahiyetin bu düşüncedeki yerinin ne kadar merkezi olduğu bir kez daha ortaya çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlık veren metafizik fail olması, türleri korumaya yönelik gâî neden olmasıyla tamamlanmış, dolayısıyla fail neden bu kendinde gayeye uygun olarak ancak herhangi bir maksada yönelmeksizin, kendisi dışında bulunan genel imkana ilk olarak doğrudan, sonrasında ise aracı metafizik faille hiyerarşiye uygun varlık vererek ay-üstü ve ay-altını kuşatacak şekilde her bir mertebede mevcutların tahakkuk etmesinin illeti olmuştur. Metafizik failin gayeye uygun olarak kendi zatından farklı bir varlık vermesi ve dolayısıyla varlığını ondan alan şeye mahal de olmaması, yani ondan varlık alan şeyin *var olma kuvvesinin* onun zatında ancak bîlâraz bulunması sonucu her biri failinden tam olarak

¹¹⁴ İbn Sina, *eş-Şifa: Oluş Bozuluş*, pp. 279, s. 111. Vurgular bana aittir.

¹¹⁵ İbn Sina, *eş-Şifa: Oluş ve Bozuluş*, pp. 280, s. 111. (Vurgular ve eklemeler bize aittir.)

¹¹⁶ İbn Sina'nın ay-üstü alemle ay-altı alem arasındaki mesafeyi azaltmak üzere semavi döngüsel hareketle canlının hareketi arasında kurduğu paralellik ile söz konusu paralelliğin unsurlarının ancak eşseslilikle iki alan için geçerli olduğuna dair bir kitap bölümü için Tommaso Alpina, “Is the Heaven an Animal? Avicenna's Celestial Psychology between Cosmology and Biology”, *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy From Thales to Avicenna* içinde, Ricardo Salles (Ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

ayrı kendi özel hakikatlerine yani mahiyetlerine sahip olan mevcutlar meydana gelir.¹¹⁷

Peki bu hakikat (özel varlık, mahiyet) hariçte veya nefiste bulunan mevcut mudur? İbn Sînâ varlığın anlamlarından biri olarak tavsif ettiği ve sayesinde şeyin kendisi olduğu bir hakikate sahip olduğunu söylediği özel varlığın¹¹⁸ anlamının müspet varlık olmadığını vurgulamış, ancak vücudun ve hatta mevcudun kendisinin gereği olması durumunda müspet ve muhassal anlamında mevcut olarak, (i) dış dünyada veya (ii) vehimde ve akılda bulunacağını ifade etmiştir.¹¹⁹ Bu meyanda filozof onun şeyliğini yani özel varlığını da mevcudun böyle olmasına bağlayarak, “eğer mevcut böyle olmasaydı, şey olmazdı” demektedir. Dolayısıyla şeyliğin her zaman kendisinin mevcudiyetini gerektirdiğini bu mevcudiyetin ise ya dış dünyada veya nefiste ve vehimde olduğu sonucuna ulaşmış oluyoruz. Bu bağlamda öncelikle İbn Sina’nın dış/hariç ile tam olarak neyi kastettiğini inceleyelim.

1.2.2. Dış/Hariç Ne Demektir?

İbn Sînâ *Kitâbu’ş-Şifa Metafizik*’te bilginin araz kategorisinde olmasına dair itirazlardan birinin cevherin mahiyetinin dışta bir konuda bulunmaksızın mevcut olmasına rağmen nasıl olup da akılda araz olacağına dair tartışmalar olduğunu belirtir ve bu bağlamda *dıştan* ne kastedildiğini söyleyerek itirazı cevaplar. Buna göre dış (ayn) ile kastedilen cevherin kendisinde (fiha) meydana geldiğinde fiillerinin ve hükümlerinin kendisinden sadır olmasıdır.¹²⁰ Bu nokta aynı zamanda cevherin akılda olduğunda araz olmaması gerektiğine dair ileri sürülen iddiaya getirilen *aklın da dış kapsamında değerlendirilmesi* şeklindeki muhtemel çözüme karşı da bir cevaptır. Ancak hemen ifade edilmelidir ki, söz konusu dıştaki varlık tarzı ile akıldaki varlık tarzının farklı olması iki varlık tarzına ilişkin hükmün ya da bilginin bir/aynı olmasına engel değildir. Nitekim İbn Sînâ da bu noktayı hareketin mahiyetini örnek vererek daha da açık kılmaktadır. Buna göre hareketin mahiyeti bilkuvve olanın yetkinliğidir. Ancak akılda bu

¹¹⁷ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 522, s. 1.

¹¹⁸ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 72, s. 29.

¹¹⁹ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.73, s. 30.

¹²⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 312, s. 127.

nitelikte bir hareket yoktur; yani akılda bilkuvve olanın yetkinliği olan bir hareketin olduğunu ve aklı hareket ettirdiğini söyleyemeyiz. Bunun sebebi hareketin mahiyetinin ancak dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mahiyet arz etmesidir. İşte bu noktada filozof, “Bu mahiyet *bilindiğinde yine bu nitelikte olur* ve dolayısıyla o, *akılda da dış dünyada da* bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mahiyettir. Şu halde onun dış dünyada oluşu ve akılda oluşu farklı değildir, çünkü her ikisinde de *tek bir hükümle* bulunur, çünkü o, her ikisinde de dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olarak var olan bir mahiyettir” demektedir.¹²¹ Dolayısıyla *hariç* bir şey kendinde meydana geldiğinde (*hasale fihâ*) bu şeyin hükümlerinin ve fiillerinin sadır olmasını gerektiren bir düzlemdir ve bunun sebebi mahiyetin hariçte mevcut olmasıdır. Ne zaman ki akıl onun hükümlerinin ve fiillerinin kendisinden sadır olmasını gerektiren hariçten onu soyutlar ve bu soyut mahiyet zihnî bir varlıkla var olur, o zaman o şeyin hükmü aynı kalmaya devam eder, ancak artık haricin tanımı gereği sadır olması gereken fiiller ve hükümler ondan sadır olmaz. Ancak bu, tekraren ifade edelim ki kendisiyle ilgili hükmü değiştirmez.

İbn Sînâ, hakikatin hangi durumda değişeceğini de ifade eder. Buna göre, eğer hareketin mekânda bulunuşunun (*fi'l-eyn*) bilkuvve olanın yetkinliği şeklinde olduğu ve nefisteki bulunuşunun ise böyle olmadığı söylenmiş olsaydı o zaman hakikat değişirdi. Dolayısıyla yine filozofun verdiği örneğe göre böyle bir durumda mıknaş taşının demiri çeken bir taş olma hakikatinin insan avucunda çekmeyeceği için orada farklı olduğu söylenemez. Mıknaş taşı hem insanın avucunda hem de demirde aynı özelliktedir, hükmü değişmez. İbn Sînâ, verdiği tüm örneklerdeki durumları kendisine dayandırdığı ilkeyi şöyle ortaya koyar: “İnsan akıllarında o şeylerin zatlari değil, mahiyetlerinin anlamları meydana gelir”.¹²² (fe izen tilke'l-eşya innema tahsulü fi'l-ukuli'l-beşeriyye meâni mahiyyâtihâ la zevatiha) O halde buradan yola çıkarak dışta meydana gelenlerin ancak onların zatlari olduğu, ancak zihinde meydana gelenin zatlari değil *mahiyetlerinin anlamları* olduğu söylenebilir. Bu da zikredildiği üzere zatlari meydana geldiği dışın zatlariinin özelliklerinin ve fiillerinin sadır olmasını sağladığını, akılda bulunan mahiyetin ise şeyin mahiyetin anlamlarını ve özelliklerini

¹²¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 313, s. 127.

¹²² İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.318, s. 127.

muhafaza etmekle birlikte ondan sadır olmasını sağlayan bir düzlem olmadığı anlamına gelir.

Filozof, doğal ve matematiksel suretlerin kendi başlarına ayrı olarak var olamayacaklarını da yine varlık tarzlarının dışta/hariçte bulunmaya uygun olmaması sebebiyle sadece akıllar ve nefislerde olduğunu söylemek suretiyle ifade eder. Buradan da söz konusu suretlerin mutlak mahiyet seviyesinden farklı olarak suret olmaları itibariyle ancak akılda ve nefiste olabilecekleri ortaya çıkmış olmaktadır; aksi takdirde yani mahiyetlerin zihinde oldukları haliyle dışta bulunmaları Eflâtuncu ideler teorisini kabule götüren bir durum olacaktır. Buraya kadar dışta bulunan varlığın tarzının nasıl olması gerektiği dışın tarifinden hareketle ortaya konmaya çalışıldı ve sonuç olarak varlık tarzı itibariyle mahiyet ya da suretin dışta bulunamayacağı, ancak fertleri aracılığıyla yani arazlarıyla tikelleşen ve birer ferde dönüşen tikelleri aracılığıyla mevcut olan bir varlık tarzının dışta bulunabileceği sonucuna ulaşıldı.

İbn Sînâ, ilk olarak dışın kendisinde (*fihâ*) şeyin meydana geldiği bir şeyden bahsetmekte, ikinci olarak da şeyin meydana geldiği bu yerde şeyin fiillerinin ve hükümlerinin ortaya çıktığını söylemektedir. Dolayısıyla dış buradaki tasvirde zihnin haricinde/extramental şeyin mekanı olan bir yer gibi görünmektedir. Pekala, İbn Sînâ *dış* derken cevherin içinde fiil ve hükümlerini gerçekleştirdiği kap gibi bir şeyi mi kastetmektedir? Dahası mekan ve mekanda olma ile dışın nasıl bir ilişkisi bulunmaktadır? Değilse, kastedilen, mekanda olmak da dahil olmak üzere taayyün eden nesnenin kendisinin dış olması mıdır? Eğer böyleyse varlık anlamı nerede bulunmaktadır?

Mahiyetin üç itibarından mutlak mahiyet, filozofa göre varlık ve birlik dahil hiçbir belirlenime konu değildir; o Vucûd ve birlik ile zihinde veya dışta olmasına göre kendisine ilişkin arazlarla birlikte belirli bir şey haline gelir. Peki varlık ve mahiyet dışında mevcudu (taayyün etmiş olanı) oluşturanlar nelerdir? Soruyu iki kısma ayırabiliriz: Öncelikle filozofun deyişiyle mevcuda belirli bir doğal veya matematiksel mevcut olması açısından değil salt mevcut olması açısından ilişkin ve dolayısıyla onun nefiste veya dışta belirli bir tikel olmasını (mantıksal olarak) önceleyen anlamlar nelerdir? İbn Sina bunların bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi özel arazlar (*avâridü'l-hâssa*) olduğunu söyleyerek onları kabul etme ve onlara istidatlı olmada mevcudun herhangi bir doğal, matematiksel, ahlakî veya başka bir şey

olarak belirginleşmesinin (*yetehassas*) gerekmediğini söyler.¹²³ Dolayısıyla bu özel arazlar mevcudu herhangi bir mevcut olarak belirginleştirmese de o şeyin ister zihinde ister hariçte nasıl bir mevcut olduğu fark etmeksizin onlara ilişkin anlamlardır ve dışarıda değil ancak zihnî tahlilde adeta taayyün edenin içinde bulunduğu bir çerçeve görünümündedir. Filozof zikredilen ifadelerini de destekleyecek şekilde, mevcudun bir cevher olabilmek için doğal ve matematiksel olmaya muhtaç olmadığını ifade ederek¹²⁴ ve bu iki kısmın dışında cevherlerin var olduğunu söyleyerek madde ve surete atıf yapmakta, şeylerin bir mevcut olarak belirginleştikten sonra da a posteriori olarak onlara belirli bir itibar açısından bakıldığında ve çözümlendiğinde de hala mevcut cevherlere ulaşılabileceğine göndermede bulunmaktadır. Filozof aynı ifadeyi illet¹²⁵ için de kullanmaktadır. Dolayısıyla varlığa varlık olması açısından ilişkin tüm özel arazların hangi türün hangi bireyi olarak zihinde ve dışta belirginleştiği fark etmeksizin bütün mevcutları içine alan bir çerçeve görevi yaptığı yorumunu tekrarlayabiliriz.

Filozof kavramlarla ilgili temel olanları serdettikten sonra sözler (ekâvîlü's-sâdika) açısından temel olanları ele almaktadır. Bu noktada filozof öncelikle hakkın ve sıdkın ne olduğunu anlatarak, mutabakat açısından *hakkı* ele almakta ve onun bu açıdan *sadık* olduğunu söylemektedir. Buna göre *hakkın* dışı, dünyadaki şeye nispeti *sıdk* iken, şeyin ona nispeti *haktır*.¹²⁶ Daha sonra temel olan sâdık/doğru sözlerle (el-ekâvîlü's-sâdika) geçen filozof *sâdık* kavramını özellikle kullanmakta burada ilke konumunda olan bu sözlerin harice mutabık olduğunu kastetmektedir. İbn Sînâ da bu yorumu doğrulayacak şekilde söz konusu sadık sözlerin her şeyin nihai olarak kendisinde temellendiği ve dolayısıyla her şeye bilkuvv ve bilfiil yüklenen sözler olup bu sözlerin de mevcuda sadece mevcut olması bakımından ilişkin arazlardan olduğunu ifade etmekte ve şöyle söylemektedir: “Her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvv ve bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilki, *Kitabu'l-Burhan*'da açıkladığımız gibi şudur: ‘Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur’...”.¹²⁷ Dolayısıyla başta söylediğimiz gibi mevcuda mevcut olması bakımından ilişkin özel arazlardan sonra yine mevcuda sadece mevcut olması açısından yüklenen sâdık sözler karşımıza

¹²³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, pp.28, s. 11.

¹²⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik*, pp.58, s. 23.

¹²⁵ İbn Sina, *eş-Şifâ/Metafizik*, pp. 61, s. 24.

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/Metafizik*, pp.107, s. 45.

¹²⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ: Metafizik*, pp.109, s.47.

çıkarmakta, hariçteki nesnenin çerçevesi belirginleşmektedir. Bu meyanda filozof *olumlama ile olumsuzlama arasında bir vasıtanın bulunmadığı* ilkesini diğer bütün önermelerin kendisiyle temellendirileceği bir ilke kılmakta, daha sonra ise *iki çelişğin bir araya gelemeyeceği ve birlikte kaldırılamayacakları* ilkesini zikretmektedir. Söz konusu temel ilke, sözgelimi varlık ve yokluğa uygulandığında, bu ayrımın mutlak olduğu ve bu ikisinin arasında ara bir hal olmadığı yine kendisiyle zorunlu ve başkasıyla zorunluya uygulandığında da böyle bir ayrımın olduğu ve ara bir durum olmadığı görülür.¹²⁸

Mevcudada sadece mevcut olması açısından ilişkin tasavvurların kendisine dayandığı ilksel tasavvurlar ile tasdiklerin kendisine/kendilerine dayandığı ilksel tasdik/tasdikler vasıtasıyla mevcudada çizilen en genel çerçeveyi gördükten sonra söz konusu çerçevenin tabiri caizse adeta doldurulmasıyla nasıl olup da *tikelleştiğini*, *taayyün ettiğini*, yani *dışlaştığını* daha detaylı bir şekilde tahlile başlayabiliriz. Öncelikle İbn Sînâ'nın *hak* kavramının mutlak anlamını *dış dünyadaki varlık* (emme'l-hak fe yufhemu minhu el-vücûd fi'l-a'yân mutlakan), *sürekli varlık* (el-vücûdu'd-dâim) şeklinde açıkladığına dikkat çekmeliyiz.¹²⁹ Filozof bu ifadeleri Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında bir mukayese yaparak Zorunlu Varlık'ın zatının gereği olarak sürekli hak olduğunu¹³⁰ ortaya koymak için kullanmaktadır. Dolayısıyla a'yanda/hariçte olmak tüm mevcudattan önce Zorunlu Varlık'ın bir vasfıdır. O halde *dışta* olmak ne demektir?

Yukarıda dışın filozof tarafından ne anlamda kullanıldığını zikretmiştik. Şimdi ise dışta olmanın /dışlaşmanın ne anlama geldiğini filozof tarafından varlığa özgü arazlardan olduğu ifade edilen küllî ve cüzî kavramları üzerinden tahlile başlayarak, bütün-parça, tümel-tikel, cins ve madde, tür, fasıl, tanım ve tanımlanan kavramları üzerinden tahlile devam edeceğiz. Bilindiği üzere İbn Sînâ tümelin tanımını tasavvuru pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şey, müfret tikelin tanımını ise tasavvuru anlamının çok şeye yüklenmesini engelleyen olarak yapar. Buna göre tümelde iki yön bulunmaktadır. Tümel, tümel olması bakımından bir şey iken, tümelliğin iliştiği bir şey olması bakımından başka bir şeydir. Sözgelimi *tümel at* ifadesinde tümellik anlamı dışında bir de *atlık* anlamı vardır. *Atlığın* tanımı tümelliğin

¹²⁸ Daniel Haan, **Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing**, Leiden; Boston: Brill, 2020, s.292,

¹²⁹ İbn Sina, eş-Şifa/Metafizik, pp.106, s. 46.

¹³⁰ İbn Sina, eş-Şifa/Metafizik, pp.106, s. 46. Allan Back, "Avicenna's Conception of the Modalities", **Vivarium**, 30 (1992), 217-225.

tanımı (haddü'l-küllîyye) olmadığı gibi tümellik de *atlığın* tanımına (haddü'l-feresiyye) girmez. Bu sebeple filozof *atlığın* tümelliğın tanımına muhtaç olmadığını ancak tümelin iliştiğı bir tanıma sahip olduğunu ifade etmektedir. Mutlaklık seviyesinde mahiyetlerin hiçbir belirlenime sahip olmadığını ifade eden filozof, mahiyetin sahip olmadığı şeyleri şöyle sayar: Mutlak mahiyet, (i) bir değildir (ii) çok değildir (iii) dış dünyada değildir (iv) nefiste değildir (v) hiçbirinde ne bilkuvve ne de bilfiil mevcuttur. Bu durumda İbn Sînâ mahiyetin zikredilen kayıtlardan azade halinden *dışta* var olmaya doğru nasıl bir yol izlediğini bu yolun katmanlarını ortaya koyarak göstermektedir. Öncelikle mahiyetin tikelleşmek suretiyle *dışlaşmadan* hemen önce pek çok şeye örtüşebilecek bir tümel veya genel haline gelmesi gerekir. Bunun için önce birliğin sonrasında ise diğer genel sıfatların bu mahiyete ilişmesi gerekir. Bu noktaya gelindiğinde sözgelimi at, tanımıyla pek çok şeye örtüşmesi şartıyla genel olur (bi şartı en tutâbik bi haddiha eşyaen kesira). İkinci adımda söz konusu genel olan kavram işaret edilir olan özellik ve arazlarıyla birlikte alındığında özel olur (bi havassin ve aradın müşarun ileyha tekunu hassaten). Dolayısıyla mahiyet kayıtsız olarak başladığı yolculuğa, kendisine *birlik* ve *başka* sıfatların eklenmesiyle genel olma noktasına ve bu genel olmaya da işaret edilir özellik ve arazların eklenmesiyle özel olmaya ulaşmış olur. Bu sebeple İbn Sînâ'nın *dışa* (hariç) ilişkin nosyonu *aynı* ve *başkanın* kendisinde bir araya geldiğı bir vasat olarak okunabilir.

İbn Sina mutlak mahiyeti daha detaylı bir şekilde anlatmaya başladığında, *insanlık* örneğini vererek onun *insanlık* olması açısından *çok* olmadığını, çokluğun ona *hariçten* geldiğinin altını çizmektedir. (ke enne şey'en yelhakuhu min *hâriç*) Dolayısıyla bu noktada *hariç* ile *çokluğun* birlikte kullanıldığını görmekteyiz. Filozof bu açıklamayla mevcut şeye bakışımızın (nazar) iki açıdan olabileceğini de temellendirmiş olur. Buna göre özne şeye ne ise o olması açısından (nazarun ileyhi bimâ hüve hüve) ve eklentileri açısından (nazarun min levahıkıhi) olmak üzere iki açıdan bakabilir ve açıktır ki birinci bakış onun sadece insanlık mahiyeti olması bakımındayken, ikinci bakış *dışta* taayyün etmesi bakımındandır.

Bunun önemi mahiyetin *hariçteki* fertlerin zımnındaki tabiatının aynı olup olmadığı sorgulandığında daha da vuzuha kavuşacaktır. Nitekim filozof “Zeyd'deki insanlık, insanlık oluşu yönünden Amr'daki insanlıktan başka mıdır?” diye sorulduğunda buna olumsuz cevap verilmesi gerektiğini, ama bu cevabın zihinleri ortak olanın sayıca bir olan bir tabiat olduğu şeklinde bir yanılgıya düşürmemesi

gerektiğinin altını çizmektedir. Bunun sebebi filozof tarafından soruşturma konumuz olan *dışın* ne olduğunu ortaya çıkaracak bir şekilde açıklanmıştır. Buna göre mutlak mahiyet mutlak olumsuzlama olduğu için mahiyet her ne ise sadece o kastedilir. Örnekteki Zeyd’in Amr’daki insanlıkla aynı olması mahiyetin bu seviyedeki anlamıyla ilgilidir. Bu durumda hariçteki mahiyetlerinin arazlarıyla birlikte bulunmasının gerekliliği açısından Zeyd ve Amr’ın insanlıkları başka olmaktadır. Bu *başkalık* (gayr) ise filozofun vurguladığı gibi onlara dıştan eklenen bir şeydir (şey’un min hâriç). Dolayısıyla hariç burada zikredilen tahlillere uygun olarak mutlak mahiyeti bireyleştiren özelliklerin kendisine eklendiği bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. *Başkalığın* hariçten gelmemesi aksine mahiyetin kendisinden gelmesi durumunda ise filozof insanlığın insanlık olması yönünden bin olması veya olmamasının gerekmediğini, dolayısıyla iki ayrı itibara gerek kalmayacağını ifade etmektedir. Filozof *başkalığı* ve bu *başkalığın* hariçte bulunmasını daha da açık kılarak - zikredildiği üzere- şeyin hariçte ancak arazlarla birlikte bulunacağını söyler. (iz lâ tûced elbette illâ ma‘al-‘araz) Hariçteki bu bulunuş dıştan kendisine katılan bir sıfat olarak bir ve çok olup olamayacağına yönelik sorunun da cevabıdır. Şey kendisine ancak dıştan çok olmak eklendiğinde çok olabilir. Dolayısıyla tahlilin geldiği bu noktada -daha önce de ifade edildiği üzere- dışın (hariç) kendisinde *aynılığın* ve *başkalığın* bir araya geldiği bir vasat görünümünde olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. *Dışta olmak* yahut şeyin *kendi* olması ile *başka* olmasını birbirinden ayırmak yahut birlikte nerede ve nasıl bulunduklarını tebellür ettirmek için örneğin Zeyd’deki insanlık ve Zeyd arasındaki ilişkiyi ele alabiliriz. İbn Sînâ’ya göre “Zeyd’deki insanlık, insanlık oluşu yönünden” ifadesi Zeyd’de olmayı ifade etmez, orada bir soyutlama olup insanlık sadece insanlık olması yönünden alınmıştır. Bu sebeple “Zeyd’deki insanlık insanlık olması yönünden” (el-insaniyye elletî fi Zeydin min haysü hiye insaniyye) denilmesi Zeyd’deki insanlığı artık ifade etmez. İnsandaki iç güçlerin ve aklın fiili olan soyutlama işte bu noktada mahiyete dışta ilişen tüm arazlardan onu soyutladığında türün tüm fertlerine yüklenebilecek bir sureti elde etmiş olur. Dolayısıyla soyutlama sonrası şeye sadece o şey olması yani mahiyeti açısından bakmış, onu dışlaştıran/taayyün ettiren ve ona dışta eklenip onun bir parçası gibi olan tüm lazım arazlarından/özelliklerinden (fe ‘arâdun lâzime keennehâ eczâun minhu) ise sarfı nazar etmiş oluruz.¹³¹

¹³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifa:Metafizik*, pp.440, s.176.

Muhtemel sorulardan biri, “insanlık şöyle şöyle değildir” denildiğinde de insanlığın dışında olan bir şeyi ona atfederek soru sordüğümüz için az önce zikredilen kaidenin bozulup bozulmadığıdır. İbn Sina bunun zihinleri yanıltmaması için örneğin “insanlık oluşu yönünden şöyle değildir” şeklinde bir ifadenin zikredilen sakıncayı doğuracağı için böyle bir ifadenin doğru olmadığını onun yerine “değildir insanlık olması bakımından şöyledir” şeklinde cevap vererek başta sorulan sorunun sadece insanlık olması açısından olmadığını ifade etmiştir.¹³²

İbn Sina buraya kadar anlatılanlarla ilgili insan ve canlı örneğinden hareketle özetle şunları söylemektedir:

- (i) Duyulur olup madde ve arazlarıyla birlikte alınan canlı veya insandır ve işte bu insan tabîi insandır. (inne hahuna şeyen mahsusen hüve’l-hayvan evi’l-insan maa madde ve avarız, ve haza hüve’l-insanü’t-tabîi)
- (ii) Bir zata ne ise o olması açısından yani mahiyeti açısından bakıldığında (manzuren ila zatihi bima hüve hüve) şunlar dikkate alınmaz:

- Kendisine karışanlar dikkate alınmaz (gayrı me’hûzin maahu ma hâletahu).
- Bilkuvve veya bilfiil genel veya özel olması şart değildir.
- Bilkuvve veya bilfiil bir veya çok olması şart değildir.

Bunlara yönelmeksizin (gayru mültefit) dikkate alınan canlı ve insanın sadece *anlam* (ma’nâhu) ve *tanımıdır*. (hadduhu) Böyle olduğunda yukarıda söylendiği gibi sadece kendi zatı dikkate alınmış olur.

Bu anlamları belirginleştirmek için İbn Sina bu kez zikredilen itibarlar ile dış dünyada mevcut ve nefiste akledilir olması açısından örneğin canlıya bakılabileceğini, bu durumda canlının “canlı ve bir şey” olacağını söyler. Bu noktada artık İbn Sina bir şeyin taayyünün sadece dışta değil nefiste de meydana gelmesinin söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Taayyünün bir kez daha yukarıdaki itibarlara ek olarak “birey olması” itibarı da katılarak nefiste veya dışta meydana geleceği ifade edilmektedir. Burada altı çizilen diğer bir nokta canlının *canlı ve bir şey* olduğunda nesnedeki *kendilik* tarafını temsil eden *canlı* ile *başkalık* yani *gayrılık* tarafını temsil eden ve kendisine katılan diğer şeyler anlamında *bir şey* oluşu noktasında canlının artık orada parça olarak bulunmasıdır. Bu durum cins ve madde arasındaki fark ile cinsin doğasına girenlerin neler olduğu konusunda detaylıca ele alınacaktır.

¹³² İbn Sinâ, *eş-Şifa:Metafizik*, pp.437, s.175.

İbn Sînâ şeyin zatının başka şeylerle birlikte olmasının onun zatını/kendiliğini değiştirmeyeceğini vurgular. Burada başkasıyla birlikte olmasının ona doğası itibarıyla ilişkin ayrılmaz bir niteliği olduğu vurgusu oldukça önemlidir. Bir başka deyişle filozofun bu vurgusu “her ne ki taayyün eder, onun doğası gereği zâtı dışındaki şeylerle birlikte olması gerekir ve fakat bu onun zatını değiştirmez” şeklinde formüle edebileceğimiz bir ilkeyi göstermektedir. Filozof mutlak mahiyetin bütün bunları önceliğini söyleyerek bir kez daha taayyün ettiğinde kendisine ilişkin şeyleri açıklar. Önceliğin hususiyeti ise, onun yalının bileşikten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi birey olan canlıdan yahut vücudî veya akıldaki tümel canlıdan önce gelmesidir.¹³³ Söz konusu mahiyet taayyün ettiğinde dıştan kendisine ilişkin (lâzîmun min hâricin) ve onu bir veya çok yapan şartla her bir fertte bulunur¹³⁴ ve onun belirli bir canlı olması (hayvanen mâ) bu durumun gereği değildir, aslında onun mahiyetiyle zaten belirli bir mahiyet olması gerekir. Bu hususa sonraki çözümlemelerde filozof daha belirgin ifadelerle yer verecektir. Filozof bu ifadesinden sonra kendilik ile başkalığı tahlil ederken bunun sadece cevher için değil araz için de geçerli olduğunu belirtecek şekilde, aynı tahlil üzerinden beyazlık örneğini verir.¹³⁵

İbn Sînâ kendilik ve gayrılık açıklamasını üzerine kurduğu esaslarla ilgili mesnetsiz olsa bile herhangi bir yanılgıya yol açmaması için bir itirazı dile getirir. Buna göre, canlı canlı olmak bakımından fertlerinde bulunamaz, çünkü bir kez fert olduktan sonra canlı olması bakımından canlılığı ortadan kalkacak ve o artık herhangi bir canlıya dönüşecektir. Canlı oluşu bakımından canlı ise fertlerden ayırık olarak mevcuttur. Eğer o bu bakımdan fertte olsaydı bulunduğu yer itibarıyla artık o bakımdan var olamazdı, eğer o ferde özgü olmasaydı da bu kez sayıca tek olan şeyin kendisi çoklukta bulunurdu. Filozofun söz konusu itiraza verdiği cevabı şöyle açabiliriz: (i) Mevcut canlı, herhangi bir canlı olduğunda, başka bir koşul olmaksızın canlılık doğası onda bulunur. (ii) Canlıdan canlı olması itibarıyla tüm sıfatlar olduğu gibi özel ve genel olması da nefyedilir. Bir başka deyişle bu özellikler canlının mahiyetine girmez, gereği olur. (iii) Canlının ya özel ya da genel olması ise “canlının bu ikisinden de yoksun olmaması” anlamında ise yanlış, ancak varlıkta (fi’l-vücut) o ikisinden yoksun olmaması veya birisinin gereğinden yoksun olmaması anlamında ise doğrudur. Canlılığın özel ve genel olmasının şartı canlılıktan sonra kendisine ilişkin

¹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.443, s.177.

¹³⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 444, s.177.

¹³⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 445, s.178.

haller sebebiyledir. Bu noktada da mahiyetin varlıkta olması durumu, onun o şey olmasının yani kendiliğinin yanında varlıkta ona ilişkin haller olarak karşımıza çıkmakta ve yine ayniyyet ile gayriyyetin birlikte olduğu bir görelilik durumunun varlık ve birlikle o şeyi mevcut bir şeye dönüştürmesi olarak görünmektedir.

Peki filozof canlı olmak bakımından canlının harici olsun zihni olsun kendiliği bakımından varlıkta bulunmasında bir sakınca görmediğine göre mahiyet bu itibarla ve başka bir şey olmamak şartıyla dışta (*fi'l-ayan*) bulunabilir mi? Filozof mutlak mahiyetin tavsif edilen şekilde dışta bulunması durumunda Eflatuncu ideler olması tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını söylemiştir. Bir tehlikedir, çünkü filozof Eflatuncu ideleri hem Platon'da bulunduğu söylenen şekliyle hem de Yeni-Platoncu gelenekte küllî nefiste bulunması şekliyle reddetmekte, böylece de ay-altı dünyayı önceleyecek şekilde türsel suretin/mahiyetin var olduğu bir yerin bulunmadığını ima etmiş olmaktadır. Dolayısıyla burada dışla ilgili bir hususiyet daha ortaya çıkmıştır. Buna göre her varlık tarzı dışta bulunamamaktadır ve dışta bulunmak için kayıtsız mahiyetin arazlarla donanmış ve çevrilmiş olarak mevcut hale gelmesi gerekmektedir.¹³⁶ Filozof bu hususa başka bir bağlamda ayrıntılarıyla işaret edecektir. Söz konusu mutlak mahiyet ay-altı dünyada bulunmasını önceleyecek şekilde bir yerde bulunmadığına göre bu kez de mevcut olduktan sonra *başka bir şey olmamak şartıyla* mevcut olduğu bir düzlemin bulunup bulunmadığını sorabiliriz. Filozof buna mahiyetin bu halinin ancak zihinde bulunabileceğini söyleyerek yanıt vermiştir (el-hayvan bi şartı la şey'un ahar vücuduhu fi'z-zihn fakat).¹³⁷ Dolayısıyla bir önceki tahlilde varlıkta genel ve özel olmaktan yoksun olmasının doğru olduğunu söylediği noktada filozof harici ve zihni varlık düzlemlerini ayırt etmeksizin buna işaret ederken, burada dış ve zihin düzlemlerini farklı itibarlarla birbirinden ayırarak aynı soruyu sormaktadır.

Peki canlı olmak bakımından canlı *başka bir şey şartı olmaksızın* (bi şartı en lâ yekûne şey'un ahar) bir düzlemde bulunmakta mıdır? Aslında zikredilenlerde mündemiç olan bu cevap, onun *başka bir şey şartı olmaksızın* kendiliğinde dışta olmasının kendisine bitişen pek çok şartla birlikte mümkün olduğudur. Ancak tekraren filozofun tabiriyle ona bitişen bin şartla olsa bile o kendiliği açısından *başka bir şey şartı olmaksızın* bu ilişkinlerden yoksun olarak (hâlin ani's-şeraiti'l-lâhika) orada yani

¹³⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.449, s.179.

¹³⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 449, s.179.

dışta bulunabilir (mevcudun fi'l-'ayân). Bu noktada filozof, ilginç bir şekilde bir takım hal ve koşullarla çevrili olan ve *başka bir şey şartı olmaksızın* bulunan mahiyetin o bütüne katılabilmesi için kendi dışından ona eklenen (ve in kânet tike'l-vahde zâide alâ) fakat diğer eklentilerden farklı olan birlik halinde bulunduğunu (fe hüve fi haddi vahdetihi'l-letî bihâ hüve vahidun min tilke'l cümle) söyler. Aslında filozof yukarıda zikrettiği gibi mutlak mahiyetin bir tür belirliliğe sahip olduğunu söylemişti ve muhtemelen bundan kastettiği her bir mutlak mahiyetin diğerinden ayrılması gerektiği için bir tür belirliliğe yani özdeşliğe sahip olduğuydu. Ancak buradaki birlik öyle anlaşılıyor ki dışta mevcut olduğunda onu bütünden biri kılan birliktir. Hariçte, kendisine dışarıdan ilişen söz konusu birlikle meydana gelen bütünden biri olması, onun ayırık olarak var olmaması ve çokluğa “o odur” yoluyla yüklenen bir yüklem olması anlamına gelmektedir (...mekûlan alâ kesirîn bi en yekûne küllü vahidin mine 'l-kesirîn hüve hüve). Bu açıklama aynı zamanda Eflatuncu idelerden olduğunu söylediği sözgelimi ayırık olan (*mübayin*) canlının hiçbir çokluğa “o odur” yoluyla yüklenememesi sebebiyle (*leyse mahmûlan alâ haulâi iz leyse şey'un minha hüve hüve*) söz konusu ideleri reddetmesinin ve bunun yerine bulduğu çözümün de bir göstergesidir.¹³⁸

İbn Sînâ bu noktada arazlarıyla birlikte alınan canlının *doğal şey* (eş-şey'u't-tabî), zatıyla alınan canlının ise *doğa* (et-tabia) olduğunu ve bu anlamıyla *doğal varlıktan* (el-vücudu't-tabî) önce geldiğini söyler. İşte bu *doğa* anlamıyla mahiyet Tanrı'nın inayeti sebebiyle meydana gelen ve ilahî varlık olan belirlenen şeydir (ve hüve'l-lezî yehussu vücûdehu biennehû'l-vücûdü'l-ilâhî).¹³⁹ Bu nokta daha önce zikrettiğimiz mutlak mahiyet ile Tanrı'nın inayeti arasındaki ilişkinin bulunduğu bağlam olarak ön plana çıkmaktadır. Buna göre Tanrı'nın inayetiyle verdiği varlık özelleştirildiğinde (yehussu vücûdehu) ortaya çıkan şey vücûd-u hastır. Peki canlı madde ve arazlarıyla işaret edilen bir fert haline geldiğinde onun bu varlığı da Tanrı'nın inayeti sebebiyle midir? İbn Sina her şeyin sebebinin nihai olarak Tanrı'nın inayeti olsa bile bireyin varlığının tikel doğa sebebiyle olduğunu söyler.¹⁴⁰ Dolayısıyla varlık hiyerarşisinde Tanrı'nın inayetinin -zikredildiği üzere- doğrudan türler aracılığıyla gerçekleştiğini bir kez daha görmüş oluyoruz. Kısaca Allah'ın inayetine doğrudan mazhar olan, başka bir şey şartı olmaksızın bulunan ama kendisine bitişen

¹³⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.449, s.180.

¹³⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.450, s.180.

¹⁴⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.450, s.180.

eklentiler tarafından sarılı olarak basitin mürekkepten önce gelmesi gibi gelen ve böylelikle kendisine işaret edilen ve ferdin bir parçası olarak bulunandır ve tabiat adını alır. Diğer tikel doğa (et'tabiati'l-cüziyye), tabiî şey (eş'seyu't-tabii) ve tabiî olarak isimlendirilen ise madde ve arazlarla birlikte alınan mahiyettir. Bu görüşüyle İbn Sina doğalarla ilgili Aristotelesçi realizmin ılımlı ama etkili bir versiyonunu sunmakta, böylece zihinde var olan külli mahiyet ile hariçte var olan tikel mahiyet arasında özel bir bağlantı kurmaktadır.¹⁴¹

Sonuç olarak genel şeylerin (el-umûru'l-âmmе) bir yönden hariçte iken bir yönden böyle olmadığı, sayıca tek bir şeyin pek çok şeye yüklem olmadığı ortaya çıkmış oldu. Peki genel olması bakımından genel şeyler bilfiil olarak nerede bulunur? İbn Sina genellikleri açısından ancak akılda bulunduklarını söyleyerek, genel şeylerin bu açıdan hariçte olamayacağını dile getirmiş olmaktadır. O halde dış ile ilgili bir başka nokta açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Varlık tarzı bakımından hariçte/dışta bulunmaya uygun olmayan şeylerden biri de genel şeylerdir (*umuru'l-amme*). Onlar ancak akılda bulunmaktadır.¹⁴²

Tahlilin geldiği bu noktada tümelin mevcut şeylerden olmasının yani dışlaşmasının ne anlama geldiğini daha yakından incelemeye başlayabiliriz. İbn Sina'ya göre tümel denilen şey *tümelin iliştiği (âridan) doğa (tabîa)* anlamında kullanılır ve bu sebeple de tümel, mevcutlardandır. Daha önce de Eflâtuncu idelerin reddi bağlamında zikredildiği üzere tümelin hariçte (fi'l-ayan) tek başına (*vücudun müfred*) bir varlığı yoktur, o halde tümelin mevcut olması örneğin insan tümelinin zatının bizatihi mevcut olup insan fertlerinde bulunması şeklinde mi gerçekleşmektedir? İbn Sina bu konuda daha önce arazlarıyla hariçte gerçekleşmiş olan şeyin soyutlamayla zihnimize konu olmasından bahsetmişken, şimdi de tahlili önce varlık-mahiyet ayrımını ortaya çıkaracak şekilde zatında bir tabiat olarak

¹⁴¹ Stephen R.Ogden, "Avicenna and Spinoza on Essence and Existence", **A Companion to Spinoza**, Y.Melamed (ed.), Wiley-Blackwell, 2021, s.10 (pre-draft) Morewedge, İbn Sinâ'nın külliler teorisi bağlamında onun realist konumu eleştirdiğini söyler. Buna göre böyle bir pozisyon sadece yanlış değil, ancak aynı zamanda mantıksal olarak da tekil-bireysel küllinin zihinlerimizden ve şeylerden bağımsız olarak dünyada var olması imkansızdır. Özler külli oldukları için İbn Sinâ (kendisiyle çelişmeksizin) orada varlıktan bağımsız özler olduğu görüşünü benimseyemeyeceği gibi insanlardan bağımsız avluda tekil ağaçlar olduğunu da söyleyemez. Dolayısıyla İbn Sinâ'nın böyle bir görüşe izin verdiği tek bir pasaj bile bulunmaz. Buna göre öz-varlık arasındaki ayrım fiili alana göndermede bulunmaz, çünkü onun kastettiği ancak kavramsal düzeyde kendilerine herhangi bir göndermede bulunmaksızın külli kavramlarla analiz yaptığımızdır. Dolayısıyla dışarıda bulunan sadece kavramların örneklemeleridir. Parviz Morewedge, **The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina), A critical translation-commentary and analysis of the fundamental arguments in Avicenna's Metaphysica in the Danis Nama-i 'alâ'î (The Book of Scientific Knowledge)**, London-Newyork: Routledge, 1973, s.180.

¹⁴² İbn Sinâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.452, pp.181.

bulunana, örneğin *insan tabiatına* mevcut olmaklığın iliştiğini söyleyerek, onun mevcut olmasının *insan olması* olmadığına ve ona dahil de olmadığına vurgu yaparak ifade eder. Buna göre insan, insan olmak bakımından ne mevcuttur ne de bu mevcudun kapsamı içerisinde. Bir başka deyişle mevcut olması onun insan olması değildir ve insan olmaya da dahil değildir. Bu ayrım ortaya konduktan sonra tahlili tümelliğin insan doğasına varlıkla birlikte (*ma'a'l-vücut*) iliştiği noktasına gelir. Bu kez ilişen bu tümelliğin dışta olup olmadığını sorgulayan İbn Sina bu tümelliğin varlığının ancak nefiste olduğunu söyler (*ve la vücade li hazihi'l-küllüyye illa fi'n-nefs*). Yani tümellik mahiyetin kendisine ancak varlık ilişip mevcut olduktan sonra ilişen bir şeydir, ancak hariçte değil zihinde bulunur. Bununla birlikte filozofa göre bu, tümel doğılardan maddeye muhtaç olmayanlar için böyle değildir. Maddeye muhtaç olmayan tümeller ise hariçte sayıca tek bir tür olarak bulunurlar ve maddeye muhtaç olmadıkları için de fasıllarla çoğalmazlar ve soyut oldukları için de ne maddeyle ne de arazlarla çoğalırlar. Maddeye muhtaç olanlarda ise tümel doğılar ancak maddenin hazır bulunmasıyla (müheyeye) birlikte var olurlar. Böylece onun varlığının teşahhus etmesi ancak dıştan bir takım araz ve hallerin kendisine ilişmesiyle meydana gelmiş olur.¹⁴³ Kısaca, filozof teşahhus etmek için maddeye muhtaç olan şeylere ilişen tümelin varlık tarzı itibariyle dışta bulunmayan şeylerden olduğunu ancak şey bir kere mevcut olduktan sonra ona iliştiğini, maddeye muhtaç olmayan tümel doğıların ise yine varlık tarzları itibariyle türü temsilen tek bir şey olarak dış dünyada bulunabildiğini ifade etmiştir.

İbn Sînâ farklı bağlamlarda değindiği bir konuyu daha da belirginleştirmek isteyerek tek bir anlamın tanım anlamıyla değil zatiyla pek çok şeyde bulunmasının mümkün olmadığını yineledikten sonra böyle olmaması durumunda tek bir anlamın zatiyla pek çok şeyde bulunduğunda aynı türün fertlerinden x'de bulunan arazların y'de de bulunması gerektiğini ifade eder. Bu özellikle şeyin hariçte bulunduğunda şahsının, ferdiyetinin kendisine özgü olması ve başkasından farklı olmasıyla, yani özdeşlik ve çelişmezlik prensibiyle ilişkili bir durumdur. Dolayısıyla hiçbir şahsın başka bir şahısla bütünüyle aynı olamayacağı ve ondan başka olacağı ortaya konulmuş olmaktadır. Aksi takdirde tek bir anlam pek çok şahısta birbirine zıt arazlara konu olabilecektir. Halbuki burada nesnenin bütününe başka bir şart olmama nazarıyla

¹⁴³ İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.454, s.183. İbn Sînâ düşüncesinde tümelleri çağdaş ve modern tartışmalar ışığında ele alan bir çalışma için ayrıca bkz. Raja Bahlul, "Avicenna and The Problem of Universals", **Philosophy and Theology**, vol.21, Nr.1-2, (2009), ss.3-24.

bakmak ve ona göreli olan şeylerden ise sarfı nazar etmek söz konusudur.¹⁴⁴ Bu nokta nesnenin birbirine göreli olan katmanlı yapısını da ortaya koyar niteliktedir.

Filozof meseleyi tek bir doğanın hariçte (*fi'l-ayan*) bulunmasının bifiil külli olarak fertleri arasında ortak olması anlamına gelmediğini söyleyerek bir kez daha ele alır ve bu açıdan külliliğin ancak söz konusu tabiata zihnî tasavvurda meydana geldiğinde ilişebileceğini ifade eder.¹⁴⁵ Ancak bu ifadeler meseleyle ilgili filozofun söylediğini zikrettiğimiz tümelliğin tabiat ancak dışta var olduktan sonra ona ilişeceği ilkesiyle çelişki arz etmez, sadece hariçte var olduktan sonra bu tabiat anlamının soyutlama mekanizmasıyla zihne alındığında ilişmenin orada gerçekleşeceği anlamına gelir. Meselenin bu bağlamda tekrar ele alınmasının bir diğer sebebi *tümel doğalar* ile karışmasını önlemeye yönelik bir tedbir olmasıdır, nitekim filozof bu meseleye tekrar geri dönerek vuzuha kavuşturacaktır.

Bu noktada filozof can alıcı soruyu sormaktadır. Acaba tümelliğin doğa ancak zihnî tasavvurda gerçekleştikten sonra doğaya ilişmesi sebebiyle onun tümel olmasının sebebi nefis olarak görülebilir mi? Filozof tümelliğin nefiste doğaya ilişmesinin sebebinin hariçte veya vehimde bulunan pek çok şeyin onlara nispetle tek bir hüküm olarak bulunmaya elverişli olması olduğunu söyleyerek sebebin kesinlikle nefis olmadığının altını çizerek. Hatırlanacağı üzere filozof başka bir bağlamda da mahiyetin nefiste/zihinde tek bir anlam veya tanım olarak bulunmasını hariçte bulunan pek çok şeye yüklenebilmesinin zeminini olarak açıklamıştı. Varlık tarzı yani maddeden soyut olması itibariyle mananın ve tanımın ancak nefiste bulunabileceği doğru olmakla birlikte onun hariçte ve vehimde bulunan pek çok şeye yüklem olabilmesinin sebebi varlık tarzı itibariyle nefiste olabilmesi değil tek bir anlam ve tanım itibariyle pek çok şeye tek bir hükmün verilebilmesine uygun olmasıdır (*ennehu mekîsun ilâ ayânin kesiratin mevcudetin ev mütevehhimetin hükmüha indehu hükmün vahıdun*).¹⁴⁶

İbn Sînâ'nın bu noktadan sonra ele aldığımız konuyla ilgili anlatısı tek bir şeye farklı yönlerden bakılmak suretiyle (*bi hasebi itibaratin muhtelifê*) şeylerin farklı itibarlarla değerlendirilebileceğini örnekleriyle anlatma amacına matuftur. Bu, zikredildiği üzere nesnenin katmanlarının göreli yapısını ortaya koymakta, bu göreli

¹⁴⁴ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.455, s.183.

¹⁴⁵ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.456, s.184.

¹⁴⁶ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 456, s.184. İbn Sînâ'nın mahiyetin kavramsal varlığı yahut zihnî varlığı kabul etmesine karşı Aquinas'ın varlık-mahiyet ayrımını benimsiyor olup sadece haricî varlıklara içkin mahiyetleri kabul etmesi ancak zihnî varlığı reddetmesine dair bir makale için bkz. Deborah Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies*, no.61, (1998), s. 45-79.

yapıya farklı itibarlarla bakılabildiğini ifade edilmektedir. Örneğin zihnî varlık söz konusu olduğunda nefisteki bir suret yine nefisteki diğer suretlere nazaran tikelken, pek çok şeyin onda küllinin üç anlamından biriyle ortak olması açısından ise küllidir. Filozof bir şeyin farklı itibarlarla farklı değerlendirmelere konu olmasında herhangi bir çelişki (tenakuz) olmadığını özellikle söylemektedir.

İbn Sînâ tüm bu açıklamalardan sonra daha önce sadece ne olduğunu açıklamakla yetindiği *tümel doğanın dış dünyada mevcut olmasının (et-tabiatü'l-küllîyye mevcudetun fi'l-'ayân)* ne anlama geldiğini vuzuha kavuşturur. Buna göre söz konusu ifade tümelliğin tümellik olması bakımından dış dünyada oluşunu değil tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunu anlatır. Filozof dışta bulunanı ayrıştırmak için bu şeyin farklı itibarlarını sayar: (i) Doğa olması yönünden bir şeydir. (ii) Kendisinden tümel bir suretin akledilmesinin mümkün oluşu yönünden bir şeydir. (iii) Bilfiil düşünülmesi yönünden bir şeydir. (iv) Bu madde ve arazlara değil de başka madde ve arazlara mukarin olsaydı başka bir fert olacak olması hükmünün doğru olması yönünden de bir şeydir. İşte bu itibarlardan sadece birinci itibar yani doğa dışta bulunur. Diğer itibarlar ise dışta mevcut bir tümel değildir. Böylece dış açısından varacağımız sonuç, bu kez de doğa olması açısından doğanın dışta bulunduğu ve ancak bu itibarda doğa tümel kılındığı için bu doğaya zihinde değil hariçte ilişen küllilikle birlikte dışta bulunduğuudur. (*fe in ceale haze'l-itibar bi mane'l-küllîyye kanet hazihi't-tabia maa'l-küllîyye fi'l-'ayân*) Diğer itibarlar ise ancak nefiste bulunabilir.¹⁴⁷

Tahlilin geldiği noktada filozof önceki anlatıların kavranılması durumunda bütün-parça ile tümel-tikel ilişkisinin anlaşılacağını söyleyerek bunlar arasındaki farkı açıklar. Bu nokta da *dışın* anlamının tebarüz ettirildiği bağlamlardan biridir. Buna göre bütün bütün olması bakımından şeylerde (*el-küll min haysu hüve küllün yekunu mevcuden fi'l-eşya*), tümel ise tümel olması açısından tasavvurda bulunur (*ve emme'l-küllî min haysu hüve külliyyun hüve külliyyun fe leyse mevcuden illa fi't-tasavvur*). Fark edileceği üzere İbn Sina artık burada bütün ve parçanın hariçte, tümelin tasavvurda olduğunu bu zıtlık üzerinden açıklığa kavuşturmaktadır. Bunun için bütün ile tümel arasındaki zıtlığı yani dıştaki ile zihindeki arasındaki zıtlığı bütün yönleriyle serimlemektedir.

Buna göre bütün ile tümel arasındaki bu farklar şunlardır: (i) Bütün parçalarıyla sayılır ve onlardan oluşurken, her parça onun varlığına dahildir. Tümelin doğası ise

¹⁴⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 459, s.186.

tersine parçalarından oluşmaz, aksine parçalarını var eder. (ii) Bütünün doğası aynı zamanda kendi parçalarından birisi değilken, tümelin doğası tikellerin doğasının parçasıdır. Tümelin doğasının tikelin doğasının parçası olmasının anlamı onların ya cins ve fasıl olan iki tümelden varlık kazanmaları ya da fertler olup, bütün tümellerin doğaları ile onları kuşatan arazların doğasından var olmalarıdır. Fertlerin dıştaki niteliğini de belirten bu ifadeler dışta şeyin bir tümel doğa ile onları kuşatan arazlardan oluştuğunu ifade etmektedir. (iii) Bütün tüm parçalar için bütün değilken, tümel ise her tikel için yüklemidir. (iv) Bütün dışta olmanın belirli bir sınırı da gerektirmesi sebebiyle sınırlı iken, tümelin tikelleri ise sınırlı değildir. (v) Bütün hariçte nesnenin birliği gerektirmesi nedeniyle parçalarının bir arada bulunmasına gerek duyarken, tümelin tikellerinin ise böyle bir ihtiyacı yoktur.¹⁴⁸

İbn Sînâ *zihinde* bulunan *tümelle*, *dışta* bulunan *bütün* arasındaki farkları ortaya koyup iki düzeyi ayırt etmek suretiyle ilkeleri vazettikten sonra bu ilkeleri de uygulayacağını gördüğümüz *cins* ve *madde* arasındaki farkı ele alır. Filozof bir şeye bazen cins bazen de madde denilmesinin nasıl mümkün olduğunu soruşturmasının konusu kılmaktadır. Buna göre cisim örneğin insanın maddesi olduğunda insanın varlığından bir parçadır (*cüzin min vücudihi*) ve ilkeye göre bu parçanın (*cüz*) bütüne (*küll*) yüklenmesi mümkün olmaz. Dolayısıyla madde olarak cisim, suret olarak duyumsama canlıya yüklenmez, çünkü bu ikisi ortak olarak canlıyı oluşturan kurucu parçalardır. Bu şekilde bir yüklemenin gerçekleşmesi demek parçayı bütünle bir tutmak demektir. Parça bütün olmadığı için böyle bir yükleme gerçekleşemez. Ancak cisim cins olarak ele alındığında bütün mümkün türleri içerecek şekilde alındığı için cins olan cisim canlıya yüklenebilir. Çünkü böyle bir yükleme zımni olarak bütünün parçalarını içerdiğini söylemek gibi olur.¹⁴⁹

Yine cisim madde olduğunda uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip bir cevher olarak alınır ve başka bir mananın buna dahil olmaması şart koşulur. Söz konusu başka mana bu cisimliliğin dışında ve ona göreli bir mana olarak itibara alınan ve cisimlikte yüklem olabilecek olan bir manadır. İşte başka bir mananın ona dahil olmamasının şart koşulması onu madde kılar.¹⁵⁰ Bu nokta *dış* söz konusu olduğunda anlam katmanlarından oluşan nesnenin belirli ve sınırlı durumuna işaret etmektedir.

¹⁴⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 460, s.186-187.

¹⁴⁹ Jon McGinnis, *İbn Sînâ*, Burak Şaman (çev.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s.61.

¹⁵⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.463, s.189.

Cisimlik cins anlamında olduğunda uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak tümel olma özelliğini gösterecek şekilde kendisine başka bir şart ilişmemesi şartıyla alındığında şu ilkelere dikkat çekilebilir: (i) Cisimliği tümel olması gereği sadece bu boyutlarla düşünülen belirli bir cevherliğe ait olması gerekmez, bir başka deyişle madde olması itibarında olduğu gibi sadece bu boyutlarla düşünülen belirli bir cisimlik olması gerekmez. (ii) Kendisi ile suretlerini var eden bin anlamla bile olsa kendisinde bu boyutların da bulunduğu herhangi bir cevherlik hüviyetine ait olur. (iii) Cins olabilmesi için anlamların maddede olduğundan farklı olarak cevherlik boyutlarla tamamlandıktan sonra bile onlara dışarıdan eklenen şeyler gibi olmaması gerekir. Dolayısıyla fark edileceği üzere cins aslında kendisine bölünebileceği fasılları toplanma tarzında içeren ama ona sonradan eklenen bir şey gibi içermeyen belirsiz ve bilfiil karar kılmamış bilinmeyen bir anlam olmakta¹⁵¹ ve bu sebeple de tümel olduğu için belirli bir şeye özgü olmamaktadır. İbn Sina bunu cinslik doğasının hem varlıkta hem akılda türün tamamen meydana gelmesiyle ortaya çıktığını yani faslın cins anlamının haricinde olup ona eklenen olmadığı gibi onda içerildiği ve onun bir parçası olduğu için böyle olduğunu, bunun bütün tümellerin özelliği olduğunu söyleyerek ifade eder.¹⁵² İbn Sina bu anlamdaki yani cins anlamındaki cismin ise madde ve suretin oluşturduğu kendisinde üç boyut bulunan her toplama yüklem olduğunu söyler.

Filozof cins ile maddenin karıştırıldığı durumda bu ayrıma uygulanacak başka bir formül daha ortaya koyar. Buna göre yukarıdaki anlamı da gerektirecek şekilde cins tek bir faslın değil birden fazla faslın eklenmesinin mümkün olan bir şey olması durumunda cins, fasıllardan sadece birinin eklenmesinin mümkün olduğu ve onun dışında girecek olan her şeyin bu toplamdan olmadığı (lem yekün min tilke'l-cümle) ve aksine hariçten ona göreli bir şey olmak durumunda olması halinde o şey madde olur.¹⁵³

Filozof türü de içlerine katmak suretiyle madde ve cins arasındaki anlam farkını daha da açık kılmaktadır. İbn Sînâ şöyle der. “Öyleyse bir ilave olmaması koşuluyla madde, bir ilave olması koşuluyla tür, hiç değinilmeyip anlamının toplamına ilavelerin her birinin katılabilmesiyle cins olmaktadır”.¹⁵⁴ Cins-tür ilişkisinde bir şeyin madde olabilmesinin şartının cinsin türün bir parçası olması olduğunu söyleyen

¹⁵¹ İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp. 471, s.192.

¹⁵² İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.470, s.192.

¹⁵³ İbn Sina, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.467, s.190-191.

¹⁵⁴ İbn Sina, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.467, s.191.

filozof, ancak bu takdirde o şeyin varlığının bir parçası olacağını yani madde anlamındaki sözgelimi cismin canlının varlığının bir parçası olabileceğini söyler. Madde olmayan cismin varlığı nasıl olacaktır? Zikredildiği üzere onun varlığı ve birliği onun türlerinin varlığı ile olabilecektir. Bütün-tümel arasındaki farkları ele alırken söylendiği üzere işte cins anlamındaki cismin varlığı türlerin varlığı ve onun altına girenlerin varlığı sebebiyledir. İlişki bütünün parçası olan maddede olduğu gibi bunun tersi değildir. Yani mutlak cisim onun altına girenlerin sebebi değildir. Tam bu noktada filozof, bu ilişkiyi açımlayarak ve manayı pekiştirerek, cinsin gerçekleşmemiş sadece anlam olan varlığına atıfta bulunarak, zaman bakımından değil zat bakımından gerçekleşmiş bir varlığı olması durumunda (*vücudun muhassal (kable vücûdi'n-nev'îyye)*) tıpkı madde anlamında cisimde olduğu gibi türsel varlığın sebebi olacağını açıkça söylemekte, sözlerine bu önceliğin yine zamansal değil ama söz konusu türdeki bu cisimliliğin varlığı açısından bir öncelik olarak alındığında da başkasının değil bu türün vücudu olacağını ifade etmektedir.¹⁵⁵

İbn Sînâ türün doğasının manasının tahsilini değil işaret edilir olmayı istediğini söyler. Bu noktada filozofun cinsle türü karşılaştırdığını, cinste de her ne kadar işaret edilir olma isteği varsa da bu istekten önce manasının tahsili isteği olduğunu söyler. O böylece işaret edilir olmaya istidatlı hale gelebilir. Bu istidatlı oluş ancak nefis tarafından ona cinslikten sonra ve fakat işaretten önce başka manalar eklemek suretiyle olur. İşte cinse ancak bu manalar eklendiğinde cins manasının belirli bir maddede olduğu söylenebilir. İbn Sina hem cinsin doğasını hem de türün doğasını özelleştirenlerin (tahassüs) ortadan kalkması durumunda da onların hala cins ve tür olarak düşünülebileceğini söyler. Hatta filozof bu kapsamı ölçü veya nitelik gibi şeylere de genişletmektedir. Ancak nihai tahlilde İbn Sina'nın altını çizdiği şey, cismin içerdiği şeyler onu tür haline getirmediği sürece onun işaret edilir¹⁵⁶ ve bilinir hale gelmeyeceğidir.¹⁵⁷

Cinste toplanan anlamların hangi anlamlar olduğu, bunlardan hangisinin cinsi bölebileceği yani cinsleri tür kılan şeyler ile öyle olmayanların ve onun gereği olan şeylerin ayrıştırılması hariçteki ve zihindeki mevcudun tahliliyle ilgili bir durumdur ve hem varlıkta hem de zihinde olması bakımından birbirine paralel bir süreç olarak yürütülür. İbn Sina'nın bu soruşturması daha genel ve daha özel anlamların tertibiyle

¹⁵⁵ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.469, s.192.

¹⁵⁶ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 472, s.193.

¹⁵⁷ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 473, s.194.

ilgilidir ve bir mahiyetin kurucu unsurlarını anlamların tertibinin doğru bir şekilde ortaya koyulmasıyla elde edilmesini imler.¹⁵⁸ Ancak hemen belirtmek gerekir ki İbn Sina, her türde her bir cinsin faslının özelliğini ve bir cinsin türlerinin fasıllarının özelliğini tespit etmek gibi bir sorumluluğumuz olmadığını, bunun sebebinin de gücümüzün yetmemesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır (*leyse yelzemuna en netekellef isbatu hassiyyeti fasli külli cinsin 'inde külli nev'in ve la eydan fusuli envai cinsin vahidin*). Gücümüzün yettiği şey ise bu konudaki kuralları yani şeyin kendinde nasıl olması gerektiğini bilmektir. Filozofa göre kuralı bilsek de bu kuralın mevcut durumda uygulanıp uygulanmadığını fark etmek zordur ve bir kısım şeyde bunu bilirken çoğunda bilemeyiz. (*belillezî fî maddûrinâ hüve marifetü 'l-kânûn fî zalik*).¹⁵⁹

Cinsin tür olması için genel anlama bir doğanın izafe edilmesi gerektiğini, bunun da bölümlenme yoluyla olması gerektiğini belirten filozof, işaret edilen şeyin cevherinin varlığını sürdürdüğü müddetçe de bölümlenmenin değişmez olması gerektiğini bir kural olarak vazetmektedir. Bu da ancak bölümlenmenin zorunlu olması ve özel anlamın cinsteki özel payından ayrılmaması suretiyle olur (fe yekûnû'l-ma'na'l-hâss lâ yufariku kıstahu'l-hâss mine'l-cins).¹⁶⁰ İşte bu tam ilksel bölmedir ve ancak fasıllarla olur.¹⁶¹ Bir başka kural ise cinsin doğasına fasıl olacak olan anlamın öncelikli olarak kendisine ilişkisi ve bu ilişkinin dolaylı olmamasının gerekmesidir. Dolaylı ise bu iki şey sebebiyledir: (i) Fasıl olan şeyin gereği olması. (ii) Uzak bir fasıl olması. Cinsin doğası arazlarla bölündüğünde ise bu ya cinsin doğası ya daha özel olanın doğası veya daha genel olanın doğasından kaynaklanmış olabilir. Böyle olduğunda onu bölenler fasıl olmayacaktır. Nitekim yine cinse özgü olmasına rağmen fasıl olmayan anlamlar vardır. Bunlardan öne çıkanı lazım arazlardır. İbn Sina fasıllar ve bölen hassaları ayırt etmek istediğimizde onların bölmesinin madde yönünden ilişkileri sebebiyle olduğu için fasıl olmadıklarını söylemenin yeterli olmadığını söylemiştir.¹⁶²

¹⁵⁸ İbn Sînâ, somut tikellerin mahiyetlerindeki nedensel unsurlar olan madde ve suretin zihindeki tümel lafızlara karşılık geldiğini düşünür. Dolayısıyla insan mahiyetinin tanımının natık canlı olmasının nedeni mantıksal düzenlenişin aynıyla nedensel düzenlenişini yansıttığının düşünülmesidir. Bu sebeple mantıksal tanımlamalar şeyin tabiatıyla/özülüyle örtüşebilir. Jon McGinnis, İbn Sînâ, s.62.

¹⁵⁹ İbn Sina, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.475, s.196.

¹⁶⁰ İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.475, s.196.

¹⁶¹ İbn Sînâ, **eş-Şifa: Burhan**, s.88.

¹⁶² İbn Sînâ, **eş-Şifa: Metafizik**, pp.478, s.198, İbn Sînâ, **eş-Şifa: Burhan**, s.89-90, İbn Sînâ burada cinsi bölme tarzlarının tam ve ilksel olmadığı durumları farklı kombinasyonlarıyla anlatır ve zatının her vakitte gerekli olan yüklem değil aksine zatisi oldukları şeyden anlamları olumsuzlanamayan yüklem olduğunu ifade eder.

Bu noktada İbn Sina tüm bu söylediklerini açıklar nitelikte, erkeklik ve dişilik örneği üzerinden bunları ve bunun benzerlerini maddenin bir tür varlık kazanması için suretin hakikatini kabule doğru hareket ettiğinde kendisine eşlik eden şeyler olarak niteler, ancak eşlik etse ve gayeyle bir şekilde ilişkili olsa da bunların bir kısmının bu gayenin dışında olan şeyler olduğunu söyler. Daha genel bir ifadeyle madde bir türün varlık kazanması için bir suretin hakikatini kabule doğru hareket ettiğinde ona mizaçlardan ve başkalarından arazlar ilişir. Bu arazlar maddenin fiillerini değiştirir, ancak bu, cinsin ve faslın suretini kabul etmesi bakımından değildir. Tam bu nokta, aslında maddenin kabul ettiği şeylerle belirlendiğinde yani tahakkuk ettiğinde diğer her şeyin onun dışında olup ona eklenen anlamlar olduğunu ve tahakkuk etmiş olan maddeye ilişkin hallerin bir kısmının sureti kabul etmek suretiyle şeyi o şey yapacak gayeye dahil olmadığını ortaya koyar. Bu anlam da yine maddeye ilişkin bu hallerin - erkeklik ve dişilik gibi- gayeyle ilişkili olsalar bile ancak tür tahakkuk ettikten sonra iliştiğine işaret eder niteliktedir. Peki tüm bu maddeye ilişkinler ve sureti kabul etmeye doğru hareket ettiğinde gayenin dışında kalan ilişkinler maddeye nasıl ilişir? Filozofa göre maddeye ilişkinler doğal şeylerin çarpışmaları (*müsademat-i umuri't-tabiiyye*), birbirine karşı çıkmaları ve birbirlerinden etkilenmeleriyle ortaya çıkar. Peki bu ilişkinlerin maddenin kendisine doğru gittiği gaye ile ilişkisi tam olarak nasıldır? Bunlardan bazıları, (i) Amaçlanan gayeye gitmeyi engeller, bazıları, (ii) Gaye ile ilişkili olan şeylerde ayrılığın çıkmasına neden olur, bazıları, (iii) onların dışındaki şeylerde meydana gelir. İşte maddeye bu yönden ilişkin ve maddenin kendisiyle birlikte sureti almaya doğru gittiği şeyler, gaye anlamının dışındadır. Dolayısıyla gerekçeleriyle ortaya konduğu üzere bu sıfattaki edilgi ve gerekler, cinslerin fasılları değildir.¹⁶³

Filozof bir kez daha cins ve madde arasındaki ayrıma konuyu getirecek şekilde, cinsin doğasının şahsa yüklem olması için arazlara bilfiil muhtaç olmadığını altını çizer. Onun toplama yüklem olabilmesi için arazlara ihtiyacı yoktur, çünkü toplam üzerine yüklem olabildiği için de şahsa yüklem olabilir. Hatırlanacağı üzere, filozof bütün-parça, tümel-tikel ve daha sonra da cins ve madde arasındaki farkları anlatırken toplam üzerine yüklem olamayanın şeyin parçası olan madde olduğunu söylemişti. İbn Sina böylece bu bağlamda da cinsin bir tümel olarak toplama ve sonra da şahsa yüklem olabildiğinin altını tekrar çizmiş olur. Ayrıca doğasında muhtaç olmadığı şeylere

¹⁶³ İbn Sinâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.479, s. 199.

yüklem olmasının önünde de herhangi bir engel yoktur. Aksi takdirde maddede olduğu gibi parçanın toplama yüklem olamaması gibi bir durum ortaya çıkardı.¹⁶⁴

Filozof cinsten sonra türle ilgili hususlara geçmekte onun hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğa olduğuna vurgu yapmaktadır (fe innehu't-tabîatü'l-mütehassıla fi'l-vüçud ve fi'l-akl cemîan).¹⁶⁵ İbn Sina daha önce cinsin doğasının işaret edilmek istese de önce manasının tahsilini talep ettiğini bundan sonra işaret edilmeyi istemeye istidat kazandığını, daha sonra ona cinslik tabiatından sonra ama işaret edilmeden önce bazı anlamların eklenmesi gerektiğini söylemişti. Bu bağlamda da cinsin mahiyetinin onu belirli hale getirecek şeylerle meydana gelmesinden sonra aklın ona sadece işaret etmek istediğini söyler. İşte doğa *tür* olarak varlığını kazandıktan sonra ona işaret edilebilir. Ancak bundan sonra İbn Sina türe işaret edilen doğanın kendileriyle belirginleştiği hassa ve arazlardan lazım olanların iliştiğini söyleyerek bu ilişkinin ne olarak ve nasıl olması gerektiğine dair bir tartışma yürütür. Soruşturma konumuz olan *dış* açısından altını çizmemiz gereken nokta faslın cinsin bilkuvve içerdiği doğılardan birini işaret edilir hale getirerek belirginleştirmek suretiyle tür meydana geldiğinde ona bir takım hassa ve arazların ilişmesidir. Arazların doğrudan cinse ilişmemesinin sebebi bunun için cinsin doğasının yeterli olmamasıdır.¹⁶⁶ Dolayısıyla filozofun başta söylediği türün hem akılda hem varlıkta meydana gelmesinin varlıkta olan kısmının ancak bu şekilde meydana geldiğini bu itibarla tekrar öğrenmiş oluyoruz.¹⁶⁷

Filozof türe ilişkin şeylerle ilgili kuralları koyduktan sonra yine bizim bunu anlamakta zorlanabileceğimizi yineler ve asıl olanın durumun gerçekte nasıl olduğundan (*fi mâ'l-emr fi nefsihi*) söz etmek olduğunu ekler. Bu noktada kısaca İbn Sina'nın mahiyetin ne olduğu, hangi kurucu unsurlardan oluştuğu, bunların durumları ve mahiyetin dışta ve zihinde taayyün ettiğinde hangi kurallara tabi olacağı hususunda herhangi bir şüphesinin olmadığını bu pasajlara dayanarak söyleyebiliriz. Ne var ki mahiyetin mutlak olarak, hariçte ve zihinde kendinde nasıl olması gerektiğini ilke düzeyinde bilmek, insan aklının bütün unsurlarıyla onu takip ederek yanılmaksızın bilmesi ve bunu kavram ve önerme bilgisine dönüştürmesi anlamına gelmemekte, hatta filozofun ifadesiyle çoğu zaman böyle olmakta, bunları anlamak bizim için güç

¹⁶⁴ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.483, s. 201.

¹⁶⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.484, s. 202.

¹⁶⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Burhan*, s. 88.

¹⁶⁷ Burada ve daha pek çok pasajda İbn Sina'nın *dış* yerine *varlık/varlıkta* kelimesini kullanması oldukça dikkat çekicidir.

olmakta ve tam olarak belirginlik de kazanamamaktadır (*rubbema eşkele aleyne zalike fel lem yetehassal*).¹⁶⁸

Fasılın *duyu* (hiss) ve *düşünme* (nutk) örneklerinde olduğu gibi master anlamıyla cinse yüklem olamayacağını ifade eden filozof ancak kendisinin faslı olmayan şeylere yükleneceğini söyleyerek bunların fasılların ilkeleri olduğunu kendileri olmadığını (*hazihi mebâdiu'l-fusûl la el-fusûl*)¹⁶⁹ ifade eder. Yüklemler olan ve tevatu ile fertlere yüklenen fasıl ise onlardan türetilen isimlerdir. Türetilen isimler cinsin faslı olduğunda işte o zaman -daha önce de zikrettiği üzere- filozofa göre cins bilkuvve fasıl olur ve fasıl bilfiil olunca da tür olur. İbn Sina burada bir kez daha türün gerçekte bilfiil olmakla nitelenen cins olduğunu söyleyerek ayrışmanın ve ayrılmanın akılda (temyiz ve tefrik hüve 'inde'l-akl) olduğunun altını çizer. Buna göre eğer bir yolu olsaydı da varlıkta (fi'l-vücud) bileşikler birbirinden ayrılırdı cins madde, fasıl ise suret olurdu ve cins ve fasıl türe söylenmezdi.¹⁷⁰

İbn Sina mahiyetleri aynı olanların birbirlerinden fasılla, sadece varlıkta ortak olanların ise zatıyla ayrılacaklarını ifade eder. Cins, tür ve fasıl arasındaki yüklemlerle ilişkilerini anlatan filozof, cinsin türe onun bir parçası, fasıla ise gereği olarak yükleneceğini söyler. Özellikle fasılın türden ayrılmasında başka bir fasla ihtiyaç duymadığına vurgu yapan İbn Sina, *varlıkta* ortak olan diğer şeylerden ve gereklerden ayrılmasında da mahiyetinin dışında bir anlama ihtiyaç duymadığını belirtmektedir. Dolayısıyla filozof her fasılın bir fasılının olmasının gerekmediğini belirginleştirmektedir. Cevherin fasıllarının cevher, niteliğin fasıllarının ise nitelik olmasının gerekmesinin mahiyetlerinin mefhumuyla ilgili olmadığını birkaç yerde tekrarlayan filozof, bu noktada da yine mahiyetin gerekleriyle varlığın gereklerini ayırmış olmaktadır. Filozof şöyle demektedir: “Örneğin düşünen düşünmesi olan şeydir ve onun düşünmesi olan bir şey olmasında cevher veya araz olduğu bulunmaz. Ama *dışarıdan* bu şeyin ancak cevher veya cisim olabileceği bilinir” (*illa ennehu ya'rafu min haricin*).¹⁷¹

Tanım ve tanımlananla ilgili olarak filozof, özellikle tanımın cins ve fasılın *toplamından* (mecmu') ibaret olduğunu ileri süren görüşe karşı çıkar, çünkü “insan düşünen canlıdır” şeklinde bir tanım yapıldığında kastedilen insanın canlı ve

¹⁶⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.484, s. 202.

¹⁶⁹ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.485, s. 203.

¹⁷⁰ İbn Sînâ, *eş-Şifa: Metafizik*, pp.486, s. 204.

¹⁷¹ İbn Sina, *eş-Şifa: Metafizik*, pp. 496, s.208.

düşünenin toplamı olması değildir, aksine kastedilen filozofun ifadesiyle şudur: “İnsan öyle bir canlıdır ki düşünendir ve hatta düşünenin ta kendisidir”.¹⁷² Tanım ve tanımlamaya ilişkin işaret ettikleri şimdiye kadar anlatılanların tanım üzerinden bir uygulaması görünümündedir.

Soruşturma konumuz olan dış /hariçle ile ilgili olarak filozofun tanımın belirli bir şeye işaret etmeyen niteleyici isimlerden müteşekkil olduğu ile ilgili iddiasını ele alabiliriz. İbn Sina müfredin tanımının olmayacağını göstermek için müfredin tanımında zikredilen isimlerin sıfatları gösterdiğini ve bu sıfatların tümel olduğunu söyler ve bunu göstermek için de cümleyi özelleştirdiği düşünülebilecek isimler ekler. Ancak cümlelerin ifade ettiği anlam spesifikleşse de eklenen isimlerin tümel sıfatları göstermesinden dolayı tümel müfred bir tikel göstererek şekilde özelleşemez. Bunun sebebi ismin eklendiği her aşamada tümelin tümelle özelleşmesidir. Bu sebeple özel ismin kullanıldığı aşamada bile hala tümellik söz konusu olmaktadır. Nihai tahlilde İbn Sînâ müfred bir tikele ulaşabilmenin tek yolunun sıfatı gösteren ismin türün fertlerinden birine atfedilmesi durumunda onu görmek olduğunu, dolayısıyla bu durumda onun ancak duyuyu bilinebildiğini söylemektedir. Ancak bu kez de müfred bir şeyin oluş-bozuluşa konu olması karşımıza çıkmaktadır.¹⁷³ Dolayısıyla filozof böylece müfredin gerçek bir tanımı olamayacağını ortaya koymuş bulunmaktadır.

Filozof, müfred bir şeyin tanımının olamayacağına ilkeler açısından şöyle işaret eder: Tanım, tanımlanana yüklenebilen aklî bir tasavvurken, müfred bir şey, bozulabilir ve bozulduğunda tanımıyla tanımlanan olmaktan çıkar. Dolayısıyla değişebilen ve bozulabilenin tanımı ancak bir süreliğine doğru olur. Bu sebeple tanımın tekile yüklenmesi her zaman zanna bağlıdır. ((fe yekûnu hamlu'l-hadd aleyhi bi'z-zan daimen) Ya da akılla tanımlamadan başka ilave bir işaret ve görme olur ve o işaret sayesinde tanımıyla tanımlanan olur. Bu olmadığı zaman ise onun bir tanımı olduğu zannedilir. Oysa gerçek anlamda tanımlanan söz konusu olduğunda, tanımın ona ait oluşu kesindir. (emma'l-mahdud bi'l-hakika fe yekunu hadduhu lehu yakinen) Nitekim filozof tanımdaki amacın bir şeyi diğerinden rastgele ayırmak olmadığını söylemiştir. Sonuç olarak filozof oluş ve bozuluşa konu olan şeyleri tanımlamak isteyen onları sürekli kılmaya kalkıştığı için hadlerini aştığını söyler.¹⁷⁴

¹⁷² İbn Sina, eş-Şifa: Metafizik, pp. 497, s.209.

¹⁷³ İbn Sina, eş-Şifa: Metafizik, pp. 512, s.218.

¹⁷⁴ İbn Sina, eş-Şifa: Metafizik, pp. 513, s.219.

Filozof tanımının mahiyete delalet eden söz olduğu için şeyin kurucularının bütününe kapsadığını ve şeyin cinsinin ve faslının bileşiminden ibaret olduğunu ifade eder. Buna göre mürekkebin ortak ve özel kurucu unsuru bir araya gelmedikçe tanım olmaz ve tanıma konu olan şey mürekkep olmadıkça da onun tanımı olmaz. Tanımdaki amaç ise bir şeyi diğerinden rastgele ayırt etmek değildir. (leyse hüve't-temyiz keyfe ittefeka) Tanım yapmadaki amaç şeyi ne ise o olduğu şekilde kavramaktır. İbn Sînâ tanımdan maksadın bir şeyi diğerinden kurucu unsuruyla ayırmak da olmadığını altını çizer, çünkü şeyin kendisinin gerçekleştiği ve gerçekliğinin olduğu gibi belirlendiği bir tanım olması gerekir. O rastgele kurucu unsurla bir şeyi diğerinden ayırtırmanın tanım için yeterli olduğunda “insan bilen ve ölümlü olan bir cisimdir” sözünün de tanım olacağını söyleyerek bunun doğru olmadığını ifade eder.¹⁷⁵ Buna göre tanım, bir şeyin künhünü ne ise o olarak kavramaktır. Resm ise şeyin kendine özgü bütün araz ve özelliklerinin bir araya gelmesinden oluşur.¹⁷⁶

Tanım-parça ilişkisinde İbn Sina tanımlananın parçaları olduğunu ancak *varlıkta* cins ve faslın türün iki parçası olmadığını söylemiştir. Türün parçalarının (i) arazlarda niceliklerden (ii) cevherlerde bileşiklerden olduğunu söyleyen filozof bu kısımları örnekleriyle açıklar. Özellikle şeylerin maddesi ve konusu bakımından parçalarıyla mahiyetin parçalarının karıştırıldığı düşünüldüğü için İbn Sina şu temel ilkeyi dile getirir: “Bir ferdin fert oluşunda kendisiyle var olduğu ve tamamlandığı şey, türün doğasının kendisiyle var olduğu şeyden başkadır.”¹⁷⁷ İbn Sina bu ilke temelinde, örnekler üzerinden zati bir parçayı, türünün doğasını var kılan olup olmamasını ve niceliklerde aklî maddenin ne olduğunu, hangi parçaların tanımlarda zikredilmesi gerektiğini ele alır. Bu meyanda filozof konuya özgü olan arazlara, bu arazların mutlak olarak yahut daha özel ve bir yönden daha genel olmaları gibi çeşitlerine, konuya özgü olmadığı halde zatî olan arazlara, söz konusu arazların bazen mutlak olarak eşit olması, bazen mutlak olarak daha dar olmasına işaret etmektedir. Buna göre zatî arazların konularının bir kısmı gerçekte insan gibi türler, varlık ve birlik gibi yüce cinslere benzeyenlerdir.¹⁷⁸

¹⁷⁵ İbn Sînâ, el-İşârât, s.16. Mütেকaddimun dönemi kelamcılarının tanım anlayışlarının temelinde bir şeyi diğerinden ayırtırmak anlamında temyiz bulduğunda ilişkin bkz. Mustafa Bozkurt, **Fahreddin Râzî’de Bilgi Teorisi**, 1. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 2016, s.34.

¹⁷⁶ İbn Sînâ, el-İşârât, s.17.

¹⁷⁷ İbn Sina, eş-Şifa/Metafizik, pp. 517, s. 222.

¹⁷⁸ İbn Sînâ, Burhan, s. 83-90, ayrıca bkz. Strobino, Ricardo, “Avicenna on the Indemonstrability of Definition”, **Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**, vol. 21 (2010), s. 120-121

İbn Sînâ'nın hariç/dış ile ilgili tahlilini konu alan bu bölümün ulaştığı sonuçlara kısaca şöyle işaret etmeden önce şunu söyleyebiliriz. Başta ortaya koyduğumuz hipotezi doğrulayacak şekilde dışın, diğer varlıklardan zatıyla ayrılan Zorunlu Varlık dahil birbirlerinden türsel suretleri ile türsel seviyede, bulundukları türe ait olan birey seviyesinde ise arazlarıyla ayrılmış mevcutlar tarafından oluşturulan ve tikel başkalıklardan müteşekkil bir bütün görünümünde olduğu söylenebilir. Şimdi yazının sonuçlarına geçebiliriz:

- (i) Teselsülün oluşmaması için tüm tasavvurlarımızın ve tasdiklerimizin kendisine dayanması gereken tasavvuru evvelî olan ilkeler ile tasdiki evvelî olan ilkeler vardır.
- (ii) *Mevcut, şey, bir ve zorunlu* gibi evvelî kavramlar ve “şey vardır” gibi söz konusu evvelî kavramlara dayanan ve herhangi bir orta terim bulunmaksızın nefiste meydana gelen evvelî tasdikler bulunmaktadır.
- (iii) Bir hükmün tümel olarak öyle olduğunun bilinmesi o tümel hükmün altına düşen bütün tikellerin hükmünün bilfiil bilinebilmesi anlamına gelmez; tam tersine söz konusu tikeller ancak bilkuvve bilinebilir.
- (iv) Bu bilgiler her bir tikel için öncelikle duyularla elde edilen ve vehimde anlamlara dönüşen marifetle hazırlık sayesinde faal akılla ittisal sonucunda bilfiil bilgiye dönüşmesi şeklinde meydana gelmektedir.
- (v) Bilgi-varlık paralelliğini düşündüğümüzde tüm bilgilerin kendisine dayanacağı evvelî kavram ve önermelerin olması gerektiğine göre varlıkta da bütün mevcudatın kendisine dayanacağı bir varlığın olması gerekir.
- (vi) Varlıktaki şeylerin ilki ilk illet yani Zorunlu Varlık ve genel kavramların ilki varlık ve birliğin bilgisidir.
- (vii) “Şey vardır” ve “bütün parçadan büyüktür” gibi evvelî tümel önermelerin tikellerinin de bu tümel hükümler bir kez oluştuktan sonra her bir tikel durumda kuvveden fiile çıkarılması gerekmektedir.
- (viii) Zirvesinde varlık ve mahiyetin, varlık ve mevcudun bir ve aynı anlama geldiği bir Zorunlu Varlık'ın bulunduğu bu hiyerarşi, söz konusu varlığın kendisinden ayrı olarak verdiği varlık feyzi ile imkan anlamını varlık ve mahiyetin bir araya gelmesine ilave olarak her bir aşamada o düzeye uygun arazlarla birlikte mevcuda dönüştürür.
- (ix) Bu durumda hariçte varlığın kendisi değil, şeyin varlıkla kuşanmış arazlarla ferdîleşmiş hali olduğu için dışı oluşturan şeyin saydığımız tüm unsurlarıyla mevcudun kendisi olduğu ve varlığın, varlığa varlık olması açısından ilişen özel arazlarıyla

birlikte (küllilik, cüzilik vs) şey ne ise ona dönüştüğünü, zihnî tahlilde ve düzeyde ise mahiyetin çerçevesi olarak görüldüğü söylenebilir.

(x) Zorunlu varlık, inayetiyle ay-altı aleminde türsel hakikatlerin varlığını muhafaza etmektedir. Bu ifade aynı zamanda türsel hakikatlerin ay-altı âlemden önce bilfiil olarak herhangi bir ontolojik düzlemde bulunmadığını da göstermektedir.

(xi) Şeylik her zaman o şeyin mevcudiyetini gerektirir ve bu mevcudiyet ise ya dış dünyada veya nefiste ve vehimde bulunur.

(xii) Filozofun ifadesine göre dış (ayn) ile kastedilen cevherin kendisinde (fiha) meydana geldiğinde fiillerinin ve hükümlerinin kendisinden sadır olmasıdır.

(xiii) Ne zaman ki akıl onun hükümlerinin ve fiillerinin kendisinden sadır olmasını gerektiren hariçten onu soyutlar ve bu soyut mahiyet zihnî bir varlıkla var olur, o zaman o şeyin hükmü aynı kalmaya devam eder, ancak artık haricin tanımı gereği sadır olması gereken fiiller ve hükümler ondan sadır olmaz. Ancak bu, kendisiyle ilgili hükmü değiştirmez.

(xiv) Dışta meydana gelenler şeylerin zatlarıyken, zihinde meydana gelenler zatları değil *mahiyetlerinin anlamlarıdır*. Bu da zatların meydana geldiği dışın zatlarının özelliklerinin ve fiillerinin sadır olmasını sağladığını, akılda bulunan mahiyetin ise şeyin mahiyetin anlamlarını ve özelliklerini ve nihayet hükmünü muhafaza etmekle birlikte ondan sadır olmasını sağlayan bir düzlem olmadığı anlamına gelir.

(xv) Dışta bulunan varlık tarzının nasıl olması gerektiğine dışın tarifinden hareketle bakıldığında varlık tarzı itibarıyla mahiyet ya da suretin dışta bulunamayacağı, ancak fertleri aracılığıyla yani arazlarıyla tikelleşen ve birer ferde dönüşen tikelleri aracılığıyla mevcut olan bir varlık tarzının dışta bulunabileceği sonucuna ulaşıldı.

(xvi) İbn Sînâ *hak* kavramının mutlak anlamını *dış dünyadaki varlık* (emme'l-hak fe yufhemu minhu el-vücûd fi'l-a'yân mutlakan), *sürekli varlık* (el-vücûdu'd-dâim) şeklinde açıklar. Filozof bu ifadeleri Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında bir mukayese yaparak Zorunlu Varlık'ın zatının gereği olarak sürekli hak olduğunu¹⁷⁹ ortaya koymak için kullanmaktadır.

(xvii) Mahiyet kayıtsız olduğu mutlak mahiyet durumundan kendisine birlik ve başka sıfatların eklenmesiyle genel olma noktasına ve bu genel olmaya da işaret edilir özellik ve arazların eklenmesiyle dışta özel olma durumuna ulaşır.

¹⁷⁹ İbn Sina, eş-Şifa: Metafizik, pp.106, s. 46.

(xviii) Mutlak mahiyet kendinde her türlü kayıttan azadeyken ona eklenenler hariçten gelmektedir (keenne şey'un yelhakuhu min *hâriç*). Filozof bu açıklamayla mevcut şeye bakışımızın (nazar) iki açıdan olabileceğini de temellendirmiş olur. Buna göre özne şeye ne ise o olması açısından (nazarun ileyhi bimâ hüve hüve) ve eklentileri açısından (nazarun min levahıkıhi) olmak üzere iki açıdan bakabilir ve açıktır ki birinci bakış onun sadece insanlık mahiyeti olması bakımındayken, ikinci bakış dışta taayyün etmesi bakımındandır.

(xix) Bu noktada dış/hariç kendisinde *aynılığın* ve *başkalığın* bir araya geldiği bir vasat görünümündedir.

(xx) Mahiyete dışta ilişen tüm arazlar soyutlandığında türün tüm fertlerine yüklenebilecek bir suret elde edilmiş olur ve artık külli bir kavramın tekil bir kavrama özgü olması düşünülemez. Tam da bu sebeple “Zeyd'deki insanlık” sözü yanlış olur.

(xxi) Her ne ki taayyün eder, onun doğası gereği zatı dışındaki şeylerle birlikte olması gerekir ve fakat bu onun zatını değiştirmez.

(xxii) Filozof mutlak mahiyetin başka bir şey olmamak şartıyla dışta bulunması durumunda Eflatuncu ideler olması tehlikesiyle karşı karşıya kalınacağını söylemiştir. Filozof Eflatuncu ideleri hem Platon'da bulunduğu söylenen şekliyle hem de Yeni-Platoncu gelenekte küllî nefiste bulunması şekliyle reddetmekte, böylece de ay-altı dünyayı önceleyecek şekilde türsel suretin/mahiyetin var olduğu bir yerin bulunmadığını ima etmiş olmaktadır.

(xxiii) Mahiyetin *başka bir şey şartı olmaksızın* kendiliğinde, kendisine bitişen pek çok şartla birlikte *dışta* bulunması mümkündür.

(xxiv) Filozofun tabiriyle mahiyet kendisine bitişen bin şartla olsa bile *başka bir şey şartı olmaksızın* bu ilişenlerden yoksun olarak (hâlin ani'ş-şeraiti'l-lâhika) dışta bulunabilir (mevcudun fi'l-'ayân).

(xxv) Birtakım hallerle ve koşullarla çevrili olan ve *başka bir şey şartı olmaksızın* bulunan mahiyetin bütüne katılabilmesi için kendi dışından ona eklenen (ve in kânet tike'l-vihde zâide alâ) fakat diğer eklentilerden farklı olan birlik halinde bulunması gerekir (fe hüve fi haddi vihdetihi'l-letî bihâ hüve vahidun min tilke'l cümle).

(xxvi) Hariçte, kendisine dışarıdan ilişen söz konusu birlikle meydana gelen bütünden biri olması, onun ayırık olarak var olmaması ve çokluğa “o odur” yoluyla yüklenen bir yüklem olması anlamına gelmektedir (...mekûlan alâ kesirîn bi en yekûne küllü vahidin mine'l-kesîrîn hüve hüve). Bu açıklama aynı zamanda Eflatuncu idelerden

olduğunu söylediği sözgelimi ayrıık olan (mübayin) canlının hiçbir çokluğa “o odor” yoluyla yüklenememesi sebebiyle (leyse mahmûlan alâ haulâi iz leyse şey’un minha hüve hüve) söz konusu ideleri reddetmesinin ve bunun yerine bulduğu çözümün de bir göstergesidir.

(xxvii) Filozof teşahhus etmek için maddeye muhtaç olan şeylere ilişkin tümelin varlık tarzı itibariyle dışta bulunmayan şeylerden olduğunu ancak şey bir kere mevcut olduktan sonra ona iliştiğini, maddeye muhtaç olmayan tümel doğaların ise yine varlık tarzları itibariyle türü temsilen tek bir şey olarak dış dünyada bulunabildiğini ifade etmiştir.

(xxviii) Bir anlamın tanım anlamıyla değil zatıyla pek çok şeyde bulunması mümkün değildir; aksi takdirde yani tek bir anlam zatıyla pek çok şeyde bulunduğunda aynı türün fertlerinden x’de bulunan arazların y’de de bulunması gerekir.

(xxix) Allah’ın inayetine doğrudan mazhar olan, başka bir şey şartı olmaksızın bulunan ama kendisine bitişen eklentiler tarafından sarılı olarak basitin mürekkepten önce gelmesi gibi gelen ve böylelikle kendisine işaret edilen ve ferdin bir parçası olarak bulunandır ve *tabiat* adını alır. Diğer tikel doğa (et’tabiati’l-cüziyye), *tabii şey* (eş’sheyu’t-tabii) ve *tabii* olarak isimlendirilen ise madde ve arazlarla birlikte alınan mahiyettir. Bu görüşüyle İbn Sina doğalarla ilgili Aristotelesçi realizmin ılımlı ama etkili bir versiyonunu sunmakta, böylece zihinde var olan külli mahiyet ile hariçte var olan tikel mahiyet arasında özsel bir bağlantı kurmaktadır.

(xxx) Tümelliğin nefiste doğaya ilişmesinin sebebi hariçte veya vehimde bulunan pek çok şeyin onlara nispetle tek bir hüküm olarak bulunmaya elverişli olmasıdır ve sebep hiçbir şekilde nefis değildir.

(xxxi) *Tümel doğanın dış dünyada mevcut olması* (et-tabiati’l-küllîyye mevcudetun fi’l-‘ayân) tümelliğin tümellik olması bakımından dış dünyada oluşunu değil tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşuna işaret eder.

(xxxii) Bütün ile tümel arasındaki farkları açıklayarak bunları adeta kurallar manzumesi olarak ortaya koyan filozofun cins, tür ve tanıma ilişkin anlatılarında bu kuralları uyguladığını görüyoruz. Bunlar şunlardır: (i) Bütün parçalarıyla sayılır ve onlardan oluşurken, her parça onun varlığına dahildir. Tümelin doğası ise tersine parçalarından oluşmaz, aksine parçalarını var eder. (ii) Bütünün doğası aynı zamanda kendi parçalarından birisi değilken, tümelin doğası tikellerin doğasının parçasıdır. Tümelin doğasının tikelin doğasının parçası olmasının anlamı onların ya cins ve fasıl

olan iki tümelden varlık kazanmaları ya da fertler olup, bütün tümellerin doğaları ile onları kuşatan arazların doğasından var olmalarıdır. Fertlerin dıştaki niteliğini de belirten bu ifadeler dışta şeyin bir tümel doğa ile onları kuşatan arazlardan oluştuğunu ifade etmektedir. (iii) Bütün tüm parçalar için bütün değilken, tümel ise her tikel için yüklemidir. (iv) Bütün dışta olmanın belirli bir sınırı da gerektirmesi sebebiyle sınırlı iken, tümelin tikelleri ise sınırlı değildir. (v) Bütün hariçte nesnenin birliği gerektirmesi nedeniyle parçalarının bir arada bulunmasına gerek duyarken, tümelin tikellerinin ise böyle bir ihtiyacı yoktur.

(xxxii) Tek bir faslın değil birden fazla faslın eklenmesi mümkün olan bir şey olması durumunda cins, fasıllardan sadece birinin eklenmesinin mümkün olduğu ve onun dışında girecek olan her şeyin bu toplamdan olmadığı (lem yekün min tilke'l-cümle) ve aksine hariçten ona göreli bir şey olmak durumunda olması halinde ise o şey madde olur.

(xxxiii) Cismın içerdiği şeyler onu tür haline getirmediği sürece o işaret edilir ve bilinir hale gelmez.

(xxxiv) İbn Sina, her türde her bir cinsin faslının özelliğini ve bir cinsin türlerinin fasıllarının özelliğini tespit etmek gibi bir sorumluluğumuz olmadığını, bunun sebebinin de gücümüzün yetmemesi olduğunu özellikle vurgulamaktadır (leyse yelzemuna en netekellef isbatu hassiyyeti fasli külli cinsin 'inde külli nev'ın ve la eydan fusuli envai cinsin vahidin). Gücümüzün yettiği şey ise bu konudaki kuralları yani şeyin kendinde nasıl olması gerektiğini bilmektir.

(xxxv) Cinsin doğası şahsa yüklem olabilmek için arazlara bilfiil muhtaç değildir. Bilakis onun toplama yüklem olabilmesi için arazlara ihtiyacı yoktur, çünkü toplam üzerine yüklem olabildiği için şahsa yüklem olabilir.

(xxxvi) Tür hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğadır (fe innehu't-tabîatü 'l-mütehassıla fi 'l-vücut ve fi 'l-akl cemân).¹⁸⁰

(xxxvii) Bir yolu olsaydı da varlıkta (fi 'l-vücut) bileşikler birbirinden ayrılırdı cins madde, fasıl ise suret olurdu ve cins ve fasıl türe söylenmezdi.

(xxxviii) Tanım belirli bir şeye işaret etmeyen niteleyici isimlerden oluşur. Ne kadar özelleşir görünse de tümel olan bu niteleyici isimlerle yapılan tanımlar tikelleşemez. Nihai tahlilde İbn Sînâ müfret bir tikele ulaşabilmenin tek yolunun sıfatı gösteren ismin türün fertlerinden birine atfedilmesi durumunda onu görmek olduğunu,

¹⁸⁰ İbn Sina, eş-Şifa/Metafizik, pp.484, s.202.

dolayısıyla bu durumda onun ancak duyuyla bilinebildiğini söylemektedir. Dolayısıyla ancak duyuyla bilinebilen şeyler ise oluş-bozuluşa konu oldukları için bir tanımları olmaz.

1.2.3. DIŞTA OLAN NEDİR?

Dışta olanın ne olduğuna dair yaptığımız ayrıntılı soruşturmadan sonra dışta olanın ne olduğunu, yazdıklarımızı da göz önünde bulundurarak ve evrenin bütünündeki işleyiş ile de ilişkisini kurarak bir kez daha sorabiliriz.

İbn Sînâ gerçek ile anlaşılanın üç şey olduğunu söyler: (i) Gerçek (hak) dışta bulunan varlıktır. (el-vücut fi'l-ayan mutlakan) (ii) Sürekli olarak bulunan varlıktır. (el-vücutu'd-daim) (iii) Örtüştükleri takdirde dışta bir şeyin haline delalet eden söz veya inançtır. Dolayısıyla “bu, hak sözdür” ve “bu, hak inançtır” denilir. Filozof sürekli hak olanın ise zatı gereği hak olan Zorunlu Varlık olduğunu söyler, mümkün varlıklar ise kendiliklerinde hak olmamakla birlikte başkasıyla haktır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan Bir dışındaki hiçbir şey hak değildir.¹⁸¹

İbn Sina meseleyi ilk olarak gerçek açısından dışa nispetle ele almıştır. Daha sonra dışın gerçeğe nispeti açısından ele alır ve mutabık olması açısından gerçeğin sadık olduğunu söyler. Ancak o zikrettiğimiz nispet yönünün tersi söz konusu olduğunda onun dışa nispeti açısından gerçek (hak) olduğunu vurgular. Gerçek olma ise ancak süreklilik ile en yüce anlamını kazanır. İşte sürekliliğin kendisinde vücut bulduğu ve tüm diğer varlıkların kendisiyle temellendiği varlık Zorunlu Varlık'tır.

Dış (hariç) hem Zorunlu Varlık'ın hem de mümkün varlığın oluşturduğu onlardan ayrı olmayan bir zemindir. Bütün mümkün varlıkların kendisine nispetinin bulunduğu nihai ilke Zorunlu Varlık olsa da bu zeminde mümkün varlıklar –ister ay-üstü isterse ay-altında bulunsunlar- hiyerarşik bir düzende bulunan metafizik illetler vasıtasıyla Zorunlu Varlık'a nispet edilirler.¹⁸² Ay-üstü alemde türleri şahıslarında olan akıllar Tanrı'ya ve bir üstteki akla nispetle varken, ay-altındaki mümkün varlıklar öncelikle faal akla sonra diğer metafizik illetlere ve Tanrı'ya bağlı olarak vardırırlar.

¹⁸¹ İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik I**, pp.106.

¹⁸² İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik II**, pp.836. Zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı salt aklî bir ayrım olmayıp gerçekliğe karşılık gelir. Nitekim Necat'taki Zorunlu Varlık'ın yokluğunun saçmalık doğuracağı, mümkünün varlığının ve yokluğunun bir saçmalık doğurmayacağı ifadeleri bu ayrımın salt aklî bir ayrım olmadığına getirilen bir delil olarak karşımıza çıkar. Toby, Mayer, Burhan, s.263.

Ay-üstü alemdeki mümkün varlıkların bireyleşmeleri maddeleri olmadığı için sadece suretlerine nispetledir ve bu sebeple şahısları da türlerine münhasırdır. Ay-altı aleminde ise şeyler maddeleri sebebiyle bireyleşirler. Zorunlu Varlık'tan başka olan tüm mümkün varlıkların ortak özellikleri kendilerinde çokluğu barındırmaları, tabiri caizse birlik örtüsü altında bir çokluğa sahip olmalarıdır. Bu yine sözü geçen iki alemde ve ontolojik hiyerarşinin hangi basamağında bulunulduğuna göre farklılık arz eder. Çünkü Yeni Eflatuncu ilkeye göre, hiyerarşide Tanrı'dan uzaklaşıldıkça mümkün varlıklardaki birlik örtüsünün altındaki çokluk ve imkan anlamı artar.

İşte söz konusu bu çokluk Zorunlu Varlık dışındaki mümkün varlıkların hepsinin yönlerinin ve anlamlarının çokluğuyla ilgilidir. Ay-üstü alemdeki mümkün varlıklardan akıllarda bulunan çokluk anlamı kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve İlk'i akletmesi şeklindedir.¹⁸³ Dolayısıyla bu anlamlar her mertebede farklı anlamlar olarak kendini gösterdiği için her bir mertebedeki akıl türsel olarak farklı, türü şahsına münhasır olarak var olur ve diğer akıllardan farklı olmalarının sebebi olan suretlerinin varlık kazanmasıyla tahakkuk ederler. Kendilerinde bulunan farklı anlamlar onlardaki anlam katmanlarına işaret eder.¹⁸⁴ (ve in lezime vucûdi kesratin ani'l-ukûl fe bisebebi'l-meânî elletî fiha mine'l-kesra) Dolayısıyla imkanın her bir ontolojik mertebeye özgü olarak meydana getirdiği çokluk anlamsal bir çokluğu işaret etmektedir.

Ancak akıllar arasındaki bu çokluk onların ay-altı aleme nispetle basit olmalarının önüne geçen bir çokluk değildir. Çünkü anlamlar ne ay-üstü aleme özgü olan ne de ay-altı aleme özgü olan maddeyle belirli bir derecede özelleşememişlerdir. Feleklerde ise imkan anlamı akıllara nazaran daha da özelleşir ve esir adı verilen ay-üstü aleme özgü bir madde ile suretten ait oldukları mücerret aklın kendisinde bulunan bir anlam olan zatını akletmesiyle oluşurlar.¹⁸⁵ Filozof bizim akıllarımızı tedbir eden faal akla varıncaya kadar tüm feleklerde durumun bu minvalde olduğunu kaydeder.¹⁸⁶ Ancak bu özelleşme yine de ay-altı alemin çokluk anlamının kendisine özgü maddesiyle ulaştığı özelleşme gibi değildir. Ay-altı alemde özelleşme sadece faal

¹⁸³ İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik II**, pp. 837.

¹⁸⁴ İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik II**, pp. 836.

¹⁸⁵ İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik II**, pp. 844.

¹⁸⁶ İbn Sînâ, **Şifa: Metafizik II**, pp. 836.

akıldan sadır olan varlık anlamının suret olarak belirlenmesiyle meydana gelemeyeceğinden ve artık hiyerarşide ve özelleşmede belirli bir eşik atlandığı için ay-altı alemin tikelleri tek başına sürekli bilfiil olan bir akıl tarafından değil bunun yanında imkan anlamının yoğunlaşmasını ve çoğalmasını sağlayan feleklerin de vasıtasıyla ve nihayet tüm bu sebeplerin çatışmaları ile meydana gelecektir.¹⁸⁷ Ay-altı alemin hem maddesi hem sureti Faal Akıl'dan sudur ederken¹⁸⁸ felekler İbn Sînâ'ya göre başkalaşma ve hareketi kabul eden olmaları bakımından ay-altı alemdeki oluş-bozuluşa tabi olan şeylerin varlık anlamının yani suretinin değil maddelerinin farklı suretlere hazırlanmalarının yakın ilkeleri olmaları gerekir.¹⁸⁹ Bu sebeple felekler ay-altı alemdeki tekilleşmenin şartı olan madde anlamının ortaklığının ve belirli bir sureti kabul etme noktasında özelleşmesinin kaynağı olmak durumundadırlar. Buna göre örneğin unsurların maddelerinin birliğinin ilkesi feleklerin dairesel hareket konusunda ortak olmaları, maddenin farklı suretlere hazırlanmasının ilkesi de feleklerin farklılaşmalarını sağlayan bir halin onlar üzerindeki etkisidir.¹⁹⁰ Filozof göksel cisimlerin söz konusu nitelikler sayesinde bu aleme sirayet ettiklerini ifade etmektedir.¹⁹¹ Buna göre felekler ay-altı alemde belirli bir sureti almaya istidadı olan belirli bir madde anlamının oluşmasını sağlamaktadırlar. Her bir madde anlamı neyi kabul etmeye hazırlandıysa *“türce bir ve sayıca çok bir tesiri”*¹⁹² faal akıldan kabul edecek ve oradan gelen varlık anlamı o maddeye uygun suret anlamına dönüşecek, böylece ay-altı aleminde söz konusu madde ve suretten oluşan bir mahiyet ve varlık ile bunların gerekleri olan ve şeyi bireyleştiren ilkeler yani araz anlamları söz konusu şeyi meydana getirecektir. Bu noktada tek bir fail illetin tek olmasına rağmen etkisinin çoğalmasının sebebinin o etkiyi kabul edenlerin istidatların çokluğu olduğunu ve bu sebeple de birden çok sebeplisi olabildiğini görüyoruz.

Dolayısıyla imkan anlamının çokluğu ay-altı dünyada son haddine ulaşmış olmakta, bu da birliğe sahip kendiyle özdeş ve diğerlerinden başka olan bu tekil varlıkları ortaya çıkarmaktadır. Evrenin tekil cevherlerden oluştuğunu ve bu cevherlerin çelişmezlik ilkesine tabi olduğunu söylemek, akıl ve varlık düzlemlerini birbirine bağlamaktadır. Yani tekil cevherlerin evrende bulunma düzlemine dair

¹⁸⁷ İbn Sînâ, *Şifa: Metafizik II*, pp. 740.

¹⁸⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât*, pp. 248.

¹⁸⁹ İbn Sînâ, *Şifa: Metafizik II*, pp. 845, İbn Sînâ, *İşarat*, pp. 248.

¹⁹⁰ İbn Sînâ *Şifa: Metafizik II*, pp.846.

¹⁹¹ İbn Sînâ, *Şifa: Metafizik II* pp.849.

¹⁹² İbn Sînâ, *Şifa: Metafizik II*, pp.843.

verilecek her türlü yargı İbn Sînâ'nın aklın yasaları olarak kabul ettiği çelişmezlik ilkesiyle ve dolayısıyla özdeşlik ilkesiyle ifade edilecektir.

Ontolojik olarak bir anlamlar katmanından oluştuğunu ortaya koyduğumuz ay-altı aleminin mümkün varlıkları birlikleri sayesinde kendileriyle özdeş diğerlerinden başkadırlar ve kendilerinde bulunan anlam katmanları maddî anlam, maddî suretsel anlam ve türsel suretsel anlam şeklindedir. Bu anlamlara varlığın eklenmesiyle birlikte türsel suretin gereği olarak hiçbirine indirgenemeyecek bir bütün araz anlamlarıyla birlikte taayyün etmekte, dışın kendisi olmaktadır. Taayyün eden bu bütün, arazlarından soyutlanıp aklî anlam haline geldiğinde söz konusu aklî anlamın hariçteki bütünün bir parçası olarak var olduğu ortaya çıkar. Söz konusu bu durum İbn Sînâ tarafından hariçte var olanın sadece duyulur olduğu ve duyulur dışında bir varlık türünün bulunamayacağını söyleyenlere karşı bir delil olarak da ortaya konulmuş, aynı türün fertlerinin tek bir mevcut anlama sahip olabileceğinin açık olduğu ifade edilmiştir. İbn Sînâ'nın burada kastettiği özellikle aklî anlamdır.

Bu hususla birlikte sonuç olarak, İbn Sînâ'nın Eflâtuncu ideleri reddetmesine rağmen varlığın dışta bulunuşu içermesi¹⁹³ sebebiyle Tanrı'nın dışta bulunduğunu ve ay-üstü alemdeki varlıklar ile ay-altı alemdeki varlıkların mümkün olmaları sebebiyle dışta bulunmayı içermemelerinden dolayı kendilerinin mahiyetini oluşturan anlam katmanlarına varlık anlamının eklenmesiyle ve yanısıra Tanrı'nın da varlığın dışta bulunuşu içermesi sebebiyle dışı oluşturduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁴

Katmanlı bulunuş teorisinin ontolojik olan bu cihetini mantıksal olanla da ilişkilendiren İbn Sînâ bir şeyin bilgisine erişmenin yolunun elde edilmek istenen bir kavram yahut yargıya yönelik olacağını, araştırılan kavrama ulaştıran şeyin de tanım ve betimi içine alan kavlu's-şarih olacağını belirtir. Buna göre araştırılan yargıya ulaştıran şey ise tümevarım ve tümdengelim içine alacak olan kanıt olacaktır. Dolayısıyla bilgiye ulaşmak için bilginin araştırılan yönünü derinliğine kavramaktan (*tefattun li'l-cihe*) başka bir yol yoktur.¹⁹⁵ Bilinmeyen bilini hale gelmesinin bir kavram yahut yargı içinde olacağını ifade eden filozof bir şeyin kendisini o şey yapan ve ondan ayrılmayan yüklemeleri ile o olmaksızın da o şeyin o şey olarak kalmaya

¹⁹³ Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine- Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme", *Nazariyat*, c.1, sayı:1, (Ekim 2014) s.37.

¹⁹⁴ Ay-üstü alemdeki varlıkların kendilerini bilen bir özne olmaksızın ayanda var olduklarına dair ayrıca bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz yayınları, 2002, s.311.

¹⁹⁵ İbn Sina, *el-İşârât*, pp.12, s.5-6.

devam edeceği yüklemeleri birbirinden ayırt eder. Söz konusu yüklemelerden zatî olanlar öznelerini kaim kılan kurucu yüklemelerdir ve filozof bu yüklemelerle varlığın tahakkuku için gerekli olanları kastetmediğinin altını çizerek varlık-mahiyet ayırımına göndermede bulunur. Dolayısıyla asıl kastedilen öznenin varlığının değil mahiyetinin muhtaç olduğu yüklemidir. Bu yüklemelerin özelliği ise zattan hiçbir şekilde olumsuzlanamamalarıdır.¹⁹⁶

Epistemolojik cihetten ontolojik cihete aradaki paralelliği göstermek için geçiş yapan filozof mahiyeti olan her şeyin ya dış varlıkta (enne kulle şeyin fe inneha innema tetehakkaku mevcudeten fi'l-ayan) ya da zihinlerde tasavvur edilmesinin (mütesavviraten fi'l-ezhan) ancak parçalarıyla birlikte olacağını (bi en yekune eczauha hadiraten maaha) ifade eder.¹⁹⁷ Peki hariçte ve zihinde mevcut olarak tahakkuk eden bu mahiyetin söz konusu varlık düzlemlerinde mevcut olarak bulunması mahiyetin varlıktan ayrı bir anlam olmadığını gösterir mi? İbn Sina açıkça varlığın kendi kaim kılıcısı olmadığı bir hakikatin var olduğunu ve varlığın her iki düzlemde de sadece onun hakikatine eklenen bir anlam olduğunu söyler.¹⁹⁸ Peki varlık mahiyete eklenen bir anlam olmasaydı da mahiyetin kaim kılıcı sebebi olsaydı, diğer bir deyişle varlık-mahiyet ayrımı yapılmamış olsaydı ya da ayrım sadece isimsel bir ayrım olsaydı taayyün etmiş şeyin varlık ve mahiyetinin zihinde bir temsiline olması mümkün olur muydu? Filozof varlığın mahiyetin mukavvimi olması durumunda zihinde ne varlığın ne de mahiyetin bir temsili olmasının mümkün olmayacağını ifade etmektedir.¹⁹⁹ İbn Sina'nın temsilden kastının şeyin hariçtekine eşit bir suret olduğunu kendi ifadelerinden biliyoruz. Dolayısıyla filozof varlık-mahiyet ayrımı yapmayanların bir şeyin anlamının insanın zihninde hariçtekine eşit olarak temessül etmesinden zihinde zihnî varlık olarak mevcut olmayı anlamamış olduklarına işaret etmektedir. Buna göre bir düşünür varlık-mahiyet ayrımı yapmadığı sürece filozofa göre bir şeyin zihinde dıştakine eşit olarak temessül etmesinden ve dolayısıyla bu temessül edenin ve husul edenin o şeyin mevcut anlamı olmasından söz etmek imkansızdır. Bu noktada filozofun varlık-mahiyet ayrımının bir sonucu da olan zihnî varlığın metafiziksel bir iması olduğunu, varlık-mahiyet ayrımı yapmayan bir teorisinin ise bir şeyin anlamı hususunda metafiziksel imadan kopuk, dolayısıyla salt bir

¹⁹⁶ İbn Sina, *el-İşârât*, pp. 13, s. 6.

¹⁹⁷ İbn Sina, *el-İşârât*, pp. 14, s. 7.

¹⁹⁸ İbn Sina, *el-İşârât*, pp. 14, s. 7.

¹⁹⁹ İbn Sina, *el-İşârât*, pp. 14, s. 7.

temsilden bahsettiğini ve bu temsilin hariçtekinin aynı olanı değil ancak onun bir misali, benzeri olan şey olabileceğini kastettiğini söyleyebiliriz.

Filozof şeyin kurucuları olan zatîlerinin yani aslî tabiatlarının kaplamalarında bulunan her bir şahsın kurucusu olduğunu ifade etmektedir. Peki şahıs bu aslî tabiattan mı ibarettir? Mahiyetin katmanlı bulunuşu teorisini anlatırken de ifade ettiğimiz gibi filozof şeyin sadece aslî tabiattan oluşmadığını, şahsın kendisinin de kendi özelliklerini söz konusu bu aslî tabiata eklediğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bahsetmiş olduğumuz katmanlılığın hariçte nasıl dışı oluşturduğu bir kez daha gözler önüne serilmektedir. İbn Sînâ şöyle demektedir: “İnsan olmaklık” örneğindeki gibi kendisinde ihtilaf/farklılık ancak sayı bakımından olan aslî doğa, kaplamasına giren her bir bireyin kaim kılanı olduğu ve ilaveten bireyler, kendilerine has özelliklerini ona (aslî doğalarına) kattıklarından bunlar da zatîlerdir ama kaim kılıcı onlardır”.²⁰⁰

Sonuç olarak, aslî tabiat kaplamında olan her bir bireyin mukavvimidir, bir başka deyişle aslî tabiatın yokluğu bu bireylerin yokluğu anlamına gelir. Ancak aslî tabiat bireyin mukavvimi, değişmeyen parçası ve bireyi oluşturan unsurlara indirgenemeyecek olan anlamı bütüne veren olsa da birey sadece ondan oluşmaz, dış olduğunda arazlarının da bulunması gerekir. Bu durumda mahiyet şahsın bir parçası olur ve parça bütünden başka olur. İnsanlık dolayısıyla zati olarak şahsa nispet edilebilir. Bir bütün olduğunda ise hariçte tahakkuk etmiş olmanın sonucu olarak niceliksel ve anlamsal olarak bölünebilir.

Bir diğer sonuç ise varlık-mahiyet ayrımının zihnî olsun haricî olsun varlığın mahiyete ilave ettiği arazlarla her iki düzleme uygun olarak gerçekleştirdiği farklı belirginlikleri paranteze alarak mahiyetin değişmezliğini temin etmesidir. Bu anlamda mahiyetin kendinde olan itibarı bu değişmezliği sağlamaktadır denilebilir. Söz konusu mahiyet, akla ilk resmedilenlerden zorunluluğun değil imkanın mümkün kıldığı çokluğun bir sonucudur ve varlık genel imkan anlamının özelleştiği her bir durumda söz konusu mahiyete ilişir. Dolayısıyla mümkün olmasına rağmen mahiyet bir sebeplilik içerisinde gerçekleştiğinden o sebep ya da sebepler dolayısıyla zorunlu olur. Bu bağlamda olmak üzere şeyin sebepleri ile tahakkuk ettikten sonra kendisine ilişkin arazları hem varlık ve mahiyetten kaynaklanmaları açısından hem de söz konusu zihnî ve haricî varlık düzlemlerinde olmalarına göre farklılaşır. Şimdi de söz konusu illet-malül ilişkisini kısaca ele alabiliriz.

²⁰⁰ İbn Sînâ, İşarat, pp. 14, s.7.

1.2.4. İlet-Malül İlişkisi:

Söz konusu *illet-malül ilişkisi* bütün alemleri kapsayan ve ay-üstü alemde koşulsuz, ay-altı alemde ise bütün koşulların yerine gelmesi ve engellerin ortadan kalkmasına bağlı olarak zorunluluk niteliğine sahip bir sebeplilik öğretisidir. Filozofun varlık sahasında sebepliliğin hangi şeyler arasında geçerli olduğuna dair yaptığı açıklamalara göre, akıl aklın sebebi olabilir, ancak nefis nefsin, cisim de cismin sebebi olamaz. Ancak araz arazın sebebi olabilir. O da niteliğin başka bir niteliğe intikalinden ibarettir. Yine madde sebep olmaz ancak varlık imkanına sebep olabilir. Dolayısıyla madde ve sureti bir araya getiren sebebin de ay-altı dünyada bulunmayan varlık veren bir fail olması gerekir.²⁰¹ Bu sebebin de her birini diğeri aracılığıyla var kılan ancak onların dışında bulunan bir sebep olması gerekir.²⁰² Bu sebeplerin yanında hareket ettirici sebepler olan tabiat ve hazırlayıcı fail, suret vermeyen sebeplerdir ve türlerle gerçek anlamda suret veren ise tamamlayıcı fail sebeptir.²⁰³ Dolayısıyla *hazırlayıcı olan*, maddeyi, verdiği hazırlayıcı dönüşümlerle hareket ettirerek, bir başka deyişle nitelik aktarımıyla sureti almaya uygun hale getirendir.²⁰⁴ *Yardımcı olan*, hareket ilkesinin bir parçası gibi olup hareketin ilkesi asıl ile yardımcı olanın toplamıdır. Bunlar filozofa göre tabii durumlar açısından fail nedenlerdir. *Tamamlayıcı* ise kuvveden fiile çıkararak sureti verendir ve doğal türlerin suretlerini veren olarak söz konusu doğal nesnelerin dışındadır.²⁰⁵ Sonuç olarak, fail ya maddeyi hazırlayarak sebeplinin yakın sebebi değil, sebepliye yakın olan maddenin var kılınmasının sebebidir yahut sureti vererek yakın suretin var kılınmasının sebebi olur.²⁰⁶

Peki söz konusu nesnelerin kendinde gayeli olmalarının sebebi nedir? Filozofa göre bunun kaynağı Tanrı'nın inayetidir, çünkü o aracı sebepler vasıtasıyla doğrudan olmasa da tabiatın ve iradenin son sebebi olduğu gibi²⁰⁷ onların sebepliliğiyle ortaya çıkan arazî sebeplerin yani tesadüf ve şansın da son sebebidir.²⁰⁸ Dolayısıyla inayet

²⁰¹ İbn Sînâ, Mübahasat, s.68.

²⁰² İbn Sînâ, İşaretler ve Tenbihler, s.88.

²⁰³ İbn Sînâ, Metafizik, c.3 pp.815, s.139, "Doktor, sağlık vermez, sağlık için madde ve aracı (alet) hazırlar (yuheyyi'). Sağlığı veren ancak doktordan daha üstün bir ilke olabilir. Bu, maddeye bütün suretleri veren ve zati maddeden daha değerli olan bir ilkedir (mebde)".

²⁰⁴ Mehmet Fatih Kılıç, "İbn Sînâ'nın Sebeplilik Teorisi", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.180.

²⁰⁵ İbn Sînâ, Fizik, pp.74, s.81.

²⁰⁶ İbn Sînâ, Fizik, s. 82.

²⁰⁷ İbn Sînâ, Metafizik, s.185.

²⁰⁸ İbn Sînâ, Metafizik, s.185, Caterina Belo, **Chance and Determinism in Avicenna and Averroes**, Islamic Philosophy, Theology and Science serisi, vol.69, H.Daiber (ed.), Leiden-Boston, 2007, s.43.

nesnelerin kendinde gayeli olmalarının sebebi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple de filozof Demokritos gibi atomcuların mekanizm anlamındaki tabiat fikrinin karşısına gaye anlamındaki tabiatı koymuştur. Söz konusu tabiat Tanrı'dan başlayarak aracı illetlerin dolayısıyla zorunlulukla meydana gelen bir tabiattır. Bunları bilmenin keyfiyetine gelince İbn Sînâ, insanın “yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve onların doğalarını bilme imkanı verilseydi, kuşkusuz, gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyetini öğrenirdi” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Filozof müneccimin dahi bu konuda başarılı olamayacağını söyleyerek tedrici bir sorgulama yapmaktadır. Öncelikle meydana gelecek şeylerin sebepleri etken-edilgen, doğal ve iradi olanlar ile göksel durumlar ve önce ve sonraki yersel durumlarla tamamlanıp tek başına göksel olanlar değildir. Dolayısıyla bir şeyin doğasını bilmek için bunların sebebinin tam olarak bilinmesi gerekir. Buna göre müneccim, (i) Meydana gelen her türlü oluşun tek bir cins olan göksel sebebini bilir, (ii) onun bilgileri kesin kanıta dayanmaz, dolayısıyla gökteki bütün durumları kuşatması mümkün değildir, (iii) Ancak kuşattığını varsaysak bile her zaman bunun böyle olduğunu bilemez. (iv) Hepsini hem doğası hem fiili açısından bildiğini varsaysak onun var olup olmadığını bilemez. (v) Felekteki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi vermenin gerçekleştirebileceği herhangi bir hesap yöntemi yoktur. (vi) Bunun da müneccim tarafından gerçekleştirildiğini varsaysak bile -başta söylediğimiz gibi- bütün hadiseler etken-edilgen, doğal-iradi, göksel durumlar ve yersel durumlar arasındaki karışımlarla meydana geldiği için sadece göksel durumlarla bunlar meydana gelmez. O halde felsefi öncüllerini doğru kabul etsek bile müneccimlerin bu hususlardaki görüşlerine güvenemeyiz.²⁰⁹ Böylece İbn Sînâ, şeylerdeki gayeliliğin ve hatta tesadüfün nihai sebebinin Tanrı'nın inayeti olduğunu söylemiş, ancak onları tam olarak bilme ve künhüne vakıf olmak için aralarındaki sebep-sonuç ilişkisini takip edemediğimiz yersel ve göksel olayları bilmek gerektiğini ifade ederek sınırlı bilgimize dikkat çekmiştir. Nitekim o gök cisimlerinin hareketlerine ilişkin gayelerin mahiyetlerinin künhüne vakıf olmanın beşerin gücünün eksik olmasından kaynaklandığını ifade ederek insanın gurbet aleminde diğer şeylerin bile künhüne vakıf olmakta güçlük çektiğini bu durumda bunu anlamamasının tabii bir durum olduğunu söyler.²¹⁰ Tanrı

²⁰⁹ İbn Sînâ, Metafizik, s.185-186.

²¹⁰ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, s.148, İbn Sina, el-İşarat ve't-Tenbihat, trc. ve şerh: Hasan Melikşahi, Türkçesi: Tahir Uluç, s.391. Şeylerin hakikatlerinin künhüne vakıf olmayacağımıza filozofun başka bir ifadesi için bkz. İbn Sînâ, Talikat, pp.637, s.360.

ise bütün bunları kendine layık olan bir tarzda bilir ve var olan her bir şey ondan dolayı olarak meydana gelir.²¹¹

Ancak dikkat edilmelidir ki, bilmenin sınırlılığı şeylerdeki tabiatın nihai ilkesinin Tanrı olması koşuluyla bütün aracı illetler vasıtasıyla meydana gelen zorunlu bir tabiatın olduğu düşüncesini ortadan kaldırmamıştır. Peki böylesi bir doğanın meydana gelme süreçlerinin karmaşıklığı özne olarak insanın bilgisinin hangi sınırlılıklarıyla kuşatılmıştır? Başka bir ifadeyle bunların doğalarının hiçbir şekilde bilinemediği mi söylenmektedir? Filozof, zorunlulukla meydana gelen bu doğaların bilinebileceğini, bunun başta mizaçlar ve güçler olmak üzere maddeyi belirli bir istidatla özelleştiren hazırlayıcıları ve yardımcıları bilmemizle mümkün olacağını düşünmektedir. Yani kısaca, onun mizaç teorisi gereği, sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi özellikler algılanabilir, onların çeşitli oranlarda ve tarzlarda bileşimlerinden de ikincil nitelikler meydana gelir. Dolayısıyla iki katmanlı bu teori nihai olarak bu özelliklere bağlı bir tabiat fikrini kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu söz konusu mizaçlar ve güçlerle ortaya çıkan tabiatın sebep-sonuç ilişkisini bütün tabiatlarda takip edebildiğimiz anlamına gelmemektedir. Nitekim filozof, işaret ettiğimiz bütün hususları içine alacak şekilde, garip durumların (umûru'l-garîbe) doğada üç ilkeden kaynaklandığını ifade etmiştir. (i) Nefsanî heyet (ii) kendine özgü bir kuvvet ile mıknaatın demiri çekmesi²¹² örneğinde olduğu gibi, unsursal cisimlerin özellikleri (iii) göksel kuvvetler, ki onlarla cisimlerin mizaçları (emzice) arasında kendilerine özgü konumları olan yersel cisimler ve edilgin yersel durumlar bulunmaktadır. Bunlar garip durumların ortaya çıkmasının sebebidir.²¹³ Bütün bu işaret edilenlerden ortaya çıkmış olmalıdır ki, söz konusu meydana gelen şeylerin sebepleri hazırlayıcı illetler konumunda olan ve maddeyi sureti elde etmeye giderken bir tür varlık konumuna yani bir istidatla özelleşmesine götüren illetler değil, tabiat fikrinin kendisi yani türsel surettir, bu sebeple de şeylerdeki istidatlar yahut mizaçlar -önceki bölümde ele aldığımız üzere- türsel suretin bulunmadığı durumda onun yerine nesnedeki doğanın kendisi olamazlar. Bu durumda mizaçlar seviyesinde kalan bir sebeplilik anlayışının İbn Sînâ'nın işaret ettiği söz konusu garip durumları açıklayamayacağı açıktır, o halde bütün bunlar Tanrı'nın inayetiyle cisimlere verilen türsel surete atfedilmelidir.

²¹¹ İbn Sînâ, Metafizik, s.184.

²¹² Mıknaat örneği özelinde garip şeylerin ortaya çıkış sebeplerine dair bir makale için bkz. Üçer, İbrahim Halil, "Mıknaat Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fizikine Yeni Bir Bakış", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, c.24, sayı: 46, (2019), ss.1-63.

²¹³ İbn Sînâ, İşarat, s.203.

Geldiğimiz bu noktada aslî tabiatın, aklî anlamın mümkünlerde nasıl dışta bulunduğunu ve zorunlu varlık açısından bunun nasıl anlaşılması gerektiğine dair İbn Sînâ'nın düşüncelerinin izlerini sürebiliriz.

1.2.1. Aklî Anlamın Dışta Bulunması:

Soruşturmamızın vardığı sonuçlardan biri dışın madde, cisimsel suret ve türsel suretten oluşan mahiyet ile her aşamada bu mahiyete ilişen arazlar yoluyla taayyün eden şeyin katmanlı yapısının kendisi olduğudur. Söz konusu katmanlı yapı bahsettiğimiz unsurların birbirine basitçe eklenmesi ya da bir arada bulunmasıyla değil o şeyin bütünlüğünün parçaları olacak şekilde bir araya gelmeleriyle meydana gelmektedir. Cisimsel suret ise bütün cisimlerde bulunan bir suret olması sebebiyle ay-altı alemde bulunan varlıkların ortak unsuru olma özelliğini haizdir. O halde ay-altı alem söz konusu olduğunda dışta bulunanın sadece cisim olup olmadığı sorusu sorulmalıdır. Eğer öyleyse, dışın kendisi olan bu katmanlı yapı sadece üç boyutluluğa elverişli olma anlamında cisim olması mümkün olanın kendisine farklı suretlerin eklenmesiyle her bir aşamada özelleşerek dışlaşması/taayyünü olacak, bu yapının içinde duyuya konu olan dışında bir şey de bulunmayacaktır. Bu, aynı zamanda şeyin ne olduğuna dair bütün yargılarımızın sadece duyuya dayanmasını gerektirecek, duyuyu ise şeyleri dışsal ilişkileri yoluyla elde edeceğinden sadece değişime konu olan arazların var olduğu sonucuna varılacak, öte yandan değişimde aynı kalarak o şeyi kendisi yapan bir şeyin olduğu iddiası ise sadece bir faraziyeden en fazla bir dile getirişten ibaret olacaktır. Dolayısıyla dışta bulunduğu düşünülen nesnenin kurucu unsurları da taayyün ettiğinden yani cisme büründüğünden onların akla konu olduğuna dair iddia da temelden yoksun olacaktır. O halde şeylerin akla konu olan mahiyetlerinin olduğunu iddia edebilmenin dışta olanın sadece cisim olmamasını gerektirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

İbn Sînâ hariçte sadece mahsus olan nesnelerin olduğunu düşünenlere hariçte herkese apaçık olarak görünen mahsus cismin kendisinde makul bir anlamın olduğunu ortaya koyarak duyulara konu olan dünyada makulün yerine işaret etmektedir. Söz konusu makul ya da aklî anlam -anlatıda dikkat çekildiği üzere- yüce alemde imkânın mertebeli yapısına paralel olarak farklı uğrak noktalarında anlamca bölünerek ve çoğalarak ay-altı aleme inmiş ve mahsus cisim bu inişin gerekleriyle donanmış olarak onu tahakkuk ettirmiştir. *İşârât*'ta İbn Sînâ bir kısım insanların mahsus olmayanın var

olmasının mümkün olmadığını, dolayısıyla mevcut olanın mahsus olandan ibaret olduğunu düşündüklerini ancak sadece mahsusu dikkate almanın bile onda mahsus olmayan yönleri anlamamıza imkan vereceğini ifade etmektedir:

“İnsanların vehimlerine, mevcudun mahsus olacağı ve duyunun cevheri itibariyle ulaşamayacağı şeyin varlığının imkânsız olacağı ve cisim veya onda bulunan bir şey sebebiyle cismin halleri gibi zatıyla bir mekan ve konumla özelleşmemiş olanın varlıktan hiçbir şekilde payı olmayacağı baskın gelebilir. Sen mahsusun kendisi hakkında düşünmekle ondan onların iddiasının geçersizliğini görmüş olursun. Çünkü sen ve buna muhatap olmayı hak eden bilmektesiniz ki, bu mahsusata bazen tek bir *isim* salt eşadlılık olmaksızın, aksine *tek bir anlama göre* konulabilir. Tıpkı *insan* ismi gibi ki, siz ikiniz onun Zeyd ve Amr hakkında tek bir *mevcud mana* ile (*bi mana vahidin mevcud*) konulduğu hakkında şüphe etmezsiniz. Söz konusu mevcut mana ya hissin kendisine ulaşabileceği bir şeydir veya değildir. Eğer hissin kendisine ulaşabileceği şeyden uzakta olursa inceleme mahsusattan mahsus olmayana doğru çıkar, ki bu ilginçtir. Eğer mahsus ise onun bir konumu vardır, bir yerde bulunur ve belirli bir miktar ile belirli bir niteliğe sahiptir ve bu his ve mütehayyile ile ancak bu şekilde olması hasebiyle duyumsanır ve tahayyül edilir. Her bir hissedilen ve tahayyül edilen ancak bu hallerden biriyle özelleşir. (*yetehassas*) Böyle olduğunda bu halde olmayan için uygun olmaz, dolayısıyla bu durumda farklılaşan pek çok şeye de söylenen olmazdı. O halde insan hakikatinin tek olması açısından, hatta kendisinde çokluğun farklılaşmadığı *asli hakikati* olması açısından duyulur değildir, aksine salt makuldür. Bütün küllilerde durum böyledir”.²¹⁴

İbn Sînâ duyulur olmayan aklî anlamın şeyin kendisi itibariyle sayısal çokluğun mümkün olmadığı aslî hakikati olduğunu açıklarken, duyulurun ne olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu bazı insanların neden duyulur olmayanın varlığının imkânsız olduğunu düşündüğünü de açıklar niteliktedir. Çünkü duyulur olmayan bu anlam duyulur gibi direkt olarak algılanmaya açık değildir. Peki nesneyi duyularla algılanmaya konu kılan hangi özellikleridir? İbn Sînâ söz konusu pasajda nesnenin ancak konum, mekan, belirli bir miktar ve belirli nitelik gibi hallerle özelleştiğini söyleyerek duyulur nitelikleri işaret etmiş olmaktadır. Ancak bu hallere sahip olanlar duyuya ve hayale konu olurlar ve aklî anlamın çoğa söylenmesi gibi söylenmezler. Çünkü onlar duyulurun bu halleri itibariyle farklılaşmışlardır ve ancak bu halleri itibariyle duyuya ve tahayyüle konu olurlar.

İbn Sînâ aslî hakikatin yani türün fertleri için olan ve ortak isim konulmasının da sebebi olan ortak mevcut bir anlamın her şeyin özünü oluşturan o akledilir anlam olduğunu ve onun duyulur, tahayyül edilir ve

²¹⁴ İbn Sînâ, İşarat, pp. 166, s.124.

vehmedilir olan şeyler gibi birtakım hallerle özelleşmediğini ve bu sebeple de kendi fertlerine yani çokluğa yüklenebildiklerini ifade etmektedir.

Kısaca filozof bu pasajda insanların vehimlerinin aksine mevcudun bütün araz kategorileriyle özelleştiği için insanın duyusunun ulaşabildiği şeylere özgü olmadığını, bunların yanında ve onların dışında kendisinde çokluğun farklılaşmadığı aslî bir hakikatin olduğunu ve isimlerin de bu aslî hakikate söz konusu bu mevcut mana sebebiyle konulduğunu, bunun sadece duyulur olanın kendisine baktığımızda bile ortaya çıkabileceğini ileri sürmektedir. Buna göre, aslî hakikat ile nesnenin katmanlı yapısının madde, cisimsel suret ve türsel suretten oluşan mahiyet katmanına işaret eden filozof, işte bu katmanın hariçte duyulur olanla onlara bürünerek ve onlarla özelleşerek bulunduğunu, bir türün fertlerine aynı ismin konulmasına sebep olduğunu ve bu katmanın şeyin aslî hakikati olup sadece makul olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla filozof dışta her ne kadar mahsus olana bürünerek bireyleşse de makul olanın da bulunduğunu söyleyerek, şeyin kendindeligi yani mutlak mahiyeti olmadan işaret edilen bir “bu”ya dönüşemeyeceğini de ifade etmiş olmaktadır.

Filozofun gelebilecek itirazlara karşı cevap sadedinde söyledikleri meseleyi belirginleştirmesi açısından önemlidir. Örneğin insanın organları dolayısıyla fiziksel bir varlık ve bu sebeple de duyulur bir varlık olduğu söylemi sağduyuya aykırı görünmese de İbn Sînâ organlar için durumun insandaki gibi olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi organ olmaları bakımından organ olmalarının onların aklî hakikatleri olmasıdır. Buna göre mevcut olanların vehme ve hisse konu olanlardan ibaret olduğu farazî iddiası da bu durumda vehim ve hissin de vehim ve hisse konu olacağı hatta gerçek hüküm olan aklın dahi vehme konu olması gerekeceği²¹⁵ şeklinde cevaplanabilir.

Hisse ve vehme konu olanlar yeri, konumu, miktarı ve belirli bir niteliği olan şeyler olduğuna göre iddia doğru kabul edildiği takdirde aşk, utanma, cesaret, kızgınlık gibi bu hallere sahip olmamasına rağmen duyulur

²¹⁵ İbn Sînâ, İşarat, pp. 167-168, s.125.

nesnelere ilişkinler de hisse ve vehme konu olamayacaklardır.²¹⁶ Halbuki bunun iddiaya aykırı olduğu açıktır.

İbn Sînâ'nın duyulurun ne olduğunu ortaya koyup söz konusu duyulurda dahi duyulur olmayan anlamın bulunduğu işaret etmesi duyulur olandan ve eklentilerinden soyut olan zatların var olmasının çok daha mümkün olduğu²¹⁷ iddiasına zemin teşkil etmiştir. Filozof şeyin kendiliğine, mahiyetine dair olan söylemlerini dışta mahsusta mahsus olmayan bir anlamın olduğunu ortaya koyarak hak olan her şeyin, yani her bir mevcut zatî hakikatin kendisine işaret edilemediğini ifade eder. (*Kullü hakkın fe innehu min haysu hakikatuhu'z-zâtiyye elletî biha hüve hakkun fe hüve muttefekun vahidun gayru muşarin ileyh*) Öyle ki bu zatî hakikat, nesnenin katmanlı yapısının kendisine işaret edilemeyen, yani arazlarla özelleşmemiş olan mahiyetin, mevcut anlamın, hakkın, zatî hakikatin ve aslî doğanın kendisidir. İbn Sînâ bunu bir sonuç olarak ortaya koyduktan sonra böyle bir hakikatin ve mahiyetin varlığına nasıl ulaşacağını sormaktadır.²¹⁸ Filozofun söz konusu hakikatin varlığına nasıl ulaşacağını sormasının sebebi mahiyetin mahiyet olmak bakımından varlıktan ayrı oluşu ve varlığın ona ilişmesinin bir nedene bağlı olmasıdır.²¹⁹ Her mevcudun zatî hakikati kendisine işaret edilemeyen ise ve varlığını metafizik illetten alıyorsa söz konusu metafizik illetin hakikatinin bizatihi tüm bu ilişkinlerden uzak olması daha önceliklidir.

Filozof mahiyetin tanımına varlığın dahil olmadığını söyler ve bu sebeple madde ve suretin mahiyetin, fail ve gayenin ise varlığın nedenleri olduğunu ifade eder.²²⁰ Buna göre mahiyet kendisine işaret edilemeyen varlık ile yine kendisine işaret edilemeyen anlamsal çokluğu oluşturan maddî ve surî illetler sebebiyle taayyün eder. Madde ve suret mahiyetin kurucularıdır ve bu halleriyle kendisinde çokluk bulunduran bir birlik oluştururlar. Söz konusu birlik kendisine işaret edilemeyen ve duyulur olanın eklentilerinden yoksun olan makul bir anlam olup bir türün bütün fertleri tarafından paylaşılan aslî doğadır. Söz konusu aslî doğa ancak fail ve

²¹⁶ İbn Sînâ, İşarat, pp. 168, s.125.

²¹⁷ İbn Sînâ, İşarat, pp. 168, s.125.

²¹⁸ İbn Sînâ, İşarat, pp. 169, s.125.

²¹⁹ İbn Sînâ, el-İşarat, pp. 170, s.126.

²²⁰ İbn Sînâ, el-İşarat, pp. 170, s.126.

gaye nedenlerle var olur. Bu sebeple de insan bir mahiyetin varlığından şüphe etmesine rağmen mahiyetin kendisinin zihnî varlığı sebebiyle kendisinden şüphe etmemektedir.

Varlık hiyerarşisinin en üstünde anlam ve nicelik açısından bölünmeyen bir varlık olan Zorunlu Varlık bulunmaktadır.²²¹ (*fe vâcibu'l-vücûd lâ yenkasimu fi'l-ma'na ve lâ fi'l-kemm*) Mevcutların tümü Zorunlu Varlık'ın kendisinden, kendisinden başka bir varlığın taşmasıyla ve söz konusu varlığa imkanın²²² eşlik etmesi sebebiyle belirli bir noktaya gelene kadar anlamca, ay-altı alemde ise hem anlamca hem de niceliksel olarak bölünmeye başlar.

Buna göre niceliksel ve anlamsal bölünme (*kısmetü'l-kemmiyye ve kısmetü'l-maneviyye*) duyulur cisimde gerçekleşir ve böylece nesnede çokluk meydana gelir. Söz konusu bu ikili bölünme de heyula ve surete tekabül eder. Ayrıca her bir duyulur cisim ve onunla ilgili olanlar el-Evvel'in tersine nedenlidir.²²³

İbn Sînâ bizatihi ayrılmış olmakla nitelediği²²⁴ (*hüve munfasılun bizatihi*) Tanrı'dan selbettiği özellikleri mümkün varlıkların bir kısmı için olumlamaktadır. Tanrı'nın ortağı, zıddı, cinsi, faslı, dolayısıyla tanımı olmadığını, ona işaret edilemeyeceğini²²⁵ ve maddeden, bağlardan beri olduğunu²²⁶ söylerken duyulur mümkün varlıkların özelliklerini de ortaya koymuş olmaktadır. İşte bütün bunlardan beri olan da zatından dolayı akleden ve yine zatından dolayı akledilendir. Buna göre duyulura işaret hissî işaret olsa da Tanrı'ya ancak sarîh aklî bir irfanla işaret edilebilmektedir.²²⁷

İbn Sînâ el-Evvel'in sübutunu, birliğini ve eksikliklerden beri olduğunu ispat etmede varlık dışında bir şeye ihtiyaç duyulmadığını öyle ki

²²¹ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.186, s.131.

²²² Bir şeyin bir sebepten dolayı var olduğu söylendiğinde onun zorunlu olduğu söylenebilir, ancak söz konusu zorunluluk özsel değil, sonradan kazanılmış bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. İmkan ise var olup olmadığı bir şart olarak eklenmediğinde salt mahiyet için söz konusu olur. Toby Mayer, Burhan, s.263. Allan Back, kategorik ve basit bir yüklemlemede modalite sorulduğunda modun kendinde mahiyetler seviyesinde belirlendiğini, bu seviyede zamandaki varlığın düşünülmediğini, modalitenin varlığa değil mahiyete ve kavramların tanımına dayandığını ifade etmektedir. Alan Back, "Avicenna's Conception of the Modalities, Vivarium, 30 (1992), s. 239-242.

²²³ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.188, s.131.

²²⁴ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.189, s.131.

²²⁵ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.192, s.133.

²²⁶ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.193, s.133.

²²⁷ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.192, s.133.

bu yolun O'nun yaratması ve fiilini zikretmeye bile ihtiyaç duyulmayacak kadar sağlam bir metot olduğunu ifade etmektedir. Bu ispat ona göre sıddiklerin hükmü olarak tanımlanmaktadır. Ancak filozof, afakta ve enfüste deliller olduğunu belirten ayette belirtildiği gibi bir gurup insan için varlık dışındaki şeylerin de Tanrı'nın varlığına, birliğine delil olduğunu kabul etmektedir. Ancak asıl yol O'nun varlık ve birliğini ispat için hiçbir fiiline başvurmayaya bile ihtiyaç bırakmayan sıddiklerin yolu ve hükmüdür.²²⁸

Sonuç olarak, İbn Sînâ zorunlu ve mümkün şeklinde yaptığı varlık taksimini neden kavramıyla ilişkilendirmek suretiyle varlık ve mahiyet ayrımını yapmış, ancak birtakım şeylerin bir araya gelmesinden oluşmadığı ve dolayısıyla bu şeyler kendinden önce bulunmadığı için kendisinde maddi ve anlamsal hiçbir çokluğun ve bu sebeple de bölünmenin olmadığı, dolayısıyla herhangi bir mahiyete sahip olmayanın ve varlığı için herhangi bir nedene ihtiyaç duymayanın Zorunlu Varlık olan Tanrı olduğunu ifade etmiş, mümkün varlıklara izafe edilen bütün sıfatları O'ndan olumsuzlamak suretiyle varlık olmak bakımından varlığın O'na şahit getirilmesi demek olan bu yolun en sağlam ve şerefli yol (eşref ve evsak) olduğunu ortaya koymuştur.²²⁹

Söz konusu mahiyetin İbn Sînâ'nın belirttiği gibi ister dış dünyada isterse zihinde var olsun, var olmak için bütün parçalarıyla birlikte bulunması gerekir. Bir şeyin aslî hakikati, zatî hakikatidir ve söz konusu hakikat bir şey olarak dışı oluştururken soyutlama yoluyla da insan zihninde bulunmaktadır. Öyleyse dışı oluşturan unsurlardan biri olan mahiyetin zihinde bulunabilmesi için soyutlama ameliyesinde öznenin nesnenin hangi katmanlarını hangi sırayla nasıl soyutladığını ve nihai olarak aklî anlamın zihin düzeyinde bulunabilmesinin nasıl mümkün olabildiğini ele alabiliriz.

1.3. Aklî Anlamın Elde Edilme Sürecinin Teşrihi

²²⁸ Ayrıca bkz. Toby, Mayer, Burhan, s. 261. Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", **Interpreting Avicenna Critical Essays**, Peter Adamson (ed.), 1. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s. 147.

²²⁹ İbn Sînâ, el-İşarat, pp.194, s.133,

“İnsana özgü özelliklerin en özeli, maddeden soyutlanmış tümel aklî anlamları anlattığımız ve açıkladığımız tam bir soyutlama ile tasavvur etmesidir, aklî bilinenlerin tasavvuru ve tasdiki olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaşmasıdır.”²³⁰ Nesnenin bir anlamlar katmanı olarak bulunuşunun teşrihinden sonra öznenin aklî anlamı veya mahiyeti bilme ile sonuçlanacak olan bu katmanları bilme ve soyutlama sürecinin teşrihini yapmak istiyoruz. Kendisi de soyut bir nefse sahip olup dışta bir anlam²³¹ olarak var olan ve bölünmediği için tek bir özelliğe yani bilme özelliğine sahip olan²³² öznenin söz konusu özelliği İbn Sînâ tarafından -alıntılanan pasajda görüldüğü gibi- nesnenin maddeden tam olarak soyutlanmasından sonra gerçekleşen aklî anlamı elde etme olarak ortaya konulur. Öznenin aklî anlama ulaşmasının ilkesi ise faal akıl ile ittisalidir. Dolayısıyla söz konusu teşrihte, öznenin faal akılla ittisal sonucu aklî anlama erişmesinin öncesinin iç duyular tarafından nasıl bir soyutlama faaliyetine konu kılındığı, söz konusu faaliyetin hangi aşamaları içerdiği ve aklın bu soyutlama faaliyetindeki rolü ile faal aklın öznenin akledilir anlamı elde etme hususundaki rolünü tüm bu idrak faaliyetine zemin teşkil edenin neler olduğunu ortaya koymak suretiyle tetkik edeceğiz.

İbn Sina’nın akledilir formların elde edilişine ilişkin söyledikleri farklı şekillerde yorumlanmış; bu yorumlar da genel olarak teorinin sadece soyutlama tarafını dikkate alanlar ile sadece faal akıldan gelen feyzi dikkate alanlar ve nihayet her iki tarafı da dikkate alanlar olarak sınıflanmıştır. Aklediliri elde etmede tek bir tarafı dikkate alanlar, diğer tarafı mecaza indirgemıştır. Mesele akledilirlerin başlangıçta nereden geldiği, yani onların ilk mekanlarının neresi olduğudur. Akledilirler Faal Akıl’dan mı gelmektedir yoksa duyulur suretlerin deposu olan hayalde bulunanlar üzerinde aklın gerçekleştirdiği soyutlama fiili sonucu mu meydana gelmektedir? Teorinin farklı boyutlarını savunan tarafların üzerinde uzlaştıkları iki nokta vardır: Birincisi, ilk akledilirlerin kaynağının faal akıl olduğu, ikincisi ise öznenin aklının deposu olmadığı için hatırlama

²³⁰ İbn Sînâ, Kitâbu’n-Nefs, pp.284, s.362.

²³¹ İbn Sînâ, Kitâbu’n-Nefs, pp.307, s.390: “Nefsin mevcut olup bedeninin mevcut olmamasına gelince bu mümkün olduğunda, bir nefsin sayıca [diğer] bir nefisten başka olması mümkün olmaz. Bu bütün her şeyde mutlak anlamda böyledir. Zira zatları sadece mana olan şeylerin türleri şahıslarıyla çoğalır...”.

²³² Ömer Türker, **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, s.56.

esnasında bir kez aklettiklerini almak üzere yöneldiği yerin yine faal akıl olduğudur.²³³ Bu hususla ilgili olarak biz teorinin tek bir unsura indirgenmesinin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Dolayısıyla -ayrıntıları metnin ilerleyen sayfalarında ele almak üzere- hem filozofun ifade ettiği gibi hazırlık anlamında soyutlama hem de faal aklın feyzi, akledilirin özne tarafından elde edilmesinin iki unsuru olarak tek bir teorik çerçeve içerisinde karşımıza çıkmaktadır.

İbn Sînâ'ya göre öznenin bilmeye konu olan nesneleri kendisinden bağımsız olarak ve bir yığın olarak değil birliğe sahip bir bütün olarak hariçte bulunurlar ve bu sebeple herhangi bir zihnî inşaya konu olmazlar. Buna göre öznenin söz konusu nesnelerin haricî varlıklarını bilmesi, her ne kadar idrakin başlangıcında gerekli olsa ve söz konusu nesnenin sureti kendilerinde meydana gelse de dış duyuları ve vehim hariç iç duyuları yoluyla değil aklıyla veya vehmiyle gerçekleşir. Böyle olduğunun göstergelerinden biri söz gelimi aklî melekelerini kullanamayan bir kişinin hariçte bir varlığı olmamasına rağmen ortak duyusunda gördüğü suretlerin hariçte var olduklarını düşünmesidir. Yine rüya gören de hariçte olmayan şeyleri görmesine rağmen onları gerçek zanneder, bu ise filozofa göre aklın tedbirinden uzak olduğu için onları gerçekten gördüğünü tahayyül etmesinden kaynaklanır.²³⁴

Buna göre aklî anlamı elde etmeyi mümkün kılan, nefsin bedende - diğer suretlerin maddede bulunmasında olduğu gibi- muntabı olmayıp onunla beraber (mukarenet) ve bedenle meşgul²³⁵ olan soyut bir nefis olarak mücerret ben bilgisine sahip olmasıdır. Buna göre insanda makulleri kabul etmek suretiyle alan bir cevher vardır ve bu cevherin mahalli mücerret olup cisim ve cisimle kaim olmadığı için kendisi de kendisine yerleşen makul de bölünmez.²³⁶ Diğer bir deyişle kendisi de dışta bir anlam olan nefis dışta bulunamayan anlamların taşıyıcısı konumunda olan bir cevherdir.²³⁷

²³³ Stephen R. Ogden, "Avicenna's Emanated Abstraction", **Philosopher's Imprint**, vol.20, nu.10 (April 2020), s.3. Bu meselenin taraflarıyla ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Ömer Türker, İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, s. 35-38.

²³⁴ İbn Sînâ, Talikat, pp.288, s.192.

²³⁵ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. s.250, s. 321.

²³⁶ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp.293, s.372-373.

²³⁷ Ömer Türker, **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, s.60. Black, İbn Sînâ'nın zayıf anlamda bolluk ilkesini, yani her mümkünün akılda var olması gerektiğini kabul ettiğini, bunun yanında her mümkünün

Aklın mücerret bir varlığı olduğunu, kendisini bilmesi başta olmak üzere tüm idrak faaliyetinin zeminine yerleştiren İbn Sînâ aklın söz konusu mücerret varlığına dair birtakım deliller ileri sürer. Bu noktada karşımıza çıkan sorulardan biri aklın makullerini nicelik, nitelik, mekan ve konumdan soyutlamasının soyutlanmış olan şeye mi yoksa onu alana nispetle mi olduğu sorusudur. Bir başka deyişle makulün varlığı harici midir yoksa akılda tasavvur edilmiş olarak mı bulunmaktadır? Makulün makul olması bakımından hariçteki varlığını kesin bir dille reddeden İbn Sînâ onun akılda konum ve mekandan ayırık olarak kendisinde herhangi bir bölünme olmaksızın bulunduğunu ifade eder.²³⁸ Dolayısıyla tersinden bakılacak olursa şayet suret cismanî bir maddeye nakşolmuşsa bu, orada makul olarak bulunamadıklarını, tikel şeylerin bölünmüş olan görüntüleri olduklarını ve her bir parçasının da zatın bir parçasına kuvve veya fiil halinde bir nispeti olduğunu gösterir.²³⁹

Meselenin başka bir yönü filozofun arazların basit oldukları halde cisimlere hulul ettiği gibi basit olan makullerin cisimlere hulul etmesinin neden mümkün olmadığı sorusuna verdiği cevaptır. Buna göre “basit ve bir olan şeyler bir maddede ancak bir tür bölünme durumunda bulunabilirler” kuralı gereği suretler ve arazlar basit ve bir olmaları açısından cisimlerde bulunamazlar. Bir başka deyişle onların cisimlerdeki bulunuşu değil ancak akıldaki bulunuşları basit ve birdir.²⁴⁰ Kısaca, madde ve suretten oluşup dışarıda arazlarıyla tahakkuk etmiş olan bir şeyde makul, basit haliyle bulunamaz. Bütün bunlar bölünmeyen makulün bölünmeyen bir mahalde yani soyut bir cevherde bulunması gerektiğini gösterir.

Nâtık nefsin mücerret olduğunun delillerinden birisi de zatını akletmesi, organını akletmesi ve aklettiğini akletmesidir. Dolayısıyla öznenin ne akletmesi ile zatı arasında herhangi bir organ, ne zatıyla organı

hariçte var olması gerektiği anlamında söz konusu ilkesinin güçlü halini kabul etmediğini ifade eder. Buna göre gerçek olmayan suretler imkansızdır, çünkü onların bir şekilde zorunlu varlıkların fiillerinin sonucu olması imkansızdır. Dolayısıyla İbn Sînâ’nın tümel tabiatlarına bolluk ilkesi uygulandığında, gerçek mümkün doğanın sonsuza kadar var-olmayan olarak kalamayacağı görülür. Dolayısıyla söz gelimi Anka’nın hiçbir şekilde var olmaması ve var olmayacak olması, onun varlığının tanım yoluyla imkansız olmasına sebep olur. Deborah Black, “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Vol.8 (1997), s.5.

²³⁸ İbn Sina, Kitabu’n-Nefs, pp.294, s.374.

²³⁹ İbn Sina, Kitabu’n-Nefs, pp.295, s.375.

²⁴⁰ İbn Sînâ, Mübahasat, s.205.

arasında bir organ ne de zatıyla aklettiğini akletmesi arasında bir organ vardır. Bu sebeple aklî güç zatını herhangi bir organının suretinin dolayımı olmaksızın akleder ve aklettiğini de akleder. O fiilinden önce bizatihi vardır. Aksi durum yani fiili vasıtasıyla var olması söz konusu değildir. Duyular tam da bu sebeple yani fiillerini yerine getirmek için alet kullanmak durumunda oldukları için zatlarını, aletlerini ve idrak ettiklerini idrak etmezler.²⁴¹ Dolayısıyla idrak ettiklerine de bilgi denilemez. İşte bu sebeple duyular harici bir şeyi algılayabilmelerine rağmen kendilerini ve idrak ettiklerini idrak edemezler.²⁴² Özetle, aklî gücün tersine bir organla idrak eden güçler zatlarını, kendilerini idrak ettiklerini idrak edemez ve fiillerin çok olması idrak gücünün azalmasına sebep olur.²⁴³ Nitekim hayvanların kendi zatlarını idraki böyledir. Onlar zatlarını zatlariyle veya kalp olan aletleriyle değil vehim olan aletleri vasıtasıyla idrak ederler.²⁴⁴

İbn Sînâ çıkarımsal olmayan ben bilgisine işaret ederek onun birinci tekil şahsa özgü olduğu ve kişinin kendisine karşı kör olmasının mümkün olmadığı görüşündedir. Uyuyan ve sarhoş olan bir kişi bile kendisinden büsbütün habersiz olamaz. Filozof bir adım daha ötesine gidip boşlukta asılı duran ve kendisini tikelleştiren hiçbir şeyin farkında olmayan bir kişinin yine de kendi varlığının farkında olduğunu söyler.²⁴⁵ (fekad gafelet an külli şeyin illa an sübuti inniyyetihâ) Dolayısıyla kişi her ne kadar ifade etme noktasında duyuların hazırlığına ihtiyaç duysa da kendini ne bir kuvveye ne de bir vasıtaya ihtiyaç duymaksızın idrak eder. (fe bakıye en tudrike zateke min gayri iftikari ila kuvvetin uhra ve ilâ vasatın) Diğer bütün bilme türlerinde ise hem kuvveler hem de vasıtalar bulunmaktadır. İşte öznenin zatını bu şekilde bilmesi diğer tüm bilgilerini üzerine inşa ettiği zemini oluşturur ve aklın diğer bütün bilinenleri almak için kuvve halinde hazır olduğuna işaret eder.²⁴⁶ Bu bilgilerden evvelî olanlar ise diğer tüm bilgiler

²⁴¹ İbn Sina, Mebde ve Mead, p.154.

²⁴² İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp.298, s.378.

²⁴³ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp.301, s.384.

²⁴⁴ İbn Sînâ, Mübahasat, s.204.

²⁴⁵ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.136, s.107.

²⁴⁶ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s.68. İnsanın çıkarımsal olmayan ben bilgisine dair İbn Sînâ dahil İslam felsefesi geleneğini içine alan bir çalışma için bkz. Jari Kakua, **Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond**, Cambridge University Press, 2015.

gibi faal akıldan gelmekte olup²⁴⁷ mücerret ben bilgisinden sonra tüm diğer bilgilerimizin zemininde bulunur.²⁴⁸

İbn Sînâ nefsin yaratılıştan fitrî bir istidat olarak öznedede var olan nazarî akıl gücünün diğer iç idrak güçlerinden farklı olarak bilginin ilkesine ulaşan bir güç olduğunu ve bu özelliğe sahip olmakla söz konusu akıl gücünün, iç idrak güçlerinin verdikleri yargının her zaman harice mutabık (sâdık) olmaması sebebiyle onlardan ayrıldığı görüşündedir.²⁴⁹ O, öznenin nazarî gücünün kendinde soyut olmayan şeyleri idrakinin soyutlama fiilinin hazırlayıcı katkısı ve faal aklın etkisiyle²⁵⁰ kuvve halinden fiil haline başka bir deyişle yetkinliğe doğru mertebeli bir yapı içerisinde geçtiğini ve bunun bu gücün soyut suretlere farklı nispetlerinin olmasından kaynaklandığını söyler. Bu nispetlerin mertebelerini yetkinlikten yoksun ancak yetkinliğe hazır oluştan yetkinliğe doğru giden farklı aşamalarda ele alır. Buna göre nazarî gücün, *gücün* birinci anlamı hasebiyle heyulânî aklın, soyut suretlere olan nispeti mutlak güçle²⁵¹ veya istidadî bir güçle²⁵² bulunan bir nispettir ve türün her ferdinde mevcuttur.²⁵³ Bu mertebe henüz yetkinlikten yoksun ancak kendisini bilen²⁵⁴ nefsin bütün yetkinlikleri elde edebileceği bir hazır bulunuşluluk hali olup henüz söz konusu suretlerden hiçbirini elde etmediği aşamadır. Nitekim nefis heyulani akıl vasıtasıyla eşyanın suretlerinin mekanı olur.²⁵⁵

İkinci mertebe, bilmeleke akıl mertebesidir ve bu aşamada nazarî gücün, gücün ikinci anlamı hasebiyle soyut suretlerle arasında *mümkün kılan* bir nispet bulunmaktadır. Buna göre bu aşamada nazarî akıl, bütünün parçadan büyük olmasına dair inançta olduğu gibi birinci makulleri herhangi bir kazanım olmaksızın elde eder.²⁵⁶ Böylece ikinci makulleri elde etmek

²⁴⁷ İbn Sînâ, Burhan, pp.400, s.265-266.

²⁴⁸ İnsan nefsinin bedenden ayrı bir cevher olduğuna dair deliller için ayrıca bkz. Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993, s.50-57.

²⁴⁹ İbn Sînâ, Burhan, pp.400, s.265-266.

²⁵⁰ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.145, s.112-113.

²⁵¹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.66; s.116, İbn Sînâ, en-Necat, s.170.

²⁵² İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.145, s.112-113.

²⁵³ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.66, s.116; İbn Sînâ, en-Necat, s.170.

²⁵⁴ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s.62.

²⁵⁵ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.330, s.419-420.

²⁵⁶ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.67, s.116; İbn Sînâ, en-Necat, s.170.

için hazırlanmış olur.²⁵⁷ Dolayısıyla bilginin kabulünün ilkesi bilmeleke akıldır.

Buna göre akleden güç fiilini ilk olarak öznenin beyninin mizacının itidale ulaşmasından sonra aklın yardımcı güçleri olan, bir başka deyişle aletleri konumunda bulunan iç güçlerin yani hayal, hafıza ve vehim ile fikir güçlerinin işlevlerini yerine getirecek şekilde tamamlanmasıyla yapar.²⁵⁸ Bu aşamada evvelî tasavvurlarımız doğuştan olmamakla birlikte dış ve iç duyularımızın faaliyete geçmesiyle ve tasdiklerimiz ise vehmî fitratın gerektirmesiyle bizde oluşan ancak öznenin bilincini öncelediği²⁵⁹ için sürekli bildiğini zannettiği ve elde edeceği diğer tasavvurların ve tasdiklerin ilkeleri mesabesinde bulunmaktadır. Dolayısıyla öznenin nazarî gücü, idrakin bu ikinci aşamasında tasavvur ve tasdik edilen tümelleri burhan dolayımı olmaksızın elde eder. Öznenin bilincini öncelemesinin sebebi ise bunların basitlerinin ona görünmemesi ve aklına gelmemesidir.²⁶⁰ Ancak ne zamanki duyu ve hayal ya da başka bir yolla basit anlamlar meydana gelir, o zaman müfekkire gücü devreye girer, olumsuzlama ya da olumlama yoluyla anlamlar bir araya toplanır²⁶¹ ve o zaman özne onların sadece basitlerini görmekle kalmaz, aynı zamanda onların telifini de görür. Böylece müfekkire zihnin herhangi bir sebep olmaksızın zatı gereği tasdiki gerekli olanları bir araya getirmiş olur.²⁶²

Peki müfekkire sözünü ettiğimiz süreci nasıl yönlendirmektedir? İlk bilgileri elde eden aklî güç, öznedeki bulunan iç vehimleri (el-evhâmu'l-bâtine) gözden geçirir ve birbirine benzer ve farklı olanları ayırıştırarak her bir suretten arazi olanla zâtî olanı ayırıştırarak soyutlar. Önce basit şeylerin tasavvuru meydana gelir, sonra müfekkire sözünü ettiğimiz gibi basitleri birleştirme ve ayırma işlemlerine tabi tutar. Böylece “tek bir şeye eşit olan şeyler aynıyla birbirine eşittir” gibi evveli bilgilerimiz bir öğretim ve orta terim olmaksızın²⁶³ meydana gelir. Hem tasavvurlar hem tasdikler tüm

²⁵⁷ İbn Sînâ, el-İşarat ve't-Tenbihat, pp.145, s.112-113.

²⁵⁸ İbn Sînâ, Burhan, pp. 400, s.265-266.

²⁵⁹ İbn Sina, Burhan, pp.395, s.263, “fe izeni'l-hak ennâ nekunu ğafiline an mebadî'l-burhan evvelen, sümme nasibuha ve nahsuluha)

²⁶⁰ İbn Sînâ, Burhan, pp.398, s.264,265.

²⁶¹ İbn Sînâ, en-Necat, s.73.

²⁶² İbn Sînâ, en-Necat, s.73.

²⁶³ İbn Sînâ, Burhan, pp.396, s.264.

bunlara hazır hale gelmiş olan aklın ilahi feyizle ittisalının bir sonucu elde edilirler. Böylece özneye görünen basitlerin telif hali özne tarafından tasdik edilir.²⁶⁴ Tasdik, basitlerin telifi tarafından herhangi bir aracı olmaksızın önermenin doğasınca²⁶⁵ gerektirilmektedir. Bu bilgilerin dışındaki bilgiler ise tecrübeyle veya başka bir yolla elde edilir. Dolayısıyla söz konusu bilgilerin öznenin bilincini öncelemesinin sebebi basit bilgilerin zihne görünmemesi ile kendisi dolayımıyla bilginin elde edildiği bir aracı ya da tecrübenin bulunmamasıdır.²⁶⁶ Netice itibarıyla, öznenin nazarî gücü, bu güçle elde ettiği mücerret ben bilgisi ile söz konusu gücün bilmeleke akıl seviyesinde elde ettiği evvelî tasavvurlar ve tasdikler, diğer tüm bilgilerin zemininde bulunmaktadır.

Söz konusu evvelî tasavvurlar bütün nesneleri kuşatmaları ve ilksel olan tasdiklerin de zemininde bulunmaları açısından *mevcut*, *şey*, *zorunlu* ve bir gibi anlamlar olup, evvelî olarak yani kendisinden daha açık bir şey olmadığı için herhangi bir kavram vasıtası olmaksızın elde edilir. Evvelî tasdikler için de aynı şey geçerlidir.²⁶⁷ İşte yukarıda zikrettiğimiz “bütün parçadan büyüktür” gibi ilksel öncüller nefsin müfekkirenin yardımıyla orta terim olmaksızın elde ettiği öncüllerdir. Dolayısıyla zâtî olanla arazî olanı ayırttırdıktan sonra faal aklın feyziyle basit tasavvurlara ulaşan nefis, bu kez “tikeli duyumsayan, bir yönden tümeli duyumsamıştır”²⁶⁸ kuralı gereği müfekkirenin basitleri ayırma-birleştirme işlemleri yaparak duyulurlarla karışık şekilde olsa da nefse genel anlamı sunmasıyla nefsin makulü faal akıldan gelecek feyiz ile elde etmeye tam olarak hazır olmasını sağlamış olmaktadır.

Filozof ilk kavramların ve bilgilerin elde edilmesinden sonraki süreçte nazarî gücün soyut suretlere olan nispetini *yetkinliğe özgü güç* olarak tavsif eder. Bu aşamada elde edilen, ilk makullerden sonra kazanılmış makul suretlerdir. Söz konusu suretler nazarî güçte bilfiil bulunmamakla birlikte özne ne zaman istese onları tekrar elde etme sürecine girmeksizin bilfiil

²⁶⁴ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.398, s.466.

²⁶⁵ İbn Sînâ, en-Necat, s.74.

²⁶⁶ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, p.398, s.466.

²⁶⁷ İbn Sînâ, Metafizik I, pp.68, s.27.

²⁶⁸ İbn Sînâ, Burhan, pp.399, s.265.

akledebilir ve aklettiğini de akledebilir.²⁶⁹ Dolayısıyla nefsin yetkinliğe özgü bu gücü sayesinde bilfiil akledilirler nefis için zihinde müşahade edilmiş ve temsil edilmiş olarak meydana gelirler.

Filozof ikinci makullerin elde edilmesinin yolunun ise fikir ya da hads olduğunu söyler.²⁷⁰ Fikir, öznenin tanımları, tasavvurları ve orta terimi elde etmek için istediği zaman akılla ittisal edebilmek üzere tam istidadı talep etmesidir.²⁷¹ Bu, nefsin çoğu zaman tahayyülden yardım alarak bilinmeyenden bilinene ulaşmak için manalarda gizli olan orta terim ve onun gibi olan şeyleri ortaya çıkarmak üzere yaptığı bir harekettir.²⁷² Ancak buradan fikrin orta terim gibi şeyleri elde etmesinin mekanı ve yolu belli olan bir şey gibi olduğu sanılmamalıdır. Aksine özne sadece zihinde iki tarafın veya onlar gibi olanın temessül etmesi için uygun olan bir feyzin kabulünü ümit ederek duasına karşılık beklemektir.²⁷³ Nitekim müfekkire, evvelî tasavvur ve tasdiklerde olduğu gibi, söz konusu duanın kabulü için, hali müşahade etmek ve üzerinde düşünmek suretiyle nefisle aralarındaki ilişki sebebiyle mücerretleri mufarık olan cevherden kabul yönünde bir istidat kazandırır. Nefsin vehim ve müfekkireyi kullanmak suretiyle zakire ve musavviredeki tikel anlamlara ve duyulur suretlere yönelik tasarrufları ise söz konusu tam istidadın suret için suret olarak özelleşmesinin sebebidir ve hatta bu özelleşme bir aklî anlamın bir aklî anlam için olmasını bile sağlayabilir.²⁷⁴ Yapılan hazırlık sonucu söz konusu dua kabul edildiğinde orta terimler ilahî feyizle gelir.

Ancak bazen söz konusu orta terimler hads yoluyla da gelebilir.²⁷⁵ Hads ise arzu meydana geldiğinde fikirden farklı olarak hareket olmaksızın yahut hem hareket hem arzu olmaksızın orta terim yahut onun hükmünde olanın meydana gelmesidir.²⁷⁶ Her ikisinin de farklı mertebeleri vardır. En son mertebe öğrenim ve fikre ihtiyaç duyulmadığı noktadır.²⁷⁷ Sezginin

²⁶⁹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.68, s.118, İşarat, pp.149, s.115.

²⁷⁰ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, s.113.

²⁷¹ İbn Sînâ, Mübahasat, s.199.

²⁷² İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, s.146.

²⁷³ İbn Sînâ, Mübahasat, s.202.

²⁷⁴ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, s.150.

²⁷⁵ İbn Sînâ, Mübahasat, s.202.

²⁷⁶ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.146, s.113.

²⁷⁷ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.147, s.114.

mertebeleri ise nicelik ve nitelik açısından farklılaşır. Söz konusu son mertebe kutsî güç mertebesidir ve istidadının en yüksek derecesinde olduğu için öznenin heyulani aklının kutsi akıl olarak isimlendirilmesi gerekir. Ayrıca yine o bilmeleke akıl cinsindendir. Öyle ki kutsî gücün fiillerinden bir kısmının mütehayyileye feyzolması ve söz konusu gücün de onu algılanabilir ve işitilebilir sözsel misallerle tahkiye ve taklit etmesi söz konusu olur. Bu güce sahip olan öznedeki faal akıldaki suretler orta terimi içerecek şekilde tek bir defada taklidî olmayacak bir tertiple resmolur. İşte bu insanî güçlerin en üstün mertebesi olarak peygamberliğin bir türüdür ve nübüvvet güçlerinin de en üstünü olduğu için kutsî güç olarak isimlendirilir.²⁷⁸

Buna göre fikir ve hads arasında fikirde hareket olsa da hadsde olmaması ve fikrin söz konusu harekete sahip olmasından dolayı bir zamanda olarak talep ettiğine ulaşamama ihtimalinin olmasına karşın hadsin tek bir anda ve tek bir defada gerçekleşmesinden dolayı böyle bir ihtimalin olmaması şeklinde farklar vardır.

Bu aşamadan sonra nazari güç soyut suretlere nispeti artık bilfiil olan akıl yardımıyla kuvveden fiile çıkmanın son aşamasına yani kendisiyle hem hayvan hem de insan türünün kemale eriştiği hale, ilk ilkelere benzediği, aklettiği her suretin kendisinde bilfiil bulunduğu bir hale müstefad akıl olmak suretiyle ulaşır.²⁷⁹

Aklın yetkinleşme mertebeleri açısından soyut suretlere nispetini ve dolayısıyla nasıl yetkinleştiğini gördükten sonra soyutlamanın hangi idrak güçlerinde nasıl gerçekleştiğini incelemeye başlayabiliriz. İbn Sîna soyutlama sürecini Aristoteles'in savaşta safın toplanması metaforunu kullanarak anlatır. Buna göre özne bilgi ve tümel-aklî sureti nefiste yavaş yavaş bir araya gelen duyulurların bir kenara bırakılmasıyla elde eder. Tikelin elde edilmesinden tümelin elde edilmesine geçişteki zemin ise tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli duyumsamış olmasıdır. Buna göre duyu nefse örneğin Ahmet'i getirdiğinde aslında o Ahmet'i ve Ahmet'in arazlarıyla karışık ve belirsiz olan insanı da getirmiş olur. Akıl ne zamanki

²⁷⁸ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 341, s.434.

²⁷⁹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 68-69, s.118; İbn Sînâ, en-Necât, s.170, 171.

arazları ondan uzaklaştırır, akılda Ahmet'in Ali'den farklılaşmadığı soyut bir insan anlamı kalır. Eğer idrakin ilk aşamasında duyular tarafından belirsiz ve genel olarak da olsa tümel idrak edilmemiş olsaydı öznenin idrak ettiği aklî anlamdan da önce insan ve hayvanda ortak olarak bulunan vehim kuvvesi tikel anlamda dahi bir türün fertleri ile diğer türün fertlerini ayırt edemezdi.²⁸⁰ (ve lev enne'l-hiss lem yekun edreke'l-insane bi vechin mâ, le kâne'l-vehm finâ ve fi'l-hayvan la yumeyyizu beyne eşhâsi'n-nevî'l-vahid ve'n-nevî'l-âhar ma lem yekun aklun). Dolayısıyla filozof iki anlam düzeyini de ayırarak vehmin ve aklın farklı anlamları ayrıştırdığını ifade etmiştir. Bununla birlikte İbn Sînâ, evvelî tasavvurlarda ve tasdiklerde olduğu gibi, vehmî düzeyde idrakin cisimle bağı tam anlamıyla kopmuş olmasa ve türsel suretin özelleştiği fertleri zımnında da olsa türsel anlamı bir tür genellikle idrak ettiğini söylemiş olmaktadır.

Filozofa göre akleden güç, zikredildiği üzere tikelden tümele geçmenin de bir tür zemini olarak ilk aşamada genel-tümel anlamı idrak eder, ancak bundan sonra ayrıntıya ulaşır. İnsanlar tam da bu sebeple şeyleri daha genel bir türle bilmektedirler. Buna göre türlere nelerin nispet edildiğini bilenler araştırmalarını bu yöne teksif edenlerdir. Öznenin idraki özneye göre mutlak olarak daha önce olan (akdem 'indenâ 'ale'l-ıtlak) ile doğa bakımından mutlak olarak daha sonra olandan (eşeddu taahhuran fi't-tabîa ale'l-ıtlâk) yani duyulur tikellerden başlar ve tümellere doğru gider. Dolayısıyla filozofa göre öznenin şeyle ilk aşamada karşılaştığı çerçeve genel olarak belli belirsiz bilindiği bir çerçevedir ve bu çerçevenin içinin doldurulup tam hale getirilerek belirginleştirilmesi duyulur tikellerle ve onlarda belli belirsiz fark edilen tümel anlamla başlayıp bu kez tam anlamıyla ayrıştırılan tümellere doğru giden tedrici bir ayrıntılandırma sürecini gerektirir. İbn Sînâ buna “Bundan sonra tümelleri, belirsiz ve hayali bir şey olarak değil de tümel bir şekilde kavramak istediğimizde, başladığımız yer hem bizim açımızdan daha bilinir hem de doğa bakımından daha önce olan taraftır” diyerek işaret etmektedir. Dolayısıyla özneye göre mutlak anlamda daha iyi kavrananlar duyulurlar olsa da o bir yönden tümeli de idrak etmek suretiyle içini öncelikle nesnenin kurucu tümelleri

²⁸⁰ İbn Sînâ, Burhan, pp.399, s.265.

sonrasında ise tedricen tekillere ve türlere nispet edilen tikellerle dolduracağı belirsiz ve genel bir çerçeve edinmiş olmaktadır. Bu sebeple söz konusu çerçeve nesnenin kurucu unsurları olan tümellerle başlanarak doğa açısından daha önce olsa da daha bilinir olmayan ancak özne nezdinde daha bilinir olan cins anlamından başlanarak, doğa nezdinde daha sonra olmakla birlikte daha iyi bilinen tür anlamıyla doldurulacaktır. Bu durumda söz konusu araştırma daha genelden özele doğru gitmiş olmaktadır. Bu aynı zamanda doğa bakımından önce gelen ve mutlak olarak değil akıllarımız itibariyle bizim açımızdan daha bilinir olan ama doğa bakımından daha bilinir olmayandan başlamak demektir ve ulaştığımız sonuç doğa bakımından önce olan yani cinsten, doğaca önce olmayan ama daha bilinir olan türe ulaşmakla sonuçlanır.²⁸¹ Bu çerçeve akılların tümelleri önce duyulur tikeller aracılığıyla belirsiz sonra belirli bir şekilde bilmesiyle doldurulmuş ve kapatılmış olmaktadır.

Doğa bakımından önce ve özne nezdinde daha iyi bilinenden başlamak filozofa göre basitlerden başlamak demektir ve şeyin bilinmesine giden burhanî yol da bileşikleri bilmek için onların sebepleri ve aynı zamanda gayeleri olan basitleri bilmekle başlamak suretiyle inşa edilir. Basitler bileşiğin bilinmesinde yarar sağlayan ve bileşikler için olan unsurlardır.²⁸²

Bilmenin ancak nazari akıl gücüne sahip olanlara ait olduğunu söyleyen filozofa göre örneğin “cins olan anlam, doğaca daha bilinirdir, çünkü o, her ne kadar bir şey açısından bilinmese de gerçeğe kıyasla ve kendinde daha bilinirdir” şeklinde bir iddiada bulunulamaz. Bunun sebebi *doğa açısından daha iyi bilinen* derken kastedilenin doğanın amacı açısından, yani alemin düzeni için amaçladığı şey olması açısından ve bu, tür açısından tamamlanmış değildir. Dolayısıyla cins olan doğa, doğaca değil akıllar nezdinde daha iyi bilinir. Filozofa göre burhanî olan yol da işte akıllar nezdinde daha iyi bilinenden yani basit olandan doğaca daha iyi bilinir olana yani doğanın gayesini kendinde gerçekleştirdiği bileşik olan türe doğru gitmektir.²⁸³ Bileşik olanlardan başlayıp basitlere doğru gitmek

²⁸¹ İbn Sina, Burhan, pp.93, s.54.

²⁸² İbn Sina, Burhan, pp. 94-95, s.55-56.

²⁸³ İbn Sinâ, Burhan, pp. 97, s.56.

veya tikellerden tümevarımla akıllarda daha iyi bilenene yani basitlere doğru gitmek ise burhan değil sadece istidlaldir.²⁸⁴ İbn Sînâ böylece basit olanların bilgisinin ancak akılla elde edebilecek olan bilgiler olup onlardan başlamanın burhanî yöntemin gereği olduğunu söylemiş olmaktadır.

Görüldüğü üzere, *özneye göre ve akıllarımıza göre daha iyi bilinen ile doğa açısından daha önce olan ve doğa bakımından daha iyi bilinen* ayrımlarını yapan filozof duyulur tikellerin külliler karşısında bize göre daha bilinir olduğunu bunun sebebinin ise elde ettiğimiz ve bildiğimiz ilk şeyin duyulurlar ve onlardan alınan hayaller olup sonra aklî tümeller olduğunu ifade eder. (*Kaneti'l-mahsûsâti'l-cüziyye akdem 'indena ve a'raf 'indenâ mean, ve zalike lienne evvele şeyin nasîbuhu nahnu ve na'rifuhu huve'l-mahsûsâtin ve hayâlâtin me'hûzatin minhâ, sümme minhâ nasîru ilâ iktinâsi'l-külliyâti'l-akliyye*). Cinse ait küllîler ise tabiat açısından daha önce olsalar da yine doğa açısından daha bilinir değildirlere. Nitekim zikrettiğimiz gibi doğa açısından daha bilinir olmak şeyin gayesine ulaşmasıyla ilgilidir. Ancak bize göre değil akıllarımıza göre cinse ait küllîler türe ait olanlardan daha önce ve daha iyi bilinirdirlere. Bunun sebebi de yine daha önce zikredildiği üzere basitin kavranmasının akıllar nezdinde daha önce olmasıyla ilgilidir. Türe ait tümeller ise bize göre daha sonra ve daha az bilinirdir. Çünkü eğer cinsin tabiatı ortadan kalkarsa türün tabiatı da kalkar. Ancak cins tabiatı açısından değil de külli olması açısından türlerle kaimdir. Cinslerin tabiatı ise söylediğimiz açıdan türlerin tabiatından öncedir.

Tabiat nezdinde en iyi bilinen ise zikrettiğimiz üzere kendi amacı olan türlerin tabiatlarıdır. Tür tamamlanmış bir anlam iken cinsin tek başına varlıkta herhangi bir tamamlanmışlığa ulaşması mümkün değildir ve cins olan doğanın bilinmesi ancak akılla bilfiil olabilen bilkuvve bir özellik arz eder. Zaten tabiatla cinsin doğası amaç olsaydı çoğalması da mümkün olmazdı ve tek bir türle kalırdı. Sözelimi rengin doğasının doğa bakımından beyazlık gibi renklerden daha bilinir olduğunu söylemek bu bakımdan yanlıştır. Aksine alemin nizamı kendisiyle kaim olan küllî tabiatın

²⁸⁴ İbn Sînâ, Burhan, pp. 96, s.56.

amaçladığı türsel tabiatlardır. Tikel tabiatlar ise alemin nizamı için zati olmayan bireysel tabiatları amaçlar.²⁸⁵

Bu anlamda olmak üzere İbn Sînâ'nın bilen öznenin harici oluşturan ve kendi içinde katmanlı, birbirine ve bütüne göreli içkin anlamsal bir yapıya sahip olan nesnenin kurucu ve kurucu olmayan anlamlarını elde etme yolunda hazırlık olarak soyutlama ameliyesini ve bunun yanında söz konusu ameliyenin sonuca ulaşmasının metafiziksel ilkesi ve garantörü olarak da faal aklı epistemolojisinde kullandığı söylenebilir. Soyutlama teorisini genel anlamda ele aldığımızda bir tür seçici dikkat²⁸⁶ olarak anlaşılabilir. Bu anlayış Platoncu idelerin filozof tarafından reddinin de bir sonucu olarak nesnenin her bir anlamsal katmanını nesnenin kendisinden bağımsız olmamasına rağmen, sanki bağımsızmış gibi ele almak anlamına gelmektedir. Böylece söz konusu ameliye nesneyi oluşturan anlam katmanları ile bu katmanlara aşkın olup nesnenin bütününde içkin olarak taşınana yani aklî anlama ulaşmayı sağlayacak bir çerçeve sunmaktadır. Vehim kuvvesiyle tikel anlama ulaşılan aşama artık bu yapıya aşkın olan aklî anlama ulaşmak için tüm hazırlıkların da bitirildiği bir aşamaya karşılık gelmekte ve adeta bu süreç maddenin sureti almaya hazırlanmasıyla paralel bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁸⁷ Bu noktadan sonra nesnenin kurulmasının sebebi olan aklî anlam ancak faal aklın feyziyle elde edilir. İç kuvvelerin soyutlama aşamalarına karşılık gelen söz konusu hazırlıklar aynı zamanda farklı ilimlerin de nesnenin farklı yönlerini müstakil olarak ele alıp onlar üzerinde çalışabilmesine imkan sağlamaktadır.

Söz konusu soyutlama ameliyesi mevcutlardan varlıkta zatları akledilir olanlarla değil varlıkta zatları duyulur olanlarla ilgilidir. Zatları akledilir olanlar zaten maddeden ve maddenin eklentilerinden soyut olduğu için zatlarıyla akledilir. Bir başka deyişle onların duyulur olması imkansız olduğu için öznenin onları akledilir kılmak üzere bir hazırlık yapmasına gerek yoktur. Ancak zatları duyulur olanların zatları varlıkta akledilir olmadığı ve duyulur olduğu için aklın onları akledilir kılması gerekir.²⁸⁸

²⁸⁵ İbn Sina, Burhan, pp. 91-92, s. 53-54.

²⁸⁶ Allan Back, *Aristotle's Theory of Abstraction*, Cham: Springer, [2014], s. 16.

²⁸⁷ Ömer Türker, *İslamda Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s.163-165.

²⁸⁸ İbn Sina, Burhan, pp. 258, s. 167.

Şu halde -daha önce sözünü ettiğimiz gibi- zatlari duyulur olanların idrak süreci tıpkı nesnenin kendisi gibi hiyerarşik ve katmanlı bir yapıya sahiptir ve bu yapının her bir katmanı bir önceki katmana bağlı olmakla birlikte soyutlama sürecinde bir tür bağımsızlığa sahip kılınabilir, ancak nesnenin varlığının yapısında olduğu gibi bilgisinde de bütün bu katmanların aynı zamanda bir ve bütün olarak göz önüne alınması gerekir. Soyutlamanın her bir aşamasında nesne bir bütün olarak elde edilmekle birlikte dış ve iç duyular neyi soyutluyorlarsa ona karşı seçici bir dikkatleri olduğu için nesnede odaklandıkları kısmın haricinde bulunan kısım idrakte bir yapı olarak bulunmasına rağmen seçici dikkate konu olmaz. Bu sebeple anlamı elde etmeye doğru giden aşamalar nesne ile maddenin bağlantısının koparıldığı tahayyül kuvvesine kadar nesnenin bütünlüğüne sahiptir ve ancak nesnenin belirli yönlerini farkındalık aşamasına getirebilir. Vehim bu aşamalar içinde hariçte tek başına bulunmayan ancak nesne tarafından taşınan tikel anlamı idrak eder. Dolayısıyla anlamı idrak vehimle birlikte tikel olarak başlar. Vehim kuvvesine gelene kadar duyu idraklerinden başlayarak duyu verilerinin zımında taşınan genel anlam vehmin tikel anlamı ya da anlamları idraki ile belirginleştirilerek tümel aklî anlamı elde etmenin eşiğine gelinmiş olur. Söz konusu edilen bu soyutlama süreci tasavvurun ilkeleri olan tekil beş tümelin tikellerden elde edilmesiyle sonuçlanır. Söz konusu süreç zihnin tikel şeylerin anlamlarını; (i) Maddeden soyutlanması, (ii) Maddenin ilişkili olduğu şeylerden soyutlanması, (iii) Ortaklık ile farklılık durumlarının ayrıştırılması, (iv) Zatî olan ile arazî olanın ayrıştırılması aşamalarından sonra elde edilir.

Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, zihnin bunları bizatihi tek başına yapmadığıdır. Nitekim *zatlari sadece mana olanların türleri şahıslarıyla çoğalır*²⁸⁹ kaidesince nefislerin birey haline gelmelerinin sebebi her birinin kendine özgü bedene sahip olmalarıdır. Her bir nefis kendi bedeniyle meşgul olma, ona doğru çekilme ve o bedenden başka bütün cisimlerden alıkoyacak olan tabii bir eğilim heyetine sahiptir ve bedenle nefis arasında bize kapalı kalsa da belirli bir ilişki vardır. İşte tam da bu sebeple filozof “Yetkinleşmenin ilkeleri o beden vasıtasıyla nefis için

²⁸⁹ İbn Sina, *Kitabu'n-Nefs*, pp. 307, s. 390.

hazırlanmış olur ve o beden o nefsin bedeni olur” diyerek nefsin yetkinleşmesinin ilkelerinin beden vasıtasıyla hazırlandığını açıkça belirtmiştir.²⁹⁰

Nefsin bilmesi için de aynı durum söz konusudur. Nefis idrak fiilinin başlangıcında yetkinleşmek üzere bir hazır bulunuşluluğa sahiptir ve yetkinlik mertebelerini ancak bedenindeki duyu güçlerinin yardımıyla katedebilir. Dolayısıyla örneğin zihnin tikel şeylerin anlamlarını elde etmesinin hayal ve vehmin yardımıyla olduğu vurgulanır. (ve zâlike bi muâveneti isti‘malî-l-hayâl ve’l-vehm)²⁹¹ Ayrıca tasavvur ve tasdiklerin ilkelerinin elde edilmesinde de aynı şey geçerlidir. Filozof bunu “O hâlde insani nefis, tasavvur ve tasdik için bu ilkelerin elde edilmesi amacıyla bedenden yardım alır” şeklinde ifade etmektedir. (fe’n-nefsu’l-insaniyye teste‘inu bi’l-beden li tahsil-i hazihi’l-mebâdi li’t-tasavvur ve’t-tasdik)²⁹² Sonuç olarak, aklın son mertebeye yetkinleşmesine kadar yaptığı tüm soyutlama fiillerinde bedende bulunan duyu güçlerinden yardım aldığı ortaya çıkmış olmaktadır. Nefis ne zamanki yetkinleşip güçlenir fiillerini tek başına yapar, o zaman bedensel güçlere ihtiyacı kalmaz. Hatta nefis alet mesabesinde olan bedene ihtiyacı kalmadığında söz konusu beden kendisine engel konumunda olur.²⁹³

Dış ve iç duyularla ilgili olarak söz konusu soyutlama sürecinin bir başka özelliği onların şeyleri bir heyetle idrak etmeleridir. Söz konusu madde ve maddî eklentilerle ilişkili olan bu heyet ancak maddeler hazır ve mevcut olduklarında idrak edilir. Bunlar da ancak bir cisimde mevcut olarak bulunabilir. Bunun sebebi, “Bulunma ve bulunmama esnasında mekânsal bir şeyin, bir mekanda olmayan şeye nispeti olamaz, aksine bulunuş ancak kendisinde bulunulan şeyde bulunana ait bir konum veya boyutta gerçekleşir” kuralıdır. Dolayısıyla bulunacak olan şey cisim olduğu zaman bulunulan şey de cisim ya da cisimde olan bir şey olur.²⁹⁴

²⁹⁰ İbn Sina, Kitabu’n-Nefs, pp. 309, s. 392.

²⁹¹ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp. 304, s. 389.

²⁹² İbn Sina, Kitabu’n-Nefs, pp. 304, s. 389.

²⁹³ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp. 305, s. 390.

²⁹⁴ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp.26, s. 86.

Bu ilkeler ışığında soyutlama sürecine biraz daha yakından bakmaya başlayabiliriz. Her bir idrak, idrake konu olanın suretini almaktan ibarettir²⁹⁵ ve suretin öznede resmedilmesi kuvvenin idrak ettiğinin şuurunda olması demektir.²⁹⁶ Maddî bir şeyin idraki olması halinde suret duyulur nesnenin beş dış duyumuzla maddenin eklentilerini maddeyle arasında bir nispetin²⁹⁷yahut konumsal bir alakanın²⁹⁸ gerçekleşerek soyutlanması suretiyle duyumsanması ve herhangi bir ayrıştırma ve birleştirme işlemleri yapmaksızın olduğu gibi iç güçlere iletmesiyle başlar.²⁹⁹ Nispetin gerçekleşmediği durumda duyu, sureti maddenin bütün eklentilerinden soyutlayamadığı için suretin duyular tarafından alınması da söz konusu olmaz.³⁰⁰ Duyuların idrak ettiği şey türün fertlerinde ortak olan şeyin hakikati değildir. Duyular duyuluru kendilerinde uygun bir etkinin meydana gelmesi suretiyle maddesinden soyutlayarak ancak maddeye izafetle ve maddî alakalarıyla idrak eder.³⁰¹ Bunun sebebi maddî surete madde nedeniyle çeşitli durumların ve şeylerin ilişmesidir.³⁰² Duyular aldıkları sureti iç güçlere hiçbir ayrıştırma ve birleştirme işlemlerinden geçirmeksizin iletirler.

Duyular bu sebeplerle nesnenin akledilir hakikatini uzak eklentileriyle sarılmış³⁰³ yahut mahiyetini yabancı örtülerle örtülmüş olarak³⁰⁴ algılayabilir ve bundan dolayı *anlamı* maddeden ve eklentilerden tam olarak soyutlama bu ilk aşamada değil aklın nesnenin tabiatına yabancı olan ve maddeden kaynaklanan nicelik, nitelik, konum ve mekanı soyutlaması³⁰⁵ suretiyle son aşamada gerçekleştirilir.³⁰⁶ Söz konusu maddeden kaynaklanan bu özellikler mahiyetin hakikatine herhangi bir etkide bulunmayacağı için onların yerine başkaları vehmedilse yine de o

²⁹⁵ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.82, s. 133-134.

²⁹⁶ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 148. s. 114.

²⁹⁷ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.82, s. 131.

²⁹⁸ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.143, s. 110.

²⁹⁹ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s. 57.

³⁰⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 82, s. 131.

³⁰¹ İbn Sînâ, Mebde ve Mead, s. 153.

³⁰² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, s. pp.82, s.131.

³⁰³ İbn Sînâ, Burhan, pp. 257, s. 166.

³⁰⁴ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.143, s.110.

³⁰⁵ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.82, s.131.

³⁰⁶ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 82, s. 131.

mahiyetin hakikatini etkilemeyecektir.³⁰⁷Dolayısıyla bu başlangıç aşamasında da duyuların bireysel tikelleri oldukları gibi bir bütünlüğe sahip olarak onlardan etkilenmek³⁰⁸ suretiyle duyumsadıkları söylenmelidir. Her ne kadar her bir dış duyu işlevine göre bir tür duyumu gerçekleştirse de bu duyumla birlikte nesnenin kendisini de tekil bütünlüğünde algılar, ancak bütünlüğün kendisine odaklanamadığı için idrak ettiği söylenemez.³⁰⁹

Bu noktaya kadar, hiss-i müştereğin de dahil olduğu süreçte, olduğu gibi bir bütün olarak algılanan tekil nesne bu aşamadan sonra hayal ve vehim gibi diğer iç kuvveler aracılığıyla özelleşmiş olandan genel olana doğru ya da arazlarla karışmış ve hangi bireye aitse onun arazlarıyla bir bütünlük oluşturmuş olan surete³¹⁰ sahip bireyin bütünlüğünden söz konusu aklî anlamı ya da sureti elde etmeye giden bir ayıklama sürecinden geçerek nesnenin genel yapısını elde etmeye doğru gitmektedir.

İç duyulara geldiğimizde hiss-i müştereğin diğer adıyla fantazyanın³¹¹ soyutlamasının soyutlamanın ilk aşaması olması hasebiyle sadece maddeden yapılan bir soyutlama olup maddî ilişkilerinden yapılan bir soyutlama olmamasından³¹²dolayı bireysel bütünlüğün ya da genelliğin henüz bozulmamış olduğunu görürüz. Nefsin suretleri algılaması suretleri nefse ileten dış duyular ile ortak duyu arasındaki ortaklıkla gerçekleşir.³¹³ Dış duyuların ilkesi olan³¹⁴ ortak duyu, duyulur olmaları itibariyle şeylerin suretlerini aynı anda idrak edebildiği için onları birbirinden de ayırabilir.³¹⁵ Dolayısıyla ortak duyunun öznenin duyulur olanları birbirinden ayırmasının ilkesi olduğu söylenebilir. Bu o kadar hayatî bir işlemdir ki, canlı, şayet duyulur şeylerin suretlerinin bir arada bulunduğu bir kuvvesi olmasaydı onları birbirinden ayırmak ve sonra tekrar birleştirmek suretiyle hükümler veremez³¹⁶ ve hayatiyetini sürdüremezdi. Çünkü bu durumda söz gelimi ne herhangi bir sesin onu belirli bir yiyeceğe götürdüğünü ne de herhangi bir

³⁰⁷ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.143, s. 110.

³⁰⁸ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 94, s. 144.

³⁰⁹ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s. 68.

³¹⁰ II. Analitikler, İbn Sina, s. 55.

³¹¹ İbn Sînâ, en-Necat, s. 268.

³¹² İbn Sina, Nefs, pp. 261.

³¹³ İbn Sînâ, en-Necat, s. 167.

³¹⁴ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 229.

³¹⁵ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 226.

³¹⁶ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 230.

tehlikeyi işaret eden örneğin bir odun parçasının acının suretini ona hatırlatmak suretiyle onu kendisinden kaçmaya sevk ettiğini söyleyebilirdik.³¹⁷

Hiss-i müşterek kabul eden konumunda olup muhafaza eden konumunda olmadığı³¹⁸ ve obje kaybolduğunda duyuların getirdiği veriler de kaybolduğu için nesnenin öznedeki sürekliliğini ancak bir ölçüde sağlayabilir, bütünüyle muhafaza ise ancak onun deposu konumunda olan hayal ile gerçekleşecektir.³¹⁹ Depo olması, onda bulunan bütün suretlerin aynı anda tahayyül edilememesi sebebiyle bilfiil olmaması ve yine duyularla en baştan idrak edilmesi gerekeceği için bilkuvve de olmaması sebebiyledir.³²⁰ Bu kuvve aynı şeyin bir önceki tecrübesiyle bir sonraki tecrübesinin bir araya getirildiği bir kuvve olması açısından önemlidir. Hiss-i müşterekteki suret nispeten daha soyut olmakla birlikte maddeden soyut olsa da maddeye ilişkin arazlardan soyut değildir. Hayal kuvvesi ise şeyi kendisindeki varlığında maddeye ihtiyacı olmayacağı şekilde almak suretiyle soyutlamayı bir mertebe daha ileri götürmüş olur. Böylece taşıyıcısı kaybolsa bile (an gaybûbeti hâmilihâ) suretin hayaldeki varlığı sabit olur ve temsil edilir.³²¹ İşte hayalin sadece sureti almasıyla maddî eklentiler ile arasındaki bağı olmasa da suret ile madde arasındaki ilişkiyi kopardığı³²² için nesnenin bütünlüğünün ve ferdiliğinin ilk olarak burada bozulduğunu söyleyebiliriz. Ancak yine de insanı insan olmak bakımından yani tüm insanların ortak olduğu anlam bakımından hayal edemez. O ancak kendisine nicelik, nitelik, mekanda olma ile konumun iliştiği bir insanı tahayyül edebilir.³²³

Soyutlamanın üçüncü aşamasında duyu ile aklı adeta birbirine bağlayan tahayyül kuvvesi bulunmaktadır ve hayal kuvvesinin pasif konumuna karşın tahayyül kuvvesi zihnin aktif olarak rol oynayan bir kuvvesidir. Mütehayyile hayalde depolanmış ve soyutlanmış bilgi

³¹⁷ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 226.

³¹⁸ İbn Sina, Mebde ve Mead, s. 93, İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 55.

³¹⁹ İbn Sina, Mebde ve Mead, s. 93.

³²⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 216.

³²¹ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 143.

³²² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 84.

³²³ İbn Sina. Mebde ve Mead, s. 153.

nesnelerini iradenin tercihine göre ayırıp birleştirir.³²⁴ Bu ayırma ve birleştirme, idrakin bir önceki aşamasında duyulur şeyleri birleştirme ve ayırma şeklinde yapılsa da bu, dışarıda bulunan suretlere göre ya da bir şeyin var olup olmadığına ilişkin bir tasdikle yapılmadığı için bu ayırma ve birleştirmeyi bu anlama göre yapacak bir kuvveye ihtiyaç vardır. İşte bu kuvve aklın kullanması durumunda müfekkire, hayvanî nefsin³²⁵ ya da hayvanî gücün kullanması durumunda ise mütehayyile adını alır.³²⁶

Mütehayyile tabiatı itibariyle ilgisini musavvire (hayal) ve hafıza depolarına teksif ederek duyudan gelen suretlerle vehim tarafından idrak edilen manaları birleştirip ayırır.³²⁷ Söz konusu kuvve, duyulur olan ya da hatırlanan bir suretten bunların karşısına ya da benzerine ya da kendinden bir şeye intikal ederek suretleri takdim eder. Peki mütehayyilenin bir şeyin benzerine mi yoksa karşısına mı intikal edeceğini belirleyen nedir? Bunu belirleyen pek çok tikel sebebi bulunur. Asıl sebep ise mütehayyilenin hem suretleri hem de anlamları göz önünde bulundurmasından dolayı anlamdan söz konusu anlama en yakın surete ve suretten de anlama intikal etmesidir. Tahsis ise ya duyudan gelmiş olup sayesinde özelleştiği bir şeydir, ya akıl veya vehimden gelip sayesinde özelleştiği bir şeydir yahut semavi bir şey sebebiyledir. İntikallerin özelleşmesi bu sebeplerden biri ya da art arda ikisi sebebiyle olabilir.³²⁸

Dolayısıyla bu aşamada artık tahayyül ve vehim iç duyular tarafından kendilerine sunulan malzeme üzerinde aktif olarak çalışmaktadırlar. Bunun bir sonucu olarak da örneğin tahayyül, nesnelerin bir parçası olmadığı halde bir parçayı ekleyip çıkartabilir. Tahayyül aktif tabiatıyla hariçten alıp soyutladığı şeylerden hariçte kendisine işaret edilemeyen uçan at gibi pek çok şey üretebilir ve bu tahayyülün sınırının olmamasının da nedenidir. Tahayyül bazı özel içerikleri, işaretleri, imajları

³²⁴ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp.57; Burada kullandığımız "aktif" kavramından kastettiğimiz edilgenin karşısı olan bir aktiflik değil, fiilde bulunma anlamındadır. Nitekim İbn Sînâ farklı eserlerinde dış kuvveler ile vehim dahil iç kuvvelerin, yani duyusal kuvvelerin tabii olarak idrak ettiğini, aklın idrakinin ise kesbî olduğunu söyler. Suret ya da anlam ile idrak etmelerinde fark olmaksızın duyusal kuvveler aslında edilebilirler ve yine filozofun söylediği gibi diğer kuvvelerin de hüküm verdiği görülmekle birlikte asıl hüküm veren akıl kuvvesidir. Bkz. Talikat, s. 29-30.

³²⁵ İbn Sina, Kitabu'n-Necat, s.167.

³²⁶ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 232.

³²⁷ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.144.

³²⁸ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 241, ayrıca bkz. İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp.150.

ve modelleri üretir ve bu işaretlerle tikellere işaret edilir. İbn Sina tahayyül hakkında *Burhan*’ında matematik ilimlerin dışında çoğu şeyde saptırıcı olduğunu söyleyerek, matematik ilimlerde ise rehber olduğunu ifade eder:

“Hayal matematik ilimlerin dışında çoğu şeyde saptırıcı iken Matematik ilimlerde yol gösterici bir rehberdir. Bundan dolayı matematik meselelerin öğretiminde hayale yardımcı ve destek olması için harflerle işaretlenen duyulur şekiller çizilerek öğretim kolaylaştırılır. Çünkü diğer ilimlerde (yol açabilecekleri olumsuz sonuçlardan dolayı) bu şekillerden korkulmasının aksine Matematik ilimlerde onlardan korkulmaz. Diğer ilimlerde ise hayal tarafından bir yardım bulunmadığından, lafız ortak olduğundan ve anlamların ayrıntılandırılmasında güçlük bulunduğundan zihin sapar.³²⁹

Soyutlamanın vehim aşamasında suret maddeden daha çok soyutlanır ve hayal deposunda bulunan suretleri yeni bir ayırıştırma ve birleştirme işlemine tabi tutarak duyulur olmayan manaları (meânî gayri mahsuse) alır.³³⁰ Anlamı algılama ise bir kez suretlerin algılaması bu şekilde gerçekleştikten sonra dış idrake baş vurulmaksızın gerçekleşir.³³¹ Filozof öznenin vehim kuvvesiyle makulü bile aldığını söylemektedir. (sümme’l-vehm yucerridu’s-sûra ‘ani’l-mâdde ekser, li ennehu ye’huzu meânî gayra mahsûsetin, *bel hiye ma’k’ule*) Ancak bu makul küllî bir makul değil mahsus olan anlamla irtibatlı olan bir makuldür.³³² (lakin *lâ te’huzuhâ külliyyeten ma’kuleten, bel merbûtaten bi ma’nâ mahsûsin*) Çünkü vehim zatında maddî olmayan ancak kendilerine maddede bulunmanın iliştiği manalara ulaşır.³³³ Cisimsel olandan tamamen bağımsız hareket edemez. Soyutlama o noktaya ulaşmadığı için de vehim herhangi bir anlama ulaşsa da o anlamın hariçteki tekillerine yüklenmesinde herhangi bir engelin bulunmaması anlamında bir tümelliğinden bahsedilemez. Örneğin vehim zararlıyı ve yararlıyı böyle olmaları bakımından ve külli olarak değil belirli bir örneği olması bakımından idrak eder.³³⁴ Vehim tikel duyulurlarda *mevcut olan* duyulur olmayan anlamı idrak ettiğinde tahayyül edilen şeylerde birleştirme ve ayırma olarak tasarruf eden güç olur. Vehim “Bu kurttan kaçılır” ve “Bu çocuğa, şefkat duyulur” gibi hükümler verir.³³⁵ Dolayısıyla vehmin algıladığı duyulur olmayan

³²⁹ İbn Sînâ, *Burhan*, pp. 226.

³³⁰ İbn Sina, *Mebde ve Mead*, s. 153.

³³¹ İbn Sînâ, *en-Necat*, s. 167.

³³² İbn Sina, *Mebde ve Mead*, s. 153.

³³³ İbn Sînâ, *Kitabu’n-Nefs*, pp. 84.

³³⁴ İbn Sînâ, *Mebde ve Mead*, s.153.

³³⁵ İbn Sînâ, *Kitabu’n-Nefs*, pp. 58.

anlamaların hariçte nesnelerde bulunan mevcut anlamlar olduğunu görüyoruz. Hayvanlarda ve insanlarda ortak olan ve yargı veren bu güç, hayvanlar söz konusu olduğunda onların bütün iradî eylemlerini yargılarıyla yönlendirir ve bu söz konusu eylemler onların temel özellikleri olan beslenme, üreme ve büyüme alanlarındadır. Bu güç insanda söz konusu olduğunda ise nefsi etkiler ve insanın toplumsal ihtiyaçları başta olmak üzere pek çok ihtiyacın giderilmesi ve nihai olarak bir medeniyet kurulmasında rol oynar.³³⁶

Vehim, idrakin özelden genele giden boyutunda, kendisinden önce dış ve iç duyuların her birinin nesneye ilişkin bünyesinde barındırdığı bütüncül idrakin yanında *bulundukları mertebeye özgü* sonuçları olan bir tür *seçici dikkati* devreye sokarak nesnenin her bir katmanını keşfe yönelik yaptığı fiillerden, özellikle yaptığı soyutlamayla ferdîliği bir ölçüde geride bırakan tahayyülün, türün fertleri arasında ortak olan özellikleri farkına vardığı fiilinden sonra bir yargı fiili içerisinde henüz cisimden tam soyutlanamamış olmakla birlikte mananın genelliğini aklın saf manayı akletmesi öncesi son sınırında belirler ve ona özgü birtakım yüklemeleri tespit eder. Bu durum onun hariçte katmanları olan nesnedeki birliği ve söz konusu birliğin kuşattığı anlam katmanlarını genel olarak da olsa yüklemeler vasıtasıyla keşfetmesinin de sebebidir. Yine bu keşif basit aklî anlamın bu arazlardan tam anlamıyla soyutlanmak suretiyle faal akıldan gelmesine aklın hazırlanması yolunda yapılan son hazırlık konumundadır. İbn Sînâ müfekkire ve mütehayyilenin vehmin ve onun aracılığıyla da aklın kuvvesi olduğunu söylemek suretiyle, iç duyuları vehme, bütün cismanî duyuları da vehim vasıtasıyla akla bağlamaktadır.³³⁷ Dolayısıyla vehmin aklın tesiriyle yaptığı soyutlamalar söz konusu genel anlamın tespitinde önemli rol oynamaktadır.

Bu noktada idrakin duyudan başlayan sürecinde zikrettiğimiz şekilde bir yönden tümelin duyumsanmasının vehimle nihai noktasına ulaştığını ve özellikle de vehmin aklın tesiriyle yaptığı soyutlama işlemlerinde bu yönün iyice belirginleştirildiği, nefsin *türce bir sayıca çok feyzi* söz konusu

³³⁶ Ömer Türker, İslam Felsefesine Konusal Giriş, s.58-59.

³³⁷ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 144.

cisimsel kuvvelerin bu ameliyesiyle kabule hazır hale geldiğini söyleyebiliriz. Bu, aynı zamanda nefsin beden vasıtasıyla yetkinleşmesinin epistemolojik boyuttaki yansıması olarak görülebilir. Böylece duyularla bir yönden duyumsanan genel-tümel ve belirsiz çerçeve, cismanî kuvveler içerisinde en yüksek yargı gücüne sahip olan vehme hizmet eden, bir kısmı duyumsananların suretlerini bir kısmı da duyumsananların anlamlarını idrak eden iç güçlerin³³⁸ ve kendiliğinden ve aklın tesiriyle yaptığı fiiller vasıtasıyla vehmin söz konusu çerçevenin belirginleşmesine ve nefsin aklı anlamı faal akıldan kabul etmesine yönelik istidadının kemaline sebep olmuştur denilebilir. Böylece cismanî kuvvelerin tümelleri elde etmeye giden yolda şart mesabesinde olan işlevleri ile faal aklın makullerin elde edilmesinde illet oluşu nefsin yetkinliğini kazanmasında etkin olan iki sebep olarak karşımıza çıkar. Bunun sebebi *beden-nefis-yetkinleşme* şeklinde kurulan ilişkinin, *cismanî idrak güçleri-makuller-yetkinleşme* şeklinde kurulmasıdır.

Nitekim kendisine duyulurların mütalaasının nasıl olup da feyzi kabule hazır olmaya yol açtığı, bir başka deyişle nasıl olup da kendisinden daha düşük konumda olan bir şeyle şerefli bir konumda bulunmaya hazır hale geldiği sorusuna İbn Sînâ, meselenin kendinde durumundan dolayı değil anlayışımızın eksikliği sebebiyle bu soruya burhan-ı lime ile cevap vermenin zor olduğunu ancak inne ve varlık yoluyla cevap verilebileceğini söyler. Buna göre özne duyulur olanda aklî hükümlerin ilkesini bulur. Bu, sözünü ettiğimiz üzere ya duyuda mahiyetlerin karışık olarak bulunmasından sonra soyutlanması ya da başka ilkelerden soyutlanmış olarak kabulü ile ilgilidir. Ancak şeref bakımından daha altta olanın daha üstte olanı nasıl olup da etkilediği fikrin talebiyle varılabilecek bir sonuç değildir. Ancak fiilin münfail olandan şeref açısından ayrılmadığı söylenebilir. Cevher açısından ise soru bu açıdan sorulamaz, çünkü oluş-bozuluş dünyasında bir açıdan üstün olan başka bir açıdan daha düşük bir mertebede bulunabilir.³³⁹

³³⁸ İbn Sina, Kitabu'n-Necat, s. 166.

³³⁹ İbn Sînâ, Mübahasat, s. 204-205.

Sonuç olarak vehim, tümelleri elde etmenin eşiğine gelerek adeta kendisinin fiilleri ve hareketleri konumunda olan³⁴⁰ cismanî güçler aracılığıyla genelliği daha belirgin olarak idrak etme gücünü elde etmiş olur. Cismanî güçlerinden müstağni kalamayan nefis ise vehme tesir ederek onun yaptığı soyutlamada etkili olur. Ancak yapılan soyutlamayı zaman zaman nefis yönetse de *varlık mertebeleri arası geçişin olmaması*³⁴¹ kuralı gereği cismanî bir şeyde tahakkuk etmiş bir anlamın tam bir soyutlama ile soyutlanamaması sebebiyle yapılan sadece *hazırlık*, gelinen nokta ise faal akıl tarafından verilecek olan makulle nefis arasındaki nispetin kemale ermesi ve *tam bir istidat* olur. Söz konusu tam istidat saf bir makulün ancak kendisine herhangi bir maddenin ilişmediği bir akıl tarafından verilebilmesi sebebiyle faal akıl tarafından verilir.³⁴²

Peki vehmin zihinsel içerikle ilgili olarak tasdik yoluyla bir yargı fiilinde bulunmasının sebebi nedir? Vehim düzeyindeki tasdik, ilk olarak duyular sebebiyle muntabı olan duyusal içeriğin hiss-i müşterek ve hayalde bulunan nesnelerinin suretlerinden iki farklı suretin bir anlamla birbirine bağlanması suretiyle yargı fiilinde keşfedilmesi şeklinde gerçekleşir. Ayrıca söz konusu tasdiğin son derece doğal işleyen bir sürecin sonunda ortaya çıkmasının sebebi hariçteki nesnelerin vehmin yargı fiiline ulaşan sürecin yetkin aktif sebepleri olarak pasif olan duyu kuvveleri üzerinde etkide bulunmasıyla hiss-i müşterek tarafından teslim alınan duyusal içeriğin aktif olarak sentezlenmesinde tahayyülün vehmin kontrolünde birleştirme ve ayırma işlemlerini yapması ve nihayet vehmin tüm bu karmaşık zihinsel süreç sonunda bu içerikleri, hafızada daha önce bulunan diğer anlamlara da müracaat etmek suretiyle bir yargı fiilinde birleştirerek manayı keşfetmesidir. Sürecin duyulardan başlayan boyutu keşifle sonuçlanır, çünkü bizden bağımsız olan ve başlangıç itibarıyla bizi kendisini keşfe yönlendiren bir nesneyle karşı karşıyayız. Her ne kadar tahayyülle başlayan süreçte aktif bir müdahale söz konusuysa da duyular tarafından yapılan etki, süreci

³⁴⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 235, "Öyle görünüyor ki vehim gücü aynıyla müfekkire, mütehayyile ve mütezekkire gücüdür. Yine vehim gücü aynıyla hükmedici güçtür. Dolayısıyla vehim gücü zatı itibarıyla hükmedici güç; hareket ve fiilleri itibarıyla de mütehayyile ve mütezekkire gücüdür..."

³⁴¹ Ömer Türker, İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı, s. 46.

³⁴² Ömer Türker, İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkanı, s. 46.

önemli ölçüde belirlemiş görünür. Aktif bir kuvve olduğu belirtilen tahayyülün işlemleri ise filozofa göre onların gerçekte idrak edici güç olduğunu göstermemektedir. Nitekim ona göre tahayyül edilen ve onlara bir şekilde bitişen şeyler nefsin dikkate almadığı durumda muhafaza edilmektedir. İşte bu muhafaza edilen suretler ve anlamlar filozofun vehim, nefis ya da akıl olarak ifade ettiği yargı güçleri kendilerine müracaat ettiğinde onlar tarafından orada bulunur. Bulunamadığı durumda da hatırlama yoluyla geri getirilir.³⁴³ Buna göre vehmin kendilerine bazen yöneleceği bazen de yönelmeyebileceği bir suretler ve anlamlar deposu bulunmaktadır.

Süreci belirleyen unsurların en başında duyular varken, vehim İbn Sînâ'nın ifadesiyle hayvandaki en yüksek hüküm verme kuvvesi³⁴⁴ olmakla birlikte hüküm verme hususunda akıl ve mütehayyileden etkilenir. Bazen aklın müdahalesine rağmen örneğin safraya benzetmekle birlikte özne tahayyülden etkilenmek suretiyle vehim kuvvesiyle balın iğrenilecek bir şey olduğu yönünde hüküm verebilir.³⁴⁵ Yine halüsinasyon yahut rüyalar da tahayyülün neredeyse tersinin düşünülmesine sebebiyet vermeyecek şekilde vehim kuvvesi üzerinde etkili olduğu durumlardır ve bu durumlarda vehim kuvvesi yoluyla özne gördüklerinin -öyle olmamasına rağmen- hariçte olduğuna hükmeder. İbn Sînâ daha önce de sözünü ettiğimiz üzere bu durumun vehmin aklın tedbirinden uzak olmasından kaynaklandığını ifade eder.³⁴⁶

Filozof vehmin aklın tedbiri altında olmadığı zaman mantıksal bir yönü olmayan bir hüküm verdiğini ve bu sebeple de fiilinde tahayyülün yönlendirmesi altında olduğunu söyler. Dolayısıyla vehmin bir de aklın tedbiri altında olduğu bir yönü vardır ki, filozof onunla ilgili olarak, düşünce gücüne yakınlığı sebebiyle insanın iç duyularına hayvanlardan farklı olarak düşünsel olması ilısebileceğı şeklinde bir ifade kullanır. (...ve in kâne'l-insân kad ya'ridu li havâssihi bi sebebi mücaverati'n-nutk mâ yekâdu en tesîra kuvâhu'l-bâtine nutkiyye muhâletefeten li'l-behâim). İşte insana

³⁴³ İbn Sina, Nefs, pp. 335.

³⁴⁴ İbn Sina, Nefs, pp. 253.

³⁴⁵ İbn Sina, Nefs, pp. 253.

³⁴⁶ İbn Sînâ, Talikat, pp. 288.

mürekkep sesler ve kokular gibi duyu verilerinin mürekkep olanlarıyla umut ve temenni gibi başka canlılarda olmayan şeylerin ilişmesinin sebebi aklın tedbiri altındaki vehim kuvvesidir. Öyle ki filozofa göre düşüncenin nuru bu güçlerin üzerinde gibidir. (*li ennehu nuru'n-nutk keenhu fâidun sâihun ala hazihi'l-kuvâ*) Ancak bu durum vehmin hayvan ile insanın ortak olduğu yönü için söz konusu değildir.³⁴⁷ Bu nokta vehmin aklın tedbiri altında olduğu zaman ona fiillerinde neden bu kadar yetkin bir şekilde yardım edebildiğinin de bir açıklaması gibi görünmektedir

Vehim zihnî içeriği tasdik etme noktasında sadece tahayyülden değil aynı zamanda duyu verilerinden de etkilenir. Bu noktada iç duyularda nesnenin arazî özelliklerinin soyutlanmasının vehme gelene kadarki sürecinin aynı aşamalardan geçtiğini söylemekle beraber her zaman aynı doğrusal süreci takip etmediğini söyleyebiliriz. Bunun en ilginç örneği araştırmacının araştırması gerektiği soruya dair filozofun mülahazalarıdır. İbn Sînâ “Duyu, anlamların hiçbirini ve bu durumda çoğunlukla o anlamlardan faydalı ve zararlı olanları algılamaksızın o anlamların sadece suretlerine ulaştığı anda aklın kendisine eşlik etmediği vehim, tevehhüm halinde, nasıl oluyor da duyulur şeylerde bulunan anlamlara ulaşıyor?” sorusunu araştırmacının sorması gerektiğini söyleyerek vehmi konu aldığı şeylere göre sınıflandırır. Vehmin konularından biri vehmî ilhamlardır. Bunlar hem insanda hem de hayvanda fitrî denilebilecek hareketler olup her iki canlının da kendi tercihten kaynaklanmayan her şeyin kaynağı olandan gelen ilhamlardır. Bu güç sayesinde vehim kuvvesi zararlı ve faydalı şeylere ilişkin anlamları duyu verileriyle karışmış olsalar bile anlar. Vehmin tecrübeyi kullandığı kısımda ise sözgelimi duyusal bir suretle birlikte olan duyusal bir zararın sureti resmolur. Hatırlamada aralarındaki resmin anlamı ile ikisi hakkındaki hüküm resmolunca tahayyül hareket etmek suretiyle bu anlama intikal edip onu geri getirdiğinde vehim hepsini algılar ve suretle birlikte olan anlamı söz konusu tecrübe sayesinde bilmiş olur.³⁴⁸ Söz konusu bu tecrübe vehme ait bir tecrübe olup insana ait düşüncenin konusu olduğunda ilimlerde faydalanılacak durumda olur. Bunun örneği ezberleme

³⁴⁷ İbn Sînâ, Nefs, pp. 253, s. 325.

³⁴⁸ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 254, s. 328.

ve tikel gözlemlerle ve başka şeylerle elde edilen tecrübelerdir.³⁴⁹ Vehmin bir diğer hükmü iki şey arasındaki benzerlik yoluyla olur. Örneğin daha önce sözünü ettiğimiz bal ile acı safra arasında benzerlik kurup nefsin baldan iğrenmesi aklın uyarısına rağmen tahayyülün dayattığı bir benzerlikten vehmin etkilenmesiyle verilen bir yargının sonucudur. Filozofa göre vehmin en çok gereksinim duyduğu şey ise duyu ve hatırlamadır.³⁵⁰

Mütehayyilenin ve vehmin soyutlama sürecinin tersi yönündeki işlevleri ise aşağı değil yukarı kutsî hallerin gerçekleştiği yöne yöneldikleri bir durumu ifade etmektedir. Nitekim peygambere indirilen vahiy, arifin yaptığı riyazet, uyku ve rüya durumları bu hallere yönelmenin vasıtalarıdır. Nitekim bu durumlarda nefis gaipten gelen şeyleri kabul etmede iç duyulara, nefsin tikel bir anlamı muhafaza edilmiş olarak iç duyularda tasavvur edebilmesi ve iç duyuların nefsi kendi yönlerine çekip onu meşgul etmesi için değil de nefis neyi irade ediyorsa o yönde nefse yardımcı olmak için ihtiyaç duyar. Bu da gaip-nefis ve mütehayyile arasındaki nispet ile nefis-mütehayyile arasındaki nispetle gerçekleşir.³⁵¹

Dolayısıyla birleştirip ayırma işlemlerini nihaî olarak vehmin işlevleri olarak yerine getiren ve aklın tedbirinde olup olmamasına göre fiilleri farklılık arzeden mütehayyile ve müfekkire soyutlama açısından vehim aracılığıyla akla hizmet ederek basit bilgiye giden yolda hazırlık yaparken, diğer yönden yani ayırma işlevini yaptıklarında basit bilgiden parçaları olan bilgiye doğru bir fiilde bulunmuş olurlar. Her iki yönde de bedene olan ihtiyacın azaldığı her aşama yetkinliğe bir adım daha yaklaşıldığının göstergesidir.

Aklî düzeydeki soyutlamaya geldiğimizde filozofa göre artık buradaki anlamın vehmin ulaştığı anlam değil şeyin maddeden ve maddeye izafetten tecridinin tam olarak yapıldığı ve böylece nesnenin salt tanımına ulaşılabilirdiği³⁵² aklî anlam olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre akıl, hayaldeki zatî ve arazî anlamları tespit edip bunlardan arazî olanları ayırmak suretiyle şeylerin kendilerinde farklılaşmadığı aklî anlamı elde eder. Aklî

³⁴⁹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 253, s. 327.

³⁵⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 255, s. 330.

³⁵¹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 247, s. 318.

³⁵² İbn Sînâ, Mebde ve Mead, s. 153.

anlamı bilir ve nefsin diğer kuvvelerinden³⁵³ farklı olarak bildiğini de bilir. Bu noktada hayal ile akıl arasında objelere doğrudan ulaşım hususundaki farklılığı filozof şöyle dile getirir:

“...İç hayale gelince, onu bu arazlarla beraber tahayyül edip onu arazlardan mutlak olarak tecrit etmeye güç yetiremez. Fakat onu duyuya taalluk etmiş olan zikredilen bu alakadan tecrit eder. Bu durumda taşıyıcısının kaybolmasına rağmen onun sureti, temsil edilir. Akıl ise müşahhas yabancı eklentilerle sarılmış olan mahiyeti, tespit ederek tecrit etmeye güç yetirir. Öyle ki sanki akıl duyulur olanı işlemiş ve onu akledilir kılmıştır.”³⁵⁴ (...hatta keennehu amile bi'l-mahsusi amelen cealehu ma'kulen)

Akıl dışındaki kuvvelerin arazlardan mutlak anlamda tecride güç yetirememesinin sebebi, hariçte bulunan nesnenin özüne doğrudan erişimin ne duyular ne de sınırlı bir soyutlama gücüne sahip olan, dolayısıyla objeye ancak belirli yönlerinden erişebilecek olan hayal ve tahayyülün yapabileceği bir işlem olmamasıdır. Tam erişim ancak faal akıl ile ittisalle gerçekleşmektedir. Ancak aklın doğrudan nesnenin özüne erişebilmesi için öncelikle nesnenin duyular tarafından idrak edilmesi gerekir. İbn Sînâ nefsin iç duyularında hangi uğraklardan geçtikten sonra aklın tam bir soyutlama yaptığını *Burhan*'ında şöyle dile getirmiştir:

“Deriz ki: Akledilirlerin tasavvurları, duyunun tek bir tarzda aracılığıyla elde edilir. Şöyle ki: Duyu, duyulurların suretlerini alır ve onları hayal gücüne teslim eder. Bu suretler böylece bizim nazari aklımızın etkisine konu olurlar. Böylelikle orada duyulur insanlardan alınan pek çok suret bulunur. Tıpkı senin Zeyd'in bir renge, yaratılışa (sahne) ve organ yapısına özgü olduğunu ve Amr'ın da bundan başka bir diğerine özgü olduğunu görmek gibi, akıl bu suretlerin birbirinden farklı olduğunu görür. (*fe yeciduhâ*) Söz konusu arazlara yönelir ve onları çekip çıkarır. *Adeta* bu ilişkinleri soyar ve bir tarafa atar. Böylece insan fertlerinin ortak olduğu ve farklılaşmadığı anlama ulaşarak onu ele geçirir ve tasavvur eder. Aklın hayaldeki hattı ilk tespiti şöyledir: Akıl, arazlar ve zatiler bulur; arazların bir kısmının şeyin gerekeni olduğunu (lazım) ve bir kısmının şeyin gerekeni olmadığını (gayr-ı lazım) görür; hayalde toplanan çokluktan tek tek her bir anlamı ayırır ve onları zatına götürür...”³⁵⁵

İbn Sînâ nefsin bu fiillerini nihai anlamı elde etme hususunda bir hazırlık olarak takdim etmiş,³⁵⁶ söz konusu hazırlığın ise aklın faal akılla ittisali

³⁵³ İbn Sînâ nefis için kuvve terimini kullanmamıştır, çünkü kuvve eşsesli bir isim olarak hem fiilin ilkesi olarak güç (yeti olarak kuvve) hem kabulün ilkesi olarak güç anlamındadır. Nefs her iki anlamda da kuvveye gönderme yapabilir. Nefs hareket ilkesi olduğu sürece fiilin ilkesi olarak kuvvedir, diğer yandan farklı derecelerde algının ilkesi olduğu sürece de kabulün ilkesidir. Bununla birlikte bu iki anlam birbirine indirgenebilir değildir ve eşsesli olan kuvve terimi aynı zamanda her iki anlamda da nefse referansla kullanılamaz. Tommaso Alpina, **Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna's Science of the Soul**, De Gruyter, Scientia Graeco-Arabica, 2021, s. 98-99.

³⁵⁴ İbn Sînâ, el-İşârât ve't-Tenbihât, pp. 143, s.110.

³⁵⁵ İbn Sînâ, Burhan, pp.259. Altı çizili yerler ve parantez için arapça ifade tarafımdan eklenmiştir.

³⁵⁶ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 322, (...mutaleatuha tu'iddu'n-nefse linenne yufidu aleyhâ'l-mücerred mine'l-akli'l-faal).

sonucu kuvveden fiile çıkmak suretiyle aklî anlamı elde ederek tedricî olarak yetkinleşmesi olarak değerlendirmiştir. Bir başka deyişle faal aklın aydınlatması, *iç duyulardan hiçbir anlamın ve suretin akla geçmemesi* kuralı³⁵⁷ gereği hiss-i müştereğin deposu olan hayaldeki suretlerde ve vehmin deposu olan hafızada bulunan anlamlarda kuvve olarak bulunan aklî sureti ya da aklî anlamı görmesi ya da soyutlaması anlamında değil yapılan hazırlık sonucu faal aklın feyziyle akılda bu aklî anlamların meydana gelmesi şeklinde gerçekleşir. İşte -pasajda geçtiği şekliyle- fertlerin ortak olduğu ve farklılaşmadığı aklî anlamın akılda meydana gelmesinin duyunun akla götürdüğü akledilir olmayan karışık şeylerin akledilir kılınmasıyla sonuçlanmasının anlamı budur. Haddi zatında pasajda tikel varlıklardan bahsederek “akıl bu suretlerin birbirinden farklı olduğunu görür” ifadesi görmeyi akla atfetse de tikel suretlerden bahsettiği için söz konusu suretlerin akılda bulunması mümkün değildir. O aklın kontrolü altında müfekkirenin yaptığı ayırma ve birleştirme fiili sonucu bir türün fertlerinin suretinin yani tikel suretlerin zımnında bulunup ayrı olarak bulunamayan genel mananın faal akıldan gelen feyizle birlikte aklî anlamın meydana gelmesine vesile olmasıdır. İşte o zaman akıl aklî manayı elde etmek suretiyle kuvve halinden fiil haline çıkabilir. Söz konusu akledilir kılınma sonrası akıl onları bir kısmı tanım ve resim gibi şeyin anlamını anlatan tasavvura, bir kısmını da tasdik bileşimine sokar.³⁵⁸ Filozof sözünü ettiğimiz durumla ilgili zatı itibariyle akıl olanın özelliğinin bilkuvve aklın bilfiil hale getirilmesi olduğunu söyleyerek soyutlamayı bizatihi öznenin aklının yapmadığı yönünde uyarıda bulunur: “...Yoksa insanî akıl makul olmayan bir heyetten soyutlama yapmak suretiyle onu makul kılıyor değildir.”³⁵⁹ (*lâ bien yuceridehu’l-akl an heyetin gayri ma’kületin fe yasîru ma’külen*) Dolayısıyla makullerin tasavvuru üç şekilde olur: (i) Nefiste bilfiil olarak detaylandırılmış ve tertib edilmiş olan tasavvur. Düzen ve detay değiştirilebilir olmakla birlikte bedensel olmayan bir cevherde bulunan tümel anlam oldukları gerçeği değiştirilemez. (ii) Tasavvurun meydana gelmiş olmasına rağmen nefsin ondan yüz çevirmesidir. Buna göre nefis o makule yönelmeyip başka bir

³⁵⁷ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp. 322.

³⁵⁸ İbn Sînâ, Burhan, pp. 259.

³⁵⁹ İbn Sînâ, Mebde ve Mead, s. 152.

makule intikal eder. Ancak bu durumda her iki makulün birlikte akledilmesi nefsin güç yetirebileceği bir şey olmadığı için nefis birini akleder. (iii) Bir mesele hakkında soru sorulduğunda öznenin bildiklerinden yola çıkarak ama henüz ayrıntılı bir şekilde nasıl cevap vereceğini bilmeyerek söz konusu soruya cevap vereceğine kesin olarak inanmasıdır.³⁶⁰ Cevabın ayrıntılarına girdiğinde bu, bir anda aklına gelir ve öğretirken kendisi de ikinci olarak öğrenmiş olur. Dolayısıyla lafızlarla birlikte suret de gelir. İşte söz konusu fikrî bilgi (el-ilmu'l-fikrî) sıralandığında ve terkip edildiğinde tamama erer.³⁶¹

Filozof görüldüğü üzere makullerin tasavvurlarını tasvir ederken basit bilgiyi mutlak aklî kuvveye atfederek basit bilgi-nefsanî bilgi ayrımı yapmaktadır. Buna göre basit bilgi faal akıllara benzeyen nefsin mutlak aklî kuvvesine ait olan kendisinden suretleri kabul edene suretlerin taşıdığı tek bir şeydir ve özelliği kendinde suretlerin ardı ardına sıralandığı bir şey olmamasıdır. Nefsânî bir bilginin olmasının şartı ise nefse ait ayrıntının bulunmasıdır.³⁶² İbn Sînâ buna ilişkin daha önce hads bağlamında sözünü ettiğimiz öğrenmeye ilişkin bu sefer söz konusu ayrımla ilgili yorumlarda bulunmaktadır. Buna göre, öğrenme, faal akılla ittisal için tam halde bulunan istidadın isteğidir. Bu isteğin sonucu olarak faal akıldan çıkan ilk şey basit akıldır. Söz konusu basit akıldan ise suretler düşünce aracılığıyla ayrıntılı olarak nefse akar.³⁶³ Dolayısıyla hem insan aklının kendisi hem de suretlerinin kaynağı faal akıldır. Söz konusu suretlerin ayrıntılandırılması ise fikir gücü aracılığıyla gerçekleşir.

Filozof aklî kuvvenin ancak bedenden ve bedenın ilişkinlerinden kurtulduğu zaman faal akılla tam bir şekilde ittisal edeceğini ve orada aklî güzelliği, ezeli ve ebedi hazzı tatmasının mümkün olacağını³⁶⁴ söylemektedir. Dolayısıyla filozofun öznenin yetkinliğinin son noktasına ulaştığında aklî bir alem olma özelliğine sahip olacağına dair ifadeleri öznenin ölümünden önce değil ölümünden sonra beden ve bedenın

³⁶⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 331.

³⁶¹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 333.

³⁶² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 333.

³⁶³ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 338.

³⁶⁴ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 339.

eklentilerinden kurtulmasından sonra olacağına delalet etmektedir. Filozofun söz konusu tasvirine göre özne her bir duyulur ve aklediliri almak suretiyle ilk ilkeden itibaren, oradan mukarreb meleklerle, melekler olan nefislere, semalara, unsurlara ve bütünün heyeti ile tabiatına doğru bir düzen kurmak suretiyle faal aklın kendisine ısıdığı (müşrikan bi nûri'l-akl) aklî bir alem haline gelerek zatı baki kalacaktır.³⁶⁵

İbn Sînâ *Burhan*'da zikrettiğimiz³⁶⁶ pasajda da geçtiği üzere insanî akılda ilk olarak birbirinden ayrışan şeylerin zatî şeyler, arazî şeyler ve hayallerin kendileri sebebiyle benzeştiği ve ayrıştığı şeyler olduğunu söyler. Aklın zatında tek bir anlam olan ise bunlar arasındaki farklılaşmayan anlamlardır. Peki anlamın birliğini ve aynı zamanda arazlarla birlikte olan anlamın çokluğunu elde etmeyi mümkün kılan nedir? Bunu mümkün kılan İbn Sînâ'ya göre aklın kendisidir. Aklın pek çok anlamı görüp onlar arasında birliği sağlayan bir anlamı elde etmeyi mümkün kılan bir özelliği ve bunun yanında onları birbirinden ayrı olarak yani birbirlerinden farklı kılan anlamlarla birlikte akletmeyi sağlayan bir özelliği vardır. İlkinde şeyi o şey kılan yani o türe ait kılan aklî anlamın bir birlik olarak elde edilmesi söz konusuyken ikincisinde aynı türe ait fertleri birbirinden ayıran arazî farklılıklarla birlikte idrak edilmesi söz konusudur. Dolayısıyla filozofa göre aklın bir olan anlamı çoğaltmaya, çok olanı da birlemeye yönelik bir gücü vardır. Çok olanın birlik halinde tutulması, i) Tanımda farklı olmadıkları için, tahayyül edilen şeylerde sayıca farklı pek çok anlamın tek bir anlam olması (ii) Cins ve fasılların anlamlarından bir tanım yapıldığında tek bir anlamın ortaya çıkması, şeklinde meydana gelir.³⁶⁷ Dolayısıyla akıl makulleri tasavvur ettiğinde onları hem maddeden hem de maddenin ilişkilerinden birlikte soyutlar ve böylece çokluğu kaldırarak (raf'u'l-kesra) ortak olan küllîyi elde etmiş³⁶⁸ ve duyulur üzerine çalışarak *adeta* onu makul kılmış olur.³⁶⁹

Peki bu çokluğun sebebi nedir? İbn Sînâ bu çokluğun sebebinin madde olduğunu söyler, başka bir ifadeyle çokluk maddeye tâbidir (lienne'l-

³⁶⁵ İbn Sina, *Mebde ve Mead*, p. 103.

³⁶⁶ İbn Sînâ, *Burhan*, pp. 259.

³⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitabu'n-Nefs*, pp. 324.

³⁶⁸ İbn Sînâ, *Mebde ve Mead*, s. 152.

³⁶⁹ İbn Sînâ, *İşarat ve't-Tenbihat*, pp. 143.

kesra tâbiatun li'l-mâdde) ve manada çokluk olmaz. Söz konusu manaya ilişip bu çokluğu oluşturanlar ise konum, şekil, nitelik, nicelik ve mekanda bulunmadır. Bunlar maddenin ilgileridir ve şayet maddenin ilgileri tanımın ve anlamın ilgileri olmuş olsaydı örneğin suretleri bir olan Emin'in ve Âsaf'ın bunun yanında konum, mekanda bulunma ve nicelik bakımlarından da farklı olmamaları gerekirdi.³⁷⁰ Dolayısıyla örneğin insanlık tabiatı tanımını itibariyle tek bir şey olup ona bu ya da şu şahısta olmanın ilişmesi suretiyle çoğalmıştır. Bu sebeple madde olması açısından insanlık suretine ilişkin şeylerden biri bu türden bir çoğalma ve bölünmedir.³⁷¹

Peki özne olarak insan dışındaki canlılar *basit biri* yukarıda tavsif ettiğimiz şekliyle yani pek çok anlama sahip olmasına rağmen bu anlamların hepsini bir arada tutan olarak basit bir anlam şeklinde idrak edebilirler mi? İbn Sînâ onların böyle bir özelliği olmadığını, bu özelliğin sadece özneye ait akla özgü olduğunu açıkça ifade eder.³⁷² Evet, onlar da bir olanı idrak eder, ancak söz konusu idrak edilen şey *basit bir* değil şeylerin arazlarıyla karışık olan bir bütün olması itibariyledir ve bu seviye insanın vehim kuvvesinin aklın tesiriyle değil kendiliğinden yaptığı fiiller sonucu ulaştığı arazlarla karışık bütüne karşılık gelir. Dolayısıyla onların arazî olanları zatî olanlardan soyutlamaları da mümkün değildir. Kısaca insanî akıl, bu basit birin arazlarla çevrili olarak başka başka şeyleri teşkil etmesi karşısında, bir başka deyişle sayıca farklı suretler karşısında tek bir sureti ya da anlamı faal akıldan almak suretiyle *basit biri* elde etmiş olur. Dolayısıyla farklı arazlar aynı türün fertlerini birbirinden ayırdıkları gibi onları aynı tür kılan suret de varlıkta tek bir suret olarak bulunmaz. Aksine filozofun ifade ettiği gibi insan söz konusu olduğunda “varlıktaki insan çoktur”.³⁷³ Dolayısıyla *haricî varlıkta* Emin ve Âsaf'ın ortak oldukları tek bir insanlık sureti yoktur. Bir başka deyişle özne hayale gelen Emin'den hariçte bulunan kendine özgü katmanlı yapısını bir arada tutan basit biri yani aklî anlamı olan insanlığı elde eder, ancak ikinci kez hayale gelen, bu sefer kendine özgü katmanlı yapısıyla hariçte bulunan Âsaf olsa da ondan başka bir *basit biri* elde

³⁷⁰ İbn Sînâ, Mebde ve Mead, p. 152.

³⁷¹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 82.

³⁷² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 325.

³⁷³ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 325.

edemez. Bunun sebebi hayale gelen ikinci tekilin birincisinden farklı ve kendine özgü arazlara sahip olsa da *basit birinin* yani aklî anlamının farklı olmamasıdır.³⁷⁴

Bu noktada akledilir anlamın bölünebilir ve bir konumu olan bir şeyde resmolunmayacağı da tebellür etmiş olur. Bölünmeyen bir şey konumda bölünmeyen pek çok şeyle birlikte bulunabilse de buradaki çokluk konumsal bir çokluk olmamalıdır. Tersinden bakılacak olursa, konumca farklı pek çok şeye bölünen şeye de bölünmeyen bir şeyin ilişmesi mümkün değildir. Peki bu durum makullerde hiçbir türden bir çokluk olmadığını mı göstermektedir? Bilakis, başta da söylendiği gibi bir makul, konumda bölünebilir olmayan pek çok şeyle birlikte yani hiçbir şekilde bölünmeyen anlamlarla birlikte bulunabilir. Ancak söz konusu çoklukta onları bir arada tutan *bilfiil birin* olması gerekir. Böyle olduğu için de onlar bir olmaları yani bölünmemeleri yönünden akledilir.³⁷⁵ Sonuç olarak, akledilir, konumda bölünmez ve konumda bölünen şeyle birlikte de bulunmaz. Bu, akledilirin bir çoklukla birlikte bulunamayacağını değil, konumda bölünebilen bir çoklukla birlikte bulunamayacağını gösterir. Bu sebeple akledilir, anlamsal bir çoklukla bulunabilir. Ancak akledilirin nihai tahlilde bir çokluk olarak değil birlik olarak akledilmesi söz konusudur. Bu sebeple her bir anlamsal çokluğa sahip olanda onları bir halinde tutan bilfiil bir birlik bulunmaktadır ve akletme de ancak söz konusu anlamsal çokluk bakımından değil, onları bir arada tutan bu bilfiil birlik açısından olur, dolayısıyla bölünmesi bakımından akledilmemiş olur. Diğer bir sonuç da cisim ve cisimdeki her bir kuvve bölündüğü için akledilir olanın konumda bölünen bu şeylerde bulunamayacağıdır.

Peki bir olan akledilir suretin vehmî bir bölünmeyle benzer parçalara bölünmesi mümkün müdür? Yani akledilir suret -yanlılığı gösterildiği üzere- konumca farklı parçalara bölünmese de vehim tikel anlamı elde ettiği için vehmî parçalara bölünse bu onun birliğine zarar verir mi? Buna göre bunların iki eşit parçaya bölündükleri düşünüldüğünde, ancak iki parça bütünü oluşturduğu için parça ile bütün şart-şartlı ilişkisi içinde olacaklar ve

³⁷⁴ İbn Sina, Kitabu'n-Nefs, pp. 325.

³⁷⁵ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 151.

ancak bu şartlarla aklî tasavvur gerçekleşecektir. Ancak iki eşit parçaya bölünmeden önce akledilirse böyle bir şart olmadığından bölünmeyecektir ve bunun sonucu olarak da o şey akledilir olmayacaktır. Şart değilse akledilir tasavvurun tamamlanmasında arazî olarak bulunur. Bu ise bir sebep dolayısıyla kendisine ilişen bir arazın bulunması nedeniyle soyutladığımız mücerret suret değildir. Çünkü soyutladığımız suret bir araya getirme, ayırma, artırma, eksiltme ve nihayet bir konumla özelleşme gibi soyut şeye yabancı olan şeylerle sarılıdır. Bu da onların soyut olmalarına hanel getirir. Sayılan bu tür şeylerin duyulur ve hayalî surette bulunması ise yadırganmaz. Zaten bu sebeple de onların kendilerinin konum sahibi ve bölünen bir şeyde resmolunmaları gerekir.³⁷⁶ Bunlar da bilindiği üzere nefsin cismanî idrak kuvveleridir. Dolayısıyla söz konusu suretler de konumları farklı parçalara bölünebilir.

Peki aklî suret kendisine pek çok mana eklendiği kabul ediliyorsa bu yolla da bölünmüş olmaz mı? Örneğin birlik halindeki cins anlamının türsel fasıllarla, birlik halindeki tür anlamının da arazî fasıllarla bölünmesi mümkün değil midir? Söz konusu manaların eklenmesi ve dolayısıyla da bölünmenin meydana gelmesi mümkünse de söz konusu işlem tümelin tümele eklenmesi ve dolayısıyla başka bir suretin ortaya çıkması gibi bir bölünmedir. Yoksa zannedildiği üzere örneğin tek bir cins manası türsel fasıllarla bölündüğünde türsel fasıl cins manasının bütünlüğünün bir parçası olmamaktadır.³⁷⁷ Dolayısıyla burada söz konusu yanlışlığa yol açan şey parça-tikel ile bütün-tümel kavramlarının birbirine karıştırılmasından kaynaklanıyor gözükmektedir. Keza cins ve türe ait makulün zatı da türsel ve sınıfsal olan makullere bölünmez.³⁷⁸ Yine sebep aynıdır, çünkü bölünmüş anlama nispetleri onların parçaları olmaları şeklinde değil tikelleri olmaları şeklindedir. Dolayısıyla onların parçalarına değil de tikellerine bölünmeleri onların manalarını basit olmaktan çıkarmamaktadır.

Sonuç olarak, duyulardan başlayan idrak sürecinde iç duyular idrake konu olan nesnelerde soyutlama yapmak suretiyle aklı, faal akıldan gelen feyizle akledilir manaya ulaşması için hazırlar. İbn Sînâ'nın metinlerinde

³⁷⁶ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 152.

³⁷⁷ İbn Sina, İşarat ve't-Tenbihat, pp.153.

³⁷⁸ İbn Sînâ, İşarat ve't-Tenbihat, pp. 153.

kullandığı “aklın soyutlaması” tabirinin iç duyuların yaptığı gibi bir soyutlama olmayıp iç kuvvelerden aklın kontrolü altında soyutlama yapan - eğer mütehayyile, vehim ve müfekkireyi vehim kuvvesi altında birleştirirsek-vehmin soyutlamaları olduğunu söyleyebiliriz.³⁷⁹ Buna göre kısaca faal aklın feyziyle aklın aklediliri elde etmesine giden soyutlama süreci şöyle ifade edebilir: Beş dış duyunun verileri, hiss-i müşterekte birleşip bunlar devamlı hale getirildiğinde hayal tarafından duyulur suret olarak muhafaza edilir. Sonrasında mütehayyile tarafından bu suretlerde yapılan ayırıştırma-birleştirme işlemlerine konu olur. Vehim ise bu suretlerde bulunan duyulur olmayan manaları elde eder. Bu manalar henüz tümelliğe ulaşamamış cisimle bağıntılı olan manalar olmakla birlikte, kendinde bir bireyin türüyle diğerininkini ayırt edecek düzeyde genel anlamı da içerdiği için bu durum aklın aklediliri elde etmesinde gelmesi gereken noktayı da ortaya çıkarmış olur. Nihayet aklî anlamı elde etmeye hazır hale gelen nefste faal aklın feyziyle aklî anlamlar oluşmuş olur.

1.3. İbn Sina Düşüncesinde Mahiyetlerin Yeri

İbn Sînâ, varlık ve şeyin öznenin nefsinde iki ayrı anlama sahip olduğunu ifade ederek varlığın mevcut, müsbet ve muhassal ile aynı anlama geldiğini ve olumlama ifade ettiğini söyler. Şey ise hem cevher hem de araz düzeyinde şeyin sahip olduğu hakikati yani mahiyeti anlamında varlık lafzının anlamlarından biri olan *özel varlık* şeklinde adlandırılır. Buna göre, varlık şeylerin mahiyetlerini kuran bir anlam değil onların gereği olan bir anlamdır³⁸⁰ ve bu sebeple söz konusu özel varlık ile müspet yahut genel varlığın birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığına dikkat edilmesi gerekir.³⁸¹ Ancak bu, söz konusu iki farklı anlamdaki varlığın birbirinden ayrı olarak bulundukları anlamına da gelmemektedir. Nitekim filozof, Vucûd ve mevcut anlamının bu özel varlığın yani şeyin anlamının gereği olarak ondan hiçbir zaman ayrılmadığının altını çizmektedir. Buna göre mevcut, şeyin anlamının gereği olarak, ya dış dünyada veya vehimde ve

³⁷⁹ Ömer Türker, İbn Sina Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, s. 43.

³⁸⁰ İbn Sînâ, Kategoriler, s. 57, 8-25 (buna bkz), İbn Sînâ, İşarat, pp.190.

³⁸¹ İbn Sînâ, Metafizik, pp.72,73. “Her şeyin kendisine özgü hakikatinin de “olumlama” ile eşanlamlı “varlık”tan ayrı olduğu malumdur”, Metafizik, pp. 73.

akılda mevcut olur. Dolayısıyla şeyin söz konusu düzeylerde olabilmesinin sebebi mevcudun bu varlık düzeylerinde onun gereği olması ve söz konusu anlamın ondan hiçbir surette ayrılmamasıdır.³⁸² Olumlama anlamındaki varlık da (vücut isbatı) söz konusu şeyin hariçte de zihinde de olabildiğini gösterir³⁸³ve söz konusu varlık anlamının zikredilen düzeylere yüklenebilmesinin sebebi olarak *ilave şartı olmaksızın varlık* anlamına gelir. Öyle ki şey hariçte madum olsa bile nefste bir mevcudiyeti olabilir ve kendisinden haber vermek ise ancak bu koşulda mümkün olur.³⁸⁴ Böylece varlık anlamının tüm var olanları kuşatmasına rağmen hiçbir şeyin tanımına dahil olmadığı ve esasen özel varlık anlamı hangi düzeyde tahakkuk edecekse ona iliştiği ortaya çıkmış olur. Olumlama anlamındaki varlık ile özel varlığın bu şekilde birbirinden ayrılması varlık anlamının mevcut olandan bağımsız olması anlamına gelir.

Özel varlığın vücudî anlama hangi sebeple ihtiyaç duyduğunu zorunlu-mümkün varlık ayrımı üzerinden izah eden filozof, zorunlu varlığın zatı gereği zorunlu olmasından dolayı bir illete muhtaç olmadığını, ancak zatı gereği mümkün varlığın bir illete muhtaç olduğunu söyler. Buna göre mümkün varlığın varlığı da yokluğu da bir illete bağlıdır. Yani eğer var olmuşsa söz konusu vücudî anlam bir illete bağlıdır, var olmamışsa yani yoksa ademî anlam da söz konusu vücudî illetin olmamasına bağlıdır. İşte mümkün varlık söz konusu vücudî anlamla donanmak için vücudî illete ihtiyaç duyar ve vücudî illet vasıtasıyla varlık ve yokluktan biri belirginleşir ve zorunlu bir mevcuda dönüşür. Dolayısıyla söz konusu ilke filozof tarafından “Şu halde varlığı mümkün olan her şey, illetine kıyasla zorunlu olmadıkça var olamaz” şeklinde dile getirilmiştir.³⁸⁵

İbn Sînâ, mümkün varlığın lazım ya da dahil olması gerektiğini onu Zorunlu Varlık ile kıyaslayarak anlatır. Buna göre cins-fasıl ilişkisinde fasılın cinse, onun tanımına girmediği için, hakikatini değil bilfiil varlığını yani

³⁸² İbn Sînâ, Metafizik, pp. 73. “...ve lâ yufâriku lüzûmî ma‘na’l-vücûd iyyâhu elbettete, bel ma‘na’l-mevcûd yelzemuhu dâimen, liennehû yekûnu immâ mevcûden fi’l-‘ayân, ev mevcûden fi’l-vehmi ve’l-akli, fein lem yekun kez âlem yekun şey’en”, İbn Sînâ, İşarat, pp.14.

³⁸³ Olga Lizzini, Vucud Mevcud s. 8.

³⁸⁴ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 79.

³⁸⁵ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 91, “küllü mâ hüve mümkünü’l-vücudi lâ yüced mâ lem yecib bi’l-kıyas ilâ illetihî”.

özel mevcut bir zat olmaklığını vermesinden³⁸⁶ (yufiduhû'l-kivâme bi'l-fi'li zâten mevcûdeten hassaten) dolayı Zorunlu Varlık'ta cins-fasıl ilişkisi olamaz, böyle olması durumunda faslın ona bilfiil varlığını vermesi gerekir, ancak bu, varlığın pekişmesinden ibaret olan bir hakikate sahip bir varlık için söz konusu olamaz. Bu noktada filozof 'canlılık' hakikatini örnek vererek onun manasının varlığın pekişmesi dışında olması sebebiyle varlığın ona lâzım ya da dahil olması gerektiğini ifade etmiştir.³⁸⁷ Kısaca, mümkünlerin özel varlıkları ve hakikatleri ya da şeylerin kendilikleri varlık anlamını barındırmamaları sebebiyle mevcut olmak için olumlama anlamındaki genel varlığın onlara lazım ya da dahil olmasına yani genel varlığın özel varlığı tahakkuk ettirmesine ihtiyaç duyarlar.

Peki söz konusu özel varlığın yani mahiyetin mekanı neresidir? Yukarıda zikredildiği gibi İbn Sînâ mevcudun ya dış dünyada ya da vehimde ve akılda olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla mahiyetin mekanının çoklukta ve çokluktan sonra neresi olduğuna dair soruların cevabı İbn Sînâ felsefesinde açık görünmektedir. Peki mahiyetin çokluktan önce bir mekanı var mıdır? Bu husus özellikle Eflâtuncu ideler hususunda filozofun tavrına bağlı olarak ele alınmalıdır. Buna göre İbn Sînâ tıpkı Aristoteles gibi epistemik ve ontik düzlemlerde kendileriyle kaim ay-altı alemi aşkın birer örnek neden olan ve birincil olarak cevherliğin kendilerine atfedildiği idealar teorisini reddetmiştir. İbn Sînâ'nın bu noktada Aristoteles'in çözümünü benimsediği düşünülebilir. Çünkü İbn Sînâ Aristoteles gibi cevherliğin ilk olarak söz konusu idealara değil tekil bireylere verilmesi gerektiğini, ikincil cevherlerin ise ancak birincil cevherlere bağlı olarak var olduğu görüşündedir. Ancak İbn Sînâ Aristoteles gibi tekil cevherlerin zaten var olan maddede kuvve halinde bulunan suretlerin yakın hareket ettiricinin etkisiyle bilfiil olmak suretiyle meydana geldiğini düşünmez.³⁸⁸ Ona göre ay-üstü alemin metafizik varlıkları olan akıllar metafizik birer fail olarak varlık vermekte, hareket veren fail kuvveler ise söz konusu varlık feyzini almaya maddeyi hazırlayıcı kuvveler olarak orada yer almaktadır. Kısaca

³⁸⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.1, s.42, 43.

³⁸⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, c.1, s.43.

³⁸⁸ İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret Cevher ve Varlık**, 1.Basım, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, s. 237.

İbn Sînâ hem maddenin hem de suretin sudur sürecinde varlığa geldiğini kabul ederek³⁸⁹ söz konusu tekil cevherlerin de bilkuvve olan kâbil maddelerinin farklı özelleştiriciler tarafından belirli bir sureti almaya yönelik hazırlanması³⁹⁰ sonucu faal akıldan gelen varlık feyzini kabul ile o surete dönüşerek varlığa geldiğini ileri sürmüştür. Bu sebeple Aristoteles'in Eflâtuncu ideleri reddetse de şeylerin varlığa gelme nosyonunu tümüyle dışarıda bırakmak suretiyle -çok genel olarak- zaten var olan ve bir şeyin kendisini oluşturan unsurların hareket sayesinde bir araya gelmeleri sonucu tekil cevherlerin olageldiğini ileri sürmesi İbn Sînâ'da aynıyla akis bulmamıştır.

Bu durumda İbn Sînâ'nın sudur teorisini kendilerinden aldığı ve varlık veren metafizik fail nedeni teorilerinin merkezine yerleştiren Yeni-Platoncu geleneği izleyerek kendileriyle değil kozmik akıl ve nefisle kaim, örnek neden özelliğini korumakla birlikte kozmik akılda ve nefiste bulunan idealar teorisini kabul ettiği düşünülebilir. İbn Sînâ önceki bölümlerde incelediğimiz üzere faal aklın hem ontik hem de epistemik olarak aşkın bir varlığı olduğunu düşünmekte, epistemik olarak insan nefislerinde ontik olarak ise ay-altı alemde şeylerin suretlerini meydana getirdiğini ifade etmektedir. Bu, faal aklın da hem metafizik hem de epistemik bir tümelliğe sahip olmasıyla ilgilidir. Metafizik olarak tümeldir, çünkü kendisinden sonra gelen varlıkların suretlerinin kaynağında bulunur, diğer yandan epistemik olarak tümeldir, çünkü özne olan insan aklının bilgisinin kaynağıdır ve garantörüdür. Diğer yandan nefsin mahiyetlere dair bilgi edinebilmesinin garantisi olan faal aklın varlık feyzi sayesinde nefsin akıl öncesi bilgiye dair hazırlıklarının belirli bir mahiyeti çokluktan sonra elde etmesiyle sonuçlanmasına olan katkısı mahiyetin çokluktan önce, bir şekilde akıllarda bulunduğu ilişkin nosyonu içerir gibi görünmektedir. Aynı nosyon maddenin farklı özelleştiriciler tarafından hazırlanarak iki zıddı nispetinin benzeştiği ilk hazırlanma halinden çıkıp³⁹¹ belirli bir sureti almaya yönelik istidadı meydana getirmesi durumunda faal akıldan gelen feyzin söz konusu hazırbulunuşluğa uygun surete dönüşmesi durumunda da içerilir görünür.

³⁸⁹ İbn Sînâ, *İşârât*, s. 158-159.

³⁹⁰ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 156.

³⁹¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, s. 156.

Peki faal aklın sözü edilen aşkınlığı filozofu onu Plotinus ve Yeni-Platoncu geleneğin [aralarında farklılıklar olmakla birlikte] kozmik akıl ve nefis için benimsediği üzere aşağı alemdeki şeyler için örnek neden olan aşkın (transendent) idelerin (noetanın) kendisinde bulunduğunu ileri süren nosyonu kabule götürmüş müdür?

Plotinus'un *Enneadları*, *Ennaedlar*'ın belirli bölümlerinin serbest çevirisinden ibaret olan *Üsulucya* ve nihayet İbn Sînâ'nın söz konusu esere yazdığı şerhte ve diğer eserlerinde³⁹² konuya dair söylediklerine geçmeden önce varlığı mahiyetin arazı olarak konumlandırıran İbn Sînâ'nın bu söylemle neyi kastettiği üzerine yapılan tartışmalar boyutuna kısaca göz atabiliriz. Varlığın araz olmasının konuyla ilgisi şudur: Buradaki araz ile Aristotelesçi anlamda araz kastedilmemektedir.³⁹³ Aksi durumda varlığın mahalli olarak mahiyetlerin varlıktan önce var olduklarının ifade edilmesi yani mahiyetlerin mevcut olmalarını önceleyen bir varlıklarından bahsedilebilmesi gerekecektir. Halbuki araz denilen şey cevherlere söylenen bir şey olduğu için eğer varlık araz olursa kendisinden önce kendisinin eklendiği bir tür cevherin var olması gerekecektir. Bu da döngüsel olarak varlığın konusu olan bir var olanın bulunmasını gerektirecektir. Yahut önceden var olan bir mahiyet fikrini gerektirecektir ki, bu mahiyet henüz var olmamış bir şey olarak varlığın konusudur. Ancak varlığın konusu olabilmesi için de ondan önce bir şekilde var olmuş olması gerekir. Zikredilen mahzurlardan ötürü İbn Sînâ'nın varlığın araz olduğuna dair söyleminin literal olarak anlaşılmaması gerektiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla var olmadan önce bir tür varoluşla bulunan mahiyetlerin olmaması gerektiği açıklıkla belirtilmiştir.

Peki bu ayrım her ne kadar varlık-mahiyet ayrımının bir göstergesi olarak kabul edilse de ve mahiyetin mevcut olmadan önce var olmadığı açık

³⁹² Konuyu idelerin Tanrı'da ve onun meleklerinde bulunup bulunmadığı sorusu bağlamında filozofun *Üsulucya*'ya yazdığı şerh ile diğer eserleri çerçevesinde ele alan bir tez için ayrıca bkz. Kübra Şenel, "Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler", **Yayımlanmamış yüksek lisans tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015, s. 34-51.

³⁹³ İzutsu, Tûsî'ye dayanarak problemin kavramsal düzeyde çözülebileceğini düşünmektedir. Buna göre mahiyet ve vücudu iki kısma ayırır. Ancak bu noktada bile mahiyet hala vücud-ı zihnî ile var olduğu için vücuttan tam olarak ayrılmış değildir, yapılması gereken aklın analitik faaliyetini bir adım daha ileri götürmek suretiyle mahiyeti vücuttan da soyutlamaktır. İşte söz konusu mutlak soyutlama halinde sadece bu halde vücut mahiyete dışarıdan uruz eder. İşte bu noktada ancak vücut mahiyetin arazı olur. İzutsu, Toshiko, **İslamda Varlık Düşüncesi**, İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s.150-151.

olsa da tüm bu mülâhazalar mahiyetin mevcut olmadan önce mevcut oluştan ve Aristotelesçi potansiyel durumundan farklı olan bir tür bulunuşunun olma ihtimalini dışarıda bırakır mı? Bu sorunun sorulma sebebi mahiyetlerin Tanrı'dan sadece mevcudiyetlerini almalarıdır. Bu durumda onların özsel tabiatları açıklamasız olarak kalmaktadır. Onlar rastgele yoktan gelmemektedirler. Zorunlu Varlık onların tikel doğalarını da yaratmamaktadır. Çünkü şayet mahiyetler sadece varlıklarını Zorunlu Varlık'tan alıyorlarsa bu durumda kendileri bir şekilde bulunmalı, ancak bu bulunuşları Zorunlu Varlık'tan bağımsız, varlıksal olarak ise ona bağımlı olmalıdır.³⁹⁴ Ancak bu yorumdaki kendi başına bir tür bulunuşla bulunan mahiyetler düşüncesinin de söz konusu bulunuş ile var olmayı nasıl ayırt edeceğimiz konusunda herhangi bir fikir vermediği için açık görünmemektedir.

Plotinus'a göre hem her şeyin kendisi hem de hiçbir şey olmayan, her şeyin ilkesi, basit olan Bir'in hiçbir şeye ihtiyacı yoktur ve kendisinden farklı bir şeyin sudur etmesiyle ilk ibda gerçekleşmiş olur. İlk olarak ibda edilen bu şey³⁹⁵ Bir'in fiili (energia) ve logosu olan kozmik akıldır³⁹⁶ ve bu akıl Bir'e yöneldiğinde onunla dolar (kad iltefete ile'l-vâhid ve'mtelee minhu). Zatını temaşa ettiğinde ise ruh meydana gelir.³⁹⁷ Filozof, Aristoteles'in *Lambda* kitabında yaptığı açıklamaların izinden giderek kendi kozmik akıl düşüncesini geliştirmiş olsa da Bir'in akıl olduğunu kabul etmez, zira akıl kendisini düşünmesi yoluyla bir nevi çokluğu da düşünmüştür ve bu durumunu onun mutlak basitliğine halel getirebilir.³⁹⁸ Dolayısıyla Bir'in fiili (energia) ve logosu olan kozmik aklın Bir'in mutlak

³⁹⁴ Sarah Pessin, John Inglis (Ed.), "Proclean 'Remaining' and Avicenna on Existence as Accident Neoplatonic Methodology and a Defense of 'Pre-Existing' Essences", **Medieval Philosophy and Classical Tradition in Islam** içinde (128-142), London and New York: RoutledgeCurzon, 2005, s.129-130.

³⁹⁵ Plotinus, **Tâsûâtü Eflûtın**, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997, v.11.1, s.436.

³⁹⁶ Francis E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2004, s. 254.

³⁹⁷ Plotinos, v.11.1, s. 436.

³⁹⁸ D'Ancona, Cristina, "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", Adamson Peter, Taylor Richard C, **İslam Felsefesine Giriş**, içinde. M. Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2007, ss.11-33. Bu sebeple de kendisi Bir'in düşündüğünün, var ve bir olduğunun dahi söylenmemesi gerektiğine ilişkin sözü bilinmektedir. Peter om, **The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle**, s.112. İbn Sînâ Yeni-Eflatuncuların varlığın ötesindeki Tanrı anlayışını kabul etmemiş, Tanrı ve kendisinden sudur edenleri aynı varlık alanı içinde görmüştür. Jules Janssens, "Metaphysics of God", **The Routledge Companion to Islamic Philosophy**, Richard C. Taylor (Ed.), s. 240-241.

birliğin yine birlik içinde bulunan çokluk halinde suduru olduğu söylenebilir. Ancak kozmik aklın (nous) Bir'e yönelip onunla dolduktan sonra zatını düşündüğünde, söz konusu kendine özgü düşünmesine konu olan şeylerin kendi düşünce nesneleri olmadığı, aksine *o düşüncelerin (noeta) kendisi* olduğuna dikkat edilmelidir. O söz konusu düşünceleri bir birlik şeklinde sezgisel olarak akleder.³⁹⁹

Plotinus akılla ilgili soruşturmasında, mevcut şeylerin mürekkep olduğunu ve mürekkep şeylerin bir maddeye ve ona karşılık gelen bir surete muhtaç olduğunu söyler ve söz konusu suretin nereden geldiği sorar. Örneğin basit olan nefsin bir maddesi vardır ve bu maddeye karşılık gelen sureti de ruhtur. Ancak filozof ruh ile hem nefsin suretini hem de bu sureti ona vereni aynı anda kastettiğini söyler. Buna göre yüce aleme söz konusu ilkeler tatbik edildiğinde ruh, meydana getirenin (muhtdis) ve yapanın kendisi olur. Nefis ruhtan suretini alarak dört unsuruyla birlikte aleme geldiğinde tıpkı bir zanaate sahip nefislerin yapacakları şeyler için kendilerinde manaları barındırmaları gibi söz konusu manaları kendisinde barındırarak yapacağı şeyleri yapmak üzere ruhun rolünü üstlenir. Ruh nefsin suretidir, ancak aynı zamanda bu sureti nefsin üzerine yayan ilkedir.⁴⁰⁰ Dolayısıyla Plotinus burada nefsin sureti (eidos) ile nefse söz konusu sureti vereni ayırır ve böylece Aristoteles'in faal aklını (nous poietikos) suretleri verene (dator formarum/vâhibu's-suver) dönüştürmüş olur. Aynı zamanda epistemik bir rolü de olan faal aklın nefse verdiği bilgiler filozofa göre gerçeğe daha yakinken insanî öznenin nesnelerden etkilenmek suretiyle aldıkları kopya ve taklitlerdir.⁴⁰¹

Plotinus'un Bir⁴⁰², Akıl ve Nefs'i nasıl ele aldığını kısaca gördükten sonra şimdi de -Enneadlar'daki anlatıyı zihnimize tutarak- öncelikle *Üsûlûcya* müellifine göre aklın Bir'den⁴⁰³ gelerek nasıl akıl olduğunu ele

³⁹⁹ Peters, s. 254.

⁴⁰⁰ Plotinos, v, 9, 3, s. 496-497.

⁴⁰¹ Peters, s. 254. Orta dönem Platonculuktan itibaren idealar (ideai) şeklinde adlandırılan eide noeta (noetik idealar) öncelikle kozmik noetos'u kurduktan sonra insanî öznenin yargılarının kesinliğini sağlayarak insanî nous'ta mevcut olur. Peters, s.255.

⁴⁰² Plotinos, Platon ve Aristoteles'in Tanrı anlayışları arasında bir karşılaştırma için bkz. Abdurrahman Bedevi, "Yeni Eflatunculuk", **Kutadgubilig**, No:17, Mart 2010, s.13.

⁴⁰³ Müellifin Bir'in sınırlama ve belirlemeden uzak herhangi bir suretle ikilik içermediğini anlatmak için "Bir" ismini Yeni-Pitagorasçılardan miras aldığına ilişkin ifadeler için bkz, Armstrong, A.H. "Plotinus",

alalım. Buna göre tam olanın üzerinde bulunan Bir, tam olanı meydana getirdiğinde o henüz akıl değildir. Akıl olması, meydana gelenin ona yönelerek onu temaşa etmesi, bunun sonucunda da ondan gelen nur ve güzellikle donanması ve Bir'in kendisine hüviyetini vermesi ile suret kazanması yoluyla olur. Söz konusu akıl hüviyetini kazandığında fiilleri itibarıyla de Bir'e benzemeye başlar. Bunun sebebi ise Bir'i temaşası esnasında Bir'in ona çeşitli güçler bahşetmesidir. Bu güçler Akl'ın Nefs'i tıpkı Bir'in Akl'ı hareket etmeksizin meydana getirmesi gibi meydana getirmesine sebep olur.⁴⁰⁴ Akıl zamansız, tam ve yetkin olarak, tedricen değil gayesini başlangıçtan itibaren kendisinde taşır durumda yaratılmıştır.⁴⁰⁵ Buna göre aklın sıfatları zatıyla birlikte yaratıldığı için kimsenin orada herhangi bir niteliğin neden bulunmadığına dair bir soru sorması mümkün değildir.⁴⁰⁶

Akıl hüviyetiyle meydana geldiğinde her şey akılda mevcut olur. Bunun sebebi ise ilk failin akli ilk fiili olarak pek çok surete sahip kılarak söz konusu suretleri kendilerinde gerekenlerin bulunduğu bir şekilde var etmesidir.⁴⁰⁷ Böylece duyulur alemin, güzelliklerini kendilerinden aldığı ancak ona benzemeye çalışmalarına rağmen büründükleri örtülerin çokluğundan dolayı benzemeyi başaramadıkları aklî alemin ilahî suretleri meydana gelmiş olur.⁴⁰⁸ Ancak ilk failin akılda her şeyi meydana getirmesi hepsini tek bir defada yapmasıyla olur. Örneğin aklî insan ile duyuya konu olan insan ayrı ayrı yaratılmaz, bunun yerine bir anda hepsi tam ve yetkin olarak yaratılır⁴⁰⁹, öyle ki duyuya konu olan insanda aklî insandaki her bir nitelik bulunur.⁴¹⁰ Dolayısıyla *Üsûlücyâ* müellifi, daha en başta Bir'in Akli, şeylerin bütün nitelikleriyle birlikte onda hazır bulunmasını sağlayarak onlarla meydana getirmiş olduğunu, bu meydana getirmenin ise aklın Bir'e

A.H.Armstrong (Ed.), **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy** içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, s.238.

⁴⁰⁴ Aristoteles (?), **Üsûlücyâ: Aristoteles'in Teolojisi**, Cahid Şenel (çev.), Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017, s. 241.

⁴⁰⁵ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 102.

⁴⁰⁶ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 111.

⁴⁰⁷ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 247.

⁴⁰⁸ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 7.

⁴⁰⁹ Söz konusu alemin tam ve yetkin olarak meydana getirilmesinin anlamlarına ilişkin bkz. Adamson, *The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the 'Theology of Aristotle'*, s.20

⁴¹⁰ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, 247.

bakarak onu temaşa etmesi esnasında kazandığı hüviyetiyle birlikte olduğunu ifade etmiş olmaktadır.

Böylece şeylerin, kendi alemlerinde basit olmakla nitelenen akılda bulunduklarını öğrendik. O halde söz konusu bulunuşun aklın parçalı olmasına yol açmak suretiyle basitliğine engel teşkil edip etmediğini sorabiliriz. *Üsûlücyâ* müellifi açık bir şekilde “...oradaki akıl kendisinde hiçbir şey olmayan bir şeymiş gibi basit değildir, nefis de orada bu nitelikte basit değildir, aksine oradaki akıl, nefis ve diğer şeylerin her birine uygun olan sıfatların tamamıyla rengarenk bezenmiş olmasıyla basittirler”⁴¹¹ diyerek basitliğin içeriksiz bir basitlik olmadığını altını çizmiştir. Ancak böylesine bir basitlik hem aklın hem de nefsin basitliğini ihlal etmemektedir. Yine aklın ve nefsin birliklerini ve basitliklerini ihlal etmeyen içerikleri, “...Ayrıca birbirine karışmaksızın, birbirlerini yok etmeksizin hiçbir şey onun sınırının dışında kalmaz, aksine hepsi orada korunmuş ve sanki onlardan her biri orada tek tek bulunuyormuş gibidir”⁴¹² şeklinde ifade edilerek hiçbirinin kendisi olmaktan çıkmayan ancak basitliği de bozmayan bir bulunuşla bulunduğu ifade edilmiştir. Bu meyanda müellif “Bir şeyin hem sıfatlarla donanmış olması hem de basit olması ancak ikincinin ilklerinden yani bileşik duyuşal olanlardan değil, ilkin ilklerinden yani canlı şeylerden olduğunda olur”⁴¹³ diyerek sıfatlarla donanmış olmakla basit olmak arasında duyuşal olanlarda bulunan çelişkinin kendi alemlerinde bulunan akıl ve nefiste bulunmadığına dikkat çekmiştir.

Söz konusu durumlarda aklın basitliği gibi birliği de bozulmamaktadır. Müellif bunu “hem birdir hem bir olmayandır” şeklinde bir anlatıma başvurarak ortaya koymaktadır. Buna göre akıl hem bir hem çoktur, ancak bu, cismanî niteliklerdekinden daha şerefli ve üstün bir durumdur.⁴¹⁴ Böylece aklın kendi aleminde bulunmadığında basitliğini ve birliğini ihlal edecek olan hususların kendi aleminde bulunduğu hiçbir çelişki olmaksızın kendisinde bulunabildiği belirtilmiş olmaktadır. Buna göre o hem bir hem çoktur, ancak bu, cisimdeki çokluk gibi bir çokluk

⁴¹¹ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, 158.

⁴¹² Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, 157.

⁴¹³ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 159.

⁴¹⁴ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 159.

değildir. O pek çok fiili yapabilme gücüne sahip bir logosu kendisinde bulundurması açısından bir çokluktur. Yine bir şekle sahiptir, ama tüm şekillerin kaynağı olması bakımından cismanî değil aklî bir şekildir. Yine aklın bölünmesi cismin bölünmesi gibi dışa doğru değil içe doğru olur.⁴¹⁵ Dolayısıyla müellif aklın cismanî özellikler gibi görünen ve cisimde bulunduğu birliği ve basitliği zayıflatacak şeyler olarak görünen tüm hususların akıl kendi aleminde olduğunda aklî bir tarzda olduğu için ne birliği ne de basitliği zayıflatacağı ya da ortadan kaldıracağını düşünmektedir.

Bir kez aklın kendi aleminde bulunduğu birlik ve basitliğinin bozulmasının mümkün olmadığı hususlar bu şekilde belirlendiğinde artık aşağı alemde bulunan her şey yukarı aleme de aklî tarzda olmak kaydıyla nispet edilebilecektir. Buna göre akılda canlılar ve akılların tamamı bulunur. Onların orada bölünmesi ise orada yerleşmelerinden kaynaklanan bir şey değildir. Aklın onların faili olması ve yaptıklarını bir nizamla yapmasından dolayı bölünürler.⁴¹⁶ Böylece akılda olan şeylerin bölünmesinin ne anlama geldiği tasrih edilmiş olur.

Bölünme, ‘aynılık’ ve ‘başkalık’ kavramlarına başvurmayı zorunlu kılar. *Üsûlücyâ* müellifi ilklerin akıl, varlık, başkalık, kendilik ile hareket ve sükundan oluştuğunu söyler. Buna göre başkalık, akleden ile akledilenden dolayı ortaya çıkar ve akledilenlerin akla izafesi gerekir, aksi takdirde aklın aklettiği söylenemez, o salt bir varlık olarak kalır. Kendilik ise aklın kendisi olmaktan çıkmaksızın akledileni tüm halleriyle akletmesi sebebiyle bulunur. Söz konusu kendilik bu aklî cevherleri içerirken, cevherlerin birbirinden ayrı olmasını sağlayan şey ise başkalıktır.⁴¹⁷

O halde basitlik ile akıl ve nefsin birliklerinin kendi içeriklerinin ayrıntılı bulunma durumlarına rağmen nasıl olup da bozulmadığı daha detaylı bir soruşturmaya tabi tutulmalıdır. Bu sebeple öncelikle aklın nasıl bir akletme işlevine sahip olduğu sorulmalıdır. Müellifin buna verdiği cevap, aklın ve dahi nefsin nasıl olup da içerikli olmalarına rağmen basitliklerinin ihlal edilmediğinin cevabı olacaktır. Öncelikle yüce âlemdeki

⁴¹⁵ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 164.

⁴¹⁶ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s. 165.

⁴¹⁷ Aristoteles (?), *Üsûlücyâ*, s.196.

şeylerin ve burada bulunan her bilginin zaman dışı olduğu belirtilmelidir.⁴¹⁸ Bu sebeple yüce alemde zamansız olarak bulunan aklın vehimden ve duyulardan çok daha kuvvetli bir birliğe sahip olmasının zemininde kendisinde herhangi bir farklılığa yol açmayan *zamansız akletme* eylemi bulunur. *Zamansız akletme*, söz konusu akletme işleminin her bir aşamasının zamansız olması anlamına gelir. Bu sebeple aklın basit olduğu için zamansız olarak yaptığı bölümleme işlemi söz konusu bölümlerin ilk ya da son olma gibi vasıflarla nitelenememesini de sağlar. Çünkü basit olan bir şey zamansız bir bölümlemeye tabi tutulmuştur. Daha açık bir ifadeyle zamansız aklî bir eylem basit bir şeyi araya zaman girmeyecek şekilde bölebilir ve araya zaman girmemesi de basit şeyin kendisinde herhangi bir farklılığın oluşmamasını temin eder. Söz konusu teminat aklın bir tertip üzere bilmesiyle açıklanır. Buna göre tertip üzere bilmek tek bir seferde bilmek demektir.⁴¹⁹ Bütün bu hususlar yüce âlemde zamansız olarak bulunan nefis için de geçerlidir.⁴²⁰ O, zamanın sebebi olduğu için gördüğü -basit ve mürekkep fark etmeksizin- her şeyi parçalar halinde ve zamanda değil bir bütün olarak tek bir seferde görür.⁴²¹ Söz konusu tek seferde görüş veya zamansız biliş bilgilerden çıkarsama yoluyla bilgi elde etme, bu sebeple de bir halden diğerine değişim yani cinsten suretlere bölünme yahut fertlerden cinslere çıkış şeklinde bir tedriciliği içermemesi anlamına gelir. Nefsin bilgisine konu olan şeyler -yüce ve bayağı olması farketmeksizin- hepsi aynı anda nefiste bulunurlar.⁴²² İşte bu biliş tarzı aklın ve nefsin basitliğini muhafaza edebilmesinin teminatıdır.

Söz konusu edilen aklî ve duyusal alemi aklî ve duyusal mekanlar ile basit ve mürekkep idrak paralelinde ele alan müellif, nefsin aklî mekanda bulunduğu zaman kendi kuvvetiyle orada bulunan şeylere bakarak kendi basitliğinden dolayı oradaki basit şeyleri idrak edebildiğini, ancak duyusal bir mekanda bulunduğu idrakin yorucu bir hale geldiğini söyler. Bunun sebebi şeylerin aklî mekanda olduğu gibi basit olmaması, kuşanmış oldukları farklı şeylerle birlikte bulunmalarındır. Dolayısıyla buradaki idrak

⁴¹⁸ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 24.

⁴¹⁹ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 26.

⁴²⁰ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 24.

⁴²¹ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 25.

⁴²² Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 24.

faaliyetinin bir yorgunluk gerektirmesinin⁴²³ sebebi, aklî alemdeki şeyleri bildiği kuvvesiyle idrak etmesine rağmen buradaki şeyleri idrak etmek için bu kuvvetin yeterli olmaması, fiile ihtiyaç duymasıdır. Söz konusu fiil ise mürekkeptir ve mürekkep olan da basiti idrak edemez. Buna göre nefis bu alemde aklî alemde edindiği fiillerle aklî alemdekileri elde etmeye çalışır. Ancak söz konusu fiil duysal alemde kuvvesini fazlasıyla meşgul ettiği için onları kühüyle idrak edemez.⁴²⁴

Aklın bilme tarzının insanî öznenin bilme tarzından ayrıştırılması da yine bu hususu açıklar niteliktedir. Akıl kendi alemindeyken insanî özne gibi şeylere bakarak bilmez, kendisi şeylerin kaynağı olduğu için kendi zatına baktığında her şeyi kuşatarak bilfiil olmuş olur. Kendi aleminde olmadığına ise beden aracılığıyla bulunduğu nefis sebebiyle bakışını bazen kendine bazen de şeylere yöneltir, ancak şeylerden kurtulur kurtulmaz tek temaşa ettiği şey yine kendisidir.⁴²⁵ Ancak ısrarla altı çizilen nokta şudur: “Sürekli olarak tekrarladığımız gibi akıl şeylerin tamamıdır. Akıl kendini aklettiğinde, eşyanın tamamını akletmiş olur.”⁴²⁶

Peki aklın zamansız akletme fiili insanî öznde olduğu gibi bir hareket barındırır mı? Filozofa göre aslında bu bir hareket değildir, ancak hareket olarak nitelemek istersek, bu hareketin neredeyse bir durağanlık haline karşılık gelen, aklın kendisinden kendisine yahut kendisinden şeylere doğru doğrusal bir hareketi olarak niteleyebiliriz. Her hâlükârda kendi zatının dışına çıkmadığı için o dönüşmez, sabit ve kaimdir. Ancak müsamahalı olarak kullanılan hareket fiilini yine de akla atfetmek istemeyen *Üsûlûcyâ* müellifi aklın hareket etmemesinin nedenine şöyle dikkat çeker: “Aklın bakışını kendine ve eşyaya çevirdiğinde hareket etmemesinin nedeni, bütün her şeyin onda olmasındandır. Sürekli tekrarladığımız gibi eşya ve akıl tek bir şeydir. (li enne fihi cemî‘u’l-eşya ve’l-eşyâ ve hüve şey’un vahıdun kemâ kulnâ mirâran)”⁴²⁷

⁴²³ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 168.

⁴²⁴ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 169.

⁴²⁵ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 31.

⁴²⁶ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 30. (el-akl hüve’l-eşya kulleha kema kulnâ mirâran. Fe izâ akile’l-akle zâtehu fekad akile’l-eşya kullehâ)

⁴²⁷ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 33.

Aklın bilmesini insanî bilmeden ayırma bağlamında bir şeyi tam olarak bilmenin miyarı da sorulmak durumundadır. Müellife göre akıl ancak sebebi olduğu şeyi tam olarak bilir. Dolayısıyla ilk illeti de bilmez, çünkü bilmiş olsaydı onun sebebi olması gerekirdi. Tam da bu sebeple bu kez aklın mertebesinin aşağısında bulunanların bilgisi için “akıl şeylerin sebebi olduğu ve şeyler de onda bulunduğu için (li enneha fihi ve hüve illetuha)” ve kendilerini bildikleri tarzda değil daha üstün bir tarzda onları bildiği için aklın onların bilgisine ihtiyaç duymadığı söylenebilir. Onların kendilerini bilme tarzı ise tam ve doğru bir bilgi olmadığı için akla göre onların kendilerine dair bilgileri *bilgisizlik* olarak nitelenir. Kendisinin bilgisi de onların illeti olduğu için tam ve doğru bir bilgi olsa da böyle bir bilgiye ihtiyaç duymadığı için ayrıca bilgi olarak nitelendirilmeye uygun değildir. *Üsûlûcyâ* müellifi aklın söz konusu bilgisizliğinin en üst seviyede bir bilgi olduğunu ifade eder.⁴²⁸ Şimdi de İbn Sînâ’nın öncelikle *Üsûlûcyâ*’ya yazdığı şerhte *Üsûlûcyâ* müellifinin düşünceleri karşısındaki tutumunu inceleyelim, sonrasında ise filozofun diğer eserlerinde konuya ilişkin düşüncelerini incelemeye geçebiliriz.⁴²⁹ İbn Sînâ’nın özellikle mahiyetlerin yüce âlemde nasıl bulunduğuyla ilişkin olarak metne yaptığı yorumlar mahiyetlerin çokluktan önceki mekanlarına ilişkin ne düşündüğüne de ışık tutacaktır.⁴³⁰

Şimdi de filozofun söz konusu metne yazdığı şerh olan *Tefsîr-i Üsûlûcyâ*’da zikredilen hususlardaki düşüncelerini inceleyebiliriz. Filozof

⁴²⁸ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s. 38.

⁴²⁹ İbn Sînâ’nın birlik-çokluk ve akılda oluşa ilişkin mülahazaları meseleyi anlamak açısından önemlidir. *Araz olarak bir*, kendisinde bilfiil bölünme olmamasında bileşen anlamlara eşit-dereceli olarak söylenir ve bu anlam onlarda öncelik ve sonralıkla bulunur. *Bizzat bir* ise, cins, tür, fasıl, ilişki, konu ve sayı bakımından bölümlere ayrılır. *Bitişiklik bakımından bir*, bir cihetten bilfiildir, diğer cihetten ise kendisinde çokluk bulunandır. *Hakiki birde* yalnızca bilkuvve bir çokluk bulunur. *Toplanma yoluyla birlik* ise daha zayıf bir birlik olup kendisinde bilfiil bir çokluğun bulunduğu bir birlik türü olarak karşımıza çıkar, halbuki bitişiklik birliğinde bilfiil bir çokluk bulunmaz. Bir’in türleri yanında onun çokluğun varlığının ve mahiyetinin ilkesi olduğunu söylemek gerekir. Nefislerde ilk olarak irtisam edenlerden olan birlik akıllarda, çokluk ise tahayyülde daha iyi bilinir. Birlik, cevherin bir parçası yahut ondan ayrı olması mümkün olmayan bir arazdır. Çokluk ise sayı ile kastedilen süreksizliğin ve bir’in bulunduğu şeydir ve iki ilk sayıdır. Birlik çokluğu doğrudan değil, onun birliklerine ilişmek suretiyle ortadan kaldırır ve onları bilkuvve haline getirir. Dolayısıyla çokluk bölünme ve bilfiil parçayla tamamlanır. İbn Sînâ, *Metafizik*, c.1, s. 92, 93, 109, 112, 116.

⁴³⁰ Akılda olma, akılda bulunan şeylerin mevcut olduklarında kendilerine gereken hükümler olarak betimlenir. Örneğin, hareket, ancak dışta kendisinden hükümler sadır olsa da akılda da “bilkuvve olanın yetkinliği” anlamında bulunur. Bunun sebebi akılda ve dışta şeyin hükümlerinin farklı olması durumunda hakikatlerinin de farklılaşmamasının gerekmesidir. Bunun yanında akılda oluşun özelliklerinden biri o şeylerin zatlarının değil mahiyetlerinin anlamlarının akılda meydana gelmesidir. İbn Sînâ, *Metafizik*, c.1, s.127,129.

aklın ilk ilkeyi (mebde-i evvel) akletmesinin kendisine tecelli etmesi yoluyla olduğunu, yani ancak o tecelli ettiğinde onu akledeceğini, bunun yanında zatını ve sonrasında her şeyi akledeceğini söyler. Buna göre akıl kendi zatını aklettiğinde kendi altında bulunan her şeyi akleder, ancak ilk ilkeyi kendi zatından değil onun kendisine tecellisiyle akleder. Dolayısıyla aklın Tanrı'yı, zatını ve dolayısıyla her şeyi akletmesini⁴³¹ bu şekilde açıklayan filozof *yüce alemde bilginin hem mücmel olması bakımından mücmel hem de mufassal olması bakımından mufassal* olarak bir arada bulunduğunu ve bu bir aradalığın arasına zamanın girmedığını söyler. Buna göre söz konusu yüce alemde küllî olsun cüzî olsun her şeyin sureti vardır ve onlar sebeplerinin gerektirdiği yönden yani cüzîyi küllî hale getiren yönden küllî idrak ile idrak edilirler.⁴³² Mahiyetler ise ilkelerde Eflâtuncu ideler gibi tekil olarak bulunmazlar, ancak birbirlerini gerektirmeleri açısından bir bütünlük ve tertip içerisinde bulunurlar. Bu sebeple de Bir ve basit olanın aralarında bir düzen bulunmayan çokluğa herhangi bir şekilde nispeti olamaz.⁴³³

İbn Sînâ bu sebeple *Üsûlûcyâ* müellifinin ruhanî sınıflarla ilgili bölümüne⁴³⁴ yaptığı şerhte bilfiil akılda her bir mevcudun mahiyetinin bulunduğu şeklindeki ifadelerin orada bir çokluk varmışçasına yorumlanmaması gerektiğine dair uyarıda bulunmak⁴³⁵ suretiyle onların makul alemde birbirlerinin ve zatın lazımları olup hiçbir şekilde zatın parçaları olmadığını vurgular. Yüce âlemde semanın ve alemin suretlerinin daha yüce bir şekilde bulunduğunu ancak cismanî alemde onların orada bulundukları gibi bulunamayacaklarını ve bu sebeple de birtakım örtülerle donanmış bir şekilde bulunduklarını söyleyen filozof, çokluk dili kullanmakla birlikte buradaki çokluğun birbirinden ayrılmış fertler anlamında olmadığını, eğer bölünme mümkün olsaydı orada ancak *anlam* bakımından ikiliğin bulunacağını ifade eder.⁴³⁶ Burada İbn Sînâ'nın aklın içeriksiz olmadığını ortaya koyma meyanındaki sözleri *Üsûlûcyâ* müellifinin eserine de hakim olan birlik-çokluk dilini birlikte kullanmayı gerektirmiş

⁴³¹ İbn Sînâ, *Tefsir-i Üsulucya*, s.49.

⁴³² İbn Sînâ, *Tefsir-i Üsulucya*, s.48.

⁴³³ İbn Sînâ, *Tefsir-i Üsulucya*, s.50.

⁴³⁴ Aristoteles (?), *Üsûlûcyâ*, s.176.

⁴³⁵ Bununla ilgili olarak bkz. Kübra Şenel, "Fahreddin Razi'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler", yl tezi, s.44.

⁴³⁶ İbn Sînâ, *Tefsir-i Üsûlûcyâ*, s. 58,59.

görülmektedir. Kısaca filozof, yüce alemden içeriksizliği nefyetmek için mana açısından çokluk olarak nitelendirilebilecek bir çokluktan bahsedilebilecek olsa bile aşağı alemdeki gibi birbirinden ayrılmış ve taayyün etmiş tekillerden oluşan bir çokluktan bahsetmenin de bu kez basitlik ve birliğe hâlel getirecek olmasından dolayı hiçbir şekilde mümkün olmadığını ifade etmiş olmaktadır.

İkiliğin başladığı yerle ilgili olarak ibda yoluyla meydana gelen akıldan bahseden İbn Sînâ söz konusu aklın hüviyetinin İlk'i ve zatını düşünmesi sonucu oluştuğunu, böylece ikiliğin meydana geldiğini ifade eder. Buna göre akıl, hüviyetinin oluşumundan sonra ona tabi olanları akleder ve böylece bir akıl ve semavî nefis ortaya çıkar. Böylece her bir ikilikten başka bir ikilik de ortaya çıkmış olur. Bu ikiliklerin ilkinde gittiğimizde orada İlk'ten gelen mahiyet ve varlıktan oluşan bir ikiliğe varırız. Ancak mahiyet, mahiyet olması açısından ibda edilen bir şey olmayıp varlıkla birlikte olması açısından ibda edilmiştir. Dolayısıyla mahiyete mahiyet olması açısından bakıldığında o İlk'ten gelen bir mahiyet ve varlıktan oluşmuş bir şey değildir. Aksine varlık ona ilişmiştir. Mahiyetin kendinde bir terkip barındırdığı söylenemez, ancak mahiyet mürekkebe bir şeyin mahiyeti olduğunda böyle bir şey söylenebilir. Mahiyetin varlığının olması ve olmaması mümkün olan bir şey olduğu da zannedilmemelidir, aksine mahiyetin varlığı kendisine varlığın eklendiği bir şey değildir. Aksine o mahiyetin kendisine eklendiği bir şey olup onun da ayrı bir varlığı yoktur. Mahiyetin kendisine eklendiği varlık kendisi olması açısından imkan ve zorunluluktan daha genel bir varlıktır ve bunlardan birine tahsisi mümkün değildir. Mümkün kendi imkanıyla mümkünken, varlığın bizatihi kendisi olan zorunluluğu ise İlk'tendir. Dolayısıyla söz konusu imkan bu varlığı böylece şekilde bu varlığın bir parçası değildir, aksine bu mahiyetin kendisine gereken bir şeydir. Bu zorunluluk bu mahiyetin İlk'e nispetle olan halidir.⁴³⁷ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı bağlamında varlığın mahiyete dahil olmadığına dair açıklamalarının benzerini bu eserinde de yaptığını görüyoruz.

⁴³⁷ İbn Sînâ, Tefsir-i Üsûlûcyâ, s. 61.

Akletmeyle şeylerin ondan taşması arasındaki ilişkiyi tartışan filozof aklettiği için bir şeylerin ondan taşmadığını aksine şeylerin ondan taşıdığını ancak akletmenin bu taşmaya eşlik ettiğini açıklıkla söyler. Aksi takdirde aklettiği için bir şeyin taşması bir şeylere yöneldiği anlamına gelir ki bu zaten ilke olarak filozofun yüce alemdeki Tanrı dahil her bir var olandan nefyettiği bir husustur.⁴³⁸

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'ya yazdığı şerhinde mahiyetlerin özellikle çokluktan önceki yerine dair yaptığı açıklamalarda *Üsûlûcyâ* müellifine katıldığı söylenebilir. Filozof birlik-çokluk dilini birlikte kullanmak suretiyle yüce alemdeki örneğin akıldaki çokluğa atıfta bulunduğu her defasında aslında söz konusu ilkenin bir olduğunu, aşağı alemde olduğu gibi her şeyin orada birbirinden ayrılmış bir şekilde bulunmadığını, ancak sebepleri cihetinden idrak edildikleri için birliği ihlal etmeyecek bir tertip üzere bulunduklarını ifade etmiştir. Aklın bir olduğuna ilişkin vurgu ise bu defa aklın içeriksizliği tehlikesiyle karşılaştığı için bu kez de birlik ve basitliği ihlal etmeyen ve mana yönünden ve bir tertip üzere bulunan bir çokluğa vurgu yapılmıştır.

Son olarak İbn Sînâ'nın bu meseleyi diğer eserlerinde nasıl ele aldığını ve ulaştığı sonuçları inceleyebiliriz. Filozof, beş tümel olarak ifade edilen anlamların yani mahiyetlerin çokluktan önce, çoklukta ve çokluktan sonra bulunduklarını ifade etmektedir. Buna göre makul suret bazen dış dünyadaki suretin meydana gelmesinin sebebi olabilirken bazen de dış dünyada tahakkuk ettiğinde kendisinin akılda meydana gelmesinin sebebi olur. Filozof söz konusu sebeplilik sürecini makul suretten dış dünyaya ve dış dünyadan makul surete doğru kurmaktadır. Buna göre, makul suret ya bir zanaatkarın bir şeyi düşünüp onu yapılmış olarak haricî çoklukta meydana getirmesi gibi önce makul olarak bulunup sonra dıştaki çoklukta bulunur ya da insan bireylerini görenin bu görmenin sebepsel etkisiyle insanlık suretini tasavvur etmesi gibi akılda suret kazanır.⁴³⁹ Filozof makul suretin haricî çoklukta meydana gelmesine verdiği zanaatkar örneğine paralel olarak Tanrı ve meleklerinde de makul suretin haricî çoklukta

⁴³⁸ İbn Sînâ, Tefsir-i Üsûlûcyâ, s. 63.

⁴³⁹ İbn Sînâ, Medhal, pp.90.

meydana gelmeden önce var olduğu örneğini vererek şöyle demektedir: “Mevcut şeylerin tamamının, Allah’a ve melekler’e nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin, yapan nefse nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin *bilinen ve idrak edilen hakikati*, Allah’ın ve meleklerin *ilminde* çokluktan önce mevcuttur”.⁴⁴⁰ Söz konusu mahiyetlerin, hakikatlerin Tanrı’nın ve meleklerin ilminde çokluktan önce bulunduğunu söyleyen filozof⁴⁴¹, daha sonra her biri tek bir makul anlam olan söz konusu hakikatlerin -daha önce ifade edildiği üzere- genel varlığın özel varlığa lazım ya da dahil olması suretiyle çoklukta varlık kazandıklarını ifade eder. Filozof, her biri tek bir makul anlam olduklarına göre söz konusu mahiyetlerin çoklukta varlık kazandıklarında bu tek anlamlılıktan dolayı birleştiklerinin düşünülebileceğini öngörerek çoklukta meydana gelmenin taayyünle birlikte birleşmeyi değil ayrılmayı (tefrik) getirdiğini açıklıkla ifade etmektedir. Bunun sebebi ise dış dünyada genel olan (âmm) bir şeyin bulunamayacağıdır.⁴⁴² Ayrıca makul ancak herhangi bir şekilde bölünme ve parçalanmanın bulunamayacağı akılda belirli nicelik, mekan ve konum gibi şeylerden soyutlanmış olarak bulunur, dolayısıyla onun soyutlanmış olarak hariçte bir cisimde bulunması mümkün değildir.⁴⁴³ Çokluktan sonra meydana geliş ise bu kez dış dünyada taayyün edip çoklukta birbirlerinden ayrı olarak var olan aynı türün fertlerinin suretlerinin -bilginin elde ediliş sürecinde anlatıldığı üzere- makul suretin bir şekilde sebebi (bi vechin mâ) olmasıyla meydana gelir.⁴⁴⁴ Nitekim bu da anlatıldığı üzere insanî nefsin bilkuvv ve akleden olmasından dolayı onu fiile çıkaran ve aklî suretlerin verilmesinin sebebi olan ve kendisinde ‘aklî suretlerin soyut olarak bulunduğu’ bilfiil akıl yani faal akıldan başkası değildir.⁴⁴⁵

Filozof, mahiyetin çokluktan önceki düzeyine atıfta bulunduğu kısmı ayrıntılandırmaksızın şeylerin mahiyetlerinin şeylerin dış dünyadaki varlıklarında ya da tasavvurda olduğunu ifade ederek mahiyetlerin üç itibarı olduğunu ifade etmektedir. Bu kısım ile ilgili tartışmayı erteleyerek öncelikle

⁴⁴⁰ İbn Sînâ, Medhal, pp.91.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, Medhal, pp. 91: “fe yekûnû ma hüve fi ilmi’l-ilâhî ve’l-melâiketi min hakikati’l-malum ve’l-müdreğ mine’l-umûri’t-tabîyye mevcûden kable’l-kesra”.

⁴⁴² İbn Sînâ, Medhal, pp.91.

⁴⁴³ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp.294.

⁴⁴⁴ İbn Sînâ, Medhal, pp. 91.

⁴⁴⁵ İbn Sînâ, Kitabu’n-Nefs, pp. 322.

filozofun söz konusu üç itibar hakkında söylediklerine bakabiliriz. Kendisine herhangi bir mekan atfedilmeyen ve diğer iki varlık düzeyinden birine ve bu varlık düzeylerinde bulunana ilişkin hiçbir şeyin kendisine izafe edilmediği mahiyet, kendi olmaklığı bakımından itibara alınan mutlak mahiyettir.⁴⁴⁶ Mahiyetin söz konusu itibarı kendinde bir şeydir (hüve fî nefsihî şey'un). Onun kendinde bir mana olması (...fî nefsihi ma'nâ) hariçte bir mevcut olarak veya nefiste tasavvur edilmiş olarak bulunduğu düzeylerde ortadan kalkan bir durum değildir. Yani kendinelik hali bir mekana sahip olmamakla birlikte mahiyetlerin bulunduğu hariç ve zihin gibi diğer mekanlarda bulunabilmektedir. Onun söz konusu mekanlarda bulunabilmesinin sebebi de bizatihi kendisinin *mekan-sız* olmasıdır. Dolayısıyla mutlak mahiyet sadece bir mekana sahip olmayan bir düzeye değil, akla gelebilecek bütün belirlilik hallerinden de uzak bir düzeye işaret eder. Buna göre o genel ve özel değildir. Aynı durum burada da geçerlidir, eğer genel olsaydı özel, özel olsaydı genel olamazdı. Dolayısıyla filozofa göre mahiyet mutlaklık düzeyinde herhangi bir belirlenimden uzak olmalıdır. Örneğin bir canlı genel olsaydı hiçbir zaman bireysel olmaması gerekirdi ve tersi de doğrudur.⁴⁴⁷

Filozof, dış dünyada ve tasavvurda olan mahiyetleri yani mahiyetlerin çoklukta ve çokluktan sonra olarak değerlendirilen diğer düzeylerini ayrıntılandırarak anlatmıştır. Buna göre söz konusu iki mekanda bulunan mahiyetlere bulundukları düzeye uygun arazlar, özellikler ve gerekler ilişir.⁴⁴⁸ Örneğin mahiyetler öznenin tasavvurunda iken dış dünyada bulunmayan ve zihnî varlığa özgü olarak bulunan vazetme, yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, zatilik ve arazilik bunlardandır.⁴⁴⁹

Mahiyet tasavvurda bulunduğu başka bir şey olarak değil sadece neyse o olarak yani *kendinde* tasavvur edilir. Ancak işaret edildiği üzere ona ilişkin genellik ve özellik gibi diğer belirlemeler söz konusu kendiliğe akılda ilişkin ilave anlamlardır. Söz konusu ilave anlamlar bu kendinde anlamları özelleştirir. Özelleşme hem hariçte hem zihinde olabilirken, hariçte tek bir

⁴⁴⁶ İbn Sînâ, Medhal, pp. 15.

⁴⁴⁷ İbn Sînâ, Medhal, pp. 88.

⁴⁴⁸ İbn Sînâ, Medhal, pp. 39.

⁴⁴⁹ İbn Sînâ, Medhal, pp. 15.

zâtın genel olmak suretiyle pek çok haricî şeyde aynıyla mevcut olmasını sağlayacak tarzda bir şeye genellik ilişmez. Ancak zihinde makul surete pek çok şeye nispet edilebilir olması anlamında genellik ilişebilir. Dolayısıyla söz konusu tek bir şey (zâlike'l-vahid bi aynihi) yani makul suret pek çok şeye nispeti mümkün olan bir şey haline gelir. Bu ise aklın söz konusu sureti her birine tek tek yüklem yapmasıyla gerçekleşir. Peki zihindeki makul surete genellik gibi bir tahsis edici iliştiğinde söz konusu suretin kendindeligi ortadan kalkar mı? Soruyu tekrar soruyoruz, çünkü filozof özellikle bu hususun altını çizmek ister ve muhtemel soruya söz konusu makul suretin kendinde bir manası olduğunu (fî nefsihi ma'nen), genellik veya cinsliğin de bir mana olduğunu ve söz konusu iki anlamın terkiye girmesiyle örneğin cins olan canlının da bir mana olarak ortaya çıktığını söyler. İşte mantıkî olan mahiyetin bir örneği olarak mantıkî cins budur ve “o nedir” sorusunun cevabında türce farklı olan pek çok şeye söylenendir. Dolayısıyla zihinde *kendinde olan* ve ona ilişkin anlamlar bulunmakta, ona ilişkin anlamlar da pek çok şeye nispeti sahih olanlar olmaktadır. İbn Sînâ örneği tavzih için beyazlığı da örnek verir, onun kendinde bir anlamı olup kendisiyle birlikte örneğin elbise veya odun gibi başka makul anlamlara muhtaç olmayan bir anlamı vardır. Ancak onlarla birlikte akledildiğinde aslında beyazın kendisine iliştiği bir terkip akledilmiş olur. Böylece İbn Sînâ mahiyetin çoklukta ve çokluktan sonra olan düzeylerinden her ikisini de kendinde mahiyet itibarını merkeze koyduğunda ortaya mantıkî mahiyet ve aklî suret ayrımlarının da çıkacağı şekilde tavzih etmiş olmaktadır.⁴⁵⁰ İbn Sînâ ayrıca kendinde, örneğin canlının bazen tabiî suret bazen de aklî suret olarak isimlendirileceğini de ifade etmiş, bunun dışında bir şeyin aklî ya da haricî cins olabilmesinin ona bir itibarın her iki düzeyde de eklenmiş olmasıyla gerçekleşeceğinin altını çizmiştir.⁴⁵¹ Peki makulün tabiatı nasıl bulunmaktadır? Şimdi ertelediğimiz soruyu ele alabiliriz. O ya bir zanaatkarın bir şeyi düşünüp onu yapılmış olarak haricî çoklukta meydana getirmesi gibi önce makul olarak bulunup sonra dıştaki çoklukta bulunur ya

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, Medhal, pp. 88.

⁴⁵¹ İbn Sînâ, Medhal, pp. 90.

da insan bireylerini görenin bu görmenin sebepsel etkisiyle insanlık suretini tasavvur etmesi gibi akılda suret kazanır.⁴⁵²

Bu noktada filozof bu meseleyi ele aldığı *Medhal* isimli eserinde mahiyetin çoklukta mevcut olduktan sonra tekrar özünde varlık kazandığını söyledikten sonra onların çoklukta önce hangi şekilde olduklarını incelemenin yerinin söz konusu mantık ilmi değil başka bir ilim olduğunu söyleyerek bizi Metafizik ilmine sevk etmektedir.

Filozof *eş-Şifa/Metafizik* isimli eserinde Zorunlu Varlık'ın tamlığın üzerinde olmasının (fevka't-temâm) O'nun sadece kendine ait bir varlığa sahip olmasının, bütün varlığın O'nun varlığından çıkmış ve O'ndan taşmış olup bütün varlığın O'na ait olmasından dolayı olduğunu ifade eder. Zatı gereği Hak olan Zorunlu Varlık'ın dışındaki bütün şeylerin mahiyetleri ancak O'na izafetleri sebebiyle varlığı hak eder, aksi takdirde kendiliklerinde varlığı değil yokluğu hak ederler.⁴⁵³ Filozofa göre mahiyetlerin kendisine izafetle var olduğu Zorunlu Varlık Plotinos'un Bir'inin mutlak basitliğine sahip olup kendisinden bir tertip üzere sudur eden diğer akıllardan bu noktada ayrılrsa da Plotinos'un görüşünün aksine sırf akıldır. O hem ontik olarak bütün yönlerden maddeden ayrıktır, hem de epistemik olarak kendisi tarafından akledilmesinin sebebi madde ve maddenin ilgilerinden ayrık olmasıdır. Filozof bu noktada suretsel varlığın akli bir varlık olduğunu ve bir şeye yerleştiğinde o şeyin kuvveden fiile giden bir süreçte bir akıl olmasını sağladığını dile getirir.⁴⁵⁴ Zorunlu Varlık içinse böyle bir süreç yoktur, o hem akıl hem âkil hem de makuldür. Ancak bu onun kendisinde bir çokluk bulundurduğu anlamına gelmez.⁴⁵⁵

Akletme fiili akledilen şeyi gerektirmekle birlikte söz konusu akledilenin ne olacağını belirlemez. Yine bir şeyin akledilir olması da kendisinden başka bir şeyin akledilene olmasını zorunlulukla gerektirmez. Dolayısıyla Zorunlu Varlık soyut mahiyeti olan her şey gibi sadece akleden olup bu, onun kendisinden başkasını akletmesini gerektirmez. Yine şeylerin sahip oldukları soyut mahiyetler akledilendir, dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın

⁴⁵² İbn Sînâ, *Medhal*, pp. 90.

⁴⁵³ İbn Sînâ, *eş-Şifa, Metafizik*, pp. 731.

⁴⁵⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, pp. 732.

⁴⁵⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, c. 2, pp. 733, s.102. İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *DİA*, c. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s. 459-460.

akledilen olması da kendisi dışındaki bir şeyin onun soyut mahiyetine sahip olması bakımından akletmesini gerektirmez, o kendi zatını akleder. Bu sebeple Zorunlu Varlık mücerret bir mahiyete sahip olması bakımından akleden, bir şeyin onun mücerret mahiyetine sahip olması açısından ise akledilendir. Hem akleden hem de akledilen Zorunlu Varlık'ın kendisidir. Bu durum onda ne zâtî ne de itibarî olarak iki ayrı zat olmayı gerektirmemektedir. Söz konusu durum, akleden ve akledilen olma manalarının kendinde bölünme olmayan dolayısıyla çokluk da barındırmayan tek bir şey olmasıdır.⁴⁵⁶ Dolayısıyla İbn Sînâ öncelikle Tanrı'da herhangi bir bölünme yoluyla bir çokluğun olmadığını böylece ortaya koymuş bulunur.

Peki Tanrı'nın şeyleri akletmemesi düşünülemeyeceğine göre onları nasıl bir akledişle akleder? Filozof Tanrı'nın mevcutların kendilerinin, oluş-bozuluşa konu olan mevcutların birincil olarak türlerinin, ikincil olarak şahıslarının ilkesi olması sebebiyle onları zatiyla aklettiğini vurgulamakta, insanî öznenin bilme yolu olan, şeyleri şeylerden akletmesinin Tanrı'nın onlardan etkilenmesine ve daha önce bulunmadığı bir halde bulunmasına yol açacağı için her yönden Zorunlu Varlık olmasını ihlal edeceğini söylemektedir.⁴⁵⁷ Onun her şeyi akletmesi, öznenin kendisinde bir başkalaşmanın olmadığı bir bilgi ve idrakte hiçbir tikel şeyin kendisinden gizli kalmayacağı şekilde tümel olarak yani sıfatlara sahip olmaları bakımından sebeplerini ve bu sebeplerin mutabakatını bilmesi şeklinde olur.⁴⁵⁸

İlk'in akıl olmasının niteliğini soruşturan filozof, onun tertip edilmiş farklı suretler (ihtilâfu suverin müterattibetin mütehâlifetin) barındıran nefis gibi olmadığının altını çizer. O, şeyleri akletmenin kendi cevherinde çokluk oluşturmamasını onları tek bir defada akletmesi yani onları suretleriyle zatında akletmemesi ilkesine bağlamıştır.⁴⁵⁹ Bu noktada filozofun çokluğu nasıl tanımladığına bakabiliriz. Nitekim ona göre çokluk, kendisindeki şeyin birden fazla teklerden meydana gelmiş olmasıdır.⁴⁶⁰ Böyle bir çokluğun ise

⁴⁵⁶ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 734, 736, s. 102-104.

⁴⁵⁷ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 737, s. 104.

⁴⁵⁸ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 740, 742, s. 105-107.

⁴⁵⁹ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 744, s. 108.

⁴⁶⁰ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 276. "...en yekûne's-şey'e fihî mine'l-âhâd fevka vâhid".

her yönden basit olan Zorunlu Varlık'ta olmasının mümkün olmadığı açıktır. İnsanî aklın ise bir olan anlamı çoğaltan, çok olan anlamı da birleyen bir özelliği vardır.⁴⁶¹ İlk'in akli ise buna mahal vermeyecek şekilde onların tümünü tek bir defada akleder. O'nun alim oluşu, heyulanî akıl aracılığıyla şeylerin suretlerinin mekanı olan nefis gibi⁴⁶² mahiyetlerin kendisinde bir araya gelmesinden dolayı değil, onların ilkesi olmasından dolayıdır.⁴⁶³ Suretler ondan akledilir olarak taşar (bel tufidu anhu suveraha makûleten ve hüve evlâ bi en yekûne aklan min tilke's-suveri'l-fâida an akliyyetihi) ve o her şeyi zatından bilir.⁴⁶⁴ Dolayısıyla İlk'in zâtı ne bilfiil parçalardan oluşması ne de süreklilik (muttasıl) gibi farazî ve vehmî parçalardan oluşması anlamında bölünür. Yine o akılda da birbirinden farklı aklı anlamların oluşturduğu bir bütün olup bölünmez.⁴⁶⁵ Bunun yanında eksikliğe işaret olduğu için O'nun bir şeyi kastetmesi de söz konusu değildir. Bu özellik bütünü de ondan bir kasıt yoluyla çıkmadığı anlamına gelir. Şayet bütün ondan kasıt yoluyla meydana gelmiş olsaydı kastedeceği bir şeyin bulunması sebebiyle zatında bir çokluk meydana gelirdi. (inne zâlike yueddî ilâ tekessürîhî fî zâtihi)⁴⁶⁶ Ancak o bir kasıt yoluyla bu bütünü meydana getirmemiş olmakla birlikte, her şey ondan doğal yolla da meydana gelmiş değildir. İşte bu sebeple zorunlu varlık olan ilk akıl iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini kuvveden fiile çıkan yahut bir makulden diğerine intikal eden bir hareketle değil bir defada akleder. Filozof inayeti tarif etmek suretiyle küllî nizamın nerede bulunduğuna dair şöyle demektedir: "Kurtuluşu istersen şöyle demekten başka bir şey bulamazsın: Bu küllî/tümel nizam/düzen, önce olan (ezelî) ilimde uygun ve gerekli vaktiyle beraber temsil olunur, ondan da bu nizam fasıllarındaki tertip üzere taşar ki, işte bu da inayettir. Fasıllarının yolunda daha sonra hidayet edileceğin özlü söz, işte budur."⁴⁶⁷

⁴⁶¹ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 324, s. 412.

⁴⁶² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp. 330, s. 419.

⁴⁶³ İbn Sînâ, Uyûnü'l-Hikme, s. 58.

⁴⁶⁴ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp.744, s.108.

⁴⁶⁵ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 762, s.116.

⁴⁶⁶ İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp. 831, s.146.

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, İşarat, pp.215, s.145 (...enne temessele'n-nizâme'l-küllîyye fî'l-ilmi's-sâbık mea vaktihi'l-vâcibi'l-lâik yufidu minhu zâlike'n-nizâmu alâ tertîbihî fî tefâsilihi ma'kûlen feyedânühû ve hazâ hüve'l-inaye...), ayrıca bkz. İşarat, pp.270, s.168.

“Bir şeyin hakikatinin varlığı o şeyin tasavvuru dışında bir şeye ihtiyaç duymuyorsa bilmek kudretin kendisi olur”⁴⁶⁸ ilkesince filozof O’nun katında bulunan makul bir hakikatin, bilginin, kudretin ve iradenin bizatihi kendisi olduğunu ve bu sebeple insanî öznenin tasavvur ettiğini yapmak için bir kasma, harekete ve iradeye ihtiyaç duyması gibi söz konusu şeylere ihtiyaç duymadığını ifade eder. Kasıt, hareket ve iradeye duyulan ihtiyaç kendisinde ikiliğin olmadığı bir varlık için söz konusu değildir.⁴⁶⁹ Dolayısıyla kendisinde çokluğun olmadığı İlk’ten şeylerin var olması tek bir yöndendir ve onun bütünü nizamını bilmesi kendisinde ikilik ve başkalığın olmadığı bir kudrete sahip oluşu anlamına gelmektedir.⁴⁷⁰ (bi lâ isneyniyye ve lâ gayriyye) İlk’in söz konusu bütün bu sıfatları da onda bir çokluk oluşturmayacak şekilde pek çok izafet ve selble birlikte bulunur ve her bir izafet ve selbin bir ismi vardır.⁴⁷¹

Tanrı’nın kendi zatından şeyleri akletmesi akledilir suretin mevcuttan alınmadığı duruma benzetilerek *Medhal*’dekine benzer şekilde bu kez bina yapanın binayı yapması örnek olarak verilmiştir. İbn Sînâ burada da zorunlu varlık olan İlk Akıl’ın zatını ve zatını gerektirdiği şeyi aklettiğini, sahip olduğu makul suretin kendi katındaki akledilir düzene göre olduğunu ve mevcuttan alınmadığını ifade etmektedir.⁴⁷² Aklî suretlerin nasıl kazanıldığına dair bu kez başka bir örnek veren İbn Sînâ aklî suretlerin kazanımının bazen dış yönden bazen de akleden kuvveden olmak üzere iki şekilden olduğunu söyler. Buna göre göğün suretini gökten kazanmamız dış suretlerden kazanıma, şekli akledip sonra onu var kılmamızda akleden kuvveden olan kazanıma örnek olarak verilir. Burada tıpkı *Medhal*’deki örnekte olduğu gibi akleden kuvveden kazanım, Zorunlu Varlığın bütünü akletmesi ile kıyaslanarak onun akletmesinin de akleden kuvveden olmasının zorunlu olduğu söylenmiştir.⁴⁷³ Akleden kuvvede aklî bir sebeple meydana gelebilen aklî suret dış dünyada var olan veya var olmayan suretleri akledilirleri kabul eden cevherde var edebilir.⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, Uyûnü’l-Hikme, pp.58.

⁴⁶⁹ İbn Sînâ, Metafizik, c.2, pp.832, s. 147.

⁴⁷⁰ İbn Sînâ, Uyûnü’l-Hikme, s. 58.

⁴⁷¹ İbn Sînâ, Uyûnü’l-Hikme, s. 59.

⁴⁷² İbn Sînâ, Metafizik, c. 2, pp.746, s.109.

⁴⁷³ İbn Sînâ, İşarat, pp. 261, s. 165.

⁴⁷⁴ İbn Sînâ, İşarat, pp. 262, s.165.

Bu noktada İlk'te herhangi bir çokluğa yol açmayacak bir izafetle bulunan İlk'in sıfatları ile insanî öznenin sıfatları arasındaki farklılıklar da İlk'in neden kendisinde bir çoğalma olmaksızın kendisini tüm var olanların ilkesi olarak aklederek bütün iyilik düzenini meydana getirdiğini de açıklar niteliktedir. Buna göre İlk zatını ve her şeyde bulunan iyilik nizamını akleder, dolayısıyla var olan her şey sırf aklî iradeyle irade edilmiştir ve irade bilgiyle ve taşma, cömertlik ve hayat da iradeyle aynı anlamdadır. Onun fiili hem idrak ve hem de yaratmaya giden bir yol olması itibariyle tek bir anlamdır. Bu sebeple onun akletmesi, iradesi, hayatı, idraki, bilgisi, yaratması, kudreti hepsi bir çokluğu meydana getirmeyecek şekilde birdir.

Peki İlk'in zatını makullerin ilkesi olarak akletmesinin söz konusu makullerin meydana gelmesinde yeterli bir sebep olmasında olduğu gibi insanî öznenin aklında bulunan makul suretlerin dış dünyada yapay suretlerin meydana gelmesinde yeterli sebep olduğu söylenebilir mi? İbn Sînâ insan söz konusu olduğunda böyle bir şeyin mümkün olmadığını, olsaydı tıpkı İlk'te olduğu gibi makul ile kudretin aynı şey olacağını söyler. Buna göre İlk'teki aklî iradeden farklı olarak, yapay bir sureti meydana getirmek isteyen insanın arzu gücünden kaynaklanan iradesini sürekli yenilemesi, bunun sonucunda da hareket ettirici gücün sınırları, organları, dış aletleri ve maddeyi harekete geçirmek üzere harekete geçmesi gerekir. İşte tam da bu sebepten dolayı özcede aklî suretlerin varlığı İlk'te olduğu gibi kudret ve iradenin kendisi değildir. Kudret insanda ancak suretin hareket ettiricisi olabilir.⁴⁷⁵

Filozof Zorunlu Varlık'taki akledilirlerin bir suretler çokluğu olarak bulunmaları durumunda bile O'nun zatının parçaları olmak suretiyle birbirinden ayrı olarak orada bulunamayacaklarını söyler. Bunun sebebi onların hepsinin onun zatından sonra olmasıdır. O zatını aklettiğinde sonraki şeyleri aklî tarzda akleder. Söz konusu akledilirlere olan izafeti ise ilke olmaklıktır. Onlar bu *ilkede* varlık kazanmazlar, bu *ilkeden* varlık kazanırlar. Bu sebeple de bir tertip içerisinde O'na izafetleri vardır.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Zorunlu Varlık sırasıyla kendi zatını kendi zatı sebebiyle, kendisinden sonra

⁴⁷⁵ İbn Sînâ, Metafizik, c.2, pp.754, s.112.

⁴⁷⁶ İbn Sînâ, Metafizik, c.2, pp. 747, s.109.

olanı, kendisinden sonra gelenin varlığının sebebi olması açısından akleder ve diğer şeyleri ise bir tertip üzere aşağıya doğru dikey ve yatay olarak akleder.⁴⁷⁷ Tertip, zamansızlık ve intikalin olmaması filozofun Plotinus gibi yüce alemdeki makuller için saydığı özelliklerdir. Ona olan izafetleri zamansız bir öncelik sonralıkladır ve orada intikal yoktur.

Filozofun anlatısı makullerin zorunlu varlık olan İlk Akıl'dan taştıktan ve dışta mevcut olduktan sonra ona izafetleri olduğu gibi bir anlama götürür gözükmektedir. İbn Sînâ'nın Tanrı'dan çokluğu nefyetmek için gösterdiği bu çaba böyle anlaşılması ihtimalini barındırdığı için tam da burada, zorunlu varlık olan İlk Akıl'ın söz konusu akledilirlere izafetinin onların kendisinden sudur ettikten sonra dışta mevcut olarak bulunmaları açısından olmadığını akledilir olmaları bakımından olduğunu yinelemektedir.⁴⁷⁸ Dolayısıyla makullerin İlk Akıl'a olan izafeti dıştayken değil dışta olmadıklarında bile onlar akledilir durumdayken bulunmaktadır. Aksi durumda Zorunlu Varlık'ın sadece dışta mevcudiyetleri bulunanları idrak etmiş olması gerekirdi. Sonuç olarak filozof Zorunlu Varlık'ın mutlak basitliğini ihlal edecek şekilde mana açısından olsa bile bir çokluğun kendisinde bulunduğunun kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Ancak İlk'in zatının çoğalmayacağı ve makullerin onda değil ondan olması ilkelerine rağmen onlar ondan sudur ettikten ve hüviyetlerini kazandıktan sonra değil akledilir durumdayken onlarla bir izafetin var olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁷⁹

İşte bu noktada filozof akledilir varlıkları mercek altına alıp, onların yüce âlemdeki mekanlarını araştırmaktadır. İbn Sînâ Tanrı'da mana açısından bile olsa bir çokluğun bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek onun zatını mevcut olması bakımından her mevcudun ve makul olması açısından her makulün kendisinden sudurunun ilkesi olarak aklettiğini ifade eder.⁴⁸⁰ O zatından söz konusu suretlerin ilkesi olduğunu aklettiğinde onun ilke oluşu onlardan ilki için vasıtasız diğerleri için vasıtalı olur. Diğer makuller için de bu geçerlidir ve onlar tek bir şeyde

⁴⁷⁷ İbn Sînâ, İşarat, pp.263, s.165.

⁴⁷⁸ İbn Sina, Şifa Metafizik, c.2, pp. 748, s.110. “ ve yekûnu lizâtihi idâfeten ileyhâ min haysu hiye makuletun la min haysu lehâ vücudun fi'l-ayan)

⁴⁷⁹ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 740.

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, Metafizik, pp.751.

resmolunduysalar yine orada sebeplilik merkezinde öncelik-sonralığa dair bir tertip bulunur. Peki tek bir şeyde resmolun bu makuller de İlk'in sebeplilerinden olduklarına göre İlk'in kendini onların ilkesi olarak akletmesi nasıl olmaktadır? Zikredildiği üzere özellikle İlk'in hayrı aklettiği için onların var olduğunun düşünülmemesi gerektiği hususunda filozof uyarıda bulunmaktadır. Buna göre onlar İlk'in hayrı akledişinin kendisidir.⁴⁸¹ Dolayısıyla söz konusu makullerin yüce âlemde nasıl konumlandırılmayacağı ortaya çıkmış olmaktadır. Onlar çokluk olmalarından ötürü İlk'in zatının parçaları olamaz. Yine mümkün varlık olduklarından dolayı İlk'in zatının eklentileri de olmaz, aksi takdirde onlar açısından onun zorunlu varlık olması mümkün olmayacaktır. Ayrık zatlar yapıldıklarında ise Eflatuncu suretler ortaya çıkacaktır. Bir çokluk oluşturmalarından dolayı yine akılda mevcut olmaları da mümkün değildir.⁴⁸² Filozofun makuller için mümkün olmadığını söylediği tüm konumların onların hariçte olduğu gibi birbirlerinden ayrılmış ve mevcut olarak bulunup bulunamayacaklarına dair bir faraziye üzerinden olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla basit bir akılda çokluğun oluşmasının mümkün olmadığı durumun şartı onların hariçteki gibi birbirinden başka olup olmadığı gözetilmeksizin ve bir tertibe de konu olmaksızın tamamen ayrılmış ve taayyün etmiş oldukları konumdur. Peki İlk'in vasıtasız malülül olan İlk Akıl ile vasıtalı malüllerinde basitliğe aykırı düşmeyecek tarzda bir çokluğun olması mümkün müdür?

Söz konusu basitliğe aykırı düşmeyecek tarzdaki çokluk İlk'in yüce rububiyet alemindeki vasıtalı ve vasıtasız malüllerinde mana açısından olabilmektedir. Filozof öncelikle İlk'in vasıtasız malülünün O'nun zatı nedeniyle meydana gelmesi sebebiyle sayıca tek bir şey olması gerektiğini aksi takdirde kendinden ister iki ayrı şey isterse de tek bir şeyi oluşturan madde ve suret şeklinde iki şey olsun meydana gelmesi durumunda bunun O'nun zatında iki farklı yönün var olduğu anlamına geleceğini söyler. Söz konusu iki yön zatının gereği olduğunda ise yine aynı şekilde soruşturma İlk'in zatına kadar devam edecektir. Bu durumda zorunlu varlık olan İlk

⁴⁸¹ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 749-750.

⁴⁸² İbn Sînâ, Metafizik, pp.751.

Akıl'ın zatı anlam bakımından bölünmüş olur ki, bunun mümkün olmadığını sebepleriyle birlikte zikretmiştik. Ondan vasıtasız olarak meydana gelen ayırık akılların ilki olan sırf akıldır ve maddede bulunmayan ve zatı ve mahiyeti bir olan bir surettir.⁴⁸³

Fakat her şey İlk'ten sudur ettiğine göre söz konusu mevcutlar içinde cisimler de vardır, kendisinde çokluk olmamasına rağmen bunların ondan gelmesi nasıl mümkün olabilir? Filozof İlk'in birliğinin iki bakımı (haysiyyet) olmadığı için⁴⁸⁴ cismin İlk'ten ancak bir vasıta ile meydana geleceğini ve vasıtanın tabiatı itibarıyla birliği değil ikiliği barındıracağını söyler. Dolayısıyla İlk'ten var olan İlk Akıl da bir vasıta olduğu için kendisinde ikilik barındırması dolayısıyla bir çokluğun bulunması gerekli olmaktadır. Peki söz konusu çokluk ayırık akıllarda birbirinden ayrılmış olan bir çokluk olarak mı bulunmaktadır? Buradaki çokluk O'nun sadece İlk'i değil aynı zamanda kendi zatını da idrak etmiş olmasıyla ilgilidir. Filozof bu sebeple onda çokluğun bulunmasının zorunlu olduğunu söyler. (fe yecibu en yekûne fihi mine'l-kesra) Dolayısıyla ayırık akılların ilkinde var olan söz konusu çokluk anlamı kendi varlığının imkanıyla ilgili olarak kendisine ait bir durum olduğu için İlk'ten kaynaklanmaz. Söz konusu çokluk anlamı, aklın kendi zatını mümkün varlık olarak akletmesi, varlığının zorunluluğunun zatı gereği akledilir olan İlk'ten çıktığını akletmesi ve İlk'i akletmesi şeklinde ortaya çıkar. Filozof bu çokluğun O'nun kendi varlığının İlk'ten zorunlu olarak gelmesinin gereği olarak İlk'i ve zatını akletmesi olduğunu söyler. Buna göre bir şeyden tek bir zatın çıkması ve onu da ne kendisine ne de ilkesine dahil olmayan izafî bir çokluğun izlemesi bir çokluk tarzı olarak reddedilmesi gerekmeyen bir çokluk tarzıdır. Böyle bir çokluğun ilk malûllerde bulunması mümkündür. Söz konusu çokluk her bir aklın altında İlk'i akletmesi sebebiyle onun altındaki aklın, zatını akletmesiyle feleğin suretinin yani nefsin, kendi varlığının imkanının doğası sebebiyle de feleğin cisimliliğinin olmak üzere üç şeyin bulunmasıyla meydana gelir.⁴⁸⁵ Ancak akıllardaki çokluğun varlığının gerekli olmasının sebebi onlardaki çokluk anlamı olmuş olsa da bu, her bir aklın çokluğunun

⁴⁸³ İbn Sînâ, Metafizik, pp.832, 833.

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, İşarat, pp.235, s.153.

⁴⁸⁵ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 836, s. 150-151.

meydana getireceği malûllerin aynı olması anlamına gelmemektedir.⁴⁸⁶ Yine ilk malûlden aynı türde bir çokluğun meydana gelmesi düşünülemez, tersine farklı türlerde çokluk meydana gelir.⁴⁸⁷ Sonuç olarak, İlk'in malûlü aklî cevherlerden sadece biridir ve diğer aklî cevherler Bir'in aracılığıyla ve gökseller de aklîlerin aracılığıyla.⁴⁸⁸

Özellikle oluş-bozuluş aleminin meydana gelmesine dair anlatılarında filozof faal akıl ile göksel hareketlerin ortaklığıyla bir şeyin taşmasının şartı olarak akıllarda söz konusu suretlerin resminin etki tarzında bulunmasından bahseder. (fî zâlîke'l-akli ev ukûli resme's-suveri alâ ciheti't-tefil)⁴⁸⁹ Bu nokta zikredildiği üzere aklın kendi zatını aşağı alemdeki her şeyin ilkesi olarak idrak etmesi anlamında olmalıdır. Nitekim filozof saf akılda hiçbir şekilde çoğalma ve suretlerin bir tertibinin olmadığını, aksine aklın kendisinden nefse sudur eden her suretin ilkesi olduğunu ifade etmektedir. Buna göre saf ayırık akıllar suretlerde etkin olan ve onların yaratıcısı olan faal akıldır.⁴⁹⁰ Böyle olduğunda söz konusu suretlerin resminin kendilerinde etki tarzında bulunduğu söylenebilir. Nitekim filozof İlk'in şeyleri *zatından* ve *zatında* idrak ettiğini söyledikten sonra aklî cevherlerin İlk'i idrak etmesinin O'nun söz konusu aklî cevherleri aydınlatmasıyla hem İlk'i hem de O'nun zatından olanların algılanmalarının izlediğini açıklıkla ifade eder.⁴⁹¹ İbn Sînâ'nın buradaki ifadeleri Plotinos'un kozmik aklının akıl oluş sürecinde İlk'e yönelip onunla dolduğunda akıl olmasıyla benzeşmektedir. Filozofa göre O'nun işrakı olmaksızın akıl onun zatından gelenleri akledememektedir. Nefse gelince, filozofa göre nefse ait tasavvur ayrıntılandırılmış ve düzenlenmiş bir tasavvur olduğu için bütün yönlerden basit olamaz. Bu durumda aklî idrakin maddî ilgilerden soyut olan surete nispeti onun faili, yaratıcısı ve ilkesi olan bir cevher olmasıyken, nefsin söz konusu surete nispeti ise onun alıcı ve kendisinde muntabı olan bir cevher olması sebebiyledir. Böylece akıl şeylerin suretlerinin ilkesi olmak suretiyle bilfiil akıl olurken, nefis ise kendi nispetiyle birlikte bilfiil

⁴⁸⁶ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 837, s. 151.

⁴⁸⁷ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 843, s. 154.

⁴⁸⁸ İbn Sînâ, İşarat, pp.243, s. 157.

⁴⁸⁹ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 846, s. 155-156.

⁴⁹⁰ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.334, s. 426.

⁴⁹¹ İbn Sînâ, İşarat, pp. 264. (...idrâku'l-cevâhiri'l-akliyye li'l-evvel bi-işrâki'l-evveli ve li mâ badehu minhu min zâtihi...), s.165.

aklî olur.⁴⁹² Ancak bu, nefsin onları akletmesinin bilfiillikle olduğu anlamına gelmez. Çünkü onların akledilmeleri tam bir bilfiillikle olmaz. Bunun sebebi ise nefsin akıl dışındaki kuvveleri için suretin orada bulunmasının onu idraki gerektirmemesine rağmen akıl ve nefis için akletmenin suretin orada bulunmasından ibaret olmasıdır. Yani insanî akıl ve nefis hiçbir zaman bir depo olacak şekilde akledilirleri kendilerinde barındıramadıkları için onları akletmeleri de bu anlamda tam bir bilfiillikle olamayacaktır. Bu sebeple de makuller faal ilkenin nefse, nefsin talebine göre suretler feyz etmesi ile olur, nefis ondan yüz çevirdiğinde ise feyzin kesilmesi söz konusu olur.⁴⁹³ İşte öğrenme, faal akılla ittisal için tam istidadın talebiyle olur, tam istidadın talep ettiği şey ise basit akıl olmuş olur. Basit akıldan ise düşünce aracılığıyla suretler nefse sudur eder.⁴⁹⁴

Yine filozof sudur sürecinin failinin aşağı alemin oluş-bozuluşa konu olmasından dolayı sadece akıllar olamayacağını bunun semavî hareketlerin ortaklığıyla olması gerektiğini ve onlarda da aşağı alemin suretlerinin resminin edilgi tarzında bulunduğunu söyler. (şeyun fihi resme suverî'l-âlemi'l-esfel alâ ciheti'l-infiâl) Söz konusu iki failin ortaklığıyla bu maddeye özel suret orada resm olur.⁴⁹⁵

İbn Sînâ'nın *Şifa Metafizik*'te yüce alemde mahiyetlerin durumuna ilişkin ortaya koyduğu bu anlatıda, Zorunlu Varlık'ta birlik ve basitliğin mutlaklığından dolayı mana olarak bile olsa bir çokluğun bulunmayışını, ancak makullerin Zorunlu Varlığa izafetinin bulunduğu O'nun zatının çoğalmayacağı ilkesini koruyarak söylenebileceğini, bunun da onların dışarıda meydana geldikten sonra bir izafet olmayıp, Zorunlu Varlık'ın onları akledişiyle aynı olduğunu ifade etmektedir. Yine filozof, kendi zatından dolayı akleden oluşunun çokluğu akletmeyi beraberinde getirdiğini ancak söz konusu çokluğun zatına dahil olmayarak bir tertip üzere onun lazımı olduğunu söz konusu lazımların çokluğunun ise onun birliğini zedeleyemeyeceğini ifade etmektedir.⁴⁹⁶

Sonuç olarak, tertib, zamansızlık, tek bir defada bütünü aklediş, hiçbir ikiliğin bulunmaması, izafet gibi unsurlar Plotinus'ta olduğu gibi İbn Sînâ tarafından da ileri

⁴⁹² İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.334, s.426.

⁴⁹³ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.336, s.428.

⁴⁹⁴ İbn Sînâ, Kitabu'n-Nefs, pp.338, s.430.

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 846, s.155-156.

⁴⁹⁶ İbn Sina, İşarat, pp.265, s.166.

sürülmüştür. İlk Akıl ve diğer akıllardaki bulunuş mana açısından bir çokluğu barındırır. Ancak söz konusu çokluk makullerin birbirinden ayrı olarak bu metafizik ilkelerde bulunması değil, akıllarda *etki*, semavî nefislerde *edilgi* olarak bulunmasıdır. Dolayısıyla her halükarda Plotinus'un kullandığı birlik ve çokluk dilinin İbn Sînâ tarafından da kullanılmakla beraber içeriksizliğin önüne geçmek için çokluk, basitlik ve birliğin ihlal edilmesinin önüne geçmek içinse birlik dilinin vurgulanarak kullanılmasından bahsedilebilir. Bu durumda son söz olarak, mahiyetlerin çokluktan önce varlık veren metafizik ilkelerde manalar olarak ancak ilkelerin varlıklarıyla bir olarak bulundukları söylenebilir. Bu nokta mahiyetlerin bu seviyede dışın ya da zihnin kendilerinde bulunmaları anlamında Vucûd ile nitelenmediği için birer Vucûd ferdi olarak bulunmadıkları seviyeyi işaret etmesi açısından var kılınmamış olmalarını da gösterir.⁴⁹⁷

1.5. İbn Sînâ'nın Mahiyet Düşüncesinin Özcülük Açısından Değerlendirilmesi:

Geleneksel metafiziğin kalbinde her şeyin gerçek bir özü -kendi tanımını ve sınıfını belirleyen- olduğunu söyleyen metafiziksel bir prensip bulunmaktadır. Bu prensipler dil düzeyini aşmayan uzlaşımlar konumunda değildir. Onlar gerçekliğin yapısına aittir. Metafizikte öze bir gerçeklik yükleyen görüşe *özcülük*⁴⁹⁸ adı verilir. Buna göre özcülük, birincil cevher⁴⁹⁹ olarak nitelendirilen somut nesnelerin kendiliklerinden türlere ayırdıklarını, her nesnenin mensup olduğu türü ya da sınıfı bütünüyle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, dolayısıyla her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türüne ait kılan bir öz bulunduğunu ileri süren

⁴⁹⁷ Bu noktada Deborah Black, İbn Sînâ'nın doğanın ilahi varlığını zihinsel varlık olarak inşa ettiğini, bütün varlıkların Tanrı'ya bağlı olduğunu düşündüğü için de bütün gerçek mahiyetlerin bir şekilde ilahi akılda önceden var olduğunu söyler. Deborah Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies*, no.61, (1998), s.11-12. Ayrıca bkz. Deborah Black, "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings", *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale*, Vol.8 (1997), s.440-443. Lizzini, ayrımın a posteriori olduğunu söyler. Buna göre varlıktan önce gelen ve ondan ayrı bir mahiyetten bahsedilemez ve bu sebeple İbn Sînâ düşüncesinde sadece mevcutlar vardır. Olga Lizzini, "Wucud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy", *Quaestio*, Vol.3, (2003), s.124-125, 133-134.

⁴⁹⁸ Ayrıca özcülüğü bir kısım orta çağ felsefecisinin tanımladığı gibi mahiyetin özden önce gelmesi olarak tanımlamadığımızı söylemeliyiz. Nitekim bu özcülük tanımının İbn Sînâ söz konusu olduğunda doğru olmadığı İzutsu gibi uzmanlar tarafından da dile getirilmiştir. Literatür kısmındaki değerlendirme için bkz. s.

⁴⁹⁹ Cevhere yüklenebilen diğer kategorilerin aksine birincil cevherler diğer kategoriler yüklem olamazlar. bkz. İlhan Kutluer, "Cevher", *DİA*, c.7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s.450.

teoridir.⁵⁰⁰ Buna göre, sözgelimi insanı insan yapan öz, onun akıllı bir canlı oluşudur. İnsanı öteki canlı türlerinden ayırt eden başka özellikleri olsa da insanın tanımlayıcı özsel özelliği akıllı oluşudur.⁵⁰¹

Geleneksel metafizik düşünce zamana tabi olmayanı, değişmeyi, düşünülür veya akledilir dünyayı kendisine nesne edinir ve bu sebeple de onun bilgisine yönelir. Söz konusu düşünce geleneği, bir cevher olarak nesnenin kendindeliğe sahip, kendinden hareketli ve belirli bir işlevi olan ve nihayet tüm kategorik yüklemelerin yüklendiği belirli bir formu olduğunu söyler. Dolayısıyla nesneler kendinde gayelere sahip tabiatlar olarak belirli işlevleri yerine getirmek üzere ne ise o olarak bulunurlar. Söz konusu nesneye içsel ve zorunlu olan bu şey onun özüdür. İbn Sînâ, klasik metafiziğe mensup bir filozof olarak zamana tabi olmayan, dönüşmeyen, düşünülür özelliklere sahip olan mahiyeti kendi metafiziğinin merkezine yerleştirmiştir. Söz konusu mahiyetler kendiliklerinde belirli tabiatlara sahip olup belirli işlevleri yerine getirirler. Tanrı inayetiyle ay-altı alemde türsel hakikatlerin/özlerin varlığını muhafaza eder ve söz konusu mahiyetler zihin-bağımsız ve dışta hüviyetin bir parçası olarak bulunurlar. Bireyin varlığı ise nihai tahlilde Tanrı'nın inayetiyle olsa bile tikel doğa sebebiyledir.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Parmenides mevcut olan ile şeyi özdeşleştirip, değişimi reddettiğinde öz ile bu öze ait olan özsel nitelikler arasında ayrım yapmamıştı. Aristoteles ise buna karşı çıkarak değişimi bilkuvve ve bilfiil terimlerini kullanarak açıklamıştır. Aristoteles'e göre "Öz, bir şeyin türüyle (ya da infima species) denktir ve onun tanımlanmasıyla imlenir ya da anlatılır ki, burada bu tanımlamanın terimleri de cins ve fasıldır. (Topikler,5,8) Bunlardan birinin yitirilmesi tözsel değişimi gerektirir ve bu nesnenin yerini başka bir nesne alır. Peki değişim nasıl gerçekleşecektir? Bu durumda değişimin, özde bir değişim olamayacağına göre, cevher sahip olduğu öze ait olarak kaldığı sürece gerçekleşebileceği ortaya çıkmaktadır. Arda Denkel, **Nesne ve Özellik**, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1996, s. 15.

⁵⁰¹ Metodolojik özcülük kavramını bir eleştiri sadedinde ilk kullananın Popper olduğu kabul edilir. O *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli eserinin Platon'a ayrılan cildinde şunları söylemektedir: "Platon ve izleyicilerinden çoğu tarafından tutulan, "salt bilginin ya da "bilim"in ödevi, şeylerin gerçek doğal yapısını, yani saklı gerçeğini yahut özünü bulmak ve betimlemektir görüşünü nitelemek için, ben metodolojik özcülük (essentialism) adını kullanıyorum. Duyumlanabilir şeylerin özünün, başka ve daha gerçek şeylerde onların büyük atalarında ya da formlarında bulunabileceği, Platon'un kendine özgü inancıydı. Sonraki metodolojik özcülerden çoğu, örneğin Aristoteles onu bu açıdan sonuna kadar izlememiştir, fakat hepsi salt bilginin görevinin şeylerin saklı doğasının ya da formunu keşfetmek olduğunda onunla anlaşılmıştır. Bütün metodolojik özcüler, bu özlerin zihin sezgisi yardımıyla keşfedilebileceğine ve ayırt edilebileceğine, her özün kendine özgü bir adı olduğuna ve duyumlanabilir şeylerin bu adla anıldığına ve özlerin kelimelerle betimlenebileceğine inanmakta da Platonla anlaşmaya devam etmişlerdir. Bir şeyin özünün betimlenmesine tanım denmiştir. Metodolojik özcülüğe göre bir şeyi tanımanın üç yolu olabilir: "Demek istiyorum ki, onun (şeyin) değişmeyen gerçeğini ya da özünü bilebiliriz ve özün tanımını bilebiliriz ve onun adını bilebiliriz. Buna uygun olarak herhangi bir gerçek hakkında iki soru sorulabilir: Adı verilip tanımı istenebilir ya da tanımı verilip adı istenir. Bu metoda örnek diye, Platon çiftin özünü vermektedir".

⁵⁰² İbn Sînâ, Fizik, c.1, s.6.

Bu noktada öncelikle İbn Sînâ'nın metafiziksel anlamda varlık-mahiyet ayrımının yapılmadığı Aristotelesçi özcülükten farklı olarak söz konusu ayrımı yapmak suretiyle mahiyete ilişkin çizdiği çerçeveye kısaca işaret edebiliriz. İbn Sînâ hariçte mahiyetin müstakil olarak bulunduğu fikrini ve dolayısıyla -kendisine geldiği şekliyle- ideleri reddetmiştir. O mahiyetin bulunuşlarından biri olan mutlak mahiyetin yahut şeyin özüne ve tabiatına işaret etmesi bakımından küllî tabîi olarak isimlendirilenin hariçte arazlarla sarılı ve nesnenin hüviyetinin bir parçası olarak bulunduğunu dolayısıyla onun parçalarından başka olduğunu ifade etmek suretiyle realist bir tutumu tercih etmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre tümel denilen şey bu anlamıyla dışta bulunan bir şeydir ve yine zihnî olması bu anlamıyla mümkün değildir. Bu sebeple dışta var olanın sadece çeşitli kategorilerle belirlenmiş tikel hüviyetler olduğu şeklindeki bir görüş ona göre yanlıştır. Söz konusu mutlak mahiyet filozofa göre varlıkta arazlarıyla birlikte bireysel canlıdan, vücudî veya aklî olan küllî canlıdan önce gelir ve bu öncelik basitin bileşikten parçanın bütünden önce gelmesi gibi bir önceliktir (fe haze'l-i'tibar mütekaddimun fi'l-vücud). Dolayısıyla İbn Sînâ bu anlamda özün varlıktan önce geldiğini ve varlık dolayısıyla diğer ilksel genel kavramlarla nitelendiğini söyler. Allah'ın inayeti söz konusu özün/mahiyetin sebebi olduğu için bu mahiyet *vücud-ı ilahî* olarak isimlendirilir.⁵⁰³

Akılda da dış dünyada da bilkuve olanın yetkinliği olan mahiyetin iki düzlemde bulunuşu da tek bir hükme göredir ve o her ikisinde de dış dünyada bilkuve olanın yetkinliği olarak var olan bir mahiyettir. Dolayısıyla İbn Sînâ dışı kendisinde meydana geldiğinde bir şeyin hükümlerinin ve fiillerinin sadır olmasını gerektiren düzlem olarak tarif etmiştir, dolayısıyla mahiyet/öz tahakkuk ettiğinde dışın kendisi olmakta ve orada katmanlı bir bulunuşla bulunmaktadır.

Peki söz konusu hariçte bulunan makul anlamın tümel olduğu söylenebilir mi? Çünkü tümel, tasavvurunun kendisinin sayı bakımından pek çok şeye söylenmesinde/yüklenmesinde herhangi bir engel bulunmayan demektir. Ancak makulün dışta bulunmasının sayı bakımından aynı şeyin aynı türün fertlerinde bulunması anlamına gelmediği İbn Sînâ tarafından

⁵⁰³ Bu noktada İbn Sînâ'nın mahiyetin varlıktan önce gelmesiyle kastının varlık olmaksızın mahiyetin önce gelip hariçte bir tür varlıkla bulunması olmadığına işaret etmeliyiz. Ayrıca Türker'in *yeni özcülük* olarak isimlendirdiği nefsü'l-emr kavramının ortaya çıkmasına sebep olan İbn Sînâ'nın mutlak mahiyeti için yaptığı değerlendirmeler için bkz. Ömer Türker, *İslam Felsefesine Konusal Giriş*, s.182-183.

açıkça ifade edilmiştir. Bu durumda makulün dışta bulunması ne anlama gelecektir? Dış ne demektir? İbn Sînâ, dışın nesnenin kendisi olduğu ve nesnenin burada katmanlı olarak bulunduğu görüşündedir. Dolayısıyla bu cevap mahiyetin/özün de dışarıda bulunduğunu içermektedir. Buna göre mahiyet zihin-bağımsız olarak haricin kendisi olan nesnenin hüviyetinde nesnenin arazlarla sarılı bir parçası olarak bulunmaktadır. Söz konusu mahiyet hariçte arazlarıyla bir olsa da ondan başkadır. Bu başkalık ona dıştan eklenen bir şeydir. Dolayısıyla dış aynı ve başkanın kendisinde biraraya geldiği bir vasat olarak okunabilir. Bu görüşüyle İbn Sina doğalarla ilgili Aristotelesçi realizmin ılımlı ama etkili bir versiyonunu sunmakta, böylece zihinde var olan külli mahiyet ile hariçte var olan tikel mahiyet arasında özsel bir bağlantı kurmaktadır.⁵⁰⁴

Bu noktada İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetten kastının ne olduğu önem kazanır. O mutlak mahiyetten birlik dahil olmak üzere tümellik ve tikellik gibi her türlü belirlenmişliği yahut niteliği nefyetmiş, *bi la şartı şey* ifadesiyle de onun hariçte her türlü kayıttan uzak olarak bulunsa da kendisine başka kayıtların eklenebileceği bir konumda olacağını ifade etmiştir. Aksi takdirde söz konusu mahiyetin hariçte belirli niteliklerle bulunması onun özelleşmesi, özelleşmesi de birbirine zıt niteliklerle nitelenememesi anlamına gelecektir. Dolayısıyla ona göre hariçte bulunan mutlak mahiyet tümel olarak nitelendirilemez, o, neyse odur.

Sayı bakımından olmaksızın ortak bir tabiat olarak ve tanım anlamıyla nesnelerde bulunan ama zatıyla bulunmayan aklî mahiyetin zihin-bağımsız olup olmadığı sorulmalıdır. Bu soruya verilecek cevap bir şeyin özünün sadece lafız yahut mefhum düzeyinde kabul edilip edilmediği sorusuna verilecek cevap anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle aklî mahiyetin dışta bulunuşu zihninin bir itibarı sebebiyle orada bulunması anlamında bir hüküm müdür, yoksa zihinden bağımsız olarak şeylerin hüviyetlerinin bir parçası konumunda mıdır? İbn Sînâ böyle düşünülmesinin önüne geçmek için örneğin insanın fertlerine, sözgelimi Ahmet, Asaf, Ali'ye sırf eşselsilikle insan denilmediğinin altını çizmişti. Mutlak mahiyetin

⁵⁰⁴ Stephen R.Ogden, Avicenna and Spinoza on Essence and Existence, A Companion to Spinoza, ed. Y.Melamed, Wiley-Blackwell, 2021, s.10 (pre-draft)

hariçte zihin-bağımsız olarak bulunduğu ortaya çıktığına göre bu durumda da nasıl bir varlığa sahip olduğu soruşturma konusu olmaktadır. İbn Sînâ hariçte olan mahiyeti salt makul (ma'kulun sırf) olarak nitelendirmişti. Dolayısıyla bu isimlendirme onun makul olarak hariçte bulunduğu anlamına geliyordu. Ancak müstakil olarak bulunması söz konusu olmadığı için sırf makul olan şey mahsus olana içkin olarak bulunmaktadır.

Peki mutlak mahiyetin yahut hariçte sırf makul olarak bulunan söz konusu mahiyetin tümel olduğu söylenebilir mi? Bu da yine söylediğimiz esaslar çerçevesinde reddedilmelidir, çünkü mutlak mahiyetin herhangi bir niteliği olmadığı için sözgelimi mutlak mahiyet olması bakımından insanın tümel olması da söz konusu değildir. İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımı yaptığı için bu noktada mutlak mahiyeti dışta arazlarla sarılı olsa da hiçbir niteliğe sahip olmayarak bulunabildiğini söyleyebilmiştir. Ancak sadece kendisi değil arazlarıyla birlikte düşünüldüğünde mahiyetin zıt niteliklerden biriyle nitelenmesi gerekir, yani o tüm arazlardan ayrı olsa da bu arazlardan yoksun olamaz. Peki tümelliğin mahiyetle ilişkisi nasıl kurulur? Tümellik öze/doğaya/mahiyete varlıkla birlikte ilişir ve bu tümellik dışta değil nefiste bulunur.

Bu noktada sorulması gereken bir başka soru, kendisinden pay alınan ortak bir suretin olup olmadığıdır. Başta söylediğimiz gibi İbn Sînâ Eflatuncu ideleri reddetmekle bu ihtimali de ortadan kaldırmış olmaktadır.⁵⁰⁵ Hatta kendisi bunu *Şifa Metafizik*'te söz konusu ederek onların zihinde her türlü maddî ilişenden ayırık olarak alınmış olan mahiyeti ontolojik olarak ayrı bir varlık gibi gördükleri ve insan örneği üzerinden duyulur ve bozuluşa tabi insan ile ayırık, ebedi ve değişmez insan olmak üzere iki insan olduğunu düşünme hatasına düşmüş olduklarını ifade etmektedir.⁵⁰⁶ Yani aslında filozofa göre zihnî varlık statüsünde olan bir şeyin (bi şartı lâ şey) hem zihin, hem dil dışı olan hem de tikellerden ayrı ve

⁵⁰⁵ Böylece İbn Sînâ Eflatuncu özcülüğü reddetmiş olmaktadır. Eflatuncu özcülük için ayrıca bkz. Politis, Vasilis, **Plato's Essentialism: Reinterpreting the Theory of Forms**, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, Allan Silverman, **The Dialectic of Essence A Study of Plato's Metaphysics**, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.

⁵⁰⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, s.56.

müstakil bir varlığı olan ide⁵⁰⁷ olduğu iddia edilmiş, fertleriyle ontolojik ilişkisinin pay alma ilişkisi olduğu ifade edilmiştir. İbn Sînâ bunun varlık düzeylerini karıştırmakla ilgili bir şey olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla o her türlü nitelikten uzak olan mutlak mahiyetin hariçte de olduğunu düşünmekte sadece dilsel düzeyde bulunan ve zihnî bir varlık yani kavram da olmayan bir mefhumdan ibaret olduğunu kabul etmemektedir. Bir başka deyişle filozof mahiyetin/özün (soyut tekil kavramların) dil dışı şeyleri göstermemesi anlamında nominalizmi reddetmekte, hem zihin içi bir şeyi yani kavramı gösterdiğini hem de dil ve zihin dışı şeyleri gösterdiğini kabul ederek kavramcı ve gerçekçi boyutu birlikte kabul etmiş olmaktadır.⁵⁰⁸ Zira bu teoriye göre hariçtekinin kendisini zihne sunması ve zihnin hariçtekini olduğu gibi alması söz konusudur, bu durumda da mahiyet/öz hem öncelikle dil ve zihin dışı olmak suretiyle gerçekçi boyutta bulunmakta sonra aynıyla zihinde var olabilmesi doğruluğun müteakabiliyet kuramı gereği kavramsal olarak zihinde bulunmasını da mümkün kılmaktadır. Ancak buna göre filozofun sadece kavramcı olmak yahut sadece gerçekçi olmak bu teoriye göre söz konusu değildir. Sonuç olarak, *sayıca çokluk aracılığıyla* da olsa, buradaki tümel birden çok şey arasında ortak olan ve şartsız olarak bulunan sözgelimi canlı mahiyetidir. Dolayısıyla, (i) zatı bakımından mahiyet doğal tùmeldir (ii) doğal tümel doğal şeyin parçasıdır.

Bu noktada, adların İbn Sînâ'ya göre insan gibi tek bir manaya verildiğini, dolayısıyla adın tuttuğu şeyin mahiyet olduğunu söyleyebiliriz. İşaret ettiğimiz üzere filozof, ismin sadece eş seslilikle bir takım duyuya konu olan şeylere verilmediğinin aksine kendisinde bireylerin farklılaşmadığı aslî hakikati itibariyle sırf makul olana verildiğinin altını çizmiştir.⁵⁰⁹ (lâ 'alâ sebili'l-iştirâki's-sırf, bel bi hasebi ma'nen vâhid) Peki söz konusu cevher nasıl bilinmektedir?

Klasik metafiziğe göre bir şeyin cevher olmadığını söylemek ona birliğin özne tarafından verildiği anlamına gelir. Ancak cevheri kabul eden klasik metafizik söz konusu cevherin düşünülür kısmına ilişkin bilginin

⁵⁰⁷ Dolayısıyla söz konusu gerçekçi bir teori olan idealar teorisinde biri somut nesnelerin oluşturduğu tikel kategori ile diğeri zihin ve dil dışı ve tikellerden ayrı müstakil bir varlığa sahip olan idea kategorisi arasında pay alma ilişkisi bulunmaktadır. Grünbergler, Metafizik, s.50.

⁵⁰⁸ Söz konusu ayrımlar için, bkz. Grünberg Teo ve Grünberg David, Metafizik, s.53.

⁵⁰⁹ İbn Sînâ, İşarat, pp.166 s. 124.

öznenin dışsal olanda içsel olanı kavramasıyla meydana geldiğini ve tam tanımın bu kavrayışla yapıldığını ileri sürer. Dolayısıyla klasik metafizik - işaret ettiğimiz üzere- dil ve mantıktan varlığa geçilemeyeceğini söyleyen modern dönemin metafiziği eleyen tutumunun karşı tutumunu oluşturmaktadır. Çünkü bu çerçevede işaret ettiğimiz üzere zihin-dış mutabakatı söz konusudur. Bir başka deyişle Kant'ın söylediği gibi nesnelerin bilgimize uymasından değil, bilginin nesneye uymasından bahsedebiliriz. Nitekim İbn Sînâ nesnenin özneye kendisini sunduğunu ve hatta özneye nesnenin mahiyetinin belirli idrak süreçlerinin sonunda eşit bir şekilde bulunabildiğini söyler. Halbuki Kant tam da bu noktada bunun varlık düzlemlerini karıştırmak anlamına gelip, bir yanılgı olduğunu ifade etmiş, aklın deneyi aşacak şekilde kullanılmasına karşı çıkmıştı. Söz konusu tutumda nesneye birliğini vermek de öznenin kendisine düşmektedir. Dolayısıyla bir yandan İbn Sînâ Eflatun'u varlık düzeylerini karıştırmakla ve dolayısıyla yanılgıya düşmekle eleştirmekte onun işaret ettiği düzeyin o şeyin ne ise o olarak bilinmesi açısından zihnî varlık olması gerektiğini söylemekte, diğer yandan Kant bunun da bir yanılgı olduğunu aslî varlık düzeyinin deney düzleminde kalarak İbn Sînâ'nın zihnî varlığı gibi aklın bunu aşacak şekilde kullanılmaması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır. İbn Sînâ merkezde olduğunda mahiyete/öze ilişkin eleyici tutumun seyrine bu şekilde işaret edilebilir.

Tekrar söz konusu özlerin/mahiyetlerin nasıl bilinebileceği meselesine geri dönersek, bu bağlamda İbn Sînâ'nın duyulur cevherlerin içsel yapısının insan aklını aşkın olan metafizik illetin öznenin feyze hazırlık olarak yaptığı soyutlama faaliyetleri sonucunda ve o hazırlığa göre onu bilkuvveden bilfiil hale getirmek suretiyle elde edebileceğini ve özü bildikten sonra da tanımla söz konusu duyulur cevherin içsel yapısının yakalanabileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz.⁵¹⁰ Çünkü gerçek tanımların

⁵¹⁰ Lizzini, İbn Sînâ düşüncesinde aklın *noetik* fiilinin gerçekliği yakalayabildiği ancak onun olduğu gibi tavsifi için *dianoia*'nın zorunlu olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Buna göre *dianoia* gerçekliğe gönderme yapan yüklemsel bileşikliği bilir ve ifade eder veya daha kesin bir şekilde gerçekliğin akledilmesini bilir. O, İbn Sînâ felsefesinde *nous*'un akla, *dianoia*'nın fikre karşılık geldiğini, bazen aklın *dianoia*'nın fiiline karşılık geldiğini Goichon'un *Lexique*'sine dayanarak söyler. Yine *dianoia*'nın gidimli/diskursif akletmeye karşılık geldiğini ifade eder. Ona göre tasavvur ve tasdik arasındaki ayrım, mahiyet ve varlığı yansıtan *nous* ile *dianoia* arasındaki farka indirgenebilir. Lizzini, Olga, "Ontology and Logic in Avicenna's Concept of Truth, A Commentary on İlahiyyat 1.8". **Contextualizing Premodern**

objeleri ontolojik birlikler olarak cevherî doğal birliğe sahiptirler. (ittihad tabii cevheri) Gerçek tanımların objelerinin birliğine karşı adsal tanımların objeleri ise kurgusal birliklerdir. İbn Sînâ gerçek tanımların kurucu unsurlarının söz konusu birliği sağladığını düşünmektedir. Söz konusu düşünümler ortak olanı yakalayıp farklı olanın tefrik edildiği aklın bir fiili olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu nokta dilin dahi tamamen hariçte bırakıldığı bir süreçte ya da dil kullanılmaksızın da düşünülür olan ve nesneye içkin olan aklî özü öznenin metafizik illetin yardımıyla kendisine sunabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla nesne duyuşsal verilerin özne tarafından belirli kategoriler ile kurulması ve bu yolla da nesne kılınmasıyla bilinmesi şeklinde değil, nesnenin kendisini özneye sunması öznenin de onu o yapan sırf aklî anlamına ulaşmak için yaptığı soyutlamayla ilahî feyzi alabilmek için hazırlanması ve nihayet söz konusu feyizle kuvveden fiile intikal ederek onu bilmesiyle olur.

İbn Sînâ tek tek somut nesnelerin kendiliklerinden birtakım doğal türlere ayrıldıklarını, her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmenin mümkün olduğunu, her varlığı ya da nesneyi belirli bir nesne türünün üyesi yapan bir öz bulunduğunu savunan özcülüğün gerektirdiği biçimde özün/mahiyetin yapısının dış ve zihin düzeylerini ayırt ederek ancak bunları birbirlerine paralel olarak konumlandırarak bunların nesneyi nasıl kurduğunu izah etmiş, zihinde cins-fasıl ve hariçte madde-suretin kendileri olmalarını sağlayan kaideleri belirginleştirerek bu iki düzeyin karışmaması yönünde tenbihte bulunmuştur. Özün bu yapısına göre zihindeki cins-fasıl ilişkisi sıkı bir illiyet ilişkisiyle birlikte kurulmuş, cinsin müphemliği, kendisini belirleyecek birden fazla fasılın kendisine katılabilir olmasıyla, madde ise fasıllardan sadece birinin eklenmesinin mümkün olduğu ve söz konusu tek fasıl dışında girecek olan hiçbir şeyin bu toplamdan olmadığı söylenmek suretiyle madde ve cins arasındaki ayrım belirginleştirilmiştir.

Philosophy: Explorations of the Greek , Hebrew, Arabic, and Latin Traditions, Katja Krause, Luis Xavier Loperz-Farjeat ve Nicholas A. Oschman (ed.), New York: Routledge, 2023, s.249, 251, 252, 263. Dianoia ve nous'un anlamları için ayrıca bkz. Francis E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Hakkı Hünler (çev.), İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2004, s.69, 228-238.

Tür, maddeden farklı olarak bir ilave olması koşuluyla tür olmaktadır. İşaret edilir olmak ise tür olmanın gereği olarak ortaya çıkar. Bütün bu ilişkilerin gereği olarak cinsi hangi anlamların bölebileceği, bir başka deyişle onu tür kılanlar ile tür kılmayan şeylerin neler olduğu hariçteki ve zihindeki mevcudun tahliliyle birlikte yürütülen bir süreç olarak ortaya konulur. Haddizatında filozofa göre söz konusu süreç mahiyetin kurucu unsurlarının anlamlarının tertibinin doğru bir şekilde ortaya konulmasıyla elde edilir. Yani kendinde, dışta zaten öyle olan mahiyetin kurucu unsurlarını keşfetmek, tespit etmek bu yöntemlerle olur. Ancak İbn Sînâ'nın bu noktada yaptığı bir tenbih mahiyetin/özün söz konusu kendinde durumunun her zaman sarahatle ortaya konamadığını gözler önüne serer. Buna göre öznenin sorumluluğu her türde her bir cinsin faslının ve cinsin türlerinin fasıllarının özelliğini tespit etmek değildir. İlk bakışta filozofun bu ifadesinin özün yapısının bilinmesine dair yukarıda yaptığı ayrıntılı açıklama ile çeliştiği söylenebilir. Ancak filozofun buna dair gerekçesi özün bilinmesi noktasında kendi konumunu da açığa çıkarır niteliktedir. Ona göre böyle bir sorumluluğumuzun olmamasının nedeni, gücümüzün yetmemesidir. Gücümüzün yettiği şey ise bu konudaki kuralları yani şeyin kendinde nasıl olması gerektiğini bilmektir. (belillezî fi makdûrinâ hüvve marifetü'l-kânûn fi zalik) Filozof kuralları bildiğimiz durumda dahi bu kuralın mevcut durumda uygulanıp uygulanmadığını fark etmenin zor olduğunu söyleyerek öze ulaşmanın güç olduğunu altını çizerek ancak hiçbir özü bilemediğimizi değil, bazı şeylerin özünü bilsek de çoğunu bilemediğimizi ifade eder.

Buna mukabil özün yapısına ilişkin kurallar filozofa göre son derece açık ve katidir. Cinsin tür olması için genel ve müphem olan anlama bölümleme yoluyla bir doğanın izafe edilmesi gerektiğini, işaret edilen şeyin cevheri varlığını sürdürdüğü sürece de bölümlemenin *değişmez* olması gerektiğini, bunun da ancak özel anlamın cinsteki özel payından ayrılmaması suretiyle olduğunu söyleyen filozof özün yapısına ilişkin kuralların *katiliğini* bu şekilde ortaya koymuş olmaktadır.

Özün yapısına ilişkin süreç ise cinsin doğası için fasıl olacak anlamın öncelikli ve direkt olarak kendisine ilişmesi ve dolaylı olmaması şeklinde

gerçekleşir. Şayet dolaylı ise bu o şeyin cinsini bölen fasıl değil araz olacaktır. Bu noktadaki karışıklık çoğunlukla maddenin bir tür varlık kazanması için suretin hakikatini kabule doğru giderken kendisine eşlik eden şeylerin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Aslında ona eşlik edenler mizaçlardan ve arazlardan bir kısım şeylerdir ve o şeyi o şey yapacak gayeye dahil değildirler, ancak maddenin fillerini değiştirdikleri için onların fasıl olduğu zannedilebilir. Başka bir ihtimal de ancak tür tahakkuk ettikten sonra ona ilişen niteliklerdir ve yine onlar da fasıl değildirler. Peki söz konusu fasıl olmayanlar maddeye hangi süreçte yahut hangi sebeplerle ilişir? Filozof, onların doğal şeylerin çarpışmaları, çatışmaları, birbirine karşı çıkmaları ve birbirlerinden etkilenmeleriyle meydana geldiğini söylemektedir. Bu süreçte fasıl zannedilebilecek söz konusu şeylerin ortaya çıkması bazen gayeyi engeller, bazen gaye ile ilgili olan şeylerin arasında ayrılık çıkmasına, bazen de onların dışındaki şeylerde meydana gelir. Böylece filozof özün tahakkuk etmesini sağlayan faslın mizaç ve araz türünden olan şeylerle karışabileceğini ve haddizatında şeyin özünü/mahiyetini tespitin güçlüğüne de bundan kaynaklandığını ifade etmektedir. Görüldüğü üzere filozof, zihin ve dış düzeyinde özün kendisini oluşturan cins-fasıl ve madde-suretle ilgili hiçbir şüphesi yoktur, ancak buna ilişkin tespitlerin dakik olabilmesi için birtakım kanunların var olduğunu titizlikle ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu tespitin önünde de işaret ettiği pek çok engel bulunmaktadır.

Onun türe ilişkin vurguları artık mahiyetin kendisine doğrudan işaret olma niteliğindedir. Nitekim o türün hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş olan doğa olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. (fe innehu't-tabîatü'l-mütehasıla fi'l-vücut ve fi'l-akl cemîan). Dolayısıyla tür faslın cinsin bilkuvve içerdiği doğılardan birini işaret edilir hale getirerek belirginleştirmesi suretiyle türün meydana gelmesi ve ona birtakım hasa ve arazların ilişmesiyle taayyün eder yahut başka bir ifadeyle dışın kendisi haline gelir.

Mahiyetin/özün işaret ettiğimiz yapısına dair kanunları anlatıp bunların dakik bir şekilde tespitinin oldukça zor olduğunu söyleyen filozofun tanıma dair söyledikleri de aynı minvaldedir. Yani İbn Sînâ tam

tanımın kurallarını vazetmekte ve bunlardan hiçbir şekilde taviz verilemeyeceğini ifade etmekte, ancak yine bunun yapılmasının zor olduğunu eklemektedir. Tanıma ilişkin olarak işaret ettiği en önemli kural tanımın cinsin ve faslın toplamından ibaret olmadığıdır. Buna göre insan örneği üzerinden mesela insan düşünen ve canlının toplamı değildir, insan düşünenin ta kendisidir. Tanımı yapılacak olanlar da oluş bozuluşa konu olan şeyler değil, özlerin kendisidir, çünkü tanım tanımlanana yüklenebilen aklı bir tasavvurken, müfret olan şey, bozuluşa konu olduğu için tanımlanan olmaktan çıkabilir. Tanım olduğunda şüphe olan şeylere de işaret eden filozof, gerçek anlamda tanımlanmaya layık olanın tanımının ona ait oluşunun kesinliğinde herhangi bir şüphe olmadığını açıklıkla ifade etmektedir. (emma'l-mahdud bi'l-hakika fe yekunu hadduhu lehu yakinen). Zira o, tanımın isim açıklaması olmasına karşı çıkmış ve böyle olması durumunda ona tanım denilemeyeceğini söylemiş, ancak mahiyete delalet edene tanım denilebileceğini belirtmek suretiyle, “eğer karşısında bir ismin varsayılması mümkün olan her söz tanım olsaydı Cahız’ın bütün kitapları tanımlar olurdu”⁵¹¹ demek suretiyle meseleyi tebellür ettirmiştir. Buna göre tanımdaki amaç ne bir şeyi diğerinden rastgele ayırt etmek ne de bir şeyi diğerinden kurucu unsuruyla ayırt etmektir. Tanımdan amaç şeyin ne ise o olduğu şekliyle kavramak yani bir şeyini künhüne, özüne vakıf olmaktır. Böyle olduğunda hem dil hem de zihin ötesi realiteye işaret eden tanımlara ilişkin tamlık, süreklilik ve özsel zorunluluk iddia edilebilecektir.

İbn Sînâ zâtî parçanın ne olduğunu türün doğasını var kılan olup olmadığına ilişkin ayrımları, tanımlarda hangi parçaların zikredilmesi gerektiğine dair kurallara da işaret etmiştir. Bu meyanda filozof konuya özgü olan arazlara, bu arazların mutlak olarak yahut daha özel ve bir yönden daha genel olmaları gibi çeşitlerine, konuya özgü olmadığı halde zafî olan arazlara, söz konusu arazların bazen mutlak olarak eşit olmasına, bazen mutlak olarak daha dar olmasına işaret etmek suretiyle tam tanımın yapısını ortaya koymuştur.⁵¹²

⁵¹¹ İbn Sînâ, Metafizik, c.1, s.216.

⁵¹² Ayrıca bkz. Benevich, Fedor, “Avicennian Essentialism”, **British Journal for the History of Philosophy**, vol.30, Nu.3, 2022, s.4-5. Benevich, soruşturmamızı kavramla sınırlamamız durumunda buna “kavramcı özcülük” (conceptualist essentialism) ismini vermektedir. Buna göre söz konusu özcülük

İbn Sînâ mahiyet/öz ile Kant'ın yaptığı gibi numeni işaret etmez. Kant bunu yaparken numen kavramını ortaya koymanın hem duyuşal sezginin kendinde şeylere uzanmasını önlemek hem de duyuşal bilginin nesnel geçerliliğini sınamak için olduğunu söylemişti. Halbuki İbn Sînâ aklın duyuşal olanın ötesine geçerek nesnenin özünü yakalayabilmesinin imkan dahilinde olduğunu düşünmektedir. Kant ise böyle bir sezgi türünün var olma imkanını dahi anlayamayacağımızdan bahsetmektedir. Kant'ın uzay ve zamanda oluşan tezahürlerin bize bağlı olduğu ve kendinde şeylerden farklı olduğuna dair transandantal idealizmine karşı İbn Sînâ nesnenin bize birlikli ve ne ise o olarak sunulduğunu ve bizim onu özüne uygun şekilde metafizik fail illetin yardımıyla bilme imkanına erişebileceğimizi düşünmekte, ancak bunun zor olduğunu hatta çoğunlukla gerçekleşmediğini itiraf etmektedir.

Gayeci doğa anlayışı karşısında Newton, Descartes, Bacon tarafından ortaya konan mekanik doğa anlayışı ise her şeyin doğa yasalarının ilişkileri içerisinde karar bulduğunu söylemek suretiyle gayeci doğa anlayışını iptal ederek bir şeyin kendinde hareket ilkesini barındırdığı için kendiliğinden hareketli olduğu görüşünün doğru olmadığını söylemiştir. Halbuki İbn Sînâ klasik metafiziğin bir mensubu olarak başta da söylediğimiz gibi nesnelerin kendinde gayelere sahip tabiatlar olarak belirli işlevleri yerine getirmek üzere ne ise o olarak bulundukları görüşündedir. Söz konusu nesneye içkin ve zorunlu olan bu şey onun özüdür. Kant da doğa felsefesinde mekanik teoriyi esas almış ve klasik metafiziğin teorisinin öznel faaliyete gömülü olanın bağımsız olarak var olmadığını anlayamamaktan kaynaklanan hem doğada hem matematikte kendinde nesneler olduğu yanılması olduğunu söylemiştir.

Nesnelerin kendilerinde gayeli olmalarının sebebi olan türsel suretler Tanrı'nın inayetiyle onlara verilmiştir ve dolayısıyla nesneyi o nesne yapan öze ilişkin bütün sebepsel unsurların doğrudan olmasa da nihai kaynağı Tanrı'dır. Dolayısıyla filozof mekanizmin karşısında olduğu gibi sebepliliği

bir özelliğin bir mahiyete özü sebebiyle ait olup olmadığını bildiğimizi söyler. Bu ise onun varlık-mahiyet ayrımı yapmasının gereği olarak varlığa ve mahiyete ait niteliklerin bulunmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla zatî (per se) olan nitelikler de mananın sebep olduğu nitelikler olacaktır. Bkz. aynı makale, s.7-8.

sadece öznenin kendisinde bulunan bir kategori olduğunu söyleyen teorinin de karşısındadır. Nitekim Kant nesnenin ardışıklık fikrini vermediğini bunun ancak neden kavramıyla mümkün olduğunu, bu kavramın ise ancak muhayyilenin kullanımında, onun tezahürler arası ilişkiyi kurmasıyla ortaya çıktığını ve kavrayıştaki ardışıklığını kendisini önceleyecek şekilde belirlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla sözgelimi bir ağaç kendinde bir şey olmayıp bir tezahürdür ve transandantal nesnesi belli olmayan bir temsildir. Dolayısıyla Kant, bilgimize konu olan nesnelerin özne olarak bizim bilgiyi elde etme ameliyemizden -her ne kadar bir ölçüye kadar nesnelleştirebilsek de- bağımsız bir varlığının olmadığı ve yapılan tüm sınıflandırmaların ilkesinin öznel olduğunu düşünmekte bu sebeple de bütün yüklemeler bağıntısal olana dönüştüğü için öznenin nesneyi hiçbir zaman bütün yönleriyle kavrayamaması durumu ortaya çıkmaktadır. Öznenin inşa ettiği düzenleyici⁵¹³ bir epistemik algı ve dolayısıyla bütünlüklü bir nesne fikri olmasına rağmen Kant'ın bu iddiası aynı zamanda farklı sistemler kurma ihtimalini de beraberinde getirmektedir. İbn Sînâ ise nesnelerin öznenin onları türlere ayıran sınıflaması dahil her türlü bilme ameliyesinden bağımsız olarak katmanlı yapısıyla dışı oluşturduğunu, kendiliklerinde türsel sınıflara ayrıldığı ve kategorik olup anlamların bağlamlar içinde oluşmadığı görüşündedir. Özne nesneyi kendiliğinde ayrıldığı bu türler açısından bilme imkanına sahip olmakla birlikte, sınırlılıkları sebebiyle bu her zaman mümkün olmaz, ancak bu bilmenin nasıl gerçekleştiğine dair kanunlar öznenin kendisine bağlı olmadığı için son derece dakik, kesin ve nettir ve bu sebeple farklı sistemlerin kurulması da imkan dahilinde değildir.

Klasik metafiziğin şeylerin kendiliklerinin Tanrı ile ilişkilerinde konumlandırılması görüşü ise Kant tarafından terkedilmiş, dolayısıyla doğruluğun mutabakat teorisi de terkedilerek tutarlılık kuramı kabul edilmiştir. Halbuki söz konusu klasik metafiziğin mensubu olan İbn Sînâ hem kendilikleri, Tanrı'nın inayeti ve onu da tabiattaki türleri muhafaza etmekle ilişkilendirmiş hem de doğruluğun mutabakat teorisini kabul ederek kural olmadığında düzenin ortaya çıkmayacağı görüşünü reddetmiştir.

⁵¹³ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, İonaa Kuçuradi ve Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983, s.104.

Nesnenin görü içinde bütünlüklü olarak elde edebileceği fikri de elendiğinde nesnenin bize dil üzerinden verildiği iddiası ortaya çıkmıştı. Böylece realizme ilişkin imkan büsbütün ortadan kalkmış, dolayısıyla nesnenin ontolojik statüsünü ifade için herhangi bir metafiziğe ihtiyaç kalmamıştır. Dolayısıyla mantık ilkelerini dil ile varlığın karşılıklı sürekliliğine dayandıran tutum ortadan kalkmış, mantık sadece dili olanaklı kılan ve reddedilmesi dili ortadan kaldıran bir çerçeveye hapsedilmiştir. Dolayısıyla dile dönüş hareketi dilin gerçek nesnelere tekabül eden gerçek nesneleri değil, felsefî meselelerin çıktığı zemin olarak dili esas almış, bu meselelerin çözülmesinin de sadece ve sadece dilin çerçevesi içinde kalarak mümkün olduğunu ifade etmiştir. Bu anlayış Kant'ın görü anlayışını da iptal ederek nesnenin dil üzerinden verildiğini ifade etmektedir. Klasik felsefe ise dilin ancak kendisini önceleyen hakikatlere delalet ettiğini söyler.

Nihayet modern dönemde özcülüğe olan ilgi yeniden canlanmıştır. Pragmatist bir tarzda da olsa Quine'nın anlamın belirsizliği ve gönderimin netleştirilememesinin bizim için problem olduğunu söylemesi dile dönüşün reddiyesi anlamına gelmiş ve realizme dönüşün sebeplerinden birini teşkil etmiştir. Gödel'in tamamlanamazlık teoremiyle birlikte biçime dayalı analitiklik içinde nesneyi tespit edememesi üzerine Hilbert'in teorisinin çökmesi de semantik gelenekle ilgili bir sorgulama sürecini başlatmıştır. Bütün bu sebepler yeinden özcülüğün ve realizmin konuşulmaya başlanmasına sebep olmuştur. Yakın zamanda vefat eden Kripke bu ilginin en güçlü temsilcilerinden biridir. Ona göre özel adlar ve doğal tür adları sabit gönderime sahip oldukları için zorunlu ve a posteriori önermelerin zemininde yer almaktadırlar. Örneğin su gibi doğal tür adları öznenin a posteriori olarak farketdiği şeylerdir ve eğer a posteriori olarak doğruysa zorunludur. Dolayısıyla bu kuram içerisinde bir şeyin özünün olduğunu söylemek onun zorunlu a posteriori olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Çünkü bilim yaparken asıl amacımız özleri keşfetmektir. Adları içeren özdeşlik ifadeleri doğru oldukları takdirde zorunludur. Bu itibarla da adların gönderimde bulundukları somut varlıklar değişim içerisinde kendileriyle aynı, özdeş kalabilmektedirler. Doğruysa zorunludur, ancak bundan hiçbir zaman emin olunamaz. Bu kuram dile ilişkin doğrudan

gönderim kuramının metafiziksel bir sonuç ürettiği noktadır. Dolayısıyla Kripke'nin modal mantığı kullanarak semantik geleneğin içinde bir tür özcü anlayışı savunduğunu görüyoruz. Ancak o “eğer doğruysa” şartını koymak suretiyle dilin varlığı olduğu haliyle sunmadığını da itiraf etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Kripke her ne kadar karşı olgusal durumları kullanarak adların sabit gönderimleri olduğu fikrini korumaya çalışmışsa da dilin ötesinde öze erişim imkanı olmadığı için bir tür indirgemecilik yapmıştır. Dolayısıyla İbn Sînâ hem özneye hem de dile önceliği olan bir özden bahsettiği hem doğruluğun mutabakat teorisini kabul ettiği hem de şartları yerine getirildiğinde nesnenin özünün aklî olarak bilinme ve tanımının yapılma imkanının olduğunu düşündüğü için onun savunduğu özcülük anlayışı Kripke'de olduğu gibi a posteriori bir zorunluluk anlayışı değildir.

Modern dönemdeki bir diğer özcülük düşüncesi bilimsel özcülüktür ve Brian Ellis bu özcülüğün temsilcilerinden biri olarak bilinir. Dünyanın doğal bir tür olup içsel bir yapıya sahip olduğu için doğa kanunları olduğunu böyle olmaması durumunda her türlü sınıflamanın geçerli olacağını düşündüğünü ifade etmiştir. Ancak söz konusu sınıflandırmalar ortak olarak yapabiliyoruz, bu da hem doğada bir takım ortak temellerin olduğunu hem de insanın ortak olan yanlarının olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla sınıflandırmalarımız rastgele değilse bunun sebebi nedir? Benzer şeylerin ortak oldukları tümeller vardır ve benzer yargılarımız objektif benzerlik ilişkilerini verir.

Tanrı tarafından dünyaya konulmamış olan ve ona içkin olarak bulunan doğa kanunları dilden bağımsız ilişkiler ve özelliklerdir. Onlar doğa kanunlarına uygun davranırlar ve aralarında zorunlu nedensel ilişkiler vardır. Nesnelerin istidatları vardır ve onlar bu istidatları sayesinde ve sebepsel güçleriyle kurulurlar. Ancak söz konusu istidatları ortaya çıkaran şey yasalar içerisindeki bağlamlardır ve bu yönüyle onlar kategorik istidatlardan farklıdır. Bu noktada İbn Sînâ'nın da -işaret ettiğimiz gibi- tabiat düşüncesi gereği nesnelerin birtakım istidatlara sahip olduğunu düşündüğüne işaret etmiştik. Ancak onun doğaları gereği nesnelerde bulunduğunu söylediği istidat kategorik olup bağlamsal değildir. Bunun yanında tabiatın gereği olarak ortaya çıktıkları için bu güçlerin toplamı o

şeyin kendisini kuruyor değildir. O güçlerin ötesinde onu aşan türsel bir tabiat bulunmaktadır ve söz konusu tabiatın sebebi ilahi inayettir. Dolayısıyla realist ve özcü bir yaklaşım bağlama bağlı olmaksızın nesnelerin sahip oldukları istidatlara sahip olmamalarının da mümkün olmadığını söylemek durumundadır. Ancak Ellis, hem Tanrı'yı dışta bırakıp hem de istidatları belirli bağlamlar içinde geliştiğini söyleyip onu aşan bir tabiatın da bulunmadığını söylemiş hem de pragmatist bir bakış açısıyla nesnelerin böyle özelliklere sahip olduğunu düşünerek bilim yapmanın daha iyi bilim yapmaya imkan verdiğini ifade etmiştir.

Çağdaş özcülerden biri de Yeni Thomasçılardan David Oderberg'tir. Oderberg, Kripke, Putnam, Ellis ve Fine'in⁵¹⁴ özcülüklerinin gerçek özcülük olmadığını söylemiştir. Dilin yahut modal bağlamların içinde örneğin katı belirleyicilerin semantik olarak nasıl davrandığı gerçek özcülüğün karşısında yer alır, çünkü bu bağlamlardan bağımsız olarak özlerin keşfedilmesi bir başka deyişle realitenin bağlantı noktalarından yakalanması gerekir. Ona göre özler gerçektir, varlığın bütün türlerini kapsar ve bilimize konu olabilirler ve tanımları yapılabilir. İbn Sînâ, Oderberg'in açıkladığı unsurlarıyla birlikte özcülüğü benimseyen bir filozoftur, ancak özün bilinebilmesi noktasında insan zihninin sınırlılıkları olduğunu düşünür.

Sonuç olarak, İbn Sînâ'nın özcülüğü yeniden realizmi ve özcülüğü savunanların karşısında yer almaktadır, çünkü onların bulunduğu zemin Tanrı ve düşünümlerinin bulunduğu zeminden kopmuş olan bir zemindir. Onların savunduğu üzere şeyler kendiliklerinde bulunsa ve bizim tarafımızdan belirlenmemiş olsalar bile Tanrı ve düşünümlerinin olmadığı bir zeminde nasıl var oldukları belirsiz kalmaktadır. İbn Sînâ'nın, Oderberg gibi Yeni Thomasçı bir filozofun özcülüğünün unsurları itibarıyla karşısında olmasa bile, özün tam olarak her zaman bilineceği ve tam tanımın yapılabileceği görüşünün birtakım kayıtlara sahip olduğunu düşünmekte olduğu söylenebilir. Nitekim Oderberg de özcülüğün nesnenin özünün her zaman bilinmesini gerektirmeyeceğini ifade eder. Şayet bu kabul edilirse nihai tahlilde kavramsal düzeyde tanımın yapılabileceği ve dışta da özün

⁵¹⁴ Fine'ci ayrımların İbn Sinacı zorunlu lazım tanımlarıyla yakından ilgili olduğuna dair bir değerlendirme için, Fedor Benevich, "Avicennian Essentialism", s.10.

nesnede içkin olarak bulunabileceğinin söylenmesi bir düşünürün özcü olarak tanımlanmasında yeterli sayılabilir.

Bunların yanında Benevich'in söylediği gibi İbn Sînâ'nın özcülüğünün hem *kavramsal* hem de *de re özcülüğü* kapsadığı ve klasik özcülüğün modern özcülükle irtibatı kurulabilen boyutunun özcülüğün kavramsal düzeye özgü olan boyutu olduğu söylenebilir. Buna göre kavramsal özcülük, doğal, matematiksel ve metafiziksel özlerin özsel ve ilineksel niteliklerini açıklar. De re özcülük ise dışta tikel nesnenin ne olduğunu sorduğumuzda verdiğimiz cevapla ilgilidir. Yani söz konusu cevap nesnenin cinsiyle değil türüyle ilgilidir ve de re özcülük nesnenin türüne işaret eder. Objenin ontik statüsünü belirler, çünkü bu, tikel nesnenin kendisini kavramsal olarak nasıl açıkladığımızla ilgili bir şey değildir. Aksi takdirde tikel nesne nasıl açıklanırsa gerçekte nesnenin özüne işaret etmese bile onun tikel nesneyle özdeş olduğu düşünülebilir. Bu sebeple bir şeyde değişmeyen ne olduğunun tespiti tikel nesne kavramının nasıl açıklandığıyla ilgili değil “o nedir?” sorusuna verilen cevabın o tikel nesneyle zorunlu olarak özdeş olmasıyla ilgilidir.⁵¹⁵

İKİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN er-RÂZİ'YE GÖRE DIŞ (HÂRİC) KAVRAMININ TAHLİLİ

Râzî'ye göre nesneler hem dışta dışa özgü ilişkinleriyle hem de zihinde zihne özgü ilişkinleriyle birlikte onlardan soyut bir varlığı olmama anlamında tikel olarak bulunur. Ancak bu zihinde bir şeyin mahiyetine müsavi bir suretin bulunması şeklinde tarif edilebilecek olan zihnî varlığın olduğu anlamına gelmez.⁵¹⁶ Buna göre mahiyet

⁵¹⁵ Fedor, Benevich, *Avicennian Essentialism*, s.14-16.

⁵¹⁶ Râzî'nin eserlerinde bu hükmün tek istisnası Mebahis'tir. Yani bir tek Mebahis isimli eserinde zihnî varlığı kabul etmiştir. Heidrun, Eichner, “Knowledge by Presence”, *Apperception in Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Razi and al-Suhrawardi as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion*, *The Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/ Twelfth Century*, Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute/Turin: Nino Aragno Editore, 2011, s.126. Râzî'nin, İbn Sînâ'nın zihnî varlık nosyonuna ilişkin getirdiği deliller ile kendisinin reddetmek için getirdiği delillere ilişkin ayrıntılar için bkz. Kübra Şenel, “Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara SBE,2015), s.54-73. Parıldar, Molla Sadra'nın

haricî arazlarından mücerret olarak zihinde bulunamaz, ancak söz konusu arazlarla sarılı olsa da dışta ne ise o olarak bulunur. Bu noktada Râzî'nin varlık ile neyi kastettiği ve varlık-mahiyet ayrımı yapması sebebiyle bu hususta İbn Sînâ'nın dış hususundaki görüşleriyle hemfikir olup olmadığı ortaya konulmalıdır. İbn Sînâ'nın mutlak varlığın mahiyete ilişmek suretiyle kendisine özgü arazlarıyla birlikte nesnenin tahakkukunun sebebi olduğunu, bu genel ya da olumlama anlamındaki varlığın (el-vücudu'l-isbâtî) belirli bir mahiyetin hariçte tekil bir fert olarak tahakkuk etmesini sağlarken, özel varlığın (el-vücûdu'l-hâs) ise tekil olan ferdin kendisi olduğunu, dolayısıyla dışta bulunan Tanrı'nın varlığından pay alan tahakkuk etmiş özel varlığın/mahiyetin dışın kendisi olduğunu ifade etmiştik.

Bu mülâhazalarla öncelikle dışın tahakkuk etmiş mahiyetin/nesnenin kendisi olduğu görüşünü benimsediği sonucuna vardığımız İbn Sînâ ile Râzî'nin -vücudu odak kabul ederek- umur-ı âmmeye dair görüşlerine ve bununla ilintili olarak vücudun teşkiki konusundaki düşüncelerine başvurulacaktır. Bu hususları incelemedeki amaç, her iki meselenin tarihsel ve teorik serencamını ortaya koymak değil, nesnenin katmanlı teorisi hususundaki konumlarını tespittir. Söz konusu inceleme, İbn Sînâ ile Râzî'nin öncelikle nesnenin en genel yüklemeleri olan umur-ı âmmeyi hem kapsamı hem de varlıksal konumları açısından ele almayı içermekte, böylece nesnenin varlıksal konumunu bu açıdan tespiti amaçlamaktadır. Böylece nesnenin İbn Sînâ ve Râzî açısından katmanlı bulunuşunun hariçte nasıl bir görünüm arzettiğine dair en dış çerçevenin belirlenen açılardan ortaya konulmasında ilk uğraşımız olacaktır. Bu nedenle önce İbn Sînâ'nın sonra Râzî'nin bu konudaki görüşleri ele alınacaktır.

2.1. Umûr-ı Âmmenin Nesnenin Kuruluşundaki İşlevi

2.1.1. İbn Sînâ'da Umur-ı Âmme ve Nesnenin Kuruluşu

“Genel olmadan özel olmaz” ve “Genel özelin parçasıdır” ve “Parça bütünden önce gelir” kaidelerince bütün mevcutları kapsayan ve bu haliyle de metafiziğin varlık olmak bakımından varlık olan konusuna *herhangi bir şart olmaksızın* doğrudan ilişmek suretiyle meselelerini oluşturan (ve metâlibuhu el-umuru'l-âmme elletî

Esfar'ındaki zihnî varlığa ilişkin tartışmaların öneminin meseleye ilişkin serdettiği delillerden kaynaklanmadığını söyler. Çünkü Tûsî'nin yanında söz konusu deliller bu delilleri objektif olarak serdeden Râzî'nin *Mebâhis*'indeki delillerin bir tekrarıdır. Ayrıca Sadra bu konuda Tûsî'den de istifade etmiştir. Sümeyye Parıldar, **Intentionality in Mulla Sadra**, Switzerland: Springer Cham, Studies in the History of Philosophy of Mind, 1. Baskı, 2020, s.59, s.62.

telhakuhu bi mâ hüve mevcudun min gayri şartın)⁵¹⁷ ve bu gerekçeyle de öncelikle bilinmesi gereken genel kavramlar nesnenin incelenmesinde ilk olarak ele alınan kavramlardır. Söz konusu genel kavramların zihnî mi haricî mi olduğu, mantıkî kavramları kapsayan ikinci makullerin genel kavramları da kapsayıp kapsamadığı⁵¹⁸, bunların itibarî kavramlar olarak addedilip addedilemeyeceği soruşturma konusu olmuştur. Mevcutların tümünü kapsayan genel kavramların yanında sadece zorunlu ya da sadece mümkün varlıkları kapsayanlar da genel kavramlar kabilinden kabul edilmiştir. İbn Sînâ'dan sonra gelen düşünürlerin hangi düşünce okuluna (kelam, felsefe, tasavvuf vs.) mensup oldukları genel kavramının kapsamı hakkındaki yaklaşımını belirlemiş, aralarında farklılıklar söz konusu olmuştur.⁵¹⁹ Fahreddin Râzî'nin umur-ı âmmeyi iki felsefî eserinde müstakil bir başlık olarak ele alması ise kendisiyle birlikte başlayan süreçte meselenin müstakil olarak işlenmesini beraberinde getirmiştir. Düşünürlerin bu hususlardaki tutumları onların nesneye dair gerçekçi bir perspektifi benimseyip benimsemedikleriyle ilişkilidir ve bu tutumun belirginleştirilmesi nesnenin zeminini teşkil eden söz konusu kavramlar hakkındaki bu sorulara cevap vermeyi gerektirir. Bu sebeple İbn Sînâ ve Râzî'nin bu husustaki konumları tespit edilmeli ve bu sorular onların felsefî sistemlerinden hareketle cevaplanmalıdır.

İbn Sînâ, “Kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisi, mevcut, bir, şey vb. gibi bütün nesneleri kuşatan şeylerdir.” (el-eşyâü'l-âmmetü li'l-umuri küllihâ)⁵²⁰ demek suretiyle söz konusu kavramların mevcutların tümünü kapsadığını ifade eder. Dolayısıyla bu kavramlar tikel ilimler olan fizikteki yahut matematikteki genel kavramları değil zorunlu ve mümkün mevcut olan her şeyi kapsayan, metafiziğin incelediği kavramlardır. Zira İbn Sînâ genel kavramların mevcut olmak bakımından mevcuda iliştiğini söylerken matematik yahut fizikte kullanılan genel kavramların ancak o ilme özgü olan bir mevcut olarak özelleştikten sonra ona ilişebileceğini söylemiştir. Râzî'nin söylediği gibi söz konusu genel kavramlar bu ilimlerle ilgili

⁵¹⁷ İbn Sîna, Metafizik, pp.27, s.11.

⁵¹⁸ İzutsu mantıkî ikinci makulleri *felsefî* veya *hikemî* olarak isimlendirdiği ikinci makullerden ayırır ve ikisinin de ikinci makul olduğunu söyler. **İslamda Varlık Düşüncesi**, İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s.104-105.

⁵¹⁹ Eşref Altaş, Farabi'den Beyzavi'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzavi'nin Tercihleri, ed. Müstakim Arıcı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, birinci basım, 2017, Râzî sonrası bazı isimlere göre umur-u amme kavramına ilişkin düşüncelerine dair tablolar için bkz. s.181-186. Ayrıca bkz. Yasin Apaydın, **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: tecrid geleneği bağlamında umur-ı amme sorunu**, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

⁵²⁰ İbn Sîna, Şîfa Metafizik, s. 28.

olarak ancak özel bir mevcut olmak (mevcudun mahsus) bakımından mevcuda ilişir. Bunun örnekleri, eşit ve eşit olmamanın, mevcut ancak bir nicelik olduğu zaman, hareketli ve insan olmanın da ancak tabî bir cisim olduğunda mevcuda ilişmesidir. Dolayısıyla şayet mevcut matematiksel veya fiziksel bir şey olmazsa bu özellikler ona ilişmez.⁵²¹ Nesne sadece mevcut olması bakımından mevcut olması itibarıyla ancak birlik ve çokluk gibi mevcudun zatî arazlarıyla nitelenebilir. Böyle olmasaydı bir mevcudun söz konusu genel vasıflarla muttasıf olmasının şartı ancak onun fiziksel ya da matematiksel bir mevcut olmasıyla meydana gelecekti.⁵²²

İlk umur-ı âimme kavramı Vucûd'dur. Vucûd bir şeyin hariçte, nefiste ve mutlak olarak hepsini kapsayacak şekilde tahakkuku ve sübutu anlamında genel ve mutlak varlık ile varlık-mahiyet ayrımı yapan bütün düşünürlere göre bir şeyin özel varlığı anlamında vucûd-u hâs olarak ikiye ayrılır.⁵²³ Genel varlık, varlık olması açısından varlıktır, bu anlamıyla mefhumundan vücud dışındaki her şey olumsuzlanmıştır⁵²⁴ ancak o mefhumunda olumsuzluğun olmaması anlamında olumlu bir sıfattır ve nesnelerin mahiyetlerinden farklı olmak dolayısıyla da onlara ilave olmak durumundadır. Böylece nesnenin hariçte katmanlılığı -içten dışa doğru- hiçbir vafsa sahip olmayan ancak tam da bu sebeple tahakkukunu sağlayan genel ya da mutlak varlık ve dışın kendisi olan özel varlık gibi her türlü şeyle nitelenmesi mümkün olan kendinde mahiyetten başlar ve bu mahiyete öncelikle varlığın ilişkisi ve varlıkla birlikte ve onun aracılığıyla diğer genel kavramların eklenmesiyle devam eder.

İbn Sînâ cevher, nicelik ve niteliğin mevcudun türleri gibi olduğunu ve bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel ile mümkün ve zorunlunun ise mevcudun kendisine özgü ilişkinleri gibi olduğunu ifade eder. Söz konusu özgü olmanın sebebi ise zikredildiği üzere mevcudun bu ilişkinleri kabul etmeye hazır olmak için bir ilmin konusu olacak şekilde belirlenmeye ihtiyaç duymaması ve öncelikle doğal, matematiksel, ahlaki ya da başka bir şey olarak belirginleşmesi ya da illet olması açısından illet olan ilk ilke gibi olmasının gerekmemesidir.⁵²⁵ Bu sebeple de sadece mevcut olmak sayılan genel kavramların mevcuda ilişkisi için yeterli bir koşul olmaktadır. Bir başka deyişle varlık genel bir kavram olarak öncelikle mahiyete

⁵²¹ Razi, Şerh Uyuni'l-Hikme, c.3, s.8.

⁵²² Razi, Şerh Uyuni'l-Hikme, c.3, s.3.

⁵²³ İbn Sînâ, Mübahasat, s.280.

⁵²⁴ İbn Sina, Mübahasat, s.169.

⁵²⁵ İbn Sînâ, Metafizik, pp.28, pp.61, s.11, 24.

ilişmedikçe diğer bütün genel kavramlar o şeylere ilişmemekte, varlık diğer kavramların ilişmesinin şartı olmaktadır.

Böylece diğer genel kavramlar da varlık aracılığıyla nesnenin mutlak mahiyetine eklenirler. Nitekim İbn Sînâ, buna canlılık örneğini vererek onun başkasıyla da olsa zatı itibarıyla dikkate alınmasının mümkün olduğunu söyleyerek, başkasıyla olmasının ona ilişkin bir şey veya tabiatının bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, söz konusu itibar, varlıkta arazlarıyla birlikte bireysel canlıdan, vücudî veya aklî olan küllî canlıdan önce gelir. (fe hâze'l-itibar mütেকaddimun fi'l-vücud) Bu öncelik basitin bileşikten parçanın bütünden önce gelmesi gibi olan bir önceliktir. Bu noktada filozof onun bu Vucûdla cins, tür, şahıs olmadığı gibi bir ve çok olmadığını da ifade etmektedir. Buna göre o sadece ve sadece canlılıktır.⁵²⁶ İşte bu her şeyle nitelenmeye elverişli olan mutlak mahiyete varlığın ilişkisi filozofun yukarıda saydığı zihnî ve haricî ilişkinlerle nitelenmesinin de şartı durumundadır. Zira filozof her türlü nitelikten yoksun olduğunu ve bu haliyle her türlü nitelikle vasıflanmış halinden önce olduğunu söylediği mutlak mahiyetin bir veya çok olmasının kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bunun sebebi zihnî ya da haricî hangi düzeyde mevcut olursa olsun mahiyetin bu iki nitelikten yoksun olamamasıdır. Ancak mahiyet ile söz konusu nitelikler arasındaki ayrımın her defasında altı çizilir ve mevcudun gereği olan bir'in veya çok'un ona hariçten gelen bir lazım olduğu ifade edilir.⁵²⁷ (lâzimun lehû min hâricin) Bu kapsama genel veya özel olması da dahildir. Yani mutlak mahiyet genel veya özel değildir, bir başka deyişle mahiyeti bakımından genel veya özel olmaktan yoksundur. Filozof genel veya özel olmaktan yoksun olamadığı durumun varlıkta zorunlu bir gerek olarak gerçekleştiğini, ancak varlıkla birlikte olsa da mahiyetin kendisine genellik ve özelliğin ilişmediği halini muhafaza ettiğini açıklıkla ifade eder.⁵²⁸ (lâ yahlû anhumâ fi'l-vücûd) İşte mahiyetin bu durumu yani başka bir şart olmaksızın soyut olan durumu hariçte arazlarıyla sarılı olsa da var olan durumunu ifade eder.⁵²⁹ Söz konusu mahiyet, vücudunun sebebi Allah'ın inayeti olduğu için vücud-ı ilahî olarak isimlendirilen mahiyettir.⁵³⁰ (li enne sebebu vücudihi...inayetullahi Teâlâ) İbn Sînâ işte bu mahiyetin hariçteki durumunun en genel çerçevesini zihinde ilk olarak resm olan Vucûd, şey, zorunluluk, imkan ve birlik gibi genel kavramların bütün

⁵²⁶ İbn Sina, Metafizik, pp.443, s.177.

⁵²⁷ İbn Sina, Metafizik, pp.444, s.177.

⁵²⁸ İbn Sina, Metafizik, pp. 448, s.179.

⁵²⁹ İbn Sina, Metafizik, pp.449, s.179.

⁵³⁰ İbn Sînâ, Metafizik, pp.450, s.180.

mevcutları kapsadığı ve bunlardan Vucûd dışındaki kavramların Vucûd vasıtasıyla mahiyete yüklendiğini ifade etmek suretiyle ortaya koymaktadır. Bunun sebebi varlık dışındaki bütün genel kavramların gerek eş kapsamlılık (müsavık) yoluyla gerekse de daha dar bir çerçevede geçerli olmaları sebebiyle varlık dolayısıyla mevcutlar arasında ortak olmasıdır. Bu aynı zamanda varlık-mahiyet ayrımı gereği söz konusu kavramların sadece varlığa özgü oluşları sebebiyledir. Onlar bundan dolayı ne mahiyet ne mahiyetin lazımı ne de onun mukavvim unsuru olurlar. Filozofun varlığın türleri gibi olduğunu ifade ettiği kategoriler ise umur-ı âmmenin mevcutların çoğunu kapsayan kısmında yer alır.

Bu noktada varlığın zeminde olduğu, o olmaksızın nesneye ilişmeyen diğer umur-ı âmme kavramlarıyla ilgili olarak filozofun ifadelerine başvurmamız yerinde olur:

“Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken kimi şeyler vardır ki, bunlar, ilimler arasında ortaktır. Ancak ilimlerin hiçbirisi bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Söz gelişi bir olması bakımından bir, çok olması bakımından çok, uygun, farklı, zıt vb.gibi. İlimlerin bir kısmı bunları yalnızca kullanır; bir kısmı tanımları inceler, varlıklarının türlerinden söz etmez. Bunlar tikel ilimlerden herhangi birisinin konusuna özgü arazlar değildir; varlığı ancak ve ancak sıfatın zattaki varlığı gibi olan şeylerden de değildirler. Bunlar, her şeye sıfat olan şeylerden de değildirler ki, her birisi her şey arasında ortak olsun, herhangi bir kategoriye özgü olmaları da mümkün değildir. Bunların mevcut olması bakımından mevcuttan başka bir şeyin ilişkinleri olmaları imkansızdır.”⁵³¹

Burada iki şeye dikkat çekmek gerekir. Bunlardan biri, zikredilen genel kavramların ilimler arasında ortak olan genel kavramlar olmalarına rağmen ilimlerin onları varlık tarzı açısından incelemiyor oluşlarıdır. Dolayısıyla söz konusu kavramlar varlık tarzları bakımından sadece metafizikte incelenirler. İkincisi ise onların mevcuda ilişmeksizin her şeye sıfat olmaları gibi bir kapsama alanlarının bulunmayışı ve yine mevcuda ilişmeksizin herhangi bir kategoriye özgü olmak gibi daha dar bir kapsamda da bulunmamalarıdır. Dolayısıyla söz konusu kavramlar ancak “herhangi bir şart olmaksızın mevcuda ilişmeleri”⁵³² ilkesi gereği mevcuda iliştikten sonra kapsamı mevcudun bütününe yahut çoğunluğuna ilişkinler olarak belirlenen genel kavramlardır ve bu kapsayıcılıkları ve varlık tarzları itibarıyla herhangi bir ilimde değil metafizikte incelenirler.

Filozofun umur-ı âmmeden saydığı şey kavramına daha önce değinmiş ve tek başına bir varlığı olmadığını, kendisinden haber verilen bir şey olması için mevcutların

⁵³¹ İbn Sînâ, Metafizik, pp.26, s.10. Vurgular bana aittir.

⁵³² İbn Sînâ, Metafizik, pp.27, s.10.

tümünde *Vucûd manasıyla* (ma‘na’l-vücûd) birlikte bulunduğunu⁵³³ zikretmiştik. Birlik de bunlardan biridir ve filozofun ifadesiyle kendinde ne bir ne de çok olan yani herhangi bir şekilde hüviyete sahip olmayan mahiyet mevcut olduğunda ona birlik eklenir. Dolayısıyla birlik varlık vasıtasıyla söz konusu kendinde mahiyete eklenmesi ve çokluğun ilkesi olması sebebiyle vücuda özgü arazlardan ve genel kavramlardandır. Filozof *bir*’in cisimlerde zatlara ilişkin vücudî bir anlam olan *birlik*le olduğunu ifade eder.⁵³⁴ (bi vahdetin hiye ma‘na vücudiyyun yelhaku zâten ev zevâten) Kısaca, mahiyetin katmanlı yapısı teorisine göre *birlik* gibi umur-ı âmme kavramları yine bu kavramlardan olan *vücud* aracılığıyla nesneye vücuda özgü arazlar olarak ilişir. Dolayısıyla harici oluşturan nesne en temelde mahiyetin kendisi, vücudu, onun aracılığıyla hariçte söz konusu vücuda özgü olan birlik, şey, illet olma, malûl olma ve nihayet teşahhus gibi katmanlar ile bu katmanların bulundukları varlık düzeyinin gerektirdiği araz katmanlarından oluşur. Söz konusu katmanlılık, zihnî varlık düzeyinde ne zihinde ne dışta olan mahiyete söz konusu varlığın eklenmesiyle bu düzeye özgü küllîlik, cüzîlik gibi arazların ilişmesiyle aynı şekilde meydana gelir. Kısaca, mutlak mahiyetin söz konusu niteliklerle nitelenmesi onun hariçte ya da zihinde var olmasını gerektirmez. Bu, iki varlık düzeyinin dışında bulunacağı anlamında olmayıp birinde olmasının şart olmaması anlamındadır. Dolayısıyla mutlak mahiyet hangi varlık düzeyinde ise ona uygun genel kavramlar kendisine ilişir. Onların varlıksal statüleri ise ikinci bir soruşturma konusudur.

Bu noktada umur-ı âmmenin varlıksal konumu hakkında farklı görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmek gerekir. Buna göre söz konusu kavramların hariçte vücudî ya da ademî olduğu -bunlar mevcut ya da yokluk anlamında kullanılmadığında- mevcut ve yok olduğu, ikinci makullerden olduğu ve aklî itibarlardan olduğu söylenmiştir. Ancak umur-ı âmmenin her bir kavramı hakkında tek bir hüküm verildiğini söylemek doğru olmaz. İbn Sînâ ikinci akledilirleri mantık kavramlarıyla sınırlayıp mutlak varlık dışında umur-ı âmmenin ikinci akledilir olduğu noktasında herhangi bir ifadeye yer vermezken kendisinden sonraki gelenek umur-ı âmme kavramlarının aklî itibarlar oldukları kanaatindedir. Bu sebeple İbn Sînâ’nın umur-ı âmme kavramlarının varlıksal statüsü hakkında ne düşündüğünü belirlemek yine onun felsefesinin ilkelerinden hareketle yapılacak bir belirleme olacaktır. Bu anlamda onun ifadelerinin farklı

⁵³³ İbn Sina, Mübahasat, s.280.

⁵³⁴ İbn Sînâ, Metafizik, pp.762.

açılardan farklı şekillerde değerlendirmeye elverişli olduğu söylenmelidir. *Herhangi bir itibara bağlı olmama* yahut *herhangi bir farzetmeye bağlı olmama* kaydı Meşşâî felsefe söz konusu olduğunda hem harici hem zihni vücudu kuşatır. Bunun sebebi hem dıştaki nesnelerin hem de zihinde muntabı olup dıştaki nesnelere işaret eden kavramların öznenin yaratıcı (ihtirâî) itibarından uzak olmasının gerekmesidir. Dolayısıyla nesne söz konusu olduğunda iki varlık düzeyine ilişkin hükümlerimiz o varlık düzeyine özgü olup birbirlerinden farklı olsalar da bu hükümlerin her biri öznenin itibarına bağlı olmama açısından aynı düzeydedir. Bunun sebebi o nesnenin kendindeliğidir.⁵³⁵ Bir şeyin hakikî itibarî⁵³⁶ olması aklın varsayması anlamında ihtirâî olmaması anlamına gelir ve bu durumda gerek intizâî olsun gerekse zihinde ârız olan bir anlam şeklinde olsun bütün itibarlar vücudî olsalar da ademî olsalar da hakiki itibari kapsamına girerler. Söz konusu kavramlar dış dünyada müstakil hüviyetleri bulunmasa da nesneler hakkında doğru hükümler verebilmemizi temin eden aklî itibarlardır. Bir başka deyişle her ne kadar hariçteki nesneden ikincil olarak soyutlansa ve bizatihi kendisine karşılık gelen bir hüviyeti olmasa da itibar, nesnedeki bir anlamı ikincil olarak türetir, yani bilkuvve olan anlamın bilfiil hale getirilmesini temin eder, zihinde o şeye yüklem yapar ve o şey hariçte onunla muttasıf olur. Bir başka deyişle itibarînin hakiki kısmı zihnin hariçte tahakkuk etmiş mahiyeti yani nesneyi olduğu unsurlara tahlil ettiğinde zihnin mülâhaza etmek suretiyle bilfiil hale getirdiği hususlara tahsis edilmiştir. Umur-ı âmmenin varlıksal statüsüne ilişkin görüşlerden biri de işte onların bu anlamda aklî itibarlar olduğudur. Buna göre aklî itibarlar vücudî ve ademî olabilirler. Kendisiyle nitelemenin yapılacağı itibarın vücudî olması durumunda akıl onu idrak ederek yüklem yapar ve şeyi onunla muttasıf kılar, ademî olması durumunda da yine akıl onları mülâhaza ettikten sonra konularını onunla muttasıf kılar ve söz konusu hükümler kendilikleri bakımından o nesnelere doğru olarak yüklenir.⁵³⁷ Zikredildiği üzere bu, yaratıcı itibar ile değil hakiki itibar ile olmakta, nesnenin kendiliğine doğru olarak yüklenmesi de bundan kaynaklanmaktadır. İhtirâî olan itibarın ise zihne özgü olduğunda kuşku yoktur ve ittisafın doğru olması da olmaması da mümkündür. Aklî itibarların bir diğer özelliği de türlerinin tekrarlanmasıdır. Bu özellik kavram itibarî olmayıp hariçte mevcut

⁵³⁵ Tehanevi, Keşşaf, 1720.

⁵³⁶ Kaş, Murat, Gelenbevi'nin bu ayrımı kullandığını aktarır. Mustafa Şevket Efendi, s.80, dipnot,63.

⁵³⁷ Ömer Türker, "Kelam Geleneğinde Adudüddin el-İcî: Kelamın Bilimsel Kimliği Sorunu", s.213, özellikle hal kavramları ile itibarlar arasındaki mukayese önemlidir.

olduğunda teselsül problemiyle karşılaşılmasına sebep olur. Bunun için itibarî kavramların başkalarına sübutu ilave olsa da kendilerine sübutunun ilave olmadığı söylenmiştir. Bu söz konusu genel kavramların başkasıyla nitelendiğinde onlara ilave olduğu ancak kendi zatlarına ilave olmadıkları anlamına gelir. Bu durumda kıdem gibi bir umur-ı âmme kavramı mevcut olduğunda kendi zatına ilave olmayıp “kıdemin kıdemi” yine kendi zatına raci olurken, başkasının kadim olması onun zatına ilavedir. Verilen örneğe göre ışık zatı itibariyle aydınlık olmasına rağmen diğer şeyler ışıkla aydınlanmaktadır.⁵³⁸

Bir başka görüş de söz konusu kavramların ikinci makuller olduğu şeklindedir. İkinci makuller mahiyetler zihinlerde meydana geldiğinde ve harice kıyaslandığında hariçte kendisine karşılık gelecek ve kendisiyle örtüşecek bir şey bulunmadığı halde bu arazların o makule iliştigi kavramlar şeklinde tarif edilmiştir. İkinci makulün iliştigi birinci makul ise öznenin aklettiği mevcut, basit madum, mürekkep yahut hariçte mutabık olacağı bir şey bulunduğunda başkasına ârız olandır.⁵³⁹ Ancak tarif ikinci makulü sadece zihne hasrettiği için umur-ı âmme kavramlarının nesneyi hariçte niteleyememesi durumu söz konusu olur. Varlık olmak bakımından varlığın en genel yüklemeleri olmaları hasebiyle herhangi bir itibara bağlı olmama ilkesinin umur-ı âmmenin ikinci makuller olarak nitelenmesi durumunda da geçerli olması, dolayısıyla ikinci makullerin mantıksal ikinci makullerde olduğu gibi sadece zihne özgü olmamaları gerekir. Bir başka deyişle şayet mantıkî ikinci makullerin sadece zihne özgü oluşu ikinci makul olduğu söylenen umur-ı âmme için de geçerli olacaksa, yani sadece zihne özgü olan, hariçte herhangi bir şeyi nitelemeyen ve bu sebeple de hariçteki şeylerin değil zihindeki kavramların kendileriyle niteleneceği şeyler olarak söz konusu kavramlar itibardan uzak görülürlerse bu durumda söz konusu ettiğimiz “itibardan uzak olma” ilkesi o kavramlarla ilgili olarak sadece zihne hasredilecek, hariçteki nesneler için bizatihi geçerli olmayacak, yani bu kavramlarla hariçteki nesnelerin hariçte olmaları bakımından muttasıf olması mümkün olmayacaktır.⁵⁴⁰ Bu,

⁵³⁸ Cürcani, Şerhu'l-Mevakıf, c.1, s.504.

⁵³⁹ Tehanevi, Keşşafu Istilahati'l-Fünun, s.1593.

⁵⁴⁰ Ulaştığımız bu sonucu destekleyen yorumlardan biri İzutsu'nun yaptığı uruz-ittisaf ayrımıdır. Buna göre mantıksal ikinci makullerde hem uruz hem ittisaf sadece zihinde olurken, felsefi yahut hikemî ikinci makullerde uruz zihinde yani kavramsal olarak meydana gelir, ancak ittisaf dışta bilfiil meydana gelir. Bir başka deyişle yüklemın delalet ettiğı nitelik gerçekte kendi kendine var olan bir şey değildir, bu yüzden bu niteliğın o nesneye dış dünyada uruz etmesi mümün değildir. Fakat bu niteliğın kendisinden türettiğı kaynak hariçte bulunmaktadır. **İslamda Varlık Düşüncesi**, İkinci Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s.104-105. Ayrıca bir şeyin hariçte bir özellikle ittisafının o özelliğın nesnel olduğuna delalet ettiğine ilişkin tespitten yola çıkarak varlık gibi sıfatların da itibari olmayıp nesnel olduklarına

aynı zamanda mutlak mahiyetin her iki düzeyde de bulunması hasebiyle varlık olmak bakımından varlığa yüklem olan en genel kavramlarla sadece zihin düzeyinde muttasıf olduğu anlamına gelecektir. Bu noktada söz konusu kavramlar ya yüklemeleri vücudî ve ademî olabilen hakiki itibari kavramlardan kabul edilmeli yahut şayet umur-ı âmme dahil olmak üzere ikinci makul olduğu söylenen tüm kavramların ikincil makul olan mantıksal kavramlar gibi zihne özgü olduğu kabul ediliyorsa ikinci makul olmamaları yahut söz konusu şartı yerine getirmek üzere bu ikinci makullerin alanının varlık olmak bakımından varlığa ilişkin umur-ı âmmenin nesneyi hariçte nitelenmesinin kabulü anlamında geniş olduğu söylenmelidir. Ancak *hariçte nitelenmek*ten kasıt bu kavramların hariçte mevcut olması değil onlarla kendiliğinde nitelenmesi sebebiyle söz konusu nitelenmenin hem zihni hem de harici varlık düzeyini kapsamasıdır. Böylece hariçteki nesnelerin ikinci dereceden de olsa bizatihi kendilerinden intiza edilen kavramlarla doğru olarak nitelenmesinin hariçte gerçekleşmesi mümkün olabilir. Böylece İbn Sînâ sonrası literatürün filozoflara atfen ikinci makulleri itibari şeyler anlamında kullanılmasında görüldüğü gibi “ikinci makuller, aklî itibarlar” kavramları ortak oldukları anlamlar itibariyle birlikte kullanılabilecektir.⁵⁴¹

Bu hususa arazlara ilişkin yapılan bölümlenme üzerinden de bakabiliriz. Buna göre, birinci kısımdaki arazlar, var oldukları durumda kendileriyle *zihinde* muttasıf olmadıkları hareket ve sükun gibi haricî vücuda özgü olan arazlar, ikinci kısımdaki arazlar, var oldukları durumda kendileriyle *hariçte* muttasıf olmadıkları küllilik ve cüzilik gibi zihnî vücuda özgü arazlardır. Üçüncü kısımdaki arazlar ise mahiyetin lazımları olarak isimlendirilir ve iki varlık düzeyinden birine özgü değildirler. Bu durumda umur-ı âmme kavramlarının da hangi varlık düzeyinde bulunurlarsa orada mahiyetin gereği olarak mevcuda mevcut olması bakımından iliştiklerini söylemek gerekir. Örneğin ağacın mümkün olmakla nitelenmesi örneğindeki *imkan* hükmü hariçteki fertlerinden soyutlanmış olan birinci makule zihinde ilişse de, bir umûr-ı

ilişkin tespitler için bkz. Baran, Sedat. “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kuller. **Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi**. C.6, No.1, s.306.

⁵⁴¹ Cürçani, Şerhu’l-Mevâkıf, c.1, s.574. “Kesine yakın bir şekilde zannediyorum ki onlar, bir kısım mefhumlara varlığın iliştiğini yani dışta bunlara karşı gelen bir şey olduğunu görmüşler ve bunların tahakkukuna varlık ve kaldırılmasına da yokluk adını vermişlerdir; *filozofların ikinci makuller adını verdiği itibari şeyler gibi* bir kısım mefhumların da bu ilişme özelliğine sahip olmadığını görmüşler ve bunları ne mevcut ne de madum yapmışlardır.” Ayrıca XVI. yüzyılda kaleme alınan müellifi meçhul bir umûr-ı âmme risalesinin İcî’nin el-Mevâkıf’taki özgünlük temelli yorumuna yaptığı şerh ve Cürçânî’nin umur-ı âmmenin haricî mevcutlara yüklenmesi gerektiğine ilişkin ifadelerin eleştirisine ilişkin şüpheli yaklaşımı için bkz. Yasin Apaydın, Kânûnî’ye İthaf Edilen Umûr-ı Âmme Risâlesi: Özgünlük Temelli Yorum Bağlamında Bir Katkı, bilimname XLIV, 2021/1, s. 547, 563.

âmmeye kavramı olarak imkânın mevcuda mevcut olması bakımından ilişkisi sebebiyle zihnî varlığa iliştiği gibi haricî varlığa da ilişkisi haricî varlığın onunla muttasıf olması gerekecektir. Bu nokta, zikredilen genişletme yapıldığında, umur-ı âmmeye ilişkin ikinci makullerle mantığa ilişkin ikinci makullerin ayrıştığı nokta olacaktır. Nitekim mantığa ilişkin olanlar zihnî vücuda özgü olan arazlar olarak nitelendirilmiştir.⁵⁴² Halbuki umur-ı âmmeye ilişkin olan ikinci makullerin zikrettiğimiz sebep nedeniyle zihnî vücuda özgü olma şartları olmamalıdır. Bunun sebebi mevcuda mevcut olması açısından ilişkin makuller olmaları ve onlar hakkındaki hükümlerin zihinde verilmiş olsa da zihni ve harici düzeylerden birinde bulunma şartının olmamasının gerekmesidir. Ancak bu düzeylerden birinde bulunduklarında onlar hakkında hüküm geçerli olur.⁵⁴³

Umur-ı âmmenin varlıksal konumuna ilişkin genel bir çerçeve sunduktan sonra İbn Sînâ'nın bu husustaki görüşlerini ele alabiliriz. İbn Sînâ gerek zikredilen genel kavramların gerekse kategorilerin tümünü kuşatabilecek tek şeyin varlık anlamının hakikati⁵⁴⁴ olup mevcudun her şeye yüklem olabilen bir doğa⁵⁴⁵ (fe inne'l-mevcud tabiatun yesihhu hamluhâ alâ külli şeyin) olduğunu ifade etmiştir. Genel kavramların yüklem olmasıyla İbn Sînâ'nın hariçte nesnenin bu kavramlarla muttasıf olmasını kastettiği söylenebilir. İbn Sînâ diğer bütün genel kavramların kendisine dayandığı varlık kavramının yani dışta oluş⁵⁴⁶ anlamında mutlak varlığın isbatî yani olumlama anlamıyla zihinde bulunduğu⁵⁴⁷, bu anlamda da mutlak varlığın, özel varlığın kendisi, kurucu unsurlarından biri veya sıfatı olmadığı ve haricî bir lazımı olduğu görüşündedir. Ancak mahiyetin tahakkuk etmesiyle dışın kendisi olarak tezahür eden özel varlık, mutlak varlığın kendisiyle nitelenmeye elverişlidir.⁵⁴⁸

⁵⁴² Tehanevi, Keşşafu Istılahatı'l-Fünun, s.1593. Söz konusu makullere ilişkin özellikler ileride ele alınacaktır.

⁵⁴³ İkinci akledilirlere ilişkin daha ihtiyatlı bir yorum bu kavramların hariçte örtüştükleri, onlara karşılık gelen bir şey olmasa ve onlarla ilgili verilen hükümler zihinde bulunsu da yani birinci makule ilişkin verilen hükümler zihinde bulunsu da söz konusu kavramların varlık olması bakımından varlığa ilişkileri sebebiyle harice kıyasla verilen bu hükümlerin haricî varlık düzeyiyle bir şekilde ilişkili olduğu şeklinde olabilir.

⁵⁴⁴ İbn Sina, Metafizik, pp.25, s.9. Stephen Menn, Farabi'den farklı olarak, İbn Sînâ'nın vücudu metafiziksel olarak kullanıp mantıksal olarak ve zihin-bağımlı ikinci makul anlamında kullanmadığını ifade etmektedir. Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", **Interpreting Avicenna Critical Essays**, Peter Adamson (ed.), 1. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s.153.

⁵⁴⁵ İbn Sina, Metafizik, pp.124, s.52.

⁵⁴⁶ Türker, Ömer, Varlık Nedir?, s.49.

⁵⁴⁷ İbn Sînâ, Mübahasat, s.169.

⁵⁴⁸ Türker, Ömer, Varlık Nedir?, s.55.

Filozofa göre genel kavramların zihindeki birinci makullere sadece zihinde ârız olan mantıksal kavramlar gibi olmayıp ârız oldukları nesneden bağımsız hüviyetleri olmamakla birlikte hariçte nesneleriyle bir olarak bulunarak onlarla muttasıf olmaları gerekir. Dolayısıyla filozof zihnî varlık düzeyine özgü mantıksal arazların ikinci akledilir olduğu söylemek suretiyle hariçte nesnesiyle bir olduğunu düşündüğü umur-ı âmme kavramının karşısında konumlandırılmış olmakta, mahiyetin katmanlılık teorisinin zihnî düzeyindeki katmanların varlıksal yönü bu şekilde belirlenmektedir.

Filozofun mutlak ya da genel varlığın bilfiil ve malûl olmadığı, makul olduğu ve bu açıdan da hariçte olmadığı (lâ vücûde lehu fi'l-'ayân)⁵⁴⁹ ancak nesnenin onunla nitelenmesi hususunda da herhangi bir engelin olmadığı görüşünde olduğunu zikretmiştik. Birlik gibi diğer umur-ı âmme kavramları ise hariçte nesneden ayrı olmayıp onunla birdir⁵⁵⁰, dolayısıyla onlar zihinde nesne ile ayrıştırılıp nesneye yüklem yapılsa da onlarla hariçte nitelenmektedirler. İbn Sînâ şeyin birliğe tabi olarak hariçte hüviyet sahibi bir mevcut olması ya da bir taayyüne sahip olmasıyla bağlantılı olarak nispetlerin dolayısıyla da izafetlerin hariçte mevcut olduğu görüşündedir. Buna göre görelî kendi başına mevcut ve iki şey arasını birleştiren olması anlamında tek bir şey olması gerekme de varlıkta mevcuttur.⁵⁵¹ (enne'l-mudâf fi'l-vücûd mevcudun...) Çünkü filozof haricin kendisi olan nesnenin bu tür nispetlerin ve izafetlerin birbirine bağladığı kendinde mahiyetin tahakkuku olduğunu düşünür.⁵⁵² Söz konusu tahakkuk kendinde mahiyetin yukarıda ele aldığımız haricî sıfatlarıyla tahakkuku ve dolayısıyla taayyünüdür. Taayyünde ise şeyin birliğine özgü durumlar olan benzerlik ve eşitlik gibi durumlar göz önüne alındığında orada mevcut olan izafetler bilinebilir.⁵⁵³ Bu noktada İbn Sînâ'nın izafetlerin hangi anlamda mevcut olduğunu söylediğine daha yakından bakabiliriz. Filozof, "...Şu halde onun hem varlıkta bir hükmü vardır ve hem de görelilik olması bakımından değil ama akılda olması bakımından akılda bir hükmü vardır" demek suretiyle akıldaki ve varlıktaki durumu birbirinden ayırmıştır. Sonraki sözleri ise itibarın ihtirâî kısmına karşılık

⁵⁴⁹ İbn Sîna, Mübahasat, pp.478, s.169.

⁵⁵⁰ Menn, birliğin mahiyet zihinde yahut dışta var olduğunda ona ilişkin niteliklerden olduğunu ve kategorilerin tümüne tek anlamlı olarak yüklenmesinin İbn Sînâ tarafından kabul görmüş olduğunu ancak varlığın teşkiki olarak yüklenip birliğin bu şekilde yüklenmesinin İbn Rüşd tarafından yapılan bir itiraza konu olduğunu söyler. Stephen Menn, "Avicenna's Metaphysics", **Interpreting Avicenna Critical Essays**, Peter Adamson (ed.), 1. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, s.163.

⁵⁵¹ İbn Sînâ, Metafizik, c.1, pp.356, s.143.

⁵⁵² İbn Sînâ, Mübahasat, ss.190, s.96: İbn Sînâ bu paragrafta vücud, vahdet ve izafetin maddeyle olan ilişkisini sorgular ve bunlarda herhangi bir bölünme olmayacağını ifade eder.

⁵⁵³ İbn Sînâ, Metafizik II, s.49, Gökgöz, Zehra, İbn Sîna'da İzafet Kategorisi, s.98.

gelecek şekilde aklın ilk izafetten sonra başka izafetler de türetilbileceğine işaret etmektedir: “Akılda, aklın kendilerinden aldığı bir özellik sebebiyle oluşturduğu zihni göreliliklerin (idâfâatun muhterî‘atun) olması mümkündür”. Yukarıda söylediklerimizle birlikte düşündüğümüzde, bu örneğin biraz daha açık bir şekilde işaret ettiği üzere, bu kavramların hariçte bağımsız bir hüviyeti olmasa da aklın itibarının onları bilfiil hale getirmesi anlamında hakiki itibari olduğu ancak bu ilk itibardan sonra aklın söz konusu şeyin özellikleri üzerinden aynı şeyi bu kez sadece zihinde olduğunu varsaymak suretiyle ürettiği söylenebilir görünmektedir. Yine zikrettiğimiz kayıtlarla birlikte ikinci akledilir olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir.

Filozof imkan ve vücub gibi diğer kavramların da vücudî olduğu görüşündedir. Nitekim imkanın mevcut bir anlam olduğunu söyleyen filozof, mevcut anlamın da ya bir konuda olduğunu ya da bir konuda bulunmadan var olduğunu söyler ve imkanın bir konuda var olduğunu, özel varlığının olmadığını⁵⁵⁴ ifade ederek onun müstakil bir hüviyetinin bulunmadığını söylemiş olur. Bir diğer dikkat çekilmesi gereken husus varlığın imkanının ancak onu taşıyana izafetle bulunmasıdır ve dolayısıyla cevher olmamasıdır.⁵⁵⁵ Bu husus, İbn Sînâ’nın umur-ı âmmeye ilişkin yaptığı sıfat nitelemesiyle de uyumludur.

Filozofun sıfat taksimine baktığımızda bunu görmek mümkündür. O bir şeyin sıfatının mevcut olduğunu (sıfatu’ş-şey mevcudetun lehu) söyler ve buna göre sıfatın varlığı ya aklîdir, dolayısıyla aklî bir suret olur ve akıl o şey ile sıfatı arasındaki nispeti akleder. Ya da onun vücudu bir cismin maddesinde muntabı olması açısından hissî veya tabîî bir maddede bulunması açısından tabîî olur.⁵⁵⁶ Dolayısıyla bir şeyin sıfatları bu üç açıdan ister zihni ister haricî olsun mevcut olmaktadırlar. Bu noktada o şeyle sıfatı arasında bulunan nispeti akletmenin hariçte o şeyin kendisi ve onun kurucu unsurlarından biri olmadığını, ancak onunla örtüştüğü söylenmelidir.⁵⁵⁷ Genel kavramların da nesneyle bir olmaları hasebiyle ikinci bir soyutlamayla nesneden türetilmek suretiyle zihinde nesnesine yükleme olduğunu ve zihnin o kavramla nesnesi arasındaki nispeti aklettiğini söyleyebiliriz. Bu durumda nesnenin sıfatı hem hariçte nesnesiyle bir ve ona tabi olarak hem de zihinde mevcut olmuş olur. Filozof şeyin

⁵⁵⁴ İbn Sînâ, Metafizik, pp. 400, s.163.

⁵⁵⁵ İbn Sina, Metafizik, pp.400, s.163.

⁵⁵⁶ İbn Sina, Mübahasat, s.130.

⁵⁵⁷ Teftazanî, Şerhu’l-Akaid, c.1, s. 305.

sıfatlarından olan vücudun, malul olan vücudun, vacip olmayıp mümkün olan vücudun ve kendisinden başka bir şeyin lazım gelmesi anlamındaki vücudun tekrâr etmiş sıfatlardan olduğunu söylemiş ve söz konusu sıfatların itibârî ilişkinlerden (mine'l-levâhikî'l-i'tibariyye) olmadığını açıklıkla ifade etmiştir.⁵⁵⁸ Dolayısıyla *tekarrür etmiş sıfat* tabiri zikrettiğimiz anlamda müstakil bir mevcudiyeti olmayıp nesnesiyle bir olduğu ve nesnenin kendisinden birincil olarak türetilmediği için ikincil olarak türetilen ve bu haliyle de hariçteki nesnenin kendisi ve kurucu parçaları olmasa da onunla örtüşen ikincil anlama delalet etmektedir. Söz konusu türetme ya da soyutlama fiili aynı zamanda orada bilkuvve olarak var olan anlamı bilfiil hale getirmek anlamına geldiği için de itibar olarak da isimlendirilebilir. Ancak söz konusu itibarın sonraki literatürdeki isimlendirmeye hakiki itibar olup yaratıcı (ihtirâî) itibar olmadığını zikretmiştik. Bu noktada filozofun itibârî derken neyi kastettiği sorgulanmalıdır. Filozofun kastettiği itibar yukarıda kayıtlarını koymak suretiyle alanını belirlediğimiz itibari ile aynı anlamdaki itibar mıdır? İtibari arazların bilkuvve sonsuz olduğunu ve bilfiil olmadıklarını söylediğine göre İbn Sînâ burada hakikî itibarı değil ihtirâî itibarı kastetmiş olmalıdır. Buna göre itibârî ilişkinlerin konusu mahiyetin bazı mevcut lazımları ile şeyin kendisidir ve filozofa göre söz konusu itibarlar bilfiil mevcut olmayıp kuvve halinde sonsuzdurlar.⁵⁵⁹ İtibari olmayan lazımlar ise hariçteki nesnenin sıfatlarında mevcut olan lazımlar konumunda bulunurlar.⁵⁶⁰

Filozofun hakikinın karşısına koyduğu itibarının yani hakiki-itibari ayrımının hangi esaslara dayalı olduğunu söz konusu ifadeleriyle değerlendirebiliriz: Şeylerin sıfatları hakiki olarak hariçte ya da zihinde mevcut olabilmektedir. İtibârî olma ise zihinde bulunan mevcudun lazımları üzerinde meydana gelip sadece zihinde bulunmakta ve bu sebeple de bilkuvve sonsuz olup bilfiil olmamaktadır. Bu durumda konumuzla bağlantılı olarak umur-ı âmmeden olan vücud, şey, mümkün, vacip⁵⁶¹, illet ve malül olma kavramlarının hariçte iliştikleri konudan bağımsız hüviyetleri olmasa da nesnesiyle bir oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu durumda da *haricî varlıklarının olmaması* müstakil hüviyetlerinin olmadığı anlamındadır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın

⁵⁵⁸ İbn Sînâ, Mübahasat, s.131. (el-vücûdu min sıfâtî's-şey' ve kevnu vücûdihi ma'lûlen min şey'in âhar min sıfâtîhi'l-mütekarira ve leyset mine'l-i'tibâr...)

⁵⁵⁹ İbn Sînâ, Mübahasat, s.131. (ve emmâ kevnuhu bi haysu yumkinu anhu şey'un iza kâne şey'un âhar yûcedu fe hüve mine'l-levâhikî'l-i'tibariyye hiye gayru mütenâhiye bi'l-kuvve ve leyset mevcude bi'l-fi'l).

⁵⁶⁰ İbn Sînâ, Mübahasat, s.131. (...ve'l-levâzimu'l-letî leyset bi hasebi'l-i'tibâr fe innehu yekûnu mevcûdetun fî sıfâtîhi).

⁵⁶¹ İbn Sînâ, Talikat, s.77.

söz konusu genel kavramların zikrettiğimiz kayıtlarla ikinci makul ve hakiki itibar olmasıyla hariçte bir sıfat olarak bağımsız bir hüviyete sahip olarak bulunmamaları anlamında mevcut olduğunun söylenilmesine bir itirazının olmayacağı ifade edilebilir. Sonraki literatürdeki yaratıcı (ihtiraî) itibar değerlendirmesinin nüvelerine ise filozofun ifadelerinde rastlandığı söylenebilir. Bunlardan birinde filozof aklın oluşturduğu pek çok itibardan birinin aklın yarattığı (en yehteri'a) bir birlikteliği gerektirdiğinden bahseder. Buna göre akıl, bazen *zorunluluk olmaksızın* itibar türleri sebebiyle şeyleri bir araya getirir.⁵⁶² Yine nefsin bir fiili olarak onun düşündüğünü düşünebildiğini, düşündüğünü düşündüğünü de düşünebildiğini, izafetler oluşturduğunu ve bil kuvve sonsuz (ilâ gayri'n-nihâye bil'l-kuvve) farklı münasebetler yaratabildiğini söyler.⁵⁶³ İşte söz konusu bu ifadeler sonrasında ihtiraî itibar olarak isimlendirilecek olan durumun İbn Sînâ düşüncesindeki nüveleri olarak görülebilir. Kısaca, zikrettiğimiz kayıtlarla umur-ı âmmenin İbn Sînâ'nın herhangi bir tavsifi olmasa da ikinci akledilirler yahut sonraki isimlendirme itibarıyla hakiki itibarlar olarak görülmeleri mümkündür. Zikrettiğimiz üzere sonraki literatürün ikinci aklediliri bu anlamı itibarıyla almak suretiyle söz konusu kavramlara ikinci akledilir ve aklî itibarlar⁵⁶⁴ isimlerinin vermelerinin sebebinin asıl itibarıyla söz konusu kavramların alanlarının yaptığımız kayıtlarla birlikte düşünüldüğünün göstergesi olduğu söylenebilir.

İbn Sînâ *ikinci makul* nitelendirmesini mantığın konusunu zikrederken kullanır. Filozof mantığın konusu olan ikinci makul anlamların (el-meâni'l-ma'kûle's-sâniye) mantıkta varlık tarzları açısından yani makul olmaları ve cisimsel veya maddî olmayan aklî varlıkları açısından (el-vücûdi'l-aklî) değil bilinenden bilinmeyene ulaştırması bakımından incelendiğini sarahaten ifade etmektedir.⁵⁶⁵ Peki mantığın konusunun dışında olan söz konusu ikinci makuller nelerdir ve onlara ilişkin inceleme hangi bakımdan olmalıdır? İbn Sînâ her ne kadar *Şifa*'da mantıkta ele alsada da *İşârât* ve *el-Hikmetü'l-Meşrûkiyye*'de kategorileri mantıkta ele almamış ve mantığın konusunu tanımı ve burhanı sağlayan anlamlarla sınırlamıştır.⁵⁶⁶ *Talikat*'taki ifadeleri *Şifa Metafizik*'teki ikinci makullere ilişkin mantığın incelemediği yönü metafiziğe hasreder

⁵⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, pp. 354, s.143.

⁵⁶³ İbn Sina, *Metafizik*, pp.458, s.178.

⁵⁶⁴ Teftazani, *Keşşaf*, 236.

⁵⁶⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, pp.20, s.9.

⁵⁶⁶ Kuşlu, Harun, "Ebû Bîşr Mettâ'dan İbn Sînâ'ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı:42 (2019), s.20.

ve böylece hem mantığın hem metafiziğin ikinci makulleri hangi açıdan incelediğini ortaya koyar.⁵⁶⁷ Buna göre mantığın incelemediği yön, ikinci makullerin varlık tarzlarıdır. O söz konusu pasajda mantıkta incelenen kavramlara umur-ı âmmeden olduğunu ifade ettiğimiz zorunlu, mümkün ve benzerlerini de dahil etmiş, ancak bunların mantığın konusu olabilmesinin şartının diğer kavramlarla aynı olduğunun altını çizmiştir. Buna göre bu kavramların mantığın konusu olabilmesi için kendileriyle bilinenden bilinmeyene ulaşılabilmesi gerekmektedir.⁵⁶⁸ Sonuç olarak ikinci makul anlamlar ister külli, cüzî gibi sadece mantığın konusu olsun, isterse mümkün, zorunlu gibi varlık tarzı metafizikte incelenen ve ortak olarak ele alınan anlamlar olsun, söz konusu anlamların inceleme yönü onların hangi ilimde incelendiğini ortaya koyan bir ölçüt olarak ortaya çıkmaktadır. Yani ikincil makul anlamların mantıkta ele alınabilmesinin şartı, onların bilinenden bilinmeyene götürmesiyken, metafizikte ele alınmasının şartı varlık tarzları olmaktadır.

İbn Sînâ'nın umur-ı âmmenin kapsamına ve varlıksal konumuna ilişkin görüşlerine değindikten sonra Fahreddin er-Râzî'nin bu husustaki görüşlerine geçebiliriz.

2.1.2. Râzî'de Nesnenin Kuruluşu ve Umur-ı Âmme

Râzî varlık ve mahiyet soruşturmasını ilk planda felsefe eserlerinin umûr-ı âmme bölümünde yapar ve kelam kitaplarında var olan umur-ı âmme bölümünü İbn Sînâ felsefesi sonrası genişlettiği söylenebilir. O ikinci makullerin mantıktaki konumu ve *bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması* ölçütü hususunda İbn Sînâ ile hemfikirdir.⁵⁶⁹

Râzî de İbn Sînâ gibi varlığın bedihi olduğu ve umur-ı âmme kapsamında olanların nesneye eklenmesinin zemininde bulunduğu görüşündedir. Ancak Râzî'nin söz konusu kapsam hususunda İbn Sînâ'dan farklılaştığı noktalar bulunmaktadır. O *Mebahis* isimli eserine Vucûd, özellikleri ve hükümleriyle başlamasının sebebinin daha genel olan her şey hakkındaki bilginin daha yetkin ve tam olması olduğunu ve vücudun da kapsamı en geniş ve en genel olan olduğunu söyleyerek başlar. Vucûdтан sonra karşıtı olduğu için ademi, kapsam ve genellik açısından daha yakın olduğu için

⁵⁶⁷ Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alınlanması Üzerine Bir İnceleme”. **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**. c.1, s.2, 2015, ss.35-68.

⁵⁶⁸ İbn Sina, Talikat, s. 46, İbn Sînâ'nın ikinci akledilirlere ilişkin görüşlerine dair bir çalışma için ayrıca bkz. Dişkaya, Abuzer, **Felsefi Akledilirler Öğretisi Aklın Sınırlarında Metafizik**. 1. Baskı. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, s. 117-161.

⁵⁶⁹ Râzî, Mülâhhas, s. 10.

de mahiyet, birlik ve çokluğu ele aldığını belirtir. Dolayısıyla Râzî'nin umur-ı âmme hususunda yaptığı tasnif en genel olan vücut ve bu hususta ona yakın olanlardan oluşur, çünkü söz konusu kavramları saydıktan sonra “umur-ı âmmeye ilişkin incelemeler bittikten sonra” ibaresini kullanır (li mâ ferağnâ ani'l-mebâhisi'l-müteallika bi hazihi'l-umûri'l-âmme intekalnâ..) ve arkasından mevcudun kendisine ilksel olarak bölündüğü miyarıyla vacip-mümkün ile kıdem-hudusu zikreder.⁵⁷⁰ Mülâhhas'ta ise meselenin en başında tüm kavramların herhangi bir fark gözetilmeksizin umur-ı âmme başlığı altında ele alındığı görülür. Dolayısıyla genel manada söz konusu kavramlar da umur-ı âmme kapsamındadır. Râzî'nin söz konusu felsefî eserlerinin başında yaptığı bölümlenmede kitabın ilk bölümü olarak ele aldığı umur-ı âmme bunlarla sınırlıdır.

İbn Sînâ'nın -zikredilen ifadelerinde görüldüğü üzere- varlığın türleri gibi olduğunu söylediği yüksek cinsler olan kategorileri ise Râzî kitabının ikinci kısmı olan mümkünler kısmında ele almış ve onları umur-u amme kapsamına almamıştır. Bunların yüksek cinsler olduğuna ilişkin soruşturmasını her birinin cins olup olmadığı, yüksek cins olup olmadığı, yüksek cinslerin on'dan fazla olmadığı ve bunların türlere ayrılmasının keyfiyeti başlıklarında ele alan Râzî söz konusu meseleye dair İbn Sînâ'nın iddialarını dile getirmiş ve sorulan sorulara yine filozofun verdiği cevaplara değinmiştir. Buna göre kategorilerin on ile sınırlandırılması hususunun zayıflığı filozof tarafından da itiraf edilmiş bununla birlikte buna ilişkin tavrını sürdürmüştür. Râzî nokta, birlik, hareket, vücut, şeyiyye gibi kavramların söz konusu yüksek cinslerin dışında kaldığını söyleyenler karşısında filozofun farklı tavırlarını aktardıktan sonra onun bu kavramların söz konusu kategorilerin dışında kalmasının mümkün olduğunu ancak bunun kategorilerin on ile sınırlandırılmasına hâlel getirmeyeceğini, çünkü onların dışarıda kalması durumunda yüksek cins ve cins olmayıp tür ve fert sayılacaklarını söylediğini aktarır.⁵⁷¹ Râzî mümkünlerin kısımlarını cevher ve arazlara hasrettiğini söylediği İbn Sînâ'ya bu konuda katılır, ancak dört başlık altında yapılan bütün bu soruşturmada meselenin umur-ı âmme ve metafizikle olan ilgisine değinilmez ve söz konusu meselelerin doğal olarak

⁵⁷⁰ Razi, Mebahis, c. 1, s.90-91; Razi, Mülâhhas, c.2, s.8: Râzî Mülâhhas'ta başta umur-ı âmmeyi sayarken mahiyeti zikretmemiş, ancak konu sıralaması Mebahis'te olduğu gibi vücuttan sonra gelmiştir.

⁵⁷¹ Razi, Mebahis, c. I, s. 273-274.

fizik kısmında ele alındığı izlenimi elde edilir. Kategoriler yanında illet ile malül de İbn Sînâ'nın ve kendisinden sonra gelen çoğu kelamcının aksine umur-ı âmme kapsamında metafizikte değil fizikte ele aldığı kavramlardandır.⁵⁷² Bu meyanda Râzî etki kategorisinin illetin bir şeyde tesirden ibaret olması, edilgi kategorisinin de hareket anlamında olması sebebiyle dördüncü kısımda illet ve malülün hükümlerini, beşinci kısımda ise hareketin kısımlarını ele aldığını ifade etmektedir.⁵⁷³

Mûlahhas'ta ise konu İbn Sînâ ve ona sorulan sorulardan arındırılarak Râzî'nin tavrının ön plana çıktığı son derece kısa bir bölümde ele alınır. Kategorilerin cins olmaları dışındaki özelliklerini sayarak bunları ispat etmenin son derece zor (müteazzir) olduğundan bahseden Râzî, aynı şekilde kategorilerin on olduğuna ilişkin kati bir delilin olmadığını, başkasını bulamadığımız için böyle bir sınırlamaya gittiğimizi söyler. Burada dile getirdiği şüphe, nokta, hareket, vücut ve şey'iyyenin bu kategorilere dahil olmadığı şeklinde *Mebahis*'te dile getirdiğidir ve çözümü ise basitçe onların cins olduğunu ispat edemediğimiz sürece cinslerin on olduğu hususundaki görüşümüzün yanlış olmayacağıdır.⁵⁷⁴ Dört husustaki soruşturma son derece özet olarak Râzî'nin kabullerini bu şekilde yansıtmakta ve yine meselenin metafizik yahut umur-ı âmmeye ilişkin herhangi bir yönüne rastlanılmamaktadır. Sebebi hususunda ise cevher ve arazın fizik bölümünde ele alınmasıyla birlikte İbn Sînâ'da varlığın türleri konumunda olan söz konusu kategorilerin nesnenin bulunuşunun metafiziksel boyutlarının elimine edilmesine giden yolun zeminini oluşturduğu söylenebilir. Nitekim illet ve malülün Râzî tarafından umur-ı âmmeye dahil edilmemesiyle birlikte düşünüldüğünde bu tavrın nesnenin duyuya konu olan özellikleriyle birlikte ele alınmasının da temelinde yer aldığı söylenmelidir.

Peki Râzî bu kavramların varlığa ilişkin konumu hususunda İbn Sînâ ile hemfikir midir? O zorunluluk, imkan, kıdem ve hudus gibi umur-ı âmmeden olan kavramların alemin kıdemi görüşüne yol açabilme ihtimali

⁵⁷² Eşref Altaş, Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi, İstanbul: İz yayıncılık, 2009, s.317.

⁵⁷³ Razi, *Mebahis*, c. 1, s. 92, *Mûlahhas*, c. 2, s. 26.

⁵⁷⁴ Razi, *Mûlahhas*, c.II, s.131-134.

ve Zorunlu varlığın basitliğine getirebileceği hâle sebebiyle İbn Sînâ gibi vücudî/sübûtî değil aklî itibarlar olup ademî olduklarını kabul etmektedir.

Umur-ı âmmeden vücut kavramı hakkında Râzî kendisiyle iki ayrı anlam kastedilen vücutun her iki anlamda da sübutî olduğunun söylenemeyeceği görüşündedir. Buna göre şayet vücutla şeyin vücudunda başka bir şeye dayanmaması kastediliyorsa bu durumda vücutun ademî olduğunda kuşku yoktur. Bununla o şeyin zatından dolayı vücudu hak ettiği kastediliyorsa bunun da sübuti olması mümkün değildir. Bunun ilk gerekçesi vücutun sabit olması durumunda teselsül problemiyle karşılaşılacak olmasıdır. Çünkü o sübutu noktasında diğer mevcutlarla eşit olacak mahiyetinde ise onlardan başka olacaktır. Ortak olunan ayrı olunan başkadır. Dolayısıyla vücudu mahiyetinden başka olacaktır. Sonra onun mahiyeti kendi olması bakımından bu vücutta layık olmazsa kendi olmaklığı bakımından yok olacaktır. Bu durumda da vacibin kendi olması bakımından yok olması mümkün olacaktır. Ancak mahiyeti kendi olmaklığı bakımından bu vücutta layık olursa, mahiyetin vücutta layık olması ona ilave bir durum olacağı için teselsül olacak yahut ilave olmazsa vücut sübutî olmayacaktır.⁵⁷⁵ Râzî bu delillendirmeye vücutun sübutî olmadığını ortaya koymuş bulunmaktadır. Haddi zatında imkanın aklî itibar olup ademî kabul edilmesinin yukarıda zikredilen dışında bir diğer sebebi İbn Sînâ'nın mec'ûl olmayan mahiyet görüşü ile Mutezile'nin madumun şeyliği teorisidir. Buna göre her iki teori de müessirin tesirine kapalı olan bir mahiyet teorisi ortaya koymuş, yani müessirin eserinin mahiyet olmadığını ileri sürmüş, failin eserinin hariçte mahiyetin sübutu ve hariçte Vucûdla ittisafı şeklindeki iddiaları problemin kaynağı olmuştur. Bunun çözümü ise müessirin tesirinin mutlak olmasıdır, yani müessirin tesirinin sadece mahiyetin varlıkla muttasıf kılınması değil, müessirin eserinin mahiyetin kendisi olması, bu açıdan kendisinden sâdır olmasıdır.⁵⁷⁶ Bu sebeple de imkanın itibari olması ve Tanrı'nın mahiyetleri yaratmış olması gerekir.⁵⁷⁷

⁵⁷⁵ Razi, Mülâhhas, c.II, S.91-92.

⁵⁷⁶ Tehanevi, Keşşaf, s.686, 687.

⁵⁷⁷ Türker, Ömer, İci, s.312-313. Altaş, Eşref, "Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî'nin Tercihleri", **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kadi Beyzâvî**, Müstakim Arıcı (ed.), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, s.193-194.

İmkânı vücudî kabul etmeyen Râzî bu hükmün hem genel imkan hem de özel imkan açısından geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bunun sebebi böyle bir durumun teselsüle sonuçlanmasıdır. Bu durum ise mahiyetin vücudunun imkanının onun meydana gelmesinden önce meydana gelmek durumunda olmasından kaynaklanır. İmkânı vücudî kabul etmeyen Râzî'nin temel gerekçesi bu durumda nitelenen-niteleyen ilişkisi gereği nitelenenin öncesinde var olmasının gerekmesidir. Bu sebeple mahiyet nitelenen olduğuna göre onun kendisini niteleyen imkandan önce gelmesi gerekecektir. Bu ise kabul edilebilir değildir. Yine mahiyetlerin var olmadan önce bir tür sübutlarının bulunduğu kabul edilmediği durumda mahiyetin var olmadan önce bir müessirin etkisine ihtiyaç duymasından dolayı şayet ihtiyacın ilkesi imkansa mahiyetin imkanla nitelenmesi gerekecek ve imkanın sübuti olması durumunda da mahiyetlerin var olmadan önce bir tür sübutlarının olması gerekecektir. Bu da aynı şekilde kabul edilebilir değildir. Akıl ise hariçte şeyin imkanının vücuduna değil vücudunun imkanına hükmetmektedir. Ayrıca imkan vücud ile mahiyet arasında özel bir nispet olduğu için sübutî olması durumunda iki görelî durumun vücudundan sonra ancak sabit olabilecektir, bu durumda da şeyin vücudunun imkanının onun vücudundan sonra gelmesi sorunu ortaya çıkacaktır.⁵⁷⁸ Bu sorun ancak imkanın aklî bir itibar olarak ademî kabul edildiği durumda çözülür, çünkü imkan ademî kabul edildiğinde mahiyetin var olmadan önce bir tür sübutunun bulunması gerekmecektir.

Râzî umur-ı âmmeden olan teşahhusun ya da taayyünün diğer umur-ı âmme kavramları gibi itibarî olmadığını onun vücudî olduğunu ifade etmiştir.⁵⁷⁹ Birlik hususunu bir şeyin birliğinin onun taayyün etmiş zatından ibaret olduğunu söyleyerek taayyünle irtibatlı olarak ele alan Râzî, bunun sebebinin birliğin belirlenmiş bir zata ilave sıfat olması durumunda teselsüle varacak bir durumun ortaya çıkması olduğunu ifade eder. Bu durumda her şeyin birliği onun teşahhus ve taayyün etmiş zatından ibaret olmalıdır.

⁵⁷⁸ Razi, Mebahis, c.1, s. 212-214. Mülâhhas, c.II. s.94, 95,96.

⁵⁷⁹ Vücudî olmakla bir kavramın hariçte tek başına bir hüviyetinin olmamasının yanı sıra dışarıda nesneyle kaim olması, ancak bu kaim olmaklığın onun bir parçası gibi olmayan arazlar gibi yahut mahalle hulul etmek suretiyle onu belirginleştiren bir cevher gibi olmaması ancak o nesneyle kaim olduğunda, o nitelikten ikinci bir türetmeyle onun bütün nesnelerde olduğunu söylememize neden olacak bir durumu kastederiz. Ademî ise onun mukabilidir.

Dolayısıyla bir şeyin birliğinin ortadan kalkması da zatının ortadan kalkması anlamına gelecektir. Buna göre bir cisim kendinde birdir, ancak iki olduğunda o şeyin iki olduğundan değil o şeyin zatının ortadan kalktığından ve yerine iki zatın geldiğinin söylenmesi gerekir.⁵⁸⁰ Dolayısıyla Râzî'nin tıpkı varlık gibi mahiyetin ne kendisi, ne kurucu unsurlarından biri olmadığını onun haricinde bulunduğunu düşündüğü⁵⁸¹ ve araz olduğunu tespit ettiği⁵⁸² birliği vücudî/subutî kabul ettiğini ve aklî itibarlardan biri olan taayyünle irtibatlandırarak bir şeyin birliğinin onun taayyün etmiş hali olduğunu ifade ettiğini görüyoruz.

Böylece Râzî'nin umur-ı âmme kavramlarının aklî itibarlar⁵⁸³ olup ikinci bir soruşturma ile vücudî-ademî miyarıyla değerlendirildiği sonucuna varabiliriz. Umur-ı âmme kavramlarının ilki olan vücud hakkındaki görüşlerini ise varlığın teşkikine dair İbn Sînâ ve Râzî'nin yorumlarına yer verdikten sonra değineceğiz.

2.2. Varlığın Teşkiki:

Filozof varlık ve birlik kavramları başta olmak üzere felsefî kavramları yükleme teorisi çerçevesinde ele almış ve eşit anlamlı terimler (mütevâtî)⁵⁸⁴, eşsesli terimler (müşterek-müttefîk)⁵⁸⁵, dereceli anlamdaş terimler (müşekkek)⁵⁸⁶ ve müteşabih, müttefîk terimler⁵⁸⁷ şeklinde yaptığı sınıflamada söz konusu felsefî

⁵⁸⁰ Râzî, Metalib, c.6, s.67.

⁵⁸¹ Râzî, Mülâhhas, c.II, s.68.

⁵⁸² Râzî, Mebahis, c.1, s.176. Bu noktada Râzî'nin sıfattan ne kastettiğini ifade eder. O, bir şeyin sıfatının mahiyete dahil olmadığını, heyula ve surette olduğu gibi mahallinin onunla kurulduğu bir şey olmadığını ve bulunduğu mahalden intikal etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

⁵⁸³ Râzî, Nihayetü'l-Ukûl'da zamanın parçalarının yenilenmesi ve Tanrı'nın failliği gibi hususların aklî itibarlar olduğunu söyleyenlere karşı, bununla kasıtları bunların kendiliklerinde müstakil zatlar olmayıp akılda ve hariçte ancak başkasına tabi olarak bulunan sıfatlar ve hükümler olduğunu kastetmeleri durumunda bunun kabul edilebileceğini söylemekte, aklî itibardan ne kastettiğini de böylece ortaya koymuş bulunmaktadır. Nihayetü'l-Ukûl, c.1, s.403.

⁵⁸⁴ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.14, s.8.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.15,16,17, s.9. Janos İbn Sînâ'nın eşsesli terimleri nasıl kullandığına dair bir tasnif yapmıştır. Buna göre *Kitabu'l-Hudud*'da İbn Sînâ akıl ve suret gibi terimlerin eşsesli olduğunu ifade eder. Filozofun eşsesli olarak kullandığı diğer terimler kuvve, tabîa, nefis ve mümkündür. Hem eşsesli hem müşekkek kullandığı terimler suret, hareket, cevher ve imkandır. Kemal terimi *es-Semâu't-Tabîr*'de yine müşekkek terimler için kullanılmıştır. Mahiyet terimi eşsesli olarak kullanılmış, cins, tür ve tikel bireye uygulanmıştır. Eşsesliliğin izafî ve bağlamsal kullanımı için verilen örnek Kategoriler'de geçen "el-mevcud fî şey" kullanımıdır. Söz konusu kullanım bazı şeylere tevatu, bazılarına teşkik, bazılarına ise benzerlikle yüklenmiştir. Janos, Modulation, s.53.

⁵⁸⁶ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.18. Farabî ve İbn Sînâ kullanımına özgü bir sınıf gibi görünür. Batı dillerinde amphibulous, ambiguous, analogical ve modulated gibi farklı terimlerle ifade edilir.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, Kategoriler, pp. 19. İbn Sînâ'nın eserlerinde bu terimler azdır.

terimlerin müşekkek terimler sınıfında olduğunu ifade etmiştir. İbn Sînâ'nın müşekkek terimlerin eşsesli mi yoksa eşit anlamlı mı olduğu konusunda ne düşündüğüne dair tartışmalar bulunmaktadır.⁵⁸⁸

Bu meseleyi incelemek için öncelikle müşekkek terimlerin özelliklerini ele alabiliriz. Buna göre müşekkek bir terimin özellikleri (i) yüklendikleri konuya eşit olarak yüklenmemeleri (ii) tek bir kapsayıcı anlama nispet edilmeleri (iii) bu anlama nispetle birbirlerine bağlı olsalar da aralarında farklılıklar bulunan alt-anamlara sahip olmaları⁵⁸⁹ şeklinde zikredilebilir. Müşekkek terimlerin bu özellikleri onların ne salt eşsesli ne de salt eş anlamlı olmasına izin vermeyen özelliklerdir. Salt eşsesli olamazlar, çünkü salt eşsesli bir terimde her ne kadar tek bir isim bulunsa, anlamlar farklı olsa da hepsini kapsayıcı bir anlam ve derecelilik bulunmamaktadır.⁵⁹⁰ Salt eşit anlamlı da olamazlar, çünkü mütevatı terimlerin anlamları konularına eşit olarak yüklenirler ve tek bir anlama nispetle de olsa aralarında farklılıklar bulunan anlam derecelerine sahip olmazlar.⁵⁹¹ Dolayısıyla mutlak eşseslilik ile mutlak eşit anlamlılık arasında bulunurlar.⁵⁹² Bu noktada filozofun *Kategoriler* isimli eserindeki eşseslileri *anlam* miyarına göre yaptığı sınıflandırmadaki ilk sınıf dikkatimizi çekmektedir. Buna göre, söz konusu eşsesli sınıf filozof tarafından “başka yönlerden farklılaşsa bile kendinde aynıdır”⁵⁹³ şeklinde tavsif edilmektedir. Dolayısıyla eşsesli terimlerin sınıflarının manada aynı olmayan fakat bir tür benzerlik olan ile manada aynı olmayıp benzerlik de olmayan sınıfları açısından müşekkek terimler eşsesli olarak isimlendirilemezlerse de zikrettiğimiz sınıf açısından aynı zamanda müşekkek olarak nitelendirilebilir görünmektedirler. İşte söz konusu eşsesli sınıfa İbn Sînâ'nın verdiği örnek “varlık” anlamıdır. Buna göre -varlık anlamının zihinde ilk olarak şekillenen anlamlardan olması anlamında evvelî olduğunu⁵⁹⁴ unutmayarak- söz konusu anlam öncelik ve sonralık yoluyla önce cevhere sonra araza söylenmekte, hatta cevher ve arazlar içerisinde bile öncelik ve sonralık açısından farklılıklar bulunabilmektedir.

⁵⁸⁸ Damien Janos. Alexander Treiger gibi teşkikin eşit anlamlılık üzerinden olduğunu ileri sürenlere Janos'un verdiği cevap eserlerine bakıldığında filozofun hiçbir zaman eşit anlamlılıkla teşkiki yanyana kullanmamış oluşudur. Kitabı'l-Cedel'deki pasaj özelinde.

⁵⁸⁹ Damien Janos, *Modulation*, s. 41. Birlik kavramı da bunlardan biridir, birlik kavramının ortak olduğu anlam “bölünmezlik”tir, ancak alt anlamlarda farklılaşmalar olabilir.

⁵⁹⁰ Filozof Dânişnâme-i Alâî'de vücudun kategorilere salt eşseslilikle yüklendiğini söylemenin yanlış olduğunu doğru olanın teşkikle söylenmesi olduğunu ifade eder.

⁵⁹¹ İbn Sînâ, *Kategoriler*, pp. 23, s.14.

⁵⁹² Bu görüş, Farabi ve öğrencisi Yahya b. Adi'de görünmektedir.

⁵⁹³ İbn Sina, *Kategoriler*, pp. 15. “immâ en yekûne'l-ma'nâ fihâ vâhiden fî nefsihî ve in ihtelefe min cihetin uhrâ”.

⁵⁹⁴ İbn Sînâ, *Metafizik*, pp.35, s.15.

İkinci olarak daha layıklık ve uygunluk açısından farklı derecelerde söylenmektedir. Bunun sebebi varlığın bazı şeylerin zatı sebebiyle olmasından dolayı varlığa, varlığı başkası sebebiyle olanlardan daha layık olmasıdır.⁵⁹⁵ Böylece İbn Sînâ açısından bir müşekkeke terim olan varlık anlamının eşsesli olup eşsesli sınıflar içerisinde de anlamı aynı olup nesnelerde farklı derecelerde bulunan terimler sınıfından olduğunu tespit etmiş olduk.

“Mevcut” kavramının tek bir anlama sahip olması açısından cinse benzese de altında türlerin bulunduğu bir cins olmadığını teşvik ilkesi temelinde açıklayan filozof, onun bu sebeple de altındakilere eşitlikle söylenmediğini öncelik ve sonralıkla yüklenen eşsesli (ma‘na müttefik) bir anlam olduğunu ifade eder. Eşit olarak yüklenemeyen söz konusu varlık anlamı filozofun “mevcut, önce cevherden ibaret mahiyet, ardından cevherin ardından gelenlere aittir” şeklindeki ifadesinde görüldüğü üzere kendisine yüklendiği şeylere dereceli olarak yüklenmektedir. Cins olarak yüklenememesi yanında asıl sebep haddi zatında varlık-mahiyet ayrımıdır. Yani varlığın mahiyetin tanımına dahil olmaması, dolayısıyla mevcut olandan tamamen ayrı olmasıdır. Şayet varlık mahiyetten ayrı olmasaydı da bu kez mahiyetin tanımına dahil olan varlık aynı anlama sahip olmayacak ve bu durumda da varlık salt eşsesli bir anlam haline gelecek, bu da her bir mevcutta farklı bir anlamla bulunmasını gerektirecekti. Peki varlık olması bakımından varlık anlamının nesnelere eşit yüklenmemesinin kapsamına güçlülük, zayıflık, daha azı yahut daha çoğu kabul etme gibi manalar dahil midir? İbn Sînâ bu anlamların varlığın müşekkekekliliği kapsamında olmadığını açık bir şekilde dile getirmek suretiyle yukarıda ifade edilen cihetlere hasretmiştir:

“Sonra varlık olması bakımından varlık, güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmaz, daha azı ve daha eksiki kabul etmez. Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde farklılaşır. Bu hükümler şunlardır: Öncelik-sonralık, istigna-ihtiyaç ve zorunluluk-imkan. Öncelik ve sonralığa gelince, öğrendiğin gibi varlık, ilk olarak illete, ikinci olarak da malule aittir. İstigna ve ihtiyaca gelince; öğrendiğin gibi illet, varlıkta malûle ihtiyaç duymaz, aksine illet zatı gereği veya başka bir illet nedeniyle mevcut olur. Bu anlam, her ne kadar değerlendirme (itibar) bakımından farklılaşsa da birinci anlama yakındır. Zorunluluk ve imkana gelince; biz biliyoruz ki illet, malûl olan her şeyin illeti olunca bütün malûllerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. Eğer illet, herhangi bir malûlün illeti ise malûl nasıl olursa olsun illetin o malûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür.”⁵⁹⁶

Filozof teşkiki mutlak olup olmaması miyarına göre de değerlendirmiş ve varlık kavramına atıfta bulunarak böyle bir teşkikin mutlak olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada artık bir tür eşsesli bir kavram olduğunu tespit ettiğimiz varlık anlamının

⁵⁹⁵ İbn Sînâ, Kategoriler, pp. 16, s.9.

⁵⁹⁶ İbn Sînâ, Metafizik, pp.565, s. 22, ayrıca bkz. İbn Sînâ, Mübahasat, pp.815, s.286.

bu kez teşkiki anlamda bir eşesli olduğunu nihai olarak tespit etmek için filozofun teşkik tanımına başvurabiliriz: “Lafızdan anlaşılan anlam soyutlandığı takdirde bir olan, ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayana gelince, buna bazen ‘dereceli anlamdaş’ isim denir, bazen de başka bir isim verilir”.⁵⁹⁷ Dolayısıyla varlık kavramı hem filozofun tarifiyle “başka yönlerden farklılaşsa bile kendinde aynı”⁵⁹⁸ olan eşesli terimler sınıfından, hem de “soyutlandığı takdirde anlamda bir olan ama o lafızda ortak şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan”⁵⁹⁹ anlamında müşekkek terimler sınıfındandır. Söz konusu eşesli sınıf modern araştırmacılar tarafından ılımlı ya da zayıf⁶⁰⁰ olarak nitelendirilirken, teşkikin *varlıkta* tebellür eden bu anlamı filozof tarafından zikredildiği gibi *mutlak* olarak nitelendirilmiştir. Teşkikin uygulama alanı ise mahiyet ve mukavvimlerine uygulanan tevatu ya da eşit anlamlılığın dışında varlık ve birlik gibi mahiyetin lazımları yani onun tamamen dışında bulunanlardır.

Varlık anlamının filozof tarafından bu şekilde kullanılması Bertolacci’nin yorumunu da dikkate aldığımızda metafizik biliminin birliğinin temin edilmesiyle⁶⁰¹ sonuçlanmış olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles Yahya b. Adî’nin de ifade ettiği gibi varlığı her şeyde bulunan bir doğa olarak kabul etmiş, onu şeylerden bağımsızlaştırmamıştı.⁶⁰²

Ancak İbn Sînâ sonrası dönemde vücudun şeylere nasıl yüklendiği konusu ihtilafa konu olmuş, eşit anlamlı olarak yüklenip mahiyetin lazımı olduğu düşüncesi Râzî ve Hillî tarafından, ılımlı eşesli müşekkek bir kavram olduğu ise Tûsî ve Behmenyar tarafından savunulmuştur.⁶⁰³

Râzî varlığın mahiyetlere nasıl yüklem olacağı konusunda başta el-İşare isimli erken dönem eseri olmak üzere çeşitli eserlerinde tevakkuf etmiş, *Muhassal* isimli eserinde eşesli olarak⁶⁰⁴ diğer eserlerinde ise manevî ortaklıkla yüklendiğini ifade

⁵⁹⁷ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.18, s.10.

⁵⁹⁸ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.15.

⁵⁹⁹ İbn Sînâ, Kategoriler, pp.18.

⁶⁰⁰ Damien Janos, Avicenna on Equivocity and Modulation, s. 21. Bu minvalde yine filozofun güçlü ve mutlak eşeslileri felsefi olarak kullanmadığı, ancak zayıf ya da ılımlı eşeslileri felsefi olarak kullandığı tespiti önemlidir.

⁶⁰¹ Bertolacci, Amos, **Islamic Philosophy Theology and Science Texts and Studies**, Daiber, Hans (Ed.). Leiden-Boston: Brill, 2006, s.379

⁶⁰² Olga Lizzini, “Wucud-Mawgud/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, **Quaestio**, Vol.3 (2003), s. 5.

⁶⁰³ Damien Janos, “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the Asma Mushakkika (and tashkik al-wujud)”, **Oriens**, Vol.50, Nu.1-2 (2021), s. 32.

⁶⁰⁴ Razi, Muhassal, çev. Eşref Altaş, s. 64.

etmiştir. Râzî meseleyi varlığın anlam ortaklığına sahip olduğunu düşündüğü eserlerinde zorunlu varlık ile mümkün varlık için kullanılan varlık nitelemesinin lafız ortaklığına mı yoksa anlamsal ortaklığa mı sahip olduğunu sorgulama konusu yaparak ele alır. Buna göre varlık, zorunlu varlık ile mümkün varlık arasında anlam ortaklığına sahiptir. Bu noktadan sonra soru konusu yapılacak olan şey ise bu anlamın zorunlu varlık hakkında nasıl kullanılacağıdır. Burada da iki seçenek bulunmaktadır. Bu anlam ya zorunlu varlığın mahiyetine bitişik olup onun sıfatı olacak ya da kendiyle kaim bir anlam olacaktır. Mesele bu şekilde ortaya konulduktan sonra söylenecek şey meselenin bu iki veçhesine dair aklî olarak ancak üç seçenek ortaya konulabileceğidir: (i) Zorunlu ve mümkün varlığa söylenen mevcut lafzı lafzî ortaklıkla söylenir. (ii) Söz konusu varlık lafzı anlamsal ortaklıkla kullanılır. Bu kabul edildiğinde ise ikinci bir soru sorulması gerekir. Varlık mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu Varlık'ın da mahiyetine eklenmiş midir? Bu noktadaki bir görüş, zorunlu varlığın mahza varlık olmasıdır. Dolayısıyla onun varlığı herhangi bir mahiyete ilişmez, çünkü Zorunlu Varlık'ın bir mahiyeti yoktur. O kendiyle kaim bir varlıktır. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı hakikatinin aynıdır. (iii) Varlığın anlamsal ortaklıkla zorunlu ve mümkün varlıklara yüklendiği kabul edildiğinde ikinci soruya verilecek bir diğer cevap, varlığın Tanrı'nın hakiki bir sıfatı ve mahiyetinin niteliği olmasıdır. (sıfetun min sıfâtî hakikatillahi Teâlâ ve na'tun min nu'ûti mâhiyyetihi) Dolayısıyla Allah'ın varlığı mahiyetinden başkadır. Birinci görüşün sahipleri Ebü'l-Hüseyin el-Basrî gibi kelimcilerin de içinde bulunduğu büyük bir gurupken, ikinci görüş İbn Sînâ'nın bütün kitaplarında tercih ettiği görüştür, üçüncü görüş ise kelimcilerden büyük bir grubun görüşü olup Râzî'nin "çoğu kitabımızda" (fî ekseri kutibinâ) diyerek kendisinin de nihai olarak bu görüşte karar kıldığını dile getirdiği görüştür.

Râzî, her bir görüşü kendi içinde değerlendirerek doğru olmadığına dair deliller getirir. Buna göre; birinci görüş, yani varlığın eşsesli olduğuna ilişkin görüş, varlığa ilişkin yapılan incelemelerle reddedilmiştir. Bu görüşe karşı on delil getirilmiştir: (i) Varlığın mukabilinin yokluk, yokluğun mukabilinin varlık olduğu apaçık bir şekilde bilinen bir şeydir. Şayet bu apaçıkça söz konusu karışıklığın doğru olmasının mümkün olabilmesi için her ikisinin de tek anlam olması gerekir. Yani yokluk tek bir anlam olduğuna göre varlığın da tek bir anlam (mefhûmen vâhiden) olması gerekir. (ii) Varlık önce zorunlu ve mümkün sonra mümkün cevher ve araza

bölündüğüne göre varlığın bütün bölümler arasında ortak olması gerekir. (iii) Onun mevcut olmasına inanç, vacip, mümkün, cevher veya araz olduğuna olan inanç ile çelişmez, dolayısıyla bir şeyin mevcut olmasından anlaşılan anlamın hepsi arasında ortak olması gerekir. (iv) Bir şeyin mevcut olmasının anlamı ya itibarda meydana gelmiş olması (muhasal fi'l-itibar) veya dışta gerçekleşmiş olması (muhasal fi'l-ayan) demektir. Ancak bu anlamın itibarda meydana gelen zorunlu ya da mümkün ile ayanda meydana gelen kara ve ak arasında değişmesi mümkün değildir. Buna başka bir örnek hacimlilik. Yer kaplama ve yönlerde uzanım olarak anlaşılan hacimlilik tek bir mana olduğu için şeyin seyrek, yoğun ya da sıcak ve soğuk olması bu mananın ortak olmasına hâlel getirmeyecektir. İşte tıpkı bunun gibi aklın bediyesi husul ve tahakkuk mefhumlarının da hakikatlerin değişmesiyle değişmeyen tek bir şey olduğu hususunda hüküm verir. (kemâ enne bedîhetu'l-aklî hâkimetun bi enne'l-mefhûm mine'l-hacmiyye emrun vâhidun, fe kezâlike bienne'l-mefhûm mine'l-husûl ve't-tahakkuk emrun vâhidun lâ yehtelifu bi ihtilâfi'l-hakâik) (v) İşte aklın söz konusu bu apaçıklığı, bir şairin şiirinde kafiye yapmak maksadıyla vücut, sübut, husul ve tahakkuk kelimelerini kullandığında, eşsesli olan ayn kelimesinin aksine, eşsesli olmadığına ve hepsinde tek bir anlam olduğuna hükmeder. (bi enne'l-ma'nâ'l-husûl ve'l-vücûd ve't-tahakkuk ma'nâ vahidin fi'l-küll) (vi) Akıllara müracaat edilip aklın fitratına ve bediyesine baktığımızda husul ve vücut manalarının kendilerinden daha iyi bilinen bir şey bulamayız. Bu da söz konusu kavramların tek bir manada olduğunu gösterir. Şayet husulün anlamı yerine göre değişseydi, tek bir mana olmaz ve dolayısıyla mutlak bir husul manasından söz edemez, *husul* ve *vücut* olarak isimlendirilen her bir anlamın özel tarifine ihtiyaç duyardık. (vii) Karalık ve beyazlık örneğinde olduğu gibi zorunlu varlık ve mümkün varlık birbirinden herhangi bir ilaveye ihtiyaç duymaksızın ayrılmaz. Halbuki iki varlık arasında farklılık olsaydı aklın bediyesinin ikisinin birbirinden ayrışması gerektiğine hükmetmesi gerekirdi. Ancak kayıtlarını zorunlu ve mümkün olarak koymadığımız sürece varlık olmak bakımından varlığın tek bir anlam olması dolayısıyla bunlar birbirinden ayrılmaz. (viii) Ayanda (dışta) mütehakkık bir mevcut olmanın tek bir anlam olması (min kevnihî mevcuden mütehakkıkan

fi'l-'ayân emrun vâhidun müşterekun fihi beyne külli'l-akşam) bu kez alemin hadis olması üzerinden ele alınır. Alem muhdes ise akıl onun var eden bir mevcuda ihtiyacı olduğu hükmünü verir, sonra bu var edenin kadim mi hadis mi olduğu, kadimse zatı sebebiyle mi yoksa illeti sebebiyle mi vacip olduğu, onun cisim mi cisme hulul eden mi veya ne cisim ne de cisme hulul eden mi olduğu soruşturulur. Bu soruların cevabı nasıl verilirse verilsin alemin sabit değişmeyen onu var kılacak bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu ve tüm bunlar da başta söylediğimiz dışta tahakkuk etmiş bir mevcuttan anlaşılanın tüm bu bölümlemelerde ortak tek bir şey olduğunu gösterir. (ix) Aklın bedihesi zatı itibariyle zorunlu varlıktan anlaşılanın zatı itibariyle mümkün varlıktan anlaşılan ile çelişik olduğuna hükmeder. Yine hacimli ve yer kaplayan olması ile mücerred mevcut olması da çelişiktir. Tüm bunlar çelişik olmasına rağmen sarih akıl onun ayanda mevcut ve muhassal olmasından anlaşılan şeyin bu itibarlardan herhangi biriyle çelişmediğini gösterir. Dolayısıyla tüm bu itibarlarla birlikte olsa da onlardan başka bir anlamdır ve bu onun hem mevcut hem bir olmasının bu itibarlarla değişmediğini gösterir. (x) “Vucûd bütün mevcutlar arasında ortak değildir” desek bu hüküm bile varlığın “varlık olması bakımından varlık” olması şartıyla verilebilir. Dolayısıyla böyle bir sözü söyleyebilmenin şartının varlığın ortak anlamda kullanılması olduğu ortaya çıkar.⁶⁰⁵

Varlığın müşterek olduğuna dair hükmü ispatlamak ve eşsesli olduğuna dair birinci görüşü çürütmek için yapılan bu soruşturma, “Allah’ın hakikatinin mahiyetlerden hiçbirine ilişmemesi şartıyla bu vücud olduğu” hükmüyle ilgili filozofların görüşünün ele alınması ve delillerinin çürütülmesiyle devam eder. Bu noktada varlığın mevcutlar arasında anlamsal bir ortaklığa sahip olduğu ispat edilmiş oldu. Filozoflara yönelttiği eleştirilerle kendi konumunu nasıl tahkim ettiğine ilişkin hususlar varlık başlığı altında ele alınacaktır.

“Râzî vücudun zorunlu ve mümkün varlık arasındaki bu anlamsal ortaklığın kendilerine teşkikle mi yoksa tevatu ile mi yüklendiğini düşünüyordu?” sorusunu sorarak tüm bu tartışmaların getirdiği yerde

⁶⁰⁵ Metalib, c.1, s.290-294.

bölümün asıl sorusuna Râzî'nin verdiği cevapları zikrederek bu bölümü sonlandırabiliriz. Râzî bu konuda İbn Sînâ'nın Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımını benimsememesini eleştirerek kendi konumunu ortaya koymaktadır. O öncelikle İbn Sînâ'nın söz konusu anlamsal ortaklığı kabul etmesine rağmen nasıl olup da zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı yapmadığını sormaktadır. Ancak mesele İbn Sînâ'nın teşvik düşüncesidir ve zikrettiğimiz gibi varlığın her bir mevcuda dereceli olarak yüklenmesi zorunlu varlıkta varlık-mahiyet ayrımı olmamasının da gerekçesi durumundadır. Râzî ise şeyler arasında bir kez anlamsal ortaklığın bulunduğu kabul edilmesinin iki şey arasındaki temel noktalarda ortaklığı gerektireceğini düşünmektedir. Bu sebeple kendisi hem zorunlu hem de mümkün varlıkta varlığın anlamsal ortaklığına binaen varlık-mahiyet ayrımı yapmaktadır.⁶⁰⁶ Dolayısıyla her bir mevcudun varlıktan aldığı payın eşit olduğunu düşünmekte, dolayısıyla varlığın şeylere teşkiki olarak yüklenmesi gerekmediğine işaret etmektedir.

Râzî'nin bu iddiasını Tanrı'da varlığın mahiyete ilave olması gerektiğine dair delillerin tümüne ilişkin soruşturmayı sonraki bölümlere bırakarak bunların içinden bu meseleyle ilgili bir delili üzerinden ele almaya çalışalım. Buna göre varlık dışında hakikati olmayan bir şey farz etmek apaçık akıl gereği imkansızdır. Dolayısıyla akıl dışta önce bir mahiyet farz eder sonra onun dışta var olduğuna ilişkin hüküm verir. Râzî bu delili serdederken mahiyetsiz bir şeyin olamayacağı bağlamında filozofların varlığı *dışta oluşun kendisi* (el-vücûd hüve nefsü'l-kevn fi'l 'ayân) anlamında kullanıp *dışta oluşun kendisiyle meydana geldiği şey* (lâ mâ bihi yahsulü'l-kevn fi'l-'ayân) anlamında kullanmadıklarını hatırlatır. Buna göre akılda böyle bir anlamın yerleşmesi ve belirginleşmesi için (tekarrur) aklın

⁶⁰⁶ Wisnovsky, İbn Sînâ'yı takiben Cüveynî ve Maturidi Pezdevî gibi sünî kelamcılarının İbn Sînâ metafiziğinin mantık ve psikoloji gibi temel unsurlarını rakiplerine karşı kendi doktrinlerini güçlendirmek için kullandıklarını ifade etmektedir. Buna göre örneğin 'Zorunlu Varlık' doktrini Sünniler tarafından Mutezile'nin teorisine karşı ilahi sıfat teorilerini güçlendirmek için kullanıldı. Bir yüzyıl sonra Râzî İbn Sînâ ontolojisinin unsurlarını özellikle de varlık-mahiyet ayrımını bir uyuma kavuşturarak özellikle Yeni Eşariliğin Yeni mutezile'nin takipçilerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basri'ye karşı kullandı. Ebu'l-Hüseyn el-Basri ise ontolojik görüşlerinde Eşari'ye erken Mutezile'den daha yakındır. İlginç bir şekilde Sünnilerin İbn Sînâ'nın görüşlerini uyumlulaştırma çabaları daha sonra onların söz konusu görüşlerin gerçekten İbn Sînâ'ya değil Eşari Bakıllani gibi daha erken Sünnilerin metinlerinin yeniden şekillendirilmesiyle ortaya çıktığını iddia etmeye yöneltmiştir. Devvani ise kelamcılarının çoğunun İbn Sînâcı varlık-mahiyet ayrımını sürdürdüğünü bunların içerisinden muhakkik olanların Tanrı'nın varlığı ile mahiyetinin özdeş oldukları görüşünde olduklarını söyler. Wisnovsky, Robert, "Essence and Existence in the Eleventh-and Twelfth-Century Islamic East (Maşriq): A Sketch", **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics**, Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci (Ed.), Berlin/Boston: De Gruyter, 2012, s. 33,

ayanda/dışta meydana geldiği hükmünü verebileceği bir mahiyeti farz etmesi gerekir (illâ izâ fûrida'l-aklu mahiyeten yahkumu aleyha bi ennehâ hasalet fi'l-'ayân). İşte filozofların bu itirafı aslında vücudun da mahiyet olmaksızın belirginleşmeyeceğini gösterir. Dolayısıyla aklın bediyesi, ayanda ne zaman bir mana meydana gelse orada ayanda hasıl olduğuna dair hüküm verilen bir mahiyetin meydana gelmesi gerektiğini söyler. Yine bu iddia filozofların varlığın tabiatının tek başına düşünülemeyeceği aklın dışta var olduğuna hükmedilecek bir şeyi farz etmemesi durumunda dışta var olmanın anlamını anlayamayacağı ilkesiyle de desteklenir. İşte bu noktada Râzî varlığın *dışta oluş* anlamının mahiyetsiz düşünülemediği ortaya çıktığına göre varlık olmak bakımından varlığın bu zayıflığının, varlığın vacip ve mümkün varlıkta da ortak olduğu kabul edildiğine göre, nasıl olup da Zorunlu Varlık'ta başka hiçbir şeye muhtaç olmayan ama her şeyin kendisine muhtaç olduğu güce ulaştığını diğer yandan mümkün mevcutta, aklın kendisini mahiyetsiz düşünemeyeceği için, hariçte ve zihinde mahiyete muhtaç hale gelecek şekilde zayıfladığını sorar. Bütün bu gerekçeler zati gereği zorunlu varlığın mücerret olduğu iddiasını ortadan kaldırdığı gibi hem zorunlu hem de mümkün varlıkta varlığın anlamsal ortaklığı sebebiyle mahiyetin olması gerektiğini de ortaya koymuş olur. Bu delille Râzî'nin varlığın teşkikinden ve bunun filozoflar tarafından varlık kavramına uygulandığından habersiz olduğu söylenebilir görünmemektedir. Nitekim bir başka bağlamda Râzî varlığın güçlülüğü (iştidâd) ve eksilmeyi (tenekkus) kabul etmeyeceğini açıkça söyler ve bunun insanın tahayyülünden kaynaklandığını ifade eder.⁶⁰⁷ Ancak güçlülük ve zayıflık iması şayet filozofların teşkikle ilgili görüşlerine hamledilecekse bunun ancak İbn Sînâ'nın Kategoriler'deki ifadelerine dayalı olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Sînâ teşkikin güçlülük ve zayıflıkla ilgili olduğunu söylediği yönü Kategoriler isimli eserinde zikretmişse de, teşkike verdiği örneklerden biri olan varlık üzerinden teşkikin diğer yönlerine işaret etmiş ancak güçlülük ve zayıflık örneğini aklık örneği üzerinden göstermiştir.⁶⁰⁸ Şıfa Metafizik'te ise buna uyumlu olarak ve belki de teşkik anlamının varlık söz

⁶⁰⁷ Fahreddin Razi, Mülâhhas, c.2, s.31.

⁶⁰⁸ İbn Sînâ, Kategoriler, s.16-17.

konusu olduğunda güçlülük-zayıflık yönüne hasredilmemesi için bunu özellikle belirterek varlıkta bu özelliğin geçerli olmadığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Varlığın farklılaştığı hükümler ise filozofun kendi ifadeleriyle öncelik-sonralık, istigna-ihitiyaç ve zorunluluk-imkan yönlerindeki hükümlerdir⁶⁰⁹ Sonuç olarak Râzî'nin iddiasının; (i) hem zorunlu hem de mümkün varlığın mahiyeti gerektirmesinin ikisi arasındaki anlamsal ortaklığın zorunlu sonucu olduğu ve (ii) Râzî'nin bunu -yukarıda serdedildiği üzere- filozofların ilkeleriyle desteklediği ve (iii) varlık payının tüm mevcutlarda eşit olduğunu ileri sürdüğü söylenebilir.⁶¹⁰

2. 3. DIŞ NEDİR?

Dışın ne olduğunu ortaya koymak için çıktığımız bu yolda şimdiye kadar nesnenin en genel çerçevesini çizmek için umur-ı âmmeyi sonrasında ise varlığın dış ile ilişkisini ortaya koymada son derece önemli bir yeri olan varlığın teşkiki konusunu ele aldıktan sonra şimdi artık şeyin kendisini oluşturan mahiyeti ele almanın öncesinde Râzî'ye göre varlığın, bununla bağlantılı olarak da dışın ne olduğunu sorusunu sorabiliriz.

Fahreddin Râzî önce varlığı ondan sonra cevher ve araz bahsini ele alır. Buna göre varlık, meydana gelmiş bir tasavvurun bilinmeyen bir tasavvur için vasıta kılınması yoluyla değil bir tenbih olarak kendisine işaret edilmesi yoluyla tarif edilebilir. Varlığa dair “fail ve münfail” ve “kendisinden haber verilmesi sahih olan” gibi tanımlar doğru değildir, ancak aralarında farklılıklar bulunsa da “ellezî”, “emr”, “şey” gibi vücudun müradifleri kullanılabilir. “Sahihlik” anlamı ise Vucûdtan daha kapalıdır, çünkü bu anlam varlığın imkansız veya yok (adem) olmaması yahut ikisinin

⁶⁰⁹ İbn Sînâ, Şifa, Metafizik, c.II, pp.565, s.22. (sümme'l-vücud lâ yahtelifu fi'ş-şidde ve'd-da'f ve lâ yakbelu'l-ekall ve'l-enkas) Bu noktanın altını çizen Türker, İbn Sînâ'nın Metafizik'te varlığın güçlülük, zayıflık yönünden farklılaştığını reddettiği ifadelerle dayanarak var olanın hükümleri tahakkuk eden mevcut olduğunu, dışın ise söz konusu var olan şeyi düşündüğümüzde zihnin kavradığı bir durum olduğunu söyler. Bir başka deyişle mevcut şeyi görerek tahlil ettiğinde zihin, dışı ondan ayırıştırarak ona yüklem yapar. Dolayısıyla burada dışta oluş anlamında bir farklılık olduğundan bahsedilemez. Kısaca Türker'e göre nihai tahlilde mutlak varlık anlamının nesnelerde bulunan payları aynı olmakla birlikte nesnelere nispetinin farklılaştığını söylemek doğru olur. Ömer Türker, Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru, s.47-48.

⁶¹⁰ Râzî, el-Metalib, c.1, s.300-301. Varlığın bütün mevcutların ortak olduğu tek bir anlam olup filozoflara göre müşekkek, diğer düşünürlere göre mütevatı olduğuna ilişkin ifadeler için bkz. Şerhu'l-Mevakif, c.1, s.488. (...ennehu müşekkekun 'inde'l-hukemâ mutevâtî'un 'inde gayrihim).

de olmaması anlamına gelir ki, bu anlamı bilmek de vücudu bilmekten sonradır. Yine haber de bir malumu diğerine nefiy ya da ispatla nispet etmek olduğu için bu da Vucûd olmaksızın bilinmeyenlerdendir ve bu sebeple de varlığın tanımında kullanılması doğru olmaz.⁶¹¹

Bu hususlarda İbn Sînâ'nın *Şifa Metafizik*'in birinci makalesinde⁶¹² serdettiği görüşle aynı çizgide olduğu görülen Râzî vücudun tasavvurunun evvelî olduğunu evvelî kavramlarımız olmadığı takdirde teselsül ya da kısır döngü olacağını söyleyerek ortaya koymuş, varlığın tarifinin de imkansız olduğunu ve tasavvurlardaki evvelîler içinde ilk evvelî olan kavram olduğunu ifade etmiştir.⁶¹³ Ancak vücudun şeylerin en geneli olup, daha genel olanın daha özel olanın parçası olması gerektiği ve bütünü bilmenin parçayı bilmeye dayandığı şeklindeki düşünce ona göre zayıftır, çünkü daha genel olanın daha özel olanın parçası olması mutlak olarak böyle değildir. Örneğin genel haricî bir nitelik nitelenenin parçası olmaz. İşte Vucûd da bu konumdadır, o da haricî bir vasıftır ve tam da bu sebeple nitelediği şeyin parçası olmamaktadır. Varlığın en genel şey olmasının anlamı mahiyetlerin lazımı olması ve onun nefiste nakşolması noktasında ondan başka olan her şeyden daha güçlü olmasıdır.⁶¹⁴

Vücudun ortak olması meselesine gelince -ayrıntılı delillendirmeyi sonraki bölümlere bırakarak- buna şöyle bir örnek verilebilir: Alemin mümkün olduğunu ve her mümkünün bir müessiri olduğunu bildiğimizde alemin bir müessiri olduğu kesinlenmiş ve onun vücuduna ilişkin bir yakîn oluşmuş olur. Sonra biz, alemin zorunlu mu yoksa mümkün mü olduğunda tereddüt edebiliriz. Mümkün olduğunu kabul ettiğimizde onun cevher mi yoksa araz mı olduğunda, cevher olduğunu kabul ettiğimizde onun mütehayyiz olup olmadığında tereddüt edebiliriz. Fakat bu tereddüt durumlarında alemin varlığına dair kesin bilgimiz devam eder. Ancak müessirin mümkün bir varlık olduğu düşünüldüğünde ve sonra onun vacip olması gerektiği ortaya çıktığında onun mümkün olduğuna dair inancın vacip olduğuna dair inançla birlikte ortadan kalkması gerekir. Şayet varlık

⁶¹¹ Râzî, Mebahis, c.1, s.97.

⁶¹² İbn Sînâ, Metafizik, c.1, pp.70, s.28.

⁶¹³ Râzî, Mebahis, c.1, s.98.

⁶¹⁴ Râzî, Mebahis, c.1, s. 102, “kâne intikâşu'n-nefsi bihi ekser min intikâşihâ bi gayrihi”.

da söz konusu şeyler arasında ortak bir şey olmasaydı özelliklerinin değişmesi durumunda olduğu gibi yani mümkün olmaya dair inancın vacip olmaya dair inancın meydana gelmesi durumunda değişmesi gibi değişirdi. Böyle olmadığı için Vucûd ortaktır.

İkinci olarak *vücudun tasavvurunun evvelî* olması da onun ortak olması anlamına gelir. Çünkü ortak olmayıp her bir şey vücudun hakikatinin aynı olduğunda bu hakikatin tasavvuru evvelî olmadığı için vücudun evvelî olduğu düşünülemez.⁶¹⁵ Râzî nesnenin vücudunun mahiyetiyle aynı olması durumunda vücudun tasavvurunun evvelî olamayacağını söylerken dışta Vucûd ile mahiyetin ayrı olduğunu değil, dışta Vucûd itibariyle aynı olsalar da hüviyetleri itibariyle ayrı olmamaları durumunda mahiyetlerin bilgisinin evvelî olmadığı bilindiği için onunla aynı olan vücudun da evvelî olmayacağını söylemiş olmaktadır. Râzî bu delillendirme ile vücudun mana açısından ortak olduğunu ortaya koymuş olur; o bu noktada İbn Sînâ ile hemfikiridir.

Vücudun sabitliği hususunda, şayet, “Bir şey ya sabit olur ya da olmaz. Vucûd sabit olmayan tarafta bulunursa ilave olmaz ve sabit tarafta olursa sabit olmayan mahiyetten başka olur, dolayısıyla Vucûd sabitlik noktasında *mevcut mahiyetle* ortak ve Vucûd olma özelliğinde de ondan ayrı olur. Bu ise Vucûd için başka bir Vucûd olmasına ve böylece de teselsüle neden olur”⁶¹⁶ şeklinde bir itirazda bulunulursa, buna karşılık vücudun sübut hususunda mevcut mahiyetle ortak olsa da ondan selbî bir kayıtlı ayrıldığını ve dolayısıyla Vucûd dışında bir mefhum olmadığı söylenir. Buna göre sübuti kayıt noktasında ortaklığı meydana gelir başka bir kayıtta ise farklılaşması gerekir ve dolayısıyla, hakikatler açısından ayırık ve Vucûdta bir olan mahiyetler gibi olur. Burada ortaklık sübut noktasında, başkalık selbî kayıt noktasında olduğu için teselsül gerekmez. Bu cevaba rağmen ikinci bir itirazla aslında mahiyetlerin kendiliklerinde sabit oldukları ve bundan dolayı sabitlik hususunda sübutla ortak hakikatleriyle ayırık oldukları ve bu sebeple teselsülün meydana gelme ihtimali olduğu söylenirse, bu durumda da mutlak mahiyetin konumu hatırlatılır. Buna göre mutlak

⁶¹⁵ Razi, Mebahis, c.1, s.107-108.

⁶¹⁶ Razi, Mebahis, c.1, s.109.

mahiyet sübuttan soyutlandığında onun için başka bir sübut olmaz, ancak ondan sübutu olumsuzlamamız ona yokluğu yükleyeceğimiz anlamına da gelmez. Mahiyet kendi olması açısından ne sabittir ne de sabit olmayan değildir. Dolayısıyla ne sübut ne de sabit olmama -ondan ayrılmasalar da- söz konusu mefhuma dahil değildir. Bu durumda da sübuttan soyutlanmış mahiyetin başka bir sübutu olamaz. Örneğin karalık, karalık olması açısından ne sabittir ne de sabit olmayandır. Çünkü bunların hepsi onun kara olmasına ilave durumlarıdır.⁶¹⁷ Dolayısıyla Râzî bu noktada vücudun sübutuna dair meselede onun mevcut mahiyet ile ortak olduğu yönün sübut olduğunu söylerken başka olduğu yönün vücudun kendisi olduğunu vurgulamış olmaktadır. Bu aynı zamanda Vucûd ve mahiyetin sübut noktasında ortak oldukları ve vücudun vücudu açısından mahiyetten farklı olduğu durumda ona ilave olması anlamına da gelmektedir. Bu ifadelerden çıkarılabilecek başka bir sonuç vücudun sübutu ile mevcut mahiyetin bir olduğu ancak vücudun Vucûd olma noktasında başka hiçbir mefhumu kendisine dahil olmaması anlamında bağımsız olduğudur. Dikkat çekilmesi gereken bir başka nokta ise mahiyetin anlamına ne sübutun ne de sübut olmayanın dahil olmaması açısından sübuttan soyutlanan bir mahiyetin mutlak mahiyet olması itibarıyla başka bir sübuta ihtiyacı olmamasıdır. Çünkü mahiyet olması dışındaki her şey mahiyete ilavedir.

Mümkün mahiyetlerin vücuda ilave olup olmaması hususunda ise başlıca üç görüş bulunmaktadır: (i) Vucûd mahiyetlerinin aynıdır. (ii) Vucûd mahiyetlerinin parçasıdır. (iii) Vucûd mahiyetlerinin dışındadır. Bunlardan doğru olan vücudun mahiyetlerinin dışında olduğu görüşüdür ve bu görüş vücudun mahiyetten başka olduğuna delalet eder. Ancak dikkat edilmelidir ki, vücudun mahiyetten başka olduğunu söyleyen her görüş vücudun mahiyetin dışında olduğunu söylemez, çünkü mahiyetten başka olmakla birlikte vücut o şeyin parçası konumunda kabul edilebilir. Vücudun mahiyetten başka olduğunu söyleyen dört görüş bulunmaktadır: (i) Vücut mahiyetler arasında ortaktır ve mahiyetin özelliklerinden hiçbiri vücudun onlar arasında ortak olmasından daha özel değildir. (ii) Eğer vücut mahiyetin aynısı olursa o zaman cevherin mevcut olduğunu söylemek

⁶¹⁷ Razi, Mebahis, c.1, s.110.

cevherin cevher olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu sebeple buradaki yükleme de vaz da sadece lafızdadır. Böyle olmadığı için vücudun cevherlikten başka olduğunu biliriz. Yine vücudun mahiyete ilave olması vücudun hariçte meydana gelmiş olana ilave olması şeklinde değil, aksine kendi cevherlik mefhumuna ilave olmak suretiyle hariçte meydana gelmesidir.⁶¹⁸ Varlığın mahiyete ilave olması hariçte gerçekleşen bir şey değil hariçte gerçekleşen şey cevherlik mefhumuna ilave bir şeydir. (iii) Vücud tarife ihtiyaç duymaz ve mahiyet özellikleriyle özellikleri itibariyle tarife ihtiyaç duyar. (iv) Vücud ademin mukabilidir ve vücub ile imkana bölünebilir. Mahiyetin özellikleri ise bu hükümlerden dolayı bölünemez. Dolayısıyla Vucûd söz konusu özelliklerden başkadır.⁶¹⁹

Varlık kavramının tarif edilemezliği, tasavvurunun evvelî oluşu, mahiyetin lazımı olduğu, anlamsal ortaklığa sahip olduğu ve mahiyetle birlikte bir sübuta sahip olsa da Vucûd olması açısından ondan ayrışması ve bu sebeple de ona ilave olması bahisleri kısaca anlatıldıktan sonra Vucûdun şeyin kendisiyle sabit olduğu bir şey olmadığı, sabit oluşun kendisi olduğu bahsine ve buradan da dışın ne olduğu meselesine geçebiliriz. Söz konusu bahis hem dışın hem de mutlak Vucûdun ne olduğunu ve her ikisinin de umur-ı âmme itibariyle konumunu belirlemek açısından önemlidir.

Buna göre *birlik* gibi *varlık* da sadece bir yüklem ve tek başına bulunamaz. Bu sebeple Vucûd denildiğinde kastedilen, *şeyin husulü, tahakkuku ve sübutudur*. Dolayısıyla şayet bunun ötesinde bir şeye vücud ismi veriliyorsa, bu kastedilen anlamla o anlam arasında sadece lafzî bir ortaklık bulunur. Vucûdun kendi başına bulunmaması, kendinde bulunan bir sıfatın onun ayanda bulunmasının illeti işlevini görmemesi “vücudun şeyin ayandaki husulünün ya da kevninin kendisi olduğu” ilkesine bağlı olarak açıklanır. Buna göre ilk olarak, Vucûd ile şeyin kendisiyle kaim ve ayanda hasıl olmasını sağlayan bir illet olma fonksiyonunu gören bir şeyin kastedilmesinin mümkün olmadığı söylenmelidir. Aksi takdirde Vucûdun, illeti olan bu sıfatla nitelenmiş olması onun kendinde husulünü öncelemiş olacaktır. Ayrıca vücudun husulü mahiyetin husulünün aynısı da

⁶¹⁸ Razi, Mebahis, c.1, s.112.

⁶¹⁹ Razi, Mebahis, c.1, s.113.

olmayacaktır. Bu durum da meselenin kısır döngüyle sonuçlanmasına yol açacaktır.⁶²⁰

İkinci olarak, husulün illeti husulün kendisinden başka olmalıdır, aksi takdirde o ikisinden birinin diğerinin illeti olması aksinden daha uygun olmaz. Ayrıca bu illetin bir husulü olması gerekir, bu sebeple husulün illetinin husulünün de başka bir illete ihtiyacı olur, bu da teselsüle yol açar. Buna göre dış (vücûden ayniyyen), mahiyetin kendisine lazımların terettüp ettiği bir düzlemdir. Bunun örneklerinden bir tanesi Râzî'nin ifadesiyle *aynî sıcaklığın* (el-harâretü'l- 'ayniyye) lazımlarının ona terettüp etmesi yani ısıtmasıdır. Ancak aynı sıcaklık nefiste meydana geldiğinde kendisine bu lazımlar terettüp etmez, yani sıcaklık nefiste ısıtmaz. Bu vücut ise zihnî vücut olarak isimlendirilir.⁶²¹ Bu husus dış ve zihnin aynı şeye aynı anda nasıl zarf olacağı, bu durumda aynı anda cevher ve araz olmak durumunda kalacak olmasıyla ilgili soru bağlamında ortaya konmuştur.

Söz konusu meseleye ilişkin genel çerçeve, zihnin de haricî bir mevcut olduğu, dışta bulunan her şeyin belirli bir mevcut olması itibarıyla kendisi de dışta bulunan belirli bir zihinde bulunacağı dolayısıyla zihnî varlığın da haricî varlıklardan olduğu, bu açıdan mevcudun harici ve zihni olarak ikiye ayrılmayacağı, ancak duvar, taş gibi mevcutların bazen kendileriyle kaim olarak bazen de arazın mahalde bulunması gibi nefiste bulunmaları itibarıyla ancak bu açıdan birinci kısım aynî ve zihnî Vucûd olarak ikiye ayrılabilceği şeklinde çizilmiştir.⁶²²

Bu çerçevede söz konusu problem, örnek olarak verilen mıknatısın aynî bir varlık olan zihinde bulunması, ama orada araz olması ve çekme özelliğinin kendisine terettüp etmemesi, hariçte ise kendi başına bulunduğu için cevher olması ve çekme özelliğinin kendisine terettüp etmesinin - mıknatısın her ne kadar bir itibarla zihinde aynî varlıklardan olsa da- farklı düzlemlerde bulunmalarından kaynaklandığı için bir çelişki arz etmeyeceği şeklinde çözüme kavuşturulmuştur. Yani *dıştan* kastın mahiyetin lazımlarının terettüp ettiği düzlem olması ve zihin düzleminin bunun için

⁶²⁰ Razi, Mebahis, c.1, s.133; Razi, Mülâhhas, c.2, s.30-31.

⁶²¹ Râzî, Mebahis, c.1, s.459.

⁶²² Râzî, Mülâhhas, c.2, s.29-30.

uygun olmaması sebebiyle iki farklı düzlemde bir şeyin birinde cevher diğesinde araz olmasında herhangi bir mahsur yoktur.⁶²³

Sonuç olarak Fahreddin Râzî'ye göre, (i) *Mutlak varlığın* dışta oluşun kendisi yani kendisiyle nitelendiklerinde nesnelerin hüviyet kazanması durumu olduğunu, *dışın* ise mahiyetin tahakkuku sebebiyle lazımlarının terettüp ettiği düzlem olduğunu söyleyebiliriz. Aslında dışın, nihai tahlilde varlıkla nitelenen şeyin zihnin dışında cevherse cevher arazsa araz olarak sabit olarak hüviyet kazanmak suretiyle tahakkuk etmiş mahiyetlerin kendileri olduğu söylenebilir.⁶²⁴ (ii) Bu durumda dış da dışta olan bir şey olmayıp hükümleri tahakkuk eden mahiyet ile bu tahakkukun gerçekleştiği düzlemin zihinde ayrışması ile elde edilen itibari bir kavramdır. (iii) Söz konusu mutlak varlık evvelîdir, tarif edilemez, mahiyetin lazımıdır, sübut açısından dışta onunla birlikte olsa da Vucûd olmak bakımından ondan ayrıdır, mahiyete ilavedir, bütün varlıklar arasında anlamsal ortaklığa sahip olan bir kavramdır. (iv) Umur-ı âmme açısından vücudun konumu hakkında ise dışta mahiyetle birlikte sübut bulması açısından ayrışmasa da yani müstakil bir bulunuşu olmasa da Vucûd olmak bakımından ayrışan ve dışta bu anlamıyla bulunmayan, şeyin dışta oluşunu kavradığında zihnin kendisini aklettiği bir nispet olup duyulur bir işaretle gösterilebilir bir şey olmadığını⁶²⁵ ve dolayısıyla mutlak mahiyeti niteleyen itibarî bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Râzî'nin mutlak varlık ve dış hususunda İbn Sînâ ile hemfikir olduğu ve varlığın mahiyetin var olması anlamına geldiği ancak başka bir şey vasıtasıyla mahiyetin var olması anlamına gelmediği hususunda Behmenyar'ı izlediği ifade edilebilir.⁶²⁶

2.4. Fahreddin Râzî'nin Mahiyet Düşüncesi:

Fahreddin Râzî, filozoflardan farklı olarak varlık-mahiyet ayrımını hem mümkün varlıklarda hem de zorunlu varlıkta yapar.⁶²⁷ Bu noktada

⁶²³ Râzî, Mebahis, c.1, s.458-459.

⁶²⁴ Türker, Ömer, Varlık Nedir?, s.44-45.

⁶²⁵ Ömer Türker, Varlık Nedir?, s.42.

⁶²⁶ Francesco Omar Zamboni, At The Roots of Causality: Ontology and Aetiology in Avicenna and his Islamic Interpreters (XI-XIIIc.), s.38.

⁶²⁷ Bu ayrımın kendisinden sonra hiçbir şekilde takip edilmediği, üstelik Râzî doktrininin henüz erken dönem alımlanmasında Ebherî'nin zihnî varlığı kabul etmeye yönelmesine ilişkin tespit için bkz. Eichner,

filozofların Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı yapmamaları onlardan farklı olarak Râzî'nin Tanrı'da da varlık-mahiyet ayrımı yapmasından dolayı mahiyeti var olan her şeyi kapsayan umur-ı âmmeden gördüğünü söylemek mümkündür. Bu bölümde öncelikle zorunlu varlıktaki varlık-mahiyet ayrımının esaslarını Râzî'nin söz konusu esasları aynı zamanda mümkün varlıklardaki varlık-mahiyet ayrımına kıyasla ortaya koymasından dolayı bu başlık altında ele alarak böyle bir ayrımın bize ne tür bir ilişki önerdiğini ortaya koyduktan sonra mümkün varlıklarda mahiyeti çeşitli açılardan incelemeye tabi tutacağız. İlk olarak mahiyetin tanımı, türleri, parçaları ve söz konusu parçaların niteliklerini konu edindikten sonra mahiyetin varlığa gelişi ve bu meydana gelişin nasıl bir nedenlik ilişkisini ortaya koyduğuna ilişkin mahiyetlerin mec'ûliyeti meselesini, arkasından faslın cinsin illeti olamayacağı iddiası itibariyle Razi'nin cins-fasıl ilişkisini nasıl kurguladığını ve nihayet madde-suretçi teorinin karşısında olup atomcu öğretiyi de bir perspektif haline getirmesine ilişkin kısa bir girişten sonra nesnenin ontolojik düzlemde hangi özellikleri itibariyle bilgimize konu olduğuna dair bir inceleme yapmak suretiyle mahiyetin bilgisinin nasıl elde edildiğine dair bölüme yapılan hazırlıkla mahiyetin varlıksal konumuna dair incelememizi bitirmiş olacağız.

2.4.1. Zorunlu Varlık'ta Varlık-Mahiyet İlişkisi

Râzî İbn Sînâ'nın Allah'ın hakikatinin herhangi bir mahiyete ilişmemesi koşuluyla varlık olduğuna ilişkin görüşüne birtakım eleştiriler getirmek suretiyle kendi konumunu da belirginleştirmiş olmaktadır. Bu sebeple bu eleştirileri tek tek ele alıp tahlil etmek gerekir. Buna göre;

(i) Varlık olmak bakımından varlık ya başkasına muhtaç olmayan müstakil bir varlığa sahip olarak bizatihi var olmayı gerektirir ya da bunu gerektirmez. Birinci ihtimal söz konusu olduğunda hiçbir mümkünün var olmaması, ikinci ihtimal söz konusu olduğunda ise bizatihi kaim ve müstakil varlığı olan bir şeyin bulunmaması gerekir. Bu durumda Tanrı'nın bağımsız bir varlığının olmaması gerekir. Râzî getirilen delilin açıklığına akıl

Heidrun, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology", **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics**, Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (ed.), Berlin: Walter De Gruyter, 2011, s.126, Eichner, Heidrun, "Varlık ve Mahiyet: Arap-İslam Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri", Ayşe Betül Tekin (çev.), **Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi**, cilt:15, sayı:2 (2017), s. 496.

sahiplerinin fitrat ve yaratılışları itibariyle herhangi bir itiraz yöneltilemeyeceğini dile getirmektedir.

(ii) Varlık olması bakımından varlık ya bir mahiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da ikisini de gerektirmez. Bu durumda ya her varlık bir mahiyete ilişir, ya da ilişmez. İlişirse bunun hem zorunlu varlıkta hem de mümkün varlıkta geçerli olması gerekir. İlişmezse mücerret olur ve bunun da her iki varlıkta da geçerli olması gerekir. Bu durumda da mümkünler var olmazlar ya da mevcut olsalar da Vucûdları kendileri olan bir varlıkla mevcut olmaları gerekir. Bu durumda Vucûdun eşşesli olması gerekir. Üçüncü ihtimal ise zorunlu varlığın varlığının bir sebebe bağlı olmasını gerektireceği için doğru değildir. Çünkü varlığın bazen ilişkin olması bazen de olmaması gerekecektir.

(iii) Zorunlu varlığın varlığı bir mahiyete ilişmekten müstağni ise bu muhtaç olmama halinin ya varlık olmak bakımından varlığın tabiatına ya ona hulul edene ya mahalline ya da ne hulul edene ne de mahalle atfetmek gerekir. Varlığın tabiatına atfedilmesi durumunda, her varlığın böyle olması gerekecek, hulûl edene atfedilmesi durumunda varlığın lazımı olacak ve bu da bütün seçeneklerin tekrar soruşturulmasına neden olacak, lazımı olmadığı durumda da ortadan kalkmasına bu da müstağni olma durumunun ortadan kalkmasını gerektirecektir. Bu da zorunluluğun imkana dönmesine sebep olur. Üçüncü şıktaki mahal olma durumu mahiyete atfedildiğinde varlık mahiyete ilişir, dolayısıyla Tanrı'nın varlığı mahiyetiyle kaim olur, ancak iddia zaten bunun böyle olmadığıdır.

Dördüncü şık ise zorunlu varlığın mahiyete ilişmemesinin bu sebeplerden hiçbirine raci olmadığı için başka bir sebebin gerekli olduğunu ifade eder ki bu da zorunlu varlığın bir sebebi olması anlamına geleceği için bu delil de geçerli değildir. Râzî bu delilin sonunda Allah'ın kendisiyle kaim müstakil bir varlığa sahip olmasının bu dört kısımdan birinin doğruluğu halinde mümkün olabileceğini ancak her bir seçeneğin geçersiz kılınmasından dolayı Allah'ın kendisiyle kaim bir varlığı olması hükmünün de yanlış olduğunu ifade eder.

(iv) Varlık lafzının zorunlu ve mümkün varlık için tek bir mefhum olduğu zikredilmişti. Peki Allah'ın zatıyla zorunlu olması ve var olması aynı

anlamda mıdır? Aynı anlamda olmaması gerekir, aksi takdirde mümkünlerin de varlıklarının zorunlu olması gerekir, bu durumda varlığın da zorunlu ile mümkün varlık arasında anlamsal ortaklığa sahip olmaması gerekir. Buradan çıkarılacak başka bir sonuç, Allah'ın var olmasının da zorunlu olmasından başka olmasıdır. Bu noktada da zorunlunun varlığı gerektirmesi durumunda varlığın mahiyete ilişmediği varsayımının geçersiz olacağı, varlığın bizzat zorunluluğu gerektirmesinin de varlık anlamının mümkününe de teşmil edilen anlamsal ortaklığa sahip olmasından dolayı geçersiz olacağı, üçüncü bir anlamın zorunluluk ve varlığı gerektirmesinin de mahiyet varsayımına götüreceği, bunların hiçbirisinin olmadığı durumda da varlığın zati zorunluluğu gerektirmeyeceği mümkün olacağı söylenmek suretiyle Zati gereği zorunlu varlığın mücerret varlık olduğu iddiası geçersizdir (bi enne vâcibu'l-vücûd lizâtihi lâ hakikate lehu ille'l-vücûdu'l-mücerred, kelâmun bâtilun).

(v) Bu delil Tanrı'nın ilke olmaklığının onun zatiyla aynı olup olmadığını soruşturur. Buna göre ilke olmak ya varlığının aynısı ya olumsuz bir kayıtla ya da olumlu bir kayıtla aynısıdır. Birinci kısım aksi takdirde var olan her şeyin bütün eserlerin ilkesi olması gerekeceği, ikinci kısım olumsuzluk kaydının varlığın bir nedeni ve parçası olamayacağı için, olumlu kaydın ilişkin olması durumunda zikredilen mahzurlar geri döner ve nihai tahlilde mahiyetler dönüşür ve zorunlu mümkün, mümkün de zorunlu olur.

(vi) Varlık dışında hakikati olmayan bir şey farz etmek apaçık akıl gereği imkansızdır. Dolayısıyla akıl dışta önce bir mahiyet farz eder sonra onun dışta var olduğuna ilişkin hüküm verir. Râzî bu delili serdederken mahiyetsiz bir şeyin olamayacağı bağlamında filozofların varlığı *dışta oluşun kendisi* (el-vücûd hüve nefsu'l-kevn fi'l 'ayân) anlamında kullanıp *dışta oluşun kendisiyle meydana geldiği şey* (lâ mâ bihi yahsulü'l-kevn fi'l-'ayân) anlamında kullanmadıklarını hatırlatır. Buna göre akılda böyle bir anlamın yerleşmesi için (tekarrur) aklın ayanda meydana geldiği hükmünü verebileceği bir mahiyeti farz etmesi gerekir (illâ izâ fûrida'l-aklu mahiyeten yahkumu aleyha bi ennehâ hasalet fi'l-'ayân). İşte filozofların bu itirafı aslında vücudun da mahiyet olmaksızın belirginleşmeyeceğini gösterir. Dolayısıyla aklın bedihesi, ayanda ne zaman bir mana meydana gelse orada

ayanda hasıl olduğuna dair hüküm verilen bir mahiyetin meydana gelmesi gerektiğini söyler. Yine bu iddia filozofların varlığın tabiatının tek başına düşünülemeyeceği aklın dışta var olduğuna hükmedilecek bir şeyi farz etmemesi durumunda dışta var olmanın anlamını anlayamayacağı ilkesiyle de desteklenir. İşte bu noktada Râzî varlığın *dışta oluş* anlamının mahiyetsiz düşünülemediği ortaya çıktığına göre varlık olmak bakımından varlığın bu zayıflığının, varlığın vacip ve mümkün varlıkta da ortak olduğu kabul edildiğine göre nasıl olup da Zorunlu Varlık'ta başka hiçbir şeye muhtaç olmayan ama her şeyin kendisine muhtaç olduğu güce ulaştığını diğer yandan mümkünde aklın kendisini mahiyetsiz düşünemeyeceği için hariçte ve zihinde mahiyete muhtaç hale geldiğini sorar. Bütün bu gerekçeler zatı gereği zorunlu varlığın mücerret olduğu iddiasını ortadan kaldırdığı gibi hem zorunlu hem de mümkün varlıkta varlığın anlamsal ortaklığı sebebiyle mahiyetin olması gerektiğini de ortaya koymuş olur. Hiç kuşkusuz bu delille Râzî'nin varlığın teşkikinden ve bunun filozoflar tarafından varlık kavramına uygulandığından habersiz olduğu söylenemez. Daha ziyade Râzî'nin iddiasının hem zorunlu hem de mümkün varlığın mahiyeti gerektirmesinin ikisi arasındaki anlamsal ortaklığın zorunlu sonucu olduğu ve Râzî'nin bunu -yukarıda serdedildiği üzere- filozofların ilkeleriyle desteklediği söylenebilir. Nitekim mahiyette ortak olan şeylerin birbirinden haricî bir şey sebebiyle ayrılması gerektiğini söyleyen Râzî İbn Sînâ'nın Şifa'da vacip ve mümkün arasında ortak olanın *la bi şart* vücut iken, bi şartı la vücutun ise zorunlu varlığın zatı ve hakikati olduğunu ifade ettiğini, dolayısıyla Tanrı'nın diğerlerinden ayrışmasının selbî bir kayıtle olduğunu ifade etmektedir.⁶²⁸ Sonuç olarak, zikredildiği gibi Râzî bu ifadelerin filozofların bu ilkesiyle de uyumlu olduğunu düşünmektedir.

(vii) Delil filozofların zorunlu varlığın hakikatinin beşer tarafından bilinemeyeceği iddiaları üzerine kurulmuştur. Filozofların bu konudaki ifadeleri Tanrı'nın zatının kühünün beşer tarafından bilinemeyeceği şeklindedir. Onlar varlığın tasavvurunun bedihi olduğunu ve dolayısıyla tarife ihtiyaç duymadığını söyleyip Tanrı'nın zatının kühüne vakıf olunamayacağını söylemişlerdir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ta varlık-

⁶²⁸ Râzî, *Şerhu'l-İşarat*, s. 379.

mahiyet ayrımı olduğunu söylemenin önünde herhangi bir engel yoktur. Ancak Râzî filozofların bu iki görüşü nasıl olup da biraraya getirdiklerini anlamadığını ve bu konudaki tavırlarını hayretle karşıladığını açıkça ifade etmektedir (inne li kesîri't-taaccüb min hâulâi'l-efâdıl). Bu durumda onların Tanrı'nın zatının künhüne vakıf olamamakla kasıtlarının onun sıfatlarının künhüne vakıf olamama olduğunu söylenmesi durumunda Râzî, bunu doğruluk ihtimali bulunmayan bir iddia olduğunu ifade eder. Çünkü zat ve sıfatın başka şeyler olduğu bilinmektedir. Ayrıca filozofların Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin iddialarına baktığımızda onların söz konusu sıfatların olumsuzlamalar (sülûb) ve izafetlerden ibaret olduğunu ve bunların da bilinebildiğini söylediklerini de görüyoruz. Tüm bu gerekçelerle nihai tahlilde filozofların kendi iddialarıyla Tanrı'da varlık ve mahiyet ayrımı bulunduğu işaret ettikleri söylenebilir.

(viii) Bu delil varlık kavramının bir şeye yüklenmesinin ne anlama geldiğini soruşturma konusu yapar ve Tanrı'nın mücerret varlık olmadığını ortaya koyma amacını güder. Buna göre, var olduğuna dair hüküm verilen şey onun ya var olması ya da başka bir hakikattir. Hüküm verilen şeyin varlığın var şeklinde olması mümkün değildir, çünkü bu kısırdöngüyü gerekli kılar. İkincisi ise varlığın yüklem olduğu şeyin özel bir mahiyet olmasıdır ve bu doğru olandır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı dışında bir mahiyeti olduğu ortaya çıkmış olur.

(ix) Yine filozofların bir deliline binaen getirilmiş bir delildir. Onlar mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayrımını mümkünlerin onların varlıkları hakkında şüphe etmemize rağmen mahiyetlerini tasavvur edebilmemizi delil getirmişlerdir. Bu delil aynıyla Tanrı hakkında da geçerlidir. Çünkü biz zorunlu varlığın başkasına muhtaç olmadığı ve zatı itibariyle var olduğunu tasavvur etsek de bu bilgilerimiz zorunlu olarak onun var olduğuna delalet etmez. Dolayısıyla varlığın mümkün ve zorunlu varlıklarda anlamsal ortaklığa sahip olması gereği nasıl ki mümkünlerde mahiyetler tasavvur edilmesine rağmen varlıkları hakkında şüphe edilebiliyorsa, bu durum Tanrı'da da aynıyla geçerlidir. Aksi takdirde mümkünlerde de bir varlık-mahiyet ayrımından bahsedemememiz gerekir.⁶²⁹ Nitekim İbn Sînâ, Allah'ın

⁶²⁹ Râzî, Mülâhhas, c.1, s.61.

vücudunun mahiyetine ilave olmasının mümkün olmadığını açıklarken, mahiyetin kendi varlığına illet olması durumunda varlık itibariyle kendisinin kendisinden önce gelmesi gerekeceğini söylemiştir. Çünkü illet varlık açısından malûlden önce gelir. Ancak bu doğru değildir. Çünkü, (a) illetin malûlü zatıyla öncelemesi orada tesir eden olması anlamında ise bu kabul edilen bir şeydir. Ancak illletin malûlü varlıkla itibariyle öncelemesi sözü illetin malûlde ancak Vucûd ile birlikte etki edeceği anlamındadır. Halbuki Tanrı'nın vücudunda müessir olanın kendisinden önce bir vücut değil sadece kendi mahiyeti olması gerekir. (b) Ayrıca illetin malûlü varlığı itibariyle öncelemesi iddiası filozofun mahiyetin vücudu kabil olan illet olması görüşüyle de çelişir. Bu noktada mahiyetin varlığı kabul etmesi için varlığı itibariyle önce gelmesi gerekmez. Böyle olduğunda aynısı niçin fail illet için geçerli olmasın? Ayrıca İbn Sînâ yine şeyin mahiyetinin sıfatlarından birinin sebebi olabilmesinin mümkün olduğunu ifade ettiğine ve mahiyetin sıfatlarından varlık itibariyle önce gelmesi de mümkün olmadığına göre müessirin eserden önce gelmesinin varlıkla olmadığı açıklığa kavuşmuş olur. Ancak bu noktada Râzî'nin yer verdiği bir soru hangi mahiyeti kastettiğini açıklama noktasında ona bir fırsat verir. Buna göre, şayet vucûd mahiyetin oluşmasında müessir değilse ve her mevcut olmayan madum olduğuna göre, bu durumda mahiyetin yokluğu durumunda kendi vücudunda müessir olması gerekir, bu ise imkansızdır. Râzî bu soruya, mahiyetin kendi varlığı için illiyyetinin mahiyetin varlığına dayanmamasının mahiyetin yokluğunda vücudunda müessir olmasının doğruluğunu gerektirmediğini söyler. Yine mümkün mahiyetin varlığı kabil olmasının bu mahiyetin varlığına dayanmaması onun yokluğunda varlığı kabul edici olmasının mümkün olmasını gerektirmez. Râzî bu noktada hangi mahiyet türünün bu sonuca yol açacağını ifade etmektedir. Buna göre varlıkta müessir olan mahiyet sadece kendisidir ve bu onun vucûddan yoksun olmasını imkansız kılmaz.⁶³⁰

(x) Delil “Allah zorunlu olarak vardır” sözünün tahlili üzerine kurulmuştur. Burada konu olan Allah ile yüklem olan ‘vardır’ın birbirinin aynı olduğu yükleme teorisi gereği kabul edilemeyeceğine göre Allah’ın

⁶³⁰ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.361-362.

varlıktan başka olup hakikat olduğu ortaya çıkar. Allah'ın mahiyetini bilemeyeceğimiz ileri sürülse bile bu zorunlu varlıktaki varlık-mahiyet ayrımına hâlel getirmez.

(xi) Delil Allah'ın zatının diğer bütün hüviyetlerden ayrılmış olduğu ve onun zatının konumunu belirleme üzerine kurulmuştur. Buna göre varlık olması bakımından varlık, zorunlu, mümkün, cevher ve araz arasında ortaktır. Özel zatının bütün mevcutlar arasında ortak olduğu söylenemez. Bu durumda ya olumsuz ya da olumlu bir kayıtla birlikte bulunur. Olumsuz olması geçersiz olacağından geriye olumlu bir kayıtla bulunması kalır. Bu durumda mantıkta söylenildiği üzere özel konu genel yüklem olmaya uygun olduğu için özel olan konu, ortak olan varlık ise yüklem olur. Bu da varlığın mahiyetine ilişmiş olduğu anlamına gelir. Aksi takdirde özel varlık ortak varlık olmak durumunda kalırdı.

(xii) Son delil varlığın türsel bir tabiat olması durumunda fertlerinin gereklerde eşit olmaları gerektiği ilkesinin zorunlu ve mümkün varlık hakkında onların türsel olarak tek tabiat olup onların gereklerinin de bir olacağının söylenemeyeceği üzerine kuruludur. Bu durumda zorunlu varlık ile mümkün varlığın mahiyetlerinin farklı olması gerekir.⁶³¹

Zikrettiğimiz deliller Râzî'nin zorunlu varlığın mücerret zat olup mahiyetinin olamayacağına dair filozoflara karşı getirdiği deliller olup, sonuç itibarıyla anlamsal ortaklık nedeniyle tıpkı mümkün varlıklarda olduğu gibi Zorunlu varlıkta da varlık-mahiyet ayrımı olduğunu ispatlamaya yöneliktir ve bu iddianın varlıktaki teşkikin güçlülük ve zayıflık yönünün karşısında yer aldığı ve varlık paylarının eşit olduğunu ileri sürdüğünü söyleyebiliriz.

2.4.2. Mahiyetin Tanımı, Mahiyetin Eklentilerinden Ayrıştırılması ve Mahiyetin Yeri

Râzî tanım hususunda filozoflarla aynı görüşte değildir ve esasen şeylerin tanımının yapılamayacağı görüşündedir. Çünkü bir tanım ne kendisiyle ne kendisine dahil bir parçayla ne kendisi dışındaki bir şeyle ne de kendisine dahil olan bir parça ve kendisi dışındaki parçalarla birlikte

⁶³¹ Râzî, el-Metalib, c.1, s.295-306.

yapılamaz.⁶³² Dolayısıyla mahiyetin ne'liği de bu hükme dahildir. Ancak tam bir tanım olmasa da mahiyetin ne anlama geldiğine dair felsefi eserlerinden biri olan *Mebahis*'te yaptığı açıklamada Râzî, mahiyet meselesine “*Mahiyeti Eklentilerinden Ayırt Etme*” (fî temyîzi'l-mâhiyye ‘an levâhikihâ) faslıyla başlar. Buna göre her bir şeyin kendisiyle o şey olduğu bir hakikati vardır. Bu hakikat lazım olsun mufarık olsun sıfatlarının tümünden başkadır. Örneğin atlık olması bakımından atlık kendinde atlık dışında bir şey değildir.⁶³³ Yine o ne bir ne çok ne mevcut ne de madumdur.⁶³⁴ Bunlar atlık mefhumuna girmez ve örneğin birlik atlığa eklenen bir sıfattır ve atlık onunla *bir* olur. Yine kendisi olması açısından kendisi olsa bile pek çok şeye mutabık olduğu için *genel* olur. Bunun sebebi söz konusu kavramların atlık mefhumuna girmesi halinde her biriyle mutlak anlamda nitelenip diğerleriyle nitelenmesinin imkansız olmasıdır. Dolayısıyla bunlar atlık mefhumunun dışında (hâricân) ve o mefhumdan başka (mugâyir) olan kayıtlardır. Söz konusu başkalık mahiyetin haricindeki

⁶³² Râzî, Muhassal, s. 55; Râzî, Nihaytü'l-Ukûl, s.78. Ona göre mahiyetin tarifi bütün parçalarıyla yapılır ve bundan dolayı mahiyetin parçalarının hepsi ya mahiyetin kendisidir ya onun içindedir yahut onun dışındadır. Kendisiyle yapılması mümkün değildir, devr gerekir, parçalarının bazılarıyla yahut onun dışındaki bir şeyle yahut iki kısmın bir araya gelmesiyle tanım yapılmaz. Râzî mahiyeti parçaların toplamından ibaret görür ve bu parçaların ötesinde bir şeyin olmadığını, bu sebeple de bu parçalardan sadece birini bilmenin bu mahiyetin bilinmesi anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Ayrıca eğer bu hakikatin parçalarından biri bu hakikati diğer hakikatlerden ayırıştırıyorsa o zaman şeyin hakikatini de ifade eder, eğer ayırıştırıyorsa o zaman tanım denilemez. O ayırıştırması durumunda buna tanım denilip denilmeyeceği hususunda ihtilaf olduğunu ancak bu ihtilafın lafzî olduğunu söylemekle ayırıştırmayı tanım için yeterli görmüş olmaktadır. Tanımın haricî bir vasıfla yapılması da mümkün değildir, çünkü farklı hakikatlerin tek bir zamanda ortak olması mümkündür, bu durumda da bu haricî vasıftan mevsufun kendisine gitmek mümkün olmaz. Bunun mümkün olması ancak duyuyla veya bir delille bu vasfın söz konusu mevsufa ait olması durumunun sabit olmasıdır, bu ise ancak mevsufun bilgisi ile ancak bilenebilir olan bir şeydir. Râzî bir şeyin bilinmesi durumunda aksi takdirde hasılı tahsil olacağı için bilinmek istenemeyeceği, bilinmemesi durumunda da tasavvuru zihinde bulunmayanın da bilinmesinin istenemeyeceği itirazı karşısında açık bir şekilde kendi tanım tercihini açıklar şekilde, tarifile kastettiğinin ismin kendisine icmalen delalet ettiği şeyin tafsili olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Menon paradoksu gereği bilinen bir şeyin de bilinmeyen bir şeyin de bilinmesinin istenememesi durumunda bilinmeyen mahiyetlerin bilinmesinin istenmesinin mümkün olmadığını söylenmesi karşısında Râzî bilmek ile meçhul bir mahiyetin hakikatini bilinmesi anlamında görünenin arkasında ya da ötesinde bulunanı değil görünür olana yönelik bir bilmeyi kastettiği için kendi tanım tarifini vermektedir, ki o da bir ismin icmalen delalet ettiğinin tafsilinden başka bir şey değildir. Râzî, Mebahis, c.1, s.168, Râzî, Mantıku'l-Mülâhhas, s.102-103, 106, Râzî, Nihaytü'l-Ukûl, c.1, s.107, 108.

⁶³³ Râzî, Mebahis, c.1, s.139.

⁶³⁴ Janos, “ne mevcuttur ne de madumdur” şeklindeki bu ifadenin İbn Sînâ'nın mahiyet için kullanabileceği bir ifade olmadığını söylemektedir. Buna göre muhtemelen Râzî'nin bu mahiyetin nötr ontolojik statüsünü kullanmasının sebebi onun Eşari arka planıdır ve spesifik olarak ahval teorisini işaret etmektedir. İbn Sînâ'nın bu ifadeyi ancak mümkün için gelecekteki olaylara işaret etmek üzere kullandığı söylenebilir. Ancak bu durumda ne mutlak yokluğun ne de mutlak varlığın söz konusu olduğu söylenebilir. Durum, mutlak imkansızlık ve mutlak adem değil nisbî yokluk olarak nitelendirilmek suretiyle çözülür. Janos, Damien, *Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2020, s. 240.

kayıtlarla nitelenmesinin de şartı konumundadır, çünkü zikrettiğimiz üzere bu kayıtlar mahiyetin mefhumuna girmezler. Haricî kayıtlar mahiyetin fertlerindeki aynılık söz konusu olduğunda itibara alınmazlar, çünkü haricî kayıtlar tür açısından aynı olsalar da fertleri birbirinden ayırır. Söz konusu *başkalık kaydı* çelişğin iki tarafından biriyle örneğin “Atlık bin midir, bin değil midir?” diye sorulduğunda cevap “min haysu”den sonra olan bir olumsuzlama ile değil o kayıttan önce olan bir olumsuzlamayla cevap vermeyi gerektirir.⁶³⁵

Bu noktada bir şeyin kendiliğinin hariçte tahakkuk etmiş mahiyetin bir parçası olup olmadığına dair -Râzî’den sonra da oldukça tartışılmış olan bir soruya-⁶³⁶ Râzî bir şeyin kendiliğinin tahakkuk etmiş mahiyetin bir parçası olarak hariçte bulunduğunu söyleyerek cevap verir. Başka bir ifadeyle kendilik haricin kendisi olan tahakkuk etmiş mahiyetin bir parçasıdır. Muhtemel soru işte bir mahiyetin fertlerinden birinde ya ona özgü olarak bulunacağı ya da özgü olarak bulunmayacağı, özgü olduğu durumda mevcut olanın mahiyetin kendiliği değil belirli bir mahiyet olacağı, özgü olmadığı durumda ise tek bir şey olarak pek çok fertte bulunacağıdır. İki ihtimal de imkansız olduğundan söz konusu belirli mahiyetin fertlerindeki vücudu imkansız olmasına rağmen mevcut olacaktır, bu durumda da onun ayrıık olduğunu söylenmesi gerekecektir.

İşte bu muhtemel sorunun cevabı zikrettiğimiz gibi o belirli bir mahiyetin ferdinin bir parçası olduğu şeklindedir. Bu durumda söylenen doğrudur: O fertle tahakkuk etmiş mevcut bir mahiyetin parçası olduğu için belirli mevcut bir mahiyet (örneğin belirli bir at/feresun mâ) olacaktır. Râzî

⁶³⁵ Râzî, Mebahis, c.I, s.140

⁶³⁶ İbn Sînâ’nın kendinde mahiyetinin, Aristoteles’in kavramcılığını temsile dönüştürmesi, Fahreddin Râzî’nin zihnî varlık eleştirileriyle birlikte Tûsî ve Kutbuddin Râzî’ye olan etkisi sonucu Tûsî’nin özdeşlik teorisini temsile dönüştürmesi yani metafizik bir kavram olan mahiyet kavramını tekrar mantıksallaştırması ve Kutbuddin Râzî’nin hem temsil teorisini benimsemesi hem de zihin-dış ilişkisini mutabakattan örtüşmeye döndürmesine ilişkin değerlendirmeler için bkz. Ömer Türker, **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, s.179-180. Ayrıca İbn Sînâcî realizmin dönüşümünü Râzî’nin iki katmanlı eleştirisi yani hem zihnî varlık hem de temsil eleştirisinin önce Tûsî’nin mahiyetlerin ontik konumunu sınırlandırması sonra Kutbuddin Râzî’nin bu sınırlandırmayı epistemik alana da uygulaması ve dıştaki fertler arasında bulunduğu söylenen ortak mahiyet anlayışını terk etmesi üzerinden ele alan bir makale için bkz. İbrahim Halil Üçer, “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümmelerin Ontolojisi ve Kutbuddin er-Râzî’nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine”, **Nazariyat**, c.6, nu.2 (Ekim 2020), ss.23-66. Ayrıca Kutbuddin Râzî’nin risalesi ve risalenin Türker tarafından yapılan değerlendirmesi için bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Risâle fî Tahkiki’l-Küllîyyât: Tümmeler Risalesi ve Şerhleri (eleştirmeli metin-çeviri-tıpkıbasım)** Molla Hanefî et-Tebrizî ve Emîr Hasan er-Rûmî (şerh), Ömer Türker (çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

bu durumda kendiliğin kendilik olarak bulunmaması problemi karşısında, o mahiyetin örneğin atlığın zatıyla itibara alınmasının mümkün olduğunu söyleyecektir. Buna göre başkasıyla da olsa atlığı zatıyla itibara almak mümkündür. Çünkü onun zâtı başkasıyla da olsa zatından dolayı ona ait olan bir zattır ve onun başkasıyla birlikte bulunması ona ilişmiş olan bir şeydir. İşte bu sebeple bu itibar varlıkta fert olan atlıktan öncedir veya aklî külli, basitin mürekkepten, parçanın bütünden önce gelmesi gibi gelir. İşte bu itibar ne cins ne tür ne bir, ne çoktur, sadece ve sadece o mahiyetin kendisidir. Ancak sayılan tüm mefhumlar ona hariçten gelen bir lazım mesabesinde olurlar (lâzimun lehu min hariç). Dolayısıyla söz konusu mahiyet belirli bir mahiyet olması kendisine işaret ettiğimiz anlamda lazım olsa da esas itibariyle belirli bir mahiyet değildir. Söz konusu durum hariçte kendisine olumlama şartı olmaksızın mevcut olan şey (lâ bi şartı şeyin mevcûdin fi'l-hâric) ile olumsuzlama şartıyla hariçte mevcut olan (bi şartı lâ şey mevcûdin fi'l-hâric) nitelemeleriyle birbirinden ayrılır. Buna göre örneğin olumlama şartı olmaksızın canlı hariçte mevcuttur ancak olumsuzlama şartıyla canlı hariçte mevcut değildir. Bunun sebebi onun bu şartla mücerret olması ve mücerredin hariçte varlığı olan şeylerden olmamasıdır. Tecerrüd şartıyla hayvan ancak zihnî varlık olabilir, haricî arazların ilişmesi şartıyla ise ancak hariçte olabilir. Her iki itibar da hakikat ve mahiyete ilavedir. İki itibardan da yani tecerrüd ve eklenme itibarlarından sarfı nazar edildiğinde mahiyet iki itibarda da basitin mürekkepten önce gelmesi gibi bulunur. İşte bu itibara, yani mutlak mahiyete *emri ilahî* denir ki hakikat ve mahiyet olan budur.⁶³⁷

Bütün bu ayrımlarda Râzî'nin İbn Sînâ çizgisinde olduğu görülür. *Mebahis* birtakım şartlarla da olsa zihnî varlığın kabul edildiği bir eser olmasına karşın *Mûlahhas* böyle bir varlığın reddedildiği bir eserdir. Nitekim söz konusu bahsin geçtiği bağlamda Râzî bu kez mutlak mahiyetin ancak hariçte bulunabileceğini, bunun sebebinin hariçte mevcudun bir parçası olması olduğunu dolayısıyla mücerred olanın hariçte bulunamayacağını söylemekle birlikte daha önce zihnî varlık olarak zihinde bulunmasını mümkün görürken şimdi zihinde olsa bile orada mücerret

⁶³⁷ Mebahis, c.I, s.141-142.

olamayacağını söyleyerek reddetmektedir. Çünkü mahiyetin zihinde bulunması da mücerret olması da eklentilerdendir. Dolayısıyla mücerret beraberinde bir kayıtla bütün eklentilerinden mücerret olamayacaktır. Bu sebeple de sadece hariçte değil zihinde de mücerret olarak bulunamayan mutlak mahiyet hiçbir koşulda mücerret olarak bulunamayacaktır. Hatta hariçte mevcut mahiyetin bir parçası olduğunda ne ise o olarak itibara alındığında kayıtlarından başka olduğu gibi zihinde de böyle bir itibar mümkün olmayacaktır. Râzî bu noktada böylece mahiyetlerin akılda mücerret olarak bulunduğu ilişkin meşhur görüşün geçersizliğinin ortaya çıktığını ifade etmektedir.⁶³⁸Râzî böylece *mahiyetin nerede olduğuna* ilişkin soruya da -sonraki eserlerinde de aynı tavrı sürdürecektir- sadece hariçte olduğu şeklinde cevap vermiştir.⁶³⁹

Mahiyetin olumlama şartı olmaksızın (mutlak) ve olumsuzlama (mücerret) şartıyla olmak üzere iki itibarı mahiyetin lazımlarının itibarında ortaya çıkmaktadır. Mahiyetin kendisinde veya parçalarının itibarında bu fark ortaya çıkmaz, çünkü hakikate bir kayıt konulursa ve ondan bir kayıt çıkarılırsa hakikat değişir ve başka bir hakikat olur. Bu durumda bu hakikate ve kurucu unsurlarına delalet eden, olumsuzlama şartıyla olan mücerret mahiyettir. Dolayısıyla hakikatin lazımlarına iltizamî olarak delalet, bazen olumlama şartı olmaksızın yani mutlak olarak bazen de olumsuzlama şartıyla yani mücerret olarak meydana gelir ve hüküm bu yerde bu iki itibarla farklılaşır.⁶⁴⁰

Fahreddin Râzî, mahiyetin parça-bütün ilişkilerini tahlili öncesinde mahiyetin mahiyet olmasının bir sebebi olup olmadığı sorusu çerçevesinde mahiyetin mec'ûl olup olmadığını tartışır. Bu sebeple öncelikli olarak mahiyetin mec'ûliyeti konusu ele alınacaktır.

2.4.3. Mahiyetler Mec'ûl müdür?

Filozofların ve kelamcılarının şeylerin Tanrı tarafından nasıl yaratıldığı hususunda farklı görüşleri olduğu bilinmektedir. Filozoflar -kendi içlerindeki farklılıkları mahfuz tutmak kaydıyla- şeylerin yoktan var

⁶³⁸ Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 41-42.

⁶³⁹ Bunlara ilişkin incelemeler bilgi kısmında gelecektir.

⁶⁴⁰ Râzî, Mebahis, c. I, s.142.

edilmediğini ifade ederken kelimciler ise Tanrı'nın şeyleri yoktan var ettiği görüşündedirler. Filozoflar varlığın Tanrı'dan sudur ettiğini ve “çelişğin iki ucundan birinin diğerine dönüşmesinin mümkün olmaması” ilkesi gereği sudurun herhangi bir şekilde kesintiye uğramadığını ileri sürerler.⁶⁴¹ Filozofların ihtiyar anlamında iradesi olmayan ve kendisine ancak aklî irade isnat ettikleri Tanrı anlayışındaki ilk umde Tanrı'nın fevka't-temâm (tamlığın üzerinde) oluşudur. Söz konusu tamlığın üzerinde oluş Tanrı'nın bilgisinin varlık oluşu ile sonuçlanır ve dolayısıyla varlık için ihtiyar ile öncelenen bir yöneliş bulunmaz. Bu aynı zamanda Tanrı'nın bilgisi ile var etmesi arasına herhangi bir zamanın girmemesi anlamına gelir. Ayrıca Tanrı'nın fiilinin öncesinde bir yokluğun bulunmaması ve dolayısıyla zamansal anlamda başlangıcı olmayan ezeli bir alem anlayışı böyle bir var etme sonucu ortaya çıkar. Sonuç olarak, tamamın üzerinde olan ve her yönden bir, basit ve zorunlu olan Tanrı'nın cömertliğinin⁶⁴²ve inayetinin⁶⁴³ sınırsız olması varlık feyzi noktasında tam illet olmasıyla kelimcilerin muhtar fail olan Tanrı anlayışının karşısında bilkuvvelğin karşıtı olması anlamında bilfiil değil, feyzinin sürekliliği ve herhangi bir başlangıcı olmaması anlamında bilfiil olan ve zatı itibariyle mucib olan bir Tanrı anlayışını ortaya çıkarır. Böyle bir Tanrı anlayışı feyzin sürekliliği ve illetin tamlığıyla malûle şartsız ve zamansız neden olması bağlamında bir başka deyişle varlık feyzinin ve nedenselliğin sürekliliği ile ortaya konan Tanrı-alem ilişkisinin çerçevesini çizer.

Bu bağlamda olmak üzere Râzî'nin Tanrı'nın belirli sıfatları üzerinden filozofların Tanrı anlayışı ile -yine farklılıkları mahfuz tutmak kaydıyla- kelimcilerin ve kendisinin benimsediği Tanrı anlayışını nasıl karşılaştırdığını incelemek Râzî'nin Tanrı-alem ilişkisini bu iki düşünce ekolünün perspektifleri açısından nasıl konumlandığını görmemizi ve mahiyetlerin bu en genel çerçevedeki yerini ele almazdan önce resmin bütününe muttali olmamızı sağlayacaktır.

⁶⁴¹ Türker, Ömer, Varlık Nedir?, s.66.

⁶⁴² Razi'nin işin içine idrak girmediğinde ilaçların bile karşılıksız iyileştirdiği için cömert sayılma garabeti hakkındaki eleştirisi için bkz. Razi, Şerhu'l- İşarat, s.146,

⁶⁴³ İbn Sînâ, İşarat, s.150, İbn Sînâ inayeti şöyle tanımlar: “...Küllî nizamın Hak Teala'nın önceden var olan bilgisinde gerekli ve uygun vaktiyle beraber şekillenip belirlenmesi, bu nizamın, kendisinin özel sıradüzenine ve ayrıntılarına uygun olarak taşmasına sebep olmuştur ve onun taşması Hakk Teala tarafından akledilmiştir. İşte bu da “inayet”in anlamıdır...”

Buna göre, Tanrı'nın *irade eden (mürid)* olması noktasında filozoflar, mümkünlerin Bari'den sudurunun, onları var etmeye yönelik bir kasıtlı olmasının mümkün olmadığını⁶⁴⁴, bunun sebebinin de zatı itibariyle zorunlu olanın, herhangi bir yetkinliği tam da bu şekilde yani ona yönelmek suretiyle talep etmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bunun karşısında Râzî yetkinliğe (kemal) ilişkin kendi görüşünü ise kadirin kudretine konu olan iki şeyden birini diğerine tercih sebebi olmaksızın tercih etmesinin mümkün olması şeklinde ifade eder.⁶⁴⁵

Tanrı'nın *kadir* ve *mucib* sıfatlarını yine filozofların ve kelimcilerin iddiaları üzerinden ayıştıran Râzî, öncelikle bir şeyde müessir olmanın ne anlama geldiğini ortaya koyar. Buna göre *bir şeyde müessir olmak* ya bazen müessirin kendi olması bakımından⁶⁴⁶ ihtiyarı itibariyle tesir edip bazen etmemesinin mümkün olması⁶⁴⁷ veya böyle bir durumun yani bazen tesir edip bazen tesir etmemesinin yine kendisi olması açısından mümkün olmamasıdır. İlki kâdirdir, ikincisi ise mucibtir. Râzî kendisinin ise Bârî'nin mucip olması durumunda alemin kadim olacağını ancak alemin hadis olduğunu ve dolayısıyla Tanrı'nın mûcib olmadığı görüşünü benimsediğini ifade eder. Bu görüşün karşısında filozoflar vardır ve onlar da kadirin kadir olmasının ancak bir şey üzerindeki kudretiyle anlaşılacağını, bu sebeple de ancak bu şey gerçekleştiğinde Tanrı'nın onun üzerindeki kudretinden söz edilebileceği için kudrete konu olan şeyin kadirten önce gelmek durumunda olduğunu ileri sürmüşlerdir. Eğer kudrete konu olan kadirle tahakkuk ederse bu kez de kısır döngü gerekir. Sonra kendi benimsedikleri görüş olan mucibin de kadir olduğunu, bir şeyi istemediği takdirde yapmayacağını, ancak bu hüküm doğru olsa da haddizatında söz konusu *istememe* fiilinin imkansız olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁴⁸

İnayetle ilgili olarak ise filozoflar Tanrı'nın bilgisi gereği varlığın nizamının (nizamu'l-vücut) en mükemmel şekilde nasıl olması gerektiğini bildiğini bunun da nizamın kendisinden sudurunun sebebi olduğunu bu bilgiye de *inayet* dendiğini ifade etmişlerdir. Bunun karşısında Tanrı'nın

⁶⁴⁴ İbn Sînâ, İşarat, s. 143.

⁶⁴⁵ Razi, Mülâhhas, c.III, s.536-538.

⁶⁴⁶ Razi, Mülâhhas, c.II, s. 87.

⁶⁴⁷ Razi, Nihayetü'l-Ukul, c.I, s.443.

⁶⁴⁸ Razi, Mülâhhas, c.III, s.538-539.

muhtar olduğunu söyleyenler ise mahlukatı faydaya en uygun (enfa‘) şekilde yarattığını ve bunun inayet olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁴⁹

Tanrı'nın bilgisinin fiili olması meselesinde ise Râzî filozofların söz konusu bilginin şeylerin varlığının sebebi olduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Bunun karşısında Râzî açık ve kesin bir şekilde bir şeyi bilmenin o şeyin varlık halini, yokluğunu bilmenin yokluk halini bilmek olduğunu ve bunun o şeyin vücudunun ve ademinin illeti olamayacağını söyler. Çünkü ilim maluma tabidir ve bu durumda malum da ilme tabi olursa kısır döngü olur. Aksine mahiyetleri külli bir şekilde bilmek fiili bir bilgidir, çünkü mahiyetlere dair bilgi önce olmasa onu irade etmek ve var etmek de imkansız olurdu.⁶⁵⁰

Tanrı'nın sıfatlarına ilişkin bir karşılaştırmayı da Tanrı'nın belirli sıfatlarını ele almasının hemen akabinde yapan Râzî yine konuya ilişkin iddiaları açısından genel olarak filozofları ve kelimcileri karşılaştırmaktır. Râzî filozofların sıfatlara ilişkin tasnifini selbi, izafî ve ikisinden mürekkep olan sıfatlar şeklinde yapar. Onların Tanrı'nın akıl ve makul olduğunu iddia ettiklerini ve bunun da selbi sıfatlardan olduğunu çünkü maddeyi olumsuzladığını söyleyerek bunun şaşılacak bir şey olduğunu ifade eder. Ayrıca bilginin bilinenin suretinin bilende husulünden ibaret olmasını dile getirmelerine rağmen onların bilgiyi nasıl olup da maddeden olumsuzlamak anlamında kullanabildiklerini sorar.⁶⁵¹ Sıfatlar hususunda ise hakiki sıfatların filozofların sıfat tasnifinde bulunmadığını ve onların bu sıfat grubunu inkâr ettiklerini açık bir şekilde ifade eder.⁶⁵²

Râzî Tanrı'nın fiillerine ilişkin yaptığı değerlendirmede filozofların sudur düşüncesini kendi eleştirileriyle birlikte ele alır. Buna göre söz konusu teoride mevcutlar ancak illet-malûl silsilesi ile var olabilir ve birden ya bir ya da çok çıkar. Ancak tasvir edilen durumda birden birin çıkması zorunlu olarak imkansızdır, dolayısıyla birden ancak çok çıkabilir. Basitten ancak basitin çıkması gerektiğine göre şayet birden çok çıkarsa bu durumda ilk sadır olanın da basit olmaması, aksine mürekkep olması gerekir. Bu

⁶⁴⁹ Razi, Mülâhhas, c.III, s.540.

⁶⁵⁰ Razi, Mülâhhas, c.III, s.540-541.

⁶⁵¹ Razi, Mülâhhas, c.III, s. 542-543.

⁶⁵² Razi, Mülâhhas, c.III, s.544.

mürekkepilik de ya onun zatından ya da Bârî'den veya Bari'den ve bir kısmı kendisinden olacak şekilde meydana gelir. Şayet bunlar birbirine eklenirse o zaman da zatında çokluk meydana gelir ki bu geçersiz olmalıdır. Çünkü zatı şayet basitse çokluğun ilkesi olamaz, bileşikse bu kez de Bari'den sadır olamaz.

Bu eleştiriden sonra sudur teorisini ilk akıldan itibaren akıl ve feleklerin Tanrı'dan nasıl sadır olduğundan başlayarak anlatan Râzi, filozofların bazen birinci aklın imkanı ve vücudunu diğer aklın ve feleğin illeti kıldıklarını, bazen de imkanını ve vücudunu akletmesini feleğin ve aklın illeti kıldıklarını söyleyerek eleştiride bulunur. Bu anlatıyı bitirdikten sonra, söz konusu teorinin doğru olmadığını ifade eden Râzî kendi görüşlerini ortaya çıkaracak şekilde eleştirilerini sıralar.⁶⁵³ Râzî'nin görüşlerini filozoflarınki ile karşılaştırmalı olarak ele alması ve yukarıda zikredilen genel eleştiri çerçevesini ayrıntılandırması sebebiyle biz de bu nedenleri tek tek ele almanın uygun olacağını düşündük.

(i) İmkan ademî bir şeydir ve ademî şeylerin hiçbir vücutî şeylerin illeti ve onun bir parçası olmaz.⁶⁵⁴

(ii) Mümkünlerdeki imkan ve vücûd eşit düzeydedir ve eşit düzeyde olanların hükmü birdir, felek-i azamın illiyeti mümkünse bu, her bir imkan için geçerli olur ve bu da teselsüle sebep olur. Yine bu imkan, mahiyetinin lazımı olduğu için, mahiyetinin lazımı bir şeyin illeti olduğunda bu şey lazımın sürekliliğiyle sürekli olur. Felek-i aksa da mahiyetinin lazımı olan imkanla malûldür, o da vücudunda başkasına ihtiyaç duymaz. Bu durumda o zatı itibariyle zorunlu varlık olup mümkün varlık değildir. Bu ise çelişkidir.⁶⁵⁵

(iii) Birinci aklın imkanı ademî ise mevcut feleğin illeti olması imkansız olur. Eğer vücudi ise ya zatı itibariyle zorunlu olur, dolayısıyla zatı itibariyle mümkün muhtaç olan zatı itibariyle zorunlu olur. Bu çelişkidir. Yahut mümkün olur, o zaman da ya kendisinin bir illeti olmaz, bu durumda zatı itibariyle müessire ihtiyacı olmaz. Bu noktada Râzi, böyle bir şeyi mümkün görmüş olma durumunda Tanrı'yı ispat kapısının kapatılmış olacağını ifade

⁶⁵³ Râzî, Mülâhhas, c.III, s. 39, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.499.

⁶⁵⁴ Râzî, Mülâhhas, c. III, s. 40; Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.499.

⁶⁵⁵ Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 410.

eder.⁶⁵⁶ Eğer onun bir illeti varsa, bu illet ya mümkünün mahiyeti olur, dolayısıyla şey varlığından önce başkasının illeti olur. Bu imkansızdır ve aksi takdirde bizim için vacibin vücudunun ispatı zor olur⁶⁵⁷ veya vacibu'l-vucûddan birinci aklın varlığı ve imkanı sadır olur dolayısıyla ondan birden fazla şey sadır olmuş olur. Bu da imkansızdır. Felek ise zorunlu bir varlık değildir, çünkü o heyula, suret, cisimlik sureti ve felekî suret, cismani nefis, natık nefis ve mufarık akıldan bileşiktir. Feleğin cisminin kategorisi arazdır. Söz konusu kategori şekil, mekanda oluş (eyn), zamanda oluş, fiil, infial kategorilerini kapsar. Şayet bu şeyleri iki, üç veya dört cihete tahsis edersek birden fazla cihete isnat etmiş oluruz, ki bu imkansızdır.⁶⁵⁸ Dolayısıyla imkanın bir şeyde tesirinin ancak iki şeyle birlikte olduğu ortaya çıkar. Yani müessir aklın zatı, imkanı ve vücudunun toplamı olur ve söz konusu toplamdan da ikinci akıl ve felek sudur eder. Bu durumda da filozofların “birden bir çıkar” umdesi birden birden fazla şeyin çıkmasıyla geçersiz olur.⁶⁵⁹

(iv) Faal akıl basitliğine rağmen bu alemdeki cinsleri ve türleri bakımından farklı olan hadislerin tümünün illetidir. İletinin basitliğine rağmen bu kadar çeşidin illeti olmasına onlar tarafından verilecek cevap ondan feyzolanın sadece vücut olduğu, onun tek bir şey olduğu, sonra bu vücudun istidat sahiplerinin istidatlarının farklı olmasıyla farklılaştığıdır.⁶⁶⁰ Başka bir ifadeyle vücudun tek bir şey olduğu farklılığın malûl olmayan mahiyetlerden geldiği söylenir.⁶⁶¹ Râzî bu noktada aradaki metafizik illet olarak varlık veren faal aklı aradan çıkarıp verdiği hareketle aşağı alemdeki maddeyi belirli bir suret almaya hazırlayan hareket veren illetleri yani felekleri ikame etmek suretiyle bütün bu yapının başına kendisinden sadece vücudun feyz olduğu Bâri Teâlâ'yı koymayı teklif eder. Ona göre Tanrı'nın bütün mevcutları ilkesi olması, ondan tek bir vücudun çıkması ve farklılığın ve çeşitlenmenin kabillerden gelmesi mümkündür.⁶⁶² Bu durumda da Vucûd yine mahiyetlerin çokluğuna göre farklılaşır. Bu farklılaşma ise zikredildiği

⁶⁵⁶ Râzî, Mülâhhas, c. III, s. 47, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.499.

⁶⁵⁷ Râzî, Mülâhhas, c. III, s. 50, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.500.

⁶⁵⁸ Mülâhhas, c. III, s. 62, Râzî, Lübbü'l-İşârât ve't-Tenbihat, s. 171, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.502.

⁶⁵⁹ Mebahis, c.1, s.622.

⁶⁶⁰ Mülâhhas, c.II, s. 89.

⁶⁶¹ Râzî, Lübbat, s.171.

⁶⁶² Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.511.

gibi feleklerin hareketlerinin farklılığının unsurî maddelerin istidadının farklılaşmasının illeti olması sebebiyle olur. Böylece hadisler cihetler ve vakitler açısından farklılaşırlar.⁶⁶³ Böylece bu unsurî suretlerin semavî hallerin farklılaşmasıyla meydana geldiği böylece faal akla isnadına ihtiyaç kalmadığı söylenebilir.⁶⁶⁴ Râzî başka bir ifadeyle zorunlu varlığın bütün mümkünlere kendisinden taştan vücudu çeşitlendirebileceği ve farklılığın yine mahiyetlerden gelmesinin düşünülebileceğini ifade eder.⁶⁶⁵

(v) Aklın zatı itibariyle mümkün başkası sebebiyle zorunlu olması mahiyetinden bir bileşiklik gerektirirse ilk sudur eden bileşik olur, eğer gerektirmezse olumsuzlama ve izafet babından olur. Pek çok malûlün ilkesi olması için bu türden bir çokluk doğru olursa bu illet-i ûlâ için de geçerli olur. Peki illet-i ûlâyı niçin çokluğun ilkesi kılıp arada bulunan vasıtaları ortadan kaldırmazlar? (ve yûskitûne hazihi'l-vesâit mine'l-beyyin). Bu doğru olmadığı takdirde onların iddiaları da geçersiz olur.

(vi) İlk sudur edenin basit olmasına ilişkin filozofların iddiaları aklın bir tür cevher olması iddialarıyla çelişir, çünkü cinsi olan her şey cins ve fasıldan bileşiktir. Şayet cins malûl olma, fasıl da illet olma şartıyla alınırsa cins madde ve fasıl suret olur. İlk akıl da madde ve suretten bileşik olur.

(vii) Şayet aklın imkanı ve vücudu feleğin ve aklın ilkesi olsaydı feleklerin sonsuz olması gerekirdi. Ancak bu duyularımıza göre geçersizdir. Eğer gerekmeseydi bu durumda aklın, aklın ve feleğin illeti olması gerekmezdi, sadece tek bir aklın illeti olurdu. Bu akıl da başka bir aklın illeti olurdu, bu böylece bine veya daha çoğuna yahut daha azına kadar giderdi. Sonra bu aklın imkanından ve vücudundan da başka bir akıl ve felek sudur ederdi. İşte Râzî filozofların iddiasının getirdiği bu sonucun onların akılların sayısının kürelerin sayısı kadar olduğu iddialarına hâlel getirdiğini ifade eder.

(viii) Filozofların “Birden bir çıkar” şeklinde getirdikleri delil son derece zayıftır. Doğru olan O’nun bütün mevcutların ilkesi olmasıdır. O bütün mümkünlerin mahiyetinin ilkesidir, her bir şeyin hem mahiyetinde hem de vücudunda müessir olan O’dur. Ancak bu mahiyetlerin birbirleriyle

⁶⁶³ Mülâhhas, c.III, s. 92.

⁶⁶⁴ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.510.

⁶⁶⁵ Râzî, Lübabü'l-İşarat, s.171.

şartlanması mümkündür. Örneğin unsurî hadisler gezegensel sürekliliklerle şartlanmıştır. (el-ittisâlâtî'l-kevkebiyye) Ayetler de her şeyin mahiyeti ve vücudunun O'ndan olduğuna ve onların birbirleriyle şartlandıklarına delalet eder. Şu ayetlerde olduğu gibi: “Her şeyi bir ölçüye göre indiririz”; “Her bir şeyden nezdimizde hazinler vardır.” Yine her mümkünün varlığında zorunlu varlığa ihtiyacı olduğunda ilişkin ise “Allah göklerin ve yerin nurudur” ve “Biz ona şahdamarından daha yakınız” ayetleriyle delil getirmiştir. Özellikle son ayetle ilgili yaptığı açıklamalar dikkat çekicidir. Zira yaptığı açıklamada o mahiyete kendisinden daha yakın olduğunu, bunun sebebinin onun bir şeyin o şeye dönüşmesinde vasıta olduğunu ve vasıtanın o vasıtaya sahip olandan ona daha yakın olduğunu belirtir. ⁶⁶⁶ Sudura yaptığı eleştirilerde zorunlu varlığın feyzinin ulvi ve süfli her şeyin ilkesi olmasının neden mümkün olmadığını sorarak “Allah’ın yanında başka bir ilah edinme, ondan başka ilah yoktur, onun yüzü bakidir, Allah ile birlikte başka ilah edinme” ayetlerini zikreder. ⁶⁶⁷

(ix) Filozoflar unsurların madde ve suretten mürekkep olduğunu, maddenin illetinin ise son akıl olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre suretin akıldan suduru şartsız olarak meydana gelmez, aksi takdirde onun devamlılığı süresince o da devam ederdi. Aksine onun akıldan suduru maddenin onu kabulünün zıddını kabulünden daha evla olması şartıyla kayıtlanmıştır. İstidada ilişkin bu ilave ise ancak sermedi hareket ile meydana gelir. Semavi hareketler madde için istidadı kabul eder, istidat tamamlandığında istidat sahibi ondan feyzolur. Râzî bütün bu anlatının onların usulüne göre yapıldığını ifade ederek bunları kabul etmediğini söylemiştir. O kısaca kendisine göre doğru olanın (ve'l-hakk ‘indenâ hüve) Tanrı’nın kadir-i muhtar olması olduğunu ve böyle bir durumda başka yönlelere gerek duyulmayacağını söyler. Zorunluluğa ilişkin iddia ise “birden bir çıkar” ilkesiyle ilgilidir ve filozofların delilleri ona göre zayıftır.

Râzî sudura karşı yönelttiği zikredilen bu eleştirilerle birlikte Tanrı ile alem arasındaki metafizik illetleri kaldırmak ancak hareket veren fizik illetlere dokunmamak suretiyle Tanrı’yı alemin hem bir bütün olarak süreçlerinin

⁶⁶⁶ Râzî, Lübabü'l-İşarat, s.172.

⁶⁶⁷ Râzî, Lübabü'l-İşarat, s.173.

hem de tek tek bütün süreçlerinin fail-i muhtarı ve kadir-i mutlakı olarak tayin ederek kalamî tutumla uyumlu bir model önermektedir. Fizik illetlerin ise hareketleriyle fizik alemdeki şeylerin kendine uygun bir varlığı alma istidadının oluşumundaki etkilerini inkar etmemekte, bu model içerisinde bu unsura da yer vermekten çekinmemektedir. Burada özellikle Râzî'nin mutlak yaratıcının Allah ve diğer varlıkların ona olan ihtiyacının gerekçesinin imkan olup O'nun hepsine eşit derecede müessir olduğunu belirtmekle birlikte, mümkünlerin birbirleriyle şartlı olabileceğini ifade etmesi önemlidir. Nitekim O Allah'ın her şeye kadir olduğu ve bu kadiriyyetin O'nun zatının niteliklerinden olduğunu belirttikten sonra söz konusu niteliğin Allah'ın özel zatı ile kudretine konu olan şeyler arasında özel bir bağ, nispet ve izafet olduğunu ifade eder. Dolayısıyla kudrete konu olanlar da mümkün olanlardır. Müessir Allah'tır ve onun tesirinin doğrudan ve dolaylı olması mümkündür ve her iki durumda da asıl müessir olan Allah'tır. Çünkü Allah'ın müessir olması tüm mümkünlerde eşit olarak gerçekleşir.⁶⁶⁸

⁶⁶⁸ Râzî, Metalib, c. 8, s. 60, Râzî, Metalib, c.7, s.18-21. Râzî ruhanîlerin derecelerinden bahsederken mukarrabûn meleklerinden bahseder ve metafizikçi filozofların onları *mahza akıllar* olarak isimlendirdiğini ifade eder. Buna göre, onların Tanrı'nın feyzinden her türlü şeyi aldıkları için edilgen olup etkin olmadıklarını söyleyenlere verilecek cevap onlardan felek ruhlarına ve cisimlerine güçlü bir etkinin yayılmasının mümkün olduğudur. Bu cümleden olmak üzere cismanî alemi idare edenlere Kuran amele meleği, filozoflar ise nefis adını verir ve ay feleğinde nihayete eren göğün her bir tabakasından da başka ruhlar bulunur. Buna göre peygamberlerin de benzer şeyler söyledikleri görülebilir. “Bana denizler meleği geldi”...”Bana dağlar meleği geldi” şeklindeki hadisler bunu gösterir. Râzî ayet ve hadislerde geçenler ve din bilginlerinin benimsedikleri görüşlerle filozofların akıl ve felek görüşleri arasında bu şekilde irtibat kurduktan sonra dile getirdiği şey önemlidir. “Bu kısımların her biri akla göre ihtimal dahilinde olduğundan bunların inkarına delil bulunamaz. Vahiy ve keşif sahipleri de onların varlığını bildirdiğine göre, bunları kabul etmek gerekir.” Dolayısıyla Râzî'nin hepsinin doğrudan Tanrı'ya bağlı olması durumunda bu varlıkların Tanrı ile alem arasında bulunmalarını birbirleriyle şartlanmış olması halinde kabul ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tanrı dışında metafizik ilke bulunmadığının kabul edilmesi ve aradaki bu varlıkların etkisinin sadece fiziksel olması kaydıyla birbirleriyle şartlı olan bu ara varlıkların kabulü hususunda herhangi bir mahsur olmamaktadır. Üstelik Râzî bu görüşü vahiy ve keşif sahiplerinin kabulüyle de desteklemiştir. Râzî, Metalib, c.7, s.335: Râzî feleklerin ve yıldızların canlı ve akıl sahibi olduğunu gösteren delillerin bir bölümünün burhanî diğer bölümünün iknai olduğunu söyler. Hatta filozofların böyle düşünüp, kalamcıların bunu kesin bir dille reddettiğini ifade eder. Kendisi ise ister burhani ister iknai yolla olsun bu kıymetli yüce amaçları bilmek için insanın çok gayret göstermesi gerektiğini ifade etmiş, bu konuda “Güneş batarken Arş'ın altına girer. Doğarken Yüce Allah'a secde eder ve sonra doğar” hadisini zikrederek, bu hadisin gereği güneşin Rabbini tanıdığına secde edeceği, bunun da ondaki hayat, ilim ve kudret sıfatlarına delalet ettiğini, dolayısıyla güneşin canlı olup Allah'a itaat ettiğini söylemiştir. Râzî buna delalet eden ayetleri ise yine aynı eserinde müstakil bir fasılda zikredeceğini de söylemiştir. Bütün bunlar Râzî'nin feleklere ilişkin görüşlerinde filozoflarla hemfikir olduğunu göstermektedir. Bu meseleleri Metalib'i esas alarak Râzî'nin gerçekliği maddi ve akledilir alanlara ayırdığı ve meleklerin akılları ve felekleri ve tüm bunların da akledilir dünyayı temsil ettiğini, söz konusu varlıkların Tanrı ile birlikte ezeli olduğunu ve bunun Gazalî'nin bazı metinleri ve felsefî gelenekle devamlılık arz eden bir tutum olduğunu ele alan Nora Jacobsen Ben Hammed'in makalesi için bkz. Ben Hamed, Nora Jacobsen, “As Droops in Their Sea: Angelology through Ontology in Fahr al-Din

Alemin hudusuna ilişkin iddiayı da ele alarak bu meselenin cisimlerin hadis oluşuna ilişkin olduğunu ifade eder. Cisimler hadis olan içtima ve iftirak olmaksızın bulunamazlar. Birincisi zorunludur, çünkü iki yer kaplayan şeyin (mütehayyiz) ya birbirine temas etmesi ya da etmemesi gerekir. İkincisine gelince, içtima ve iftirak için ademin mümkün olmasından dolayı, kendisi için ademin mümkün olduğu her şeyin kadim olması imkansızdır. Cismin başkasıyla biraraya gelmesi zorunluysa bu zorunluluk ya zatiyla veya kendisine hulul edenle ya da mahallinden dolayı olacak veya ne hulul eden ne de mahalden dolayı olacaktır. Bu kısımlar geçersiz olduğu için geriye zorunlu olmaması kalır. Kadim ise kendisinde yokluğun mümkün olmadığı şeydir, çünkü kadim bizatihi zorunlu olursa, yokluğu imkansız olur. Zatiyla mümkün olursa onda müessir olan ya zorunlu veya muhtar olur. Zorunlu olursa onun tesiri başka bir şarta dayalı olmaz, eğer dayanırsa bu şart kadim olur ve bu illetin ortadan kalkması dışında ortadan kalkmaz. Yahut şart da kadim olur.⁶⁶⁹ Hem gerektirenin hem de şartın kadim olmasından alemin kadim olması gerekir.⁶⁷⁰ Tesiri hadis şarta bağlı olursa ya belirli bir hadise dayanır, bu imkansızdır. Şayet muhtar olursa, muhtar olan failin fiili muhdestir.⁶⁷¹ Sonuç olarak, kendisi için yokluğun mümkün olduğu her şeyin muhdes olduğu ve her bir cismin hadislerden uzak kalamadığı bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

Böylece Râzî'nin Tanrı-alem ilişkisini Tanrı'nın sıfatları, fiilleri, sudur teorisi ve alemin hudusu konuları ile filozof ve kelamcılarının genel anlamda bu konulardaki görüşleri üzerinden nasıl kurguladığını ve bu noktada kendi konumunu genel olarak ortaya koymuş olduk. Şimdi mahiyetlerin bu genel çerçeve içerisinde mec'ûliyeti hususunda yine filozofların karşısında kelamcılarının şahsında Fahreddin Râzî'nin ne düşündüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

Failin mahiyetleri mahiyet kılmada bir tesirinin olup olmadığı meselesi İslam düşüncesi ekolleri arasında bir problem alanı olarak belirmiş,

al-Razi's al-Matalib al-'aliya", **Arabic Sciences and Philosophy**, Vol.29, Nu.2 (2019), ss.185-206, Yine bu meseleleri de ihtiva eden doktora tezi için bkz. Nora Jacobsen Ben Hamed, "Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr al-Din al-Razi", **Yayımlanmamış Doktora Tezi**, University of Chicago, 2018, s. 143-158.

⁶⁶⁹ Razi, Mülahasas, c. 2, s. 55.

⁶⁷⁰ Nihayetü'l-Ukul, c. 1, s.443.

⁶⁷¹ Razi, Mülahasas, c. 2, s. 58.

Fahreddin Râzî'nin de içinde yer aldığı bir kısım düşünür failin tesirinin sadece mahiyetin varlıkla muttasıf kılınmasında yani özel varlıkta ve hüviyette⁶⁷² değil hem mahiyetleri mahiyet kılmada hem de varlığı varlık kılmada bulunduğunu ileri sürerek mahiyetlerin mec'ûl olduğunu ifade etmiş, failin tesirinin sadece mahiyetin varlıkla muttasıf kılınmasında bulunduğunu söyleyenler ise mec'ûliyetin sadece bu alana hasredilmesi gerektiğini,⁶⁷³ mahiyetin ve varlığın kendileri kılınmasında ise böyle bir tesirin bulunmadığını dolayısıyla onların mec'ûl olmadığını ileri sürmüşlerdir. Dolayısıyla mec'ûliyete medar olan onlara göre mahiyetin kendiliği değil ancak mahiyetin hariçteki varlığı yani hüviyeti olabilir, çünkü mec'ûl olmayan bir şeyi örneğin insanlık mahiyetini düşündüğümüzde söz konusu düşünülen şey insan-olmayan olmayacağı için bir çelişkiye düşülmez.⁶⁷⁴ Yani mahiyet dışında olan her şey başkası olacağından o başkasıyla ve o başkası sebebiyle olan mahiyetin kendisiyle birlikte bulunan başkasının ortadan kalktığı her durumda ortadan kalkması gerekecek bu durumda da kendinden olumsuzlanması durumunda kalınacaktır. Örneğin karalık başkası sebebiyle karalık olmuşsa söz konusu başkasının ortadan kalktığı her durumda onun da ortadan kalkması gerekecek, bu durumda karalığın karalık olarak baki kalmadığını söylediğimiz durumda hüküm kısmı olan “baki kalmama” konu için geçerli olduğundan konu olan karalık hakkında geçerli olması gerekecek, bu ise çelişkiyle sonuçlanacaktır.⁶⁷⁵ Halbuki durum böyle değildir, çünkü mahiyet başkasıyla bulunmamak itibarıyla mec'ûl değildir. Bu durumda mahiyetin kendisinin muhtaçlığından bahsedilemeyeceği için muhtaçlık varlıkla ilgili bir durum olarak görülmek durumundadır.

⁶⁷² Şerhu'l-Mevakıf, c.1, s.696.

⁶⁷³ Kemalpaşazâde “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair” başlığıyla tercüme edilen eserinde ca'l ile irtibatlı temel kavramlar olan sun', halk, icad, ihdas, ihtira, ibda, fiil, tekvin kavramlarını açıkladığını görüyoruz. Eser aynı zamanda mahiyetlerin mec'uliyetine ilişkin müellifin kendi zamanına kadar geçmiş olan filozof ve kelimcilerin söylediklerinin olumlu ve olumsuz gerek olumlu gerek olumsuz dolayısıyla tashihe giden geniş bir değerlendirmesini de içermektedir. Kemalpaşazâde filozofların kastettiği ca'lin ca'l-i ibdâi olduğunu, yani yaratılmamış anlamında olduğunu ifade etmektedir. Kemal Paşazade, “Yaratmanın (Ca'l) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ul) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair”, Ömer Mahir Alper, Osmanlı Felsefesi Seçme Metinler, s.169-197.

⁶⁷⁴ İci, el-Mevakıf, s. 62-63.

⁶⁷⁵ Razi, Muhassal, s. 51.

Madumun şeyliğini savunan Mutezile de bu noktada zikredilmelidir. Râzî madumun şey olduğunu iddia edenin varlığın mahiyet üzerine ilave olduğunu söylemesi gerektiğini dolayısıyla varlıkla mahiyetin bir olduğunu söyleyenlerin böyle bir iddiada bulunamayacağını ifade etmektedir.⁶⁷⁶ Mutezile'nin teorisine yakından bakıldığında onların failin tesirinin olmadığı şeyin mümkün madumların zatlarının, aynlarının ve hakikatlerinin olduğunu, bu zatların şahıslarıyla birbirlerinden ayrı olarak var olmadan önce sabit olduklarını ileri sürdüklerini görürüz.⁶⁷⁷ Onlar filozoflardan farklı olarak failin ya da müessirin sadece zatların zat olmalarında değil aynı zamanda zatların hariçte sübut bulmalarında da bir tesiri olmadığını düşünmüşlerdir. Bu anlamda olmak üzere filozoflar ise madumun şey olduğunu kabul etmemiş, mahiyetlerin fertlerinin değil bir itibar olarak ileri sürülen mutlak mahiyetlerin herhangi bir yeri olmayan kendinelik düzlemlerinde bulunup ancak varlıkla nitelendiklerinde zihin ve hariç düzlemlerinden birinde bulunmak zorunda olmamakla birlikte onlardan birinde bulunmaktan yoksun kalamadıklarını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre mahiyetler ancak varlıkla muttasıf olduklarında hariçte ve zihinde bulunmaktadır. Dolayısıyla Mutezile'nin aksine onlara göre mutlak mahiyet onların şey olduğunu iddia ettikleri madumları gibi failin tesiri olmaksızın hariçte sübut bulmamıştır.⁶⁷⁸ Sonuç olarak, Mutezile söylediğimiz anlamda mahiyetlerin mec'ûl olmadığı görüşündedir.

Şimdi genel çerçevesini zikrettiğimiz görüşlerin ayrıntılarına daha yakından bakabiliriz. *Ca'l* terimi, biri, iki meful alan geçişli bir fiil olarak

⁶⁷⁶ Râzî'den aktaran Cürçani, Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s. 546.

⁶⁷⁷ Razi, Muhassal, s.51, Semerkandî, Sahaifu'l-İlahiyye, s. 105. Semerkandî mec'uliyet görüşünü savunanları ehl-i tahkik olarak nitelendirmektedir. Ayrıca Mutezile'ye göre madum ile sıfatları arasındaki ilişki için bkz. Razi, Riyazu'l-Muneka, s. 100-102.

⁶⁷⁸ Ayrıca bkz. Tusi, Telhisu'l-Muhassal, s. 84. Tusi, Râzî'nin filozofların mahiyetlerinin mec'ûl olmadığı iddiasıyla Mutezile'nin madumlarının mec'ûl olmaması iddiasının karışma ihtimali sebebiyle Mutezile'nin mümkün madumları hakkında "failin etkisi onları zat kılmada değildir" ibaresinin doğruyu tam olarak yansıtmadığını çünkü onların madum zatların ezelde failin etkisi olmaksızın sabit olduklarını ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Yani Tûsî, filozofların, failin tesirinin mümkün mahiyetleri zat kılmada olmadığı görüşüne rağmen onların varlıkla ittisafının failin tesiri ile olması sebebiyle, Mutezile'nin de failin tesirinin onları zat kılmada olmadığı iddiasına rağmen ezelde onların sabit olduklarını düşünmeleri sebebiyle aynı şeyi savunmadıklarına tenbihte bulunmaktadır. Buna göre filozoflar mahiyetlerin mec'ûl olmadığını söylerken bir mahiyetin farz edilmesi durumunda onun bu mahiyet oluşunun mec'uliyeti gerektirmediğini kastetmişlerdir, yoksa ibda' yoluyla yaratılmış olmadıklarını ileri sürmemişlerdir. Ancak Mutezile'nin "failin tesirinin zatları zat kılmada değildir" derken kastettikleri bu değildir. Çünkü onlar madum zatların ezelde failin tesiri olmaksızın sabit olduğunu ileri sürmüşlerdir.

kullanıldığında bir şeyi başka bir şeye dönüştürme anlamında, diğeri, tek bir meful olmak suretiyle yaratma ve varetme anlamında olmak üzere iki anlamda kullanılır. Şayet varlığın mahiyete ilave olduğu inkar ediliyorsa ikinci anlamda, kabul ediliyorsa birinci anlamda kullanılır.⁶⁷⁹ Mahiyetlerin mec'ûl olduğu görüşünde olanlar mahiyetin failin tesirine muhtaçlık yönünün imkan olduğu konusunda hemfikir olmakla birlikte muhtaç olanın basit ve bileşik mahiyetlerin her ikisi olup olmadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları basit mahiyetlerin, imkanın haddi zatında bir nispet olmasından dolayı ikilik gerektireceğini düşündükleri için basit mahiyetlerin mec'ûl olmadığını ileri sürerken, bir kısmı da imkanın itibari olmasına dayanarak böyle bir ikiliği gerektirmeyeceğini ifade etmek suretiyle her ikisinin de mec'ûl olduğunu ifade etmişlerdir. Söz konusu görüşü savunanların mahiyetin mec'ûl olduğunu iddia etmelerinin gerekçesi ise aksi takdirde mümkünün müessire ihtiyacı olmadığının ve dolayısıyla ondan bağımsız olabileceğinin düşünülebilme ihtimalidir.⁶⁸⁰ Bu sebeple onlar filozoflardan farklı olarak bu ihtiyacı hem mahiyete hem de varlığa atfetmekte, mahiyetin dışta var olmak için var kılana ihtiyacı olmasının yanında, öncesinde mahiyetin ve varlığın da mec'ûl olması gerektiğini ileri sürmekte ve ondan sonra mahiyetin varlıkla nitelenmesinin mec'ûliyetinden bahsedebileceğimizi düşünmektedirler. Hem mutlak anlamda mec'ûliyeti reddedenler hem de sadece basit mahiyetin mec'ûl olmadığını ileri sürenler ise imkanı, olumsuzlamanın mümkün olmaması anlamında vücudî kabul etmek suretiyle basit ve bileşik mahiyetlerin mec'ûl olmadığını ifade etmişlerdir. Zira herhangi bir müessirin tesiri olmaksızın vücudî nitelikle nitelenme, hem haricî varlık düzleminde hem de zihnî varlık düzleminde geçerli olacağı için mahiyetin her iki varlık düzleminde de bu nitelenme sebebiyle mec'ûl olmamasını ve birbirinden ayrışmasını beraberinde gerektirecektir.⁶⁸¹

Bazılarına göre ise mec'ûliyetteki muhtaçlığın kapsamı varlık veren bir failin yanısıra mahiyetin kendi kurucu parçalarına muhtaç olmasını da

⁶⁷⁹ Kemalpaşazade, Yaratmanın (Ca'1) Anlamının Açıklanması ve Mahiyetin Yaratılmış (Mec'ûl) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair, s. 173.

⁶⁸⁰ Türker, Ömer, "Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri", **yayımlanmamış doktora tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006 s.51.

⁶⁸¹ Leysiyyet mertebesi.

içerecek kadar genişletilebilmekte, dolayısıyla mahiyetin kendisi bu anlamda mec'ül olmaktadır. Buna göre zikredildiği üzere basitte ikiliğin olmayışı ise imkanın ona ilişmemesiyle irtibatlandırılmakta ve bu sebeple de söz konusu basitlerin mec'ül olmayacağı ileri sürülmektedir.⁶⁸² Bu görüşün yanında mahiyetin mutlak anlamda mec'ül olduğunu yani varlık, mahiyet, mahiyetin varlıkla ittisafı ve mahiyetin parçalarına muhtaç olmasından daha genel olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Söz konusu daha genel olma hali iki açıdandır. İlk olarak mahiyete ilişkin ihtiyacın mahiyetin kendisine ya da varlığına ilişmesinden daha genel olması, ikinci olarak ise ihtiyacın kurucu parça yahut var eden faile ihtiyaçtan daha genel olmasıdır.⁶⁸³

Mahiyetin mec'ûliyetine dair bu genel anlatıdan sonra konuyla doğrudan ilişkisi sebebiyle öncelikle kısaca Fahreddin Râzî'ye göre mümkünün illetlerinden feyzinin niteliğini ele alıp sonrasında imkanın bu noktadaki rolünü ortaya koyduktan sonra onun mahiyetlerin mec'ûliyeti hakkındaki görüşlerini ele alabiliriz.

Buna göre varlıkta bir mevcudun olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu mevcut ya zatı gereği zorunludur ya da mümkündür ve bir tercih ediciye ihtiyaç duyar. İşte bu tercih edicinin mümkünle birlikte var olması gerekir. Mümkünler silsilesinin sonundaki mevcudun mümkün olduğu durumda ise araştırma başa döndüğü için teselsül ve kısır döngü gerçekleşir, bu sebeple de bu varsayımın yanlış olması gerekir.⁶⁸⁴ Buna göre işte mümkünlerin kendisinde son bulduğu her yönden zorunlu olan varlığın feyzi geneldir. Feyzin farklılaşması ise ancak feyzi kabul edenlerin istidadındaki farklılıklar sebebiyle meydana gelir. Daha sonra mahiyetlerin kendinde bulunan imkan vücudun zorunlu varlıktan feyz etmesi noktasında yeterliyse bu feyzin gelmesi ve onun mevcut olması gerekir ve onun varlığının belirli bir zaman ile sınırlı olmaması gerekir. Şayet yeterli değilse zorunlu varlıktan vücudun kabulü için başka şartların meydana gelmesi gerekir. Böyle olduğunda sanki orada biri, mahiyete râci olan imkan ki bu onun vücudunun ve ademinin farz edilmesinden imkansızlığın gerekmemesi anlamındadır, diğeri hadislerin vücudundan zamansal olarak önce bulunan

⁶⁸² Cürcani, Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s. 604.

⁶⁸³ Cürcani, Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s.129.

⁶⁸⁴ Razi, Metalib, c. 1, s.157.

şartların bir araya gelip engellerin kalkmasıyla gerçekleşen *tam istidat* olmak üzere iki imkan bulunmaktadır. Hadisler ise ancak kendisinden uzak olan illetleri kendisine yakınlaştıran bir hareketle meydana gelir.⁶⁸⁵ Bu hareketten illeti malüle yaklaştıran ve maddeyi tesiri kabul etmeye hazırlayan hareket kastedilir.⁶⁸⁶ Söz konusu hadislerin kendisi sebebiyle tam bir kabulün gerçekleşeceği bir mahalle ihtiyaçları vardır. Bu mahal maddedir ve böylece istidat belirli bir vakitle ve belirli bir hadisle özelleşir. Dolayısıyla her bir hadisın kendisinden önce bir madde ve bir hareket vardır.⁶⁸⁷ Bu sebeple mücerretlerin aksine cismani kuvvetlerin müessir olmasında eserin mümkün olması tek başına yeterli olmamakta, aynı zamanda eserin mahallinin kuvvetin mahalline yakın olması gerekmektedir.⁶⁸⁸ Kısaca, müessir illetlerin tesirlerinin özelleşmesi hazırlayıcı illetler sebebiyledir. Bu illetler ise müessirleri malüllerine yaklaştıırır. Bu da hadislerin art arda gelmesiyle olur. Mahiyet işte bu şekilde birçok şahısta ortak olarak bulunur. Böyle olmadığı zaman ise kendiliğinden teşahhus eder.⁶⁸⁹

Faile muhtaç olanın vücud olduğu ve ihtiyacın illetinin imkan olduğu hususunda hükemanın ittifak ettiklerini⁶⁹⁰ söyleyerek kendisi de bunu kabul eden Râzî, bir şeyin olması ve olmaması mümkün olduğunda her iki kısmın o şeye nispetle eşit olması sebebiyle birinin diğerine tercihinin ancak bir sebeple olması gerektiği şeklinde bir delil getirir. Bu delile ilişkin söz konusu bilginin evvelilerin⁶⁹¹ taşıdığı güce sahip olmadığı eleştirisi ile imkanın sebebe ihtiyacı olmadığına⁶⁹² ilişkin deliller başta olmak üzere bu görüşe karşı yapılan bütün eleştirileri ayrıntılarıyla ele alan Râzî, *Mebahis*'te

⁶⁸⁵ Razi, Mülâhhas, c. II, s.98.

⁶⁸⁶ Razi, Mebahis, c. I, s.132.

⁶⁸⁷ Razi, Mebahis, c. I, s.217-218, Razi, Mülâhhas, c. II, s. 98-99.

⁶⁸⁸ Razi, Mebahis, c. 1, s. 624.

⁶⁸⁹ Razi, Mebahis, c. 1, s. 632.

⁶⁹⁰ Razi, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, s. 387. Râzî bu konudaki görüşünü kelimcilerin karşısında konumlanmak suretiyle başka bir yerde, ihtiyacın illetinin (illetu'l-iftikar) önceleyen bir adem ('ademu's-sâbık) olmasının mümkün olmadığı, bunun sebebinin de söz konusu ademin salt olumsuzlama olduğunu söyler. Yine hudus da ihtiyacın illeti olamaz, çünkü var edilmeye muhtaç olan vücuda muhtaçlık keyfiyetidir. Razi, Şerhu'l-İşarat, s. 391.

⁶⁹¹ Razi, Metalib, c. 1, s. 79.

⁶⁹² Razi, Metalib, c. I, s. 76: Razi burada tercih sebebi olmaksızın tercihin akıl sahiplerinin çoğu tarafından benimsendiği iddiasının örneklerini vermektedir. Sözelimi, yırtıcı bir hayvandan kaçan birinin önüne her açıdan eşit iki yol çıktığında bunlardan birini seçen, yine aynı seviyede dolu iki bardaktan birini seçen bir tercih sebebi olmaksızın tercih eder. Böyle bir iddianın bedihi olduğu akıl sahiplerinin çoğunluğu tarafından savunulmasına dayandırılarak, böyle olmasaydı bedihi olmayacağı ileri sürülür.

yine hükemaya atıfta bulunarak bir şeyin eşit olan iki tarafından birinin ancak bir sebeple tercih edileceği hükmünün fitrî ve evvelî bir hüküm olduğunu söyler,⁶⁹³ *Mûlahhas*'ta ise artık hükemaya atıfta bulunmadan bunu kendinin kabul ettiği bir görüş olarak ortaya koyar ve evvelî bilgilerde açıklık derecelerinde farklılık olabileceğini dolayısıyla söz konusu meselenin açıklığında bir derece farkı olsa da bu hususta herhangi bir kuşkuya mahal olmadığını ifade eder.⁶⁹⁴ Çünkü tıpkı nazarilerde olduğu gibi evvelîler arasında da derece farkı olması mümkündür.⁶⁹⁵ O bu noktada netice itibarıyla, hudusun müessire ihtiyacı olduğu bilgisinin bedihi ve zorunlu olduğunu ve dolayısıyla imkanın müessire muhtaç olmasının gerektiğini ifade eder. Buna göre, kadim, ezeli ve zatiyla zorunlu varlık olarak inanılan bir varlığın bir tercih ediciye ve müessire muhtaç olduğuna inanmamız mümkün değildir. Dolayısıyla muhtaç olmanın sebebi hudus veya imkan olmak zorundadır. Bunun nedeni, muhtaçlığın ancak bu iki anlam yahut bu iki anlamdan biri ile mümkün olmasıdır. Ancak hudusun muhtaçlığın nedeninin, bu nedenin bir parçası veya şartı olması imkansız olduğu için muhtaçlığın sebebi imkan olur.⁶⁹⁶ Kısaca Râzî, ihtiyacın nedeninin hudus ve imkan anlamları olabileceğini, ancak hudusun muhtaçlığın nedeni olmasının mümkün olmadığını söyleyerek muhtaçlığın nedenini imkan olarak belirlemiştir. Hudusun muhtaçlığın nedeni, nedenin parçası ve şartı olmasının mümkün olmamasının nedeni ise, hudusun, varlığın niteliği olmasıdır. Buna göre bu nitelik varlığa, varlık da müessirin onun üzerindeki etkisine, o da eserin müessire muhtaç olmasına dayanır. O da muhtaçlığın nedenine, o nedenin parçasına ve şartına dayanır. Eğer hudus nedenin zikredildiği üzere nedenin kendisi, parçası veya şartı olsaydı bir şeyin kendisinden birkaç aşama geride kalması gerekirdi, ki bunun da imkansız olduğu açıktır.⁶⁹⁷ Muhtaçlığın nedenini imkan olarak belirleyince Râzî, bundan sonraki hükümleri imkan anlamı üzerine bina etmiştir. Buna

⁶⁹³ Razi, *Mebahis*, c. I, s. 218-221.

⁶⁹⁴ Razi, *Mûlahhas*, c. II, s. 102, Razi, *Metalib*, c. I, s. 74-75: Râzî *Metalib*'de mümkün için bir tercih edicinin olması gerektiğini çocukların fitratına bile yerleşmiş olduğunu dile getirerek, bunun bedihi bilgilerin en güçlüsü olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Daha sonra bu tür bir idrakın hayvanda dahi olduğunu ifade ederek, hayvanın yılanın sesini duyduğunda kaçmasını örnek verir.

⁶⁹⁵ Razi, *Mebahis*, c. I, s. 221.

⁶⁹⁶ Razi, *Metalib*, c. I, s. 83-84.

⁶⁹⁷ Razi, *Metalib*, c. I, s. 128-129.

göre varlık ve yokluğun mümkününe nispeti eşittir. Sarih akıl ayrı bir sebebin mümkünün bir tarafının ötekine baskınlığına hükmeder. Bu da bedihi ve zorunlu bir bilgidir. Râzî bunu inkar edenin dilinin aklının gerektirdiğine karşı çıkmış bile olsa vicdanî olarak aklının gerektirdiğine varacağını ifade eder.⁶⁹⁸ Nitekim Râzî bir tercih sebebi bulunmaksızın tercih etmenin mümkün olduğunu söyleyen görüşün yırtıcı bir havyandan kaçan bir kişinin iki yoldan birini herhangi bir tercih sebebi olmaksızın tercih ettiği şeklinde verilen örnekleri eleştirir. O burada bir tercih sebebinin bulunduğunu söyler ve açıklamasını iki aşamada yapar. Birinci aşama, o kişinin iki mekandan sadece birinci mekanda harekette bulunmasıdır. İkincisi ise iki hareketten sadece birinci harekete ilişkin teselsüle gitmeyen yani kendisini önceleyen bir irade olmaksızın irade nedeniyle bu hareketin meydana gelmesidir. Râzî bu noktada bu iradenin yüce sebepler tarafından söz konusu kişinin kalbinde, takibini yapamayacağımız sebeplerle meydana geldiğini ifade etmektedir.⁶⁹⁹

Bu noktada Râzî ihtiyacın sübutî olmadığını kabul eder, ancak bundan söz konusu şeyin muhtaç olmadığı sonucunun çıkarılmaması gerektiğini, ademin sübutî bir şey olmamasının bir şeyin madum olmasını gerektirmeyeceğine kıyasla ortaya koyar. Bunun örneği mümkünün ademinin sebebinin vücudunun illetinin ademi olmasıdır. Dolayısıyla aklın bedaheti mümkünün ademinin, illetinin ademine isnat edilebileceğine hükmeder.⁷⁰⁰ İşte tıpkı bunun gibi ihtiyacın sübutî olmaması söz konusu şeyin muhtaç olmadığı anlamına gelmez.

Râzî mahiyetin Vucûd ve ademle yahut vücudun ve ademin illetiyle birlikte alındığında imkanın ona ilişmesinin mümkün olmadığını ancak imkanın bu iki kayıttan sarf-ı nazar edildiğinde ona ilişmesinin mümkün olduğunu söylemiştir.⁷⁰¹ Ancak herhangi bir şey olmama şartı ile alındığında yani ona ne ise o olması açısından bakıldığında onun hakkında imkan hükmü vermek mümkün olur. Buradaki imkan vücudunun ya da ademinin farz edilmesinden imkansızlığın gerekli olmaması anlamındadır.

⁶⁹⁸ Razi, Metalib, c. 1, s. 83-84.

⁶⁹⁹ Razi, Metalib, c.1, s. 52.

⁷⁰⁰ Razi, Mülahasas, c. II, s. 102.

⁷⁰¹ Razi, Mülahasas, c. II, s. 97, Razi, Mebahis, c. I, s. 216.

Eğer bir şeyin mümkün olmasının makul olmadığı ileri sürülürse, bu durumda mahiyetin mahiyet olması açısından imkanla nitelenmesi mümkün olmaz. Çünkü imkan izafî bir niteliktir ve izafî nitelikler ancak iki şey arasında olduğunda akledilebilir.⁷⁰² Bir başka deyişle bu meseleye ilişkin şüphe, imkanın ya basite veya mürekkebe ârız olup basite arız olmasının imkanın izafî bir hal olmak suretiyle izafetlerin tek bir şeye ilişmesinin mümkün olmamasına bina edilmiştir. Ayrıca imkanın mürekkepler için de mümkün olmaması gerekir. Çünkü mürekkepler basitlerden oluşur ve onlara imkanın ilişmesi mümkün olmadığına göre her birinin zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla onların zorunlu olması sebebiyle mürekkebin de zorunlu olması gerekir, mürekkep zorunlu olduğunda ise mümkün olmaz.⁷⁰³ Râzî bu şüphenin cevabı sadedinde, izafetlerin diğer türlerinin tekile ilişmesinin imkansız olduğu doğru olsa da, bu tekillerden oluşan toplama (mecmu‘u’l-müfredat) ilişmelerinin doğru olduğunu, burada da böyle olduğunu ifade etmiştir. Râzî söz konusu şüphenin buna yakın başka bir cevabının *basitlerin mec‘ûl olduğu* görüşüne ilişkin yaptığı açıklamada bulunduğunu ifade ederek meselenin mahiyetlerin mec‘ûliyeti ile ilgisine işaret etmiştir.⁷⁰⁴ Biz de bu noktada meselenin bu hususla ilgisine ilişkin olarak Razi’nin görüşünü ele alabiliriz.

Öncelikle Râzî mahiyetleri basit ve mürekkep olarak ikiye ayırmış ve mürekkep mahiyetin hakikatinin birkaç şeyin bir araya gelmesiyle meydana geldiğini basit olanın ise böyle olmadığını söylemiştir. Basit mahiyet var olmasaydı mürekkep mahiyetlerin bilfiil sonsuz parçalardan oluşması gerekecekti. Yine sınırlı olsun olmasın her bir çoklukta *birin* var olması gerektiği için basitin olması gerekir. Çünkü bu *birin* mürekkep olması durumunda *bir* olmasının mümkün olmamasından dolayı söz konusu çoklukta da bulunamayacaktır. Mürekkep olmadığı durumda ise basit olacaktır. Bunun örnekleri Allah Teâlâ, yüce cinslerin mahiyetleri ile basit fasılların tabiatlarıdır.⁷⁰⁵

⁷⁰² Razi, Mebahis, c. I, s. 216.

⁷⁰³ Razi, Mülahasas, c. II, s. 97; Razi, Mebahis, c. I, s. 216-217.

⁷⁰⁴ Razi, Mülahasas, c. II, s. 97-98.

⁷⁰⁵ Râzî, Mebahis, c. I, s.142.

Râzî mahiyetlerin mec'ûliyetine⁷⁰⁶ ilişkin ise biri reddedenler diğeri kabul edenler olmak üzere iki görüş olduğunu söylemiş; reddedenlerin imkanın izafî bir hal olduğunu (hâle izâfiyye), basitlere ilişmeyeceğini, herhangi bir yaratanın/var edenin (câ'ıl) var etmesine ihtiyaç duymadığını ve bu sebeple mec'ûl olmadığını söylediklerini ifade etmiştir.⁷⁰⁷ Bunun tahkiki Râzî'ye göre şöyledir: İmkanla hükmettiğimizde burada kendisi hakkında hüküm verdiğimiz şey ile kendisiyle hüküm verdiğimiz şeyin bulunması gerekir, çünkü ikisini tek bir şey olarak kabul edemeyiz. Bunun sebebi şeyin kendisine nispet edilememesidir ve böyle bir imkan takdir edilirse de bu nispetin ortadan kalkması düşünülemez. Buradan da gerçekte imkanın basit mahiyetlere ilişmediğini ve sebeplere ihtiyacı olmasının imkansız olduğunu öğrenmiş oluruz. Bununla ilgili olarak vücûdun kendisinin de sebebe ihtiyacı olmadığını söylemek gerekir. Eğer bunu kabul ederlerse sebebe muhtaç olanın mahiyetin vücûdla mevsuf olması olduğunu söylemiş olurlar. Bu noktada bu mevsufiyyetin vücûdun kendisi olması durumunda aynı durumun geri döneceğini, eğer vücûddan başka bir şeyse vücûdî bir şey olması gerekeceği söylenir. Bu vücûdî vasıf da onun üzerine ilave olur ve teselsül meydana gelir. Ayrıca şayet basit olursa mec'ûl olmaması gerekir, mürekkep olursa da bu konudaki hüküm de basitlerde olduğu gibi olur. Onların mürekkep oluşunun yapısı ise her biri basit olan mahiyet, vücûd ve ikisinden birinin diğerine nispet edilmesi gibi olur.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ Râzî *ca'ı* kelimesinin geçişli bir fiil olup iki meful aldığı ifade ederek onun bir sıfatla mevsuf kılınmak anlamında olduğunu söyler. O "Rabbimiz bizi sana teslim olanlardan eyle!" ayetindeki *ca'ı* kelimesini "Bizi İslam sıfatıyla tavsif ederek dönüştür!" şeklinde açıklar. Buna göre tasyîrin (dönüştürme) sıfatın onda var edilmesinden başka bir anlamı yoktur. Râzî, Metalib, c.IX, s.163-164. Kemalpaşazade, *ca'ı*'in zikredilen manası dışında tek meful aldığı halk ve icad manasında olduğunu ifade eder. Bunun dışında ibdaî ve ihtirâî *ca'ı* ayrımını yaparak bunların ortak ve farklı olduğu noktaları belirtir. Özellikle ibdaî *ca'ı* hususunda İbn Sînâ'ya istinad ederek yaptığı açıklamada söz konusu *ca'ı* türünün mec'ûlü ve mec'ûl ileyhi gerektirdiğini söyleyerek bu hususta bunlara gerek olmadığını söyleyen görüşü tenkit eder. s.170-171. Râzî *Şerhu'l-İşarat*'ta İbn Sînâ'nın *icad*, *fiil* ve *sun'a* dair yaptığı açıklamaların şerhinde kelimelerin fiil ismini yokluktan sonra var olan için, fail ismini bir şeyi var etmede, tesirinin olmadığı durumdan sonra tesirde bulunan için kullanıldığını söyler. Buna göre filozoflar ise fiil lafzını başkasına ihtiyacı olan her mümkün için, fail lafzını ise başkasının kendisine muhtaç olduğu her var eden için kullanır. Kelamcılarının hepsine göre mef'ul lafzı arap dilinde zamanî muhdes lafzından daha özeldir (ahass), çünkü meful lafzı gerçek anlamda ancak kadir-i muhtardan sadır olan muhdes için kullanılır. Böyle olmayan için ise fiil lafzı kullanılmaz. Filozoflar ise mef'ûlün zamanî muhdesten daha genel olduğunu söylerler. Çünkü onlar alemin Allah Teala tarafından yapılmış (mefulû) olarak isimlendirirler. Allah, alem onlara göre zamanî hudusa sahip olmasa da onun failidir. Razi, *Şerhu'l-İşarat*, s.387,390.

⁷⁰⁷ Razi, Mülâhhas, c. II, s. 45.

⁷⁰⁸ Razi, Mebahis, c. 1, s. 144.

Dolayısıyla bu hususta filozofların ve onlarla aynı görüşte olanların⁷⁰⁹ bir şeyin o şey olmasında yani mahiyetinde mec'ûliyeti reddetmeleri mahiyetin varlıkla nitelenmesinde mec'ûliyete olan ihtiyacı ortadan kaldırmamıştır. Râzî burada daha önce zikrettiğimiz gibi filozofların da benimsediği mahiyetlerin ve vucûdun mec'ûl olmadığı mec'ûl olanın mahiyetin vücutla nitelenmesi olduğu görüşünde olanları yukarıda geçen kayıtlarla eleştirmektedir.⁷¹⁰ O malûlün mahiyetinde illetin tesiri olmadığını kabul etmediğini açıkça ifade eder. Buna göre şayet illetin karalığın karalık olmasında tesiri olsaydı karalığın bu illetin yokluğu farz edildiğinde karalık olmaktan çıkmasının gerektiğinin söylenilmesi doğru değildir. Çünkü karalık mahiyetinin illetinin yokluğunu farz ettiğimizde karalığın karalık olmakla birlikte karalıktan çıktığını değil karalığın baki kalmadığını söyleriz ve bu sözde herhangi bir çelişki yoktur.⁷¹¹ Bu eleştirinin bir başka yönü illet-malûl ilişkisiyle ilgilidir. Râzî filozofların mahiyetlerin ma'lul olmadıkları şeklindeki hükümlerinin üç açıdan geçersiz olduğunu ifade etmiştir. (i) Vucûd meydana gelmek ve ortadan kalkmakla nitelenmede bağımsız bir şey değildir. Söz konusu durumlarla nitelenecek olan şey mahiyetin kendisidir. Dolayısıyla vucûd tek başına malûl olmaz. (ii) İletlerin tesirine konu olan sadece vucûd olsaydı, her illetin her malûl için uygun olması gerekirdi. Tesire konu olanın sadece varlık değil de aynı zamanda mahiyet olduğunun temellendirilmesine Râzî şöyle bir örnek verir.⁷¹² Ateş sıcaklık olması açısından sıcaklığın değil sıcaklığın vücudunun illeti olursa, su da soğukluk açısından soğukluğun değil soğukluğun vücudunda tesiri olursa soğutulmuş olanın ısıtılmış olanla aynı mertebede ya da aksi mertebede olması gerekir. Çünkü gerektiren ve etki ikisinde de birdir, dolayısıyla farklılığın olduğu şey esere dahil değildir.⁷¹³ Bundan her bir şeyin meydana gelmesinde her bir şeyin meydana gelmesi gerekir, böyle olunca da hadislerden hiçbirisi bir şart

⁷⁰⁹ Onlarla aynı görüşte olanlardan biri Seyyid Şerif Cürcanî'dir. O failin mahiyete etkisinin mahiyetin varlıkla nitelenmesinde olup bu nitelenmenin de dışta mevcut ve tahakkuk ettirme anlamında olmadığını söyler ve boyacının elbiseyi boyaması örneğini vererek boyacının ne boyayı boya ne de elbiseyi elbise yaptığını ifade ederek elbiseyi dışta boyayla nitelenmiş yaptığını söyler. Ancak bu onu dışta boyayla nitelenmiş olarak mevcut kıldığı anlamına da gelmez. Cürcanî, Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s. 612.

⁷¹⁰ Râzî, Mebahis, c. I, s. 617-618, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 409.

⁷¹¹ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s. 511.

⁷¹² Râzî, Mebahis, c. I, s. 617-618, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 409.

⁷¹³ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s. 511.

veya illetle özelleşmez. Böylece mümkünlerin illetinin sadece vucûdlarının değil aynı zamanda mahiyetlerinin de illeti olduğu ortaya çıkmış olur. (iii) Yine yanmanın vucûdu ile yanmanın mahiyetinin vucûdla nitelenmesi arasında fark vardır. Bunun sebebi Râzî'nin daha önce de zikrettiği üzere imkanın ve ihtiyacın varlık olması bakımından varlığa ilişmesinin imkansız olmasıdır. Öncelikle imkanın ve sonrasında ise ihtiyacın kendisine ilişmesinin zemininde bir şeyin mahiyetinin vücuduna nispet edilmesi vardır. Böylece muhtaç olanın mahiyet ile vucûd olduğu ortaya çıkmış olur.⁷¹⁴

Râzî söz konusu iddiaya yani basit olanın muhtaç olmasının mümkün olmadığını söyleyerek bunun sebebinin de muhtaçlığın nedeninin imkan olması, imkanın ise nispetle ilgili bir nitelik olmasından dolayı nispetin basit şeylere ilişmesinin mümkün olmaması sebebiyle basitlerin mec'ûl olmadığı iddiasını ileri sürenlere karşı verdiği başka bir cevapta muhtaç olanın basit olmasının mümkün olduğunu açıklıkla ifade eder. Örneğin karalık da cevher de fail nedeniyle karalık ve cevher olur. Muhtaç olmanın illetinin imkan olmasının anlamı ise onun sürekliliğinin de ortadan kalkmasının da imkansız olmamasıdır. Dolayısıyla imkanın basite bu anlamıyla iliştiğinin kabul edilmesi gerekir. Şayet bu şekilde açıklamanın örneğin karalığın bazen devam ettiği bazen de ortadan kalktığı anlamına geldiği ve devam etmek ile ortadan kalkmanın mefhumun kendisinden başka olduğu, bu sebeple de zikrettiğimiz sebebin imkanın basit mahiyette meydana gelmesinin imkansız olduğuna delalet ettiği söylenirse bu durumda böyle bir tartışmanın lafzi olduğu söylenir. Çünkü imkandan kastedilen, bir şeyin kendinde hüviyetinin devamlı olması ya da olmamasının mümkün olmasıdır. Dolayısıyla imkan bu anlamda basitlere ilişir. Bu durumda da kendisi hakkında imkan mefhumuyla hüküm verilen şey bileşik değil müfrettir.⁷¹⁵ Bu cevabıyla Râzî mahiyetlerin mutlak anlamda mec'ûl olduğuna ilişkin görüşünü gerekçelendirmiş olur. Çünkü imkanın anlamı bir şeyin devamının ve ortadan kalkmasının mümkün olmasıdır ve asıl itibarıyla hüviyete ilişir. Bu

⁷¹⁴ Râzî, Mebahis, c. I, s.617-618, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 409.

⁷¹⁵ Râzî, el-Metalib, c.1, s.117.

noktada ca‘lin mahiyete mi yoksa hüviyete mi iliştığı noktasında iki görüşten Râzî’nin hüviyeti yani özel varlığı tercih ettiği söylenebilir.

Mec‘ûliyeti reddedenlerin bir başka gerekçesi ise bir şeyin tesirinin ona ihtiyaç duyduktan sonra gerçekleşmesidir. Buna göre ihtiyaç bir sıfattır ve sıfat ise mevsuftan sonra gelir. Bu durumda onun hakikatinin kendisinde bulunan bir şeyin tesirine önceliği vardır ve dolayısıyla bir şeyin tesirinin onda olması imkansızdır.⁷¹⁶

Râzî mahiyetlerin mec‘ûl olmadığını iddia edenlerin görüşünü, bir örnek vererek, sözgelimi siyahlığın siyahlığı noktasında *başka* bir şeye taalluk etmesinden sonra söz konusu *başkanın* olmadığını farz edildiği bir durumda siyahın siyah olarak kalmaya devam edemeyeceği şeklinde ifade etmiştir. Bu ise imkansızdır ve kendisinde problem olan bir görüştür. Bu iddia mugalatadır, çünkü söz konusu *başka* olmadığında siyahlık olmadığı halde siyahlığın tahakkuk etmiş olduğunu söylemeyiz. Buna ilişkin dile getirdiğimiz şey siyahlığın aslında tahakkuk etmediği olur.⁷¹⁷ Ayrıca siyahlığın bir hakikati olduğu gibi vücudun da bir hakikati vardır. Şayet siyahlığın siyahlığında mec‘ûl olması imkansızsa vücudunda da mec‘ûl bir vücud olması imkansız olur. Bu durumda da ne siyahlığın ne de vücudunun mec‘ûl olan bir hakikati olur. Dolayısıyla mevcut olan siyahlık mec‘ûl olmamış olur ki bu çelişkidir. Mec‘ûl olmaklıkla vücudun siyahlığa eklenmesinin (damm) kastedildiği söylenirse bu daha da ince bir mugalatadır, çünkü bu eklenmenin de bir hakikati vardır ve dolayısıyla bu görüşe göre o da mec‘ûl değildir. Kısaca mec‘ûl olduğu söylenen her bir şeyin bir hakikati vardır ve bunlar ya basit ya da basitlerden bileşiktir. Eğer bazı basitler mec‘ûlse diğerlerinin de öyle olması gerekir, öyle değilse mec‘ul olmamaları gerekir.⁷¹⁸

Râzî böylece mahiyetlerin hem basitlerinin hem de bileşiklerinin mec‘ûl olmadığını kabul edenlerin görüşlerine katılmadığını ifade etmiş olmaktadır. Ona göre mahiyetlerin mec‘ûl olmaları gerekir. Ancak mec‘ûliyetten neyin kastedildiğini sorgulayarak, böyle bir iddianın arkasında olduğunu düşündüğü sebebi ortaya koyar. Buna göre mahiyetlerin mec‘ûl

⁷¹⁶ Razi, Mülahasas, c. II, s. 45.

⁷¹⁷ Razi, Mebahis, c. I, s. 144.

⁷¹⁸ Razi, Mebahis, c. I, s. 143.

olmamasının anlamının mutlak mahiyet söz konusu olduğunda nasıl sözgelimi insanın mefhumuna birlik ve çokluk girmiyorsa, mec'ûliyetin de aynı şekilde girmemesi gerekir. Çünkü söz konusu mutlak mahiyetten bir şeyin kendi olması bakımından sadece kendi olduğu ve mefhumuna mec'ûliyet dahil olmak üzere başka hiçbir şeyin girmediği kastedilir. Ancak bu insanlığın hariç ve zihin düzlemlerinden uzak olması anlamına gelmez. Aynı şekilde burada da insanlık mefhumuna mec'ûliyetin dahil edilmemesi anlamındadır (enne'l-meculiyye gayru dâhile fî mefhûmî'l-insâniyye). Çünkü insanlık olması bakımından insanlıkta sadece insanlık bulunur. Onu mec'ûl olması itibariyle ele almak bu insanlığa ondan olmayan bir mefhumu ilave etmek anlamına gelir. Bu da mahiyet olması bakımından mahiyet olmadığı bir durumdur.⁷¹⁹

Mec'ûliyeti kabul edenler ise mürekkebin her biri basit olan birden fazla şeyden oluştuğunu, bu basitlerin bir araya gelmesi sonucunda bu mürekkebin kaçınılmaz olarak meydana gelmesi gerektiğini, basitin mec'ûl olmaması durumunda mec'ûl olmayan bu basitlerin bir araya gelmesi sonucu oluşması zorunlu olan bu mürekkebin mec'ûl olmayacağını, dolayısıyla mec'ûliyetin olumsuzlanması gerekeceğini ve bunun da bir çelişki olduğunu ileri sürerler. Bunun örneği, mahiyet ile vücudun birinin diğerine nispet edilmesi durumunda her birinin basitliklerinden dolayı mec'ûl olmaması, dolayısıyla mevcut mahiyetin de mec'ûl olmamasının gerekmesidir.⁷²⁰

Eserin müessire muhtaçlığının sebebinin imkan olduğu kabul edildiğinde yok'un yok olduğu durumda müessire muhtaç olması gerektiği için mec'ûliyeti inkar edenlere Razi'nin cevabı, mümkünün varlığının müessire muhtaçlığının sebebinin imkan olmasıdır. Dolayısıyla bu, mümkünün yokluğunun müessire muhtaç olmasını gerektirmez. Yokluğun nedeni olması ise nedenin yokluğu sebebiyledir.⁷²¹

⁷¹⁹ Razi, Mülâhhas, c. II, s. 45. Cürcanî Râzî'nin bu sözlerini alıntılararak, meseleyi böyle değil de şöyle demek gerektiğini söylemiştir. "Onların 'mahiyetler yaratılmış/mec'ûl değildir' sözünün anlamı mahiyetlerin kendilerine bir yapanın yapması/ca'li veya müessirin etkisi taalluk etmez demektir". Cürcanî bunu mahiyet ile kendisi arasında bir başkalığın olmamasına bağlamıştır. Bu sebeple orada herhangi bir ca'l düşünülemez. Cürcanî, Şerhu'l-Mevakîf, c. 1, s. 612.

⁷²⁰ Razi, Mülâhhas, c. II, s. 45.

⁷²¹ Razi, Metalib, c.1, s. 118.

Netice itibariyle Râzî, bir kelamcı olarak Tanrı'nın kadir-i mutlak ve fail-i muhtar olması ilkesine binaen varlıkların meydana gelme keyfiyetini Tanrı'nın ilim, irade ve kudret sıfatları itibariyle ortaya koymuş, iradenin şeydeki hudusa değil imkana iliştğini söylemiş, yani eserin müessire olan ihtiyacının kaynağını imkan olarak belirlemiş ve iradenin tercih edici bir sebeple varlık ve yokluğun kendisine nispetle eşit olduğu mümkünün iki tarafından birini tercih ettiğini ortaya koymuştur. Buna göre sarîh akıl ayrı bir sebebin mümkünün bir tarafının ötekine baskınlığına hükmeder. Bu da bedihi ve zorunlu bir bilgidir. Râzî bunu inkar edenin dilinin aklının gerektirdiğine karşı çıkmış bile olsa vicdanî olarak aklının gerektirdiğine varacağını açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu noktada imkanın basitlere ilişmesinin izafeti gerektirmesi sebebiyle basitlere ilişmediğini söyleyenlere Râzî biri mec'ûliyetle ilgili ikincisi izafetlerin bütüne ilişebildiğini söylediği iki cevap vermektedir. Mec'ûliyet teorisini mahiyetlerin mec'ûliyetini kabul eden ve reddedenlerin delilleriyle birlikte ortaya koyduktan sonra basit mahiyetlerin müessire muhtaç olmasının illetinin imkan olmadığını bunun sebebinin de imkanın nispet olup basite ilişemeyeceğini söyleyenlere karşı Râzî, basite imkanın ilişmesinin anlamının onun sürekliliğinin de ortadan kalkmasının da imkansız olması olduğunu söyleyerek cevap verir. Râzî'nin ihtiyacın ve imkanın ademî olduğu görüşünü benimsemesi de imkanın basite ilişmesinin önünde herhangi bir engelin olmadığı anlamına gelmektedir. Böylece Râzî filozofların Tanrı-alem ilişkisine karşı çizdiği kelamcıların Tanrı-alem ilişkisindeki temel umdelerle mec'ûliyet teorisinin mutlak anlamda mahiyetlere iliştğini sebepleriyle birlikte ortaya koymuş olmaktadır.

2.4.4. Mahiyetlerde Parça-Bütün ve Cins-Fasıl İlişkisi

Râzî bir mahiyetin parçası ile parça dışındaki özelliklerini ayrıştırır. Buna göre birkaç şeyden oluşan hakikatin tahakkuku bu şeylerin toplamının tahakkukundan sonra olur. Yine bu toplamın ortadan kalkması onlardan birinin yahut her birinin ortadan kalkmasından sonra meydana gelir. Parça varlığında da yokluğunda da bütünden önce gelir. Zihinde de bu durum harice mutabıktır. Dolayısıyla parçanın önce olması yeni bir sebebe muhtaç olmamasını da beraberinde getirir ve bu zihnî varlıkta da böyledir. Ancak bir

şeyin mutlak anlamda meydana gelmesi (husul), önce meydana gelmesinden daha geneldir. Bunun sebebi mahiyetin malûlünün onunla meydana gelmesi ve ondan önce olmamasıdır. Bu sebeple bir vasfın bir şey için olması ve onun yeni bir sebebe muhtaç olmamasının onun parçası olmasını gerektirmeyeceği söylenmiştir.⁷²² Böylece bir şey hariçte de zihinde de olsa kendindeliği açısından itibara alındığında ondaki parçaların bütünden önce gelmesi, her iki düzlemde kendisine ilişkin arazlarıyla birlikte tahakkuk ettiğinde tahakkuk düzleminin kendindelik düzlemine önceliği ve daha genel (eamm) olması söz konusu olacaktır. Bu da bir şeyin parçası olmanın onun tahakkukuyla irtibatlandırıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Râzî'nin mahiyetin zihindeki varlığının o şeyin parçası olmaya elverişli olmamasından dolayı zihnî varlığı reddettiğini ilgili yerde göreceğiz.

Râzî'nin mahiyetin parçalarının bir araya gelme keyfiyetini soruşturma konusu kılmasının sebebi ise hakikatin bileşikliğinin yani *bileşik bir hakikatin* (hakika müttehida) nasıl ortaya çıktığına ve bu bileşikliğin gerçek bir birlik taşıyıp taşımadığına dair bir açıklama yapılması gerektiğini düşünmesidir. Buna göre söz gelimi insan ve yanına konulmuş bir taş birbirleriyle herhangi bir ilgileri olmadığı için gerçek anlamda bir birlik oluşturmazlar. Buna karşılık birbirlerinden ayrı parçalardan oluşmasına rağmen sözgelimi macunun⁷²³, birlerden oluşan onun, şahıslardan oluşan ordunun ve evlerden oluşan bir beldenin⁷²⁴ durumu ne olacaktır? Durum macun ve diğer örneklerde taş ve insan örneğinde olduğu gibi değildir, çünkü bu parçaların birleşme heyeti (heyet-i içtimaiyye) o bileşiğin bir parçasıdır ve o sûri parça olup diğer parçaya muhtaçtır.⁷²⁵ Söz konusu macunluk sureti ortaya çıkan âsârın da ilkesidir ve maddî parçaya muhtaçtır. Bu noktada dikkat çekilmesi gereken şey muhtaçlığın parçalar arasında karşılıklı olmasının mümkün olmamasıdır. Tek yönlü olan bu muhtaçlık surî parçanın maddî parçaya olan muhtaçlığıdır. İşte ancak mahiyetin parçaları

⁷²² Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 45-46.

⁷²³ Râzî, Mebahis, c. I, s. 147.

⁷²⁴ Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 46.

⁷²⁵ Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 46-47.

arasında gerçekleşen tek yönlü bir muhtaçlıkla *bileşik bir hakikat* ve *tabî birlik* (vahde tabî'yye)⁷²⁶ meydana gelir.⁷²⁷

Fakat Râzî'ye göre parçalar arasında hakiki bir illet-malûl ilişkisi yoktur. Bu sebeple Râzî, faslın varlığının cinsin varlığının illeti olmadığını düşünür. Zira ona göre varlık veren Hakk'tır (müfîdu'l-vücûd hüve'l-Hakk) ve Hakk varlık verdiği her şeyden önce gelir. Bu mesele aynı zamanda zihnî terkip ile haricî terkip arasındaki farkla da ilgilidir. Buna göre, daha önce ortaya konulan esaslardan hareketle, ayrışmanın ortak olmaktan başka olduğu ve ortak olanın sözelimi renk, ayrışanın gözü alma olduğu durumda her birinin mahiyetinin diğerinden başka olması ve ikisinden birinin diğerinden varlık bakımından önce gelmesi gerekir. Çünkü bu durumda üç ihtimalden bahsedilebilecektir: (i) Bu iki mahiyetten hiçbirisi diğerine muhtaç olmayacak ve dolayısıyla söz konusu terkip hariçte mevcut olacaktır. (ii) Her biri diğerine muhtaç olduğu için kısır döngü meydana gelecektir. (iii) Biri diğerine muhtaç olacaktır ve ortak olan sonrasında kendisiyle diğeri arasında ayrışma meydana gelsin diye önce olacaktır. Bu durumda önce gelen vücûd ve sonra gelen vücûd olması gerekecektir. Bütün bu tahlillerde Râzî bir hatanın yapıldığını düşünür. Bu hata önceliğin varlıkla olması gerektiğinin düşünülmesidir. Halbuki önceliğin varlıkla olması gerekmemektedir, nitekim mahiyetin parçalarının mahiyetten önce olduğu doğrudur, ancak bu varlıkla meydana gelen bir öncelik değildir. Bu delile karşı, söz konusu terkipin zihinde değil hariçte meydana geldiği ileri sürülürse her birinin vücudunun diğerinden ayrı olması gerekecektir, ancak hariçte mahiyetin parçalarının birbirinden ayrılmış vücûdları yoktur.⁷²⁸

⁷²⁶ Râzî, Mebahis, c. 1, s. 147.

⁷²⁷ Râzî, Mebahis, c. I, s. 147, Râzî, Mülâhhas, c.II, s.47. İcî ve şarihi Seyyid Şerif Cürcanî, Râzî'den farklı olarak insan ve taş örneğinin aynıyla ordu için de geçerli olabileceğini onların heyetinin itibarî bir heyet olup sırf ihtiyaç ciheti yeterli olsaydı bunların da hakiki mahiyet (mahiyet hakikiyye) olması gerekeceğini halbuki bunun geçersiz olduğunu düşünmektedir. Râzî ise yukarıda ifade edildiği üzere onların sûrî parçası maddî parçasına muhtaç olan bir heyet teşkil edebileceğini düşünmektedir. Râzî macuna ilişkin kendisinden âsârın çıkacağı bir ilke olduğunu söylerken, Cürcanî ona katılarak macunun kendisinden çıkan niteliklere ve âsâra kaynaklık eden bir mizaç olacağını ve mizacı izleyen türsel bir suretin bulunacağını, mizacın suret anlamında macunun bir parçası olup diğer parçalara muhtaç olacağını söylemektedir. Bunun sebebi ise onun diğer parçalara yerleşmiş olmasıdır. Bütün bu açıklamalardan sonra ise *Mebahisu'l-Meşrûkiyye*'den alıntı yapmak suretiyle söylediklerini desteklediğini ifade etmektedir. Şerhu'l-Mevakıf, c. I, s. 618.

⁷²⁸ Râzî, Mebahis, c. I, s. 149.

Nitekim karalığın cinsinin faslından hariçte ayrışmaması gibi onların ayrışması da ancak zihinde olabilir.⁷²⁹

Râzî, mahiyetin ve varlığın mec'ûl olmadığını, mec'ûl olanın varlığın mahiyetle nitelenmesi olduğunu ileri süren ve faslı asıl illetin aracı illeti yaparak maddeyi de malûlû kabul eden filozoflardan farklı olarak mutlak mec'ûliyeti kabul eder ve hem mahiyetin hem varlığın hem de mahiyetin varlıkla nitelenmesinin mec'ûl olduğunu ileri sürer. Yine Râzî'ye göre bir şey gerçek anlamda ancak hariçte vardır, çünkü parçalar ancak mahiyet hariçte tahakkuk ettiğinde o mahiyetin parçası olabilirler, ancak onlar hariçte birbirlerinden ayrışmaz, zihinde ise ikinci bir işlem ile söz konusu parçalar harice mutabık olarak birbirinden ayrışabilirler ve gerçekte onlar birbirlerinden başkadır.

Râzî mürekkep mahiyetlerin parçaları arasındaki ilişkiyi tartışırken onların birbirlerinden ayrı mı (mütebayin) yoksa iç içe girmiş (tedahül) olarak mı bulunduklarını araştırma konusu yapmış ve bu meseleyi parçaların genellik-özellik ilişkileri üzerinden tartışmıştır. Buna göre söz konusu mahiyetler ya iç içe girmiştir ve bundan kasıt birinin diğerinden daha genel olmasıdır. Bu genel olma da ya mutlak olur veya bir açıdan mutlak diğer açıdan daha özel olur. İşte terkipler buna göre çeşitlenir: (i) Eğer biri diğerinden mutlak olarak daha genelse ya genel olan özel olan tarafından kurulur veya özel olan genel olanla kurulur. Eğer genel olan özel olanla kurulursa bu durumda ya genel olan mevsuf özel olan sıfat veya genel olan sıfat yerinde özel olan da mevsuf yerinde olur. Eğer genel olan özel olanla kurulursa özel olanla mevsuf olur. Bu durumda da genel olan cins ve özel

⁷²⁹ Bunun delili renkliğin gözü alandan (gâbida) hariçte ayrışması durumunda mücerret renklilik ile mücerret gözü almanın ya duyuya konu ya da duyuya konu olmayan olması durumunda, duyuya konu olmayınca o ikisinin birleşmesinden ya duyuya konu olan bir heyetin meydana gelmesi, ya da gelmemesi söz konusu olur. Eğer bu bileşimden duyuya konu olan heyet meydana gelmezse karalığın mahsus olduğu söylenemez, eğer mahsus bir heyet meydana gelirse, söz konusu heyet renklilik ve gözü alanın biraraya gelmesinden oluştuğu için o ikisinin de dışında ve onlardan başka olur ve biz karalıktan bu mahsus heyet dışında bir şeyi kastetmiyoruz, ama bu durumda da bu renklilik ve gözü alma mahsus olan heyetin dışında olur, bu durumda da mahiyetin kurucu parçaları onun dışında bulunur. Bu da imkansızdır. İkinci ihtimal bu parçalardan sadece birinin duyuya konu olmasıdır. Benzer ihtimaller orada da geçerlidir ve varılacak sonuç karalığın iki parçasından birinin diğerinden haricî vücutta değil zihinde ayrışmasıdır. Ayrışma zihindedir, çünkü mahiyetin parçalarının mahiyeti birbirlerinden başkadır, şayet böyle olmasaydı ikisinden birinin diğerinden ayrışması zihinde gerçekleşmezdi. Dolayısıyla onlar hakikatte birbirlerinden başkadır (huma mütegayirân fi'l-hakika). Haricî varlık düzleminde vücut itibarıyla birbirlerinden başka olması imkansızken, zihnî varlıkta birbirlerinden başka olmaları imkansız değildir. Râzî, Mebahis, c. I, s.148, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 47-48.

olan fasıl olur. Bu, sözgelimi canlının natık ve kışneyen fasıllarıyla kurulması gibidir.⁷³⁰ Dolayısıyla cins ve fasılla yapılan terkinin genel olan cinsin mevsuf ondan daha özel olan fasılın sıfat olması ve söz konusu sıfat olan fasılla cins olan mevsufun kurulması olduğu ortaya çıkmış olur. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta Râzî'nin cins-fasıl ilişkisini cevher-cevher ilişkisi olarak değil sıfat-mevsuf ilişkisi olarak kurmasıdır.

(ii) Genel olanın özel olanla kurulup sıfat yerinde, özel olanın da mevsuf yerinde olması durumunda bu terkip cins ve fasıldan oluşan bir terkip olmaz. Söz gelimi insan, kar ve fildişi gibi konularından daha genel olan ak böyledir. Dolayısıyla örneğin beyaz ve insandan meydana gelen terkipte biri cins diğer fasıl değildir. Aynı şekilde vücûd da on kategorinin her birinden daha genel olduğu için bu mahiyetlerle kurulur. Onlara ilişir ve ilişen kendisine iliştiği ile kurulmuş olur. Bununla birlikte tıpkı yukarıdaki örnekte olduğu gibi varlık ve mahiyet de cins ve fasıldan oluşan bir terkip olmaz.

(iii) Özel olanın genel olanla kurulduğu durumda mahiyet kendisiyle kurulur, sonra da kendisine ilişenlere konu olur ve mahiyetin kuruluşu onlara dayanmaz. Aksine onların kuruluşu mahiyetin kuruluşuna dayanır. Bu, son türün (en-nev'û'l-ahîr) sıfat ve arazların kurucusu olmasına benzer. Dolayısıyla genel olanın mevsuf özel olanın sıfat olması hususundaki ortaklıktan sonra cinsin fasıllarla ve türün hassalarla bölünmesi arasındaki fark, genel cinsin özelle kurulması ve özel türün de genel olanla kurulması olarak belirlenir.

(iv) Her bir parçanın diğerinden bir açıdan genel bir açıdan özel olmasına gelince, bu, canlı ile beyazın biraraya gelmesi gibidir. Canlı bazen beyaz bazen de beyaz olmayan olur. Yine beyaz da bazen canlı bazen de canlı olmayan olur.

İki parça arasında genellik-özelliğin olmadığı durumda, bu mahiyet ya bir şeyin illetlerinden biriyle ya da malûllerinden biriyle bileşik olur veya ne illet ne de malûlle bileşik olur: (i) Buna göre bir şey illetlerinden biriyle terkibe girerse, bir şey ya fail illetiyle ya maddi illetiyle ya suri illetiyle ya da gaî illetiyle birlikte olur. Bunlardan örneğin malûlleriyle terkibe girmek Hâlik ve Râzık gibidir. (ii) İllet de malûl de olmayan şeylerden mürekkep

⁷³⁰ Râzî, Mebahis, I, s. 150, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 50-51.

olduğunda terkinin bazıları ademî bazıları vücudî olur. Evvel lafzı gibi ki, başkası için ilke olması itibariyle sübutî iken, herhangi bir ilkesi olmaması açısından ademîdir. (iii) Ya bütün şeyler sübutîdir ve onlar da ya hakiki şeylerdir ya da hepsi izafî şeylerdir yahut bazısı hakiki bazısı da izafidir. Eğer hepsi hakiki ise onların hepsi birbirine benzerdir, birlerden oluşan sayı gibi, ya da birbirinden farklıdır, (iv) onlar da makul veya mahsus olan gibidir. Eğer makul ise cismin heyula ve suretten oluşması, adaletin iffet, şecaat ve hikmetten oluşması, şecaatin öne çıkma ve akıldan oluşması gibidir. Mahsus ise balgamın siyah ve beyazdan oluşması gibidir. (v) Hepsizafî ise daha yakın ve daha uzak gibidir. O ikisi de izafetler sebebiyle ilişkin bir izafete delalet eder. Eğer bir kısmı hakiki izafet ise yatak gibidir. O tahta parçalardan oluşur, o hakiki mevcutlardır. Sonra onun oluşması için bu parçaların meydana gelmesi yeterli olmaz. Aksine bu parçalar arasında bir tertibin var olması gerekir. Tertib yatağın parçalarından biridir ve nisbî bir şey olup kendinde bağımsız bir mahiyete sahip değildir.⁷³¹

Böylece Râzî'nin mahiyetin parçalarının nitelikleri üzerinden mürekkebin sınıflarına dair bir bölümlemeye gittiğini ve bu bölümlemeler içerisinde cinsî ve faslî olduğunu belirttiği mürekkebin sınıfının genel olan cinsin mevsuf, ondan özel olan faslın sıfat olmasıyla gerçekleştiğini, genel olanın sıfat özel olanın mevsuf olduğu bir terkinin ise cinsî ve faslî olmadığını ifade ettiğini görüyoruz. Bu terkip sınıfının altı çizilmesi gereken örneği varlığın mahiyetlerle kurulması örneğidir, çünkü bu terkip cinsten ve fasıldan oluşan bir terkip olmadığı için varlığın mahiyete dahil olmayıp ondan ayrı olduğunu gösterir. Özel olanın genel olanla kurulması örneği ise mahiyetin kendisiyle kurulması örneğidir. Bu durumda mahiyet kendisiyle kurulur ve kendisine ilişkinler varlıklarını ona borçlu olarak onun kurulmasından sonra ona ilişmek suretiyle varlık kazanırlar. Tüm bu zikredilenlerden sonra önemli bir ayrım da genel olanın mevsuf özel olanın sıfat olması durumundaki ortaklıktan sonra cinsin fasıllarla ve türün hassalarla bölünmesi arasındaki farkın, genel cinsin özelle kurulması ve özel türün de genel olanla kurulması olduğu söylenebilir. Zikredilen diğer tüm

⁷³¹ Râzî, Mebahis, I, s. 151, Râzî, Mülâhhas, c. II, s. 51-52.

mürekkep sınıfları da mürekkeplerin hangi unsurlardan oluştuğuna dair hariçteki mürekkep nesneleri tanımamız noktasında önemlidir.

Cins ve fasıldan oluşan terkiplerde durum yukarıda anlatılanlardan farklıdır. Bu terkiplerdeki temel sorun, hangisinin aklî hangisinin haricî parçalardan oluştuğudur. Râzî'nin bu konuyla ilgili açıklamaları dikkate alındığında bu kısımları şöyle sıralamak mümkündür:

- (i) Haricî olmayıp *aklî cins ve fasıldan* oluşan cevherler. Bunlar, mufarık akıllar ve nefisler gibidir. Bunlar, cevher cinsinin altına dahildirler ve dolayısıyla cisim, suret ve heyuladan farklıdır. Her iki mahiyet de tek bir cinsin altında olup her biri diğerinden bir fasılla ayrılır. Bu durumda mufarık akıllar cins ve fasıldan mürekkep olmakla birlikte onların cinsi faslından haricî varlıkta ayrıştırılamaz. Natık nefisler için de durum böyledir.
- (ii) *Haricî cins ve fasıldan* (min cinsin ve faslin hariciyyeyni) oluşan cevher ise insan gibi cevherlerdir.
- (iii) Arazlar ise *aklî cins ve fasıldan* oluşabilir. Bunun örneği olarak kara, ak ve diğer nitelikler ile kuvvetler verilebilir. Ancak bir araz *haricî cins ve fasıldan* da oluşabilir. Bunlar da üçgen gibi şekillerdir. Üçgen üç kenarın kuşattığı yüzeydir. Dolayısıyla yüzey onun cinsi, üç kenarın yüzeyi kuşatması ise faslıdır. Bu cins ve fasıldan her biri hariçte diğerinden ayırt edilebilir durumdadır.
- (iv) Parçalardan oluşmasına rağmen bir parçası diğerinin cinsi olmayan, hatta onlardan hiçbirinin diğerine yüklem olmadığı cevherler. Bu, akılda cismin heyula ve suretten oluşması, duyuda insan bedeninin organlardan oluşması ve evin çatı, duvarlar ve binadan oluşması gibidir. Arazlar arasında sayının birliklerden oluşması ve yine adalet ve şecaat gibi şeyler bu sınıftandır.⁷³²

Râzî cevher ve arazlardaki terkinin haricî mi yoksa aklî mi olduğuna ilişkin tespitlerini, sınıflandırdığı cevher ve araz grupları üzerinden yapmaktadır. Bütün bu tasniflerde zikredilen sınıflar ve verilen örneklerin haricî ya da aklî olduğuna ilişkin hükümlerin Râzî tarafından şeyin kendinelik düzleminde öyle olduğu garantisi altında olduğundan bunlar

⁷³² Râzî, Mebahis, c. I, s. 152, Râzî, Mülahasas, c. II, s. 52-53.

hakkında zihin tarafından verilen hükümlerin harice mutabık olduğu söylenmelidir.

Cins ve fasıldan oluşan terkiplerin anlaşılmasının temel sorunlarından biri, madde ve cins arasındaki ilişkinin nasıl açıklanacağıdır. Râzî madde ve cins arasındaki farkı açıklarken mahiyetin üç itibarını kullanır. Buna göre örneğin canlı olmak bakımından canlının herhangi bir kaydı olmaması şartıyla bir itibarı vardır. Yine canlının beraberinde sözgelimi natık olması gibi vücudî bir kaydın olması şartıyla da bir itibarı vardır. Nihayet canlının beraberinde ademî bir kayıt olması şartıyla da bir itibarı vardır. Bunun anlamı beraberinde başkası bulunmaması şartıdır. Birinci itibar vücudî ve ademî kayıtlarla birlikte olan itibardan geneldir ve ikisi arasında ortaktır. Bu durumda bütün kayıtlardan azade olan bir itibarın yüklem olamayacağı söylenmelidir. Örneğimizdeki canlı bütün kayıtlardan soyutlanmış olarak alındığında insana yüklem olamaz. Bunun sebebi bu itibarla alınan canlının misdakının (referansının) insan olamamasıdır. Bu itibarla canlı ancak insanın maddesi olabilir ve ona yüklem olmaz. Ancak olumlama şartı olmaksızın alınan canlının ona yüklem olması mümkün olur. Dolayısıyla bu canlı kendisine ister vücudî ister ademî kayıt eklensin her halükarda bu kayıt sebebiyle canlılıktan çıkmaz.

Râzî bu noktada bir mahiyetin mahiyet olarak parçalardan meydana gelmesi hasebiyle nasıl olup da bir ve bütün olabildiğini açıklar. Buna göre bir şeyin o şey olması bir açıdan ittihat başka bir açıdan farklılık gerektirir. Çünkü sözgelimi insanın mahiyeti canlının mahiyetinden başkadır. Ortaklığın meydana geldiği nokta ise varlıktır. Dolayısıyla mahiyetin parçalara sahip olmasından dolayı bu parçaların o mahiyette yan yana duran iki mevcut olduğu zannedilmemelidir. Aksine bu mevcut olan canlı insanın ta kendisidir. Bu noktayı biraz daha anlaşılır kılmak için iki mahiyetin tek bir vücudunun olmasının nasıl mümkün olabildiğini sorabiliriz. Bunun cevabı örneğimizdeki canlının ancak bir kayıtlarla var olabileceğidir. Bu kaydın natıklık veya natık-olmama veya beyazlık ve beyaz-olmama olması arasında bir fark yoktur. Onun vücudundan önce bu iki kayıtlarla kayıtlanmış olması gerekir. Çünkü onun mutlak olup sonra kayıtlanması imkansızdır, aksine önce kayıtlanır, sonra var olur. Ancak bundan sonra vücûd canlı ile

birlikte olan kaydın bir araya gelmesiyle oluşan kayıtlanmış olan şeye ilişir. Söz konusu kayıtlanmış şey tek bir mevcuttur, tek bir vücûd canlının ve bu kaydın vücûdudur. Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan iki şeydir: (i) Vücudun birliğinin mahiyetin çokluğuna rağmen nasıl akledildiği ve yükleme ile vaz'ın niteliği. (ii) Yükleme olan canlı ile madde olan canlı arasındaki fark. Cins ile madde arasındaki farka dair zikredilen kurallar aynıyla fasıl ve suret arasındaki farka uygulanabilir.⁷³³

Sonuç olarak, Râzî'nin cins ve madde arasındaki farka dair anlatısının İbn Sînâ'nın⁷³⁴ meseleye ilişkin anlatısıyla örtüştüğü ve ancak İbn Sînâ'nın bu meseleyi bütün boyutlarıyla ayrıntılı olarak ele aldığı söylenebilir. Yine de Râzî meseleye ilişkin yukarıda özetlenen bütün temel noktalara işaret etmiştir. Bunun yanında Râzî'nin meseleye ilişkin bütün noktaları göz önünde bulundurmak suretiyle mahiyetin birliğine ilişkin onun parçalarının birbirine eklenen ve böylece söz konusu mahiyeti teşkil eden müstakil mahiyetler değil, birbiriyle kayıtlanan ve dışta o şeyin kendisi olarak meydana gelen tek bir şey olduğunun altını çizmesi önemli görünmektedir.

Pekâlâ, mahiyetlerin cins ve fasıldan mürekkep olduğunu kabul ettiğimizde bir mahiyetin unsurlarını nasıl tespit edebiliriz? Burada temel sorun şudur: İki hakikatin bir açıdan ortak olup başka bir açıdan farklı olduğunu gören bir akıl, bu açıların farklı olmasından mahiyetin kendinde mürekkep olduğu sonucuna varabilir mi? Bu sorunun cevabı olumsuzdur, çünkü şayet bu husustaki kayıtların neler olduğu açıklıkla belirlenmezse mürekkep olmasının mümkün olmama ihtimali ortaya çıkabilir. Râzî bu hususu selbî ve sübutî kayıtlarda uygulamalı olarak göstermiş, buradan mahiyetlerin cins ve fasıldan mürekkep olduğunu bilip bilemeyeceğimizi incelemiştir. Ona göre bu hususta iki ihtimal olduğu söylenebilir:

(i) İki mahiyet arasındaki ortaklık selbî bir kayıta olması halinde hakikatin tamamen ayrışması mümkün olacağı için mürekkep olması gerekmezdi. Buna şöyle bir delil getirilebilir: Her bir bileşik basitlere ayrıldığında söz konusu basitlerin ortak noktası kendileri dışındakileri olumsuzlama olduğu

⁷³³ Râzî, Mebahis, I, s. 152-154.

⁷³⁴ İbn Sînâ'nın meseleye ilişkin Şifa Metafizik beşinci makaleye dayanan anlatısını tezimizin birinci bölümünde ele almıştık.

için bu durumda orada bir terkinin meydana gelmesi gerekmez. (ii) Şayet sübutî bir şeyle ortaklık ve selbî bir kayıtla ayrışmada ortaklık olsaydı yine çokluğun meydana gelmesi gerekmezdi. Çünkü basit tabiatında mürekkebin ortağıdır ve ondan ayrışması noktasında bir çokluğun bulunması gerekmez. Bunun örneği ise canlının tek başına canlılık tabiatında insana ortak olmasıdır. Ondan ayrışması ise selbî bir kayıtla olur, ki o da canlılığın canlılık dışında bir şey olmamasıdır. İnsan içinse canlılığın ötesinde bir şey vardır.

Bütün bu ihtimallere ilişkin değerlendirmelerin sonucu, selbî kaydın mahiyette terkinin gerektirmeyeceğidir. Bunun açıklaması basitlerin tabiatlarıyla ilgilidir. Yani mürekkep basitin tabiatında ortaktır, ancak basitin mürekkepten ayrışması orada bir çokluğun meydana gelmesini gerektirseydi basit basit olmazdı. Buradan ortaya çıkan sonuç, ortaklık ve ayrışmanın sübutî bir vasıf olmadıkları sürece mahiyette terkinin meydana gelmeyeceğidir.

Ancak böyle bir kuralın geçersiz olduğu ihtimaller de bulunmaktadır. Buna göre,

- (i) Ortaklık haricî sübutî bir vasıfla olup ayrışma da mahiyetin tamamıyla olursa bu durumda da mahiyette çokluğun bulunması gerekmez. Örneğin yüce cinslerin tabiatlarında ortak olan vücûd böyledir. Vucûda ortak olmaları yüce cinslerde bir terkinin gerektirmez. Aksine tek bir cinsin altına giren türlerin kurucu fasıllarının bu cinsin tabiatında ortak olmaları, onların fasla muhtaç olmasını gerektirmez. Aksi takdirde teselsül olur, çünkü cinslerin tabiatları fasılların tabiatlarının dışındadır.
- (ii) Ortaklığın mahiyetin tamamıyla ayrışmanın ise haricî sübutî vasıflarla olması mümkündür. Bunun örneği son türlerin tabiatlarına arız olan vasıflardır.⁷³⁵

Râzî iki mahiyetin kurucu unsurunda ortak, diğer kurucu unsurlarında farklı olduğunu anladığımızda işte o zaman ortak olmanın ayrışmadan başka olduğunu anlamış olacağımızı söyler. İşte bu ortak olunanın tamamı cins iken (temâmü'l-iştirak) kendisiyle ayrışılanın tamamı

⁷³⁵ Râzî, Mebahis, c. I, s. 154-155.

ise fasıldır. Bu durumda bu iki mahiyetin de cins ve fasıldan oluştuğu bilinir.⁷³⁶

Râzî, bu açıklamalarıyla şunu ortaya koymaktadır: Sübutî ve selbî kayıtlara ilişkin bu örnekler, her iki kayıt türünün de mahiyetlerin parçalarına uygulanması durumunda mahiyette mutlak olarak terkihi gerektirmez. Dolayısıyla sadece kayıtların niteliğinden mahiyette terkihi olduğu sonucuna varılabilir. Mahiyetin cins ve fasıldan oluştuğu neticesine ise buradan varılamaz. Ancak ve ancak mahiyetin kurucu unsurlarında ortaklık ve farklılıktan, onların sırasıyla cins ve fasıl olduklarını anlayabiliriz. Râzî'nin açıklamaları da bu kanaate hangi yollarla varamayacağımızı da ortaya koymayı amaçlar.

Bu sonuç, bizi, Râzî'nin de üzerinde durduğu önemli bir ilkeye ulaştırır: Cins ve fasıl birbirinin hakikatine dahil değildir. Zira cins zatî ortak olanın tamamı (kemâli'l-müştereki'z-zâtî), fasıl da zâtî ayırt edicinin tamamı olduğu için ortak olan cihet ile ayırıcı olan cihet birbirinden farklıdır. Bu sebeple de cins ve fasıl birbirlerinin dışındadır. Dolayısıyla bir şeyin başkasından bir fasılla ayrışması ve bu fasılın başkasından ayrışmasının gerekmesi onun da başkasından ayrışması için başka bir fasılın olması gerektiği ve dolayısıyla teselsülün gerektiği iddiasının yanlış olduğu ortaya çıkar. Bunun sebebi ayrışmanın nasıl olursa olsun fasılla olması gerektiği iddiasında bulunulmayışı aksine bir şartla birlikte öyle olduğunu söylenmesidir. Fasıl türe eşit olduğunda bile onunla selbî kayıtlar ayrışır. Örneğin insanı canlılıkta ortaklığından sonra attan ayırıştıran natıklık canlılıktan başkadır, sonra mefhumu itibariyle fasıl olan natık ile insan arasında ortaklık bulunsada fasıl olan natık insan olan natıktan selbî kayıtlarla ayrılır, çünkü o canlı natığın mefhumuna girmez, insanın mefhumuna girer. Böylece teselsül olmaz. Ancak bu kez de bir şey hususunda başka bir şeyle ortaklığı olduğu söylenir, bu durumda da başka bir fasıl gerekir, ancak bundan teselsül gerekmez, çünkü her bir şeyin kurucu unsurlarda ortak olduğu bir şeyin olması gerekmez.⁷³⁷

⁷³⁶ Râzî, Mebahis, c. I, s. 155, Râzî, Mülahasas, s. 53-54.

⁷³⁷ Râzî, Mebahis, c. I, s. 155-156.

Ancak verdiği cevaplara rağmen Râzî bu hususta tatmin olmuş görünmez, çünkü o bu şüphelerden ancak cevherliği altındakilere nispetle cins olarak değil haricî lazımlar olarak söylenmesini kabul ettiğimiz takdirde kurtulabileceğimizi ifade eder. Râzî hariçte cevherlerden değil de haricî lazımlardan bahsetmemiz gerektiğini mi söylemektedir? O cevherlerin kurucu unsurlar olduğunu söylediğimiz takdirde cevherin fasıl cevher olacaktır ve bu durumda fasıl cevher olan kurucu bir unsurda türle ortak ve mahiyette ondan farklı olacaktır. Bundan da teselsüle yol açacak şekilde faslın da başka bir faslının olması gerekecektir. Bu sebeple cevherin altındakilere kurucu unsurlara söylendiği gibi değil lazımlara söylendiği gibi söylenmesi gerekecektir.⁷³⁸ Böylece Râzî'nin cevherliğin altındakilere cins olarak söylenmesi yerine haricî lazımlar şeklinde söylenilmesi gerektiği görüşünde karar kıldığı, bunun her türlü teselsülün önüne geçeceğini düşündüğü söylenebilir.

Cins-fasıl ilişkisi hususunda faslın cinsin lazımı olmasının mümkün olmadığı noktasında ihtilaf yoksa da cinsin faslın lazımı olup olmadığı noktasında ihtilaf vardır. Bazı düşünürler, cins ve fasıl arasında bir lazım-melzum ilişkisi olmadığını ileri sürmüşlerdir. Onlara göre mesela insan ve at arasında ortak cins olan canlı cins, natık fasıldır. İnsanın meleklerle değerlendirilmesi durumunda canlılık fasıl, natıklık da cinstir. Böylece farklı hallerde cins ve faslın yer değiştirebileceği, bu sebeple de birbirlerini gerektirmelerinin mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Râzî, bu sorunu ele alırken mahiyetin parçaları arasındaki *hakiki birlik* (vahde hakîkiyye) sorusunu tekrar gündeme getirir. Buna göre mahiyetin parçaları arasında bir tarzda ilginin bulunması gerekir. Faslın cins için lazım olmasının imkansız olduğu durumda cins fasıl için lazım olmalıdır. Mülazemet ilişkisinin sebebi daha önce ifade edildiği üzere cins madde, fasıl ise suret yerinde olduğuna göre bunların kendinde (fî nefsi'l-emr) birbirlerinden ayrı olarak bulunmalarıdır. Peki Râzî, karşı iddiaya yani cins ve faslın farklı örneklerde birbirlerinin yerine geçebildiği iddiası için getirilen örneğe nasıl bir çözüm sunulabilir? Râzî “natık kuvve” ile hakikatlerin idrakinin kendisinin kastedilmesi durumunda bunun canlılığın kurucusu olmadığını, bu haller

⁷³⁸ Râzî, Mebahis, c. I, s. 158.

üzere olan kuvvetli bir cevherin kastedilmesi durumunda da kurucu bir unsur olduğunu ifade etmektedir. Ancak beşeri nefis gerçekte semavi nefislerden farklı olduğu için bu problem de giderilmiş olmaktadır.⁷³⁹

Sonuç olarak Râzî, her ne kadar parçaları birbirinden kendiliklerinde ayrı olsa da mahiyetlerin gerçek birliğe sahip olduklarını ortaya koymak üzere daha önceden de söylediği gibi bu iki parça arasında bir ilişki olması gerektiğini ifade etmiştir. Hatırlanacak olursa Râzî daha önce madde ile suret arasında tek yönlü bir mülazemet ilişkisinden bahsetmiş surî parçanın maddî parçaya muhtaç olduğunu söylemişti. Burada cins-fasıl üzerinden kurulan aynı ilişkinin cinsin fasılın lazımı olmasıyla sonuçlandığı ifade edilmiştir. Pekâlâ cins ve fasıl arasında varlıkta tahakkuk bakımından nasıl bir ilişki vardır? Diğer deyişle cins fasılın illeti midir yahut cins fasılla nasıl kurulur?

Râzî bu meseleye özel bir önem verir, bunun çok önemli bir araştırma (bahsun şerifun) olduğunu söyler. Râzî daha önce mahiyetin parçalarından birinin diğerinin varlığının illeti olması gerektiğini söylemişti. Buna göre cins olan parçanın, fasıl olan parçanın varlığının illeti olması imkansızdır, aksi takdirde müteakbil fasılların ona lazım olması gerekir. Oysa tek bir şeyin birbirinden başka farklı müteakbillerinin olması ise imkansızdır. Geriye fasıl olan parçanın cins olan parçanın vücudunun illeti olması kalmıştır. O mutlak cinslik tabiatını böler ve onun türden payının illeti ve meydana gelen toplamın (mecmu‘) bir parçası olur. Bunun örneği canlılığın illeti olan natıktır.

Ancak burada bir sorun vardır. Söz konusu natık’ın mutlak canlının illeti olması onu bölen olması anlamına gelmez, özel canlının illeti olursa da böyle olabilmesi için öncelikle canlının özelleştiğini farzetmemiz gerekir. Ancak canlı özelleştiğinde zaten vücuda dahil olduğu için natığın onun vücudunun illeti olması mümkün olmaz. Bu sorunun çözümü şöyledir: Canlı mutlak tabiatıyla (bi tabîati’l-mutlaka) vücudunu kuran illete muhtaçtır. Bu, illetin natıklık olması canlının canlılığı sebebiyle onu gerektirmesi değil natıklığın zâtı itibariyle bu canlılığın illeti olmasıylaadır. *Mutlak ihtiyaç* ise cinsin tabiatından gelir, bu durumda kendisine ihtiyaç duyulan şeyin fasıl

⁷³⁹ Râzî, Mebahis, c. I, s. 158.

olduğu ortaya çıkmış olur. Peki bu fasıl neden canlılığın söz konusu payının varlığının illetidir? Bunun cevabı kabildeki özel istidattır. Örneğin insan nutfesinin mizacı karışımın dönüşmesinden sonra natık nefsin meydana gelmesi için tam istidata sahip olur. İstidat tamamlandığında nefis ortaya çıkar. Nefis meydana geldiğinde ise canlılık gerekli olur. Dolayısıyla canlılık kendisi sebebiyle fasıl dışında bir şeye ihtiyaç duymaz. Bu canlılığın natıklığa isnadına gelince bu canlılık yönünden değil natıklık yönündendir.⁷⁴⁰

Râzî cins tarafından *gerektirilen* bir fasıldan değil cinsin *mutlak ihtiyacının* bir süreç sonunda özelleşmesiyle fasla ihtiyaç duyulması ve faslın zatı itibariyle onun illeti olmasından bahsetmektedir. Daha açık bir ifadeyle faslın cinsin payının illeti olmasının sebebi maddedeki özel ve tam istidattır. Bundan dolayı sözgelimi canlılık örneğinde natıklık canlılığın türdeki payının illeti olur. Dolayısıyla buradaki cins ve fasıl arasındaki *ihtiyaçsızlık* halini varsaymak ikisinin birbirinden bağımsız olması ile sonuçlanacağı için nihai tahlilde *gerçek birlik* soruşturması yapan Râzî'nin söz konusu edebileceği bir durum değildir. Bu sebeple ihtiyaç mutlak olarak maddeden gelmekle birlikte özelleşen ve tam olan bir istidadın fasla olan ihtiyacından ve faslın da onun türünün payının illeti olmasından bahsedilmektedir.

Râzî'nin faslın cinsin türden payının illeti olmasının gerekli olmadığına ilişkin ifadelerini ise *Mülahhas*'ın hem *Hikmet* hem *Mantık* kısımlarında görüyoruz. Mantık kısmında Râzî, faslın türe kıyasla onun parçası olduğunu söyledikten sonra İbn Sînâ'nın cinsin türünün payına kıyasla onun varlığının illeti olması gerektiği görüşünde olduğunu aktarır ve bunun gerekli olmadığını, faslın sıfat olabileceğini ve sıfatın da mevsufa muhtaç olacağını, bir şeye muhtaç olanın da onun illeti olmayacağını söyler ve ayrıntıları *Hikmet* bölümüne havale eder.⁷⁴¹ *Hikmet* bölümünde ise Râzî aynı şekilde İbn Sînâ'nın faslın cinsin türdeki payının vücudunun illeti olması gerektiğini ifade ettiğini aktarır, ancak buna karşı yine Mantık bölümünde olduğu gibi “Bana göre bu gerekli değildir”⁷⁴² der ve buna

⁷⁴⁰ Fahreddin Râzî, *Mebahis*, c. I, s.159.

⁷⁴¹ Fahreddin Râzî, *Mülahhas*, c. I, s. 73-74.

⁷⁴² Fahreddin Râzî, *Mülahhas*, c. II, s. 54.

hayvani ve nebati cismin bu cismi hayvan ve nebat kılan sıfatların ortadan kalkmasından sonra hala nebat ve hayvan olarak kalmaya devam etmesini örnek gösterir.⁷⁴³ Bu cevap Mantık bölümünde İbn Sînâ'ya sorulabilecek mukadder bir soru ve cevabın örneklendirilmiş halidir. Nitekim o bu bölümde, cinslik tabiatının fasla muhtaç olması durumunda ona sürekli ihtiyaç duyacağını, bu tabiatın onsuz olamayacağını, bu durumda da bu tabiatın cins olamayacağını, ona muhtaç olmadığı durumda da “tek bir tabiatın gereğinin farklılaşmaması” kaidesi gereği ona ihtiyacı olmama durumunun süreklilik arzedeceğini söyleyerek sorunu ortaya koyar.⁷⁴⁴ *Hikmet* kısmında bu soruna karşı verilen örneğe göre -mevsuf sıfattan önce geleceği için sıfatın illet olması mümkün olmasa da- sıfatlar bu cismin varlığının illeti olmuş olsalardı illetin olmaması durumunda malülün kalmasının imkansız olması gerekirdi ancak durum böyle değildir. Onlar hala nebat ve hayvan olarak kalmaya devam etmektedirler. Bir başka gerekçe de cisme hulul ettiklerinden dolayı kısır döngü oluşması sebebiyle söz konusu sıfatların illet olamayacak olmalarıdır.⁷⁴⁵

Burada Râzî hal-mahal ilişkisini mevsuf-sıfat ilişkisi olarak kurmuş, mevsufun onu o şekilde özelleştiren ve belirginleştiren sıfatı olmadığı durumda da aynı şekilde kalmaya devam etmesi sebebiyle sıfatın illet sayılmaması gerektiğini “illetsiz olan malülün sürekliliğinin imkansızlığı” ilkesi üzerinden ifade etmiştir. Cins-fasıl arasındaki illet-malül ilişkisinin iptal edilmesiyle, bir sonraki aşamada Râzî'nin bir şeyin bir açıdan başkasıyla ortak başka bir açıdan ondan farklı olduğunu söylememizin mecaz⁷⁴⁶ olduğunu ileri sürmesi birbirini tamamlamaktadır. Buna göre gerçekte cins ve fasıl hariçte tek bir şey olarak görünse de onlar gerçekte tek bir şey değil iki şeydir (bel zalike's-şey' fi'l-hakîka leyse şey'en vâhiden bel şey'eyn). Diğer yandan iki taraftan biri diğer tarafla mutlak anlamda ortaktır, diğeri de diğer taraftan mutlak anlamda farklıdır. Râzî, öznenin bir şeyle diğeri arasındaki ortaklık ve farklılık noktalarına ancak bir açıdan

⁷⁴³ Bu problem madde-suretçi teorisinin temel problemidir, çünkü canlı cevherin bedeni ölümden ve bozulmadan sonra da olduğu gibi kalır. Halbuki Râzî'ye göre hayvanın ve bitkinin maddî bileşenleri kendi bireysel varlıklarından önce ve sonra var olmaya devam etmektedir. İbrahim, Bilal, *Beyond Atoms*, s.86, Lizzini, ayrıca bkz. “The Relation between Form and Matter”, s.175-185.

⁷⁴⁴ Fahreddin Râzî, *Mülâhhas*, c.1, s.74.

⁷⁴⁵ Râzî, *Mülâhhas*, c. II, s.54.

⁷⁴⁶ Râzî, *Mülâhhas*, c. II, s.55, Râzî, *Şerhu Uyuni'l-Hikme*, c. I, s. 78.

işaret edebildiğini özel olarak yani tam anlamıyla belirlenmiş olarak ise işaret edemediğini düşünmektedir. Bunun sebebi, ona göre şeyleri hakikatleriyle bilmek suretiyle onların basitlerine işaret etme noktasındaki acziyetimizdir (illa enna le‘acezna ‘an ma‘rifeti’l-umûr bi hakâikihâ la yümkinuna’l-işâre ile’l-besâit). Bu sebeple gerçekte iki şeyden oluşan bu taraflara belirgin olarak işaret etmek neredeyse imkansız olacak derecede zor olmakta bu sebeple özne bu yönleri genel olarak işaret etmekle yetinmek zorunda kalmaktadır.⁷⁴⁷ Râzî’nin bu görüşü insan aklının sınırlarına işaret etmesi bakımından önemli görünmektedir, zira dışta bir olanın hakikatte birbirlerinin dışında iki şey olduğu, ancak hakikatte böyle olana insan aklının sadece bir açıdan işaret edebilmesi bu durumu göstermektedir.

Râzî her ne kadar fasılın cinsin illeti olmasının gerekmediğini ifade etse de bir yönden ortak diğer yönden farklı olmayı, yani cins-fasıl ilişkisini illiyet bağlamında kendi söylediği açıyı istisna etmek suretiyle nasıl kurulabileceğine dair üç cihet zikretmektedir: Buna göre, (i) Ya ortak olan ayırıcı olanın illetidir ya tersidir ya da hiçbirisi diğerinin illeti değildir. İlki imkansızdır, aksi takdirde ayırıcı olan ortak olan nerede bulunursa orada bulunurdu, o zaman da ayırıcı olan cihet ayırıcı olmazdı. (ii) *Eşit olanların farklı illetlerin malûl olması imkansız olmadığı için* onların toplamına tek bir isim verdiğimizde, ortak olan cihetin tamamı cins, ayırıcı olan cihetin tamamı ise fasıl olur. Böyle olduğunda fasıl cinsin türünden payının varlığının illeti olur. Bu da iki şekilde anlaşılabilir: (a) Fasıl kendiyile kaimdir ve cins onun sıfatı olur ve tür bu ikisinin toplamından oluşur. (b) İkisi de tek bir zatla kaim iki sıfattırlar, ancak biri diğerinden daha özeldir ve diğerinin illetidir. Karışımın çürümesi bunun örneğidir. O ve ateş iki sıfattır, ancak çürüme ateşten daha özeldir ve onun illetidir, böylece onların toplamı tek bir isimle yani türle tamamlanır. Malûl olan genel sıfat cins, illet olan özel sıfat fasıldır. Kokuşan hummanın tür olduğu söylenir ve onun tanımı ‘bedende karışımın kokuşması sebebiyle ortaya çıkan ateş’ şeklinde yapılır. (iii) Üçüncü ihtimal de dört açıdan değerlendirilir: (a) Genel olan mahal, özel olan hal olur. Hayvani ve nebati cisim ve kuvveler böyledir. Buradaki

⁷⁴⁷ Râzî, Mülâhhas, c. II, s.55.

fasıl cinsin türünün payının illeti olmaz. Bu değerlendirme ilk başta reddedilen kısma karşılık gelmektedir. (b) Birincinin aksidir, insanı beyazlıkla nitelemek buna örnektir. Bu nitelemeyi sonra ikisinin toplamı bir isimle isimlendirilir. Burada cins fasla muhtaç olur, ancak onun malûlü olmaz. (c) Tek bir mahalle kaim iki sıfat olması durumunda da daha önce zikredilen kısımlar tekrarlanır: Ya biri diğerinin illetidir ya da arada herhangi bir sebeplik bağı olmaksızın biri diğerine muhtaçtır. (d) Biri diğerine hulul etmez ve mahallinde hal olmaz, bu iki şeyin bir araya gelmesinden bir türe ait tek bir hakikat gerçek birlikle (vahde hakîkiyye) ortaya çıkmaz. İşte bu sebeple nefis ve beden tek bir hakikat olup onun da insan olduğunu iddia edenler eleştirilir. Çünkü bu iki cevher birbirinden zatı ve kıvamı itibarıyla ayrılır ve aralarında nefsin bedeni yönetmesi (müdebbira) dışında bir ilişki yoktur. Bu ilişki onun fasıl olmasında yeterli olsaydı yüce Allah'ın alemini yönetmesi sebebiyle alemin faslı olması gerekirdi.⁷⁴⁸

Râzî, *Mülâhhas*'ta, *Mebahis*'te dile getirdiği sorunları daha açık kılmış, faslın, cinsin türünün payının varlığının illeti olmasının gerekli olmadığını, illet olması durumunda ancak malûlün sürekliliğinin illet var olduğu sürece mümkün olması sebebiyle, cinsin türdeki payının illeti ortadan kalktığı halde tür var olmaya devam ettiği için İbn Sînâ'nın cins-fasıl arasında öngördüğü ilişkinin illet-malûl ilişkisi olmaması gerektiğini ortaya koymuş bulunmaktadır. İkinci olarak, Râzî söz konusu illetleri *sıfat*, cins-fasıl arasındaki ilişkinin de *hal-mahal ilişkisi* olarak ortaya konulması durumunda cisme hulul eden bu sıfatların illet olmasının kısır döngüye yol açacağını bu sebeple de böyle bir ilişkinin doğru olmadığını düşünmektedir. Râzî, başka bir dikkat çekici nokta olarak, mahiyetin iki parçasının birbirinden mutlak olarak ayrı olduğu görüşünde olduğu için, iki şeyin bir açıdan diğeriyle ortak, diğer açıdan ondan farklı olduğunu söylemenin - hakikatlerine vakıf olmadığımız için- içinde mecaz barındıran bir ifade olduğunu söylemiştir. Aslında hariçte bir olsalar da gerçekte iki olan söz konusu parçalar, hem ortaklık ve ayrılıklarında mutlak olarak ortak ve mutlak olarak ayrık, hem de birbirilerinin dışındadırlar. Diğer yandan Râzî,

⁷⁴⁸ Râzî, *Mülâhhas*, c. II, s. 56-58.

mahiyetin birbirinin dışında ve başka olan parçalarına yani basitlerine akılların onları kavramaktan aciz olması sebebiyle işaret edilemediklerini ve öznenin ancak bir açıdan işaret ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu nokta meselenin epistemolojik boyutuna ilişkin önemli bir veri konumundadır ve nesnenin bilgisinin tüketici olarak elde edilemediğine bir işarettir.

Dolayısıyla Râzî, faslın İbn Sînâ'nın kastettiği anlamda cinsin türünün payının illeti olmaması gerektiğine dair iddiasını belirginleştirdikten sonra hal-mahal, sıfat-mevsuf ve illet-malûl açılarından her birinin geçerli olabileceği cins-fasıl ilişkilerini değerlendirmektedir. Öncelikle eşitlerin farklı illetlerinin olabileceğini söyleyerek cins-fasıl ilişkisini bu açıdan değerlendirir ve bunlardan cinsin faslın illeti olamayacağını, aksi takdirde cinsin olduğu her yerde faslın da olmak zorunda kalacağını, bu durumda da faslın fasıl olması açısından ayırıcı olma özelliğini yitireceğini söylemektedir. İkinci durum, faslın cinsin illeti olmasıdır, bu noktada da eşitlerin illetlerinin farklı şeyler olabilmesi ilkesine dayanarak, bu durumun gerçekleşmesi halinde bunların bütününe bir isim verileceği ve ortaklığın olduğu kısmın tamamına cins, ayrışmanın olduğu kısmın tamamına ise fasıl denilebileceğini ifade etmektedir. Bu da ona göre iki şekilde anlaşılabilir, birincisi faslın cinsin sıfatı olması, ikincisi daha özel olan sıfatın daha genel olan sıfatın illeti olması ve bunların bir zatı meydana getirmesidir. Dolayısıyla bu sıfatlardan genel olan sıfat cins malûl, özel olan sıfat ise fasıl olmaktadır.

Peki Râzî başta zikrettiği cins-fasıl ilişkisinde illet-malûl ilişkisini reddederken bu konumdaki yani faslın cinsin sıfatı olması noktasındaki illet-malûl ilişkisini, neden reddetmemektedir? Öyle anlaşılıyor ki Râzî, sıfat-mevsuf olarak kurduğu cins-fasıl ilişkisi ile İbn Sînâ'nın öngördüğü hal-mahal ilişkisi olarak cins-fasıl ilişkisini birbirinden ayırmaktadır. O, genel olanın mahal, özel olanın hal olduğu bu ilişkiyi İbn Sînâ'daki metafizik içeriğe sahip illet-malûl ilişkiden arındırmak istemekte dolayısıyla sıfat-mevsuf ilişkisi olarak değerlendirdiği cins-fasıl ilişkilerinde faslın cinsin türünün varlığının illeti olmasında hiçbir mahsur görmemek suretiyle illet-malûl ilişkisini zorunlu bir ilişki olarak kurmamaktadır. Nitekim genel

değerlendirmede söz tekrar İbn Sînâ'nın öne sürdüğü cins-fasıl ilişkisine gelince bu ilişkinin geçersiz olduğunu yinelemektedir. Ona göre cins-fasıl ilişkisinde faslın isimlendirilenin bir parçası (cüz'en mine'l-müsemmâ) olması gerekir, eğer parçası değilse hassa olarak isimlendirilir. Söylediklerimizi doğrular nitelikte bir başka cins-fasıl örneği beyaz insan olarak verilir ve bu ikisinin toplamına bir isim verildiği ifade edilir. Burada cinsin fasla muhtaç olduğu ancak bunun faslın onun illeti olduğu anlamına gelmediği söylenir. Peki aralarında hal-mahal ilişkisi kurulamayacak ancak gerçek birliğe sahip olduğu ifade edilen bir örnek verilse bunun hakkında ne söylenilmesi gerekir? Örnek, filozofların insanın nefis ve bedenden oluştuğu söylemleridir. Bu durumda bir şeyin diğerinde hal olmaması ya da bir mahalde hal olarak bulunmaması ona göre iki şey arasında gerçek birliğin meydana gelemeyeceğini göstermektedir.

Kısaca, Râzî faslın cinsin illeti olmasının zorunlu olmadığını onun sıfatı olabileceğini, onun sıfatı olmasının da onu kurucu bir illet olan fasıl kadar diğer bir şeyden ayırabileceğini düşünmektedir. Râzî'nin bu itirazı, İbn Sînâ'nın faslın mahiyetin ortaya çıkmasındaki kurucu rolünü zorunluluk arz etmeyecek ancak mahiyetin diğer mahiyetten ayrılması ve cinsin belirginleşmesi gibi iki önemli vazifeyi de ifa edecek şekilde ortaya koyması anlamına geldiği söylenebilir. Bu okumayı meşru kılabilen en güçlü sebep ise Râzî'nin nihai tahlilde atomculuğu benimsemiş olması değil, onun hiçbir zaman madde-suretçi teoriyi benimsememiş olması sebebiyle söz konusu meseleyi de metafiziksel imalarından arındırmaya çalışmış olması olduğu ifade edilebilir. Ancak söz konusu tavır, Râzî'nin nihai tahlilde karar kıldığı atomculukla da uyumludur.

Şimdiye kadar yapılan açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'ye göre faslın hükümleri şunlardır:

- (i) Bölünen bir şeyin olması gerekir, aksi takdirde fasıl olmaz.
- (ii) Bölmenin lazım olması gerekir, lazım olmazsa tek bir şeyin bizatihi kalıcı olmakla birlikte bazen hareketli bir şeye bazen de hareketli olmayan bir şeye dönüşmesi gibi bir şey olur, bu durumda fasıl olmaz.

(iii) Ondan daha genel bir şey veya daha özel bir şey sebebiyle arız olmaması gerekir. (a) Kendisinden daha genel bir şey sebebiyle arız olursa, canlının beyaz ve siyah olması yahut insanın erkek ya da dişi olması gibi olur. Bunlar canlının fasılları değildir. Aksine canlı ancak beyaz ve siyah olur, çünkü bilfiil kaim bir cisim olup bu arazlara konudur. İnsan ise canlı olduğu için erkeklik ve dişiliğe istidadı olur. (b) Eğer ondan daha özel bir şeyden dolayı arız olursa bu yakın bir fasıl olmaz, aksine yakın fasılın lazımı yahut uzak fasıl olur. Lazımın örneği cevherin ya harekete kabil ya da kabil olmayan olduğunun söylenilmesidir. Cevhere hareket kabiliyetinin arız olması başka bir şey sebebiyledir, ki bu faslı olan cisimlidir. Uzak fasılın örneği ise cismin ya natık ya natık olmayan olmasıdır. Eğer cisim cisim olmak bakımından buna hazır değilse önce nefis olması sonra natık olması gerekir.

(iv) Kendisine arız olanı bölen lazım ondan daha genel olduğundan ve daha özel olmadığından fasıl olmayabilir. Bu erkeklik ve dişilik gibidir ve buna ilişkin dört husus bulunur: (a) Canlıyı erkek ya da dişi olmaksızın bilfiil mevcut olarak tevehhüm etmemiz mümkündür. Fasıl böyle olmaz, çünkü bizim canlıyı natık olmayan ve dilsiz olmayan şeklinde tevehhüm etmemiz mümkün değildir. (b) Erkek canlı oluşumunun başlangıcında mizacına ilişkin sıcaklıktan dolayı erkek olur ve şayet güç yetirebilmiş olsaydık bu sıcaklığın yerine soğukluk arız olur ve bu şahıs kız olurdu. Fasıl ise böyle değildir, çünkü insan olan canlının başka bir ilişkin sebebiyle bizatihi at olması imkansız olur. (c) Erkeklik ve dişilik tenasül aletleridir ve onlar hayattan sonradır. Bu aletler ancak hayattan sonra itibara alınır ve canlı cevheri kurucu olamazlar. (d) İki fasılın vasıtasız olarak cinse ait olduğu düşünüldüğünde ve bir şeyin kurucu faslı tek bir şey olabileceği için tek bir fasılın olması gerekir. Bu en güçlü gerekçedir. Örneğin insan natıktır ve erkektir, diğeri vasıtasıyla iki vasıftan biri ona ait olmaz. İnsan erkek olmayan ve erkek insan olmayan olabilir. İki vasıf o halde tek bir derecededir ya her biri fasıl olur ya da ikisinden biri fasıl olur. Her birinin fasıl olması, bu tek bir türün iki kurucu fasılının olmasının imkansızlığından dolayı imkansızdır. İkisinden birine fasıl olmasına gelince; natık ittifakla fasıldır, erkeklik fasıl olmaz. İşte bu dört kayıttan biri olduğunda lazım olan bölenin fasıl olmadığı aksine fasılın lazımı olduğu anlaşılır.

Bu dört unsurdan biri olmazsa, beslenme ve beslenmeme gibi maddeden alınmış yahut konuşma ve tutukluk gibi suretten alınmış olsun, fasıldır.

(v) Ademî olmaması gerekir, çünkü fasıl cinsin türünün payının vücûd sebebidir, yokluk (adem) ise illet olmaz.

(vi) Fasla çoğalma ve eksilmenin girmesi imkansızdır, çünkü illetin itibar edilen kadari eksiliğinde illetin kalmaması, arttığında da artma için herhangi bir etkinin bulunmaması gerekir.

(vii) Tek bir şey için tek bir derecede tek bir fasıldan fazlasının bulunması imkansız olur. Bu da tek bir malûlün iki bağımsız illetinin olmasının imkansız olması sebebiyledir. Eğer canlının tek bir derecede iki mukavvim faslının olup bunların da duyumsayan ve iradeyle hareket eden oldukları söylenirse ve canlının tanımında duyumsayan alınır o faslın hakikati olmaz, faslın delili olur. Canlının hüviyeti duyumsaması veya hayal etmesi yahut iradeyle hareket etmesi değildir. Bütün bunların ilkesi nefsin cevheridir ve aynı şekilde insan için natıktır. Ancak fasılların ve isimlerinin şuuruna varmama bilen, fasılların hakikatinden lazımlarına kaymasına sebep olur. Bu hususlardaki söz akletmeye ve tasarrufa göre değildir, aksine kendinde vücudun keyfiyetiyle ilgilidir.

(viii) Tek bir şey için tertip olmuş illetlerin bulunmasının mümkün olmasından dolayı tek bir şeyin tertibe sahip fasılların olması imkansız değildir.

(ix) Cins vücudunda fasla muhtaç olduğu gibi kısır döngünün imkansızlığından dolayı faslın da ona muhtaç olması imkansızdır, hatta ona ihtiyacı olmaması gerekir. Bunun yanında bir şeye hulul etmiş olan her bir şeyin mahalle muhtaç olması sebebiyle türün kurucusu olan cinsi bölen faslın oraya hulul etmesi de imkansızdır. Bu konuda natık nefsin canlı için fasıl kılınmasında sorun yoktur. Sorun büyüme gücü gibi olanların cismi kuran fasıl olmasıdır. Cismani hayvani nefis hakkındaki durum böyledir, bu sıfatlar cisim olan mahallere muhtaçtır ve mahal vücûd bakımından hâlden önce gelir. Vücud bakımından şeye önce olanın malûl olması imkansızdır. Maddenin surete taalluku, sıfatın illeti yahut onun malûlü olması şeklindedir. O cins, sıfat da fasıl olur. Ancak böyle söylersek cinsin fasılla bölünmesiyle türün hassa ile bölünmesi arasındaki fark ortadan kalkar.⁷⁴⁹ Râzî böylece cins-fasıl ilişkisindeki muhtaçlık durumunun cinsten fasla doğru olması gerektiğini söylemektedir, ancak cinsin fasla muhtaç olması gerekiyorsa bu durumda cinsin fasıldan önce gelmemesi gerekir, ancak cins muhtaç

⁷⁴⁹ Râzî, Mebahis, c.1, s.159.

olduğu fasıldan önce gelmiştir. Bunun yanında hulul etme ilişkisinden dolayı maddenin cins, sıfatın da fasıl olduğunu söyleyecek olursak bu durumda da cinsin fasılla bölünmesiyle hassa ile bölünmesi arasında bir fark kalmamaktadır. Râzî böylece cins-fasıl arasındaki ilişkinin filozofun ortaya koyduğu gibi olması durumunda bu problemlerin ortaya çıkacağını, sıfat-mevsuf ilişkisine döndürülmesi durumunda da bu kez yine filozofun tür için ifade ettiği şartların yerine gelmeyeceğini ifade etmektedir.

(x) Son fasıl ilk illettir. Örneğin natıklık canlı nefsin vücudunun illetidir. O da büyüme gücünün illeti ve o da cisimliliğin illeti, o da cevherliğin illetidir. Son fasıl ilk illet ve yüce cins son malül ve o ikisi arasındaki mertebeler ortada bulunanlardır. O kendi üstündeki genelin illeti, kendi altındaki özelin malülüdür. Bu, bir tertibe sahip kurucuların ve yükselen yüce cinslerin ve alçalan türlerin sonluluğunu gerektirir. Bütün bu zikredilenler tek bir mahiyetin sonsuz parçalardan kurulmasının imkansızlığını gösterir. Ayrıca bir mahiyetin ve hakikatin kendisine işaret edilebilmesinin gerekmesinden dolayı parçaları sınırsız olanın zihne ayrıntılı olarak getirilmesi mümkün olmaz, dolayısıyla onun tasavvuru ve bilinmesi de mümkün olmaz.⁷⁵⁰

Râzî fasılların hükümleri hususunda, İbn Sînâ çizgisinde görünmektedir. Bu hükme fasılların hakikatlerini elde etmenin her zaman mümkün olmadığına dair görüşleri de dahildir. Râzî, fasılların hakikatleri hususunda onların ve isimlerinin şuuruna varamamamızın (ademi şu'ûrinâ bi'l-fusul) fasılların hakikatinden lazımlarına sapmamıza sebep olduğunu söyler. Üstelik o, bu şeylerle ilgili sözünün akletmemiz hasebiyle değil vücudun kendinde olduğu cihetle ilgili olduğunun altını çizer (ve leyse kelâmunâ fî hazîhi'l-umûr alâ hasebi taakkulinâ ve tasarrufinâ, bel min ciheti keyfiyyeti'l-vücud fî nefsihi). Bu nokta, bir şeyin kendinde olduğu haliyle idrakine varabilme arasında çoğu zaman bir sınır olduğuna işaret etmektedir. İkinci bir husus Râzî'nin cins ve fasıl hususunda onların sıfat-mevsuf olup olmaması hakkındaki soruşturmasında fasılın hükümlerini tadad ettiği yerde açık bir sonuca varmak kaçınılmaz olması, meseleyi madde-suretçi teoriyi anlattığı kısma havale ettiği için o konudaki tercihinin de farklı olduğunu ihsas ettirmektedir. Bu nokta, neredeyse ele aldığımız tüm hükümlerinde İbn Sînâ'nın izinden gittiğini gördüğümüz Râzî'nin bu noktadaki

⁷⁵⁰ Râzî, Mebahis, c.I, s.159-162.

tercihinin meselenin varlıkbilimsel boyutuyla ilgili olarak ele alınmasını da gerektirmektedir.

Râzî fasılda olduğu gibi cinsin yüklenmesinin keyfiyetini de soruşturur. Söz konusu yükleme ilişkilerindeki ilke hem yukarıya doğru hem de aşağı doğru olan tertip ile ilgilidir. Buna göre yakın cinsin türe yüklenmesi uzak cinsin türe yüklenmesinden öncedir. Örneğin canlılık cisimliğinin insana yüklenmesi için şart olmasından dolayı canlılığın ona yüklenmesi cisimliğinin ona yüklenmesinden önce olur. Ayrıca burada uzak cinsin yakın cinsin parçası olması ve parçanın basitliği sebebiyle bütünden önce gelmesi kaidesince, cismin canlıdan vücûd olarak önce olması gerekir. Tartışma onun vücudu bakımından canlıdan önce gelse de cismin insanın vücudunun varlığı bakımından canlıdan sonra olmasıdır. Bunun sebebi vücudu bakımından başkasından sonra gelenin üçüncü bir şeyden dolayı meydana gelmesinin mümkün olmasıdır. Dolayısıyla daha önce olan bu üçüncüden dolayı meydana gelmesinin de illeti olur. Sonuç olarak mutlak varlığında önce olanın bu üçüncüden dolayı varlığında sonra olması mümkün olur.

Bir başka husus, yakın cinsin türe yüklenmesinin yakın faslın ona yüklenmesinin illeti olmasıdır. Çünkü sözgelimi natığın tesiri öncelikle canlının vücuduna sonra canlı var olduğunda canlı ve natığın insan olması ve natığın öncelikle canlıda ve onun vasıtasıyla insanda etkide bulunmasıylaadır.⁷⁵¹

Râzî burada cinsin yüklenme keyfiyetine ilişkin yukarı ve aşağı mertebelerdeki ilişkiyi fasılda olduğu gibi tasvir eder. Genel kaide olarak parçanın bütünden önce gelmesini, mutlak varlığında önce olanın üçüncü bir unsurdan dolayı sonra gelmesinin mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Fasıl ve cins ilişkisini açıkladıktan sonra cinslik tabiatının türlü tabiatından ayrıştırılmasını mümkün kılacak alametin ne olduğunu sorabiliriz. Râzî bu hususta öncelikle İbn Sînâ'nın görüşünü zikreder. Buna göre İbn Sînâ cismin *bi şartı lâ* olarak yani kendisine herhangi bir anlam eklenmemesi şartıyla alınması durumunda onun cins olduğunu ifade etmektedir. Bu haliyle cinsin kaç sureti kapsadığı bilinemez. Nefs bunu bilmek istediğinde henüz bilfiil bir şey ortaya çıkmadığı için tür belirginleşinceye kadar eklemelerde bulunulması gerekir. Sözgelimi renk tek başına alındığında henüz bilfiil karar bulmadığı için o tür olarak ortaya çıkana kadar ilavelerde bulunulur. Tür

⁷⁵¹ Râzî, Mebahis, c.I, s.162-163.

elde edildiğinde ise artık onun manası elde edilir, nefsin bu aşamada bilmek istediği artık işaret edilebilir bir anlamdır.

Cinsin tabiatına gelince nefis onunla ilgili olarak işareti elde etmeyi talep etse de o işaretten önce onun mahiyetini elde etmeyi talep eder. Nefsin rengi kendisine işaret edilen haline getirmesi ancak ona başka şeyler eklemek suretiyle onun renkliliğini türleştirmesiyle mümkün olur. Böylece bu türlerin mahiyeti elde edilmiş olur. Bu durum miktar ve keyfiyet için de geçerlidir. Türe gelince zikredildiği üzere akıl onun anlamını ona bir şey eklemek suretiyle tamamlamayı talep etmez, çünkü artık bu anlam oluşmuştur, bundan sonraki aşama ise ona işareti talep etmektir. Bu da birey olmayı talep etmek demektir.⁷⁵²

Râzî, burada cinslik tabiatının türlük tabiatından nasıl ayırdedileceğine dair aşamaları İbn Sînâ'nın izinden giderek anlatır. İbn Sînâ'ya göre cinsin anlamını zikreden Râzî, cinsin kendisine herhangi bir anlam eklenmeme şartıyla yani bi şartı lâ olarak alındığını ve böyle olduğunda da onun hangi sureti ve kaç sureti kapsadığının bilinemeyeceğini söyler. Bilen öznenin öncelikle cinsin anlamını talep ettiğini ancak bu anlam belirsiz olduğu için ona belirli bir anlama ulaşana kadar eklemelerin yapılması gerektiğini ifade eder. Buna göre o eklemeler belirli bir noktaya geldiğinde tür anlamı ortaya çıkar. Bu aşamada artık anlam oluştuğu için talep edilecek şey anlam değil, işaret edilen bir anlam olacaktır. Bu öncelik-sonralık bir şeyin türünü elde etmeden ona işaret etmeyi elde etmenin mümkün olmadığı şeklinde ifade edilebilir.

2.4.5. Mahiyetin Teşahhusu (Bireyleşmesi) Sorunu

Fahreddin Râzî belirginleşme ve bireyleşme anlamında taayyün ve teşahhusların sübuti şeyler olduğunu düşünür. Bu görüşün iki gerekçesi vardır:

- (i) Bir şeyin taayyünü ve hususiyeti onun hüviyetinden ve ne ise o olması açısından şahsından ibarettir ve sabittir. Hüviyet ona ne ise o olması açısından dahildir, o da sabit olması açısından sabitin bir parçasıdır, dolayısıyla onun da sabit olması gerekir. Bu sebeple de hüviyet sabittir.
- (ii) Taayyün ademî bir şeyden ibaret olsaydı ya mutlak anlamda taayyünün dışındaki her şeyin yokluğu olur veya başkasının taayyününün yokluğundan ibaret olurdu. Eğer mutlak anlamda taayyün olmayan şeylerin yokluğu ise bu ademî bir şeydir, bu bedihidir. Bu durumda taayyün adem için adem olup vücudî bir şeye dönüşür. Eğer başkasının taayyününün

⁷⁵² Râzî, Mebahis, c.I, s.163-164.

ondan olumsuzlanmasından ibaretse başkası ya ademî olarak taayyün eder ki bu onun ademidir, dolayısıyla sabit olur. Ancak onun taayyünü başkasının taayyünü gibidir, böylece başkasının taayyünü de sabit olur. Eğer başkasının taayyünü subuti ise ve taayyün etmişse başkasının taayyünü gibidir. Taayyün eder ve sübuti olur.⁷⁵³

Taayyünün sübutî olmasının mümkün olmadığını söyleyenlere Râzî birtakım cevaplar vermiştir:

- (i) Taayyünün mahiyet üzerine ilave sübuti bir şey olması durumunda teselsülle nihayetleneceğini ileri sürenlere karşı Râzî, taayyünün taayyünlük mefhumu arkasında kendisine biteceği başka bir mefhum olmadığı için taayyün zatı itibarıyla taayyündür ve onun taayyünü zatının kendisi olup onun üzerine ilave değildir ve bu sebeple de teselsül olması gerekmez.
- (ii) Taayyünü mahiyetinin malûlû olmayan her şeyin türü şahsındadır ve bu sebeple bir maddeden olması gerekir ve onun maddesinin de şahsi arazlarla özelleşmiş olması gerekir. Dolayısıyla bu hâdisin teşahhusunun illeti bu arazlarla birlikte maddenin teşahhusudur. Ancak bu vakitte bu türden başka bir ferdin ona bitişmesi imkansızdır.⁷⁵⁴ Dolayısıyla herhangi bir sorun oluşturmaz. İlke, bir şeyin ve taayyünün ayrı ayrı var olması ve sonra birbirlerine iktiran etmesi değil, aksine bir şeyin ona özgü olarak kendi maddesinde meydana gelmesidir.⁷⁵⁵

Bireyselleşmenin illetine gelince, ya (i) taayyünü onun lazımlarıyla olur, bu durumda bu tür ancak tek bir şahısta bulunur, ya da (ii) taayyünü lazımlarıyla olmaz, bu durumda teşahhus için bu mahiyetin dışında bir illetin bulunması gerekir ve teşahhusun illeti bu teşahhusun husulünden önce olur. Bu illet ya bu şahıstan ayrı olur veya onunla birleşmiş olur. Birincisi imkansızdır, çünkü bu ayrık olanın bu şahsa nispeti onun başka bir şahsa nispeti gibidir. Dolayısıyla teşahhusunun illetinin bu şahıs olması mümkün değildir. Eğer onunla birleşmiş durumdaysa ya şahıstaki bir hal olur yahut şahıs onda bir hal olur. İlki imkansızdır, çünkü hulul eden mahalle öncelenir ve teşahhusun illetinin şahıstan sonra olması mümkün değildir. Bu durumda şahsın onda bir hal olması gerekir. O halde türü pek çok şahısta var olan her şey ancak madde

⁷⁵³ Râzî, Mebahis, c.I, s.165, Râzî, Mülâhhas, c.II, s. 58-60.

⁷⁵⁴ Râzî, Mebahis, c.I, s. 165-166, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.371-372.

⁷⁵⁵ Râzî, Mebahis, c.I, s. 165-166.

sebebiyle meydana gelmesi ve söz konusu bu şeylerin maddi olması gerekir. Bu da iki kısımdır, ya (i) teşahhus basit şeylerin ve arazların teşahhusu gibi zatta bir mana olmaksızın sadece maddeye izafetle olur ve onların teşahhusu onların maddelerinde ve mahallerinde olur ya da (ii) izafetlerin ve teşahhusun üzerine ilave hallerle olur ve onların yokluğunu farz etmek şahsın ortadan kalkmasını gerektirir, ortadan kalkması ise illetin olmaması durumunda malülün ortadan kalkmasını gerektirir. Ancak bu şahsa arız olan her bir şeyin yokluğu şahsın da yokluğu anlamına gelmez, çünkü onlar o şeyin teşahhus ettirenler sınıfından değil o kurulduktan sonra ona ilişkinler sınıfından olabilir.

Küllinin külliyle kayıtlanması bireyselleşmeyi gerektirmez. Külliye ne kadar külli eklenirse eklensin onun çokluğa yüklenmesinde bir problem olmaz. Bu sebeple mahiyet türü şahsında olup teşahhusu mahiyetinin malülü değilse, onun teşahhusunun mevcut arazlardan ona ilişkinlerle gerçekleşmesi gerekir.⁷⁵⁶

Böylece Râzî'ye göre,

- (i) Teşahhus mahiyete ilavedir.
- (ii) Teşahhus sübutîdir ve bu sübuttan dolayı bir teselsülün meydana gelmesinin mümkün değildir.
- (iii) Taayyünü mahiyetinin malülü olmayanlarda türünün şahsında olmalıdır ve ona bir madde ve bu maddeye özgü arazlar tahsis edilmelidir. Bu durumda maddenin bu arazlarla teşahhus etmesinin bu hadisin teşahhusunun illeti olmuş olur.
- (iv) Taayyünü kendisine özgü maddede meydana gelenlerin taayyünü, taayyün edenle maddenin iki ayrı şey olup sonra bir araya gelmesi şeklinde olmaz.
- (v) Mahiyetin taayyünü, lazımlardan oluyorsa bu türün tek bir şahısta olması gerekir. Dolayısıyla teşahhusun illeti ondan önce olur, ancak bu illetin şahıstan ayrı olması mümkün olmayıp şahsın onda bir hal olması gerekir. Bu durumda türü pek çok şahısta olan her şeyde çokluğun ancak madde sebebiyle gerçekleşmiş olması gerekir.
- (vi) Türü şahsında olmayan her şeyin maddi olması gerekir. Bu teşahhus da ya basitlerde ve arazlarda olduğu gibi sadece maddeye izafetle, ya da izafetlere ilave olan hallerle meydana gelirler. İkinci durumda onların yokluğunu farz etmek şahsın ortadan kalkmasını gerektirir. Ancak bu

⁷⁵⁶ Râzî, Mebahis, c.I, s.166-167, Râzî, Mülahasas, c.II, s.63.

ilişenlerden sadece kendisiyle teşahhusun gerçekleştiği şeyler için geçerlidir.

- (vii) Külli külli ile kayıtlanamaz, yani külliye ne kadar külli kayıt eklense de yine de çokluğa yüklem olur. Küllinin teşahhus etmesi için zikredilen kurallar geçerlidir.

Râzî'nin mahiyetin tahakkukuna ilişkin mülâhazalarından sonra tahakkuk etmiş mahiyetin yapısına ilişkin görüşlerine geçebiliriz. Bunun için önce mahiyete ilişkin Râzî'nin varlık bilimsel tercihini ve sonrasında illet-malül ilişkisinin nesne düzeyinden alem düzeyine nasıl yansıdığını ele almak istiyoruz.

2.4.6. Mahiyetin Fiziksel Tahakkukunun Madde-Suretçi ve Atomcu Teorilerin İmkân ve Zaafları Açısından Tahlili ve İlliyyet İlkesi

Bir önceki bölümün sonunda dile getirildiği üzere Râzî mahiyetin harice bakan kısmına ilişkin incelemelerini eserlerinin madde-suretçi teoriyi reddettiği kısımlarında yapmaktadır. Bunun için öncelikle Râzî'nin madde-suretçi teoriyi reddinin sebeplerine ana hatlarıyla işaret edilmeli, sonrasında tevakkuf ettiği zamanlar olmakla birlikte doktrinel sebeplerle⁷⁵⁷ de olsa kabul ettiği ve aslında bütün unsurlarını daha önce kullanıldığı gibi kullanmayarak zaman zaman dışına çıkararak benimsediği ve bu anlamda da tashih ve tekliflerle şekillendirdiği atomcu teorinin mahiyetin konumunu ortaya çıkaracak şekilde ele alınmalıdır.

Râzî, bildiği üzere hiçbir döneminde madde-suretçi teoriyi kabul etmemiştir. Bu teoriyi kabul etmemesinin temel sebeplerini kısaca ele alabiliriz.

- (i) Râzî'nin madde-suretçi teoriyi reddinin sebeplerinden biri, cevherin altındakilere bir cins olarak söylenememesidir. Ona göre cevher şayet cins ise, filozoflarca cevher addedilen diğer cevherlerin de sözgelimi heyula, suret ve ayırık akılların da söz konusu cins olan cevherin birer türü olmaları gerekir, ancak bunların hepsi basit olmalarından dolayı, basitlerin de fasılları olmayacağı için ancak lazımlarıyla tanımlanmaları sebebiyle onların cins ve lazımlarıyla tanımlanmaları gerekecek, yine cismin cevher cinsinin tek türü olarak kabul edildiğinde de faslının olmasının bir anlamı olmayacağından onun madde-sureten meydana geldiğini kabul etmek anlamsız olacaktır.⁷⁵⁸ Bu durumda Râzî iki noktaya dikkat çekmektedir: (a) Cismin bir itibarla

⁷⁵⁷ Doktrinel sebeplerle kasıt, atomculuğun kabulü ve heyula ile suretin reddi durumunda Teftazânî'nin de belirttiği gibi alemin kıdemi, göklerin yırtılma ve kaynaşmanın mümkün olmadığına dair filozofların kendisine dayandığı geometrik ilkelerin reddi ile bedenlerin haşri hususunda filozofların kabullerinin reddi kastedilir. Teftazânî, Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye, s.106.

⁷⁵⁸ Altaş, Eşref, Heyula ve Sure, s.65.

cins ve fasıldan ve başka bir itibarla da madde ve suretten bileşik olduğunda kuşku yoktur. (lâ şekke enne'l-cisim mürekkebun mine'l-cinsi ve'l-fasli bi itibarin ve mine'l-maddeti ve's-sureti bi itibarin ahar) Ancak *bu kurucu unsurların hakikatlerini bilmediğimiz* için cismi âsârı ve lazımlarıyla tanımlarız (ve lakinna limâ lem neş'ur bi hakâiki tilke'l-mukavvimâti lâ cerame arrafna'l-cisme bi âsârihi ve levazimihi). Bu sürekli olan (muttasıl) da mahiyetini de bilmediğimiz için aynı konumdadır. (b) Bu durumda cevherin bir cins olarak altındakine söylenmediği, bu sebeple de cismin cins ve fasıldan mürekkep olmasının gerekmediği ve dolayısıyla madde ve suretten oluştuğuna da delalet etmediği söylenmelidir. Sonuç olarak cisim basit bir cevherdir ve ancak lazımları ve âsârı ile tarif edilebilir.⁷⁵⁹ Râzî burada dile getirdiği bu hususlara -bir önceki bölümde zikrettiğimiz üzere- *Mûlahhas*'ta şeylerin hakikatlerini bilemediğimiz için onu oluşturan basitlere işaret etmemizin de mümkün olmadığı şeklinde dile getirmiştir.⁷⁶⁰

(ii) İbn Sînâ'ya göre cisim üç boyutun kendisinde varsayılması ile tanımlanmaktadır. Dolayısıyla cisim kendisinde boyutların bulunmasıyla bilfiil tahakkuk eden bir şey değildir. Bunun sebebi her cisimde bilfiil olarak nokta ve çizgilerin bulunmasının gerekmemesidir. Bunun örneği küredir, o kendisinde bilfiil bir kesit, çizgi ve noktalar olmayan bir cisimdir. Üç boyutun bulunması ancak kendisi dışında olup ona ilişen bir şart ile birlikte olur. Örneğin hareket bunlardan biridir. Yüzey de bir sınır olması açısından cismin tanımına girmemektedir. Bu da yine cismin eklentilerinden olup onun mahiyetine dahil değildir. Dolayısıyla nefsin cismi akletmesi sınırlı olma anlamıyla birlikte değildir, ancak üç boyutu muhtemel olduğunun düşünülmesiyle birlikte cisimdir. Buna göre boyutlar ancak cisimlik suretinin gerektirdiği şekilde birlikte tahakkuk etmekle birlikte cisimlik sureti hiçbir şekilde söz konusu boyutların kendisi veya şekil değildir.⁷⁶¹ Bunun sebebi cisimlik suretinin bir olması ve kendinde hem parçalara ayrılmaması hem de nicelikli olmaması bunların ancak başkası sebebiyle meydana gelmesi, bu sebeple de kendinde her ölçüye nispetinin eşit olmasıdır.⁷⁶²

⁷⁵⁹ Râzî, Mebahis, c.II, s.15. Râzî cisimlerin yer kaplama ve arazları kabul etme bakımından eşit olmalarının mahiyetlerin tamamında eşit olmaları anlamına geldiğini söyleyenlere, bunun doğru olmadığını, çünkü bahsedilen özelliklerin zatların lazımları ve onlara ait hükümleri olduğunu, farklı şeylerin lazımlarda ortak olmasının imkansız olmamasından dolayı lazımlarda ve hükümlerde eşit olmanın mahiyetin tamamında eşit olmaya delalet etmediği konusunda tenbihte bulunmaktadır. Râzî, Metalib, c.6, s.190.

⁷⁶⁰ Râzî, Mûlahhas, c.II, s.55.

⁷⁶¹ İbn Sînâ, en-Necat, s.71.

⁷⁶² İbn Sînâ, Metafizik, s.71.

Bunlar ancak cisimliğe ârız olan şeyler olabilirler.⁷⁶³ İkinci nokta, maddenin cisimsel suretten ayrılmasının mümkün olmaması, aksi takdirde maddenin bir konumu ve hayyızinin olmasının gerekmesidir. Böyle olursa heyulanın bölünmesi gerekir, bölünen şeyin de bir büyüklüğü olur. Şayet bölünmesinin mümkün olmadığı söylenirse bu kez de onun bir konumu olur ve bu durumda da nokta olur.⁷⁶⁴ Bütün bunlar ve bunların gerektirdikleri ise İbn Sînâ'ya göre mümkün değildir. Sonuç olarak, maddenin suretten ayrı kalması mümkün değildir ve madde ancak suretle bilfiil vardır. Dolayısıyla İbn Sînâ maddenin vehimde suretten soyutlandığında varlıkta bulunmayan bir işleme tabi tutulduğunu ifade eder.⁷⁶⁵

Râzî İbn Sînâ'ya cismin mahiyetinin diğer bütün işlenlerden başka olduğu hususunda katılır, hatta bu hususu kudemânın da dile getirdiğini ancak söz konusu anlamı anlamaktan gafil olanların bunun duyulur cismin ötesinde başka bir cismin olduğuna işaret olduğu şeklinde yorumladıklarını, ancak basitçe mütekaddimûnun bu sözleriyle onun mahiyetinin bu hallerden başka olduğunu kastettiğini söyler.⁷⁶⁶ Nitekim kendisi de cismin kendindeligi olan müstakil bir zatı olup bu zata mekanda olma ve yönde var olmanın iliştiğini, müstakil zatı olanın nitelenen, işlenlerin de nitelikler olarak dikkate alınmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶⁷ Bu

⁷⁶³ İbn Sînâ, en-Necat, s.150.

⁷⁶⁴ İbn Sînâ, en-Necat, s.151. Ayrıca Râzî Şerhu'l-İşarat'ta da tabii cismin tarifini yaptıktan sonra onun tanım değil resim olduğunu söyleyerek diğer eserlerine göndermede bulunmakta cevherin altındakilere lazımlar olarak söylendiğini cinsler olarak söylenmediğini ifade etmektedir. Bir tanım olmadığı için de cisim tanımındaki üç boyutun kendisinde bulunduğunun farzedilmesi cismin kurucu unsuru olmamakta bunun sebepleri de (i) kabiliyyetin vücudî olmaması aksi takdirde cevher veya araz olacak olması (ii) bir şeyin diğer şeyi kabul etmesinin bir şey ile diğer şey arasında bir nispet olup her iki nispet edilenin zatından sonra geldiği, bu durumda üç boyutu kabil olmanın cismin zatından sonra gelecek olması şeklinde açıklanmıştır. Râzî, Şerhu'l-İşarat, c.II, s.6.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, Metafizik, s.73.

⁷⁶⁶ Râzî, Mülahasas, c.III, s.55.

⁷⁶⁷ Altaş, Eşref, Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme, **Nazariyat Dergisi**, c.1, s.1, 2014, s.116. Ayrıca Râzî, madde-suretçi teoriyi son eserlerinden biri olan Şerhu Uyuni'l-Hikme'de reddettikten sonra bu meselenin fizik ilminin araştırma alanından ancak az bir kısmına delalet ettiğini söyler ve bunları iki mesele olarak gösterir: (i) Boşluğun reddiyle birlikte kendisine bir şey eklenmeksizin hacmin genişlemesi anlamında seyrelme bulunması mümkündür. Onlara göre cisim heyula ve hacimlikten bileşik olduğu için maddeden büyük bir hacmin gitmesi ve küçük bir hacmin meydana gelmesi imkansız olmaz. (ii) Feleklerin kaynaşmayı ve yırtılmayı kabul etmemeleridir. Bunun sebebi, filozoflara göre cisim madde ve suretten müteşekkil olduğu için bir feleğin heyulasının mahiyet itibarıyla diğer feleğin heyulasından farklı olabileceğidir. İşte bu heyula felekteki şekli ve miktarı gerektirdiği için söz konusu şekil ve miktarın kendisinden gitmesi mümkün değildir. Ancak şayet cisimlerin eşit olduğu ve dolayısıyla gerektirdikleri şeyler noktasında da eşit olmaları gerektiği söylenirse cisimlerde kaynaşma ve yırtılmanın mümkün olmasından dolayı feleklerin cisimlerinde de bunun mümkün olduğunun söylenmesi gerekecektir.⁷⁶⁷ Bu mesele haddi zatında sadece fiziği ilgilendirmemekte ay-üstü alemin metafizik karakterine de göndermede bulunmaktadır ve orada herhangi bir değişimin olamamasıyla ilgilidir. Ancak Râzî böyle bir şeyin filozofların en azından cisimle ilgili tanımları hasebiyle mümkün olamayacağını ifade etmiş olmaktadır. Şerhu Uyuni'l-Hikme, c.II, s.24-26.

noktada Râzî'nin atomcu teoriyi kabul ettiğinde cismin atomlardan oluştuğu ve onun da en, boy ve derinlik olup bilfiil olduğu görüşü ile cismin zatı ve nitelikleri arasında yaptığı ayrımın çelişmediğini ifade etmek gerekir, zira Râzî zatın niteliklerden ayrı olduğunu değil ayrı olarak dikkate alınabileceğini ifade etmektedir. Ancak Râzî'nin de açıkladığı üzere atomcu teori filozofların yaptığı gibi tabii cisim-talimi cisim ayrımı yapmaz, halbuki filozoflar tıpkı bir mumun kendisine farklı şekiller verildiğinde bu mumun cisimlik sureti aynı kalmasına rağmen farklı miktarlara sahip olabilmesi gibi cisimlik suretinin miktardan başka olduğunu söylerler. Râzî bunun ancak cismin bölünmeyen parçalardan bileşik olmadığı görüşünün benimsenmesi durumunda geçerli olacağını söyleyerek, söz konusu görüşün tek bir sürekliliği (muttesilen vâhiden) gerektirdiğini ifade etmektedir.⁷⁶⁸ Dolayısıyla Râzî atomculuğun süreksiz yapısına atıfta bulunmuş, söz konusu süreksiz yapının miktardan başka olmasının da mümkün olmadığına işaret etmiş olmaktadır. Ona göre cismin madde tarafından kurulduğu söylene bile bu madde cismin kendisinden başka bir şey değildir. Çünkü cisim zaten maddenin gördüğü tüm işlevleri görebilir. Yahut üç boyutun suret olduğunun söylenmesi durumunda maddeye gerek olmayacaktır.⁷⁶⁹

(iii) Cisimlik suretinin madde ve türsel suret arasında ara ontik bir katman oluşunun eleştirisidir. Nitekim Râzî'nin madde-suret teorisini bütün eserlerinde reddetmesine rağmen atomcu teori hususunda da tevakkuf ettiği dönemlerde bu iki teoriyi farklı perspektiflere sahip olmakla birlikte birbirine denk iki ontoloji şeklinde değerlendirme yoluna gittiği söylenebilir, ancak cisimlik sureti bu denkliği bozan en büyük unsur olarak görülmektedir. Nitekim Râzî *Heyula ve's-Sure* isimli eserinde “Şayet onlar heyula ile bu özel zatı ve suret ile de mekan ve yöne özgü olan bir niteliği kastediyorlarsa işte bu kendisinde tartışma olmayan bir şeydir.”⁷⁷⁰ demek suretiyle ancak cisimsel suretin nesnede bir katman olarak bulunmadığı bir nesne tasavvurunun diğer teoriye denk bir teori olabileceğini ima etmekte olduğu söylenebilir. Nitekim *el-Halk ve'l-ba's*'da Râzî “...niçin, heyûlâ diye isimlendirdiğiniz şeyin cisimsel suret olmaksızın bulunmasının imkansız olduğunu iddia ettiniz?”⁷⁷¹ diye sormaktadır. Haddizatında Râzî'nin asıl söylemek istediği cismin duylara konu olması sebebiyle

⁷⁶⁸ Razi, Şerhu'l-İşarat, c.II, s.5.

⁷⁶⁹ Râzî'nin mekan ve boşluk hususundaki görüşlerinin ayrıntıları için ve Râzî'nin bu hususların apaçık olduğuna ilişkin açıklamaları için bkz. Peter Adamson, Fakhr al-dîn al-râzî on place. *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2):205-236, Peter Adamson, Fakhr al-Dîn al Râzî on void. In Abdelkader Al Ghouz (ed.), *Islamic philosophy from the 12th to the 14th century*. Bonn University Press.

⁷⁷⁰ Râzî, *Heyula ve's-Sure*, s.116.

⁷⁷¹ Razi, *el-Halk ve'l-Ba's*, s.53.

cisimlik suretine ihtiyacın olmamasıdır. Râzî'ye göre filozofların usulleri takip edildiğinde cisimsel suretin üç boyutu kabil olmada bir rolünün bulunmaması gerekir. Bunun sebebi suretin o şeyin kendisi sayesinde bilfiil olduğu şey olmasıdır, şayet kabul edenden (kabil) bir parça olsaydı tek bir şeyin hem kabulün hem fiilin ilkesi olması gerekirdi. Bu imkansız olduğuna göre kabil olan heyuladır. Ancak buna heyulanın sureti kabulden sonra ancak boyutları kabul ettiği şeklinde cevap verilirse bu durumda heyulanın cisimsel suret şartıyla bu sureti kabul ettiğini söylemek gerekir. Dolayısıyla cisimsel sureti kabul sadece bir şart olabilir, ancak boyutları kabul eden hala heyuladır.⁷⁷²

Bu iki temel sebebin yanında diğer sebepler kelam düşüncesinin ana karakteristiklerine göndermede bulunularak ortaya konulur. Yoktan yaratma, evrenin sınırlı ve sonlu olması, alemin bir başlangıca sahip olup ezeli olmaması, bedensel haşır,⁷⁷³ mucize⁷⁷⁴ ve Tanrı'nın fail-i muhtarlığını tehlikeye atacak nedensellik görüşü bunlardandır.⁷⁷⁵ Bu sebeplerin bir kısmının tevakkuf ettiği zamanlardan sonra Râzî'yi atomcu teoriyi kabule götüren sebepler olduğu söylenebilir.

Eş'arî kelamcılardan Cüveynî'nin de dile getirdiği üzere Eşarî geleneğin bir şeyin doğası hakkındaki görüşü onun bilgiye konu olan bir şey olarak değil, var olan olarak durumudur. Bununla onlar Mutezile'nin var olanı ve yok olanı kapsayan şeyin gerçek doğasına ilişkin teorisine karşı çıkmışlardır. Nitekim Râzî de aynı şekilde buna karşı çıkmak suretiyle *Muhassal*'da madumun salt olumsuzlama olduğunu düşünenler zümresinde bulunduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁶ Eşari gelenek ontolojik kategoriler ile epistemik olanlar arasında bir paralellik olduğunu düşünür ve bir tarafın diğerinden daha geniş ya da daha dar olduğu görüşünü benimsemez. Buna göre Eşariler varlıkları, (i) muhdesler (ii) ezeli olanlar olarak iki temel kategoriye, muhdesleri de (i) mahalle ihtiyaç duyanlar (ii) mahalle ihtiyaç duymayanlar yani atomlar olarak sınıflandırır.⁷⁷⁷

⁷⁷² Râzî, Mülâhhas, c.III, s.10-11.

⁷⁷³ Mehmet, Bulğen, "Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2012), s.134-136.

⁷⁷⁴ Mehmet, Bulğen, "Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi", (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE), s.141.

⁷⁷⁵ Wolfson, Kelam felsefeleri, s.359.

⁷⁷⁶ Râzî, Muhassal, s.48.

⁷⁷⁷ Dhanani, *Kelamın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisiinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, Mehmet Bulgen (çev.), İstanbul: Klasik, 2013, s.25.

Şeylerin doğası ve niteliklerine dair dönemindeki üç ontolojik teoriden biri olan atomculuğun konusu kısaca Tanrı, atomlar ve arazlardan ibarettir ve atomlar yer kaplarken, yirmi iki tür olan arazlar ise yer kaplamamaktadır. Arazlar her bir atoma hulul ederler. Buna göre atomlar cisimleri oluşturmak üzere bir araya gelir, cisim belirli bir şekle veya yapıya (binye) kavuştuğunda hayat arazı atomların her birinde bulunur ve o şeyi bir bütün gibi yapar. Çünkü onda bulunan irade ve kudret gibi diğer arazlar, bir kez hayat arazı bu yapıyı bir bütün haline getirdiğinde atomların her birinde değil bütününde bulunabilir. Nitekim Mutezile kelamcısı İbn Metteveyh şöyle söylemektedir: “[Bileşik] bütünü tek bir şey (ke’ş-şeyi’l-vahidi) gibi yapan, bu niteliktir (yani canlı (hayy) olma), zira bu [hayat] niteliği aracılığıyla bileşik, tek başına atomlardan değil de atomların oluşturduğu bir bütünden kaynaklanan ilim, irade, kudret ve kerahet sahibi olma gibi özellikleri barındırabilir hale gelmektedir.”⁷⁷⁸

Ancak kelamcılarının süreksizliğin ana karakterini belirlediği ontolojisinin yani atomculuğun Mutezile’nin teklifiyle hayat niteliği aracılığıyla nesneyi gerçek bir birlik olması yönünde kendisinden önceki atomculuğa göre çok daha kompleks bir teori haline getirmiş olması nihai tahlilde mahiyetlerin gerçek birliklerini tesis edemedikleri ve nesnenin hala atomların bir tür yığılmasından oluşmaya devam ettiğine ilişkin ilkeleri değiştirmemektedir.⁷⁷⁹

Râzî’nin *Mebahis*’te hem madde-suretçi teoriyi hem de atomculuğu reddetmesi ancak cins-fasıl ilişkisini incelerken ele aldığımız üzere faslın sıfat olduğunu belirtmesi ve yine bu husustaki daha açık ifadelerini atomcu teori hususunda tevakkuf ettiği *Mülahhas*’ta kullanması onun mahiyetin bilgisine dair çizdiği çerçevenin seçtiği ontolojiye karşıtlık arzetmemekle birlikte onun mahiyetin zihinsel düzlemine ilişkin benimsediği teoriye kıyasla ikincil olduğunu gösteriyor olmalıdır. Ancak bir kez bir ontoloji seçildiğinde bu ontoloji de mahiyetin çizilen çerçevedeki zihnî düzlemine yani cins-fasıl ilişkisine paralellik göstermelidir. Nitekim son dönem eserlerinden biri olan *Metelib*’te Râzî atomculukta karar kılmış olsa da bilgi teorisinde herhangi bir değişikliğe gitmemiş, Tanrı’nın bilgisini içine alan bir bilgi teorisindeki aklın tikelleri de bilebileceği ve bunu bilmenin yolunun bilen özne ile nesne arasındaki izafet olup, nesnenin mahiyetinin eşitlikle akılda bulunan sureti olduğunu reddetme gibi bilgi teorisinin kelamî hassasiyetleri de içine alan tavrından vazgeçmemiştir. Peki

⁷⁷⁸ Dhanani, Kelamın Fizik Kuramı, s.27.

⁷⁷⁹ Râzî, Muhassal, s.81: Râzî’nin burada Mutezile’nin bu arazlar sınıflamasına yer verip kullandığını görüyoruz.

bu durumda Râzî'nin cins-fasıl ilişkisine dair bölümde madde-suretçi teori bahsine ve illiyet bahsine meseleyi havale etmesi tercihini orada yapacağını söylemesinin nedeni ne olabilir? Öyle görünüyor ki Râzî'nin asıl kastettiği, hiçbir zaman benimsemediği madde-suret arasındaki illiyet ilişkisinin cins ve fasılda da aynen geçerli olduğu iddiasıdır. Yani o, fasılın kurucu değil sıfat olduğunu söylerken -zikrettiğimiz üzere- fasılın cinsin türündeki payının varlığının sebebi değil onun ayrışmasının sebebi olduğu ve belirsiz olan cinsi bu şekilde belirli hale getirerek ayrıştırdığı görüşünü benimser. Dolayısıyla mahiyetin, varlığın, mahiyetin varlıkla nitelenmesinin Allah tarafından yaratıldığı görüşünü benimseyen Râzî hariçte mutlak mahiyetin bir parça olarak nesnede bulunduğunu ve nihai olarak filozofların benimsediği şekilde bir doğa fikrini reddettiği için de söz konusu mahiyetin parçaları arasında bir illiyet ilişkisinin bulunamayacağını dolayısıyla Tanrı'nın mahiyeti mutlak olarak yarattığını düşünmektedir.

Râzî, filozofların madde-suret ontolojisini onlardan aldığı ancak kendi zat-sıfat ontolojisiyle açınıladığı varlık-mahiyet ayrımıyla reddeder. Bu meyanda öncelikle İbn Sînâ'nın atomcu teoriyi reddettiği ana delillerinden birini ele alıp sonrasında Râzî'nin konuya ilişkin görüşlerine geçebiliriz. Söz konusu temel delillerden biri olan temas delilini İbn Sînâ'nın nasıl reddettiğini ortaya koyarken Râzî, İbn Sînâ'nın duyuya konu olan bu cisimlerin bölünmeyen parçalardan bileşmiş olmasının mümkün olmadığını ortaya koymak istediğini, bunun da söz konusu parçaların bütünüyle ve kısmen buluşmalarının mümkün olmamasının onların bölünmesini gerektireceği anlamına geldiği, böyle bir durumda da buluşma olmayacağından bu cismin onlardan oluşmasının imkansız olacağını ortaya koymak suretiyle söz konusu gerekçelerin takririni yapmaktadır.⁷⁸⁰ İbn Sînâ ilk beş delilinde cisimlerin bölünmesinin bölünmeyen parçada durmasının mümkün olmadığını, aksine parçaların sonsuzca bölünebildiğini ifade eder.⁷⁸¹ Buna göre bölünmeyen parçalar hem bölünecek hem de parçaların buluşması söz konusu olamayacağı için nesnenin birliği tesis edilemeyecektir.⁷⁸² Râzî İbn Sînâ'nın atomculuğu reddini çeşitli eserlerinde ayrıntılarıyla takrir ve tahlil etmektedir.

⁷⁸⁰ Râzî, Şerhu Uyuni'l-Hikme, c.II, s.103-104,107.

⁷⁸¹ Râzî, Şerhu Uyuni'l-Hikme, c.II, s.112.

⁷⁸² Râzî, Mebahis, c.I, s.174: Nitekim Râzî *Mebahis*'te birlik bahsinde duyuya konu olan cisimlerin bölünmeyen parçalardan oluşması durumunda bölünmeyi kabul edenin gerçek bir olamayacağını bölünmeyi kabul etmeyenin gerçek bir olacağını söylemektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki Râzî burada nesnenin bilfiil ve bölünemez atomlardan oluşmasının onun birliği noktasında sorun oluşturmayacağını düşünmektedir.

Râzî'nin atomcu görüş karşısındaki konumu hususunda İbn Teymiyye onun cevher-i ferdi reddettiğini, bu hususta Cüveyni, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî⁷⁸³ ve Razi'nin karar vermekte zorlandıklarını ve bazen tevakkuf edip bazen de onu kesinlediklerini söyler. Teftazanî ise cevher-i ferdin ispatı ve nefyi hususundaki delillerin birbirleriyle çelişmesi sebebiyle Râzî'nin bu hususta tevakkuf ettiğini ifade etmektedir.⁷⁸⁴ Nihai olarak atomculuğu benimseyen Râzî'nin en son eserlerinden biri olan Metalib'te atomculuğun lehinde ve aleyhindeki delillere oldukça geniş bir yer ayırdığı ve kendisinin de atomculuğu kabul ettiği görülür.⁷⁸⁵ Hatta o filozofların atomculuğu reddetmek için getirmiş oldukları delillerin örümcek ağından daha zayıf olduğunu ifade etmekte, bunların vehmî şeyler ve zannî önermelerden ibaret olduğunu, atomculuğun ispatına dair getirilen delillerin ise kesin deliller olduğunu, bu hususlarda zan ve hayalin hükmüne itibar edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir.⁷⁸⁶ Ancak onun atomculuğu kabulüne dair Metalib'teki sözleri meselenin doktrinel yönünü açığa çıkarır niteliktedir: “Bilinmelidir ki, bu mesele dinî ilkelerin izahı ile ilgili büyük bir asıldır. Bunun sebebi, bu yolun fail ve muhtar bir ilahın varlığına delalet etmesinin mümkün olmasıdır. Ayrıca onunla nebilerin mucizelerinin ispatı mümkün olur. Yine onunla haşrın, dirilmenin ve kıyametin ispatı mümkün olur.”⁷⁸⁷

Râzî cismin kaç atomdan oluştuğu hususunda Mutezile'nin görüşünü verdikten sonra kendi görüşünü cismin en az iki atomdan oluştuğu şeklinde belirtip bunun dilsel bir araştırma olduğunu söyler (bahsun lugavi).⁷⁸⁸ Mekanın sürekli olarak tasarlandığı

⁷⁸³ Ebü'l-Hüseyin'in sünî kelamcılar üzerindeki etkisi ve özellikle de kelama ilişkin görüşlerini göz önünde bulundurarak Eş'arî öğretileri revize ettiği iddia edilen Râzî üzerindeki etkisi için bkz. Sabine Schmidtke, “Mu'tezilî Hareket (I): Mu'tezilî Hareket [III]: Skolastik Evre”, Sabine Schmidtke (Ed.), **Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı** içinde, Orhan Şener Koloğlu vd. (çev.), (229-249), İstanbul: Küre Yayınları, 2020, s.248.

⁷⁸⁴ Zerkan, Salih, Ara, s.425. Kelam ilminde atomculuk hususundaki bu görüş değişikliğinin başlatıcısı olarak Gazalî'nin görüşlerine dair bkz. Mehmet Bulğen, **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, 1. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015, s. 317-320.

⁷⁸⁵ Râzî, Metalib, c.6, s.76. Râzî'nin atomculuğu ilk eserlerinden el-İşare'de kabul ederek bu teori doğrultusunda bedensel haşrın ispatını yaptığı, Nihayetü'l-Ukul'de atomculuğu bedensel haşirle ilgili olarak anlattığını, Mebahis'te reddettiği ancak tevakkuf etmediği, Mülahhas, Nihayetü'l-Ukul, Şerhu'l-İşarat'ta tevakkuf ettiği, Cevherü'l-Ferd, el-Erbain, Şerhu Uyuni'l-Hikme, el-Mealim, el-Metalib ve Tefsir'de ise atomculuğu kabul ettiği görülür. Altaş, Eşref, Fahreddin er-Râzî'nin el-Cevherü'l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili, Nazariyat dergisi, c.2, sayı:3, 2015, s.89, 96.

⁷⁸⁶ Râzî, Metalib, c.6, s.213-214.

⁷⁸⁷ Râzî, Metalib, c.6, s. 189.

⁷⁸⁸ Râzî, Muhassal, s.81. Râzî'nin yakini olarak nitelendirdiği atomcu teorinin delillerinin ayrıntılarına bu metnin sınırları dahilinde girmemiz mümkün olmadığı için bu husustaki anlatılar için ayrıca bkz. Zerkan, Salih, Ara, s.434-437, Altaş, Eşref, Cevher-i ferd, s.75-170, Altaş, bu risalenin bir tür atomculuk tarihini içerdiğini ve hem atomculuğu benimseyenlerin hem de reddedenlerin delillerini muhtevi olduğunu ve nihayet Metalib'in de bu konuyla ilgili kısmının bu esere dayandığının eserde zikredildiğini ifade etmektedir. Deliller “temassa, harekete, karşılıklı olmaya ve şekillere dayanan ve diğer deliller” şeklinde cevher-i ferd risalesinde verilmektedir. Aynı eser, s.82. Deliller tablosu için, s.101-108. Razi'nin atomcu

Öklitçi mekan anlayışına karşı Öklitçi olmayan bir mekan anlayışı olarak süreksizliğin kabul edildiği bu teoride zaman, hareket ve mekan da atomcu bir anlayışla ele alınır ve sürekli niceliği konu alan Öklidyen geometri reddedilir.⁷⁸⁹ Ancak Râzî'nin söz konusu geometriyi zaman zaman madde-suretçi teorinin aleyhine ve atomculuğun lehine kullandığı görülür.⁷⁹⁰ Bunun dışında kıble tayini gibi pratik hususlarda ise Râzî yine Öklidyen geometriyi kullanır.⁷⁹¹

Râzî'nin atomcu görüşünün cismin hariçteki durumuyla ilişkisini kurmak için onun bu konudaki görüşlerini kısaca ele alabiliriz. Râzî şeylerin Allah'ın yaratmasına konu olan yapısını ortaya koyacak şekilde Allah'ın zatların mahiyetlerini ve sıfatlarını yarattığını söyler. Buna göre cisim bir mekanı kaplama özelliğine sahip olup bir yönde uzanımı olan bir mevcuttur. Ancak söz konusu cismin filozofların ileri sürdüğü gibi herhangi bir mahalle hulûl etmesi gerekmez, o kendisiyle kaim olan bir şeydir. Râzî cisimle ilgili yaptığı açıklamaların madde-suretçi teorinin reddi olduğunu ifade ederek cismin madde ve suretten meydana gelmediğini söylerken bunu kastettiğini söyler. Söz konusu teoriyi savunan filozoflar ise Râzî'nin cisim olduğunu söylediği şeye yani bir mekanı kaplayıp yönde bir uzanımı bulunan söz konusu şeye *cisimsel suret* ismini vererek onun heyûlâya hulûl ettiğini söylerler. Onlara göre cisim denilen şey ancak birer cevher olan madde ve suretin bir araya gelmesiyle meydana gelir. Râzî bu görüşü, suretin vücudunda heyulaya muhtaç olması ve ona hulûl etmesi sebebiyle, yani hulûl edenin mahalle ihtiyaç duyması sebebiyle, heyulanın da surete ihtiyaç duyması durumunda kısır döngünün meydana geleceğini ve bunun imkansız olacağını söyler.⁷⁹² Râzî cismin kendisiyle kaim bir zat olup bağımsız olduğunu ve hakiki bir niteliğinin bulunduğunu söyler. Buna göre, arazlar iki kısımdır: Bir kısmı cismin zatının nedenlisidir, bir kısmı ise böyle değildir. Birinci kısım, hayyizde bulunmak gibidir. Cismin mahiyeti onun hayyizde bulunmasını gerektirir, bundan dolayı cismin zatının hayyizde bulunmaması mümkün değildir. Hayyiz ise cismin nedenlisi olması söz

görüşlerinin geometrik nesnelerin hareket ile meydana gelmesi ve beşinci postulat tartışmalarına sevkine ilişkin notlar ile atomcu ve madde-suretçi teorilerin belirli özelliklerinin kısa bir tasviri için ayrıca bkz. Marwan Rashed, s.334-335. İslam Felsefesine Giriş, Adamson.

⁷⁸⁹ Setia, Adi, s., Zenon gibi atomcu teoriyi benimseyenlerin bu husustaki görüşlerini görmek için ayrıca bkz. Salih Zerkan, s.427-428.

⁷⁹⁰ Setia, Adi, s. 220, Metalib, c.2, s.75, burada belirtilen hususlardan en çok dikkat çekenlerden biri noktanın Râzî tarafından haricî olduğunu ve kendisine işaret edilebildiğinin söylenmesidir.

⁷⁹¹ Zerkan, Salih, s.434: Zerkan Râzî'nin bunu Tefsir-i Kebir'de ifade ettiğini söyleyerek, geometrinin delillerini kullanmaksızın vacibi eda etmenin bir yolu olmadığını bu sebeple de geometrik delilleri bilmenin farz-ı ayın olduğunu söylediğini zikreder.

⁷⁹² Râzî, Nihayetü'l-Ukul, c.1, s.475.

konusu değildir, dolayısıyla hayyiz cisimsiz bulunabilir. Sonra eğer cismin hayyizdeki söz konusu bulunuşu, başka bir bulunuşun arkasından olursa bu harekettir, böyle değilse durağanlıktır. Hayyizde bulunuş cismin nedenlisiyken, cismin zatı hareketten ve durağanlıktan yoksun olamaz. Renk, tat ve kokular gibi arazlar ile onların dışındaki arazlara gelince onlar olmaksızın cisimlerin bulunması mümkündür.⁷⁹³ Peki cismin tarifindeki *mekan kaplama ve yönde uzanımı olma* Râzî'nin ontolojisinde hangi noktaya tekabül eder? Bunlar zat kavramından başka olup niteliklere tekabül ederler. Dolayısıyla zat nitelenenken, niteleyenler de niteliklerdir. Bu durumda zat olan nitelenenin, nitelik olan niteleyenden başka olduğunu ve bilen öznenin bunları birbirinden ayırabildiği söylenebilir. Kendisiyle kaim olan nitelenenin yani onun özel zatının, kendiliğinin söz konusu niteliklerden başka olmasının sebebi onun izafet ve nispet olmamasıdır. O ancak söz konusu niteliklerle beraber bulunduğu bir mekânı kaplar ve bir yönde uzanımı bulunur. Dolayısıyla bu nitelikler bulunmadığında zatın bu niteliklerle bulunuyormuş gibi düşünülmesi Râzî'nin ifadesiyle iki çelişğin bir araya gelmesi demektir. Dolayısıyla cismin zatı niteliksiz iken kendisine herhangi bir duyusal işaretle işaret edilemez ve bir mekânı kaplamaz.

Râzî işte bu sebeple filozoflara heyûlânın cisimsel suret olmaksızın bulunmasının mümkün olmadığını neden ileri sürdüklerini sormaktadır.⁷⁹⁴ Râzî kendi ontolojisini zat-sıfat ayrımı ile bu şekilde açıkladıktan sonra madde-suretçi teorinin kendi teorisiyle uyuşur şekilde heyûlâ ile işte bu niteliksiz zatı, suret ile de zatın lazımları olarak zikrettiği bir mekânı kaplama ve bir yönde bulunmayı kastetmesi durumunda itiraz edilecek herhangi bir durumun da kalmayacağını söylemektedir. Bunları kastetmeyen bir teorinin ise kabul görmeyeceği Râzî tarafından açıkça ifade edilmiştir.⁷⁹⁵

Böylece Râzî'nin madde-suretçi teorinin önerdiği cins-fasıl ilişkisi yerine kendi cins-fasıl ilişkisini koyduktan sonra benimsediği atomcu teorinin onun önerdiği bu ilişkiyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o faslın sıfat, cinsin ise zat olduğunu düşünüyor, aralarında bir ilişkinin bulunmasının onların birliklerini garanti ettiğini, ancak bu ilişkinin bir türün kurucu ilkeleri olmaları anlamında faslın cinsin türünün payının illeti olması şeklinde bir cins-fasıl ilişkisini değil, sıfat olan faslın bir

⁷⁹³ Râzî, Metalib, c.5, s.156.

⁷⁹⁴ Râzî, el-Halk ve'l-ba's'tan aktaran, Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin el-Heyûlâ ve's-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", **Nazariyat**, c.1, sayı.1 (2014), s.53.

⁷⁹⁵ Fahreddin Razi, "Risale fi'l-Heyula ve's-Sure", çev. Eşref Altaş, s.51.

illet olarak cinsin türdeki payını ortaya çıkarması yani onu diğer her şeyden ayırması ancak onun kurucu illeti olmaması şeklinde bir cins-fasıl ilişkisi olduğunu öne sürüyordu. Atomcu teoride de aynı şekilde bir nitelenen-nitelikler yahut zat-sıfat ayrımı yapıldığını görmek suretiyle aradaki paralellik ortaya çıkmış olmuştur.

Râzî'nin bilgi teorisine ilişkin tutumunu öncelikle ortaya koyduğunu ve ontolojiye ilişkin tercihinin bu anlamda ikincil olduğunu daha önce zikretmiştik. Söz konusu atomcu ontolojiyi kullanımının zayıflaması İbn Sînâ felsefesinin etkisiyle olmuştur ve zikrettiğimiz gibi Ebü'l-Hüseyin Basri ve Cüveyni gibi alimler de bu hususta tereddüt etmişlerdir. Yine Gazzalî, Şehrîstânî ve Amidî gibi kelamcılar da atomculuğu istihdamı benzer sebeplerle zayıftır. Belki en çarpıcı örneklerden biri Gazzalî'dir, çünkü illiyet meselesini filozofları eleştirdiği en önemli meselelerden biri haline getirmiş olmasına rağmen atomcu teoriden el-İktisad dışında bahsettiği görülmez, hatta bu sebeple onun bu teoriyi reddettiğini söyleyenler dahi olmuştur. Onun atomcu teoriye karşı bu tavrı, kendisinin filozofların nefsin mücerret olması gibi bazı umdelerini kabulüyle de ilgili olmalıdır. İşte bu sebeple Râzî'nin zaman zaman bir meselenin açıklanmasında her iki teoriyi de kullandığı görülebilmektedir.⁷⁹⁶ Dolayısıyla atomculuk en fazla itikadi meselelerin kendisiyle savunulduğu bir ontoloji olarak istihdam edilmek suretiyle İbn Sînâ görüşleri karşısında merkeziyetini kaybetmiş görünmektedir. Ancak söz konusu ontolojinin merkeziyetini kaybetmesi, hatta madde-suret teorisiyle birlikte meselelerin açıklanmasında bir alternatif ontoloji konumuna indirgenmesi ne Râzî'nin ne de diğer kelamcılarının illiyet konusundaki görüşlerinde kökten bir değişikliğe gitmelerine sebep olmamış, metafizik imaların kabul edilmemesi ve onların meselelerden temizlenmesi yönündeki çaba her zaman kendisini hissettirmiştir. İşte bu sebeple bu bölümde son olarak genel hatlarıyla geçmiş bölümlerde cins-fasıl ilişkisi ve sudur teorisi eleştirileri bağlamında ele aldığımız illiyet meselesinin cins-fasıl ilişkisi kısmını hariçte olan parçalar açısından ne ifade ettiğini kısaca inceleyecek, sonrasında nesnedeki belirli özelliklerin illet-malûl ilişkisi bakımından alemin düzenliliğine giden bir çerçeve çizip çizmediğini ele alacağız.

Eş'ari ve Mutezilî kelamcılarının sebeplilik meselesine ilişkin görüşlerinde bazı farklılıklar bulunmakla birlikte ortak bir çerçeveye sahip oldukları söylenebilir. Buna göre onlar, mevcutların birtakım özelliklere sahip olduğunu inkar etmemekle birlikte şeylerde var olduğu düşünülen tabiatın bizatihi fail olmasını kabul etmezler ve her şeyi

⁷⁹⁶ Altaş, Râzî, Cevherü'l-Ferd, s.88-89.

Tanrı'ya nispet ederler.⁷⁹⁷ Bu tutumun pek çok ara tavrı olduğu söylenmelidir. Nitekim Tanrı'nın tek bir illet olmakla birlikte onun illetliğinde herhangi bir ortaklığın bulunmaması, Tanrı'nın nesnelere yerleştirdiği tabiatın Tanrı ile birlikte bu tabiatın gerektirdiklerinin ortaya çıkmasında etkin olması ve yine ikincil nedenlik olarak isimlendirilen nesnelerde yaratılan sebeplerin gerçek olması ancak sonucunu zorunlu kılmaması bunlardandır.⁷⁹⁸ Kelamcılar nihai tahlilde Allah dışında gerçek fail olmadığı ilkesinden hareketle sebepler hazır olduğu her durumda olgunun veya şeyin aynı yapı ve özelliklerle meydana gelmesinin zorunlu olduğunu reddederler. Ancak bu onların şeylerde süregiden bir düzen olduğunu kabul etmedikleri anlamına gelmemektedir. Onlar Allah'ın yarattıklarına verdiği bütün özelliklerle birlikte her şeyin Allah'ın adeti ve sünneti uyarınca gerçekleştiğini kabul etmektedir.⁷⁹⁹ Dolayısıyla bu durum “tabîî nedenselliğin düzenliliğe indirgenmesi” olarak ifade edilebilir.⁸⁰⁰ Kelamcılar söz konusu sebepliliğe ilişkin tutumları okazyonalizm (ara nedencilik, vesilecilik) olarak sonraki literatürde karşılığını bulmuştur.

Bu husus aynı zamanda şeylerin tabiatlarının her zaman aynı şekilde etki etmesine sebep olacak kanunlara tabi olup olmadığı sorusunu da beraberinde getirir. Örneğin ateş enerji niteliğine sahip olduğu için söz konusu enerji belirli bir noktaya geldiğinde yanmaya uygun bir maddeyi yakacaktır. Peki şeylerdeki bu özellikler nasıl nitelendirilmelidir? Bir çeşit tabiata sahip olduklarında şüphe olmamakla birlikte özsel bir güce sahip nitelikler oldukları hükmü verilmeli midir? İşte kelamcılar, özsel tabiata sahip bu nesnelerin şartlar uygun olduğunda ve herhangi bir engel olmadığında sonucunu gerektireceği görüşünde olan filozofların karşısında yer alırlar. Bu sebeple onların Tanrı'nın nesneye verdiği özellikler olduğunu kabul etmekle birlikte bu özelliklerin o şeye ait özsel bir karaktere sahip olduğunu kabul etmediği belirtilmelidir.⁸⁰¹

Râzî'nin bu konuda kelamcıların tavırlarını miras olarak aldığı öngörülebilir. Bu sebeple İbn Sînâ şahsında filozofları muhatabı olarak kabul eden Râzî'nin bu

⁷⁹⁷ Tai, Basil, “Çağdaş Fizik ve Müslümanlar Açısından Sebeplilik”, s.237.

⁷⁹⁸ <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>, Ayrıca Gazalî'nin okazyonalizm ile ikincil nedenlik arasındaki konumuna işaret eden bir makale için bkz.

⁷⁹⁹ Tai, Basil vd, “Çağdaş Fizik ve Müslümanlar Açısından Sebeplilik”, s.238.

⁸⁰⁰ Sabra, A.I, Orta çağ İslam Kelamında Bilim ve Felsefe On dördüncü Yüzyılın Tanıklığı, s.636.

⁸⁰¹ Tâî, Muhammed Basil vd, “Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelamcılar Açısından Sebeplilik Kavramı”, s.249-250.

husustaki görüşlerinin ana noktalarına temas etmek gerekir.⁸⁰² Ancak en başta söylenmelidir ki, onun bu hususta tek bir tutumu yoktur, ancak bu tutumun tek bir tutumun farklı veçheleri olup olmadığı ve sınırları sorgulanmalıdır.

Buna göre Râzî, İbn Sînâ'nın illete ilişkin sözlerini şerh ederken sebebin bir şeyin başka bir şeye ihtiyaç duyması olarak tanımlandığını ve bu ihtiyacın, bir şeyin surî ve maddî parçasına duyduğu ihtiyaç şeklinde o şeyin mahiyetinde olabileceği gibi fail ve gâî sebep olarak vücudunda duyduğu bir ihtiyaç da olabileceğini söyler. Dolayısıyla bütün zikredilenlerdeki ortak nokta “kendisine ihtiyaç duyulan şey”dir. Burada şart olarak nitelendirilebilecek olan şey illetin parçası olabilir. Başka bir deyişle kendisine ihtiyaç duyulan şey ya mahiyetin bir parçasıdır veya değildir. Eğer parçasıysa ya bir şeyin vücudu onunla bilkuvve olur, ki o maddedir veya bir şey onunla bilfiil olur, o da surettir. Yine şey onunla fail olur veya o şey için olur ki o da gaye olur. Gai illetin fail illetin bir kısmı olması mümkündür. Çünkü kudret, fiili yapacak olanın kastına eklenmeden önce o belirli bir fiilin ilkesi olmaz, ancak bu kastın kendisine ilavesinden sonra o belirli bir fiilin ilkesi olur. Dolayısıyla gai illetin fail illetin kısımlarından biri olduğu ortaya çıkmış olur.⁸⁰³Râzî güdünün (dâî) filozoflarca gaye sebep, tam sebep olarak nitelendirilen sebep türüne karşılık geldiğini söyler ve fiilin meydana gelmesinin sebebinin güdü ile kudretin birlikteliği olduğunu ifade eder. Dolayısıyla gaye sebep fail sebebin sebep oluşunun tam nedeni olmaktadır.

Buna göre her bir sebeplin bir sebebi vardır ve bu sebeplin sebepten meydana gelmesi, (i) ya daima (ii) ya çoğunlukla (iii) ya eşitlikle (iv) veya azlıkla olur. Daima veya çoğunlukla olduğunda onun rastlantıyla olduğu söylenemez. Daima olduğunda böyle olması açıktır, ancak çoğunlukla olduğunda bunun böyle olduğu nasıl söylenebilir? Bu, kendisinin sebepliğini tamamlamak için dayandığı sebebin bir kaydın bulunmasına bağlı olmasıyla ilgilidir. Bu kayıt geride bırakıldığından malûl de geride bırakılmış olur. Söz konusu kayıt geride bırakılmadığında ise malûl meydana gelir. Onun sebepliği belirli bir kayda bağlı olmadığında tam illetin illetliğinde malûlün olmayışıyla meydana gelmesi ise geçersiz olan bir durumdur. Bu durumda daimî olan ile çoğunlukla olan arasındaki fark, daimi olanın illiyetinde muteber olan kayıtlardan hiçbirinden geride kalmaması, çoğunlukla olanda ise bu geride kalmanın

⁸⁰² Kendinden önceki kalamî ve felsefî gelenekle sonraki geleneği de içine alan bir çerçevede Râzî'nin nedensellik görüşlerini ele alan bir çalışma için ayrıca bkz. Şaban Haklı, “Müteahhir'in Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği”, **Basılmamış Doktora Tezi**, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 154-178.

⁸⁰³ Râzî, Şerhu Uyuni'l-Hikme, c.III, s.46, 48, Râzî, Mebahis, c.I, s.586, Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.342.

olabilmesidir ve çoğunlukla olan bu kayıtların bulunmasıyla birlikte sürekli olur. Bu hüküm tabii ve iradi illetler fark etmeksizin uygulanır. Örneğin irade bir şey hakkında kesin olursa fiil ondan geri kalmaz.⁸⁰⁴

Râzî tabii hareketlerde bir gaye illetin bulunup bulunmadığı hususundaki görüşlerini Empedokles'in tabiatı rastlantının bulunduğu ve herhangi bir gayenin olmadığını ileri sürmesiyle ilişkili olarak verdiği cevaplarla, alemin vücudunun gerçek bir gayesi olduğunu ise Demokritos'un alemin rastgele oluştuğuna dair teorisine karşı verdiği cevaplarla ortaya koymuştur. Bunun iki sebebi olabilir, ya Râzî tabii hareketlerde asıl olarak gayenin bulunduğunu ve rastlantının bulunabilmekle birlikte arazi olduğunu savunacak ve bu husustaki görüşleriyle filozofların izinden giden bir düşünür olarak değil bir kelamcı olarak alemdeki düzenliliği ortaya koymak istediği düşünülebilecek, ya da filozoflar gibi şeylerde bir tabiatın ve bu sebeple de bir gayenin bulunduğunu düşünecektir. Şimdi bu soruların cevapları için Râzî'ye başvurabiliriz.

Râzî'nin aktardığına göre Empedokles unsurî cirimlerin rastlantıyla oluştuğunu ve yine rastlantıyla baki kalmasını sağlayacak içtimai bir heyet oluşturdıklarını ve rastlantı sonucu böyle olmasaydı onların da baki kalamayacaklarını ileri sürer. Bu konuda dört delili vardır: (i) Tabiat herhangi bir düşünceye (reviyye) sahip olmadığı halde bir amaç için nasıl fiilde bulunabilir?⁸⁰⁵ Bu soruya Râzî şöyle cevap verir: Tabiatın düşüncesi olmadığında bu, fiilin herhangi bir gayesi olmaksızın ondan sadır olacağına hükmedeceğimiz anlamına gelmez. Bunun sebebi düşüncenin fiili gayeli hale getirmemesidir. Aksine bir fiilin diğer fiilden ayrılmasını ve taayyün etmesini sağlar. Sonra her bir fiilin kendine özgü bir gayesi bulunur ve bu fiilin ona sevk edilmesi zatı sebebiyle olup başka bir sebeple olmaz. Öyle ki şayet ona sevk eden saikler arasında herhangi bir ihtilafın olmamasını sağlayabilirsek nefsten fiil reviyye olmaksızın çıkabilir. Bunu destekleyen hususlardan biri belirli gayeleri bulunan sanatlardır. Bir meleke haline geldiğinde bu sanatı kullanmak herhangi bir reviiyyeye ihtiyaç göstermez, hatta reviiyye artık bu işi yapmaya zarar verir hale gelir. Bu mahir bir katibin yazarken her bir harfi düşündüğünde karşılaşacağı zorluğa benzer.⁸⁰⁶

(ii) İçinde değişmeyen bir düzenin bulunduğu tabiatın maksadı ölümler ve çirkinlikler olmamalıdır, ancak kurumaya ve zayıflamaya dönük düzen büyümeye dönük düzenden daha az müşahade edilmez. Hem eksik düzenin hem de büyümenin sebebi

⁸⁰⁴ Râzî, Mebahis, c.1, s.649.

⁸⁰⁵ Râzî, Mebahis, c. I, s. 654.

⁸⁰⁶ Râzî, Mebahis, c. I, s. 656.

maddenin zorunlu olmasıdır. Bu durumda tabiatın bir gayesinin olmaması gerekir. Sözelimi maddenin zorunluluğu sebebiyle olduğunu bildiğimiz yağmur böyledir. Güneş buharlaştırdığında buhar soğuk havaya yükselir ve soğuk ağır olduğu için zorunlu olarak düşer. Bu noktada da faydalar rastlantıyla meydana gelir. Ancak biz madde sebebiyle ortaya çıkan bu faydaların yağmur tarafından bir amaca binaen meydana geldiğini zannederiz, halbuki bu maddenin zorunluluğu sebebiyle böyledir.⁸⁰⁷ Bunun cevabı şudur: Mevcudattaki bozulmalar bazen yetkinliklerin yokluğu ve bazen de tabii mecra dışında ilavelerin meydana gelmesi gibidir. Yok etme ise tabiatın kendisine erişeceği bir gayeye yönelmiş olması şartından dolayı değildir. Yine ölüm örneğin Zeyd'in bedeni için bir fayda olmasa bile bütünün nizamı için bir gayedir.⁸⁰⁸

(iii) Şayet tabiat bir amaç doğrultusunda eylese bu amaç da başka bir amaç için olur ve bu da teselsülle sonuçlanır. Ancak herhangi bir amaç için olmazsa bu durumda da başka bir amaç için eylememiş olur, bu durumda da bu, bütün fiillerde geçerli olur.⁸⁰⁹ Cevabı şudur: Her bir gayenin gayesi olmaz, hakiki gaye zatından dolayı kastedilendir.⁸¹⁰ (iv) Tek bir tabiat tek bir tabiat olduğu halde çeşitli fiillerde bulunur. Sözelimi ateş böyledir.⁸¹¹ Cevabı şudur: Ateşin tek bir gayesi vardır. Diğer durumlar için de zati gayesi tek olmakla birlikte bazen başka bir şey vasıtasıyla da gayeye ulaşılabilir. Bunlar ise zatî gayenin yanında harici lazımlardır.⁸¹²

Râzî yukarıda Empedokles'in tabiatın rastlantıyla işlediği iddiasına ilişkin öne sürdüğü gerekçelere verdiği cevapları göz önünde bulundurduğumuzda onun (i) her fiil kendine özgü gayesini kendinde barındırdığı için onun gayeli hale gelebilmesi reviiyyeye ihtiyaç duymaz (ii) tabii düzende görülen bozulmalar yetkinliklerin yokluğu ve bazı ilavelerin tabii düzenin dışında meydana gelmesiyle ilgilidir, ancak bozulmanın yahut yok olmanın meydana gelmesi için o şeyin bir gayeye yönelmiş olması şart değildir. Ayrıca tek tek bozulmalar kendinde bozulma gibi görülse de küllî nizam için bir gaye olabilir. (iii) Her bir gayenin gayesi şeklinde teselsüle giden bir durum söz konusu değildir, hakiki gaye mevcuttur. (iv) Tek bir tabiatın çeşitli fiillerde bulunması onda zatî gayenin olmadığını göstermez, onun gösterdiği şey zatî bir

⁸⁰⁷ Râzî, Mebahis, c. I, s. 654.

⁸⁰⁸ Râzî, Mebahis, c. I, s. 656.

⁸⁰⁹ Râzî, Mebahis, c. I, s. 654.

⁸¹⁰ Râzî, Mebahis, c. I, s. 657.

⁸¹¹ Râzî, Mebahis, c. I, s. 654.

⁸¹² Râzî, Mebahis, c. I, s. 657.

gayeden sonra meydana gelen gayelerin asıl gayenin lazımları mesabesinde olmasıdır. Böylece Râzî'nin Empedokles'e verdiği cevaplardan ilk olarak, onun şeylerin hareketlerinde kendilerine özgü zâtî bir gayenin olması gerektiği görüşünde olduğunu, bunun için reviiyyeye ihtiyaç duyulmadığını, küllî nizamın asıl olduğunu ve zâtî gayenin dışındaki gayelerin onun haricî lazımları olduğu sonucuna varıyoruz. Bu soruşturmamızda vardığımız ilk duraktı.

Peki Râzî rastlantının tabiatıta hiçbir yeri olmadığını mı düşünmektedir? O rastlantıyı büsbütün inkar etmediğini ve tabiî durumların fertlerine kıyasla rastlantının meydana gelebileceğini ifade etmekte, ancak temel olarak *tabiî faal kuvvelerin* (kuva'l-fa'âle) *belirli gayelere* (gâyât muayyene) sahip olduğunu düşündüğünü ve gaye ile kastının kuvvelerin malûlleri kendisine daima veya çoğunlukla sevkettiği şeyler olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bunun delili, sözgelimi başaktan yerdeki maddenin takviyesi ile buğdayın çıkması veya bir buğday tanesinin düşmesiyle orada buğday başağının, arpa tanesinin düşmesiyle arpa başağının bitmesidir. Yine toprağın ve suyun parçalarının bu taneye nüfuz etmek suretiyle gıdaya dönüşmesi ve ondan başağın oluşması gerekmektedir. Bu nüfuz da ancak toprağın ve suyun tabii yerlerinden hareket etmesiyle olacak, onların hareketi de tanede barınan kuvveler için olacaktır. Sonra bu toprak parçası buğdayın oluşmasını mümkün kılacak ve arpanın oluşmasını mümkün kılacak parçaları olacak veya o ikisi için uygun olan tek bir tür olacaktır. Böyle olursa da maddenin zorunluluğu sebebiyle bir parçanın buğday diğerinin arpa olması gerekmeyecektir. Aksine fail kuvve onu bu surete daima ve çoğunlukla dönüştürecek. İşte gayeden kasıt tam olarak budur. Eğer parçalar gaye açısından farklı olurlarsa bu farklılık toprağın parçalarının mahiyeti sebebiyle olmaz, aksine buğdayda mevcut kuvve sebebiyle olur, o toprağın söz konusu parçasına bu özelliği verir. Eğer bu özelliği verdiğinde kendisinden önce olan başka bir özellik sebebiyle vermiş olursa teselsül meydana gelir. Başka bir özellik sebebiyle değilse bu, fiile yönlendirilmiş buğdayda barınan kuvvedir. Bu fiilin ondan meydana gelmesi ya sürekli ya çoğunlukladır. Kısaca tabii kuvve belirli gayelere yönelmemişse niçin zeytin, buğday ve buğday da karpuz olarak bitmez?⁸¹³

Sonuç olarak, geldiğimiz bu ikinci aşamada Râzî tabiî fiillerin gayeleri olduğunu ve herhangi bir engelle karşılaşmadıkları sürece onların hayır olduklarını söylemektedir. Bu da şeylerde tabiatları itibarıyla kuvvelerin bulunduğu ve bu tabiatın

⁸¹³ Râzî, Mebahis, c.I, s. 654-655.

maddenin zorunlu kılmasıyla değil bu kuvvelerin söz konusu özelliği maddeye vermesiyle bir gayeye sahip olmaları yoluyla olur. Dolayısıyla şeylerde bulunan kuvvelerin kendinde bir gaye barındırdıkları ortaya çıkmış olmaktadır.

Şeylerin gayelerinin hayır olduğuna yönelik iki delil vardır: (i) Zararlı gayelere götürdüklerinde bu ne sürekli ne de çoğunlukladır, öyle ki nefis böyle bir sonuca yol açacak arazî bir sebep arar. Bu sebeple de sözgelimi “Bu hayvana ne oldu ki hasta oldu?”, “Bu kadına ne oldu ki düştü?” gibi sözler sarfeder. Bu durumda tabiat kendisi olmak itibarıyla hayra yönelmiştir. (ii) Tabiatın bir ârızını veya kusurunu duyumsadığımızda tabiat bize tıpkı bir doktorun ârız olanı gidermesi gibi yardım eder.⁸¹⁴

Demokritos’un alemin rastlantıyla oluştuğu iddiasına karşı alemin varlığının gerçek bir gayesi olduğunu ileri süren Râzî, öncelikle Demokritos’un atomculuğa dayanan bu iddiasını aktarır. Söz konusu aktarıma göre Demokritos alemin ilkelerinin katılık ve boşluğu bulunmayan parçalanmayan küçük cirimlerden oluştuğunu, bunların sonsuz olduğunu ve sonsuz bir boşluğa serpiştirildiğini söyler. Bu parçalanmayan küçük cirimlerin tabiatları benzer ancak şekilleri farklıdır ve sürekli hareket ederler. Raslantı sonucu çarpışmalarıyla belirli bir heyet meydana gelmiş ve böylece alem oluşmuştur. Ancak hayvan ve nebat rastlantıyla oluşmamıştır.

Ancak bu söylenenlerin doğru olmadığı Râzî tarafından üç delille ortaya konulmuştur. Buna göre, (i) Rastlantının tabii veya iradi veya zorlama ile olan bir şey için arazî bir gaye olduğu ortaya çıkmıştır. Bir zorlamanın sonsuza kadar gidecek başka bir zorlamaya dayanması da mümkün değildir, aksine irade ve tabiat son bulması gerekir. O halde irade ve tabiat rastlantıdan daha öncedir, dolayısıyla alemin ilk sebebi irade ve tabiatır. (ii) Şayet bu parçaların tabiatları benzerse hareketleri de tek bir yöne olacak ve aralarında herhangi bir çatışma ya da engelleme olmayacaktır. Şayet aralarında çatışma olursa bu sebeple meydana gelen durma çoğunlukla sürmeyecektir. Ancak gözlem, semavi cirimlerin oldukları hal üzere kaldıklarını gösterir, şayet tabiatları ve kuvveleri farklı olsaydı basit değil mürekkep olmaları gerekirdi. Bu doğru değildir.⁸¹⁵ (iii) Tek bir düzenden çıkılmasının rastgele meydana gelmemesi olarak bir şeyin devamlı kılınması bitki ve hayvanlarda olduğu gibi belirli gayelerden dolayı değişen şeylerin izledikleri yoldan ayrılmalarıdır.⁸¹⁶

⁸¹⁴ Râzî, Mebahis, c. I, s. 655-656.

⁸¹⁵ Râzî, Mebahis, c. I, s. 659.

⁸¹⁶ Râzî, Mebahis, c. I, s. 660.

Râzî, Demokritos'a bu şekilde karşı çıkmak suretiyle öncelikle genel olarak alemin sebebinin iradeyle birlikte tabiat olduğunu söylemiş, feleklerin tabiatları gibi bazı tabiatların benzer tabiatlara sahip olup, mürekkep olmadıklarını ve çoğunlukla oldukları hal üzere bulunduklarını ve hayvan ve bitki gibi değişen tabiatların zaman zaman izledikleri yoldan çıkmalarının ise belirli gayelerle olduğunu ifade etmektedir. Bu durumda Râzî'nin alemin sebebi olarak tek başına iradeye atıfta bulunmamış olup tabiatı da zikretmiş olması onun şeylerde tabiatların bulunduğu hususunda filozofların görüşlerini benimsediğini gösterip göstermediği sorulmalıdır. Nitekim o Empedokles'in hareketteki rastgeleliğine karşı çıkarken de her bir şeyin hareketlerinde kendisine özgü *zatî gayesinin* olup Empedokles'in söylediğinin aksine bu gayenin bir *reviyyeye* ihtiyaç duymadığının altını çizmiş, asıl olanın küllî nizam olmasından dolayı bazı bozulmaların bu küllî nizamı ihlal etmediğini ifade etmişti. O rastgeleliğin nadir olan *arazî* durumlardan olduğunu söylemiş, *tabiî faal kuvvelerin* (kuva'l-fa'âle) *belirli gayelere* (gâyât muayyene) sahip olduğunu düşündüğünün altını ısrarla çizmiş, alemde rastgeleliğin bir nizam şeklinde olmadığını zeytinden neden buğdayın çıkmadığı gibi somut sorularla ortaya koymuştur. Geldiğimiz noktada Râzî'nin rastgeleliğe karşı bu iki kadim filozofa verdiği cevapta tabiata ayrı bir vurgu yaptığını görüyoruz. Tabiata yapılan bu vurgu Tanrı olmaksızın tek başına tabiî güçlerin bulundukları yerde her zaman ya da çoğunlukla bir şeyi meydana getirdiklerini ima ediyor olmamalıdır. Ancak yine de tabiî güçlere yapılan bu vurgunun rastgelelik iddiası karşısında küllî bir nizamın olduğuna dair meseleyi vuzuha kavuşturmak adına yapılan bir vurgu olarak kabul edilebilir olsa da kelamcı hassasiyeti taşıyanların adet teorisini yahut sünnetullahı savunurken tabiî kuvvelere yaptıkları bu vurgu normal sınırında görünmemektedir. Ancak yine de konunun hassasiyetine yönelik söylediğimiz gerekçeler Râzî'nin Tanrı'nın iradesinden bağımsız olmayan tabiî kuvveleri adet teorisi ile bağdaştırılabilecek şekilde ortaya koymasının önünde engel değildir. Geldiğimiz bu noktada Râzî'ye tabiatın *zatî gayesinin* ne olduğunu sorabiliriz.

Râzî alemin tedbir eden tabiatın *zatî gayesinin* cisim, canlı gibi cinslik mahiyetleri ve bir türün belirli bir şahsı olmadığını, *zatî gayenin türsel mahiyetlerin daimi vücudu* olduğunu söyler.⁸¹⁷ Tıpkı güneş ve ayın durumunda olduğu gibi sadece tek bir şahsın sürekliliği mümkün olsa bu durumda şahıslara ihtiyaç olmaz. Oluş ve bozuluşa konu olanlar gibi tek bir şahsın sürekliliğinin mümkün olmadığı durumlarda

⁸¹⁷ Râzî, Mebahis, c. I, s. 661. (beli'l-gâyetu'z-zâtiyye en tûcede'l-mahiyyâti'n-nev'iyye vücûden dâimen)

ise birbiri ardına gelen şahıslara muhtaç olunur. Ancak bu çokluk bizatihi talep edildiği için değil, bizatihi istenenin ancak bu şekilde olmasından⁸¹⁸ yani türün devamlılığın ancak bu şekilde sağlanmasından dolayı olur. Sonsuz şahıslar ise zatî bir gaye değil arazî bir gayedir. Zatî gayelerde sınırlılık zorunludur, çünkü bu, *alemi tedbir eden tabiatın gayesidir*.

Belirli bir şahsa özgü olan tabiatın gayesine gelince o bu şahsın devamlılığıdır ve bunun dışında bir gayesi yoktur. Ebedi felekî hareket ise mümkün konumlarda kuvveden fiile çıkmaktır ve bu ancak tikel konumların arka arkaya gelmesiyle olur ve bunlar da arazî gayelerdir. Sonuç olarak, gaî illetin sınırlı olmasıyla kastedilen tek bir failin tek bir fiille sonsuz gayeler amaçlamasının mümkün olmamasıdır.⁸¹⁹ Burada da gördüğümüz üzere Râzî tabiatın zatî gayesinin türsel mahiyetlerin daimi vücudu olduğunu söylemek suretiyle İbn Sînâ'ya benzer hatta bazı noktalarda onunla aynı dili kullanıyor gibidir. Nitekim İbn Sînâ ile ilgili bölümde filozofun tabiatın gayesinin türsel mahiyetler olduğunu söylediğini ifade etmiştik.⁸²⁰

Râzî tabîî fiillerin gayelerinden sonra ihtiyarî fiillerin gayelerinden bahseder ve bunların ilkelerinin bir kısmının zorunlu ve bir kısmının ise zorunlu olmadığını ifade eder. Buna göre, zorunlu olanların bir kısmı yakın bir kısmı uzaktır. Yakın olan, uzun kasını hareket ettiren kuvve, uzak olan ise şevkî kuvvedir. Sonra muharrik kuvvenin gayesi hareketin kendisinde sona ermesi olup onun bundan başka bir gayesi yoktur. Şevki kuvvenin gayesi ise muharrik kuvvenin gayesidir. Bu, söz gelimi insanın bir yerde durmaktan rahatsız olması ve başka bir yeri hatırlayarak orada durmayı arzu etmesi ve oraya doğru hareket etmesi gibidir. Onun gayesi bazen muharrik kuvvenin gayesiyle aynı olsa da bazen ondan başka olabilir. Bu tıpkı insanın bir arkadaşıyla buluşacağını hayal ettiğinde ona özlem duyması ve ona tesadüf edebileceği bir mekana doğru hareket etmesi gibidir. Burada hareket ettirici gücün gayesi bu mekana ulaşmak ve şevkî gücün gayesi ise arkadaşına tesadüf etmektir. İhtiyarî hareketlerin aynıyla meydana gelmesinin gerekmemesine ilişkin olan ilkeye gelince bu, fikir ve tahayyüldür ve ikisinden birisinin olması gerekse de bir tanesinin dahi bizatihi meydana gelmesi zorunlu değildir.⁸²¹ Bu noktada Râzî ihtiyarî hareketin ilkelerine ilişkin pek çok ayrıntıya yer vermektedir. Ancak bu kadarı bize ihtiyarî olmayan tabîî

⁸¹⁸ Râzî, Mebahis, c. I, s. 661.

⁸¹⁹ Râzî, Mebahis, c. I, s. 661.

⁸²⁰ İbn Sînâ, Fizik, c. I, s. 6.

⁸²¹ Râzî, Mebahis, c. I, s. 657-658.

hareketler ile ihtiyarî hareketler arasında nasıl bir fark olduğunu göstermesi açısından yeterli görünmektedir. Buna göre Râzî ihtiyarî hareketlerin ilkelerinin dahi zorunlu olmayan kısmı olmakla birlikte zorunlu olan kısmı olduğunu ifade etmekte, şevkî ve muharrik güç açıklamalarıyla buna işaret etmekte, bir bakıma gayenin hareketin belirli bir noktada son bulmasını sağlayan olması gerektiğine işaret etmektedir.

Tanrı'nın sebeplilik hususundaki konumuna gelince, öncelikle Râzî'nin daha önce ayrıntılarıyla ele aldığımız üzere sudur teorisinin determinizmini eleştirdiği söylenmelidir. Ancak o Tanrı ile malûlleri arasındaki sebeplilik ilişkisini fail-i muhtar Tanrı'nın belirli bir adeti izlemediği imasına sahip bir mutlaklık çerçevesinde de ele almamıştır. Onun şeylerin kendisinde barındırdığı gayeler olup bu gayelerin belirli malûlleri ortaya çıkarmasının sebebinin bu nesneleri aşkın bir belirleyici olan Tanrı olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir.

Buna göre mümkünlerin kendisinde son bulduğu her yönden zorunlu olan varlığın feyzi geneldir. Feyzin farklılaşması ancak feyzi kabul edenlerin istidadındaki farklılıklar sebebiyle meydana gelir. Daha sonra mahiyetlerin kendinde bulunan imkan vücudun zorunlu varlıktan feyz etmesi noktasında yeterliyse bu feyzin gelmesi ve onun mevcut olması gerekir, şayet yeterli değilse başka şartların meydana gelmesi gerekir. Böyle olduğunda sanki orada biri, mahiyete râci olan imkan, diğeri hadislerin vücudundan zamansal olarak önce bulunan şartların bir araya gelip engellerin kalkmasıyla gerçekleşen *tam istidat* olmak üzere iki imkan bulunmaktadır.⁸²² Böylece Râzî sebeplilikte Tanrı'nın konumu hususunda hadislerin tam istidatla hazırlanmaları gerektiğini Tanrı'nın genel feyzinin özelleşmesinin bu şekilde olacağını, dış şartlar itibarıyla de engellerin ortadan kalkması gerektiğini ifade etmiş olmaktadır.

Hâdislerin hazırlanması ise kendisinden uzak olan illetleri kendisine yakınlaştıran bir hareketle meydana gelir.⁸²³ Bu hareketten illeti malûle yaklaştıran ve kabulün şartı konumunda olan maddeyi tesiri kabul etmeye hazırlayan hareket kastedilir.⁸²⁴ Böylece istidat belirli bir vakitle ve belirli bir hadisle özelleşir. Dolayısıyla her bir hadisin kendisinden önce bir madde ve bir hareket vardır.⁸²⁵ Mücerretlerin aksine cismani kuvvetlerin müessir olmasında ise eserin mümkün olması tek başına yeterli olmamakta, aynı zamanda eserin mahallinin kuvvetin

⁸²² Râzî, Mülâhhas, c.II, s.98.

⁸²³ Râzî, Mülâhhas, c.II, s.98.

⁸²⁴ Râzî, Mebahis, c. I, s. 132.

⁸²⁵ Râzî, Mebahis, c.I, s. 217-218, Râzî, Mülâhhas, c.II, s. 98-99.

mahalline yakın olması gerekmektedir.⁸²⁶Kısaca, müessir illetlerin tesirlerinin özelleşmesi hazırlayıcı illetler sebebiyledir. Bu illetler ise müessirleri malûllerine yaklaştırır. Bu da hadislerin art arda gelmesiyle olur.⁸²⁷

Râzî'nin *Mebahis* isimli eserindeki -bizim incelediğimiz yöne ilişkin- illiyet ilkesinin adet ve düzen şeklinde değerlendirildiği görüşlerinden ulaşılan sonuçları şöyle ifade edebiliriz: (i) Tabiatın zatî gayesi türsel mahiyetlerin daimi vücududur, (ii) Nesnelere içkin belirli gayeler vardır. (iii) Nesneye içkin faal kuvveler belirli gayelerle hareket etmek suretiyle yine belirli sonuçları meydana getirir (iv) Bu işleyiş de alemdeki nizamı sağlar. O, bu görüşlerini Empodokles ve Demokritos'un rastlantı görüşüne karşı konumlandırmıştır. Bir kelamcı olarak onun adet teorisi uyarınca rastlantının ve alemin düzenini savunması ve yine nesnelerde faal güçlerin Tanrı'nın bu güçleri orada yaratması sebebiyle bulunduğunu kabul etmesi bir problem teşkil etmese de bu görüşlerini, genelde yaptığı gibi açıkça ve altını çizerek fail-i muhtar Tanrı'ya dayandırmamış olması ve zayıf bir irade vurgusuyla yetinmiş olması onun *Mebahis*'in bu bölümüne özgü olan tutumunun bir şekilde filozofların tabiat anlayışına sahip olduğu şeklinde yorumlanmaya elverişli görünebilir. Ancak Râzî Tanrı'nın bu husustaki konumuna ilişkin açıklamalarını fail illet kısmında yapmış, zikrettiğimiz gibi Tanrı'nın genel feyzinin özelleşmesi için birtakım özelleştiricilerin gerekli olduğunu ve dolayısıyla hazırlığın maddeyi tam istidat seviyesine çıkarması gerektiği görüşünü ayrıntılarıyla işlemiştir.⁸²⁸

Bir başka felsefî eseri olan *Mülahhas* isimli eserinde ise bu meseleyi *Mebahis*'te söylediklerinin oldukça kısa bir özeti şeklinde ele alan Râzî, zatî ve rastlantısal gaye ayrımı yapmak suretiyle rastlantısal sebeplerin geçerli olmadığına ilişkin söylenenlere cevap vermiş, bazı durumlarda rastlantının olabileceğini örnekle açıklamıştır.⁸²⁹Yine Empedokles'in ve Demokritos'un rastlantısallıkla ilgili söylediklerine benzer itirazlar yöneltilmiştir.⁸³⁰ Tabiî unsursal hareketlerin gayesine ilişkin ise bir cümlelik açıklama yaparak, yine tohum üzerinden örnek vermiş, bir şeyin tohumu neyin tohumuysa bütün şartlar yerine geldiğinde o tohumun biteceğini ve bu

⁸²⁶ Razi, *Mebahis*, c.I, s. 624.

⁸²⁷ Razi, *Mebahis*, c.I, s. 632.

⁸²⁸ Ayrıca İbn Sînâ'nın da cisimlerin kendilerinden kaynaklanan bir zatî gayesi ve tabiatı olduğunu düşünmediğini, onun da failin yahut metafizik ayrık ilkenin bu nitelikleri ve kuvveleri onlara vermiş olduğu görüşünü benimsediğini ifade etmek gerekir. İbn Sînâ, *Fizik*, c. I, s. 16, İbn Sînâ, *Necat*, s. 147: İbn Sînâ, söz konusu niteliklerin suretlerin tabileri ve lazımları olduğunu ifade eder.

⁸²⁹ Râzî, *Mülahhas*, c. II, s.425-426.

⁸³⁰ Râzî, *Mülahhas*, c. II, s.427,429.

kuvvelerin çoğunlukla sonuçlarını ortaya çıkaracağını ve bu sonuçların zatî gayeler olduğunu ifade etmiştir.⁸³¹ Dolayısıyla Râzî'nin bu konudaki tutumunun *Mebahis* isimli eserindeki tutumuyla aynı minvalde olduğunu söyleyebiliriz.

Râzî tabiatçılara (ashâbu't-tabâi') yaptığı bir eleştiride de onların cisimlerin ezeli olduklarını, zatlari itibariyle hareketli olduklarını ve sonra hareketlerindeki rastlantıyla bu alemin meydana geldiğini söylediklerini ve bunların hepsinin geçersiz olduğunu ifade eder. Onların alemdeki renklerin, şekillerin ve özelliklerin dört unsurun mezciyle meydana geldiği iddialarının bu kadarının ne alemin kıdemini ne de Tanrı'nın inkarını gerektireceğini söyler. Onlar ancak fail-i muhtarî inkar etmek suretiyle böyle bir şeyi ispat ederler.⁸³² Dolayısıyla Râzî Tanrı'nın inkarı durumunda Tanrı'nın fail-i muhtarlığını vurgulamak suretiyle söylediklerinin doğru olmadığına işaret etmiştir, ancak burada karşı çıktığı metafizik fail illetleri kabul eden İslam filozofları değil, Tanrı'yı inkar etmek suretiyle bir tabiat fikrini ileri süren filozoflardır. Râzî'nin bu tutumu yani Tanrı'nın bir nesnede birtakım kuvvetleri yaratması ve onların zatî gayelere sahip olması tavrı ile Tefsir'indeki örneğin Bakara suresi 22. ayetindeki tavrı arasında paralellik olduğu söylenebilir. Buna göre "O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır..."⁸³³ ayetine ilişkin birtakım sorular sorulabilir. (i) Siz Allah'ın adeti uyarınca bu meyveleri suyun yeryüzüne ulaşmasının ardından yarattığını mı söylüyorsunuz, yoksa Allah suda etkin, yerde de bu etkiden etkilenen bir tabiat yarattı, sonra bu iki tabiatı birleştirdi ve Allah'ın yarattığı bu kuvvetlerden bu netice meydana geldi mi diyorsunuz? Râzî bu soruya cevabının her iki tutumda da hikmet sahibi bir yaratıcıya ihtiyaç olduğunu söylemektedir. Râzî'nin bu noktadaki tavrı her ikisini de olumlar nitelikte görünürken, meselenin tafsilatına girdiğinde görüşü de belirginleşmektedir. Buna göre, Allah bu meyveleri söz konusu vasıtalar olmaksızın da yaratmaya kadirdir. Ancak cismin kabul ettiği tat, renk, koku gibi sıfatlar da Allah'ın kudretine konudur. Söz konusu hususu doğrulayan ister hudus ister imkan olsun farketmez Allah bu cisimlerde söz konusu sıfatları herhangi bir aracı olmaksızın yaratır. Râzî'nin bu noktadaki soruşturmaya konu olan meseleye ilişkin en önemli ifadesi, O'nun bunları, onlarda bir tesir eden ve bu tesirden etkilenen kuvvet yaratarak meydana getirmesinin aracısız yaratmasına ters düşmemesidir. O kelamcılarının

⁸³¹ Râzî, Mülâhhas, c. II, s.426-427.

⁸³² Râzî, Nihayetü'l-Ukul, c.I, s.554

⁸³³ Bakara, 2:22.

görüşlerinin zahirinin böyle bir şeyi kabul etmediklerini gösterdiğini ancak bunun kabul edilebilmesi için delilin gerekli olduğunu söyleyerek kendi konumunu kelimcilerin konumundan ayırtmış olmaktadır.⁸³⁴ Râzî'nin burada ifade edilen konumu felsefî eserlerindeki tavrının bir devamı olarak görülebilir.

Nitekim benzer şekilde, *Metalib*'te Râzî bir kişinin bedenleri doğrudan yaratanın felek ve yıldızlar olmasının mümkün olup olmadığını sorduğunda bu ihtimalin olduğunda şüphe olmadığı şeklinde bir cevap vermiştir. (lâ şekke enne haze'l-ihtimal kaim) Râzî burada felek ve yıldızları yaratmakla nitelemiş olmamaktadır, çünkü sözlerinin devamında cisimlerin mütemasil olduğunu açıkladığını ve hakîm olan Tanrı'nın her bir feleği ve yıldızı belirli bir sıfatla özelleştirmek suretiyle yarattığını ifade etmektedir. Bu noktada feleğin ve yıldızların yaratmakla nitelenmesini kastederek "Bu takdirde bu söz bizim görüşümüze zarar vermez" demektedir.⁸³⁵ Böylece Râzî'nin Tefsir'inden aktardığımız örnekte olduğu gibi *Metalib*'inde de benzer bir perspektife yer verdiğini görmüş oluruz.

Nihayetü'l-Ukul'de Râzî sofistlerin şüphelerini tartışırken duyuya konu olan şeylerin varlığından şüphe edip edemeyeceğimiz hükmünün sözgelimi evden çıktığımızda oradaki kapların faziletli insanlara dönüşüp dönüşmeyeceğine dair şüphe ile değillenemeyeceğini böyle bir dönüşümü mümkün görmenin duyuya konu olan bir şey hakkında şüphe anlamına gelmediğini başka bir konuya ilişkin olduğunu ve burada kullanılamayacağını ifade etmektedir.⁸³⁶ Nitekim bu husustaki tavrı onun mucizelere ilişkin görüşlerinde ortaya çıkmaktadır.

Mucizeler hususunda da Râzî, mucizenin iddia edildiği gibi adetle çelişen şey anlamına gelmediğini, onun dilsel kökenine göre başkasını aynısını getirmekten aciz kılmak anlamına geldiğini, yine kelimcılara göre aynısını getirmenin imkansız derecesinde zor olduğu bir fiilden ibaret olduğunu söylemek suretiyle, adet ile

⁸³⁴ Râzî, Tefsir, c.1, s.101-102. Bakara 22. Râzî, Tanrı'nın neden doğrudan değil vasıtalı olarak yarattığı hususunda da açıklamalarda bulunur. Bununla birlikte bu örnek Râzî'nin Tefsir'inden aldığımız tek örnek olduğu için Tanrı'nın vasıtasız yarattığına ilişkin farklı örneklerin bulunabilme ihtimali olduğunu söylemeliyiz.

⁸³⁵ Râzî, *Metalib*, c.1, s. 226-227. *Metalib*'te insanın rahimde Tanrı tarafından belirli şartlar gözetilerek yaratılmasını ayrıntılarıyla tasvir etmekte tüm bunları şuur ve idraki olmayan ve fiil yapmaya gücü yetmeyen bir tabiata izafe eden bir insanın bedihi bilgiyi yalanladığını ve yakini bilgileri inkar eden bir insan olduğunu ifade etmektedir. Râzî, *Metalib*, c.1, s.222. Bir başka dikkat çekici örnek, yine *Metalib*'te Râzî'nin şeyler arasındaki ilişkilerin hayret edilecek şeyleri meydana getirdiğini ve her birinin de *türün korunmasında* (fî hıfzı nev'i'l-bâkî) birbirlerine yardım ettiğini söylemesidir. Râzî, *Metalib*, c.1, s.234.

⁸³⁶ Râzî, *Nihayetü'l-Ukul*, c. 1, s.177.

mucizenin bağlantısının bu şekilde kurulmasını tasvip etmez.⁸³⁷ Ancak Muhassal'da mucizeyi meydan okumayla birlikte muarazanın yokluğuyla adeti aşan bir şey olarak niteler.⁸³⁸ Mucizelerin adeti aşarak meydana gelen şeyler (inhirâku'l-'âdât 'an mecârîhâ) olduğunu düşünen bazı kimselerin böyle bir şeyin mümkün olması durumunda dağın altına, denizin kana, evde olan eşyaların faziletli insanlara dönüşmesinin mümkün olduğuna dair sözlerine⁸³⁹-yukarıda *Nihayetü'l-Ukul*'de de dile getirilen iddialara- Râzî *Muhassal*'da birşeyi mümkün olarak görmenin onun yokluğu hakkında kesin olarak hüküm vermekle çelişmeyeceğini ve iddia ettikleri gibi adeti aşan şeylerin bedihilere olan güveni ortadan kaldırdığının söylenemeyeceğini ifade etmektedir. Buna göre, sözgelimi Allah'ın nehirleri kana, dağları altına çevirmesi mümkündür ya da yaşlı bir insanı anne ve babası olmaksızın yaratması mümkündür, ancak bunların var olmadıkları kesindir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla o kelam kitaplarında da adetin geçerli olduğu düzenin muhafaza edilmesini imkan kaidesini saklı tutarak cevap vermiş olmaktadır. Aslında ona göre böyle konulardaki soruların filozoflara yöneltilmesi gerekmektedir, çünkü onlar feleklerin konumlarının şeylerin oluşumunda etkili olduklarını düşündükleri için farklı konumların alemde birtakım gariplikleri ortaya çıkarabileceğini ve yine örneğin korkanın sararması öfkelenenin kaşlarını çatması durumlarının söz konusu sebepler olmaksızın doğrudan meydana gelmesinin

⁸³⁷ Râzî, *Nihayetü'l-Ukul*, c. 3, s.524. Râzî nübüvvetin ispatının Kur'an ayetleriyle yaparak bu yolun mucizelerle ispatından daha güçlü olduğunu söyler ve onların kemalinin, (i) nazari kuvvenin kemali (ii) ameli kuvvenin kemali (iii) insanların nazari kuvvesini yetkinleştirebilme özelliğine sahip olması (iv) insanların ameli kuvvesini yetkinleştirme özelliğine sahip olması olduğunu söyler. Bu dört özelliği ayetler çerçevesinde ortaya koyar. Râzî, *Metâlib*, c.8, S.109-114, 123. Yine Muhassal'da peygamberin peygamberliği konusunda dayanağın Kur'an'ın onun elinde zuhuru olduğunu, diğer cihetleri ise sadece tamamlamak üzere zikrettiklerini söyler. Râzî, *Muhassal*, s.192.

⁸³⁸ Râzî, *Muhassal*, s.186.

⁸³⁹ Râzî, *Muhassal*, s.188.

⁸⁴⁰ Râzî, *Muhassal*, s.193. Modal nosyonların hariçteki doğal dünyadan değil fakat zihni içeriklerdeki istidatlardan türetme modal nominalizm olarak isimlendirilmiştir. Bakıllanı ilahi kudretin Tanrı'nın tamamen farklı bir dünya yaratabilme ihtimali olduğunu söyler. Dolayısıyla ne özler ne doğal istidatlar ne de tüm dünyanın düzeni onun mutlak kudretinin sınırlarını belirleyebilir. Gazali de modal kavramları teleolojik istidatlar olarak değil zamansız, mantıksal ilişkiler olarak kabul etmiştir. Modal realizm ise modal kavramların zihin dışındaki gerçek şeylere göndermede bulunan kavramlar olduğunu ileri sürer. Bu görüş aynı zamanda maddi objelerin istidatlarının araştırılacak olması ve bu yolla modal öncüllerin teorik olarak doğrulanabilirliğini ifade etmektedir. Böylece dünyanın içkin akılsallığı da garanti edilir. Gazali için modalitenin bu realist açıklamasının en büyük sorunu ilahi kudretin bununla nitelenmesidir. Karşı olgusal önermelerin bu şekilde istisna edilmesi bir şeyin meydana gelmesinin doğal istidada dayandığı ve tek başına ilahi iradeye dayanmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla Gazali'nin zamansız mantıksal ilişkiler olarak kabul ettiği modal kavramlar kitap gibi bir cevherin ata veya bir şeyin yılına dönmesiyle uyumludur. Ancak bu, söz konusu dönüşümün meydana geleceği anlamına gelmez. Söz konusu nominalist modal çerçevede, mümkünler, özellikle absürt mümkünler gerçekten mümkün olmak için bilfiil olmaya ihtiyaç duymazlar. Kraft, Andras, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazali's Concept of Modality", *Czech and Slovak Journal of Humanities*, vol.1 (2016), s.31-32. Bu noktada aynı modal nominalist tavrı Fahreddin Râzî'de gördüğümüz söylenebilir.

mümkün olabileceğini ifade eder.⁸⁴¹ Yani birtakım sebeplerin birtakım sonuçlara götürmesi hususunda herhangi bir sorun yoktur, ancak bazen adet olduğu üzere olan sebepler aynı sonuçlara yol açmayabilir. Râzî bunu kendisinin kabul ettiğini, ancak filozofların kabul etmediğini söylemek suretiyle kendi pozisyonunu adet teorisinin gereklerine uygun olarak ifade etmiş olmaktadır.

Sonuç olarak, hem felsefe hem kalam kitaplarından hareketle Râzî'nin - bahsettiğimiz çerçeveye sınırlı kalmak kaydıyla illiyet ilişkisine ilişkin görüşlerini kısaca şöyle ifade edebiliriz: (i) Türsel mahiyetlerin sürekli bulunması tabiatın zatî gayesidir. (ii) Söz konusu gayeler nesnede zorunlulukla veya çoğunlukla gerçekleştiğinde zatî gaye olur. (iii) Çoğunlukla gerçekleşmesi, -gerçekleşmediği durumlarla ilgili olarak- belirli kayıtların meydana gelmemesi durumunda malûlün de meydana gelmemesiyle ilgilidir. (iv) Bir şeyde müessir kuvveler bulunur ve söz konusu müessir kuvve de başka bir şeyi o şeyde bulunan etkilenme özelliği dolayısıyla etkiler ve bütün bunlar Allah tarafından vasıtalı olarak yaratılmış olur. (iv) Biri, mahiyete râci olan imkan, diğeri hadislerin vücudundan zamansal olarak önce bulunan şartların bir araya gelip engellerin kalkmasıyla gerçekleşen *tam istidat* olmak üzere iki imkan bulunmaktadır. Tanrı'nın genel olan feyzinin farklılaşması ve özelleşmesi ancak feyzi kabul edenlerin söz konusu istidadındaki farklılıklar ve derecelenmelere göre olur. (v) Belirli sebeplerin öngörülemeyen sonuçlarının olması mümkündür. (vi) Bazı şeylerin mümkün olduğuna ilişkin verdiğimiz hüküm onların olmadığına dair verdiğimiz hükümle çelişmez. Dolayısıyla onların mümkün olduğuna ilişkin verdiğimiz hükümler bedihiler hususunda şüpheyi yol açmaz. (vii) Mucizenin adetin mecrası dışına çıkması olduğu da mecrası dışına çıkmaksızın muhataba, benzerini getirmesi neredeyse imkansız olan bir şeyi getirmek olduğu da söylenebilir.

Bu sonuçları göz önünde bulundurduğumuzda Râzî'nin nihai tahlilde her şeyi fail-i muhtarın kudretiyle ilişkilendiren kelamcı tavrından vazgeçmediğini ancak bu vazgeçmemenin alemin bir düzeni olmadığı anlamına gelmediği, bu düzen içerisinde şeylerde yine Tanrı'nın kendilerine yerleştirdiği kuvvelerin bulunmasının ve bu kuvvelerin belirli hareketlerinin belirli sebeplilerinin olmasının Tanrı'nın fail-i muhtarlığı görüşüyle uyumlu olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁴² Nitekim Râzî atomculuğu

⁸⁴¹ Râzî, Muhassal, s.192-193.

⁸⁴² Bu bağlamda Râzî'nin selefleri Eş'arî ve Gazâlî alemde objektif bir yapının olduğu ve Tanrı'nın fiillerinin çelişmezlik ilkesini ihlal etmediğini düşünürler. Nitekim Gazâlî tabîi illiyetin Eş'arî tarafından reddinin imkansızlıklara yol açacağına ilişkin görüşe karşı, vesilecilik ve ilahi kudretin, (i) Allah'ın çelişmezlik ilkesini dikkate almayabileceği ii) bir kimseyi eş zamanlı olarak iki yerde yaratacağı (iii)

kabulü öncesinde ve sonrasında ısrarla bir şeyin kendisi ile sıfatları arasındaki ayrımın altını çizmekte, söz konusu özelliklerin Tanrı tarafından o nesnelere verildiğini ifade etmektedir. Böylece belirli nitelikler Tanrı tarafından nesneye verilmekte bu nitelikler de belirli hükümlere yol açmakta ve haddizatında nesneler birbirlerinden bu nitelikler ve hükümlerle ayrılmaktadır.⁸⁴³ Kısaca, Râzî yukarıda saydığımız tüm ayrımlarıyla birlikte alemde belirli bir düzenliliğin olduğunu fail-i muhtar Tanrı anlayışı çerçevesinde onun vasıtalı ya da vasıtasız olarak yaratmasına nispetle ortaya koymuş, bazen nesnedeki kuvveleri ön plana çıkararak bazen de Tanrı'nın kudreti ve ihtiyarına daha çok vurguda bulunarak ifade etmiş olmaktadır.⁸⁴⁴ Önceki bölümlerde ele aldığımız sudur teorisi eleştirileri ise onun determinizm anlamında bir nedensellik yorumunu benimsemediğini göstermektedir.

Bu noktada son bir mülahaza olarak Râzî'nin modern dönemdeki modalite tartışmaları içerisindeki yerine işaret etmek gerekirse onun zayıf modal nominalizmi benimsediği söylenebilir. Zira o tam olarak okazyonalizmi benimsememekte, ikincil nedenlere de nedenlik şemasında yer vermektedir. Ancak ikincil nedenlere yer vermek şeylerde bir tür doğanın olduğunu da kabul etmek anlamına gelmektedir. Nitekim işaret ettiğimiz üzere Râzî nesnelerin istidatları olduğunu kabul etmiştir. Râzî, güçlü modal nominalizmin ileri sürdüğü gibi bazı ihtimallerin sadece zihni yargılardan ibaret olduğunu kabul etmemekte, zayıf modal nominalizmin iddiasında olduğu gibi bazı ihtimallerin maddî kabul ediciye ihtiyaç duymasa da diğerlerinin buna ihtiyaç duyduğunu yani hariçte bazı nesnelerin istidatlarının olduğunu söylenebileceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla ikinci nedenliği kabul etmekle birlikte Râzî bu istidatların zorunlu ve sebepsel olarak yeterli olduğunu reddetmek suretiyle sebeplilik

bilgisiz bir irade yaratacağı (iv) siyahlığı kudrete veya cevheri araza çevirmek gibi cinsler arasında bir değişikliğe gideceği (kalbu'l-ecnâs) anlamında olmadığını söylemiştir. Eş'arî de çelişmezlik ilkesine vurgu yapmış ve sözelimi Tanrı'nın cevher olmaksızın arazi yaratmayacağını tabii illiyeti reddetmenin düzenin ortadan kalkması anlamına gelmeyeceğini söylemiştir. Rouayheb, Khalid, "Kelâm ve Mantık", Orhan Şener Koloğlu (çev.), **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı**, Sabine Schmidtke (ed.), Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift (çev.), İstanbul: Küre Yayınları, 2017, s.546-547.

⁸⁴³ Râzî düşüncesinin illiyet ilkesi karşısındaki konumunu tüm boyutlarıyla ele almak bu tezin sınırlarını aşacağı için mesele konunun gerektirdiği kayıtlarla ele alınmış ve bu kayıtlarla ulaşılan sonuçlar ifade edilmiştir. Konu tek başına bütün boyutlarıyla ele alınmalıdır.

⁸⁴⁴ Setia, Adi, "Atomism Versus Hylomorphism in the Kalam of al-Fakhr al-Din al-Razi: A Preliminary Survey of The Matalib al-Aliyyah", **Journal of Islam and Science**, vol.4, nu.2 (Winter 2006), s.239-240. Setia atom-araz ayrımının itibari olduğunu (kognitif, epistemolojik), bunun bizim fenomenal dünyayı teorik olarak tavsifimizle ilgili bir durum olduğunu söyler. Ona göre daha derin ontolojik bir seviyede ise her şey arazdır ve atomculuk bütünüyle okazyonalizme indirgenebilir veya direkt, vasıtasız ilahî fiil metafiziğine indirgenebilir. Kelamcılar bu çalışmayla dünya hakkında ilahî kudreti ve müdahaleyi herhangi bir şekilde ihlal etmeyen metafizikle kavramsal olarak uyumlu bir yolla fiziksel yönleri açıklayabilen bir teori geliştirmişlerdir.

konusunda kalamî duyarlılıkları karşılamakta ve zayıf modal nominalist bir tavrı benimsemekle Gazalî çizgisinde bulunmaktadır.⁸⁴⁵ Şimdi Râzî'nin bu arka planla epistemolojik düzeyde mahiyetin bilgisinin nasıl elde edildiğine dair düşüncelerinin teşrihine geçebiliriz.

2.5. Mahiyetin ve Hallerinin İdraki: İzâfet

Fahreddin Râzî, İbn Sînâ'nın soyutlama teorisini, dolayısıyla zihnî varlık teorisini reddetmiş, buna karşılık bilginin bilen özne ile bilinen nesne arasındaki izafetin kendisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre bilgi, söz konusu izafî hal, özel izafet, özel nispet, şuur ve idraktır.⁸⁴⁶ Bu izafet meydana geldiğinde bilmeye konu olan şey kendisini tikel kılan bütün nitelikleriyle bilinmiş olur. Râzî, zihnî varlık teorisini, bilginin, hariçte tahakkuk etmiş mahiyetin bilen özne tarafından maddî ilgilerinden soyutlanması sonucu hariçtekine eşit bir şekilde bilen öznede bulunan aklî bir suret olduğunu kabul etmediği için reddetmiş, dolayısıyla bilginin nasıl meydana geldiğine ilişkin mülâhazalarında İbn Sînâ çizgisindeki İslam filozoflarından farklı bir sonuca ulaşmıştır.

Bir başka ifadeyle Râzî'ye göre mahiyetin bilgisi tikel şeyin tikel özelliklerinden soyutlanması sonucu ulaşılan hariçtekine özdeş bir suret değildir. Haddi zatında mahiyetin bilgisi ulaşılması zor olan bir bilgi olduğundan⁸⁴⁷ elde edilen bilgi ancak bilen ile bilinen arasındaki izafet sonucu bilen öznenin karşısında duran nesnenin bütününe ilişkin bir bilgidir ve bilen öznede o şeye dair şuurun oluşması

⁸⁴⁵ Kraft, Andras, "A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazali's Concept of Modality", *Czech and Slovak Journal of Humanities*, vol.1 (2016), s.35.

⁸⁴⁶ Râzî, Metalib, c.3, s.104. Eşarî'ye göre akıl bedihi tümel bilgilerden ibaretken, Râzî'ye göre doğuştan gelen bir tabiat (garize) olup duyular sağlıklı olduğunda bu bedihi bilgiler onun gerekleri olur. Râzî, el-Muhassal, s.88. Ona göre garize olarak isimlendirdiği bu akleden kuvve, bedene hulul etmiş bir arazdır ve bu araz kendisine ve malumatlara taalluk eder. Râzî bu taallukun türünün nispet taalluku olduğunu ve onun da şuur ve idrak olduğunu ifade eder. Râzî, Şerhu Uyuni'l-Hikme, s.520. Bilgi, şuur ve idrak olarak isimlendirilen nispet, bilen öznenin nesnesini bildiğinde meydana gelen bir nispettir. Bu nispetin zat ile olan ilgisi ise onun zata ilave bir durum olmasıdır. Er-Razi, Mealim, s.108. Necmeddin Katibi, Râzî'nin Muhassal'daki bilginin izafî olduğuna ilişkin sözlerine yaptığı şerhte, İmam'ın bilginin vücudî bir sıfat olduğunu düşündüğü için böyle bir durumda taallukun da vücudî olduğunu söylemek durumunda kalacağını, ancak taalluk izafî nispetlerden olduğu için ve tüm kitaplarında izafetlerin vücudî olmadığını söylediği için burada bilgiyi bu izafetlerden istisna tuttuğunu söylemiştir. bkz. Râzî, Muhassal, s.86, İmam Ebü'l-Hüseyn Necmettin Ali b. Ömer el-Kazvini el-Kâtibî, *el-Mufasssal fi Şerhi'l-Muhassal*, 1.basım, c.1, s.499, 2018. Râzî'nin bilgi teorisinin kapsamlı bir değerlendirmesi için ayrıca bkz. Haklı, Şaban, "Fahreddin er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, Ömer Türker ve Osman Demir (ed.), İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss. 413-452.

⁸⁴⁷ Râzî, *Mantiku'l-Mülâhhas*, s.118.

nesnenin bilen öznde hazır bulunması anlamına geleceği için de o şeye ilişkin tasavvurun kesbine ihtiyaç duyulmaz. Mahiyet söz konusu tikel bilginin zımnında bulunduğu için onu tikelletiren şeylerin hazfedilmesi, paranteze alınması sonucu küllîliğin konusu haline getirildiği hususunda İbn Sînâ'ya katılan Râzî, ondan farklı olarak küllîliğe konu olan bu varlığın zihnî varlık olmadığını ileri sürmektedir.⁸⁴⁸ Aklî suretin mücerret suret olduğu sözünün herhangi bir hakikate sahip olmayan mecazi bir söz olduğunu ifade eden Râzî, bundan kastın maluma taalluk eden bilmenin küllî olması olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴⁹ Bunun sebebi ise söz konusu suretin tikel bir suret olup onu tikelletiren arazlarından soyut olmaması, yani söz konusu nefiste belirli bir vakitte ve onu tikelletiren özelliklerle meydana gelmesidir. Bu durumda küllî aklî bir suret yoktur.⁸⁵⁰ Bundan dolayı bilgi ancak mecazi olarak küllî olabilir ve aslında küllî olan bilmedir. Küllî olan bilme ise tek bir anlamın birden fazla ferde nispet edilebilmesi demektir.⁸⁵¹ Ona göre küllî mücerret, hariçte mevcut olan şeyler arasındaki ortak parçadan başka bir şey değildir.⁸⁵²

Râzî'ye göre bilmeye konu olan şeyin bilgisi ya tasavvur ya da tasdiktir ve akıllarımızla, vehmimizle ve hayalimizle kendisine işaret edebileceğimiz tasavvurlar, nefsin, beş dış duyudan biriyle idrak ettiği tasavvurlar veya kendimizde zaruri olarak bulduğumuz elem, haz, sevinç gibi şeylerin bilgisi yahut akıllarımızın fitratının hükmüyle idrak ettiğimiz varlık, yokluk, birlik, çokluk ve nihayet akıl ve hayalin bu şeylerden terkip ettikleri dışında olamaz.⁸⁵³ Râzî bunun ötesini bilmeye bir yolun olmadığını ifade eder.⁸⁵⁴ Söz konusu bilgiler ister bedihi ister nazari olsun ister

⁸⁴⁸ Râzî, Şerhu Uyûni'l-Hikme, c.3, s.102.

⁸⁴⁹ Râzî, Mülâhhas, vr. 160b, Râzî, Şerhu'l-İşârât, s.292.

⁸⁵⁰ Râzî, Mülâhhas, vr.161a.

⁸⁵¹ Ömer Türker, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme", s.40.

⁸⁵² Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.292. Râzî'nin mahiyetin hariçte nesnenin bir parçası olarak bulunduğu görüşü Eflatuncu ideleri kabul edip etmediği bağlamında da tartışılmış, müellifi meçhul *el-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflatuniyye* isimli eser Râzî'nin bu görüşünü bilgiye ilişkin nefisteki arazın bir kısmı benden önce, bir kısmı benimle bir kısmı da benden sonra olmak üzere hariçteki mahiyetlerden bir parça olmasının mümkün olmadığı şeklinde ele aldığını, dolayısıyla bu suretin hariçte maddeden ve onun ilgilerinden mücerred olarak bulunması gerektiğini söylediğini aktarır. Müellife göre bu görüş idelere atıfta bulunmaktadır. Keza Abdurrahman Bedevi, tahkik ettiği bu eserin önsözünde Râzî'nin Mebahis'ine atıfta bulunarak onun Eflatuncu ideleri reddettiğini söylemiş, Zerkân ise bu hususta onun sadece Mebahis'e bakmakla bu hususta hüküm verdiğini, halbuki işaret edilen eserde bunun tam tersinin söylendiğini aktararak itirazda bulunmaktadır. **El-Müsülü'l-Akliyyetü'l-Eflatuniyye**, thk.Abdurrahman Bedevî, Kuveyt: Vekâletü'l-Matbûat, tarihsiz, s.29, 34-35, Salih Zerkân, **Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelebiyye ve'l-felsefiyye**, Kahire: Dârü'l-fıkr, 1963. Bu hususun değerlendirilmesi için bkz. Kübra Şenel, **Fahreddin Râzî Düşüncesinde Eflatuncu İdeler**, s.165, 168-169, 189, 190.

⁸⁵³ Râzî, Metâlib, c.1, s.49, c. 9, s.105, Muhassal, s.24.

⁸⁵⁴ Râzî, Metâlib, c.9, s.105.

tasavvur ister tasdik düzeyinde bulunsun insanın kesbi sonucu değil Allah'ın yaratmasıyla meydana gelirler, çünkü her iki bilginin elde edilmesi de kulun gücünü aşan niteliktedir.⁸⁵⁵ Dolayısıyla elde edilen bilgi tikel bir bilgi olup şeyin mahiyeti kendisi olması bakımından insan istidadınca bilinebilir değildir, aksi takdirde bir şeyin kendisini kendisiyle bilmek gibi mantıkî bir çelişkiye düşülürdü. Mahiyetin bütün parçalarının toplamı yoluyla bilinmesi de kendi kendisiyle tarif olduğu için imkansızdır. O bir parçası yoluyla da bilinemez, çünkü tek bir parça bütünü gösteremez, bir lazımı yoluyla da bilinemez, çünkü lazımlar bazen bütün mahiyetlerde eşit olarak bulunur. Mahiyetin harici ve dahili bileşik şeylerle tarif edilmesinin imkansızlığı ise zikredilen kısımların imkansızlığına dayanır.⁸⁵⁶

Zikredilenlerden de anlaşılacağı üzere Râzî'ye göre bir şey onu tikelleştiren bütün nitelikleriyle birlikte bilen özne ile bilinen nesne arasındaki doğrudan bir izafetle ve nispetle tikel olarak bilinir. Ancak bu noktadan sonra onu bireyleştiren özelliklerin hafzedilmesi, paranteze alınması sonucu mahiyete verilen isme ulaşılabilir. Tanım ise İbn Sînâ'nın işaret ettiği anlamda mahiyetin tanımını değil kendisine icmalen bir isimle işaret edilen şeyin tafsilidir. Râzî mahiyetin tarifinden bunu kastettiğini açıkça söyler.⁸⁵⁷ Dolayısıyla izafet sonucu şey zaten bilinmiş olacağı için tekrar bilinmesi talep edilemez ve tanım da ancak söz konusu ismin icmal yoluyla delalet ettiği şeyin tafsil edilmesi yoluyla adsal tanım olur. Sonuç olarak elde edilen bilgi, bilen öznenin bilgiye konu olan şeyle izafeti sonucu şeyin bütününe dair tikel bir bilgiyken, arazların

⁸⁵⁵ Râzî, Metalib, c.9, s.107.

⁸⁵⁶ Râzî, Muhassal, s.23-24, Metalib, s.103-105.

⁸⁵⁷ Râzî, Şerhu Uyûni'l-Hikme, c.I, s.93. Mahiyetleri tanımlara göre taksim eden Râzî, öncelikle, basitlerin tanımı olmadığını söyler. Buna göre onlar evvelî olup duyulara konu olanlar ile vicdanîlerdir. Renkler, ışıklar, sesler, tatlar, kokular, dokunmaya konu olanlar, bilgi, kudret, irade, şehvet, nefret, elem, lezzet, mutluluk, kızgınlık gibi şeylerin hiçbirisi kendinden daha açık şeylerle tanımlanamazlar, onlara ancak lafızlarla işaret edilir. İkinci olarak, parçaları zikredilerek tarif edilen her şeyin tanımı yapılmış olmaz, çünkü resm/betimle yapılan tarifte de mahiyetin parçalarıyla kullanılır. Bunun sebebi mahiyetin parçaların toplamından (mecmu'u tilke'l-ecza') ibaret olmasıdır. Tanım ise ismin icmalen delalet ettiği şeyin tafsilidir. Çünkü şeyin tanımı, onun zatilerinin toplamından ibarettir. İki tür tanım vardır, biri isme göre diğeri ise hakikate göre olan tanım. Hakikate göre olan tanım belirli bir mevcuda işaret eder ve onun hakikatının şu şeylerden mürekkep olduğunu söyler. Ancak bu tanım görüşünün delile ihtiyacı vardır. Râzî ancak isimsel tanımın yapılabileceği görüşünde olduğu için hakiki tanımın yapılabileceği hususunda delile ihtiyacın olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca o, resmin/betimin tanımdan daha genel olduğunu söyler ve bunun sebebi olarak onların tanımları olmaması ve resimlerinin olabildiğini gösterir. Dolayısıyla mürekkepler de ancak betimler/resimler yoluyla tarif edilebilir. Çünkü söz konusu mahiyetlerin parçalarına muttali olamayız. Râzî'nin tanıma başka bir itirazı ise mahiyetin parçasının akledilmesinin onun akledilmesinden önce olmasının gerektiği için mahiyetten daha bilinir olmasının tanımsal tarifi tanım teorisinde zikredildiği şekliyle olmasını gerektirmemesidir. Râzî, Mantıku'l-Mülâhhas, s.109-111, 114, 116, Râzî, Nihayetü'l-Ukûl, c.1, s.117.

kendilerinden hazfıyla ulaşılan ve hariçte bir parça olarak bulunan mahiyet hariçteki fertlerine nispetle tümel olur ve ancak adsal bir tanımı yapılabilir.⁸⁵⁸

Fahreddin Râzî, bilginin izafetle elde edildiğini söylerken bu izafeti hem dış hem de iç duyular düzeyinde işletmektedir. Bu bağlamda, Râzî'nin bilen öznenin mahiyetine ve iç duyuların işlevine dair görüşleri kilit bir işlev görür. O, *ben* lafzıyla işaret edilen nefisten ne kastedildiğine dair görüşleri üç gruba ayırır. Buna göre, bir grup nefsin cisim olduğunu, bir başka grup cisme ilişen bir araz olduğunu, diğer grup ise ne cisim ne cisme ilişen araz olduğunu ileri sürer.⁸⁵⁹

Birinci görüş, Râzî'ye göre son derece zayıf bir görüştür ve kelimcilerin çoğuna aittir. Râzî buna dair naklî delillerin de içerisinde bulunduğu on yedi karşıt gerekçe saymıştır.⁸⁶⁰ Bunlardan ikisi şöyledir: (i) Örneğin, yirmi yıl önceki *ben* ile yirmi yıl sonraki *ben* bünye açısından aynı değildir. Çünkü bünye çeşitli açılardan değişime uğrar.⁸⁶¹ Söz konusu bünyede, yani bu sıcak ve nemli cevherde, sıcaklık, yaşlık üzerinde etkide bulunduğu ondan buhar parçaları yükselir ve insan bedeninde çözünenin telafi edilmesi için gıdaya ihtiyaç duyulur.⁸⁶² Dolayısıyla bünye artmak ve eksilmek, şişmanlamak ve zayıflamak suretiyle değişir. Dolayısıyla bu değişen şeylerin, geride kalanlardan başka olduğu hususundaki bilgi zaruridir.⁸⁶³ (ii) Kendimi bütün azalarımın habersiz olduğumda bile bilirim.⁸⁶⁴ Örneğin insan bir işle meşgul olduğunda, bedeninin diğer organlarından habersiz olur.⁸⁶⁵ Dolayısıyla *ben* ile kastedilenin bütün zahiri ve batını organlardan farklı olduğu açıktır. Bu ikisinin

⁸⁵⁸ Râzî tanımın yapılmasının zor olduğuna dair İbn Sînâ'nın ifadesine karşı Bağdadî'nin, tanımların isimlerin tanımları olduğunu, isimlerin, makul olan şeylerin isimleri olduğunu ve her makul olan şeyin ise ortak olan parçasının tamamı (kemâl-i cüz'i'l-müşterek) ile ayırıcı şeyin tamamının (kemal-i cüz'i'l-mümeyyiz) akledilmesi durumunda bu açıdan tanımın yapılmasının kolay olduğunu söylediğini aktarır. Ancak Râzî Bağdadî'nin kastettiğinin ismin delalet ettiğinin tafsili (tafsîlu medlûli'l-ism) olması durumunda doğru olduğunu, kastının mevcut mahiyetlerin bilinmesi (marifetu'l-mahiyyati'l-mevcude) olması durumunda bunun oldukça zor olduğunu ifade etmektedir. Râzî, Mantıku'l-Mülâhhas, s.118. Râzî'nin tam tanımın mümkün olmadığı tezine karşılık Taşköprizade'nin mümkün olduğuna yönelik tezinin karşılaştırmalı ele alındığı bir çalışma için bkz. Özturan, Mehmet, İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?, Nazariyat, 4/3 (Ekim 2018): 83-114, Ayrıca bileşik bir nesnenin tanımının hangi kurallar izlenerek ve özcü yaklaşıma uygun olarak yapılacağına ilişkin kavram mantığını İbn Sînâ sonrası Katibî ve Kutbuddin Râzî örnekleri üzerinden inceleyen bir eser için bkz. Mehmet Özturan, **İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı Katibî ve Kutbuddin Râzî Örneği**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

⁸⁵⁹ Râzî, Metalib, c.7, s.35; Tefsir'inde ise akli bir taksim olduğunu belirterek bu taksimi insanın ya cisim ya araz ya cisimle arazın toplamı olan bir şey yahut cisim ve arazdan başka bir şey, ya da bu bunlardan olduğu şeklinde yapmıştır. bkz. Râzî, Tefsir, c.21, s.33.

⁸⁶⁰ Râzî, Tefsir, c.21, S.33-36.

⁸⁶¹ Razi, Metalib, c.7, s.102.

⁸⁶² Razi, Metalib, c.7, s.101, Râzî, Tefsir, c.21, s.33.

⁸⁶³ Razi, Tefsir, c.21, s.33.

⁸⁶⁴ Râzî, Metalib, c.7, s.105, Râzî, Tefsir, c.21, S.33.

⁸⁶⁵ Razi, Tefsir, c.21, s.33-34.

dışındaki gerekçelerden bir kısmı ise nefsin yapısının birliğine işaret etme amacına matuf olarak gerek dış duyuların gerekse de iç duyuların fonksiyonlarının sadece nefse ait olması gerektiğini ifade eden ilke doğrultusunda ileri sürülmüştür. Râzî bu bağlamda her bir duyunun fonksiyonuna dair örnek verdikten sonra, idrake konu olan her şeyi idrak edenin ve her çeşit fiili yapanın tek bir fail olduğunu ifade ederek bu delilin kesinliğine işaret etmiştir.⁸⁶⁶ Aynı eleştiri dış ve iç duyuların fonksiyonlarının -nihai tahlilde nefse ait olsa da- her bir duyu kuvvesine ait olduğunu iddia eden mücerret nefsi savunan filozoflara da yöneltilmiştir.

İkinci görüş ise insanın bu bünyenin içinde mevcut olan bir cisimden ibaret olduğuna dair yine kelamcılarının bir başka gurubuna ait bir görüştür. Bu görüşün de on farklı biçimi bulunmaktadır. Bunlardan Râzî'nin kuvvetli bularak aktardığı görüş latif cisim görüşüdür. Buna göre, cisimler mahiyetleri itibariyle farklıdır. Örneğin toprak cismi yoğundur, latif bir cisme dönüşmez; ateş cismi de latiftir, yoğun bir cisme dönüşmez. Bu noktada Râzî, “Bu sabit olduğunda, zatların latif cisimleri olduğunu söyleriz” diyerek söz konusu cisimlerin evsafını ve bünyeye nasıl iştirak ettiklerini ifade etmektedir. Bu cisimler bu bünyeye iştirak edip tıpkı suyun damarlara, ateşin kömüre sirayet edişi gibi sirayet ettiklerinde bu bünye (heykel-i mahsus) can bulur.⁸⁶⁷ Latif cisim teorisi, bünye teorisindeki değişim problemine, değişimi bünyeye nispet edip latif cismin değişimden uzak olduğunu söyleyerek çözüm getirmiştir. Azalar ve karışımlar bu diri ve latif cisimleri zatları sebebiyle kabul ettikleri sürece bünye canlı olmayı sürdürür, kabul etmedikleri zaman ise bu latif cisimler onlardan ayrılır ve ölüm gerçekleşir.⁸⁶⁸ Râzî *Tefsîr*'inde bu görüşün üzerinde düşünülmesi gereken bir görüş olduğunu dile getirerek güçlü olduğunun altını çizmiş, ilahî kitaplarda hayat ve ölümle ilgili olarak anılan durumlara büyük ölçüde mutabık olduğunu söyleyerek görüşü naklî delilleri de ekleyerek serdetmiştir. Buna göre, bu görüş sahipleri ruhun nuranî, semavî ve latif bir madde olduğunu ileri sürmüştür. Ruhun cevheri güneş ışığı gibi olup çözülmeyi, ayrılmayı, parçalanmayı kabul etmez ve beden oluşup istidatları tamamlandığında -Allah'ın ayette “O halde ben onun yaratılışını bitirdiğimde” şeklinde buyurduğu gibi-semavî, ilahî, kıymetli maddeler kömürdeki ateşin, susamdaki susam yağının, güldeki gülsuyunun nüfuz etmesi gibi bedeninin organlarına nüfuz ederler. Bu semavî maddelerin beden cevherine nüfuzu da Allah'ın “ona

⁸⁶⁶ Râzî, Mealim, s.204-206.

⁸⁶⁷ Râzî, Erbain, c. 2, s.26.

⁸⁶⁸ Râzî, Erbain, c. 2, s.26, Razi, Metalib, c.7, s. 104.

ruhumdan üflediğim zaman”⁸⁶⁹ ayeti ile kastedilendir. Beden bu kıymetli maddeleri kabul edemeyecek katı maddeler haline geldiğinde ise kıymetli maddeler bedenden ayrılır ve ölüm meydana gelir.⁸⁷⁰ Râzî *Meâlim*’de de haşir görüşünün iptaline ilişkin getirilen delile karşı “Bizim görüşümüze göre ‘İnsan, bedeninin dahilinde aydınlatan, nûrânî bir cevherdir.’ dersek bütün problemler ortadan kalkar.” diyerek bu görüşü benimsediğini yahut kendisine yakın bir görüş olduğunu ima etmektedir.⁸⁷¹

Onuncu görüş olarak saydığı görüş ise kelamcılardan muhakkik olanların görüşüdür. Buna göre bedeninin iki kısmı vardır, bir kısmı ömrün başından sonuna kadar aynı kalan aslî parçalardır ki bunlara herhangi bir değişim, çözünüm, fazlalık ve noksanlık girmez. Diğerleri de ona tabi olan ve ilişen parçalardır ki bunların bir kısmı artar, bir kısmı azalır. Kendisine işaret ettiğimiz ve *ben* dediğimiz nefis ise bu parçaların birinci kısmıdır. Râzî’ye göre bu açıklama haşir ve diriliş hakkındaki şüphelere de cevap veren bir açıklamadır.⁸⁷² Nitekim bir başka eserinde kelamcıların görüşünün zahirinin aslî ve ilave cevherler şeklinde olup muteber olanın aslî cevherlerin iadesi olduğunu dile getirmekte ve meselenin böylece çözüldüğünü, seçtiği yolun da buna yakın olduğunu belirtmektedir.⁸⁷³

Diğer görüş nefsin ne cisim ne de cismanî olmasıdır. Söz konusu iddia filozofların çoğunun, Mutezile’den Muammer b. Abbad es-Sülemî’nin ve “Şeyhu’l-Müfid” lakaplı Şîî zat ile Kerrâmiye’nin bir kısmı ve İmamiyye’nin çoğunun görüşüdür. Müteahhirinden Gazzâlî ve Ebu’l-Kasım Ragıb el-İsfahanî de bu görüşü savunur.⁸⁷⁴ Bu görüş nefsin mücerret olduğu iddiası üzerine kuruludur ve Râzî tarafından çeşitli gerekçelerle reddedilmiştir. Râzî’nin mücerret nefsi kabul etmemesinin nedenlerinden biri nefis-beden ayrımının nefsin birlikli yapısını zedelemesi ve canlı ve natık olan bir insanın mücerret nefsiyle bedeni arasındaki ikiliğin nasıl aşılabacağına dair ikna edici bir delilin sunulamamış olmasıdır. Râzî’nin hem zihnî varlık görüşünü reddedip bunun yerine izafet teorisini benimsemiş olması, hem de atomcu görüşünü son eserlerinde benimsemeye devam etmesi, ayrıca haşir

⁸⁶⁹ Hicr, 29.

⁸⁷⁰ Râzî, Tefsir, c. 21, s. 37. Râzî Tefsir’inde bu görüşü Sabit b. Kurre’ye atfederek de anlatmaktadır. Buna göre bu zat ruhun varlığını kabul ederek şöyle demektedir: Ruh, madde ile alaka kuran, semavî, nurânî, latif, meydana gelmeyen, bozulmayan, parçalanmayan bir varlık olup bedene nüfuz etmiş, onun içine girmiştir. Bu durum devam ettiği sürece o bedeni idare eder, ancak ne zaman ki bu latif olan madde bedenden ayrılır, ruhun da bedenle ilişkisi kesilir. Bkz. Râzî, Tefsir, c.21, s.38.

⁸⁷¹ Râzî, Mealim, s. 226.

⁸⁷² Râzî, el-Erbain, c. 2, s. 27.

⁸⁷³ Râzî, Mealim, s.225-226.

⁸⁷⁴ Râzî, Tefsir, c. 21, s. 38.

görüşünü nefsin bünye olduğu görüşünde olanların düştüğü açmaza düşmeyerek latif cisim teorisiyle açıklayabilmiş olması onun mücerret nefis görüşünü kabul etmediğinin göstergeleri olarak zikredilebilir. O söz konusu görüşü eleştiri sadedinde nefsin mücerret olması durumunda onun bedendeki tasarrufunun cismanî bir aletle değil sadece yaratma (ihtira) ile olacağını ileri sürmüş ve bunun imkansızlığını gösterdikten sonra “O (nefs) cismanî bir cevherdir, nuranîdir, şerefli, bu beden içinde bulunur.” dediğimiz zaman onun fiillerinin bedenî aletlerle olması mümkün olur”⁸⁷⁵ diyerek sorunun ancak latif cisim teorisi kabul edildiğinde çözüldüğünü ileri sürmüştür.

Sonuç olarak, Râzî ne mücerret nefis teorisini ne de bünye teorisini kabul etmiştir. Onun nefsin bedenden başka bir şey olduğuna dikkat çekerek bünye teorisini reddettiği, mücerret nefis teorisini de pek çok delil ileri sürerek reddetmek suretiyle bünyeye iştirak eden latif cisimler görüşüne meylettiği ve aslî parçalar görüşünü de kendi görüşüne yakın bulduğu söylenebilir.⁸⁷⁶

Râzî’ye göre idrak eden özne bir şeyi bilir ve zorunlu bilgilere sahiptir. Bilgiler ise düşünürlerin görüş birliğiyle tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Düşünürler arasındaki ihtilaf bundan sonra başlamaktadır. Buna göre kelamcılar ve filozofların çoğu, bilginin icabî bir mefhum olduğunu düşünmektedir. Ancak bunlar arasında da bilginin nasıl gerçekleştiğine ilişkin farklı görüşler bulunmaktadır. Bilginin ve idrakin sadece belirli bir nispet ve belirli bir izafetten ibaret olduğunu düşünenler kelamcılar ve hükemânın çoğunluğudur ve Râzî’nin tercihi de bu yöndedir. Bilginin nasıl meydana geldiğine ilişkin Râzî “Akıllarımızla bu bilinen arasında belirli bir izafet ve belirli bir nispet görürüz. Bu sebeple de bilen karşısında bilinen başka bir şey bulunmadığı sürece bilgi olarak isimlendirilen bir şey meydana gelmez” şeklinde bir açıklamada bulunmuş ve bilgi, idrak ve şuurun ancak bu nispetle meydana gelmesi hususunun neredeyse bedihi bir şey olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁷

⁸⁷⁵ Râzî, Mealim, s.208, 210; Erbain, s.26.

⁸⁷⁶ Râzî’nin mücerret nefis görüşünü eleştirisinin hem problematik düzlemde hem de kronolojik olarak tüm eserleri incelenmek suretiyle ortaya konulduğu oldukça detaylı bir çalışma için bkz. İnsan nedir? İslam düşüncesinde insan tasavvurları, ed. Ömer Türker, İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019. 555s. içinde, Eşref Altaş, “Fahreddin Razi’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerret Nefs Görüşünün Eleştirisi-”, s.139-199. Ayrıca Fahreddin Râzî’nin eserlerinin kronolojisi için bkz. Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”, Ömer Türker, Osman Demir (ed.), İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî içinde. İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss.91-167. Ayrıca Râzî’nin Metalib’te nefis hususunda kelamcıların materyalizmini eleştirmek suretiyle kendi görüşünü nasıl inşa ettiğine dair bir çalışma için bkz. Awad Amal, A. “Al-Razi on the Theologians’ Materialism”, *Arabic Sciences and Philosophy*, s.33, 2023, ss.83-111.

⁸⁷⁷ Râzî, Metalib, c.3, s.104, “ ‘Bilgi görelî (izafî) bir şeydir.’ Bu görüş, doğrudur; gerekçesi ise şudur: Biz bir şeyin bilen olmasını, ancak onun karşısına bilineni koyduğumuzda düşünebiliriz.” Râzî, Muhassal, s.86.

Bilginin icabî bir mefhum olduğunu kabul eden ikinci grup, Râzî'nin karşı çıkmak suretiyle kendi bilgi teorisini de inşa ettiğini söyleyebileceğimiz filozofların çoğunluğu ile taalluk görüşünü savunan kelamcılardır. Filozoflara göre bilgi bilinenin suretinin bilende gerçek bir sıfat olarak bulunmasından ibarettir. Taalluk görüşünü savunan kelamcıları da bilgiyi icabî bir mefhum olarak kabul edenler grubunda zikreden Râzî, onların bir kısmının bilginin, hakiki bir sıfatla birlikte belirli bir izafet olduğunu ileri sürdüklerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu teoride de bir izafet olmakla birlikte, izafet, bilen öznenin zatıyla var olan belirli bir sıfat ile bilinen arasındaki taalluk ile gerçekleşmektedir. Ancak söz konusu filozoflarla bilginin icabî bir mefhum olup bir sıfatı gerektirdiği hususunda hemfikir olan bu kelamî grup hakiki sıfatın bilinenin mahiyetine eşit bir suret olduğunu savunan filozofların bu görüşünü kabul etmemişlerdir. Onlara göre söz konusu sıfat bilinenin mahiyetinden farklı olan belirli bir mahiyettir ve onunla bilinen arasında belirli bir nispet vardır. İşte bu nispet onlar tarafından *taalluk* olarak isimlendirilir.⁸⁷⁸ Râzî taalluk teorilerinden diğerinin de bilginin bilen olmayı zorunlu kılan bir araz olup bilen olmaklığın ise bilinene taalluku olan bir hal olması şeklinde olduğunu söylemiştir. Râzî bu iki taalluk görüşünden de kendisini ayırarak sadece taallukun kendisine bilgi teorisinde yer olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷⁹

Bilgiyi selbî bir mefhum olarak kabul eden grubun ortak iddiası ise bilginin belirli hakiki bir sıfat olması ancak bu sıfatın selbî olmasıdır. Bu grubun da alt grupları bulunmaktadır. Bilgiyi cehaletin yokluğu olarak tarif eden mütekaddimûn kelamcıları bu görüşün bir kolunu oluşturmaktadır ve Râzî nihai tahlilde bilginin *cehaletin olmaması* şeklinde tarifi durumunda olmayan şeyin olmaması anlamına gelerek sabit bir şeye dönüşeceğini söylemiş ve bu görüşü eleştirmiştir. Filozoflar aynı zamanda bilgiyi selbî bir mefhum olarak kabul edenler gurubunda zikredilmiştir. Bunun sebebi aklın *maddesiz olan* anlamında kullanılmasıdır. Râzî eleştiri olarak maddenin de bir maddesi olmadığını ve onun da başka bir şeye hulul etmeyen ve maddeden yoksun olduğunun söylenebileceğini ve bunun yanında pek çok şeyin bu

⁸⁷⁸ Râzî, Metalib, c. 3, s. 104.

⁸⁷⁹ Râzî, Mealim, s. 110, Râzî, Muhassal, s.86. Katibî şerhinde, ilk olarak zikredilen taalluk teorisinin haller teorisini reddedenlere ait olduğunu söylemektedir. Katibi, el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal, c.1, s.499, 2018, İmam Ebü'l-Hüseyn Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvini el-Katibi, birinci basım. İkinci taalluk teorisinin ise haller teorisini kabul edenlere ait olduğu açıktır.

şekilde nitelendirilebileceği halde onların şeyleri bilen olduklarının söylenemeyeceğini ifade ederek bu görüşü de eleştirmiştir.⁸⁸⁰

Râzî söz konusu tasnifi bilginin araz, taalluk ve bu taalluku gerektiren bir hal olduğu şeklinde de yapmış, kendisinin bu görüşlerden taalluk görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.⁸⁸¹ Böylece Râzî'nin bilgi teorisi konusundaki yerinin kendi ifadesiyle kelimcilerin ve hükemânın çoğunun benimsemiş olduğu izafet teorisi olduğu tebellür etmiş olmaktadır. Nitekim Râzî, bilginin izafet olduğu görüşüyle uyumlu ve temel unsurları itibariyle İbn Heysem etkisini taşıyan bir görme teorisi geliştirmiştir.⁸⁸² O, beş duyunun verilerinin tek başına idrak olmadığını ve söz konusu duyuların ancak üzerinde temyiz, kıyas ve marifet gibi zihnî operasyonların yapılacağı malzemeyi sağlayan cismanî aletler olan duyular olduğunu söylemek suretiyle, idrak edenin bizatihi nefsin kendisi olduğunu ve bu idrakin ele aldığımız konu itibariyle görülen şeyin idrakinin gözün verilerinin nefis tarafından işlenmesi sonucu, yani gören özne ile görülen nesne arasındaki izafet sonucu bir tecelliyle gerçekleştiğini ifade etmiştir ve söz konusu durum diğer duyu güçleri için de aynı şekilde geçerlidir.⁸⁸³

Râzî bilginin izafet olduğu yaklaşımını esas alarak felsefe ve kelam geleneğinin kapsamlı bir değerlendirmesini yapar. Filozofların ve kelimcilerin bilgi, bilen özne ve bilinene dair görüşleri hakkındaki eleştirileri ve değerlendirmeleri Râzî'nin bilgi teorisini kurarken önemli rol oynamıştır. O, bir yandan filozofların hem beşerî hem de ilahî bilgi teorilerini ve buna karşı Râzî'nin kelâmî duyarlılıklarını da katarak inşa ettiği bilgi teorisini kelâmî duyarlılıkları katarak ele alırken, diğer yandan da kelâmî perspektifin bilgi tanımından kendisini ayırır.

⁸⁸⁰ Râzî, Metalib, c. 3, s. 104-105. Râzî Mebahis'te de söz konusu tasnifi farklı ifadelerle kullanmış ve bilginin ya ademî ya sübutî, sübutiye ya izafetten uzak bir nitelik yahut izafetle birlikte olan bir nitelik ya da izafetin kendisi olduğunu ifade etmiştir. bkz. Mebahis, c.1, s.444.

⁸⁸¹ Râzî, el-Muhassal, s. 88.

⁸⁸² İbrahim, Bilal, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Razi's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena", Yayınlanmamış Doktora Tezi. Institute of Islamic of Islâmic Studies McGill University, 2013, s.310. İbrahim, Râzî'nin Câmi'inde İbn Heysem'in Menazır isimli eserinde görmenin nesneleri olarak bu listeyi zikrettiğini ifade etmektedir. Ayrıca Rüşdi Raşid'in Râzî'nin İbn Heysem'e yaptığı atıflara işaret ettiği şu çalışmasına bkz. Rüşdi Raşid, el-Hendese ve ilmü'l-menazır fi duha'l-İslam, Darülbeyza: Müessesetü'l-Melik Abdülaziz Al-i Suud, 2012, s.729-731. Râzî'nin görme teorisi konusunda İbn Heysem'den etkilendiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Şenel, Kübra, Fahreddin Razi'nin Düşüncesinde Eflatuncu İdeler, yayınlanmamış yüksek lisans tezi. s.104-112. Râzî'nin epistemolojisinin zemini olarak görme teorisinin Kutbüddin Şîrâzî'nin görme teorisi ile karşılaştırılmasına dair bir yazı için ayrıca bkz. Kübra Şenel, "Fahreddin Râzî ve Kutbüddin Şîrâzî'de Epistemolojinin Zemini Olarak Görme Teorisine Mukayeseli Bir Bakış", **Kutbüddin Şîrâzî'de Felsefe, Matematik ve Tıp**, Mustakim Arıcı, Asiye Aykıt (ed.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, ss. 77-105.

⁸⁸³ Râzî, Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât, s. 218-219. Ayrıca Râzî'nin Mahsûl'ünde bilgiye ilişkin düşüncelerini fıkıh usulü terimleriyle ortaya koymasına ilişkin ayrıntılar için bkz. Başoğlu, Tuncay, **Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi**, Gözden geçirilmiş 2.basım. İstanbul: İsam Yayınları, 2014, s.77.

Bu bağlamda Râzî, İbn Sînâ'nın bilginin hakikatine ilişkin dört tanım yaptığını, bu tanımların bilen özne olan Tanrı'nın ve insanın bilgisini kapsayan tutarlı bir tanım olmaktan uzak olup iki ayrı bilme tarzı ortaya koyduğunu ve nihayet İbn Sînâ'nın bilginin hakikati hususunda zihninin karışık olduğunu öne sürmektedir. Ona göre İbn Sînâ, Tanrı ve insanın bilme tarzlarını ortak ve tutarlı bir şekilde açıklayabilmeliydi.

Filozofun Tanrı'nın bilgisine dair iki açıklaması bulunmaktadır. Bunlardan biri bilginin ademî bir durum olmasıdır. Bu sebeple Tanrı'nın akıl, âkil ve makul olması durumunda zatında bir çokluk olmaması için bilginin maddeden mücerret olduğu ileri sürülmüştür. Tanrı'nın bilgisi hususunda gündeme getirilen bir diğer açıklama ise Râzî'nin bilginin hakikatine ilişkin tercihi olan izafet görüşü ile yapılmıştır. Buna göre Vacibu'l-Vücud'a ait olan aklın, parçalı olmayışı yani basitliği kendisinde suretlerin bulunmasına engel olduğu için izafet teorisi bu mahzuru ortadan kaldırmak üzere söz konusu basit aklı nefisteki ayrıntılı suretlerin yaratıcı ilkesi olarak konumlandırmıştır.⁸⁸⁴

Filozofun Râzî'nin esas itibarıyla itirazına konu olan bilgi tanımı ise şeyin hakikatinin onu idrak eden nezdinde temessülü⁸⁸⁵, bilinene ait suretin husûlü⁸⁸⁶, irtisamı⁸⁸⁷, huzûru⁸⁸⁸ gibi ifadelerle zikredilmektedir. Buna göre, hariçteki nesnenin sureti ile zihne alınan nesnenin sureti özdeştir. Bu sûret, İbn Sînâ epistemolojisinde bilen özne tarafından ortak duyudan başlayarak çeşitli soyutlama mertebelerinden geçirilmek suretiyle aklî bir sûretin elde edilmesi şeklinde bir süreçte sahiptir. Râzî'nin filozofların bilginin oluşumuna ilişkin tasvirlerinde gördüğü problem, “bölünmeyen ve bölünmediği için de ancak bölünmeyen bir bilgiyi kabul eden” şeklinde yaptıkları mücerret nefis tanımlarına göre haricî objelerin mahiyetlerine eşit bir suretin nefiste iç duyuların her bir aşamasında muntabı olduktan sonra nihayet akıl düzeyinde bütün maddi kayıtlardan azade olarak yani mücerret olarak muntabı olması ve bu surete bilgi adını vermeleri idi. Dolayısıyla Râzî'nin itirazının temel sebebi muntabı olan bu suretin bilgi olarak kabulünün tek taraflı, nefsi edilgen bir hale getiren ve kendisine bir farkındalığın eşlik etmediği bir anlayışı işaret etmesidir. Halbuki Râzî'ye göre bilgi

⁸⁸⁴ Râzî, Mebahis, c. I, s. 444.

⁸⁸⁵ İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 110.

⁸⁸⁶ İbn Sînâ, **er-Risaletü'l-Arşîyye fi hakaiki't-tevhid ve isbatü'n-nübüvve**, thk. İbrahim İbrahim Hilal, Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 1980, s. 24.

⁸⁸⁷ İbn Sînâ, İşaretler ve Tembihler, s. 114.

⁸⁸⁸ Râzî, Şerhu Uyûnü'l-Hikme, c.2, s. 288.

edinme süreci, görme teorisinde olduğu gibi⁸⁸⁹ tek taraflı bir süreç değil hem nefsin hem de bilinenin etkin olmasıyla gerçekleşen bir süreçtir. Bu süreç Râzî tarafından, biri suretin şart olmasının mümkün olduğunu kabul ettiği⁸⁹⁰, bir diğeri de suretin bulunmadığını söylediği ve bilen özne ile bilinen nesne arasında meydana gelen özel bir izafet, nispet ve şuur olarak nitelendirilen bir durumu işaret eder. Bilgi teorisinin söz konusu iki versiyonunu da ele alacağız.

Râzî, İbn Sînâ'nın aklî suretin mücerret olduğu ve dahi nefsin sadece mücerret olanları idrak edebileceği iddiasına işaret ettiğimiz bilgi teorisini de belirginleştirmesi açısından farklı itirazlar yöneltmiştir. İlk guruptaki itirazlar, aklî suretin mücerret olmasına yöneliktir: (i) Aklî suret ferdî bir nefiste bulunan ferdî bir arazdır ve nefiste pek çok bilginin, meylin, iradenin ve huyların da bulunduğu ve söz konusu aklî suretin bütün bunlarla bir mukareneti olduğu göz önünde bulundurulduğunda bu suretin mücerret olması mümkün değildir. Ona göre suretin mücerret olmasından kasıt, İbn Sînâ'nın da ifade ettiği gibi ondan tüm bu mukarenetlerin hafızıysa hissî suret için de mücerret suret diyebilmemiz gerekir.⁸⁹¹ (ii) Mücerret suretin olumlanmasına ilişkin söz çelişiktir, çünkü onun mücerret olması mahiyetlere ilave ve onlarla birlikte olan bir kayıttır. Dolayısıyla söz konusu suretin mücerret olması iddiası onun mücerret olmasına engeldir. (iii) Mantıktaki küllinin cins, fasıl, tür, hassa ve araz-ı âmm olmak üzere beş çeşit olduğunu ileri süren filozoflar, cins ve faslın mahiyetin kurucu parçaları olduğunu ifade ederler. Ancak nefse hulul eden arazın hariçte mevcut olan mahiyetin varlığından bir parça olması imkansızdır. Tür ise mahiyettir ve hariçte mevcut olan

⁸⁸⁹ Râzî, filozoflardan gelebilecek “görme ile idrak arasındaki fark, gözün duyuya konu olan şeye baktığında ondan etkilenmesinden (teessür) ibarettir” şeklindeki itirazı, filozofların *teessür*, *kabul* ve *tasavvur* kavramlarını kendi görme teorisinin kavramları olan *tecelli* ve *inkışaf* kavramlarıyla karşılaştırarak cevaplar. Buna göre, filozoflar teessürden, gözün görmeye konu olan şeyden etkilenmek suretiyle görülen şeyin suretine eşit bir suretin gözde meydana gelmesi ve bu suretin yokluğundan sonra kabul edilmesini anlamaktadırlar. Râzî ise görmenin, gören özne ile görmeye konu olan şey arasında belirli bir izafet sonucu ortaya çıkan tecelli ve inkışaf ile açıklanabileceğini, teessür sonucu meydana gelen suret olmadığını ifade etmektedir. Görmenin etkilenmeden ibaret olmadığının delili ise söz konusu etkilenmenin kuvvetlendiği oranda görmenin de daha yetkin hale gelmesidir. Halbuki güçlü bir ışığa bakanın gözü bu ışıktan oldukça etkilenmesine rağmen bu onun görmesinin daha güçlü ve tam olmasını gerektirmez. Râzî, el-Metalib, c. 3, s. 189.

⁸⁹⁰ Râzî, Mebahis, c.II, s.493, Râzî burada bilginin idrak ve şuur olduğunu onun da idrak edilenin suretinin idrak edende huzurundan ibaret olmadığını, idrak eden ile idrak edilen arasındaki belirli bir izafet olduğunu söyler. Ancak bu izafetin bazen idrak edilenin mahiyetinin idrak edende muntabı olmasına ihtiyaç duyabileceğini ifade eder. Bu durumda ikisinden biri diğerinden başka olur ve bilen öznenin bu bilenin mahiyetini bilmesi mümkün olur. Şayet bilinen hariçte bulunmuyorsa bu mahiyetin bilen özne ile idrak ismi verilen bir izafetin oluşabilmesi için bilenin nefsinde bulunması gerekir. Râzî, el-Metâlib, c.3, s.134.

⁸⁹¹ Metalibü'l-Aliye, c.7, s.281.

felek ve güneş gibi bir mahiyetin nefsimde hulul eden arazın kendisi olması veya ona eşit olması mümkün değildir. Yine hassa ve araz-ı âmm için de aynı şey söz konusudur.

Sonuç olarak Râzî, nefse hulul eden suretin külli mücerret bir mahiyet olduğu iddiasının doğru olmadığını, doğru olanın sadece nesneden bize gelen bir etkilenim değil, bu etkilenime ilave olarak -nefsin de sürece dahil olduğu düşüncesiyle- nefse hulul eden tikel bir bilgi ve ona dair farkındalık olduğunu anlatmak istemektedir. Ona göre söz konusu bilgi belirli bir zamanda belirli bir nefse hulul etmiş olan belirli bir sıfat ve belirli bir arazdır; dolayısıyla külli mücerret bir suret olduğuna ilişkin iddia doğru değildir.⁸⁹²

İkinci gruptaki itirazlar ise Râzî'nin temel karşı çıkış noktalarından biri olan, filozofların nefsin mücerret olması sebebiyle sadece tümelleri ve soyut olanları idrak edebildiği, tikel olanları ise cismanî olmalarından dolayı sadece iç ve dış duyuların idrak edebildiği görüşüdür ve buna karşı o, cismânî aletlerle yani iç ve dış duyularla bütün tikelleri ve sonrasında tümelleri bilen ve fiilleri yapanın nefis olduğunu ileri sürmektedir. Bu konu Râzî'nin kendi nefis ve bilgi görüşüyle ilgili kritik noktaları işaret etmektedir. Bu noktalar onun mücerret nefis anlayışının ve bunun yanında bilginin de mücerret olmasının karşısında yer almasının ve nihayet bilginin izafet sonucu oluştuğu düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Konuyu iki aşamada ele alabiliriz. Öncelikle Râzî'nin filozofların nefsin mücerret olması konusunda “Bölünmeyen mevcutlara dair bilginin bölünmemesi sebebiyle bunların mütehayyiz ve mütehayyize hulul eden de olmamaları gerekir. Çünkü mütehayyiz ve ona hulul edenlerin bölündükleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu bilgilerle nitelenenin ne mütehayyiz ne de mütehayyizde bir hal olması gerekir” şeklindeki delillerinin hem nefsin mücerret olduğuna hem de bilgiye dair görüşleri için ortaya koydukları delillerin en güçlüsü olduğunu ifade etmesi⁸⁹³ sebebiyle öncelikle bu delili ele alarak Râzî'nin buna kendi bilgi teorisi bağlamında nasıl karşı çıktığını ortaya koyabiliriz. İkinci olarak ise Râzî'nin hem tümel ve tikelleri bilen hem de fiilleri yapanın nefsin cismanî aletleri olmayıp nefis olduğu iddiasını ele alabiliriz.

Filozofların nefsin mücerret olduğu ve bilgilerin de bölünmediğine dair delili şöyledir: (i) Varlıkta bölünemeyen mevcutlar bulunur. (ii) Bilmeye konu olan şey bölünemeyense ona dair bilgi de bölünmez. (iii) Bilgi bölünmezse onunla nitelenenin

⁸⁹² Râzî, Metalib, c.7, s.282.

⁸⁹³ Râzî, Metalib, c.7, s.57.

de bölünmemesi gerekir. Râzî, filozofların hem nefsin mücerret olduğuna hem de bu nefiste bulunanın şekil, yön, hayyiz gibi nitelikleri bulunmayan dolayısıyla bölünmeyen bir şey olduğuna dair iddialarını reddetmiştir. Bu önermelere dair Râzî'nin filozofların görüşlerini tahlilinin izleri şu şekilde sürülebilir.

Birinci önermeye dair filozofların getirdiği deliller şunlardır: Bilmeye konu olan bölünemeyenler arasında *Allah'ın zatı* ve *birlik* gibi ne aklî ne de miktarî olarak bölünmeye konu olanların var olduğunda kuşku yoktur. Bunun yanında varlıkta ya basit ya da mürekkep mahiyetler bulunmaktadır. Basit olan zaten bölünmez, mürekkep olan ise basitlerden oluşur. Dolayısıyla bütün yönlerden terkipten uzak olan basit müfredin var olduğunda kuşku yoktur. Yine her çizginin sonu olan noktanın bölünmemesi de buna bir örnektir.

İkinci önermeye getirilen deliller ise şunlardır: Bilinen bölünmediği için ona dair bilgi de bölünmez; çünkü bölünseydi, bu bilginin parçası olduğu farz edilen ya bu bilinenin bilgisi veya bu bilinenin parçalarından birinin bilgisi yahut da bu bilinenin de bu bilinenin parçalarından birinin de bilgisi olmazdı. Eğer bilginin parçası bu bilinenin bilgisi olursa bu parçanın mahiyetin tamamında bütüne eşit olması gerekirdi ki bu imkansızdır. Şayet bu bilinenin parçalarından birine taalluk ederse bu bilinenin bölünmesi gerekirdi ki bu da imkansızdır. Hiçbirinin bilgisi değilse bu parçaların toplanmasında ya ilave bir şey meydana gelirdi ya da gelmezdi. Eğer ilave bir şey meydana gelmeseydi bu toplamın bu bilinenin bilgisi olmaması gerekirdi. Dolayısıyla bir şeyin bilgisi bu şeyin bilgisi olmazdı ki bu da imkansızdır. Eğer bu toplanma sebebiyle ilave bir hal meydana gelirse ve bu hal bölünebilirse yapılan bölümleme tekrar eder ve teselsül meydana gelir. Eğer bölünmeyi kabul etmezse bu bilinene dair olan bilgi toplanma sebebiyle meydana gelen ilave hal olup, bölünmeyi kabul etmez. Dolayısıyla başta ispatlanmaya çalışılan önerme, yani meydana gelen bilinenin bölünmeyi kabul etmediği durumda ona dair bilginin de bölünmeyi kabul etmemesi gerektiğine dair iddia doğru olur.

Üçüncü önermeye getirilen deliller ise şöyledir: Bilgi bölünmezse onunla nitelenenin de bölünmemesi gerekir. Buna göre nitelenen eğer bölünürse, onda parçaların olması ve bunlardan her birinin bu bilgiyle nitelenmesi ya da bazısının nitelenmesi yahut hiçbirinin nitelenmemesi gerekir. Birincisi imkansızdır, aksi takdirde tek bir arazın pek çok yere hulul etmesi gerekir. İkincisi de imkansızdır, çünkü bu, bilginin bölünmesini gerektirir. Üçüncüsü de mümkün değildir, çünkü o zaman bu

mahallin her bir parçası bu ilimden yoksun olur, halbuki onunla nitelendiği farz edilmişti.

Râzî ise bu delillere karşı kendi itirazlarını yöneltmiştir. Birinci önermeyle ilgili olarak onun cevher-i ferdin iptaline yönelik olduğunu ifade etmiştir. İkinci önermeye karşı ise şu itirazları yöneltmiştir: (i) Bölünene hulul edenin bölünen olduğu söylenemez. Çünkü, kendisine işaret edilen bir şey olan noktanın bölünememesinde olduğu gibi o da bölünemez. O ya cevher ya da arazdır. Cevher olduğu kabul edildiğinde cevher-i ferd ispatlanmış olur ve delil iptal olur. Araz olduğunda da ya cevher-i ferdin ispatı ya da bölünmeyenin bölünen bir mahalle hululü söz konusu olur. Her iki durumda da delil ortadan kalkar. Râzî bu itirazlara karşı filozoflar tarafından gündeme getirilmesi mümkün olan, noktanın vehimde olup hariçte olmadığına dair itiraza cismin sonlu olduğu, onun sonunun yüzey ve yüzeyin sonunun da nokta olup hem yüzeyin hem de noktanın hariçte olduğunu söyleyerek cevap verir. Noktanın aslında yokluk olduğu itirazına ise çizginin başka bir çizgi ile karşılaşmasının noktanın olmaması durumunda mümkün olamayacağını söyler. Noktanın cisme sirayet eden olmamasından dolayı bilginin de noktada olamayacağı itirazına karşı ise ilmin sirayet etmeyen olmasının mümkün olduğunu söyleyerek cevap verir. Ayrıca cisme sirayet etmemiş olan ve nokta ya da noktaya hulul etmiş olmayan arazların da ispatlanabileceğini söyler.

Üçüncü önermeye, yani mahallin bölünmesi sebebiyle halin de bölünmesinin gerekeceği önermesine verdiği cevap ise şöyledir: Meydana gelen birlik ya cevher ya da arazdır. Cevherse, cevher-i ferttir, arazsa onun bir mahallinin olması gerekir. Mahalli bölünüyorsa bölünenle bölünmeyenin kaim olması mümkün görülmüş olunur. Eğer bölünmüyorsa o cevher-i ferttir ve bu sebeple delil iptal olur. Ayrıca altlık-üstlük gibi izafetler cisimlere arız olur. Eğer mahalli bölündüğü için hal de bölünseydi, izafetlerin de yarım, üçte bir şeklinde bölünmesi gerekirdi, ki bu da imkansızdır.

Bu önermeye dair bir başka itiraz ise İbn Sînâ'nın vehim kuvvesi ile müfekkire kuvvesinin cismanî kuvveler olduğunu kabul ettiği için çelişkiye düştüğü iddiasıdır. Çünkü İbn Sînâ'ya göre bu kuvveler cismanî olduğu için vehim ve fikir kuvvelerinin de parçalarının olması gerekir, bu ise imkansızdır. Bunun sebebi, bölünmeleri durumunda o parçalardan her birinin ya vehim olup parçanın bütüne eşit olmasının gerekmesi ya da vehmin bir kısmı olmasıdır. Böyle olması mümkün değildir, çünkü vehmin hüküm dışında bir anlamı yoktur. Aksi takdirde bu parçanın *dost* şu parçanın

düşman olduğunu söylemek gerekirdi. Râzî bu noktada hükmün kesinlikle bölünme kabul etmemesinden dolayı İbn Sînâ'nın aklî kuvve için doğru saymadığının bu kısım için de doğru saymaması gerektiğini ifade etmektedir.

Bu önermeye dair bir başka itiraz ise vücudun mahiyetlere arız olması sebebiyle, belirli bir cisme işaret ettiğimizde ve onun mevcut olduğunu söylediğimizde vücudun onunla kaim bir sıfat olmasının gerekmesidir. Eğer mahallin bölünmesinden dolayı halin de bölünmesi gerekirse bu varlığın da bölünmesi gerekir, ki bu da imkansızdır. Bunun sebebi de varlığın parçalarının her birinin de varlık olması durumunda parçanın bütüne eşit olmasıdır. Eğer varlık parçaları varlık değilse o zaman da bu parçalar toplandığında ilave bir heyet meydana gelmemesi durumunda varlığın meydana gelmemesi gerekir. İlave heyet meydana gelirse de bu heyet ya varlık olur ya da olmaz. Eğer bölünmezse o zaman da mahallin bölünmesinden halin bölünmesi gerekmez. Eğer varlığın parçalarından her biri var değilse, bölünen cismin parçalarından her birinin varlıkla nitelenmemesi ve bu durumda mevcut olmaması gerekir. Râzî bu önermeye dair sayı ve niceliklere özgü niteliklerle ilgili diğer delillerin de içinde bulunduğu benzer üç delile daha yer verir.⁸⁹⁴

Söz konusu bu meselenin başka bir takririnde Râzî, bilginin bölünmemesi gerektiğini ele alırken, *parçanın bütüne eşit olmaması* kaidesi gereği şeyin birbirine benzer iki parçaya bölünmesi ve parçaların benzer olması için de bütünden hakikat ve lazımlar bakımından değil miktar ve şekil gibi maddî unsurlar açısından farklılaşması gerektiğini söyler. Bu durumda da bilginin ilave ilişkinlerin tümünden soyutlanmamış olması gerekir. Ancak bu suretin soyut olmaması ve küllî olması durumunda sözgelimi insan makulünün bütün şahısları arasında ortak olması imkansız olur. Bunun sebebi ise belirli bir sıfat ile muttasıf olanın onunla muttasıf olmayana mutabık olmamasıdır. Râzî'ye göre bütün bu mahzurlar bilginin tanımının yanlışlığından kaynaklanır. O, bu tanımın kabul edilmesi durumunda bile bu suretin mahiyet açısından birbirine benzer iki parçaya bölünebileceğini söyler. Bunun sebebi, Râzî'nin buna benzer bağlamlarda ifade ettiği gibi natık nefsin cevherine hulul etmiş olan bu sureti tikel bir nefisteki bir tikel suret olarak kabul etmesi ve bu surete hulul eden diğer arazlarla birlikte olduğunu ileri sürmesidir.

Bilen öznenin mücerret olduğunun ispatında ise İbn Sînâ küllî aklî suretin mücerret olmasının ya bu sureti alandan ya da bu suretin kendisinden alındığı şeyden

⁸⁹⁴ Râzî, Metalib, c.7, s.66-67.

kaynaklandığını, kendisinden alınan şeyden kaynaklanmasının imkansız olduğunu çünkü onların belirli yerler ve belirli ölçülerle nitelenmiş olan şeyler olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla küllî mücerret suretin böyle olmasının sebebi onu alanın mücerret olmasıdır, dolayısıyla aklî kuvvenin konum ve miktardan mücerret olan bir cevher olması gerekir. Ancak Râzî nefsin tikel arazlarla nitelenmiş tikel suretlerin bulunduğu yani söz konusu nefse belirli bir vakitte hulul etmiş ve diğer aklî suretlerle ve nefis cevherinde bulunan diğer arazlarla mukareneti olan suretlerin bulunması açısından tikel bir nefis olması gerektiğini burada da yinelemektedir.⁸⁹⁵

Sonuç olarak, Râzî mücerret nefis teorisi ile orada bulunan bilginin de mücerret olması gerektiğine dolayısıyla da bölünemeyeceğine ilişkin filozofların delillerini, nefsin mücerret olmayıp tikel bir nefis olduğu, kendisinde bulunan bilgilerin de belirli bir vakitte kendisine hulul eden ve yine belirli arazları bulunan tikel suretler olduğunu söylemek suretiyle reddetmiş ve bu sebeple de filozofların bilgi tanımını reddederek kendi bilgi tanımını ortaya koymuştur. Küllî bir mahiyeti elde etmek ise Râzî'ye göre tikel bir bilginin kayıtlarını paranteze almak anlamına geldiğinden sebebiyle böyle bir anlamı elde etmek için küllî ve bölünemeyen bir suretin mücerret bir nefiste bulunması gerekmez. Aksine ona göre küllî olarak nitelendirilen, bir türün tabiatının, örneğin insan türünün tabiatının onun şahısları arasında ortak olmasıdır, ancak onun bilgisi değildir. Dolayısıyla insanlığın hariçte kendisine ilişmiş olan arazlarıyla birlikte bulunması insan olması bakımından insanın şahısları arasında ortak olmasına engel değildir.⁸⁹⁶ Söz konusu ortak şey olan küllînin hariçte olup tahakkuk etmesi onun tasavvurunun bu küllîye mutabık olmasının ve dolayısıyla bu küllî şeye taalluk eden bilginin oluşabilmesinin şartlarından biridir. Dolayısıyla Râzî'ye göre küllî hariçte arazlarıyla birlikte bulunabilir ve küllîliği onu bireyleştiren özelliklerinin hazfı şartıyla ortaya çıkarılabilir.⁸⁹⁷ Râzî bilginin küllî olduğunu söyleyenlerin ise sadece eğitim amacına matuf olarak bunu söylemiş olduklarını sonra gelenlerin ise bunu bilmedikleri için zihinde küllî olan bir suretin var olduğunu zannettiklerini ileri sürmektedir.⁸⁹⁸ Nefsin ve nefisteki bilginin tikel olduğunu ve küllînin bilgisinin nasıl elde edileceğini ortaya koyduktan sonra bu iddianın tamamlayıcısı olarak Râzî'nin hem tikelleri ve tümelleri idrak edenin hem de fiilleri yapanın nefis olduğuna ilişkin iddiasına

⁸⁹⁵ Râzî, Metâlib, c.7, s.76.

⁸⁹⁶ Râzî, Metâlib, c.7, s.76.

⁸⁹⁷ Râzî, Mantiku'l-Mülâhhas, s.29.

⁸⁹⁸ Râzî, Şerhu'l-İşârât, c.II, s.238-239, 292.

geçebiliriz. O bu konuyu ayrıntılı olarak ele almış, önce İbn Sînâ'nın delillerini zikretmiş ve buna karşı iç ve dış duyuların her birinin nefis içerisinde, adeta onun fonksiyonları olarak mütalaa edilmesi gerektiğini söylemiş ve arkasından her birine dair ayrıntılı cevaplar vermiştir. O, İbn Sînâ'nın delillerini dış duyuların her birinin algıladığı şeyin kendisine özgü olduğu, dolayısıyla duyumsayanın nefis olmadığıyla ilgili deliller ile iç duyuların cismanî olduğuna ilişkin deliller olarak sınıflayarak her birini kendi bilgi teorisi doğrultusunda cevaplamıştır.

Bu delillerden biri, algılananları idrak edenin nefis değil, her bir dış duyu olduğudur. Buna dair filozofun kanıtlarından biri ise hiçbirinin diğerinin algıladığını algılamamasıdır. Râzî bilgi hususunda da kalbe ve beyne benzer tahsislerin yapıldığını ancak nihai tahlilde bilen insan, algılayanın da -her bir organın algıları kendilerine özgü olsa da- insan olduğunu söyler. Organlardan birine bir hastalık iliştiğinde dış ve iç duyularda bozulmanın meydana gelmesinin fiillerinde de bozulmaya sebep olduğunu ileri süren filozofun söz konusu bu deliline karşı ise o yine bu durumu nefsin aletleri olmasından yola çıkarak organların kendilerine atfetmiş, nefsi ise bu bozulmaya dahil etmemiştir.⁸⁹⁹ Filozofun, tikel idraklerin diğer canlılar için de meydana gelmesinden dolayı insanî mücerret nefsin de aynı idrak türüyle nitelenmesinin hayvanların nefislerinin de bu idrak türüyle nitelenmesini gerektirdiğini ancak bunun imkansız olduğunu söylemesine karşılık, Râzî bu delilin hayvanların nefislerinin neden mücerret olamayacağına dair bir delil olmadığını ayrıca tecerrüdün ademî bir kayıt olmasından dolayı bu kayıttaki eşitliğin mahiyetin tamamında bir eşitliğe götürmeyeceğini ifade etmiştir.

İbn Sînâ duyulurları idrak edenin nefis olması durumunda onları duyumsaması için onların huzuruna ihtiyacı olmaması gerektiğini ifade eder. Buna göre onları idrak eden nefsin cismanî olmaması sebebiyle onun için yakın ve uzak arasında bir fark olmayacaktır. Râzî buna karşı görmenin aleti olan göze nispetle uzak ve yakınlığın meydana gelmesinin mümkün olduğunu söyler. İbn Sînâ da böyle cevap verilebileceğini ancak varsayılan bu durumda göz alet olsa bile görme kuvvesi kendisinde değil de nefiste bulunacağı için nefsin cismanî olmamasından kaynaklanan durumun yine geçerli olacağını söyler. Bu nokta İbn Sînâ'nın da tıpkı Râzî gibi zaman zaman duyuların alet olduğunu söylemesine rağmen iki düşünürün *alet* kelimesinin mefhumu hakkında farklı düşündüğünü göstermesi açısından önemlidir. Öyle

⁸⁹⁹ Râzî, Lübabü'l-İşârât, s.123.

görülmektedir ki, İbn Sînâ duyuların alet olduğunu söylerken, her birine ait kuvvenin de kendilerinde olduğunu ileri sürmekte, Râzî ise bütünlüklü bir nefis anlayışını sağlayabilme amacına matuf olarak ve filozofun teorisinde hiçbir duyunun yaptığı fiile bir farkındalığın eşlik etmediğini gerekçe göstererek gözün ve diğer duyuların alet olmasının kendilerinde o duyumu gerçekleştirecek kuvveyi içermesi anlamına gelmediğini dolayısıyla her bir idraki gerçekleştirenin nefis olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁰

İbn Sînâ iç kuvvelerden biri olan tahayyülün de cismanî olduğunu ispatlamak üzere bir örnek verir. Buna göre, birbirine eşit ve taayyün etmiş iki karenin tahayyül edilmesi durumunda bunların idrakte birbirlerinden ayrıştırılmaları için örneğin zihinde bulunduklarında iki karenin mahallinin mahiyet ve mahiyetin bütün lazımları bakımından hem eşit olması hem de tek bir mahalde bulunmaları durumunda arazî sıfatlarla ayrıştırılmaları mümkün olmayacağından tek bir mahalde bulunmamaları gerekir. Dolayısıyla hayalin mahallinin de cisim olması ve bu iki suretin cismin iki parçasında iki mahalde bulunmaları bakımından ayrışmaları gerekir.

Râzî buna karşı bu karenin külli yolla da tahayyül edilebileceğini ve bu durumda külliyi de cüziyi de idrak edenin beden olacağını ve bunun da nefsin olumsuzlanmasını gerektireceğini söyler. Râzî'nin verdiği ikinci cevap, İbn Sînâ'nın söz konusu kuvvenin mahallinin cismanî olduğu, objenin mahiyetine eşit suretin orada muntabı olması gerektiği ve bu sebeple de karenin iki kanadının tek bir mahalde değil ayrı mahallerde olması gerektiğine dair iddiasının yine onun getirdiği bu delil kullanılarak boşa çıkarılmasıdır. Buna göre, tahayyülün beyindeki yeri küçüktür. Orada dağın sureti muntabı olduğunda, bu küçük cisimde bu büyük suretin parçalarından biri muntabı olur. Büyük suretten geri kalan, herhangi bir şeyde resmolunmazsa bu durumda hayalî suretin bir şeyde resmolmaması mümkün görülmüş demektir. Bu da mümkünse bu suretin her bir parçası için aynı şeyin mümkün olması gerekir. Bu durumda da filozofun getirdiği delil iptal olur. Buna karşı bu suretin geri kalan parçalarının da aynıyla bu yerde resmolduğu iddia edilirse bu durumda bu büyük suretin parçalarının hayallerinin hayal kuvvesi vasıtasıyla birbirlerinden ayrılacak şekilde tek bir mahalde bir araya gelebildiğinin kabul edilmesi gerekir. Bu durumda

⁹⁰⁰ Râzî konuya dair bir başka mülâhazasında, feleklerin müessirinin nasıl bir özelliğe sahip olduğu ile ilgili yaptığı tartışmada, beşerî nefsin müessirinin aletle fiilde bulunmayan mücerret bir nefisken yüce mukaddes feleklerin müessirinin böyle olmasının evla olduğunu söylemiş, beşerî nefislerin ise aletle bilen ve fiilde bulunan olduğunun altını bu konu vesilesiyle bir kez daha çizmiştir. Râzî, el-Metâlib, c.7, s.375.

iki kanatlı bir karenin de tek bir mahalde resmolunmasının imkansızlığı için öne sürülen ayrıştırılamama durumu da ortadan kalkmış olmaktadır. Halbuki bu, filozofun karşı çıktığı bir şeydir. Râzî tahayyüle dair diğer iddiaları da benzer itirazlarla karşılar. Filozofun bir başka delili muharrik kuvvenin cismani olmayıp nefis olması durumunda herhangi bir cismanî aletin aracılık etmesine veya bir alete temas etmeye ihtiyaç duymayacak olması sebebiyle muharrik kuvvenin nefis cevheri değil beden olması gerektiğine ilişkindir. Bunun nedeni cisim olmayanın cisme temas etmesinin mümkün olmamasıdır. Eğer muharrik olan nefis olsaydı nefsin cismanî aletlere ihtiyaç duymaksızın diğer cisimleri harekete geçirebilmesi gerekirdi. Dolayısıyla muharrik kuvve nefis cevheri değil bedendir.⁹⁰¹ Râzî buna karşılık, bedeni harekete geçirme ve onda tasarrufta bulunmanın onun amaçlara ve maslahatlara göre harekete geçirilmesi dışında bir anlamı olmadığını söyler ve nefsin bu bedeni harekete geçirememesi durumunda nefsin bedeni tedbir ederek onda tasarrufta bulunduğunu söylemenin bir anlamı kalmadığını ileri sürer.⁹⁰²

Râzî'nin tek bir kuvvenin hem tikeli hem de tümeli idrak etmesi gerektiğini gösteren bir başka delili ise sözgelimi “Bu şahıs insandır” gibi bir önermede konu “bu şahıs” iken, yüklem “insan” olduğu durumda, konunun tekil, yüklem tümel olmasıdır. Bir şeyin bir şey olduğuna hükmedenin bu ikisini de tasavvur etmesi gerektiği ise açıktır. Dolayısıyla tek bir kuvvenin hem tekili hem de tümel manayı idrak etmesi gerekir. Halbuki bu, İbn Sînâ'ya göre mümkün değildir, çünkü o tekileri idrak edenin cismanî, tümelleri idrak edenin ise mücerret olması gerektiğini söylemektedir.⁹⁰³ Râzî, nefsin hem tümelleri hem de tikelleri idrak ettiğine dair İbn Sînâ sistemini göz önünde bulundurarak başka deliller de getirmiş, filozofların bu açık delillerden nasıl gafil olduklarını anlayamadığını söylemiştir.⁹⁰⁴

Râzî bu hususu nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumuna da taşımış, bu durumda da nefsin tikelleri idrak ederek bilme hususunda sürekliliği koruduğunu söylemiştir. Bu konudaki temel önerme, nefsin düşünme ve anlama konusunda aletlere bağlı olmayışıdır. Söz konusu durumda nefis bedenî aletlerden ayrıldıktan sonra anlayışı kısıtlanmış olsa bile bazı şeyleri idrak edip bazı fiilleri yapabilir. Râzî bu bağlamda bir hadis de zikreder. Buna göre, Hz. Peygamber'in, bir hutbesinde, ölünün

⁹⁰¹ Râzî, el-Metâlib, c.7, s.250.

⁹⁰² Râzî, el-Metâlib, c.7, s.253-254.

⁹⁰³ Râzî, el-Metâlib, c.3, s.136.

⁹⁰⁴ Râzî, el-Metâlib, c.7, s.355.

tabutun içine konulduğunda, dünyanın onunla oynadığı gibi onlarla da oynamaması hususunda ailesine nasihat ettiğini anlattığı rivayet edilir.⁹⁰⁵ Bunun yanında bedenle nefis arasındaki taalluku aşka benzeten Râzî, öldükten sonra da bir süre bu çekimin devam edeceğini söyleyerek, bunun nefsin tikelleri bilmeye devam edeceğine ilişkin görüşünü desteklediğini ifade eder.⁹⁰⁶ Ayrıca sayılan unsurlar ona göre ölü ile ziyaretine giden kişi arasında bir taallukun ve görüşmenin meydana gelmesinin de zeminidir.

(vi) Bu delil ise görme ile aklın mukayese edildiği, kendi düzlemlerinde bilgiyi elde etmelerinin aynı şartlara tabi olduğunun gösterildiği delildir. Buna göre, (i) Görmeye konu olan şey ne güneş gibi çok parlak ne de zerreler kadar küçük olmalıdır. Yine akletmeye konu olan şey de ne akletmeye konu olan mufarik şeyler gibi son derece parlak ne de basit ve mürekkep niteliklerin en son türleri gibi küçük olmalıdır. Akıllar bunları idrak etmekten aciz kalır. Göz ve akıl ancak orta mertebedeki nicelik ve nitelikleri idrak edebilir. (ii) Görülen hazır olduğunda onu görmek için göz gözbebeğini bir taraftan diğerine hareket ettirmedikçe görmeye konu olanı göremez. Yine nefis-i natika ruhani gözünü bir makulden bir makule makulü akletmek için hareket ettirmediği sürece onu akledemez. Buna nazaru'l-akl veya fikir ve reviiyye denir. (iii) Havanın aydınlık olması gözün görmesinin, ruhanî ışıklarla aydınlatılması da aklın görmesinin şartıdır. Cismânî aydınlatıcılar güneş, ay, gezegenler ve ateş olmak üzere dört iken, ruhani aydınlatıcılar mebdü'l-evvel, mukaddes ruhların en şerefli olan ruhu'l-azam ve kevakib gibi meleklerin dereceleri ve ateşin mertebesindeki akıldır.

Nefsin mücerret olması ile bilginin mücerret suret olması iddiasına karşı getirilen delilleri gördükten sonra Râzî'nin bilgi tanımının iki versiyonunu, yani suretin huzurunun şart olmasının mümkün olduğu ve suretin olmadığı izafet görüşlerini incelemeye geçebiliriz. Onun suretin huzurunun şart olduğunun mümkün olduğunun düşünülebileceğine dair görüşünü serdederken yaptığı uyarıların kendi bilgi tanımının filozofların bilgi tanımından ayrıştırılmasına yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre suretin huzurunun şart olmasının mümkün olduğu durumun bilen özneyi bilen haline getirmeyeceğine dikkat edilmesi gerekir.⁹⁰⁷ Suret yanında nispetin meydana gelme ihtimalini de bu kapsamda değerlendiren Râzî, suretin zihinde

⁹⁰⁵ Râzî, el-Metâlib, c.7, s.262.

⁹⁰⁶ Râzî, el-Metâlib, c.7, s.276.

⁹⁰⁷ Râzî, el-Metâlib, c.3, s.121.

bulunması halinde bilginin suretle şartlı özel bir nispet olması gerektiğini ifade ettikten sonra, bilgi olarak isimlendirilen bu nispetin meydana gelme ihtimalinin bu bilginin meydana gelmesini gerektirmediğinin altını çizmekte, suretin bilen öznenin sürece dahil olmadığı durumda bilgi olmasının mümkün olmadığını bu açıdan da vurgulamaktadır.⁹⁰⁸

İkinci görüş, yani taakkulün surete ihtiyaç duymayan bir izafet oluşu, Râzî tarafından, taakkulün idrak eden ile idrak edilen arasında bir izafet olması durumunda suretin husulüne ihtiyaç duyulmayacağı, suretin kendisi olması durumunda ise taakkulün izafet olmasına ihtiyaç duyulmayacağı şeklinde ifade edilmiştir.⁹⁰⁹ O bilginin soyutlamada olduğu gibi selbî değil bir şeyin özellikleriyle bilinmesi sebebiyle sübutî ve vücudî olduğunu, bu sebeple de filozofların iddia ettiği gibi cisim olmaması ve cisimde de bir hal olmaması için maddeden soyutlanmasıyla taakkulün gerçekleşmesinin doğru olmadığını ifade etmiştir.⁹¹⁰ Râzî, yaptığı tasnifte bilginin ya hakikî ya izafî ya da her ikisinden mürekkep olduğunu ve mahiyete eşit bir suretin kendisi olması manasında hakiki değil, idrak eden ile edilen arasında özel bir izafet olarak izafî olduğunun altını çizmektedir.⁹¹¹

Râzî'nin filozofların bilgiye dair görüşlerini eleştirdiği bir başka nokta da Tanrı'nın bilgisi meselesidir. Buna göre Tanrı'nın sıfatlarından biri olan ilim sıfatını inkar edenlerden bir grup da bilgiyi bilinen şeyin suretinin bilende resmolması olduğunu söyleyen filozoflardır. Bu durumda Tanrı'nın kendisini bilmesi için kendi zatının suretinin kendisinde resmolması gerekir. Bunun yanlış olmasının sebebi bilgi tanımlarıdır. Siyahlık ve beyazlığın birbirine zıt olduğunu bilmek her iki tarafı da bilmeyi gerektirdiği için bu iki şeyin tek bir zatta bulunmasının imkansız olması filozofların bilgi görüşünün yanlışlığı için getirilen delillerden biridir. Bu, tümel beyaz ve siyah için böyleyken, bilgi filozoflara göre idrakin her aşamasında suretin irtisamı olduğundan tikel beyaz ve tikel siyah için de aynı şey söz konusu olacaktır. Bunların ayrı mahallerde bulunması gibi bir ihtimal ise zıtlık hükmüne götürmeyeceği için doğru değildir.⁹¹² Râzî bu imkansızlığı göstererek buradan bilginin bilen özne ile bilinen arasında belirli bir izafet olması gerektiği görüşüne geçmektedir. Kendi görüşünün Mutezile'nin bir kısmının görüşüyle aynı olduğunu söyleyen Râzî,

⁹⁰⁸ Râzî, el-Metâlib, c.3, s.135.

⁹⁰⁹ Râzî, Lübbü'l-İşârât, s.175.

⁹¹⁰ Râzî, Mebâhis, s.444-445.

⁹¹¹ Râzî, Mülâhhas, s. 365.

⁹¹² Râzî, el-İşare, s.102-104.

Tanrı'nın kadir ve mürit oluşu noktasında da aynı teorinin geçerli olduğunu ifade eder.⁹¹³ Bu noktada izafet teorisinin kapsamının Tanrı söz konusu olduğunda Tanrı'nın sadece ilim sıfatıyla sınırlı kalmadığı görülmektedir.

Râzî, filozofların Tanrı'nın sıfatlarının selb ve izafetten ibaret olduğuna dair görüşünü çelişik bulur ve onların bilgi tanımları itibariyle Tanrı'nın ilminin de malumlara mutabık suretlerden ibaret olduğunu ve bu durumda da bunların selb ve izafetlerden ibaret olmayacakları için onların Tanrı'nın zatıyla kaim hakiki birer sıfat olduklarını kabul etmeleri gerektiğini söyler.⁹¹⁴ Böylece Râzî -özellikle de İbn Sina'yı kastederek- filozofların bilgi görüşü ile Tanrı'nın bütün sıfatlarının selbî ve izafî olduğuna dair görüşleri arasında bir çelişki bulunduğuna işaret etmektedir.

Kendi bilgi tanımının karşısında olanların itirazlarını da dile getiren Râzî, onlardan birinin, bilginin, izafet olması durumunda Allah'ın ilminin bir nesneye taalluku ile bizim ilmimizin bir nesneye taallukunun benzer olacağını ileri sürdüğünü söyler. Düşünürün buna cevabı, varlığın tek bir kavram olmasına rağmen Tanrı'nın varlığının kadim bizimkinin hâdis olmasıdır. Kaldı ki Râzî zikredildiği üzere İbn Sînâ'yı bilginin hakikatini Tanrı'yı da içine alacak şekilde izah etmediği ve Tanrı ve insanı bu hususta ayırdığı için tenkit etmiş, kendisi bilginin hakikatini bu amaca uygun olarak ortaya koymuştur.

Filozofların itirazı ise, Tanrı'nın sıfatının zatına muhtaç olmasından dolayı onun mümkün olup bir müessire ihtiyaç duyacağı ve bu durumda zatın hem fail hem kabil olacağıdır. Filozoflar özelinde bu soruya Râzî, meselenin mahiyetlerin gerekleriyle ilgili olduğunu ve üçün tekliği ve dördün çiftliği gerektirmesi gibi onların failinin de kabilinin de bu mahiyetler olduğunu söyleyerek cevap vermektedir. İlim ve kudret için de durum böyledir. Bunlar özel izafet ve nispetlerdir ve elbette varlıkları kendilerinden değildir ve bu sebeple bir zatın müessirliğine muhtaçtırlar. Dolayısıyla bu nispet ve izafetleri gerektiren de onun bu mahsus zatıdır. Razi, zatın nispet ve izafetleri gerektirmesini aklın imkansız görmediğini bir kez daha vurgulayarak, zatın ister hakiki ister izafî olsun başka sıfatları da gerekli kılmasının imkansız olmadığını söyler. Dolayısıyla bu sıfatlar da bu nispetleri gerektirir. Ancak pek çok meselede

⁹¹³ Râzî, el-İşare, s.112. Aynı delile Mebahis'te yer veren Râzî bu delili eleştirmez ve hatta Tanrı söz konusu olduğunda İbn Sînâ'nın bilginin salt izafet olduğu görüşünde olduğunu söyler. Ancak yine de bu eserinde Râzî, İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu dört bilgi tanımında zihninin karışmış olduğunu ve bu karışıklığın giderilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla yapılması gereken Tanrı'nın ve insanın bilgisini ayrı ayrı ele almak değil, ortak noktaları olan bir bilgi tanımı yapmaktır. Râzî, Mebahis, c.I, 444.

⁹¹⁴ Râzî, Metalib, c.3, s. 236.

olduğu gibi bu meselede de Razi beşerin akıllarının bu incelikleri akletme hususunda yetersiz olduğunu tüm bu tespitlerin sonuna not etmektedir.

Tanrı'nın tikelleri bilmesi durumunda kendisine değişimin arız olması sorununu, Râzî, bilginin izafetle meydana geldiğine dair teorisini kullanarak çözer. Buna göre, tikeller hakkındaki bilgiye zamanın dahil olması sebebiyle onu bilmenin de değişimi meydana getirmesi ve böyle bir değişimin Tanrı'nın bir şeyi bilirken onu bilmez kılması mümkündür. Değişim ve bilgisizliğin ise Tanrı'ya atfedilmesinin imkansız olduğu açıktır. Râzî buna kendi bilgi tanımının bütün unsurlarını kullanarak bir açıklama getirmiştir. Buna göre bilme, bilen ile bilinen arasındaki izafetten ibarettir. Değişim bilinende meydana geldiğinde izafetin de değişmesi gerekir. Çünkü izafet, iki göreliliye taalluku olan bir şeydir. Görelilerden biri değiştiğinde izafetin de değişmesi gerekir; aksi takdirde izafetin kendi başına bir varlığı olduğu düşünülür. O zaman da izafet, izafet olmaz, belki de kendisine izafetin iliştiği başka bir şey olur. Bu da imkansızdır. Ayrıca Râzî izafetin değişmesini de bir değiştiriciyle değil ne ile izafet varsa o izafetin bitmesi ve başka bir izafetin başlamasıyla irtibatlandırır. Sözelimi Zeyd'in evde olduğu bilgisini sağlayan izafet o evden çıktığında ortadan kalkar ve başka bir irtibatla onun evden çıktığı bilgisine dönüşür. Buna sadece Tanrı'nın ilmiyle değil Tanrı'nın kudret sıfatıyla ilgili de örnek veren Râzî Tanrı'nın kudretinin bir şeye varlığa çıkışı anında taalluk ettiğini, varlık sahasına çıktığında bu taallukun kesildiğini ve yok edildiğinde de kudretin tekrar ona taalluk ettiğini söyler. O, iradenin belirli bir vakitte bir şeyin meydana gelmesinin de sebebi olduğunun altını çizer.⁹¹⁵

Bu meselede bilginin bir sıfatla birlikte taalluk olduğunu söyleyen kelimcilerin delillerine Râzî'nin itirazlarını görmek Râzî'nin sıfat olmaksızın taalluktan ibaret gördüğü bilgi teorisiyle söz konusu kelimcilerin bilgi teorilerini ayrıştırmak açısından önemlidir. Onlar sözelimi Tanrı'nın Zeyd'in bir mekanda oturuyor olmasına ilişkin bilgisinin o yerinden kalktığında da aynen kalıp kalmadığı sorusuna, ilk bilginin sürekliliğini koruduğunu söylemişler, değişimin sadece bilinende meydana geldiğini ifade etmişlerdir. Onların gerekçelerinden biri, bilginin kendisiyle malumatların ne ise o olarak keşfedildiği bir sıfat olmasıdır. Buna göre, nasıl ki bir ayna, karşısına gelen her şeyin suretini olduğu gibi yansıtıyorsa (inkeşefet suretuhu), bu yansıtma ancak ikisi arasında bulunan bir taallukla meydana geliyorsa ve değişiklik aynanın kendisinde değil insanlarda meydana geliyorsa buradan şu sonuca ulaşmak mümkün olur: Bilgi,

⁹¹⁵ Râzî, el-İşare, s.104-108.

kendisine arz edileni idrake hazır bir sıfattır ve bu sıfat kendi hali üzere baki kalır ve değişim ancak bilinenlerde olur.⁹¹⁶ Râzî buna verdiği cevapta, bilginin malumatın hakikatlerini ortaya çıkaran özel bir sıfat olmasına dair *Kitabu'l-İlim*'de söylediklerini aktarır. Buna göre, bilginin söz konusu inkişaf ve bu özel açığa çıkarma dışında bir anlamı yoktur. Bu özel nispetin arkasındaki ve bu özel izafetin dışındaki sıfatın olumlanmasına gelince İlim kitabında delilin böyle bir şeyin sabit olduğuna delalet etmediğini ifade ettiğini söyler. Delilin buna delalet ettiğinin söylenmesi durumunda ise onun özel nispetin değişmesine delalet etmesi sebebiyle bilginin de değiştiği hakkında hüküm vermek gerekir. Râzî bilginin bu özel nispetten başka bir şey olduğunun kabul edilmesi durumunda da bu özel şeyin özel bir bilinene ait özel bir nispeti gerektirip gerektirmediğini sorarak, gerektirmesi durumunda bunun bilgi olmadığını kendi bilgi teorisinin nirengi noktasıyla gerekçelendirerek ifade eder: Çünkü bilgi, söz konusu inkişafın ve tecellinin kendisinden ibarettir. İnkişaf ve tecelli ise bilgi ile bilinen arasındaki bir nispet halinden ibarettir. Bu tecellinin kendisi olmayan ve bu tecelliye gerektirmeyen bir sıfatın bilgi olması imkansızdır. Bu özel sıfatın bu özel nispeti gerektirdiği söylenirse söz konusu özel izafetten dolayı bu özel nispet ortadan kalktığında bu bilginin lazımı da ortadan kalkar. Bu lazımın ortadan kalkması melzumun da yani bu bilginin de ortadan kalkmasını gerektirir. Böylece Râzî'nin kendisini, bilginin bir sıfat olup bir taallukla gerçekleştiği görüşünde olduğu ve -daha önce işaret ettiğimiz- iki grup kelamcıdan da bilginin sadece taalluk olduğu, bir başka ifadeyle sadece bilen özne ile bilinen şey arasındaki izafet olduğu görüşünü benimsemesi ile ayırdığı sonucuna varabiliriz.⁹¹⁷

Bilginin nasıl gerçekleştiğine ilişkin Râzî'nin kendi bilgi teorisini ortaya koyarken muhatap olarak aldığı kelamcı ve filozofların bilgi görüşleriyle mukayeseli olarak yaptığı açıklamalar sonucunda şunları söyleyebiliriz: Râzî'nin filozofların nefsin mücerret olduğu, mücerret olması sebebiyle bölünmeyen bilgileri kabul edebildiği, kabul ettiği bilginin mücerret olması ve hariçtekine mutabık olacağı için de hariçtekine eşit, bölünmeyen bir suretin bu mücerret nefiste bulunacak olduğu görüşlerini eleştirir. Kelamcıların ise bilginin taallukla gerçekleşmesine rağmen

⁹¹⁶ Râzî, el-Metâlib, c.3, s.152. Kelamcılardan “misal” görüşünü kabul edip hariçte bulunan nesnenin misalinin göze ve zihne, şeylerin aynaya yansması gibi yansıyacağını ileri sürenler bilen ile bilinen arasındaki ilişkinin de hariçteki obje ile göz ve zihin arasında değil, söz konusu yansıyan misal -ki sıfat olarak isimlendirilmiştir- ile bilenin sahip olduğu ilişkisel hali arasında olacağını ifade etmişlerdir. Şerefeddin el-Mesudi bunun örneklerinden biridir. Griffel, The Formation of Post Classical Philosophy in Islam, s.371.

⁹¹⁷ Râzî, el-Metâlib, c.3, s.156.

nefiste bir sıfatın ve arazın bulunduğu düşüncesini eleştirir. Râzî bilgiyi sadece izafetle açıklayarak kendisini bu iki görüşten de ayırır. Râzî'nin hem görmenin hem de bilginin izafet sonucu meydana geldiği iddiası nefsi edilgenlikten kurtaran ve bilginin oluşmasında kendisine de rol veren bir yöne sahip olması açısından önemlidir. Dolayısıyla diğer bütün duyu kuvveleri nezdinde görme, nesne'nin teorisinin bir modifikasyonu⁹¹⁸ olsa da gören öznenin işlevini de sürece katmasıyla izafetle oluşan bir duruma işaret etmektedir.⁹¹⁹ Hem görmenin hem de bilginin oluşması biri suret ile şartlı olan biri de suretsiz olan iki versiyona sahiptir.⁹²⁰ Dolayısıyla Râzî bazen suretin her iki durumda da şart konumunda olmasını kabul etmiş, ancak suretin olmasının kişinin onu görmesi ve bilmesi anlamına gelmeyeceği yönünde uyarıda bulunarak özne sürece dahil olmadıkça görme ve bilginin tamamlanamayacağına işaret etmiştir. Dolayısıyla bilen ve bilinen arasındaki izafet sonucu oluşan görme ve bilme “keşf-i tâmm” ve “tecelli-i tâmm” ile sonuçlanır.⁹²¹ Bilginin Tanrı söz konusu olduğunda da izafet karakterini yitirmediğini söyleyen Râzî bu konuda yaptığı açıklamalarla izafet teorisini Tanrı'yı ve insanları kapsayan bir teori haline getirmeyi başarmıştır. Şimdi Râzî'nin aklî anlamın dışta bulunmasına ilişkin görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

⁹¹⁸ Râzî, Muhassal, s.105. Ayrıca bkz. Jan P. Hogendjik, Abdelhamid I. Sabra (ed.), *The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives*, Cambridge: The MIT Press, 2003. s.92.

⁹¹⁹ Râzî, görme olayının bir nesnenin aynaya yansması gibi olduğunu, aynanın insan gibi bir nefsi ve görme duyusu olması durumunda bu sureti görebileceğini ileri sürer. Ayna metaforunun İbn Sînâ tarafından kullanılan versiyonu ile kelamcıların ve hatta Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin kullandığı versiyon arasında fark olduğuna dikkat çekilmelidir. Nitekim İbn Sînâ'nın kullandığı versiyon, şeyin hariçteki sureti ile zihne alınan sureti arasındaki özdeşliğin ortaya konulması için kullanılmıştır. Söz konusu özdeşliğe karşı çıkanlardan biri olan Ebu'l-Berekat ise ayna metaforunu tam da bu özdeşliğin olmadığını ortaya koymak için kullanmış, böylece sözgelimi büyük nesnelerin göze uygun küçüklükte gözde bulunabilmesini bu teoriyle açıklamış, gözde ve zihinde bulunanın hariçteki nesnenin formunun aynısı değil benzeri olduğu ortaya koymuştur. Böylece düşünüre göre İbn Sînâ'nın teorisinde sorun olan kısım da çözülmüş olmaktadır. Frank Griffel, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2021, s.367.

⁹²⁰ Örneğin Tanrı'nın görmesi bağlamında Râzî *teessürün*, cisimlere özgü olmasından dolayı Tanrı hakkında şart mesabesinde dahi olsa geçerli olmayacağını ifade etmiştir. Râzî, el-Erbâin, c.I, s.237.

⁹²¹ Buna göre eğer görülen şey şekil ve renk gibi bir şeyle nitelenmişse bunların görülmesi durumunda onların da inkişaf etmeleri gerekir. Eğer bunlarla nitelenmemişse inkişaf bu sıfatlara ilişmeden gerçekleşir. Râzî, Metalib, c.II, s.86.

2. 6. Aklî Anlamın Dışta Bulunması

İlk bölümde İbn Sînâ'nın aklî anlamın dışta bulunmasına ilişkin görüşlerini ele almıştık. Bu bölümde de Râzî'nin aklî anlamın dışta bulunmasına ilişkin görüşlerinin yanısıra varlık-mahiyet ayrımı, mahiyeti o şey yapan parçaları ile onun dışında olan ama ona eklenen parçaları arasındaki ilişkiler İbn Sînâ'nın görüşleriyle mukayeseli olarak Şerhu'l-İşarat ekseninde ele alınacaktır. Böylece Râzî'nin bu temel konularda özellikle İbn Sînâ'ya itiraz ettiği hususların tebellür etmesi amaçlanmaktadır.

Râzî'ye göre *mutlak varlığın* dışta oluşun kendisi yani kendisiyle nitelendiklerinde nesnelerin hüviyet kazanması durumu, *dışın* ise mahiyetin tahakkuku sebebiyle lazımlarının terettüp ettiği düzlem olduğunu, bir başka deyişle dışın, nihai tahlilde varlıkla nitelenen şeyin zihninin dışında cevherse cevher arazsa araz olarak sabit olarak hüviyet kazanmak suretiyle tahakkuk etmiş mahiyetlerin kendileri olduğunu söylemiştik. Peki katmanlı bulunuş teorisine göre söz konusu tahakkuk etmiş mahiyette aklî anlamın bulunduğu söylenebilir mi? Yani Râzî tıpkı İbn Sînâ gibi aklî anlamın dışta bulunduğunu düşünmekte midir? Râzî'nin bu hususta mahiyetin hariçte tahakkuk etmiş mahiyetin bir parçası olduğunu düşündüğünü ifade etmiştik. Bu konudaki görüşlerinin tespitini İbn Sînâ'nın İşarat'ını da dikkate alarak daha yakından inceleyeceğiz.

İşaret edildiği üzere Râzî hariçte sadece hüviyetin bulunduğunu düşünür ve İbn Sînâ'nın benimsemiş olduğu zihnî varlığı reddeder. Bilgi bilen özne ile nesnenin izafeti sonucu nesnenin bilen öznedeki inkişafından ibarettir. Bu durumda nesnenin bilen öznedeki hüviyetleşmiş haliyle inkişaf etmesi bu yapıda sadece duyuya konu olan şeylerin bulunabileceği izlenimini oluşturmaktadır. Bu ise nesnenin değişimde aynı kalan bir yapısının yahut bir parçasının bulunmadığı anlamına gelecektir. İbn Sînâ “mahsus olmayan makul ve malum olamaz” iddiasına karşı duyuya konu olanların bir konuma, bir yere ve belirli bir miktara sahip olduğunu ve bu özelliklerinin hepsinin değiştiğini ancak bizim duyuya konu olan farklı özelliklerine rağmen tek bir mevcut manayı birden fazla ferde aynı isimle verebildiğimizi söyler. Râzî bu görüşe katılarak söz konusu mananın hariçte mevcut olduğunu kabul eder. Buna göre İbn Sînâ'nın da söz konusu ettiği karşı iddia bozuktur ve bilen öznenin zorunlu olarak sözgelimi insan örneğinde insan fertlerinin insanlık hakikatinde ortak olduğunu bilmesi gerekir. Râzî soruşturmayı bütün aşamalarından geçirmek suretiyle öncelikle kendisinde ortak olunan bu hakikatin belirli bir şekli, miktarı ve yeri olup olmadığını sormaktadır. Şayet

öyleyse ortak hakikatin fertleri arasında ortak olması mümkün değildir, çünkü ortak hakikat de belirli olan özelliklere sahip olduğu için kendisi dışındaki her şeyden farklı olmak durumundadır. Eğer ortak hakikat belirli özelliklere sahip değilse ortak parça kendisi olmak bakımından alındığında onun bir şekli, büyüklüğü ve hayyizi olmayacak, dolayısıyla da makul olacak ve mahsus olmayacaktır. Bu şekildeki bir soruşturma ile Râzî de mahsus olmayanın makul olamayacağı iddiasının karşısında yer alarak hariçte makul mananın bulunduğu görüşüyle İbn Sînâ'ya katılmış olmaktadır.

Râzî, İbn Sînâ'nın bu açıklamasına rağmen karşı iddianın sorusuna cevap veremediğini söyleyenler olduğunu ifade ederek onların filozofun hariçte mahsus olmayan bir şeyin var olduğunu ispatlamak istediğini ancak ispatladığı şeyin mücerret küllî olması dolayısıyla ancak zihinde var olan bir şeyi ispat etmiş olduğunu dolayısıyla yine hariçtekinin sadece duyuya konu olan bir şey olduğunu söylemiş olduğunu ifade ettiklerini aktarır. Ancak Râzî bunun böyle olmadığını söyleyerek bu konuda filozofla aynı düşündüğü için kendi ifadeleriyle meseleyi açıklar. Bu nokta Râzî'nin -diğer eserlerinde de zikrettiği gibi- mahiyetin ya da makulün sadece hariçte olduğuna ilişkin görüşünün açık bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar.

Buna göre, insanlığın ortak paydası hariçteki şahıslar arasında mevcuttur. Çünkü “bu insan”, “bu” kaydıyla kayıtlanmış insandır. Ne zaman mürekkep mevcut olursa basitleri de mevcut olur. Dolayısıyla herhangi bir şey şartı olmaksızın insan (lâ bir şartı şey) mevcuttur. Ancak bu, *lâ bi şartı şey* insanın duyuya konu olduğu anlamına gelmez. Onun duyulur olmasının şartı onu teşahhus ettirecek tikel kayıtlardır.⁹²² İşte Râzî'ye göre hariçteki nesnelerin hepsi kendisine kayıtlar eklendiğinde hariçte bulunabilen kendi başına duyuya konu olmayan *lâ bi şartı şey* nesnelerdir. Bir başka deyişle mürekkep olan hariçteyse onun kendisinden oluştuğu unsurlar, dolayısıyla basitleri de hariçtedir. Esas itibarıyla farklılığa konu olmayan aslî hakikatin çokluğa uygulanabilmesi onun her türlü belirlenimden uzak olmasına, dolayısıyla her türlü belirli kaydı alabilmesine bağlıdır. Buna göre bu anlamın konum, yer, miktar gibi ancak duyuyu, mütehayyile ve vehim tarafından idrak edilebilecek kayıtları yoktur. Bu, onun makul olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu onun müstakil olarak hariçte var olduğu anlamına da gelmemektedir, çünkü Râzî ide anlayışını kesin bir dille reddetmiştir.

⁹²² Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.38.

Hariçte sadece duyulurun bulunduğunu iddia edenler bu kez insanların organlarının duyuya konu olduğunu ve insanın da haddizatında bu organlardan oluşmuş olduğunu söylediklerinde buna verilecek cevap da sözgelimi Zeyd ve Amr'ın elinin onun el olması açısından ortak, özellikleri açısından farklı olması dolayısıyla, insanın insan olması açısından makul olmasının bu kez organların kendisi için de geçerli olmasıdır.⁹²³ Dolayısıyla Râzî *lâ bi şartı şey* kuralını burada da uygulamaktadır. *Bi şartı lâ şey* mahiyet ise İbn Sînâ'dan farklı olarak Râzî'ye göre mevcut değildir.

İbn Sînâ'nın her mevcudun vehim ve duyuya girmesi bakımından mevcut olması durumunda duyu ve vehmin de duyu ve vehme gireceğini, dolayısıyla aklın da vehme gireceğini söylemesine karşılık Râzî, bu sözlerin hariçte sadece duyuya ve vehme konu olanların bulunduğunu söyleyenlerin iddiasını reddetmek için dile getirildiğini ifade eder. Buna göre, duyuya ve vehme konu olanları kabul eden kişinin duyu ve vehmi de kabul etmesi gerekir, ancak onlar duyuyla ya da vehimle idrak edilecek şeyler değildir. Yine duyuya ve vehme konu olmamasına rağmen bu konuda itiraz edenlerin aklını ve nefsinin de inkar etmesi gerekir. Ayrıca duyuya konu olan mevcutlarda bile böyle olmayan makul anlamlar varsa hiçbir şekilde duyuya konu olmayan mevcutların var olmasının imkansız olduğu nasıl söylenebilir?⁹²⁴

Râzî, İbn Sînâ'nın "Her gerçek, kendisiyle gerçek olduğu zatî gerçekliği bakımından somut olmayan tek bir ittifak edilendir"⁹²⁵ şeklindeki sözlerini şerh eder. Râzî'ye göre İbn Sînâ'nın "küllu hakkın" ifadesi her bir mevcuda işaret eder. Buna göre söz konusu mevcutların mahiyeti onu tikelleştirenleri hazfetmek suretiyle alındığında duyuya ve vehme konu olmaktan çıkar. Bu tüm hakikatlerde bu şekilde olduğuna göre hepsinin illeti olanın buna çok daha layık olması gerekir. Ancak Râzî'ye göre yine de bu delil iknaidir.

İbn Sînâ bu noktada hariçte bulunan aklî anlamın illetlerine dair anlatısına geçmektedir. Râzî dört illeti İbn Sînâ'nın verdiği üçgen örneği üzerinden özetler. Buna göre, bir şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu şey ya onun parçasıdır veya değildir. Onun parçasıysa ya kendisi sayesinde bilkuvve olduğu şeydir, ki bu maddedir. Yüzey üçgenin maddesidir. Kendisi sayesinde bilfiil olduğu parçası, surî illetir ve onun örneği de üçgen için üç kenardır. Onun parçası olmayan şey, ya varlığında etkin olandır, ki

⁹²³ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.46.

⁹²⁴ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.48.

⁹²⁵ İbn Sînâ, İşarat, pp.169, s.125 (Kullu hakkın fe innehu min haysu hakikatihi'z-zâtiyye elletî hüve bihâ hakkun fe hüve muttefikun vahıdun gayru müşârin ileyh).

bu fail illet, ya da fail illetin illet olmasında etkindir, ki o da gaye illettir. Râzî bu noktada gaî illetin olmadığı bir durumda failin bilkuvve kalacağının altını çizmektedir.

İbn Sînâ, akli bir anlamın haricî varlığından kuşku duyulduğu halde zihinde idrak edilmiş olabileceğini örneğin üçgenin çizgi ve yüzey olarak idrakinden sonra hariçteki varlığından kuşku duyulabileceğini ifade etmiştir. Râzî mahiyetin illeti ile varlığın illetinin filozof tarafından ayrıştırıldığını bir şeyin hakikati bilindiği halde haricî varlığından şüphe edilebileceğini kastettiğini söyler. Bir başka deyişle o haricî varlığından şüphe duymamıza rağmen bir şeyin mahiyetini bilebilmemizin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla da bilinen bilinmeyenden başka olmaktadır.⁹²⁶

İbn Sînâ, bilinmeyen bilinen karşısında olduğunu ifade eder ve bilmeyi sınıflara ayırır. Buna göre, bir şey üçgenin ismini idrakimizde olduğu gibi sadece tasavvuru itibariyle, bazen de her üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açiya eşit olduğunu bilmemizde olduğu gibi tasdikiyle birlikte tasavvur olarak bilinir. Bazen de munfasıl gibi tarif edilinceye kadar bilinmeyen bir tasavvur olur. Bazen de bir şey, dairenin çapının bilkuvve dik açının iki kenarını kesen kiriş olduğunun bilinmemesi gibi tasdik itibariyle bilinmeyebilir. Dolayısıyla bilgi konusunda araştırma yaparken ya bir tasavvuru yahut bir tasdiki elde etmek isteriz. Araştırılan kavrama ulaştıran şeye kavlu’ş-şarih denilmiştir, ki onun bir kısmı tanım, bir kısmı resm ve benzeridir. Yine talep edilen yargıya ulaştıran da delil olarak isimlendirilmiş, o da tümdengelim, tümevarım gibi sınıflamalara konu olmuştur. Dolayısıyla bilinmeyene ulaşmanın, yani bilinenlerden bilinmeyene gitmek suretiyle bilinmeyene ulaşmanın, tanım ve kanıt dışında bir yolu yoktur. Bu ise ancak eldeki bilginin ulaşılacak istenen bilgiye ulaştıran yönünün kavranması (tefattun li’l-cihe) yoluyla olabilir.

Râzî, İbn Sînâ’nın “üçgenin ismi” deyip “üçgenin anlamı” dememesinin sebebinin, tasavvurun tasdikten önce gelen isme göre tasavvur (tasavvur bi hasebi’l-ism) ile hakikate göre tasavvur (tasavvur bi hasebi’l-hakika) olarak iki kısım olmasını gösterir. Buna göre isme göre tasavvur tasdikten önce gelir, üçgen isminin manasını anlamayanın onun varlığına dair bir tasdikte bulunması mümkün değildir. Hakikate göre tasavvur ise tasdikten sonra gelir, çünkü varlığı olmayanın kendinde hakikati de olmaz (fe inne ma la vücude lehu la hakikate lehu fi nefsihi). Dolayısıyla İbn Sînâ

⁹²⁶ Râzî, Şerhu’l-İşarat, s. 50, Bu noktada Râzî haricî varlığından şüphelenildiği halde bir mahiyeti bilebileceğimize dair delilin eserin mantık kısmında zikredildiğini ifade etmektedir, bu sebeple bu husustaki açıklamalar İbn Sînâ’nın görüş ve yorumlarını Râzî’nin tenkidi ve açıklamalarıyla görmek üzere eserin Mantık kısmından takip edilecektir.

tasdikten önce gelen tasavvurla isme göre olan tasavvuru kastettiği için “üçgenin ismi” ifadesini kullanmıştır.

İbn Sînâ yüklem sınıflaması yapmak suretiyle onları zatî, lazım arazî (araziyyu’l-lazım) ve ayırık arazî (araziyyu’l-mufarık) olarak sayar. Sonra bu yüklemeleri varlıklarını kaim kılan ile mahiyetlerini kaim kılan olarak ikiye ayırır. Buna göre yüklemelerden bir kısmı konuları için kaim kılıcı (mukavvim) yüklemelerdir, ancak dikkat edilmelidir ki burada kaim kılıcı olmakla kastedilen konunun varlığının tahakkuku için ihtiyaç duyduğu yüklem değildir. Örneğin, insanın doğrulmuş, yaratılmış, muhdes olması ve siyahlığın araz olması gibi. Aksine kastedilen, konunun, üçgen için şekil ve insan için cismanilik gibi mahiyetinin tahakkuku için kendisine ihtiyaç duyduğu ve bir parçası olarak onun mahiyetine dahil olan yüklemidir. Bu sebeple cismin cisim olarak tasavvurunda yaratılmış olmasının ondan olumsuzlanması imkansız görülemez. Halbuki şekil üçgenin mahiyetinin kurucu unsuru olduğu için ondan olumsuzlanması imkansız görülebilir.

Râzî, mahiyetlerin bazılarının basit ve bazılarının ise mürekkep olduğunu söyleyerek, basit olan hakikatleri kabul etmek gerektiğini, çünkü her hakikatin mürekkep olması durumunda teselsülün ve dolayısıyla sonsuz parçanın olması gerekeceğini ve yine her bir parçada da sonsuz parçanın olması gerekeceğini, bu durumda da tek bir şeyde tek bir defada değil sonsuz defada sonsuz şeyin olması gerekeceğini ifade etmektedir. Buna göre, söylenilen geçersizdir ve geçersiz olmakla birlikte basitin kabul edilmesini gerektirir, çünkü her çoklukta birliğin olması gerekir, birliğin olmadığı durumda çokluk da olmaz. Böylece hakikatlerin bir kısmının mürekkep olmaktan uzak olduğu ve her böyle olanın da kurucu ve zatî olan kısımlarının bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada pek çok şeyden mürekkep olan hakikatlerin ancak bu şeylerin biraraya gelmesiyle tahakkuk ettiğini söyleyen Râzî, zatî ve arazînin tanımını yapmaktadır. Buna göre birkaç şeyin bir araya gelmesiyle oluşan mürekkep hakikatler tahakkuk ettiğinde onlar için hakiki lazımlar gerekir ve mahiyetinin tahakkuku söz konusu unsurların bir araya toplanmasına dayanan her şey de zatîdir. Tahakkuku zatın tahakkukuna dayanan ise arazidir. Bu noktada mahiyetlerin tahakkukunun zatîye dayandığı ortaya çıktığında zatînin mahiyetten hem zihnî hem de haricî varlıkta önce gelmesi gerekmesinin yanında yoklukta da önce gelmesi gerektiğini söylemek gerekecektir. Bu konuda filozoflar zatînin üç özelliği olduğunu ifade eder: (i) Zatın

tasavvuru öncelikle zatînin tasavvuruyla mümkündür. Bunun da iki ihtimali vardır: (a)Zatînin tasavvurunun zatın tasavvurundan önce gelmesi. (b) Zatinin tasavvurunun harici vucûdda da ondan önce gelmesi. Râzî zatînin tasavvurunun zatın tasavvurundan önce gelmesinde bir sorun olmadığını, çünkü şeyin hakikatinin mürekkep olması durumunda nefiste ancak bu şekilde meydana gelebildiğini söyler. Ayrıca mürekkebin yani zatın meydana gelmesi tekellerinin meydana gelmesinden sonradır. Dolayısıyla mürekkep hakikatin tekellerinin tasavvurunun da bu hakikatin tasavvurundan önce olması gerekir. Ancak haricî vucûd bakımından önce olmasında bir sorun vardır. Çünkü hakikatin parçaları onun hakikatinin tahakkuk etmesinin illetidir ve illet malûlden vucûd olarak önce geldiği için vucûdtan mücerret olan bu hakikatin vucûdla nasıl nitelendiği sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Râzî çözümünü, zatînin var olduğunda zatın vucûddan önce olması anlamında önce olduğu şeklinde sunar. Buna göre, söz konusu hüküm vucûd halinde, öncesinde ve sonrasında doğrudur. (sâdık) Örnek olarak, var olduğunda demiri çeken bir mîknâtis için demiri çeksin, çekmesin bu hüküm doğrudur. (ii) Filozoflara göre zatînin ikinci özelliği zatın meydana gelmesinde başka bir illete ihtiyaç duymamasıdır. Bu noktayı tam anlayamadığını söyleyen Râzî onların kastının zatînin illetinin bu zatîler vasıtasıyla zatın da illeti olabileceği olduğunu söyler. Dolayısıyla ne zaman zatîler tahakkuk ederse zatın tahakkukunun geride kalması imkansız olur, çünkü zat zatîlerin biraraya gelmesinin malûlüdür. Ne zaman zat tahakkuk ederse mahiyetin lazımı da ondan geri kalmaz, çünkü mahiyetin lazımı da mahiyetin malûlüdür. (iii) Zatî hem vucûd hem vehimde kaldırılması imkansız olandır. Hatta bazı lazımlar da böyledir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın kurucu yükleme kastının vücudunun tahakkukunda kendisine ihtiyaç duyulan değil de mahiyetinde konun kendisine ihtiyaç duyduğu şey olduğunu söylerken bunun anlamı mahiyetin onun malûlü olmasıdır ve tahakkukunda ona yani zatîye muhtaç olup başkasına muhtaç olmamasıdır.

İbn Sînâ'nın "cismin cisim olarak tasavvurunda yaratılmışlığı ondan olumsuzlamayı imkansız görmeye muhtaç olmayız, ancak üçgenin üçgen olarak tasavvurunda ondan şeklin olumsuzlanmasını imkansız görmeye ihtiyaç duyarız" derken ne kastettiğine ilişkin Râzî bu konuda bir problem olduğunu söyler. Buna göre olumsuzlamanın imkansızlığı sübutun itirafıdır. Bu zatînin bir şey için olumlanmasının gerekmesi demektir. Ancak İbn Sînâ bunu bu dakiklikle ifade etmemiştir. Çünkü insanın insanı bilmesine rağmen aklına o vakitte cisimlik, büyüme

ve beslenme gibi zatîleri gelmeyebilir. Bunların zihne gelmediği durumda onların konuya olumlanması nasıl mümkün olabildiği sorulmalıdır. Ancak ondan olumsuzlanmasının imkansız olmasının gerektiğine dair sözünün anlamı bu zatilerin zihinde hazır olması durumunda onların zattan olumsuzlanmasının imkansız olduğu şeklindedir. Olumsuzlamanın imkansızlığı husul ile şartlı olduğu için zikredilen problem de ortadan kalkmaktadır. Ancak Râzî hükmün hem zatî hem de başkası için geçerli olmasından dolayı olumsuzlamanın imkansızlığının zorunluluğunu vasfın zatî olmasıyla gerekçelendirmenin hata olduğunu bunun yerine -daha önce de zikrettiğimiz- eşit olan hükümlerin gerekçelerinin farklı olabilmemesinin mümkün olduğu şeklinde bir açıklama yapılabileceğini söyler.

Filozof mahiyeti olan her şeyin mahiyetinin dış dünyada varlık kazanıp zihinlerde kavranmasının ancak parçalarının kendisiyle birlikte bulunması durumunda meydana geleceğini söyler. Buna göre onun zihinde ve dış dünyada bulunması dışında bir hakikati olduğu söylendiğinde varlığın ona eklenmesi ve dolayısıyla varlığın sebepleri ile mahiyetinin sebeplerinin ayrı olması gerekir. Dolayısıyla sözgelimi insanlığın bir hakikat ve mahiyet olarak zihinde ve dış dünyada var olması onun için kaim kılıcı bir neden değildir, bu sebeple de ona eklenmiştir. Şayet varlık mahiyetin kurucu sebebi olsaydı, hem onun anlamının, mahiyetten ayrı olarak zihinde canlanması, hem de insanlık mahiyetinin varlıktan ayrı zihinde meydana gelmesi mümkün olmaz, onun dış dünyada var olup olmadığına da kuşku bulunurdu. Bu noktada İbn Sînâ zihinde ayrıntılı olarak anımsanmadığı durumda bile mahiyetin bütün kurucu unsurlarının mahiyetle birlikte tasavvura dahil olduğunu, bilgilerin pek çoğunun hatırlanmadığını ancak hatırlandığında zihinde canlandıklarını söyler. Buna göre şeyin zati yüklemeleri işte mantıktaki yeri bakımından bu kurucu yüklemelerdir. İnsanlık örneği itibarıyla, kendisindeki farklılık ancak sayı bakımından olabilen aslî doğa, kaplamasına giren her bireyin kurucusudur ve bireyler de kendilerine özgü özellikleri bu aslî doğaya kattıkları için onlar da zatîdirler.

Râzî filozofun söylediklerini açıklarken, onun vücudun mahiyetin dışında olduğunu söylediğini ifade eder. Buna göre vücud ancak onun lazımıdır ve bu akıllar, felekler ve varlığı ebedi olanlar gibidir. Oluş-bozuluşa konu olanların varlığı ise lazım değildir. Mahiyet varlığının şüpheli olduğu durumda malum olabilir ve malum da kendisinden şüphe edilen değildir, dolayısıyla varlık mahiyete ilavedir.

Buradaki bir mülâhaza Râzî'nin kendi bilgi teorisine atıfla görüşünü belirtmesine zemin oluşturmaktadır. Buna göre, mahiyetin hariçte olmadığına da akledilmesi mümkünse bu onun hariçteki varlığından başka bir varlığının da olduğunu gösterir. Ancak bu kez zihinde olmayan bir mahiyetin akledilmesi imkansız olur. Bu durumda bu delil nasıl olup da sadece haricî varlığın değil aynı zamanda zihnî varlığın da mahiyete ilave olduğu anlamına gelebilir?⁹²⁷

İbn Sînâ insan zihninin buna kabiliyetli olduğu görüşündedir ve onun zihnî varlık teorisi de bu görüşünü desteklemektedir. Ancak sorun Râzî'nin zihnî varlığı reddinde ortaya çıkmaktadır. Şayet zihnî varlık da reddedilirse haricî varlığından şüphe duyulan bir şeyin hakikatini bilmemiz nasıl mümkün olacaktır? Râzî meseleyi ikinci katmanında da ele alarak, bir şeyin zihnî varlığından şüphe edilmesi durumunda dahi mahiyeti akletmemiz önünde bir engel olmayacağını ifade etmektedir.⁹²⁸ O bazı insanların taakkulün akleden kuvvenin makul olana izafetinden ibaret olduğunu düşündüklerini dolayısıyla bir delil olmadıkça mahiyetin zihinde bir varlığı olmadığını ileri sürdüklerini ifade ederek aslında kendi görüşüne de atıfta bulunmuş olmaktadır. Buna göre, zihnî varlığı kuşku olduğu anda bile mahiyetin akledilebildiği, bir başka deyişle mahiyetin akledilebilmesinin şartının zihnî varlık olmadığı ortaya çıkmış bulunmaktadır. Bu nokta zihnî varlığı kabul etmeyenlerin şeylere ilişkin hükümleri nasıl verebildikleri sorusunun da cevabı olmaktadır, yani bir şeyin akledilebilmesi zorunlu olarak onun zihnî varlığı olmasını gerektirmemektedir.

Râzî meseleyi mahiyetin varlığından şüphe edilmesinden varlığın hariçteki varlığından şüphe edilmesine ve şayet varlık varsa bundan teselsülün gerekip gerekmeyeceği sorusuna getirir. Bunu iki aşamada ele alan Râzî, ilk olarak, varlığın makuliyeti ve kendisi hakkında hüküm verilmesi açısından müstakil olmadığını söyleyerek bu şüphenin giderilmiş olduğunu ifade eder. İkinci olarak, söz konusu şüphe varlığın varlığının olup olması konusunda değil, bir mahiyet için bulunup bulunmadığı konusundadır. Bunun sebebi ise varlığın varlıkla nitelenmesinin mümkün olmaması, aksi takdirde tek bir şeyin tek bir açıdan iki kere mevcut olmasının gerekmesidir. Aynı şekilde varlık varlık olmayanla da nitelenemez, çünkü bu durumda bir açıdan mevcut olanın mevcut olmaması gerekir, bu da imkansızdır. Sonuç olarak,

⁹²⁷ Râzî, Şerhu'l-İşarat, s.53.

⁹²⁸ Râzî, Şerhu'l-İşarat, 55. Bu noktada Râzî'nin 'mahiyeti akletme' ifadesiyle kastettiğinin mahiyetin kühüne vakıf olma şeklinde bir akletme olmadığına dikkat edilmeli, onun cins ve fasıl tespit etmenin zorluğu sebebiyle isimsel tanım anlayışı ve buna paralel olarak cins ve fasıl arasındaki ilişkilere dair söyledikleri hatırdaki tutulmalıdır.

varlığın bulunması onun var olup olmaması açısından değil, mahiyet için bulunup bulunmadığı açısındanandır.

Râzî İbn Sînâ'nın mahiyetin bütün kurucuları ayrıntılı bir şekilde akla gelmesi de o mahiyetin bilinebileceğini, ayrıntılı bir şekilde aklına geldiğinde ise tafsili olarak bileceğine dair ifadelerine itiraz eder ve mürekkep olduğunda hakikatin hariçte de zihinde de parçalarıyla olmaksızın meydana gelmesini mümkün olmadığını ifade eder. Ancak bu bir şeyin hakikatini bilip sonrasında bütün kurucu unsurların akla getirilememesi durumunda sorun teşkil eder. Filozoflar bunu söylerken taakkulün üç kısım olduğuna dair görüşlerine dayanırlar. Buna göre taakkul, (i) Bilkuvve olan taakkul insanın bir şeyi bilmemesi, ancak bu ilmi tahsil etmesinin mümkün olmasıdır. (ii) Detaylarıyla taakkul: İnsanın meselelerden birini bütün öncülleriyle hazır kılması ve bütün öncülleri bilfiil bilmesidir. 3. Basit bilgi, insanın meselelerden birini bilip ondan gafil olması, ancak sorulduğunda zihinde ona dair cevabı bir kerede verebilmesidir. Bir insanın soru sorulduğunda bu soruyu cevaplayabileceğini kesinlikle biliyor olması gerekir. Bu bilgi bil kuvve bir bilgi değil, bilfiil bir bilgidir, ancak tafsile ilişkin değildir, aksine kendisinden sonra tafsili meydana gelecek şekilde olana ilişkin basit bilgidir. Dolayısıyla bir mahiyeti bilen insanın bu mahiyetin parçalarına dair bilgisine ilişkin iki ihtimal vardır, bunlardan birisi (i) basit olmasıdır. Buna göre bu zatiler ne zaman anımsanmaya uğraşılsa onlar tafsil yoluyla meydana gelir. Aslında tafsilden önce bilen özne bu zatilere ilişkin bilgiden yoksun değildir, ancak onları basit şekilde bilmektedir. Râzî zikrettiği bu ihtimalin zayıf olduğunu söylemektedir. Buna göre, bilgi malumun suretinin bilende hazır edilmesinden ibaret olduğu için bu mürekkebin varlığına dahil olan parçaların hakikat açısından birbirinden farklı oldukları bilinir. Bu durumda ya zihinde bu zatilerden biri meydana gelir veya meydana gelmez. Bu zatilerden bir suret meydana gelmezse bu zatilere ilişkin bilgi de meydana gelmez. Eğer meydana gelirse ya bütün zatilere mutabık olan tek bir suret meydana gelir ya da bu zatilerden her birine göre tek tek meydana gelir. İlki geçersizdir, çünkü zihni suret harici surete mutabıktır, eğer zihinde tüm zatilere mutabık tek bir suret meydana gelmiş olsaydı bundan bu suretin tek bir hakikat olarak pek çok hakikate eşit olması gerekirdi. Dolayısıyla tek bir şey için farklı mahiyetler olurdu ki bu imkansızdır. Olması gereken zihinde pek çok suretin bulunması ve her birinin bu zatilerden birine mutabık olmasıdır ki tafsili ilmin bundan başka bir anlamı yoktur. (ii) Hakikate dair bilginin şartı, bilginin kurucularıyla hazır bulunmasıdır, hatta

onun şartlarından biri onun zatilerine ilişkin tasavvurun hazır olduğu durumda zati sebebiyle onun sübutuna dair tasdik in meydana gelmesi ve iki varlıkta da ondan önce gelmesidir. Dolayısıyla hem zatinin önce olması hem de tasavvurunun önce olması gerekir. Sonuç olarak, filozofun bu konuya ilişkin söylediklerinden bilginin zatilerin tümü detaylarıyla bulunmaksızın meydana gelmeyeceği ortaya çıkmıştır. Hatta bir şey zatileriyle bilinmese bile ihtiyaçlarından biriyle bilmek mümkündür. Râzî buna nefsin bedeni hareket ettiren cevher olarak bilinmesini örnek verir. Onun bedeni tedbiri mahiyetin ihtiyacıdır. Ancak bir şeyin hakikati ve mahiyetinin bilinmesi söz konusu olduğunda kurucuları tafsilatıyla bilinmeksizin o şeyin mahiyeti hakkında bilgi elde etmek de mümkün olmaz.

Mesele tekrar zatîlerin neler olduğu üzerinde odaklanmakta, Râzî filozofun zatinin manasının kaldırılmasının altındaki tikellerin kaldırılmasına sebep olan külli olup ihtiyaçların da kaldırılması imkansız olsun olmasın kaldırılmaları tikellerin kaldırılmalarına sebep olmayanlar olduğunu dolayısıyla onların zati diye isimlendirilmesinin mümkün olmadığına dair sözünü aktarır. Buna göre insanın zatiliği şahıslara nispetledir ve insanlığın zatiliğinin onlar için zati olması onu müşahhas haline getiren unsurların da zati olmasını gerektirmez. Çünkü insanlığın kaldırılması bu şahısların kaldırılması anlamına gelirken, diğerleri öyle değildir. Hatta bunlardan örneğin insandan kaldırılması mümkün olmayan ihtiyaçlar da bulunmaktadır, ancak onlar yine de kaldırılmaları zatin kaldırılmasına sebep olan zatiler gibi değildir. Sonuç olarak, insanlığın şahıslara nispeti onu müşahhaslaştıran unsurların onlara nispeti gibi olmadığı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla mesela insanlık, kendi altına giren şahısların yokluğu bu şahısların yokluğunun sebebi olmasından dolayı onların kurucusudur. Sonra bu mahiyetin arkasında birey için ona ilave olan başka sıfatlar vardır, ki onlar arazlardır. Bu durumda mahiyet şahsın bir parçası olur ve parça bütünden başka olur. Kaçınılmaz olarak insanlığın zatî olarak şahsa nispeti mümkündür. Böylece mahiyete delalet edenin zatîlerden olduğu ortaya çıkmıştır.

Ancak Râzî bu görüşe katılmamaktadır. Ona göre insanın insan için zati olması ya insan bireyleri arasındaki ortak paya kıyasladır, böylece mana insanın insan için zati olması olur. Ya da altındaki tikellere kıyasla olur, ancak bu tikelin mahiyeti sadece ortak olan mücerret insanlıktan oluşmaz, aksine ondan ve insanlıkta kendisine ortak olanlardan kendisini ayırandan oluşur. Böyle olduğu için insanlık bu parçanın mahiyetinin tamamı değil, bu mahiyetin bir parçası olur. Sonuç olarak, bir şeyin

kendisine nispeti imkansız olduğu için mahiyetin tamamı insanlık olan şeyin insanlığın kendisi için zati olması imkansızdır. Yine mahiyetin tamamı insanlık olmayan için ise insanlık ona nispetle mahiyete delalet etmez. O halde tek bir şeyin tek bir şeye nispetinin zati olması imkansızdır.

Râzî lazımlara ilişkin olarak, bir şeyin kendisinin bir parçasıysa zati, değilse arazî olacağını söylemiş, dolayısıyla zatilerin de lazım olacağını ifade etmiştir. Ancak lazım kavramı hem o şeyden ayrılmayan hem de ona dahil olmayan anlamındadır. Bir şeyin bir şeye sübutu tesadüfen olup lazım şeklinde de olmayabilir. Lazımın lazım olmasının sebebi ise kendisine mahiyet veya vücûdta dönen şeyler olmasıdır. Çünkü lazımların bir kısmı mahiyetin, bir kısmı da vücudun lazımlarıdır. Her ikisi de bir aracıyla olabildiği gibi bir aracı olmaksızın da olabilirler.

Râzî, İbn Sînâ'nın üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını lazım için örnek vermesi hususunda, öncelikle sıfatları, mevsufta tahakkuk için hariçten bir şeyin itibarına ihtiyaç duyanlar ve duymayanlar olmak üzere ikiye ayırır. Buna göre filozofun örneği kurucu olmayan lazım için verilmiş bir örnek olup hariçten bir şeyin itibarına ihtiyaç duyanlar kısmındadır. Duymayanlara örnek ise zatın beyaz, siyah, gülen ve şaşırmasıdır. Bu sıfatlar bir varsayım yahut itibara ihtiyaç duymazlar. Ancak üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olması örneğinde üçgen için bu sıfat ancak onun dışındaki bir şeye yani iki dik açıya kıyasla tahakkuk ettiği için itibaridir. Bu itibari sıfatlar da sonsuzdur. Örneğin, iki dik açı, dört dik açının yarısı gibi sonsuza kadar götürülebilir. Râzî'ye göre filozof burada zati olmayan lazım sıfatları açıklamak istediği için zorunlu olarak sonsuz olan itibarî sıfatları kullanmıştır ki kurucu olmayan lazımlardan olduğu anlaşılabilir. Dolayısıyla şayet bu sıfatlar kurucu olsalardı bir şey için sonsuz kurucu olurdu ki bu örneği verirken filozof bir şeyin sonsuz kurucusu olamayacağını da göstermiş olmaktadır.

Râzî'ye göre buradaki sorun, bu itibarî sıfatların hariçte varlığı olmadığı halde, varmış gibi örnek verilmesidir. Çünkü varlıkları olsaydı tek bir zatın sonsuz sıfatların toplamından meydana gelmesi gerekirdi. Dolayısıyla söz konusu zihni sıfatların zihin dışında varlıkları olmaması hasebiyle hariçte mahiyetlerin lazımı olmaları da mümkün değildir. Bu durum en başta feriyet kaidesine doğru değildir. Bu sıfatların ancak zihindeki mahiyetin lazımı olduğu ve zihinle sınırlı olduğu söylenmelidir. Zihinde sınırlı olmasının sebebi ise hem zihnin sonsuz nispetleri tek bir defada ayrıntılarıyla

zihne getirmesinin mümkün olmaması hem de bu nispetlerden var olanlar sınırlı olunca mahiyetlerin sonsuz sıfatlardan oluşmasının gerekmemesidir.

Sonuç olarak Râzî'nin şu konulara dikkat çektiği söylenebilir: (i) Aklî mana dışta bulunur. Hatta Râzî'nin zihnî varlığı kabul etmediği göz önünde bulundurulduğunda aklî mananın sadece dışta olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. (ii) Aklî mananın dışta bulunuşunu *la bi şartı şey* olarak belirleyen Râzî, mahiyetin bu modunun her türlü teşahhus eklentisini kabul için de bir şart olduğunu ifade etmektedir. (iii) Râzî, mahiyetlerin bazılarının basit ve bazılarının ise mürekkep olduğunu söyleyerek, basit olan hakikatleri kabul etmek gerektiğini, çünkü her hakikatin mürekkep olması durumunda teselsülün ve dolayısıyla sonsuz parçanın olması gerekeceğini ifade etmektedir. (iv) Râzî şeylerin zatîlerin biraraya gelmesiyle tahakkuk ettiğini söyleyerek, bu tahakkuk ile birlikte hakiki lazımların gerekeceğini ifade eder. (v) Zâtının bulunuşu noktasında filozofların söylediği hem zihinde hem de hariçte zâtının zattan önce gelmesi gerektiğine dair ilkenin şeyler mürekkep olduğu için önce tekillerinin meydana gelmesinin gerekmesinden hareketle tasavvur kısmında bir problem olmadığı söylenebilir de Râzî, hariç kısmında sorun olduğunu ifade eder. Bunun sebebi hakikatin parçalarının illet olması ve illet olmanın vucûdla öncelemeyi gerektirmesidir. Râzî çözümü, zâtının zattan vucûd itibarıyla önce olmasının, var olması durumunda olduğu şeklinde sunar. Buna göre, söz konusu hüküm vucûd halinde, öncesinde ve sonrasında doğrudur. (vi) Mahiyetin akledilebilmesinin şartı zihnî varlık değildir, bilginin izafetle elde edilmesi durumunda zihnî varlığa gerek olmayacaktır. (vii) Bir şeyin kendisine nispeti imkansız olduğu için sözgelimi mahiyetin tamamı insanlık olan şeyin insanlığın kendisi için zati olması imkansızdır. Yine mahiyetin tamamı insanlık olmayan için ise insanlık ona nispetle mahiyete delalet etmez. (viii) Râzî sıfatları, mevsufta tahakkuk için hariçten bir şeyin itibarına ihtiyaç duyanlar ve duymayanlar olmak üzere ikiye ayırır ve hariçte mahiyetlerin lazımları olarak gösterilenlerin hariçte varlığı olmayan itibari sıfatlardan olmaması gerektiğini söyler.

2.7. Râzî Düşüncesinin Özcülük Açısından Değerlendirilmesi

Müteahhir dönem kelimâ düşüncesi Fahreddin Râzî ile ortaya çıkan eleştirel Eşarilik'in⁹²⁹ bir devamı olarak görülür. Özellikle İbn Sînâ düşüncesinin Gazalî sonrası dönemde etkisini hissettirmeye başlamasıyla kelimâ ilmi mütekaddim dönemdeki zat-sıfat, kıdem-hudus ve cevher-araz ayrımları yerine varlık-mahiyet, madde-suret, zorunlu-mümkün ayrımlarını kullanmaya başlanmış, Râzî ile birlikte tahkik dönemine rengini veren eleştirel Eşarilik müteahhir dönemi kendisinden müstağni kalamayacağı şekilde her yönüyle belirlemiştir.⁹³⁰ Söz konusu dönemde Râzî düşüncesinin izlediği yol metafiziği kelimâ ve felsefî düşüncenin ortak alanı kılmıştır.⁹³¹ İşaret ettiğimiz sebepler Gazalî sonrası kelimâ'nın temel yapısında değişime yol açmış, umur-ı âimme bahisleri yenilenmiş ve cevher-araz bahisleri ise mütekaddim dönem kelimâcılarının idrak güçlerine konu olanları esas alan tertibi üzerinden felsefî kategorilere uyarlanmıştır.⁹³²

Söz konusu değişime giden yolda Râzî düşüncesinin geçirdiği dönüşümlerin duyularımıza konu olan fiziksel gerçekliğin arkasındaki temel ontolojinin ne olduğu hususunda kelimâcı ve felsefecilerin kendisine kadar gelen dönemdeki ön plana çıkan iki temel ontolojisini adeti açıklamanın mümkün yolları olarak görme⁹³³ ve bu sebeple de bazen tevakkuf, bazen birini ret diğerini kabul ile bazen de ikisini de araçsallaştırarak onların ötesine geçen bir tavrı benimseme tutumunun kendisinden sonraki dönemde de aynen devam ettirildiği söylenebilir.⁹³⁴

Râzî'nin bu arka planda İbn Sînâ'nın mahiyet düşüncesini tevarüs ettiğini, ancak mücerret nefis teorisi, madde-suret teorisi, zihnî varlık ve tanım teorisi gibi söz konusu teorinin İbn Sînâ düşüncesindeki bileşenlerini reddettiğini tekrar ifade edelim. Böyle bir çerçevede Râzî'nin varlık-mahiyet ayrımıyla birlikte düşüncesinin ana

⁹²⁹ Bu tabir Ömer Türker'e aittir, **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adüddin el- İcî**, ed. Altaş, Eşref, s.300.

⁹³⁰ Türker, Ömer, **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adüddin el-İcî**, s.301.

⁹³¹ Türker, Ömer, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**, s.37.

⁹³² Türker, Ömer, **Varlık Nedir?**, s.156.

⁹³³ Türker, Ömer, **Varlık Nedir?**, s.167. Bunun bir örneğini Râzî Metalib'te vermektedir. Filozofların feleklerin hareketinin başlangıcı olmadığını, ancak onların bir muharrike ve bir tedbir ediciye ihtiyaç duyduğunu, kelimâcılarının ise feleklerin hareketlerinin bir başlangıcı olduğunu söylediklerini ve onların da bir muharrike ve müdebbire ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre sonuç itibarıyla, her iki görüşün de varacağı yer aynıdır, yani bu alemin onu tedbir edecek ve iradesiyle onda tasarrufta bulunacak bir Tanrı'ya ihtiyacını kabul etmek gerekir. Râzî, Metalib, c.1, s.232.

⁹³⁴ Demir, Osman, "İcî Kelamında Fizik", **İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî**, Eşref Altaş (ed.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, s.383, 385, Demir'in İcî'nin madde-suretçi teoriyi tamamen reddetmek yerine maddeyi atoma ve sureti ise arazlara yaklaştırarak nefyetmeye çalıştığına dair zikrettikleri buna bir örnek olarak görülebilir.

unsurlarından biri haline getirdiği mahiyetin özcülük açısından hangi konumda olduğunu tespit edebiliriz.

Râzî parça-bütün ilişkisini tahlil ederek mahiyetin/özün kurucu unsurları ile dışsal sıfatları arasındaki asimetriyi kırarak hepsini aynı düzeye getirmiş, faslın kurucu doğasını iptal etmiştir. Hey’et-i içtimaiyye olarak isimlendirilen birleşme heyeti nesnenin tecrübeye konu olan düzeydeki birliğin altındaki daha derin birliğe değil sadece tecrübeye konu olana göndermede bulunur⁹³⁵, çünkü bilen özne olarak insanın bilmesi izafet teorisinin de gerektirdiği üzere sadece tecrübemize konu olan heyet-i içtimaiyyedir. Bilen öznenin daha derin ontik yapıya erişimi yoktur.⁹³⁶ Peki Râzî’ye göre görünenin ötesinde daha derin ontik bir yapı olduğunu başka bir deyişle numenal bir katman olduğunu nereden biliyoruz? Bu husus Râzî’nin mutlak mahiyeti ısrarla harici oluşturan nesnenin bir parçası olarak görmesiyle ilgilidir. O mutlak mahiyeti bir şeyi ne ise o yapan bir parça olarak niteler ve onun nesnenin hüviyetinin bir parçası ve zihin-bağımsız olduğu noktalarında İbn Sînâ’ya katılır. Aslında neyi bildiğimiz noktasında Râzî için söylenecek şey, günlük kavramlarımız, basitçe bir şeyi diğerinden ayırma noktasında ortak olanı cins, ayırıcı olanı fasıl olarak nitelendirmektir ve asıl itibarıyla Râzî’nin isimsel tanım teorisini vazetmesinin sebebi bu olmalıdır. Bu ise zihnî varlığı da reddetmesiyle benimsediği bilgiyi elde etme yöntemi olan izafet teorisini de izah eder niteliktedir. Nitekim o, bilen özne ile söz konusu öznenin tecrübesine konu olan nesne arasındaki izafetin o şeye dair bilgiyi inkişaf ettireceğini söyler ve basitçe nesnenin maddî ilişenlerinden soyutlanması suretiyle özüne ulaşma gibi bir iddiayı değil görünen özelliklerin bilen öznedeki inkişafına göndermede bulunur. Haddizatında Râzî’nin zihnî varlığı İbn Sînâcı anlamda hariçteki mahiyete eşit soyut bir suret anlamında⁹³⁷ kabul etmemesi küllîlerin harici oluşturan nesnenin özne

⁹³⁵ Bilal İbrahim, “Fakhr ad-Din ar-Razi, Ibn Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”, **Oriens**, Nu.41, 2013, s.398.

⁹³⁶ Hanoğlu, Râzî’nin şüpheciliğinin Gazâlî’nin yöntemsel şüpheciliğinden ziyade, incelenen olgunun nihai hakikatine ilişkin kesin bilginin bu dünyada elde edilemeyeceğine yönelik olduğunu söyler ve Râzî’nin Necm suresi tefsirinde dünyayla ilgili hallerin çoğunun vehm ve duyuya bağlı olduğunu bu nedenle de tabiatların akılla kavranamadığını ancak ahirette söz konusu vehm ve hayallerin yerini keskin bir bakışın alacağı ve ancak orada eşyanın tabiatının künhüne vakıf olunabileceğini söylediğini aktarır. İsmail Hanoğlu, “Kitabu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme Bağlamında Fahrüddin er-Râzî ve İslam Felsefesi”, **Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/2, c.10, sayı:20, s.182.

⁹³⁷ Çünkü Râzî, zihnî varlığı kabul etmesi durumunda bile *bi şartı lâ şey* anlamında zihinde soyut varlığı kabul etmeyeceğini söylemektedir. Haddi zatında o zihnî varlığı kabul ettiği Mebahis’te varlığın şeyler arasında ortak olduğunu ve mahiyetin dışında olduğunu anlatırken mahiyeti varlığından şüphe ettiğimiz zaman dahi akledibilmemizi ifade eden klasik delili kullanır. Ancak mahiyetin zihinde olmadığı durumda akledilmesinin imkansız olduğu söylenir ve bu delilin zihnî varlığın mahiyete ilave olduğuna nasıl delalet ettiği sorulursa Râzî, bu sebeple pek çok kişinin akletmenin makulün zihinde meydana gelmesi gerekmezden akleden kuvve ile makul arasında bir taalluk olduğunu ileri sürdüklerini böylece mahiyetin

tarafından tam olarak tespit edilememesi sebebiyle mahiyetine gönderme yapamamasından kaynaklanır. Bu sebeple Râzî küllîleri günlük tecrübemizle bir şeyi diğerinden ayırırken verdiğimiz ortak isimler olarak vazetmiştir. Söz konusu küllîler zihinde olsalar da mücerret bir varlık olarak metafizik imaya sahip soyut zihnî varlıklar değildirler. Buna göre onlar salt dilsel değil mana itibariyle ortak olan kavramlardır. Böyle olduğunda, aksi takdirde ortaklık gerçekleşmeyeceği için mana itibariyle ortak olan şeyde o manayı müşahhas hale getiren herhangi bir ilişen de bulunmaz. Ancak bu onların İbn Sînâ'nın söylediği gibi zihinde soyut olarak bulunması anlamına da gelmez. Çünkü o, tikel bir nefiste bulunan tikel bir surettir. Onun nefiste arazın konusunda bulunması gibi bulunması, nefiste bulunan diğer sıfatlarla birlikte olması, o suretin dışında olan özellikler olup onun soyut olarak, üstelik hariçteki nesnenin özünün aynısı anlamında bir soyut mahiyet olarak bulunduğu söylenemez. Bunun sebebi Râzî'nin gerekçelendirmesine göre zihindeki suretin onların bir parçası olmaması hasebiyle hariçteki fertler arasında ortak olmamasıdır. Tümel olanın söz konusu suret olmadığı ortaya çıktığına göre tümel olma, sözgelimi ağaçlık olarak nefiste bulunan bilginin fertlerine nispet edilmesi itibariyle bu bilgiyle bilinenin tümel olması anlamındadır. Râzî'ye göre aslında sadece pedagojik kaygılarla buna mecazi anlamda tümel denmiş, ancak sonrakiler bunun zihinde bulunan soyut bir varlığa göndermede bulunduğunu zannetmişlerdir. Halbuki fertlerine nispetle ortak olan bu anlam günlük tecrübelerimizle basitçe tespit ettiğimiz ortak bir anlama dayanır.

Bu durum söz konusu yaklaşımın nominalist bir yaklaşım olarak nitelendirilmesini gerektirmektedir.⁹³⁸ Zira Râzî kendisini tek bir şey olarak gördüğümüz mürekkep şeylerin gerçekte iki şey olduğunu ve söz konusu basitlerini gerçek anlamda bilmeye güç yetiremediğimizi açıklıkla ifade etmiş, günlük tecrübeler sonucu bir şeye ortak diğerine ayırıcı olarak bir isim vermenin o şeyi söz konusu sınırlılıklarıyla ve özneye görünen özellikleriyle bilmek olduğu sonucuna varmıştır.

zihni varlığından şüphe edildiğinde dahi akledilebileceğini ifade eder. Râzî, Mebahis, c.1, s.115. Bu noktada Janos, Râzî'nin İbn Sînâ gibi mutlak mahiyetin şeyin hem dışta hem de zihinde parçası olduğunu ve bu iki mahiyet türünden de daha genel olduğunu söylediğini, dolayısıyla nesnenin mutlak mahiyetinin hem İbn Sînâ'ya hem de Râzî'ye göre akıl tarafından kavranabildiğinin söylendiğini gördüğümüzü ancak Râzî'nin tümel mahiyet ile ondan önce kavrandığını söylediği mutlak mahiyet arasında nasıl bir ilişki kurduğunu tespit etmenin zor olduğunu ifade etmektedir. Janos, Pure Quiddity, s.241.

⁹³⁸ Rouayheb, Orta çağ Latin geleneğindeki Ockhamlı William ve John Buridan gibi nominalist olan Müslüman mantıkçılar arasında Sühreverdi, Şemseddin Semerkandî, Teftazânî ve Gelenbevî'yi sayar. Ona göre Grek mantığını benimseyen İslam alimlerinin amacı yapacakları tanımlarla "tabiatı parçalarına ayırmak" değildi. Onların amacı, nahivci İbn Hişam'ın yaptığı gibi Aristocu cins ve fasıllar ile kendi ilim dallarındaki terimlerin nominal ve şartlı tanımlarını kesinleştirmekti. Rouayheb, "Kelam ve Mantık", s.547-548.

Bu tavır, mutabakat teorisinin de kabul edilmesi sebebiyle zihin-bağımsız nesnelerin yine zihin-bağımsız özelliklerinin olduğu gibi bilinebilmesi ve dil dışı şeyleri göstermesi anlamında nominalist değil gerçekçi ise de, mahiyetin bilinmemesi yani mahiyeti oluşturan kurucu parçalara işaret edememe ve söz konusu işaretin Râzî'nin deyimiyle mecazi olması ve kendilerine isim vermekle yetinilmesi sebebiyle nominalist bir yaklaşım olarak değerlendirilmesi ve bu sebeple de uzlaşım olma nitelendirilmesi gerektiği söylenebilir.⁹³⁹ Ancak bu yaklaşımın tek ontolojik kategori olarak somut nesneyi alan ve temel hiçbir ontolojik kategori önermeyen *sıkı adıcılıktan* ve yine tek temel ontolojik kategorisi nesne olan ancak dilin yüklemeleri ile somut nesneler arasında uygulama ilişkisi olduğunu söyleyen *yüklem adıcılığından* başka olduğu açıktır. Râzî'nin nominalizmini yahut adcılığını, adcılığın iki türüne irca edebiliriz. Birincisi temel kategorileri somut nesne, soyut küme ile doğal küme olan, tümellerin işlevinin söz konusu tümellerin kaplamaları olan *doğal küme adıcılığıdır*. Dolayısıyla örneğin x şeyinin y olmasının metafizik nedeni x şeyinin y kümesinin ögesi ya da alt kümesi olmasıdır. İkincisi ise *benzerlik adıcılığıdır*. Söz konusu adcılık ise temel kategorileri somut nesne ile küme olan, temel ontolojik ilişkisi ise müşahhas nesneler arasındaki benzerlik ilişkisi olan adcılıktır. Buna göre bu teoride tümellerin işlevini gören, benzerlik ilişkisine istinat edilerek unsurları ortaya çıkarılmaya çalışılan benzer somut nesne kümeleridir. Bu kümelerin en az bir ortak özelliği olması gerekir. Bu noktada da tümellerin işlevini benzerlik kümeleri gördüğü için önermede yüklem gösterdiği şey benzerlik kümesi olur.⁹⁴⁰ İşte Râzî'nin bilgiyi elde etmeye

⁹³⁹ Söz konusu bilme sonucu elde edilen tümelleri Bilal İbrahim yapılandırılmış tümeller (structured universals) olarak kabul etmektedir. Bu isimlendirme onların görünen özelliklerinin birliğine işaret edip metafiziksel birliği dışarıda bırakan bir isimlendirmedir. Bilal İbrahim, *Freeing Philosophy from Metaphysics: Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena*, s.8.

⁹⁴⁰ Teo Grünberg, David Grünberg, *Metafizik*, s.63-70. Frank Griffel, Ebu'l-Berekat'ın bilgi teorisini anlatır ve Pines'in onun nominalist olduğunu söylediğini aktarır. Buna göre Bağdadi'ye göre bilgi hariçteki şeyin duylara etki etmesi yahut kendi temsilini oluşturması şeklinde öznenin nefsinde muntabı olmaz. İnsanı bilen özne sadece hariçtekine yönelip oradaki şeyin formunu benzetmek ve taklit etmek yoluyla yaratır. Tümeller ise söz konusu formlar olduğu için zihni formlar ile hariçteki şeyler arasında ilişki kurulması sonucu oluşurlar. Dolayısıyla tümeller elde edildiğinde yüklemsel birlik de kurulabilir. Bu haliyle Pines de Ebu'l-Berekat'ın teorisinin aşırı olmasa da nominalist olduğunu, bunun sebebinin de Aristoteles'in akıl öğretisinin reddedilmesi olduğunu söyler. Frank Griffel, *The Formation of Post Classical Philosophy*, s.368-369. Fehmi Jadaane, Munk'un Arap Meşşailerin tamamının adcılığı savunmak zorunda olduklarını söylediğini, Amine'nin ise çoğu kelamcının tümeller sorununa dair Stoacılarinkine benzer bir adcılık ileri sürdüğünü savunur. Bunun sebebi onların genel fikirlerin gerçekten var olduklarını reddetmeleri onların sadece düşüncede var olduklarını savunmalarıdır. Amine'ye göre Râzî Stoacılar gibi adcıdır. Nashsar ise Stoacı adcılığın İbn Teymiye üzerinden bir etkisi olduğunu söylemektedir. Jadaane ise, Aristoteles'in ılımlı gerçekçiliğinin unsurlarını zikrettikten sonra Antisthenes'in izinden giden Stoacılar göre adcılığı tarif eder. Buna göre genel fikirler ve kavramlar sadece isimdirler. Gerçekte bireylerden başka bir şey yoktur. Bu çerçevede Jadaane'e göre Râzî adcı değildir. O bu hükme Râzî'nin sadece Mebâhisü'l-Meşrikiyye'sine bakarak varmaktadır. Buna göre, Râzî

yönelik -işaret ettiğimiz- günlük tecrübelerimizle bir şeyi diğerinden ayırma yahut onunla ortak yanını belirleme eylemi doğal küme adcılığı, özellikle de benzerlik adcılığı olarak nitelendirilmeye elverişli görünmektedir.

Ancak Râzî'nin nominalizminin işaret ettiğimiz kayıtlarla epistemolojik düzeyde olduğu ifade edilmelidir, çünkü onun mutlak mahiyetin nesnenin hariçteki hüviyetinin bir parçası olduğunu söylemesi onun ontolojik düzeyde realist olduğunu söylemeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla Râzî epistemolojik düzeyde özcülüğü reddederken, ontik düzeydeki realizmiyle bir özün var olduğunu söylemiş olmaktadır.⁹⁴¹ Tüm bu tespitlerin sonuna -daha önce işaret ettiğimiz gibi- Râzî'nin sebeplilik hususundaki tavrının zayıf modal nominalizm şeklinde nitelendirilebileceğini de eklemeliyiz. İbn Sînâ ise bunun tam karşısında kavramsalci noktada durmakta, tümellerin sadece verilen isimlerden ibaret olmadığını ifade etmek suretiyle epistemolojik düzeyde realizmi ve söz konusu tümelin kendisine atfedildiği tabiatın hariçte olduğunu söyleyerek de ontolojik realizmi savunmaktadır. İbn Sînâ'nın modalite hususundaki tavrı ise modal realizm şeklinde nitelendirilebilir. Söz konusu tutumun ise özcü bir tutum olduğu söylenmelidir. Bu çerçevede Râzî'nin epistemolojik ve ontolojik düzeydeki nesne yaklaşımlarına daha yakından bakabiliriz.

Râzî hiçbir eserinde hilomorfik teoriyi kabul etmemiş, nesnenin atomcu teoriye göre olan tahlili hususunda tevakkuf ettiği zamanlar olmuşsa da nihai olarak atomcu teoriyi kabul etmiştir. Dolayısıyla benimsediği bilgi teorisi ile ontoloji arasındaki irtibat tamamen koparılamasa da ontolojiden bağımsızlaştırarak yorumlanmaya müsait görünmektedir. Bu sebeple teori, içerisinde hem atomcu ontolojinin bilgi teorisinin

Eflatuncu ideleri reddetmiş, tümelin yalnızca düşüncede var olduğunu, yine tümelin bireyin kurucusu olduğunu, böylece onun insanın “bu insan”a dönüştüğü gibi dönüştüğünü söyler. O kavramsallaştırmanın salt Aristotelesçi olduğunu söyler. Fehmi Jadaane, **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**, Ece Ergin (çev.), İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020, s.122-123. Hanoğlu, Râzî'nin tümellere bilgi kuramında merkezî bir yer vermesinin onu kelam bilginlerinin tümellere ilişkin olumsuz yaklaşımlarının dışında tuttuğunu ve Gazâlîci nominalizme düşmesini önlediğini ifade eder. İsmail Hanoğlu, “Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzî ve İslam Felsefesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/2, c.10, sayı:20, s.187.

⁹⁴¹ Râzî varlık-mahiyet ayrımı hususunda, hariçte bunların ayrı entiteler olduğu görüşünde olduğu için realisttir ve bu konuda İbn Sînâ'yı takip etmektedir. Ancak çağdaş araştırmacılar bu hususta farklı görüştedirler. Bunun sebebi ise İbn Sînâ sonrası dönemde varlık-mahiyet ayrımının hakiki mi yoksa itibari mi olduğu meselesidir. Soru zihnin dışında varlık ve mahiyetin ayrı olduğu söylemine karşı bütün mahiyetlerin varlık onlara ilişmeden önce bir şekilde bir yerde bulunup bulunmadıkları sorusuyla ilgilidir. Halbuki Râzî İbn Sînâ gibi varlık ile mahiyetin kaplamsal olarak özdeş olduklarını yani mahiyetin bütün örneklerinin aynı zamanda varlığın örnekleri olduğunu söylemektedir. Ancak Râzî'nin mahiyetin varlık üzerine önceliği bulunduğu ilişkin vurguları bu hususta onun İbn Sînâ'yı takip edip etmediği noktasında Bertolacci, Benevich ve Janos gibi çağdaş araştırmacıların şüphelenmesine sebep olmuştur. Adamson, Peter and Fedor Benevich, “Fakhr al-Din al-Razi”, *The Standford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta&Uri Nodelman.

izlerini barındırmakta, hem de hilomorfik teorisinin dış dünyadaki nesnenin tahliline dönük iddialarını reddetse de mantıksal teorisini muhafaza ederek cevher-araz ontolojisini bu teoriye uygulamak suretiyle nesneleri hariçte gerçek birliğe sahip tecrübî (amprik) nesne statüsünde görmektedir. Buna göre söz konusu nesneler kendilerinde tecrübî istidatların ve güçlerin bulunduğu ve tecrübî birliğe sahip cevherler görünümündedirler. Râzî'nin özellikle Mebahis ve Mülahhas isimli felsefi eserlerinde geliştirmiş olduğu itibari bileşikler-gerçek bileşikler ayrımı bu meseleyi tartışmada önemli rol oynamaktadır. Gerçek bileşiklerin (yanyana duran insan ve taş gibi itibari olan birliklerin karşısında olması anlamında gerçek) madde-suretçi teorideki sebepsel rolü ise reddedilmiştir. Nitekim Râzî'nin mahiyetlerin mecullüğü konusundaki tercihi -zikrettiğimiz üzere-filozofların benimsemiş olduğu gibi sadece Tanrı'nın mahiyetlerin varlıkla nitelenmesini yaratması şeklinde değil hem varlığın hem mahiyetin hem de mahiyetin varlıkla nitelenmesinin ve hem basit hem de mürekkep mahiyetlerin yaratılması şeklindedir. Dolayısıyla nesnenin kendi içinde birliğe sahip olabilmesi için Râzî'nin ifadesiyle surî parçanın maddî parçaya tek yönden tek yönlü ihtiyacı söz konusu olmakla birlikte bu muhtaçlık ilişkisi metafizik anlamda illet-malül ilişkisini gerektirmemiş, nihai tahlilde malül olan nesnenin bir parçası olan mahiyet nesnenin kendisi gibi Tanrı'nın yaratmasıyla meydana gelmiştir. Kelamcılar nesnenin atomik bilfiil nihai birimlerden, parçalardan oluştuğunu ileri sürerek nesnenin birliğini zayıflatmışlar, buna karşın filozoflar sürekli bir cevher olan cisimlik sureti ile cisim ortaya çıktıktan sonra onun arazı konumunda olan bitişik/sürekli miktarı teorilerinde nesnenin bilfiil bölündüğünde dahi birliğini muhafaza etmesinin garantisi olan unsurlar olarak konumlandırmışlardır. Bu ontoloji atomcular açısından nesnenin birliğinin zayıflığının ona ilişkin idrakin de -her ne kadar nesne kendisini bilen özneye takdim etse de- tam olamayışını beraberinde getirdiği mülahazasıyla sonuçlanmış, buna karşın filozoflar içinde örneğin İbn Sînâ nesnenin süreklilik ontolojisini benimsemelerinden dolayı birliğinin bilen özneye, olduğu gibi, yani birlikli olarak yansıdığını ve dolayısıyla bilen öznenin de bu birliği soyutlamak ve soyutlanmak suretiyle tabiatı itibariyle bilebileceğini ifade etmiştir. Nitekim hem kelamcılara göre zat olan Tanrı, atomlar ve yirmi iki çeşit araz varlığın indirgenemez unsurlarıdır ve hem de evren bütünüyle bu bileşenlerden oluşmaktadır. Buna göre bileşik varlıkların bileşik olmaları açısından zatî sıfatları yoktur, bir bütün olarak bileşik cisme ait olan sıfatlar irade ve bilgi gibi arazların yerleşmesiyle ortaya çıkar.

Özcü metafiziğin ondan farkı bilgi nesnelerini de zat olarak isimlendirmeleridir. Halbuki kelami atomculuğa göre zat, maddî bir tekile karşılık gelmektedir.⁹⁴²

Dolayısıyla örneğin tüm Basra Mutezilesine göre ve Cübbaî'ye göre bilmek basit mahiyetlerin veya suretlerin görü (intuition) yoluyla elde edilmesi değil bir şey ile bir şeyi bilmek, bir şeyin gerçekten öyle olduğuna kanaat getirmektir.⁹⁴³ Onlara göre sözgelimi insan kendi kurucu atomlarının ve arazlarının toplamından daha fazla bir şey değildir. Dolayısıyla o ne “şey” ne de “bir”dir. Dolayısıyla ‘şey’, ‘tek bir şey’ ve ‘zat’ bileşik objelere değil bölünmeyen parçalara söylenir. Örneğin Cüveyni, Bakıllani'nin “bir”inin dini metinlerde ‘şey’ anlamında uzlaşımsal bir terim olarak kullandığını söylemiştir. Dolayısıyla gerçek anlamda “bir” sadece bölünmez olana ve mürekkep olmayana söylenir. “Bir insan” ve “bir ev” ise gerçekte bir araya toplanmış şeyleri ya da şeylerin yığını gösterir.⁹⁴⁴ Sonuç olarak, atomlardan ve arazlardan oluşan nesne kendisine gerçek birliğe sahip bir şey olarak işaret edilebilen değildir, asıl olarak var olan söz konusu süreksiz ontolojide atomlar ve arazlarıdır.

Bu noktada Fahreddin er-Râzî'nin nihai tahlilde benimsediği atomcu çerçevesinin nesnenin söz konusu birlikli yapısına ne kadar izin verdiği soruşturma konusudur. Şayet düşünür atomculukta karar kılmakla birlikte bu çerçevenin kayıtlarının ötesine geçebilmişse, tecrübî düzeyle ilgili kanaatleri onun nesneyi bütünlüklü yapıya kavuşturmasına izin vermiş midir? Yoksa bu yeni çerçeve hala nesnenin özellikleri ile bu özelliklerin istidatlarının bütünlüğünden bahsettiğimiz şeklinde atomcu teoriden farklılaşmayan sadece tecrübî birlikleri imleyen ancak bu kez tashih edilmiş ve daha da sıkılaştırılmış bir birliğe işaret eden yeni bir teorik çerçeve içerisinde aynı düşüncenin ifade edilmesi anlamına mı gelmektedir?

Râzî hilomorfik teoriye karşı çıkarken -ilgili bölümde incelediğimiz üzere- esasen cins-fasıl teorisinde faslı cinsi belirleyen illet mesabesinde gören İbn Sînâ'ya karşı çıkarak cins-fasıl ilişkisini sıfat-mevsuf yahut cevher-araz ilişkisi şeklinde kurar. Nitekim cins-fasıl ilişkisinde İbn Sînâ'nın illet-malül çerçevesi Râzî'nin ayrımına

⁹⁴² Dhanani, Kelam, s.39, 40, 43. Kelamcıların atomculuğu neden benimsediklerine dair ayrıntılı bir cevap için bkz. Mehmet, Bulgen, **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, s.187-202.

⁹⁴³ Frank, Richard M., **Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutezila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science**, New York: State University of New York Press, 1978, s.14.

⁹⁴⁴ Shihadeh, Ayman, *Classical Ash'ari Anthropology: Body, Life and Sprit*, s.458-459. Durusoy, fıkıh ve kelamda tümellik kavramına ulaşamamış olunmasının en önemli nedeninin atomcu ontolojiyi benimsemek olduğunu ifade eder. Durusoy, Ali. “Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi”. **M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27 (2004/2), s.34.

uygulandığında mevsufun illetinin sıfat olması şeklinde tezahür eden bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple Râzî söz konusu mahzuru cins-fasıl arasındaki ilişkinin bir illiyet ilişkisi olmadığını söyleyerek bertaraf etmekte, bu durumda da cinsin mevsuf, sıfatın ise fasıl olması önünde bir engel kalmamaktadır. Nitekim o söz konusu cins-fasıl ilişkisini, sıfat-mevsuf ilişkisi olarak Mülahhas'ta farklı kombinasyonlarla ortaya koymuştur. Hassa ile fasıl arasını ise faslı onun parçası, hassayı ise kendisinin dışından ona gelmesi ile ayırmaktadır.

Râzî'nin bu teorik çerçeveyi kurarken hilomorfik teorinin dışı kuran unsurları olarak sunduğu türsel suret öncesi bulunan madde ve cisimlik suretini reddederek onun yerine nesnenin sadece sıfatları kabul eden cevher katmanını nesnenin temel ontolojik katmanı olarak kabul ettiğini görürüz. Dolayısıyla Râzî felsefî teoride cevher olan maddeye yerleşen cevherî suret görüşü yerine temel ontolojik katman olan mevsufa yerleşen şeyin, yerleşme fiili sebebiyle sadece sıfat olabileceğini ileri sürmektedir. Bu noktada Râzî'nin hal-mahal ilişkisi söz konusu olduğunda halin sıfat olması dolayısıyla cinsin türden payının illeti olamayacağına dair ifadeleri hatırlanmalıdır.

Râzî'nin istidatlarını sergileyen bir nesnenin ontolojik katmanlarına dair yaptığı açıklama atomların, arazlarının ve onların hükümlerinin kısmî yahut mecazî birlik sağlayan karakterinin ötesine geçerek bu birliği sıkılaştıran bir birleşme heyeti açıklaması (heyetü'l-içtimaiyye) noktasına getirir. Çünkü o söz konusu bileşik şeylerde belirli bir gerçeklik olduğunu düşünür ve bu sebeple onun madde-suretçi teoriyi reddi klasik kelamın indirgemeci atomizmini savunmasını gerektirmez. Aksi takdirde o klasik kelamın analizini sürdürecektir, söz konusu teorinin unsurları da boyutsuz ve kurgusal objeler olduğu için yapılan analiz bir anlam ifade etmeyecektir. Bunun yerine o söz konusu birliği gerçekleştirmek için sıfatları daha sıkı bir birlik oluşturacak şekilde kullanacağı bir açıklama yapmayı tercih eder.⁹⁴⁵ Buna göre birleşme heyeti hariçte bulunan nesnenin bir parçası olduğunda tezahürler yahut nitelikler seviyesinde gerçek birlik meydana gelir. Ancak itibari birlikler birleştirici heyetlere dilde sahip olsalar bile onların hariçte nesnenin bir parçası olmak suretiyle sahip oldukları gerçek bir birlikleri yoktur. Bunun en başta gelen örneği Râzî'nin söz konusu iki felsefî eserinde de yer verdiği, kendisinden sonra Seyyid Şerif Cürcanî'nin de birtakım eklemelerle tekrar ettiği insan ile yanında bulunan taşın oluşturduğu itibarî birliktir. Ancak yine de Râzî'nin kısmî birliğin ötesine birleştirici heyet ile birlikte

⁹⁴⁵ Bilal İbrahim, Beyond, s.80.

mutlak anlamda geçtiği söylenemez. Nitekim o eşyanın hakikatinin insanlar tarafından bilinemeyeceği ve onların bilgisinin ancak onların sıfatlarına ve görünen boyutuna ilişkin olacağı görüşündedir. O özellikle nesnelerde deneye konu olan güçler ve özellikler ile klasik kelamın indirgemeci atom anlayışına nispetle nesnenin birliğini hem ontolojik hem epistemolojik düzeyde daha güçlü bir şekilde kurabileceğini düşünür. Ancak bu metot dahi nesnelerin daha derin katmanda bulunan yapılarının değil bize görünen yapılarını tasvirine yöneliktir ve kurgusal olmayıp gerçek olsa da tezahürlerin birliğinin ötesine geçen daha derin bir birliği bilen özneye vermez.

Gerçek birlikleri açıklama yolunda Râzî nesnenin, sebeplilik ilişkilerini dışarıda bırakacak şekilde- birbirine bağlı olan (mukarin) parçalardan oluşması gerektiğini söyler ve parça söz konusu olduğunda mizacı, bileşik cisimlerin kendisinden oluştuğu unsurları ve bunların birbirine nasıl dönüştüğü meselelerini konu edinmek suretiyle kendi görüşlerini açıklar. Râzî nesnenin madde-form katmanı ile illiyet ilişkilerini elediği bir nesne teorisinde kuvvet kavramına başvururken tutumunu fail-i muhtar Tanrı anlayışı ile paralel okazyonalist teorinin oluşturduğunu söylemek gerekir. Bu tutumu İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirilerde rahatlıkla görebiliriz.

İbn Sînâ bileşiklerin sonlu sayıda unsurdan meydana gelmeleri gerektiğini söyleyerek dört unsur olarak belirlemiş ve bunların vehmi cisimlerin değil duyulur cisimlerin temel unsurları olduğunu ifade ederek onlarda hususileşen niteliklerin de duyulur nitelikler olması gerektiğini ifade etmiştir.⁹⁴⁶ Râzî'nin İbn Sînâ'ya yaptığı eleştirilerden biri filozofun söz konusu dört unsuru belirlerken aslında tümevarım yöntemini kullanmasına rağmen bu unsurlar dışında başka unsur olamayacağına dair kesin tavrıdır. Râzî filozofun tümevarımın kesinliği gerektirmeyeceği hususunu iyi bildiğinden kuşkusu yoktur, ancak ona göre İbn Sînâ buna rağmen bu hususta ısrar etmektedir. Buna göre bileşiklerin dört unsurdan oluştuğu iddiası ancak mümkün bir doğru olarak görülmeli ve asıl itibarıyla buna ilişkin soruşturmada -her zaman tashihi mümkün olduğu için- hekimlerin kullandığı tümevarım ve tecrübî yöntemler kullanılmalıdır.⁹⁴⁷

Örneğin “hayvani güç” (kuvve hayvaniyye) bir cisme bir sıfatın mevsufa yerleşmesi gibi yerleşir. Râzî onların suret yahut doğa olduğunu söylemeksizin bir tür istidat olduğu görüşündedir ve bu görüşünü sıfat görüşüyle özdeşleştirmiştir.

⁹⁴⁶ İbn Sînâ, Oluş ve Bozuluş, s.66.

⁹⁴⁷ Bilal İbrahim, Beyond, s.106.

Dolayısıyla Râzî canlılar dahil olmak üzere cevherin sıfatlarla ve istidatlarla ilişkisini kurmuştur. O, kuvvet/güç kavramını tanımlayarak onların basit cisme hulul eden ateşlik gibi şeyler olduğunu ve bunların sözgelimi macun gibi tıbbi karışımlar olarak tecrübeye yahut daha modern bir tabirle deneye konu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla kuvveler Razi'ye göre tecrübeye konu olan objeler olarak belirli istidatları sergiler. Ancak ona göre söz konusu kuvvetler Allah tarafından nesneye verilmiş nitelikler olup filozofların -yine metafizik fail illet tarafından verilmiş olsa bile- bu niteliklerin kendisinden kaynaklandığı bir doğanın ya da formun olduğu şeklindeki görüşleri doğru değildir.⁹⁴⁸ Çünkü böyle bir doğa var olsa bile bilen öznenin ona erişimi yoktur.

İbn Sînâ bu bağlamda doğal olan ile arazî olan niteliklerin arasını ayırır. Sözgelimi doğal sıcaklık ve arazî sıcaklık böyledir. İbn Sînâ ateş cevherinin zorunlu niteliği olan doğal sıcaklık ile doğal kuruluk arasındaki zorunlu bağı göstermek ister. Buna karşı Râzî, bizim gözlem yoluyla sıcaklık ve kuruluk niteliklerini birlikte gözlememizin sıcaklığın doğasının kuruluk niteliğine sahip olması anlamına gelmeyeceğini söyler. Tabiatı itibariyle bu gözlemlenen bir şey değildir. Biz bu tabîi niteliklerin bir doğa olarak söz konusu arazî niteliklerin hiçbirini gerektirdiğini gözlemleyemeyiz. Bu durumda geriye sadece aklî bölümlene kalır ve bu da dış varlığı kanıtlamaz.⁹⁴⁹ O filozofların cisimlerdeki nitelik, mekan ve şeklin ilkeleri olarak gördükleri güçlerin araz değil form olduklarını herhangi bir delile istinat etmeksizin söylediğini ifade etmiştir.⁹⁵⁰ Ona göre bu şeylerin arazlar olmaları gerekir.⁹⁵¹ Dolayısıyla Râzî'nin doğaya ilişkin tecrübî bilgi ile hilomorfik cevherlerin niteliklerine ilişkin özcü iddiaları birbirinden ayırdığını söyleyebiliriz. Bunun örneklerinden biri görme teorisidir ve Râzî İbn Sînâ'nın form aktarımına dayanan görme teorisine karşı mevcut görme teorilerinin dışında İbn Heysem'in ortaya koyduğu tecrübî tarafı ön plana çıkan görme teorisini benimsemiştir. Dolayısıyla Râzî'nin mahiyetin bilinemez olduğunu dile getirmesi onun nesnenin özsel olmayan ve tecrübeye konu olan istidat, kuvvet ve nitelikleri üzerinden bilimsel çalışma yapılması gerektiği görüşünde karar kılmasına yol açmıştır.

⁹⁴⁸ İcî filozofların bu yaklaşımlarına Eş'arilerin, burada söz konusu olanın doğaya nispetle ortaya çıkan bir ihtilaf değil, olayların birarada bulunması veya birbirini takibinin yokluğu anlamında tehallufu olduğu şeklinde karşılık verdiğini aktarmaktadır. Sabra, A.I, Orta çağ İslam Kelamında Bilim ve Felsefe On dördüncü Yüzyılın Tanıklığı, s.636.

⁹⁴⁹ Râzî, Mebahis, c.2, s.129.

⁹⁵⁰ Razi, Mebahis, c.2, s.65.

⁹⁵¹ Râzî, Mebahis, c.2, s.66.

İşaret ettiğimiz gibi İbn Sînâ'nın tümevarımsal bilgi ile ispat ettiğinin ötesine geçtiği eleştirisini yapan Râzî hekimlerin metodu olarak bilinen terkip-tahlil metodunun İbn Sînâ'nın gözlemin ötesine geçen ve bu sebeple gereğince kanıtlamayan metoduna tercih edilmesi gerektiğini belirtir.⁹⁵² Râzî burada sonuçların tahsilini ve kesinliğini (dabt) sağlayan tecrübî yöntemin sonuç elde etmede daha güvenilir olduğunu söylemiş olur. Râzî kendi unsur görüşünü ağırlıklı olarak tıp, kimya ve tecrübî bilimler üzerinden ortaya koyar. Mebahis'te tüm bunları İbn Sînâ'nın feleklerin sayısının dokuz olmasına ilişkin mülahazalarına kıyasen ortaya koyar. İbn Sînâ mezkur hususta onuncu feleğin gözlenmesi durumunda teorinin on feleğin bulunduğunu söylemesi önünde herhangi bir engel olmadığını ifade eder. İşte Râzî'ye göre tıpkı bu durumda olduğu gibi aslında dört temel unsurun bulunduğunu söylemek tamamen şimdiye kadar yapılan gözlemlerle alakalıdır ve bu gözlem sadece bunları kanıtlayabilir. Ancak bunların ötesinde başka bir temel unsur bulunmadığını aklî bölümlenmenin bunu gerektirdiğini söyleyerek ortaya koymak doğru değildir.

Râzî'nin nesnenin doğasının temel unsurlarına yönelik bu eleştirisi nesnenin doğasının bilmeye ilişkin sınırlılıklarını işaret eder. Onun mikro düzeydeki tümevarımsal hükümlerin bir nesnenin doğasını gösteremeyeceğine ilişkin mülahazalarının hedefi nesnelerin makro düzeydeki yani kosmoza ilişkin soruşturmanın da aynı düzeyde devam edemeyeceğini göstermektedir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın yönteminin aklî doğası tahlil terkip yöntemini bünyesinde barındıran tecrübî verilerin ötesine geçen bir burhanîliği gerektiremez, çünkü böylesine aksi alınamaz kesinlik iddiası temelinde tecrübî araştırma olsa da onun ötesine geçmek suretiyle nesnenin doğasını ve özsel özelliklerini tüketici bir şekilde tespit edemez.⁹⁵³

İbn Sînâ tecrübeye ilişkin mülahazalarında duyumsanan, tümevarımla ulaşılan ve tecrübe edilen arasındaki farkı serimlerken Râzî'nin duyarlılıklarını karşılar gözüktür. Filozof tecrübenin kesinliğine ilişkin görüşünün yanlış anlaşılması için özellikle farazî soruları gündemine alarak bunlara cevap verir. Buna göre yüklemının konusuna nispetinin bir nedeni olmayan öncüller ya kendiliğinden açıktır ya da kıyas aracılığıyla yakînî olarak açıklanamaz.⁹⁵⁴ Tecrübe tümevarım değildir. Tecrübe iki şey arasındaki ilişkinin çok defa tekrarlandığında tesadüften farklılaşması sonucu zihnin o şeyle ilgili bir özellik hakkında hüküm vermesidir. Özellikle çok defa tekrar tecrübenin

⁹⁵² Râzî, Mebahis, c.2, s.141.

⁹⁵³ İbrahim, Bilal, Beyond, s.105.

⁹⁵⁴ İbn Sînâ, Burhan, s.65.

tesadüften ayrılmasının miyarıdır ve yine çok tekrar eden şey o şeyin doğası olmak suretiyle sonucunu zorunlu kılar. Bunun sebebi de cisimler söz konusu olduğunda nesneden o etkinin çıkmasının özgür bir irade sebebiyle olmamasıdır. Çünkü cismin cisim olması bu anlamı zorunlu kılacak özgür bir irade olması anlamında bir etken olamaz. Dolayısıyla ya nesnenin kendisine yakın bir kuvveyle veya bir özellikyle yahut kendisine ilişkin bir nispet nedeniyle onu gerektirir. Bu o nesnede bir doğa olması veya kendisiyle birlikte bulunan bir illet sebebiyle o şeyi gerektirmesi anlamına gelmektedir. Eğer nesnenin kendisinde bir kuvve sağlıklı olarak bulunuyorsa ve etkiye konu olan şey de buna hazırsa fiil ve infial meydana gelir.⁹⁵⁵ Bu noktada her ikisinde de *tekrar* bulunmasına rağmen tecrübe yakînî bilgi verirken tümevarım neden böyle bir bilgi verememektedir? Bunun sebebi tecrübenin tekrarın çokluğu yanında bir kıyasın kendisiyle birlikte olmasıdır. Ancak yine tecrübenin zaman-mekanla kayıtlı olması sebebiyle tümel bir bilgi vermesinin mümkün olup olmadığı sorulabilir. Bu sorunun cevabı tecrübenin mutlak tümel kıyasî bir bilgi vermediği şartlı tümel bilgi verdiğidir. Duyuya konu olan şeyin herhangi bir engel olmadığı sürece duyu tarafından tekrar tekrar duyumsanması orada bulunan sürekli bir durumu gerektirirse işte bu şartla tecrübe mutlak olmasa da şartlı tümel olur. Bu aynı zamanda sebep-sebepli ilişkisine dair bir husustur. Şayet bir sebebe ihtiyacı olan bir şey meydana gelir ve sonra bir şeyin meydana gelmesiyle tekrarlanırsa sebebin tekrarlanmış olduğu bilinir. Dolayısıyla bu şey ya sebebin kendisi veya sebebe ilişkin bir şeydir yahut sebep değildir. Şayet ne sebep ne de tabiatı itibariyle sebebe ilişkin bir şey değilse o şeyin meydana gelmesiyle birlikte diğerinin de ortaya çıkması düşünülemez. Dolayısıyla tecrübenin oluşması sebebe ihtiyacı olan bir şeyin o sebebin veya doğası itibariyle sebebe ilişkin bir şeyin ortaya çıkmasıyla duyumsayanın algıladığı cihetten o şeyin aynı şekilde defalarca tekrarlanmasıyla meydana gelen bir şeydir. Şayet bu iki unsur olmazsa o şeyin ortaya çıkışı diğerinin defalarca ortaya çıkmasına sebep olamayacaktır. Dolayısıyla tecrübe oluşmayacaktır. Tecrübenin kesinliği hususuna gelince, onun şartlı tümel olması aynı zamanda daima kesinliği gerçekleştirmediğini de gösterir. Ancak bazı durumlarda tecrübeyi şartlı değil de tümel bir kesinlik izlerse bu kesinliğin sebebi tecrübe olması bakımından tecrübe değil kesinliğin ilkelerini kendisine veren başka bir şeydir. Böyle bir durumda tecrübe sadece hazırlayıcı olur. Dolayısıyla tümevarımla tecrübe arasındaki fark, her ikisi de bazen kesinlik bildirseler de tümevarım ile ulaşılan

⁹⁵⁵ İbn Sînâ, Burhan, s.67.

sonucun tecrübeye irca edilmeksizin galip zannı ifade etmesi ve şartlı olsun şartsız olsun tümelliği zorunlu kılmaması, tecrübe ile ulaşılanın ise zikredildiği üzere şartlı tümelliği zorunlu kılmasıdır.⁹⁵⁶

İbn Sînâ, Râzî'nin tecrübenin tümevarım olduğuna ve kesinlik ifade etmeyeceğine dair mülahazalarına böylece cevap vermiş olmaktadır. Ancak Râzî'nin İbn Sînâ'nın tecrübeyi nasıl tanımladığından habersiz olduğu düşünülemez. Bu durumda Râzî'nin reddettiği yahut itiraz ettiği hususun sebep-sebepli ilişkisinin adet yahut sünnetullah kavramlarının kastettiğinin aksine epistemolojik açıdan düzenliliğin ötesinde aksi alınamaz kesinlikte bir belirliliğe işaret ediyor ve bu belirliliği metafiziksel bir öze dayandırıyor oluşudur. Haddizatında filozof ay-altı alem söz konusu olduğunda -işaret ettiğimiz üzere- tabii düzeyde illet-malül ilişkisinin ancak bir hazırlama ve yardım etme olabileceğini, suretin ise metafizik fail illetten geldiğini söylemiş, birbirlerine etki edemeyeceğini söylediği guruplar arasında cismin cisim için illet olmasını da göstermişti. Dolayısıyla Râzî'nin itirazı alemde zorunlulukçu bir anlayışla inşa edilen illet-malül ilişkisinin sonunda dayanıp vardığı yerde epistemolojik düzeyde kesin bir idrakin olamayacağıdır. Aslında İbn Sînâ da bu hususta Râzî'den farklı düşünmemektedir, ancak hem cismin yapısı hem de ideal bilme ve tanımlama kuramlarının altını çizerek ortaya koymuş olması onun bunları çoğu zaman belirleyemeyeceğimize ilişkin vurgusunun önemsiz görünmesine sebep olmuştur ya da asıl itiraz çoğu zaman tespit edemeyeceğimizi düşündüğümüz bu yapının nasıl olup da ideal çerçevesini tespit edebildiğimiz olmuştur denilebilir.

Râzî ile İbn Sînâ'nın özcülük görüşlerini kıyasladıktan sonra şimdi de özcülüğe ilişkin görüş belirten filozoflarla kısa bir karşılaştırma yapabiliriz. Hatırlatmak amacıyla özcülük düşüncesine kısaca tekrar işaret edersek, söz konusu düşünce her şeyin kendi tanımını ve sınıfını belirleyen anlamında gerçek bir özünün bulunduğunu ve bunların dilsel yaratımlar ve uzlaşa olmadığını ve onların gerçekliğin yapısına ait olduğunu söyler. Buna göre nesneler kendiliklerinden doğal türlere ayrılırlar ve her nesnenin üyesi olduğu türü ya da sınıfı kesin ve belirli çizgilerle diğer nesne türlerinden ayırt etmek mümkündür. Bu bağlamda zamana tabi olmayan, değişmeyen, düşünülür ve akledilir bir dünyayı kendine nesne edinen geleneksel metafizik düşünce, nesnenin kendindeliğe sahip, kendinden hareketli ve belirli bir işlevi olduğunu ve tüm kategorik yüklemelerin yüklendiği bir formu olduğunu söyler. Nesneler bu sebeple

⁹⁵⁶ İbn Sînâ, Burhan, s.70-72.

kendinde gayelere sahip tabiatlar olarak belirli işlevleri yerine getirmek üzere ne ise o olarak bulunurlar.

Fahreddin Râzî, bölümün başında işaret ettiğimiz gibi mahiyetin hariçte hüviyetin bir parçası olarak arazlarla sarılı bir şekilde bulunduğunu düşünür. Bu anlamda nesnenin zihin-bağımsız olarak kendindeliğe sahip olduğunu, belirli bir işlevi olduğunu ve nihayet belirli gayelere sahip olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz. Söz konusu mahiyetler Tanrı tarafından yaratılır ve asıl olan türsel suretlerin muhafazasıdır. Râzî tıpkı İbn Sînâ gibi Eflatun'un ide anlayışını benzer gerekçelerle reddetmiş, bu hususta İbn Sînâ'yı izlemiştir. O mahiyetin hariçte bulunduğu görüşüyle realist bir pozisyonu tercih etmiştir. Ona göre de hariçte olan sadece tikel hüviyetler değildir, mutlak mahiyet de hariçte arazlarından başka olarak bulunmaktadır. Mutlak mahiyetin ne olduğu hususunda ise Râzî'nin İbn Sînâ ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre, kısaca, *bi la şartı şey* tabiriyle ifade edilen mutlak mahiyet onun hariçte her türlü kayıttan uzak bulunsa da kendisine başka kayıtların eklenebileceği konumda bulunduğunu gösterir.

Râzî hem mücerret nefis görüşünü hem de zihnî varlığı reddetmesi sebebiyle mahiyetin zihinde bulunuşu hususunda İbn Sînâ gibi düşünmez. Bu, Râzî'nin mahiyetin bilinmesi hususunda insanî sınırlılıkların bulunduğu görüşüyle ilgilidir. Bu sebeple de ancak bilen özne bilinen nesnenin kendisine görünen özelliklerini kendisiyle bilinen nesne arasındaki izafet sonucunda kendisine inkişaf olmasıyla bilir. Dolayısıyla mahiyet hariçte zihin-bağımsız olarak vardır ve bu noktada Râzî realisttir, ancak görünen özelliklerinin altındaki mahiyetin bilinme imkanı yoktur, bir başka deyişle bilen öznenin ona erişimi bulunmaz. Dolayısıyla Râzî hem Eflatuncu ideleri reddetmiş hem de İbn Sînâ'nın onun yerine koyduğu zihnî varlığı yahut sureti bazen şart yerine koymuşsa da hiçbir zaman mahiyetin kendisine eşit bir suretinin orada bulunması anlamında zihnî varlığı kabul etmemiş, her fırsatta eserlerinde bunu dile getirmiştir. Râzî bilgimize konu olanın ancak nesnenin görünen, tecrübemize konu olan özellikleri olduğunu düşündüğü için bildiklerimizin, hiçbir zaman mahiyetin gerçek cins ve faslı olmadığını söylemiştir. Bu kabul aynı zamanda Râzî'nin tanım teorisine getirdiği eleştirilerin de zemininde bulunmaktadır. Ona göre hem mahiyetin künhüne vakıf olunamaz hem de nesnenin zatî zorunlu özsel özellikleri bir araya getirilmek suretiyle tam tanım yapılamaz. Bunun sebebi Râzî'nin tam tanımlı savunmaların nesnenin zati özelliklerinin toplamıyla yapılmasının nesnenin tanımını

veriyor olduğunu düşünmeleridir, halbuki Râzî'ye göre nesnenin zatî özelliklerinin tamamıyla olsa dahi nesnenin tanımı yapılamaz, çünkü söz konusu mahiyet bunların toplamından ibaret olduğu için tanım şeyin kendi kendisiyle tanımlanması anlamına gelecek bu da devr ile sonuçlanacaktır. Nesnelerin ancak icmal yoluyla kendisine delalet edilen lafzın tafsili anlamında isimsel tanımlarının yapılması mümkündür. O da günlük tecrübelerimizle iki şey arasındaki ortak olana ve ayırıcı olana verdiğimiz isimler ile meydana gelen bir tanım türüdür. Dolayısıyla söz konusu tanımda İbn Sînâ'nın tam tanımında olduğu gibi kurucu unsurlar olması anlamında yakın cins ve fasla yer verilemez ve çünkü onlar bilen özne tarafından tespit edilemez. Bu anlamda tanım kurucu olmayan parçalarla yapıldığı için özsel olarak zorunlu olduğu da söylenemez, çünkü özsel zorunluluk aynıyla kurucu olmayan parçalara intikal edemez. Nitekim o isimsel tanımın tercih edilmesi durumunda tanım (had) ile betim (resm) arasındaki farkın sürdürülemeyeceğini açıklıkla ifade etmektedir. Dolayısıyla yapılan isimsel tanımlamaların zorunluluğu söz konusu değildir, uzlaşımaldır ve değişebilir. Bu durumda İbn Sînâ'nın "Tanımın isim açıklaması olmakla yetinerek bunun gibileri gerçek tanımlar saymamız gerekmez. Çünkü tanım, mahiyete delalet edendir. Eğer karşısında bir ismin varsayılması mümkün olan her söz tanım olsaydı Cahız'ın bütün kitapları tanımlar olurdu"⁹⁵⁷ sözü filozofun isimsel tanımla yetinenlere yaptığı bir uyarı olması açısından önemlidir.

Denilebilir ki aklın deneyi aşacak düzeyde kullanılmasının doğru olmadığı hususunda Râzî'nin görüşleri Kant'ınki ile uyumludur. Ancak her ne kadar İbn Sînâ gibi nesnenin mahiyetinin olduğu gibi bilen özneye yansıdığını ve bu sebeple de orada hariçtekine eşit bir suret olduğunu düşünmese ve nesnelerin bilen özneye sunulduğu hususunda İbn Sînâ'ya katılsa⁹⁵⁸, yine hem görmenin hem bilginin meydana gelmesinde nesnenin tamamıyla özne tarafından kurulmadığını söylese de bilginin alımı hususunda Râzî'nin bilen öznesinin İbn Sînâ'nın bilen öznesinden daha aktif olduğu söylenebilir. Bunun sebebi hem görmenin hem bilginin meydana gelişinin Râzî

⁹⁵⁷ İbn Sînâ, Metafizik, c.1, s.216.

⁹⁵⁸ Falaturi, Râzî'nin bilginin elde edilmesi hususunda insanın kendi iradesiyle bilgiyi elde etmediğini bütün bilgilerin kendiliğinden meydana geldiğini düşündüğünü söyler. A. Falaturi, "Fakhr al-Din al-Razi's Critical Logic", Mojtaba Minovi-Iraj Ashar (ed.), Yad-Name-ye Iraniye Minorsky içinde (51-79), Tahran: Publications of Tehran University, 1969, s.62. Bu Râzî'nin kavramların bedihi olduğunu söylemesinin de zemininde bulunmaktadır. Haddi zatında bize sunulan şeylerin harice doğrudan göndermede bulunma yoluyla değil de ancak manalar yoluyla farkında olmamız İbn Sînâ'nın çözümün Menon paradoksu için sunduğu çözümü geçersizleştirmektedir. Benevich, "Meaning and Definition", s.7.

tarafından nesne ile özne arasındaki izafet sonucu inkişaf olarak tavsif edilmesidir. Ancak mahiyetin bilinmemesi kanaatiyle irtibatlı olarak Râzî cins-fasıl ilişkilerini de mahiyetin kurucu parçaları olarak değil sıfat-mevsuf ilişkisi şeklinde kurgulamıştır. Bu noktada İbn Sînâ da mahiyetin kurucu unsurlarını tespitin zor olduğunu söylemekle birlikte onun buna ilişkin tespitlerin dakik olabilmesi için uyulması gereken kuralları ortaya koyduğunu ve bunların dışına çıkıldığında mahiyetin gerçek yapısının tespit edilemeyeceğini söylediğini görürüz. Râzî ise bu noktada herhangi bir kuralın dahi tespit edilemeyeceği görüşündedir, o sıfat-mevsuf ilişkisiyle bu meseleyi vazeder ve bu tavrı onun bilgimizi teşkil eden şeyin mahiyetin bize görünen özellikleri olduğuna ilişkin görüşünü verir.

Râzî'nin mahiyeti/özü, var oluş açısından hariçte konumlandırmakla birlikte kendisine erişimin olmadığını söylemesi açısından Kant'ın numeni ile mukayese edilebilir. Râzî, Kant gibi aklın duyusal nesnenin ötesine geçebilmesinin imkan dahilinde olmadığını düşünmektedir. Ancak onun gibi uzay ve zamanda oluşan tezahürlerin bilen özneye bağlı olduğu görüşünde de değildir, nitekim *ân*ın zihinde olduğunu söyleyen ve zihinde olmasının var olduğunu söylemek için yeterli olduğunu ifade eden birine, zihinde olmasının doğru olduğunu, ancak zihinde olmakla kendinde var olup dışarıda var olmadığını kastetmesi durumunda bunun büyük bir cehalet olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin realizminin vardığı noktayı göstermesi açısından onun zihnin ve anlayışların yok olduğu durumda bile şeylerin varlığının ve onların kendilerinde var olmasının meydana geldiğini ve tahakkuk ettiğini⁹⁵⁹ söylemesi oldukça dikkat çekicidir.

Mekanizmin karşısında konumlandığı gayeci doğa anlayışı hususunda Râzî'nin tavrı şeylerde zâtî gayeler olduğunu söylemesidir. Bilindiği üzere mekanizmin -farklı özellikleri olmakla birlikte- modern dönem temsilcileri olduğu gibi antik dönem temsilcileri de bulunmaktadır. Râzî de alemin varlığının bir bütün olarak gerçek bir gayesi olduğunu ifade ederken antik dönem atomcu filozoflarının mekanizmine karşı tabiattaki gayeliliği ortaya koymuştur. Tabiatın herhangi bir reviyeye sahip olmaması durumunda belirli bir amaca dönük fiilin bulunamayacağı argümanı karşısında Râzî tabiatın fiilin gayeli olmasının şartının reviyeye olmadığını, zatının bu konuda yeterli olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, düzeni

⁹⁵⁹ Râzî, Metalib, c.6, s.42.

değişmeyen tabiatın asıl maksadının hayır olmadığını ve bunun da maddenin zorunlu olmasından kaynaklandığını ve hayrın ancak rastlantıyla meydana geldiğini ifade eden söz konusu filozoflara karşı söylenecek şey tabiatın gayesinin hayır olduğu, bozulmaların yetkinliklerin yokluğu ve bazı tabii mecra dışında ilavelerin meydana gelmesi sebebiyle olduğudur. Ayrıca bazı zararlar o tikel şey için fayda olmasa bile bütünün nizamı için bir gayedir. Rastlantıyı bütünüyle inkar etmeyen Râzî tabii faal kuvvetlerin belirli gayelere sahip olduğunu düşündüğünü ve gayeden kastının da kuvvetlerin nedenlilerini daima veya çoğunlukla sevkettiği şeyler olduğunu söylemektedir. Buna göre nesnelerde bulunan tabii kuvvetler belirli gayelere yönelmiştir ve bu sebeple zeytin buğday olarak bitmez.

Râzî alemleri tedbir eden tabiatın bir zâtî gayesi olduğunu ancak bunun cinslik mahiyetleri yahut bir türün belirli bir şahsı olmadığını zâtî gayenin türsel mahiyetlerin daimi vücudu olduğunu açıklıkla ifade etmektedir. Ancak buradaki nesnelerin gayeli olması ve kendilerindeki kuvvetlerin belirli sonuçlara yol açmasının nedeni aşkın bir metafizik fail illet yani Tanrı'dır. Râzî Tanrı'nın bütün bu nesneleri ve sıfatlarını aracısız yaratmasının mümkün olduğunu, bunun yanında etkin olanda bir kuvvet, etkilenende ise bir etki yaratmak suretiyle yaratmasının da aracısız yaratmasına ters düşmediğini söylemektedir. Kısaca, Râzî nesnelerin tabii kuvvetlerinden kaynaklanan tabii gayelerinin olduğunu bunların da belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurması şeklinde bir işleyişe sahip olduğunu ancak tüm bunların aşkın bir nedenin yani Tanrı'nın adetiyle gerçekleşmesi sebebiyle nihai illetin o olduğunu ve ondan bağımsız bir etkenin olamayacağını ve ancak bu şartlarla evrenin vücudunun zâtî bir gayeye sahip olduğunu ifade etmektedir. Tüm bu görüşleriyle onun kendilerine has özelliklere sahip olan antik ve modern dönem mekanizminin karşısında olduğu ifade edilebilir.

Bu teorisi sebebiyle Râzî mekanizmin karşısında olduğu gibi Kant'ın nedenselliği sadece öznenin kendisinde bulunan bir kategoriye indirgemesinin de karşısındadır. Râzî nedenselliğin bazen Tanrı'nın direkt yaratması bazen de vasıtalı yaratması şeklinde gerçekleştiğini belirli bazı sebeplerin yine belirli bazı sonuçlara yol açmadığı durumda bazı şartların

yerine gelmediğini veya adeti aşan bir durumun Tanrı tarafından yaratıldığını söylemektedir. Dolayısıyla nedenselliğin hariçte bulunmayıp zihnin bir kategorisi olduğu ve bu kategori sayesinde nesnelerin belirli bir düzene kavuşturulduğunu kabul etmemektedir. Ancak Râzî'nin sadece gözlem ile illet-malül ilişkisinin izlerinin dakik bir şekilde sürülebileceğini kabul etmediği, bu hususta katı bir nedensellik görüşüne sahip olmadığı ve alemde Tanrı tarafından verilen bir düzenin bulunduğunu kabul ettiği söylenebilir.

Bu meyanda Râzî'nin Kant'ın bilgimize konu olan nesnelerin bilen öznenen bağımsız olmadığı hususundaki görüşüne katılmadığı, nesnelerin zihin-bağımsız olduğunu düşündüğü ancak mahiyetlerin künhüne vakıf olamayacağı hususunda ona katıldığı söylenebilir. Ancak nesnenin mahiyetini bilememek Râzî'ye göre ona dair özelliklerin zihnin kategorileri dolayısıyla onlara bir birlik verilerek bilinmesi anlamına da gelmemektedir. Ancak yapılan sınıflamaların öznel olduğu ve bu sebeple de bütün yüklemelerin bağıntısal olana dönüşeceği hususunda Râzî'nin düşünceleri Kant'ınkiyle uyuyor görünmektedir. Bu anlamda olmak üzere Râzî'nin sınıflamalar öznel olsa da nesnenin görünen yüzünün arkasında kendiliğinde türlere ayrılma anlamında bir gerçeklik katmanı bulunduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz, çünkü o -işaret ettiğimiz üzere- İbn Sînâ gibi alemdeki gayenin türsel hakikatlerin muhafazası olduğunu söylemektedir. Bu öznenin söz konusu türsel hakikatleri bilmesinden bağımsız kendinde bir durumdur.

Klasik metafiziğin şeylerin kendilikleri ile Tanrı arasındaki irtibatı esas alması doğruluğun mutabakat teorisini kabul etmesini de beraberinde getirmiştir, ancak Kant bu irtibatı kopardığı için doğruluğun tutarlılık kuramını kabul etmiştir. Ancak yukarıda söylediğimiz gibi hem İbn Sînâ hem Râzî Tanrı'nın inayeti ile tabiattaki türleri muhafaza etmesi arasındaki irtibatı tespit etmiş, doğruluğun tutarlılık kuramını ise kabul etmemiştir. Bu durum Râzî'nin öznenin nesnenin özsel özelliklerine erişimi olduğunu kabul etmese de öznenin nesnenin görünen özelliklerini harice mutabık olarak bilebildiğini söyleyebilmesinin zemininde bulunmaktadır.

Özcü teorisinin modern döneminde Kripke'nin modal mantığı kullanarak semantik geleneğin içinde a posteriori bir zorunluluk anlayışıyla

bir tür özcü görüşü savunduğunu görüyoruz. Râzî'nin epistemolojik açıdan bilimin nesneleri için a posteriori bilgidен söz ettiğini söyleyebiliriz. Ancak bu bilginin gerçekliğe mutabık olduğundan söz edebilsek de zorunlu olduğundan söz edemeyiz. Râzî'nin hedefi öznenin gücünün yetmemesi sebebiyle şeyin görünen özelliklerinin arkasındaki özü ve bu özün özsel zorunlu ilişkilerini keşfetmek değildir ve aynı gerekçenin özün zorunlu a posteriori bilgisi için de doğru olduğu söylenebilir. Nitekim o İbn Sînâ gibi nesnelerde bir tabiattan kaynaklandığını düşünmediği ama var olduğunu ikrar ettiği kuvvetleri, eserleri tecrübemize konu olduğu için bilebileceğimizi ve haddizatında bilimsel bilginin konusunu teşkil ettiğini düşünmektedir. Bu itibarla onun bu tutumunun bilimsel özcülük ile kıyası yapılabilir. Nitekim bilimsel özcülük de nesnelerdeki bu istidatların ve doğa kanunlarına uygun olarak davranan nedensel ilişkilerin var olduğunu söylüyor, ancak bu istidatların ortaya çıkmasının sebebinin yasalar içindeki bağlamlar olduğunu dolayısıyla kategorik istidatlar olmadığını söylüyordu. Râzî ise ifade ettiğimiz gibi söz konusu istidatların kategorik olduğunu söylememiş ancak Tanrı'nın adeti uyarınca istidatları nesnelere yerleştirdiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bilimsel özcülüğün Tanrı'yı dışta bırakan bu anlayışıyla Râzî'nin görüşleri arasında temelde bir ayrım olduğunu söylemek gerekir. Bir diğer özcü olan Oderberg ise özlerin gerçek olduğunu, varlığın bütün türleri kapsadığını ve bilgimize konu olabildiğini yani gerçek tanımları olduğunu söyler. Râzî ise özlerin gerçek olduğunu, türleri kapsadığını söylemekle birlikte insani sınırlılıklar sebebiyle bilgimize konu olmadığını ve dolayısıyla tam tanımın imkansız derecede zor olduğunu düşünmektedir.

Sonuç olarak, Râzî'nin ontolojik olarak özün var olduğunu ikrarı, ancak epistemik olarak ona erişimin olmadığını söylemesi bakımından hem Kant gibi metafiziği eleyen filozofların karşısında hem de Tanrı'dan kopuk pragmatist bir zeminde özü savunan yeni özcülerden farklı bir düzlemde mahiyeti Tanrı'ya bağlı bir entite olarak kurduğu ve ancak öznenin sınırlılıkları sebebiyle söz konusu mahiyetin bilinmeyeceğini ve nesnenin insana görünen özellikleri yoluyla bilinmekle yetinilmesi gerektiğini ifade ettiği söylenebilir.

SONUÇ

Özcülük klasik ve modern dönemde bir nesne teorisi olarak varlık-bilimsel ve bilgi-bilimsel düzeyde bir nesnenin özsel ve özsel olmayan özelliklere sahip olduğunu ileri süren bir teoridir. Bu anlamıyla modern dönemde eleştirilmiş ve metafiziğin elenmesiyle birlikte elenmiştir. Çağdaş dönemde bu düşünüş şekline tekrar dönme teşebbüsleri olmuşsa da anti-özcü ve anti-metafiziksel bir zihinle devam edilen yolda klasik özcülüğün yeniden inşası mümkün olmamıştır.

Felsefenin klasik döneminde özcülük, metafiziksel düşüncenin benimsediği bir tutum olarak ortaya çıkmış, duylara ve algıya konu olmayan, bu sebeple de zamana tabi olmayanın bilgisini nesne edinmiştir. Söz konusu nesneye dair bilgi edinme aracısız görme/noesis ile soyutlama yapmak suretiyle düşünülenlerin/noetanın elde edilmesi şeklinde gerçekleşmekte, aklın fiilinin ortak olan ile farklı olanı yakalaması sonucu düşünümlerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmakta, elde edilen bu bilgi ile tam tanım yapılabilmektedir. Böylece dile önceliği olacak şekilde düşünümler özne tarafından kendisine sunulabilmektedir.

Bilgiye konu olan şeyler ise cevherler olarak kendindedirler ve kendinde hareketli ve belirli bir gayeye sahip olarak tüm kategorik yüklemelerin yüklendiği bir formları vardır. Dolayısıyla söz konusu kendinde cevherler belirli bir işlevi yerine getirdikleri için oldukları şey değillerdir, aksine o işlevi yerine getirmek üzere düzenlendikleri için ne iseler odurlar. Bu sebeple her şey kendinde olan ve kendiyle aynı olup başkasından farklı olan birdir. Öz fikri, Aristoteles çizgisinde nesneye içkin ve zorunlu bir şey olup Platoncu aşkın suret nazariyesinden farklı ancak materyalist bir nazariye de olmayıp içkin suretin gayrı maddî doğasının ön plana çıkarıldığı bir nazariyedir. İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî Eflatuncu ideler teorisini kabul etmediği için soruşturmaya konu edilen, Aristoteles çizgisindeki özcülük olmuştur.

Öncelikle modern bilimin metafiziği ve dolayısıyla öz anlayışını nasılelediği işlenmiştir. Kant bu soruşturmanın merkezî filozofudur, çünkü klasik metafiziğin öz anlayışını -kendisinden önce bu zemini hazırlayan diğer filozoflarla birlikte- metafizikten eleme teşebbüsünde bulunan en önemli filozoflardan biridir. O, nesnelerin bilen öznenin zihninden bağımsız olarak bulunmadığını, tersine bilen öznenin onları nesnel olarak inşa ettiğini iddia etmiş ve bu görüşünün zeminine

sentetik a priori yargılar ile bu yargıları olanaklı kılan saf görüyü koymak suretiyle bu tutumunu Kopernik devrimi olarak nitelendirmiştir. O hiçbir durumda tözsel olanın kendisini düşünemeyeceğimizi şöyle ifade etmektedir:

“...ulaşabileceğimiz hiçbir şeyi son özne olarak saymamalıyız ve anlama yetimiz -ne kadar derin kavrayışı olsa, *hatta bütün doğa ona açılsa bile-* tözsel olanın kendisini düşünemez; çünkü anlama yetimiz, doğal yapısı gereği, her şeyi çıkarımsal olarak, yani kavramlarla, dolayısıyla da sadece yüklemelerle düşünür, bunların mutlak öznesinin ise hep eksik kalması gerekir. Bu nedenle, cisimleri bilmemizi sağlayan bütün gerçek özellikler yalnızca ilinektirler...”⁹⁶⁰

Bu nesnel olarak inşa etme edimi bilen öznenin öznel yargıları değil, nesnel geçerliliğe sahip olan deney yargılarıyla gerçekleşir ve özne nesneyi temsiller yoluyla parçaları bütüne ait kılarak ilinekleri olan tezahürleri yoluyla bilir ve fakat hiçbir zaman numenine yani düşünülür olan boyutuna ulaşamaz. Böylece aklın sınırlarını çizen Kant, aklın deneyin sınırlarının dışına çıkmasını nafile bir çaba olarak nitelendirir ve bu çabanın aklın kullanımını amaçlananın aksine genişletmediğini hatta daralttığını ifade eder. Dolayısıyla nesnel olarak bilme de şeylerin kendiliğe sahip olduğu düzeyi değil deney ve onun a priori verilmiş şartların imkanıyla ilgilenmek suretiyle ondan kalkarak doğayı bütün mümkün deneyin nesnesi olarak ortaya koymaktır.

“...biz şeylerin doğal yapısını a priori olarak ancak ve ancak, deney olarak böyle bir bilgiyi olanaklı kılan koşulları ve (öznel olmasına rağmen) genel yasaları araştırmakla, sonra da deneyin nesneleri olarak şeylerin olanağını belirlemekle inceleyebiliriz. Çünkü ikinci ifade biçimini seçip, deney nesnesi olarak doğayı olanaklı kılan koşulları a priori olarak arasaydım, kolayca yanlış bir düşünceye kapılıp kendi kafamda, kendi başına bir şey olarak doğa hakkında söz ettiğimi kurabilirdim, o zaman da haklarında bana hiçbir şey verilmemiş şeyler için yasalar arayarak, verimsiz bir şekilde, bitmez tükenmez çabalara sürüklenirdim.”⁹⁶¹

Kısaca, deney yargısının nesnel olmasının sebebi anlama yetisinde bulunan özel kavramlardır. Bu sebeple bir yargı nesnel olduğunda yani algının özneyle ilişkisinin ötesine geçtiği söylendiğinde nesnenin bir özelliğini ifade ettiği söylenmek durumundadır. Bu düzeyde “nesnel geçerlik ve zorunlu genel geçerlik (herkes için geçerlik) birbirinin yerini alabilecek kavramlardır ve biz kendi başına nesneyi bilmesek de bir yargıyı genel geçer dolayısıyla zorunlu kabul ediyorsak, bundan nesnel geçerliliği anlıyoruz demektir”.⁹⁶² Ne saf matematik ne de saf doğa bilimi tezahürlerin ötesine gidemez, ancak deneyin mümkün kıldığı şeyi tasarımlar. Dolayısıyla bütün sentetik a priori ilkeler Kant’a göre mümkün deneyin ilkeleridir ve hiçbir zaman kendi

⁹⁶⁰ Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkacak Her Metafiziğe Prolegomena**, s.86-87, vurgu bana aittir.

⁹⁶¹ Immanuel Kant, Prolegomena, s.47.

⁹⁶² Immanuel Kant, Prolegomena, s.49.

başına şeylerle ilintilendirilemezler. Dolayısıyla Metafizik kör bir şekilde herhangi bir ayırım yapmaksızın her şeye yönlendirilmemelidir. Bu nedenle anlama yetisinin saf kavramları kendinde bulunan şeylerle yani numenlerle ilişki içerisine sokulmak suretiyle aşkın olarak kullanılmamalı, yani aklın sınırları aşılarak düşünüülrlere uzanılmamalı, deney nesnelerinden uzaklaşmamalıdır, aksi takdirde duyu alanının ötesinde bir görü olmadığı için söz konusu anlama yetisinin saf kavramları bir anlam ifade etmezler. Anlama yetisi kurallarını doğadan almaz, ilişki terstir, o kurallarını doğaya verir.

Kant, Aristotelesçi bilgiyi elde etme tarzını eleştirirken eski filozofların yaptığının soyutlamadan sonra geri kalanın birbirleriyle kıyaslandığında özel bir bilgi oluşturacak şekilde tam anlamıyla bir araya toplandığına inanmak olduğunu ifade ederek bunların yığından ibaret olduğunu söylemektedir. Halbuki filozofa göre gelenen bu aşamada işaret edilen şekilde bilginin elde edilmesiyle bir filozof ilk defa bir sisteme kavuşur. Aristoteles'in kategorileri de felsefede ileri bir aşamaya geçildiğinde reddedilmiştir. Kant insan bilgisinin saf unsurlarını araştırırken anlama yetisinin saf kavramlarıyla uzay ve zamanı yani duyu düzeyinin saf kavramlarını ayırttığını dolayısıyla Aristoteles'in kategorilerinin bir kısmını elediğini geri kalanına da ihtiyacı kalmadığını söylemektedir. Böylece Aristotelesçi kategorileri eleyen Kant, kategorileri vasıtasıyla anlama yetisinin saf kavramlarının kullanılışlarının şartlarının ve hakiki anlamının belirlenebileceğini düşünmektedir. Ancak kategorilerin isimler listesinden ibaret kalmaması için kategorileri ilk ortaya koyanın da aklına gelmediği şekliyle mantıksal işlevleri dışında bir şey olmamaları, duyusal görüleri gerektirmeleri, böylece onlara genel geçerlik sağlayarak deney yargılarını mümkün kılmaları gerekir. Böylece sistematik bir bütünlük içinde her bir kavram ele alınabilir.

Kısaca Kant, klasik metafiziğin cevher anlayışı ile epistemolojisini eleştirmiş ve kendisinden sonra da bu çizgi geri döndürülmeyecek şekilde devam ettiği için klasik metafizik söz konusu unsurlarıyla elenmiştir. O, düşünüülrlerin bize ne şekilde verildiğine ilişkin olarak, geleneksel metafiziğin ideaları, formları ve tözlerinin "aracısız görme" ile kavranabilecek aşkın (transcendent) şeyler olmadığını, bunların ancak deneyimin imkanını sağlayan ve zemini saf akılda bulunan form ve idealar olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla transandantal öğeler olarak kategoriler duyusal olmayan dışsal bir kaynaktan akla noesis yoluyla verilmezler, ancak duyusal düzeyde verilenlerin görüde temsil edilmesini ve kategoriler aracılığıyla da idrak edilerek tesis

edilmesiyle bilinmesini sağlarlar. Bu sebeple kendinde olduğu haliyle varlığa ilişkin bilgi edinebilme imkanı bulunmamaktadır. Böylece klasik metafiziğin yaptığını söylediği şekilde aklın transandantal anlamda yanılgıya (*Schein*) kapılmaksızın nasıl işleyeceği Kant tarafından gösterilmek suretiyle aklın sınırları çizilmiş, *Birinci Kritik*'teki ifadesiyle metafiziği bir bilim haline getirme yolunda klasik metafiziğin hangi umdelerinin elenerek nasıl bir yol izleneceği gösterilmiştir.

Klasik metafiziğin gayeci doğa anlayışının felsefeden elenmesi ise Kant'tan çok önce mekanik felsefenin sistemleştirilmesiyle olmuş, Kant da bu tutumu sürdürmüştür. Söz konusu mekanik felsefe bir şeyin kendindeliğinin olmadığı, her şeyin doğa yasalarının etkisi ve ilişkileri içerisinde bir karara vardığı anlamına gelir. Kant mekanik felsefeyi esas alarak teleolojik doğa anlayışını destekleyen metafizik varsayımlar açısından bir yanılsama yaşandığını söylemiştir. Bu, nesnelerin öznel bilme faaliyetinin dışında kendinelik düzeyinde bulundukları yanılsaması sebebiyle ortaya çıkan bir düşüncedir.

Sonuç itibariyle Kant, (i) şeylerin klasik metafizikte olduğu şekliyle öznenin ve öznenin her türlü bilgisel operasyonundan bağımsız olmadığını (ii) epistemolojik sürecin klasik metafiziğin aracısız görüşünün/noesisinin tersine bir yanıyla nesnel diğer yanıyla öznel bir eylem olup, sınıflandırmaların ilkesinin öznel olduğunu ve hiçbir sınıflandırmanın nihai olmadığını (iii) dolayısıyla öznenin bir şeyi yine klasik metafiziğin iddiasının aksine bütün yönleriyle kavrayamayacağını (iv) hiçbir şeyin anlamı bir bağlamdan önce var olamadığı için kategorik olanın kalktığını, dolayısıyla içsel bağıntılar yerine bütün bağıntıların kaplamsal olarak kurulmaya başladığını (v) aklın regulatif bir kullanımı olması sebebiyle bütünlüğün de hipotetik olduğunu (vi) sayı metafiziğini elemek suretiyle metafiziğin son kalesinin düştüğünü (vii) klasik metafiziğin şeylerin kendiliklerini Tanrı ile ilişkisi içinde kurmasının aksine bir şeyin özünün Tanrı ile ilişkisi içerisinde belirlenmediğini (viii) dolayısıyla doğruluğun tekabüliyet teorisinin geçerli olmadığını tutarlılık teorisinin geçerli olduğunu (ix) kendinde şeyin bilinen değil düşünülebilen şey olup ona ahlak metafiziğinde ihtiyaç olduğunu (x) eşlerin örtüşmezliği paradoksu sebebiyle uzay ve zamanın Tanrı'ya bağlı olmayıp öznde temellendiğini söylemek suretiyle klasik metafiziğin temel parametrelerini elemiş, onun karşısında yeni bir metafizik kurmuştur.

Kant eleştirileri, Öklit geometrisinin tek mümkün geometri olmaktan çıkması dolayısıyla Kant'ın söz konusu sentetik a priori yargıları ve bu yargıları olanaklı kılan

saf görüsünün eleştirilmesine yol açmıştır. 20.yüzyılın başlarında aritmetiğin mantığa indirgenebileceğini söyleyen ve sayının içsel bir birliği olmadığını dilsel-mantıksal bir dizge içerisinde tanımının verilebileceğini savunan ve görüsel hiçbir unsurun araya girmemesini temin eden bir kuram ortaya koyan Frege'nin anlambiliminden ve geliştirdiği mantıktan hareket eden felsefecilerin gayretiyle her türlü görü anlayışını reddeden yeni anlambilimci gelenek felsefenin merkezine dili ve dilin mantığını koymuş, felsefenin görevinin dilsel belirsizlikleri gidermek olduğunu ileri sürmüşlerdir. Artık nesnenin felsefi ama dil-dışı düzeyde incelenme imkanı kalmamıştır. Russell da analitik felsefenin zeminini belirleyerek özel adların doğrudan bir gönderimi bulunamayacağını iddia ederek belirli betimleyici nazariyesi ile sentetik a priori bilginin bertaraf edildiği çizgide yer almıştır. Wittgenstein, klasik çizgide Aristoteles'in dil ile varlık arasında gördüğü sürekliliği ortadan kaldırarak mantık ilkelerinin dili mümkün kıldığını, reddedilmelerinin de dili ortadan kaldırdığını ifade etmiş, erken döneminde önermelerin doğru olup olmadığını belirlemek için gerçeklikle mukayese yapmaya ihtiyaç olmadığını ifade etmiştir. Metafiziksel sorunlar ise dilin mantığını doğru anlamamaktan kaynaklanmaktadır. Ancak geç döneminde dilin bir mantığı olması gerektiği ve adların nesneleri temsil ettiği görüşlerinden vazgeçmiş, dilin günlük dili aşmayacak şekilde kullanılması gerektiğini ve terimlerin sınıfları arasında keskin sınırlar olmadığını ifade etmiştir. Pozitivist felsefe mensupları analitik felsefenin izinden gitmekle birlikte bilimle iştigali sebebiyle bilimin mantığının ortaya konulması gerektiğini düşünmüş buna ilişkin pek çok çalışma yapmışlardır. Onların temel umdeleri özcülüğün karşısındaki konumlarını açıkça ortaya koyar. (i) Bilimsel bilgi yegane geçerli bilgidir. (ii) Olgular dışında metafiziksel ve teolojik görüşler gibi hiçbir şey zeminde bulunamaz. (iii) Sadece bilimsel bir yöneme sahip olmalı ve bütün bilimlere tek bir yöntem uygulanmak suretiyle fiziğe indirgenmelidir. Pozitivistler analitik felsefeye de etki eden bir tutum olarak Peirce (ö.1917) ve Dewey (ö.1952) tarafından savunulan natüralist ve pragmatist görüşleri savunmuşlar, insanın doğanın bir parçası olduğunu ancak bilimsel bilgilerin başka türlü olması mümkün olmayan bir kesinliğe ulaşmasının mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böylece Kant ile başlayan metafiziğin elenmesi süreci dil felsefecileri, pozitivistler ve nihayet natüralist ve pragmatist tutumlarla hitama ermiştir.

Bu noktada Kurt Gödel'in tamamlanamazlık teoremleri semantik geleneğin kendisini sorgulamaya başlamasına sebep olan gelişmelerden biri olarak ortaya

çıkıştır. Birinci teorem tutarlı bir biçimsel dizgede bir düzgün tamdeyimin ispatının verilemeyeceğini söylerken, bununla bağlantılı ikinci teorem aritmetiğin doğru önermelerini temsil eden bu biçimsel dizgenin tutarlı olduğunun aynı dizge içinde kalarak ispat edilemeyeceğini söylemektedir.

Gelinen bu noktada çağdaş özcülük tartışmaları başlamıştır. Bu yönelimlerden biri Quine’a aittir, o pozitivizmi ve deneyciliği eleştirerek natüralizm ve pragmatizm tarafında durmuş, dile indirgenen gerçeklik zemininin onu aşacak şekilde kurulması gerektiğini söylemiş, böyle bir görüşe sahip olmasının sebebinin de hayatımızı sürdürmek olduğunu ifade etmiştir. Yakın zamanda vefat eden Kripke ise (ö.2022) belirli betimleyiciler kuramını her zaman aynı şeye işaret etme özelliğinin olmadığını düşündüğü için sakıncalı bulmakta, katı belirleyiciler teorisi ile adları sabitlemekte ve bilimsel bilgilerin asıl özelliğinin karşılığusal özellikleri olduğunu söylemek suretiyle mümkün dünyalar semantiği içinde sabit gönderimi olan adların farklı özelliklerini söz konusu etmektedir. Zorunlu a posteriori yargıların olabileceğini gösteren Kripke dilin mantığının bu şekilde anlaşılması durumunda bilimin özcü bir yorumunun yapılacağını ifade etmektedir. Modern özcü yaklaşımlara yakından bakıldığında, onların zorunlu dedikleri şeyin “doğru olması durumunda” şeklinde şarta bağlı olduğunu görmekteyiz. Bunun sebebi özsel-özsel olmayan yüklemeler karşılığında belirli terimlerin katı belirleyiciler olarak seçilmesinin filozoflara bağlı olması ve söz konusu bağlılığın da ancak mantıksal düzeyde kalabilmesi ve a posteriori olmasıdır. Brian Ellis ise nesnel bilgi arayışında dünyanın doğal bir tür olduğunu ve içsel bir yapıya, bir öze sahip olduğunu ve bunun da doğa kanunları olduğunu düşünmektedir. Sınıflandırmalarımız rastgele değildir ve benzerlik temeli üzerinde yükselmektedir, o halde söz konusu benzerlerin ortak birtakım şeylere sahip olması ve yargılarımıza sebep olan objektif benzerlik ilişkilerinin olması gerekir. Ancak bu, Tanrı tarafından dünyaya konulmuş bir kanun olmayıp ona içkindir. Aristotelyen bir metafiziği esas alan söz konusu bilimsel özcülük nedensel ilişkilerde zorunluluk olduğunu ve doğa kanunlarının da metafizik olarak zorunlu olduğunu ileri sürer. Özcülüğün bilimsel olarak nitelendirilmesinin sebebi ise söz konusu doğa yasalarına tabi olanın istidatlar (disposition) olmasıdır. Ancak söz konusu istidatlar herhangi bir bağlama ihtiyaç duymayan kategorik istidatlardan farklıdır.

Bir başka çağdaş dönem özcüsü Yeni Thomasçılardan David Oderberg’tir. O Aristoteles çizgisindeki özcülüğün umdelerinden taviz verilmeksizin günümüzde de

savunulması gerektiğini düşünmekte, çağdaş dönemdeki özcülük teşebbüslerini başarısız olarak nitelendirmekte her birini ele alarak olumsuz yönlerini serimlemektedir. Putnam, Ellis, Kripke bunlardandır ve Oderberg, örneğin gerçekliği bağlantı noktalarından yakalayabilmenin şartının modalite olmadığını söyleyerek Kripke'nin özcülüğünü eleştirmektedir. Ona göre gerçek özcülüğe şu sebeplerle ihtiyaç duyarız: (i) Gerçek özcülük hilomorfizmi merkeze alır ve gerçek bir dünyanın olduğunu ileri sürer. Ancak realizmin tanımındaki 'zihin-bağımsız olma' unsuru revize edilmelidir; çünkü acı gibi fenomenal ve tikel düşünceler gibi zihinsel nesneler de zihin-bağımsız olmamalarına rağmen gerçeklerdir. (ii) Gerçek özcülük daima özün bilgisinin a posteriori bir mesele olarak kendi bilfiilliğinde sınıflama, yapı, açıklama, sebeplilik, birlik, spesifiklik, genellik ve benzeri değerlendirme noktaları itibarıyla a priori metafiziksel bir etki tarafından desteklendiğini kabul eder.

Kısaca çağdaş dönem özcülüğünün serencamına şu şekilde bakılabilir: Özlerin tamamen elendiği mekanik bir doğada fizik yaparken, Kantçı metafiziğin doğurduğu dil anlayışı modal mantık üzerinden eleştirilmiş yeni bir ad kuramı içinde yeni bir öz kuramı hakkında konuşulmaya başlanmıştır. Özler hakkında dilin imkanları üzerinden aslında semantik geleneğin içinde özcülük yapılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla dilin varlığı kendinelik düzeyinde özneye sunamaması Kripke'nin Frege ve Russell'ın gönderim kuramını aşsa da onu semantik düzeyden kurtaramamaktadır. Tamamlanamazlık teoremleri ise semantik geleneğin kendi çizgisini sorgulamasına yol açmıştır. Bilimsel özcülük şeylerin istidatlarının Tanrı ile bağların koparılmış olduğu bir zeminde neden-sonuç bağlantısının zorunlu olduğu ileri sürülerek ve onların doğa yasalarına tabi olduğu ifade edilerek açığa çıkmasıyla ilgilidir. Nihayet Aristotelesçi çizgide özcülüğü yeniden diriltmek isteyen Oderberg, mevcut özcülük türlerini eleştirerek gerçek özcülüğün hangi umdelere sahip olması gerektiğini belirten bir çerçeve çizmiştir. Tanrı ve düşünülürlerin iptal edildiği noktada şeylerin zihin-bağımsız ve kendinde nasıl var olduğu belirsiz kalmaktadır. Gerçek realizm ve özcülük klasik metafizikte ve Kant metafiziğinde iptal edilen noktalarla tek tek hesaplaşıp ortaya konulan iddiayı temellendirmek suretiyle nesne ve onun mekanına ilişkin meseleleri tartışma kabiliyetimizi tekrar kazanmamızla mümkün olacaktır.

İbn Sînâ'nın mahiyete ilişkin görüşleri dışa (harice) ilişkin görüşleri açıklığa kavuşturularak ele alınabilir. Buna göre, dışın, İbn Sînâ'nın Eflâtuncu ideler teorisini reddetmesine rağmen varlığın dışta bulunuşu içermesi sebebiyle diğer mevcutlardan

zatiyla ayrılan Zorunlu Varlık dahil birbirlerinden türsel suretleri ile türsel seviyede, bulundukları türe ait olan birey seviyesinde ise arazlarıyla ayrılmış mevcutlar tarafından oluşturulan ve tikel başkalıklardan müteşekkil bir bütün görünümde olduğu söylenebilir. Bilgi-varlık paralelliğini felsefesinin esası olarak belirleyen filozof tüm bilgilerin kendisine dayandığı evvelî kavram ve önermeler ile varlıkta bütün mevcudatın kendisine dayanacağı bir varlığın olduğunu ifade etmiş, varlıktaki şeylerin ilkini Zorunlu Varlık olarak genel kavramların ilkini ise varlık ve birlik olarak ortaya koymuştur. Zirvesinde Vucûd ve mahiyetin bir ve aynı anlama geldiği bir Zorunlu Varlık'ın bulunduğu bu hiyerarşi, ilk illetin kendisinden ayrı olarak verdiği varlık feyzi ile imkan anlamını varlık ve mahiyetin bir araya gelmesine ilave olarak her bir aşamada o düzeye uygun arazlarla birlikte mevcuda dönüştürür. *Hak* kavramının mutlak anlamının gereği olarak dış dünyada varlık ve sürekli varlık olarak tavsif edilen Zorunlu Varlık inayetiyle ay-altı aleminde türsel hakikatlerin varlığını muhafaza etmektedir. Söz konusu türsel hakikat ise her zaman o şeyin mevcudiyetini gerektirir ve bu mevcudiyet ya dış dünyada veya nefiste ve vehimde bulunur. Kısaca, dış ile kastedilen söz konusu edilen türsel hakikatlerin yani cevherlerin kendisinde meydana geldiğinde fiillerinin ve hükümlerinin kendisinden sadır olmasıdır. Akıl ise bu hükümlerin ve fiillerin kendisinden sadır olduğu bir zemin olmamakla birlikte mahiyetin kendisinde aynıyla bulunması hükmü değişmez.

Mahiyet kayıtsız olduğu mutlak mahiyet durumundan kendisine hariçten gelen birlik ve diğer niteliklerin eklenmesiyle genel olma durumuna ve bu genel olmaya da işaret edilir özellik ve arazların eklenmesiyle dışta özel olma durumuna ulaşır ve bu, aynıyla öznenin bir şeye iki itibarla bakabilmesinin de zemininde yer alır. Bir başka deyişle dış, kendisinde aynılığın ve başkalığın bir araya geldiği bir vasat görünümündedir. Dışın kendisi haline gelen nesnenin mahiyeti onu ferdileştiren her türlü araza rağmen değişmeden kalır. Ancak mutlak mahiyetin Eflâtuncu ideler gibi başka bir şey olmamak şartı ile dışta bulunduğu düşünülemez. Mutlak mahiyetin kendisine dışarıdan ilişen birlikle meydana gelen bütüne dahil olması, Eflâtuncu ideler teorisinin hiçbir mahiyetin çokluğa “o odor” yoluyla yüklenemeyeceği iddiasının tersine onun ayrıık olarak var olmaması ve çokluğa “o odor” yoluyla yüklenen bir yüklem olması anlamına gelir. Bir anlam zatiyla değil tanım anlamıyla pek çok şeyde bulunur, aksi takdirde türün bir ferdinde bulunan arazların diğer fertlerinde de bulunması gerekir.

Allah'ın inayetine doğrudan mazhar olan şey, başka bir şey şartı olmaksızın bulunan ama kendisine bitişen eklentiler tarafından sarılı olarak basitin mürekkepten önce gelmesi gibi gelen ve böylelikle kendisine işaret edilen ve ferdin bir parçası olarak bulunandır ve *tabiat* adını alır. Tümel doğanın dış dünyada mevcut olması tümelliğin tümellik olması bakımından dış dünyada oluşuna değil tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşuna işaret eder. Diğer tikel doğa (et-tabiatı'l-cüziyye), *tabiî şey* (eş-şey'u't-tabii) ve *tabiî* olarak isimlendirilen ise madde ve arazlarla birlikte alınan mahiyettir. Bu görüşüyle İbn Sina doğalarla ilgili Aristotelesçi realizmin ılımlı ama etkili bir versiyonunu sunmakta, böylece zihinde var olan külli mahiyet ile hariçte var olan tikel mahiyet arasında özsel bir bağlantı kurmaktadır.

Cins ve madde arasında ayırım yapan filozofa göre, birden fazla faslın eklenmesinin mümkün olduğu bir şey olması durumunda cins, fasıllardan sadece birinin eklenmesinin mümkün olduğu ve onun dışında girecek olan her şeyin bu toplamdan olmadığı ve aksine hariçten ona göreli bir şey olmak durumunda olması halinde ise o şeyin madde olduğunu söyler. Bu ayırımın ilkeleri aynıyla fasıl ve suret için de geçerlidir. Tür ise hem varlıkta hem de akılda gerçekleşmiş doğadır. Şayet bileşiklerin birbirinden ayrılmasının bir yolu olsaydı cins madde, fasıl ise suret olurdu. Buna göre, insanî öznenin, gücünün sınırlılıkları sebebiyle, her türde her bir cinsin faslının özelliğini ve bir cinsin türlerinin fasıllarının özelliğini tespit etme gibi bir sorumluluğu yoktur. Öznenin gücünün yettiği şey bu konudaki kuralları bilmektir. Tanım ise belirli bir şeye işaret etmeyen niteleyici isimlerden oluştuğu için ne kadar özelleşirse özelleşsin, bu niteleyici isimlerle yapılan tanımlar tikelleşmez. Bu sebeple ancak oluş-bozuluşa konu olmayanların tanımı olur.

Varlığın kendi kaim kılıcısı olmadığı bir hakikat ve aslî tabiat vardır ve varlık her iki düzlemde de o hakikate eklenen bir anlamdır. Böyle bir ayırım yapılmaması durumunda ise zihinde ne varlığın ne de mahiyetin bir temsili bulunabilir. Dolayısıyla böyle bir ayırım yapmayan bir düşüncenin zihnî varlığın metafiziksel imasına sahip olamayacağı, dolayısıyla zihinde sadece mantıksal değerlendirmelere konu olabilecek salt bir temsilden bahsettiği söylenebilir.

Nesneler kendinde gayelidirler, çünkü Tanrı'nın inayeti, aracı sebepler vasıtasıyla da olsa tabiatın ve iradenin ve yine onların sebepliğiyle ortaya çıkan arazi sebeplerin de son sebebidir. Dolayısıyla Demokritos gibi atomcuların mekanizm anlamındaki tabiat fikrinin karşısında zorunlulukla meydana gelen gaye anlamında

tabiattan bahsedilmelidir. Kendinde gayeli olan bu şeylerin bilgisine erişebilmek ise yeryüzünde ve gökte meydana gelen bütün olayları ve onların doğalarını bilmeyi gerektirir, ancak böyle bir durumda gelecekte olacak şeylerin hepsinin keyfiyeti öğrenilebilir. Bununla birlikte söz konusu bilme durumu, meydana gelecek şeylerin sebepleri etken-edilgen, doğal ve iradi olanlar ile göksel ve bütünüyle yersel durumları da içine alacağından bir müneccim için dahi söz konusu edilemez. Çünkü, o, (i) her türlü oluşun tek bir cins olan sebebini bilir, (ii) dolayısıyla gökteki bütün durumları kuşatamaz, (iii) bilgisi kanıta dayanmaz, (iv) bildiği durumların her zaman öyle olduğunu bilemez, (v) bir şeyin doğası ve fiilini bilse bile onun var olup olmadığını bilemez, (vi) feleklerdeki her olay ve meydana geliş hakkında bilgi verebilen bir hesap yöntemi yoktur, (vii) bütün bunları bilebilse bile bütün şeyler sadece göklerin değil etken-edilgen, doğal iradi ve göksel ve yersel durumlar arasındaki etkileşimlerle meydana geldiği için onların bütününe kuşatması mümkün değildir. Ancak bilmeye ilişkin iyimser olmayan bu görüş nihai sebebi Tanrı'nın inayeti olan şeylerin kendinde zorunlu bir doğalarının olduğu görüşünü ortadan kaldırmamıştır.

Mahiyetin katmanlı bulunuşu teorisi gereği, dış, madde, cisimsel suret ve türsel suretten oluşan mahiyet ile bu mahiyete ilişkin arazlar yoluyla taayyün eden şeyin katmanlı yapısının kendisidir. Söz konusu katmanlı yapı bu unsurların basitçe birbirine eklenmesi ya da bir arada bulunması yoluyla değil o şeyin bütünlüğünün parçaları olacak şekilde bir araya gelmeleriyle meydana gelmektedir. Dolayısıyla bu katmanlı yapının niceliksel ve anlamsal olarak bölünebilen duyuya konu olan belirli bir cismi sunduğu söylenemez. Aksi takdirde şeyin ne olduğuna ilişkin bilgiler sadece duyu verilerine dayanacaktır. Duyu ise şeyleri dışsal ilişkileri yoluyla elde edeceğinden sadece değişime konu olan arazların var olduğu sonucuna varılacak, öte yandan değişimde aynı kalarak o şeyi kendisi yapan bir şeyin olduğu iddiası sadece bir faraziyeden en fazla bir dile getirişten ibaret olacaktır. Dolayısıyla dışta bulunduğu düşünülen nesnenin kurucu unsurları da taayyün ettiğinden yani cisme büründüğünden onların akla konu olduğuna dair iddia da temelden yoksun olacaktır. O halde şeylerin akla konu olan mahiyetlerinin olduğunu iddia edebilmenin dışta olanın sadece cisim olmamasını gerektirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. İbn Sînâ mevcut olanın mahsus olandan ibaret olduğunu düşünmenin mümkün olmadığını aksine sadece mahsus dikkate almanın bile onda duyuya konu olmayan yönleri görmemize imkan vereceğini açıklıkla ifade eder. Duyuya konu olan yönler ise konum, mekan, belirli bir

miktar ve belirli nitelikler gibi hallerdir ve şeyler bunlarla özelleşir. Bununla ancak duyuya ve hayale konu olurlar ve aklî anlamın çoğa söylenmesi gibi söylenmezler. Kısaca filozof, dışta her ne kadar mahsus olana bürünerek bireyleşse de makul olanın da bulunduğunu söyleyerek şeyin kendindeliği yani mutlak mahiyeti olmaksızın işaret edilen bir “bu”ya dönüşemeyeceğini de ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin aslî hakikati, zatî hakikatidir ve söz konusu hakikat bir şey olarak dışı oluştururken soyutlama yoluyla da insan zihninde bulunmaktadır.

Söz konusu *mahiyetin insanî özne tarafından bilinmesine* gelince, filozof aklın mücerret varlığını, kendisini bilmesi başta olmak üzere tüm idrak faaliyetinin vasıtasız olarak gerçekleştirmesinin zeminine yerleştirmiştir. Buna göre, basit olan makuller söz konusu basitlikleri açısından makul olmaları itibarıyla müstakil olarak hariçte değildir ancak şeye içkin olarak bulunabilir ve dolayısıyla makul olarak bulunması gereken yer bölünmeyen soyut bir cevherdir. Nâtık nefsin aklettiğini akledebilmesi özelliği onun mücerret olduğunun delillerinden biridir. Buna karşı duyular zatlarını, aletlerini ve idrak ettiklerini idrak edemezler. Öznenin nazarî gücü, bu güçle elde ettiği mücerret ben bilgisi ile söz konusu gücün bilmeleke akıl seviyesinde elde ettiği evvelî tasavvurlar ve tasdikler, diğer tüm bilgilerin zemininde bulunur. Bilgiyi elde etme yolunun kendisinde nihayete erdiği en yüksek derece ilk ilkelere benzediği, aklettiği her suretin kendisinde bilfiil bulunduğu bir hale müstefad akıl olmak suretiyle ulaştığı noktadır. Şayet idrakin ilk aşamasında duyular tarafından belirsiz ve genel olsa da tümel idrak edilmemiş olsaydı vehim kuvvesi ile dahi bir türün fertleri diğer türün fertlerinden ayırt edilemezdi. Dolayısıyla nâtık güç önce genel bir anlam idrak eder, ondan sonra ayrıntıya ulaşır. İnsanlar bu sebeple bu genel çerçevenin içini burhanî yolla yani akıllar nezdinde daha iyi bilinenden yani basit olandan doğaca daha iyi bilinir olana yani doğanın gayesini kendinde gerçekleştirdiği bileşik olan türe doğru gitmekle doldurup belirginleştirirler. Dolayısıyla burada doğa açısından daha iyi bilinen demek doğanın amacı yani alemin düzeni için amaçladığı şey yönünden daha iyi bilinen demektir ve bu, tür açısından tamamlanmış olmayı gerektirmektedir. Tikel tabiatlar ise alemin nizamı için zati olmayan bireysel tabiatları amaçlar. Dolayısıyla özne nezdinde duyulur tikeller külliler karşısında, bildiğimiz ilk şeyin duyulurlar ve onlardan alınan hayaller olması sebebiyle daha bilinirdir.

Tikelin elde edilmesinden tümelin elde edilmesine geçişteki zemin ise tikeli duyumsayanın bir yönden tümeli de duyumsamış olmasıdır. Buna göre duyu nefse bir

tikeli getirdiğinde onun arazlarıyla karışık ve belirsiz bir halde bulunan aslî tabiatını da getirmiş olur. Akıl arazları uzaklaştırdığında ise akılda örneğin Emin'in Âsaf'tan farklılaşmadığı soyut bir insan anlamı kalır.

Buna göre kısaca faal aklın feyziyle aklın aklediliri elde etmesine giden soyutlama süreci şöyle ifade edebilir: Beş dış duyunun verileri, hiss-i müşterekte birleşip bunlar devamlı hale getirildiğinde hayal tarafından duyulur suret olarak muhafaza edilir. Sonrasında mütehayyile tarafından bu suretlerde yapılan ayırıştırma-birleştirme işlemlerine konu olur. Vehim ise bu suretlerde bulunan duyulur olmayan manaları elde eder. Bu manalar henüz tûmelliğe ulaşmamış cisimle bağıntılı olan manalar olmakla birlikte, kendinde bir bireyin türüyle diğerinkini ayırt edecek düzeyde genel anlamı da içerdiği için bu durum aklın aklediliri elde etmesinde gelmesi gereken noktayı da ortaya çıkarmış olur. Nihayet aklî anlamı elde etmeye hazır hale gelen nefste faal aklın feyziyle aklî anlamlar oluşmuş olur.

Mümkün varlıkların özel varlıkları ve hakikatleri ya da şeylerin kendilikleri varlık anlamını barındırmamaları sebebiyle mevcut olmak için olumlama anlamındaki genel varlığın onlara lazım ya da dahil olmasına yani genel varlığın özel varlığı tahakkuk ettirmesine ihtiyaç duyarlar. Söz konusu mahiyetin mekanı ise filozofun mevcudun ya dış dünyada ya da vehimde ve akılda olduğunu ifade etmesinden dolayı çoklukta ve çokluktan sonra akılda olduğu açıktır. Tartışılan mahiyetin çokluktan önce bir mekanının bulunup bulunmadığıdır.

İbn Sînâ, Eflâtuncu ideleri reddetmiş, yanısıra birincil cevherlerin meydana geliş süreci ile ilgili olarak metafizik fail illetle birlikte sudur teorisini kabul etmesi sebebiyle madde-suret teorisinin Aristotelesçi versiyonunu da kullanmamıştır. Ancak onun sudur teorisini kendilerinden aldığı Yeni-Platoncu geleneğin kozmik akılda ve nefiste bulunan idealar teorisini kabul ettiği düşünülebilir, çünkü özellikle faal aklın hem kendinden sonraki varlıkların suretlerinin kaynağında bulunması açısından tûmel olması hem de insan aklının bilgisinin kaynağı olması açısından epistemik bir tûmelliğe sahip olması mahiyetin çokluktan önce bir şekilde akıllarda bulunduğu düşüncesini içerir görünür. Yani faal aklın söz konusu aşkınlığı filozofu Plotinus ve Yeni-Platoncu geleneğin kozmik akıl ve nefis için benimsediği gibi aşağı alemdeki şeyler için örnek neden olan aşkın idelerin (noetanın) kendisinde bulunduğunu ileri süren düşüncüyü benimsemeye götürmüş olduğu düşünülebilir. Plotinus'un *Enneadları*, *Enneadların* belirli bölümlerinin serbest çevirisinden ibaret olan *Üsûlûcyâ*, İbn Sînâ'nın bu esere yazmış

olduğu şerh olan *Şerh-i Üsûlûcyâ* ve nihayet İbn Sînâ'nın diğer eserleri kronolojik olarak takip edilerek bu soru sorulduğunda şu sonuçlar ortaya çıkmıştır: (i) İbn Sînâ'nın *Üsûlûcyâ*'ya yazdığı şerhte mahiyetlerin özellikle çokluktan önceki yerine dair yaptığı açıklamalarda müellife katıldığı söylenebilir. Filozof birlik-çokluk dilini birlikte kullanmakla suretiyle yüce alemdeki örneğin akıldaki çokluğa atıfta bulunduğu her defasında aslında söz konusu ilkenin bir olduğunu, aşağı alemde olduğu gibi her şeyin orada birbirinden ayrılmış bir şekilde bulunmadığını, ancak sebepleri cihetinden idrak edildikleri için birliği ihlal etmeyecek bir tertip üzere bulunduklarını ifade etmiştir. Aklın bir olduğuna ilişkin vurgu ise bu defa aklın içeriksizliği tehlikesiyle karşılaşıldığı için bu kez de atıf birlik ve basitliği ihlal etmeyen ve mana yönünden ve bir tertip üzere bulunan bir çokluğa yapılmıştır. (ii) İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde yaptığı açıklamalar Zorunlu Varlık'ta birlik ve basitliğin mutlaklığından dolayı mana olarak bile olsa bir çokluğun bulunmayışını, ancak makullerin Zorunlu Varlığa izafetinin bulunduğunu, söz konusu izafetin O'nun zatını çoğaltmayacağını ortaya koyar. Ancak bu onların hariçte meydana geldikten sonra ona izafeti şeklinde değil, Zorunlu Varlık'ın akledişinin izafetin kendisi olması anlamındadır. Böyle olduğunda O'nun kendi zatından dolayı akleden oluşu çokluğu akletmesini gerektirse de söz konusu çokluk onun zatına dahil değildir ve bir tertip üzere onun lazımıdır ve bu sebeple de onun birliğini zedelemeyiz. (iii) Tertip, zamansızlık, tek bir defada bütünü aklediş, hiçbir ikiliğin bulunmaması, izafet gibi unsurlar Plotinus'ta olduğu gibi İbn Sînâ tarafından da kullanılan unsurlar olmuştur. (iv) İlk Akıl ve diğer akıllarda ise mana açısından bir çokluk bulunur. Ancak söz konusu çokluk makullerin ayrılmış olarak bu metafizik ilkelere bulunması değil, akıllarda etki, semavi nefislerde edilgi olarak bulunmasıdır. (v) Dolayısıyla Plotinus'un kullandığı birlik ve çokluk dili İbn Sînâ tarafından da kullanılsa da içeriksizliğin önüne geçmek için çokluk; basitlik ve birliğin ihlal edilmesinin önüne geçmek içinse birlik dilinin vurgulanarak kullanıldığı söylenebilir. (vi) Kısaca, mahiyetler çokluktan önce metafizik ilkelere manalar olarak ancak ilkelerin varlıklarıyla bir olacak şekilde bulunurlar.

Nihayet ilk bölümün bütün bu soruşturması sonucunda İbn Sînâ'nın mahiyet düşüncesi özcülük açısından ele alınmış, modern ve çağdaş filozofların düşünceleri ile kısa ve genel bir mukayese yapılmıştır. İbn Sînâ'nın özcülüğü ve klasik ve çağdaş özcülerin görüşleriyle mukayesesi müstakil bir bölümde yapılmıştır, tekrar olmaması için birkaç noktaya işaret etmekle yetinilecektir. İbn Sînâ, Eflâtuncu ideler teorisini

reddettiği için Eflatuncu anlamda bir özcülüğü benimsememiş, ancak özün hariçte nesneye içkin olarak bulunduğunu söyleyerek Aristotelesçi anlamda bir özcülüğü benimsemiş olmakla birlikte Yeni-Eflâtuncuların sudur nazariyesini kabul etmesi sebebiyle filozofun madde-suret teorisinin nesnenin meydana gelişine uygulanması noktasında ayrılmıştır. İbn Sînâ, kurallarını kesin sınırlarla belirlemesine rağmen öznenin sorumluluğunun, özün yapısını tespit etmeye yönelik kaidelerin bilinmesi olup her zaman nesnenin söz gelimi cinsini ve faslını doğru olarak tespit etmek olmadığını, haddizatında bunun öznenin gücünü aşan bir durum olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu ilkesel olarak mahiyetin hiçbir kimse tarafından bilinmeyeceği anlamına gelmemektedir. Filozofun hariçte mahiyetin tekil cevherlere içkin olarak bulunduğunu kabul etmesi sebebiyle ontolojik düzlemde özcü nitelendirmesi yapılabileceği halde epistemolojik düzlemde bu nitelemenin yapılıp yapılamayacağı özcülüğün sınırlarının nasıl belirlendiğiyle ilgili görünmektedir. Nitekim Oderberg'in ifade ettiği gibi özcünün, şeylerin tanımının yapılabileceğini ve onların bilinebileceğini söylese de her zaman bunun mümkün olmayabileceğini kabul etmesinde bir mahzur olmadığı ve bunun onu özcü olmaktan çıkarmayacağı ileri sürülebilir. Şayet bu tavsif kabul edilirse, İbn Sînâ'nın her iki düzlemde de kendi kayıtları göz önünde tutulmak suretiyle özcü olduğu söylenebilir görünmektedir. Oderberg hariç çağdaş özcülerle yapılan bir karşılaştırma ise her türlü öz iddiasının "doğruysa" şartına bağlı olarak ve semantik geleneğin içinde yapılması sebebiyle haddizatında İbn Sînâ çizgisinde bir özcülük olarak görünmemektedir. Oderberg ise klasik metafiziğe bağlılığı sebebiyle Tanrı ve düşünülenler zeminini ortadan kaldırmadığı sürece klasik metafiziğin çizgisine yakın görünmektedir.

Fahreddin Râzî *dışın* tahakkuk etmiş mahiyetin kendisi olduğu hususunda İbn Sînâ'ya katılmaktadır. İbn Sînâ ile Râzî'nin varlık odak olarak kabul edilmek suretiyle nesnenin kuruluşunun zemininde yer alan *umûr-ı âimme* hususundaki görüşlerine başvurulduğunda şu sonuçlara ulaşılmıştır: (i) Bir nesnenin kurulmasının zemininde basitin bileşikten parçanın bütünden önce gelmesi gibi önce gelen ve sebebi ilahî inayet olan ve bu nedenle de ilahî vücûd olarak isimlendirilen mutlak mahiyete varlığın ve onun aracılığıyla genel kavramların (*umûr-ı âimme*) hariçten gelen bir lazım olarak ilişmesi bulunmaktadır ve bu kavramların ilişmesi için onların bir ilmin konusu olacak şekilde belirlenmiş olmaları gerekmez. Ne mahiyet ne mahiyetin lazımı ve ne de onun mukavvim unsuru olmayan ve ilimler arasında ortak olan bu kavramlar sadece vücûda

özgü olan kavramlardır ve İbn Sînâ'ya göre birlik, çokluk, şey, zorunluluk ve imkan bunlar arasında sayılabilir. Kısaca, mutlak mahiyet hariçte yahut zihinde varlıkla nitelendiğinde bulunduğu düzeye özgü olan genel kavramlar da kendisine ilişir. (ii) Umûr-ı âmmenin varlıksal statüsü ise ikinci bir soruşturma konusudur ve bu konu hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. İbn Sînâ'ya göre genel kavramlar mantıksal kavramlar olan ikinci akledilirler değildir. Onların ârız oldukları nesneden bağımsız hüviyetleri olmamakla birlikte hariçte nesneleriyle bir olarak bulunmak suretiyle onlarla nitelenmeleri gerekmektedir. Bu kavramlardan mutlak varlık makuldür ve hariçte değildir ancak nesnenin onunla nitelenmesi hususunda herhangi bir engel yoktur. Birlik gibi diğer umûr-ı âmme kavramları ise hariçte nesnelerinden ayrı olmayıp onlarla birdir, dolayısıyla nesneden zihinde ayrıştırılıp nesneye yüklem yapılsa da onlarla hariçte nitelenmektedirler. Bu noktada söz konusu genel kavramların hariçte bağımsız bir hüviyeti bulunmasa da aklın itibarının onları bilfiil hale getirmesi anlamında hakiki itibari oldukları ve ancak bu ilk itibardan sonra aklın söz konusu şeyin özellikleri üzerinden ihtirâî itibarının söz konusu edilebileceği söylenebilir. Bu bağlamda İbn Sînâ imkan ve vücub gibi kavramların vücudî olduğunu düşünür ve örneğin imkanın bir konuda var olduğunu ve özel varlığının olmadığını ifade eder. (iii) Kısaca umûr-ı âmme filozofa göre bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları anlamında mantıksal olan ikincil akledilirlerden ayırt edilmek koşuluyla ikinci akledilirler yahut sonraki isimlendirmeye hakiki itibarlar anlamında aklî itibarlar olarak görülebilir. (iv) Râzî ise ikinci makullerin mantıktaki konumları itibariyle bilinenden bilinmeyene ulaştırması ölçütü hususunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Ona göre de varlık bedihidir ve genel kavramların mutlak mahiyete eklenmesinin koşulu varlıkla nitelenmesidir. (v) Râzî zorunluluk, imkan, kıdem ve hudus gibi umûr-ı âmmeden olan kavramların alemin kıdemi görüşüne yol açabilme ihtimali ve Zorunlu varlığın basitliğine gelebilecek hâle sebebiyle İbn Sînâ gibi vücudî/sübutî değil aklî itibarlar olup ademî olduklarını kabul etmektedir. Ademî olduklarının kabul edilmesinin sebebi ise sabit olduklarının kabul edilmesi durumunda teselsül problemiyle karşılaşılacak olunmasıdır. Söz konusu kavramların aklî itibar olup ademî kabul edilmelerinin bir diğer sebebi ise örneğin imkan kavramını aldığımızda İbn Sînâ'nın mec'ûl olmayan mahiyet görüşü ile Mutezile'nin madumun şeyliği teorilerinin müessirin tesirine kapalı olan bir mahiyet teorisi ortaya koymuş olmalarıdır. Bu bağlamda o müessirin tesirinin mutlak olduğunu söylemiş ve imkanın itibari olduğunu ifade etmiştir. İmkan kavramı özelinde başka bir gerekçe ise imkanın bulunduğu şeyi

niteleyen bir sıfat olduğunun kabul edilmesi durumunda nitelenenin yani mahiyetin bir tür bulunuşla sıfatından önce bulunmasının gerekmesidir. Ancak ademî olması durumunda sorun çözülecek ve mahiyetin var olmadan önce bir tür sübutunun bulunması gerekmeyecektir. (vi) Umûr-ı âmmeden olan teşahhus ya da taayyün ise diğerleri gibi itibarî değil vücûdîdir. Birliğin teselsül sorununa sebep olacağı için zata ilave bir sıfat olduğunu kabul etmeyen Râzî, bir şeyin birliğinin onun taayyün etmiş zatından ibaret olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla bir şeyin birliğinin ortadan kalkması zatının da ortadan kalkması anlamına gelecektir. Böylece Râzî'nin umûr-ı âmme kavramlarıyla ilgili olarak onların aklî itibarlar olduğunu ikinci bir soruşturmaya da vücûdî ve ademî olup olmadıklarını tespit ettiği söylenebilir.

Varlığın teşkiki hususunda İbn Sînâ, teşkiki “lafızdan anlaşılan anlamın soyutlanması durumunda bir olan, ancak o lafızda ortak olan şeylerde bütün yönlerden bir ve benzer olmayan” olarak tarif eder ve uygulama alanını mahiyetin dışı olarak tayin eder. Teşvik özellikle varlık kavramı merkezinde tartışılmıştır. İbn Sînâ'nın teşkike ilişkin *Kategoriler*'deki ifadeleri teşkikin niteliklerinden biri olan güçlülük ve zayıflığı vücûda hamletmez, Şifa Metafizik'te de varlık söz konusu olduğunda teşkikin bu yönünü reddeder. Ona göre teşvik öncelik-sonralık, istigna-ihtiyaç ve zorunluluk-imkan yönlerindeki hükümlerdir. İbn Sînâ'nın teşkike ilişkin tavrının metafiziğin birliğinin temin edilmesiyle sonuçlandığı söylenmiştir. Râzî ise vücûdun bütün mevcutlara eşit anlamlı olarak yüklenip mahiyetin lazımı olduğunu düşünmekte, bu sebeple de İbn Sînâ'ya bu hususta muhalefet etmektedir. O vücûdun manevî müşterek olduğunu ileri sürmüş ve eşesli olmadığına ilişkin karşı deliller getirerek meseleyi tartışmıştır. O zorunlu ve mümkün varlık arasında anlamsal ortaklık olduğunu ve söz konusu ortaklığın her iki varlığa da eşit anlamlılıkla (tevatü) ile yüklendiğini düşünmektedir. Bunun bir sonucu da İbn Sînâ'nın aksine Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı yapmasıdır. Kısaca, Râzî, (i) Hem zorunlu hem de mümkün varlığın mahiyeti gerektirmesinin ikisi arasındaki anlamsal ortaklığın sonucu olduğunu, (ii) Dolayısıyla varlık payının tüm mevcutlarda eşit olduğunu, güçlülüğü ve eksilmeyi kabul etmeyeceğini böyle bir iddianın insanın tahayyülünden kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Râzî'nin *dış* hususundaki görüşüne geldiğimizde, onun öncelikle vücûdun tasavvurunun evvelî olduğu ve evvelî kavramlarımız olmadığı takdirde teselsül ve kısır döngü durumlarıyla karşılaşılacağı ve vücûdun tanımı olmayacağı hususlarında İbn Sînâ ile hemfikir olduğunu görürüz. Ona göre daha genel olanın daha özel olanın parçası

olması gerektiği ilkesi vucûda uygulanamaz, çünkü genel haricî bir nitelik nitelenenin parçası olmaz, dolayısıyla vucûdun en genel şey olmasının anlamı mahiyetlerin lazımı olması ve nefiste nakşolması hususunda ondan daha güçlü bir şeyin bulunmamasıdır. Bu hükümlerden vucûdun şeyler arasında ortak olduğu hükmüne geçilebilir. Çünkü ortak olmaması durumunda, her bir şey vücudun hakikatinin aynı olacak ve bu hakikatin tasavvuru evvelî olmadığı için vucûdun da evvelî olduğu düşünölemeyecektir. Vucûdun sübutu ise mevcut mahiyet ile ortak olduğu yönün sübut, başka olduğu yönün vucûdun kendisi olması şeklinde ortaya konulur. Vucûd ile kastedilen, şeyin husulü, tahakkuku ve sübutudur. Vucûd kendi başına bulunmaz ve kendinde bulunan bir sıfat onun ayanda bulunmasının illeti olamaz. Dolayısıyla vucûd şeyin ayandaki husulünün ya da kevninin kendisidir. Dolayısıyla dış, mahiyetin kendisine lazımlarının terettüp ettiği bir düzlemdir. Kısaca, Râzî'nin mutlak varlık ve dış hususunda İbn Sînâ ile hemfikir olduğu söylenebilir.

Râzî tanımın ne kendisiyle ne kendisine dahil bir parçayla ne kendisi dışındaki bir şeyle ne de son ikisiyle yapılabileceğini düşünmektedir. Tanım mahiyetin bütün parçalarıyla yapılmalıdır. O tanımın ve resm yapmanın kurallarını ve unsurlarını ayrıntılarıyla ortaya koymaktadır. Ancak bundan sonra tam tanımın yapılamayacağını, yapılabilecek olanın ancak ismin kendisine icmalen delalet ettiği şeyin tafsili olan isimsel tanım olduğunu ifade etmektedir. Ona göre basit mahiyetlerin tanımları yapılmaz, çünkü onları bilmek için bir tanıma gerek duyulmaz, mürekkeplerin tanımları da ancak resm yoluyla yapılabilir, çünkü söz konusu mahiyetlerin parçalarını yani yakın cins ve faslı bilmek oldukça zordur (lâ yümkinu ta 'rîfuhâ illâ bi'r-rüsûmi eydan li 'ademi'l-ittilâ' 'alâ eczâi mâhiyyâtihâ). O İbn Sînâ'nın da aynı şeyi söylemiş olduğunu ifade eder ve Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin İbn Sînâ'ya itiraz ederek onun söylediğinin aksine tanım yapmanın çok kolay olduğunu söylediğini aktarır. Ancak pek çok konuda Bağdadi'den etkilendiği bilinen Râzî bu hususta ihtiyatlı da olsa ona itiraz eder ve isimsel tanım ile tam tanımın arasını tefrik ederek kastettiğinin isimsel tanım olması durumunda meselenin zaten öyle olduğunu ancak kastının mevcut mahiyetleri bilmek olması durumunda ise bunun son derece zor olduğunu ifade eder.

Râzî mutlak mahiyet, mutlak mahiyetin emr-i ilahî olması, mutlak mahiyetin hariçte bireyselleşen nesnenin bir parçası olması ve bu iki itibarın özellikleri hususunda İbn Sînâ ile aynı düşünür. O zihnî varlık hususunda ise nihai tahlilde İbn Sînâ gibi düşünmez ve mahiyetin mücerret olma şartıyla zihinde bulunabileceğini kabul etmez.

Bunun sebebi mahiyetin zihinde bulunmasının da mücerret olmasının da eklentilerden olması nedeniyle mahiyetin hiçbir zaman mücerret olarak zihinde bulunamamasıdır. Dolayısıyla mahiyet sadece hariçte değil zihinde de mücerret olarak bulunamayacaktır. Ancak hariçte bulunan mahiyete sadece kendisini itibara alınarak bakılması onun o nesnenin bir parçası olduğunun görülmesini sağlayacaktır. Böylece Râzî mahiyetin nerede olduğuna ilişkin soruya da *Mûlahhas* isimli eseriyle birlikte diğer eserlerinde de aynı tavrı sürdürecektir şekilde hariçte olduğunu söyleyerek cevap vermektedir.

Mahiyetlerin mec'ûllüğü hususunda Râzî, öncelikle sudur teorisini benimseyerek bu teorinin gerektirdiği şekilde Tanrı'nın bir kasıtlı şeyleri yaratmaya yöneldiğini kabul etmeyen bu anlamda da Tanrı'ya irade atfetmeyen ve Tanrı'nın bilgisinin şeylerin varlığının sebebi olması anlamında fiilî olduğunu kabul eden filozofların Tanrı-alem ilişkisine dair teorilerinin karşısında yer alır. O bir şeyi bilmenin o şeyin varlık halini, yokluğunu bilmenin yokluk halini bilmek olduğunu ve bunun o şeyin vucûdunun ve ademinin illeti olamayacağını söyler. Fiilî bilgi mahiyetleri külli bir şekilde bilmektir, çünkü mahiyetlere dair bilgi önce olmasaydı onu irade etmek ve var etmek imkansız olurdu. O sudur teorisi eleştirilerinde Tanrı-alem arasındaki metafizik illetlerin olmaması gerektiğini ancak hareket veren fizik illetlerin yani feleklerin bulunabileceğini ifade etmekte böylece Tanrı'yı alemin hem bir bütün olarak süreçlerinin hem de tek tek bütün süreçlerinin fail-i muhtarı ve kadir-i mutlakı olarak tayin ederek kalamî tutumla uyumlu bir model önermektedir. Râzî mutlak yaratıcının Allah olduğunu ve tüm mevcutların ona olan ihtiyacının illetinin imkan olduğunu ve O'nun hepsine eşit derecede müessir olduğunu belirtmekte, bunun yanında mümkünlerin birbirleriyle şartlı olabileceklerini, yani örneğin hadis olan unsurların gezegensel süreklilikler ile şartlanmış olabileceklerini bu sebeple de Tanrı'nın dolaylı olarak da müessir olabileceğini ifade etmektedir. *O hem şeyin mahiyetinin ve vucûdunun O'ndan olduğu* ve hem de mümkünlerin birbirleriyle şartlı olabileceklerine ilişkin görüşünün ayetler tarafından da desteklenmekte olduğunu ifade etmektedir. Özellikle “Biz ona şahdamarından daha yakınız” ayetini Tanrı'nın mahiyete kendisinden daha yakın olduğunu ve bunun sebebinin onun bir şeyin o şeye dönüşmesinde vasıta olduğu ve vasıtanın o vasıtaya sahip olandan ona daha yakın olduğunu ifade ederek açıklamaktadır. Bu çerçevede mümkünlerin kendisinde son bulduğu her yönden zorunlu olan varlığın feyzinin genel olduğunu ve feyzin farklılaşmasının ancak feyzi kabul edenlerin istidatlarındaki farklılıklar sebebiyle meydana geleceğini söyler. Buna göre

mahiyetlerin kendinde bulunan imkan vücudun zorunlu varlıktan feyz etmesi noktasında yeterliyse bu feyiz gelir ve o şey mevcut olur. Dolayısıyla biri mahiyete raci olan ve onun vücudunun ve ademinin farz edilmesinden imkansızlığın gerekmemesi anlamında bir imkandan ve diğeri hadislerin vücudundan zamansal olarak önce bulunan şartların bir araya gelip engellerin kalkmasıyla gerçekleşen tam istidat olmak üzere iki imkan bulunmaktadır. Kısaca, Râzî failin tesirinin sadece mahiyetin varlıkla muttasıf kılınmasında yani özel varlıkta ve hüviyette değil hem mahiyetleri mahiyet hem varlığı varlık kılmada hem de mahiyetin varlıkla muttasıf kılınmasında bulunduğunu ileri sürerek mahiyetlerin mutlak olarak mec'ûl olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla mahiyetin ve varlığın mec'ûl olmadığını ancak mahiyetin varlıkla muttasıf kılınması noktasında mec'ûl olduğunu söyleyen filozofların karşısında yer almıştır. Filozofların bu husustaki en temel gerekçesi, mahiyet dışında olan her şeyin ondan başka olacağından onun ortadan kalkmasını gerektiren her durumun mahiyetin kendiliğini de ortadan kaldıracak olması, bu durumda da mahiyetin kendinden olumsuzlanmasının gerekecek olmasıdır. Bu durumda mahiyetin kendinelik düzeyinde bir müessire muhtaç olmasından bahsedilemez. Ancak Râzî şeyin kendindelğinde illetin tesirinin kabul edilmesinin illetin yokluğunda şeyin kendindelığının ortadan kalkmasıyla sonuçlanmayacağını sadece o şeyin tahakkuk etmediğinin söyleneceğini bunda da bir çelişki olmadığını ifade etmiştir. İletlerin tesirine konu olan sadece vücûd değildir, öyle olsaydı her illetin her malûl için uygun olması gerekir, hâdislerden hiçbirisi bir şart ve illetle özelleşmezdi. Dolayısıyla tesire konu olan hem varlık hem de mahiyettir. Buna göre imkan bir şeyin kendinde hüviyetinin devamlı olması ya da olmaması anlamında olduğu için basitlere de ilişebilmektedir ve ademîdir.

Mahiyetlerde parça-bütün ilişkisi hususunda Râzî, bir mahiyetin parçası ile onun dışındaki özelliklerini ayırıştırır. Buna göre parça varlığında da yokluğunda da bütünden önce gelir ve zihinde de bu durum harice mutabıktır. Ancak ona göre parçalar arasında hakiki bir illet-malûl ilişkisi yoktur, bu sebeple cinsin varlığının illeti fasıl değildir. Zira ona göre varlık veren varlık verdiği şeylerden önce gelen Hakk'tır. Ayrıca bu parçalar hariçte değil zihinde birbirlerinden başka mahiyetlere sahiptirler. Dolayısıyla o mahiyetin ve varlığın mec'ûl olmadığını, mec'ûl olanın varlığın mahiyetle nitelenmesi olduğunu ileri süren ve faslı illetin aracı illeti yaparak cinsi de malulü kabul eden filozoflardan farklı olarak mutlak mec'ûliyeti kabul eder ve mahiyeti cinsin mevsuf faslın ise sıfat olduğu bir terkip kurarak, cevherlerden oluşan bir terkip kuran

filozofların karşısında yer alır. Madde ile cins, fasıl ile suret arasındaki farklar, faslın hükümleri, cinslik tabiatının türlük tabiatından nasıl ayrıştırılacağı gibi konularda ise İbn Sînâ'nın açıklamalarının izinden gider. Râzî mahiyetin teşahhusuna (bireyleşmesine) ilişkin ise teşahhusun mahiyete ilave olduğu, sübutî olduğu, mahiyetin malûlû olmayanlarda türünün şahsında olduğunu ve ona bir maddenin ve bu maddeye özgü arazların tahsis edilmesi gerektiğini söyler. Yine türü pek çok şahısta olan her şeyde çokluk ancak madde sebebiyle gerçekleşir. Külli ise külli ile kayıtlanmak suretiyle bireyleşemez, kendisine ne kadar küllî kayıt eklense de yine çokluğa yüklem olur.

Mahiyetin fiziksel tahakkuku hususunda Râzî'nin görüşlerini ele almadan önce onun nihai tahlilde atomcu teoriyi kabul ettiği, ancak madde-suretçi teoriyi atomcu teoriyi kabul etme hususunda tevakkuf ettiği zamanlar dahil olmak üzere düşüncesinin her safhasında reddettiği söylenmelidir. Buna göre, cevher altındakilere cins olarak söylenemediğine göre, cevherler tür olamazlar, basit oldukları için de ancak cins ve lazımlarıyla tanımlanabilirler. Bu sebeple cismin cevher cinsinin tek türü olarak kabul edilmesi durumunda dahi faslının olması anlamsız olacağı için onun madde-sureten meydana geldiği söylenemeyecektir. Böyle olsa bile kurucu unsurlarının hakikatlerini bilemediğimiz için cismi ancak âsârı ve lazımlarıyla tanımlayabiliriz. O filozofların cisimsel suretinin madde ve türsel suret arasında ara ontik bir katman oluşunu eleştirir. Denebilir ki, Râzî madde-suret teorisini bütün eserlerinde reddetmesine rağmen atomcu teori hususunda tevakkuf ettiği dönemlerde bu iki teoriyi farklı perspektiflere sahip olmakla birlikte birbirine denk iki ontoloji şeklinde değerlendirme yoluna gitmiştir, ancak cisimlik sureti bu denkliği bozan en büyük unsurdur. Nitekim o, farklı eserlerinde onların heyula ile özel zatı ve suretle de mekan ve yöne özgü olan bir niteliği kastetmeleri durumunda böyle bir teorinin kabul edilmesinin mümkün olacağını söylemiştir. Üstelik cisimsel suretin cismin üç boyutu kabil olması hususunda bir işlevi de bulunmamaktadır, çünkü o ancak bilfiil olmanın ilkesidir. Râzî'nin atomcu teoriyi kabul etmesi ise doktrinel sebeplere atfedilir. O *Metalib*'te atomcu teori için getirilen lehte ve aleyhte delillere oldukça geniş bir yer ayırmış ve filozofların teoriyi reddetmek için getirdiği delillerin örümcek ağından daha zayıf olduğunu söylemiştir. Ancak aynı zamanda o yine aynı eserde atomcu teorinin dini ilkelerin izahı ve Fail-i muhtar bir Tanrı anlayışına delalet etmesi açısından merkezî bir konumu olduğunu ifade etmiştir. Bu ontolojiye göre zat nitelenenken, niteleyenler de niteliklerdir ve birbirilerinden

başkadırlar. Kendiyle kaim olan nitelenen yani özel zatın diğer niteliklerden başka olmasının sebebi onun izafet ve nispet olmamasıdır, ancak bu niteliklerle birlikte bulunduğu bir mekanı kaplar ve bir yönde uzanımı bulunur. Dolayısıyla cismin zati niteliksizken kendisine duyusal bir işaretle işaret edilmez ve bir mekanı kaplamaz. İşte Râzî nihai tahlilde benimsemiş olduğu teoriyi zat-sıfat ayrımıyla açıkladıktan sonra madde-suretçi teorinin söz konusu teoriyle uyuşabilmesinin şartının heyula ile niteliksiz zatın, suret ile de zatın lazımları olarak zikrettiği bir mekanı kaplama ve bir yönde bulunmanın kastedilmesi durumunda iki teori arasındaki denkliğin sağlanabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla Râzî'nin fizik düzlemde madde-suretçi teorinin zihinsel düzlemde ortaya koyduğu cins-fasıl ilişkisi yerine kendi cins-fasıl ilişkisini koymuş sonrasında ise atomcu teoriyi kabul etmiştir, dolayısıyla onun bilgi teorisiyle söz konusu atomcu teorinin uyumlu olduğu söylenebilir.

Râzî bir kelamcı olarak illet-malül ilişkisine ilişkin metafiziksel imaları teoriden uzak tutmaya çalışmıştır. Onun bu konudaki görüşlerine kısaca işaret edebiliriz: Her şey fail-i muhtarın kudretine konu olur. Ancak bu, alemin bir düzeni olmadığı anlamına gelmez. Bu düzen içerisinde şeylerde yine Tanrı'nın yerleştirdiği müessir kuvveler bulunur ve söz konusu müessir kuvve başka bir şeyi o şeyde bulunan etkilenme özelliği sebebiyle etkiler ve bunlar Allah tarafından vasıtalı olarak yaratılmış olur. Böylece Tanrı'nın fail-i muhtarlığı kuralı ihlal edilmiş olmaz. Nitekim o atomculuğu kabulü öncesinde ve sonrasında zat ve sıfat ayrımının altını her zaman çizer ve niteliklerin Tanrı tarafından o nesnelere verildiğini ifade eder. Kısaca, belirli nitelikler Tanrı tarafından nesneye verilmekte nitelikler de belirli hükümlere yol açmakta ve haddizatında nesneler birbirlerinden bu nitelikler ve hükümlerle ayrılmaktadır. Râzî alemde belirli bir düzenliliğin olduğunu fail-i muhtar Tanrı anlayışı çerçevesinde onun vasıtalı ya da vasıtasız olarak yaratmasına nispetle açıklamış, bazen nesnedeki kuvveleri ön plana çıkararak bazen de Tanrı'nın kudretine ve ihtiyarına vurgu yaparak bunu ortaya koymuştur.

Râzî'nin *mahiyetin ve hallerinin idrakine yönelik teorisine* gelince, o nihai tahlilde İbn Sînâ'nın soyutlama teorisini, dolayısıyla zihnî varlık teorisini reddetmiş, buna karşılık bilginin özne ile nesne arasında izafetin kendisi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre bilgi, söz konusu izafî hal, özel izafet, özel nispet, şuur ve idraktır. Bu izafet meydana geldiğinde bilmeye konu olan şey kendisini tikel kılan bütün nitelikleriyle bilinmiş olur. Onun zihnî varlığı reddedişinin nedeni, öznenin maddî ilgilerinden

soyutladığı mahiyetin hariçtekine eşit bir şekilde öznedeki aklî olarak bulunduğuna dair mülahazadır ve söz konusu suretin bilgi olarak kabul edilmesi nefsi edilgin hale getiren ve kendisine bir farkındalığın eşlik etmediği bir bilgidir. Haddi zatında mahiyetin bilgisi ulaşılması zor bir bilgidir ve ulaşılabilen bilgi ancak bilen ile bilinen arasındaki izafet sonucu öznenin karşısında duran nesnenin bütününe ilişkin bilginin onda inkişaf olmasıyla ortaya çıkar. İşte asıl itibarıyla bilgi, söz konusu inkişafın ve tecellinin kendisinden ibaret olup kelamcılarının bilginin malumatın hakikatlerini ortaya çıkaran özel bir sıfat olduğuna dair tavsifleri doğru değildir. Dolayısıyla bilginin elde edilmesi sürecinde hem öznenin hem de nesnenin etkin olduğu söylenmelidir. Mahiyet tikel bilginin zımnında bulunduğu için onu tikelileştiren şeylerin hazfedilmesi veya paranteze alınması sonucu külliğin konusu olacağı noktasında İbn Sînâ'ya katılan Râzî, ondan farklı olarak küllîliğe konu olan şeyin zihni varlık olmadığını ileri sürmek suretiyle bilgiyi metafizik imalarından temizlemiş ve onun yalnızca aklın bir itibarı olduğunu ifade ederek ona mantıksal bir statü tayin etmiştir. Ona göre aklî suretin mücerret bir suret olduğuna ilişkin söz herhangi bir hakikati içermeyen mecazi bir sözdür, pedagojik amaçlarla söylenmiştir, ancak sonra gelenler bunu bilmediği için zihinde küllî bir suretin var olduğunu zannetmişlerdir. Bundan kasıt maluma taalluk eden bilmenin küllî olmasıdır. Küllî mücerret ise hariçte mevcut olan şeyler arasında bulunan ortak parçadan başka bir şey değildir. Tasavvurlarımız nefsin beş dış duyudan biriyle idrak ettiği tasavvurlar ve kendimizde zorunlu olarak bulduğumuz elem, haz, sevinç gibi şeylerin bilgisi yahut akıllarımızın fitratının hükmü ile idrak ettiğimiz varlık, yokluk, birlik, çokluk ve nihayet akıl ve hayalin bu şeylerden terkip ettikleri dışında olamaz. Râzî bunun ötesini bilmeye yol olmadığını ifade etmektedir. Bilgiyi yaratan ise Allah'tır. Dolayısıyla öznenin elde edebileceği bilgi tikel olup şeyin mahiyeti kendisi olması bakımından insan istidadınca bilinebilir değildir. Tikel özelliklerin hazfedilmesi sonucu ulaşılacak olan ise mahiyetin tezahürlerinin toplamına verilen isimdir ve bu sebeple tanım kendisine icmalen bir isimle işaret edilen şeyin tafsili olmak durumundadır. Çünkü tikel özelliklerin hazfedilmesi şeyin gerçek cinsine ve faslına ulaşmayı beraberinde getirmez, bu sebeple de tam tanım yapmak son derece zordur. Dolayısıyla bilginin soyutlamada olduğu gibi selbî değil bir şeyin özellikleriyle bilinmesi anlamında sübutî ve vücudî olduğundan söz edilebilir. Râzî'nin söz konusu zorluğa işaret etmesi ilkece söz konusu mahiyete ulaşmanın önünün tamamen kesilmesi yahut bilen öznelerden hiçbirinin bu hakikate ulaşamayacağı ve tanım yapamayacağı anlamına

gelmemekle birlikte, imkansızlığa yakın bir zorluktan bahsettiği söylenebilir. Râzî bilginin izafetle elde edildiğini söylerken bu izafeti hem dış hem de iç duyular düzeyinde işletmektedir.

Râzî nefsin ne olduğuna dair ise ne mücerret nefis teorisini ne de bünye teorisinin kabul etmiş, o bünyeye iştirak eden latif cisimler görüşüne meyletmek suretiyle aslî parçalar görüşünü kendisine yakın bulmuştur. O bilginin izafet olduğu görüşüyle uyumlu ve temel unsurları itibariyle İbn Heysem etkisini taşıyan bir görme teorisi geliştirmiştir. Ona göre beş duyunun verileri tek başına idrak değildir. Buna göre duyular üzerinde temyiz, kıyas ve marifet gibi zihnî operasyonların yapılacağı malzemeyi sağlayan cismanî aletlerdir ve idrak eden bizatihi nefis olup örneğin görülen şeyin idrakinin gözün verilerinin nefis tarafından işlenmesi sonucu, yani gören özne ile görülen nesne arasındaki izafet sonucu bir tecelliyle gerçekleştiğini söyler.⁹⁶³ Bu bilgi teorisiyle Râzî, İbn Sînâ'nın aksine Tanrı'nın bilgisini de içine alan bir bilgi teorisi ortaya koymayı başardığını düşünmekte, örneğin Tanrı'nın tikelleri bilmesi durumunda kendisine bir değişimin arız olacağı problemini bu şekilde çözmektedir.

Râzî *makulün hariçte nesnede bulunması* hususunda İbn Sînâ'ya katılır. Buna göre, insanlığın ortak paydası hariçte şahıslar arasında mevcuttur. Çünkü 'bu insan', 'bu' kaydıyla kayıtlanmış insandır. Ne zaman mürekkep mevcut olursa basitleri de mevcut olur. Dolayısıyla herhangi bir şey şartı olmaksızın insan (lâ bi şartı şey) mevcuttur. Ancak bu, *lâ bi şartı şey* insanın duyuya konu olduğu anlamına gelmez. Onun duyuya konu olmasının şartı onu teşahhus ettirecek tikel kayıtlardır. İşte Râzî'ye göre hariçteki nesnelerin tümü kendisine kayıtlar eklendiğinde hariçte bulunabilen kendi başına duyuya konu olmayan *lâ bi şartı şey* nesnelerdir. Bir başka deyişle mürekkep olan hariçteyse onun kendisinden oluştuğu unsurlar, dolayısıyla basitleri de hariçtedir. Esas itibariyle farklılığa konu olmayan aslî hakikatin çokluğa uygulanabilmesi onun her türlü belirlenimden uzak olmasına, dolayısıyla her türlü belirli kaydı alabilmesine bağlıdır. Buna göre bu anlamın konum, yer, miktar gibi ancak duyuyu, mütehayyile ve vehim tarafından idrak edilebilecek kayıtları yoktur. Bu, onun makul olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu onun müstakil olarak hariçte var olduğu anlamına da gelmemektedir, çünkü Râzî Eflâtuncu ideler teorisini kesin bir dille reddetmiştir.

⁹⁶³ İbn Heysem, el-Menâzir, thk. Abdülhamid Sabra, Safât: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekâfe ve'l-Fünun ve'l-Edeb, 1983, s.230-2

Nihayet tüm bu soruşturma çerçevesinde Râzî'nin özcülüğe ilişkin konumu⁹⁶⁴ İbn Sînâ ile mukayeseli olarak ele alınmış ve onun hariçte nesneye içkin mahiyetin bulunduğu ancak yakın cins ve faslını tespit etmenin zorluğundan dolayı isimsel tanımın ötesine geçecek şekilde bilip tam tanım yapamayacağımıza dair ifadeleri ortaya konmuştur. Ancak mahiyetin bilinmemesi yahut künhüne vakıf olunamaması düşünürle göre mahiyet hakkında bir bilgi edinemeyeceğimiz anlamına gelmemektedir. Bilen özne nesnenin kendisini özneye sunması ile oluşan izafet sonucu nesneyi tezahürleriyle bilebilmektedir. Ancak tezahürlerin hiçbirisi mahiyetin kendisini bize verememektedir. Bu tezahürlerin bilgisinin elde edilişinin zemininde ise her şeyi ile hariçte olan nesne bulunmaktadır. Düşünürün mahiyetin bilinmeyeceğine ilişkin düşünceleri modern özcülük eleştirileri ile karşılaştırıldığında onun aslında cevherî birliğe sahip olmayan bir şeye öznenin nesnenin parçalarını bir bütüne ait kılmak suretiyle birlik vermesi gibi bir görüşü benimsemesine yol açmadığını görüyoruz. Bu, özü düşüncenin kendisinden elemek anlamına gelirdi. Dolayısıyla Râzî'ye göre zihin ya da özne-bağımsız nesnelerin dışın kendisini oluşturduğu hususunda İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi hiçbir kuşku yoktur. Yine onların tezahürlerinin bilgisine doğru olarak ulaştığımızda da bir kuşku yoktur. Nitekim her iki düşünür de doğruluğun mutabakat teorisini kabul etmekte, yani nesnenin zihnimize değil zihnin nesneye uyumlu olduğunu düşünmekte, bu sebeple de zihin-hariç mutabakatını teorilerinde kullanmaktadırlar. Ancak Râzî İbn Sînâ'dan daha açık-seçik bir şekilde nesnenin mahiyetinin öznenin bilgisine konu olamayacağını tanımın yapılmasının imkansız olduğunu bütün unsurlarıyla birlikte ortaya koyarak ifade etmekte, bu anlamda kelamcı duyarlılıklarıyla da hareket ederek eserlerinde söz konusu bilginin oluşma imkanını ifade eden zihnî varlığı reddettiğini her fırsatta -İbn Sînâ'nın karşısında olarak- dile getirmektedir. Bu, öznenin nesnenin tezahürleriyle doğrudan muhatap olması ve onları bilebilmesine karşılık nesneyi hiçbir şekilde tüketici olarak bilemediğinin bir başka ifadesi olmaktadır. O insanî öznelere tümüne genellenebilecek şekilde aklî görünüm bulunduğunu düşünmemekte ve bunu son derece keskin bir şekilde ifade etmektedir. Bu düşüncede nesnelerin özne-bağımsız olup onların tezahürlerine dair bilgi edinilebileceği ve hatta bilim yapılabileceği, ancak özenle dikkat edilmesi gereken hiçbir bilginin o şeyin kesin genel-geçer bilgisini vermeyeceği ortaya konmaktadır. Dolayısıyla tezahürlerin altında onları aşkın ve

⁹⁶⁴ Râzî'nin mahiyet düşüncesinin özcülük açısından değerlendirmesi müstakil bir bölümde yapılmış olup burada tekrara yer vermemek için temel noktalara işaret edilmiştir.

onların sebebi olan bir mahiyet bulunsa da onun söz konusu bulunuşu ne onun nihai olarak türünü tespit edebilmemizi ne de söz konusu aşkın mahiyetin yine nihai olarak hangi tezahürlere sebep olabileceğini bilmemizi sağlayabilir. Özne ancak gündelik bilgisiyle bir şeyi diğerinden ayırır ve iki şey arasındaki ortak olanı tespit eder. Ancak bu, her bir bireyin günlük olarak yaptığı bir şeydir ve mahiyet bilgisini gerektirmez. Gündelik bilgiyi aşan bilgi ise ancak nesnelerde açığa çıkan istidatların bir gereği olarak tecrübe-sonrası çeşitli bilimleri yapabilmek için malzeme sağlayan bir düzeyde olabilir. Ancak bütün işaret edilenler Râzî'nin anti-özcülerin ya da çağdaş dönem bir kısım özcülerin yaptığı gibi Tanrı ile nesnenin irtibatını koparmadığını ancak günlük ve bilimsel bilgi düzeyinde düşünülürleri çerçevenin dışına çıkardığı söylenebilir. Atomculuk da Râzî tarafından bu düşünceye uygun olarak nesnenin tezahürleri yoluyla bilgi edinilebilen düzeyin ontolojisi olarak kabul edilmiş bulunmaktadır.

Netice itibarıyla, tezimizde; (i) modern dönem filozoflarının anti-özcülüğünün parametreleri ile çağdaş dönem filozoflarının özcülüğünün hangi parametrelere dayandığı tespit edilmiş, (ii) klasik dönem özcülüğünün İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî düşüncesindeki akisleri onların varlık bilim ve bilgi bilimlerinin ayrıntılı tartışmaları ortaya konarak ele alınmış, (iii) İbn Sînâ'nın varlık bilimsel anlamda bir mahiyet düşüncesini kabul ettiği, bilgi bilimsel anlamda ise tam tanım yapabilmenin bütün kurallarını tüm incelikleriyle ortaya koyduğunu, aklî görüyü kabul edip öznenin mahiyetin bilgisine erişebileceğini ilkesel olarak kabul etmekle birlikte buna engel olan durumlar dolayısıyla mahiyetin bilgisine erişmenin kolay olmadığı görüşünde olduğu, (iv) Fahreddin Râzî'nin mahiyet düşüncesinin İbn Sînâ ile karşılaştırmalı olarak varlık bilimsel ve bilgi bilimsel düzeydeki ayrıntıları serimlendikten sonra mahiyetin hariçte bulunduğu hususunda hiçbir kuşkusu olmamakla birlikte, aklî görüyü elediği, tam tanım yapılmasının kurucu parçaların tespitinin oldukça güç olmasından dolayı zor olduğunu ve bu sebeple isimsel tanımlarla yetinmek gerektiğini söylediği, ancak aşkınsal bir kaynağa dayanan mahiyetin nesnede ortaya çıkardığı istidatların tespit edilmek suretiyle bilim yapılabilceği düşüncesinde olduğu sonucuna varılmıştır.

Geldiğimiz noktada günümüzdeki durum açısından söz konusu meseleye ilişkin olarak yapılabilecek, düşünülebilecek ve üzerinde çalışılabilecek olan hususlar, nesnelerin zihin ve özne-bağımsız gerçekliklerinin de bulunduğunu kabul etmekle başlayıp gerek tarihte farklı düşünürler tarafından gerekse modern ve çağdaş dönemde realist ve anti-realist tüm pragmatistler tarafından başta Tanrı ve düşünülürler olmak

üzere iptal edilen her bir nokta ile hesaplaşıp ortaya konulan iddianın temellendirilmesi suretiyle nesnenin hakikati ve onun mekanına ilişkin meseleleri tartışma kabiliyetimizi tekrar kazanmak ve meseleyi sadece varlık bilimsel ve bilgi bilimsel yönleriyle değil ahlak ve siyaset felsefesi boyutlarıyla da ele almak ve felsefe-bilimsel köklerimizi bu çalışmaya ilham verecek şekilde istimal etmektir.



KAYNAKÇA

Adamson, Peter and Fedor Benevich. “Fakhr al-Din al-Razi”. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring 2023 Edition, Edward N. Zalta and Uri Nodelman (ed.). <https://plato.stanford.edu/entries/al-din-al-razi/> (13 Nisan 2023).

Adamson, Peter. “*Fakhr al-Dīn al-Rāzī* on Place”. Arabic Sciences and Philosophy. Vol.27, Issue.2 (September 2017), ss. 205-236.

Adamson, Peter. “Fakhr al-Dīn Rāzī on Void”. **Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century**. S. Conermann ve Abdelkader Al Ghouz (ed.). Bonn: Bonn University Press, 2018, ss.307-325.

Adamson, Peter. **The Arabic Plotinus A Philosophical Study of the “Theology of Aristotelestle”**. London: Duckworth, 2002.

Ademello, Fransesco. “Anti-Platonism in Aristotles Categories”. Thinking and Calculating. Cham: Springer International Publishing, 2022, ss.31-52.

Alper, Ömer Mahir. “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”. **Nazariyat**, Cilt.1, Sayı.2 (2015), ss.35-68.

Alpina, Tommaso. “Is the Heaven an Animal? Avicenna’s Celestial Psychology between Cosmology and Biology”. **Cosmology and Biology in Ancient Philosophy from Thales to Avicenna**. Ricardo Salles (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2021, ss.261-278.

Alpina, Tommaso. **Subject, Definition, Activity: Framing Avicenna’s Science of the Soul**. Berlin-Boston: De Gruyter, 2021.

Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Cevherü’l-ferd Adlı Risalesinin Tahkiki ve Tahlili”. **Nazariyat**. Cilt.2, Sayı:3 (2015), ss.75-170.

Altaş, Eşref. “Fahreddin er-Râzî’nin el-Heyûlâ ve’s-sûre Adlı Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme”. **Nazariyat**. Cilt.1, Sayı.1 (2014). ss. 51-116.

Altaş, Eşref. “Fahredden er-Râzî’nin Eserlerinin Kronolojisi”. **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**. Ömer Türker ve Osman Demir (ed.). İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss.91-167.

Altaş, Eşref. “Fahredden Razi’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati -Mücerret Nefs Görüşünün Eleştirisi-”. **İnsan nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları**. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (ed.). İstanbul: İlem Yayınları, 2019.

Altaş, Eşref. “Fârâbî’den Beyzâvî’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri”. **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kādî Beyzâvî**. Müstakim Arıcı (ed.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017, ss.153-211.

Altaş, Eşref. **Fahredden er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Apaydın, Yasin. “Kânûnî’ye İthaf Edilen Umûr-ı Âmme Risâlesi: Özgülük Temelli Yorum Bağlamında Bir Katkı”. **Bilimname**. Sayı.44 (2021), ss.547-566.

Apaydın, Yasin. **Metafiziğin Meselesini Temellendirmek: Tecrîd Geleneği Bağlamında Umûr-ı Âmme Sorunu**. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Armstrong, A. H. “Plotinus”. **The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy**. A. H. Armstrong (ed.). 7. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, ss.193-268.

Awad, Amal A. “al-Râzî on the Theologians’ Materialism”. **Arabic Sciences and Philosophy**. Vol.33, Nu.1 (2023), ss.83-111.

Bäck, Allan. **Aristotle’s Theory of Abstraction**. Cham: Springer, [2014].

Bäck, Allan, “Avicenna’s Conception of the Modalities, Vivarium”, 30 (1992), ss. 217-255.

- Baran, Sedat. “İbn Sînâ’da İdrak Mertebeleri ve İkinci Felsefî Ma’kûller”, **Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi**. Cilt.6, Sayı.1 (Haziran 2020), ss.291-312.
- Başoğlu, Tuncay. **Fıkıh Usulünde Fahreddin er-Râzî Mektebi**. 2. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedevî, Abdurrahman (nşr.). **el-Müsülü’l-akliyyetü’l-Eflâtûniyye**. Beyrut: Dârü’l-kalem, ts.
- Bedevî, Abdurrahman. “Yeni Eflâtunculuk”. Cahid Şenel (çev.). **Kutadgubilig**, Sayı.17 (Mart 2010), ss.103-130.
- Ben Hamed, Nora Jacobsen. “As Droops in Their Sea: Angelology through Ontology in Faḥr al-Dīn al-Rāzī’s al-Maṭālib al-‘āliya”. **Arabic Sciences and Philosophy**. Vol.29, Nu.2 (2019), ss.185-206.
- Ben Hammed, Nora Jacobsen. “Knowledge and Felicity of the Soul in Fakhr al-Dīn al-Rāzī”. **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. University of Chicago, 2018.
- Benevich, Fedor. “Avicennian Essentialism”. **British Journal for the History of Philosophy**. Vol.30, Nu.3 (2022), ss.410-433.
- Benevich, Fedor. “Meaning and Definition: Scepticism and Semantics in Twelfth-Century Arabic Philosophy”. **Theoria**, Vol.88, Nu.1 (2022), ss.72-108.
- Bertolacci, Amos. “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context”. **Islamic Philosophy, Science, Culture and Religion Studies in Honor of Dimitri Gutas**. ed. Felicitas Opwis ve David Reisman, Brill: Leiden-Boston, 2012.
- Bertolacci, Amos. “The Ontologization of Logic: Metaphysical Themes in Avicenna’s Reworking of the Organon”. **Methods and Methodologies: Aristotelean Logic East and West 500-1500**. Margaret Cameron ve John Marenbon (ed.). Leiden: Brill, 2011, ss.27-51.
- Bhaskar, Roy. **Natüralizmin Olanaklılığı**. Vefa Saygın Öğütle (çev.). Ankara: Pratika Yayınları, 2013.

- Bizri, Nader. “Avicenna and Essentialism”. **The Review of Metaphysics**. Vol.54, Nu.4 (Jun 2001), ss.753-778.
- Black, Deborah F. “Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings”. **Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**. Vol.8 (1997), ss.425-453.
- Black, Deborah L. “Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna”. **Mediaeval Studies**. Vol.61 (1998), ss.45-79.
- Bozkurt, Mustafa. “Fahredden Râzî’de Bilgi Teorisi”. **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Brody, Baruch A. **Identity and Essence**. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Bulgen, Mehmet. “Klasik Dönem Kelam Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi”. **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Bulgen, Mehmet. **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**. 1. Basım, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Caston, Victor. “Aristotle on the Reality of Colors and Other Perceptible Qualities”. **Res Philosophica**. Vol.95, Nu.1 (2018), ss.35-68.
- Caterina Belo. **Chance and Determinism in Avicenna and Averroes**. Islamic Philosophy, Theology and Science serisi, Vol.69, ed. H. Daiber, Leiden-Boston, 2007.
- Çitil, Ayhan. **Çağdaş Felsefeden Kesitler**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi Yayınları, 2014.
- Çitil, Ayhan. **Kant Okumaları: Birinci Kritik**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Çitil, Ayhan. **Matematik ve Metafizik: Sayı ve Nesne: Kant’ın Transandantal Düşüncesinin Derinleştirilmesi Yoluyla Nesne-merkezli Bir Matematik Felsefesinin Geliştirilmesi**. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2012.

Coffa, J.Alberto. **The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station**. Linda Wessels (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. **Şerhu'l-Mevâkıf: Mevakıf Şerhi**. Ömer Türker (çev.). 3 Cilt, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

D'Ancona, Cristina. "Yunancadan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk". **İslâm Felsefesine Giriş**. Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), M. Cüneyt Kaya (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2007, ss.11-33.

De Haan, Daniel D. **Necessary Existence and the Doctrine of Being in Avicenna's Metaphysics of the Healing**. Leiden; Boston: Brill, 2020

Demir, Osman. "Îcî Kelâmında Fizik". **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**. Eşref Altaş (ed.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017, ss.339-389.

Denkel, Arda. **Anlam ve Nedensellik**. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Dhanani, Alnoor. **Kelamın Fizik Kuramı: Basra Mu'tezilesi Kozmolojisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk**. Mehmet Bulgen (çev.), İstanbul: Klasik, 2013.

Dişkaya, Abuzer. **Felsefi Akledilirler Öğretisi: Aklın Sınırlarında Metafizik**. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Dursun, Yücel. **Felsefe ve Matematikte Analitik/Sentetik Ayrımı**. Ankara: Kesit Tanıtım ltd., 2004.

Durusoy, Ali. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi". **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Vol.27 (2004/2), ss.25-39.

Durusoy, Ali. **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993.

Eichner, Heidrun. "'Knowledge by Presence', Apperception in the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Razi and al-Suhrawardi as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion". **The Age of Averroes: Arabic**

Philosophy in the Sixth/Twelfth Century. Peter Adamson (ed.), London: Warburg Institute / Turin: Nino Aragno Editore, 2011, ss.117-140.

Eichner, Heidrun. “Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”. **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics.** Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (ed.), Berlin: Walter De Gruyter. 2011.

Eichner, Heidrun. “Varlık ve Mahiyet: Arap-İslâm Felsefesi ve Kelâmında On Üçüncü Yüzyıl Perspektifleri”. Ayşe Betül Tekin (çev.). **Kader: Kelam Araştırmaları Dergisi.** Cilt.15, Sayı.2 (2017), ss.493-419.

Ellis, Brian. **Scientific Essentialism.** Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Fahredden er-Râzî. **Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe: el-Muhassal.** Eşref Altaş (nşr.ve trc.). İstanbul: Klasik, 2019.

Fahredden er-Râzî. **Câmiu’l-ulûm.** S. Ali Âl-i Dâvûd (nşr.). Tahran: Bünyâd-i Mevkûfât Duktur Mahmûd Efşâr, 1382hş.

Fahredden er-Râzî. **el-Erbaîn fî usûli’d-dîn.** 2 Cilt, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezheriyye, 1982.

Fahredden er-Râzî. **el-İşâre fî ilmi’l-keîâm.** Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (nşr.). Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 2009.

Fahredden er-Râzî. **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabîiyyât.** M. M. el-Bağdâdî (nşr.). Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1990.

Fahredden er-Râzî. **el-Metâlibü’l-âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî.** 9 Cilt, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü’l-kitâbi’l-Arabî, 1407/1987.

Fahredden er-Râzî. **el-Mulahhas fî’l-mantık ve’l-hikme.** Ahmed Sâbir Mustafa, Râcih Hilâl (nşr.). 3 Cilt, Kahire: Merkezü İhyâ’ li’l-buhûs ve’d-dirâsât [İhya Center for Research and Studies), 2021/1442.

Fahredden er-Râzî. **el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme**. Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1730.

Fahredden er-Râzî. **et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhu'l-gayb**. 32 Cilt, Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990.

Fahredden er-Râzî. **Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât**. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (nşr.). Kahire: Mektebetü'l-küllîyyâti'l-Ezheriyye, 1986.

Fahredden er-Râzî. **Mantıku'l-Mûlahhas**. Ahâd Ferâmerz Karâmelikî. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.

Fahredden er-Râzî. **Me'âlimü Usûli'd-Dîn: Kelâm İlminin Esasları (Çeviri - Eleştirmeli Metin)**. Orabi Orabi (nşr.), Muhammed Altaytaş (çev.). İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, 2019.

Fahredden er-Râzî. **Nihâyetü'l-ukûl**, Muhammed Baktır ve Abdullah Demir (nşr.). Sivas: y.y., 1434/2013.

Fahredden er-Râzî. **Şerhu Uyûni'l-hikme**. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373/1415.

Fahredden er-Râzî. **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**. Mehdî Muhakkık (nşr.). Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu'be-i Tahran, 1382.

Falaturi, Djavad. "Fakhr al-Dîn al-Râzî's Critical Logic". **Yâd-nâme-ye Irânî-ye Minorsky**. Mojtaba Minovi-Iraj Afshar (ed.). Tahran: Publications of Tehran University, 1969, ss.51-79.

Fazlurrahman. "İbn Sina'da Mahiyet ve Varlık". Hasan Akkanat (çev.). **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Vol.10, Sayı.2 (2010), ss.193-209.

Fedor, Benevich. **Essentialitat und Notwendigkeit Avicenna und die Aristotelische Tradition**. Islamic Philosophy, Theology and Science serisi, Vol.107, Leiden-Boston: Brill, 2018.

Francesco Omar Zamboni. At the Roots of Causality: Ontology and Aetiology in Avicenna and his Islamic Interpreters (XI-XIIIc.). **Yayımlanmamış Doktora**

Tezi. Scuola Normale Superiore Classe di Lettere e Filosofia Corso di Perfezionamento in Filosofia, 2021.

Frank, Richard M. **Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutezila in the Classical Period Studies in Islamic Philosophy and Science.** New York: State University of New York Press, 1978.

Frege, Gottlob. **Aritmetiğin Temelleri: Sayı Kavramı Üzerine Mantıksal-Matematiksel Bir İnceleme.** H. Bülent Gözkan (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Galluzzo, Gabriele. “Two Senses of ‘Common’: Avicenna’s Doktrine of Essence and Aquinas’s View on Individuation”. **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics.** Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (ed.). Berlin: Walter De Gruyter, 2011, ss.309-338.

Gökgöz, Zehra. “İbn Sina’da İzafet Kategorisi”. **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Griffel, Frank. **The Formation of Post Classical Philosophy in Islam.** Oxford: Oxford University Press, 2021.

Grünberg, Teo ve David Grünberg. **Metafizik.** İskender Taşdelen (ed.). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.

Haklı, Şaban. “Fahreddin er-Râzî’nin Bilgi Teorisi”. **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî.** Ömer Türker ve Osman Demir (ed.). İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss.413-452.

Haklı, Şaban. “Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er- Râzî Örneği”. **Basılmamış Doktora Tezi.** Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Hallett, Garth L. **Essentialism: A Wittgensteinian Critique.** Albany: State University of New York Press, 1991.

Hanoğlu, İsmail, “Kitabu’l-Mulahhas fi’l-Mantık ve’l-Hikme Bağlamında Fahrüddîn er-Râzî ve İslam Felsefesi”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2011/2, c.10, sayı:20, ss.171-192.

Helms, Andrew C. “Étienne Gilson, Duns Scotus and Actual Existence: Weighing the Charge of ‘Essentialism’”. **Studia Gilsoniana**. Cilt.6, Sayı.3 (July-September 2017), ss.331-364.

Hogendjik, Jan P. ve Abdelhamid I. Sabra (ed.). **The Enterprise of Science in Islam: New Perspectives**. Cambridge: The MIT Press, 2003.

Hume, David. **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**. Oruç Aruoba (çev.), Ankara: Hacette Üniversitesi Yayınları, 1976.

İbn Sînâ. **el-İşârât ve’t-Tenbîhât**. Hasan Melikşahi (trc. ve şerh) ve Tahir Uluç (çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 1. Cilt.

İbn Sînâ. **el-Mebde’ ve’l-meâd**. Abdullah Nûrânî (nşr.). Tahran: Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şu‘be-i Tahran, 1363hş./1984.

İbn Sînâ. **en-Necât**. Kübra Şenel (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

İbn Sînâ. **er-Risâletü’l-arşîyye fî hakâikı’t-tevhîd ve isbâtî’n-nübüvve**. İbrahim İbrahim Hilâl. Kahire: Câmiatü’l-Ezher, 1980.

İbn Sînâ. **İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve’t-tenbîhât**. Ali Durusoy, Muhittin Macit ve Ekrem Demirli (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

İbn Sînâ. **Kitâbu’n-Nefs**. Mehmet Zahit Tiryaki (haz.). Ankara: TÜBA Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.

İbn Sînâ. **Kitâbu’s-Şifâ Kategoriler: Mekûlat -Metin ve Çeviri**. Muhittin Macit (proje ed. ve çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

İbn Sînâ. **Kitâbü’s-Şifâ: Fizik**. Muhittin Macit ve Ferruh Özpilavcı (nşr.ve çev.). 2 Cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.

İbn Sînâ. **Kitâbü’ş-Şifâ: II. Analitikler**. Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ. **Kitâbü’ş-Şifâ: Mantığa Giriş, Medhal**. Ömer Türker (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İbn Sînâ. **Kitâbü’ş-Şifâ: Metafizik**. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (çev.). 2 Cilt, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.

İbn Sînâ. **Mübahasat**. Muhsin Bîdârfer (nşr.). Tahran: Müessese-i Pejûheşhâ-yı Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1396 hş.

İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Alâî**, Murat Demirkol (çev.), Gürbüz Deniz (Ed.), Yazma Eserler Kurumu, İstanbul: 2013.

İbn Sînâ. **Oluş ve Bozuluş: Kevn ve Fesad**. Muammer İskenderoğlu (çev.). İstanbul: Litera Yayınları,

İbn Sînâ. **Ta’likât**. Seyyid Hüseyin Museviyan (nşr.). Tahran: Müessese-i Pejûheşhâ-yı Hikmet ve Felsefe-i Îrân, 1391.

İbn Sînâ. **Tefsîru Kitâbi Esûlûcyâ**. Aristoteles inde’l-Arab içinde, Abdurrahman Bedevî (nşr.). Küveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1977.

İbn Sînâ. **Uyûnü’l-hikme**. Abdurrahman Bedevî (nşr.). Küveyt: Vekâletü’l-Matbûât, 1980.

İbnü’l-Heysem. **Kitâbü’l-Menâzır**. Abdülhamîd Sabra (nşr.), Safat: el-Meclisü’l-vatanî li’s-sekâfe ve’l-fünûn ve’l-edeb, 1403/1983.

İbrahim, Bilal. “Beyond Atoms and Accidents Fakhr al-Din al-Razi and the New Ontology of Postclassical Kalam”. **Oriens**. Nu.48 (2020), ss.67-122.

İbrahim, Bilal. “Fakhr ad-Din ar-Razi, Ibn Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought”. **Oriens**. Nu.41 (2013), ss.379-431.

İbrahim, Bilal. “Freeing Philosophy form Metaphysics: Fakhr al-Din al-Razi’s Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena”. **Yayınlanmamış Doktora Tezi**. Institute of Islamic Studies McGill University, 2013.

Izutsu, Toshihiko. **İslam’da Varlık Düşüncesi**. İbrahim Kalın (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Jadaane. Fehmi. **Stoacılığın İslam Düşüncesi Üzerindeki Etkisi**. Ece Ergin (çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları, 2020.

Janos, Damien. “Avicenna on Equivocity and Modulation: A Reconsideration of the Asma Mushakkika (and tashkīk al-wujūd)”. **Oriens**. Vol.50, Nu.1-2 (2021), ss.1-62.

Janos, Damien. **Avicenna on the Ontology of Pure Quiddity**, Boston: De Gruyter, 2020.

Jules Janssens, “Metaphysics of God”, **The Routledge Companion to Islamic Philosophy**, Richard C. Taylor (Ed.), s.240-241.

Kakua, Jari. **Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Kant, Immanuel. “Katkısız Aklın Eleştirisi (İkinci Basım İçin Önsöz, 1787)”. **Seçilmiş Yazılar**. Nejat Bozkurt (çev.), Ankara: Remzi Kitabevi, 1984, ss.53-71.

Kant, Immanuel. **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**. İonna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi, 1983.

Kant, Immanuel. **Metaphysical Foundations of Natural Science**. Michael Friedman (translator and ed.). Cambridge: Cambridge University, 2004.

Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, **Kur’an Yolu Meali**. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.

Kaş, Murat. “Mustafa Şevket Efendi’nin Risalesi Işığında Zihin, Haric ve Nefsü’l-Emr Kavramlarının Analizi”. **İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)**. Cilt.1, Sayı.1 (Aralık 2014), ss.58-87.

Kâtibî, Ali b. Ömer. **el-Mufasssal fî şerhi’l-Muhassal**. Abdülcabbâr Ebû Senîne (nşr.), Muhammed Ekrem Ebû Gavsî (tetkik). 2 Cilt, Amman: el-Asleyn li’d-dirâsât ve’n-neşr - Müessesetü Kelâm li’l-buhûs ve’l-i’lâm, 1439/2018.

Kemalpaşazâde. **Yaratmanın (Ca’l) Anlamının Açıklanması ve Mâhiyetin Yaratılmış (Mec’ûl) Olup Olmadığının İncelenmesine Dair**. Osmanlı Felsefesi: Seçme Metinler içinde. Ömer Mahir Alper (der.ve çev.). İstanbul: Klasik, 2015, ss.169-198.

Kılıç, Muhammet Fatih. “İbn Sînâ’nın Sebeplilik Teorisi”. **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

Klima, Gyula. “Contemporary ‘Essentialism’ vs. Aristotelian Essentialism”. <https://faculty.fordham.edu/klima/essence.pdf> (14 Nisan 2023).

Kraft, Andras. “A Nominalist Deliverance from Error: On al-Ghazâlî’s Concept of Modality”. **Czech and Slovak Journal of Humanities**. Vol.1 (2016), ss.26-36.

Kripke, Saul A. **Adlandırma ve Zorunluluk**. Berat Açıl (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Kripke, Saul A. **Naming and Necessity**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Kuşlu, Harun. “Ebû Bîşr Mettâ’dan İbn Sînâ’ya Mantığın Konusu: Söz ve Lafızlar mı Yoksa İkinci Makul Anlamlar mı?”. **İslam Araştırmaları Dergisi**. Sayı.42 (2019), ss.1-28.

Kutbüddin er-Râzî. **Risâle fî Tahkiki’l-Külliyât: Tümmeller Risalesi ve Şerhleri (eleştirmeli metin-çeviri-tıpkıbasım)**. Molla Hanefî et-Tebrîzî ve Emîr Hasan er-Rûmî (şerh), Ömer Türker (çev.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Kutluer, İlhan, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul: İz yayınları, 2002, s.311.

Kutluer, İlhan. “Cevher”. **DİA**. C. 7, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, ss.450- 455.

Kutluer, İlhan. “Ma‘kûl”. **DİA**. C. 27, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, ss.459-460.

Kutluer, İlhan. “Müsül”. **DİA**. C. 32, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006, ss.149-151.

Kutluer, İlhan. “Pozitivizm”. **DİA**. <https://islamansiklopedisi.org.tr/pozitivizm> (24.04.2023).

Lee, Sukjae. “Occasionalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Fall 2020 Edition. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/occasionalism/>>.

Lizzini, Olga L. “‘A Mysterious Order of Possibles’: Some Remarks on Essentialism and on Beatrice Zedler’s Interpretation of Avicenna and Aquinas on Creation (al-İlahiyyat, the Questiones de Potentia)”. **American Catholic Philosophical Quarterly**. Vol.88, No.2 (2014), ss.237-270.

Lizzini, Olga L. “Ontology and Logic in Avicenna’s Concept of Truth, A Commentary on İlâhiyyât 1.8”. **Contextualizing Premodern Philosophy: Explorations of the Greek, Hebrew, Arabic, and Latin Traditions**. Katja Krause, Luis Xavier López-Farjeat ve Nicholas A. Oschman (ed.). New York: Routledge, 2023, ss.246-275.

Lizzini, Olga L. “Wucud-Mawgud / Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”. **Quaestio**, Vol.3 (2003), ss.111-138.

Mayer, Toby. “İbn-i Sînâ’nın Burhânu’s-Sıddıkîn’i”. Temel Yeşilyurt (çev.). **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı.8 (2003), ss.255-276.

McGinnis, Jon. **İbn Sînâ**. Burak Şaman (çev.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

- Menn, Stephen. "Avicenna's Metaphysics". **Interpreting Avicenna Critical Essays**. Peter Adamson (ed.). 1. Basım, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, ss.143-169.
- Oderberg, David. **Real Essentialism**, New York: Routledge, 2007.
- Ogden, Stephen R. "Avicenna's Emanated Abstraction". **Philosophers' Imprint**. Vol.20, Nu.10 (April 2020), ss.1-26.
- Ogden, Stephen R., "Avicenna and Spinoza on Essence and Existence". **A Companion to Spinoza**. Y. Melamed (ed.). Hoboken: Wiley-Blackwell, 2021, ss.1-15.
- Özturan, Mehmet. "İslam Mantık Geleneğinde Tanım Teorisi Eleştirilerine Bir Giriş: Tam Tanım, Kendisiyle Tanım mıdır?". **Nazariyat**. Cilt.4, Sayı.3 (Ekim 2018), ss.83-114.
- Özturan, Mehmet. **İbn Sînâ Sonrası Kavram Mantığı Katibî ve Kutbüddin Râzî Örneği**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Parıldar, Sümeyye. **Intentionality in Mulla Sadra**, Switzerland: Springer Cham, Studies in the History of Philosophy of Mind, 2020.
- Pessin, Sarah. "Proclean 'Remaining' and Avicenna on Existence as Accident, Neoplatonic Methodology and a Defense of 'Pre-Existing' Essences". **Medieval Philosophy and Classical Tradition in Islam, Judaism and Christianity**. John Inglis (ed.). London-New York: Routledge Curzon, 2005.
- Peters, Francis E. **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**. Hakkı Hünler (çev.). İstanbul: Bayrak Matbaacılık, 2004.
- Plotinos. **Tâsûâtü Eflûtîn**. Ferîd Cebr (trc.). Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1997.
- Politis, Vasilis. [Plato's Essentialism: Reinterpreting the Theory of Forms](#). [Cambridge: Cambridge University Press, 2021](#).
- Raja, Bahlul. "Avicenna and The Problem of Universals". **Philosophy and Theology**. Vol.21, Nu.1-2 (2009), ss.3-24.

- Rashed, Mervan. “Tabiat Felsefesi”, **İslam Felsefesine Giriş**. Peter Adamson ve Richard C. Taylor (ed.), M. Cüneyt Kaya (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2007, ss.317-318.
- Râşid, Rüşdî, **el-Hendese ve ilmü’l-menâzır fî duha’l-İslâm**. Dârülbeyzâ: Müessesetü’l-Melik Abdülazîz Âli Suûd, 2012.
- Raven, Michael J., “Explaining Essenses”, **Philosophical Studies** 178 (4), (2020), ss. 1043-1064.
- Ross, W. David. **Aristoteles**, Ahmet Arslan v.dğr. (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Rouayheb, Khalid. “Kelâm ve Mantık”. Orhan Şener Koloğlu (çev.). **Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı**. Sabine Schmidtke (ed.). Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2017, ss.537-565.
- Sabra, A. I. “Orta çağ İslâm Kelâmında Bilim ve Felsefe Ondördüncü Yüzyılın Tanıklığı”. **Kelâm Araştırmaları Dergisi**. Cilt.14, Sayı.2 (2016), ss.610-653.
- Schmidtke, Sabine (ed.). **Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı**. Orhan Şener Koloğlu. Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Schmidtke, Sabine. “Mu‘tezilî Hareket (III): Skolastik Evre”. Orhan Şener Koloğlu (çev.). **Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı**. Schmidtke, Sabine (ed.). Orhan Şener Koloğlu, Ulvi Murat Kılavuz ve Salih Çift (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2020, ss.229-254.
- Semerkindî, Şemseddin, **Sahâifü’l-ilâhiyye**. Ahmet Abdurrahman Şerîf (nşr.), Küveyt: Mektebetü’l-felâh, 1985.
- Şenel, Cahid (çev.). **Üsûlûcyâ: Aristoteles’in Teolojisi**. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi TUBA, 2017.
- Şenel, Cahid. **Yeni Eflatunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları**. İstanbul: Dergâh yayınları, 2018.

Şenel, Kübra. “Fahredden Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler”. **Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Şenel, Kübra. “Fahredden Râzî ve Kutbüddin Şîrâzî’de Epistemolojinin Zemini Olarak Görme Teorisine Mukayeseli Bir Bakış”, **Kutbüddin Şîrâzî’de Felsefe, Matematik ve Tıp**, Mustakim Arıcı, Asiye Aykıt (ed.), İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, ss. 77-105.

Setia, Adi. “Atomism Versus Hylomorphism in the Kalam of al-Fakhr al-Dîn al-Râzî: A Preliminary Survey of The Matâlib al-‘Âliyyah”. **Journal of Islam and Science**. Vol.4, Nu. 2 (Winter 2006), ss.113-240.

Shihadeh, Ayman. “Classical Ash‘arî Anthropology: Body, Life and Sprit”. **Muslim World**. Vol.102, Nu.3-4 (July/October 2012), ss.433-477.

Silverman, Allan, **The Dialectic of Essence: A Study of Plato’s Metaphysics**. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Stephen, Yablo. “Essentialism”. **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. https://www.researchgate.net/publication/313824500_Essentialism (16 Nisan 2023).

Strobino, Riccardo. “Avicenna on the Indemonstrability of Definition”. **Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale**. Vol.21 (2010), ss.113-163.

Tâî, Muhammed Bâsil, Âmâl Rızâ Melkâvî ve Muhammed Saîd es-Sabbârânî, “Çağdaş Fizik ve Müslüman Kelâmcılar Açısından Sebeplilik Kavramı”. Kübra Şenel (çev.). **Kutadgubilig**. Vol.23 (2013), ss.207-253.

Teftâzânî. **Şerhu Akāidi’n-Nesefiyye maa Hâşiyeti Cem‘i’l-ferāid bi-inâreti’l-Şerhi’l-Akāid - Mizânü’l-Akāid maa şerhih**. 2. Baskı, Karaçi: Mektebetü’l-Medîne, 1433/2012.

Tehânevî. **Keşşâfü ıstılâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm**. Ali Dahrûc (nşr.) Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.

Thom, Paul. **The Logic of Essentialism: An Interpretation of Aristotle’s Modal Syllogistic**. Nordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

Tierney, Richard. “The Scope of Aristotle’s Essentialism in the Posterior Analytics”.

Journal of the History of Philosophy. Vol.42, Nu.1 (2004), ss.1-20.

Türker, Ömer ve Demir Osman (ed.). **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**. İstanbul: İsam Yayınları, 1. Baskı, 2013.

Türker, Ömer. “Kelam Geleneğinde Adudüddin el-Îcî: Kelâmın Bilimsel Kimliği Sorunu”. **İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî**. Eşref Altaş (ed.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2017.

Türker, Ömer. “Kelam ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî”, **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî**. Ömer Türker, Osman Demir (ed.). İstanbul: İsam Yayınları, 1. Baskı, 2013, ss.17-40.

Türker, Ömer. “Seyyid Şerif Cürcani’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri”. **Yayımlanmamış Doktora Tezi**. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Türker, Ömer. “Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine - Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme”. **Nazariyat**. Cilt.1, Sayı.1 (Ekim 2014), ss.35-50.

Türker, Ömer. **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**. 1. Baskı, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. **İslam Felsefesine Konusal Giriş**, BİLAY Bilimsel Araştırma Yayınları, 2020.

Türker, Ömer. **İslamda Metafizik Düşünce Kindî ve Fârâbî**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. **Varlık Nedir?**. 1. Baskı, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

Tûsî, Nasîrüddin. **Telhîsü’l-Muhassal el-ma‘rûf bi-Nakdi’l-Muhassal**, 2. Baskı, Beyrut: Dârü’l-edvâ’, 1405/1985.

- Üçer, İbrahim Halil, “Mıknatıs Neden Çeker? İstisnai Özellikler (Havâss) Etrafında İbn Sina Fiziğine Yeni Bir Bakış”. **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**. Cilt.24, Sayı.46 (2019), ss.1-63.
- Üçer, İbrahim Halil. “Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümelilerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî’nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine”. **Nazariyat**. Cilt.6, Sayı.2 (2020), ss.23-66.
- Üçer, İbrahim Halil. **İbn Sina Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi**. H. Vehbi Eralp (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- West, David. **Kıta Avrupası Felsefesine Giriş: Rousseau, Kant, Hegel’den Foucault ve Derrida’ya**. Ahmet Cevizci (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.
- Wisnovsky, Robert. “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Maşriq): A Sketch”. **The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics Dag Nikolaus Hasse and Amos Bertolacci**. Berlin-Boston: De Gruyter, 2011, ss.27-50.
- Wolfson, H. Austryn. **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı**. çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Zeller, Eduard. **Grek Felsefesi Tarihi**. Ahmet Aydoğan (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Zerkân, Sâlih, **Fahreddin er-Râzî ve ârâühü’l-keîamiyye ve’l-felsefiyye**. Kahire: Dârü’l-fıkr, 1963.