



**İSTANBUL MEDENİYET  
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**AKLIN SINIRLARINDA: İSLAM FELSEFESİNDE  
İKİNCİ AKLEDİLİRLER ÖĞRETİSİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Abuzer DİŞKAYA**

**Temmuz-2020**





**İSTANBUL MEDENİYET  
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE BİLİM DALI**

**AKLIN SINIRLARINDA: İSLAM FELSEFESİNDE  
İKİNCİ AKLEDİLİRLER ÖĞRETİSİ**

**(DOKTORA TEZİ)**

**Abuzer DİŞKAYA**

**Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu**

**Temmuz-2020**



## ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora öğrencisi olan Abuzer DİŞKAYA'nın hazırladığı ve jüri önünde savunduğu "Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

### **JÜRİ ÜYELERİ**

#### **Tez Danışmanı:**

Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

### **İMZA**

.....

#### **Üyeler:**

Prof. Dr. Ömer Türker  
Marmara Üniversitesi

.....

Prof. Dr. Cüneyt Kaya  
İstanbul Üniversitesi

.....

Doç. Dr. Eşref Altaş  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Özturan  
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

.....

**Tez Savunma Tarihi:** 23 Temmuz 2020



## ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Doktora tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dâhil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

Beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Abuzer DİŞKAYA



## TEŞEKKÜR

İlim ve hikmet yoluna girmeme vesile olan Üstadım Prof. Dr. İhsan FAZLIOĞLU'na sonsuz şükranlarımı sunarım. Onun varlığı ve yol göstermesi olmasaydı bugünlere varamazdım. Ayrıca tez yazım sürecindeki manevi desteğinden dolayı Prof. Dr. Ömer TÜRKER'e teşekkür ediyorum. Her zaman benim için motivasyon kaynağı olan Sevgili dostum Seyfullah SUBAŞI'YA da en içten sevgi ve teşekkürlerimi sunuyorum.

Abuzer DİŞKAYA

Fatih-2020







*Sevgili kızım Ayşe HÜMEYRA'YA*



## İÇİNDEKİLER

|                                    |      |
|------------------------------------|------|
| ONAY .....                         | v    |
| ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI..... | vii  |
| TEŞEKKÜR.....                      | ix   |
| İÇİNDEKİLER .....                  | xiii |
| ÖZET.....                          | xxi  |
| ABSTRACT.....                      | xxii |
| GİRİŞ .....                        | 1    |

### BÖLÜM I

#### HARİCÎ KAVRAMLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER

|                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. İDRAK, AKIL VE HAKİKAT: AKLEDİLİRLERİN ONTOLOJİK VE<br>EPISTEMOLOJİK STATÜSÜ .....                         | 17 |
| 2. FARABİ FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER.....                                                               | 20 |
| 2.1. Duyulur-Akledilir Ayrımı .....                                                                           | 20 |
| 2.2. Akledilir Olanın Tanımı .....                                                                            | 21 |
| 2.3. Akledilirlerin Taksimi .....                                                                             | 21 |
| 2.4. Akledilirlerin Birinci Akledilirler ile İkinci Akledilirler Olarak Ayrılması... 22                       |    |
| 2.4.1. Farabi Felsefesinde Birinci Akledilirler .....                                                         | 22 |
| 2.4.1.1. Birinci Akledilirlerin Mantık İlminin Konusuyla Olan İlişkisi.....                                   | 27 |
| 2.4.1.2. Birinci Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelmesi:<br>Tecrit Faaliyeti .....                            | 28 |
| 2.4.1.3. Birinci Akledilirler ile Dış Âlemdeki Misdakları<br>Arasında Bulunan İlişki: Mutabakat Anlayışı..... | 30 |
| 2.4.1.4. Birinci Akledilirler ile Misdakı Arasında<br>Harici Arazlardan Kaynaklanan Farklılıklar .....        | 32 |
| 2.4.1.4.1. İçsel Farklılıklar.....                                                                            | 34 |
| 2.4.1.5. Birinci Akledilirlerin Temel Özellikleri.....                                                        | 35 |
| 2.4.2. Farabi Felsefesinde İkinci Akledilirler .....                                                          | 36 |
| 2.4.2.1. Genel Bir Giriş .....                                                                                | 36 |
| 2.4.2.2. İkinci Akledilirlerin Zihnî Olmasının Anlamı .....                                                   | 37 |
| 2.4.2.3. İkinci Akledilirlerin Evveli Olmaması Anlamında<br>Nihayetsiz Olması .....                           | 38 |
| 2.4.2.4. İkinci Akledilirlerin Adlandırılma Ciheti ve Benzer Kavramlar ..                                     | 39 |
| 2.4.2.5. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar .....                                       | 41 |
| 2.4.2.5.1. Mantıki Kavramlar .....                                                                            | 41 |
| 2.4.2.5.2. Zihni ve Nefsi Hallerden Haber Veren Kavramlar .....                                               | 41 |
| 2.4.2.5.3. İlişkisel Olan Varlık, Nispet ve İzafe Kavramları.....                                             | 41 |

|                                                                                                                                     |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.4.2.5.4. Mütessesil Kavramlar .....                                                                                               | 42 |
| 2.4.2.6. İkinci Akledilirlerin Dış Âlemle Olan Mutabakatı Meselesi:<br>İkinci Akledilirlerin Dışı Neresidir? .....                  | 43 |
| 2.4.2.7. İkinci Akledilirler ile Misdakları Arasında Bulunan Farklılık.....                                                         | 44 |
| 2.4.2.8. İkinci Akledilirler ile Hariç Arasında Bulunan<br>Mutabakatın Mahiyeti .....                                               | 45 |
| 2.4.3. Farabi'nin Akledilirler Taksiminin Dışında Kalan<br>Yeni Bir Kavram Çeşidi: Felsefi Akledilirler .....                       | 45 |
| 2.4.3.1. Farabi Felsefesinde Felsefi Akledilirlerin Yeri .....                                                                      | 46 |
| 2.4.3.1.1. Felsefi Akledilirler ile Birinci Akledilirler<br>Arasında Bulunan Farklılıklar .....                                     | 46 |
| 2.4.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirlerden<br>Ayırt Edilmesi.....                                                     | 52 |
| 2.4.3.1.3. Felsefi Akledilirlerin Belli Bir Kavram Grubu Olarak Görülmesi:<br>Sadece Felsefi Akledilirlere Has Olan Özellikler..... | 54 |
| 2.4.3.2. Felsefi Akledilirlerin Sahip Olduğu Özellikler .....                                                                       | 59 |
| 2.4.3.2.1. Dışsalılık .....                                                                                                         | 60 |
| 2.4.3.2.2. Misdakta Birlik .....                                                                                                    | 65 |
| 2.5. Felsefi Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelme Şekli .....                                                                       | 66 |
| 2.6. Felsefi Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar .....                                                                | 67 |
| 3. İBN SİNA FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER .....                                                                                  | 68 |
| 3.1. Taakkul/Akletme Nedir? .....                                                                                                   | 68 |
| 3.2. Akledilirlerin Taksimi .....                                                                                                   | 68 |
| 3.2.1. İbn Sina Felsefesinde İkinci Akledilirler .....                                                                              | 69 |
| 3.2.1.1. Tanım ve Özellikler.....                                                                                                   | 69 |
| 3.2.1.2. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Akledilirler.....                                                           | 74 |
| 3.2.1.3. İkinci Akledilirlerin Mantık ve Metafizikle Olan İlişkisi .....                                                            | 74 |
| 3.2.1.4. İkinci Akledilirlerin Sahip Olduğu Özellikler.....                                                                         | 77 |
| 3.3. İbn Sina Felsefesinde Felsefi Akledilirlerin Yeri .....                                                                        | 77 |
| 3.3.1. İbn Sina'nın Akledilirler Anlayışında Felsefi Akledilirlerin Yeri.....                                                       | 78 |
| 3.3.1.1. Felsefi Akledilirlerin Birinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi .....                                                        | 78 |
| 3.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi.....                                                          | 80 |
| 3.3.1.3. Felsefi Akledilirlerin Belli Bir Kavram Grubu Olarak<br>Ayırt Edilmesi .....                                               | 83 |
| 3.4. Felsefi Akledilirlerin Özellikleri .....                                                                                       | 84 |
| 3.4.1. Tasavvur Edilmiş Olma .....                                                                                                  | 84 |
| 3.4.2. Felsefi Olmak: Sadece Metafizik İlminde İncelenmeleri .....                                                                  | 85 |
| 3.4.3. Mahiyete Dair Olmama: Felsefi Akledilirler Cins,<br>Fasıl veya Tür Değildir .....                                            | 86 |
| 3.4.4. Dış Âlemle İlişkili Olma: Felsefi Akledilirlerin Haricî Olması.....                                                          | 88 |
| 3.4.5. Arız Olduğu Şey ile Ayniyet.....                                                                                             | 94 |

|                                                                                                                                      |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.4.6. Misdakta Birlik .....                                                                                                         | 97  |
| 3.5. Akledilirlerin Akılda Meydana Gelmesi .....                                                                                     | 99  |
| 3.6. Akledilirler ile Dış Âlem Arasında Bulunan Mutabakat İlişkisi .....                                                             | 100 |
| 4. BEHMENYAR FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER .....                                                                                  | 102 |
| 4.1. Behmenyar'ın Akledilirler Anlayışı .....                                                                                        | 102 |
| 4.2. Behmenyar'ın İkinci Akledilirler Anlayışı .....                                                                                 | 103 |
| 4.2.1. Tanım ve Özellikler .....                                                                                                     | 103 |
| 4.2.2. İkinci Akledilirler ile Mantık İlmi Arasında Bulunan İlişki .....                                                             | 104 |
| 4.2.3. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramların Felsefi<br>Kavramları da İçine Alacak Şekilde Genişletilmesi ..... | 105 |
| 4.3. Behmenyar'ın Felsefi Akledilirler Anlayışı .....                                                                                | 105 |
| 4.3.1. Behmenyar Felsefinde Felsefi Akledilirlerin Yeri .....                                                                        | 106 |
| 4.3.1.1. Felsefi Akledilirlerin Birinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi .....                                                         | 106 |
| 4.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirler ile İlişkilendirilmesinin<br>Anlamı ve Sonuçları .....                           | 108 |
| 4.3.2. Felsefi Akledilirlerin Diğer Özellikleri .....                                                                                | 113 |
| 4.3.2.1. Harici Olmama .....                                                                                                         | 113 |
| 4.3.2.2. Vücut ile Aynılık ve Yakınlık .....                                                                                         | 113 |
| 4.3.2.3. Bazı Felsefi Akledilirlerin Araz Olması .....                                                                               | 115 |

## BÖLÜM II

### AKLİ İTİBARLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. AKLİ İTİBARLAR ANLAYIŞININ ZEMİNİ OLARAK GAZZALİ VE<br>FAHRETTİN RAZİ'NİN AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI .....          | 117 |
| 2. SÜHREVERDİ'NİN İŞRAK FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER VE<br>FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN EPİSTEMOLOJİK STATÜSÜ ..... | 119 |
| 2.1. Sıfatların Taksimi .....                                                                                     | 119 |
| 2.2. İkinci Akledilirler Tabiri .....                                                                             | 122 |
| 2.3. İkinci Akledilirlerle Benzer olan İstılahlar ve Anlamları .....                                              | 122 |
| 2.4. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Zikredilen Kavramlar .....                                               | 124 |
| 2.4.1. Mahmul Olmaları Açısından Bütün Kategoriler ve Yüklemler .....                                             | 124 |
| 2.4.2. Mahiyetsel Olan Bazı Kategori ve Kavramlar .....                                                           | 124 |
| 2.4.3. Basit Şeylerin Cins ve Fasılları ve Bunların Kategoriler<br>Altında Kullanılması .....                     | 125 |
| 2.4.4. Yokluğa Dair Şeyler .....                                                                                  | 125 |
| 2.4.5. Mantıki Kavramlar .....                                                                                    | 126 |
| 2.4.6. Felsefi Akledilirler .....                                                                                 | 126 |
| 2.5. Kıstas ve Ölçüt Meselesi: Bir Kavramın İtibari mi Haricî mi Olduğunu<br>Tespit Etmenin Yolu Nedir? .....     | 127 |

|                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.6. Sühreverdi'nin İşrak Felsefesinde Felsefi Akledilirler.....                                                                  | 134 |
| 2.6.1. Felsefi Akledilirlerin İtibarılığı veya Bunların ikinci Akledilirler<br>Başlığı Altında Ele Alınmasının Anlamı .....       | 134 |
| 2.6.1.1. Sıfatların Zihnî ve Haricî Olarak Taksim Edilmesinin Anlamı ..                                                           | 135 |
| 2.6.1.2. İkinci Akledilirler ve Benzeri İstilahların Anlamı .....                                                                 | 135 |
| 2.6.1.3. İtibari Kavramları Ayırt Etmek İçin Kullanılan<br>Kıstasın Asıl Hedefi .....                                             | 136 |
| 2.6.1.4. Vücudun Hariçte Arız Olduğu Şeyle Aynı Olduğu<br>Varsayımının Reddi: Vücut Arız Olduğu Şeyin Aynısı Değildir             | 136 |
| 2.6.1.5. İtibari Kavramların Haricî Şeylere Yüklenmesinin Nasıllığı:<br>Mutabakat Meselesi.....                                   | 140 |
| 2.6.2. Felsefi Akledilirlerin Salt Zihnî ve İtibari Olmasına Yöneltilen<br>Bir İtiraz ve Sühreverdi'nin Buna Cevabı.....          | 141 |
| 2.6.3. Felsefi Akledilirlerin Harici Şeylere Yüklenemsi ile İtibari<br>Olmaları Arasında Bulunan İlişkinin Nasıllığı .....        | 143 |
| 2.6.4. İtibari Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirlerin Haricî Şeylere<br>Yüklenmesinin Anlamsız Olmaması .....                    | 147 |
| 3. NASİRÜDDİN TÛSÎ FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER.....                                                                          | 150 |
| 3.1. Tûsî'nin İkinci Akledilirler Anlayışı .....                                                                                  | 150 |
| 3.1.1. Tanım ve Özellikler .....                                                                                                  | 150 |
| 3.1.2. İkinci Akledilirlerle Eşanamlı Olan Diğer İstilahlar.....                                                                  | 152 |
| 3.1.3. İkinci Akledilirler ve İtibari Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar ...                                                    | 154 |
| 3.1.3.1. Mantıki Kavramlar .....                                                                                                  | 154 |
| 3.1.3.2. Bazı Kategoriler ve Mahiyetsel Kavramlar.....                                                                            | 155 |
| 3.1.3.3. Felsefi Akledilirler .....                                                                                               | 156 |
| 3.1.3.4. Diğer Bazı Kavramlar .....                                                                                               | 157 |
| 3.1.3.5. İkinci Akledilirlerin İtibari Olmasının Sebebi:<br>Tûsî'nin Delil ve Kıstası .....                                       | 157 |
| 3.2. Tûsî'nin Felsefi Akledilirler Anlayışı.....                                                                                  | 157 |
| 3.2.1. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilir ve İtibari Olmasının Anlamı ....                                                   | 158 |
| 3.2.1.1. Salt Zihnî Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirler .....                                                                   | 158 |
| 3.2.1.2. Felsefi Akledilirlerin Hariçle İrtibatlı Olduğuna Dair<br>İfadeler ve Bunların Nasıl Anlaşılması Gerektiği Meselesi..... | 162 |
| 3.2.2. Felsefi Akledilirlerin Haricî Şeylere Hamledilmesi ile<br>İtibari Olmalarının Uyumlu Olması .....                          | 166 |
| 3.2.3. Felsefi Akledilirlerin Haricî Şeylere Yüklenmesinin Anlamı .....                                                           | 168 |
| 3.2.4. Felsefi Akledilirlerin Mutabakatının Kıstası .....                                                                         | 170 |

### **BÖLÜM III**

#### **GEÇİŞ VE ARAYIŞLAR DÖNEMİ**

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. TUSİ’NİN TAKİPÇİLERİ.....                                                                                      | 174 |
| 1.1. Kadı Adudiddin İci.....                                                                                      | 174 |
| 1.2. Sadettin Taftazani.....                                                                                      | 175 |
| 1.3. Gıyasettin Mansur Deşteki Şirazi.....                                                                        | 178 |
| 2. ARAYIŞLAR DÖNEMİ.....                                                                                          | 180 |
| 2.1. Ali Kuşçu.....                                                                                               | 180 |
| 2.2. Celaleddin Devvani .....                                                                                     | 185 |
| 2.2.1. Felsefi Kavramların Haricî Yükleme ve İttihatlarının Nasıllığı .....                                       | 185 |
| 2.2.2. İkinci Akledilirler Tamlamasının Anlam Genişlemesine<br>Uğrayarak Felsefi Akledilirleri İçine Alması ..... | 187 |
| 2.3. Mir Damad .....                                                                                              | 192 |
| 2.3.1. Felsefi Akledilirler ile Mantıki Akledilirler Ayrımı .....                                                 | 192 |
| 2.3.2. Mir Damada Göre Bazı Felsefi Akledilirlerin Statüsü .....                                                  | 196 |
| 2.3.2.1. Vücut .....                                                                                              | 196 |
| 2.3.2.2. Teşahhus.....                                                                                            | 202 |
| 2.3.2.3. Genel Olan Diğer Felsefi Akledilirler.....                                                               | 203 |
| 2.3.2.4. İzafi Olan Felsefi Akledilirler .....                                                                    | 205 |

### **BÖLÜM IV**

#### **VÜCUDÎ KAVRAMLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER**

|                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. MOLLA SADRA’NIN FELSEFİ AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI.....                                                                                                                                 | 206 |
| 1.1. Felsefi İkinci Akledilirlerin Haricî Haysiyetinin Tahakkuku.....                                                                                                                 | 206 |
| 1.2. Felsefi Akledilirlerin Haricî Haysiyetlerinin Farklılığı.....                                                                                                                    | 213 |
| 1.2.1. Haysiyetlerin Gerçekten de Farklı Olması.....                                                                                                                                  | 213 |
| 1.2.2. Tek Bir Misdakta Bulunan Vücutî Farklılıklar Olarak Felsefi<br>Akledilirlerin Haricî Farklılığının Nasıllığı.....                                                              | 218 |
| 1.3. Diğer Felsefi Akledirlere Kıyasla Vücudun Haricilik Haysiyetinin Önceliği:<br>Vücudun Hakiki, Mahiyetin İtibari Olması Meselesi<br>(Asaleti Vücut ve Mahiyetin İtibarılığı)..... | 222 |
| 1.3.1. Felsefi Akledilirlerin İttisaf ve Uruzlarının Hariciliği.....                                                                                                                  | 222 |
| 1.3.2. Vücudun İntizaî Olmamasının ve Diğer Felsefi Akledilirler ile<br>Mahiyetin İntizaî Olmasının Anlamı .....                                                                      | 223 |
| 1.3.3. Vücut ve Mahiyetin Asıl ve Fer’ Olmasında İspat ve<br>Sübut Makamının Yer Değiştirmesi .....                                                                                   | 224 |
| 2. Vücut ve Diğer Felsefi Akledilirlerin İkinci Anlamda İntizaî Olması:<br>Felsefi Akledilirlerin Hariciliğinin Nasıllığı .....                                                       | 226 |
| 2.1.1. Vücudun Zihnî Vücudu Yoktur: Haricî Vücut Olduğu Gibi<br>Zihne İntikal Etmez .....                                                                                             | 226 |

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.1.2. Vücut Kavramının Bu Anlamda İntizaî ve İkinci Akledilir Olmasının Açıklanması.....                                             | 227 |
| 2.1.3. Vücut Kavramının Hariciliğinin Nasıllığı ve Bunun Onun İntizaî Olmasıyla Uzlaştırılması .....                                  | 229 |
| 2.1.4. Haricî Vücut Ancak Şuhut ile Bilinebilir: Haricî Vücuda Dair Husulî Bilgi Ancak İntizaî Vücut Kavramıyla Elde Edilebilir ..... | 231 |
| 2.1.5. Vücut Kavramının Hariçten Haber Vermesi: Vücut Kavramının Arızı Olmasının Anlamı.....                                          | 234 |
| 2.1.6. Vücut Kavramının Zihinde Meydana Gelmesi .....                                                                                 | 240 |
| 2.1.7. Molla Sadra'nın Vücut Kavramına Dair Analizinin Diğer Felsefî ve Mahiyetsel Akledilirler İçin de Geçerli Olması .....          | 240 |
| 2.1.7.1. Birinci Akledilirler .....                                                                                                   | 240 |
| 2.1.7.2. Diğer Felsefî Kavramlar .....                                                                                                | 243 |
| 3. MOLLA HADİ SEBZEVARİ'NİN FELSEFİ AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI ...                                                                         | 245 |
| 3.1. Mantıkî İkinci Akledilirler ile Felsefî İkinci Akledilirlerin Tanımı ve Bunların İkinci Olmasının Anlamı .....                   | 245 |
| 3.2. İttisaf ve Uruz Kavramlarının Anlamı.....                                                                                        | 248 |
| 3.3. Felsefî Akledilirler Açısından İttisafın Haricî ve Uruzun Zihnî Olmasının Anlamı.....                                            | 251 |
| 4. ÇAĞDAŞ ARAYIŞLAR: Muhammed Hüseyin Tabatabai .....                                                                                 | 256 |
| 4.1. Hakiki ve İtibari Kavramlar ile Felsefî ikinci Akledilirlerin Bu Ayrım İçindeki Yeri.....                                        | 256 |
| 4.2. Felsefî İkinci Akledilirlerin Tanımı.....                                                                                        | 259 |
| 4.3. Felsefî İkinci Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelmesi.....                                                                       | 261 |

## BÖLÜM V

### FELSEFİ AKLEDİLİRLER VE METAFİZİK YAPMA İMKANI

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 1. FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN BAZI TEMEL ÖZELLİKLERİ .....                                                               | 264 |
| 2. FELSEFİ AKLEDİLİRLERLE DIŞ ÂLEM ARASINDA BULUNAN İLİŞKİ:<br>FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN HARIÇTEN İNTİZA EDİLMESİ ..... | 269 |
| 2.1. Birinci Aşama .....                                                                                             | 270 |
| 2.2. İkinci Aşama.....                                                                                               | 270 |
| 2.3. Üçüncü Aşama.....                                                                                               | 271 |
| 3 ÖNERİLER .....                                                                                                     | 273 |
| 3.1. İspat Ve Sübut Makamları Arasında Bulunan Fark.....                                                             | 274 |
| 3.2. Duyusal İdrakin Şuhudi ve Doğrudan Olması.....                                                                  | 274 |
| 3.3. Akli Şuhut veya Aklin Felsefî Akledilirlerin İdrakindeki Rolü .....                                             | 275 |
| 3.4. Duyulur makamda “Gerçeklik” ve “Vücudun” Bulunması.....                                                         | 276 |
| 3.5. Şuhut Makamında Tek Bir Gerçekliğin Bulunması .....                                                             | 277 |

|                                                                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.6. İkinci Akledilirlerin İkinciliğinin Subuti Değil İspati Olması .....                                         | 278 |
| 3.7. İspat Makamında Mahiyetin Önceliği ve Vücudun İkinciliği.....                                                | 279 |
| 3.8. Zihnin İspat Makamında Münfail ve Faal Olma Haysiyeti:<br>Felsefi Akledilirlerin Birliği ve Farklılığı ..... | 280 |
| 3.9. Sonuç .....                                                                                                  | 280 |
| KAYNAKÇA .....                                                                                                    | 282 |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                                                                    | 286 |





## ÖZET

Eşyanın hakikatine ulaşma çabası olarak felsefe, ancak Akledilirler sayesinde tahakkuk edebilir. Müslüman filozoflar akledilirleri öncelikle birinci ve ikinci Akledilirler diye ikiye ayırmış daha sonra ikinci akledilirleri de mantıki ikinci Akledilirler ile felsefi ikinci Akledilirler diye taksim etmişlerdir. Akledilirlerin bu taksiminin ontolojik zemini klasik varlık anlayışıyken epistemolojik kıstası ise uruz ve ittisaf kavramlarıdır.

Bilgiye konu olması açısından var olan önce mahsus ve makul veçhelerine ayrılmaktadır. Var olanın makul veçhesi de mahiyetsel ile vücûdi veçhelerden oluşmaktadır. Bu varlık anlayışına göre var olanın mahiyetsel veçhesinden elde edilen akledilirlere birinci Akledilirler denirken, var olanın vücûdi veçhesinden elde edilen akledilirlere de ikinci Akledilirler veya felsefi ikinci Akledilirler denmektedir. Epistemolojik açıdan akledilirlerin taksimini mümkün kılan ise uruz ve ittisaf kavramlarıdır. Uruz birbirinden müstakil bir şekilde bulunmaya tekabül ederken ittisaf ise vücûdi birliğe karşılık gelmektedir. İşte bu uruz ve ittisaf anlayışından hareketle Müslüman filozoflar akledilirleri üçe ayırmışlardır: Hem uruzu hem ittisafı harici olan akledilirlere birinci Akledilirler, uruzu da ittisafı da zihni olan akledilirlere mantıki ikinci Akledilirler ve uruzu zihni ama ittisafı harici olan akledilirlere de felsefi ikinci Akledilirler demişlerdir.

Birinci Akledilirler dış âlemde mevcut olan şeylerin doğrudan suretlerini oluştururken, mantıki ikinci Akledilirler ise birinci akledilirlerin zihinde sahip oldukları özellikleri oluşturmaktadır. Felsefi ikinci Akledilirler ise yine zihinde bulunan birinci akledilirlere haricilik cihetinden arız olan sıfatlardır. Felsefi ikinci akledilirlerle ilgili en önemli mesele zihnin dış âlemden hareketle bu tür akledilirleri nasıl elde ettiğidir. Klasik anlamda felsefe yapılabileceğini iddia edebilmek için felsefi akledilirler ile dış âlem arasında bulunan ilişkinin doğal bir şekilde temellendirilmesi gerekmektedir. Bu tezin son bölümünde bunun nasıl yapılabileceğine dair kendi önerimizi ortaya koyduk.

**Anahtar Kelimeler:** Akledilirler, Birinci akledilirler, İkinci Akledilirler, Mantıki İkinci Akledilirler, Felsefi İkinci Akledilirler, Uruz, İttisaf.

## ABSTRACT

Philosophy as an enterprise to reach the reality of existence can only be achieved via intelligibles. Muslim philosophers divided intelligibles into two categories as primary and secondary intelligibles, and then they divided the secondary intelligibles as logical secondary intelligibles and philosophical secondary intelligibles. Such division of intelligibles was based on the classical understanding of ontology and epistemologically on the concepts of occurrence and qualification.

For an epistemological categorization, existence is firstly divided into two as sensory and rational. This rational aspect of existence has also two facets as quiddity and existential. According to this perception of existence, the intelligibles that are obtained from the quiddity aspect of existence are called the primary intelligibles and those that are obtained from the existential aspect of existence are called secondary intelligibles or secondary philosophical intelligibles. Epistemologically, what make the division of intelligibles possible is the concepts of occurrence and qualification. Occurrence is that two things can occur separately; on the other hand, qualification corresponds to existential unity. Starting these concepts of occurrence and qualification, Muslim philosophers divided intelligibles into three: Primary intelligibles where both occurrence and qualification are external, logical secondary intelligibles where both occurrence and qualification are mental, and secondary philosophical intelligibles where occurrence is mental but qualification is external.

Primary intelligibles are the direct representations of the things that exist in the external world whereas secondary logical intelligibles are the primary intelligibles' properties that appear in mind. As for secondary philosophical intelligibles, they are related to primary intelligibles in terms of attributes via the external aspect. The major issue regarding secondary intelligibles is how the mind collects such intelligibles from the external world. However, to be able to claim that we can make philosophy in the classical sense, we first have to consistently establish the link between philosophical intelligibles and the external world. In the last chapter of this thesis, we made our proposal regarding how this can be achieved.

**Keywords:** Intelligibles, Primary Intelligibles, Secondary Intelligibles, Logical Secondary Intelligibles, Philosophical Secondary Intelligibles, Qualification (ittiṣāf), Occurrence (uruḍ).

## GİRİŞ

İnsan varlıkla bilgi üzerinde ilişki kuran tek canlıdır. Felsefi çağrışımları bir yana bu durumun insan biyolojisiyle alakalı olan bir sebebi vardır. Zira canlı türleri içerisinde içgüdülerinden hareketle hayatta kalamayan tek canlı insandır. Dolayısıyla insan hayatta kalabilmek için varlıkla bilgi üzerinden ilişki kurmak ve bu ilişki sayesinde varlığını devam ettirmesini mümkün kılacak teorik ve pratik düşünce ve kurumları geliştirmek zorundadır. Bu durum bilgi fenomeninin kadim dönemlerden bu yana önde gelen felsefi meselelerden biri olmasını sağlamıştır. İnsanın bilgi üzerinden varlık âlemiyle ilişki kurmasını mümkün kılan yetiye de akıl denmektedir.

Bilgi önermelerden ve önermeler de kavramlardan (akledilirler) meydana gelir. Bu yüzden kavramlar hem aklın varlık âlemiyle ilişki kurmasını hem de kurulan bu ilişki sayesinde gerçekliğin kapsama alanını belirleyerek aklın sınırlarını belirler. Dolayısıyla kaç çeşit kavram bulunduğu doğrudan gerçekliğin alanını belirleyerek aklın meşru çalışma alanını da belirlemektedir. Bilgi doğrudan veya dolaylı olarak kavramlardan meydana geldiğine göre kavramların çeşitliliği bilginin çeşitliliğini ve bilgi aracılığıyla da bilinenlerin çeşitliliğini belirlemektedir. Bu yüzden bu mütevazı çalışmanın amaçlarından birisi de kavram, yani akledilir çeşitleri üzerinden aklın meşru sınırlarının ne olduğuna dair bir belirleme olacaktır.

Klasik felsefe amacını eşyanın hakikatine ulaşmak olarak belirlemiştir. Bu amacına ulaşabilmek için gerekli olan ontolojik ve epistemolojik mekanizmalara sahip olduğunu iddia etmektedir. Bu iddianın temellendirilmesi bağlamında belli bir varlık anlayışı ortaya koymuş ve buna uygun bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. Bu iddianın ne anlama geldiğinin iyice anlaşılabilmesi için klasik felsefenin tanımında yer alan “eşyanın hakikati” tabirinden ne kastedildiğini ortaya koymak ve bunun üzerinden de bilgiye konu olması açısından klasik felsefenin mevcut anlayışının ne olduğunu görmek gerekir. Bu açıdan meseleye baktığımızda, klasik felsefenin, bilgiye konu olması açısından var olanda iki farklı veçheyi birbirinden ayırdığını görmekteyiz; var olanın maddi veçhesi ile var olanın akli veçhesi. Bu anlayışa göre var olan, bilgiye konu olması açısından mahsus ve makul veçhelerden oluşmaktadır.<sup>1</sup> Dolayısıyla

---

<sup>1</sup> Bu mevcut anlayışı sadece maddi var olanlar açısından geçerlidir. Dolayısıyla eğer var olan zaten mücerret ise mahsus veçheye sahip olmayacak ve sadece makul veçheden oluşacaktır.

“eşyanın hakikati” tabirinde bulunan eşyanın, iki farklı veçhesi bulunmaktadır; eşyanın mahsus veçhesi ile eşyanın makul veçhesi.

Bu varlık anlayışına göre eşyanın mahsus veçhesi duyular tarafından idrak edilirken, makul veçhesi de akıl tarafından idrak edilmektedir. Bu ontolojik ayrım üzerinden “eşyanın hakikati” tabirine bakacak olursak; öncelikle bu hakikatin eşyanın mahsus veçhesine dair olmadığını görüyoruz. Zira eşyanın mahsus veçhesi her daim değişim halindedir ve episteme olarak bilginin değişene değil de sabit olana taalluk etmesi gerektiği Eflatun’dan beri klasik felsefenin temel varsayımlarından birini oluşturmaktadır. Şu hâlde bu bilgi, eşyanın makul veçhesine dair olmalıdır. İşte klasik felsefe açısından eşyanın hakikatini oluşturan makul olan ve bu yüzden de akıl tarafından idrak edilen bu ikinci veçhedir.

Klasik felsefenin bilgiye konu olması açısından mevcut tasavvurunu iyice ortaya çıkarabilmek için eşyanın hakikatine tekabül eden bu makul veçheyi de kendi içinde ikiye ayırmamız gerekir. Bu açıdan eşyanın makul veçhesi de eşyanın mahiyetsel veçhesi ile eşyanın vücûdi veçhesi olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla eşyanın hakikatine dair bilgi, öncelikle eşyanın makul veçhesine dair olmalıdır. İkinci olarak da eşyanın mahiyetinin ve varlığının bilgisini kapsamalıdır. Bu anlayışa göre epistemolojik anlamda eşyanın hakikatine ulaşıldığını söyleyebilmek için eşyanın hem mahiyetinin hem de varlığının bilgisi elde edilmiş olmalıdır.

Peki, ama bu nasıl mümkün olmaktadır? Bu sorunun cevabı bizi klasik felsefenin akledilirler anlayışına götürmektedir. Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz varlık anlayışı, klasik felsefenin nasıl bir bilgi anlayışına sahip olacağını da belirlemiştir. Zira klasik felsefe özünde bir varlık-bilimdir. Bu yüzden bu anlayışta bilgi maluma tabidir. Bu, sahip olunan ontolojik anlayış ve kabuller doğrultusunda belirlenen bir bilgi anlayışıdır. Buna göre nasıl ki ontolojik açıdan eşyanın mahsus veçhesi ile makul veçhesi arasında ayrım görülüyor ve sonrasında makul veçhe de kendi içinde mahiyetsel olan ile vücûdi olan diye ikiye ayrılıyorsa aynı şekilde bilgi<sup>2</sup> de var olanın hangi veçhesine taalluk ettiği açısından kendi içinde farklı türlere ayrılacaktır. Buna göre eşyanın mahsus veçhesine taalluk eden bilgiye doxa ya da zan denilirken, eşyanın makul veçhesine taalluk eden bilgiye ise episteme ya da ilm

---

<sup>2</sup> Bu bağlamda bilgidен episteme değil mutlak idrak anlamındaki bilgi kast edilmektedir.

denmektedir. Episteme de kendi içinde mahiyete dair olan bilgi ile vücûda dair olan bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.

Eşyanın makul veçhesine dair olan bilgi, akledilirler veya kavramlara tekabül etmektedir. Bu ontolojik ayrım üzerinden de temelde iki farklı akledilir çeşidi ortaya çıkmaktadır: Eşyanın mahiyetlerine dair olan akledilirler ile eşyanın vücûdi veçhesine dair olan akledilirler. Diğer bir ifadeyle, eşyanın mahiyetinden haber veren akledilirler ile eşyanın varlığından haber veren akledilirler. Ancak şu unutulmamalıdır ki türü ne olursa olsun akledilirler daima eşyanın makul veçhesine dairdirler. Dolayısıyla eşyanın mahsus veçhesine dair akledilir sahibi olmak mümkün değildir. Eşyanın mahsus veçhesine dair ancak tikel idrak ve algı sahibi olunabilir ve bunların bir araya gelmesinden oluşan bilgi de doxa veya zan olarak adlandırılır.

Klasik felsefe geleneğinde, ezcümle İslam felsefesi geleneğinde eşyanın mahiyetinden haber veren akledilirler birinci akledilirler, eşyanın vücûdi veçhesinden haber veren akledilirler ise ikinci akledilirler veya felsefi ikinci akledilirler denmektedir. Dolayısıyla klasik felsefenin eşyanın hakikatine ulaşmak olarak belirlediği amacına ulaşabildiğini gösterebilmesi için bu akledilirler anlayışının felsefi olarak savunulabilir olduğunu göstermesi gerekir. Bu yüzden bu çalışmanın diğer bir amacı da önde gelen Müslüman filozofların genel olarak akledilirler ve özel olarak da felsefi ikinci akledilirler anlayışı üzerinden bu iddianın nasıl temellendirileceğini ortaya koymak olacaktır.

Bahsettiğimiz ontolojik zeminden hareketle, akledilirlerin birisi ontolojik, diğeri de epistemolojik olan iki farklı tanımına ulaşıyoruz. Ontolojik açıdan akledilirler, var olanın makul veçhesine tekabül ederken, epistemolojik açıdan ise varlığın makul veçhesine dair olan tümel anlam ve kavramlara karşılık gelmektedirler. Bu yüzden akledilirler konusu esasında tümeller meselesinin ontolojik ve epistemolojik statüsüyle alakalıdır. Akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik tanımı üzerinden felsefe ve felsefi bilginin de tanımına ulaşıyoruz. Buna göre felsefe, varlıkla akıl üzerinden kurulan ilişkinin adyken, bu ilişkinin sonucunda eşyanın makul veçhesine dair elde edilen bilgiye de felsefi bilgi denmektedir. İşte klasik felsefenin amacı olan “eşyanın hakikatine ulaşma çabası” tahakkuk ettiğinde elde edilen bilgi tam olarak budur.

Klasik felsefenin sahip olduğu varlık anlayışı doğrultusunda amaca, yani eşyanın hakikatine ulaşmak ancak bu anlamıyla akledilirler sayesinde mümkün olabilmektedir.

Bu da akledilirler konusunun klasik felsefenin en önemli meselesi olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden herhangi bir klasik filozofun bu konuyu görmezlikten gelmek gibi bir lüksü yoktur. Zira mesele doğrudan eşyanın hakikatine ulaşma çabası olarak metafizik yapma imkânıyla alakalıdır. Metafiziği en genel anlamıyla varlığa dair akli bilgi olarak tanımlarsak ve varlığa dair akli bilgi de var olanın mahiyetine ve varlığına dair bilgi olursa şu hâlde akledilirler ve aklın akledilirleri nasıl elde ettiğı meselesi doğrudan metafiziğin nasıl mümkün olacağına verilmiş bir cevap olmaktadır.

Buradan hareketle bu çalışmanın temel aldığı esas varsayıma da ulaşmış oluyoruz. Buna göre bu çalışmanın temel varsayımı; zihnin dış âlemden hareketle akledilirleri özellikle de felsefi ikinci akledilirleri elde edebileceğı ve böylece varlığın akli bilgisi anlamında metafizik yapabileceğidir. Dolayısıyla metafizik yapmanın mümkün olduğu ve bunun da akledilirlerin epistemolojik statüsü üzerinden gösterilebileceğı bu çalışmanın temel varsayımını oluşturmaktadır. Bu varsayım doğrultusunda bu çalışmanın temel sorusu da klasik felsefenin ontolojik olan temel amacına ulaşabilmek için gerekli olan epistemolojik mekanizmalara sahip olup olmadığıdır? Bu temel soruya önde gelen Müslüman filozofların genel olarak akledilirler ve özel olarak da felsefi ikinci akledilirler anlayışı üzerinden cevap verilmeye çalışılacaktır. Bu temel soruya akledilir olan nedir? Akledilirler kaç’a ayrılır? Her bir akledilir çeşidinin temel özellikleri nelerdir? Felsefi akledilirler ile diğer akledilir çeşitleri arasında bulunan farklılıklar nelerdir? Zihin, akledilirleri özellikle de felsefi akledilirleri dış âlemden hareketle nasıl elde etmektedir? Felsefi akledilirlerin intiza kaynağı nedir? Felsefi akledilirlerin haricî şeylere yüklenmesini mümkün kılan kıstas nedir ve benzeri ikincil sorular ışığında cevap verilmeye çalışılacaktır.

Sahip oldukları ontolojik ve epistemolojik statüsüyle akledilirler, İslam Felsefesi’nde Farabi ile birlikte bütün yönleriyle ele alınmaya başlanmıştır. Klasik felsefe özünde varlıkbilim olmasına rağmen felsefenin temel amacına ulaşmasında oynadığı kilit rolden dolayı bilgi, Kadim Yunan’dan bu yana filozofların ilgi odağı olmuştur. Bilgi de nihayetinde kavramlardan yani akledilirlerden meydana geldiğine göre akledilirler başından beri en önemli felsefi meselelerden biri olmayı sürdürmüştür. Akledilirlerin ontolojik statüsüyle epistemolojik statüsü arasında bulunan mutabakattan dolayı bir filozofun akledilirler anlayışı doğrudan onun varlık anlayışını da belirlemektedir.

Buradan hareketle en başta Sokrates ile Sofistler, İdealistler ile Realistler, Realistler ile Materyalistler ve bunlarla Nominalistler arasındaki ihtilaf ve çatışmalar temelde bunların akledilirler anlayışından kaynaklanmaktadır. Mesela bütün çeşitleriyle akledilirlerin dış âlemde hiçbir karşılığı bulunmadığını dolayısıyla da onların salt zihnî olduğunu iddia eden bir filozof idealist olacaktır. Aynı şekilde akledilirleri sadece eşyanın mahiyetlerinden haber veren birinci akledilirlerden ibaret gören bir filozof materyalist olacaktır. Hem birinci hem de ikinci akledilirleri kabul eden bir filozof da realist olacaktır. Haliyle akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik anlam ve içeriklerini kabul etmeyen ve onları sözcüklerden ibaret gören birisi de nominalist olacaktır.

Bu tespitlere dayanarak felsefedeki ekolleşmelerin özünde akledilirler konusunda yaşanan anlaşmazlıklardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Klasik anlamıyla metafizik yapma imkânının kabul veya reddedilmesiyle ilgili mesele de yine akledilirlerin epistemolojik statüsüyle ilgilidir. Bu açıdan özellikle felsefi ikinci akledilirlerin dış âlemle olan ilişkisi kurulamaz ve onlar salt akli kalıplar olarak kabul edilirlerse tabiatıyla ontoloji olarak metafizik yapmak mümkün olmayacaktır. Bu da meşhur Alman filozof Kant'ın (ö. 1804) seçtiği yoldur. Bütün bu söylediklerimiz akledilirler meselesinin felsefi önemini ortaya koymaktadır. Meselenin özü en azından bu anlam ve bağlamda epistemolojinin ontolojiyi öncelemesinden kaynaklanmaktadır. Akledilirler konusunda takınılan her türlü tavrın kaçınılmaz olarak filozofların gerçeklik anlayışını belirlemesinin sebebi budur.

Bu açıdan Müslüman filozofların ne idealist ne materyalist ne de nominalist olduğunu söyleyebiliriz. Onların hepsi klasik anlamıyla realisttir. Bu da hepsinin klasik felsefenin amacına ulaşılabilceğini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Yani insan akledilirler üzerinden eşyanın hakikatine ulaşabilir. Akledilirler meselesiyle ilgili olarak bu, onların, akledilirler ile dış âlem arasında bir mutabakat bulunduğunu kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Bu da varlık-bilgi özdeşliği olarak ifade edilen görüştür.

Süreç içerisinde felsefe ve düşünce tarihinde meydana gelen değişimler ve dönüşümler, klasik felsefenin temel varsayımlarını tartışmalı hale getirmiştir. Öncelikle nominalizm realizmin, istikra anlayışı da kıyas anlayışının yerini almıştır. Bu klasik anlamıyla akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik statüsünün tartışmalı hale geldiği anlamına gelmektedir. Nihayetinde İmmanuel Kant ile birlikte ikinci

akledilirler zihnın apriori olarak sahip olduğu kalıplar olarak görölmüş ve bu da klasik anlamıyla metafizik yapılamayacağını ilanı olmuştur. Bu meydan okuma klasik felsefenin, ontolojik ve epistemolojik varsayımlarının felsefi olarak savunulup savunulamayacağı tartışmasını ortaya çıkarmıştır.

Klasik felsefenin temel ontolojik varsayımı bilginin sabit olan bir şeye taalluk etmesi gerektiğidir. Eflatun ve Aristo ile birlikte bu ideal benimsenmiştir. Bu ikisi de aslında karşı karşıya kaldıkları sofistlik meydan okumaya cevap verebilmek için böyle bir varlık anlayışı geliştirmişlerdir. Eflatun, bilginin konusu olan bu sabit şeyin idea olduğunu Aristo, cevher olduğunu ve Müslüman filozoflar ise mahiyet olduğunu söylemişlerdir. Klasik felsefenin epistemolojik kabulü de bilgi-varlık özdeşliği veya bilginin maluma tabi olması gerektiği şeklinde ifade edilebilir. Zihin ve dış âlem arasında bulunması gereken mutabakat anlayışı da tam olarak bu kabulden ortaya çıkmıştır. Bilginin geçerliliği için mutabakat şartı arandığında bilgi konusunun öncelikle sabit, ikinci olarak da makul olması gerektiği zorunlu olmaktadır. Bu da “klasik felsefe özcüdür” derken kastedilen şeydir.

Bu sebeplerden dolayı günümüzde akledilirler meselesinin tartışma konusu yapılması aslında klasik felsefenin temel ontolojik ve epistemolojik varsayımlarının mebdî olmaktan çıkıp mesele dönüştüğünü göstermektedir. Mebdî olmaktan çıkıp birer meseleye dönüşen bu kabullerin felsefi olarak temellendirilmesi ihtiyacı hâsıl olmuştur. Bu çalışmada yapmaya çalışacağımız şey de tam olarak budur. Bu amaçla, akledilirler konusuna özgün katkıları olan Müslüman filozofların ikinci akledilirler anlayışı üzerinden bu kabullerin savunulabileceğini göstermeye çalışacağız. Bu önemli görevin ifa edilebilmesi için yapılması gereken şey ise bütün çeşitleriyle akledilirlerin dış âlemde hareketle zihinde nasıl meydana geldiğinin gösterilmesi olacaktır. Bu amacımıza ulaşabilmek için her bir filozof açısından akledilirlerin ne olduğu, kaç tür akledilir bulunduğu, her bir akledilir türünün özellikleri, bu akledilirler anlayışı içerisinde felsefi ikinci akledilirlerin yeri ve zihnın akledilirleri nasıl elde ettiğii gibi meseleler ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Ancak klasik anlamıyla metafizik yapılabileceğinin gösterilebilmesi için asıl önemli olan felsefi ikinci akledilirler ile dış âlem arasında bulunan ilişkinin makul bir şekilde temellendirilmesidir. Bu da ancak dış âlemde hareketle zihnın bu tür akledilirleri nasıl elde ettiğii gösterilerek yapılabilir.

Bu çalışma İslam felsefesi geleneğindeki akledilirler anlayışını kronolojik gelişmeye riayet ederek ele almaktadır. Böylece akledilirler meselesinin İslam Felsefesi geleneğindeki tarihi seyrini ve bu seyrin aşamalarını dört bölümde ele almayı uygun bulduk. Bölümler arasında meselenin tarihi seyri açısından bir öncelik ve sonralık ilişkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla akledilirler meselesi art arda gelen bu aşamalardan geçerek günümüzdeki son halini almıştır. Akledilirler meselesi İslam felsefesi geleneğini oluşturan ekoller açısından da ele alınabilirdi ancak bu yaklaşım ve tercih öncelikle meselenin tarihi seyrine ikinci olarak da filozofların akledilirler anlayışı arasında bulunan ihtilaf ve benzerlikler açısından pek uygun olmazdı. Biz de bu yüzden, doğrudan akledilirler konusunu merkeze alıp bölümlendirmeyi buna göre yaptık. Her bölüm başlığıyla ikinci akledilirler meselesinin o bölümde öne çıkan özelliği arasında bir uyum olmasına dikkat ettik. Bu yüzden bölüm başlıkları özellikle o bölümde görüşleri incelenen filozofların felsefi ikinci akledilirlerle ilgili öne çıkardıkları temel özellik esas alınarak belirlendi.

Bu esaslar doğrultusunda Farabi ve İbn Sina'nın akledilirler anlayışının ele alındığı birinci bölüme "Haricî Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirler" başlığını uygun gördük. Bu bölümün girişinde Kindî'nin konuyla ilgili olan bazı görüşlerine işaret edip asıl olarak Farabi ve İbn Sina'nın genel olarak akledilirler ve özelde de ikinci akledilirler anlayışını ayrıntılı olarak ele aldık. Farabi ile İbn Sina arasında her açıdan bulunan felsefi benzerlik ortadadır. Bu yüzden bu iki filozofun akledilirler anlayışının hemen hemen birbirinin aynısı olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Farabi ve İbn Sina'nın İslam Felsefesi geleneğinin oluşması ve belli bir eğilim ve içerik kazanmasındaki rolleri hiçbir şekilde inkâr edilemez. Bu yüzden bu iki filozofun akledilirler anlayışını bütün açılardan ele almaya ve bu anlayışın muhtemel sonuçlarını ortaya koymaya çalıştık. Bu konuda aslan payı tabii ki kronolojik olarak önce gelen Farabi'ye aittir. Akledilirlerle ilgili kendi içinde tutarlı olan felsefi bir teoriye ilk olarak Farabi'de rastlamaktayız. İbn Sina bu açıdan onu takip etmiş ve onun eksik veya belirsiz bıraktığı bazı noktaları tamamlamış veya açıklığa kavuşturmuştur.

Akledilirler meselesinin tarihi seyri açısından önemine binaen çalışmamızda hacim olarak en fazla yeri bu döneme verdik. Zira akledilirler meselesinin sonraki seyri bu ilk dönemde Farabi ve İbn Sina'nın yaptığı tercihler doğrultusunda şekillenmiştir. Farabi ve İbn Sina'da akledilirlerle ilgili pek çok mesele açıklığa kavuşturulmuştur.

Özellikle Farabi suret anlayışı üzerinden akledilirlerin ontolojik statüsü ile epistemolojik statüsünü belirlemiş, duyulur olanın karşıtı olan idrakler anlamında akledilirleri tanımlamıştır. Yine Farabi ilk olarak akledilirleri birinci ve ikinci akledilirler diye ikiye ayırmış ve her bir akledilir türünün özelliklerini ayrı ayrı ortaya koymuştur. İbn Sina, Farabi'nin bu tanım ve ayrımlarını olduğu gibi benimsemiş ve detaylandırmıştır.

Ancak ne Farabi ne de İbn Sina felsefi akledilirlere, akledilirler anlayışı içerisinde yer vermiştir. Onlar, felsefi akledilirleri, akledilirler taksimi içerisinde ele almak yerine başta vücut olmak üzere her bir felsefi aklediliri tek tek ele almış ve bu tür akledilirlerle birinci ve ikinci akledilirler arasında bulunan farkları ortaya koymuşlardır. Bu ikisi buna ek olarak felsefi akledilirlerin kendilerine has olan özelliklerini de ortaya koymuş ve yine ikisi de felsefi akledilirlerin haricî oldukları anlayışını benimsemiştir. Bu sayede haricî şeylerin bunlarla tavsif edildiklerini ileri sürmüşlerdir. Ancak ne Farabi ne de İbn Sina felsefi akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiğine dair herhangi bir açıklama yapmıştır. Onların akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiğine dair soyutlama nazariyesi olarak adlandırılan bir görüşleri vardır ancak bu sadece birinci akledilirlerle ilgilidir ve bu anlayışın felsefi akledilirlere de uygulanabileceğine dair herhangi bir karîne bulunmamaktadır. Gerçi Farabi'nin birinci akledilirlerin intiza sürecinde faal akla biçtiği rol üzerinden onun, soyutlamayı genel olarak ortaya koyduğu ve dolayısıyla da bunun felsefi akledilirler açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Ancak İbn Sina'da böyle bir karîne dahi bulunmamaktadır. Bu da hem Farabi hem de İbn Sina'nın felsefi akledilirlerin hariciliğini bir varsayım olarak kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

Bu bölümün sonunda bir geçiş filozofu olarak Behmenyar'ın akledilirler anlayışını ele aldık. İbn Sina'nın öğrencisi olan Behmenyar, genel olarak akledilirler konusunda Farabi ve İbn Sina gibi düşünse de önemli bir noktada ikisinden de ayrılmaktadır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Farabi ve İbn Sina akledilirleri birinci ve ikinci akledilirler diye ikiye ayırmış ve felsefi akledilirleri bu başlıklar altında ele almamıştır. Birinci akledilirler haricî şeylerin doğrudan suretlerini oluştururken, ikinci akledilirler ise birinci akledilirlerin zihindeki özelliklerini oluşturmaktadır. Yani ikinci akledilirler birinci akledilirlerin zihnî arazlarından ibarettirler ve bu yüzden tamamıyla zihnidirler. Behmenyar bu ayrımı ve tanımı kabul etmiş ancak Farabi ve İbn Sina'dan farklı olarak

başta vücut olmak üzere bazı felsefi akledilirleri ikinci akledilirler başlığı altında ele almış ve böylece onları salt zihnî gördüğünü ortaya koymuştur. Bu da Behmenyar'ın felsefi akledilirlerle ilgili önemli bir meselede mensup olduğu Meşşai gelenekten ayrıldığı anlamına gelmektedir. Zira hem Farabi hem de İbn Sina felsefi akledilirleri haricî kabul etmiş ve bu yüzden onların haricî şeylere haricilik cihetinden yüklenebileceğini söylemiştir. Ancak Behmenyar, felsefi akledilirleri salt zihnî kavramlar anlamında ikinci akledilirlerden saymış ve böylece onların hariciliğini reddetmiştir.

Behmenyar, neden böyle bir tercihte bulunduğu dair herhangi bir açıklama yapmasa da muhtemelen bunun sebebi İbn Sina'nın ortaya koyduğu şekliyle varlık-mahiyet ayrımına dair yaşadığı kafa karışıklığıdır. İbn Sina, varlığın mahiyete arız olduğunu söylemiş ancak bu arız olmanın zihnî mi haricî mi olduğu noktasını belirsiz bırakmıştır. Bu yüzden ondan sonra bu arız olmanın nasıl anlaşılması gerektiği noktasında ciddi tartışmalar ve fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Bu da varlık olarak varlığa arız olan akledilirler anlamında felsefi akledilirler meselesinde ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ayrıca Farabi ve İbn Sina zihnin felsefi akledilirleri dış âlemden hareketle nasıl elde ettiğine dair herhangi bir açıklama da yapmamıştır. Sadece birinci akledilirler açısından geçerli olan soyutlama görüşünü ortaya atmış ancak bunun felsefi akledilirleri de kapsayıp kapsamadığına dair herhangi bir açıklama yapmamışlardır. Denebilir ki daha sonra felsefi akledilirlerle ilgili yaşanan asıl tartışma Farabi ve İbn Sina'nın felsefi akledilirler açısından çok önemli olan bu noktayı boş bırakmasından kaynaklanmıştır. Her hâlükârda Behmenyar'ın mezkûr tercihi, akledilirler anlayışında ikinci aşamaya geçilmesine zemin hazırlamıştır.

Aynı zamanda üç önemli Meşşai filozof tarafından temsil edilen bu ilk devreden sonra Meşşai gelenek Gazzali ve Fahrettin Razi tarafından ciddi şekilde eleştiriye tabi tutulmuştur. Gazzali, Farabi ve İbn Sina'yı muhatap aldığı *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinin birinci meselesinde âlemin kıdemine yol açtığı gerekçesiyle İbn Sinacı felsefi akledilirler anlayışına karşı çıkmış, başta vücut, imkân ve vucub gibi akledilirler olmak üzere felsefi akledilirlerin akli birer yargı olduğunu ileri sürmüştür. Gazzali'nin bu anlayışı felsefi ikinci akledilirler konusunda ikinci aşamaya geçilmesinde önemli bir basamak olmuştur. Gazzali'nin eleştirilerini Fahrettin Razi devam ettirmiş ve Meşşai geleneği her açıdan eleştiriye tabi tutmuştur. Ancak Gazzali'den farklı olarak Razi,

felsefi ikinci akledilirler konusunda İbn Sina'cı realizmi devam ettirmiştir. Çok önemli olmasına rağmen Gazzali ve Razi'nin ikinci akledilirler anlayışını bu çalışmamızda ayrıntılı olarak ele almadık. İki sebepten dolayı bunu yapmadık: Öncelikle üzerinde felsefe yaptıkları zeminin Farabi ve İbn Sina'dan farklı olmasını esas alarak bu ikisinin ikinci akledilirler anlayışının müstakil bir çalışmada ele alınması gerektiğini düşündük. İkinci olarak yol açtığı gelişmeler ve sebep olduğu yeni bakış açılarından bağımsız olarak Razi'nin ikinci akledilirler anlayışı temelde İbn Sina'cı realizmi devam ettirmiştir. Bu yüzden bu iki ismin ikinci akledilirler anlayışına Sühreverdi ve Tûsî'nin ikinci akledilirler anlayışına oluşturdıkları tarihi zemini netleştirebilmek adına işaret etmekle yetindik.

Sühreverdi ve Tûsî tarafından temsil edilen bu ikinci aşama, çalışmamızın “Akli İtibarlar Olarak Felsefi Akledilirler” başlıklı ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Sühreverdi, Behmenyar'ın eğilimini devam ettirerek, teşahhus hariç bütün felsefi akledilirleri, salt zihnî kavramlar anlamında ikinci akledilirlerden saymış ve bu eğilimi bütün mantıksal sonuçlarına ulaştırmıştır. Böylece felsefi akledilirler hem intiza kaynağı hem misdak hem de yükleme açısından zihnî kabul edilmiştir. Müteahhirin döneminde rayiç olan ıstılahları kullanacak olursak Sühreverdi'nin felsefi akledilirleri hem uruz hem de ittisaf açısından zihnî kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böylece felsefi akledilirler ile dış âlem arasındaki uçurum daha da açılmıştır. Bu durum felsefi akledilirlerin epistemolojik statüsüyle ilgili önemli bir boşluğun ortaya çıkmasına sebep olacak ve sonrakiler daha çok bu boşluğu doldurmaya çalışacaklardır. Sühreverdi, varlık-mahiyet ayrımı meselesinde benimsediği görüşten dolayı felsefi akledilirlerin salt zihnî ve itibari akledilirler olduğu sonucuna varmıştır. O, felsefi akledilirlerin salt zihnî kabul edilmesinden dolayı ortaya çıkan epistemolojik boşluğu da onların arız oldukları konularında bulunan bir hususiyet aracılığıyla çözmeye çalışmıştır. Dolayısıyla ona göre salt zihnî oldukları halde felsefi akledilirlerin hamlini epistemolojik anlamda anlamsız ve değersiz olmaktan çıkaran şey onların arız oldukları konularında bulunan bu hususiyettir. Ancak o, hiçbir yerde bu hususiyetin zihnî mi haricî mi olduğuna değinmemiştir. Ancak hamlin epistemolojik açıdan geçerli olabilmesi için bu hususiyetin haricî olması gerektiği açıktır.

Akledilirler anlayışında Sühreverdi'nin etkisinde olan Tûsî, bu eğilimi daha da ileri götürmüş ve mezkûr hususiyetin de zihnî olduğu sonucuna varmıştır. Böylece felsefi

akledilirler ile dış âlem arasında bulunan bütün ilişkiler kopmuş ve bu da bu tür akledilirlerin ittisaf açısından hariciliğini iyice tartışmalı hale getirmiştir. İlginç olan ise hem Sühreverdi'nin hem de Tûsî'nin felsefi akledilirleri salt zihnî kabul ettikleri halde bunların haricî şeylere yüklenebileceğini kabul etmiş olmalarıdır. Yani ikisi de dış âlemde hiçbir karşılığı olmayan bir mahmulün, yüklem olduğu konusu aracılığıyla haricî şeyler hakkında bilgi verebileceğini kabul etmiştir. Bunun sebebi şüphesiz bilgi edinme sürecinde faal akla biçtikleri roldür. Tûsî'nin akledilirler anlayışını şekillendiren diğer bir unsur da Fahrettin Razi'nin Meşşailik eleştirileridir. O, akledilirler konusunda Sühreverdi'nin etkisinde kalarak bunların akli birer itibar olduğunu savunurken diğer taraftan da Razi'nin eleştirilerine karşılık Meşşai geleneği savunabilmek için yer yer felsefi akledilirlerin harici olduğunu da söylemiştir. Tûsî'nin felsefi ikinci akledilirler konusunda bulunan bu ikircikli durumun ne şekilde anlaşılması gerektiğini etraflıca ele aldık.

Bu çalışmanın üçüncü bölümü bir geçiş ve arayışlar dönemini ele almaktadır. Bu yüzden bu bölüme “Geçiş ve Arayışlar Dönemi” başlığını uygun gördük. Bu dönem, Tûsî (13.yy.) ile Molla Sadra (17.yy.) arasındaki zaman dilimini kapsamaktadır. Bu, Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikat* adlı meşhur eserinin felsefi-kelami tartışmaların merkezinde yer aldığı bir dönemdir. Bu yüzden Tûsî'den sonra gelen hemen herkes ikinci akledilirlerle ilgili görüşlerini *Tecrit* şerh ve haşiyeleri üzerinden ortaya koymuştur. Sühreverdi ve Tûsî ile birlikte bütün felsefi akledilirler, salt zihnî akledilirler olarak kabul görünce, Tûsî'den sonra bu alanda iki farklı eğilim ortaya çıkmıştır. Bu eğilimlerin ikisinin de Tûsî'nin etkisinde şekillendiğini bilmek gerekir. Kronolojik olarak Tûsî'ye daha yakın olan Gıyasettin Deşteki, Adudiddin İci, Seyyid Şerif Curcani ve Saadettin Teftâzânî'den oluşan birinci grup, tıpkı Sühreverdi ve Tûsî gibi felsefi akledilirlerin akli itibarlardan oluşan salt zihnî akledilirler olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak kronolojik olarak Molla Sadra'ya daha yakın olan Ali Kuşçu, Celalettin Devvani ve Mir Damad'dan oluşan ikinci grup ise bir şekilde felsefi akledilirlerin harice nazır olan akledilirler olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Arayışlar dönemi olarak adlandırdığımız bu eğilimin başlatıcısı Ali Kuşçu'dur.

Ali Kuşçu, haricî şeyler hakkında bilgi verdiklerinden felsefi akledilirlerin salt zihnilik anlamında ikinci akledilirlerden sayılmaması gerektiği itirazını Tûsî'ye yöneltmiştir. Bunun sonucu olarak başta vücut olmak üzere bazı temel felsefi akledilirleri ikinci

akledilirlerin dışına çıkarmıştır. Bu eğilimi devam ettiren Devvani ise ikinci akledilirler ıstılahını, içine felsefi akledilirlerin hariciliğini de alacak şekilde yeniden tanımlamıştır. Devvani uruz ve ittisaf kavramlarından hareketle bir kavramın ikinci akledilir olmasının kıstasını onun uruz açısından zihnî olması olarak belirlemiştir. Dolayısıyla ittisafı ister haricî olsun ister zihnî olsun, eğer bir kavramın uruzu zihnî ise o kavram ikinci akledilir olacaktır. Devvani buradan hareketle felsefi akledilirlerin haricî olmasının onların ikinci akledilirler olmasıyla çelişmeyeceği sonucuna varmıştır.

Devvani'nin bu yaklaşımını benimseyen Mir Damad, uruz ve ittisaf ıstılahlarından hareketle, ikinci akledilirler terimini iki alt bölüme ayırmıştır. Böylece Mir Damad ile birlikte bütün akledilir çeşitlerini içine alacak bir akledilirler şemasını mümkün kılacak bir kıstasa ulaşılmıştır. Bu kıstas uruz ve ittisaf anlayışıdır. Buna göre akledilirler uruz ve ittisafı açısından üçe ayrılmaktadırlar. Hem uruzu hem ittisafı haricî olan akledilirler birinci akledilirler olarak adlandırılacaktır. Hem uruzu hem ittisafı zihnî olan akledilirler ise mantıki ikinci akledilirler olarak adlandırılacaktır ve son olarak da uruzu zihnî, ittisafı haricî olan akledilirler de felsefi ikinci akledilirler olarak adlandırılacaktır. Mir Damad ile birlikte ortaya çıkan bu akledilirler şeması sonraki herkes tarafından benimsenmiş ve günümüze kadar hiç değiştirilmeden kullanılmıştır.

Ali kuşçu ile başlayan arayışlar döneminin genel özelliği felsefi akledilirlerin bir şekilde harice nazır olan kavramlar olarak kabul edilmesidir. Ayrıca bunların hepsi, hamlin haricî olmasının mahmulün haricî olmasını gerektirmeyeceği varsayımını kabul etmiştir. Böylece felsefi akledilirlerin haricî kabul edilmesinden ortaya çıkabilecek olan teselsül tehlikesinden kurtulmaya çalışmışlardır. Ancak bunlar, mahmul haricî olmadığı halde hamlin nasıl haricî olabileceği konusunda tatmin edici bir açıklama yapmamışlardır. Zira sağduyu, sıfat haricî değilse ittisafın nasıl haricî olabileceğini anlamamaktadır. Anladığımız kadarıyla bu tereddüdün asıl sebebi bütün bu filozofların varlık-mahiyet ayrımında mahiyeti asıl kabul etmesi ve varlığı mahiyete zihinde arız olan itibari bir kavram olarak görmesidir. Arayışlar dönemi filozoflarının felsefi akledilirler anlayışındaki bu boşluk Molla Sadra ile birlikte dördüncü aşamaya geçilmesine sebep olmuştur.

“Vücudi Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirler” başlığını taşıyan dördüncü bölümde Molla Sadra ve Sadracı filozofların akledilirler anlayışını ortaya koyduk. Molla Sadra kendisinden önceki bütün açıklamaların varlık karşısında mahiyete öncelik verilerek yapıldığını ve bu yüzden akledilirlerin özellikle de felsefi akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik statüsünün belirlenmesinde ciddi sıkıntıların yaşandığını ileri sürmüştür. Bu yüzden o, öncelikle varlık-mahiyet ayrımında haricilik açısından asıl olanın mahiyet değil vücut olduğunu ortaya koymuş sonra da bu temel kabule uygun olarak felsefi akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik statüsünü belirlemeye koyulmuştur. Bu doğrultuda öncelikle felsefi akledilirlerin dış âlemde onlar açısından intiza kaynağı görevi gören bir haysiyete sahip olduğunu, ikinci olarak da bu haysiyetlerin tek bir vücutta birbirlerinden farklı bir şekilde mevcut oldukları sonucuna varmıştır. O, bunu söylerken aslında kavramsal kesretin bir şekilde ontolojik farklılıktan kaynaklanması gerektiğini temel almıştır. Buna göre Molla Sadra üç aşamalı olarak felsefi akledilirlerin, vücudi kavramlar olduğunu göstermeye çalışmıştır. İlk olarak felsefi akledilirlerin haricî olan bir intiza kaynakları olduğunu ve bunun onların haricî haysiyetini oluşturduğunu, ikinci olarak dış âlemde her bir felsefi akledilire karşılık belli bir haysiyetin bulunduğunu ve dolayısıyla bu haysiyetlerin ontolojik anlamda da birbirinden farklı olduğunu ve üçüncü olarak da birbirinden farklı olan bu haysiyetlerin tek bir vücutla birlikte mevcut olduklarını ileri sürmüştür. Molla Sadra İbn Arabîci vahdet-i vücut anlayışından hareketle ulaştığı asalet-i vücut anlayışı sayesinde bu gelişmeyi kaydedebilmiştir.

Bir Sadracı filozof olan Molla Hadi Sebzevari de akledilirler konusunda büyük oranda Molla Sadra’yi takip etmiştir. Onun akledilirler meselesine asıl katkısı daha önce belirsiz bir şekilde kullanılan uruz ve ittisaf kavramlarını açıklığa kavuşturması olmuştur. Buna göre uruz, kavramsal olarak birbirinden müstakil ve farklı olmaya karşılık gelirken, ittisaf ise vücudi ittihat anlamına gelmektedir. Bu bölümde son olarak çağdaş bir filozof olan Allame Muhammed Hüseyin Tabatabai’nin akledilirler anlayışı ele alınmıştır. Tabatabai, akledilirleri önce hakiki ve itibari olarak ikiye ayırmış ve felsefi akledilirleri itibari kavramlar başlığı altında ele almıştır. Ama onun akledilirler konusuna asıl katkısı kendisinden önce hiçbir filozofun ele almadığı bir mesele olan “felsefi akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiği” konusunu müstakil bir mesele olarak ortaya koyması olmuştur. O, bu konudaki analizinin sonucunda

felsefi akledilirlerin önermelerde bulunan rabıt vücuttan elde edildiğini söylemiştir. Tabatabai'nin bu görüşü, İslam Felsefesi geleneğinde genelde akledilirler ve özelde de felsefi ikinci akledilirlerle ilgili gelinen son noktayı temsil etmektedir. Ondan günümüze kadar akledilirler meselesinin tarihi seyrinde yeni bir aşamaya karşılık gelecek herhangi bir katkı henüz ortaya konmamıştır. Bu yüzden biz de akledilirler meselesinin tarihi seyrini onunla sona erdirdik.

Çalışmamızın “Felsefi Akledilirler ve Metafizik Yapma İmkânı” başlıklı son bölümünde ise felsefi ikinci akledilirlerle dış âlem arasındaki ilişkiye dair kendi görüşümüzü ortaya koyduk. Bu açıdan felsefi akledilirlerin hariciliğinin iki farklı şekilde ele alınabileceğinden hareketle öncelikle klasik felsefenin temel kabulleri doğrultusunda bu hariciliğin temellendirilmeye çalışılabileceğini söyledik ki bu durumda faal aklın tümel kavramların meydana gelmesindeki rolünün esas alınması gerekir. Ancak felsefe ve düşünce tarihinde meydana gelen değişim ve dönüşümler düşünülerek bu temellendirmenin makul ve geçerli olmayacağı varsayılarak daha doğal bir temellendirme yoluna gittik. Buna göre zihnin felsefi akledilirleri dış âleminden nasıl elde ettiğini duyulur ve akli şuhut aracılığıyla temellendirmeye çalıştık ve bunu ucu açık bir öneri olarak ortaya koyup çalışmamızı sona erdirdik.

Elbette İslam Felsefesi Geleneğinde ikinci akledilirler konusunda görüş sahibi olanlar bu çalışmada ele alınan filozoflardan ibaret değildir. Ancak bu çalışmadaki temel amacımız ikinci akledilirler konusuna özgün katkıları olan filozofların görüşlerini ele almaktır. Bunların da çoğunlukla bu kişilerden oluştuğunu düşünüyoruz. Elbette ikinci akledilirler meselesinin tarihi veçhesinin tamamen ortaya konabilmesi için konuya katkısı olan diğer filozofların görüşlerinin de ele alınması faydalı olacaktır. Bu amaçla öncelikle sahip oldukları farklı felsefi kabuller ışığında Gazzali ve Fahrettin Razi'nin ikinci akledilirler anlayışının ortaya konması gerekmektedir. İkinci olarak ise Mağrip İslam Dünyasının temsilcisi olan İbn Rüşt'ün (ö.1198) ikinci akledilirler anlayışının ortaya konması gerekir. Son olarak ise özellikle Ali Kuşçu'dan sonra meselenin Osmanlı coğrafyasındaki seyrini takip edebilmek açısından Molla Fenari (ö. 1431), İbn Kemal (ö. 1536) ve Taşköprüzade (ö. 1561) başta olmak üzere diğer filozofların ikinci akledilirler anlayışının ortaya konması gerekmektedir. Ancak bu çalışmanın hacmi açısından bu isimlerin ikinci akledilirler anlayışının ele alınması mümkün

olmadığından bunu müstakil bir şekilde ele almak umuduyla başka bir fırsata erteliyoruz.

Çağdaş Türkçe felsefe literatüründe İslam felsefesinde ikinci akledilirler öğretisine dair yüksek lisans veya doktora tezi seviyesinde yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Bu konuda kitap formatında yapılmış müstakil bir çalışmaya da rastlayamadık. Bu konuyla ilgili yapılmış tek çalışma Prof. Dr. Ömer Mahir Alper tarafından “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”’in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme” başlıklı bir makaledir. Adından da anlaşıldığı gibi bu makale bu çalışmanın konusunun sadece bir veçhesine karşılık gelmektedir. Çünkü genel anlamıyla kullanıldığında ikinci akledilirler terimi hem mantıki ikinci akledilirleri hem de felsefi ikinci akledilirleri kapsamaktadır. Bu çalışmamızın konusu felsefi olan ikinci akledilirler olduğundan Ömer Mahir Alper’in çalışması konumuzun bir veçhesiyle ilgili olmaktadır. Ancak doğrudan olmasa da dolaylı olarak bu konuyla ilgili çalışmaların bulunduğunu söyleyebiliriz. Çünkü felsefi ikinci akledilirler varlık olarak valîğa arız olan hükümlerdir ve bu açıdan umur-ı âmme başlığı altında ele alınan kavramları kapsarlar. Bu yüzden tek tek bu tür kavramlarla ilgili yapılmış çalışmaları da bu konuyla ilgili görebiliriz. Bu çalışmalardan birisi Doç. Dr. Eşref Altaş tarafından yazılan “Farabi’den Beydâvi’ye Umûr-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzâvî’nin Tercihleri” başlıklı makaledir. Altaş bu çalışmasında tarihsel bir yöntemle umûr-ı âmme teriminin gelişimini ve bu başlık altında ele alınan kavramları kişileri esas alarak ortaya koymuştur. Aynı şekilde Prof. Dr. M. Cüneyt Kaya tarafından önce bir doktora tezi olarak daha sonra ise kitap formatında yayınlanan “Varlık ve İmkân: Aristoteles’ten İbn Sina’ya İmkân’ın Tarihi” (Klasik, 2011) adlı çalışma da önemli bir felsefi akledilir olan imkânla ilgili olduğundan konumuzla ilgili olarak görülmelidir. Son olarak felsefi ikinci akledilirler doğrudan metafizik yapma ile alakalı olduklarından bu bağlamda yapılmış çalışmaları da bu tezin konusunun kapsama alanında görebiliriz. Buna örnek olarak Prof. Dr. Ömer Türker tarafından yazılan “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz” başlıklı makaleyi sayabiliriz. Türker bu çalışmasında en önemli felsefi akledilir olan “varlık” üzerine düşünebilme imkânını araştırmakta ve bir yüklem olarak kullanıldığında

“varlığın” bize konusunun mahiyetinde içerilmeyen bilgiler verdiğini temellendirmeye çalışmaktadır.

Felsefi ikinci akledilirler konusu farklı açılardan ele alınmayı hak etmektedir. Bu konunun modern felsefi gelişmeler ve dönüşümler göz önünde bulundurularak ontolojik, psikolojik ve epistemolojik açıdan yeniden ele alınması bu böylece klasik felsefenin günümüzün felsefi meselelerinin çözümü açısından taşıdığı potansiyellerin gösterilmesi gerekmektedir. Bu çalışma bu amaç doğrultusunda atılmış mütevazı bir adım olarak görölmekten başka bir şey talep etmemektedir.



## BÖLÜM I

### HARİCÎ KAVRAMLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER

Bu bölümde asıl olarak Farabi (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037) ve Behmenyar'ın (ö. 1066) ikinci akledilirler öğretisi ele alınacaktır. Ancak daha önce Kindî'nin (ö. 866) idrak, akıl ve hakikat hakkındaki görüşlerine işaret etmek, daha sonraki filozofların ikinci akledilirleri hangi zeminde ele aldıklarını görmek açısından faydalı olacaktır. Bu sayede akledilirlerin ontolojik ve epistemolojik statüsü de ortaya konmuş olacaktır.

#### 1. İDRAK, AKIL VE HAKİKAT: AKLEDİLİRLERİN ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK STATÜSÜ

Kindî, idrak ve ilmi eşyanın hakikatine ulaşmak olarak tanımlar. “İlim, eşyanın hakikatiyle bilinmesidir.”<sup>3</sup> Buna göre ilimlerin en şerefli olan felsefe de “İnsanın gücü nispetinde eşyanın hakikatini bilmeye çalışmasıdır.”<sup>4</sup> Her iki tanım da asıl dikkat çeken “eşyanın hakikati” tabiridir. Bu yüzden Kindî'nin bu tabirle ne kastettiğini tam olarak ortaya koymak gerekir. Bunun için de onun felsefeye dair yaptığı ikinci bir tanıma bakmak gerekecektir: “Felsefe olarak tanımlanan şey; insanın gücü nispetinde külli olan ebedi şeylerin varlığına (inniyeti), mahiyetine ve illetlerine dair bilgidir.”<sup>5</sup> Felsefenin bu ikinci tanımında bulunan ebedi şeylerin “varlığı”, “mahiyeti” ve “illetlerine” dair bilgi birinci tanımda kullanılan “eşyanın hakikati” tabirinin açıklaması sadedinde zikredilmiştir.

Buna göre eşyanın hakikatine dair bilgi sahibi olmak demek, onların varlığı ve illetlerine dair bilgi sahibi olmak demektir. Çünkü var olan her şeyin belli bir hakikati vardır ve illet de eşyanın varlık sebebidir. Bu eşyanın hakikati illetten kaynaklanıyor demektir. Bu yüzden illetin kendisi de hak ve hakikat olmaktadır:

Beşerî ilimlerin en şerefli felsefedir. Tanımı da beşerin takati ölçüsünde eşyanın hakikatine dair bilgisidir... Ancak matlubumuz olan eşyanın hakikatine dair bilgi, illete dair bilgi sahibi olmadan mümkün değildir. Her bir şeyin varlığının sebebi de hak ve hakikat sahibi olduğundan; Varlığı [inniyeti] olan her şeyin hakikati [mahiyeti] de

<sup>3</sup> Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Tahkik Mahmud Abdulhadi Ebu Ridde c.1 (Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabî, 1369), s. 169.

<sup>4</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Kindî ile Mutasım Billâh fî Felsefetü'l-Ula*, 97-99.

<sup>5</sup> Aynı yazar, *Risaleti-el Kindî fî Hududil Eşya ve Rusumiha*, 173.

olacaktır. İşte bu yüzden zorunlu olarak illet de mevcut olacaktır. Zira onun kaynaklık ettiği var olanlar (inniyat) mevcuttur.<sup>6 7</sup>

Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere Kindî'ye göre eşyanın hakikatine dair bilgi, kendisi de hak ve hakikat olan illete dair bilgi sayesinde mümkün olmaktadır. Ancak bir de bu ikisi arasında vasıta görevi gören bir şeyin bilgisine sahip olunması gerekmektedir ki bu da şeylerin varlığının bilgisidir. Çünkü eşyanın hakikati ile illeti arasındaki rabıta varlık üzerinden sağlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, illetten sadır olan şey eşyanın varlığıdır. Eşyanın hakikati yani mahiyeti ise bu varlık dolayımında var olmaktadır. Bu da illet-varlık-mahiyet arasındaki ontolojik ilişkiye işaret etmektedir.

Bu yüzden felsefenin birinci tanımında bulunan “eşyanın hakikatine dair bilgi” ikinci tanımında bulunan “eşyanın mahiyetine, varlığına ve illetlerine dair bilgi” yerine kullanılmış olmaktadır. Buna göre birinci tanımdaki “eşyanın hakikatinden” kasıt ikinci tanımdaki “mahiyet” olmaktadır.<sup>8</sup> Ancak eşyanın hakikatini oluşturan bu mahiyet mevcut olduğundan ve ona dair bilgi ancak varlık ve varlığın illeti sayesinde mümkün olduğundan, ikinci tanımdaki mahiyetten, salt zihni olan mahiyet değil doğrudan dış âlemde mevcut olması cihetinden mahiyet kastedilmektedir. Peki, ama hariçte mevcut olan eşyanın hakikati yani mahiyeti insan tarafından nasıl bilinecektir? Kindî'nin akıl anlayışı bu sorunun cevabını vermektedir.

Kindî'ye göre akıl; “eşyanın hakikatini idrak eden basit bir cevherdir.”<sup>9</sup> Eşyanın hakikati, eşyanın mahiyeti anlamına geldiğine ve bu mahiyet hariçte bir illet sayesinde var olduğuna ve illet de bu mahiyete varlık verdiği göre sonuçta idrak ve ilim, hariçte var olan şeylerin mahiyet ve hakikatlerinin bilinmesi anlamına gelmektedir. Bu da ancak mezkûr şeylerin varlığı ve illetlerinin bilinmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Dış âlemde bu üç ontolojik kategori arasında bulunan ilişki aynı şekilde zihne de intikal etmektedir. Nasıl ki eşyanın hakikatini oluşturan mahiyet, dış âlemde var olabilmek için bir illet tarafından ona varlık verilmesine muhtaç ise aynı şekilde bu mahiyete dair bilginin akılda hâsıl olabilmesi için de aklın öncelikle illet ve

---

<sup>6</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Kindî ile Mutasım Billâh fî Felsefetü'l-Ula*, 97.

<sup>7</sup> Aksi belirtilmedikçe bütün çeviriler tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>8</sup> Ahmed Fuad el Ehvani, *el Kindî: Felsefi'l-Arab* (Mısır: el-Heyetül-Mısriyye'l-Ammetü'lil-Kitab (1985), s. 284.

<sup>9</sup> Kindî, “Resailü'l-Kindî el-felsefiyye”, *Risaletü'l-Kindî fî Hududi'l-Eşya ve Rusumiha*, Tahkik Mahmud Abdulhadi Ebu Ridde, s. 165.

varlığa dair bilgiye ulaşması gerekmektedir. İşte bu da mahiyete dair bilgi ancak illet ve varlığa dair bilgi sayesinde akılda hâsıl olabilir derken kastedilen şeydir.

Eşyanın hakikatini oluşturan bu mahiyetin ontolojik statüsünü net bir şekilde ortaya koyabilmek için Kindî'nin, insanın bilme yetileri arasında yaptığı ayrımı ve bunun sonuçlarını görmek gerekir. Kindî, hissi ve akli olmak üzere iki farklı idrak sahibi olduğumuzdan hareketle insan nefsinin temelde his ve akıl olmak üzere iki bilme yetisine sahip olduğunu söylemektedir.<sup>10</sup> Duyulur veya hissi idrakte şeyin hakikati madde ve maddi arazlarla birlikte idrak edilir. Bu da bu tür suretlerin tikel olmasının sebebini oluşturmaktadır. Buna karşılık akli idrakte şeyin hakikati, maddeden ve maddi arazlardan arındırılmış olarak idrak edilir. Bu yüzden de akli suretler tümeldirler.<sup>11</sup>

Böylece Kindî, hakikatini bilmek istediğimiz şeyde iki veçhe varsaymış olmaktadır. Duyular tarafından idrak edilecek mahsus veçhe ile akıl tarafından idrak edilecek makul veçhe. Buna göre “eşyanın hakikati” tabiri akıl tarafından idrak edilecek olan şeyin akli veçhesine karşılık gelmektedir. Bu da akledilir olanın ontolojik statüsünün karşılığıdır. Dolayısıyla ontolojik açıdan akledilir, akıl tarafından taakkul edilecek olan şeyin makul veçhesine karşılık gelmektedir. Kindî'nin bu makul veçheyi henüz sadece mahiyete hasretmiş olması, illet ve özellikle de varlığı buna dâhil etmemiş olması akledilir olanın ontolojik statüsünde herhangi bir değişikliğe sebep olmamaktadır. Daha sonra Farabi ve İbn Sina'da göreceğimiz gibi eşyanın hakikati tabiri, bu hakikatin varlığını da içine alacak şekilde anlam genişlemesine uğrayacak olsa da bu akledilirin ontolojik statüsünde herhangi bir değişime yol açmayacaktır. Dolayısıyla Kindî ile başlayan, eşyanın akıl tarafından taakkul edilen makul veçhesi olarak akledilirler anlayışı sonraki bütün filozoflar tarafından benimsenecektir.

---

<sup>10</sup> Muhammed bin Abdurrahman Merhaba, “*el-Kindî: FelsefeteHu, Muntehabat*”, *Risaletü-l Kindî fi Mahiyeti-l Nevm ve Ruya* (Beyrut: Neşr-i Abidat, 1985) s. 196. ve a. g. e., 191.

<sup>11</sup> a. g. e., 196.

## 2. FARABİ FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER

Kindî'nin genel ifadelerinden sonra Farabî'de akledilirlerle ilgili felsefi bir teoriyle karşı karşıya bulunmaktayız. Farabî önce akledilirin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymakta, ardından da bunları tasnif ederek her bir kısmı özellikleriyle birlikte ele almaktadır. Bunu yaparken de mesele açısından önemli noktalarda yaptığı tercihlerle kendisinden sonraki filozofları, özellikle de İbn Sina'yı önemli ölçüde etkilemektedir.

### 2.1. Duyulur-Akledilir Ayrımı

Farabî, akledilirler meselesini ilk olarak idrakin mertebelerini ele alırken, duyulur-akledilir ayrımı yaparak ele almaktadır. Bu ayrım, akledilirler açısından birkaç meseleyi açıkça ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Öncelikle akledilirleri duyulur olanlardan ayırarak akli olan ontolojik statülerini belirlemekte, buradan da akledilir olanın epistemolojik statüsünü tespiti geçmektedir. Farabî'nin eserlerinde akledilirler konusunu ele alan ifadelerin çoğunda açıkça veya zımni olarak akli idrak ile hissi idrak arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konmuştur. Ancak bu ifadelerin en açık ve net olanı Farabî'nin “sureti” üç farklı varlık mertebesinde ele aldığı aşağıdaki ibaredir:

Suretin, şeyde kaç farklı şekilde hâsıl olduğu soruldu? (Farabî) şöyle dedi: Suretin, şeyde husulü üç çeşittir. İlki suretin histe hâsıl olmasıdır, ikincisi suretin akılda hâsıl olmasıdır ve üçüncüsü de suretin cisimde hâsıl olmasıdır. Suretin cisimde hâsıl olması infial şeklinde olur... Ancak suret, histe infiali bir şekilde hâsıl olmaz. Aksine his, sureti maddi özellikleriyle birlikte olduğu hal üzere tasavvur eder. Suretin akılda hâsıl olması ise hiçbir maddi özelliği olmadan salt olduğu şekliyle [mücerret] hâsıl olmasıdır.<sup>12</sup>

Bu ibare “suret” üzerinden ki eşyanın bilinmek istenen hakikatine tekabül etmektedir, akledilir olanın ontolojik ve epistemolojik statüsünü ortaya koymaktadır. Buna göre özünde tek bir hakikat olan suret, üç ayrı varlık mertebesinde hakikatinden hiçbir şey kaybetmeden var olabilmektedir. Dış âlemde cisim yani madde ve maddi arazlarla birlikte, histe tikel olmasına sebep olan maddi arazlarla birlikte ve son olarak da akılda olduğu haliyle yani soyut olarak mevcut olabilmektedir. Buna göre tek bir hakikat olan “suret”, hem dış âlemde hem duyularda hem de akılda asıl özelliğinden hiçbir şey kaybetmeden var olabilmektedir. Suretin madde ve maddi arazlarla birlikte var olduğu

<sup>12</sup> Ebu Nasr Farabî, *el-Amalü'l-Felsefiyye*, Tahkik Cafer Alyasin c.1 (Beyrut: Darü'l-Menahil, 1413), s. 337-338.

dış âlemden, önce duyulara ardından da saf haliyle bulunduğu akla nasıl intikal ettiği ise klasik epistemolojinin temel konusunu oluşturmaktadır.

## 2.2. Akledilir Olanın Tanımı

Farabi'ye göre akledilir olan, madde ve maddi arazlardan arî olan mücerret tasavvura karşılık gelmektedir: “Şeyin makul tarafı, onun mücerret olan varlığıdır.”<sup>13</sup> “Şeyin makuliyeti, onun madde ve maddi arazlardan arî olan mücerret varlığının aynısıdır.”<sup>14</sup> Buna göre akledilir olan ile hariçte bulunan misdakları arasındaki tek fark, mücerret olma ile madde ve maddi arazlardan arî olup olmama arasında bulunmaktadır. Dolayısıyla akli olan ile hariçte olan arasında tam bir mutabakat bulunmaktadır. Bu dış âlemde olanın aynıyla akla intikal ettiği anlamına gelmektedir: “Şeyin idrak edilmiş sureti o şeyin bizzat kendisidir. Şu farkla ki akli olan, o şeyin nefiste bulunma halidir [taakkul edilmiş olması]. Buna karşılık şey de hariçte bulunması açısından idrak edilmiş olanın ta kendisidir.”<sup>15</sup>

Bu alıntıdan anlaşıldığı gibi akli olan ile şeyin kendisi arasında sadece tahakkuk ettikleri varlık mertebesi ve mahalli açısından bir fark bulunmaktadır. Yoksa her ikisinin de hakikati aynıdır. Her ikisi de özünde mücerret olan suretten ibarettirler. Ancak bu suret bazen dış âlemde madde ve maddi arazlarla birlikte var olurken bazen de zihne intikal ederek soyut haliyle var olmaktadır. Yani her durumda hakikatleri yani makuliyetleri tıpa tıp aynıdır. Dolayısıyla Farabi akledilir olanın hangi varlık mertebesinde bulunuyor olursa olsun mücerret suretten ibaret olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Bu da eşyanın hakikatinden kastedilenin akli suret olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

## 2.3. Akledilirlerin Taksimi

Akledilirler konusuyla ilgili olarak Farabi'de görülen asıl yenilik onun ilk defa akledilirleri, birinci ve ikinci akledilirler olmak üzere birbirinden ayırmış olmasıdır. Bu ayrımın önemi, bilginin maluma tabi olduğu düşünülürse çok daha iyi anlaşılacaktır. Böylece akledilirlerin ayrımı üzerinden aslında bunların karşılık geldiği malum birbirinden ayrılmış olmaktadır. Farabi, eserlerinin farklı yerlerinde farklı

<sup>13</sup>Fârâbî, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin (Beyrut: Darü'l-Menahil, 1408), s. 46. (Bu eserin Farabi'ye aidiyeti kesin değildir. Ancak bu çalışmanın konusu açısından Farabi'nin temel eserleriyle burada bulunan görüşler arasında tam bir mutabakat olduğundan bu aidiyet meselesini görmezden geldik).

<sup>14</sup> a. y.

<sup>15</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi (Beyrut: Darü'l-Meşrik, t.y.), 101.

bağlamlarda akledilir çeşitlerini ele almaktadır. Bazen belli bir akledilir çeşidine tabii akledilir, riyazî akledilir ve mantıkî akledilir gibi özel isimler vermektedir.

Asıl konumuz olan akledilirlerin birinci ve ikinci akledilirler diye ayrımını ele almaya geçmeden önce Farabi'nin bu ıstılahı, bazen bedihi ve nazari tasavvur ve tasdikler<sup>16</sup> bazen de bilkuvv ve bilfiil akledilirler anlamında kullandığını belirtelim. Farabi bilkuvv akledilirle suretin, soyutlama öncesi maddi şeylerde bulunma halini kastetmektedir. Bilfiil akledilir olanla ise maddi şeylerde bulunan bu suretlerin taakkul edilmiş haline işaret etmektedir.<sup>17</sup> Asıl konumuzla alakalı olmadığından burada buna sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Şimdi asıl konumuz olan akledilirlerin birinci ve ikinci olarak ayrılmasını incelemeye geçiyoruz.

#### **2.4. Akledilirlerin Birinci Akledilirler ile İkinci Akledilirler Olarak Ayrılması**

Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi Farabi, bu ıstılahı bazen bedihi ve nazari olan tasavvur ve tasdikleri ifade etmek için kullanır. Ancak çoğunlukla bu iki ıstılahı doğrudan akledilirleri birbirinden ayırmak için kullanır. Akledilirlerin birinci ve ikinci diye birbirinden ayrılmasına Farabi'nin eserlerinde sıkça rastlandığından, bu ayrımın onun akledilirler anlayışının mihrini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden akledilirlerin birinci ve ikinci diye ayrımı ve her bir akledilir türünün temel özelliklerinin ortaya konması Farabi'nin bu alandaki en büyük yenilik ve katkısı olarak öne çıkmaktadır.

##### **2.4.1. Farabi Felsefesinde Birinci Akledilirler**

Farabi, birinci akledilirler tabirini mahiyetlere karşılık gelen kavramları ifade etmek için kullanır. Bu yüzden Farabi'ye göre birinci akledilirler ister soyut ister maddi olsun, hariçte bulunan şeylerin mahiyetlerine karşılık gelen kavramlardır:

Bu delilden dolayı akledilirler, kategoriler olarak adlandırılır. Zira bütün kategoriler, lafızla kendilerine delalet edilebilmesi ve işaret edilebilen mahsus şeylere yüklenebilmeleri açısından ortaktırlar. Zihinde, ilk olarak mahsus şeylerden elde edilen akledilirler bulunur. Eğer zihinde mahsus fertleri olmayan bir akledilir meydana gelirse, bu başlangıçta açık değildir... Mahsus olanlardan elde edilen bu akledilirler bu şekilde [bazı akledilirler hariçte bulunan şeylerden haber verirler] nefiste hâsıl olduklarında,

<sup>16</sup> Farabi, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c.2 (Kum: Mektebet-i Ayetullah el-Maraşi el-Necefi, 1375), s. 37.

<sup>17</sup> a. g. e., c. 1, 355.

nefiste bulunmaları açısından, onlara bazı özellikler arız olur ki bu özelliklerin bazıları cins sıfatıyla diğer bazıları da tür sıfatıyla muttasıf olurlar... Bunlar [birinci akledilirler] nefiste hâsıl olduktan sonra, onlara arız olan özelliklerin kendisi de tıpkı onlar gibi akledilir şeylerdir... İşte bunlar ikinci akledilirler olarak adlandırılır... Bu ikinci akledilirlerin kendisi de makul olduğundan birinci akledilirlere arız olan özelliklerin bunlara da arız olması muhal değildir. Çünkü bu ikinci akledilirlerin kendisi de akledilirlerdir. Bu akledilirler, ikinci akledilirlere kıyasla [ki sonsuza kadar birbirlerine arız olabilirler] birincidirler ve birincil lafızlar [vaz zamanı açısından] bu tür akledilirlere ve bunlardan mürekkep olan şeylere delalet ederler. Akledilirlerin bu çeşidi [yani birinci akledilirler] farklı ilimlerin konularını oluşturmaktadırlar.<sup>18</sup>

Bu alıntıdan Farabi'nin iki akledilir çeşidini birbirinden ayırdığı görülmektedir. Şöyle ki; Farabi önce kategorileri ele almakta ve hariçte bulunan mahsus şeylere yüklem olabildiklerinden onları akli olarak adlandırmaktadır. Dolayısıyla kategoriler, birinci akledilirler olmaktadır. Ancak daha sonra hariçteki şeylere yüklem olabilen bu akledilirler, zihinde bulunmaları açısından ikinci akledilirler olarak adlandırılan diğer bir akledilir çeşidi açısından misdak yani intiza kaynağı görevi görmektedirler. Farabi, zihinde bulunmaları açısından birinci akledilirlere arız olan bu diğer akledilir çeşidini ikinci akledilir olarak adlandırmaktadır. Böylece önümüzde iki farklı akledilir çeşidi bulunmaktadır: Hariçteki şeylere yüklem olabilen ve kategoriler olarak adlandırılan akledilirler ile bu akledilirlere zihinde bulunmaları açısından yüklem olabilen akledilirler. Yani birinci akledilirler ile ikinci akledilirler.

Sonraki ibarede adlandırma cihetinin açıklanmasıyla birinci akledilirler ıstılahı ele alınmıştır. Böylece Farabi'de birinci akledilirlerin hariçte bulunan şeylerin mahiyetlerinden haber veren akledilirler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bu akledilirler haricî şeylerden haber veren kategoriler ve mahiyetlerdir.<sup>19</sup> Bir lafzın delalet ettiği ve kendisiyle işaret edilebilir mahsus bir şeyin betimlendiği her akli anlam, o mahsus şeyin neliğini ve mahiyetini tanıtan bir kategori olarak adlandırılmaktadır.<sup>20</sup>

Farabi'nin her iki durumda da aklediliri maddi şeylerden alınmış olarak göstermesi onun birinci akledilirleri, dolayısıyla da kategorileri sadece maddi şeylerle sınırlı gördüğü anlamına gelmemektedir. Aksine bunun sebebi onun kategorileri bedihi ve birincil olarak görmesi ve bunun da ancak kategoriler maddi şeylerden elde edildikten

<sup>18</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 64-66.

<sup>19</sup> a. g. e., 91.

<sup>20</sup> a. g. e., 62.

sonra açık ve birincil olarak idrak edilebiliyor olmalarından kaynaklanmasıdır. Diğer bir ifadeyle Farabi'ye göre maddi şeylere dair olan kategoriler, zamansal açıdan daha çabuk idrak edilmektedirler. Çünkü duyulara çok daha yakın ve açıktırlar. Bu yüzden Farabi'den alıntıladığımız ibarede görüldüğü gibi eğer akledilmiş olan şey mahsus bir şeyin akledilirli ise bu açık ve bedihidir ama eğer bu akledilmiş olan maddi bir şeyden olmazsa işte bu, ilk başlarda bizim için açık ve anlaşılır değildir. Bu da zihnin maddi şeylerde bulunan akledilirleri daha kolay taakkul ettiği anlamına gelmektedir ki bunun sebebi de bunların duyulara daha yakın ve açık olmasıdır.

Dolayısıyla kategoriler sadece maddi şeylerden değil soyut şeylerden de elde edilebilir ve onlara doğru bir şekilde yüklenebilirler. Ancak bu kategorilerin idrak edilmesi açıklık, tefekküre ihtiyaç duyulması ve zamansal açıdan mahsusata dair kategorilerin idrak edilmesinden sonra gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kategoriler olarak adlandırılan birinci akledilirler, sadece mahsusatla ilgili akledilirlerden ibaret değildirler. Kısaca birinci akledilirler, mahsus şeylere dair olabileceği gibi mücerret şeylere dair de olabilirler. Aşağıdaki ibare bu durumu çok daha iyi ortaya koymaktadır:

Birinci akledilirler zihinde hâsıl olduktan sonra onlara arız olan bu özelliklerin kendisi de akledilirdir. Ama akli olan bu özellikler mahsus şeylerin tasavvurları olmamaları, mahsus şeylere istinat etmemeleri veya nefsin dışında bulunan şeylere mensup olmamaları açısından birinci akledilirlerden farklıdırlar.<sup>21</sup>

Bu ibareden anlaşılan, ikinci akledilirlerin birinci akledilirlerden farklı olarak haricî şeylerden haber vermedikleridir. Ancak görüldüğü gibi Farabi, bu farklılığın açıklanmasında sadece ikinci akledilirlerin mahsus şeylerin tasavvurları olmadığı ve onlara istinat etmediğini söylemekle yetinmemiştir. Oysa eğer birinci akledilirler sadece maddi ve mahsus şeylerin yüklemi olsalardı tek başına bu farklılığın ifade edilmesi yeterli olacaktı. Ancak o, birinci akledilirleri hem maddi hem de mücerret var olanları kapsayacak şekilde kullandığından bahsettiğimiz farklılığa işaret ettikten sonra meseleyi genel bir şekilde ele almakta ve ikinci akledilirlerin nefsin dışında bulunan maddi veya mücerret şeylerin makul suretleri olmadığını açıkça ifade etmektedir.

Farabi bu ibarenin sonunda birinci akledilirlerin ilimlerin konularını oluşturduğuna da değinmektedir. Bildiğimiz gibi tabiat ve riyaziyyat gibi ilimler cisim ve kemiyet gibi

---

<sup>21</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 64.

mahiyetlerden bahsetmektedirler. Bu da birinci akledilirlerin aslında mahiyetler olduğu anlamına gelmektedir. Elbette akledilir olanın iki statüsünü göz önünde bulundurmanız gerekmektedir. Farabi'nin söylediği gibi eşyanın hakikatini oluşturan suret, hariçte tahakkuk etmesi cihetiyle ele alınırsa bu durumda mevcut olan mahiyetler anlamına gelmekte ama aynı suret, akılda hâsıl olması açısından ele alınırsa bu sefer de akledilir olarak insanın hariçteki mahiyete dair bilgisini oluşturmaktadır. Cevaplandırılması gereken diğer bir soru da adlandırma cihetidir. Acaba Farabi bunları neden birinci Akledilirler olarak adlandırmaktadır? Alıntıdan da anlaşıldığı üzere o bunları ikinci akledilirlere nispetle birinci Akledilirler olarak adlandırmaktadır. Çünkü onun ikinci Akledilirler olarak adlandırdığı makuller, kendilerini önceleyen akledilirlerin zihinde sahip oldukları araz ve sıfatlarından oluşmaktadır. Bu demektir ki birinci Akledilirler, ikinci akledilirlerin taakkul şartını oluşturmaktadırlar. Yani akılda birinci Akledilirler meydana gelmeden bunların zihni özellikleri ve sıfatları olan ikinci Akledilirler taakkul edilememekte, dolayısıyla da var olamamaktadırlar. “Bu Akledilirler, ikinci olanlara nispetle evvel ve birincidirler.” Bu arız olma ile maruz olma, buradaki birincilik ve ikinciliğin asıl sebebi olsa da birinci Akledilirler, lafızlar ile bilimlerin konusu olmaları açısından da evvel ve birinci olarak adlandırılmaktadırlar. Dolayısıyla “birinci Akledilirler” hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ikinci akledilirleri öncelemekte ve bu da bunların neden “birinci Akledilirler” olarak adlandırılmış olduklarının sebep ve gerekçesini oluşturmaktadır: “Lafızlar, evleviyet ve öncelikle bunlara [birinci akledilirlere] ve bunlardan oluşan birleşik şeylere delalet etsinler diye vaz edilmişlerdir.”

Böylece Farabi'nin kavramsallaştırmasında birinci akledilirlerin, şeylerin mahiyetlerine karşılık geldiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bunların epistemolojik değeri ve işlevi ise haricî şeylerin mahiyetlerinden haber veriyor olmalarındadır. Gerçi mutabakat anlayışı gereği burada sadece bir haber verme değil aynı zamanda bir bilgi-varlık özdeşliği de söz konusudur. Farabi'nin sureti, üç farklı varlık mertebesinde [hariçte cisimle, histe ve akılda] tahakkuk edebilen bir hakikat olarak gördüğünü hatırlayacak olursak bu durum çok daha iyi anlaşılacaktır. Birinci Akledilirler hariçte bulunan şeylerin hakikatinden bizleri haberdar etmelerinin yanında ikinci bir epistemolojik işlev daha görmektedirler. Bu da bunların ikinci akledilirlerin intiza kaynaklarını oluşturuyor olmasıdır. Bu yüzden ikinci akledilirlerin taakkul

edilebilmelerinin gerekli şartını oluştururlar. Dolayısıyla onları taakkul açısından da ncelemektedirler. Zaten bu yüzden birinci Akledilirler olarak adlandırılırlar. Aynı şekilde birinci Akledilirler ilimlerin konularını oluşturduklarından lafızlar esas olarak onlar için vaz edilirler.

Birinci Akledilirler, kendi aralarında intiza edildiği kaynağın maddi olup olmamasına göre ikiye ayrılmaktadır. Buna göre maddi şeylerden intiza edilen birinci akledilirlerle maddi Akledilirler denirken, soyut şeylerden elde edilen birinci akledilirlerle de soyut veya mücerret Akledilirler denmektedir. Maddi Akledilirler esas olarak intiza edilen suretin dış âlemde cisimle birlikte bulunduğu anlamına gelmektedir. Mücerret Akledilirler ise zaten soyut olan mahiyetlerin doğrudan idrak edilmesiyle oluşmaktadırlar. Farabi pek çok yerde birinci akledilirlerin bu iki çeşidini birbirinden ayırmış ve maddi akledilirlerin akılda meydana gelmesinde hazırlayıcı illet olarak tecrit ve intizaya muhtaç olduklarını söylemiştir. Buna karşılık mufarık ve mücerret olan Akledilirler zaten soyut olduklarından idrak edilebilmek için tecrit ve intiza ameliyesine ihtiyaç duymazlar. Tecridin asıl olarak sureti, bulaştığı madde ve maddi arazlardan bir soyutlama ve onu aslı olan saf akli haline yükseltme olduğu hatırlanacak olursa Farabi'nin bu ayrımı daha iyi anlaşılacaktır.<sup>22</sup>

Farabi ayrıca birinci akledilirleri mantıki olanlar ile olmayanlar şeklinde de taksim etmektedir. Ona göre birinci Akledilirler özellikle de bunların en önemlileri olan kategoriler, mantıki kavramların onlara yüklenebilmesi açısından ele alınırlarsa mantıki Akledilirler olarak adlandırılabilirler. Tabi böyle olduğunda artık birinci Akledilirler, hariçte bulunan şeylerin akli suretleri olarak değil, mantıki kavramlara konu olmaları açısından ele alınmış olurlar. Ancak eğer birinci Akledilirler harici misdakları açısından ele alınırlarsa, doğal olarak harici şeylerin akledilirleri haline gelir ve konusu oldukları ilme göre adlandırılırlar. Birinci Akledilirler, tabii veya riyazî Akledilirler olarak adlandırıldıklarında göz önünde bulundurulanan nokta budur. Diğer bir ifadeyle bu durumda birinci Akledilirler hangi ilmin konusu olarak ele alınırlarsa o ilme nispetle adlandırılmaktadır. Farabi ayrıca kategorilerin, kategori olması cihetinden ele alınmasını da birinci akledilirlerin mantıki kısmı olarak adlandırmaktadır.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, 46 ve *el-Mecmu li'l-Muallim-i Sani, Makale fi Meani elAkl* (Mısır: Matbaatü'l-Saade, 1325) 53, *Uyunu'l Mesail*, 74-75.

<sup>23</sup> Aynı yazar, *elMantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 66-67.

Bu durumda Farabi, önce kategorileri haricî şeylerin yüklemeleri olmaları açısından ele almaktadır ki bu durumda da birinci Akledilirler olarak adlandırılırlar. Ancak ikinci adımda kategoriler, hariçle olan ilişkilerinde değil zihinde bazı özelliklerin onlara arız olması açısından yani mantıki kavramların konusu olmaları açısından ele alınırlar. Ancak bu şekilde onlardan bazıları genel bazıları özel, diğer bazıları da yüklem ve konu olarak adlandırılabilirler. İşte bu ikinci durumda kategoriler, mantıki Akledilirler olarak adlandırılırlar. Bu da birinci akledilirlerin farklı şekillerde ele alındıklarında farklı isimler alabileceği anlamına gelmektedir.

#### **2.4.1.1. Birinci Akledilirlerin Mantık İlminin Konusuyla Olan İlişkisi**

Gördüğümüz gibi Farabi, birinci akledilirleri bazen mantıki Akledilirler olarak adlandırmaktadır. Yani birinci Akledilirler zihinde bazı özelliklere sahip olmaları açısından ele alındıklarında onlara mantıki lafzı ıtlak olunabilmektedir. Bu anlamıyla birinci Akledilirler ile mantık ilminin konusu arasında nasıl bir ilişki olduğu sorulabilir? Bu soruya cevap verebilmek için Farabi'nin bu farklılığı ele aldığı bir ibaresinden istifade etmemiz gerekmektedir. Farabi bu ibarede, mantıki olan Akledilirler ile böyle olmayan tabii ve riyazî akledilirleri ele almaktadır:

Birinci Akledilirler mantık, tabiat, ilm-i medeni, riyaziyat ve metafizik ilminin ilk ve asli konularıdır. Çünkü bu Akledilirler lafızların medlulleri olmaları ile tümel, mahmul, mevzu ve benzeri olmaları açısından mantıkidirler. Şu hâlde mantık onları alıp [onları tasavvur edip] tümel, mahmul, mevzu ve benzeri mantıki kavramların onlara arız olacağı bir şekilde, birbirleriyle farklı şekillerde birleştirir. Ve bunlardan oluşan birleşik kavramların hal ve özelliklerini tahkik eder. Zira bunlardan mürekkep olan şeyler –bu birleşik tasavvurları meydana getiren müfret şeyler bu ahval ile [tümel, mahmul, mevzu ve benzeri] ele alındıklarında- aklın akledilir olanları ele alırken hataya düşmemesi için onu destekleyen araçlara dönüşürler.

Ama diğer ilimlerde, bu Akledilirler [birinci Akledilirler] zihninin dışında bulunan şeylerin akli suretleri olmaları açısından, lafızların onlara delalet etmeleri göz önünde bulundurulmadan yani medlul olmaları lehas edilmeden ve onlara zihinde arız olan diğer arazlardan arî olarak ele alınırlar... Şu hâlde insan iradesinin kullanımından naşi olan akledilirleri ilm-i medeni ele alır ve insan iradesinden naşi olmayan akledilirleri ise ilm-i tabii ele alır. Riyaziyat ilmi ise bu Akledilirler içerisinden, kemiyete dâhil olanları ele alır.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> a. g. e., 66-67.

Bu nispeten uzun olan alıntıda Farabi, birinci akledilirlerin hangi açılardan farklı ilimlerin konusu olduklarını ele almaktadır. Buna göre birinci Akledilirler, dış âlemle olan ilişkilerinde ele alındıklarında, mantıki olmayan kategorisine dâhil olmaktadır. Bu durumda mezkûr ilimlerin konusu olmaktadır. Birinci akledilirlerin mantık ilminin konusu olabilmeleri için ise zihinde onlara arız olan ahval açısından ele alınmaları gerekmektedir. Çünkü bu akledilirlerin bir araya gelip terkip oluşturmaları durumunda, hangi zihni özellik ve sıfatın onlara arız olacağının araştırılması, insanı düşünürken hata yapmaktan alıkoyacak önemli bir ameliyedir. İnsanı düşünürken hata yapmaktan alıkoymak mantığın asıl işlevi olduğundan, birinci akledilirlerin bu açıdan ele alınması da onları mantık ilminin konusu haline getirmektedir. Böylece Farabi'ye göre mantıki Akledilirler aslında birinci akledilirlerdir. Şu farkla ki bu durumda birinci Akledilirler mantıki olma kaydıyla ele alınmalıdırlar.

#### **2.4.1.2. Birinci Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelmesi: Tecrit Faaliyeti**

Farabi'nin bilgi anlayışının özünü hariçte bulunan suretin aynıyle zihne intikal etmesi oluşturmaktadır. Ancak bu intikal, hariçte bulunan suretin maddi bir şeyde olup olmamasına göre değişmektedir. Her iki durumda da asıl etkili olan faal aklın devreye girerek idrak sürecini tamamlamasıdır: “Akledilirleri idrak eden yetiler [beşerî akıl] cisim değil, basit cevherlerdir. Bunlar mücerret aklın [faal akıl] müdahalesi olmadan bil kuvvelikten bilfiil hale geçip tam akıl haline dönüşemezler. İnsan aklını bilfiil hale getiren bu mücerret akıl, faal akıldır.”<sup>25</sup>

Bu ibare, insan aklının bilgiye ulaşmasında faal aklın oynadığı rolü ortaya koymaktadır. Çünkü faal aklın müdahalesi olmadan insan aklının potansiyel halden çıkıp bilfiil yani akledilirlerle sahip olduğu konuma geçebilmesi mümkün değildir. Beşerî aklın, potansiyel halden çıkıp bilfiil hale geçebilmesi için faal akıl tarafından akledilirlerin ona verilmesi gerekmektedir. İşte bu “feyz” teorisi olarak adlandırılan şeydir. Daha sonra göreceğimiz gibi Farabi, bu “feyz” anlayışını sadece birinci Akledilirler açısından değil, bütün akledilir çeşitlerinin akılda meydana gelebilmesi açısından gerekli görmektedir:

Akledilirler, bilfiil olarak akılda meydana geldiklerinde, âlemde bulunan mevcutlardan birisi olur ve makul olmaları açısından mevcut olanlar sınıfından sayılırlar. Mevcut olan

<sup>25</sup> Farabi, “el-Mecmu li'l-Muallim-i Sani, ” *Uyunü'l-Mesail Li'l-Farabi*, s. 74-75.

her şeyin bir özelliği de taakkula konu olabilmesidir. Böylece beşerî akılda suretler şeklinde hâsıl olurlar. Durum böyle olduğuna göre akledilirlerin, bilfiil mevcut olmalarından dolayı -o zati olarak bilfiil akıldır- yeniden taakkula konu olmaları muhal değildir. Bu durumda burada taakkul eden akıl, bilfiil olan o akıldan başkası değildir. (Burada şöyle bir soru sorulabilir: Nasıl oluyor da bilfiil olan akıl için zaten makul olan bir suret, yeniden taakkul edilerek kuvveden fiile çıkabiliyor? Cevap şöyledir.) O aklın bilfiil olmasının sebebi, akledilirlerden bir akledilirin onun için akli bir surete dönüşmüş olmasıdır. (Bu yüzden o akıl en azından suretlerinden birinde kuvveden fiile geçmiş tir ve ona bilfiil akıl denmesi de bundan dolayı caizdir.) Bu durumda akıl sadece bu ilk surete nispetle bilfiildir, ancak henüz onda hâsıl olmayan akledirlere nispetle ise bilkuvvedir. İkinci Akledilirler (zihinde bulunan akli suretin yeniden taakkul edilmesiyle hâsıl olan akledilir) akıl için hâsıl olur. Bu akıl birinci (yani hariçten zihne intikal eden ilk akledilir) ve ikinci akledilire nispetle bilfiil olmuş olur.<sup>26</sup>

Bu ibarede Farabi, daha sonra ele alacağımız ikinci akledilirleri de zikretmektedir. Bu ibare, beşerî aklın potansiyel halden aktif hale geçebilmesi için gerekli olan faal aklın müdahalesinin bütün Akledilirler açısından geçerli olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. Zira “akledilirlerin makul bir şekilde bilfiil mevcut olmasında ve yeniden taakkula konu olmalarında bir imkânsızlık yoktur” ifadesiyle ikinci Akledilirler kastedilmektedir. Böylece Farabi’ye göre aklın bilkuvveden bilfiil hale geçme şekli ve süreci hem birinci hem de ikinci akledilirleri kapsamaktadır. Farabi daha sonra aklın bu bil kuvvelikten bilfiil hale geçişini faal aklın feyzi fiiline dayandırmaktadır. Böylece ona göre ikinci akledilirlerin de feyz teorisinin kapsamı içerisine girdiği anlaşılmaktadır. Bu da onun feyzi her iki akledilir anlayışı için de gerekli gördüğünü göstermektedir: “Ama faal akıl... Mufarık bir surettir ve maddede değildir... O, bilkuvve akıl olan bu şeyi yaratır ve bilfiil akledilir yapar. Faal aklın o bilkuvve akla olan nispeti güneşin göze olan nispeti gibidir.”<sup>27</sup> “Faal akıl, bilkuvve aklı, akledilirleri ona vermek suretiyle bilfiil hale getirir. Böylece potansiyel olan Akledilirler, bilfiil akledilir haline dönüşmüş olur.”<sup>28</sup>

Böylece Farabi’nin her türlü akledilirin beşerî akılda meydana gelebilmesi için faal aklın fiili olan müdahalesini gerekli gördüğü açıkça ortaya çıkmış olmaktadır. Onun

<sup>26</sup> Aynı yazar, “el-Mecmu li’l-Muallim-i Sani,” *Makale fi Meani’l-Akl*, s. 51.

<sup>27</sup> a. g. e., 54.

<sup>28</sup> a. g. e., 55.

*Fususü'l-Hikem* adlı eserinde bulunan diğer ifadeler de her türlü akledilir açısından sudur teorisini benimsediğini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>29</sup>

Daha önce de söylediğimiz gibi birinci Akledilirler, dış âlemde ya cisimde madde ile birlikte ya da mücerret bir şekilde bulunurlar. Eğer suret, dış âlemde cisimde bulunuyorsa faal aklın müdahalede bulunabilmesi için zihinde uygun zeminin yani belli bir yetkinliğin meydana gelmiş olması gerekir. Bu da ancak tecrit ve intiza ile meydana gelebilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu türden bir birinci akledilirin zihinde hâsıl olabilmesi için önce mezkûr şeyin mahsus suretinin zihne gelmesi, daha sonra hissi müşterek, tahayyül ve temyiz yetisinden geçerek tamamen mücerret olan akli surete yaklaşması gerekir. Bu tecrit sürecinin sonunda tikel suret, beraberinde getirdiği bütün maddi özelliklerinden arındırılarak diğer kavramlardan ayırt edilir.<sup>30</sup>

Bu şekilde tecrit edilmiş olan bu suretler, zihni, faal akıl tarafından verilecek suretleri kabul için hazır hale getirir. Bu sürecin sonucunda da faal aklın müdahalesiyle akli suret zihinde meydana gelir.<sup>31</sup> Ancak eğer idrak edilecek şey zaten mücerret ise bu durumda faal akıldan akli suretin verilmesi için tecrit ve intiza sonucu zihinde meydana gelecek yetkinliğe ihtiyaç yoktur. Bu durumda akli suret, doğrudan faal akıldan zihne verilir.<sup>32</sup> Ancak eğer durum böyle ise insanın soyut şeylere dair bilgisinin maddi şeylere dair bilgisinden daha kesin ve açık olması gerekir ki vakanın böyle olmadığı çok açıktır. Buna rağmen soyut şeylerin suretlerinin faal akıl tarafından akla doğrudan verilmesi gerektiğini savunan bu bilgi anlayışı bu önemli soruya makul herhangi bir cevap verememiştir.

#### **2.4.1.3. Birinci Akledilirler ile Dış Âlemdeki Misdakları Arasında Bulunan İlişki: Mutabakat Anlayışı**

Mutabakat zihinde olan ile hariçte olanın mahiyet açısından aynı olması anlamına gelmektedir. Mahiyetteki bu birlik ve aynılık sayesinde bilginin kendisinden haber

<sup>29</sup> Farabi, *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin (Kum: Bidar, 1405), s. 81.

<sup>30</sup> Aynı yazar, *el-Amalü'l-Felsefiyye*, Tahkik Cafer Alyasin (Tahran: Hikmet, 1371), 336-337-338 ve *el-Talikat*, 50 ve “el-Tenbih ala Sebili's-Saade,” *Risalatan Felsefietan*, 103-104 ve *el-Talikat*, 48 ve 51.

<sup>31</sup> Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî, “el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani,” *Uyunü'l-Mesail*, s. 74 ve *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Al Yasin, s. 80-81, 48-49.

<sup>32</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, 64 ve “el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani,” *Makale fi Meani elAkl*, 53.

verdiği vakaya mutabık olduğu söylenir. Mutabakat anlayışının diğer bir sonucu da bilgi-varlık özdeşliğidir. Farabi de mutabakatı bu anlamıyla kabul etmekte ve pek çok yerde bunu açıkça ifade etmektedir: “Bir şeyin akli tasavvuru o şeyin aynısıdır. Şu farkla ki; o şeyin akli tasavvuru, şeyin nefiste bulunma halidir. Şey de nefsin dışında bulunma cihetiyle o akli tasavvurun ta kendisidir.”<sup>33</sup>

Bu ibareden anlaşıldığı üzere Farabi’ye göre akli tasavvur ile mısradaki arasında sadece var oldukları mahal açısından fark bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle Farabi, akledilir ile haricî mısradaki, mahiyetleri aynı ama varlık tarzları farklı olan iki mevcut olarak görmektedir. Buna göre tek bir mahiyet bazen haricî haricî varlıkla var olurken yine aynı mahiyet zihne intikal ederek zihni varlıkla da var olabilmektedir. Bu iki varlık tarzı arasında bulunan diğer bir farklılık da mahiyetin haricî varlığının madde ve maddi arazlarla birlikte bulunması zihni varlığının ise mücerret bir var olmaya sahip olmasıdır. Elbette bu farklılık mahiyetin aynılığı üzerinden temellendirilen mutabakat anlayışına bir zarar vermemektedir. Ama eğer akli tasavvurun kendisinden haber verdiği şey de zihinde bulunursa – ikinci akledilirlerde olduğu gibi- bu durumda akli tasavvur ile kendisinden haber verdiği mısradaki var olma tarzı da aynı olacaktır. Bu durumda akledilir olan ile vaka arasındaki mutabakat çok daha güçlü olacaktır. Bu alıntıdan ayrıca Farabi’nin mutabakatı en genel ve geniş anlamda kabul ettiği de anlaşılmaktadır. Yani mutabakat, sadece birinci Akledilirler açısından değil, aynı zamanda ikinci Akledilirler açısından da geçerlidir.<sup>34</sup>

Daha önce de söylediğimiz gibi Farabi, bütün akledilirlerin ezcümle birinci akledilirlerin kendisinden haber verdiği gerçeklikle mutabık olduğunu düşünmektedir. O, bu görüşünü pek çok yerde ama özellikle de birinci akledilirleri ele aldığı yerde onlarla ilgili olarak ortaya koymuştur. Bunlardan en açık olanı “şeyin suretini” onda herhangi bir artma ve eksilme olmadan cisim, his ve akılda tahakkuk ettiğini dile getirdiği ifadesidir. Bu, suretin haricî arazları akılda olandan farklı olsa da bu farklılık mutabakatın sağlanmasına engel değildir. Zira farklı varlık tarzlarına sahip olsa da her üç mertebeye de tahakkuk eden aynı surettir. Elbette bu tür ifadelerin tamamında suretin mahiyet anlamında kullanıldığını unutmamak gerekir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik, Muhsin Mehdi, 101.

<sup>34</sup> Aynı yazar, “el-Talikat, Risalatan Felsietan,” *Kitabü'l-Tenbih ala Sebili's-Saade (Cevabat Limesail Su İle Anha)* 103.

<sup>35</sup> Aynı yazar, *el-Cemalü'l-Felsefiyye*, Tahkik Cafer Alyasin, c. 1, 337-338.

Bu yüzden birinci Akledilirler, eğer zihnilikleri göz önünde bulundurulmadan lehaz edilecek olurlarsa, hariçte mevcut olan bir surete tekabül ederler ki Farabi'nin ifadelerinde bulunan bu ve benzeri tabirler birinci Akledilirler ile dış âlemde bulunan misdakları arasında tam bir mutabakat bulunduğunu ortaya koymaktadır.<sup>36</sup> Elbette birinci Akledilirler ile hariç arasında bulunan ilişkinin tabii külli ile fertleri arasındaki bulunan ilişki olduğunu unutmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle tabii tümel olan birinci Akledilirler dış âlemde fertleriyle birlikte bulunmaktadır. Dolayısıyla, birinci Akledilirler dış âlemde gerçekten de mevcuttur. Ama bu hariçte mevcut olma, akledilir olanın zihinde sahip olduğu bütün araz ve özelliklerle dış âleme intikal ettiği anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde hariçte madde ve maddi arazlarla birlikte bulunan makul suret de bu haliyle zihne intikal etmemektedir.<sup>37</sup>

Böylece Farabi açısından birinci akledilirlerin dış âlemde aynı fertlere sahip olduğu açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Ancak yine de bunun yüzde yüz bir mutabakat olup olmadığı sorulabilir? Çünkü hariçte olan ile zihinde olan arasında mahiyetleri açısından tam bir mutabakat bulunsada kendisiyle tahakkuk ettikleri varlık tarzlarının sebep olduğu bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Bu da bir açıdan da olsa akledilir olan ile hariçteki misdakı arasında kendisiyle hariçte ve zihinde var oldukları vücut açısından bir farklılık bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu farklılıkların bir kısmı akledilir ile bizzat misdakı olan şeyle ilgili arazlardan kaynaklanırken, diğer bir kısmı da akledilirin kendisi ve misdakından kaynaklanmaktadır. Özellikle “eşyanın hakikati” tabirinin, eşyanın mahiyetine ek olarak varlığının ve illetlerinin bilgisini de içine alacak şekilde kullanıldığını düşünecek olursak bu soru daha da önemli hale gelmektedir. Bu yüzden bu noktanın açıklanmasında fayda bulunmaktadır.

#### **2.4.1.4. Birinci Akledilirler ile Misdakı Arasında Harici Arazilardan Kaynaklanan Farklılıklar**

Farabi'ye göre birinci akledilirlerin hariçte fertleriyle birlikte mevcut olduğu açıkça anlaşılmış olmaktadır. Akledilir olanın zihinde tümellik vasfıyla var olduğunu ama

<sup>36</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 66 ve *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 67.

<sup>37</sup> a. g. e., c. 1, 43 ve Aynı yazar, *el-Amalü'l-Felsefiye*, Tahkik Cafer Alyasin, c. 1, 319.

aynı akledilirin hariçte tikel bir varlığa sahip olan fertlerle birlikte bulunduğu düşünülürse, işte bu durum akledilir ile misdaki arasında belli bir farklılığın oluşmasına sebep olmaktadır. Akledilir olan zihinde hariçteki şahsi özelliklerden bağımsız bir şekilde bulunur, oysa hariçte bu şahsi özelliklerle birlikte var olmaktadır.<sup>38</sup> Doğal olarak bu farklılık hem zihinde hem de hariçte bulunan akledilirin mahiyetinden kaynaklanmamaktadır. Aksine bu farklılık, akledilirin her iki mertebede sahip olduğu farklı varlık tarzından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, farklılık mahiyetten değil, hariçte ve zihinde mahiyete arız olan vücutların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Birinci Akledilirler, “dış âlemde fi nefse mevcut değildir” derken onun hariçte madde, keyfiyet, kemiyet, mekân, zaman ve benzeri arazlarla birlikte bulunduğu söylenmek istenir. Oysa aynı akledilir zihinde bütün bu arazlardan müstakil bir şekilde yani tümel ve akli doğasıyla bulunur.<sup>39</sup> Birinci bir akledilir nasıl ki hariçte var olduğunda maddeyle ve maddi özelliklerle birlikte tahakkuk ediyorsa aynı şekilde zihinde bulunan birinci akledilir de zihinde bulunma cihetinden bazı özelliklere sahip olmaktadır. Bunlar da birinci akledilirin zihni arazlarını oluşturmaktadır. Bu yüzden nasıl ki madde ve maddi özellikler, madde ve maddi özellikler olarak zihne intikal edemiyorsa akli olan tümellik, yüklem ve konu olma gibi özellikler de zihni özellikler olarak dış âlemde tahakkuk edemezler.<sup>40</sup> Tabi hem haricî arazların hem de zihnî arazların birinci akledilirlere vücutları cihetiyle arız olduklarını unutmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle mahiyet, mahiyet olarak ele alındığında ne dış arazları ne de zihnî arazları gerektirmektedir.

Birinci Akledilirler ile harici misdakları arasında bulunan bu farklılık bu ikisinin var olma tarzlarında da farklı olmasına sebep olur. Bir taraftan akli olan doğanın dış âlemdeki varlığı, fertlerin dolayımında bir var olmadır ve bu da onun hariçteki varlığının arız olduğu fertlerin varlığından daha zayıf olmasına sebep olmaktadır.<sup>41</sup> Diğer taraftan da aynı akli doğa, zihinde bütün maddi arazlardan bağımsız bir şekilde

---

<sup>38</sup> a. y.

<sup>39</sup> Farabi, , *el-Amalü'l-Felsefiyye*, Tahkik Cafer Alyasin, c. 1, 338.

<sup>40</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 66-67 ve *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 66-67.

<sup>41</sup> Aynı yazar, , *el-Amalü'l-Felsefiyye*, Tahkik Cafer Alyasin, c. 1, 29.

var olabildiğinden varlığı hariçteki fertlerin varlığına nispetle çok daha latif ve güçlü olmaktadır.<sup>42</sup>

#### 2.4.1.4.1. İçsel Farklılıklar

Farabi bu farklılıklardan iki çeşidine işaret etmektedir. İlk farklılık makul olan mahiyet ile mevcut olan mahiyet arasında bulunmaktadır. İkincisi ise akli suret ile haricî şeyin kühü ve hakikati arasında bulunmaktadır. Yani bu ikisinin kendilerine has olan varlığa sahip olmalarından kaynaklanan farklılık.

Farabi'ye göre eşyanın zati unsurları elde edilemez. Bu yüzden haricî mahiyetin bilinmesinde mümkün olan, eşyanın avarız ve levazımıyla bilinmesidir. Bunlar zihinde bulunan mahiyete nispetle zati ve mukavvim ama hariçte bulunan mahiyete nispetle ise araz ve mukavvim olmayan özellikler olarak kabul edilirler. Dolayısıyla mahiyetin haricî ferdiyle akli olan mahiyet arasında zati unsurlar açısından fark bulunmaktadır. Çünkü zihnî mahiyetin zati ve mukavvimi olan şeyler, haricî mahiyetin araz ve levazımıdır. Bu yüzden zihnin, birinci akledilirlerin bizzat misdakı olarak kabul ettiği şey aslında birinci akledilirin bilaraz misdakı olmaktadır. Dolayısıyla Farabi'ye göre eşyanın hakiki zati unsurlarını bilmek pratikte mümkün değildir. Bu yüzden aklın bütün yapabildiği, haricî mahiyetin araz ve levazımı olan şeyleri onun zati unsurları sanmaktır.<sup>43</sup>

Ama eğer akli olan ile misdakı arasında bulunan mutabakata daha derinden bakacak olursak, bu ikisini var olma tarzlarından bağımsız olarak ele aldığımızı görürüz. Yani haricî mahiyeti, haricî vücudundan bağımsız olarak akledilir olanın bizzat misdakı olarak göz önünde bulundururuz. Ancak mutabakatın şartı olan bu durum doğru değildir. Çünkü akli olan mahiyet ile hariçte mevcut olan mahiyetin hakikatleri onlara has olan vücutlarından başka bir şey değildir. Bu yüzden eğer bu ikisi kendilerine has olan vücutlarında birbirlerinden farklılarsa bu, haricî olan misdakın hakikatini muhafaza ederek zihne intikal etmeyeceği anlamına gelir. Bu da zihinde bulunan akledilirin, o haricî misdakın temsilcisi olmadığı anlamına gelir. Bu dışsal farklılığın içsel farklılığa dönüştüğü anlamına gelmektedir. Buna rağmen zihin, her zaman

---

<sup>42</sup> a. g. e., 336-337.

<sup>43</sup> Farabi, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, s. 51 ve 59 ve *el-Tenbih ala Sebili's-Saade*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin, 130,

akledilir suretin, harici şeyin hakikatini gösterdiğini sanır. Bu şekilde akledilir ile onun vehmedilen misdakı (harici şeyin misdakı) arasında esaslı bir farklılık bulunduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Bu yüzden akledilir, esasında mezkûr misdakın temsilcisi olmamaktadır.<sup>44</sup> Vücut-mahiyet ayrımıyla ilgili olan bu tartışma beraberinde önemli ontolojik ve epistemolojik kırılmaları getirecektir.

#### 2.4.1.5. Birinci Akledilirlerin Temel Özellikleri

Son olarak Farabi açısından birinci akledilirlerin sahip olduğu temel özellikleri ortaya koyarak onun ikinci Akledilirler anlayışını incelemeye geçiyoruz:

- a. Birinci Akledilirler ister maddi ister mücerret olsunlar, haricî mahiyetlere karşılık gelirler. Yani birinci Akledilirler, dış âlemde fertleri bulunan mahiyetlerin zihnî tasavvurlarıdır.
- b. Bu Akledilirler, hakiki ilimlerin konularını oluşturmaktadır.
- c. Bu Akledilirler, zihinde onlara arız olan özellikler yoluyla ikinci akledilirlerin konusunu oluştururlar. Bu açıdan haricî olmayan makuller olarak mantığın konusunu oluştururlar.
- d. Birinci akledilirlerin bu şekilde adlandırılması, bu akledilirlerin ikinci akledilirlere nispetle taakkulda sahip oldukları öncelikten dolayıdır. Çünkü birinci Akledilirler zihinde hâsıl olmadan ikinci akledilirlerin intizarı için gerekli olan şart gerçekleşemez.
- e. Bütün bu Akledilirler faal aklın müdahalesiyle akılda meydana gelirler ve maddi şeylerin akledilirleri söz konusu olduğunda bunlardan haber veren akledilir, suretlerin faal akıldan verilmesi için mahsus suretin tecrit edilerek, hazırlayıcı illet olarak tecrit sürecine katkı sunması gerekir.
- f. Birinci Akledilirler ile misdakları arasındaki ilişki, tümel ile fertleri arasında bulunan ilişki türündendir. Farabi, bu tümelin hariçte fertleriyle birlikte mevcut olduğuna inanmaktadır.
- g. Birinci Akledilirler ile haricî fertler arasında mahiyet üzerinden bir mutabakat bulunsa da sahip oldukları varlık tarzlarının farklılığından dolayı bu ikisi arasında bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Ancak bu mutabakatı zedeleyecek kadar önemli bir farklılık değildir.

---

<sup>44</sup> a. y.

## 2.4.2. Farabi Felsefesinde İkinci Akledilirler

### 2.4.2.1. Genel Bir Giriş

Farabi'ye göre ikinci Akledilirler, birinci akledilirlere zihinde, zihinde bulunmaları cihetiyle arız olan özelliklerdir. Diğer bir ifadeyle, ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî hal ve haysiyetlerinden intiza edilen ve onlara bu açıdan yüklenen kavramlardır. Bundan da ikinci akledilirlerin hariçle hiçbir alakası olmadığı anlaşılmaktadır. Yani ikinci Akledilirler ne hariçten intiza edilirler ne de hariçte bulunan herhangi bir şeye yüklenirler. Bu da ikinci akledilirlerin hem uruz hem de ittisaf açısından tamamen zihni olduğu anlamına gelmektedir. Farabi bunu en açık şekilde aşağıdaki ibarede ortaya koymaktadır:

Mahsusatın taakkul edilmesinden nefiste hâsıl olan Akledilirler, nefiste bulunmaları cihetinden bazı arız ve özelliklere konu olarak, bu sayede birbirlerine nispetle cins, tür, tanımlayan, tanımlanan ve benzeri özellikler kazanırlar. Çünkü birinci akledilirlerin kendileri aracılığıyla cins, tür ve benzeri vasıflar aldığı anlamlar, zihinde bulunmaları cihetinden birinci akledilirlere arız olmaktadır. Aynı şekilde birinci akledilirlere ilişkin nispetler sayesinde bazıları diğerlerine nispetle özel veya genel olurlar. Yine bunlara zihinde bulunmaları açısından bazı ahval ve özellikler arız olurlar. Aynı şekilde bunlar “malum” ve “makul” oldu derken de zihinde bulunmaları açısından sahip oldukları hal ve özellikleri kastederiz. Aynı şekilde zihinde bulunmaları cihetinden birinci akledilirlere arız olan anlamların kendisi de akli ve makuldür. Ama bunlar nefiste mahsusatın taakkul edilmesinden dolayı meydana gelen Akledilirler gibi Akledilirler değildir. Yani bunlar zihin dışında bulunan şeylerin makulleri değildir. Bu tür makuller ikinci Akledilirler olarak adlandırılırlar.<sup>45</sup>

Bu alıntıda Farabi hem birinci akledilirlerden hem de onların zihinde bulunmaları açısından yine zihinde onlara arız olan ikinci akledilirlerden bahsetmektedir. Buna göre zihin dışında bulunan şeylerin taakkul edilmesinden nefiste hâsıl olan makuller birinci akledilirleri oluştururken, bunlara zihinde bulunmaları açısından arız olan anlamlar ise ikinci akledilirleri oluşturmaktadır. Yani birinci Akledilirler ile ikinci Akledilirler arasında arız olma ile maruz olma ilişkisi bulunmaktadır. Farabi bu alıntıda ikinci akledilirlerin hangi cihetten birinci akledilirlere arız olduğunu da ortaya koymaktadır. Buna göre zihinde bulunan birinci Akledilirler iki açıdan ele alınabilirler. İlk olarak bu Akledilirler, hariçte misdak ve fertleri olmaları açısından ele

<sup>45</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 64.

alınabilir ki bu durumda da onlara bazı hal ve özellikler arız olmakta ama bunlar hiçbir şekilde ikinci Akledilirler sınıfına dâhil olmamaktadır. İkinci olarak ise birinci Akledilirler, hariçle olan ilişkilerinden bağımsız olarak sırf zihinde bulunmaları açısından ele alınabilirler. Bu ikinci durumda onlara arız olan hal ve özelliklere ikinci Akledilirler denmektedir.

Buna göre cins, tür, tanımlanan, tanımlayan ve benzeri anlamlar ikinci akledilirlerdir ve bunlar birinci akledilirlerin zihinde sahip oldukları özelliklerden haber vermektedirler. Diğer bir ifadeyle ikinci akledilirlerin kendisinden haber verdikleri hariç, zihinde makul birer mevcut olarak bulunan birinci akledilirlerdir. Farabi, cins, tür, tanımlayan, tanımlanan ve benzeri kavramlara ek olarak makul olma, malum olma, özel ve genel olma gibi anlamları da bu kategori içerisinde saymaktadır. Daha sonra bizzat bu kavramlar için de “akledilir” olma tabirini kullanmakta ve bunlarla birinci Akledilirler arasında bulunan farklılıklara işaret etmektedir. Buna göre birinci akledilirlerden farklı olarak ikinci Akledilirler, zihin dışında bulunan şeylerin nefiste bulunan tasavvurları değildir. Diğer bir ifadeyle, bu tür anlamların hem intiza hem de ittisaf zarfları zihindir. Yani zihin dışında bulunan hiçbir şey bu tür anlamlarla tavsif edilmez. Peki, ama söz konusu ikinci Akledilirler olunca bu zihnilik gerçekte ne anlama gelmektedir?

#### 2.4.2.2. İkinci Akledilirlerin Zihnî Olmasının Anlamı

Farabi'den aktardığımız yukarıdaki ibare, ikinci akledilirlerin zihniliğine açıkça delalet etmektedir. Çünkü bu tür akledilirlerin intiza edildikleri kaynağı yani misdaklarını yine nefiste bulunan Akledilirler olarak göstermektedir. İkinci Akledilirler açısından “haricî olmama” özelliğini Farabi pek çok ifadesinde kullanmaktadır:

Mutlak anlamıyla yakın, şeyin şöyle ya da böyle olduğuna dair sahip olunan inançtır. Bu inanç, “şeyin haricî varlığıyla mutabık olup ona zıt olmama” özelliğiyle birlikte bulunur<sup>46</sup>... Ve o hariçte bulunan şey de iki şekilde var olabilir... Bunlardan bazıları nefsin dışında vardır. Ve bazıları da nefiste mevcuttur. Mantiki şeylerin çoğu, nefsi haller, infialler, akıl, makulat, zikir, nisyan ve benzeri şeyler ancak nefiste mevcuttur.

<sup>46</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 350.

Mantiki şeylerin çoğu ile ikinci Akledilirler olarak adlandırılanlar bu özelliğe sahiptirler [misdakları zihindedir].<sup>47</sup>

Bu ibare ikinci akledilirlerin zihniliğinin ne anlama geldiğini ortaya konmaktadır. Kısaca ikinci Akledilirler açısından zihnilik bunların misdaklarının zihinde bulunması anlamına gelmektedir. Bu da ikinci akledilirlerin hem intiza kaynakları hem ittisaf hem de yükleme açısından zihnin dışında bulunan hiçbir şeyle alakalı olmadığı anlamına gelmektedir.

#### **2.4.2.3. İkinci Akledilirlerin Evveli Olmaması Anlamında Nihayetsiz Olması**

İkinci Akledilirler ile ilgili zikredilmesi gereken diğer bir nokta da bunların birinci akledilirlere arız olmalarıyla birbirlerine arız olmaları arasında hiçbir fark bulunmamasıdır. Farabi bunu da açıkça ortaya koymaktadır. Bu durumda ikinci akledilirlerden doğrudan birinci akledilirlere arız olan makul ile önce ikinci akledilire sonra da onun aracılığıyla birinci akledilire arız olan makul arasında fark bulunmamaktadır. Bunun sebebi ikinci akledilirlerin zihnî olması cihetinden diğer bir akledilire arız olan bir akledilir olması özelliğidir. Bu yüzden ikinci bir akledilirin arız olduğu maruzun, birinci akledilir olmasıyla ikinci veya başka bir akledilir olması arasında herhangi bir fark yoktur. Diğer bir ifadeyle kendileri de dâhil olmak üzere ikinci Akledilirler, zihinde bulunan herhangi bir makule arız olabilirler. Bu da zihin söz konusu olduğunda bu arız olmanın bir sonu olmadığı anlamına gelmektedir:

Bu Akledilirler, ikinci Akledilirler olarak adlandırılırlar. Aynı şekilde birinci akledilirlere arız olan arazların bizzat bunların üzerine de arız olması muhal değildir. Çünkü bu Akledilirler de makul olarak zihinde mevcutturlar. Şu hâlde bu akledilirlere de birinci akledilirlere arız olup onları cins, tür ve benzeri yapanlar gibi arazların arız olması mümkündür... Bu şeyler yani ikinci Akledilirler bu şekilde sonsuza kadar devam edebilirler. Çünkü aynı ve tek türdendirler. Bunlardan birisi de onların genel olmasıdır... Durum böyle olduğuna göre bu tür şeylerin yani ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere arız olmasıyla bizzat kendilerine arız olmaları arasında bir fark olmadığını söylemek

---

<sup>47</sup> a. g. e., 351 ve c. 2, 37.

gerekir.<sup>48</sup> Bu birinci Akledilirler, ikinci akledilirlere nispetle birinci olarak adlandırılırlar.<sup>49</sup>

Bu ibareden anlaşılan, ikinci akledilirlerin illa da birinci akledilirlere arız olmasının gerekmediğidir. Bu yüzden ikinci akledilirlerden birisi yine ikinci akledilir olan bir makule arız olabilir. Bu, arız olma açısından şart olan maruzun, birinci akledilir olması değil, zihinde bulunuyor olmasıdır. Bu yüzden ikinci akledilir tabiri, doğrudan birinci akledilirlere arız olanlara has değildir. Bu tabir zihnilik cihetinden herhangi bir makule arız olan bütün akledilirlerin ortak vasfı ve adıdır. Çünkü ikinci Akledilirler diğer makullerin zihniligi cihetinden intiza edilmektedirler. Yukarıdaki ibarenin son cümlesi bu anlama delalet etmektedir. Dolayısıyla birinci akledilirlerin birinci olmasının anlamı, bu makullerin ikinci akledilirlere nispetle sahip oldukları bir önceliktir. İkinci akledilirlerin ikinci olması da birinci akledilirlere nispetledir. Bu yüzden eğer birinci akledilirlerin birinciliği, makulatin zihniligi özelliğinden dolayı onlara arız olan makullere nispetle anlam kazanmakta ise ikinci akledilirlerin ikinciliği de arız olan bütün bu makulleri kapsamaktadır. Bu yüzden yukarıdaki ibarede “bunların hepsi ikinci akledilirdir” ifadesi kullanılmaktadır. Bu da ikinci akledilirlerin, zihnilik cihetinden makullere arız olan bütün kavramları kapsadığı anlamına gelmektedir. Kısaca Farabi ikinci akledilirlerin nihayetsizce devam edebileceğine söylemektedir: “Benden defalarca duyduğun ve yazdığım şeylere göre ikinci akledilirlerin nihayetsizce devam etmesi muhal değildir.”<sup>50</sup>

#### 2.4.2.4. İkinci Akledilirlerin Adlandırılma Ciheti ve Benzer Kavramlar

Şimdi de ikinci akledilirlerin neden bu isimle adlandırıldıklarına bakalım. Daha önce söylediklerimizden Akledilirler açısından “birincilik” ve “ikinciliğin” bu iki çeşit akledilirin birbirlerine olan nispetleriyle alakalı olduğu anlaşılmış olmalıdır. Yani birinci Akledilirler, ikinci akledilirlere göre birincidir.<sup>51</sup> Çünkü ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî arazlarından ibarettir. Bu yüzden birinci Akledilirler (zihinde makul olmaları açısından) zihinde tahakkuk etmeden onların zihnî arazları olan ikinci akledilirlerden bahsetmenin bir anlamı yoktur. Bu da ikinci akledilirlerin

<sup>48</sup> Farabi, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, s. 64-65.

<sup>49</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 2, 37.

<sup>50</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 91.

<sup>51</sup> a. g. e., 66.

ikinciliğinin, arız olmadan dolayı taakkulda sahip oldukları bir ikincilik olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, ikinci Akledilirler, kendi tahakkuklarında birinci akledilirlerin tahakkukuna bağlıdırlar. Birinci Akledilirler taakkul edilmeden yani zihinde tahakkuk etmeden ikinci akledilirlerin taakkul edilmesi ve dolayısıyla tahakkuk edebilmesi mümkün değildir. Bu yüzden ikinci Akledilirler taakkulda sonra gelmekte ve birinci akledilirlere nispetle ikinci olmaktadır.

Dolayısıyla “taakkulda sahip olunan öncelik ve sonralık” Farabi’nin akledilirleri adlandırmak için göz önünde bulundurduğu kıstas olmaktadır. Bu yüzden bu adlandırma cihetini daha ayrıntılı bir şekilde incelemekte fayda bulunmaktadır. Farabi, bazı yerlerde birinci akledilirleri bedihi ve bunlara bağlı olan akledilirleri de nazari tasavvur ve tasdikler anlamında kullanmaktadır.<sup>52</sup> Diğer bazı yerlerde de bedihi ve nazari ıstılahları yerine “birinci ve ikinci tasavvurlar” tabirini kullanmaktadır.<sup>53</sup>

Ancak Farabi, ikinci Akledilirler ıstılahını hiçbir yerde nazariyat anlamında kullanmamıştır. Sadece yukarıda zikrettiğimiz yerde “ikinci tasavvurlar” ıstılahını kullanmıştır ki ikinci Akledilirler tabirine en yakın olan kullanım da budur. Burada önemli olan bu son kullanımdaki “öncelik” ve “sonralık” taakkuldaki bir öncelik ve sonralık olsa da bunun mantıki bir öncelik ve sonralık olmasıdır. Yani mantıki açıdan ikinci tasavvurlar, birinci tasavvurlardan elde edilmektedirler. Bu bedihi tasavvurların belli şekillerde bir araya gelerek nazari tasavvurları meydana getirdikleri anlamına gelmektedir. İşte bu ikinciler, ikinci tasavvurlar olarak adlandırılmaktadır. Bu yüzden her ne kadar ikinci tasavvurlar, taakkulda birinci akledilirlerin tasavvur ve taakkuluna bağlıysalar da bu, mantıki bir bağlılıktır. Bu da birinci akledilirlerin, ikinci tasavvurların kurucu unsurları olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak akledilirlere sıfat olan birincilik ve ikincilik, mantıki bir öncelik ve sonralık değildir. Yani burada kastedilen, ikinci akledilirlerin birinci akledilirlerden elde edildiği değildir. Zira birinci Akledilirler ikinci akledilirlerin kurucu unsurları değildirler. Buradaki öncelik ve sonralık, birinci akledilirlerin ikinci akledilirlerin intiza kaynağını oluşturmaları, dolayısıyla da onların misdıkları olmaları açısındandır. Hâsılı birinci Akledilirler, ikinci akledilirlerin taakkul edilmesinin vücûdi şartını oluşturmaktadırlar, mantıki şartını değil.

---

<sup>52</sup> Aynı yazar, *Uyunü'l-Mesail Li'l-Farabi*, 2.

<sup>53</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1,355.

#### 2.4.2.5. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar

##### 2.4.2.5.1. Mantıki Kavramlar

Genel olarak mantık ilminde ele alınan kavramlara mantıki kavramlar denir. Cins, fasıl, tür, tanımlayan, tanımlanan, önerme, kıysa, burhan ve benzeri kavramlar bu başlık altında ele alınmaktadır. Bu anlamıyla mantıki kavramlarla Farabi'nin birinci Akledilirler konusunda ele aldığı ve bunların zihni özellikleri anlamındaki mantıki akledilirleri birbirine karıştırmamak gerekir. Burada söz konusu edilen mantıki kavramlar, birinci akledilirlere arız olarak onları mantıki Akledilirler haline getiren kavramlardır:

Mahsusatın akledilir tasavvurları olarak nefiste bulunan makuller, nefiste bulunmaları açısından bazı arazların maruzu haline gelirler. Bunun sonunda bazıları cins, bazıları tür ve bazıları da diğer bazıları için tanımlayan ve tanımlanan olurlar... Böylece onlara arız olan bazı nispetler sayesinde bazıları, diğer bazılarından ehas olurken, diğer bazıları da daha genel olurlar. Bu tür özellikler onlara nefiste bulunmaları cihetinden arız olurlar.<sup>54</sup>

Bu ibarenin de gösterdiği gibi mantıki kavramlar, zihinde bulunmaları cihetinden birinci akledilirlere arız olan özellik ve hallerden ibarettirler.

##### 2.4.2.5.2. Zihni ve Nefsi Hallerden Haber Veren Kavramlar

Birinci akledilirlere nefiste bulunmaları cihetinden arız olan malum, makul, mezkûr ve benzeri nefsi haller de İkinci akledilirlerin bir parçasıdır: “Aynı şekilde malumdur, makuldür gibi sözlerimiz de nefiste bulunmaları cihetinden birinci akledilirlere arız olan hallerdendir”<sup>55</sup>

##### 2.4.2.5.3. İlişkisel Olan Varlık, Nispet ve İzafe Kavramları

Zihinde bulunmaları itibariyle iki zihnî akledilir arasında ilişki kurması açısından rabıt olan varlık da ikinci akledilirlerdendir: “İlişkisel olanın buradaki anlamı ikinci

---

<sup>54</sup> Farabi, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, s. 64 ve *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 66-67.

<sup>55</sup> a.g.e., s.64 ve a.g.e., c. 1, 351.

akledilirlerden olduğundan, benden defalarca duyduğun gibi nihayetsizce devam etmesi imkânsız değildir.”<sup>56</sup>

Bu yüzden yani zihinde nihayetsizce devam edebilme özelliğine sahip olduğundan Farabi, izafe ve nispeti de ikinci akledilirlerden saymaktadır:

Bazıları izafe ve nispetlerin asil bir varlığı olduğunu inkâr ediyor. Diğer bazıları da bunların birinci akledilirlerden olduğunu inkâr ederek, onları ikinci Akledilirler arasında saymaktadır. Aristo’ya göre bunların çoğu birinci akledilirlerdendir. Bu yüzden bunlara kategorilerde yer vermiştir. Ama bunların çoğu ikinci akledilirlerden olan kavramlardır. Hatta bunlara arız olanların nihayetsizce devam etmesi mümkündür. Mesela nispetin nispeti, nispetin nispetinin nispeti, nispetin nispetinin nispetinin nispeti şeklinde devam edip gidebilirler.<sup>57</sup>

Bu ibarede Farabi, her ne kadar izafenin izafeye ve nispetin de nispete arız olması durumunda ikinci akledilirlerden sayılacağını söylüyorsa da bu sözüyle, nispet ve izafenin kendisinin birinci akledilirlerden sayılması gerektiği görüşünü zayıflatmaktadır. Çünkü “ve böylece onları birinci akledilirlerden saymışlardır, oysa bunların çoğu ikinci Akledilirler içinde bulunurlar” demektedir.

#### 2.4.2.5.4. Müteselsil Kavramlar

Farabi’ye göre birbiri ardına bir diğerine arız olan müteselsil kavramlar da ikinci akledilirlerdendir. Zira Farabi’nin bir kavramın ikinci akledilirlerden sayılması için belirlediği kıstaslardan birisi de kavramın böyle bir silsile içerisinde yer alıyor olmasıdır. Mesela Farabi önceki ibarede, nihayetsizce devam eden nispet ve izafe gibi kavramları kesin olarak ikinci akledilirlerden saymıştır. O, yukarıdaki ibarenin devamında şunları söylemektedir:

İzafenin izafesi, nispetin nispeti ve nispetin nispetinin nispeti denmesi de bu baptandır. Şu hâlde, bu tür kavramlar, yani izafe ve nispet, sonu olmayacak bir şekilde kullanılabilirler. Tıpkı diğer ikinci akledilirlerde olduğu gibi. Çünkü bu tür şeyler [izafe ve nispet] de diğer ikinci Akledilirler gibi nihayetsizdirler. Bu yüzden bunlar da ikinci akledilirlerdendir.<sup>58</sup>

Bu ibarede Farabi, izafe ve nispet gibi kavramların art arda birbirlerine arız olabilme özelliklerini, onların ikinci akledilirlerden sayılması gerektiğinin kıstası olarak

<sup>56</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 2, 37.

<sup>57</sup> Aynı yazar, *Kitabü’l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 91.

<sup>58</sup> a. y.

gördüğünü ortaya koymuştur. Bu da bu tarz bir özelliğe sahip olan diğer kavramların da kıstas gereği ikinci akledilirlerden sayılması gerektiği anlamına gelmektedir.

Şimdi kapsadığı kavram çeşitlerini göz önünde bulundurarak ikinci akledilirlerin tanımını yeniden ele alabiliriz. Mezkûr kavramlardan anlaşılıyor ki bütün ikinci akledilirlerin uruzlarına ek olarak ittisaf ve bulundukları mahal de zihindir. Aktardığımız ibarelerden Farabi'nin ikinci akledilirleri birinci akledilirlerle karşıt olarak kullandığı, yani birinci Akledilirler olmayan bütün kavramlar anlamında kullandığı, anlaşılmaktadır. Farabi, tamamen zihnî olan izafenin izafesi, nispetin nispeti gibi kavramları da ikinci akledilirlerden saymakta ve zihinde nihayetsizce devam edebilmeyi de bu tür kavramların en belirleyici özelliği olarak görmektedir. Bu önemli noktayı da göz önünde bulundurarak, birinci akledilirlerin haricî ve mahiyetsel, yani mahiyetlerden haber veren kavramlar olduğu, buna karşılık ikinci akledilirlerin, hem uruz hem ittisaf hem yükleme ve hem de tahakkuk mahalli açısından zihinde ve zihnî kavramlar olduğunu söyleyebiliriz. İkinci akledilirlerin intiza kaynağı da zihinde bulunan birinci akledilirlerin zihnilik cihetidir.

Böylece Farabi'nin kullanımında ikinci akledilirlerin, müteahhirin döneminde karşılaşacağımız “mantiki ikinci Akledilirler” ıstılahı anlamında kullanıldığı görülmektedir. Zira bu ıstılah, müteahhirin döneminde hem uruzları hem de ittisafları zihnî olan kavramlar anlamında kullanılacaktır. Salt zihnî kavramlar olmaları açısından ikinci akledilirlerin ne olduğu açıklığa kavuştuğuna göre şimdi ikinci akledilirlerle ilgili olan çok önemli diğer iki meseleyi daha incelemeye geçebiliriz. Bunlar; ikinci akledilirlerin dış âlemle olan mutabakatı ile bunlarla misdakları arasında bulunan fark konularıdır.

#### **2.4.2.6. İkinci Akledilirlerin Dış Âlemle Olan Mutabakatı Meselesi: İkinci Akledilirlerin Dışı Neresidir?**

Söz konusu birinci Akledilirler olunca, makul olanın haricî olan misdakıyla mutabakatının ne anlama geldiği meselesi çok açıktır. Bu durumda akledilir ve misdakı farklı varlık mertebelerinde (zihin ve dış âlem) olduklarından neyin neye mutabık olup olmadığı gayet açık bir şekilde anlaşılabilmektedir. Ama söz konusu ikinci Akledilirler olunca mutabakatı temellendirmek sanıldığı kadar kolay değildir. Bu durumda akledilir ile misdakının bulunması gerektiği “harice” farklı bir anlam

verilmeden bunu temellendirebilmek mümkün değildir. Farabi'ye göre eğer kavram zihni olan bir misdaktan haber veriyorsa burada mutabakat için gerekli olan hariç şartı için “haber veren” akledilir ile “haber verilen” akledilirin birbirinden ayrı olması yeterlidir. Bu durumda hariç, doğrudan misdakı oluşturan kavramın kendisi olmaktadır. Bu kavram, zihinde bile bulunuyor olsa mefhumundan ayrı bir şekilde bulunuyor olması mutabakat anlayışı açısından yeterlidir:

... Yakın... Şeyin şu veya bu şekilde bulunduğu dair sahip olunan itikattır. Bu itikat, şeyin hariçte bulunan varlığıyla mutabık halde bulunmalıdır... Şeyin, hariçte bulunan varlığı iki şekilde olabilir. Bunlardan bazıları nefsin dışında bulunurken diğer bazıları da nefiste bulunurlar. İkinci Akledilirler olarak adlandırılan mantıki makullerin çoğu bu şekildedir.<sup>59</sup>

Buna göre ikinci Akledilirler söz konusu olduğunda mutabakat, bunların kendisinden haber verdiği makulün zihinde bulunan tasavvur veya tasdikiyle olan bir mutabakattır. Ki bu da ikinci akledilirlerdeki mutabakatın birinci akledilirlerde olduğundan çok daha sağlam ve güçlü olduğu anlamına gelmektedir. Zira birinci akledilirlerde kavram ile misdak iki ayrı âlemedir. Oysa ikinci akledilirlerde her iki makul de aynı âlemde, yani zihin âleminde. Diğer bir ifadeyle, ikinci akledilirlerin misdakları da kendileri gibi zihnidir ve zihinde bulunurlar. Dolayısıyla mutabakat anlayışı, sadece hariçteki mahiyetlerden haber veren birinci Akledilirler ile sınırlı değildir, aksine bu anlayış ikinci Akledilirler ve onların kendilerinden haber verdiği misdakları açısından da geçerlidir.

#### **2.4.2.7. İkinci Akledilirler ile Misdakları Arasında Bulunan Farklılık**

Bu konu üzerinde Farabi'nin ayrıca durmadığını söylemek gerekir. Sadece birinci Akledilirler ile maddi misdakları arasında bulunan farklılığın, ikinci Akledilirler ile misdakları arasında bulunmadığını söylemekle yetinmiştir. Çünkü bu tür farklılıkların çoğu birinci akledilirlerin maddi ve mahsus şeylerden intiza edilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ikinci akledilirlerde böyle bir şey söz konusu değildir. Zira ikinci akledilirlerin misdakları arasında maddi misdaklar bulunmamaktadır. Bu ikisi arasındaki tek benzerlik, taakkul edildikten sonra, misdak ile mefhum arasında bulunan iki ayrı akli mevcut olmanın, ikinci Akledilirler ile misdakları arasında da

---

<sup>59</sup> Farabi, *el-Mantıkiyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 350-351.

bulunuyor olmasıdır. Zira İkinci akledilirlerin arız olduğu ve zihni hallerinden haber verdiği makûlat, yani birinci Akledilirler, zihinde bu arazlarından müstakil bir şekilde bulunur.

#### **2.4.2.8. İkinci Akledilirler ile Hariç Arasında Bulunan Mutabakatın Mahiyeti**

Doğal olarak bu, birinci akledilirlerde olduğu gibi, tabii tümel ile fertleri arasında bulunan bir mutabakat değildir. Çünkü birinci akledilirlerde söz konusu olan mutabakatta aslolan, fertlerde tahakkuk eden mahiyetin tümellik kaydı olmadan var olmasından kaynaklanan levazımlarıyla olan mutabakattır. Oysa Farabi, ikinci akledilirleri birinci akledilirlerden saymadığından, bu ikisi arasında açık bir farklılık görüyor olmalıdır. Bu yüzden bizler de ikinci akledilirleri, mahiyetlere dair olan birinci akledilirlerden sayamayız. Dolayısıyla ikinci Akledilirler, hariçte bulunan tikellerinden haber vermezler. Bu yüzden eğer onlar için bir tümellik varsayılacaksa, bu mahiyetsel bir tümellik olmayacaktır. Bu da ikinci akledilirlerin zihinde bulunan birinci akledilirlerle mahiyetleri cihetinden arız olmadıkları anlamına gelir. Yine bu yüzden ki ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin kurucu unsurları, yani zati unsurları değildirler. Bu nedenle de onların tanımında içerilmezler.

#### **2.4.3. Farabi'nin Akledilirler Taksiminin Dışında Kalan Yeni Bir Kavram Çeşidi: Felsefi Akledilirler**

Buraya kadar Farabi'nin iki ayrı başlık altında ele aldığı iki farklı akledilir çeşidini gördük, birinci ve ikinci Akledilirler. Ancak insanın sahip olduğu kavram çeşidi bu iki sınıftan ibaret değildir. Farabi onlara özel bir isim vermediği için şimdilik felsefi Akledilirler diyeceğimiz çok daha önemli bir kavram çeşidi daha bulunmaktadır. İlk iki gruba kıyasla üçüncü bir kavram çeşidi olan felsefi Akledilirler, klasik felsefenin temel amacının tahakkuk etmesi açısından çok daha önemlidirler. Zira klasik felsefenin temel hedefi olan “eşyanın hakikatine ulaşmak” ancak bu üçüncü tür kavramlar sayesinde mümkün olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle, klasik metafizik anlayışını mümkün kılan bu tür kavramların, bu sistem içinde oynadığı ontolojik ve epistemolojik roldür.

Bu önemlerine rağmen Farabi, bu tür kavramları hiçbir yerde belli bir başlık altında ele alıp onlara bir isim vermemiştir. Ancak bir filozof olarak onun bunları görmezden gelmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Bu yüzden belli bir başlık altında olmasa da Farabi, bu tür kavramları tek tek ele almış ve bunlarla ilk iki grup Akledilirler arasında bulunan farklılıkları açıkça ortaya koymuştur. Farabi, birinci akledilirleri hariçte fertleri bulunan kavramlar olarak, ikinci akledilirleri de salt zihnî kavramlar anlamında kullanmaktadır. Oysa bu iki kavram çeşidi de felsefenin konusu olan “var olmaları cihetiyle var olanlardan” haber vermezler. Şu hâlde üçüncü bir kavram çeşidine daha ihtiyaç bulunmaktadır ki felsefenin asıl amacı tahakkuk edebilsin. İşte var olanları felsefenin konusu haline getiren bu “var olmaları cihetiyle” kaydından haber veren kavramlara felsefi Akledilirler denmektedir.

Farabi, bu tür kavramlara, Akledilirler taksiminde bir yer vermediği için onları farklı bir açıdan ele almak zorunluluğu hâsıl olmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda farklı bir çizgi takip edeceğiz. Farabi, onlara bir isim vermediğinden, kavramsal karşılıklarını bulana kadar onları, klasik metafizik yapılmasını mümkün kılan “felsefi Akledilirler” olarak ele alacağız.

#### **2.4.3.1. Farabi Felsefesinde Felsefi Akledilirlerin Yeri**

Felsefi akledilirlerle bir isim vermemiş olsa da Farabi, bu tür kavramların ne kadar önemli olduğunu farkındadır. Biz de bu kısımda bu tür kavramların, Farabi’nin felsefi sisteminde işgal ettiği yeri ve önemlerini göstermeye çalışacağız. Böylece bu tür kavramlara verilen değer felsefi bir teori haline dönüşüp dönüşmediğini de görmüş olacağız. Bu açıdan ilk olarak Farabi’nin bu tür kavramlarla ilk iki akledilir çeşidi arasında bir fark görüp görmediğini ortaya koymaya çalışacağız. İkinci olarak da Farabi’nin hangi kıstas veya kıstaslarla bu tür kavramları ilk iki akledilir çeşidinden ayırdığını tespit etmeye çalışacağız. Böylece Farabi’nin bu tür kavramlar için ortak bir özelliği göz önünde bulundurup bulundurmadığını açıklığa kavuşturmaya çalışacağız.

##### **2.4.3.1.1. Felsefi Akledilirler ile Birinci Akledilirler Arasında Bulunan Farklılıklar**

Farabi’ye göre birinci akledilirlerin, hariçte bulunan şeylerin akli suretleri olduğunu biliyoruz. Bu yüzden o, bunları kategoriler olarak adlandırmış, cevher veya araz

şeklinde hariçte mevcut olduklarını söylemiştir. Özetle Farabi'ye göre birinci Akledilirler, hariçte mevcut olan şeylerin mahiyetlerinden haber veren kavramlardır. Ayrıca onun bu başlık altında hiçbir felsefi akledilire yer vermediğini de gördük. Farabi, bu başlık altında hiçbir felsefi akledilire yer vermese de bu tür kavramlarla birinci Akledilirler arasında bulunan pek çok farka işaret etmiştir. Birinci akledilirlerin tanımı kısmında da söylediğimiz gibi, Farabi'ye göre birinci Akledilirler, eşyanın cins, fasıl ve türü gibi işlevleri olan mahiyetsel akledilirlerdir.<sup>60</sup> Bunların en başında da on kategori gelmektedir.<sup>61</sup> Farabi'nin felsefi sisteminde mahiyet, özel anlamıyla “o nedir sorusunun cevabında söylenen” olarak tanımlanmıştır.<sup>62</sup>

Dolayısıyla mahiyet, cinsler, fasıllar, türler ve kategoriler ile felsefi kavramlar arasında bulunan bütün farklar, aynı zamanda birinci Akledilirler ile felsefi Akledilirler arasında da bulunacaktır. Bu iki grup akledilir arasında bulunan farklılıkları şöyle sıralayabiliriz:

#### **a. Ehass Anlamıyla Mahiyetin, Mukavvim Unsuru Olmaması Anlamında Cins ve Fasıl Olmaması**

Felsefi akledilirlerin sahip olduğu bu özellikten bazen sadece “cins olmama” olarak bahsedilir. Çünkü eğer felsefi akledilirlerin, zatın kurucu unsurlarından (cins, fasıl, tür) birisi olduğu varsayılacaksa, bu ister istemez bunların sahip olduğu genellikten dolayı cins olmaları gerekecektir. Çünkü cins, mahiyetin genel unsurudur. İşte bu yüzden felsefi kavramların mukavvim olmamasından cins olmaması kastedilmektedir:

Tanımda cins ve fasıl olarak kullanılan şey iki kısımdır. Birinci kısım, canlının cins ve natığın fasıl olarak kullanıldığı durumlardaki cins ve fasıllardır. İkinci kısım ise teşkiki olan kavramların delalet ettiği kavramlardır: Vahit, mevcut, kemal, kuvve, nispet ve benzeri kavramlar bunlardandır. (Elbette birinci sınıfta anılan cins ve fasıllar; cins ve fasıl olarak anılmaya çok daha layıktırlar. Bunlar başka hiçbir kayıt almadan cins ve fasıl olarak adlandırılırlar) ... Ancak vahit ve mevcut gibi parçalardan meydana gelen tanımlarda bu unsurlar cinsin yerine kullanıldıklarından [yani tanımın daha genel olan parçası anlamında] ya aslında cins değildirler ya da sadece müşterek ve müşekkek bir isimdirler ki bunlara, cinslik canlıya cins denmesinden ki insan tanımında bulunan genel unsurdur, farklı bir şekilde itlak olunur. Bunlar vahit, mevcut ve şey gibi kavramlardır.

<sup>60</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 116.

<sup>61</sup> a. g. e., 91.

<sup>62</sup> Aynı yazar, *el-Elfazü'l- Müstamele fi'l-Mantık*, Tahkik Muhsin Mehdi (Tahran: elZehra, 1404), 48-50 ve *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 117.

Çünkü bu ve benzeri kavramlar ya aslında cins değillerdir veya cinslik onlara başka bir anlamda ıtlak olunmaktadır. Zira bu tür kavramlar sanki bir şekilde eşyaya dair tümel bir tasavvur sahibi olunmasını sağlamaktadırlar. Ama bunu mevcudun kurucu unsurlarından birisine delalet etmeden yaparlar.<sup>63</sup>

Bu ibarede felsefi akledilirlerle birinci Akledilirler arasında bulunan temel ve genel bir farklılık ortaya konmaktadır. Buna göre felsefi akledilirlere cinslik ıtlak olursa dahi bu, hiçbir şekilde mahiyetin kurucu unsurları olan birinci akledilirlere cins denmesinde kastedilen bir anlam olmayacaktır. Bu yüzden felsefi akledilirlere cins denilse bile bu sadece lafızda bir iştirak olması şeklinde olacaktır. Bunun sebebi de açıktır. Bu tür kavramlar, haricî şeylere dair bir tasavvur sahibi olunmasını sağlasalar bile, eşyanın mahiyetlerinin mukavvim parçalarına delalet etmezler. İşte bu açıdan mahiyetsel olan cinslerden ayrılırlar.

İbarede dikkat çeken diğer bir nokta ise Farabi'nin bu tür kavramları sadece zikrettikleriyle sınırlamamış olmasıdır. O, “ve benzeri, buna benzer” gibi kayıtlar ekleyerek, bu tür kavramların hepsinin, bu “mukavvim olmamada” ortak olduklarına işaret etmek istemiştir. Bu yüzden Farabi'ye göre felsefi akledilirlerin sahip olduğu en önemli özelliklerden birisi ve onları birinci akledilirlerden ayıran en önemli özellik “eşyanın mahiyetsel cinsleri olmaması ve mahiyetin mukavvim parçalarına delalet etmemesi” olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Farabi, hakikati bilinmek istenen şeyin “mahiyetsel tarafıyla varlıksal tarafını” birbirinden ayırmış olmaktadır. Buna göre birinci Akledilirler, mevcudun mahiyetinden haber verirken, felsefi Akledilirler ise mevcut olanın mevcudiyetinden haber vermektedirler. Mezkûr özellik bazı felsefi Akledilirler için özel olarak da zikredilmiştir: “Mevcut, bütün kategorilere hamledilebilen müşterek bir lafızdır. Bu yüzden “cinslerin zatına delalet etmediğini söylemek şartıyla mevcut, ecnas-ı aliyenin cinsinin adıdır” denmesi daha uygundur.”<sup>64</sup>

Burada Farabi, önceki ibarede de ifade ettiği gibi, mevcut kavramına cins olmanın ıtlak olunabileceğini ama bu yapılırken hangi şarta riayet edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, herhangi bir kategori için “mevcuttur” yüklemi kullanılabilir ama bu yapıldığında buradaki mevcut olmanın mezkûr kategorinin zatî bir unsuruna delalet etmediği bilinmelidir. Farabi başka bir eserinde de mevcut açısından kategorileri tür mesabesinde görmüştür. Bu da kategoriler için mevcut

<sup>63</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 297-298.

<sup>64</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 115.

olmanın –hepsinde ortak yüklem olabilme açısından- cins gibi olmak olduğuna işaret etmektedir. Ama bu kesinlikle mahiyetsel anlamıyla bir cins olma değildir.<sup>65</sup> Farabi’den alıntıladığımız aşağıdaki ibare de vücudun mukavvim olmadığını açıkça ortaya koymaktadır: “Var olanlarla ilgili söylediklerimizden dolayı vücut ve hüviyet, mukavvim olan unsurlar zümresinden değildir.”<sup>66</sup> “Vücut mahiyetin mukavvimi değil, gereklerindendir.”<sup>67</sup>

Vücut gibi felsefi kavramlar eşyanın mukavvimi değil de lazımı olarak görülmektedir. Bu da bunların hariçte müstakil fertleri olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunlar için bir haricilik kabul edilecekse dahi bunun farklı bir şekilde temellendirilmesi gerekecektir.<sup>68</sup> “Vahdetin arız olduğu konularına nispeti beyazlığın cinsi olan rengin beyazlığa olan nispeti gibi değildir. Zira vahdet eşyanın cinsi gibi mukavvimi değil lazımıdır. Vahdet de vücut gibi arız olduğu şey açısından konusunun mukavvimi değil, lazımıdır.”<sup>69</sup>

Şu hâlde Farabi’ye göre felsefi akledilirleri birinci akledilirlerden ayıran birinci özellik onların “mukavvim olmama” özelliği olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, felsefi Akledilirler mahiyetin kurucu unsurlarından biri değildir ve bu yüzden de “o nedir” sorusunun cevabında verilmezler. Yani eşyanın tanımında içerilmezler. Bu özelliğin diğer bir sonucu da felsefi akledilirlerle dış âlem arasında bulunan ilişkinin, birinci akledilirlerle haricî misdakları arasında bulunan ilişkiden farklı olmasıdır. Çünkü bu özellik dış âlemde felsefi akledilirlerin müstakil misdakları bulunmadığı anlamına gelmektedir. Ancak haricî mahiyetin kurucu unsurları olmasalar da felsefi Akledilirler, haricî mahiyetin lazımı olma özelliğine sahiptirler. Bu da onlar için bir çeşit haricilik öngörüldüğü anlamına gelmektedir. Önemli olan bu hariciliğin nasıl temellendirileceğidir. Zira felsefi akledilirlerin epistemolojik değerlerinin ispatlanması bu hariciliğin makul bir şekilde temellendirilmesine bağlıdır.

## **b. b. Felsefi Akledilirlerin Cins ve Fasıllarının Olmaması**

<sup>65</sup> Aynı yazar, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el İbane an gared Aristotalis fi Kitab Mabattabia (Egrad Mabaddettabia)*, 42.

<sup>66</sup> Aynı yazar, *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin, 48.

<sup>67</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, 42.

<sup>68</sup> Aynı yazar, *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin, 48-49.

<sup>69</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 47.

Yukarıda aktardığımız ibarede, felsefi akledilirlerin herhangi bir şeyin mukavvim unsurları olmamasının yanı sıra, vahdet ve vücut gibi kavramların kendilerinin de cins ve fasla sahip olmadıklarına da işaret edilmiştir. Aşağıdaki ibare bunu ortaya koymaktadır: “Vahdetin arız olduğu konular onun mukavvim unsurları değildir. Vahdetin arız olduğu konularla olan ilişkisi cins ile faslın birbiriyle olan ilişkisi gibi değildir.”<sup>70</sup>

Bu ibarede mezkûr konuya ek olarak vahdetin, bir faslın cinsi olmadığına da işaret edilmiştir. Dolayısıyla vahdetin kendisi ne cins ne de fasıldır. Buna ek olarak kendisinin de cins ve faslı yoktur. Önceki ibarede değinilen vücudun durumu da bu şekildedir. Ancak bu aktardığımız ibarelerde sadece vahdet ve vücuttan bahsedildiğini unutmamak gerekir. Böylece Farabi’nin mukavvim olmama ile mukavvim sahibi olmama arasında kurduğu ilişkiden diğer felsefî akledilirlerin de ne mukavvim oldukları ne de mukavvim unsur sahibi oldukları sonucunu çıkarabiliriz. Yani felsefî Akledilirler ne başka bir şeyin cins ve faslıdır ne de kendilerinin cins ve faslı vardır. Ancak şimdilik bunun bizim bir çıkarımımız olduğunu söyleyelim. Meselenin ayrıntıları felsefî akledilirlerin diğer özellikleri ortaya konunca daha iyi anlaşılacaktır.

### c. Teşkiki Olarak Konularına Yüklenebilme

Felsefi akledilirlerle birinci Akledilirler arasında bulunan en önemli farklardan birisi de bu tür kavramların misdaklarına teşkiki kabul edecek şekilde yüklenebilmesidir. Farabi bu konuyu şöyle dile getirmektedir: “Cins ve fasıllar iki türdür: Birincisi canlı ve natık gibi olanlardır. İkinciler ise teşkiki olanlardır.”<sup>71</sup>

Bu ibare mahiyetsel olan cins ve fasıllar ile böyle olmayan cins ve fasılları birbirinden ayırmaktadır. Bu ayrımı mümkün kılan kıstas da birincilerin konularına eşit bir şekilde yüklenebilmesiye, ikincilerin ise teşkiki kabul edecek şekilde yüklem olabilmesidir. Böylece Farabi, bu iki sınıf kavram çeşidinin aynı kefiye konamayacağına işaret etmiş olmaktadır. Dolayısıyla vahdet, vücut, şey, kemal, kuvve, fiil ve benzeri kavramlarla mahiyetsel kavramlar arasında bulunan farklardan birisi de felsefî akledilirlerin teşkiki olmasıdır. Öneminden dolayı Farabi, felsefî Akledilirler söz konusu olduğunda bu özelliği defalarca dile getirmektedir:

<sup>70</sup> a. y.

<sup>71</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 297.

Kategoriler kendilerine has olan isimlere sahiptirler. Cevher, kemiyet, keyfiyet ve benzeri isimler. Yine bütün kategorileri kapsayan müteradif isimler de vardır. Bunlar da mevcut, şey, emir ve vahittir. Çünkü cinslerin her birisi bütün bu isimlerle adlandırılırlar ve bu isimlerin her biri bütün o cinsler için ortak birer yüklem olurlar. Bunlar teşkiki bir şekilde âli cinslere hamledilirler. Mesela mevcut, rütbe açısından evleviyetle cevhere hamledilir. Sonra da diğer her bir kategoriye hamledilir. Burada da başka bir araz aracılığıyla cevhere arız olmayan [yani vasıtasız bir şekilde cevherde tahakkuk eden] arazlara hamledilir.<sup>72</sup>

Bu ibarede, mevcut, şey, emir ve vahit gibi kavramların kategorilere ancak teşkiki bir şekilde yüklenebildiği ortaya konmaktadır. Zira Farabi'nin vücudun eşyaya yüklenmesiyle ilgili yaptığı açıklamalar teşkiki hamle delalet etmektedir. Farabi'nin felsefi kavramların konularına teşkiki bir şekilde hamledildiğine dair başka ibareleri de bulunmaktadır.<sup>73</sup>

#### d. Genellik

Felsefi akledilirlerin birinci akledilirlerle kıyasla sahip olduğu diğer bir özellik de genelliktir. Önceki ibarede görüldüğü gibi mevcut, şey, emir ve vahit gibi kavramlar bütün kategorilere yüklenebilmektedir.<sup>74</sup> Farabi, vahdet ve vücut kavramlarıyla ilgili olarak da bu genellik özelliğine defalarca işaret etmiştir.<sup>75</sup> Bu meselenin devamında Farabi, vücuda nispetle kategorileri tür olarak adlandırmaktadır. Bu da vücudun, kategorilerin hepsine ıtlak edilebildiğini göstermektedir.<sup>76</sup> Bu ve benzeri ibareler, vücudun, kategorilere nispetle genel olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>77</sup> Farabi aynı şekilde diğer felsefi akledilirlerin de birinci Akledilirler olan bilimlerin konularına nispetle genel olduğuna ve kategorilerden hiçbirisine has olmadıklarına işaret etmiştir:

Ama tümel ilim olan felsefe, bütün var olanlar için geçerli olan [onlara yüklenebilen] vücut, vahdet ve benzeri genel şeyleri ele alır. Aynı şekilde bunların eşyadaki tür ve arazları olan takaddüm-teahhur, kuvve-fiil, tam-noksan ve benzeri genel şeyleri -ki bunlar tikel ilimlerin konularından sadece birine arız olan anlamlardan değildir- ele alır.<sup>78</sup>

Farabi bu ibarede tikel ilimlerin herhangi bir konusuna has olmayan bazı felsefi kavramları zikrettikten sonra “ve benzeri” ifadesini kullanarak felsefi kavramların

<sup>72</sup> a. g. e., 94-95.

<sup>73</sup> Farabi, *Kitabü'l-Huruf*, tahkik Muhsin Mehdi, s. 118, a.y., s. 115-119.

<sup>74</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkiyat*, tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 94.

<sup>75</sup> Aynı yazar, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el İbane an gared Aristotalis fi Kitab Mabaduttabia (Egrad Mabadettabia)*, 41-42.

<sup>76</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, tahkik Muhsin Mehdi, 115.

<sup>77</sup> Aynı yazar, *el-Vahid ve'l-Vahde*, tahkik Muhsin Mehdi (Beyrut: Tubkal, 1990), 51-64.

<sup>78</sup> Aynı yazar, *el-Mecmu Li'l-Muallimi's-Sani*, 41.

bunlardan ibaret olmadığına işaret etmektedir. Bu yüzden sonraki satırda metafiziğin diğer konu ve meselelerini beyan sadedinde bu tür kavramları sıraladıktan sonra illet-malul kavram çiftini de bunlara eklemektedir.<sup>79</sup>

#### **e. Bedihi/Apaçık Olma**

Farabi felsefi akledilirleri bedihi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Bu da bu özelliğin, bazı felsefi kavramlar ile bazı birinci Akledilirler arasında ortak olduğu anlamına gelmektedir.<sup>80</sup> Farabi açıkça vücut, vücûb ve imkân kavramlarının bedihi olduğunu söylemiştir. Başka yerlerde de özel olarak imkân ve vücûbun bedihi olduğunu ifade etmiştir.<sup>81</sup>

Böylece Farabi'nin, sahip oldukları özellikler üzerinden felsefi Akledilirler ile eşyanın mahiyetlerine tekabül eden birinci akledilirleri birbirinden kesin olarak ayırdığı görülmektedir. Şimdi de Farabi'nin felsefi kavramlar ile ikinci akledilirleri birbirinden nasıl ayırt ettiğine bakalım.

#### **2.4.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi**

Önceki kısımda Farabi'nin, felsefi akledilirleri birinci akledilirlerden açıkça ayırdığını gördük. Ancak Farabi, felsefi akledilirleri birinci akledilirlerden ayırmış olsa da hiçbir yerde bunlara diğer bir kavram grubu olan ve birinci akledilirlerin karşıtı olan ikinci Akledilirler içerisinde yer vermemiştir. Yani onun, felsefi akledilirleri birinci akledilirlerden ayırt etmiş olması, onları ikinci akledilirlerden saydığı anlamına gelmemektedir. Bunu açıkça onun, ikinci Akledilirler başlığı altında zikrettiği kavramlar arasında hiçbir felsefi akledilire yer vermemesinden anlayabiliyoruz. Bunun sebebi de oldukça açıktır. Daha önce de söylediğimiz gibi Farabi, ikinci akledilirleri salt zihnî kavramlar olarak görmektedir. Buna göre ikinci akledilirlerin hem intiza edildikleri kaynak hem de bu kaynaktan intiza edilen kavram zihnidir. Bu yüzden ikinci akledilirlerin haricî şeylerin vasfı olabilmesi mümkün değildir.<sup>82</sup>

Oysa ileride de göreceğimiz gibi felsefi Akledilirler özellikle de vücut, harici şeylere delalet ederek onları tavsif etmektedir. Bu yüzden bu tür kavramların sahip olduğu

<sup>79</sup> a. g. e., 43.

<sup>80</sup> Aynı yazar, *Uyunü'l-Mesail Li-Ebi Nasr el-Farabi*, 65.

<sup>81</sup> Cafer Alyasin, *el-Farabi fi Hududihi ve Rusumihi* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1405), s. 100-644.

<sup>82</sup> Bkz. *İkinci akledilirlerin tanım ve özellikleri*, s. 29.

özellikleri bir kenara bırakıp, kendileri zihnî olan ve sadece zihnî şeylerin zihnilik özelliğinden haber veren ikinci akledilirlerle onları bir tutamayız. İleride göreceğimiz gibi Farabi, felsefi akledilirleri, haricî şeyleri tavsif etmeleri anlamında haricî kabul etmektedir.

Daha önce de gördüğümüz gibi Farabi'ye göre ikinci akledilirlerin en önemli özelliğini “ard arda nihayetsizce birbirine arız olabilme” oluşturmaktadır. Bu kıstas bir akledilirin ikinci akledilirlerden olup olmadığını tespit edebilmek için vaz edilmiştir. Farabi ve ondan sonra gelen filozoflar, özellikle de İbn Sina, bu kıstastan ikinci Akledilirler ile diğer bir akledilir çeşidini birbirinden ayırt etmek için istifade etmiştir. Farabi'nin kendisi de önermelerde rabıt olan varlığın, tekrarının nasıllığını açıklayabilmek için tereddüt etmeden rabıt olan varlığın, ikinci akledilirlerden olduğunu söylemiştir. Bu da bu kıstasın sadece ikinci Akledilirler için geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu özelliğe sahip olmayan herhangi bir akledilir ikinci Akledilirler sınıfına da dâhil olmayacaktır:

Rabıt olan varlığın kendisinin de rabıta ihtiyaç duyacağı ve bu rabıtın da yine rabıta muhtaç olacağı ve bunun bu şekilde teselsüle yol açacağına dair meselenin cevabı şudur: Rabıt olan varlığın lazımı olan nihayetsizce tekrar edebilme, muhal ve çirkin değildir. Çünkü buradaki rabıtın anlamı [önermede konu ile yüklem arasında] ikinci akledilirlerdendir. Benden defalarca duyduğum ve defalarca yazdığım şeye göre; ikinci akledilirlerin nihayetsizce tekrar edebilmesi [bilfiil olarak değil potansiyel olarak] muhal ve imkânsız değildir. Diğer kavramların art arda tekrarından farklı olarak, ikinci akledilirlerin nihayetsizce tekrarı olgusunda, tekrar eden bu kavramların misdaki taktır. Bu yüzden hepsine nispetle tümel olan şey tasavvur edilirse tekrardan arı olur ve böylece bu sonsuza gidişi kesilmiş olur. Şu hâlde onların genel mefhumunun alınması ve böylece tekrarın önüne geçilmesi daha iyi olur ama eğer böyle yapmadıysan ve onların tekrarı seçeneğini seçtiysen bunun da bir zararı yoktur.<sup>83</sup>

Bu ibareden anlaşıldığı gibi Farabi, rabıt olan varlığın nihayetsizce tekrar edebilmesini, onun ikinci akledilirlerden olması şartına bağlamıştır. Böylece bu özellik, bir akledilirin ikinci akledilirlerden sayılıp sayılmaması noktasında başvurulacak kıstas olarak belirlenmiş olmaktadır. Bu ifadede anlaşılan ikinci nokta ise ikinci akledilirlerin nihayetsizce tekrarı ile diğer kavramların tekrarı arasında fark bulunduğuudur. Bu da teselsüle yol açıp açmama olgusudur. Buna göre ikinci akledilir olmayan diğer kavramlar, hakikatlerin varlığından veya intiza kaynaklarında bulunan

---

<sup>83</sup> Farabi, *el-Mantıkıyat*, tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 2, 37.

farklı haysiyetlerden haber verdiklerinden, bunların tekrarı muhal olan teselsüle yol açmaktadır. Ancak ikinci akledilirlerin tekrarında böyle bir sakınca bulunmamaktadır. Zira ikinci akledilirlerin tekrarında, bir akledilirin zihnî özelliklerinin lehaz edilmesiyle, ikinci bir akledilir tasavvur edilmekte ve bu ikinci akledilirin kendisi de yeni bir taakkul için yeni bir konu ve misdak görevi görmekte ve onun zihnî özelliklerinin lehaz edilmesiyle de yeni bir ikinci akledilir tasavvur edilmektedir. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin tekrarına sebep olan, ilk ikinci akledilir ve onun intiza kaynağıdır. Bu açıdan yani intiza kaynağı açısından birden fazla intiza kaynağına sahip değildir.

Bu meseleyi Farabi, *Kitabü-l Huruf*'ta ayrıntılı olarak açıklamaktadır.<sup>84</sup> Buna göre tekrar eden ikinci Akledilirler benzer ve tek bir hükme sahiptirler. Çünkü bunlardan tekrar eden bütün kavramların muhtevasına işaret eden tek bir tümel anlam vardır. Bu şekilde Farabi'nin Akledilirler anlayışında, ikinci akledilirleri böyle olmayan ezcümle felsefi akledilirlerden ayırt etmemizi mümkün kılacak sağlam bir kıstasa ulaşmış bulunmaktayız. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu kıstası, akledilirleri birbirinden ayırmak için Farabi'den çok İbn Sina ve özellikle Sühreverdi kullanacaktır.

#### **2.4.3.1.3. Felsefi Akledilirlerin Belli Bir Kavram Grubu Olarak Görülmesi: Sadece Felsefi Akledilirlere Has Olan Özellikler**

Buraya kadar Farabi, felsefi akledilirleri birinci ve ikinci akledilirlerden ayırmış oldu. Şimdi onun, felsefi akledilirleri üçüncü bir kavram sınıfı olarak ele alıp almadığına bakalım. Kesin olan şu ki Farabi, sahip oldukları özelliklerden hareket ederek felsefi akledilirlerin, birinci ve ikinci akledilirlerden olamayacağını açıkça ortaya koymuştur. Ancak onun ilk iki çeşit kavram sınıfının yanında üçüncü bir kavram çeşidini de kabul ettiğini gösterebilmek için sadece felsefi akledilirlere has olan özellikleri ortaya koyup koymadığına bakmak gerekir. Bu konuyu ayrıntılı olarak sonraki başlık altında ele alacağız. Burada bu tür kavramların en önemli özelliklerinden bazılarını işaret etmekle yetiniyoruz. Farabi'nin bu tür kavramların üçüncü bir kavram grubu olarak gördüğünü gösterebilmek için felsefi akledilirlerin sahip olduğu bütün özellikleri ortaya koymak gerekecektir. Bu yüzden bu kısım ile sonraki kısım birbirini tamamlayan iki parça şeklinde ele alınmalıdır.

---

<sup>84</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, tahkik Muhsin Mehdi, 64-75.

### a. İlk Felsefeye Has Olma

Farabi, felsefi akledilirleri ilk felsefenin yani metafiziğin konusu olarak görmektedir. O, vücut ve vahdet gibi bütün varlığı kuşatan kavramları bu ilmin asıl konusu olarak görmektedir. Daha çok kendi muadilleriyle ele alınan diğer felsefi akledilirleri de metafiziğin mesaili olarak ele almaktadır. Bu ikinciler asıl konu olan varlığın yüklemeleri olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bunlar umur-ı âimme'dendirler (varlık olarak varlığın genel hükümleri). Böylece bu tür kavramların sadece isimleri felsefi olduğundan değil, metafiziğin konusu olduklarından gerçek anlamda da felsefi oldukları görülmektedir. Gerçi Farabi, hiçbir yerde “felsefi” ıstılahını bu tür kavramları adlandırmak için kullanmamıştır. Ama açıkça onları ilk felsefenin konusu sayarak, anlam olarak bunu kabul ettiğini göstermiştir: “Ama külli ilim olan felsefe bütün var olanlar için geçerli olan genel şeye bakar. Yani vücut, vahdet ve bunların arazlarına bakar. Tikel ilimlerden herhangi birisinin konusu olmayan takaddüm-teahhur, kuvve-fiil, tam-noksan ve benzeri olan şeyleri de ele alır.”<sup>85</sup>

Farabi bu ibaresinde felsefenin konusunu vücut ve vahdet gibi bütün var olanları kuşatan genel kavramlar olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Felsefi Akledilirler ile birinci Akledilirler arasında bulunan farkları incelerken gördüğümüz gibi, “şey” kavramı da bu genel ve kuşatıcı kavramlar arasında bulunmaktadır.<sup>86</sup> Dolayısıyla Farabi, yukarıdaki ibarede, “bütün var olanlar için genel olan şey” ifadesinin açıklanması sadedinde “vücut ve vahdet gibi” tabirini kullanarak, bu tür kavramların bu ikisinden daha fazla olduğu “şey” ve benzeri kavramların da bu gruba girdiğini göstermiş olmaktadır. Aynı şekilde o, ancak muadilleriyle birlikte kuşatıcı olan felsefi kavramlar hakkında da “ve bu şekilde olan” ibaresiyle bu tür kavramların da sadece zikredilenlerden ibaret olmadığına işaret etmiş olmaktadır. Bu yüzden, diğer bir ifadesinde mezkûr kavramlara ek olarak “illet-malul” kavram çiftini de bunlar arasında saymıştır:

Bu ilmin [felsefe] ilk ve asıl konusu mutlak vücut ve umumda ona müsavi olan birliktir. Ancak karşıtlara dair ilim tek olduğundan bu ilim de yine yokluk ve kesret açısından ele alınır. Bu konular ve tahkiklerinden sonra mevcut için on kategori ve vahit türleriyle kaim

<sup>85</sup> Aynı yazar, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el İbane an gared Aristotalis fi Kitap Mabaduttabia* (Egrad Mabadettabia), 41.

<sup>86</sup> Aynı yazar, *el-Vahid ve 'l-Vahde*, Tahkik Muhsin Mehdi, 51-64.

olan eşyaya bakar... Daha sonra kuvve-fiil, tam-noksan, illet-malul gibi mevcudun ve vahdetin arazlarına bakar... Yokluk ve kesretin arazlarına bakar.<sup>87</sup>

Bu ibarede Farabi, felsefi akledilirler “illet-malul” ikilisini eklemenin yanında “mevcudun arazları” ıstılahıyla ilk felsefenin fer’i olan mesailine de işaret etmektedir. Buna göre bu tür şeyler her ne kadar metafiziğin mesailinden olsa da mevcudun zati arazlarından sayıldıklarından, kendilerinden daha genel ve külli olan konuların yüklemeleri olarak işlev görmektedirler. Ki bu daha genel ve külli olan mesailin konusu da mutlak vücut olmaktadır. Burada ayrıca “yokluk” ve “kesret” kavramları da bu külli konular arasına eklenmiştir. Ancak bu ibarede genel felsefi Akledilirler ve bunların arazlarına ek olarak, mevcudun ve diğer genel felsefi kavramların türleri hükmünde olan kategoriler de felsefi konuların bir parçası olarak sayılmışlardır. Bunun sebebini Farabi, *Kitabü-l Huruf’ta* şöyle açıklamaktadır:

Doğada kategorilere dâhil olup bunlarla birlikte bulunan şeylerden bahsedilmesinden sonra, kategoriler dışında kalan şeylerin diğer bir fende ele alınması daha uygundur. Bu da metafizik ilmidir. Çünkü kategoriler dışında bulunan o şeyler, bu ilimde incelenir ve bu ilim onların bilinebilmesi için büyük çaba harcar. Ve bu bahsin içine dâhil olan her şeyi inceler. Zira kategoriler dışı olan o şeyler, kategorilerin sebep ve illetleridir. Dolayısıyla bunlara dair incelenmesi gereken şeyler arasında kategoriler de sayılmaktadır.<sup>88</sup>

Bu yüzden kategorilerin, asli olarak değil de ancak sebep ve illetleriyle olan ilişkilerinden dolayı felsefenin konuları arasına girdiği görülmektedir. Felsefi konuların bütün açılardan incelenebilmesi için nasıl ki mutlak vücuttan bahsedilmesi gerekiyorsa, aynı şekilde kategorilerden de bahsedilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, mutlak anlamda vücut ve dengi olan vahdet ve arazlarından bahsetmek mufarık olan illetler ve ilk mebdeden bahsetmekle sonuçlanacağından, mufarık illetlerin asli malulleri olan kategoriler de ilk felsefede incelenmektedir. Zira var olan herhangi bir şeyin kaynağından bahsedilmesi felsefi meselelerden sayılmaktadır:

İlk illetten bahsedilmesi de ilk felsefenin konularındandır. Çünkü “illet-malul” ile “vücüb-ımkân”, felsefede ele alınan merkezi kavramlardır. Bunların kendisi de bu bahsin parçasıdır. Bu yüzden zikredilen mebahisin parçası olan illetlerin illetinden bahsedilmesi -ki felsefi kavramlardandır- bu çerçevenin dışında değildir.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Farabi, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el İbane an gared Aristotalis fî Kitap Mabaduttabia* (Egrad Mabadettabia), s. 42-43.

<sup>88</sup> Aynı yazar, *Kitabü ’l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 69.

<sup>89</sup> Farabi, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el İbane an gared Aristotalis fî Kitap Mabaduttabia* (Egrad Mabadettabia), s. 41.

Bu şekilde felsefî akledilirlerin en önemli özelliklerinden birisini ilk felsefede onlardan bahsedilmesi oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bunlar ilk felsefenin asıl konularını oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu tür kavramların, neden “felsefî” olarak adlandırıldığı da anlaşılmış olmaktadır.

### **b. Vücut ile Yakınlık**

Felsefî akledilirlerin diğer bir özelliği de bunlarla vücut arasında bulunan yakın ilişkidir. Farabi bazen bu özelliğe açıkça işaret etmiştir. O, bazı yerlerde vücudu, şey ve vahdet ile eşit olarak kabul etmiştir ki bu da bu iki kavramla vücudun aynı olduğunu göstermektedir: “Bu anlamıyla vahit, yani belli bir mahiyetten ayrı olarak, vücut ile aynıdır. Tıpkı şey gibi.”<sup>90</sup> “Vacibü-l Vücut’un vahdeti zatının aynısıdır... Çünkü onun kendisiyle diğer varlıklardan ayrıldığı vücut, yani zatının kendisiyle mevcut olduğu vücuttan ayrı olması mümkün değildir... O, her mevcudun kendine has vücuduyla mevcut olduğu vahdetin anlamıyla aynıdır.”<sup>91</sup>

Bu ibarelerde eşyanın haricî varlıklarıyla vahdetlerinin aynı olduğu vurgulanmaktadır. Farabi bazen bunu “vahdet ile şeylere has olan vücudun” özdeş olduğunu söyleyerek beyan etmektedir: “Vahdetin anlamlarından birisi de şeye has olan vücududur. Bununla var olan her şey kendisi olmayandan ayrılır ve bunun sayesinde her şeye bir açıdan vahittir denir. Bu da şeye has olan vücudun mevcut olmasıdır.”<sup>92</sup>

Bu ibare ilk olarak vücut kavramıyla vahit kavramının özdeş olduğunu çağrıştırmaktadır. O aynı şekilde başka bir ibaresinde de bunu “vahit olan bu anlamıyla vücut ile müsavidir” şeklinde beyan etmiştir. Ama yine de sanki bu ifadeden kasıt, bu iki felsefî kavramın tamamen aynı olduğunu ortaya koymak değildir. Zira Farabi, mantıkta eşanlamlı olmayı şöyle tarif etmektedir: “Müteradif olan isimler pek çoktur ve vahit olan bir şeye hamledilirler. O şeyin tanımını o isimlerden her birisine göre aynıdır. Ya da bunlar her birisi için geçerli olan tanımın diğeri için de geçerli olduğu isimlerdir.”<sup>93</sup>

Farabi burada eş anlamlılık için iki anlam zikretmektedir. Bunlardan birincisi ve daha çok yaygın olanı eş anlamlılığın kavramsal olan anlamıdır. Bu, iki kavramın tek bir

<sup>90</sup> Aynı yazar, *el-Vahid ve 'l-Vahde*, tahkik Muhsin Mehdi, 51.

<sup>91</sup> Aynı yazar, *Kitab-ü Arau Ehli'l-Medineti 'l-Fadıla* (Beyrut: Darü'l-Meşrik, 1991), 46.

<sup>92</sup> a. y.

<sup>93</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Muhammed Taki Daneşpejuh, c. 1, 93.

şeye nispetle sahip oldukları anlam birliğidir. Burada kasıt sanki şudur; eğer iki kavram tek bir şeye aynı cihetten yüklenebiliyorsa müteradif olarak adlandırılırlar, şeklindedir. Eğer durum buysa, Farabi'nin vahdet ile vücut arasındaki ilişkiyi neden bazen tesadüf bazen de tesavük şeklinde gördüğü açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Buna göre Farabi en azından bazı ibarelerinde tesavükü kullandığında misdak birliğine ek olarak sıdkıyet cihetini de göz önünde bulundurmuş olmaktadır. İşte bu teradüfün birinci anlamı olmaktadır.

Ama eğer teradüfün birinci anlamıyla ilgili bu ihtimal kabul edilmezse, bu durumda vücut ile vahdet arasında görülen teradüf, bunların kavramsal aynılığını göstermiyor demektir. Bu da daha çok bir şeyin tanımının iki kavrama nispetle aynı olduğu anlamına gelir. Yani birlik bu iki kavram arasında değil onların misdakları arasında olmuş olur. Teradüfün bu ikinci anlamında, iki kavramın misdak açısından aynı olduklarına vurgu yapılmış olur. İster sıdkıyet cihetleri aynı olsun isterse de olmasın. Bu durumda tesavük, en azından iki kavramın aynı misdakilere sahip olduğu anlamına gelir. Bu da zikrettiğimiz anlamda teradüfün yerini almış olur.

Dolayısıyla Farabi, bazı farklı kavramların müteradif olduğunu söylerken –özellikle vücut ve vahdeti müsavık olarak da görmüştür- bunların misdaklarının bir ve aynı olduğunu kastetmiş olmaktadır. Bu ince ayırım göz önünde bulundurulduğunda “mevcut, şey ve vahit” arasında bulunan ve teradüften bahseden aşağıdaki ibare çok daha iyi anlaşılabilir: “Ve kategoriler, müteradif olan isimlere sahiptirler. Ki bu isimlerden her biri bütün o kategorilere sahiptir. Bunlar mevcut, şey, emr ve vahitten ibarettir.”<sup>94</sup>

Yukarıdaki açıklamaların ışığında bu ibarede; mevcut, şey, emr ve vahit arasında görülen teradüften, bunların aynı misdaka sahip olduklarının kastedildiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden Farabi'ye göre bu dört felsefi kavramın misdakî bir ayniyete sahip olduklarını söyleyebiliriz. Misdaktaki bu birlik yüzünden de müsavıktırlar. Ancak Farabi, vücut ile aynı misdaka sahip olmayı sadece “vahdet”, “emr” ve “şey” ile sınırlamamış ve diğer bazı felsefi akledilirleri de bu zümreden saymıştır: “Şeyin hüviyeti, ayniyeti, vahdeti, teşahhussu, husûsiyeti ve kendisine has olan vücudu, bunların hepsi birdir. O, o'dur, sözümüzden kasıt, o şeyin hüviyetinin, husûsiyetinin

---

<sup>94</sup> a. g. e., 94.

münferit olan varlığının aynı olduğuna işaretler ki bunlarda hiçbir şekilde başka bir şey ortak olamaz.”<sup>95</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz delilden dolayı -vücut ve vahdet müsavıktır- bu ibarede zikredilen kavramların aynı olduğunun söylenmesi daha rahat anlaşılmaktadır. Buna göre bu kavramlar aynı misdaka sahip olduklarından bir ve aynı kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla bu kavramlar, vücutla aynı misdaka sahip olduklarından, onunla müsavık ve müteradif kabul edilmişlerdir. Bu, özellikle Farabi’nin bazı yerlerde bu kavramlar arasında fark gördüğünü bildiğimiz için daha da bir önem kazanmaktadır.<sup>96</sup>

Böylece Farabi’nin, felsefenin genel kavramlarının çoğunu vücutla aynı gördüğü anlaşılmış olmaktadır. Bunun sebebi de yaptığımız açıklamalar ışığında, büyük bir ihtimalle, bunların aynı misdaka sahip olmalarıdır. Ancak genel ve kapsayıcı olmayan illet-malul, vüçûb-imbân, kuvve-fiil ve benzeri felsefî kavramlar ise vücudun arazları olarak görülmüşlerdir. Çünkü felsefe hariç, diğer hiçbir ilimde varlığın arazları olan bu tür kavramlar ele alınmamaktadır. Bu yüzden metafizikte varlığa arız olan anlamlar olarak onlardan bahsedilmektedir.<sup>97</sup> Böylece takaddüm-teahhur, kuvve-fiil, tam-noksan, illet-malul, vüçûb-imbân ve benzeri felsefî kavramlar, mutlak vücudun arazları olarak felsefenin ilgi alanına girmektedirler.<sup>98</sup> Bu açıklamalardan felsefî akledilirlerin neler olduğu da anlaşılmaktadır. Buna göre felsefî Akledilirler, mutlak vücut ve ona arız olan umur-ı âmmeden ibarettirler. Felsefî akledilirlerin sahip olduğu bu iki ortak özelliğin yanında, şimdi diğer özelliklerini ele almaya geçebiliriz.

#### 2.4.3.2. Felsefî Akledilirlerin Sahip Olduğu Özellikler

Farabi’ye göre felsefî akledilirlerin pek çok özelliği, bu kavramlarla birinci ve ikinci Akledilirler karşılaştırılırken ortaya kondu. Burada Farabi’nin bu tür kavramlara dair genel görüşünü ortaya çıkarabilmek için bunların sahip oldukları diğer özellikleri ele alacağız.

<sup>95</sup> Aynı yazar, *el-Mantıkıyat*, Tahkik Cafer Alyasin, 61.

<sup>96</sup> a. g. e., 53.

<sup>97</sup> a. g. e., 41-42.

<sup>98</sup> Aynı yazar, *el-Mecmu Lil-Muallimi-Sani, el- İbane an gared Aristotalis fi Kitab Mabaduttabia* (Egrad Mabadettabia), 43.

#### 2.4.3.2.1. Dışsallık

Burada zikredeceğimiz ilk özellik felsefi akledilirlerin haricî mevcudiyetidir. Bu özelliğin biri diğerinin lazımı olan iki yönü bulunmaktadır. Durum böyle olmasına rağmen bir filozofun bu yönlerden birincisini kabul etmiş olması, ikinci yönü de zorunlu olarak kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, bu ikisi arasında mantıksal bir zorunluluk yoktur. Bu yönlerden ilki, bu kavramların haricî şeylere yüklenmesi ve dolayısıyla da onlardan haber verebilmesidir. Buna, felsefi akledilirlerin ittisaf açısından haricî olması denmektedir. İkinci yön ise bunların her birisinin haricî bir varlığının bulunuyor olmasıdır. Bu ikinci anlamıyla felsefi Akledilirler ontolojik bir gerçekliğe sahip olmaktadır. Yani bu tür kavramlar hem haricî şeylere yüklenmekte hem de hamledildikleri eşyada bulunan vücûdi bir haysiyete karşılık gelmektedirler. İşte bu anlamda vücûdi ve haricidirler. Birinci yön takriben açıktır ve hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Farabi de bazen bu yöne işaret etmektedir. Ancak ikinci yön tartışmalıdır ve bu yüzden de herkes tarafından kabul edilmemektedir: “Vahit, mevcut, şey ve benzerleri [yani kuvve, kemal ve benzerleri] şeyin, genel olarak tasavvur edilmesinde benzerdirler. Ancak şeyin kıvamını oluşturan parçalardan birisine delalet etmeyecek bir şekilde.”<sup>99</sup>

Daha önce de incelediğimiz bu ibare,<sup>100</sup> felsefi akledilirlerin, kategorilerin de delalet ettiği şeylere delalet ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre mahiyetler ve kategoriler haricî şeylerden haber verdiklerine göre, bu kavramlar da tıpkı onlar gibi haricî şeylerden haber vermektedirler. Daha önce de gördüğümüz gibi Farabi, vahit, mevcut ve şey gibi genel kavramların bütün kategori ve mahiyetlere ıtlak olunabileceğini söylemektedir.<sup>101</sup> Aynı şekilde Farabi bazen, varlığı, mevcudiyetin bir şeye yükenebilmesi şeklinde analiz eder. Bu durumda “mevcut olma” konunun haricî olduğuna delalet etmektedir.<sup>102</sup> Bu da vücudun haricî şeylere delalet ettiği anlamına gelmektedir. Yine takaddüm-teahhur, kuvve-fiil, tam-noksan, illet-malul ve benzeri felsefi akledilirlerin, tikel ilimlerin konularıyla sınırlı olmaması da bu tür kavramların onların zati arazları olmadıkları halde tikel mevzulara hamledilebildiğini

<sup>99</sup> Farabi, *el-Mantıkıyat*, tahkik Muhammed Taki Danespejuh, c. 1, 298.

<sup>100</sup> Bkz. *Felsefi kavramların cins ve fasıl olmadığı özelliği*, s. 41.

<sup>101</sup> Bkz. *Felsefi kavramların “genellik” özelliği*, s. 42.

<sup>102</sup> Farabi, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, s. 118.

göstermektedir. Bu yüzden de bu ilimlere has değildir. Bu da bu kavramların haricî şeylerden haber verdiklerini göstermektedir ve işte bu anlamda haricidirler.

Böylece felsefî kavramların, yükleme ve haber verme açısından, hariçte var olan şeylerden haber verdiği anlaşılmış olmaktadır. Ama önemli olan hariciyetin bu derecesi değildir. Zira bu hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Çünkü bir filozofun bu tarz bir hariciliği kabul ettiği halde, yine de bir şekilde felsefî akledilirleri zihnî ve itibari olarak görmesi mümkündür.<sup>103</sup> (İkinci bölümde göreceğimiz gibi Sühreverdi ve Tûsî bunu yapacaktır.) Dolayısıyla Farabi'nin, felsefî akledilirlerin bu özelliğine ek olarak, onları bir şekilde haricî bir varlığa sahip Akledilirler olarak gördüğünü de iddia etmek ayrıca temellendirilmeye muhtaçtır. Bunun için de onun en azından haricî haysiyetlerden birini bu kavramların hariçte bulunan karşılığı olarak gördüğünü göstermek gerekir. Farabi hakikat ile vücudu eşit görmekte ve bu yüzden "Hak" sıfatının, Allah için kullanılabileceğini savunmaktadır:

Ve bu şekilde o [yani vacip bizzat], haktır. Ve hak da vücut ile müsavıktır. Ve hakikat de vücut ile müsavıktır. İşte bu yüzden şeyin hakikati ona has olan varlığıdır/vücududur. Bu şekilde hak sıfatı onun için sabittir. Zira hak, vücut ile müsavıktır. Hakikat, vücut ile müsavık olduğundan şeyin hakikati de şeye has olan vücuttur. (Şu hâlde Allah da kendisine has vücudu olan bir mevcuttur. Bu yüzden de hakikati vardır ve haktır.)<sup>104</sup>

Farabi, şeye has olan bu vücudu, hak ve tahakkuk sahibi olmanın kaynağı olarak görmekte ve aynı zamanda bunu haricî şeylerin mevcudiyet ve farklılığının da sebebi olarak göstermektedir. Kısaca mevcut olan her şey, buna, kendine has olan bir vücut sayesinde sahip olabilmektedir:

... Şu hâlde zorunlu olarak bir şeyin var olması gerekir ki, o şeyle bu (on akıldan bir akıl) ve o (diğer bir akıl) birbirinden farklı olsun. Ve bu akılla diğer akıl arasındaki farklılığın kaynağı olan şey, her birine has olan vücutlarıdır. Şu hâlde bu şeye (akla) has olan vücut, diğer aklın kendisiyle mevcut olduğu vücuttan farklı ve başkadır.<sup>105</sup>

Bu ibareden anlaşıldığı gibi şeye has olan bu vücut, Farabi'ye göre hem şeylerin mevcudiyetinin hem de diğer mevcut olanlardan farklılığının kaynağını oluşturmaktadır. Bunun diğer bir göstergesi de Farabi'ye göre ilk illetten sadır olan şeyin vücut olmasıdır. Yani ilk illetten malule verilen şey, mahiyet değil, vücuttur.<sup>106</sup> Yine Farabi, *Kitabü-l Huruf'ta* vücudun asıl anlamını; haricî mahiyete sahip olma

<sup>103</sup> Bkz. II. Bölüm; Sühreverdi ve Tûsî'nin ikinci akledilirler anlayışı.

<sup>104</sup> Farabi, *Ara-ü Ehlü'l-Medinetü'l-Fadıla*, s. 48.

<sup>105</sup> a. g. e., 67.

<sup>106</sup> a. g. e., 55.

şeklinde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla vücut, mevcuttur.<sup>107</sup> Bu yüzden Farabi’de haricilik haysiyetinin vücuttan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Eğer hariciliğin sıfat ve haysiyetini vücut kavramının dışsal karşılığı olarak göreceksak, bu haysiyet tahakkuk, mevcudiyet ve hariciyet haysiyetinden başka bir şey olmayacaktır. Bu konunun devamında Farabi, vücudun fer’i olan diğer anlamlarını da bir şekilde bu asli anlama irca etmekte ve böylece bu fer’i anlamları da açıklamaya çalışmaktadır.<sup>108</sup>

Farabi, şey kavramıyla vücut kavramı arasındaki farkın şunda olduğunu söyler; şey kavramı, sadece ayrı bir mahiyeti olan şey için kullanılabilir. Buna karşılık vücut kavramı, hariçte mevcut olan mahiyete delalet eder.<sup>109</sup> Farabi, ayrıca vücudun bu anlamının, Tanrı’ya da ıtlak olunabileceğini savunur.<sup>110</sup> Bu nokta burada mahiyetten kastın “o nedir sorusunun cevabında söylenen” mahiyet olmadığını göstermektedir. Çünkü Farabi de tıpkı diğer Müslüman filozoflar gibi Hakk’ın zatını, bu anlamıyla, mahiyetten arî görmektedir.<sup>111</sup> Bu yüzden yukarıdaki ibarede geçen mahiyetten kastın “şeyin kendisiyle o şey olduğu hakikat” olduğunu söylemek gerekir. Ya da buradaki mahiyetten kastın, Farabi’nin defalarca vücut ile aynı anlamda kullandığı mahiyet olduğunu söylemek gerekir.<sup>112</sup>

Aynı şekilde Farabi, vücuttan önceki mahiyeti vacip ve mevcut olmayan olarak nitelemektedir.<sup>113</sup> Mahiyetin varlığını, haricî illetten naşi görmektedir.<sup>114</sup> Diğer bir ifadeyle, Farabi, var olanlarda bulunan mahiyetsel ve varlıksal iki cihetten<sup>115</sup> hariciyet, tahakkuk ve vücûbiyeti var olanların vücûdi haysiyetlerine ait görmektedir. İşte bu cihet, yani var olma ciheti, mümkün olan şeylere illetleri tarafından verilmektedir.<sup>116</sup> Farabi, vücut ile mahiyet arasında bulunan farklılığa vurgu yapmakla birlikte, bunun, ikisinin hariçte farklı misdakları olduğu şeklinde anlaşılmması gerektiğinin farkındadır. Bu da illet tarafından verilen vücudun, mahiyetin haricî tahakkukundan başka bir şey olmadığı anlamına gelmektedir. Aksi takdirde mahiyetin, ona vücut

<sup>107</sup> Aynı yazar, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 116.

<sup>108</sup> a. g. e., 117.

<sup>109</sup> a. g. e., 118.

<sup>110</sup> a. y.

<sup>111</sup> Farabi, *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin, s. 49-50 ve Aynı yazar, *el-Talikat*, tahkik Cafer Alyasin, 42.

<sup>112</sup> a. g. e., 47-49 ve a. g. e., 61.

<sup>113</sup> Farabi, *Fususü'l-Hikem*, Tahkik Muhammed Hasan Alyasin, s. 48-49.

<sup>114</sup> a. g. e., 49.

<sup>115</sup> a. g. e., 47-48.

<sup>116</sup> a. g. e., 49-50.

verilmeden önce de var olması gerekirdi ki bu muhaldir.<sup>117</sup> Bu şekilde nasıl ki mevcut olan mahiyet haricî bir şey ise mahiyete bu özelliği kazandıran vücudun kendisi de haricîdir. Çünkü bu anlamda vücut ile mevcut olan mahiyet aynı şeydir. Diğer bir ifadeyle, mahiyetin mevcudiyeti vücudunun aynısıdır:

“İnsan mevcuttur” derken buradaki mevcudun gerçek bir mahmul olup olmadığı soruldu? Buna şöyle derim: Bu, kudema ile sonrakilerin ihtilaf ettiği bir meseledir. Bazıları onun gerçek bir mahmul olmadığını söylemiştir. Diğer bazıları da onun gerçek bir mahmul olduğunu söylemişlerdir. Bana göre ise farklı cihetlerden olmak şartıyla her iki söz de doğrudur. Bu ve benzeri önermelere tabiat ilmi açısından bakılacak olursa, bu durumda o, gerçek bir mahmul değildir. Çünkü şeyin vücudu, şeyin kendisinden başka bir şey değildir. Bir şeyin gerçek mahmul olması için konu için bir şeyin varlığına veya yokluğuna hükmetmesi gerekir. İşte bu açıdan mezkûr önermenin gerçek bir mahmulü yoktur. Ama eğer mezkûr önermeye mantık açısından bakılacak olursa, bu durumda o, iki kelimeden oluştuğuna ve bu açıdan da doğru veya yanlış olabilme potansiyeline sahip olduğundan, bu açıdan gerçek bir mahmuldür. Dolayısıyla farklı açılardan her iki söz de doğrudur.<sup>118</sup>

Farabi, bu ibarede, yüklemi “mevcut” olan önermelerin (helliyyeyi basite) gerçekte önerme olup olmadığına dair ortaya atılan iki görüşten bahsetmektedir. Buna göre önermenin konu ve misdakını esas alan bakış açısınca bu önermenin mahmulü yoktur. Zira mevcut mahmulü, konuya herhangi bir şey katmamaktadır ve bu, tabiat ilmiyle uğraşanların bakış açısıdır. Tabiat ilmiyle uğraşanlar, şeyin hakikatini esas aldıklarından ve şeyin mevcudiyeti de hakikatinden başka bir şey olmadığından, bu tür önermelerin gerçek bir mahmulü yok demektedirler. İkinci görüş ise mantıkçıların bakış açısıdır. Bunlar, önermenin, kendisinden haber verdiği hakikate değil de bizzat kendisini ve onda bulunan kavramları esas aldıklarından, onlar açısından “mevcut”, gerçek bir mahmuldür.

Farabi, bu iki bakış açısını birbirinden ayırmakla birlikte, “insan mevcuttur” gibi bir önermenin hakikat ve misdakı esas alınacak olursa; bu durumda “vücut”, hariçte insandan ayrı başka bir şey olmayacağından, bu önermenin gerçek bir mahmulünün olmadığını söylememiz gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü gerçek bir mahmulün bir şekilde konudan farklı olması gerekir ki ondan olumsuzlanıp olumlanabilsin. Ancak insan ve vücudun hakikatlerini esas alan bu tür bir bakış açısından bu ikisi arasında bir

<sup>117</sup> a. g. e., 49.

<sup>118</sup> Aynı yazar, *el-Amalü'l-Felsefiye*, Tahkik Cafer Alyasin, c. 1 (Risale Cevabat Limesail Suile anha), 324.

fark bulunmamaktadır. Çünkü bu bakış açısına göre insanın hakikati, ona has olan vücudundan başka bir şey değildir.

Böylece Farabi yukarıdaki ibarede şu önemli meseleye işaret etmiş olmaktadır; Vücut ve mahiyet veya vücut ile muttasıf olabilecek herhangi bir şey, misdak açısından birbirlerinden farklı değildir. Bunlar her ne kadar var olanda bulunan iki farklı haysiyet olsalar da biri ötekinin içinde değildir. Farabi başka yerde de bu anlamıyla vücut ile mahiyeti aynı görmüştür.<sup>119</sup> Tabi bu durumun, mahiyetin vücuttan meydana gelmemesiyle çeliştiğinin sanılmaması gerekir. Aksine bu, hariçte mevcut olan mahiyet ile vücudun aynı misdakilere sahip olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mahiyet ile vücut arasındaki farklılık zihni olmaktadır. Yani bir şeyin mahiyetiyle bir şeyin vücudu sadece zihinde birbirinden ayrılabilmekte ve bu açıdan varlığın mahiyete arız olduğu söylenmektedir.

Farabi, vücudun hariciliğiyle ilgili bundan fazla bir şey söylememektedir. Ancak o, vücudun hariciliğine gösterdiği bu ihtimamı diğer felsefi Akledilirler açısından göstermemiştir. Yine de onun bazı felsefi akledilirleri “şeye has olan vücudun” aynısı olarak kabul ettiğini esas alacak olursak, onları da haricî kabul ettiği sonucuna varabiliriz: “Şeyin hüviyeti, ayniyeti, vahdeti, teşahhussu, husûsiyeti ve kendisine has olan vücudu, bunların hepsi aynıdır.”<sup>120</sup> “Tıpkı şey gibi vahit de bu anlamıyla vücut ile müsavıktır.”<sup>121</sup>

Gerçi bu ifadeler genel ve kuşatıcı olan felsefi Akledilirler hakkındadır. Bu yüzden Farabi’nin felsefi sisteminde kuşatıcı olmayan felsefi akledilirlerin hariciliğini temellendirmenin tek yolu, bunların mutlak vücudun zati arazlarını oluşturuyor olduğunu söylemekten geçmektedir.<sup>122</sup> Ancak vücut dışındaki felsefi akledilirlerin hariciliğinin bu yolla temellendirildiği meselesi, Farabi’nin felsefi sistemi açısından kesin değildir. Ama haricilik açısından felsefi akledilirlerin iki yönü bulunduğunu (haricî şeylerden haber verme ile bizzat hariçte bulunma) göz önünde bulunduracak olursak, ihtimali de olsa Farabi’nin vücut ile birlikte bütün felsefi akledilirlerin hariciliğini kabul ettiğini söyleyebiliriz. Böylece Farabi’nin, bu ıstılahı kullanmamış olsa da felsefi kavramları ittisaf açısından haricî kabul ettiğini söyleyebiliriz.

<sup>119</sup> Farabi, *Kitabü'l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, s. 116-117.

<sup>120</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, 61.

<sup>121</sup> Aynı yazar, *el-Vahid ve el-Vahde*, Tahkik Muhsin Mehdi, 51.

<sup>122</sup> Bkz. *Vücut ile yakınlık*, s. 47.

#### 2.4.3.2.2. Misdakta Birlik

Daha önce de söylediğimiz gibi Farabi hüviyet, ayniyet, vahdet, teşahhus ve has olan vücut gibi kavramları aynı kabul etmektedir. Başka bir yerde de bunlarla emr, vahit, mevcut ve şey gibi kavramları aynı gördüğünü eklemiştir. Tabi ki bu, kavramsal değil, misdaki bir birliktir.<sup>123</sup> Aynı şekilde o, şey ve vahdet kavramlarının da vücut ile müsavık olduğunu söylemiştir. Bu da bu üç kavramın aynı misdaka sahip olduğu anlamına gelmektedir.<sup>124</sup> Yine illet-malul, takaddüm-teahhur, kuvve-fiil, tam-noksan, vücûb-imbân ve benzeri kavramlar da şeye has olan vücudun arazlarıdır. Bu kavramların vücut ile olan ilişkisi diğer ilimlerin konularıyla zatî arazları arasında bulunan ilişkisine benzemektedir. Diğer bir ifadeyle, bu tür kavramlar, mevcut olan şeyin vücûdi haysiyetinin özellikleridirler, mahiyetsel haysiyetinin özellikleri değil.<sup>125</sup> Bu da bu arazların, vücut ile birlikte haricî oldukları anlamına gelmektedir. Farabi, özellikle vücûbu varlığın şiddeti ve kemali olarak görmüştür ki bu da vücûbu özel anlamıyla araz kategorisinde görmediğini göstermektedir: “Hayr, gerçekte vücudun kemalidir. O da vacibü’l-vücuttur. Şer de bu kemalin yokluğudur.”<sup>126</sup> Hayrın tanımı olan bu ibarede vücudun kemali vacibü’l-vücut olarak gösterilmektedir. Bu durumda hem “hayr” hem de “vücudun vücûbu” vücudun bir haysiyeti olup, onun hakiki değil tahlili arazlarından kabul edilmektedirler. Böylece “hayr” da felsefi kavramlar arasında sayılmış olmaktadır. Dolayısıyla hayr, vücûb ve benzeri felsefi kavramların, vücudun tahlili vasıflarından olduğu ve onun bir var olma şekline göndermede bulundukları söylenebilir. Yani bunlar vücudun belli bir şekilde tezahür etmesinden ibarettir. Farabi vacibü’l-vücudun da inniyetinden (vücudundan) başka bir mahiyetinin olmadığını açıkça söylemektedir.<sup>127</sup> İnniyetin tanımında ise şunları söylemektedir: “Filozoflar, kâmil olan vücudu, şeyin inniyeti olarak adlandırmışlardır. O, aynıyla şeyin mahiyetidir. “Şeyin inniyeti nedir?” diye sorduklarında bununla kâmil olanın vücudunu kastederler. O da mahiyetidir.”<sup>128</sup> Böylece vücûb, vücudun kemali olarak tanımlanmış olmaktadır. Bu yüzden Farabi vücûptan vücudun şiddeti olarak bahsetmektedir:

---

<sup>123</sup> a. y.

<sup>124</sup> a. y.

<sup>125</sup> a. y.

<sup>126</sup> Farabi, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, s. 49.

<sup>127</sup> a. g. e., 42.

<sup>128</sup> Aynı yazar, *Kitabü’l-Huruf*, Tahkik Muhsin Mehdi, 61.

Vücut, mahiyetlerin kurucu unsurlarından değil levazımındandır. Ama inniyetinden başka mahiyeti olmayan evvel için hüküm şu şekildedir: Vücut, öyle bir hakikattir ki mahiyetin şiddetinin sıfatına verilen isimdir. Bu durumda hüküm şu şekildedir: İlk olarak “bu mevcuttur” tabirinin kullanıldığı ilk şey, vacibin hakikatidir.<sup>129</sup>

Böylece vücudun şiddeti anlamında vücûb, var olmada sahip olunan bir önceliğe karşılık gelir ki bu anlamıyla vacibü'l-vücudun bir özelliğidir. Vacibin vücudunun kendisinden başka bir mahiyeti olmadığından, bu sıfat ve hususiyet, vacibin vücudunun aynıdır. Dolayısıyla vücudun, ondan farklı olmayan bir mahiyeti olan bir sıfatının bulunduğu söylenmesi, bu sıfat ve mahiyetin (şiddetli varlık), diğer sıfat ve mahiyetlerden farklı olarak, vücudun kendisinden ayrı ve gayrı olduğunu söylemek anlamına gelmez. Tabi ki buradaki mahiyet ıstılahi anlamıyla “o nedir sorusunun cevabında söylenen” mahiyet değildir. Bu, şeyin hakikatini oluşturan mahiyet anlamında kullanılan mahiyettir.

Bu yüzden kuşatıcı olmayan felsefi kavramların her biri de aslında vücudun farklı birer veçhelerine karşılık geldiklerinden, onlarla birbirleri ve arız oldukları vücut arasında gerçekte bir kesret bulunmamaktadır. Farabi'nin kuvve-fiil kavram ikilisiyle ilgili söylediği şey de bu durumu pekiştirmektedir:

Var olan her şey ilk tasnifte müteakıl olan pek çok şeye taksim edilebilir. Bu müteakıllardan ikisi de kuvve ve fiildir. Bilfiil olan zorunlu olandır. Bilkuvve olan ise mümkün olandır. Veya şöyle de denebilir: Bir bütün içerisinde mümkün olan bilkuvve olandır ve aynı bütün içerisinde zaruri olan da bilfiil olandır.<sup>130</sup>

Bu ibare imkân ile bilkuvve olanın, zorunlu olanla da bilfiil olanın aynı olduğunu ortaya koymaktadır. Buna ek olarak Farabi burada fiiliyeti vücûba irca ederek sanki vücûbun analizinde söylediği her şeyi fiiliyete de nispet etmiş olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, eğer fiiliyet bazı sıfatlarda vücûb anlamına geliyorsa, bu, fiiliyetin de vücûb gibi bir çeşit varlık olduğu anlamına gelmektedir.

## 2.5. Felsefi Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelme Şekli

Klasik metafiziğin imkânını gösterebilmek açısından hayati önemde olan bu konu Farabi tarafından müstakil bir şekilde ele alınmamıştır. O, bu konuda yalnızca, felsefi Akledilirler de dâhil, bütün akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiğine dair genel bir görüş ortaya koymuştur. Buna göre hangi türden olursa olsun akledilirlerin zihinde

<sup>129</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, Tahkik Cafer Alyasin, 42.

<sup>130</sup> Cafer Alyasin, *El-Farabi fi Hududihi ve Rusumihi*, s. 416.

meydana gelmesini sağlayan asıl amil faal aklın müdahalesidir. Bu müdahaleyi mümkün kılan, birinci akledilirlerde hazırlayıcı illet olarak tecrit, ikinci akledilirlerde ise aklın birinci akledilirlerin zihni hal ve özelliklerini müşahede etmesidir. Eğer faal aklın müdahalesi ile hazırlayıcı illetler olarak zikredilen unsurları birinci ve ikinci akledilirlere has göreceğ olursak, bu durumda Farabi'nin felsefi akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiğine dair bir görüş sahibi olmadığını söylememiz gerekir.

Ancak tümel kavramların zihinde hâsıl olmasında faal aklın oynadığı rolü göz önünde bulunduracak olursak, bu mekanizmayı felsefi akledilirlere de teşmil etmemizin önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Bu durumda geriye felsefi Akledilirler açısından faal aklın feyzini mümkün kılacak hazırlayıcı illetin ne olduğunu sormak kalır? Birinci ve ikinci akledilirlerde bu hazırlayıcı illet işlevini neyin gördüğünü göz önünde bulundurarak, felsefi Akledilirler açısından aynı işlevi neyin görebileceğini rahatlıkla tespit edebiliriz. Buna göre akıl, zihinde hâsıl olan birinci akledilirleri zihnilik cihetinden değil de hariçten haber verme cihetleri açısından müşahede ettiğinde; bu durum, felsefi akledilirleri faal akıldan almak için gerekli olan yetkinliği ona kazandıracak ve bunun sonucunda felsefi Akledilirler faal akıl tarafından ona verilecektir. Ancak Farabi'de bu genelleştirmeyi meşru kılacak herhangi bir karîne veya işaret bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu bizim çıkarımımızdan ibarettir.

## **2.6. Felsefi Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar**

Farabi bu başlık altında iki çeşit kavramı ele almıştır: Kuşatıcı olan felsefi Akledilirler: Vücut (hüviyet, ayniyet ve hariciyet), vahdet, şey, emr, teşahhus, tahassüs ve hususiyet. Kuşatıcı olmayan felsefi Akledilirler: Takaddüm-teahhur, illet-malul, vahdet-kesret, tam-noksan ve kuvve-fiil.

### 3. İBN SİNA FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER

İbn Sina'nın ikinci Akledilirler anlayışını ayrıntılı bir şekilde incelemeye başlamadan önce onun taakkul ve genel olarak akledilir anlayışını görmek faydalı olacaktır.

#### 3.1. Taakkul/Akletme Nedir?

İbn Sina idraki, idrak edilen şeyin suretinin<sup>131</sup> veya hakikatinin idrak edenin nezdinde<sup>132</sup> meydana gelmesi olarak tanımlamaktadır. Bu yüzden bir çeşit idrak olan taakkul, İbn Sina'ya göre bir şeyin akli suretinin taakkul edenin nezdinde hâsıl olmasıdır.<sup>133</sup> Bir şeyin akli sureti de madde, maddi araz ve levazımdan arî<sup>134</sup> olan soyut suretidir ki bunun akılda meydana gelebilmesi bazen insanın idrak yetileri tarafından gerçekleştirilecek olan soyutlama ameliyesine bağlıdır.<sup>135</sup> Sureti akılda hâsıl olacak olan şey eğer dış âlemde zaten soyut bir şekilde bulunuyorsa bu durumda soyutlama ameliyesine gerek yoktur.<sup>136</sup>

#### 3.2. Akledilirlerin Taksimi

Farabi gibi İbn Sina da öncelikle akledilirleri birinci ve ikinci Akledilirler olarak birbirinden ayırmaktadır. Birinci Akledilirler doğrudan dış âlemde bulunan şeylerden elde edilirler. Bunlar, hariçte bulunan şeylerin mahiyetlerinden haber verirler. İkinci Akledilirler ise birinci akledilirlerin zihinde tahakkuk etmesiyle –onların zihni haysiyetleri göz önünde bulundurularak- bu akledilirlerden elde edilir ve onlara yine zihnî olmaları açısından arız olurlar.<sup>137</sup> İleride ikinci akledilirleri ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için şimdilik bu kadarla yetiniyoruz.

İbn Sina bu ayrıma ek olarak daha çok zihinde diğer şeylerin vasıfları olarak dikkate alınan bazı akledilirleri de itibari ve itibari olmayanlar diye ikiye ayırmaktadır. Ona göre itibari sıfatlar, bu sıfatların hariçte bulunan konularının haricî bir özelliği göz

<sup>131</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina, *el-Talikat* (Kum: Defter-i Tebligat-i İslamiyi Hovzei İlmiyeyi Kum, 1379), s. 79.

<sup>132</sup> İbn Sina, *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, tahkik Müctebâ el-Zarei (Kum: Bustan-i Kitab-i Kum, 1381), s. 237 ve aynı yazar, *en-Nefs min el-Kitabü's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli (Kum: Merkezi'l-Neşri'l-İslami, 1375) 327 ve aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer (Kum: Bidar, 1371), 155.

<sup>133</sup> Aynı yazar, *en-Nefs min el-Kitabi's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 327 ve *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, 155.

<sup>134</sup> Aynı yazar, *en-Nefs min 'l-Kitabi's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 327.

<sup>135</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 186.

<sup>136</sup> Aynı yazar, *en-Nefs mine 'l-Kitabi's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 327 ve *el-İşârât ve 't-Tenbîhât*, tahkik Müctebâ el-Zarei, 239.

<sup>137</sup> a. g. e., 201 ve İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli (Kum: Defter-i Tebligat-i İslamiy-i Hovzey-i İlmiye-i Kum, 1376), s. 19-159.

önünde bulundurulmadan, akıl tarafından oluşturulurlar. Diğer bir ifadeyle, İbn Sina'ya göre bu sıfat grubunun hariçte arız olduğu bir konularının olması mümkündür. Bu durumda dahi kesin olan bu konuların bu sıfatlarla muttasıf olmasının haricî bir haysiyetten kaynaklanmadığıdır. Bu, daha çok akıl bir şeyi anlamak için mukayese ameliyesine başvurduğunda meydana gelir. Akıl ve zihnin bu fiili müdahalesi sonucu hâsıl olan akledilirin haricî bir varlığı yoktur. Bunların aksine itibari olmayan Akledilirler ise harici olan sıfatlardır.<sup>138</sup> İbn Sina'nın sıfatlar açısından yaptığı bu ayrımın daha sonra Sühreverdi tarafından bizzat akledilirleri taksim etmek için kullanılacağını göreceğiz.

### 3.2.1. İbn Sina Felsefesinde İkinci Akledilirler

#### 3.2.1.1. Tanım ve Özellikler

Daha önce de söylediğimiz gibi İbn Sina'nın Akledilirler ile ilgili ayrımlarından birisi de onları “birinci Akledilirler” ile “ikinci Akledilirler” diye ikiye ayırmasıdır. Gerçi bu ıstılahlar pek çok durumda bedihi ve nazari tasavvur ve tasdikler anlamında kullanılmaktadır.<sup>139</sup> Ki bu tür kullanımların hepsinde öncelik ve sonralıktan maksat taakkulda sahip olunan öncelik ve sonralıktır.<sup>140</sup> Ama İbn Sina pek çok durumda da bu ıstılahlardan şimdi göz önünde bulundurduğumuz anlamları kastetmektedir. Böyle durumlarda birinci ve ikinciden kasıt, taakkuldaki öncelik ve sonralıktır. İlk durumdaki öncelik ve sonralık mantıki öncelik ve sonralık iken ikinci durumdaki öncelik ve sonralık ise akli öncelik ve sonralık anlamına gelmektedir. Mantıksal açıdan bazı Akledilirler diğer akledilirlerden çıkarılarak elde edildiklerinde, ilk akledilirlerle birinci veya bedihi, bunlardan elde edilen akledilirlerle de ikinci veya nazari Akledilirler denmektedir. Bu ikinci Akledilirler, mantık kuralları yoluyla bedihi olanlardan elde edilirler.

Bizim göz önünde bulundurduğumuz konu açısından birinci ve ikinci olma ise akılda belli bir akledilirin hâsıl olabilmesi için gerekli olan zeminin bulunup bulunmamasına

<sup>138</sup> İbn Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, s. 131-351, aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 163.

<sup>139</sup> Aynı yazar, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, tahkik Müctebâ el-Zarei, 242, *eş-Şifa: en-Nefs*, tahkik İbrahim Medkur (Kahire: Neşr-ü Vezaratü'l-Mearifi'l-Umumiye, 1371), 39, *Uyunü'l-Hikme*, tahkik Abdurrahman Bedevi (Tahran: Daneshgah-i Tahran, 1333), 42-43.

<sup>140</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 19.

karşılık gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, akıldaki bazı akledilirlerin taakkulu ancak bir önceki mertebedeki Akledilirler taakkul edilmiş olursa mümkün olmaktadır. Bu anlam aşağıdaki ibarede açık bir şekilde ortaya konmaktadır: “Öğrendiğin gibi mantık ilminin konusu; akledilen birinci anlamlara istinat eden akledilen ikinci anlamlardır.”<sup>141</sup>

Bu ibare ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere dayandığını ortaya koymaktadır. Aşağıdaki ibarede bu konuda çok daha fazla açıklama bulunmaktadır:

Lakin bundan daha önemli olan ise şudur: Acaba bilgimiz, kendinde hariçte bulunan bir izafe midir, yoksa eşya, taakkul edildikten sonra akılda hâsıl olan pek çok hal gibi akılda tasavvur edilen bir şey midir? Çünkü eşya taakkul edildiğinde hariçte sahip olmadığı bazı şeyler akılda onlar için hâsıl olur. Bu şekilde külli, zatî, arazi, cins, fasıl, mahmul, mevzu ve benzer kabilden şeyler meydana gelir.<sup>142</sup>

İbn Sina bu ibarede eşyanın hariçte sahip olduğu hükümler ile taakkul edildikten sonra zihinde sahip oldukları hükümler arasında ayrım yapmaktadır. Bu da ikinci gruptaki akledilirlerin hariçte mevcut olmadığını ortaya koymaktadır. Hariçte mevcut olmayan ve ancak eşya taakkul edildikten sonra onlara arız olan bu haller, bir önceki ibarede geçen ve mantığın konusunu oluşturan, birinci akledilirlere dayanan ikinci akledilirlerdir. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin akılda nasıl hâsıl olduğu; “Eşya taakkul edildikten sonra akılda gerektirdiği pek çok hal gibi” ibaresinden anlaşılmaktadır. Bu ibarenin ortaya koyduğu gibi; haricî şeyler taakkul edilip suretleri akılda meydana geldikten sonra, ikinci Akledilirler, bu birincilerin zihni lazım ve halleri olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin taakkul edilebilmesi için onlardan önce haricî eşyanın taakkul edilmiş olması gerekmektedir. Zira ikinci akledilirlerin intiza kaynağı akılda bulunan bu birinci akledilirlerdir. Kısaca bu alıntı, öncelikle ikinci akledilirlerin, birinci akledilirlerin zihnilik haysiyetinden elde edildiğine, ikinci olarak da yine bu zihnilik haysiyetinden dolayı onlara arız olup yüklendiklerine işaret etmektedir:

Mantığın konusu bizleri bilinmeyenden bilinenlere ulaştırması cihetinden birinci akledilirler müstenit olan ikinci akledilirlerdir; bunun açıklamasına gelince, şey için cisim, hayvan ve benzeri gibi birinci Akledilirler vardır. Ve bu birincilere istinat eden ikinci Akledilirler vardır. Bu da bu eşyanın külli, cüzi, şahsi olması gibi anlamlardır. Ancak bu ikinci akledilirlerin ispatı meselesi metafizik ilminin ilgi alanına girmektedir.

---

<sup>141</sup> a. y.

<sup>142</sup> a. g. e., 159.

Bu yüzden bu ikinci akledilirlerin mantık ilminin konusu olmaları mutlak anlamda var olmaları açısından değildir – çünkü bunların varlık tarzlarıyla hariçte mi yoksa nefiste mi mevcut oldukları gibi meseleler burada, yani metafizikte ele alınır- belki diğer bir şart açısından. Bu da onlar aracılığıyla bilinenden bilinmeyene ulaşılabilmesidir.<sup>143</sup>

Bu ibarede birinci akledilirlerden ne kastedildiği birkaç örnekle açıklığa kavuşturulmuştur. Cisim, hayvan ve benzeri makuller birinci akledilirleri oluşturmaktadır. Bunlar doğrudan hariçten elde edilen ve yine doğrudan haricî şeylere yüklenen akledilirlerdir. Ancak bu ibarede ikinci akledilirlerin ne şekilde birinci akledilirlerle istinat ettiğinden bahsedilmemiştir. Bu yüzden ancak bir önceki ibare aracılığıyla bu istinat etmenin nasıllığı hakkında bir fikir sahibi olabiliyoruz. Buna göre ancak birinci Akledilirler taakkul edilip akılda hâsıl olduktan sonra, ikinci Akledilirler bunların zihnî özellik ve arazları olarak meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin meydana gelebilmesi için birinci akledilirlerin ilk olarak zihinde meydana gelmiş olmaları, ikinci olarak da zihinde zihnilik açısından göz önünde bulundurulmuş olmaları gerekir. Zira yukarıdaki ibarede de ifade edildiği gibi eğer birinci Akledilirler varlıkları açısından ele alınırlarsa bu durumda metafiziğin araştırma alanına girmektedirler ki bu da onların bu açıdan ele alındıklarında başka yüklemelerin konuları olacağı anlamına gelmektedir.

Diğer taraftan, ibarede, ikinci Akledilirler için öngörülen “bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması” kaydı da ikinci akledilirlerin ikinci Akledilirler olabilmesi için öngörülen bir şart değildir. Aksine bu ikinci akledilirlerin mantık ilminin konusu olma cihetine atıfta bulunan bir kayıttır. Diğer bir ifadeyle, bu kayıt, ikinci akledilirlerin hangi cihetten mantık ilminin konusu olacağını göstermektedir. Dolayısıyla ikinci Akledilirler aracılığıyla bilinenden bilinmeyene ulaşılması sadece onların mantıki olması ve mantık ilminin konusu olmaları açısından geçerlidir. Yoksa ikinci akledilirlerin ikinci Akledilirler olmaları açısından bu kayda sahip olmaları şart değildir. Bu bir açıdan ikinci akledilirlerin kendisi olmaklığı ile işlevleri arasında yapılan bir ayırmadır. Kendilik açısından gerekli olan ikinci akledilirlerin kendilerini önceleyen bir akledilirin zihnî araz ve özelliği olmasıdır. Ancak bu özellik ve arazların mantık ilminde bilinenden bilinmeyene ulaştıracak şekilde tanzim edilmesi ve kullanılması onların işlevleriyle alakalı bir durumdur. İkinci akledilirlerin mantıki ve

---

<sup>143</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 203.

felsefi haysiyetlerinden ileride bahsedeceğimizden şimdilik bu kadarla yetiniyoruz. Şimdi alıntılacağımız ibare ise önceki ibarelerde bulunan ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere nasıl istinat ettiği konusu ile birinci akledilirlerin taakkul edilmiş olmasının ikinci akledilirlerin elde edilmesinde sahip olduğu rolün nasıllığına dair bulunan belirsizliği ortadan kaldırmaktadır:

Müfret lafızlara, mevcut olmaları açısından arız olan haller vardır. Anlamlarına delaletleri gibi. Mesela cevher lafzının anlamına delalet etmesi ve kemiyetin anlamına delalet etmesi gibi. Aynı şekilde müfret lafızlara, tasavvur edilmiş olmaları açısından da arız olan haller vardır. Külli, cüzi, zatî, arazi ve benzeri. Bu anlamlar onlara makul ve tasavvur edilmiş olmaları açısından arız olurlar, yoksa mevcut olmaları açısından değil. Bu yüzden mesela insan, insan olması açısından, ona küllilik, cüzilik, zatilik, arazilik arız olmaz. Aynı şekilde hariçte mevcut olması açısından da bu anlamlar ona arız olmaz. Aksine bütün bu ve benzeri anlamlar ona akledilir bir mevcut olduğunda arız olurlar. İnsan taakkul edildiğinde akıl ona bu anlamları ve itibarları arız eder. Bu açıdan da mantık ilminin konusu olur.<sup>144</sup>

Bu ibarede ikinci Akledilirler ıstılahı kullanılmamıştır. Ancak İbn Sina külli, cüzi, zatî ve arazi gibi örnekler verdiğiinden ve ibarenin sonunda da mantık ilminin konusu olmaktan söz ettiğiinden “tasavvur edilmiş olmaları açısından onlara arız olan haller” ve “mevcut olması açısından değil, tasavvur edilmiş olması açısından onlara arız olanlar” tabirlerinden kastın ikinci Akledilirler olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla bu ibare, ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere dayanıyor olmasını, ikinci akledilirlerin birinci akledilirlere makul ve tasavvur edilmiş olmaları cihetinden arız olması ve bu açıdan onlara istinat ediyor olmaları anlamına geldiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, birinci Akledilirler “mevcut olmaları açısından değil, makul ve tasavvur edilmiş olmaları açısından” küllilik, cüzilik, zatilik, arızıyet, cinsiyet ve fasliyet gibi hal ve anlamlara sahip olurlar ki bu haller, ikinci Akledilirler olarak adlandırılmaktadır.

Böylece Farabi’nin ikinci Akledilirler tanımının İbn Sina’yı etkilediğini ve onun da selefinin anlayışını benimsediğini ve bazı belirsiz noktaları açıklığa kavuşturduğunu söyleyebiliriz. *Talikat*’tan alıntılacağımız bu ibarede de önceki ibarelerde olduğu gibi, ikinci akledilirlerin haricî olmaması özelliğine işaret edilmiştir. İkinci Akledilirler söz konusu olduğunda bu haricî olmama iki anlama gelmektedir: Öncelikle bu hariçte

---

<sup>144</sup> a. y.

bulunmama, yani mevcut olmama anlamındadır. İkinci olarak ise haricî herhangi bir şeyden haber vermeme veya haricî herhangi bir şeye yüklem olmama anlamına gelmektedir. İstilahî olarak ifade edecek olursak, bu iki anlamıyla hariciliğin ikinci akledilirlerden olumsuzlanması, onların hem uruz hem de ittisaf açısından zihnî olduğu anlamına gelmektedir.

Ancak bu ibare sadece bunu ortaya koymakla yetinmemekte ayrıca bunun sebebi ve delilini de ortaya koymaktadır. Buna göre ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî haysiyetlerinden intiza edilmekte ve yine bu cihetten onları tavsif etmektedirler. Bu yüzden de birinci akledilirlerin haricî araz ve vasfı olamazlar. Zira onların zihnî veçhelerinden intiza edilmektedirler. *Şifa*’nın mantık kısmından alıntılarladığımız aşağıdaki ibare de bu durumu ortaya koymaktadır:

Zihinde bulunan şeyler ya hariçten istifade edilerek zihinde tasavvur edilen şeylerdir ya da zihinde bulunmaları cihetinden bu tasavvurlara arız olan şeylerdir. Bu ikincilerin hariçte herhangi bir karşılığı yoktur. Bu iki şeyden her birisinin bilgisi başka bir ilimde elde edilir. Sonra bunlardan birisi bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırması açısından mantık ilminin konusu olur. Mantık ilminin konusu olan ikinci kısımdır.<sup>145</sup>

Bu ibarenin son cümlesi doğrultusunda, zihinde olması açısından şeylere arız olan bu haller ile bir önceki ibarede ikinci Akledilirler olarak adlandırılan ve mantık ilminin konusunu oluşturan anlam ve hallerin aynı olduğunu anlıyoruz. Dolayısıyla bu alıntıda ikinci akledilirlerin tanımı ortaya konmakta ve ikinci akledilirlerin zihinde bulunmaları açısından birinci akledilirlerle arız olan haller olduğu söylenmektedir. İkinci akledilirlerden her türlü hariciliğin nefiyedilmesinin sebebini de bu oluşturmaktadır. Yani bunların, birinci akledilirlerin zihnî haysiyetinden elde ediliyor olması, onların hiçbir şekilde haricî olmamalarına sebep olmaktadır:

Mahiyet zihinde tasavvur edilince, ona, zihindeki varlığına has olan bazı özellikler arız olur. Vaz, haml, külli, cüzi, zatî, arazi ve benzeri. Eğer eşyayı bilmek istiyorsak onları tasavvur etmek zorundayız. Bu durumda da zorunlu olarak onlara tasavvur edilmiş olmaları hasebiyle bazı haller arız olur.<sup>146</sup>

Bu ibare, ikinci akledilirlerden olan vaz, küllilik ve cüzilik gibi zihnî hallerin mahiyetin tasavvur edilmiş vücuduna has olduğunu ifade etmektedir. Bu da ikinci akledilirlerin arız olduğu şeylerin birinci Akledilirler, yani mahiyetler olduğunu

<sup>145</sup> İbn Sina, *el Şifa: el Mantık*, tahkik İbrahim Medkur ve el-Eb Kanavati (Kahire: Neşr-i Vezaratü'l-mearifi'l-Umumiye, 1371), s. 23.

<sup>146</sup> a. g. e., 15.

göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, hariçte mevcut olan mahiyetler taakkul edildiğinde, zihinde bulunmaları açısından onlara bazı özellikler arız olmakta ve bu özellikler de ikinci akledilirleri oluşturmaktadır.

### **3.2.1.2. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Akledilirler**

İbn Sina'dan alıntıladığımız ibarelerde görüldüğü gibi külli, cüzi, zatî, arazi, cins, fasıl, mahmul, mevzu, şahsi, vaz, haml ve bu türden olan bütün Akledilirler, ikinci Akledilirler kavram sınıfını oluşturmaktadır. Kısaca mantığın konusu ve meselelerini oluşturan bütün kavramlar, ikinci akledilirleri oluşturmaktadır.

### **3.2.1.3. İkinci Akledilirlerin Mantık ve Metafizikle Olan İlişkisi**

İbn Sina ikinci akledilirleri mantığın konusu olarak görmektedir: “Ve daha önce öğrendiğin gibi mantık ilminin konusu, ikinci akledilirlerden olan anlamlardır.”<sup>147</sup> Ancak ikinci akledilirlerin mantığın konusunu oluşturabilmeleri için özel bir haysiyet şart koşulmaktadır. Bu haysiyet göz önünde bulundurulmadan, ikinci Akledilirler mantığın konusu olamamaktadır. İbn Sina'ya göre bu haysiyet ikinci akledilirlerin “bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları” açısından ele alınmalarıdır. Ancak bu açıdan ele alındıklarında ikinci Akledilirler mantığın konusunu oluşturmaktadırlar. Bilindiği gibi mantık ilminin amacı; insanı düşünürken hatadan korumaktır. Düşünmek de en genel anlamıyla aklın bilinmeyeni keşfetmek amacıyla bilinen ile bilinmeyen arasında gerçekleştirdiği harekettir. Şu hâlde herhangi bir konu mantığın ilgi alanına girecekse bu, onun bilinenden bilinmeyene ulaşılmasında oynadığı rol ve işlevle ilgili olacaktır. Bu durum aynıyla ikinci Akledilirler için de geçerlidir. İkinci Akledilirler de sırf ikinci akledilir oldukları için değil, bilinenden bilinmeyene ulaştırmada üstlendikleri rol ve işlev açısından mantık ilminin konu ve meselelerini oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin mantığın konusu olabilmesi için İbn Sina tarafından zikir edilen haysiyet, “bilinenden bilinmeyene ulaştırma” haysiyetidir. Her ne bu açıdan bir rol ve işleve sahip olursa o oranda mantık ilminin konusu olacaktır:

Sonra bu sonunculardan biri belli bir cihetten onlara arız olan isal [bilinenden bilinmeyene ulaştırma] açısından mantık ilminin konusu olur. Bu, ikinci Akledilirler olarak adlandırılan ikinci kısımdır. Ancak nefiste diğer bir suretin meydana gelmesini

<sup>147</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 19.

sağlayan bu hâsıl olmada, faydalı olmayan veya buna engel olan herhangi bir arız olma durumu, bu kısımdan olmayacaktır.<sup>148</sup>

Yukarıda belirtilenin dışındaki herhangi bir özellik veya arız olma, ikinci akledilirleri mantık ilminin konusu olmaktan çıkaracaktır. Bu yüzden eğer söz konusu olan bu tür akledilirlerin, isal açısından değil de varlık tarzları açısından ele alınmaları olursa, bu durumda mantık ilminin değil, ilk felsefe veya metafizik ilminin ilgi alanına gireceklerdir. Zira bilindiği gibi metafizik ilmi diğer ilimlerin konusunu oluşturan şeylerin vücut ve mevcudiyetini incelemeyi üzerine almıştır:

Daha önce öğrendiğin gibi mantık ilminin konusu ikinci Akledilirler olan anlamlardır... Onlar aracılığıyla meçhul olandan malum olana ulaştırmaları ciheti açısından. Neyin akli vücuda sahip olduğu açısından değil.<sup>149</sup>

Mantığın konusu ikinci akledilirlerdir... Onlar aracılığıyla malumdan meçhule ulaşılması açısından. Ancak ikinci akledilirlerin ispatı açısından onlara nazar edilmesi metafizik ilminin ilgi alanındadır. Zira ikinci Akledilirler varlık tarzları açısından mantık ilminin konusu değildir. Çünkü varlık tarzları açısından ispat edilmeleri [yani makul ve mevcut olmaları] metafizikte yapılır. Bu da acaba onların hariçte veya nefiste bir varlıkları var mıdır, yok mudur cihetinden yapılır. Bunların mantığın konusu olması diğer bir şarta bağlıdır. Bu da onlar aracılığıyla malumdan meçhule ulaşılabilmesidir. Ancak bu şartın varlığının ispatı yine metafizik ilmiyle alakalıdır. Bu da külli ya cins olur ya da fasıl olur... Ve metafizik ilminde cins olan külli ile tür olan külli ispat edildiğinde külli bu şart ile mantık ilminin konusu olur. Bundan sonra külliye bu açıdan arız olan levazım ve zatî arazları mantık ilminde ispat edilir.<sup>150</sup>

Bu ibarede mantıki kavramların levazım, araz ve haysiyetleri arasında “vücut” ile ilgili olan her şey ilk felsefe, yani metafiziğin konusu olarak görülmüştür. Hatta akledilirleri mantık ilminin konusu yapan şart ve haysiyetin varlığının ispatı dahi felsefeye havale edilmiştir. Yani ikinci akledilirlerin “bilinenden bilinmeyene ulaştırma” özelliğine sahip olmasını sağlayan sıfat ve arazların ispatı felsefî bir konu olarak görülmüş ve bu yüzden mantığın ilgi alanının dışına çıkarılmıştır. Mesela tümel, varlık cihetinden değil, zatilik, cins, fasıl ve araz olmaklık gibi sıfatlarıyla isal özelliğine sahip hale gelir ve bu açıdan mantığın konularından birisi olur. Ama tümelin varlığının ispatı, varlık tarzı –akli mi maddi mi olduğu-, aynı şekilde sahip olduğu sıfat ve arazların ispatı metafizik konularının içerisinde yer almaktadır. Böylece her ne kadar tümel ve tikelin

---

<sup>148</sup> a. y.

<sup>149</sup> a. y.

<sup>150</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 201.

mahiyet ve tanımı, zatî ve arazi ve benzeri konular, mantıkta ele alınsa da vücutla ilgili bahisler ve bunların varlık tarzlarının ispatı ilk felsefe, yani metafizikte ele alınmaktadır:

Külli [tümel], cüzi [tikel] ve şahsi [tekil] olanın mahiyetinin açıklanması ve bu şeylerin cinslik, fasıllık ve türlük cihetleri gibi levazımlarının açıklanması mantığın alanına girmektedir. Ama bunların vücut ve varlıklarının ispat edilmesi ilk felsefenin, yani metafiziğin işidir.<sup>151</sup>

Dolayısıyla İbn Sina ikinci akledilirleri mantık ilminin konusu olarak görmüş ve hangi cihet, haysiyet veya şartlar tahakkuk ettiğinde ikinci akledilirlerin mantığın konusu olacağını da ortaya koymuştur. Böylece İbn Sina, mantığın konusunu bu tür kavramlara hasretmekle, onların ilimler içerisindeki yerini tespit etmiş ve önemli hale getirmiş olmaktadır. Diğer taraftan bu akledilirlerin varlıklarıyla ilgili araştırmayı ilk felsefenin alanında görerek bunların varlıklarının sübutunu da ele almıştır. İbn Sina'nın ikinci akledilirlerin mantık ilmindeki yerine dair bu açıklamaları müteahhirin döneminde neden bu tür kavramların mantıki ikinci Akledilirler olarak adlandırıldığını da açıklamaktadır. Kısaca İbn Sina, ikinci akledilirleri ispat açısından mantığın konusu, sübut açısından da metafiziğin konusu olarak görmüştür.<sup>152</sup>

Böylece İbn Sina, Farabi'nin bu konuda açık bıraktığı boşluk ve belirsizliği de ortadan kaldırmıştır. Çünkü Farabi'nin ikinci Akledilirler anlayışını incelerken gördüğümüz gibi o da İbn Sina gibi ikinci akledilirlerin mantığın konusu olduğunu açıkça ifade etmişti. Ancak ikinci akledilirlerin hangi cihetten mantığın konusu olduğuna değinmemişti. Dolayısıyla onların hangi cihetten mantığın, hangi cihetten metafiziğin konusu olduğu noktasını belirsiz bırakmıştı. İbn Sina ise bu belirsizliği gidermiş ve ikinci akledilirlerin felsefi ve ontolojik statülerini açıkça ortaya koymuş ve onların hangi cihetten mantık ilminin konusu haline geldiğini tayin etmiştir.

---

<sup>151</sup> a. y.

<sup>152</sup> İbn Sina sonrası mantığın konusu olarak “ikinci akledilirler”in tarihi seyrini görmek için bkz. Alper, Ö. M., “Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”in Yorumu ve Osmanlı’da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2 (Nisan 2015). Bu çalışma özellikle önde gelen Osmanlı mantıkçılarının mantığın konusu olarak “ikinci akledilirler” hakkında hangi meseleleri tartıştığını görmek açısından önemlidir.

#### **3.2.1.4. İkinci Akledilirlerin Sahip Olduğu Özellikler**

Buraya kadar yaptığımız açıklamalardan İbn Sina açısından ikinci akledilirlerin ne gibi özelliklere sahip olduğunu şu şekilde sıralayabiliriz:

- a.** İkinci Akledilirler ıstılahı birinci Akledilirler ıstılahının mukabilinde kullanılmaktadır. Ki bu taakkulda sahip olunan bir çeşit ikincilik anlamına gelmektedir. Buna göre zihinde birinci Akledilirler meydana gelmeden ikinci Akledilirler taakkul edilememekte, dolayısıyla hâsıl olamamaktadırlar.
- b.** İkinci Akledilirler birinci akledilirlerle arız olurlar ve onlara müstenittirler. Diğer bir ifadeyle ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî mevcudiyetlerinin yine zihnî olan araz ve sıfatlarıdır. Dolayısıyla ikinci akledilirlerin intiza edildiği kaynak da birinci Akledilirler olmaktadır. Ancak ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnilik cihetinden intiza edilirler.
- c.** İkinci Akledilirler, zihnî açıdan birinci akledilirlerden alınır ve yine bu haysiyet açısından onlara yüklenirler. Diğer bir ifadeyle, ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî özellikleridir ve bu yüzden onların zihni varlıklarına hastırlar.
- d.** Önceki nokta göz önünde bulundurulacak olursa ikinci akledilirlerin yerinin zihin olduğu anlaşılır. Dolayısıyla ikinci Akledilirler açısından dış âlemde herhangi bir karşılık veya intiza kaynağı söz konusu değildir. Yani dış âlemde ikinci akledilirlerin ne kendileri ne fertleri ne de intiza kaynakları bulunmaktadır. Onlar bu üç anlamda da zihnidirler.
- e.** Külli, cüzi, şahsi, zatî, arazi, cins, fasıl, mahmul, mevzu, vaz, haml gibi kavramların hepsi İbn Sina tarafından ikinci akledilir olan kavramlardan sayılmışlardır.
- f.** İkinci Akledilirler bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları veya bu açıdan faydalı olmaları açısından mantık ilminin konusunu oluştururlar. Ancak vücut ve varlık tarzları açısından felsefî birer mesele olarak ilk felsefe, yani metafiziğin ilgi alanına girerler.

#### **3.3. İbn Sina Felsefesinde Felsefi Akledilirlerin Yeri**

İbn Sina da tıpkı selefi Farabi gibi felsefî kavramlara Akledilirler taksiminde yer vermemiştir. “İkinci Akledilirler” ıstılahını da mutlak bir şekilde sadece mantiki kavramları kapsayacak şekilde kullanmıştır. Bu yüzden biz bu tür kavramları, henüz Akledilirler taksiminde kendilerine bir yer verilmediği için, felsefi Akledilirler olarak adlandırmayı uygun buluyoruz.

### 3.3.1. İbn Sina'nın Akledilirler Anlayışında Felsefi Akledilirlerin Yeri

Bu kısımda İbn Sina felsefesinde felsefi akledilirlerin yeri ve epistemolojik önemlerini göstermeye çalışacağız. Bu doğrultuda ilk olarak onun bu tür felsefi akledilirlerle diğer Akledilirler arasında fark görüp görmediğini ve eğer fark görmüşse bu farklılığın bütün felsefi akledilirleri kapsayıp kapsamadığını inceleyeceğiz. İkinci olarak ise İbn Sina'nın bu tür kavramlar için hangi kapsayıcı özellikleri göz önünde bulundurduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak da felsefi teriminin sadece bu tür kavramlar için mi kullanıldığı, yoksa başka kavramlara da bu başlık altında yer verilip verilmediği hususunu ele alacağız.

#### 3.3.1.1. Felsefi Akledilirlerin Birinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi

İbn Sina birinci Akledilirler başlığı altında hiçbir felsefi akledilire yer vermemiştir. Aksine pek çok yerde felsefi akledilirlerle mahiyetlere tekabül eden kategoriler arasında bulunan farklılıklara değinmiştir. İbn Sina birinci akledilirleri mahiyetler cinsinden saymaktadır. Bu yüzden felsefi Akledilirler ile mahiyetlere dair olan akledilirlerin ayırt edilmesi aslında felsefi akledilirlerin birinci akledilirlerden ayırt edildiği anlamına gelmektedir. Gerçi İbn Sina bu işi “felsefi Akledilirler” başlığı altında değil, tek tek kavramları inceleyerek yapmaktadır.

Vücut, vahdet ve şey gibi kavramlar en genel akledilirlerden olduklarından hiçbir kategori veya mahiyete has değillerdir. Bu yüzden de bu ve benzeri Akledilirler mahiyet cinsinden sayılmazlar: “Kendiliğinden tasavvur edilmeye en müsait olan şeyler, bütün şeyler için geçerli olan genel şeylerdir. Mevcut, vahit, şey ve benzeri kavramlar bunlardandır.”<sup>153</sup>

Vücut ve vahdet en genel şeylerden olduklarından<sup>154</sup> hiçbir zaman mahiyet ve zatın kurucu unsurlarından biri olarak yer almazlar: “Vahdetin cevher veya arazın tanımında yer almadığı açıklığa kavuştu. Aksine bu gerekli olan genel bir nispettir.”<sup>155</sup>

“Mevcut”, mahiyetin kurucu unsurlarından değil, lazımlarından olduğundan, “bir konuda olmamak” olarak tanımlanamaz. Böyle olsaydı mahiyetin kurucu unsurlarından olan bir parçaya dönüşmüş olurdu. Aksi takdirde mahiyete nispetle olumlu bir anlam olarak “bir konuda mevcut olan” arazlar için cins olurdu.<sup>156</sup>

<sup>153</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 40.

<sup>154</sup> a. g. e., 24.

<sup>155</sup> a. g. e., 36.

<sup>156</sup> Aynı yazar, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, tahkik Müctebâ el-Zarei, 274.

Ama vücut, herhangi bir şey için mahiyet değildir veya herhangi bir şeyin mahiyetinin bir parçası da değildir. Yani vücut, mahiyeti olan şeylerin anlam ve tanımında bir unsur olarak yer almaz. Aksine vücut onlara arız olur.<sup>157</sup>

İbn Sina, aynı şekilde diğer bir grup felsefî akledilirleri de özellikle tikel ilimlerin konularını oluşturan ve her biri birer mahiyete tekabül eden akledilirlerden ayırmış ve bunları vücuda has olan arazlar olarak görmüştür. İbn Sina, tikel ilimlerden hiçbir ilmin bu tür akledilirleri ele almadığını ve bu yüzden de bunların başka bir ilimde, yani felsefede ele alınması gerektiği konusunda şunları söylemektedir:

Aynı şekilde nefiste tanımlanıp tahakkuk etmesi gereken bazı şeyler vardır ki bunlar bütün ilimler arasında müşterektir ve tikel ilimlerden hiçbirisi bunları incelemeyi üstlenmez. Vahit olarak vahit, kesir olarak kesir, muvafık, muhalif, zıt ve benzeri... Bunlar tikel ilimlerin konularını oluşturan hiçbir şeye has arazlar değildir. Aynı şekilde bunların varlığı da zatlar için sıfatın varlığı şeklindedir. Yine her şey için olan sıfatlardan da değildir. Bunlardan her biri bütün şeyler arasında müşterektir. Bu yüzden tek bir kategoriye has kılınması caiz değildir. Ve herhangi bir şeyin arazı olabilmeleri de mümkün değildir. Bunlar sadece varlık olarak varlığın arazı olabilirler.<sup>158</sup>

Bu ibarenin devamında İbn Sina bu tür kavramların felsefedeki yerini de ortaya koymaktadır:

Varlık olarak varlığa şartsız arız olan bu şeylerden bazıları vücut için özel arazlar cinsindendir; Vahit-kesir, kuvve-fiil, külli-cüzi, mümkün-vacip ve benzerleri. Varlığın bu arazları kabul edebilmesi ve buna istidadının olabilmesi için tabî, talimî veya yaratılmış bir şekilde taayyün etmiş olması gerekmez.<sup>159</sup>

Böylece İbn Sina vüsuda has ve sadece ona arız olan arazlardan olan vahdet, kesret, kuvve, fiil, mümkün, vacip, külli ve cüzi gibi kavramları felsefî akledilirlerden görmüş olmaktadır. O, ayrıca bu tür kavramların vasıtasız olarak mahiyete arız olmasını reddetmektedir. Çünkü İbn Sina'ya göre bunlar mahiyet olarak mahiyete değil, ancak mevcut olan mahiyete, o da mevcut olması cihetinden arız olmaktadır.

Dolayısıyla İbn Sina, felsefî akledilirleri ister tek başına bütün mevcudata şamil olsunlar isterse de mukabilleriyle bütün var olanları kuşatıyor olsunlar belli bir mahiyete veya kategoriye has olarak görmemektedir. Bu da felsefî akledilirlerin, cevher veya arazın tanımında yer almadığı anlamına gelmektedir. Çünkü bunlar ne herhangi bir şeyin mahiyetidir ne de herhangi bir şeyin mahiyetinin kurucu

<sup>157</sup> a. g. e., 274.

<sup>158</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 21.

<sup>159</sup> a. g. e., 22.

unsurlarından biridir. Bu yüzden de herhangi bir kategoriye has değildir. Çünkü kategoriler ister cevher olsun ister araz olsun mahiyetlere hastırlar.

Böylece İbn Sina, felsefi akledilirlerle birinci Akledilirler arasında açık bir farklılık görmüş olmaktadır. Gerçi bu ayırmda teşahhus, takaddüm ve teahhur gibi bazı felsefi Akledilirler zikredilmemiştir. Ancak İbn Sina'nın felsefi akledilirlerle dair yaptığı genel açıklamalardan zikretmemiş olsa da bunları da felsefi Akledilirler içerisinde gördüğünü söyleyebiliriz.

### 3.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi

Daha önce gördüğümüz üzere İbn Sina'nın Akledilirler sisteminde ikinci Akledilirler, mantıki ikinci Akledilirler anlamında kullanılmaktadır. Bunlar, zihinde birinci akledilirlerle arız olan ve onların zihnilik özelliklerinden haber veren salt zihnî kavramlardır. Bu da ikinci akledilirlerin dış âlem ile hiçbir ilişkileri olmadığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, İbn Sina'ya göre ikinci Akledilirler haricî olmadıkları gibi hariçte bulunan herhangi bir şeyden haber de vermezler. Yani bunlar ne ittisaf ne de uruz açısından haricidirler.

Buna karşılık İbn Sina pek çok yerde felsefi akledilirleri haricî olarak gördüğünü ifade etmektedir. İleride felsefi akledilirlerin hariciliğini ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Burada sadece İbn Sina'nın kendisine başvurarak ikinci akledilirleri zihnî, felsefi akledilirleri haricî olarak gördüğü ve bu sayede de eşyanın sahip olduğu farklı sıfatları tasnif etmesini mümkün kılan kıstası ele alacağız. İbn Sina “nispet” kategorisinden bahsederken onun haricî olduğuna dair bir de delil zikretmektedir. İbn Sina'nın bu delili genelleştirme eğiliminde olduğu dahi söylenebilir:

Şüphenin kendisiyle zail olacağı şey... Mutlak muzafın tanımına geri döner; Diyoruz ki: Muzaf, ötekine nispetle makul bir mahiyeti bulunan şeydir. Ve o şey muzaftandır. Ama hariçte, bu sıfatla mevsuf olan pek çok şey vardır. Şu hâlde muzaf hariçte mevcuttur... Ancak bu anlam, şeyin kendisi dışındaki bir şeye kıyasla makul olan bir anlam değildir. Aksine bu daha önce öğrendiğin gibi zatından dolayı muzaf olandır. Ve burada bir zat bir de ona izafe olan bir şey yoktur. Aksine bizatihi muzaf olan şey vardır, başka bir izafe yoktur.<sup>160</sup>

Bu ibareden İbn Sina'nın muzaf veya bizzat izafe olan şeyi neden haricî kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna göre muzaf veya izafe haricidir, zira harici şeyler hariç zarfında

---

<sup>160</sup> a. g. e., 160.

bu sıfatla muttasıf olmaktadır. İbn Sina'nın ibarenin sonunda yaptığı uyarının da dikkate alınması zorunludur. O, açıkça izafenin muzaftan ayrı bir varlığı olmadığını söylemektedir. Dolayısıyla izafe ile muzaf tek bir varlık ve vücuda sahiptirler. Böylece bu delil, dış âlemde mevsufla tek bir varlığa sahip olan bütün tahlili sıfatlar için geçerlidir. Daha çok felsefi akledilirlerin bu türden sıfatlar olduğu ise açıktır. Şu hâlde bu delil bütün felsefi akledilirleri kapsayan bir kıstas görevi görmektedir. Buna göre haricî şeyleri hariçte tavsif eden bütün sıfatlar haricî olacaktır!

Buna karşılık İbn Sina, intiza kaynakları zihin olduğu için zihnî itibarlardan sayılan bir grup izafî sıfattan da bahsetmektedir:

Şu hâlde muzaf hariçte mevcuttur... Ama zamansal olan takaddüm ve teahhur –biri madumdur- ve bunlara benzer olanlar... Her iki taraf da birlikte zihinde mevcuttur. Ve zihinde önce olan ile sonra olanın sureti meydana geldiğinde nefis, kendinde bulunan bu ikisi arasındaki mukayeseyi taakkul eder. İki mevcut arasındaki bu mukayese akılda olur. Ama bundan önce kendinde önce olan bir şey yoktur. Bir şey “mevcut olmayan” bir şeye nasıl takaddüm edebilir? Bu türden olan bütün muzaflar [yani zamansal olarak önce ve sonra olanlar ki bunlardan biri hariçte mevcut değildir] zihinde hazır olduklarında akıl, zihinde bu ikisi arasında bir mukayese yapar ve zihinde bunları takaddüm ve teahhur sıfatlarıyla tavsif eder. Çünkü bunlar ancak ve sadece zihinde birbirlerine izafe edilirler. Yoksa takaddüm ve teahhur, anlamlarının kendisiyle kaim olduğu vücutta değil. Aksine bu, mütakaddim ve müteahhur hakikatte bulunan akli anlamlar ve aklın varsaydığı ilişkiler ve itibarlardır. Akıl bunlar arasında kıyas yaptığında zihinde hâsıl olurlar ve onlara işaret ederler.<sup>161</sup>

Burada İbn Sina'nın bu iki çeşit sıfatı genelleştirme eğiliminde olduğu görülmektedir. Çünkü “akli anlamlar ve aklın varsaydığı farazi<sup>162</sup> ilişkilerdendir” ve “ve muzaftan olan bu tür şeyler” gibi ifadelerle konuyu zikrettiği örneklerin, yani izafe ve zamansal öncelik-sonralığın ötesine taşımaktadır. Bu konunun girişinde -izafenin haricî olduğu konusu- İbn Sina genel olarak şeyleri haricî olanlar ile zihnî olanlar diye iki ana gruba ayırmakta ve ikinci akledilirleri de zihnî grupta zikretmektedir:

Ancak bundan daha önemli olan izafenin [izafenin tarafları değil] hariçte mevcut olan bir şey mi, yoksa sadece akılda tasavvur edilen bir şey mi olduğuna dair olan bilgimizdir. Bu ikinci durumda eşya, taakkul edildikten sonra zihinde hâsıl olan pek çok halden bir hal olur. Eşya taakkul edildiğinde akılda onlar için bazı şeyler hâsıl olur ki bu hallere hariçte

<sup>161</sup> a. g. e., 162-163.

<sup>162</sup> İbn Sina'nın bu tür şeylerin farazi olduğunu söylemekten kastı doğal olarak bunların boş ve kurgusal şeyler olduklarını söylemek değildir. Aksine bunlar zihni de olsa belli bir nefsül emriyete sahiptirler.

sahip değillerdir. Bu şekilde külli, zatî, arazi ve aynı şekilde fasıl, mahmul ve bu kabilden olan şeyler olurlar.<sup>163</sup>

İbn Sina başka bir yerde iki farklı sıfat grubu daha zikretmektedir ki bunlardan birinci grup hakiki sıfatlar, ikinci grup ise itibari olan sıfatlardır. İlginç olan ise İbn Sina'nın bazı felsefi akledilirleri de bu hakiki sıfatlardan saymış olmasıdır:

Şeyin sıfatlarından olan vücut ile başka bir şeyin malulü olan vücut –mütekarrir sıfatlardan birisi olarak- itibari değildir. Vücudun vacip değil mümkün olması da aynı şekildedir ve ondan başka bir şeyin gerekmesi anlamında vücut da aynı şekildedir. Amma ondan başka bir şeyin mümkün olması şeklindeki vücut; eğer bu öteki şey mevcut olursa bu itibari arazlardan birisi olur. Ve itibari arazlar potansiyel olarak sonsuzdurlar ancak fiili olarak mevcut değillerdir... Ve vücut ile mevcut olan o şey, bu sonsuz itibarların konusu görevi görür. İtibari olmayan lazımlar ise kendi sıfatında mevcut olurlar.<sup>164</sup>

Bu ibareye göre vücut, maluliyet, imkân ve illiyet eşyanın itibari olmayan sıfatlarını oluşturmaktadırlar ki bunların karşısında eşyanın itibari sıfatları bulunmaktadır. Önceki ibareyi de göz önünde bulundurduğumuzda burada “itibari” lafzından “zihnî itibarın” kastedildiği anlaşılmaktadır. Buna göre itibari, akılda şekillenen ve diğer şeyleri yine akılda tavsif eden bir grup sıfat için kullanılmaktadır. İbn Sina bu ibarenin sonunda vücut, maluliyet ve benzeri sıfatları neden itibari olarak görmediğine değinmekte ve izafeyi haricî kabul ederken başvurduğu kıstası burada da zikretmektedir: “onun sıfatında mevcut olması mümkündür.” Yani bu şeyler mevcudiyet durumunda kendi sıfatlarıyla muttasıf olmaktadır ve bu sıfatlar itibari değillerdir. Şu hâlde bir şeyin hariçte bir sıfatla mevsuf olması, mezkûr vasıf veya sıfatın haricî olduğu ve bu da sıfatın mevsufta bulunduğu anlamına gelmektedir.

Böylece İbn Sina felsefi Akledilirler ile mantıki ikinci Akledilirler arasında net bir ayırım yapmış olmaktadır. Çünkü burada zikredilen akli itibarlardan bazıları ikinci akledilirlerdendir. Böylece vücut, illiyet, maluliyet gibi felsefi Akledilirler açıkça, eşyanın haricî sıfatlarından olan vahdet, takaddüm-teahhur (zamansal olmayan), kuvve-fiil ve teşahhus gibi diğer kavramlar da genel bir şekilde itibari olmayan sıfatlar olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla İbn Sina açısından felsefi Akledilirler ile ikinci Akledilirler arasında uruz ve ittisaf açısından net bir farklılık bulunduğu görülmektedir.

<sup>163</sup> a. g. e., 159.

<sup>164</sup> İbn Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, s. 131.

### 3.3.1.3. Felsefi Akledilirlerin Belli Bir Kavram Grubu Olarak Ayırt Edilmesi

İbn Sina felsefi akledilirlerin hepsini eşyanın sıfatları olarak görmektedir. Ancak felsefi akledilirlerin eşyanın sıfatı olması onların mevsuflarından ayrı olarak var olukları anlamına gelmez. Dolayısıyla İbn Sina'ya göre felsefi akledilirlerin eşyanın sıfatları olması mevsufa tabi ve mevsuf dolayımında bir var olmadır. Ancak bazen mevsuf olan şeyin varlığı bu sıfatlara nispetle fer'dir. Ayrıca bu kavramlar zihinde bazı konuların yüklemeleri olarak da görev görebilirler. İbn Sina, *Şifa'nın İlahiyat*'ının girişinde felsefi akledilirleri iki grup olarak ayırmakla birlikte her ikisini de eşyanın sıfatlarından saymaktadır:

Ve bu şekilde nefiste tahakkuk edip de ilimler arasında müşterek olan şeyler vardır. Tikel ilimlerin hiçbirisi bu tür şeyleri ele almaz. Birlik olarak birlik, çokluk olarak çokluk, muvafık-muhalif, zıt ve benzeri şeyler... Bunlar, zatların sıfatlarının varlığından veya her şey için sıfat olma görevi görenlerden de değildir. Bunlardan her biri bütün şeyler için müşterektirler... Bunlar şeylerin arazlarından da değildir. Ancak varlık olarak varlığın arazlarından sayılırlar.<sup>165</sup>

Bu ibarede İbn Sina sadece felsefe tarafından ele alınan bazı kavramları işlemektedir. Bunun sebebi tikel ilimlerden hiçbirisinin bu tür kavramları ele almamasıdır. Bu yüzden de felsefe bu görevi üstlenmektedir. Bunlar ibarenin sonunda da açıkça söylendiği gibi “varlık olarak varlığa” arız olan kavramlardır. İbn Sina, yukarıda naklettiğimiz ibarenin devamında bu tür kavramları “varlığa has olan arazlar” başlığı altında ele almaktadır.<sup>166</sup> Bu ibareye göre birlik, çokluk, kuvve-fiil, imkân-vücûb ve benzeri kavramlar, bu sınıfa, yani varlığa has olan kavramlar sınıfına girmektedirler.<sup>167</sup> Devamında illiyet ve maluliyet de bu kavramlara eklenir.<sup>168</sup> Bu yüzden bunların çoğunun felsefi akledilirlerden olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla “zatlar, sıfatlarının vücudu olan şeylerden değildir” ibaresi bu tür felsefi kavramların açıklanması sadedinde söylenmektedir. Bununla kastedilen, felsefi akledilirlerin belli bir var olana has olmadığı, aksine varlık olarak varlığa arız olan sıfatlardan olduklarıdır. İbn Sina'nın bütün eşyaya, var olmaları cihetinden arız olan bu tür kavramlardan kastı; vücut, vahdet ve şey gibi kavramlardır. Bunların her üçü de birer

<sup>165</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 21.

<sup>166</sup> a. g. e., 22.

<sup>167</sup> a. y.

<sup>168</sup> a. g. e., 22-24.

felsefi akledilirdir. İbn Sina değişik yerlerde bu konuya işaret etmektedir.<sup>169</sup> Sonuç olarak, İbn Sina'nın iki çeşit felsefi akledilirden bahsettiği ve her ikisini de sıfat olarak adlandırdığı anlaşılmaktadır. Bunlar, tek başlarına bütün var olanları kapsayan sıfatlar ile ancak mukabilleriyle bütün var olanları kapsayan sıfatlardır.

İbn Sina başka bir yerde de vücut, maluliyet ve illiyeti sıfat olarak zikretmiştir.<sup>170</sup> Dolayısıyla İbn Sina'nın bütün felsefi kavramlardan eşyanın sıfatları olarak bahsettiğini söyleyebiliriz. Bunları, varlık olarak varlığa nispetle kapsayıcı olanlar ile ancak mukabilleriyle kapsayıcı olanlar diye ikiye ayırmaktadır. Her iki kavram grubu arasında bulunan ortak özellikleri de ortaya koymuş olması, İbn Sina'nın, felsefi akledilirleri, farklı bir kavram seti olarak gördüğünü göstermektedir. Şimdi İbn Sina açısından felsefi akledilirlerin sahip olduğu özellikleri incelemeye başlayabiliriz.

### 3.4. Felsefi Akledilirlerin Özellikleri

#### 3.4.1. Tasavvur Edilmiş Olma

Müslüman filozoflar bir kavramdan bahsettiklerinde bu, onu tasavvur edilebilir olarak gördükleri anlamına gelir. Bu konunun açıklığa kavuşması için İbn Sina'dan bir ibare nakletmemiz uygun olacaktır. İbn Sina, kuşatıcı olan felsefi kavramları, yani varlık, birlik ve şey gibi kavramları, açıkça nefiste tasavvur edilmiş olarak görmektedir: “Mevcut, şey ve vücûb gibi kavramların anlamları nefiste tersim edilmiştir.”<sup>171</sup> “Kendi başına tasavvur edilmeye en layık olan şeyler, bütün eşya için genel olan şeylerdir. Mevcut, şey, birlik ve benzeri gibi.”<sup>172</sup> “Mevcut ve şeyin anlamı nefiste mutasavverdir.”<sup>173</sup>

İbn Sina bunlara ek olarak, tek başına kuşatıcı olmayan ve ancak mukabilleriyle eşyayı kuşatan kavramlardan da tasavvur edilmiş olmaları açısından bahsetmektedir. “Aynı şekilde nefiste tahakkuk ve tanımlanmış olmaları gereken bazı şeyler vardır... Birlik olarak birlik, çokluk olarak çokluk, muvafık, muhalif, zıt ve benzerleri gibi.”<sup>174</sup>

<sup>169</sup> a. g. e., 21, 24-40.

<sup>170</sup> İbn Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 350, s. 131.

<sup>171</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 39.

<sup>172</sup> a. g. e., 40, Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 801, 279.

<sup>173</sup> a. g. e., bend 802, 279.

<sup>174</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 21.

Başka bir yerde de bu kavramlara birlik-çokluk, kuvve-fiil gibi kavram çiftlerini de eklemektedir.<sup>175</sup> Devamında illiyet kavramını da varlığın özel bir arazı olarak yukarıdaki kavramlar zümresinden saymaktadır:

Bunun cevabı mebadinin ele alınmasında mevzunun arazlarının ele alınmasıdır. Çünkü mevcudun mebdde olması [yani illet olması] onun mukavvimi değildir. Bu onun açısından mümteni de değildir. Belki o mevcudun tabiatına kıyasla ona arız olur. Bu açıdan ona has olan arazlardandır.<sup>176</sup>

Böylece nerdeyse bütün felsefi Akledilirler nefiste tasavvur edilebilir olarak görülmüş olmaktadır. Bu nokta çok önemlidir, zira bu, onlara dair bilgi sahibi olunabileceği anlamına geldiği gibi, onlar aracılığıyla eşya hakkında da bilgi sahibi olunabileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla felsefi kavramların, epistemolojik işlevlerini görebilmesi için evleviyetle kendilerinin tasavvur edilebiliyor olması gerekir. Hatta felsefi kavramlardan olduğunda şüphe olmayan “yokluk” kavramı dahi İbn Sina nezdinde tasavvur edilebilirdir: “Yokluk, varlığa kıyasla bir şekilde bilinebilir.”<sup>177</sup> “Bizim yokluğa dair bilgimiz vardır.”<sup>178</sup>

Böylece felsefi akledilirlerin tasavvur edilebiliyor olması ile onlar hakkında bilgi sahibi olabilmemiz arasında bir ilişki kurulmuş olmaktadır. Bu da klasik felsefenin en temel iddiasının İbn Sina tarafından tekrar edilerek onaylanması anlamına gelmektedir. Bu, felsefi Akledilirler tasavvur edilebildiklerine göre, onlar aracılığıyla dış âlemde bulunan şeyler hakkında bilgi sahibi olunabileceği kabulüdür. Bu mekanizmanın nasıllığı üzerinde ise pek durulmamıştır. Ancak temel bir kabul olarak bunun, klasik felsefenin temel özelliklerinden birine işaret ettiği kesindir.

### 3.4.2. Felsefi Olmak: Sadece Metafizik İlminde İncelenmeleri

İbn Sina’ya göre ilk felsefenin konusu varlık olarak varlıktır. Bu ilimde varlığın özel arazlarından bahsedilmektedir. Ama varlığın kendisi hem tasavvur hem de tasdik açısından bedihi olduğundan inceleme konusu yapılmaz: “Bu ilmin konusu mevcut olarak mevcuttur.”<sup>179</sup>

<sup>175</sup> a. g. e., 22.

<sup>176</sup> Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 799, 279.

<sup>177</sup> a. g. e., bend 805-281 ve aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu’ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 47.

<sup>178</sup> a. g. e., 45.

<sup>179</sup> a. g. e., 22.

Bu cümleden sonra sana zahir olmuştur ki mevcut olarak mevcut bütün bunlar arasında müşterektir. Bu yüzden onu bu ilmin konusu yapmak gerekir dediğimizde kastımız, onun mahiyetinin bilinmekten ve ispattan müstağni olduğudur. Böyle olmasaydı başka bir ilimde ele alınması gerekirdi. Bu ilimden, yani metafizik ilminden başka onun hallerinden bahseden bir ilim yoktur. Burada onun konusunun ispatı ve mahiyetinin tahkiki yapılmaz.

Aksine onun inniyeti ve mahiyeti bir aksiyom olarak kabul edilir.<sup>180</sup>

Vahdet de vücut ile aynı olduğundan ilk felsefe onu da ele alacaktır: “Vahit, vücuda müsavıktır. Bu yüzden onu da incelememiz gerekir.”<sup>181</sup>

Şey kavramı hakkında da şunları söylemektedir: “Bu ilimde mevcut ve şeyin kategorilerle olan nispetini bilmemiz gerekir.”<sup>182</sup>

İbn Sina devamında yokluk, vücûb, kuvve-fiil, takaddüm-teahhur gibi kavramları da felsefi Akledilirler arasında saymaktadır.<sup>183</sup> “Bu ilmin [metafizik] ilk konusu mevcut olarak mevcut ile şartız ve vasıtasız olarak ona arız olanlardır. Bunlardan bazıları varlığa has olan arazlardır. Birlik-çokluk, kuvve-fiil ve külli-cüzi gibi.”<sup>184</sup>

İbn Sina devamında daha önce de gördüğümüz gibi illiyet, yani mebdeiyet kavramını da bunlara eklemektedir.<sup>185</sup> Böylece İbn Sina, bütün felsefi akledilirleri ilk felsefe tarafından ele alınan konular arasında gördüğünü ortaya koymuş olmaktadır. Bunlar doğrudan ilk felsefenin konusu olan varlık aracılığıyla ele alınmakta ve onun konu ve meselelerini oluşturmaktadırlar.

### **3.4.3. Mahiyete Dair Olmama: Felsefi Akledilirler Cins, Fasıl veya Tür Değildir**

İbn Sina en genel kavramlar olan varlık, birlik ve şey gibi akledilirleri mahiyet veya mahiyetin bir parçası olarak görmemektedir. Yani bunlar ne mahiyetin kendisi ne de mahiyeti meydana getiren zati unsurlardan biridirler. Aksine bunlar mahiyetin lazımlarıdır:

Vahidin doğası, eşyanın lazım arazlarından olmasıdır. Vahit, şeyin mahiyetinin kurucu unsurlarından biri değildir. Mahiyet ya insan ya at ya akıl ya da nefis olur. Daha sonra bu

---

<sup>180</sup> a. g. e., 21.

<sup>181</sup> a. g. e., 36.

<sup>182</sup> a. g. e., 35.

<sup>183</sup> a. y.

<sup>184</sup> a. g. e., 22.

<sup>185</sup> a. y.

mahiyet mevcut ve vahit olmakla tavsif edilir. Dolayısıyla vahit, şeyin mahiyetinden değil, o mahiyetin levazımından olur.<sup>186</sup>

Açıklığa kavuştu ki vahit, cevher veya arazın tanımına dâhil değildir. Belki lazımı olan genel bir nispettir.<sup>187</sup>

Eğer vücut, altında bulunan şeylere yüklem olsaydı cins olarak yüklenmesi gerekirdi [genel olduğu için]. Bu durumda altında bulunanlardan bazılarının diğer bazılarından ayrılması gerekirdi. Böyle olunca vacibü'l-vücudun, gayrisından sahip olduğu bir fasıl ile ayrılması gerekirdi. Böyle olsaydı, fasıl, cinsin hakikati olurdu. Bu durumda da vacibü'l-vücut, cins ve fasıldan meydana gelen bir birleşik olmuş olurdu. Ve bunların hepsi muhaldir. Bu yüzden de mukaddem de muhaldir. Yani varlığın cins olması da muhaldir.

Geriye ise varlığın mukavvim olmayan lazım olması kalmaktadır.<sup>188</sup>

Varlık için geçerli olan bu durum şey kavramı için de geçerlidir.<sup>189</sup> Varlık kavramı gibi şey kavramı da bedihi ve bu yüzden de tanım ve ispattan müstağnidir.<sup>190</sup> Bu durumda varlık gibi şey de mahiyete dair olmayan bir kavram olmaktadır. Gerçi İbn Sina bunu açıkça söylemez ama şeyi varlık ile eşit tuttuğundan mantıksal olarak bu sonuç ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde şey kavramının varlıkla eşit olarak görülmesi sorunlu hale gelecektir.

Aynı şekilde diğer felsefi akledilirlerden olan kuvve-fiil ve illiyet gibi kavramlar da mahiyetin kurucu unsurlarından olmadıkları gibi doğrudan mahiyete arız da olmazlar. Çünkü bunlar İbn Sina tarafından varlığa has olan arazlar olarak görülmüşlerdir. Dolayısıyla bunlar mahiyete arız olacaklarsa bu ancak vücut aracılığıyla mümkün olacaktır. Yani mahiyet önce mevcut olacak daha sonra da bu mevcut olma cihetinden bu sıfatlarla tavsif edilecektir:

İnsan gibi tümel olan bir tabiat ve anlam bir şeydir, genel olan, has olan, vahit ve kesir, bilkuvve, bilfiil olan başka bir şeydir. Kendi başına insanlık ne genel ne has ne bilkuvve ne de bilfiildir. Aksine o sadece bunları gerektirendir.<sup>191</sup>

Bu şeylerden bazıları varlık için tür gibidir. Vücut, kem ve keyf gibi... Ve bazıları da vücut için has araz gibidir. Vahit-kesir, bilkuvve-bilfiil, külli-cüzi, mümkün-vacip gibi. Vücut kendisine has olan bu arazları kabul etmek için tabii, talimî, mahlûk ve benzeri olarak tahakkuk etmeye muhtaç değildir... Mebde olması [illet] hasebiyle mevcut, mukavvime sahip değildir. Bunda imkânsız bir şey yoktur. Belki o, mevcudun doğasına

<sup>186</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat-i Necat*, tashih Seyid Yahya Yesribi (Tahran: Fikr-i Ruz, 1377), s. 55.

<sup>187</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 40.

<sup>188</sup> Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 647, 218.

<sup>189</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 40.

<sup>190</sup> a. g. e., 39 ve 41.

<sup>191</sup> Aynı yazar, *İlahiyat-i Necat*, tashih Seyit Yahya Yesribi, 89.

kiyasla ona arız olur. Bu yüzden de ona has olan arazlardandır... Aynı şekilde mevcut, mebde olmak için tabii, talimî ve başka bir şey olarak tahakkuk etmeye muhtaç değildir.<sup>192</sup>

Bu ibareden vahdet-kesret, kuvve-fiil, imkân-vacip, illet-malul gibi kavramların kategorilerden veya onların altında mündemiç olan mahiyetlerden olmadıkları anlaşılmaktadır. Aksi takdirde felsefede ele alınan “bunlardan bazıları tür, cevher, kem ve keyf gibi...” konulardan bahsedildiği gibi bunlardan da bahsedilmesi gerekirdi. İkinci olarak bu şeyler doğrudan mahiyete arız olmazlar. Zira bunların varlığa arız olmalarında ister tabii isterse de talimî olsun hiçbir mahiyet veya kategorinin aracılığına ihtiyaç yoktur. Yani bunlar doğrudan varlığa arız olmaktadır. Varlık olarak varlığa arız olmaktadır. Bu da onların varlığa has olan arazlar olmasının anlamıdır. Bu yüzden mahiyete ancak vücut vasıtasıyla arız olabilirler.<sup>193</sup> “İnsanlık, insanlık olarak ne vahit ne de kesirdir.”<sup>194</sup>

İbn Sina ayrıca felsefi akledilirlerden olan “teşahhusun” da varlık ile hâsıl olduğuna inanmaktadır. Bu yüzden İbn Sina’ya göre teşahhusun, varlığın tahlilî arazlarından birisi olduğu söylenebilir. Böylece felsefi akledilirlerden hiçbir mahiyete dair akledilirlerden birisi değildir. Bu da felsefi Akledilirler aracılığıyla mevcut olanın mahiyetine değil varlığına dair bilgiye ulaştığımız anlamına gelmektedir.

#### 3.4.4. Dış Âlemle İlişkili Olma: Felsefi Akledilirlerin Haricî Olması

İbn Sina’ya göre özellikle vücut, eşyanın itibari sıfatlarından olmayan haricî bir sıfattır. Aynı şekilde imkân, illiyet, maluliyet ve benzeri felsefi Akledilirler de hakiki yani haricidirler:

Eşyanın sıfatlarından olan vücut ve başka bir şeye göre malul olma, bunlar gerçektirler ve itibari değillerdir. Aynı şekilde vacip olmayan anlamında mümkün olma da hakiki ve haricidir. Yine varlığın ondan başka bir şeyin gerekmesi şeklinde olması da [illet olması] itibari değil hakikidir.<sup>195</sup>

Bu alıntı, ancak İbn Sina felsefesinde itibari kavramından ne kastedildiği ile bu kavramın gördüğü işlev açıklığa kavuşturulursa iyice anlaşılır hale gelecektir. İbn Sina bu kavramı, daha çok aklın hariçte doğrudan karşılığı olmayan bir tasavvura sahip

<sup>192</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu’s-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 22.

<sup>193</sup> a. g. e., 15.

<sup>194</sup> Aynı yazar, *İlahiyat-i Necat*, tashih Seyit Yahya Yesribi, 89-90.

<sup>195</sup> Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 350, 131.

olduğu durumları belirtmek için kullanır. Mesela İbn Sina, nispetin hariciliği konusunda şöyle demektedir:

Nispetin iki tarafı arasında yapılan kıyas ve kurulan ilişkinin kaynağı muzafın kendisidir.

Dolayısıyla söz konusu dış âlem olunca nispet bizzat muzaftan başka bir şey değildir.<sup>196</sup>

Diğer bir ifadeyle, bu ikisi, yani nispetin her iki tarafı, dış âlemde öyle bir şekilde vardır ki zihne intikal ettiklerinde, birinin idrak ve tasavvur edilmesi ancak diğerinin de idrak ve tasavvur edilmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>197</sup>

Bu yüzden muzafın iki tarafı arasında kurulan “nispet” itibari olmayan haricî bir şeydir. Çünkü haricî bir kaynağa sahiptir.<sup>198</sup> Ancak bundan sonra akıl, izafenin kendisi ile izafenin iki tarafından biri arasında diğer bir izafe ve kıyas kurar ve bu işlemi hiçbir sınır tanımaksızın nihayetsizce devam ettirebilir. Bu durumda bu tür akli işlemlerin ve bunun sonucunda ortaya çıkan tasavvurların hakiki değil, itibari olduklarını söylemek gerekir. Çünkü sadece aklın mülâhazaları sonucu meydana gelmektedirler. Ancak haricî şeylerden birinin olduğu şekliyle tasavvur edilmesi bu tür akli mülâhazalara bağlı değildir.<sup>199</sup> Diğer bir ifadeyle, felsefenin asıl amacı olan eşyanın hakikatine ulaşma çabası, aklın bu tür mülâhazalarından etkilenmediğinden bu tür tasavvur ve kavramların itibari olmasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.

Bu yüzden aklın dış âlemi lehz etmeden göz önünde bulundurduğu ve tasavvur ettiği her şeyin “itibari” olduğunu söyleyebiliriz.<sup>200</sup> Böylece yukarıdaki alıntıda bulunan “itibarlardan değildir” tabiri zikredilen dört kavramın, haricî sıfatlar olduğu anlamında kullanılmıştır.<sup>201</sup> Gerçi yukarıdaki ibarenin devamında bulunan ifadelerden de İbn Sina açısından, bir kavramın itibari olmamasından, onun haricî olduğunun kastedildiği anlaşılmaktadır. Çünkü o, itibari sıfat ve arazların açıklaması sadedinde şunları söylemektedir:

Ama varlığın ondan başka bir şeyin mümkün olması şeklinde bulunması durumunda, bu mümkün olan şey mevcut olursa, itibari arazlardandır. Ve itibari arazlar, özellikler, sıfatlar, bilkuvve olarak sınırsızdırlar ama bilfiil olarak mevcut değildirler.<sup>202</sup>

<sup>196</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 160.

<sup>197</sup> a. g. e., 161.

<sup>198</sup> a. g. e., 162.

<sup>199</sup> a. g. e., 161.

<sup>200</sup> a. g. e., 163.

<sup>201</sup> Gerçi bu hariciyetin “izafe” kavramının hariciyeti gibi olduğu söylenebilir. Yani bu hariciyetin sıfatın değil de mevsufun varlığıyla kaim olduğu söylenebilir. Ancak bu durumda dahi mezkûr kavramlar harici olmaktadır.

<sup>202</sup> İbn Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 35, s. 131.

Dolayısıyla sonsuz bir şekilde devam edebilmek itibari sıfat ve arazların en önemli özelliğidir. Bu tür şeylerin aklın faaliyetinden kaynaklandığını ve bu yüzden de haricî şeylerin haysiyet ve özellikleriyle bir alakaları olmadığını biliyoruz. Böylece İbn Sina'nın itibari sıfatlardan ne kastettiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Bunlar, zihnin dış âlemi göz önünde bulundurmadan itibar ettiği ve eşyaya hamlettiği sıfat ve arazlardır. Bunların hariçte bilfiil varlıkları olmadığından zihinde sonsuzca teselsül etmelerinde herhangi bir sakınca yoktur. İbn Sina bu tür sıfat ve özelliklere itibari sıfat ve özellikler demektedir. *Mubahasat*'tan alıntıladığımız pasajda bulunan örnek de bunu teyit etmektedir. Çünkü bu örnekte zihin, mevcut olan bir şey ile mevcut olmayan bir şey arasında kıyas yapmakta ve birincisini, ikinci ona eklemlemediğinden, mebd ve illet olma ile tavsif etmektedir. Mevcut olan bir şey ile madum olan bir şeyin mukayese edilmesinden hâsıl olan bu mebd olmaklık zihnî, yani itibari bir durumdur. Çünkü burada aklın nispet kurmada başvurduğu unsurun kendisi de zihnidir. Zira burada nispetin taraflarından birisi madumdur. Bu yüzden, bu izafe ve mukayese, bu iki tarafın harici tahakkukları arasında değil zihnî tasavvurları arasında yapılmaktadır. Dolayısıyla da zihnî bir şeydir.<sup>203</sup>

İbn Sina mevcut olan bir şey ile madum olan bir şey arasında zihin tarafından kurulan bu izafet ve nispet konusunu açık bir şekilde ortaya koymakta ve aynı konuya zamansal açıdan önce ve sonra olan şeyleri örnek olarak vermektedir. Çünkü öncelik ve sonralıkta da önce ve sonra olan arasında zihnî bir mukayese ve nispet bulunmaktadır:

Akılda, aklın sahip olduğu özelliğinden dolayı yeni nispetler kurulması caizdir... Örneğin zamansal açıdan önce ve sonra olmaklık. Bunlardan birisi madumdur ve buna benzer şeyler –çünkü takaddüm ve teahhur mutezayıftırlar. Çünkü şey, kendinde ancak kendisiyle birlikte mevcut olan başka bir şey açısından önce olabilir. Ve bu çeşit öncelik ve sonralık zihinde iki taraf olarak mevcutturlar. Zira zihinde önce olan ile sonra olanın suretleri hazır olduğunda, nefis kendinde mevcut olan bu iki şey arasında kıyas ve mukayese yapar. Çünkü bu mukayese, zihinde birlikte mevcut olan iki şey arasında yapılmaktadır. Ama bu mukayeseden önce şey, kendinden önce değildir. Nasıl mevcut olan şeyden önce olabilir? Muzafattan bu şekilde olanların, tezayüfları sadece akılda olur yoksa onlarla kaim olan önce ve sonra anlamlarının varlığında değil. Aksine bu

---

<sup>203</sup> Aynı yazar, *eş-Şifa: el-fenü'l-Hamis mine'l-Mantık fi'l-Burhan*, tahkik Ebü'l-alâ Afîfî (Kahire: Darü'l-Terbiyeti'l-Talimim, 1375), 253. ve a. g. e., 230.

mütakaddim ve müteahhir hakikatte akli anlamlardandır ve aklın farz ettiği ilişkilerdendirler. Bunlar akıl onları birbiriyle kıyas ettiğinde eşya için hâsıl olurlar.<sup>204</sup>

Böylece İbn Sina'nın itibari kavramından haricî olmayan sıfat ve anlamları kastettiği anlaşılmaktadır. Bunlar doğrudan, şeyler arasında değil, şeylerin zihinde bulunan tasavvurları arasında yapılan kıyas ve nispetlerden meydana gelmektedirler. Buna göre itibari olmayan sıfatlardan kasıt da hariçte eşyayı tavsif eden bilfiil mevcut olan sıfatlar olmaktadır. Tıpkı vücut gibi vahdet de haricidir ve hariçte mevsufun aynısı olarak mevcuttur:

Muhakkak ki sayının, biri şeylerde diğeri de zihinde olan iki varlığı bulunmaktadır. Bu yüzden sayının, nefis dışında hariçte bir varlığı olmadığını söyleyenlerin sözüne itibar edilemez. Ama eğer sayının nefis dışında, dış âlemde sayılan şeyden ayrı bir varlığı yoktur denirse bu doğru bir söz olur. Çünkü açıklığa kavuşturduk ki vahit, hariçte kendi başına var olacak şekilde tecerrüt edilemez. Bu şekilde ancak nefiste bir varlığı olabilir.<sup>205</sup>

Bu ibareden vahdetin harici varlığının vahidin arız olduğu şeyle aynı tahakkuka sahip olduğu anlaşılmaktadır. Şu noktaya da dikkat edilmelidir ki bu ibarede bulunan vahitten kasıt, vahit olarak vahittir, yani vahdet olma haysiyetidir, yoksa vahdetin arız olduğu şey kastedilmemektedir. Çünkü burada söz konusu olan, sayının arız olduğu şeyin dış âlemde var olup olmadığı değildir. Aksine söz konusu olan bizzat sayının haricî varlığıdır. Dolayısıyla bu iddianın şahidi ancak vahdetin kendi haricî varlığı ve var olma tarzı olabilir.

İbn Sina, varlık ve vahdet gibi vücûbu da haricî bir sıfat olarak görmektedir: “Aynı şekilde vücudun vücûbu bir şeye sıfat olursa onunla birlikte var olur. Ya bu sıfatla birlikte vacip olur, yani varlığın vücûbu ile ya da mevcut için bu sıfatın aynısının mevcut olmasıyla olur.”<sup>206</sup>

Vücûbun haricî bir şey olduğunu en iyi, vücûbun hakikatinin varlığın şiddeti olduğunu söyleyen aşağıdaki ibare açıklamaktadır: “Vacip, varlığın şiddetine delalet eder.”<sup>207</sup>

“Varlığın vücûbu, varlığın şiddetinden başka bir şey değildir.”<sup>208</sup>

İbn Sina'nın eserlerinde diğer felsefi akledilirlerin de haricî olduğuna dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. Ama onun dolaylı yoldan da olsa diğer felsefi akledilirleri haricî kabul ettiğini söyleyebiliriz. Mesela İbn Sina, en genel ve açık

<sup>204</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 162-163.

<sup>205</sup> a. g. e., 126.

<sup>206</sup> a. g. e., 59.

<sup>207</sup> a. g. e., 47.

<sup>208</sup> a. g. e., 58.

kavramlardan biri olan “şey”i<sup>209</sup> vücut ile aynı kabul etmiştir.<sup>210</sup> Diğer bir ifadeyle, İbn Sina, her nerede bir mevcut tahakkuk ederse ona şey de denilebileceğini söylemektedir. Bu vücut ister hariçte olsun isterse de zihinde olsun fark etmez.<sup>211</sup> Böylece onun haricilik için esas aldığı ölçüt göz önünde bulundurularak (eğer bir şey dış âlemde bir şeyle tavsif edilirse, o sıfat da haricidir)<sup>212</sup> denebilir ki; ona göre tıpkı vücut gibi şey de haricî olmalıdır. Zira herhangi bir şeyin hariciliğini belirleyen vücut, ister zihinde tahakkuk eden bir şey olsun isterse de hariçte tahakkuk eden bir şey olsun, her nerede tahakkuk ederse etsin şeylik ile de tavsif edilebilmekte ve böylece “şey” de onlarla birlikte tahakkuk etmekte, yani haricî olmaktadır.<sup>213</sup>

Daha sonra göreceğimiz gibi İbn Sina bazı durumlar açısından teşahhusun, vücut ile gerçekleştiğini söylemektedir. Çünkü teşahhusa sebep olan şeyin kendisinin de müteşahhus olması gerekir ve bir şeyin sahip olduğu sıfatlar arasında sadece “vücut” müteşahhustur:

Şeyin müşahhas olmasını sağlayanın kendisinin de müşahhas veya külli olması gerekir.

Tikel olana dair ilmimiz ancak vücudundan sonra hâsıl olur ve vücudunun tikel olması muhal değildir. Bizler küsufu [güneş tutulması] ancak vücudu cihetiyle bilebiliriz.<sup>214</sup>

Bu yüzden vücut müteşahhustur ve teşahhus sahibidir. Bu demektir ki teşahhus ancak vücut vasıtasıyla eşyaya arız olmaktadır. Dolayısıyla hariciyet ile ilgili zikrettiğimiz ölçüt doğrultusunda, teşahhusun, kendisinin de haricî olması gerekmektedir. Aynı şekilde İbn Sina teşahhusu vacipte, vacibin zatında ve mümkün şeylerde ise zatın dışında bulunan levazım ve arazlardan görmektedir.<sup>215</sup> Bu şekilde vacibin zatını ve mümkün şeylerin de levazım ve arazlarını teşahhusun sebebi olarak görmüş olmaktadır. Bu amiller haricî olduklarından bunların malulü olan teşâhhus da haricî olmalıdır. Ancak teşâhhusun hariciliğinde bundan daha önemli olan nokta İbn Sina’nın “nispet” konusunda hatırlattığı şeydir. Buna göre eğer haricî şeyin zihin tarafından tasavvur edilebilmesi için nispet gibi bir vasfın tasavvur edilmesine ihtiyaç varsa bu vasf da haricî olmalıdır.<sup>216</sup> Bu yüzden eğer teşahhusa sebep olan şey –vücut-

<sup>209</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu’ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 40.

<sup>210</sup> a. g. e., 43, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 3-8, 280.

<sup>211</sup> a. y.

<sup>212</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu’ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 160.

<sup>213</sup> a. g. e., 45.

<sup>214</sup> a. y.

<sup>215</sup> a. g. e., 115, Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 167, 341.

<sup>216</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu’ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 160-163.

aracılığıyla teşahhusun haricî olduğunu söylemek istemiyorsak, şöyle de diyebiliriz; haricî zatın kendisi –vacip konusunda- ve haricî araz ve levazımlar –mümkün varlıklarda- öyle bir varlık tarzına sahiptirler ki onların tasavvur edilmesinden zihinde böyle bir kavram ortaya çıkmaktadır. Bu da bu kavramın haricî olduğu anlamına gelmektedir. Şu hâlde teşahhus haricî ve mevcuttur. Dolayısıyla da aklın ürettiği itibarlardan bir itibar değildir. Bu da diğer felsefi kavramlar gibi teşahhusun da şeyleri tavsif ettiği anlamına gelmektedir.

Buraya kadar bahsettiğimiz felsefi Akledilirler, var olan her şey için geçerli olan kavramlardı. Bunlar var olan her şeye yüklem olabilen felsefi akledilirlerdir. Ancak bu durum, yani haricilik, kuvve-fiil gibi kuşatıcı olmayan felsefi Akledilirler için dahi geçerlidir. Dolaylı yoldan da olsa İbn Sina bunları da haricî kabul etmiştir. Bundan önce de gösterdiğimiz gibi o, bu tür şeylerden bahsederken bunların sahip olduğu bazı özelliklerden bahsetmekte ve şöyle demektedir: “Aynı şekilde nefiste tahakkuk ve tasavvur edilmesi gereken şeyler de mevcuttur.”<sup>217</sup>

Bu tabirden, bu tür şeylerin haricî olduğu anlaşılmaktadır. Zira ibarede bulunan “mevcuttur” kelimesi, onların haricî varlığına delalet etmektedir. Çünkü eğer burada kasıt zihnî varlık olsaydı, bu durumda “nefiste tahakkuk ve tasavvur etmesi gereken” tabiri anlamsız olurdu. Devamında o, bu tür Akledilirler hakkında şunları söylemektedir: “Bunların zatlar için sıfat olmak dışında bir vücutları yoktur.”<sup>218</sup>

Bu cümle bu türden olan kavramların mevcut olduğunu göstermektedir. Ama bunların sahip olduğu bu mevcudiyet, zatlar için sıfat olmaktan başka bir şey değildir. Diğer bir ifadeyle, bu ibarede bu tür kavramların haricî varlığı kesin görülmüş ve bu yüzden de bunların var olma tarzlarının nasıllığına odaklanılmıştır.

İbn Sina takaddüm-teahhur ve diğer izafi kavramları da ancak bu iki kavram arasında yapılan mukayese, haricî bir şey veya haysiyetten kaynaklanırsa, haricî kabul etmektedir.<sup>219</sup> Bunun dışında mesela zamansal öncelik ve sonralık gibi durumlarda bu mukayese haricî bir şey veya haysiyetten kaynaklanmadığı için doğal olarak zihnî ve itibari olmaktadır.

Böylece, zamansal olmamak şartıyla, vücûdi olan takaddüm-teahhur ve illet-malul gibi diğer izafi kavramlar da bunlar arasında yapılan kıyas ve mukayese de bunların

---

<sup>217</sup> a. g. e., 21.

<sup>218</sup> a. y.

<sup>219</sup> a. g. e., 161-162.

hariçteki var olma tarzlarından kaynaklandığı için haricî olarak kabul edilmektedirler. Kıyasî kavramlar, eğer aklın haricî şeyleri tasavvur ederken başvurduğu zorunlu bir faaliyetten kaynaklanıyorlarsa, yani şeyin hariçte var olduğu şekliyle tasavvur edilebilmesi bu kıyas ve izafeye, bağlıysa bu durumda bu tür kavramların mevcut ve haricî olarak kabul edilmesi gerektiği konusu İbn Sina'nın eserlerinde açıkça ortaya konmaktadır.<sup>220</sup>

İbn Sina'ya göre dış âlemde hiçbir karşılığı olmayan yokluk kavramı da<sup>221</sup> -diğer felsefî kavramların hilafına- ancak vücut aracılığıyla bilinmektedir. Yani her durumda yokluğun tasavvur edilebilmesi için vücuda ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>222</sup> Diğer bir ifadeyle, bir şeyin varlığı tasavvur edilmeden, o şeyin yokluğu tasavvur edilememektedir.

Sonuç olarak İbn Sina'nın, bir kısım felsefî akledilirleri açıkça, diğer bazılarını da dolaylı olarak haricî kabul ettiği görülmektedir. Diğer bir kısım felsefî Akledilirler de İbn Sina tarafından öyle bir şekilde ele alınmışlardır ki onların da haricî kabul edildiği sonucuna varabiliriz. Çünkü İbn Sina'nın felsefî akledilirlerle ilgili görüşünün kendi içinde tutarlı ve uyumlu kabul edilebilmesi için bu tür kavramları da haricî kabul ettiğini söylemekten başka çare bulunmamaktadır. Ancak burada “yokluk” kavramı bir istisna oluşturmaktadır. Çünkü “yokluk” kavramı her ne kadar “vücut” aracılığıyla biliniyor olsa da İbn Sina, hiçbir yerde onun haricî bir misdaki olduğundan bahsetmemiştir. Dolayısıyla yokluk kavramı hariç, bütün felsefî Akledilirler haricî kabul edilmekte ve bu da onların haricî şeyler için gerçek sıfatlar olduğu anlamına gelmektedir.

#### 3.4.5. Arız Olduğu Şey ile Ayniyet

İbn Sina tarafından felsefî akledilirlerin hariciliğine dair yapılan açıklama ve ifadelerin pek çoğu aynı zamanda bu kavramların dış âlemde nasıl bir var olma tarzına sahip olduklarını da göstermektedir. Bu da arız olunan şeyle ayniyet şeklinde bir var olma ve mevcudiyettir. Öneminden dolayı bu konuyu tekrar ele alıyoruz.

---

<sup>220</sup> a. y.

<sup>221</sup> a. g. e., 45.

<sup>222</sup> a. g. e., 47.

### a. Vücut

İbn Sina defalarca vücudun mahiyete zait olduğunu ifade etmiştir.<sup>223</sup> Bu, varlığın mahiyete arız olduğu anlamına gelmektedir. Doğal olarak bu ziyadet, yani arız olma, varlık ile mahiyetin dış âlemde iki farklı misdaka sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle İbn Sina, varlığı haricî gördüğü halde bununla, mahiyetin haricî mevcudiyetinin bu varlık sayesinde tahakkuk ettiğini söylemek istemektedir:

İşaret: Şeyin, mahiyetinin sıfatlarından bir sıfatın sebebi olması mümkündür... Ancak bu sıfatın, şeyin vücudu olması caiz değildir. Çünkü o, vücut olmayan mahiyeti sebebiyledir. Veya başka bir sıfattan dolayıdır. Çünkü sebep, varlıkta malulü önceler ve vücuttan önce vücut yoktur.<sup>224</sup>

Bu ifadeden anlaşılan, mahiyetin, vücudun illeti olmadığıdır. Çünkü bir şeyin illeti ontolojik olarak o şeyi önceler. Bu yüzden eğer mahiyet, vücudun illeti olursa mahiyetin vücudunun, vücudu öncelmesi gerekir. Bu da şeyin kendi kendisini öncelmesini gerektirir ki muhaldir. Çünkü mahiyetin, vücudunun ya aynı olarak ya da mealen kendi kendine geri dönmesi gerekir. İbn Sina bu konuyu beyan ederken, önemli bir noktaya işaret etmektedir. Bu da mahiyetin mevcudiyetinin vücudun bizzat kendisi olmasıdır. Dolayısıyla vücuttan başka, mahiyet için herhangi bir mevcudiyet varsaymak mümkün değildir.

Bu yüzden her ne kadar anlam açısından vücut ile mahiyet kavramları birbirinden farklı olsa ve vücut kategorilere dâhil olmasa da<sup>225</sup> hariçte bu ikisi tek bir misdak ile mevcutturlar. Epistemolojik olarak iki farklı anlama gelen ve biri diğerinin anlam içeriğine dâhil olmayan iki şeyin ontolojik olarak nasıl tek bir misdaka sahip olabileceğini İbn Sina başka bir ibaresinde şöyle ifade etmektedir: “Bir şekil olmanın üçgene yüklem olduğunu söylediğimizde” bunun anlamı, üçgen olma hakikatinin şekil olmanın hakikati olduğu değildir. Aksine bu, kendisine üçgen denen şeye aynıyle şekil de denebileceği anlamına gelmektedir.”<sup>226</sup>

Bu şekilde iki şey, kavramsal olarak birbirlerinin hakikatine, yani mahiyetine dâhil olmadan, misdak açısından tek bir şey olarak mevcut olabilirler. Kısaca İbn Sina’nın

<sup>223</sup> Aynı yazar, *el-İşarat ve'l-Tembihat*, tahkik Müctebâ el-Zarei, 270.

<sup>224</sup> a. y.

<sup>225</sup> a. g. e., 273. (Varlık, şeyin mahiyeti veya mahiyetin bir parçası değildir.)

<sup>226</sup> a. g. e., 43.

söylemek istediği varlık-mahiyet ayrımının kavramsal olduğu ve dış âlemde bunların tek bir misdaka sahip olduklarıdır.

## b. Vahdet

İbn Sina'ya göre vahdet, ister genel anlamıyla isterse de çokluğun karşıtı anlamıyla, öncelikle varlığa, varlık aracılığıyla da mahiyete arız olmaktadır. Bu yüzden her neye vücut ve mevcut kavramları doğru olarak yüklenebilirse orada vahit ve vahdet kavramları da bir misdaka sahip demektir. Dolayısıyla vahdetin hakiki konusu, yani arız olduğu şey vücuttur. Bu da mahiyetin ancak vücut veya mevcudiyet aracılığıyla vahdet yüklemine alabildiği anlamına gelmektedir:

Muhakkak ki insanlık, insanlık olması hasebiyle ne birdir ne de çoktur. Eğer böyle olsaydı, insanlığın insanlık olarak değil, mevcut olarak veya vahit olarak veya kesir olarak bulunması caiz olurdu.<sup>227</sup>

Mevcut dediğimiz her şeye vahit de diyebiliriz. Hatta kesrete dahi vahit denmesi makuldür. Bu yüzden tek birçokluk denir.<sup>228</sup>

Vahit mevcut olana mutabıktır. Tıpkı mevcut gibi bütün kategorilere vahittir de denir.<sup>229</sup>

Böylece vahdetin asıl olarak arız olduğu şeyin mahiyet değil, vücut olduğu anlaşılmaktadır. Vahdet, ister var olan bir şeyin genel bir sıfatı olarak isterse de kesretin zıttı olarak kullanılıyor olsun, her iki durumda da öncelikle vücuda, vücut aracılığıyla da mahiyete arız olmaktadır. Ama İbn Sina'ya göre vücut ile vahdet, dış âlemde tek bir misdaka sahiptirler: “Çünkü vahit vücuda müsavıktır. Bu, vahidi de incelememizi gerektiriyor.”<sup>230</sup>

Böylece vahdet de dış âlemde arız olduğu şeyle, yani vücutla tek bir misdaka sahiptir. Ancak İbn Sina'nın hiçbir yerde vahdet ile vücudun ayniyetini açıkça ifade etmediğini unutmamak gerekir. İbn Sina bu konudaki analizinde vahdeti, cevherin karşıtı olan araz kategorisinde görmüştür. Bu da vahdetin konusuna arız olduğu anlamına gelmektedir:

Vahdet, araz olan bir anlamdır. Beş tümelden biri olan genel araz anlamında. Ve eğer vahdetin varlığı bu anlamda araz olacaksa, yani genel araz anlamında, bu durumda cevher olması caiz olur. Bu ancak o birleşik olarak, yani vahit olarak ele alınırsa caiz olurdu.

<sup>227</sup> İbn Sina, *İlahiyat-i Necat*, tashih Seyyid Yahya Yesribi, s. 89-90.

<sup>228</sup> a. g. e., 25.

<sup>229</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 111.

<sup>230</sup> a. y.

Beyaz gibi. Ama bunun, yani vahdetin basit anlamının başka bir anlamda araz olması muhal değildir. Yani genel araz olmayan bir anlamda. Yani cevherin karşıtı olan araz anlamında. Çünkü o, cevherde mevcuttur. Yani mevzuda mevcuttur. Onun, yani mevzunun bir parçası olarak değil. Bu yüzden bu araz genel araz kabilinden bir şey değildir ki cevher olması veya cevherin bir parçası olması mümkün olsun. Aynı şekilde kıvamının ondan ayrı olması da sahih değildir.<sup>231</sup>

Eğer vahdet arazsa, ondan meydana gelen sayı da araz olur.<sup>232</sup>

Her ne kadar İbn Sina felsefesinde bu konu ayrı bir başlık altında ele alınabilirse de konumuz açısından önemli olan burada vahdetin, arız olduğu şeyin cevher olmasıdır. Bu arız olma ya doğrudan ya da başka bir araz aracılığıyla olmaktadır. Biliyoruz ki cevher vey diğer dokuz araz kategorisi birer mahiyettirler. Dolayısıyla eğer araz ile konusu arasında gerçek bir ayrılık varsayacaksak, bu ayrılık vahdet ile mahiyet, yani on kategori arasında olacaktır, yoksa vahdet ile vücut arasında değil. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi vücut, vahdet ve kesretin mahiyete yüklenmesinde vasıta görevi görmektedir. Diğer taraftan, yukarıdaki alıntıda araz olarak kabul edilen vahdet, doğal olarak kesretin karşıtı olan, yani sayı ve adedin kurucu unsuru olan vahdettir.

İbn Sina da genel anlamıyla vahdet ile kesretin karşıtı olan vahdetin anlam olarak farklı olduğunu farkındadır. Dolayısıyla belki de vahdetin araz olmasından kasıt, vücut ile müsavık kabul edilen genel anlamda vahdet değil, kesretin karşıtı olan vahdetin araz olmasıdır. Ancak İbn Sina hiçbir zaman bu farklılığı açıkça ortaya koymamıştır. O, vahdetin farklı anlamlarını birbirinden açıkça ayırmayıp<sup>233</sup> vahdetin araz olması meselesini de mutlak bir şekilde ortaya koyduğundan yukarıda işaret ettiğimiz ihtimalden, emin olamayız. Bu yüzden bu konuda nihai bir sonuca varabilmek için meselenin ayrı bir çalışmada etraflıca ele alınması gerekmektedir.

#### 3.4.6. Misdakta Birlik

İbn Sina bazen felsefi kavramların birbirinin aynısı olduğunu söylemektedir. Bunun en açık örneği onun vahdet ile vücut arasında gördüğü ayniyettir: “Pek çok şey açısından vahdet, onlara has olan vücuttur.”<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 113-115.

<sup>232</sup> a. g. e., 117.

<sup>233</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 112.

<sup>234</sup> Aynı yazar, *eş-Şifa: el İlahiyat*, tahkik İbrahim Medkur, 189.

Bu ibareden vahdet ile vücudun misdakî birliği kastedilmektedir. Zira bunların kavramsal olarak birbirinden farklı olduğu aşikârdır. Aynı şekilde İbn Sina'nın vahdet ile vücut arasında gördüğü tesavükten de onların hariçte tek bir misdaka sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>235</sup> İbn Sina aynı şekilde şeylik ile mevcudiyet arasında da doğruluk açısından gereklilik olduğunu düşünmektedir. Buna göre mevcudun yüklem olarak kullanıldığı her yerde aynı şekilde şey de yüklem olarak kullanılabilir.<sup>236</sup>

Şey... Vücudun anlamının lüzumundan asla ayrılmaz. Aksine vücudun anlamı daima onu gerektirir. Çünkü ya hariçte mevcuttur ya vehimde mevcuttur ya da akılda mevcuttur. Eğer böyle olmazsa şey de olmazdı ve böyle olunca ondan haber vermek de doğru olmazdı.<sup>237</sup>

Daha önce İbn Sina'nın vücûbu da vücudun şiddeti olarak kabul ettiğini görmüştük.<sup>238</sup> Bu da aslında vücûbun, vücudun sahip olduğu vasıflardan biri olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vücûb ile vücut da misdak açısından tek bir şeydirler. Aynı şekilde teşahhusun ölçütü de İbn Sina'da bazı durumlar için vücut olarak görülmüştür:

Şeyi müşahhas kılanın kendisinin de tümel değil müşahhas olması gerekir... Ve tikel, yani müşahhas olana dair ilmimiz ancak o var olduktan sonra hâsıl olabilir. Bu yüzden vücudunun tikel olması muhal değildir. Ve biz küsufu [güneş tutulması] ancak vücudu cihetinden bilebiliriz ve bu küsuf tikeldir.<sup>239</sup>

İbn Sina *Talikat*'ın başka bir yerinde hüviyet, vahdet, teşahhus, hususiyet ve belli bir şeye has olan vücudu da bir ve aynı kabul etmiştir:

Şeyin hüviyeti, aynı varlığı, vahdeti, teşahhussu, husûsiyeti ona has olan vücududur. Bunların hepsi birdir ve o, odur deriz. Bu şekilde onun hüviyetine, husûsiyetine ve ona has olan vücuduna işaret ederiz. Bunlarda iştirak söz konusu değildir.<sup>240</sup>

Bu ibare, İbn Sina açısından kuşatıcı olan felsefî akledilirlerin hepsinin vücut ile misdak bakımından bir ve aynı olduğunu göstermektedir. Kuşatıcı olmayan felsefî Akledilirler ise vücudun özelliklerinden sayılmışlardır. Diğer bir ifadeyle, kuşatıcı olmayan felsefî kavramlar vücuda arız olan özelliklerdir. İbn Sina bunu ifade etmek için “vücuda has olan arazlar gibi”<sup>241</sup> tabirini kullanmıştır. Bu ibarede yer alan “gibi”

<sup>235</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu 'ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 36.

<sup>236</sup> a. g. e., 45.

<sup>237</sup> Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bıdarfer, bend 803, 280.

<sup>238</sup> a. g. e., bend 508, 281, aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu 'ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 47-58.

<sup>239</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 23-66.

<sup>240</sup> a. g. e., 174.

<sup>241</sup> Aynı yazar, *el-İlahiyat min Kitabu 'ş-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 22.

ifadesi bu kavramlar ile vücut arasında bulunan ilişkinin, cevher ile araz arasında bulunan ilişki gibi olmadığını, sadece benzetme açısından böyle bir ilişki kurulduğunu göstermektedir: “Vücudun kuvve ve fiil, vahit ve kesir, kadim ve hadis, tam ve eksik, illet ve malul ve benzeri şekillerde taksim edilmesi, arazlarda yapılan taksime benzemektedir... Sanki arızı fasıl veya sınıflardandırılar.”<sup>242</sup>

Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi bu türden olan kavramlar, vücudun araz, fasıl ve arızı sınıflarına benzemektedirler. Yoksa bunların aynısı değildirler. Zira bunlar ile vücut arasında kavramsal düzeyde bir ayırım ve farklılık bulunsa da misdak açısından bir ve aynıdırlar. Dolayısıyla İbn Sina’nın dolaylı bir şekilde de olsa kuşatıcı olmayan felsefi akledilirlerin de vücut ile ayniyetine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Böylece İbn Sina’nın bütün felsefi kavramları, vücut ekseninde misdak açısından vahdete sahip kavramlar olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

### 3.5. Akledilirlerin Akılda Meydana Gelmesi

Farabi gibi İbn Sina da akledilirlerin akılda meydana gelmesini faal aklın feyzine bağlamaktadır.<sup>243</sup> Ama eğer akılda meydana gelecek olan akli suret, dış âlemde madde, maddi araz ve levazım ile birlikte bulunuyorsa bu durumda şeyin suretinin hissi, hayali ve vehmi suret mertebelerinden geçirilerek bu arazlardan ayrıştırılması gerekir. İşte buna tecrit veya soyutlama süreci denmektedir.<sup>244</sup> Histen, hayal mertebesine, oradan da akli mertebeye uzanan bu süreç, sonunda insan aklını, faal akıldan kendisine verilecek akli sureti kabul edebilecek hale getirir. Burada önemli olan nokta; insanın bilme yetileri tarafından gerçekleştirilen bu soyutlama faaliyetinin tek başına akli suretin akılda meydana gelmesi için yeterli olmamasıdır. Aksine bu, faal aklın feyzi için hazırlayıcı illet mesabesindedir.<sup>245</sup> Eşyanın hakikatine tekabül eden akli suret, tecrit işlemi sonucunda ya faal akıl tarafından verilir ya da faal aklın müdahalesi ile akılda meydana gelir. Her iki durumda da faal akıl devreye girmeden akli suretin akılda meydana gelebilmesi mümkün değildir.

Daha önce Farabi’nin feyz teorisini hem birinci hem de ikinci Akledilirler açısından kabul ettiğini görmüştük. Ancak İbn Sina bu konuda herhangi bir açıklama

<sup>242</sup> Aynı yazar, *İlahiyat-i Necat*, tashih Seyid Yahya Yesribi, 29.

<sup>243</sup> Aynı yazar, *en-Nefs mine'l-Kitabi's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 321.

<sup>244</sup> Aynı yazar, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, tahkik Müctebâ el-Zarei, 238.

<sup>245</sup> Aynı yazar, *en-Nefs mine'l-Kitabi's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, 322, Aynı yazar, *el Mübahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, 342.

yapmamıştır. Sadece genel bir şekilde akledilirlerin ancak faal aklın feyzi sonucu akıldā meydana geldiğini söylemiştir. İbn Sina birinci ve ikinci Akledilirler açısından taakkulun nasıllığından ve mertebelerinden bahsettiğinde de birinci ve ikinci Akledilirler tabirini bedihi ve nazari Akledilirler anlamında kullanmaktadır.<sup>246</sup> Ancak birinci ve ikinci akledilir terimleri bu şekilde kullanıldığında dahi bazı felsefi kavramları içerdiklerine dikkat etmek gerekir. Çünkü daha sonra göreceğimiz gibi İbn Sina da Farabi gibi vücut, vahit, şey, vücûb ve benzeri kavramları bedihi tasavvurlar ve bunların bedihi olduğuna dair tasdikleri de bedihi tasdikler zümresinden saymaktadır.<sup>247</sup> Bu da bedihi tasavvurlar anlamındaki birinci akledilirlerin bu tür felsefi kavramları da kapsadığı anlamına gelmektedir. Bu onların da feyz nazariyesinin kapsamına girdiğini gösteren bir işarettir.

### 3.6. Akledilirler ile Dış Âlem Arasında Bulunan Mutabakat İlişkisi

İbn Sina da tıpkı diğer Müslüman filozoflar gibi akledilirleri kendi misdaklarıyla mutabık görmektedir. Mutabakat anlayışını benimsemesine rağmen bazı açılardan akledilir ile misdakı arasında farklılıklar bulunduğunu da söylemektedir. İbn Sina'ya göre akledilir, tümel olması açısından -ki bu onun zihnî varlığının bir özelliğidir- bu tümellik vasfıyla birlikte dış âlemde var olamaz. Bu yüzden tümel olan akledilir eğer dış âlemde var olmak istiyorsa ancak kendi fertleri dolayımında var olabilir. Bu da zihinde tümel olan akledilirin dış âlemde tikel olarak ve teşahhus etmiş bir halde bulunacağı anlamına gelir. Burada aynı hakikatin zihni varlığıyla haricî varlığı arasında önemli bir farklılık meydana gelmektedir:

Tümel tabiat, hariçte mevcuttur. Tabi bu doğanın, tümel olması açısından hariçte mevcut olduğunu söylemek istemiyoruz. Aksine şeyin doğası olması ve ondan şeyin tümel suretinin taakkul edilmesi açısından hariçte mevcuttur demek istiyoruz.<sup>248</sup>

Tümel anlamın zihin dışında bir vücudu yoktur. Tek bir şahıs olarak tahassüs etmesi ve genel bir mevcut olması caiz değildir. Eğer böyle olursa o artık genel olmamış olur. Ve eğer bir şey olarak mevcut olursa bu durumda vücudu altında bulunan fertlerden bir fert olarak tahassüs etmiş olur.<sup>249</sup>

<sup>246</sup> Aynı yazar, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, tahkik Müctebâ el-Zarei, s. 242, Aynı yazar, *eş-Şifa: en-Nefs*, tahkik İbrahim Medkur, 39, Aynı yazar, *Uyunü'l-Hikme*, tahkik Abdurrahman Bedevi, 42-43.

<sup>247</sup> İbn Sina, *el-İlahiyat min Kitabu's-Şifa*, tahkik Hasan Hasanzade Amuli, s. 39-40.

<sup>248</sup> a. g. e., 208-213.

<sup>249</sup> Aynı yazar, *el-Talikât*, 72, 221-226.

Tabii akledilir ile misdakı arasında bulunan bu farklılık sadece mahiyetlere tekabül eden birinci Akledilirler için değil, vücut gibi bütün akli kavramlar için de geçerlidir: “Sonra vücut genel olması açısından bilfiil ve malul değildir. Çünkü vücut bu şekilde olması açısından sadece aklidir. Bu açıdan vücudun hariçte bir varlığı yoktur.”<sup>250</sup>

Makul ve akledilir olan ile haricî olan arasında bulunan diğer bir farklılık da mahiyetler açısından ortaya çıkmaktadır. Buna göre bazı mahiyetler hem zihinde hem de hariçte mevcut olabilseler de zihin ve hariçte sahip oldukları vücut tarzları arasında fark bulunmaktadır. Burada zihnî varlık ile haricî varlık levazımları açısından birbirlerinden ayrılmaktadırlar: “Cevherin mahiyetinden elde edilen makul, bu mahiyetin kendisi değil, bir eseridir. Akılda bulunan bu anlamın vücudu, mahiyetin hariçte sahip olduğu vücuttan farklıdır. Bu vücut arazdır, bu da aslında cevherin sureti olan vücudun vücududur.”<sup>251</sup>

Akledilir olan ile hariçte mevcut olan arasında bulunan bu iki farklılığa rağmen, makul olan anlam ile bu anlamın kendisinden elde edildiği misdak arasında tam bir mutabakat bulunmaktadır. Bu iki sebepten dolayı böyledir: Öncelikle bu farklılıklar mevcut olanın mahiyetinden değil vücudundan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak ise bu farklılıklar hariçte mevcut olan suretin kendisinden değil ona arız olan şeylerden kaynaklanmaktadır.

---

<sup>250</sup> Aynı yazar, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, 168.

<sup>251</sup> Aynı yazar, *el-Talikat*, 176.

#### 4. BEHMEYAR FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER

İkinci Akledilirler meselesinde Behmenyar (ö. 1066) önemli bir dönüm noktasına tekabül eder. Çünkü o, kendisinden öncekilerin bu konudaki belirsizliklerini gidermeye çalışmış ve önemli bazı tercihleriyle Meşşailik ile İşrak Felsefesi arasında bir halka ve geçiş vazifesi görmüştür.

##### 4.1. Behmenyar'ın Akledilirler Anlayışı

Behmenyar'ın akıl ve Akledilirler anlayışı ana hatlarıyla Farabi ve hocası İbn Sina'nınki gibidir. Ona göre de idrak, şeyin nefiste hâsıl olan eser veya heyetidir ki bu, nefis açısından bir çeşit inkişaftır.<sup>252</sup> İdrak; hissî, hayalî ve akli olmak üzere üçe ayrılmaktadır.<sup>253</sup> Bu idrak mertebeleri arasında bulunan asıl fark da suretin; his ve hayalde şahsî<sup>254</sup> ve maddi arazlarla birlikte bulunması, akli mertebede ise bütün şahsî ve maddi arazlardan<sup>255</sup> arınmış olarak bulunmasıdır.<sup>256</sup> Dolayısıyla hissî ve hayalî idrak, tikel şeylere delalet ederken, akli idrak tümel şeylere taalluk etmektedir.<sup>257</sup> Behmenyar'a göre vücut genel olduğunda akılda bir tasavvura sahiptir. Çünkü genel olan bütün şeyler nefis ve akılda tasavvur edilmişlerdir.<sup>258</sup> Behmenyar aklın heyulani, bilmeleke, bilfiil ve müstafad mertebelerinden oluştuğunu ve aklın en üst mertebesi olan müstafad akıl seviyesinde, bütün makullerin hâsıl olduğunu söylemektedir.<sup>259</sup> Ona göre makullerin akılda hâsıl olması için aklın nezdinde bulunan mahsus suretleri temaşa etmesi ve bu temaşa sonucunda onda bir melekenin hâsıl olması gerekir. Bu meleke hâsıl olduğunda akıl, faal akılla ittisal kurmakta ve bunun sonucunda Akledilirler ona verilmektedir.<sup>260</sup> Akledilirlerin akılda nasıl meydana geldiğini açıklayan bu teori geneldir. Yani hem bedihi akledilirleri hem de nazari akledilirleri kapsamaktadır.<sup>261</sup> Daha sonra da göreceğimiz gibi Behmenyar bazı felsefî akledilirleri bedihi olarak görmektedir. Dolayısıyla kural olarak bu kavramlar da bu teori kapsamına girmektedirler.

---

<sup>252</sup> Behmenyar bin Merzuban, *et-Tahsil*, tashih Murtaza Mutahhari (Tahran: Daneshgah-i Tehran, 1349), s. 73-74.

<sup>253</sup> a. g. e., 38-39.

<sup>254</sup> a. g. e., 265.

<sup>255</sup> a. g. e., 492.

<sup>256</sup> a. g. e., 265, 490, 492, 493.

<sup>257</sup> a. g. e., 264-265.

<sup>258</sup> a. g. e., 282.

<sup>259</sup> a. g. e., 830-831.

<sup>260</sup> a. g. e., 832.

<sup>261</sup> a. g. e., 819-832.

Behmenyar da Farabi ve İbn Sina gibi akledilirleri birinci ve ikinci Akledilirler olarak ikiye ayırmaktadır.<sup>262</sup> Behmenyar birinci ve ikinci Akledilirler terimini bedihi ve nazari olan tasavvurları göstermek için de kullanmaktadır. Bu yüzden bedihi ve nazari anlamına gelen birinci ve ikinci Akledilirler ile bu çalışmanın konusu olan birinci ve ikinci akledilirleri birbirine karıştırmamak gerekir.<sup>263</sup>

## 4.2. Behmenyar'ın İkinci Akledilirler Anlayışı

### 4.2.1. Tanım ve Özellikler

Behmenyar ikinci akledilirleri Farabi ve İbn Sina gibi tanımlamaktadır. Onlar gibi bunları birinci akledilirlere arız olan zihnî haller olarak görmektedir.<sup>264</sup> O aynı şekilde bu istinat etme cihetini de Farabi ve İbn Sina gibi birinci akledilirlerin makuliyet ciheti olarak görmektedir.<sup>265</sup> Behmenyar ayrıca birinci akledilirlere zihinde sahip oldukları makuliyet açısından arız olan bu tür kavramların hiçbir şekilde haricî olmadığını ve sadece zihinde bulunduklarını da açıkça ifade etmektedir:

Şey ikinci akledilirlerdendir. Bunlar birinci akledilirlere müstenittir. Tümel ve tikel olma, cins ve tür olma da bu kabildendir. Hariçte şey diye bir mevcut bulunmamaktadır. Aksine mevcut olan ya insandır ya da felektir. Sonra bunların makuliyetlerinden zihinde şeylik lazım gelir.<sup>266</sup>

Bu ifadede birkaç örnekle işaret edilen birinci akledilirlerin hariçte mevcut olan mahiyetsel kavramlar olduğu söylenmektedir.<sup>267</sup> Bunların zihinde bulunan makuliyetleri cihetinden ikinci Akledilirler elde edilmektedir. Ancak bu ibarede ilginç olan Behmenyar'ın felsefi bir akledilir olan “şey”i de tamamen zihnî olan tümel, tikel, cins ve tür gibi kavramlarla birlikte zikretmiş olmasıdır. İkinci akledilirlerin tamamen zihnî olduğu ve hariçte bulunan hiçbir şeyi hiçbir yolla tavsif etmedikleri düşünülürse, onun, özellikle bu tür kavramların hariçte mevcudiyetlerinin bulunmadığını söylemekten kastı, sadece ziyadet meselesini geçersiz kılmak olamaz. Aksine bütün anlamlarıyla hariciyeti bu tür kavramlardan nefyetmeyi murat etmiş olmalıdır.

Dolayısıyla Behmenyar'a göre ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî makuliyetlerinden elde edilen akli kavramlardır. Buna göre ikinci Akledilirler, birinci

<sup>262</sup> a. g. e., 221, 223- 286.

<sup>263</sup> a. g. e., 819.

<sup>264</sup> a. g. e., 221.

<sup>265</sup> a. y.

<sup>266</sup> a. g. e., 286.

<sup>267</sup> a. g. e., 221.

akledilirlerin zihnilik cihetinden intiza edilmekte ve yine bu cihet gözetilerek onlara yüklem yapılmaktadırlar. Bu da birinci akledilirlerde birden fazla cihetin lehaz edilebileceği anlamına gelmektedir. Birinci Akledilirler zihnilik cihetiyle ikinci akledilirlerin intiza kaynağı görevi görürken, haricilik cihetleriyle de felsefi kavramların intiza kaynağı görevi görmektedirler. Birinci akledilirlere kıyasla ikinci akledilirlerin hariçe hiçbir bağlantısı bulunmamaktadır. Bu öncelikle onların hariçte fertleri olmadığı anlamına gelmektedir. İkinci olarak da intiza kaynaklarının hariçte bulunmadığını göstermektedir. Üçüncü olarak da onların hariçte bulunan hiçbir şeyi tavsif etmediği anlamına gelmektedir. Behmenyar'ın öğrencisi olan Levkeri (ö. 1123) de ikinci akledilirlere dair hocasıyla aynı fikirdedir:

Şey, birinci akledilirlere müstenit olan ikinci akledilirlerdendir. Tümel, tikel, cins ve tür gibi kavramlar bu bapandır. Hariçte şey diye bir mevcut yoktur. Zira mevcut ya insandır ya da felektir. Ancak bunlar tasavvur edilince makuliyetlerinden şeylik lazım gelir.<sup>268</sup>

#### 4.2.2. İkinci Akledilirler ile Mantık İlmi Arasında Bulunan İlişki

Behmenyar da hocası İbn Sina gibi ikinci akledilirleri malumdan meçhule ulaştırması cihetinden mantık ilminin konusu olarak görmektedir. Ama aynı akledilirlerin vücut ve makuliyetleri açısından -bu onların akıldaki var olma tarzlarıdır- mantıkta değil felsefede ele alınması gerektiğini söylemektedir:

Mantığın konusu birinci akledilirlere müstenit olan ikinci akledilirlerdir. Bu ancak onlar bilinenden bilinmeyene ulaştırmaları açısından ele alınırsa geçerli olur. Ancak eğer bunlar makul olmaları veya nefiste akli bir vücuda sahip olmaları açısından ele alınırlarsa artık mantık ilminin konusu olmazlar. Şey de tıpkı insan gibi makul bir varlığa sahiptir. Ve bu makuliyet açısından ona tümellik, tikellik, cinslik ve türlük gibi anlamlar arız olur. Ve bunun da akılda bir çeşit varlığı vardır. Daha sonra açıklığa çıkacağı gibi. Bunlar ikinci akledilirlerdir. Bu şekilde mantık ilminin konusu haline gelirler. Akli olan vücutları açısından veya makuliyetleri açısından mantık ilminin konusu olmazlar. Aksine bilinenlerden bilinmeyenlere ulaştırma haysiyetleri açısından mantığın konusu olurlar.<sup>269</sup>

Behmenyar açıkça ifade etmiş olmasa da büyük bir ihtimalle o da hocası İbn Sina gibi ikinci akledilirlerin makuliyet ve akli varlıkları açısından ilk felsefede ele alınması

<sup>268</sup> Ebu'l-Abbas Fadl bin Muhammed Levkeri, *Beyanü'l-Hak bedamani'l-Sıdk*, fasl 5 (Tahran: Muesesey-i Endişe ve Temeddun-i İslami, 1373), s. 28.

<sup>269</sup> Ebü'l-Hasen Behmenyâr b. Merzûbân el-Acemî el-Âzerbaycânî, *et-Tahsil*, tashih Murtaza Mutahari, s. 221.

gerektiğini düşünmektedir. Zira yukarıda aktardığımız ibarede bu cihetten onların mantığın konusu olamayacağını açıkça söylemiştir.

#### **4.2.3. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınan Kavramların Felsefi Kavramları da İçine Alacak Şekilde Genişletilmesi**

Behmenyar, mantık ilminde kullanılan tümel, tikel, cins, tür<sup>270</sup> ve ayırım<sup>271</sup> gibi kavramların tamamını ikinci Akledilirler başlığı altında ele almaktadır. Ancak bunlara ek olarak şey, zat ve vücut gibi bazı felsefi kavramları da ikinci Akledilirler başlığı altında zikretmektedir. “Şey birinci akledilirlere müstenit olan ikinci akledilirlerdendir. Aynı şekilde kısımlarına kıyasla zat ve vücut da ikinci akledilirlerdendir.”<sup>272</sup>

Hocası gibi Levkeri de bu türden olan kavramları ikinci akledilirlerden saymaktadır.<sup>273</sup> Böylece Behmenyar ve öğrencisinin önemli bir noktada Farabi ve İbn Sina’dan ayrıldığı görülmektedir. Zira Farabi ve İbn Sina, felsefi akledilirleri ikinci Akledilirler içinde değil, ayrı bir şekilde ele almış ve her fırsatta bu kavramların hariciliğine vurgu yapmışlardı. Ancak Behmenyar, bazı önemli felsefi akledilirleri salt zihnî olan ikinci akledilirlerden saymış ve böylece felsefi akledilirlerle ilgili yeni bir eğilim ve yaklaşımın da başlatıcısı olmuştur. Bu noktada önemli olan Behmenyar’ın bu tercihinin felsefi ve epistemolojik sonuçlarının neler olacağıdır. Acaba bu tercih felsefi kavramların olmazsa olmaz özelliği olan “haricî şeyleri tavsif etmeye” bir helal getirecek midir? Bu sorunun cevabı ikinci bölümde açıklığa kavuşacaktır.

#### **4.3. Behmenyar’ın Felsefi Akledilirler Anlayışı**

Felsefi Akledilirler söz konusu olduğunda Behmenyar’da ilk dikkati çeken –Farabi ve İbn Sina’da da olduğu gibi- bunların ayrı bir başlık altında ele alınmamış olmasıdır. Ancak bu benzerliğe rağmen önemli bir farklılık da bulunmaktadır. Ayrı bir başlık altında ele almasalar dahi hem Farabi hem de İbn Sina, felsefi akledilirleri teker teker ele almış ve bunları özelliklerini ortaya koyarak birinci ve ikinci akledilirlerden ayırmışlardı. Böylece onlara müstakil bir isim vermiş olmasalar da bu ikisinin felsefi akledilirleri ayrı bir kavram grubu olarak gördüğü sonucuna varabilmiştik. Ancak

---

<sup>270</sup> a. g. e., 221, 223 ve 286.

<sup>271</sup> a. g. e., 286.

<sup>272</sup> a. g. e., 286.

<sup>273</sup> Levkeri, *Beyanü'l-Hak beDamani'l-Sıdk*, s. 28.

Behmenyar bu durumu değiştirmiştir. Zira o seleflerinden farklı olarak bazı önemli felsefi akledilirleri ikinci Akledilirler başlığı altında ele almıştır. Dolayısıyla o, bu çok önemli noktada Farabi ve İbn Sina'dan ayrılmış olmaktadır ve bu farklılığın da epistemolojik bakımdan önemli sonuçları olacaktır. Bu yüzden Behmenyar felsefesinde felsefi akledilirlerin tam olarak nasıl bir yer kapladığını görebilmek için önce bunlarla birinci Akledilirler arasında bulunan farklılıkları, ikinci olarak bunlarla ikinci Akledilirler arasında bulunan farklılıkları ve son olarak da bunlarla ikinci akledilirleri aynı kabul etmenin ne anlama geldiği üzerinde dikkatlice durmamız gerekiyor. Çünkü ancak bu şekilde onun felsefi kavramlara dair nihai görüşünün ne olduğunu ortaya koyabiliriz. Bu açıdan ilk olarak cevaplandırılması gereken soru Behmenyar'ın neden bazı felsefi kavramları ikinci Akledilirler başlığı altında ele aldığı ve bunun ne gibi epistemolojik sonuçlarının olduğudur.

#### **4.3.1. Behmenyar Felsefinde Felsefi Akledilirlerin Yeri**

##### **4.3.1.1. Felsefi Akledilirlerin Birinci Akledilirlerden Ayırt Edilmesi**

###### **a. Mahiyetsel Olanın Kurucu Unsuru Olmama**

Behmenyar defalarca vücut ve vahdetin mahiyet için mukavvim olmadığını<sup>274</sup>, cins ve fasıl olmadığını<sup>275</sup> söylemiş ve vücuttan mahiyetin lazımı<sup>276</sup> ve arazi<sup>277</sup> olarak bahsetmiştir. Bazen bu konuyu vücudun mahiyete zait olması olarak adlandırmaktadır.<sup>278</sup> Aynı şekilde o, araz<sup>279</sup>, imkân<sup>280</sup>, vücûb<sup>281</sup>, öncelik-sonralık<sup>282</sup>, şey<sup>283</sup>, kuvve-fiil ve vahdet-kesret<sup>284</sup> gibi kavramları da mahiyetin dışında onun lazımı olarak görmüştür.

###### **b. Cins ve Fasıl Olmama**

---

<sup>274</sup> Behmenyar, *et-Tahsil*, tashih Murtaza Mutahari, s. 11, 220, 247, 281, 282, 298, 300, 366, 435-531.

<sup>275</sup> a. g. e., 30, 283-299.

<sup>276</sup> a. g. e., 29, 216-281.

<sup>277</sup> a. g. e., 435.

<sup>278</sup> a. g. e., 11.

<sup>279</sup> a. g. e., 297.

<sup>280</sup> a. g. e., 284.

<sup>281</sup> a. g. e., 580.

<sup>282</sup> a. g. e., 283.

<sup>283</sup> a. g. e., 283.

<sup>284</sup> a. g. e., 499.

Behmenyar da hocası İbn Sina gibi vücudun mahiyet için cins ve fasıl olmadığını söylemiştir.<sup>285</sup>

### c. Teşvikî Olma

Behmenyar'ın vücut ve vahdetin, mahiyetin mukavvimi olmadığına dair diğer bir delili de tıpkı İbn Sina gibi bu ikisinin teşkiki kabul edecek şekilde konularına yüklenebildiğini söylemesidir. Zira cins gibi zati olan hiçbir şey mahiyete teşvikî bir şekilde yüklenemez.<sup>286</sup> Dolayısıyla vücut ile vahdetin sahip olduğu bu teşvikî olma durumu onlarla mahiyetsel kavramlar arasında bulunan temel farklılıklardan birisidir.<sup>287</sup> Tıpkı vücut ve vahdet gibi birer felsefi kavram olan takaddüm-teahhur da Behmenyar tarafından teşvikî olarak görülmüştür.<sup>288</sup>

### d. Evvelî Yani Bedihi Olma

Behmenyar'a göre vücut, cins ve fasıl sahibi olmadığından bedihidir. Bu da onun diğer bütün tasavvurlardan daha açık ve bilinir olduğu anlamına gelmektedir.<sup>289</sup> Bu yüzden vücudun evvelî olması, onunla mahiyetsel kavramlar arasında bulunan farklılığın bir sonucudur. Zira mahiyetsel kavramlar bir şeyin mahiyetinden haber verdiklerinden doğal olarak basit değillerdir. Bu onların tanımlanabileceği anlamına gelir ki tanımlanmaya muhtaç olmaları onların bedihi olmadığı anlamına gelmektedir. Behmenyar vücut gibi vahdetin de evvelî ve bedihi olduğunu söylemiştir.<sup>290</sup>

### e. Genel Olma

Behmenyar açısından vücudun cins ve fasıl sahibi olmadığının göstergelerinden birisi de vücudun diğer bütün akledilirlerden genel olmasıdır.<sup>291</sup> Bazen vücut ve vahdetin bu genelliğini onların cins ve fasıl olmamasıyla ortaya koymuştur.<sup>292</sup> Bu da Behmenyar'ın

---

<sup>285</sup> a. g. e., 280.

<sup>286</sup> a. g. e., 282.

<sup>287</sup> a. g. e., 23-23, 36, 281, 301, 302, 364-529.

<sup>288</sup> a. g. e., 35.

<sup>289</sup> a. g. e., 280.

<sup>290</sup> a. g. e., 285.

<sup>291</sup> a. g. e., 280.

<sup>292</sup> a. g. e., 216-220.

bu açıdan da felsefi Akledilirler ile mahiyetsel Akledilirler arasında fark gördüğü anlamına gelmektedir.

#### **4.3.1.2. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilirler ile İlişkilendirilmesinin Anlamı ve Sonuçları**

Behmenyar'a göre ikinci Akledilirler salt zihnî olan kavramlardır. Yani bunlar mantıki kavramlardır. Ancak o, şey, zat, vücut ve vahdet gibi felsefi kavramları da ikinci Akledilirler olarak görmüştür. Bu da onun bu önemli felsefi kavramları salt zihnî gördüğü anlamına gelmektedir. Bu açıdan önemli olan nokta şudur; Behmenyar kendisinin de tabi olduğu Meşşai gelenekte felsefi kavramların haricî olarak kabul edildiğini bildiği halde, nasıl ve neden bazı felsefi kavramları ikinci akledilirlerden sayabilmiştir? Acaba böyle yaparak, onların en önemli özelliği olan hariciliklerini geçersiz mi kılmak istemiştir? Eğer durum bu ise, bu kavramların hariçte bulunan şeyleri tavsif ettiği meselesini nasıl çözecektir? Şimdi Behmenyar'ın bu tercihinin ne anlama gelebileceğine bakalım.

Öncelikle bu tercih açısından söylenmesi gereken şey Behmenyar'ın hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde varlık kavramını ikinci akledilirlerden görmüş olduğudur. Ancak ilginç olan Behmenyar'ın bazı yerlerde tıpkı hocası İbn Sina gibi vüçûb, imkân, vahdet, takaddüm ve teahhur gibi bazı felsefi akledilirlerin haricî olduğunu söylemesidir. Acaba felsefi kavramların epistemolojik statüsüyle ilgili Behmenyar bir kafa karışıklığı mı yaşamaktadır? İkinci bölümde Sühreverdi'nin Akledilirler anlayışını incelediğimizde bu kafa karışıklığına neyin sebep olduğunu daha iyi göreceğiz.

Behmenyar izafe<sup>293</sup>, imkân<sup>294</sup>, vüçûb<sup>295</sup>, hayat<sup>296</sup>, mekân sahibi olmayı (eyn) ve zaman sahibi olmayı (meta)<sup>297</sup> haricî olarak görmektedir. Behmenyar bu tür felsefi kavramların haricî olduğunu söylese de bunların hariciyetinin arız oldukları şeyle, aynı olduğunu söylemiştir. Bunlarla hariçte arız oldukları şey arasında herhangi bir vasıta bulunmadığını ifade etmiştir. Çünkü eğer bunlar arız oldukları şeyden farklı olsalardı,

<sup>293</sup> a. g. e., 280, 281, 283, 285, 411, 412-832.

<sup>294</sup> a. g. e., 570.

<sup>295</sup> a. g. e., 831-832.

<sup>296</sup> a. g. e., 33 ve 411.

<sup>297</sup> a. g. e., 33, 280, 284, 285, 287 (haşiyede) 411, 412, 482, 483-832.

kendileri de aynı sıfatla muttasıf olmak için kendilerinden farklı olan bir şeyin vasıtılığına muhtaç olurlardı. Bu silsile nihayetsizce devam edeceğinden teselsüle yol açar ve bu da aklen muhaldir. Bu yüzden hariçte izafe; muzafın muzaflığının aynısı, imkân; mümkünün mümkünlüğünün aynısı, vücûb; vacibin vacipliğinin aynısı, hayat; canlı olanın canlılığının aynısı ve vücut da mevcudun mevcudiyetinin aynısı olmalıdır.<sup>298</sup> Bu haricî aynılıktan bazen izafenin muzaf için mukavvim olması<sup>299</sup>, takaddüm-teahhur'un mütekaddim ve müteahhir için mukavvim olması<sup>300</sup> ve vücudun da eşyanın mevcudiyet cihetinin cinsi olması, yani mukavvimi olması olarak bahsedilmiştir.<sup>301</sup> Ancak burada cins ve mukavvim olmanın tamamen lâfzî olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde bu, haricî ayniyet anlayışını zedeleyecektir. Burada önemli olan Behmenyar'ın muzafiyet, mümküniyet, vacibiyet, hayatiyet ve mevcudiyetten ne kastettiğidir? Acaba bu şekilde o, izafe, imkân, vücûb ve vücut gibi kavramların tamamen zihnî ve itibari olduğunu mu söylemek istemektedir, yoksa bir şekilde bu felsefi kavramların hariçte bulunan şeyleri tavsif ettiğini, dolayısıyla da ittisaflarının haricî olduğunu mu söylemeye çalışmaktadır?

Mesela izafe ile ilgili şunları söylemektedir: “İzafe... Ötekine kıyasla var olan veya akledilen bir anlamdır... Bunun dışında bir varlığı yoktur.”<sup>302</sup> “Öğrendiğin gibi varlıkta muzaf, onun için şu sınır vardır anlamındadır... Mevcut olan izafe, gayrısına kıyasla akledildiğinde makul olan bir mahiyete dönüşür.”<sup>303</sup>

Aynı şekilde imkân da mümkünlük ile aynıdır ve ancak arız olduğu konuda, konuyla birlikte var olan bir sıfat olarak vardır: “Bil ki şeyin imkânı onun mümkünlüğüdür. Vücutta bulunan hâl gibi... Deriz ki imkân, sıfatın suretinin heyulada varlığıdır. Bu sıfat akledildiğinde suretin varlığının imkânı olarak akledilir.”<sup>304</sup>

Bu alıntılardan anlaşılan, yukarıda zikrettiğimiz şıklardan ikincisinin doğru olduğudur. Yani Behmenyar mevcudiyet, muzafiyet ve mümküniyet gibi kavramları haricî olarak görmektedir ve bu da vücut ve benzeri felsefi kavramların hariciyetine delalet etmektedir:

---

<sup>298</sup> a. y.

<sup>299</sup> a. g. e., 283, 285-482.

<sup>300</sup> a. g. e., 281.

<sup>301</sup> a. g. e., 287.

<sup>302</sup> a. g. e., 31.

<sup>303</sup> a. g. e., 412.

<sup>304</sup> a. g. e., 483.

Fail eğer vücudu verirse hakikatini verir. Hakikati de mevcudiyetidir. Dolayısıyla bir şeyin vücudu onun hariçteki tahakkukudur. Yoksa şeyin, hariçte kendisiyle var olduğu veya tahakkuk ettiği bir şey değil.<sup>305</sup>

Bu ilmin konusu olan şeyin varlığının ispata –yani vücut- ihtiyacı yoktur. Çünkü “şu mevcuttur” dediğimizde bundan iki şeyi kastederiz. İlk olarak onun vücut sahibi olduğunu söylemek isteriz. Şöyle ki baş, baş sahibi olana muzaftır dediğimizde bu, mecazi bir kullanımdır. Hakikatte mevcut, vücuttur ve muzafta izafedir. Çünkü vücut, şeyin hariçte kendisiyle var olduğu şey değil, şeyin hariçte var olmasıdır. Veya şeyin hariçteki seyruriyetidir. Eğer şey, hariçte mevcut olsaydı teselsül lazım gelirdi. Ve şeyin hariçte mevcut olmadığı doğru olduğuna göre şu hâlde vücut, hariçte olmaktır ve o da mevcudiyetin ta kendisidir.<sup>306</sup>

Vücut hariçte var olmaktır. Vücudun hariçte onunla birlikte var olan başka bir vücutla var olmaya ihtiyacı yoktur. Genel olarak vücudun hakikati, hariçte olmaktır, başka bir şey değil. Hakikati bu olanın hariçte var olmaması nasıl mümkün olabilir?<sup>307</sup>

Behmenyar’a göre bir şeyin var olması, onun hariçteki mevcudiyeti ise, şu hâlde vücudun ikinci Akledilirler arasında sayılmasının nasıl bir anlamı olabilir? Eğer vücut mevcudiyetin ta kendisi ise ve ondan hiçbir şekilde ayrılmıyorsa, bu, vücuda has hükümlerin olmadığı anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle, bu durumda vücut, bu mevcudiyetten intiza edilen itibari bir kavram olacaktır ve haliyle vücuda arız olan diğer bütün felsefi Akledilirler de bu yüzden itibari olacaktır. Ancak bu Behmenyar’ın açıkça söylemediği bir şeydir. Vücut da dâhil bütün felsefi akledilirlerin akli birer itibara dönüşmesi Sühreverdi’de karşımıza çıkacaktır.

Dolayısıyla Behmenyar’ın felsefi kavramlarla ilgili sözlerinde bir çelişki bulunmaktadır. Bir taraftan onları salt zihnî olan ikinci Akledilirler arasında saymakta, diğer taraftan da onların bir şekilde hariçteki şeyleri, konuları aracılığıyla tavsif ettiklerini göstermeye çalışmaktadır. Bazen felsefi kavramların zihnilliğini daha da derinleştiren tahlil ve analizler yapmaktadır. Bu tür ifadelerini, vücut ve benzeri felsefi akledilirleri zihnî olarak gördüğünün delili olarak görmek gerekir. Behmenyar’ın bu tür kavramlarla ilgili bütün ifadelerinde kavram ile kavramın arız olduğu haricî hakikat, yani konu arasında açık bir farklılık görülmektedir. Gerçekte bizim hariçte vücut adıyla tanıdığımız şeyler, haricî şeylerin “zihnî lazımları” olarak görülmektedirler. “Zihnî lazımlar” kavramının ne anlama geldiği yine Sühreverdi’de

---

<sup>305</sup> a. g. e., 284.

<sup>306</sup> a. g. e., 280-281.

<sup>307</sup> a. g. e., 286.

açıka incelenecektir. Dolayısıyla vücut da dâhil felsefi Akledilirler, Behmenyar’a göre, hariçte mevcut olan şeyler taakkul edildiğinde onların zihnî ihtiyaçları, yani zihindeki mevcudiyetlerinin zihnî ihtiyaçları olarak taakkul edilmektedir. Bu yüzden de bunlar hariçte bulunan şeylerin kendisi veya onlarda bulunan birer haysiyet veya özellik değillerdir:

Bundan anlaşılıyor ki sen, evvel olan Hakk’ın [Allah] künhünü değil ancak ihtiyaçlarını bilebilirsin. Onun zatı vücudunu gerektirir. Sen onun ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların gerektirdiği sıfatları bildin sadece. Eğer sen onun hakiki künhünü bilmiş olsaydın hiçbir şey sana gizli kalmazdı. Yani her şeyin künhünü ve hakikatini onun bildiği gibi bilirdin.<sup>308</sup> Vücudun hakikati hariçte bulunmaktır... Belki şöyle diyebiliriz, vücut, mahiyetlere kıyasla şey gibidir. Şey, nasıl mahiyetin lazımındansa vücut da sıfatın [tahakkuk etmiş olma] lazımındandır ve bir ismi yoktur. Yani şeyin hariçte tavsif ettiği bir ismi [misdakı] yoktur.<sup>309</sup>

Bu ibareye göre vücut, hakikatlerin hariçte sahip olduğu bir sıfatın zihnî ihtiyacı olmaktadır. Bu yüzden, bu farklılık ve ayniyetin yokluğundan dolayı, bu sıfat, şeylerin haricilikle tavsif edilmeleri cihetinden, yani vücut kavramının bunlara doğru yüklenmesi açısından, bilinemez ve dolayısıyla isimlidir:

Mevcutat, meçhul isimlerden oluşan ve isimlerini şerh eden anlamlardır. Şu şekilde mevcuttur veya sebebi olmayan bir mevcuttur. Bunların hepsinden zihinde genel bir vücut ihtiyacı gelir... Vücudun, kısımlarına nispeti şeyin, altında bulunan şeylere nispeti gibidir. Lakin şeyin kısımları malum olan isim ve özelliklerdir. Ama vücudun kısımları böyle değildir. Aynı şekilde sayıların türleri de meçhul isimlerden oluşan anlamlardır ki onlardan bazı levazımları aracılığıyla haber verirler. On denir yani onluk birimlere taksimi özelliği ve lazımından olan sayı denir.<sup>310</sup>

Behmenyar bu sebepten dolayı bu tür kavramları, içerikleri bakımından zihnî olarak göstermeye çalışmakta ve onların idrak edildikleri şekliyle hariciliklerini nefiyetmektedir: “Eğer vücut genel bir şey ise varlığının zihinde olması gerekir... Ondan hariçte bulunan şey ise mevcutlardan bir mevcuttur.”<sup>311</sup>

Bu ibarede vücut hakkında kullanılan “genel şey” tabiri, önceki ibarede geçen “zihnî genel lazıma” işaret etmektedir. Onun buradaki asıl vurgusu genel bir şey olarak vücudun ancak zihnî olabileceği yönündedir. Dolayısıyla onun bu ibarenin son cümlesinden kastı vücudun haricî varlığının nefiyedilmesidir. Gerçi bu cümlede

<sup>308</sup> a. g. e., 580.

<sup>309</sup> a. g. e., 287.

<sup>310</sup> a. g. e., 283.

<sup>311</sup> a. g. e., 282.

Behmenyar belki farkında olmadan bir açıdan vücudun hariciliğine de işaret etmektedir:

İzafe kevnde mevcuttur. Akledildiğinde gayrına nispetle makul bir mahiyet olur. Ve bu kevnin akledilmiş olmak dışında bir adı ve sanı yoktur. On olmak ve vücut hakkında zikrettiğimiz gibi. Ve vucudî izafe akledildiğinde gayrına kıyasla makul bir mahiyet olur ve sen biliyorsun ki muzafın hakikati bu değildir. Belki o akledildiğinde, gayrına kıyasla akledilen bir hakikattir.<sup>312</sup>

Bu ibare hariçte bulunan şeyin izafenin kendisi olmadığına delalet etmektedir. Dış âlemde olan harici hakikatin bir veçhesidir ve bu akledildiğinde izafeyi “gayrına nispetle makul bir mahiyet olan” olarak beraberinde getirmektedir. Bu yüzden Behmenyar muzafın hakikatinin hariçte bu izafeden ibaret olmadığını vurgulamaktadır. “Muzafın hakikati bu değildir”. Dolayısıyla izafe, muzafın, haricî değil, zihnî lazımıdır. Böylece Behmenyar felsefi bir akledilir olan izafenin zihniliğini ortaya koymuş olmaktadır. Bu açıdan izafenin zihinde muzafın lazımı olması ancak muzaf başkasına kıyasla akledildiğinde gerekli olmaktadır. Dolayısıyla muzaf kendi başına ele alınır ve akledilirse böyle bir gerektirme söz konusu olmayacaktır. “Bil ki şeyin imkânı, şeyin mümkünlüğüdür. Vücutta geçerli olan durum gibi. Şöyle deriz: suretin varlığının imkânı heyulada mevcut olan bir sıfattır. Bu sıfat akledildiğinde suretin varlığının imkânı olarak akledilir.”<sup>313</sup>

Behmenyar defalarca vücut ile haricî hakikat arasında bulunan farklılığı hatırlatmaktadır. “Bil ki her bir şeyin hakikati, ispatla eşanlamlı olan vücuttan farklı olarak ona has bir şeydir.”<sup>314</sup>

Böylece yüklemi vücut olan önermelerin (helliye-yi basite) haricî hakikatten farklı olan vücudun kendisine dair olmadıkları anlaşılmaktadır. Aksine bu önermelerin asıl taalluk ettiği şey hariçte bulunan ve zihnî olan bu genel şeyin karşılığı olarak şeye has olan vücuttur. Dolayısıyla Behmenyar, genel zihnî bir şey olan vücut ile hariçte şeylerin hakikatiyle aynı olan vücudu birbirinden ayırmakta ve yüklemi vücut olan önermelerin bu ikinci anlamıyla vücuda taalluk ettiğini ileri sürmektedir. “Ve biz mesela ‘şu mevcuttur’ derken, bununla genel olan vücudu kastetmiyoruz. Belki burada

---

<sup>312</sup> a. g. e., 412.

<sup>313</sup> a. g. e., 483.

<sup>314</sup> a. g. e., 287.

bütün mevcutların kendilerine has olan vücut ile tahassüs edilmeleri gerektiğini kastediyoruz.”<sup>315</sup>

Behmenyar, bazı durumlarda farkında olmadan vücudun hariciliğine işaret etmiş olsa da bunu selefleri olan İbn Sina ve Farabi’nin etkisinde kalarak yapmıştır. Ancak onun vücut, şey ve zat gibi felsefi akledilirlerle ilgili nihai görüşü bu değildir. Hatta o, imkân ve vücûb gibi felsefi akledilirleri dahi haricî olarak görmez. Çünkü bu tür kavramların geçtiği ibarelerde haricilik işaretleri olsa da Behmenyar’ın asıl kastı yine bunların zihniliğine vurgu yapmaktır. Diğer bir ifadeyle o, bu tür ifadeleri İbn Sina ve Farabi’nin görüşüne muhalif olan görüşünü temellendirmek için birer zemin olarak kullanmaktadır. Zira o, açık ve bilinçli bir şekilde en önemli felsefi kavramlardan olan vücut, şey ve zatı salt zihnî olduklarını vurgulamak için ikinci akledilirlerden saymıştır. Burada vücut, şey ve zatın ikinci akledilirlerden sayılması sabık anlamıyla onların ittisaf ve uruzlarının zihni olduğu anlamına gelmektedir. Bu, zannımızca Behmenyar’ın bu konudaki nihai görüşüdür.

#### **4.3.2. Felsefi Akledilirlerin Diğer Özellikleri**

##### **4.3.2.1. Harici Olmama**

Behmenyar’ın vücut, şey ve zatı açıkça zihni olarak gördüğü anlaşılmış oldu. Diğer felsefi Akledilirler açısından da her ne kadar *Tahsil*’de bazılarının hariciliğine işaret edilmiş olsa da durum böyledir.<sup>316</sup> Esasen burada anahtar kavram vücuttur. Zira eğer vücut zihnî ise diğer felsefi Akledilirler de haliyle zihnî olacaktır. Çünkü diğer felsefi akledilirlerin hepsi vücuda arız olan zatî arazlar cinsindendir.

##### **4.3.2.2. Vücut ile Aynılık ve Yakınlık**

Vücûb, öncelik-sonralık ve araz gibi bazı felsefi Akledilirler vücudun aynısı veya onun birer var olma tarzlarıdır. “Eğer vücut itibar edilmemiş olsaydı öncelik ve sonralık

---

<sup>315</sup> a. y.

<sup>316</sup> a. g. e., 285.

olmazdı. Öncelik ve sonralık, aynı şekilde daha güçlü ve daha zayıf gibi kavramlar var olanların mukavvimleri gibidirler.”<sup>317</sup>

“Mukavvim gibi” tabiri göstermektedir ki her ne kadar öncelik ve sonralık vücut açısından mukavvim olsalar da onların vücut ile olan ilişkisi zatî ile zat arasında olan ilişki gibi değildir. Bu yüzden de bunların vücudun birer parçası olduğu söylenemez. Dolayısıyla bu ibare vücut ile öncelik-sonralık kavramlarının aynılığını ortaya koymaktadır. Behmenyar vücûb ile ilgili de şunları söylemektedir: “Hak olandan haber vermenin en ehak olanı, vücudun vücûbu ve varlığın şiddeti olduğunu söylemektir.”<sup>318</sup> “Vücûb, vücudun şiddetidir.”<sup>319</sup>

Araz gibi kavramlar için de şöyle demektedir: “Arazın konusunda varlığı, vücudunun konusundaki varlığıyla aynıdır.”<sup>320</sup> “Arazın tanımı, mevzudaki varlığını mümkün kılan şeydir. Ve o, vücut babından konusuna nispetle bilinir. Vücut mahiyetin tanımına girmez.”<sup>321</sup>

Bu şekilde vücûb ve araz, iki farklı varlık tarzıdır ve vücut ile tam bir vahdet ve birlik içerisindedirler. Daha önce de söylediğimiz gibi Behmenyar izafeyi, muzafın vücudunun mukavvimi olarak görmektedir.<sup>322</sup> Vücutta yaptığına benzer bir şekilde onu analiz etmektedir. O, her ne kadar kavramsal olarak şeyi vücuttan farklı olarak görse de her yerde onun lazımı olarak görmektedir<sup>323</sup> ki bu da şey ile vücudun hariçte aynı misdaka sahip olduğu anlamına gelmektedir. Vahdet de anlamlarından biri açısından vücudî bir kavramdır. Özellikle içinde kesret bulunduran şeyler hakkında kullanıldığında. Böyle durumlarda ancak vücutları itibariyle vahdet onlara nispet edilebilir. Bu vahdet, vücut ile mülazım ve müttehittir ve kesrete mukabil olarak kullanılan vahdetten farklıdır.<sup>324</sup>

Behmenyar aynı şekilde vücudun tahassüsünü ki varlığın teşahhusünün aynısıdır, kendi konusuna izafe edilmesinin sonucu olarak görmektedir.<sup>325</sup> Ona göre bu izafe,

---

<sup>317</sup> a. g. e., 281.

<sup>318</sup> a. g. e., 571.

<sup>319</sup> a. g. e., 291.

<sup>320</sup> a. g. e., 33.

<sup>321</sup> a. g. e., 297.

<sup>322</sup> a. g. e., 282.

<sup>323</sup> a. g. e., 288.

<sup>324</sup> a. g. e., 570.

<sup>325</sup> a. g. e., 282, 570-571.

vücudun aynısı olduğundan<sup>326</sup> vücudun teşahhusunu da vücudun aynısı olarak gördüğü sonucu çıkarılabilir.

Behmenyar pek çok felsefi aklediliri vücudun arazı olarak görmektedir. Lakin vücudun cins ve faslı olmadığını ve dolayısıyla da mahiyetsel olmadığını göz önünde bulundurursak, vücudu bu şeylerin ona arız olduğu bir cevher ve bunları da onun arazları olarak göremeyiz. Diğer taraftan, o öncelik ve sonralığı da bu arazlar zümresinden saymaktadır. Ancak daha önce, öncelik ve sonralık ile ilgili söylenenlerin ışığında, “vücut için mukavvim gibidirler”, bunların da vücut ile ayniyet şeklinde var oldukları sonucuna varabiliriz. Bu yüzden onun bu tür şeylerin vücut için araz olduğunu söylemesinden kastı öncelikle bunların cins olmadığı, ikinci olarak da bu kavramların varlığa tabi olduklarını ifade etmek içindir. Dolayısıyla burada arazı, varlığa tabi olan anlamlar ve haller olarak anlamak gerekir. Çünkü hariçte vücut ile müttehit ve onun hakikatiyle birlikte var olmaktadırlar. “Mutlak vücut için vahdet, kesret, öncelik, sonralık, illiyet ve maluliyet gibi arazlar vardır.”<sup>327</sup>

Elbette Behmenyar külli, cüzi, cins ve tür gibi bazı mantıki kavramları da vücudun arazları zümresinden saymaktadır. Bu da onun “mutlak vücuttan” kastının hem haricî hem de zihinde bulunan vücut olduğunu göstermektedir. Böylece bu da mantıki kavramları kendi arazları olarak kabul eden zihnî vücut olmaktadır.

#### 4.3.2.3. Bazı Felsefi Akledilirlerin Araz Olması

Behmenyar vücut<sup>328</sup> ve imkânın<sup>329</sup> konularına izafe edildiğini ve bu yüzden konularının kurucu unsurları olduklarını ve izafe, araz olduğundan bu ikisinin de araz olduğunu söylemektedir. Gerçi vücut ve imkânın araz olduğuna dair bu istidlal dahi olmasaydı yine de bu araz olmayı zatî olmama şeklinde alabilirdik. Özellikle Behmenyar’ın, araz olmanın iki farklı anlamı arasında yaptığı vurgu doğrultusunda<sup>330</sup> bu sonuca ulaşmak zor olmazdı. Aynı şekilde onun izafe,<sup>331</sup> eyn,<sup>332</sup> meta<sup>333</sup> ve sayı gibi kavramların araz olduğuna dair ısrarı, bunların hariçte konularıyla vücut açısından

---

<sup>326</sup> a. g. e., 282.

<sup>327</sup> a. g. e., 285.

<sup>328</sup> a. g. e., 282-283.

<sup>329</sup> a. g. e., 482.

<sup>330</sup> a. g. e., 297.

<sup>331</sup> a. g. e., 412.

<sup>332</sup> a. g. e., 33.

<sup>333</sup> a. g. e., 364-366.

aynı olmalarına rağmen yukarıdaki istidlalde “izafenin” araz olması ve sonuçta, vücut ve imkânın araz olmasını arızî olana döndürmemize engel olurdu. O vahdeti de vücut ve imkân gibi araz olarak görmektedir.

Behmenyar araz olmayı konusuyla ayniyet içinde var olan ve var olmayan şeyleri kapsayacak şekilde kullanmaktadır. Çünkü bazı durumlarda, örneğin izafenin hariçte, konusuyla ayniyetine işaret ettikten sonra yine de izafenin araz olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu “araz olma” daha çok bu tür şeylerin hariçte mevcut olan şeylerle ilişkilendirilmesi anlamındadır. Burada hem mahiyetin hem de vücudun birlikte haricî kabul edilmelerinin yansımaları görülmektedir.



## BÖLÜM II

### AKLİ İTİBARLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER

Bu bölümde Sühreverdi ile Nasirüddin Tûsî'nin felsefi Akledilirler anlayışı ayrıntılı olarak ele alınacaktır. İki farklı felsefi geleneğe sahip olmalarına rağmen Sühreverdi ile Tûsî'nin felsefi Akledilirler anlayışı aynıdır. Her iki filozof da “Akli İtibarlar” başlığı altında felsefi akledilirleri ele almakta ve bu önemli değişimin epistemolojik sonuçlarını kabul etmektedirler. Sühreverdi bu konuda Farabi ve İbn Sina'dan ziyade Behmenyar'ın etkisi altındadır. Behmenyar ile birlikte başlayan eğilimi devam ettiren Sühreverdi, meseleyi bütün mantıksal sonuçlarına ulaştırmıştır. Tûsî de bu anlayışı benimsemiş ve Sühreverdi'nin belirsiz bıraktığı bazı noktaları tamamlamıştır. Ancak Gazzali ile başlayan ve Fahrettin Razi ile birlikte devam eden Kelam'ın felsefileşmesi ile birlikte yine Gazzali ve Razi tarafından yapılan felsefe eleştirilerinin de Felsefi akledilirlerin “Akli İtibarlar” başlığı altında ele alınmasında etkili olduğu görülmektedir. Bu yüzden Sühreverdi ve Tûsî'nin “Akli İtibarlar Olarak Felsefi Akledilirler” anlayışının tarihi zemini olarak Gazzali'nin “Akli yargılar” anlayışı olarak felsefi Akledilirler anlayışı ile Razi'nin “Umur-ı âmme” başlığı altında ele aldığı felsefi Akledilirler anlayışına işaret edilmesi faydalı olacaktır.

#### 1. AKLİ İTİBARLAR ANLAYIŞININ ZEMİNİ OLARAK GAZZALİ VE FAHRETTİN RAZİ'NİN AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI

Gazzali (ö. 1111) ve Fahrettin Razi (ö. 1210) ile Kelam felsefileşmiş ve Meşşai felsefe geleneğinin karşısına alternatif bir felsefe yapma tarzı olarak çıkmıştır. Bu amaçla önce Gazzali *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinde yirmi meselede Farabi ve İbn Sina'yı eleştirmiş ve Meşşailerin bu konulardaki görüşlerinin aklen zorunlu olmadıklarını ortaya koymuştur. Fahrettin Razi bu eleştiri geleneğini devam ettirmiş ve bunu bütün felsefi meselelere uygulamıştır. Bu çalışmanın konusu olan “İkinci Akledilirler” konusu da bu eleştirilerden nasibini almıştır. Gazzali, Farabi ve İbn Sina'nın felsefi Akledilirler anlayışına hâkim olan realizmi, âlemin kıdemine yol açtığı gerekçesiyle eleştirmiştir. Gazzali *Tehefüt'ün* âlemin kıdemiyle ilgili olan birinci meselesinde filozofların âlemin kadim olduğuna dair dördüncü delillerini eleştirirken bu görüşünü

ortaya koymuştur. Bu delile göre imkân, imtina ve vücub gibi akledilirler izafi birer kavram olduklarından bunların kendisine izafe edileceği bir muzafı gerektirirler. Gazzali bu anlayışa karşı çıkar ve başta imkân olmak üzere diğer kavramların da akli birer yargıdan ibaret (Kâda'ya Akliye) olduğunu söyler.<sup>334</sup> Ona göre bu tür kavramlar aklın gerçekliği analiz ederken ürettikleri akli yargılardır ve dolayısıyla hariçte izafe edilecekleri birer muzaflarının olması gerekmez. Gazzali imkân açısından söylenen şey eğer doğru olsaydı bunun imtina kavramı için de doğru olması gerektiğini ancak kimsenin böyle bir şey söylemediğini ileri sürerek itirazını güçlendirir. Gazzali'nin imkân, imtina ve vücub gibi akledilirleri birer akli yargı olarak görmesi ile Sühreverdi'nin aşağıda inceleyeceğimiz akli itibarlar arasında tarihsel bir ilişki olup olmadığını bilmesek de bu iki anlayışın birbirine yakın olduğu açıktır. Ancak arada önemli bir fark da bulunmaktadır. Buna göre Gazzali'nin akli yargılar anlayışının önemli bir ontolojik sonucu vardır ve bu da âlemin hadis olmasıdır. Ancak bu tür akledilirleri akli birer itibar olarak kabul eden Sühreverdi böyle bir sonuca ulaşmaz. Bu da Gazzali ve Sühreverdi'nin dayandıkları felsefi zeminin birbirinden farklı olduğu anlamına gelmektedir.

Gazzali'nin eleştirilerini daha da derinleştirerek devam ettiren Razi, *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye* adlı eserinin ilk bölümünü umur-ı âmme konusuna ayırmış ve bu başlık altında felsefi akledilirleri incelemiştir. Razi, umur-ı âmme terimini vücut, mahiyet, vahdet, kesret, vücub, imkân, kıdem ve hudus gibi Akledilirler için kullanmaktadır.<sup>335</sup> Razi vücut, imkân ve imtina kavramlarının devir ve teselsüle düşülmeden tanımlanacağı konusunda filozofların görüşlerini benimsemiştir: “Bil ki bu üç kavramdan [vücut, imkân ve imtina] herhangi birisini devire düşmeden tarif edebilmek mümkün değildir.”<sup>336</sup> Razi, malulün hangi cihetten illete muhtaç olduğu meselesinde de kelami görüşten ayrılmış ve bu ihtiyacı malulün mümkün olmasına dolayısıyla da imkâna bağlayarak filozofların görüşünü benimsemiştir.<sup>337</sup> Böylece Razi felsefi Akledilirler meselesinde Farabi ve İbn Sinacı realizmi devam ettirmiştir.<sup>338</sup> Razi ikinci

<sup>334</sup> Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzali et-Tûsî, *Filozofların Tutarıslığı*, Neşir ve Tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu bs. 5 (İstanbul: Klasik 2012), 42.

<sup>335</sup> Fahrettin Razi, *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye*, Tashih Muhammed el-Bağdadî, c. 1 (Beyrut: Darü'l-Kitab, 1408), 95.

<sup>336</sup> a. g. e., 206.

<sup>337</sup> a. g. e., 218.

<sup>338</sup> Altaş. E., “Fârâbî'den Beyzâvî'ye Umur-ı Âmme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beydâvî'nin Tercihleri”, *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Mustakim Arıcı, bs. 1 (Ankara:

Akledilirler terimini de sadece mantıki akledilirleri belirtmek için kullanmıştır. Yine bu anlamda akli itibarlar terimini de kullanmış ancak bu başlık altında hiçbir felsefi akledilire yer vermemiştir.

## 2. SÜHREVERDİ’NİN İŞRAK FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER VE FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN EPİSTEMOLOJİK STATÜSÜ

Sühreverdi’nin ikinci Akledilirler anlayışını incelerken dikkatimizi ilk çekmesi gereken şey onun akledilirlerle ilgili yaptığı tasnif olmalıdır. Çünkü Sühreverdi’nin ikinci akledilirlerle ilgili bütün görüşlerinin dayanağı bu tasnife dayanmaktadır. Sühreverdi ikinci Akledilirler tabirini birkaç yer dışında kullanmamıştır. O, Akledilirler meselesini farklı ıstılahları kullanarak ele almayı tercih etmiştir. Bu yüzden önce onun sıfatlara dair taksimini, sonra da bu taksimin ikinci Akledilirler meselesine nasıl tatbik edildiğini ele alacağız. Akabinde hangi kavramların bu başlık altında ele alındığını ortaya koyacak, aynî ve haricî olan Akledilirler ile zihnî ve itibari olanların birbirinden nasıl ayrıldığını göreceğiz ve en önemlisi de bu taksimin felsefi ve epistemolojik sonuçları üzerinde duracağız.

### 2.1. Sıfatların Taksimi

Öncelikle Sühreverdi’nin sıfattan ne kastettiğini bilmek gerekir. O, sıfat derken eşyaya yüklem olarak hamledilen kavramları kastetmektedir. Sühreverdi’nin bu konudaki genel yaklaşımı kendinden önceki Meşşailerle uyumlu ve onların devamı niteliğindedir. Daha önce akledilirlerin Farabi, İbn Sina ve Behmenyar’da birinci, yani haricî kavramlar ile ikinci Akledilirler, yani salt zihnî kavramlar olarak birbirinden ayrıldığını görmüştük. Sühreverdi bu yaklaşımı benimsemiş ancak bunu sıfatlara tatbik etmiştir. Onun, sıfatların haricî ve itibari olduğuna dair ifadeleri, İbn Sina’nın *Mübahasat*’ta bulunan ve eşyanın sıfatlarını aynî ve itibari olarak ayırdığı ifadelerini hatırlatmaktadır.<sup>339</sup> Aynı minvalde Sühreverdi şunları söylemektedir:

Tahkik: Sıfatlar hem zihinde hem de hariçte varlıkları bulunanlarla – beyaz gibi-mahiyetleri niteledikleri halde zihin dışında bir varlıkları olmayanlar diye ikiye ayrılır. Bu ikinci tür sıfatların aynî varlığı zihindedir. İnsana yüklem olan tür ve Zeyde yüklem olan tikellik gibi. Zeyd hariçte tikeldir dediğimizde, bu sözümüzün anlamı tikelliğin

Türkiye Diyanet Vakfı, 2017), 164-168. Altaş bu çalışmasında Razi’nin umur-ı âmme başlığı altında ele aldığı kavramları zikrettikren sonra onun bu tür kavramlar konusunda İbn Sinacı realizmi benimsediğini doğru bir şekilde tespit etmiştir.

<sup>339</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, bend 350, s. 131.

hariçte Zeyd ile kaim olan bir suretinin/varlığının olduğu değildir. Aynı şekilde şeylik kavramı da böyledir. Onlardan pek çoğunun da kabul ettiği gibi bunlar ikinci akledilirlerden olan sıfatlardır. İmkân, vücut, vücûb, vahdet ve benzeri kavramlar bu kabildendir.<sup>340</sup>

Sühreverdi bu ibarede sıfatları haricî ve aynî olanlar ile zihnî ve itibari olanlar diye ikiye ayırmaktadır. “Zihin dışında bir varlıkları yoktur. Aynî varlıkları zihindedir” diyerek zihnî sıfatların dış âlemle hiçbir ilişkisi bulunmadığını ortaya koymaktadır. Bu, tür ve tikellik gibi tamamen zihnî olan örnekler vermesinden de anlaşılmaktadır. Zira tür ve tikel kavramlarının, mahiyetlerin zihnî özellik ve arazlarından olduğunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Sühreverdi daha da ileri giderek bu türden olan bazı kavramların haricî şeylere yüklem yapılmasının onların hariçî sayılabilmesi için yeterli bir delil teşkil etmediğini savunmaktadır. Bu noktayı ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

Sühreverdi’den alıntıladığımız bu ibarede geçen “ikinci Akledilirler” tabiri de onun bu tür sıfatları zihni kabul etmesinin sadece dış âlemde konusuna zait bir şekilde var olmayı onlardan nefiyettiğini değil, buna ek olarak her türlü hariciliği onlardan nefiyettiğini göstermektedir. Özetle Sühreverdi, zihnî sıfatlardan dış âlemde hiçbir karşılığı olmayan kavramları kastetmektedir ki bu dışsallığın nefiyedilmesinin kaç değişik anlamda olduğunu çok geçmeden açıklığa kavuşturacağız. Birinci bölümde açık bir şekilde ortaya koyduğumuz gibi “ikinci Akledilirler” tabirini Meşşailer, salt zihnî kavramlar için kullanmaktadırlar. Sühreverdi’nin de ilave herhangi bir açıklama yapmamasından ve verdiği sayısız örneklerden “ikinci Akledilirler” tabirini kendisinden öncekilerle aynı anlamda kullandığı sonucunu çıkarabiliriz. Aşağıdaki alıntı da bu durumu pekiştirmektedir:

Öyleyse bütün sıfatlar ikiye ayrılır. Birincisi aynî olan sıfatlar ki bunların bir de akılda suretleri bulunur. Siyah, beyaz ve hareket gibi. İkincisi ise aynî varlıkları zihindeki varlıklarından başka bir şey olmayan sıfatlar. Bunların zihindeki varlığı, diğerlerinin hariçte bulunmaları mertebesindedir. Daha önce zikrettiğimiz gibi imkân, cevherlik, renk olmaklık, vücut ve benzeri kavramlar bu türdendir. Ve eğer bir şeyin zihin dışında bir vücudu varsa, bu şeyin zihinde olan varlığı ile hariçteki varlığı arasında mutabakat olması gerekir. Ama sadece zihinde varlığı olanın, dış âlemde bir varlığı olmadığından zihinde olanın dışta olana mutabık olması gerekmez.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> Şehabüddin Yahya Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İsrak*, tashih Henry Corben, 3. Bs., c. 1 (Tahran: Pejo Heshgah-i Ulum-i İnsani ve Mütalaat-i Ferhengi, 1380), s. 346-347.

<sup>341</sup> a. g. e., c. 2, 71.

Bu alıntının başında bulunan “bütün” lafzı Sühreverdi’nin sıfatlar taksiminin kesin ve inhisari olduğunu göstermektedir. Ne olursa olsun, bir sıfat ya zihnidir ya da haricidir. Sühreverdi’nin bu ibarede birinci akledilirlerden sadece siyah, beyaz ve hareket gibi arızı olan sıfatları zikretmesinin sebebi ise onun sadece yüklem olan sıfatları tasnif ve taksim etmek istemesidir. Bu yüzden, çoğunlukla cümlede konu görevi gören cevherler zikredilmemiştir. Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi sıfatları taksim ederken sadece yüklem olabilen sıfatları zikretmekte ve konu da olabilen sıfatları ayrıca zikretme gereği duymamaktadır. Dolayısıyla Sühreverdi’ye göre haricî olan kavramlar ister yüklem şeklinde isterse de konu şeklinde olsunlar her ikisi de mahiyetsel kavramlardandır. Filozofların çoğuna göre haricî, dolayısıyla da mahiyetsel kabul edilen sayı gibi kavramlar bile Sühreverdi’ye göre zihni kavramlardandır.

Bir önceki ibarede olduğu gibi, bu ikinci ibarede de Sühreverdi’nin asıl vurgusu ikinci kısım sıfatların haricî olmadığıdır. Çünkü ikinci ibarede Sühreverdi, bu ikinci tür sıfatların hariçle olan mutabakatını dahi nefiyetmektedir. Mutabakat bu tür sıfatların haricî yüklem olabilmelerinin ön şartıdır ve Sühreverdi önceki ibarede bunu kabul etmişti. Bu da ikinci tür sıfatların haricî olmamasının sadece dış âlemde konularına zait olmamalarından ibaret olmadığı anlamına gelmektedir. Anlaşılan Sühreverdi, söz konusu ikinci kısım sıfatlar olunca bütün anlamlarıyla hariciliği onlardan nefiyetmek istemektedir. Buna hariçte konularıyla ayniyet şeklinde var olmaları da dâhildir. Bu durumun ciddi epistemolojik sonuçları olacaktır ve ileride göreceğimiz gibi Sühreverdi bu sonuçlarla yüzleşmeye hazırdır:

Zihin bir şeyin ya zihinde ya da hariçte olduğuna hükmeder. Bunlardan bazıları sadece zihnî mahmullerdir. Bazıları da aynî olana mutabık olan mahmullerdir. İmkân ve benzeri kavramlar birinci türdür. Sonra imkân madum olana değil zorunlu olana izafe edilir.<sup>342</sup>

Bu ibarede Sühreverdi, mahmulleri salt zihnî olanlar ile harice mutabık olanlar olarak ikiye ayırmakta ve dış âlemde bazı şeylerin mümkün olduğuna hükmetmenin, zihnin bir faaliyetinden kaynaklandığını söylemektedir. Buna göre zihin, zihnî bir izafe ile hariçte bulunan bazı şeylerin mümkün olduğuna hükmetmektedir. Dolayısıyla “imkân” kavramının mevcut olduğu yer zihindir ve bunu dış âleme nispet eden de yine zihnin kendisidir. Bu ibareden ayrıca zihnin “imkânı” sadece zorunlu şeylere izafe ettiğini ancak madum olan şeylere imkân kavramının hiçbir şekilde izafe edilmediğini

---

<sup>342</sup> a. g. e., c. 1, 48.

de öğreniyoruz ki Farabi'den mümkün olanın aslında bilkuvve var olan demek olduğunu zaten öğrenmiştik.

## 2.2. İkinci Akledilirler Tabiri

Yukarıda aktardığımız birinci ibarede görüldüğü gibi Sühreverdi ikinci Akledilirler tabirini kendisinden önceki Meşşailerle aynı anlamda kullanmaktadır. Çünkü bu ıstılaha yeni bir anlam yüklediğine veya anlam genişlemesine uğrattığına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. “Onlardan çoğunun kabul ettiği” tabiriyle de Meşşailere özellikle de Behmenyar ve Levkeri’ye işaret etmektedir. Bu da onun bu ıstılaha Meşşailerin yüklediği anlamı benimsediğine delalet etmektedir. Dolayısıyla onun da bu ıstilahla salt zihnî kavramları kastettiği açıktır:

Bil ki sen “şeyin zatı”, “şeyin hakikati” ya da “şeyin mahiyeti” dediğinde, mahiyet kavramı insan veya at olması açısından değil de yine mahiyet olması, hakikat olması veya zat olması açısından zihnî itibarlardan ve ikinci akledilirlerdendir.<sup>343</sup>

Burada Sühreverdi, birer felsefî akledilir olan zat, hakikat ve mahiyet gibi kavramları da zihnî birer itibar olarak görmekte ve onları ikinci akledilirlerden saymaktadır. Ancak burada bu kavramlar ile misdakları arasında bir ayrım yapıldığına dikkat etmek gerekir. Dolayısıyla ikinci akledilir olan, bu kavramların kendisidir, misdakları değil.

## 2.3. İkinci Akledilirlerle Benzer olan İstilahlar ve Anlamları

Gördüğümüz gibi “ikinci Akledilirler” tabiri, kavramların taksiminde kullanılan “zihnî sıfatlar” anlamında kullanılmakta ve salt zihnî olan kavramlar anlamına gelmektedir. Üçüncü alıntıdan da gördüğümüz gibi “zihnî itibarlar” tabiri de “ikinci Akledilirler” ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla zihnî itibarlar da salt zihnî olan sıfat ve kavramlar anlamına gelmektedir. Zaten bu konuda Sühreverdi daha çok “itibar” ve “itibarat” tabirlerini kullanmaktadır. İçinde bu tür tabirlerin kullanıldığı bazı ibareleri ele almak Sühreverdi’nin bu konudaki kullanımlarına dair daha iyi bir resim ortaya koyacaktır:

Mutabakat bazen siyah ve beyazda olduğu gibi hariçte zatı bulunan şeylerde olur. Ancak itibaratın hariçte bir hüviyetleri ve zatları yoktur. Aksine bunların aynî varlıkları zihnî varlıklarının aynısıdır. Zihin bazen bunları harice izafe eder. Bazen de zihnî ve daha genel olana izafe eder. Aynı şekilde akli takdirat ve cihetlere de izafe edilirler. Aynı şekilde şeyin cüzi olması, şeylik ve diğerleri de bu türdendir.<sup>344</sup>

<sup>343</sup> a. g. e., c. 1, 361.

<sup>344</sup> a. g. e., c. 1, 163.

Sühreverdi burada da “itibarların” salt zihnî olduğunu ifade etmiş ve bu tür şeylerin aynî varlığının zihnî varlıklarının aynısı olduğunu vurgulamıştır. Bu tür şeylerin bazen dış âleme de izafe edildiğini hatırlatarak, itibarların hariçle olan bu ilişkisinin, sadece zihin tarafından zihnî kavramaların haricî şeylere izafe edilmesinden başka bir şey olmadığını söylemiştir. Bu yüzden bunların hariçteki şeylere yüklem olmasının, bunların haricî olmasını gerektirmediğini ifade etmiştir. Daha sonra Sühreverdi, Behmenyar ve Levkeri’nin eserlerinde salt zihnî olan anlamında ikinci akledilirlerden sayılan “şeylik” gibi bir kavramı örnek vererek, bazı Meşşailerin de bu tür kavramların salt zihnî olduğunu kabul ettiğine işaret etmektedir. Böylece kendisinin kullandığı “itibari” ıstılahının Meşşailerin kullandığı ikinci Akledilirler ıstılahıyla aynı anlama geldiğini vurgulamış olmaktadır. Bu önemli bir noktadır, zira biz, Meşşailerin bu konudaki tabirlerini analiz ederken, bu tabiri salt zihnî kavramlar anlamında kullandıklarını görmüştük. Dolayısıyla şeylik ve diğer felsefî kavramların itibari ve zihnî olarak görülmesi daha önce Meşşailerde olduğundakiyle aynı anlamda olacaktır:

İmkân ve vücûb dış âlemde mahiyete zait değillerdir. Eğer imkân zait olursa vücut sahibi olması gerekir. Aynı şekilde vücûb da böyledir. Vücûb zait olursa vücudu olacak ve bu şekilde devam edecektir. Aksine bunlar zihnî şeyler ve zihnî itibarlardır.<sup>345</sup>

Burada Sühreverdi imkân ve vücûb açısından zait olmanın nefyiyle işe başlamakta ve “aksine” diyerek daha da ileri gitmekte ve zait olmamaktan bunların salt zihnî kavramlar olmasına geçmektedir. Bu ileri anlamı da “zihnî şeyler” ve “zihnî itibarlar” tabirleriyle ifade etmektedir. Dolayısıyla bu iki tabirin içeriğini de salt zihnî anlamında doldurmak gerekir. Zihnî itibarlar<sup>346</sup> ve akli itibarlar<sup>347</sup> gibi tabirler Sühreverdi’nin eserlerinde sıkça bu anlamda kullanılmaktadır. Aynı şekilde umur-i zihnî,<sup>348</sup> akli cihetler,<sup>349</sup> salt akli mahmuller,<sup>350</sup> emr-i akli,<sup>351</sup> akli mahmuller,<sup>352</sup> akli sıfatlar<sup>353</sup> ve akli mülâhazalar<sup>354</sup> tabirleri de çoğunlukla “itibar” kökünden alınmış bir lafızla kullanıldığında salt zihnî kavramlar anlamında kullanılmışlardır. Sühreverdi bu

<sup>345</sup> a. g. e., c. 1, 25.

<sup>346</sup> a. g. e., c. 1, 17, 21, 25, 48, 385, 413.

<sup>347</sup> a. g. e., c. 1, 31, 343, c. 2, 70, 73, 74, 116, 186, 340, 361.

<sup>348</sup> a. g. e., c. 1, 25.

<sup>349</sup> a. g. e., c. 1, 343.

<sup>350</sup> a. g. e., c. 2, 64.

<sup>351</sup> a. g. e., c. 2, 68-72.

<sup>352</sup> a. g. e., c. 2, 68, 72-114.

<sup>353</sup> a. y.

<sup>354</sup> a. g. e., c. 1, 70.

tabirlerin bazılarının geçtiği yerlerde sadece bu başlıklar altında zikrettiği kavramların hariçte zait olmasını değil, her türlü hariciliği dahi onlardan nefiyettiğini açıkça belirtmektedir.<sup>355</sup>

## **2.4. İkinci Akledilirler Başlığı Altında Zikredilen Kavramlar**

Sühreverdi, zihnî olan ile harici olan kavramları birbirinden ayırmak için benimsediği kıstas gereği –ileride ayrıntılı olarak ele alınacak- felsefi akledilirlere ek olarak pek çok mahiyetsel kavramı da ikinci Akledilirler başlığı altında zikretmiştir.

### **2.4.1. Mahmul Olmaları Açısından Bütün Kategoriler ve Yüklemler**

Sühreverdi'ye göre bütün kategoriler, yüklem şeklinde kullanıldıklarında, zihnî ve itibari kavramlardır.<sup>356</sup> Bu, kategorinin kendi başına haricî mi yoksa itibari mi olmasından arî bir durumdur. Yani kategorinin kendisi ister haricî ister itibari olsun onun yüklem halinde kullanılması daima zihnî ve itibaridir.<sup>357</sup> Diğer bir ifadeyle, bütün kategoriler mahmul olduklarında, yani türetilmiş hallerinde, kaynağı ister aynî isterse de itibari olsun, zihnî ve itibaridirler.<sup>358</sup> Bu şekilde her ne kadar siyahın kendisi aynî bir şey olsa da onun türetilmiş hali olan siyahlık itibari ve zihnidir.<sup>359</sup>

### **2.4.2. Mahiyetsel Olan Bazı Kategori ve Kavramlar**

Sühreverdi bazı kategori ve mahiyetsel kavramları da zihnî ve itibari görmektedir. Mesela araz, itibari olduğu için cevher<sup>360</sup> de zihnî ve itibari kabul edilmiştir. Kardeşlik ve babalık<sup>361</sup> gibi izafeler ile sayılar,<sup>362</sup> nokta, çizgi<sup>363</sup> ve renk<sup>364</sup> gibi kavramlar bu kabildendir. O aynı şekilde nitelik gibi araz kategorilerini de bunların hariçteki fertleri basit olduğundan zihnî ve itibari olarak kabul etmektedir.<sup>365</sup> Bunun nedenini sonraki kısımda açıklayacağız.

---

<sup>355</sup> a. g. e., c. 1, 343-413, c. 2, 64.

<sup>356</sup> a. g. e., c. 1, 172, c. 2, 74.

<sup>357</sup> a. g. e., c. 1, 172.

<sup>358</sup> a. g. e., c. 1, 71.

<sup>359</sup> a. g. e., c. 1, 71-72.

<sup>360</sup> a. g. e., c. 2, 70, 116.

<sup>361</sup> a. g. e., c. 2, 68.

<sup>362</sup> a. g. e., c. 2, 68 - 74.

<sup>363</sup> a. g. e., c. 1, 238, 262 - 263.

<sup>364</sup> a. g. e., c. 2, 69 - 72.

<sup>365</sup> a. g. e., 74.

#### 2.4.3. Basit Şeylerin Cins ve Fasılları ve Bunların Kategoriler Altında Kullanılması

Sühreverdi'ye göre her ne kadar “güzel koku” ve “siyahlık” gibi şeyler aynî birer mevcut olsalar da basit olduklarından, hariçte bunların hakiki parçaları olan hakiki cins ve fasılları yoktur.<sup>366</sup> Aksi durumda birleşik olmaları gerekirdi. Mesela gerçek bir şey olan “siyahlığın” hakiki cinsi renktir. Ama bu cins, siyahlığın zihinde tasavvur edilmesinden hâsıl olan itibari bir kavramdır.<sup>367</sup> Dolayısıyla “renk” gibi bazı mahiyetsel kavramların itibari sayılmasının sebebi, bunların daima basit şeylerin cinsi olarak bulunuyor olmasıdır. Burada önemli olan nokta şudur; Sühreverdi'nin bu tür kavramları itibari kabul etmesinin sebebi sadece basit şeylerin hariçte parçaları olmaması ya da bunlar zihne intikal edince iki ya da daha fazla parça şeklinde tahlil edildiklerini vurgulamak için değildir. Çünkü kendisi bu ihtimali soru şeklinde ortaya koymuş ve reddetmiştir.<sup>368</sup> Onun asıl söylemek istediği, zihnin siyahlık veya beyazlığı tasavvur ettikten sonra “renk” adında diğer bir şeyi bunlara izafe ettiğidir.<sup>369</sup> Elbette burada zihin açısından bir keyfilik söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle, renk “siyahlıkta” bulunan bir haysiyet ve özelliktir ve ancak siyahlık akıl tarafından tasavvur edildiğinde zihinde meydana gelmektedir.<sup>370</sup> Diğer taraftan, bu tür şeylerin kendilerine has bir kategori altında toplanması da -nitelik gibi- aklın bir itibarıdır. Çünkü bu yerleştirme, eğer hakiki bir şey olursa, niteliğin hariçte siyahlığa zait olmasını gerektireceğinden teselsüle yol açacaktır.<sup>371</sup>

#### 2.4.4. Yokluğa Dair Şeyler

Sühreverdi “sükûn” gibi yokluğa dair kavramları da zihnî ve itibari görmektedir. Çünkü ona göre, yokluğa dair bütün şeyler vücudî olan bir şeyin nefiy edilmesiyle elde edilmektedirler.<sup>372</sup> Diğer bir ifadeyle, yokluk bunların anlamında içerilmektedir<sup>373</sup> ve

<sup>366</sup> a. g. e., c. 1, 24, 169, 366, 370, c. 2, 73-74.

<sup>367</sup> a. g. e., c. 1, 170.

<sup>368</sup> a. y.

<sup>369</sup> a. y.

<sup>370</sup> a. g. e., 369.

<sup>371</sup> a. g. e., c. 2, 74.

<sup>372</sup> a. g. e., 70.

<sup>373</sup> a. g. e., c. 1, 263.

bu yüzden intifa, yani nefiyetme, haricî olarak kabul edilemez. Dolayısıyla bunların sadece zihinde tasavvur edildiklerini söylemek gerekir. Bu şekilde o, genel olarak karşıt olan bütün yokluk bildiren kavramları itibari ve zihnî kabul etmektedir.<sup>374</sup> Sühreverdi aynı zamanda diğerlerinin nezdinde mahiyetsel birer kavram olan nokta, çizgiyi ve yine diğerlerine göre felsefi bir kavram olan imkânı da yokluğa dair kavramlardan görmektedir.<sup>375</sup>

#### **2.4.5. Mantıki Kavramlar**

Mantıki mahmullerden olan cins, fasıl, tür ve tikel gibi kavramlar ve ayrıca diğerlerine göre felsefi bir kavram olan imtina da Sühreverdi'ye göre itibari ve zihnî kavramlardandır.<sup>376</sup> Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi, esasında Sühreverdi, itibari ve bununla anlamdaş olan diğer ıstılahları, Meşşailerdeki “ikinci Akledilirler” anlamında kullanmaktadır. Bu şekilde, Sühreverdi için bu tür kavramların itibari ve zihnî olduğu açıklanmaya ihtiyaç duymayacak derecede kesin ve açıktır.

#### **2.4.6. Felsefi Akledilirler**

Akli itibarlar konusunda Sühreverdi'nin asıl vurgusu felsefi kavramların da zihnî ve itibari olduklarıdır. Bu, onun Akledilirler konusunda kendisinden önceki Farabi ve İbn Sina çizgisinden kesin bir şekilde ayrıldığı anlamına gelmektedir. Her ne kadar Behmenyar felsefi kavramlardan bazılarını ikinci Akledilirler başlığı altında zikretmişse de ne bunun için herhangi bir gerekçe ileri sürmüş ne de bunu bütün felsefi kavramlar için yapmıştır. Daha da önemlisi Behmenyar, felsefi kavramları salt zihnî kavramlar anlamında ikinci akledilirlere dâhil etmenin epistemolojik sonuçlarına hiçbir şekilde değinmemiştir. Oysa Sühreverdi öncelikle teşahhus hariç bütün felsefi kavramları akli itibarlardan, yani ikinci akledilirlerden saymış, ikinci olarak da bunun epistemolojik sonuçlarını açıklamış ve kabul etmiştir. Felsefi kavramların akli itibarlar olarak kabul edilmesinin felsefi ve epistemolojik sonuçlarını ileride ayrıntılı olarak inceleyeceğimizden burada sadece Sühreverdi'nin hangi felsefi kavramları akli itibarlar başlığı altında ele aldığına işaret etmekle yetiniyoruz.

---

<sup>374</sup> a. g. e., c. 2, 70.

<sup>375</sup> a. y.

<sup>376</sup> a. g. e., c. 1, 163, 342, 346, 347.

Sühreverdi vücut,<sup>377</sup> vahdet,<sup>378</sup> şeylik,<sup>379</sup> hakikat,<sup>380</sup> zat,<sup>381</sup> mahiyet<sup>382</sup> (mahiyet kavramı, misdaki değil), araz olma,<sup>383</sup> imkân,<sup>384</sup> vücûb,<sup>385</sup> imtina<sup>386</sup> ve illiyet<sup>387</sup> gibi kavramları akli itibarlardan saymıştır. Sühreverdi, genel felsefi kavramlardan sadece “teşahhus” kavramını itibari kabul etmemiştir. Çünkü temyiz ile teşahhusu birbirinden ayırmakta ve temyizi, ancak idrak edenle ilişkili olarak anlam kazandığından, itibari kabul etmektedir. O, şeyin, hariçî teferrüdünü temyiz ve temyiz edenden arî görerek teşahhusa muhtaç olduğunu söylemiştir.<sup>388</sup> Eğer haricî şey, bireyselleşmede teşahhusa muhtaç ise bu teşahhusun haricî olduğu anlamına gelmektedir.

Öte yandan Sühreverdi, kuşatıcı olmayan illiyet-maluliyet, kuvve-fiil ve takaddüm-teahhur gibi kavramlar konusunda herhangi bir açıklama yapmamış ve bunları itibari mi haricî mi kabul ettiğine dair sessiz kalmıştır. Bu tür felsefi kavramlar varlık olarak varlığa yüklenmediklerinden genel ve kuşatıcı değildir. Bu, aynı zamanda bunların itibari olup olmaması konusunda Sühreverdi’nin neden sessiz kaldığını da açıklamaktadır. Zira bunlar varlık olarak varlığa arız olmadıklarından esasında itibari olarak kabul edilmelerine de gerek yoktur. Zira daha sonra göreceğimiz gibi bunların haricî kabul edilmesi herhangi bir akli muhalliğe yol açmamaktadır.

## 2.5. Kıstas ve Ölçüt Meselesi: Bir Kavramın İtibari mi Haricî mi Olduğunu Tespit Etmenin Yolu Nedir?

Sühreverdi’nin itibari olan ikinci akledilirleri böyle olmayan akledilirlerden ayırt etmek için kullandığı kıstas aslında bu tür kavramların temel bir özelliğine dayanmaktadır. İkinci akledilirlerde bulunan bu temel özellik daha önce Farabi,<sup>389</sup> İbn Sina<sup>390</sup> ve Behmenyar<sup>391</sup> tarafından da ortaya konmuştur. Bu özellik, bu tür kavramların nihayetsizce tekrar edebilmesidir. Daha önce Farabi ve İbn Sina’nın bu

<sup>377</sup> a. g. e., 343, 344, 346, 347, 355, 358, 413, c. 2, 64-67, 71, 73, 186-358.

<sup>378</sup> a. g. e., c. 1, 165, 343, 344, 347, 355, 356 -358, c. 2, 67.

<sup>379</sup> a. g. e., c. 1, 346, c. 2, 64, 114 - 116.

<sup>380</sup> a. g. e., c. 1, 175 - 361-364, c. 2, 64 - 114.

<sup>381</sup> a. g. e., c. 1, 175 - 361-364, c. 2, 64.

<sup>382</sup> a. g. e., c. 1, 175 - 361-364, c. 2, 64 - 114.

<sup>383</sup> a. g. e., c. 1, 364, c. 2, 72.

<sup>384</sup> a. g. e., c. 1, 25, 26, 31, 48, 165, 343, 344, 346, 347, 349, 356 – 358, c. 2, 68, 69-71.

<sup>385</sup> a. g. e., c. 1, 25, 165, 347, 358.

<sup>386</sup> a. g. e., 346-347.

<sup>387</sup> a. g. e., 176.

<sup>388</sup> a. g. e., 162.

<sup>389</sup> Ebu Nasr Farabi, *Kitabu'l-Huruf*, tahkik Muhsin Mehdi, s. 65-66.

<sup>390</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina, *el-Mubahasat*, tahkik Muhsin Bidarfer, s. 131.

<sup>391</sup> Behmenyar bin Merzuban, *et-Tahsil*, tahkik Murtaza Mutahari, s. 180-181.

özelliği, itibari ve ikinci akledilirleri diğer akledilirlerden ayırırken temel bir kıtas olarak kullandığını görmüştük. Doğal olarak Farabi ve İbn Sina bu özelliği daha çok zihinde bu tür kavramların nihayetsizce tekrar edebildiği şeklinde kullanmışlardı. Ama Behmenyar kendi kullanımında, bu özelliği bazı felsefi ve mahiyetsel kavramları kapsayacak şekilde ikinci akledilirlerin haricî ziyadetini nefiyetmek için kullanmıştır. Bu şekilde “nihayetsizce tekrar edebilme” sadece zihnî olmanın kıtası olmaktan çıkıp haricî olmamanın da ölçütü haline gelmiştir. Dolayısıyla dış âlemdeki varlığı, tekrarını gerektiren her kavram, teselsüle yol açtığı gerekçesiyle zihnî ve itibari kabul edilmiştir. Behmenyar, bundan, bu tür kavramların dış âlemde konularıyla aynı olduğu sonucunu çıkarmıştır. Ancak göreceğimiz gibi Sühreverdi bu anlamıyla hariciliği dahi felsefi kavramlardan nefyedecektir.

Sühreverdi bu özellikten<sup>392</sup> yararlanarak şu sonuca varır; eğer bu tür kavramlar hariçte var olurlarsa, onların nihayetsizce tekrarının da bilfiil var olması gerekir. Çünkü gerçek şeyler, itibar edenin itibarına bağlı olmadıklarından, nihayetsizce tekrarın, itibar edenin itibarını kestiğinde sona erdiği söylenemez. Bu nihayetsiz silsile illi-maluli ve bilfiil var olduğundan,<sup>393</sup> muhaldir.<sup>394</sup> Bu şekilde bu tür kavramların haricî kabul edilmeleri akli bir muhale yol açtığından onların zihnî, yani itibari kabul edilmeleri gerekmektedir. Böylece Sühreverdi, itibari olan ile olmayanı ayırt etmek için genel bir kıtasa ulaşır. Buna göre; hariçte varlığı türünün tekrarını gerektiren ve bu tekrarı nihayetsizce olan her şey zorunlu olarak zihnî ve itibari olacaktır.<sup>395</sup> Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi, ilk olarak bu tür kavramların nihayetsizce tekrar edebilme özelliğinden yararlanarak, bunların hariçte tahakkuk etmesinin muhal olan teselsülle sonuçlanacağını, sonra da bu özelliği -ki kıtasının orta terimi görevi görmektedir- itibari olan ile itibari olmayan kavramları birbirinden ayırmak için bir kıtas olarak ortaya koymaktadır.

Sühreverdi’nin bu kıtası vazederken tam olarak ne yaptığına dikkat etmek gerekir. O, bu kıtası kullanarak vücut ve vahdet gibi itibari kavramların haricî ziyadetlerinin nefyinden onların mutlak anlamda hariciyetlerinin nefyine ulaşmaktadır.<sup>396</sup> Diğer bir ifadeyle, ilk bakışta sanki Sühreverdi, bu tür kavramların haricî tahakkuklarını kabul

<sup>392</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak*, tashih Henry Corben, c. 1, s. 24.

<sup>393</sup> a. g. e., 355.

<sup>394</sup> a. g. e., 22 - 24, c. 2, 65-68.

<sup>395</sup> a. g. e., 26 - 364.

<sup>396</sup> a. g. e., 24.

etmenin, onların hariçte konularına zait olmasını gerektireceğini ve bu da teselsüle yol açacağından ve teselsül de muhal olduğundan sadece bu tür kavramların hariçte konularına zait olmadığını söylemek istiyormuş gibi görünmektedir. Bu durumda sanki bu tür kavramlar haricidir ancak hariçte konularıyla aynı olan bir varlığa sahiplermiş gibi görünmektedir. Ama Sühreverdi'nin bu konuda söylediklerini daha dikkatli bir şekilde incelersek durumun böyle olmadığı anlaşılabilecektir. O, her ne kadar açıkça söylememiş olsa da zihninde bulundurduğu bir kabulden dolayı, hariçte ziyadetin olmamasından bu tür şeylerin hariciliklerinin tamamen nefyedilmesine intikal etmektedir. Bu kabul de şudur; hariçte mevcut şeylere zait bir şekilde var olmayan her şey zihni ve itibaridir. Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi, hariçte var olan diğer şeylerden ayrı olmayan başka bir haricî şey tasavvuruna sahip değildir. Bu yüzden Ona göre ziyadet ile farklılığın yokluğu, hariciyetin yokluğuyla aynıdır.<sup>397</sup> Ziyadetin yokluğundan hariciyetin yokluğuna olan bu intikali aşağıda nakledeceğimiz ibarelerden takip etmek mümkündür:

Söz buraya varınca; zihnî itibarlar ile aynî olanları ayırt etmek için bir mizan ortaya koyarız. Bazı şeyler mahiyete hem zihnen hem de haricî olarak zait olurlar. Ve bazı şeyler de sadece zihinde mahiyete zait olurlar.<sup>398</sup>

Burada Sühreverdi, henüz bu tür kavramların mutlak anlamda haricî olmadıklarını ileri sürmemektedir. Burada o, sadece bunların hariçte konularına zait olmadıklarını göz önünde bulundurmaktadır. Bu yüzden devamında birinci kıstası vücut kavramına tatbik etmekte ve mahiyet vücut olmadan da taakkul edilebildiğinden, şu hâlde vücut mahiyete zaittir, demektedir. Bu sebepten dolayı, vücudun vücudu da vücuda zaittir. O, bundan, eğer vücut hariçte mevcut olursa muhal olan teselsüle yol açacaktır sonucuna ulaşmaktadır. Sühreverdi bu önemli noktayı göz önünde bulundurarak muhtemel bir itirazı ortaya koyar ve vücut, her nerede mevcut olursa konusuna zait olması gerekecektir, kabulünden hareketle itiraza cevap vermektedir; bu itiraz, eğer vücudun hariçteki mevcudiyetini vücudun kendisi olarak kabul edersek teselsül ihtimalinden kurtulabileceğimizi varsaymaktadır. Sühreverdi bu itirazı şöyle cevaplamaktadır: Vücut mahiyete zait olduğundan, kendisi de dâhil her neye arız olursa, zait bir şekilde arız olacaktır. Dolayısıyla Sühreverdi'ye göre ziyadetin yokluğu ile hariciyetin yokluğu arasında üçüncü bir ihtimal bulunmamaktadır. Bu yüzden vücut

<sup>397</sup> a. g. e., c. 1, 24.

<sup>398</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 21.

eğer haricî olursa, zait olması gerekir ve eğer zait bir şekilde var olması teselsüle yol açtığından muhal ise haricî de değil demektir. Yani dış âlemde sadece mahiyetler vardır ve onların dışındaki her şey, zihin ve aklın itibarından ibarettir:

Fayda: Mahiyetten ayrı olarak taakkul ettiğimiz için vücudun, hariçte mahiyete zait olduğunun söylenmesi caiz değildir. Vücudun –ankanın vücudu gibi- anlamı onun şu açıdan şöyle veya böyle olduğudur. Ve onun hariçte mevcut olup olmadığını bilmiyoruz. Bu yüzden vücut eğer hariçte var olacaksa diğer bir vücuda muhtaçtır. Böylece vücutlar arasında nihayetsizce bir teselsül meydana gelir. Ve sen bunun muhal olduğunu öğrendin. Soru: Vücut ve vücudun mevcut olması aynı şeydir. Bu yüzden vücut mevcut olmak için başka bir vücudu gerektirmez. Çünkü mevcudiyet vücudun zatıdır. Bu böyle midir? Cevap: Daha önce de geçtiği gibi mesela vücudun cine nispet edilmesi de aynıdır. Vücudunun mevcut olup olmadığını bilmeyiz. Tıpkı mahiyet için söylenen de budur. Eğer mevcut olursa varlığının vücudu olacaktır. Mahiyeti için de aynı şey geçerli olacaktır. Bu da mahiyetin madum olmasının tasavvur edilemeyeceği anlamına gelir.<sup>399</sup>

Dolayısıyla, Sühreverdi, vücudun hariçte konusuyla ayniyet şeklinde var olabileceği meselesinin tamamen farkındadır. Ama bu ihtimali reddetmektedir. Ona göre vücut, hariciyet sahibi olduğunda ayniyetin yokluğu hem vücut ile mahiyet ilişkisi açısından hem de vücut ile diğer bir vücut arasında geçerli olacaktır. Dolayısıyla Sühreverdi'ye göre vücudun haricî ziyadeti nefyedildiğinde artık vücudun konusuyla ayniyeti varsayımına herhangi bir yer kalmamakta ve dolayısıyla da vücudun hariciyeti tamıyla nefyedilmiş olmaktadır.

Sühreverdi devamında iki noktaya daha işaret etmektedir. Birinci nokta şudur; varsayımsal olarak eğer vücut, mesela vacipte mahiyetin aynısı olursa, zihinde de vücudun mahiyetten ayrılması, yani zait olması mümkün olmayacaktır. Buna göre eğer bir şeyin varlığı – zihindeki mümkünler gibi- mahiyetinden farklı olursa, ister istemez hariçte de böyle olması gerekecektir. Bu da yukarıdaki ibarede söylenenin teyidi olacaktır. Yani bu tür şeylerde vücudun şu veya bu şekilde haricî kabul edilmesi vücudun mahiyete zait olmasıyla aynı anlama gelecektir. Ziyadet reddedildiğine göre hariciyet de reddedilmiş olmaktadır. İkinci nokta ise; eğer vücudun mahiyetin aynısı olması varsayılırsa, bu durumda teselsül ihtimali ortadan kalkmış olsa da bu sefer de başka bir açıdan teselsül girdabına düşülecektir. Yani her iki durumda da teselsül lazım gelmektedir ve bu da vücudun hariciliğinin muhalliğini açık bir şekilde ispat etmektedir. Bu ikinci durumun teselsüle neden sebep olduğunu ise Sühreverdi şöyle

---

<sup>399</sup> a. g. e., 22-23.

açıklamaktadır: Vücut mahiyetin aynısı olsa bile her hâlükârda vücut ile mahiyet arasında bir izafe ve nispet bulunacaktır. Bu nispet ve izafe itibari olmadığından mevcut olmak zorundadır. Mevcut olması demek de bir vücudu olması anlamına gelecektir. Bu vücudun da yine bir nispeti ve izafesi olacaktır... Bu durum bu şekilde nihayetsizce devam edecektir ki bu da teselsüldür ve muhal:

Eğer vücut, mahiyetinden farklıdır diyorsak bu, zihnî tafsilden dolayıdır. Aynı şekilde şeyin mahiyetinin vücudunun aynısı olduğunu da söyleriz. Bunun anlamı zihnin onun kavramını vücut ve başka bir şey diye ayırmasının mümkün olmamasıdır. Bunda bir zorluk olmasa da (mezkûr teselsül varsayımı açısından) vücut mahiyete izafe edildiğinde (ayniyet varsayımında dahi) bu izafenin kendisi de bir vücutla mevcut olacaktır. Bunun vücudu için de bir izafe söz konusu olacaktır ve bu böyle nihayetsizce devam edecektir. Bu son teselsül (yani izafenin mevcut olmasının gerektirdiği teselsül) son varsayımın (yani hariçte vücut ile mahiyetin aynı şey olması) muhal olduğunu göstermeye yeterlidir.

Yani vücut ile mahiyetin hariçte aynı şey olduğu varsayımının.<sup>400</sup>

Sühreverdi'nin bu görüşü, ister doğru ister yanlış olsun, burada açıkça hariçte vücut ve mahiyetin aynılığı varsayımını reddetmektedir. Bu da onun mezkûr kıstastan kastının sadece vücudun hariçte mahiyete zait olduğunu reddetmek olmadığını göstermektedir. Aksine o bu kıstası vücut açısından her türlü hariciyeti reddetmek için kullanmaktadır. İster zaid olma şeklinde olsun isterse de başka türlü. Sühreverdi devamında bu kıstasların açıklanması sadedinde, itibari kavramların haricî kabul edilmesinden kaçınılması gerektiğini vurgulamakta ve bu da onun ziyadetin yokluğundan her türlü hariciyetin yokluğuna intikal ettiğini göstermektedir. Sühreverdi:

Aksine onlar (imkân ve vücûb) zihni umurdandır. Ve zihni olan itibarların, kendilerine müterattip oldukları hakikatler dışında bir had ve tanımları yoktur. Ve akli itibarları, üzerine ahkâmın terettüp ettiği haricî zatlar olarak kabul etmek mugalâtadan başka bir şey değildir.<sup>401</sup>

Der ve şu sonuca varır:

Kıstasın özeti: Türünün müteselsil ve müteradif bir şekilde tekrar ettiğini gördüğün her şey itibaridir. İşin ayrıntısı söylediğim gibidir. Anla ve dikkat et ki aslında zihnî olan bir şeyi aynı bir zat olarak kabul etmeyesin ve batıla düşmeyesin.<sup>402</sup>

---

<sup>400</sup> a. g. e., 23-24.

<sup>401</sup> a. g. e., 25.

<sup>402</sup> a. g. e., 26.

Sühreverdi bu ibarede, mezkûr kıtası tekrar ortaya koymakta ve bu kıtasın sonucunun verdiği örneklerdeki gibi olduğunu söylemektedir. Örneklerin zikrinde görüldüğü gibi o sadece haricî ziyadeti reddetmemekte, aksine bizzat hariciyetin kendisini nefyetmektedir. Sühreverdi ayrıca bir önceki ibarede yaptığı gibi burada da kıtasın faydasına işaret etmekte ve bu kıtas sayesinde zihnî bir şeyin aynî bir şey olarak görülmeyeceğini söylemektedir. “Ki zihnî olan bir şey aynî bir zat olarak kabul edilmesin.” Bu şekilde, pek çok kez vurguladığı gibi o, bu kıtastan maksadın ziyadetin yokluğundan hariciyetin yokluğuna ulaşmak olduğunu söylemektedir.

Sühreverdi, *Mukavamat* ve *Mutarahat* adlı kitaplarında da bu kıtasla ilgili açıklamalar yapmaktadır. Bu açıklamalar *Telvihat* kitabında bulunmaktadır. Burada da bu tür kavramların hariciyetinin olmadığına vurgu yapmaktadır:

Kıtasın Sonuçları Hakkında: Vücut, imkân, vahdet ve benzeri kavramların hariçte suretleri olduğunu sanıyor ve şu şekilde delil getiriyorlar; şey hariçte mümkündür, vahittir veya mevcuttur diye hükmediyoruz. Bu yüzden de bunların hariçte suretleri olması gerekir. Aksi takdirde, mezkûr hükümler doğru olmayacaktır. Onları şu sözümüzle çürütürüz: c hariçte mümtenidir, dediğimizde bununla hariçte c'nin kendisiyle mümteni olduğu aynî bir hüviyetin varlığı lazım gelmez. Ve kesindir ki vücut, imkân ve benzeri kavramlar da mahiyete zait olan şeylerdir ama bunların hariçte aynî bir hüviyetleri yoktur.<sup>403</sup>

Burada Sühreverdi vücudu imtinaa benzeterek, bu tür kavramların haricî şeylere hamledilmesinin onların haricî olmasını gerektirmediğini savunmaktadır. Böylece vücut, imkân, vahdet ve benzeri kavramlar imtinaa benzetilerek haricî hiçbir varlıklarının olmadığı ileri sürülmektedir. Dolayısıyla vücut, imkân, vahdet ve benzeri kavramların hiçbir aynî hüviyeti yoktur. Onun, bu kavramların, zihinde mahiyete zait olduklarına dair vurgusu da aslında ona göre hariciliğin, haricî ziyadet ile aynı olmasındandır. Dolayısıyla Sühreverdi bu ziyadeti zihnî ve itibari olarak görmekte ısrar etmektedir. Böylece eğer ortada bir ziyadet varsa bile bu mezkûr kavramların hariciliğine delalet etmez. Zira bu zihnî ve itibari bir zaid olmadır.

Sühreverdi devamında bu kavramların aynî varlığının zihnî varlıkları olduğuna işaret etmektedir. Buradan bu tür kavramlar söz konusu olduğunda mutabakattan da bahsedilemeyeceği sonucu çıkar. Zira bunların hariçte hiçbir varlığı olmadığından hariçle mutabakatlarından da bahsedilemez. Gerçi haricî şeyler bunlarla muttasıf

---

<sup>403</sup> Aynı yazar, *Mukavamat*, 162.

olurlar ancak bu zihnin onlarla haricî şeyler arasında yine zihinde kurduğu bir nispetten dolayıdır. Yani bu ittisafın sebebi felsefi kavramların haricî varlıkları değil, zihnin yine zihinde onlarla haricî şeyler arasında kurduğu nispettir. Yine bunların hariçle mutabakatlarının nefyedilmesi ile bu kavramların mutabık olacağı her türlü harici şeyin varlığının nefyedilmesi ve ittisafın hariciliğinin zihnin bir faaliyetine irca edilmesi de Sühreverdi'nin bu tür kavramlardan her anlamıyla hariciliği nefyettiğini göstermektedir. O, bu kıstası da her türlü hariciliği reddetmek için kullanmaktadır:

Mutabakat sadece siyah ve beyazda olduğu gibi hariçte zatı bulunan şeylerde de söz konusu olabilir. Ama itibari olanların aynî ve haricî hüviyetleri yoktur. Aksine bunların aynî varlığı zihnî varlıklarının ta kendisidir. Ancak bunlar aynî olana izafe edilirler. Şöyle dendiği gibi: şey, hariçte imkânsızdır. Bazen de zihne izafe edilirler. Aynı şekilde akli takdirat ve cihetlere izafe edilirler. Aynı şekilde şeyin tikel olması, şeylik ve benzeri kavramlar da bu türdendir.<sup>404</sup>

Bu cümleler mezkûr neticenin ispatı için yeterlidir. Bu alıntıda her türlü haricilik nefyedilmiştir. Sühreverdi, *Mutaharat* kitabında bu kıstasın açıklaması sadedinde şunları söylemektedir:

*Telvihat* adlı kitabımızda geçen mezkûr kıstasın tafsili sadedinde; bil ki, insanların çoğunun akli cihetler ve itibarlarda kafaları karışmıştır. Bazıları kavramı açısından vücut, imkân ve vahdeti, hariçte var olan şeylere zait olan umurdan kabul etmişlerdir. Bunların karşısında bulunanlar da bu tür şeylerin kavramsal olarak mahiyete zait olduğunu ve hariçte suretleri bulunmadığını söylemiştir. Nazar ehlinde muteber olanlar bu ikincilerdir. Yani ikinci grubu kastediyorum.<sup>405</sup>

Sühreverdi'nin “hariçte suretleri yoktur” tabirinden kastı, bu tür kavramlardan her türlü hariciliği reddetmektir. O aynı şekilde bu ibarenin devamında, zihin ve hariçte felsefi kavramların mahiyetle aynı olma şıkkını da bir grubun ağzından aktarmakta ve onu reddetmektedir. Bunu aşağıda ele alacağız. Sühreverdi, *Mutaharatta* kıstasla ilgili açıklamalarının sonunda meseleyi şu şekilde toparlamaktadır:

Genel olarak bir şeyin vücudu... surettir ve zat kavramı, hakikat, arızilik ve bunlara benzeyen her şey itibari sıfatlardandır. Vukuu nihayetsizce tekrarını gerektiren her şey aynıdır. Bütün bunlar hariçte suretleri olmayan akli sıfatlardandır.<sup>406</sup>

Sühreverdi, zihnî ve itibari olan ile aynî olanı birbirinden ayırt edebilmek için bu kıstastan başka kıstaslar da ortaya koymaktadır.<sup>407</sup> Ancak bunların çoğu belli bazı

<sup>404</sup> a. g. e., 163.

<sup>405</sup> a. g. e., 343.

<sup>406</sup> a. g. e., 364.

<sup>407</sup> a. g. e., 24-26.

itibari kavramları ayırt etmek için faydalıdır ve dolayısıyla da genel ve külli bir kıstas görevi görmezler. Örneğin “hakiki bir şeyin basit yaratma sahibi olması” kıstası ki daha çok hariçte basit şekilde bulunan şeylerin cins ve fasıllarının itibari olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Mesela siyahlığın cinsi olan rengin itibari kabul edilmesi, bu minvaldedir.<sup>408</sup>

## **2.6. Sühreverdi’nin İşrak Felsefesinde Felsefi Akledilirler**

Daha önce de söylediğimiz gibi sıfatlar İşrak felsefesinde zihnî ve aynî olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Felsefi Akledilirler de zihnî ve itibari olan sıfatlar grubuna dâhildir. Bu yüzden felsefi Akledilirler ile birinci Akledilirler arasında bulunan fark açıktır. Çünkü birinci Akledilirler veya mahiyetsel kavramlar, sıfat taksiminde aynî olan sıfatlar grubuna girmektedir. Bunlar açık bir şekilde içinde felsefi akledilirlerin de bulunduğu itibari sıfatlardan farklı görülmüşlerdir. Felsefi Akledilirler ile mantıki akledilirler gelince Sühreverdi, bunların her ikisini de zihnî ve itibari sıfatlardan saymıştır. Dolayısıyla Sühreverdi açısından zihnî ve itibari olmakta felsefi bir akledilir ile mantıki bir akledilir arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Bu yüzden de Sühreverdi’nin İşrak Felsefesi’nde, felsefi akledilirlerin zihnî ve itibari olan mantıki akledilirlerden ayrı bir grup kavram olduklarını söyleyemeyiz. Ancak mantıki akledilirlerden farklı olarak felsefi akledilirlerin zihnî ve itibari olduklarını söylemenin önemli felsefi ve epistemolojik sonuçları olacaktır. Bu yüzden de bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ele almak gerekir. Zira mantıki Akledilirler ile felsefi Akledilirler zihnî ve itibari olmakta eşit olsalar da bunların epistemolojik işlevi aynı değildir. Mesela zihin bir şekilde felsefi akledilirleri hariçteki şeylere nispet ederken mantıki Akledilirler açısından böyle bir şey söz konusu değildir. Şimdi bu farklılığı ayrıntılı olarak ele almaya başlayalım.

### **2.6.1. Felsefi Akledilirlerin İtibariliği veya Bunların ikinci Akledilirler Başlığı Altında Ele Alınmasının Anlamı**

Daha önce de söylediğimiz gibi Sühreverdi, teselsüle yol açtığından itibari kavramların hariçteki konularına zait olmaları anlamında hariciliğine karşı çıkmaktadır. Ancak onun itibarilik konusuyla asıl amaçladığı şey, bunların zihnî

---

<sup>408</sup> a. g. e., 24 - 170.

olduklarının belirtilmesi ve her türlü hariciliğin onlardan nefyedilmesidir. Buna rağmen Molla Sadra gibi bazı düşünürler Sühreverdi'nin itibarilikle kastettiğinin sadece haricî ziyadeti nefyetmek olduğunu ileri sürmüştür. Molla Sadra bazı ifadelerinde<sup>409</sup> bunu mümkün bir ihtimal olarak zikretmektedir. Gerçi Molla Sadra meseleyi kendi yerinde doğru bir şekilde ele almış ve Sühreverdi'nin bu konudaki nihai görüşünün felsefi akledilirlerden her türlü hariciliği nefyetmek olduğunu ve bu açıdan onlarla mantıki Akledilirler arasında bir fark görmediğini söylemiştir.<sup>410</sup> Sühreverdi'nin felsefi akledilirleri itibari kabul etmesinin, onlardan her türlü hariciliğin nefyedilmesi olduğunu ispatlamak için onun eserlerinden kanıtları aşağıda zikrediyoruz.

#### **2.6.1.1. Sıfatların Zihnî ve Haricî Olarak Taksim Edilmesinin Anlamı**

Bu taksimi açıklarken söylediğimiz gibi Sühreverdi'nin bu taksimden maksadı bazı sıfat ve kavramların salt zihnî olduklarını göstermektir. Özellikle onun zihnî olanlar ile haricî olan sıfatlar arasında kurduğu karşıtlıktan zihnî sıfat ve kavramlardan her anlamıyla hariciliği nefyettiğini söyleyebiliriz. Bu açıdan felsefi Akledilirler ile mantıki Akledilirler arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır. Fark bunların epistemolojik işlevindedir ki bu da yine zihnin gerçekleştirdiği bir faaliyet sonucu ortaya çıkmaktadır.

#### **2.6.1.2. İkinci Akledilirler ve Benzeri İstilahların Anlamı**

İkinci Akledilirler ve bununla eşanlamlı olan itibari, akli itibarlar ve zihnî itibarlar gibi ıstılahlar salt zihnî olan şeyler anlamında kullanılmaktadır. Salt zihnî olandan kasıt ise hem uruzu hem ittisafı hem de intiza kaynağı zihinde olandır. Bu ıstılahlar felsefi kavramları tavsif etmek için de kullanıldıklarından felsefi kavramların da salt zihnî kavramlar oldukları anlaşılmaktadır. Sühreverdi, ikinci Akledilirler ıstılahını kendisinden önceki Meşşailerin kullandığı anlamda kullanmış ve ona yeni bir anlam

<sup>409</sup> Sadrüddin Muhammed bin İbrahim Şirazi, *el-Hikmetü'l-Mütealiye fi'l-Esfârü'l-Akliyeti'l-Erbea*, 3. bs., c. 1 (Kum: Mektebetü'l-Mustafavi, 1368), s. 411.

<sup>410</sup> a. g. e., 172-182.

yüklediğine dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu ıstılah Meşşailerin kullanımında hiçbir hariciliği olmayan şeyler anlamında kullanılmıştır. Meşşailer yani Farabi, İbn Sina ve Behmenyar ikinci Akledilirler ıstılahını hem uruzu hem ittisafı hem de intiza kaynağı zihin olan Akledilirler anlamında kullanmışlardır. Bu yüzden de Farabi ve İbn Sina bu başlık altında sadece mantıki akledilirleri saymıştır ki mantıki akledilirlerin hem uruz hem ittisaf hem de intiza kaynaklarının zihin olduğu çok açıktır. Ancak bu üç anlamıyla birlikte zihnî ve itibari olmak, felsefi kavramları da içine alacak şekilde genişletilirse bu durumda felsefi kavramların epistemolojik statüsüyle ilgili ciddi sorunlar ortaya çıkacaktır. Bunların en önemlisi de bu üç anlamıyla zihnî ve itibari olan felsefi kavramların nasıl oluyor da haricî şeylere izafe edilebildiğidir? Bu noktada zihnin ilginç ve gizemli olan faaliyeti devreye girmekte ve bu soruna bir çözüm önermektedir ki bunu aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağız.

#### **2.6.1.3. İtibari Kavramları Ayırt Etmek İçin Kullanılan Kıstasın Asıl Hedefi**

Daha önce söylediğimiz gibi Sühreverdi'nin itibari ve zihnî olan kavramlar ile olmayanları birbirinden ayırt etmek için kullandığı kıstastan asıl amacı, itibari ve zihnî olan kavram ve sıfatlardan her türlü hariciyeti nefyetmektir. Felsefi kavramlar da bu kıstas kullanılarak itibari ve zihnî kabul edildiklerinden, felsefi kavramların hariciliğinin reddedildiği görüşünü rahatlıkla Sühreverdi'ye nispet edebiliriz. Zira hem mantıki kavramlar hem de felsefi kavramlar bu kıstas uygulanarak itibari ve zihnî kabul edilmişlerdir. Dolayısıyla mantıki kavramların zihniliği hangi anlama geliyorsa felsefi kavramların zihniliği de aynı anlama gelecektir.

#### **2.6.1.4. Vücudun Hariçte Arız Olduğu Şeyle Aynı Olduğu Varsayımının Reddi: Vücut Arız Olduğu Şeyin Aynısı Değildir**

Daha önce de değişik vesilelerle işaret ettiğimiz gibi Sühreverdi, vücut ve benzeri felsefi akledilirlerin itibari ve zihnî olduğuna dair ortaya koyduğu delil ve yaptığı açıklamalarda, açık bir şekilde vücudun hariçte arız olduğu şeyle yani mahiyetle ayniyet şeklinde bulunabileceğinin ileri sürülebileceğinin farkındadır. Ancak bu ihtimali itiraz şeklinde ortaya koyduktan sonra reddetmektedir. Sühreverdi bu ayniyet meselesini hem vücut ile arız olduğu mahiyet arasında hem de vücut ile vücudun

kendisiyle mevcut olacağı diğer bir vücut arasında olabileceği ihtimallerini göz önünde bulundurmuş ve her iki ihtimali de çürütmüştür. Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi'nin inancına göre eğer vücut haricî olursa mahiyete zait olması gerekecektir, aksi takdirde başka akli mahzurlar ortaya çıkacaktır. Bu yüzden onun neden sürekli ve ısrarlı bir şekilde vücudun hariçte mahiyete zait olması ihtimalini reddetmek için uğraştığı anlaşılmaktadır. Zira vücudun hariçte mahiyet ile ayniyet şeklinde bulunabileceği ihtimalini zaten geçersiz olarak görmüş ve bir kenara bırakmıştır. Dolayısıyla ona göre vücudun hariçte mahiyete zait bir şekilde bulunamayacağını nefyetmek ile vücudun her türlü hariciliğini reddetmek aynı anlama gelmektedir.

Sühreverdi, *Telvihat* adlı kitabının başında<sup>411</sup> kıstasını genel olarak açıklayıp onu vücuda tatbik ettikten sonra; vücudun mevcut olmakla aynı şey olduğu ve dolayısıyla da vücudun mevcut olmasının teselsülü gerektirmeyeceğini ileri süren itiraza cevaben şöyle demektedir; haricî kabul edilmesi durumunda vücudun mahiyete zait olması gerektiğini söyleyen delil, iki vücut arasındaki ilişki açısından da geçerlidir. Aynı sonucu, yani önceki vücudun sonrakine zait olmasını, gerektirir.<sup>412</sup> Bu delil, mahiyetin, vücut taakkul edilmeden taakkul edilebilmesinden ibarettir. Eğer bu nokta, yani birinin diğeri olmadan taakkul edilebilmesi, iki vücut arasında doğru olmayacaksa mahiyet ile vücut arasında da doğru olmayacaktır. Bu kesinlikle batıldır.<sup>413</sup> Çünkü delil her iki durumda da geçerlidir.

Mahiyetin, vücut olmadan taakkul edilebilmesinin mümkün olması ile vücudun hariçte mahiyete zait olması arasında bulunan gerektirmenin kaynağı ise şudur; eğer bir şeyin vücudu, mahiyetinin aynısı olursa, zihin onun kavramını tasavvur ederken onun mahiyeti ile vücudunu birbirinden ayırmaya kadir olamayacaktır. Dolayısıyla da vücut ve mahiyetin zihnî tafsilinin imkânı, onların hariçte birbirlerine zait olmasına delalet etmektedir: “Şeyin mahiyeti vücudunun aynısıdır dersek bu, zihin onun kavramını tasavvur ettiğinde vücudu ile mahiyetini birbirinden ayırmayı başaramaz demekle aynı şeydir.”<sup>414</sup>

<sup>411</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İsrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 21.

<sup>412</sup> “vücudun hariçte mahiyete zait olması caiz değildir...”.

<sup>413</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İsrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 23.

<sup>414</sup> a. g. e., 23-24.

Sühreverdi bu alıntıda mahiyet ile vücudun aynılığı varsayımını ortaya koyarak, bu varsayımda da muhal olan teselsülün başka bir şekilde olsa da vücudun yakasına yapıştığını söylemektedir. Zira her durumda, vücut ile mahiyet arasında, birbirlerinin aynı bile olsalar, bir izafe ve nispet bulunacaktır. Her nispetin bir vücudu vardır ve bu vücutlardan her birisi de yine yeni bir nispet gerektirecektir.<sup>415</sup> Böylece Sühreverdi ayrı bir şekilde vücut ile mahiyetin haricî ayniyeti varsayımını reddetmiştir.

Sühreverdi, *Mukavamat* kitabında da itibariler meselesini açıklarken bir soruya cevaben, soruyu soranı birinci vücudun ikinci vücuda zait olduğunu kabul etmeye ilzam etmekte ve mezkûr sözlerini tekrar etmektedir. Nasıl ki mahiyetin vücuttan ayrı olarak taakkulunun imkânı, bu ikisinin ziyadetini mutlak bir şekilde beraberinde getiriyorsa, iki vücudun ayrı olarak taakkul edilebilme imkânı da bu ikisinin ziyadetini gerektirir. Dolayısıyla eğer vücut ve mahiyet birbirlerinden ayrı olarak taakkul ediliyorlarsa bu, onların zait oldukları anlamına gelir. Bu birbirinden ayrı olarak taakkul edilme zihinde gerçekleştiğine göre ziyadet de zihinde gerçekleşiyor olmalıdır. Şu hâlde Sühreverdi'ye göre birbirinden ayrı olarak taakkul edilen iki kavram arasında şu veya bu şekilde ziyadet ilişkisi bulunmak zorundadır. Elbette bu, ancak bunlar haricî kabul edilirlse olacaktır ve beraberinde akli mahzurları, yani teselsülü gerektiren de budur. Böyle bir sakınca ortaya çıkmasın diye bu kavramlardan birisinin haricî diğerinin ise itibari olması zorunludur. Vücut ile mahiyet açısından ise Sühreverdi'ye göre haricî olan mahiyettir, itibari olan ise vücuttur. Kısaca hariçte vücuttan hiçbir eser bulunmamaktadır.<sup>416</sup> Var olan her şey mahiyetlerden ibarettir ve vücut, salt itibaridir ve bu durum diğer felsefî kavramların da itibari kabul edilmesinde kilit bir rol oynamaktadır:

Onları kendisiyle ilzam ettiğimiz şey şudur: Vücudu aklettiğimiz halde onun hariçte mevcut olup olmadığını bilemeyiz, nasıl ki mahiyeti de aklederiz ama hariçteki mevcudiyetinden şüphe ederiz. Eğer vücudun varlığından şüphe edildiği halde taakkul edilebilmesi zait olmasını gerektirirse, burada da bunu gerektirir ve bu da vücutlar arasında teselsülü gerektirir. Bu da burhanın gösterdiği gibi muhaldir. Bu şekilde şu sözleri geçersiz kılınır [vücut ve vücudun mevcut olması aynı şeydir].<sup>417</sup>

<sup>415</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İsrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 23-24

<sup>416</sup> Türker. Ö., “Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz”, *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 2/3 (Ekim 2015), 1-33.

<sup>417</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İsrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 164.

Sühreverdi, *Mukavamat* adlı kitabında müstakil bir paragrafta vücudun ayniyeti varsayımını reddetmektedir. Bu ihtimalin karşısına o, vücudun itibari olduğu fikrini koymaktadır. Böylece vücudun itibari olması, onun harici şeylerle aynı olmasının karşısında konumlandırılmış olmaktadır. Bu yüzden de bu iki varsayımı aynı anda benimsemek Sühreverdi'ye göre mümkün değildir. Yani vücut ya itibaridir ya da haricî ve bu iki seçenek arasında üçüncü bir ihtimal mümkün değildir. Vücudun haricî olması aklen muhâlliği gerektirdiğinden tamamen akli, zihnî ve itibari olmak zorundadır. Sühreverdi, *Mukavemet*'teki diğer bir paragrafta da açıkça vahdetin, konusuyla aynı olmasını reddetmektedir:

Ve aynı şekilde vahdet konusunda da şöyle deriz “acaba vahdet ile konusu iki ayrı şey midir yoksa tek bir şey midir?” Bu son vecihte eğer iki şey iseler bu durumda tek bir şey olamazlar. Eğer senin için tek bir mevzuda iki şeyin varlığı kesinleştiyse – hiçbir şekilde karışım, terkip ve birleşme kabul etmeyenlerde- bu durumda ya iki şey de varlığını sürdürür ya da ikisinden birisi yok olur veya ikisi de yok olur ve müttehit olmazlar.<sup>418</sup>

Sühreverdi, bu ifadeden biraz önce de imkânın, konusunu öncelemesi gerektiği delilinden hareketle hariçte imkân ve konusunun aynılığını reddetmiştir.<sup>419</sup> Çünkü bir şey, mevcut olmadan mümkün olmalıdır, bu da imkânın, konusunu öncelediği anlamına gelmektedir. Eğer imkân, konusundan, yani mümkün olan şeyden önce var olacaksa, kendisi de yine ya mümkün ya vacip olacaktır. Bu durum da tıpkı vücut ve vahdette olduğu gibi yeni bir teselsüle yol açacaktır. Teselsül muhal olduğundan imkân da diğer felsefi kavramlar gibi itibari olmak zorundadır.

Sühreverdi, *Mutaharat*'ta daha önce Behmenyar tarafından da ortaya atılan bir varsayımı ortaya koymaktadır. Bu, vücut ile mevcudiyetin hariçte aynı olduğu kabulüdür ki vücudun hariçte var olması durumunda sebep olacağı batıl teselsülün önüne geçmektedir. Sühreverdi, *Mutaharat*'ın bu kısmında bu ihtimali varsayarak – elbette kendisi bunun doğru olduğunu kabul etmemektedir- vücut ile diğer felsefi kavramların haricî olmasının muhal olduğuna dair yeni bir delil zikretmekte ve şöyle demektedir:

Sizi, eğer “vücut, mevcut olmayla aynı olduğundan teselsül lazım gelmez” dersiniz, bundan menederiz. “Şüphesiz vahdet, vücut ve imkân kavramsal olarak birbirinden farklıdır ve biri diğeri olmadan taakkul edilebilir” dersiniz, şöyle deriz; eğer vücut, mahiyete hariçte zait olursa, şüphesiz bunlar iki şey olacaktır. Bu ikisi tek bir şey olursa:

---

<sup>418</sup> a. g. e., 167.

<sup>419</sup> a. y.

ya sadece vücut olacak mahiyet olmayacaktır veya bu mahiyet ise vücut olmayacaktır; eğer iki şey olurlarsa vücut için bir vahdet ve mahiyet için de başka bir vahdet bulunacaktır. Çünkü ikiliğin husulü birleşme olmadan mümkün değildir. Eğer vücut için bir vahdet olursa bu, vahdetin de vücudu olacaktır... Bu şekilde zorunlu olarak vücudun vahdetinden ve vahdetin vücudundan meydana gelen nihayetsiz ve birbirinin ardından gelen bir silsile meydana gelecektir.<sup>420</sup>

Burada Sühreverdi, vücut ile mevcudiyetin aynılığı varsayımını yine mahiyet ile vücudun hariçte bir ve aynı şey olduğu varsayımını iptal etmek için ele almaktadır. Bu noktadan istifade ederek, istidlalini vahdet ile vücudun birbirine nihayetsizce arız olması üzerine inşa etmektedir. Sühreverdi, hariçte vücut ve mahiyetin aynı ve tek bir şey olmasını reddederken “tek ve aynı şey olduklarında...” vücudun mahiyete zait olmasını kesin olarak görmektedir. Yine “eğer vücut mahiyete zait olursa hariçte...” bu onun ve hasmının nezdinde vücudun zait olma şeklinde mevcut olması dışında bir anlamı olmayacaktır. Çünkü daha önce, bu varsayımı, yani ziyadetin yokluğunu vücudun bütün mahiyetler arasında aynı anlamda olmasına dair delil ile iptal ve reddetmişti.<sup>421</sup> Sühreverdi buna benzer istidlalleri vahdet ve mahiyet açısından da ortaya koymuştur.<sup>422</sup>

#### **2.6.1.5. İtibari Kavramların Haricî Şeylere Yüklenmesinin Nasıllığı:**

##### **Mutabakat Meselesi**

İtibari kavramların hariçte mahiyetlerle aynı olmadığına dair diğer bir kanıt da Sühreverdi'nin mutabakatın nasıllığına dair görüşüdür. İtibari kavramların nasıl olup da haricî şeylere yüklenebildiğini ve bunların mutabakatı meselesini aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Şimdilik Sühreverdi'ye göre itibari kavramların ezcümle felsefi kavramların haricî şeylere yüklenmesinin mahiyetlerle bu itibari kavramlar arasında bulunan zihnî bir nispetten kaynaklanmakta olduğunu belirtelim.<sup>423</sup> Bu da felsefi kavramların hem uruzunun hem de ittisafının zihnî olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bu kavramlarla mahiyetler arasında bulunan bu ilişki de zihnidir ve zihinde tahakkuk etmektedir. Bu da itibari kavramların hiçbir hariciliğe sahip olmadıklarını göstermektedir. Aksi takdirde yükleme, haricî olduğunda, bu

<sup>420</sup> a. g. e., 355.

<sup>421</sup> a. g. e., 343-344.

<sup>422</sup> a. g. e., 358.

<sup>423</sup> a. g. e., 163, 344, 346, c. 2, 67 - 72.

yüklemenin geçerli ve doğru olmasının sebebi zihnî bir nispet değil bunlarla mahiyet arasında bulunan ayniyet olurdu. Aynı şekilde itibari kavramların mutabakatında da Sühreverdi, bunların haricî şeylerle mutabakatını reddetmiş ve bunların hariçte hiçbir karşılığı olmadığından haricî herhangi bir şeye mutabık olamayacağını söylemiştir.<sup>424</sup> Felsefî ve itibari kavramların mutlak bir şekilde haricî olmadıklarına dair kanıtları ortaya koyduktan sonra felsefi kavramların itibari kabul edilmesinin ne anlama geldiği üzerinde herhangi bir şüphe kalmamaktadır. Felsefi kavramlar, kelimenin her üç anlamında, yani uruz, ittisaf ve intiza kaynağı açısından zihnî ve itibaridirler. Bu da onların hariçle doğrudan hiçbir ilişkileri olmadığı anlamına gelmektedir.

### 2.6.2. Felsefi Akledilirlerin Salt Zihnî ve İtibari Olmasına Yöneltilen Bir İtiraz ve Sühreverdi'nin Buna Cevabı

Sühreverdi bazı durumlarda nefis, soyut akıllar ve bizzat vacip olanı salt vücut olarak kabul etmiştir.<sup>425</sup> Molla Sadra gibi bazıları, bu ifadelerle Sühreverdi'nin bilinçsizce de olsa vücudu haricî kabul ettiği yönünde bir ikrar olarak görmüşlerdir. Sanki Sühreverdi böyle durumlarda, en başta vücut olmak üzere diğer felsefi kavramları itibari kabul eden görüşüyle çelişik bir şekilde konuşmuştur.<sup>426</sup> Çünkü nefis, mücerret olanlar ve vacip bizzat, bunların hepsi haricî şeylerdir. Eğer bunlar salt vücut olarak kabul ediliyorsa, doğal olarak vücut da haricî kabul edilmek zorundadır. Molla Sadra, eserlerinin bazı yerlerinde, Sühreverdi'nin vücut başta olmak üzere felsefi kavramları itibari görmesiyle bunların hariçte mahiyetlerle aynı olduğunu kastetmiş olma ihtimali bulunduğundan felsefi kavramların salt zihnî ve itibari oldukları görüşünün Sühreverdi'ye nispet edilmesinin yanlış olacağı sonucuna varmıştır.<sup>427</sup>

Sühreverdi'nin bu minvalde yorumlanabilecek ifadelerinin tamamı *Telvihat* adlı eserinde bulunmaktadır. Ama kendisi *Mukavamat* kitabında -ki bu eserini *Telvihat*'ın şerhi sadedinde gördüğünü söylemiştir-<sup>428</sup> bu itiraza cevap vermekte ve böylece bu tür ibareleri esas alıp ona yöneltilen bütün itirazları geçersiz kılmaktadır. Sühreverdi'nin açıklamasına göre; vacip ve diğer mücerret olanların salt vücut olduğunun

<sup>424</sup> a. g. e., c. 1, 163 - 363.

<sup>425</sup> a. g. e., 35-36, 37, 38, 76, 115, 116 ve 117.

<sup>426</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 1, 43.

<sup>427</sup> a. g. e., 411.

<sup>428</sup> Sühreverdi, *Mecmua-i Musennefat-i Şeyh İşrak*, tashih Henry Corben, c. 1, 124.

söylenmesinden kasıt; itibari olan vücut değildir, çünkü bu vücut genel olmalıdır. Aksine bu tür konularda vücuttan kasıt “kendi nefsinde mevcuttur” ya da “hay” olandır. Çünkü “hay” olanın kendisi kendi nezdinde hazırdır. Yani kendi kendisinin müdrikidir ve bu yüzden de kendisine dair huzurî bilgiye sahiptir. Daha sonra şöyle diyerek devam eder; Vacip, salt vücuttur denmesinden mevhut anlamıyla vücudun aynı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira bu mevhut, vücudun hariçte varlığı muhal olan teselsül ile sonuçlanmaktadır:

Nefs birleşik değildir ve mahiyeti basittir, idrak edendir. Bu yüzden de müdrik bir fail olması gerekir. Ama vacibe gelince; vücudun kendisidir ve bunun itibari olduğunu tashih etmeye gerek yoktur. Çünkü hayat kavramı vücut kavramından farklıdır. Bu yüzden müdrik olanın cevherinin hayat olması gerekir. Soru: Ama onun mahza vücudun kendisi olduğunu söylemediniz mi? Cevap: Bununla “kendinde mevcudu” kast ettik ki bu da “hay” olandır. Çünkü bu, “hay” olanın özelliklerindendir. Hay olmayanın nezdinde bir şey yoktur, ister bu kendisi olsun isterse de başka bir şey. Canlı olmasaydı “kendinde vücut” kavramı tahakkuk etmezdi. Ama vücudun aynı bir mahiyet olmasına gelince; Hayır! Vücudun mahiyetin aynısı olmadığını öğrendiğinde ve hariçte tahakkuk edip etmediğinde şüphe ettiğinde ve kendisiyle mevcut olduğu bir vücut olduğunu anladığında, bu durumda kendisi için zait bir vücut var olmuş olur ve bu da teselsüle yol açar. Ve bir şeyin zorunlu varlık olduğunu anladığında bundan onun vücudun ta kendisi olduğu anlaşılır.<sup>429</sup>

Sühreverdi bu ibareden biraz sonra “kendinde mevcudu” “müdrik” olarak açıklar ve vacip olanın mücerret olan nuraniliğinin “kendinde zuhur etmesini” ve “kendi zatını idrak etmesini” gerektirdiğini söyler.<sup>430</sup>

Böylece, Sühreverdi, vücudu bu tür durumlarda, yani nefis, soyut akıllar ve vacipte, “kendinde mevcut” olarak veya hay olanın özelliği olan ilim ve idrake irca etmiş olmaktadır. Bu cevabın tekmili sadedinde göz önünde bulundurulması gereken önemli bir nokta da şudur; Sühreverdi bütün mücerret şeylerin ister nefis ister akıllar isterse de vacip olsun, nurani bir hüviyete sahip olduğunu söylemektedir. Sühreverdi’nin nezdinde “nur” mahiyetsel bir şeydir. Bu yüzden o, hem nurlar sıralamasında hem de mahiyetler<sup>431</sup> arasında bulunan farklılıkları teşkiki olan bir şiddet ve zaaf olarak görmekte ve nurlar arasında bulunan teşkiki, cevherler ya da mahiyetler arasındaki

---

<sup>429</sup> a. g. e., 182-187.

<sup>430</sup> a. g. e., 188.

<sup>431</sup> a. g. e., 222-223.

teşkiye dayandırmaktadır.<sup>432</sup> Sühreverdi'nin felsefesi olan nurlar sisteminin mahiyetin hakikiliği ve vücudun itibarılığı anlayışı üzerine inşa edildiğini unutmamak gerekir. Bu yüzden o, nurları ya cevher ya da araz olarak görmektedir<sup>433</sup> ve asıl himmetini de nurani olan cevherler konusuna ayırmaktadır.<sup>434</sup> Nurların cevher ve araz diye taksim edilmesi mahiyetlere dair bir ayırım olduğundan, bu durum “nur ve nurlar sisteminin” mahiyetsel olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Sühreverdi vacip, nefis ve mücerret akılların hakikatini mahiyetsel olarak görmekte ve bunların tanımında göz önünde bulundurulmuş vücut da mahiyetsel bir kavram olmaktadır. Bu mahiyetsel kavramın anlamı da “kendine dair ilim sahibi olma” ya da “kendinde zahir olmaktan” ibarettir ki “nur” lafzıyla zaten bunlara delalet edilmiştir.<sup>435</sup>

### **2.6.3. Felsefi Akledilirlerin Harici Şeylere Yüklenmesi ile İtibari Olmaları Arasında Bulunan İlişkinin Nasıllığı**

Sühreverdi'nin daima göz önünde bulundurduğu önemli meselelerden birisi de felsefi kavramların haricî şeylere hamledilmesidir. Bu meydan okuma ve sorun, felsefi kavramların salt zihnilik anlamında itibari kabul edilmesinin ortaya çıkardığı ve önemli epistemolojik sonuçları olan bir meseledir. Bu meydan okuma şudur; vücut ve imkân gibi kavramların haricî bir şey olan Ali'ye hamlinin kendisi bu mefhumların haricî olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü bu kavramların kendisi haricî olmadıkça, haricî şeylerin bunlarla ittisafı mümkün değildir. Zorluğuna rağmen Sühreverdi bu mesele karşısında geri adım atmamış ve felsefi kavramların salt zihnî olmasıyla haricî şeylere epistemolojik değeri olacak şekilde hamledilmesi arasında bir çelişki olmadığını söylemiştir. Çünkü ona göre hamlin haricî olması mahmulün de haricî olmasını gerektirmez. Kısaca Sühreverdi, hamlin hariciliği ile felsefi kavramların salt zihnî olması anlamında itibari olması arasında bir çelişki görmemektedir.

Sühreverdi'nin bu meseleye cevabı felsefi kavramların itibarılığını esas alan görüşüyle uyumludur. Buna göre nasıl ki bu sıfatlar zihnî ise bunların haricî şeylere nispet edilmesi de yine zihnin bir faaliyeti sonucu zihinde gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle, her türlü haml -ister zihnî ister haricî olsun- zihinde ve zihnin bir faaliyeti

---

<sup>432</sup> a. g. e., c. 2, 128.

<sup>433</sup> a. g. e., 107-109.

<sup>434</sup> a. g. e., 107, 109, 121-142.

<sup>435</sup> a. g. e., c. 1, 188.

sonucu gerçekleşmektedir. Zira haml, mantıki olan ikinci bir akledilirdir. Dolayısıyla zihin her türlü hamlde aktif bir rol oynamaktadır. Zihnin kendisi konu üzerinde gerçekleştirdiği bazı özel değerlendirmeler sonucunda bir şeyi başka bir şeye nispet etmektedir. Bazen bu nispetin taraflarından birisi yani konu, haricî bir şey olabilir. Dolayısıyla bu tür sıfatların haricî hamli zihnin, bu haricî şeyin hariçte mezkûr sıfata sahip olduğunu iddia etmesi anlamına gelmektedir. Gerçi daha sonra da söyleyeceğimiz gibi her ne kadar bu iddia temelsiz olmasa da bunun anlamı, felsefi kavramların hariçte tahakkuk sahibi olduğu da değildir. Dolayısıyla haricî şeylerin bu haml sonucu bu sıfatlarla tavsif edildiğinin iddia edilmesi bu sıfatların kendisinin hariçte tahakkuku olduğu anlamına gelmemektedir. Kısaca felsefi kavramlar, zihnin teşhis ve tespit ettiği bir şeye izafe ettiği başlık ve etiketlerden ibarettirler.

Sühreverdi, *Telvihat*'da imkânın haricî şeylere hamledildiğine dolayısıyla da haricî olması gerektiği yönünde yapılan bir itiraza şöyle cevap vermektedir:

Onun (yani hadis) bazen zihinde mümkün olduğuna hükmedilir. Bazen de yine zihnen onun hariçte mümkün olduğuna hükmedilir. Şeye dair zihnî hüküm, bazen onun zihinde olduğuna dair olur, bazen de onun hariçte öyle olduğuna dair olur. Bunlardan bazıları sadece zihnî mahmullerdir ve bazıları da ayna mutabık olan zihnî mahmullerdir. İmkân, salt zihnî olan birinci tür bir mahmuldür. Daha sonra imkân zihin tarafından madum olana değil zorunlu olana izafe edilir.<sup>436</sup>

Bu ibare öncelikle her hüküm ve hamlin nihayetinde zihinde olduğuna ve zihin tarafından gerçekleştirildiğine işaret etmektedir. Hüküm ister harici olsun isterse de zihnî olsun fark etmez. Her iki durumda da haml ve hüküm zihnin bir faaliyet ve işlevi sayesinde gerçekleşmektedir. Ama bazen haricî olan hamlin dayanağı, mahmulün hariciliğidir ve bazen de mahmulün hariciliği değildir ve dolayısıyla da zihin aslında haricî olmayan bir şeyi (felsefi kavramı) haricî olan bir şeye hamledebilir. Elbette önemli olan zihnin bunu nasıl yapabildiğidir? Zihnin bu faaliyeti doğrudan mahmulle ilgili olmadığına göre – zira mahmul zihinde ve zihnidir- mevzu ile ilgili bir nedenden dolayı bu mümkün olmalıdır. Ama zihnin mevzu üzerinde gerçekleştirdiği değerlendirme sonucu onda nasıl bir özellik bulduğu için bunu yapabildiği konusunu Sühreverdi cevapsız bırakmıştır. Ancak her hâlükârda mesele haricî şeylerin zihinde bir tasavvurları bulunması ve bu tasavvurun farklı şekillerde değerlendirmeye tabi tutulabilmesiyle alakalı olmalıdır. Harici şeylerin tasavvurunda bulunan bu özellik

---

<sup>436</sup> a. g. e., c. 1, 48.

sayesinde, haml ve hüküm mümkün olmaktadır. Sühreverdi yukarıdaki alıntının sonunda imkân ve itibari olan diğer felsefi kavramların da bu tür mahmullerden olduğunu belirtmektedir. Bu tür kavramların kendisi hiçbir hariciliğe sahip olmadıkları halde zihin onları mevcut olan şeylere nispet etmektedir.

Sühreverdi bazen bu tür itirazlara nakzi cevaplar da vermekte ve bu şekilde kendi görüşünün dayanaklarını ortaya koymaktadır. Mesela şöyle demektedir; eğer haricî olan her haml, mahmulün haricî olmasını gerektirseydi, itminanın hamlinde de itminanın haricî kabul edilmesi gerekirdi. Oysa itminanın yokluğa dair bir kavram olduğu ve bu yüzden haricî olamayacağını herkes kabul etmektedir. Bu da gösteriyor ki Sühreverdi, imtina gibi kavramlar üzerinde teemmül ederek –bunlar haricî olmadıkları halde haricî şeylere hamledilirler- şu genel bakış açısına ulaşmaktadır: Hamlin haricî olması, mahmulün haricî olmasını gerektirmez:

Vücut, imkân, vahdet ve benzeri akledilirlerin hariçte suretleri olduğunu zann ediyorlar.

Ve şu şekilde delil getiriyorlar: Şeyin hariçte mümkün, vahit ve mevcut olduğuna hükmediyoruz. Bu yüzden de bunların hariçte zat ve suretleri olması gerekir. Aksi takdirde mezkûr hükümlerin doğru olmaması gerekir. Onların bu görüşünü şu sözümüzle çürütürüz: C hariçte imkânsızdır, deriz. Bu hüküm imkânsızlığın hariçte bir hüviyeti olmasını gerektirmez ki kendisiyle c'nin madum olduğu bir şeyin sübutunu çağırışsın.<sup>437</sup>

Eğer c hariçte mümtenidir dersek, bunun anlamı mümteninin hariçte hâsıl olduğu değildir. Aksine bu akli bir şeydir ki zihin onu bazen yine zihinde olan bir şeye bazen de hariçte bulunan bir şeye yükler ve benzeri durumlarda da böyle olur.<sup>438</sup>

Sühreverdi aşağıda nakledeceğimiz ibaresinde de yine nakzi cevaba işaret etmiş ama asıl çabasını hallî bir cevap vermeye hasretmiştir. Bu yüzden zihnin böyle durumlarda gerçekleştirdiği faaliyeti, yani haricî olmayan mahmulleri haricî şeylerin zihindeki tasavvurlarına izafe etmesini, daha çok öne çıkarmıştır:

Bazen itibari şeyler harice izafe edilir ve şöyle denir: Şey hariçte imkânsızdır. Bazen de itibari şeyler zihnî olana veya daha genel olana nispet edilir ve şöyle denir: Bir şeyin zihinde suretinin ve yokluğunun aynı anda hâsıl olması imkânsızdır. Aynı şekilde itibari şeyler akli takdirlere de izafe edilir. Bazen cihetlere izafe edilirler. Aynı şekilde şeyin tikel olması veya şeylik ve benzeri kavramlardan kabul ettiklerimiz de böyledir.<sup>439</sup>

Dolayısıyla zihnî olsun harici olsun veya felsefi kavramların mutlak hamli olsun – ya da her itibari kavramın- bütün bunlar zihnin onlarla, haricî veya zihnî şeyler arasında

---

<sup>437</sup> a. g. e., 162.

<sup>438</sup> a. g. e., c. 2, 72.

<sup>439</sup> a. g. e., c. 1, 163.

kurduğu bir nispet sayesinde mümkün olmaktadır. “Akıl itibarları alır ve onları haricî mahiyetlere izafe eder.”<sup>440</sup>

Bu yüzden, Sühreverdi şunu güçlü bir şekilde vurgulamaktadır: İtibari kavramları ister haricî olsun ister zihnî olsun mahiyetlere izafe eden bizzat zihnin kendisidir.<sup>441</sup> Bu konu itibari kavramların haricî hamlinin onların hariciyetine delalet etmediğini göstermektedir:

Birinci hüccetteki sözünüze gelince; “şeyin hariçte mümkün veya mevcut olması, şeyin imkân ve vücudunun hariçte mevcut olmasını çağrıştırır” sözünüz doğru değildir. Çünkü onun hariçte mümkün olduğuna dair hükmümüzün doğru olması imkânın hariçte mevcut olmasını gerektirmez. Aksine onun hariçte mümkün olduğuna hükmeden zihindir. Aynı şekilde bazen de onun zihinde mümkün olduğuna hükmeder. “İmkân, zihnî bir sıfat değildir ki zihin onu bazen zihinde olana izafe etsin bazen hariçte olana izafe etsin ve bazen de ayna ve zihne nispetle eşit mesafede bulunana nispet etsin” dediler. Hüccetinizin bu kısmı imkân, vahdet, vücut ve benzerleri hakkındaki hüccetiniz gibi şu şekilde iptal olur. “Şeyin hariçte var olması imkânsızdır” şeklinde söylediğiniz hüccetiniz batıl olur. “Hariçte var olması imkânsızdır” sözümüzün anlamı mümteninin hariçte bir sureti olduğu değildir. Ve zikrettiğimiz şeye binaen hiç kimse imkânsızın, eğer hariçte imtina olmazsa, vacip veya mümkün olacağını sanmaz.<sup>442</sup>

Sühreverdi bu kabuller doğrultusunda bir itiraza cevap vermektedir. İtiraz şudur: Harice nispet edilen imkân ve vücut gibi şeylerin kendisi hariçte mevcut olmazsa, sonuç mesela c’nin hariçte mümkün ve mevcut ve benzeri olmaması olacaktır. Dolayısıyla da c hariçte bu tür şeylerin karşısı olan hükümleri alacaktır. Yani vacip veya madum olacaktır ki bu da tenakuzdur. Çünkü varsayıma göre mümkün, mevcut ve benzeri olmayan c, vacip, madum ve benzeri olacaktır.<sup>443</sup> Sühreverdi’nin bu itiraza cevabı şöyledir:

Nasıl ki şeyin hariçte tikel veya imkânsız olmasından, tikelliğin veya imkânsızın hariçte şeyin mahiyetine zait olmasını gerektirecek bir suretinin var olmasını gerektirmiyorsa - aynı şekilde imtinaa- aynı şekilde şeyin hariçte mümkün veya mevcut olmasından da şeyin imkân ve vücudunun hariçte mevcut olmasını gerektirmez. Aynı şekilde bu tür şeylerin de hariçte suretleri yoktur. Aynı şekilde bunların mukabili olanların da hariçte suretleri yoktur. İşte bu yüzden bir şeyin hariçte mümkün olmaması onun hariçte mümteni olmasını gerektirmez. Aksine bu açıdan imtina, imkân ve vacibin durumları aynıdır.

<sup>440</sup> a. g. e., 346.

<sup>441</sup> a. g. e., 344.

<sup>442</sup> a. g. e., 346.

<sup>443</sup> a. g. e., 346.

Bunlardan hiçbirisinin zihin dışında bir tahakkukları olması tasavvur edilemez. Böylece birinci ve ikinci hüccetiniz batıl olur.<sup>444</sup>

Dolayısıyla c'nin mümkün, mevcut ve benzeri olması, zihnin imkân, vücut ve benzeri itibari kavramları ona izafe etmesinden başka bir şey değildir. Bunların haricî varlıklarının nefyedilmesi, bunların haricî hamllerinin nefyedilmesi anlamında ve sonuçta da bunların mukabilleri olan mahmullerin hamlinin ispat edilmesi şeklinde değildir. Çünkü mukabilleriye birlikte bütün bu kavramlar haricî olmamakta ortaktırlar.

#### **2.6.4. İtibari Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirlerin Haricî Şeylere Yüklenmesinin Anlamsız Olmaması**

Sühreverdi'nin felsefi kavramları itibari kabul etmesine yönelik eleştirilerden birisi olarak ortaya koyup cevap vermeye çalıştığı bir diğer nokta da şudur; eğer bu tür kavramlar tamamen zihniyse, bunların haricî şeylere hamledilmesi hangi kıstasa göre doğru olmaktadır? Şöyle ki; itibari ve salt zihnî olan kavramların haricî şeylere hamledilmesinde, bu hamlin zihnin bir izafesi sonucu mümkün olduğu söylendiğinde, doğal olarak şöyle bir şüphe ortaya çıkmaktadır; bu durumda, bu haml, boş ve gerekçesiz, yani keyfi olmuş olacaktır. Bu da zihin istediği herhangi bir şekilde bu hamli gerçekleştirebileceği anlamına gelecektir. Diğer bir ifadeyle böyle bir durumda zihnin istediği kavramı istediği kavrama nispet etmesine engel olacak şey nedir?

Sühreverdi, bu itiraz ve şüpheyi cevaben şöyle der; her ne kadar bu kavramlar zihnî olsa ve haml de zihnin kurduğu nispet sonucunda gerçekleşiyor olsa da bu, bu tür kavramların konusunun onlarla hiçbir ilişkisi olmadığı, bu kavramların bütün mahiyet ve konulara eşit mesafede olduğu ve zihnin de onları istediği konu ve mahiyete nispet etmekte keyfince hareket edebileceği anlamına gelmez. Sühreverdi açıkça zihnin bu hamli, mahiyet ve mevzularda bulunan bir husûsiyetten dolayı gerçekleştirdiğini söylemektedir. O, önce bu itirazın açıklaması sadedinde şunları söylemektedir:

Eğer bu tür şeyler akli mahmuller olur ve gerçeklikte zatları olmayan umurdan olursa, zihin onları istediği mahiyete nispet edebilirdi. Böylece zihin istediği her şeyin hariçte mevcut olduğunu söyleyebilir ve o şey de hariçte mevcut olurdu. Aynı şekilde vahdet, imkân ve tabi ki durum böyle değildir.<sup>445</sup>

---

<sup>444</sup> a. g. e., 347.

<sup>445</sup> a. g. e., 345.

Sonra bu itiraza şu şekilde cevap vermektedir:

Sizin “eğer bu şeyler salt zihnî ise, zihin bunları istediği mahiyete nispet edebilirdi ve bu nispet de doğru olurdu” sözünüz batıldır. Çünkü bir şeyin zihnî olmasının lazımı bütün mahiyetlere eşit mesafede olması değildir. Bir şeyin varlığının tikel olması zihnî bir şey değil midir? Buna rağmen onu istediğimiz her mahiyete nispet edemeyiz. Aksine bunu ancak bazı mahiyetlere nispet edebiliriz, yani bu husûsiyetin onlar hakkında geçerli olduğu mahiyetlere nispet edebiliriz. Aynı şekilde cins olmak, tür olmak, imkânsız olmak ve bunlara benzer olan şeyler de böyledir. Bu yüzden zihin, itibari olanları, mahiyetlerde belli bir hususu mûlahaza etmeden, onlara nispet etmez.<sup>446</sup>

Bu ibarede Sühreverdi, herkes için zihnî olduklarında hiçbir şüphenin bulunmadığı mantıki kavramların konularına hamledilmesinin boş ve anlamsız olmamasından istifade ederek, bir kavramın zihnî olması ve zihnî olarak hamledilmesinin zorunlu olarak bu hamlin kıstassız ve dolayısıyla da anlamsız olduğu anlamına gelmeyeceği sonucuna varmaktadır. Dolayısıyla bu kavramları canımızın istediği gibi istediğimiz konulara nispet edemeyiz. Bu hamlin doğru ve geçerli olabilmesi için konusunda bulunan belli bir hususiyet ve özelliğin göz önünde bulundurulmuş olması gerekir. Diğer zihnî ve itibari kavramlar için de durum bu minval üzeredir. Diğer bir ifadeyle, itibari kavramların hamlinde zihin, mahiyetin bu kavramların hamlini kabul etmesini mümkün kılan salahiyetini göz önünde bulundurur.

Dolayısıyla hangi itibari kavramı mahmul olarak kabul edeceğine yine mahiyette bulunan bu özellik ve haysiyet belirlemiş olmaktadır. Zihnin, itibari kavramları bir konuya izafe ederken keyfilikten kaçınmasını mümkün kılan şey, mahiyetlerde bulunan bu haysiyet ve husûsiyettir. Zihin mahiyetin böyle bir salahiyeti olmadan, bu türden bir kavramı ona yükleyemez. Bu salahiyetin kökeni de mahiyetin kendisinde bulunmaktadır. Sühreverdi bu özellikten “mahiyetin husûsiyeti” diye bahsetmektedir. O, diğer iki yerde de mezkûr itiraza bu cevabı vermektedir.<sup>447</sup> Ancak bunlar yukarıda aktardığımız ibareye çok benzediğinden burada zikretmiyoruz.

Burada şu önemli noktaya da işaret etmemiz gerekir: Bu cevabın, itibari olan felsefi kavramların haricî şeylere hamledilmesini doğru bir kıstasa binaen gerçekleşen bir haml olduğunu gösterebilmesi için mahiyetlerde bulunduğu söylenen bu “husûsiyetin” haricî olması gerekir. Ancak zihin tarafından mahiyetlerde lehas dilen bu husûsiyetin haricî kabul edilmesi, Sühreverdi’nin felsefi kavramların salt zihnî ve itibari olduğunu

---

<sup>446</sup> a. g. e., 347.

<sup>447</sup> a. g. e., 163, c. 2, 72.

ve bunların hariçte intiza kaynaklarının bulunmadığını söyleyen görüşüyle karşıtlık halinde olacaktır. Sühreverdi hiçbir yerde mahiyette bulunan ve felsefi kavramların haricî şeylere hamledilmesini makul ve anlamlı kılan bu husûsiyetin, zihnî mi yoksa haricî mi olduğuna dair bir açıklama yapmamıştır. Daha sonra göreceğimiz gibi bu boşluğu Tûsî dolduracak ve bu husûsiyetin de zihnî olduğunu açıkça ortaya koyacaktır. Ancak Sühreverdi bu önemli noktayı belirsiz bırakmıştır. Bu da onun felsefi kavramları itibari kabul etmesiyle bunların haricî şeylere hamledilebilmesi arasında epistemolojik bir boşluk oluşmasına sebep olmuştur. Özellikle Molla Sadra, kendi felsefi kavramlar anlayışını geliştirirken bu boşluktan hareket edecek ve nihayetinde felsefi kavramların vucudî olduğu sonucuna varacaktır.



### 3. NASİRÜDDİN TÛSÎ FELSEFESİNDE İKİNCİ AKLEDİLİRLER

Tûsî'nin (ö. 1274) ortaya çıkmasıyla yeni bir felsefi eğilim başlar. Bu eğilim felsefi meselelerin ele alınmasında Meşşai gelenekten yararlanmasına rağmen, İşraki felsefesinin de etkisi altındadır. Bu eğilim özellikle de varlık-mahiyet ayrımında mahiyetin hakiki, varlığın ise itibari olduğu meselesinde Sühreverdi'yi takip etmektedirler. Bu iki taraflı etki (Meşşai -İşraki) bazen bir filozofun tek bir konuda birbiriyle çelişen görüşlere sahip olmasına sebep olmuştur. Örneğin daha sonra göreceğimiz gibi Tûsî, felsefi Akledilirler anlayışında Sühreverdi'nin etkisinde kalmış olsa da bazı durumlarda Meşşai geleneğinin etkisinde kalarak felsefi akledilirlerin hariciliğine işaret eden ifadeler kullanmıştır.

#### 3.1. Tûsî'nin İkinci Akledilirler Anlayışı

##### 3.1.1. Tanım ve Özellikler

Tûsî de kendisinden öncekiler gibi ikinci Akledilirler ıstılahını, salt zihnî kavramlara işaret etmek için kullanmıştır ki bunlar birinci akledilirlerin zihindeki ahval ve arazlarını oluşturmaktadırlar. “İkinci Akledilirler, harici şeylerin hakikati ve makul hükümleri olan birinci akledilirlerin zihnî arazlarıdır.”<sup>448</sup>

Buna göre birinci Akledilirler hariçten elde edilmekte ve haricî hakikatleri oluşturmaktadırlar. Bunların zihinde sahip olduğu özellik ve arazlar ile zihnî hükümleri de ikinci akledilirleri oluşturmaktadır. “Birinci Akledilirler haricî şeylerin karşılığı olan akli suretlerdir. Cevher, araz, vahit, kesir ve benzerleri gibi. İkinci Akledilirler ise birinci akledilirlerden elde edilen akli suretlerdir. Külli, cüzi, zatî, arazi ve benzerleri gibi.”<sup>449</sup>

Böylece birinci Akledilirler, haricî makullerdir ve ikinci Akledilirler de zihinde bulunan birinci akledilirlerden elde edilen zihnî makullerdir. Yani nasıl ki dış âlem birinci Akledilirler için hariç, yani intiza kaynağı görevi görüyorsa, birinci Akledilirler de ikinci Akledilirler için hariç, yani intiza kaynağı görevi görmektedirler. Burada Tûsî, cevher ve arazlarla birlikte vahit ve kesir kavramlarını da birinci akledilirlerden saymıştır. Bunun sebebi bu kavramaların burada türetilmiş halleriyle göz önünde

<sup>448</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebu Cafer Nasirüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve'l-Tembihat*, c. 1 (Tahran: Defter-i Neşr-i Kitab, 1361), s. 9.

<sup>449</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, tashih Müderris Rezavi, 3. bs. (Tahran: Daneshgah-i Tahran, 1361), s. 34.

bulundurulmuş olmalarıdır. Bu durumda vahitten kasıt kendisi için vahdetin sabit olduğu zat olmaktır. Yine kesirden de kendisi için kesretin sabit olduğu zatlar kastedilmektedir. Bu haliyle vahit ve kesir mahiyetsel misdakilere delalet etmektedirler. Ama bundan sonra gelecek bütün ibarelerde Tûsî, vahdet ve kesret gibi felsefi akledilirleri cevher ve araz gibi kavramlarla birlikte ikinci akledilirlerden, yani salt zihnî akledilirlerden saymıştır. Tûsî ikinci akledilirleri salt zihnî ve akli itibarlar olarak gördüğünü pek çok yerde açıkça ortaya koymuştur. “Vahdet, aynî bir şey değildir. Aksine vahdet tıpkı kesret gibi ikinci akledilirlerdendir.”<sup>450</sup> “Şeylik ikinci akledilirlerdendir ve vücut ile muttasıl değildir.”<sup>451</sup> “Vücut, akli mahmullerdendir ve ikinci akledilirlerdendir. Aynı şekilde yokluk ve cihetleri, küllilik ve cüzilik, arızilik, cinslik, fasıllık ve türlü de böyledir.”<sup>452</sup>

Bütün bu ifadelerdeki ortak nokta, Tûsî’nin bütün bu akledilirlerin salt zihnî olduklarına, yani haricî olmadıklarına yaptığı vurgudur. Çünkü önemli *Tecrit* şarihlerinden ve Tûsî’nin öğrencisi olan Allame Hilli (v. 1325) de Tûsî’nin bu konudaki ibarelerini açıklarken ikinci akledilirlerin haricî olmadıklarına ve salt zihnî ve itibari olduklarına işaret etmiştir:

Daha önce de söylediğimiz gibi vaz ve haml ikinci akledilirlerdendir. Hariçte mevcut değildir.<sup>453</sup>

Haml ve vaz, makul şeylerdendir ve hariçte haml veya vaz diye bir şey yoktur. Aksine hariçte sabit olan insan ve kitabettir. Ama kâtipliğin insana sıdkiyeti ise akli bir şeydir. Bu yüzden haml ve vazın ikinci akledilirlerden olduğuna hükmederiz.<sup>454</sup>

Vücut ve yokluğun cihetleri olan vücûb, imkân ve imtina zatî ve meşrut olanlar da ikinci akledilirlerdendir. Daha önce de geçtiği gibi bunlar itibari şeylerdendir ve hariçte bir tahakkukları yoktur.<sup>455</sup>

Bunlar da yine salt akli olan itibarlardan ve ikinci akledilirlerdendir ki zihinde birinci akledilirlerle arız olurlar. İnsanın tür olması insanın hakikatinden farklı olan ve ancak zihinde ona arız olan bir şeydir.<sup>456</sup>

Peş peşe aktardığımız bu ifadelerden anlaşıldığı gibi ikinci akledilirlerle ilgili Tûsî’nin asıl vurgusu bunların haricî değil salt zihnî ve akli itibarlar olduğudur. Dolayısıyla

<sup>450</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Âlî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü’l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli (Kum: Müessesetü’l-Neşri’l-İslami, 1407), s. 100.

<sup>451</sup> a. g. e., 42.

<sup>452</sup> a. g. e., 63-67.

<sup>453</sup> a. g. e., 80.

<sup>454</sup> a. g. e., 72.

<sup>455</sup> a. g. e., 66.

<sup>456</sup> a. g. e., 67.

ona göre ikinci Akledilirler hariçte hiçbir karşılığı olmayan salt zihnî ve akli itibarlardan ibarettir. Bu durum Tûsî'nin ikinci akledilirleri farklı başlıklar altında ele aldığı yerlerde de açıkça görülmektedir. İleride bunlara da işaret edeceğiz.

Böylece Tûsî'ye göre, ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî haysiyetlerinden elde edilen ve onlara yine zihinde arız olan kavramlardır. Buna göre birinci Akledilirler de hariçten elde edilen mahiyetsel kavramlar olmaktadır. Aynı şekilde Tûsî'ye göre ikinci Akledilirler meçhulden maluma ulaştırmaları açısından veya bundaki faydaları açısından da mantığın konusunu oluşturmaktadırlar. Gerçi daha sonra da göreceğimiz gibi Tûsî'de ikinci Akledilirler başlığı altında sadece mantıkî kavramlar değil felsefî kavramlar da ele alınmaktadır. Ancak açık olan şu ki “isal” yani “ulaştırma” kaydıyla burada sadece mantıkî olan ikinci akledilirlere göndermede bulunulmaktadır:

Çünkü o (yani mantık) ittifakla, ikinci akledilirlerde nazar etmekle ilgili bir zanaattır. Şu vecih üzere ki nazırın nezdinde olandan başka bir şeyin hâsıl olmasını gerektiren veya buna yardımcı olan bir zanaattır.<sup>457</sup>

Birinci Akledilirler olması ve hariçte bulunan şeylerin tabiatları olması açısından değil, aksine ikinci Akledilirler olması cihetinden. Bu mutlak olarak bu şekilde değildir. Çünkü ikinci akledilirlerden, ikinci Akledilirler olması açısından bahsedilmesi ilk felsefeye (metafizik) aittir. Belki onlarla başka şeye intikal edilmesi açısından mantıkta ele alınırlar.<sup>458</sup>

Bu ibarelerde ikinci Akledilirler iki açıdan ele alınmış ve her bir ele alma açısından farklı ilmin konusu olarak görülmüşlerdir. Buna göre eğer ikinci Akledilirler bilinenden bilinmeyene intikal ettirmeleri açısından ele alınacak olurlarsa mantık ilminin konusu olmaktadır. Ama eğer varlık cihetiyle ele alınırlarsa bu durumda ilk felsefenin yani metafiziğin konusu olmaktadır.<sup>459</sup>

### 3.1.2. İkinci Akledilirlerle Eşanamlı Olan Diğer İstilahlar

Tûsî'nin ikinci Akledilirler istilâhıyla eşanlamı kullandığı en önemli istilâhlar, “itibar” ve bundan türetilen diğer istilâhlardır. Hatta Tûsî bu tür tamlamaları ikinci Akledilirler istilâhından daha fazla kullanmaktadır. Her durumda asıl vurgu bunların salt zihnî kavramlar olduğunadır.

<sup>457</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebu Cafer Nasirüddin Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, c. 1, 9.

<sup>458</sup> a. g. e., 21.

<sup>459</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, tashih Müderris Rezavi, s. 399.

... Bunlardan her biri itibari şeylerdendir ve eğer akılda birisi diğerine eklenirse akıl bunlarla hakikatlere hükmeder...<sup>460</sup>

... İtibari şeyler sadece akılda bulunurlar... Akli itibarları akıl yine akli şeylerden itibar eder.<sup>461</sup>

... Ve zihnin' mümkünün imkânına hükmetmesi, akli bir itibardır ve sadece akılda olduğunda mutabakatının düşünülmesi gerekir...<sup>462</sup>

... İmkân itibaridir, üzerinde ittifak ettiğimiz şeye arız olur...<sup>463</sup> Ve illiyet de akli bir itibardır...<sup>464</sup>

Tûsî'nin diğer bazı ifadelerinde mevsufiyet ve imtina kavramları da itibari kabul edilmiştir.<sup>465</sup> Aynı şekilde Allame Hilli de "itibar" ve "itibari" ıstılahlarının ikinci Akledilirler ıstılahıyla eşanlamlı olduğunu söylemiş ve hepsinin salt zihnî ve akli olma anlamına geldiğini vurgulamıştır:

İmkân akli bir şeydir... Aynı şekilde vücûb, şeylik, hudus ve benzeri bütün akli itibarların hükmü aynıdır. Bunlar ikinci akledilirlerdir.<sup>466</sup>

... Basit ve birleşik sıfatları akli iki itibardır ve kendilerinden başka olan mahiyetlere arız olurlar. Çünkü salt birleşik ve basit olan bir mevcut yoktur. Basit ve birleşik ancak bir şeye arız olurlarsa Akledilirler. Bunlar ikinci akledilirlerdendir. Eğer hariçte mevcut olsalardı teselsül lazım gelirdi.<sup>467</sup>

Teşahhus ikinci akledilirlerdendir, aynî değil itibari şeylerdendir.<sup>468</sup>

... Tahkik ehlinin hepsi imkânın itibari olduğunda ve hariçte tahakkuku olmadığında ittifak etmiştir.<sup>469</sup>

... vücut ve yokluğun kipleri -yani vücûb, imkân ve imtina- zatî ve meşrut olanlar da ikinci akledilirlerdendir. Daha önce de geçtiği gibi bunlar itibari şeylerdendir ve hariçte tahakkukları yoktur.<sup>470</sup>

Bunlar da yine birinci akledilirlere arız olan salt akli itibari şeylerdir.<sup>471</sup>

<sup>460</sup> Nasirüddin Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 105.

<sup>461</sup> Aynı yazar, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)* (Tahran: Daneshgah-i Tahran, 1359), s. 235 - 293.

<sup>462</sup> Aynı yazar, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 77.

<sup>463</sup> a. g. e., 34, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 107 - 110.

<sup>464</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 78, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 116.

<sup>465</sup> Aynı yazar, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, 35 - 37.

<sup>466</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 77.

<sup>467</sup> a. g. e., 88.

<sup>468</sup> a. g. e., 97.

<sup>469</sup> a. g. e., 51.

<sup>470</sup> a. g. e., 66.

<sup>471</sup> a. g. e., 67.

Böylece Tûsî'nin kullanımında ikinci Akledilirler ile itibar ve benzeri ıstılahlar aynı anlamda kullanılmış ve zihnî olan şeylere ıtlak olunmuşlardır. Yani tanım gereği zihnî ve akli olan ve hariçle hiçbir ilişkisi bulunmayan kavramlara ıtlak olunurlar. Aynı şekilde “akli”, “akli şeyler” veya “akli mahmuller” ıstılahları da pek çok durumda zihnî şeyler ve ikinci Akledilirler anlamında kullanılmışlardır:

Semanın yukarıda bulunması gibi, bir şeyin akli olması, o şeyin kurgusal olmasından farklıdır. Aksine akli olan, akıl bir şeyi taakkul ettiğinde akılda hâsıl olması gereken şeydir.<sup>472</sup>

Hak ve hakikat olan vücûb, imkân ve itminanın makul şeyler olduğudur ki bunlar, tasavvurlar (birinci Akledilirler) zihin tarafından harici şeylere isnat edildiğinde akılda hâsıl olurlar.<sup>473</sup>

Daha önce geçtiği gibi vahdet akli bir şeydir.<sup>474</sup>

Vücut akli mahmullerdendir ve o ikinci akledilirlerdendir.<sup>475</sup>

Vücut aynı şeylerden değildir. Aksine o, salt akli mahmullerdendir.<sup>476</sup>

Bil ki bir şeyin mahmul olması akli bir şeydir.<sup>477</sup>

Daha öncekilerde olduğu gibi yukarıdaki ibarelerde de “akli”, “akli şey veya şeyler” ve “akli mahmuller” şiddetli bir vurgu ile “salt zihnî olan kavramlar” anlamında kullanılmaktadırlar. Önceki ıstılahlarla eşanlamdırlar. Dolayısıyla Tûsî, ikinci Akledilirler ve itibari ıstılahlarını kullanırken, bariz bir şekilde Sühreverdi'nin etkisi altında bulunmaktadır.

### 3.1.3. İkinci Akledilirler ve İtibari Başlığı Altında Ele Alınan Kavramlar

Tûsî birkaç grup kavram çeşidini ikinci akledilir ve itibari olarak görmüştür ki bunların ortak özelliği salt zihnî ve akli itibarlardan olmalarıdır.

#### 3.1.3.1. Mantıki Kavramlar

<sup>472</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 133.

<sup>473</sup> a. g. e., 94.

<sup>474</sup> a. g. e., 140.

<sup>475</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 65.

<sup>476</sup> a. g. e., 65.

<sup>477</sup> Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ ve Ebu Cafer Nasirüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşarat ve'l-Tembihat*, c. 1, 50.

Tûsî zatî,<sup>478</sup> arazi,<sup>479</sup> cins,<sup>480</sup> fasıl,<sup>481</sup> tür,<sup>482</sup> külli,<sup>483</sup> cüzi,<sup>484</sup> vaz,<sup>485</sup> haml,<sup>486</sup> benzerler (mislin),<sup>487</sup> farklı olanlar (mutehalifan),<sup>488</sup> mahmul (mahmul olması açısından, misdak değil)<sup>489</sup> ve benzeri bütün mantıki kavramları açıkça ikinci ve itibari akledilirlerden saymıştır.

### 3.1.3.2. Bazı Kategoriler ve Mahiyetsel Kavramlar

Cevherlik,<sup>490</sup> izafe,<sup>491</sup> yukarıda olmaklık ve aşağıda olmaklık gibi nisbi ve izafi kavramlar,<sup>492</sup> renk gibi basit mahiyetlerin cinsleri,<sup>493</sup> sayılar<sup>494</sup> ki bunlar diğerlerinin nezdinde mahiyetsel ve birinci akledilirlerden görülmüştür ve genel anlamda haricidirler, Tûsî'nin nezdinde ikinci ve itibari akledilirlerdir.

<sup>478</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 67 ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, tashih Müderris Rezavi, s. 399.

<sup>479</sup> a. g. e., 399.

<sup>480</sup> <sup>480</sup> a. g. e., 67, Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, c. 1, 83.

<sup>481</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 67.

<sup>482</sup> a. g. e., 67, Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, c. 1, 83.

<sup>483</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 66, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Esasü'l-İktibas*, tashih Müderris Rezavi, s. 399.

<sup>484</sup> a. g. e., 399.

<sup>485</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 72 - 80.

<sup>486</sup> a. g. e., 72 ve 80.

<sup>487</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 235.

<sup>488</sup> a. g. e., 235.

<sup>489</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, c. 1, 50.

<sup>490</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 140.

<sup>491</sup> a. g. e., 258., Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 116, 132 - 134.

<sup>492</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 117., Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 116, 133, 280.

<sup>493</sup> a. g. e., 179.

<sup>494</sup> a. g. e., 105.

### 3.1.3.3. Felsefi Akledilirler

Tûsî'nin eserlerinde pek çok felsefi kavram da ikinci akledilir ve itibari olarak kabul edilmiştir. Bu kavramlar; vücut,<sup>495</sup> vahdet,<sup>496</sup> vücûb,<sup>497</sup> imkân,<sup>498</sup> şey,<sup>499</sup> teşahhus,<sup>500</sup> hakikat,<sup>501</sup> zat,<sup>502</sup> mahiyet,<sup>503</sup> araz,<sup>504</sup> illiyet (müessiriyet),<sup>505</sup> maluliyet (muteessiriyet),<sup>506</sup> takaddüm ve teahhur,<sup>507</sup> vahdet ve kesret,<sup>508</sup> hudus ve kıdem,<sup>509</sup> imtina<sup>510</sup> ve yokluk.<sup>511</sup>

Bu şekilde Tûsî, ister genel isterse de genel olmayan felsefi kavramları ikinci Akledilirler ve itibari şeylerden gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. Bu alanda Sühreverdi'den dahi ileri gitmekte ve onun haricî olduğunu belirttiği “teşahhus” kavramının dahi ikinci akledilir ve itibari olduğunu söylemektedir. Sühreverdi aynı şekilde kuşatıcı olmayan illiyet gibi bazı felsefi kavramların haricî mi zihnî mi oldukları noktasını belirsiz bırakmıştı ancak Tûsî, bütün bunların ikinci akledilir ve itibari olduğunu açıkça söylemektedir. Mezkûr akledilirlerle ilgili ibarelerin çoğu öncelikle bunların “ikinci akledilir”, “itibari” ve “akli şeyler” olduğunu açıklamakta buna ek olarak ise bunların salt zihnî olmasına ve hiçbir şekilde haricî olmamasına

<sup>495</sup> a. g. e., 65. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî , *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 74, 132, 140., Tûsî, *Mesariğü'l-Mesariğ (Kum: Mektebetü Ayetüllahi'l-Meraşi, 1405)*, s. 87.

<sup>496</sup> Aynı yazar, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, 140.

<sup>497</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 49. ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî , *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 93- 101., Aynı yazar, *Mesariğü'l-Mesariğ*, 93.

<sup>498</sup> Aynı yazar, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 34, 51-77, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 11, 93, 107, 110 - 206.

<sup>499</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 42., Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî , *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 140.

<sup>500</sup> a. g. e., 97.

<sup>501</sup> a. g. e., 85.

<sup>502</sup> a. g. e., 85.

<sup>503</sup> a. g. e., 66-85.

<sup>504</sup> a. g. e., 141.

<sup>505</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 78., Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî , *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 116., Tûsî, *Mesariğü'l-Mesariğ*, s. 87.

<sup>506</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Mesariğü'l-Mesariğ*, s. 87.

<sup>507</sup> Aynı yazar, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, 87.

<sup>508</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 100.

<sup>509</sup> a. g. e., 60.

<sup>510</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 36, 37 ve 93.

<sup>511</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 66.

vurgu yapmaktadır. Bu yüzden, bu tür kavramların Tûsî'nin nezdinde felsefi ikinci Akledilirler olduğu dolayısıyla salt zihnî ve akli olmadığı yönündeki bütün şüphelerden tamamen arınmak gerekir. Özellikle de “ikinci Akledilirler”, “itibari” ve “akli şeyler” gibi ıstılahların anlamına dair yaptığımız açıklamalardan sonra pek çok karîne ile bu anlam pekişmiş olmaktadır.

#### 3.1.3.4. Diğer Bazı Kavramlar

Mevsufiyet (mantıkî),<sup>512</sup> teğayür (felsefî),<sup>513</sup> basitlik ve terkip<sup>514</sup> (felsefî), sonlu ve sonsuz<sup>515</sup> (felsefî) gibi kavramlar da Tûsî tarafından itibari, zihnî ve akli olarak kabul edilmişlerdir. Gerçi bu tür kavramları yukarıda zikrettiğimiz başlıklardan birisine dâhil etmek mümkünse de Tûsî onları ayrı olarak zikrettiğinden biz de ayrıca zikretmeyi uygun bulduk.

#### 3.1.3.5. İkinci Akledilirlerin İtibari Olmasının Sebebi: Tûsî'nin Delil ve Kıstası

Tûsî'nin bu konudaki asıl delili, teselsülü gerektiren delildir ki ondan önceki filozoflar özellikle Behmenyar ve Sühreverdi de bunu itibari ve zihnî olan ile haricî olan akledilirleri birbirinden ayırmak için kullanmıştır. Tûsî pek çok durumda bu kıstas ve delile dayanmış ve özellikle felsefî kavramları buna dayanarak zihnî, itibari ve akli kabul etmiştir.<sup>516</sup>

### 3.2. Tûsî'nin Felsefî Akledilirler Anlayışı

Tûsî, kendisinden önceki filozoflar gibi felsefî akledilirleri belli bir başlık altında ele almamıştır. Bunun yerine bu tür kavramlara ikinci Akledilirler başlığı altında yer vermiştir. Tûsî'nin felsefî akledilirleri ikinci Akledilirler başlığı altında ele aldığını göz önünde bulundurarak, felsefî kavramların eserlerindeki yerine ve bunlarla mahiyetsel kavramlar, yani birinci Akledilirler arasında bulunan farka dair tereddüde

<sup>512</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdü'l-Muhassal)*, s. 35. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 72.

<sup>513</sup> a. g. e., 285.

<sup>514</sup> a. g. e., 88.

<sup>515</sup> a. g. e., 208.

<sup>516</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdü'l-Muhassal)*, s. 107, 140, 179., Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 49, 50, 51, 88, 140.

hiçbir şekilde mahal kalmamaktadır. Zira açıktır ki ikinci Akledilirler ezcümle felsefi Akledilirler, birinci akledilirlerden yani mahiyetsel kavramlardan farklıdır ve bu iki kavram çeşidi arasında herhangi bir çakışma bulunmamaktadır. Bu yüzden bu kısımda felsefi kavramların zihnî ve itibari kabul edilmesinin felsefi ve epistemolojik sonuçları üzerinde duracağız.

### **3.2.1. Felsefi Akledilirlerin İkinci Akledilir ve İtibari Olmasının Anlamı**

Bu konuyu ele almak şu açıdan oldukça önem arz etmektedir ki; Tûsî'nin eserlerinde bir taraftan felsefi kavramların ikinci Akledilirler ve itibari olduğuna delalet eden ifadeler bulunmakta ve bunların açıklanması sadedinde söylenenler felsefi kavramların itibari ve salt zihnî olduğuna delalet etmektedir. Diğer taraftan da bazı yerlerde Tûsî, felsefi kavramların hariçte kökleri olduğuna delalet eden ifadeler kullanmaktadır. Bu yüzden, daha sonra gelen bazıları bu ikinci ifadelerden hareketle, Tûsî'nin felsefi kavramları haricî kabul ettiğini iddia edebilmişlerdir. Bu yüzden bunlar ikinci Akledilirler ıstılahını salt zihnî olanın dışına çıkarmış ve içine haricî olan kavramları da alacak şekilde anlam genişlemesine uğratmışlardır. Dolayısıyla Tûsî'nin asıl görüşünün ne olduğunu ortaya çıkarmak ancak bu birbirine zıt görünen ifadeleri kıyaslayarak mümkün olacaktır.

#### **3.2.1.1. Salt Zihnî Kavramlar Olarak Felsefi Akledilirler**

Şimdiye kadar Tûsî'nin felsefi kavramları “ikinci Akledilirler”, “itibari” ve “akli umurlar” başlığı altında ele almasının yanında ayrıca felsefi kavramların zihinde ancak haricî şeyler, yani mahiyetler, taakkul edilirse meydana geldiğine vurgu yapmıştık. Zira bunların zihinde taakkul edilmesiyle zihinde öyle bir hal meydana gelmektedir ki bu felsefi kavramların taakkul edilmesine sebep olmaktadır. Bu tür ibarelerde harice nazır olan bütün felsefi ve itibari kavramların bütün özellikleri zihinde halledilip çözülmektedir. Hatta bu tür kavramların hariçle olan mutabakatı bile inkâr edilmiş ve felsefi kavramların taakkulunun, birinci akledilirlerin zihinde var olma şeklinden ve bunların zihinde sahip olduğu bir özellikten kaynaklandığı söylenmiştir. Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi'nin ifadelerinde bahsedilen ve haricî mi zihnî mi olduğu

belirtilmeyen “husûsiyet” dahi Tûsî’nin ifadelerinde açık bir şekilde zihnî kabul edilmiştir. Aşağıdaki ibarede bu nokta açıkça ortaya konmaktadır:

Mezkûr müessiriyet (illiyet), izafî bir şeydir ve müessirden bir eser hâsıl olması durumu taakkul edildiğinde akılda sabit olur. Çünkü bunun taakkul edilmesi akılda bir şeyin sabit olmasını gerektirir ki bu da müessiriyettir. Tıpkı diğer izafî şeylerde olduğu gibi. Ve harice mutabık olmamaları bunların cehalet olmasını gerektirmez. Çünkü bu ancak hariçte sabit olmalarına hükmedilir ama bunlar hariçte olmazsa cehaleti gerektirir. Bunların mutabakatı hariçte değil akılda sabit olmalarıdır.<sup>517</sup>

Bu ibareye göre haricî şeylerin zihnî husûsiyeti yani onların taakkul edilmesi zihinde müessiriyet (illiyet) diye bir şeyin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Açıktır ki bu yeni kavramın de salt zihnî olması durumunda, hariçle herhangi bir mutabakat sahibi olmasına gerek olmayacaktır. Bu yüzden, Tûsî, hariçle mutabakat olmaması halinde bu tür kavramların ilim değil cehaleti gerektireceği yönündeki itirazı defetmek sadedinde şöyle demektedir; bu tür şeylerin doğruluk kıtası, taakkul edilmiş haricî şeylerin zihinde sahip olduğu mezkûr husûsiyetle mutabakatlarıdır. Diğer bir ifadeyle, bu tür kavramların mutabık olduğu şey, zihinde tahakkuk etmiş olan haricî şeylerde bulunan zihnî bir haysiyettir ki bu aynı zamanda itibari kavramların intiza kaynağı görevi de görmektedir:

Zihnin hariçle olan mutabakatı sadece haricî şeylerle haricî şeylere hükmedildiğinde şarttır. Ama makulat ve zihnî ahkâmların zihnî şeylere hükmedilmesinde bu şart değildir. Nispet ve izafe, ancak akıl sahibi birisi aklederse onun aklında bu nispet ve izafe hâsıl olur.<sup>518</sup>

Bu yüzden her nerede itibari şeylerin mutabakatından bahsedilirse Tûsî, bu mutabakatın yine zihinde bulunan bir şeyle olduğu noktasında uyarıda bulunmaktadır. “Zihnin mümkünün imkânına hükmetmesi, akli bir itibardır. Ancak zihinde olduğunda mutabakatına itibar etmek gerekir.”<sup>519</sup> “İmkânda mutabakat itibar edilirse, akılda olduğunda mutabık olması gerekir. Çünkü daha önce de geçtiği gibi imkân akli bir itibardır.”<sup>520</sup>

Bu şekilde harice nazır olan itibari kavramların meydana gelmesi sadece akılda ve bu kavramların arız olduğu konuları taakkul edildikten sonradır:

<sup>517</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal (nakdü’l-Muhassal)*, s. 116.

<sup>518</sup> a. g. e., 36.

<sup>519</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü’l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 77.

<sup>520</sup> a. g. e., 110.

Semanın yukarıda olması gibi, bir şeyin akli olması, kurgusal olmasından farklıdır. Çünkü semanın aşağıda olması da farz edilebilir. Aksine akli olan, akıl o şeyi aklettikten sonra akılda hâsıl olması gereken şeydir.<sup>521</sup>

Çünkü bu tür sıfatlar (yani mevsufiyet ve benzerleri) itibari şeylerdendir. İtibarın tasavvur edilmesiyle meydana gelirler ve itibarın terk edilmesiyle de dururlar.<sup>522</sup>

İşte bu yüzden Tûsî daima bu tür kavramların sadece zihin ve akılda bulunduğuna vurgu yapmaktadır.

Burada tahkik şudur ki hakiki izafenin varlığı ancak akılda bulunur.<sup>523</sup>

Vücûb; tasavvur edilen şey, harici vücuda isnat edildiğinde akılda hâsıl olan bir şeydir.<sup>524</sup>

Açıklığa kavuştu ki iki muzaf olan şey tasavvur edildiğinde akledilir. Mütেকaddim ve müteahhir tasavvurda mevcut olan iki şeydir. Tasavvur edilen şeye taalluk eden bir makuldür hudus.<sup>525</sup>

İzafe sadece akılda vardır.<sup>526</sup>

İtibari şeyler sadece akılda bulunurlar.<sup>527</sup>

Tûsî, vücudun mahal ve konusunu “makul bir şey” olarak ifade eder. “Vücudun mahalli makul bir şeydir.”<sup>528</sup>

Tûsî’nin böyle durumlarda mutabakatı ancak zihinde olan bir şeyle kabul etmesinin sebebi de bu tür kavramların salt zihni ve itibari olmasını daha açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır. Tûsî’ye göre, harice nazır olan basit şeylerin cins ve fasılları<sup>529</sup> hariçte konularında özel bir haysiyete sahip olmadıklarından, bu tür şeylerin mutabakatının ölçütü, hariçle olan ilişkide temellendirilemez. Hariçle mutabık olan cins ve fasıllar, en azından hariçte konularında gerçek bir haysiyete sahip olanlardır:

Evet, mutabakata sadece cins ve fasıllara sahip olan şeylerde itibar edilir. Bunlarda bir haysiyet bulunmalıdır ki akıllar için cins ve fasılları taakkul ettiğinde bu haysiyeti de taakkul etmek mümkün olsun. Bu yüzden, vacibü’l-vücuttan bu iki haysiyetin varlığı selb edilir.<sup>530</sup>

Böylece Tûsî’ye göre harice nazır olan itibari kavramların hariçte hiçbir haysiyetleri bulunmamaktadır. Hatta bunlar bir şeyde bulunma haysiyeti anlamında dahi haricî

<sup>521</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal (nakdû’l-Muhassal)*, s. 133.

<sup>522</sup> a. g. e., 535.

<sup>523</sup> a. g. e., 132.

<sup>524</sup> a. g. e., 101.

<sup>525</sup> a. g. e., 134.

<sup>526</sup> a. g. e., 280.

<sup>527</sup> a. g. e., 293.

<sup>528</sup> a. g. e., 74.

<sup>529</sup> Tûsî basit şeylerin cins ve fasıllarını tıpkı basit olan arazların cinsleri gibi zihni ve itibari kabul etmektedir.

<sup>530</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal (nakdû’l-Muhassal)*, s. 91.

değillerdir. Dolayısıyla gerçekte bu tür kavramları haricî şeylere hamleden akıldır. Yoksa bunlar haricî varlıklarda tahakkuk eden şeyler değildir:

Bunlardan her birisi (yani sayılardan her bir tür) itibaridir ve akıl onlarla hakiki şeylere hükmeder... (Allame Hilli bu ibarenin şerhinde şunları söylemektedir) ... Sayı türlerinden her birisi itibaridir ve hariçte sabit değildir. Aksine zihinde akıl bunlarla hakikatlere hükmeder. İnsan, at, taş ve benzeri şeylerin fertleri gibi hakiki şeylere bunlarla akıl hükmeder.<sup>531</sup>

Bundan dolayı Allame Hilli de vücut ve benzeri kavramların hariçte hiçbir tahakkukları olmadığını söylemektedir. Bu da Allame Hilli'nin "Tûsî'de felsefi kavramların haricî olmadığına yönelik yaptığı vurguları" sadece bunların hariçte konularına zait olmamaları şeklinde değil aksine bunların hariçte konularıyla ayniyet şeklinde var olmalarının dahi olumsuzlanması şeklinde anladığını göstermektedir:

Bu üç cihet, yani vücûb, imkân ve imtina, itibari şeylerdir ve akıl bunları vücudu mahiyete nispet ettiğinde akleder. Ve bunların hariçte tahakkukları yoktur.<sup>532</sup>

Vücûb, imkân ve imtina cihetlerinden olan vücut ve yokluk cihetleri, itibari şeylerdir ve hariçte tahakkukları yoktur.<sup>533</sup>

Bunlar da yine salt akli olan itibarlardır.<sup>534</sup>

İzafelerin değişmesi caizdir. Çünkü bunlar itibari şeylerdendir ve hariçte tahakkukları yoktur.<sup>535</sup>

İzafe hariçte sabit değildir.<sup>536</sup>

Muhakkikler, hudus ve kıdemin hariçte tahakkuk eden anlamları olmadığını kabul etmişlerdir.<sup>537</sup>

Bu alıntılardan anlaşıldığı gibi Tûsî'nin kullanımında felsefi kavramların salt zihnî olduğu meselesi öyle açıktır ki bunu, bu kavramların haricî ziyadetiinin nefyedilmesi derekesine indirgemek mümkün değildir. İşte bu yüzden, Tûsî'nin felsefi kavramlar anlayışı bunların salt zihnî ve akli itibarlar olduğu noktası muhafaza edilecek şekilde anlaşılmalı ve ele alınmalıdır.

<sup>531</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 5.

<sup>532</sup> a. g. e., 49-50.

<sup>533</sup> a. g. e., 66.

<sup>534</sup> a. g. e., 67.

<sup>535</sup> a. g. e., 287.

<sup>536</sup> a. g. e., 259.

<sup>537</sup> a. g. e., 60.

### 3.2.1.2. Felsefi Akledilirlerin Hariçe İrtibatlı Olduğuna Dair İfadeler ve Bunların Nasıl Anlaşılması Gerektiği Meselesi

Şimdiye kadar Tûsî'nin felsefi kavramları salt zihnî ve itibari gördüğünü gösteren ibareleri ele alıp inceledik. Ancak Meşşai-İşraki bir filozof olmasından dolayı Tûsî'nin felsefi kavramlarla ilgili görüşü bir düalizm barındırmaktadır. Yani Tûsî her ne kadar Sühreverdi'nin etkisinde kalarak felsefi kavramları salt zihnî ve itibari olarak kabul etmiş olsa da yer yer Meşşai yanının etkisinde kalarak bunların haricî olduğuna işaret eden ifadeler de kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle, Tûsî'nin bazı ifadeleri felsefi kavramları salt zihnî değil de hariçte bir kök ve dayanağı varmış gibi yorumlanmaya müsaittir. Bazen Tûsî, bu meseleyi öyle bir şekilde ele almaktadır ki sanki harice nazır olan kavramlar tamamen zihinde ortaya çıkmamaktadır. Buna göre görünüşte Tûsî'nin felsefi Akledilirler anlayışında bir çelişki bulunmaktadır. Şimdi önce bu tür ifadeleri görelim sonra da bunların nasıl yorumlanması gerektiğine bakalım:

Bu konuda tahkik şunu göstermektedir ki; hakiki izafenin vücudu, akıldan başka bir yerde değildir. Hariçte değildir. Var olan şey öyle bir özelliğe sahiptir ki akılda hâsıl olmasından izafe meydana gelir. Mesela bir kişinin diğer bir kişiden doğması hariçte mevcut olan bir şeydir. Akıl bunu tasavvur ettiğinde akleden kişi bundan birinde babalığı diğerinde de evlatlığı taakkul eder.<sup>538</sup>

Nispet kavramıyla ilgili olan bu ifadede bu tür kavramların zihinde meydana gelmesine hariçte bulunan bir mevcudiyetin sebep olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü doğum olayı bir olgu olarak dış âlemde bulunan bir şeydir. Tûsî illiyet ve vücûb kavramlarıyla ilgili olarak da buna benzer bir analiz yapmaktadır:

Onun şu sözünün (Fahrettin Razi'nin) “illiyet zihinden önce var olan bir sıfattır...” cevabı şudur: Şey öyle bir şekilde var olur ki eğer birisi onu aklederse aklında izafenin hâsıl olmasına sebep olur. Bu yüzden, şeyin gayrına nispeti zihinden önce vardır.<sup>539</sup>

Bir şeyin hariçte vacip olmasının anlamı şudur: Şey hariçte öyle bir şekilde bulunur ki akıl birisi onu aklederse, haricî varlığına nispetle, aklında vücûb diye bir makulün meydana gelmesini gerektirir.<sup>540</sup>

Daha önce Behmenyar'la alakalı olarak da söylediğimiz gibi Tûsî'nin nezdinde bu tür ifadeler, felsefi ve itibari kavramların haricî olmasından çok salt zihnî olmasına delalet etmektedir. Çünkü bu tür ifadelerin çoğu daha çok bu tür kavramların haricî olduğunun

<sup>538</sup> a. g. e., 132.

<sup>539</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 116.

<sup>540</sup> a. g. e., 94.

nefyedilmesi makamında serdedilmiştir. Tûsî bu tür analizlerle, hariçte olanın “izafiyet”, “illiyet”, “vücûb” olmadığını göstermeye çalışmaktadır. “Şey öyle bir şekilde var olur ki...” gibi ifadeler Tûsî’ye göre bu tür kavramların intiza kaynağının haricî olmasına değil, bu tür kavramların hariçte hiçbir karşılık ve eserlerinin olmadığını göstermektedir. Çünkü Tûsî’nin felsefi dilinde - ki mahiyetin varlık karşısında asil ve hakiki, vücudun itibari olduğuna inanmaktadır<sup>541</sup>- bu “kevn” ve “haysiyet” gerçek olan mahiyetin kendisinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tûsî, mezkûr ibarelerle, bu tür kavramların en azından intiza kaynağı açısından haricî olmaları gerektiğini söylemeye çalışmamaktadır. Bu yüzden “felsefi kavramların haricî olduğu” görüşünü Tûsî’ye nispet etmek makul değildir.

Burada söylenebilecek tek şey bu tür ifadelerin ikircikli olduğu ve bu yüzden de eleştirel bir şekilde onları ele alanın bu tür bir sonuca ulaşabileceğidir. Tûsî, Meşşai meşrepliğinin etkisinde kalarak bazen böyle farklı anlaşılabilecek ifadeler kullanmış olsa da onun felsefi kavramlarla ilgili nihai konumu oldukça açık ve sağlamdır. Bu durum, mahiyeti hakiki vücudu itibari kabul edenlerin söz konusu Tanrı olunca söylediklerinde de görünmektedir. Bunlar mümkün şeylerde mahiyeti hakiki ve vücudu itibari kabul ettiklerinden<sup>542</sup> Tanrı söz konusu olduğunda vücudun hariçte mahiyetin aynısı ve varlığı olduğunu söylemektedirler. Bu onların vücut kavramını haricî kabul ettikleri anlamında değil aksine onu tamamen itibari kabul ettikleri anlamına gelmektedir. Zira burada yine asıl ve hakiki olan mahiyettir, vücut ise onunla aynı ve mahiyetin bizzat tahakkuku olarak görülmektedir. Dolayısıyla mahiyetten arî olarak vücuda taalluk eden herhangi bir ahkâm yoktur. Bütün akli hükümler vücudun değil mahiyetin yüklemeleridir. Tûsî ve Allame Hilli’nin bu konudaki bazı ibareleri şöyledir:

Mahiyetin varlığı vücududur. Ve mahiyet vücuttan sadece akılda ayrılır. Bu da akılda vücuttan arî olması, yani vücutsuz olması şeklinde değildir. Aksine bu aklın mahiyeti tek

---

<sup>541</sup> a. g. e., 74, 132, Aynı yazar, *Mesariğü’l-Mesariğ*, s. 87, Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü’l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s 29 - 65.

<sup>542</sup> Tûsî’nin Hakkın zatını mahiyetsiz ve özel harici vücut olarak görmesi bu noktayı açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Elbette bu mahiyetin “o nedir?” sorusunun cevabında verilen, cins ve fasıldan meydana gelen mahiyet olduğunu unutmamak gerekir. Hak bu anlamda mahiyete sahip değildir zira bu onun varlığında kesreti gerektirir.

başına mülâhaza edebildiği anlamına gelir, yani vücudu mülâhaza etmeden mahiyeti mülâhaza edebilir. Mahiyet eğer var olursa, varlığı vücududur.<sup>543</sup>

Vücudun anlamı hariçte mahiyetin kendisiyle hâsıl olduğu şey değildir, aksine sadece mahiyetin husulüdür.<sup>544</sup> Vücut mahiyetin hariçte tahakkuk etmesinin aynısıdır. Yoksa mahiyetin hariçte kendisiyle var olduğu bir şey değildir.<sup>545</sup>

Vücut akli mahmullerdendir ve o, ikinci akledilirlerdendir, tıpkı yokluk gibi.<sup>546</sup>

Bu tür ifadeler de Tûsî'nin felsefî kavramları salt zihnî ve itibari olarak gördüğünü göstermektedir. Dolayısıyla o, defalarca, haricî şeyler yani mahiyetler zihne intikal etmeden önce, felsefî ve itibari şeylerin akılda meydana gelemeyeceğine vurgu yapmaktadır. Sonuç olarak, bu tür kavramlar haricî şeylerin zihnî lazımlarıdır ve bunların zihnî haysiyet ve özelliklerinden intiza edilirler:

Hariçte izafe diye bir şey yoktur. Sadece haricî şey öyle bir şekilde mevcuttur ki akılda hâsıl olursa onun tasavvurundan yine akılda izafe meydana gelir.<sup>547</sup>

Şey öyle bir şekilde vardır ki akledildiğinde akılda izafe meydana gelir. Bu yüzden şey zihinden önce vardır.<sup>548</sup>

Görüldüğü gibi “şeyin belli bir şekilde var olması” daha çok izafenin hariciyetinin nefyedilmesi bağlamında kullanılmış ve bu tür kavramların haricî şeylerin zihnî lezımları olduğu ve sadece zihinde onlardan ayrı olduklarını vurgulamak için kullanılmaktadır. “İzafenin vücudu, bir şeyin ona kıyasla başka bir şeyin akledilmesini mümkün kılacak bir şekilde var olmasıdır. Bu yüzden izafenin bu taakkuldan başka bir vücudu yoktur.”<sup>549</sup>

Dolayısıyla “şeyin öyle bir şekilde var olması ki” gibi ifadeler Tûsî'nin nezdinde, bu tür kavramların salt zihnî olduğunu zedeleyecek bir anlama gelmemektedir ve bu yüzden de bu şekilde yorumlanmamalıdır.

Tûsî bu tür ifadelerde felsefî ve itibari kavramların intiza edilmesinde haricî şeylerin zihnî husûsiyetinin etkin olduğunu vurgulamaktadır. Burada önemli olan bu intizanın zihinde gerçekleşiyor olmasıdır. Yani bu, şeyin hariçte sahip olduğu bir husûsiyet

<sup>543</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, s. 39.

<sup>544</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 29.

<sup>545</sup> a. y.

<sup>546</sup> a. g. e., 63-65.

<sup>547</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal)*, s. 132.

<sup>548</sup> a. g. e., 116.

<sup>549</sup> Hüseyin bin Abdullah bin Sina ve Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*, c. 3, s. 315.

değildir. Aksine taakkul edilmiş haricî şeyin zihnî tasavvurunun sahip olduğu bir özelliktir. Bu zihnî haysiyet vücûb ve imkânla ilgili olarak daha açık bir şekilde beyan edilmiştir:

Hak ve doğru olan vücûb, imkân ve imtinâm makul şeyler olduğudur ve bunlar tasavvurlar haricî vücûda isnat edildiğinde akılda meydana gelirler. Ve bunlar kendi nefislerinde akıl için mezkûr isnadın olması şartıyla maluldürler. Ve bir şeyin hariçte vacip olması, âkil birisi onu haricî vücûduna nispetle aklettiğinde, aklında vücûb diye bir makulün meydana gelmesini gerektirmesidir.<sup>550</sup>

Şeyin bu haricî vücûda isnadı – ki bu tür kavramların tahakkuk etme şartı olarak görülmüştür- zihinde gerçekleşen bir durumdur. Bu hedefe ulaşabilmek için yani vücûb ve benzeri kavramları idrak edebilmek için zihnî bir faaliyet yani mezkûr isnat gerekmektedir. Vahdetle ilgili olarak da zihin bir şeyi bir bütün olarak itibar edip onda bölünememeyi göz önünde bulundurmadan vahdet anlaşılıp itibar edilemez. “Daha önce geçtiği gibi vahdet, akli bir şeydir ve parçalara bölünememe akledildiğinde akledilir.”<sup>551</sup> “Öyleyse vahdet, akli ve itibari bir şeydir ve bir şeyin parçalanamayacağı varsayıldığında akılda hâsıl olur.”<sup>552</sup>

Sayının tasavvur edilmesi için de “birimlerin birbirine eklenmesi” olan zihnî bir haysiyet gerekmektedir. “Sayılardan her biri itibardır ve akıl bunlarla hakikatlere dair hükümler verir. Bu sadece akılda bazıları diğer bazılarına eklendiğinde olur.”<sup>553</sup>

Bu eklenme zihinde gerçekleşmekte ve bu da birimler için “zihni haysiyet” görevi görmektedir. Zihnin bu müdahalesi, zihinde farklı sayıların meydana gelebilmesini sağlamaktadır.

Aynı şekilde Tûsî’nin felsefî kavramların hariçle mutabakatlarının olmadığını söylemesi de onun bu tür kavramların her türlü hariciliğini reddettiğini göstermektedir:

Zihnin hariçle olan mutabakatı ancak haricî şeylere yine haricî şeylerle hükmedildiğinde gereklidir. Ancak akledilirlerde ve zihnî ahkâmlarla yine zihnî şeylere hükmedilmesinde böyle bir şart yoktur. Nesep ve izafe de böyle şeylerdir. Bunların akıl dışında bir vücutları yoktur. Buna rağmen bunların haricî şeylerde itibar edilmesi geçerli ve doğrudur. Çünkü bu nesep ve izafe haricî şeylerin zihnî tasavvurlarından akledilir. Yani haricî şeyler öyle

---

<sup>550</sup> a. g. e., 94.

<sup>551</sup> a. g. e., 140.

<sup>552</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü’l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 101.

<sup>553</sup> a. g. e., 105.

bir şekilde bulunurlar ki âkil birisi onları aklettiğinde aklında nesep veya izafe meydana gelmektedir.<sup>554</sup>

Dolayısıyla birer itibari kavram olan nesep ve izafenin haricî şeylere hamledilmelerine rağmen bunlarda haricî şeylere mutabık olma şartı aranmamaktadır. Çünkü bu tür kavramların haricî varlıkları yoktur. Bu yüzden de haricî herhangi bir şeye mutabık olmalarından söz edilemez:

İllyetin haricî mutabakatı olmaması onun cehalet olmasını gerektirmez. Çünkü bu ancak hariçte sübut sahibi olduğuna hükmedersek ama hariçte bulunmazsa cehalet olur. Ve söylendiği gibi mutabakatın yokluğu bir şeyin müessir yani illet olmamasını gerektirmez. Aksine eğer sadece akılda sübut sahibi olduğuna hükmedersek, bu durumda mutabakatı da sadece akılda olacaktır, hariçte değil.<sup>555</sup>

Böylece, illiyet her ne kadar sadece akılda olsa ve hariçte herhangi bir mutabakatı olmasa da aynı zamanda haricî şeylere hamledilebilir ve bu durum bu tür kavramların salt zihnî olmasıyla da herhangi bir çelişki oluşturmaz. “İmkân, tasavvurunda eğer onda mutabakat itibar edilirse, ancak akılda olduğunda mutabık olması gerekir. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi imkân akli bir itibardır.”<sup>556</sup>

İleride mutabakatla ilgili daha fazla açıklama yapacağız. Böylece Tûsî’nin zahiren felsefi kavramların haricî olduğuna yönelik sarf ettiği bazı ibareler dikkatli bir şekilde ele alınırsa tam aksine bu tür ifadelerin felsefi kavramların her türlü hariciliğini nefyettiğini ve bunları salt zihnî, akli ve itibari gördüğünü göstermek için kullandığı görülecektir. Bu tür ifadelere az da olsa Behmenyar’ın eserlerinde de rastlanmaktadır ancak o da bunları felsefi kavramların haricî olması anlamında kullanmamıştır. Allame Hilli, Tûsî ile Behmenyar’ın bu konudaki ifadelerinin benzerliğinin farkına varmış ve bunu Tûsî’nin bu konuda Behmenyar’dan etkilendiği şeklinde yorumlamıştır.<sup>557</sup>

### **3.2.2. Felsefi Akledilirlerin Haricî Şeylere Hamledilmesi ile İtibari Olmalarının Uyumlu Olması**

Tûsî’ye göre felsefi kavramların haricî şeylere hamledilmesi de zihnidir ve esasında felsefi kavramların itibari ve akli olmasının anlamı da budur. “Mümkünün imkânına

<sup>554</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal (nakdû’l-Muhassal)*, s. 36.

<sup>555</sup> a. g. e., 116.

<sup>556</sup> a. g. e., 110.

<sup>557</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü’l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 63.

dair zihnî hüküm akli bir itibardır. Bu yüzden sadece akılda olduğunda mutabakatının itibar edilmesi gerekir.”<sup>558</sup>

Yine itibari kavramlardan kabul edilen sayılar hakkında da şunları söylemektedir: “Sayılardan her biri itibaridir. Akılda biri diğerine eklendiğinde akıl bunlarla hakikatlere hükmeder.”<sup>559</sup>

Dolayısıyla bu tür kavramlar her ne kadar akli ve itibari olsa da akıl bunlarla haricî şeylere hükmetmektedir. Yani bunları haricî şeylere hamletmektedir. Diğer bir ifadeyle, zihin sahip olduğu güçle, tamamen zihnî ve itibari olan şeyleri, haricî şeylere nispet edebilmektedir. Çünkü bir şeyin diğer bir şeye hamledilebilmesi bu iki şeyin de aynı zarfta sübut sahibi olmasına bağlı değildir. Bu yüzden de hamlin haricî olduğu durumlarda sadece konunun haricî olması hamlin sıhhati açısından yeterlidir. Mahmulün de haricî olması geçerli hamlin şartlarından birisi değildir:

Mezkûr illiyette izafî bir şey bulunmaktadır ki akıl, müessirden bir eserin sadır olduğunu taakkul ettiğinde akılda sabit olur. Ve hariçle mutabakatının olmaması onun cehalet olmasını gerektirmez. Çünkü bu ancak hariçte sabit olduğuna hükmedersek ancak hariçte bulunmazsa cehalet olur. Aynı şekilde mutabakatın yokluğu, şeyin müessir olmamasını da gerektirmez. Dendiği gibi eğer bir şeyin sadece akılda müessir olduğuna hükmedilirse, mutabakatı akıldaki sübutudur, hariçteki değil.<sup>560</sup>

Yani illiyetin haricî şeylere hamlinde, illiyetin haricî olduğuna hükmedilmemiştir. Dolayısıyla bu hüküm, illiyetin haricî olmasını gerektirmez ki illiyetin haricî şeylere hamledilmesi yanlış olsun. Aksine haricî şeylere dair hükümde bulunmada, zihinde sübut sahibi olan bir şeyi göz önünde bulundurmak mümkün olduğundan, illiyet gibi felsefi bir kavram da haricî şeyler için sadece zihinde sabit kabul edilebilir. Bu, Sühreverdi’nin bu konudaki bakış açısının aynısidir. O da bu tür kavramların haricî şeylere hamledilmesini zihnî olarak görmüştü. Zihinde tasavvur edilen bu haricî şeylerin sahip olduğu zihnî haysiyet, bu tür kavramların zihinde şekillenmesinde etkili olmakta ve bundan dolayı, bu kavramlar haricî şeylere, bu zihnî haysiyet açısından yüklenebilmektedir. Yukarıda aktardığımız ifade illiyetin kendisiyle mevsuf olan şeye yani müessire mutabakatının, haricilik cihetinden olmadığını göstermektedir.

Bu yüzden, bunun şeye hamledilmesi de sadece akılda olmaktadır. Yani bu haml de haricî değil zihnidir. Dolayısıyla, bu tür kavramların haricî şeylere

<sup>558</sup> a. g. e., s. 77.

<sup>559</sup> a. g. e., 105.

<sup>560</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Telhisü’l-Muhassal (nakdû’l-Muhassal)*, s. 116.

hamledilebilmesinin kıstası, mevzuda bulunan zihnî haysiyettir. Bu, haricî şeylerin idrak edilmiş suretlerinde bulunmaktadır. Sonuçta, bu haml, haricî şeylere yapılan zihnî bir hamldir. Bu yüzden, Tûsî'nin, felsefî kavramların intiza edilebilmesi için gerekli olan husûsiyet ve haysiyetin zihnî olduğuna dair tasrihinin Sühreverdi'den çok daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce gördüğümüz gibi felsefî kavramlar açısından intiza kaynağı görevi gören haricî şeylerin zihnî tasavvurlarında bulunan bu haysiyetin mahiyeti Sühreverdi'de muğlâk bırakılmış ve onun zihn'i mi yoksa haric'i mi olduğu önemli meselesi cevapsız bırakılmıştı. Ancak şimdi, Tûsî'nin bu boşluğu doldurduğunu ve bu haysiyetin de salt zihnî olduğunu şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde ortaya koyduğunu görüyoruz.

Tûsî, Sühreverdi'ye ittibaen ibraz ettiği bu görüşünün yanında bazen Behmenyar'ın kullandığı ifadelerle benzer ibareler kullanarak sanki bu hamli mümkün kılanın konunun hariçte sahip olduğu bir haysiyet olduğunu düşündürmektedir. Ancak bundan önce bu çıkarımın yanlış olduğunu ortaya koyduğumuzdan, artık bu tür tabirlerin Tûsî'de bu anlama gelmediğini aksine Sühreverdi'nin görüşü olan felsefî ve itibari kavramların hamlinin zihnî olduğu görüşünü pekiştirdiğini söyleyebiliriz:

Nesep ve nispetlerin akıl dışında bir varlığı yoktur. Ve bunların haricî şeylerde itibar edilmesi de bu haricî şeyler açısından geçerlidir. Çünkü mezkûr nesep ve nispet bu şeylerden taakkul edilmektedir; yani bu haricî şeyler öyle bir şekilde mevcuttur ki âkil birisi onları aklettiğinde bunların tasavvurundan nesep veya nispet yine akılda meydana gelmektedir.<sup>561</sup>

### 3.2.3. Felsefî Akledilirlerin Haricî Şeylere Yüklenmesinin Anlamı

Felsefî kavramların kökeni arız oldukları konularının haricî ve zihnî haysiyeti olduğundan, bunların farklı şeylere hamledilmesi varsayımsal değildir. Diğer bir ifadeyle, felsefî kavramların konularına hamlinde, mevzu ile mahmul arasında ilişki kuran tek başına zihin değildir. Yani bu, tek başına zihnin hiçbir kayıt ve şarta uymadan, istediği gibi kurgulayabildiği veya varsayabildiği bir ilişki değildir. Aksine bu ilişki, zihinde zaten bulunmaktadır ve bu ilişkinin konusu ile mahmul arasında zihnî bir irtibat kurulmasını mümkün kılan da bu zihnî haysiyettir. Dolayısıyla zihnin burada yaptığı şey, zaten zihinde olan bir şeyi keşfetmek ve beyan sahasına taşımaktır, yoksa onu icat etmek veya kurgulamak değil.

---

<sup>561</sup> a. g. e., 36.

Tûsî bu konuyu, felsefî kavramların zihnî olması bunların farazi ve varsayımsal olduğu anlamına gelmemektedir, diyerek ifade etmektedir. Yani zihin kendi kendine haricî bir şey için herhangi bir kavram üretmemektedir. Aksine zihne intikal ettiklerinde sahip oldukları haysiyetten dolayı bu tür kavramları gerektiren bizzat haricî şeylerin kendisidir. Şu hâlde felsefî kavramların farazi olmadığının göstergesi, haricî şeylerin zihinde tahakkuk etmesiyle felsefî kavramların meydana gelmesi arasında zihnin kurgusal herhangi bir işleminin olmamasıdır. Aksine burada olan şey, zihnin bu iki olgu arasındaki ilişkiyi keşfetmesi ve bundan felsefî kavramları intiza etmesidir. Dolayısıyla felsefî kavramların zihinde meydana gelebilmesi için öncelikle haricî şeylerin taakkul edilmiş olması, ikinci olarak taakkul edilmiş olan bu şeylerdeki zihnî haysiyetin keşfedilmesi ve son olarak da bu haysiyetten felsefî ve itibari kavramların intiza edilmesi gerekmektedir.

Burada zihin aktif bir şekilde çalışıyor olsa da işin içinde herhangi bir kurgu bulunmamaktadır. Zira mezkûr üç süreç arasında lazım-melzûm ilişkisi bulunmaktadır ve zihnin kurguya kaçmasına engel olan şey de bu üç süreç arasında bulunan lazım-melzûm ilişkisidir. Felsefî kavramlar açısından intiza kaynağı görevi gören bu zihnî haysiyetin ne olduğuna gelince; kanaatimizce bu haricî şeylere dair tasavvurların hariçten haber verme özelliklerinden başka bir şey olamaz. Dolayısıyla zihin bu tasavvurları zihinde bulunmaları ve zihnî olmaları açısından değil de hariçten haber verme özellikleri açısından göz önünde bulundurunca onlarda zihinde açığa çıkan bu haysiyeti ortaya çıkarmakta ve bu da felsefî kavramların intiza kaynağı olmaktadır:

Gökyüzünün yukarıda olması gibi, bir şeyin akli olması onun farazi olmasından farklıdır.

Çünkü gökyüzünün aşağıda olması farz edilebilir. Akli olan ise akıl o şeyi aklettğinde akılda hâsıl olması gereken şeydir. Gökyüzünün yukarıda olması gibi. Farazi olan ise farz edenin muhal olsa da farz edebildiği şeydir.<sup>562</sup>

Felsefî kavramlar, ancak zihin birinci akledilirleri aklettikten sonra zihinde meydana gelmektedirler. Bu yüzden de keyfilik anlamında bunların zihnî, yani farazi olduğu söylenemez. Bu ibarede geçen “gerekir” tabiri, ancak haricî şey taakkul edilirse itibari kavram, başka bir şeye ihtiyaç duymadan zorunlu olarak zihinde meydana gelir, anlamına gelmektedir:

---

<sup>562</sup> a. g. e., 133.

Açığa çıktı ki izafe, iki muzaf olan şey taakkul edildiğinde taakkul edilir ve sen bildin ki bu farazi olandan farklı olarak nefsü'l-emirde sabit olan bir şeydir. Bu yüzden de salt zihnî (kurgusal) değildir.<sup>563</sup>

Bu ifadede kullanılan nefsü'l-emirden kasıt, doğrudan izafe ve diğer itibari kavramların kendisinden kaynaklandığı konudur. Diğer bir ifadeyle, eğer itibari kavramlar, bazı şeylere hamlediliyorlarsa, bu felsefi veya itibari kavramların zaten zihinde bulunan şeylerin kavramının içinde bulunuyor olmalarından dolayıdır. Elbette burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır; şeyin kendisinin sahip olmadığı bir şeye, nasıl oluyor da o şeyin zihinde hâsıl olan tasavvur ve sureti sahip olabiliyor? Ancak ne Sühreverdi ne Tûsî bu soruya herhangi bir cevap vermiştir:

Zihin, haricî şeylere, haricî şeylere benzer şeylerle hükmettiğinde yani hükümde bulunulan mevzu ve mahmul, her ikisi de haricî olduğunda, hükmün sahih olduğu durumlarda, hariçle mutabakat sahibi olması gerekir. Aksi takdirde yani eğer mevzu ve mahmulden biri veya her ikisi haricî değilse yani zihnî olurlarsa, hariçle olan bu mutabakat gerekmez. Çünkü bu durumda en azından hükmün taraflarından biri haricî olmadığından, hüküm sahih olduğunda, hükmün bu sıhhati, hükümle nefsü'l-emirde olan şeyin mutabakatı anlamındadır. Yanlış olan şeylerin tasavvuru da mümkün olduğundan eğer nefsü'lemirle mutabakat, kıstası esas alınmazsa, böyle durumlarda doğru olan ahkâm ile yanlış olan ahkâm arasında bir fark kalmamış olur.<sup>564</sup>

Allame Hilli, *Keşfü'l Murat*'da nefsü'l-emrin faal akıl anlamına geldiğini söylemiştir. Ancak içinde nefsü'l-emrin geçtiği ibareler bir arada düşünüldüğünde onun faal akıl olduğunu söylemek yeterli görünmemektedir. Zaten bu yüzden olsa gerek *Tecrid*'in diğer şarihleri bu görüşü kabul etmemiştir.

#### 3.2.4. Felsefi Akledilirlerin Mutabakatının Kıstası

Felsefi kavramların mutabakatının kıstası, yukarıdaki iki kısımda bahsettiğimiz konunun diğer bir vechesidir. Bu meselede şu nokta göz önünde bulundurulmaktadır ki eğer felsefi kavramların haricî şeylere hamli, zihnî bir haml, bunun kıstası da zihnî bir haysiyet, bu cihet ve haysiyetin miyarı da nefsü'l-emri bir şey ise şu hâlde felsefi kavramlar haric'i şeylere hamllerinde, hariçle mutabık olmamış olacaktırlar. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır; eğer hariçle olan mutabakat felsefi kavramlar açısından doğru değilse, bu hamlin doğruluğunun kıstası nedir? Diğer bir ifadeyle,

<sup>563</sup> a. g. e., 134.

<sup>564</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 69.

felsefi kavramların haricî şeylere hamledilmesinin doğru ve epistemolojik açıdan da anlamlı olduğunu hangi kıstasa göre söyleyebiliyoruz?

Sühreverdi gibi Tûsî de bu sorunun farkındadır ve değişik vesilelerle buna cevap vermiştir. Gerçi bu cevaplar olmasaydı dahi felsefi kavramların haricî şeylere hamlini geçerli kılan kıstasın beyanında söylediklerimizden onun bu konudaki görüşünün ne olabileceğini tahmin edebilirdik. O genel olarak şöyle demektedir; bir mefhumun hariciliği iddia ediliyorsa onun hamlinde hariçle olan mutabakat gereklidir. Ama söz konusu felsefi ve diğer itibari kavramlar olunca böyle bir iddia söz konusu olmadığı gibi aksine bu iddianın aksi yani bunların salt zihnî olmasıdır söz konusu olan. Diğer bir ifadeyle, bu tür kavramların idrak edilmiş haricî şeylerin zihnî tasavvurlarına hamledilmesi, bu kavramların haricî olmasını gerektirmemektedir. Bu yüzden de bunların hariçle mutabık olmaları gerekmez. Dolayısıyla da mutabakat olmadığı için bu hamlin yanlış ve cehalet olduğu söylenemez. Aksine böyle durumlarda, haml zihnî olduğundan ve konunun zihnî cihet ve haysiyetine binaen gerçekleştiğinden, bu tür kavramlar için herhangi bir hariciyete kail olunamaz. Dolayısıyla, eğer illa da bu tür kavramlar için bir mutabakat aranacaksa ki aranmalıdır, zihinde olan bir şeyle yani konularının zihnî haysiyetiyle mutabık olmaları şartı aranmalıdır. Tûsî'den daha önce aktardığımız aşağıdaki ifade bu meseleyi açıkça ortaya koymaktadır:

Mezkûr illiyetin hariçle mutabakatının olmaması, bu hamlin cehalet olmasını gerektirmez. Bu ancak hariçte olduğuna hükmedersek ama hariçte bulunmazsa cehalet olur. Aynı şekilde mutabakatının yokluğu müessir bir şey bulunmamasını da gerektirmez. Dendiği gibi; sadece akılda sabit olduğuna hükmedilirse, mutabakatının da hariçte olanla değil akılda sübut sahibi olanla olması gerekir.<sup>565</sup>

Yani konunun zihnî tasavvurunda bir kavramın sübutu, bu kavramı haml durumunda kendi gerçekliğiyle mutabık kabul etmemiz için yeterlidir. Felsefi ve itibari Akledilirler açısından hariçle olan mutabakatın gereksiz olması ve zihinle mutabakatın yeterli görülmesi Tûsî'nin ifadelerinde sık sık görülmektedir:

Zihnin hariçle mutabakatı, ancak şeylere haricî şeylerle hükmedildiğinde şarttır. Ama Akledilirler ve zihnî ahkâmla yine zihnî şeylere hükmedildiğinde bu şart değildir.<sup>566</sup> İmkân tasavvuru eğer onda mutabakat itibar edilirse, ancak akılda olduğunda mutabık olması gerekir. Daha önce de geçtiği gibi o akli bir itibardır.<sup>567</sup>

<sup>565</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, Telhisü'l-Muhassal (nakdû'l-Muhassal), s. 116.

<sup>566</sup> a. g. e., s. 36.

<sup>567</sup> a. g. e., s. 110.

Zihnın, mümkünün imkânına dair zihnî hükmü akli bir itibardır ve ancak akılda olduğunda mutabakatının itibar edilmesi gerekir.<sup>568</sup>

Böylece Tûsî'nin felsefî kavramlarla ilgili görüşünü tam bir teori olarak ortaya koyduğu görülmektedir. Çünkü eğer felsefî kavramlar salt zihnî ve itibari iseler kendilerinin hariçte bulunmaması gerekir. Bunların farklı şeylere hamledilmesi de haricî veya zihnî, bu şeylerin zihnî olan haysiyetlerine göre gerçekleşmelidir. Hamlin de haricî şeylerde dahi zihnî olması gerekir. Bu haml ve mutabakatın kıstası da felsefî kavramların arız olduğu şeylerin zihnî haysiyetleri olmalıdır. Böylece Sühreverdi tarafından ortaya konan felsefî kavramların salt zihnî ve itibari olduğu görüşü, Tûsî tarafından bütün mantıksal sonuçlarına ulaştırılmış olmaktadır.

---

<sup>568</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli, *Keşfü'l-Murad*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, s. 77.

## BÖLÜM III

### GEÇİŞ VE ARAYIŞLAR DÖNEMİ

Genel olarak Tûsî (7. Yüzyıl) ile Molla Sadra (11. Yüzyıl) arasındaki dönem bir geçiş ve arayışlar dönemi olarak tavsif edilebilir. Bu geçiş ve arayışlar döneminde felsefi akledilirlerle ilgili iki farklı eğilimin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Birinci eğilim, ikinci akledilirlerin epistemolojik statüsü meselesinde Sühreverdi ve Tûsî'nin anlayışını benimsemiş ve onu geliştirmeye çalışmıştır. Bu görüşü savunanlar kronolojik olarak Tûsî'ye daha yakın olanlardır ve daha çok yedinci ile sekizinci yüzyılda yaşamışlardır. İkinci eğilimi benimseyenler ise felsefi akledilirleri haricî görme taraftarıdır. Felsefi kavramların hariciliğinin temellendirilmesinde ortaya yeni bir teori koyamamaları da daha sonraki süreçte meselenin farklı bir zeminde ele alınmasında önemli bir rol oynamışlardır.

İkinci Akledilirler meselesinde Tûsî'den sonra sırasıyla; Kadı Adudiddin İcî, Saadettin Taftazani ve Gıyasettin Mansur Deştaki Şirazi gelmiştir. Bu isimlerin hepsi ikinci Akledilirler meselesinde Tûsî'nin görüşlerini benimsemiş ve felsefi kavramların salt zihni ve itibari olduğunu savunmuştur. Ancak Ali Kuşçu ile birlikte ikinci Akledilirler ve felsefi kavramların epistemolojik statüsü konusunda yeni bir eğilim ortaya çıkmıştır. Molla Sadra'ya kadar sürecek olan bu süreçte gelenler bir şekilde felsefi kavramların hariciliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Böylece Ali Kuşçu ile birlikte ikinci akledilirlerle ilgili bir arayışlar döneminin başladığını görmekteyiz. Bu gruba mensup olanlar sırasıyla; Ali Kuşçu, Allame Celaleddin Devvani, Muhakkik Hofri ve Mir Damad.

## 1. TUSİ'NİN TAKİPÇİLERİ

### 1.1. Kadı Adudiddin İci

Bir kelimacı-filozof olan İci (ö. 756/1355), *Mevakıf* adlı meşhur eserinin girişinde felsefi anlayışını ortaya koymuştur. Mir Seyyid Şerif Curcani (v. 816) bu esere yazdığı şerhte pek çok konuda İci ile aynı fikirde olduğunu ortaya koymuştur. Hem İci hem de Curcani açık bir şekilde felsefi Akledilirler konusunda Sühreverdi ve Tûsî'nin bakış açısını benimsemiş ve bunların salt zihnî ve itibari olması anlamında ikinci akledilir olduğunu söylemişlerdir. İci ve Curcani'ye göre “Tûsî'nin literatüründe itibari bir kavram olan mevsufiyet, sadece zihinde bulunur.”<sup>569</sup>

Bu kavramla birlikte: “İmkân, hudus ve bunların çelişği olan vücûb, kıdem ve benzeri kavramlar hariçte yoktur.”<sup>570</sup>

Aynı şekilde İci, girişte vücudu “şeyin hariçteki hakikatının aynısı” olarak görmüş ve haricî vücutların birbirinden farklı olduğu sonucuna varmıştır.<sup>571</sup> Daha sonra “Vücudun kendisi nefiste hâsıl olmaz. Bu yüzden vücuda dair bilgimiz, dış âlemden haber verme özelliği olmayan zihni bir suretle karşı karşıya olduğumuzdan, huzurî bilgidir”<sup>572</sup> demiştir.

İci, vücudun ikinci akledilir olduğunu açıkça söylemekte ve bu ikinci akledilir olmanın hariciliğin yokluğu ve salt zihnilik anlamına geldiğini ortaya koymaktadır.

Hukemanın nezdinde hak olan, vücut ve nakizi olan yokluğun ittisafının ikinci akledilirlerden olduğudur. Ki bunlar hariçte bulunmazlar. Ve hariçte vücudu olmayan her şey madumdur. Çünkü vücut ile yokluk arasında vasıta yoktur.<sup>573</sup>

Vücut ikinci akledilirlerdendir. Bu yüzden mevcut değil madumdur.<sup>574</sup>

Vücudun haricî bir hüviyeti yoktur. Çünkü o ikinci akledilirlerdendir.<sup>575</sup>

Seyyid Şerif Curcani, İci'nin vücudun mahiyete hariçte zait olmasını nefyettiği bazı ibarelerini şerh ederken şöyle demektedir: “Haricî şeylerden olup da siyahın doğru olarak yüklendiği şeyin aynısı vücudun da doğru olarak yüklendiği şeydir. Hariçte vücut ve siyahın birbirinden ayrı ve farklı olan iki hüviyeti yoktur.”<sup>576</sup>

<sup>569</sup> Kadı Adudiddin Abdurrahman İci ve Seyyid Şerif Ali bin Muhammed Curcani, *Şerhü'l-Mevakıf* c. 1 (Kum: Şerif Rıza, 1370), 157-159.

<sup>570</sup> a. g. e., 170.

<sup>571</sup> a. g. e., c. 2, 92-93.

<sup>572</sup> a. g. e., 109.

<sup>573</sup> a. g. e., 94-95.

<sup>574</sup> a. g. e., 134.

<sup>575</sup> a. g. e., 153.

<sup>576</sup> a. g. e., 151.

Curcani'ye göre İci'nin bu tür ibarelerdeki kastı vücut ve mahiyetin hariçte iki farklı şey olmadığını ortaya koymaktır. Yoksa bunlardan birinin hariçteki hüviyetinin aynıyla diğerinin de hüviyeti olduğunu söylemek değil. İci'nin asıl amacı vücudun haricî bir hüviyetinin olmadığını söylemektir. Dolayısıyla bu farklılık ve temayüz, konuyu nefyeden bir olumsuzlamadır.<sup>577</sup> Seyyid Şerif Curcani'nin işaret ettiği bu durum ikinci bölümde Sühreverdi ve Tûsî'nin bu konudaki ibarelerini incelerken zikrettiğimiz noktadır. Bu da ziyadetin yokluğunun hariciliğin yokluğu anlamına gelmesidir. Dolayısıyla Curcani'ye göre vücudun mahiyete hariçte zait olup olmadığı tartışması, vücudun haricî olup olmadığı tartışmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu anlamıyla ziyadeti kabul etmeyen biri, gerçekte, vücudun haricî olduğunu reddetmektedir.<sup>578</sup>

İci, vücuda ilave olarak şeylik, hakikat ve teşahhus gibi bazı felsefî akledilirleri de zatî ve arızî kavramları gibi ikinci akledilir olarak görmüş ve ikinci akledilirlerin, birinci akledilirlerin zihnî arazları olduğunu söylemiştir. Bunlar zihnilik cihetinden birinci akledilirlerle hamledilirler. Bu yüzden de hariçte herhangi bir karşılıkları yoktur. Yani hariçte mevcut değildir.<sup>579</sup>

## 1.2. Sadettin Taftazani

Taftazani (ö. 1390) meşhur eseri *Şerhü'l-Makasıt*'ta daha çok İci'nin *Mevakıf*'taki görüşlerini benimsemiştir. Konumuz olan felsefî Akledilirler meselesinde de İci'yi takiben Sühreverdi ve Tûsî'nin görüşlerini benimsemiş ve felsefî akledilirlerin salt zihnî ve itibari olan ikinci akledilirlerden olduğunu savunmuştur. Taftazani'ye göre hariçte bilinmeyen farklı vücutlar bulunmaktadır ve bunlara zihinde ortak bir anlam olan “vücut” arız olmaktadır.<sup>580</sup> Taftazani, haricî şeylere zihinde arız olan bu ortak vücuda ek olarak, bu ortak vücudun mahiyetlere nispet edilmesinden kaynaklanan vücudî hisesi de zihnî ve haricî şeylerden farklı olan bir şey olarak görmektedir. Bu vücudî hises ile haricî şeylerin birbirine karıştırılmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunmaktadır:

Mutlak vücut mahza itibaridir. Vücutlar farklı özellikleri olan bizzat mütekessir olan var olanlardır. Yoksa bunlar sırf itibari olarak bir mahiyete nispet edildiklerinden dolayı

<sup>577</sup> a. g. e., 153.

<sup>578</sup> a. g. e., 155-156.

<sup>579</sup> a. g. e., 155.

<sup>580</sup> Sadettin Taftazani, *Şerhü'l-Mekasıt* c. 1 (Kum: Şerif Rıza, 1370), 330-331.

mütekessir değildir. Eğer böyle olsaydı, vücutlar benzer ve aynı hakikatlere sahip olarak görülürlerdi. Bu kesret, fasılların ayrı olmasından kaynaklanmadığı için mutlak vücut onların cinsi değildir. Aksine mutlak vücut bunların lazımı olan bir arazdır.<sup>581</sup>

Ama bu vücutlardan her birinin özel bir adı olmadığından, bunlardaki kesretin ve farklı farklı olmanın onların vücudunun arız olduğu mahiyete nispetle kesret kazandığı vehmedilir. Oysaki böyle değildir. Buna ek olarak genel kavramın özellikleri (kavramın kendisi gibi) akli birer surettirler ki hariçte herhangi bir tahakkukları yoktur.<sup>582</sup>

Kevn kavramının hisesinin anlamı (vacibin vücudu, mümkünün vücudu ve ağacın vücudu gibi) yine belli bir özelliğe sahip olan kevn kavramıdır. Dolayısıyla da yine kevn kavramının kendisi gibi itibari ve zihnidir. Yoksa haricî varlıkların kendisiyle hariçte farklılaştığı vücudî özellik bu değildir.<sup>583</sup>

Taftazani bu ibareden sonra şu açıklamayı yapar:

Mutlak vücut tümel bir kavramdır. Zihin dışında hiçbir tahakkuku yoktur. Mutlak vücut akli mahmullerdendir. Yani aklen mahalden müstağni olması mümkün değildir. Ve imkân ve mahiyet gibi hariçte husulü mümkün değildir. İnsanın hilafına ki mahalden müstağnidir. Beyaz gibi ki harici mahal ile kaimdir. Yine onlardan vücut ikinci akledilirlerdendir. Yani birinci Akledilirler zihinde harici bir karşılıkları olmamaları açısından ele alındıklarında onlara arız olan bir arazdır. Tümellik, cüzilik, zatilik ve arızilik gibi. Çünkü bunlar, eşyanın hakikati zihinde hâsıl olduklarında onlara arız olurlar. Bu yüzden dış âlemde adı vücut olan bir şey yoktur. Ya da dış âlemde adı zatilik, arızilik ve benzeri olan bir şey mevcut değildir. Çünkü dış âlemde olan ya insandır ya siyahtır ve benzeri.<sup>584</sup>

Taftazani aynı şekilde vücudun en çok bilinen olması, bedihi olması, teşkikî olması, genel olması ve defalarca da salt zihnilik anlamında ikinci akledilir olmasına işaret etmiştir.<sup>585</sup> Daha sonra da Sühreverdi'nin vücudun hariçte mevcut olamayacağı yönündeki (hariçte mahiyetle ayniyet şeklinde var olması veya mahiyetten ayrı bir şekilde var olması seçeneklerinin her ikisini de iptal eden) delillerini ele alır<sup>586</sup> ve sonunda şöyle der: “Haricî varlıklar hakkında söylenen vücudun aklî bir itibar olduğunu söylemekten başka bir yol yoktur. Daha önce geçtiği gibi.”<sup>587</sup>

---

<sup>581</sup> a. g. e., 332.

<sup>582</sup> a. g. e., 332-333.

<sup>583</sup> a. g. e., 334.

<sup>584</sup> a. g. e., 338-339.

<sup>585</sup> a. g. e., 339-340.

<sup>586</sup> a. g. e., 341.

<sup>587</sup> a. y.

Taftazani temyiz, imkân, vücûb, kıdem, hudus, vahdet, kesret, mahiyet, illiyet, maluliyet, taayyün, beka ve mevsufiyet gibi kavramları da itibari ve aklî olarak görmektedir:

Temyiz ve imkân gibi olan her şey aklidir.<sup>588</sup>

Fert olarak tavsif edilen bir şeyin kavramından elde edilen vücûb, kıdem, vahdet ve bunların karşıtları olan imkân, imtina, hudus, kesret, taayyün, beka ve mevsufiyet kavramlarının hepsi itibaridir. Çünkü eğer bunlar mevcut olursa teselsül lazım gelir.<sup>589</sup>

Vahdet ve kesret, hariçte vücutları olmayan aklı itibarlardandır. Daha önce vücûb ve imkân konusunda söylediklerimiz gibi.<sup>590</sup>

Vücut ve mahiyetin arazlarından olan illiyet ve maluliyet, aklî itibarlardandır. Ve hariçte herhangi bir tahakkukları yoktur. Aksi takdirde teselsül lazım gelirdi.<sup>591</sup>

Taftazani'ye göre felsefi kavramların itibari ve aklî olarak görülmesinin asıl sebebi, bunlar haricî kabul edildiklerinde muhal olan teselsülün lazım gelmesidir. Bu Sühreverdi ve Tûsî'nin de felsefi akledilirleri aklî ve itibari kabul etmek için kullandığı delil ve kıstasın aynısıdır. Taftazani bu konunun sonunda aklî ve itibari oldukları halde felsefi kavramların nasıl oluyor da haricî şeyleri tavsif edebildikleri konusunda şunları söylemektedir: “Bir şeyin hariçte vacip olmasının anlamı, eğer akıl onu vücuda nispet ederek aklederse yine akılda vacip diye bir makulün meydana gelmesine sebep olmasıdır. Diğer kavramlar açısından da durum böyledir.”<sup>592</sup>

Daha önce Behmenyar ve Tûsî'nin ibarelerini açıklarken de söylediğimiz gibi bu tür ifadelerin anlamı, onları kullananların nezdinde felsefi kavramların haricî olmadıklarıdır. Aşağıdaki ibarede de açıkça görüldüğü gibi:

(İtiraz) Bari-i Teâlâ sadece zihinde değil hariçte mevcut, vacip, müteayyin, vahit, kadim ve bakidir. Aynı şekilde insanın imkânı, hudusu, kesreti ve benzeri özellikleri de böyledir (yani insan zihinde değil hariçte bu özelliklere sahiptir).

(Cevap) Bu, vücûb, imkân ve benzeri kavramların hariçte tahakkuk eden şeyler olmasını gerektirmez. Çünkü “Allahuteâla hariçte vaciptir” sözümüzün anlamı, eğer akıl onu vücuda nispetle aklederse akılda vücûb diye bir makulün meydana gelmesidir. Aynı şekilde “insan mümkündür” sözümüzün anlamı da akıl onu vücuda nispetle aklederse akılda mümkün diye bir akledilirin meydana gelmesidir.<sup>593</sup>

---

<sup>588</sup> a. g. e., 361.

<sup>589</sup> a. g. e., 470.

<sup>590</sup> a. g. e., c. 2, 27.

<sup>591</sup> a. g. e., 75.

<sup>592</sup> a. g. e., c. 1, 470.

<sup>593</sup> a. g. e., 472.

Bu ibarelerde asıl dikkat çeken “hariçte belli bir şekilde bulunma” ve bu akledildiğinde bunun zihinde felsefi akledilirlerin intiza kaynağı görevi görmesidir. Hariçte sadece tahakkuk etmiş olan şeyler, yani mahiyetler vardır. Ancak bunların her birisi kendine has olan bir var olma şekline sahip olduklarından, akıl tarafından idrak edildiklerinde zihinde farklı felsefi kavramların meydana gelmesine sebep olmaktadır. İşte bu yüzden haricî şeyler dışındaki her şey aklî ve itibaridir.

### 1.3. Gıyasettin Mansur Deşteki Şirazi

Gıyasettin Deşteki (ö. 1542), felsefi akledilirlerle ilgili görüşlerini daha çok Celalettin Devvani eleştirisi üzerinden ortaya koymuştur. Deşteki, Devvani’nin Sühreverdi’nin *Heyakil ’n-Nur* kitabına yazdığı şerhi eleştirmek için kaleme aldığı *İşrak-ı Heyakili ’n-Nur li-Keşfi Zulumat-i Şevakile’l-Ğirer* adlı eserinde özellikle Devvani’nin vücudu, haricî kabul ettiği görüşlerini ele almış ve eleştirmiştir. Bu eleştirisinde vücudun haricî olduğunu reddeden Sühreverdi ve Tûsî’nin felsefi akledilirlerin salt zihnî ve itibari olması anlamında ikinci Akledilirler olduğu görüşünü benimsemiştir.

Deşteki, Devvani’nin “bir kavramın haricî ferdinin olması onun ikinci akledilir olmasıyla çelişmez”<sup>594</sup> görüşünün eleştirisi sadedinde şunları söylemektedir:

İkinci akledilirleri aklî arazlar olarak tefsir edenler, bunların hariçte hiçbir karşılık ve tahakkuklarının olmamasını şart koşmuşlardır. Vücudun hariçte mahiyetlere arız olan fertleri yoktur. Aynı şekilde konusunda yani mahiyette bulunan bir hisesi de yoktur vücudun. Eğer (Devvani) vücudun fertleri olmasından onun mevcut olmasını kastediyorsa, bu kesin olan bir şeydir. Ancak bundan tartışma konusu olan şekliyle vücudun haricî fertleri olması gerektiği sonucu elde edilemez.<sup>595</sup>

Gıyasettin Deşteki, vücudun, vücut olarak ikinci bir akledilir olduğunu söylemeye çalışmaktadır. Bu yüzden de dış âlemde sadece onun doğru olarak yüklenebileceği bir fert bulunmamaktadır. O devamında şuna vurgu yapmaktadır: “Muhakkikler vücudun madum olduğu görüşünü benimsemişlerdir.”<sup>596</sup>

Elbette bunun haricilik cihetinden bir madumluk olduğu açıktır. Yani bununla kastedilen vücudun hariçte kendisine has bir misdakının bulunmamasıdır. Diğer bir ifadeyle, bu madumluktan vücudun haricî misdakının yokluğu kastedilmektedir. Deşteki daha sonra önceki filozoflardan kendisinin de benimsediği bir önermeyi

<sup>594</sup> Gıyaseddin Mansur Deşteki Şirazi, *İşrak-i Heyakü’l-Nur Li-keşf-i Zulumat-i Şevaki’l-Ğirer* (Tahran: Miras-i Mektub, 1382), s. 184.

<sup>595</sup> a. g. e., 185.

<sup>596</sup> a. g. e., 186.

aktararak Devvani'nin vücudun haricî olduğu görüşünü daha çok eleştiriye tabi tutmaktadır. “Onlardan bazıları mutlak vücudun aklî mahmullerden olduğunu söylerken, diğer bazıları da hariçte hiçbir karşılığı olmayan ikinci akledilirlerden olduğunu söylemiştir.”<sup>597</sup>

Deşteki 'nin bu ibarelerinde ikinci Akledilirler ıstılahı eski anlamıyla, yani salt zihnî ve itibari olan kavramlar anlamında kullanılmaktadır. Deşteki defalarca anlaşıldığı anlamıyla intizai, ortak ve mastarî bir kavram olan vücudun dış âlemde hiçbir karşılığı olmadığını söylemiştir:

Vücut lafzından anlaşılan mevcutlardan intiza edilen bedihi ve genel anlamdır.<sup>598</sup>

Hikmet ve kelam kitaplarında ortaya konduğu gibi vücut lafzı vacip olsun mümkün olsun bütün var olanlar arasında ortak olan bedihi bir anlamdır.<sup>599</sup>

Bedihi ve mastarî olan vücudun bütün mevcutlar için mebde olması sarih akıl tarafından butlanı açık olan bir şeydir.<sup>600</sup>

Akıl sahipleri mutlak vücudun ikinci akledilir ve itibari şeylerden olduğunda ittifak etmişlerdir. Bunun hariçte hiçbir tahakkuku yoktur.<sup>601</sup>

Böylece Gıyasettin Mansur Deşteki'nin tıpkı Sühreverdi ve Tûsî gibi vücudun aklî ve itibari olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Vücut aklî ve itibari olunca diğer felsefî kavramlar da aynı şekilde aklî ve itibari olacaklardır. Zira bunlar var olanlara vücutları cihetiyle arız olan ahkâm ve hallerdir.

---

<sup>597</sup> a. g. e., 187.

<sup>598</sup> a. g. e., 186.

<sup>599</sup> a. g. e., 187.

<sup>600</sup> a. y.

<sup>601</sup> a. g. e., 190.

## 2. ARAYIŞLAR DÖNEMİ

Bu bölümün girişinde de işaret ettiğimiz gibi Ali Kuşçu ile birlikte felsefi Akledilirler meselesinde yeni bir eğilim ve anlayış ortaya çıkmıştır. Bunlar felsefi akledilirlerin harici şeyleri tavsif ettiklerinden ve dolayısıyla da ittisaflarının haricî olmasından hareketle bu tür kavramların salt zihnî ve itibari anlamıyla ikinci akledilirlerden kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Dolayısıyla bir şekilde felsefi akledilirlerin hariciliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Başlarını Ali Kuşçu'nun çektiği bu grupta Celalettin Devvani ve Mir Damat bulunmaktadır. Şimdi bu ikinci grupta bulunan kişilerin ikinci Akledilirler anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alıyoruz.

### 2.1. Ali Kuşçu

Ali Kuşçu (ö. 1474), Tûsî'nin *Tecrid el-İtikad* kitabına yazdığı eleştirel şerhinde felsefi kavramların epistemolojik statüsünde farklı bir görüş benimsemiştir. Kuşçu, felsefi kavramları salt zihnî olmaktan çıkarıp hariçle ilişkili hale getiren akımın ilk temsilcisidir. Ondan sonra gelenler de bu eğilimi benimsemiş ve devam ettirmişlerdir. Ali Kuşçu'ya göre hariçte bulunan şeyler felsefi akledilirlerle tavsif edildiklerinden bu tür kavramların haricî şeylere yüklenmesi arız oldukları konularının zihnilliği cihetinden değil hariciliği cihetinden olmalıdır. Bu yüzden de bu tür kavramların salt zihnî olması anlamında ikinci akledilirlerden olduğu söylenemez. Kuşçu, Tûsî'nin *Tecrit*'teki aşağıdaki ibaresinin eleştirisi sadedinde şunları söylemektedir: “Vahdet aynî bir şey değildir. Tıpkı kesret gibi o da ikinci akledilirlerdendir.”<sup>602</sup>

Ali Kuşçu cevaben şöyle demektedir: “Vahdet ve kesretin ikinci akledilirlerden sayılması tartışmaya açık bir konudur. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi ikinci Akledilirler, zihnî varlığın arazlarından ve bu yüzden de haricî şeylere hariçte arız olmazlar.”<sup>603</sup>

Ali Kuşçu, Tûsî'nin ifadelerinde geçen ikinci Akledilirler ıstılahını eski anlamıyla, yani birinci akledilirlerle arız olan zihnî arazlar anlamında kullanmaktadır. Bu yüzden Tûsî'nin vahdet ve kesretin ikinci akledilirlerden olduğuna yönelik ifadesinin eleştirisi sadedinde şu noktaya işaret etmektedir: Vahdet ve kesret birinci akledilirlerin zihnî varlıklarına zihnilik cihetinden arız olmazlar. Dolayısıyla bunlar salt zihnî Akledilirler

<sup>602</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecrid Ül-Akaid*, Taş baskı ( Rıza-Bidar-Azizi, t.y.), s. 98.

<sup>603</sup> a. g. e., 98.

anlamında ikinci akledilir olarak görülemezler. Kuşçu, bu ibarenin devamında “illiyyet” ve “maluliyetin” de salt zihnî olmak anlamında ikinci Akledilirler olmadığını söylemektedir.<sup>604</sup> Yine vücut ile ilgili olarak da benzer bir açıklama yapmaktadır:

Vücut, hariçte mahiyete, mahiyet olması açısından arız olur. Daha önce söylediğimiz gibi vücut, mahiyete zihinde bulunması açısından arız olmaz. Hariçte mevcut olan mahiyet zihinde mevcut olan mahiyet değildir. Vücut ancak diğer bir akledilire arız olduğunda taakkul edilen bir kavram olmadığından ikinci akledilir sayılmaz. Zira mahiyetin vücut ile ittisafı nefsü'l-emr açısındanadır. Vücut ile tavsif edilen mahiyetin bizzat kendisidir. Eğer bu anlattıklarımı iyice anladıysan, yokluk ve üç cihetle yani vücûb, imkân ve imtina ile ilgili olarak da bunların ikinci akledilirlerden sayılması durumu da açıklığa kavuşmuş olur.<sup>605</sup>

Vücudun, ikinci akledilirlerden sayılması üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Çünkü mahiyetin arazları üç kısımdır: Bunlardan ilki nefsü'l-emr açısından mahiyete arız olan arazlardır. Bunda mahiyetin haricî veya zihnî olması lehaz edilmez. Mesela çift olmanın dörde nispeti böyledir. İkincisi ise mahiyete zihnî varlığı açısından arız olan arazlardır. Bunlara ikinci Akledilirler denir. Bunlar, taakkulda ikinci sırada bulunmalarına nispetle ikinci Akledilirler olarak adlandırılmaktadır. Bunların arız olduğu akledirlere de birinci Akledilirler denmektedir.<sup>606</sup>

Kuşçu'nun vücudun ikinci akledilir olmadığına dair delili, onun mahiyete kendisi açısından (mahiyet min haysü hiye) arız olmasıdır. Bu durumda mahiyetin zihniligi göz önünde bulundurulmamaktadır. Yani vücut, mahiyete zihnî varlık olması açısından arız olmaz.<sup>607</sup> Dolayısıyla ikinci akledilirlerin meşhur ve yaygın olan tanımını göz önünde bulundurulursa, vücudun ikinci akledilir olmaması gerekir. Kuşçu, yukarıdaki ibarede vücudun mahiyete zihnî varlığı açısından değil nefsü'l-emr açısından arız olduğunu söylemekte ve bu esas doğrultusunda vücûb, imkân ve imtinayı da ikinci akledilirlerin tanımının dışına çıkarmaktadır. Bu ibarede Kuşçu ayrıca şu önemli noktaya da işaret etmektedir: Vücut her zaman diğer akledilire arız olan bir kavram değildir. Aksine bazı durumlarda onu herhangi bir mahiyete arız

---

<sup>604</sup> a. g. e., 98.

<sup>605</sup> a. g. e., 54.

<sup>606</sup> a. g. e., 53.

<sup>607</sup> Burada zihni varlık harici varlığın karşıtı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla zihinde mevcut olan veya zihnin nezdinde bulunan vücut ile ki bu bir çeşit harici varlıktır, karıştırılmamalıdır. Diğer bir ifadeyle zihni varlık harici varlıkla kıyaslandığında zihnilik vasfını almaktadır. Ancak kendisi olarak ele alınırsa bu durumda harici bir mevcut olur.

olmadan da harice nispet ederiz. Mesela Vacip Teâlâ hakkında bu durum geçerlidir. Tûsî şöyle demektedir: “Vücut, akli mahmullerdendir ve o ikinci akledilirlerdendir.”<sup>608</sup> Kuşçu, Tûsî’nin bu ibaresini eleştirirken vacip olanın salt vücut olması gerçeğine dayanmaktadır:

Musannif (Tûsî) ve hükemanın vücut ile ilgili bu görüşü vacibin vücudunun zatının aynı olması görüşünü nerdeyse geçersiz kılmaktadır. Çünkü onlar vacibin vücudunun zatıyla kaim olduğunu söylediklerinde, vücudun mahalden (mahiyetten) müstağni olamayacağına dair hükümleri doğru olmaz. Aynı şekilde vacibin hariçte mevcut olduğunu söylediklerinde bu, vücudun ikinci akledilirlerden olduğuna dair görüşlerini geçersiz kılar. Vacibin zatıyla aynı olan bir vücut ile mevcut olduğunu söylediklerinde, vücut eğer hariçte mevcut olursa bu ancak diğer bir vücut sayesinde mümkün olabilir şeklindeki akıl yürütmeleri de geçersiz hale gelir.<sup>609</sup>

Kuşçu’ya göre vücut en azından bazı durumlarda, belli bir mahiyete isnat edilmeden ve dolayısıyla da birinci akledilirlerden müstakil olarak idrak edilebilir. Dolayısıyla vücudun birinci akledilirlerle uruz ve isnadı onun lazımı değildir. İşte bu yüzden vücut ikinci akledilirlerden sayılmamalıdır. Çünkü ikinci akledilirlerde birinci akledilirlerle isnat etme zorunludur. Yani ancak birinci akledilirlerle isnat ederek var olabilmeleri ikinci akledilir olmanın lazımıdır. Bu özellik hiçbir şekilde ikinci akledilirlerden ayrılmaz ve daima onlarla birlikte bulunur. Diğer bir ifadeyle bunun bir istisnası yoktur.

Kuşçu aynı şekilde “şeylik” kavramı açısından da birinci akledilirlerle arız olmanın zorunlu olmadığını söylemekte ve böylece onu da ikinci akledilirlerin dışına çıkarmaktadır:

(Tûsî dedi ki) Şeylik ikinci akledilirlerdendir ve vücut ile muttasıl değildir. Aksine mahiyetin akıldaki özelliklerine arız olur. Bunun sonucu (Tûsî’nin bu görüşünün sonucu) şeyliğin başka bir şeye arız olmadan taakkul edilemeyeceğidir. Aksine sadece daha önce taakkul edilmiş bir mahiyetin zihnî özelliklerine arız olarak akledilebilir ki bu, bir kavramın ikinci akledilir olarak görülmesinin temel sebebidir.

Ben derim ki (Kuşçu): Bu, vakaya aykırı bir görüştür. Daha önce de söylediğimiz gibi vücut bazen hiçbir şeye arız olmadan mutlak olarak lehaz edilip taakkul edilebilir. Şeylik de vücuttan ibaret olduğuna göre veya anlamı nihayetinde vücuda döndürüldüğünden o da vücut gibi bazen müstakil ve herhangi bir şeye arız olmadan mutlak olarak idrak edilebilir.<sup>610</sup>

<sup>608</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecrid Ül-Akaid*, s. 53.

<sup>609</sup> a. g. e., 53.

<sup>610</sup> a. g. e., 24.

Kuşçu'ya göre en azından söz konusu vacip olunca bu kavramlar birinci akledilirler arız olmadan müstakil bir şekilde idrak edilebilmektedir. Dolayısıyla mutlak vücut için hariçte bir fert bulunmaktadır ve bu da vücudun haricî olduğunu temellendirmek için yeterlidir. “Aynı şekilde hariçte mutlak vücudun bir ferdi tahakkuk ettiğinde, yani vacip olanın vücudu böylece mutlak vücut açısından hariçte mutabık olduğu bir şeyin bulunduğu söylenebilir.”<sup>611</sup>

Dolayısıyla Kuşçu, öncelikle vücudun şeylere yüklenmesini haricî görmekle, ikinci olarak da onun birinci akledilirlerin zihnî varlığına arız olan bir kavram olmasını ve dolayısıyla da ikinci akledilir olmasını kabul etmemekle vücudun kendisini hariçte tahakkuk eden bir şey olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle, vücudun hamlinin haricî olması, mahiyetin zihnî varlığına değil de doğrudan kendisine arız olması, Kuşçu açısından vücudun kendisinin de konusunun haricî mahiyetine ek olarak haricî olup olmamasından daha geneldir. Çünkü Kuşçu ve ondan sonra gelen pek çok filozofa göre; hamlin haricî olması sadece konunun haricî olmasını gerektirmektedir. Buna ek olarak mahmulün de haricî olması gerekmez. Kuşçu ve ondan sonra gelen filozofların nezdinde vücudun bu anlamda ikinci akledilir olmamasının hariçte vücudun hakiki, yani asalet sahibi olduğu görüşüyle sonuçlanmamasının sebebi de budur. Yani hamlin hariciliğinin sadece konunun haricî olmasını gerektirmesi ancak buna ek olarak mahmulün de haricî olmasını gerektirmemesi. Bu yüzden hariçte mahiyetin hakiki olduğunu kabul edenler dahi bu görüşü benimseyebilmiştir.

Kuşçu, Tûsî'nin bu konudaki ifadelerini açıklarken şöyle demektedir:

Konu ve mahmulün ikisinin de hariçte mevcut olmamasına rağmen hükmün hariçle mutabık olabileceğine dair meselenin doğrusu “Zeyd kördür” sözümüzde olduğu gibidir. Çünkü körlük olarak adlandırılan hal ve durum ile Zeyd sadece hariçte tavsif edilir. Dolayısıyla haricî şeyler bazen yokluğa dair sıfatlarla tavsif edilebilir. Çünkü hariçte mahmulün kaynağının olumsuzlanması, hamlin haricî olmasına mâni değildir. Aynı şekilde şeyin hariç cihetinden öteki şeyle olumlu anlamda doğru olarak yüklenmesi sadece öteki şeyin varlığına bağlıdır. Çünkü hariçte olmayan bir şeye, hariçte bir şey asla intisap edilemez. Yani bu intisap edilen şeyin hariçte bulunan vücuduna bağlı değildir.<sup>612</sup>

Kuşçu burada Tûsî'ye karşı çıkmadığı gibi onu teyit de etmemektedir. Bu da Kuşçu'ya göre vücudun zat ve mahiyetlere haricî hamli ile bu kavramların kendisinin hariciliği

<sup>611</sup> a. g. e., 53.

<sup>612</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecrid Ül-Akaid*, s. 56.

arasında herhangi bir birbirini gerektirme ilişkisi bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, hamlin haricî olması için mahmulün haricî olması gerekmez. Bu bakış açısı vücut ve benzeri kavramları meşhur anlamıyla ikinci akledilirlerden görmemektedir. Çünkü vücut ve benzeri kavramlar şeylere yüklendiklerinde bu hamlin haricî olduğunu kabul etmektedir. Bu da birinci akledilirlerin zihnî mahmulleri olan ikinci akledilirlerin hamlinin sahip olmadığı bir özelliktir. Çünkü bu durumda haml zihnidir. Hamlin haricî veya zihnî olması arasında epistemolojik açıdan önemli bir farklılık bulunmaktadır. Çünkü eğer haml zihnî ise bu, mahmulün, konunun zihnî sıfatlarından birisinden haber verdiği anlamına gelmektedir. Ama eğer haml haricî ise bu, her ne kadar mahmul haricî olmasa da konunun hariçte sahip olduğu bir sıfattan haber verdiği anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bu durumda sıfatın kendisi yani mahmulün kendisinin harici olup olmamasından bağımsız olarak ittisaf harici olmaktadır.

Bu da gösteriyor ki başta Kuşçu olmak üzere Tûsî'nin diğer eleştirmenleri asıl olarak şu noktayı eleştirmektedirler: Neden vücut gibi kavramların arız olduğu konular, Tûsî ve takipçileri nezdinde birinci akledilirlerin zihnî varlığı olarak kabul edilmektedir? Vücut, vücûb ve benzeri kavramların misdaklarına hamlini neden zihnî ve mutabakatlarını da birinci akledilirlerin zihnî husûsiyetine mutabık olarak telakki etmektedirler?

Her hâlükârda Kuşçu, mahmulün mebdesinin olumsuzlanmasına rağmen hamlin haricî olabileceği büyük önermesini kabul etmektedir. Ancak onun bu temel kabulünü vücut ve vücûb gibi kavramlara da uygulayıp uygulamadığı belli değildir. Çünkü diğer felsefi kavramlardan farklı olarak bunların, en azından bazı durumlarda, hariçte fertleri bulunmaktadır. Kuşçu'nun felsefi akledilirlerle ilgili ifadeleri daha çok yukarıda zikrettiğimiz noktaya yani onların konularının haricî olduğuna odaklanmıştır. Ancak bu tür ifadelerde konuya ek olarak vücut ve vücûbun da haricî olup olmadığı açıkça belirtilmemiştir. Yalnız o, vacip teâlâ ile ilgili vücudun hariçte fert olarak tahakkuk ettiğini söylemektedir. Bu da doğal olarak “haricî şeylere hamledildiğinde vücudun kendisinin hariciliğinin olumsuzlanması” kaidesinin bir istisnası olmaktadır. Çünkü bu durumda Kuşçu'ya göre vücut diğer bir şeyle olan ilişkisinde idrak edilmemektedir. Diğer bir ifadeyle söz konusu vacip teâlâ olunca vücut, mahmul ve arız olarak değil doğrudan müstakil bir varlık olarak taakkul edilmektedir. Böyle durumlarda vücut,

bizzat konu olarak taakkul edilmektedir. “Vücut, sadece diğer bir akledilire arız olduğunda taakkul edilen bir kavram değildir.”<sup>613</sup>

Hükemanın bu sözü (yani vücudun akli mahmullerden olması) vacibin vücudunun zatının aynı olduğunu söyledikleri için doğru değildir. Çünkü onlar, “vacibin vücudu kendisiyle kaimdir” dediklerinde vücudun mahalden müstağni olamayacağına dair kendi söz ve görüşlerini geçersiz kılmış olmaktadır.<sup>614</sup>

Dolayısıyla eğer vacibe vücut deniyorsa bu mahmul veya arız olan vücut değildir. Bu yüzden de onun zihnî olduğu söylenemez. Zira bu durumda vücut bizzat konunun kendisidir ve bu yüzden de kesinlikle haricidir. Kuşçu birkaç yerde vücudun taakkul edilebilmesi için illa da bir mahiyete arız olması gerekmediğini hatırlattığına göre onun açısından vücut, sadece vaciple ilgili kullanıldığında haricî değildir. Çünkü Kuşçu’nun bu yöndeki ibarelerinin zahiri, vücudun bu halinin konusundan bağımsız olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla vücut, bütün durumlarda, yani sadece mahiyete arız olduğu durumlarda değil, mahiyetten müstakil olarak da idrak edilebilmektedir. Bu yüzden de vücut haricidir. Ancak bu çıkarımın Kuşçu’ya isnadı kesin değildir.

## 2.2. Celaleddin Devvani

### 2.2.1. Felsefi Kavramların Haricî Yükleme ve İttihatlarının Nasıllığı

Daha önce Ali Kuşçu’nun felsefi Akledilirler anlayışını incelerken gördüğümüz gibi bu dönemin filozofları arasında, felsefi kavramların haricî yükleme ve ittihatları konusunda genel bir kabul bulunmaktadır. Bu da onların bu alandaki pek çok analizlerinin dayanağını oluşturmaktadır. Bu kabulün içeriği Kuşçu’nun ifadeleri esas alındığında şundan ibarettir: “Hariçte bir konunun bir sıfatla tavsif edilmesi, vasfın yani sıfatın haricî olmasını gerektirmez.” Bu kabul doğrultusunda iki kavramın hariçte müttehit olmalarında sadece mevzunun haricî olması yeterli görülmüş ayrıca mahmulün de haricî olması şartı aranmamıştır. Gerçi bu görüş Kuşçu’nun ibarelerinde özel olarak felsefi akledilirlere tatbik edilmemiştir ve bu yüzden de bir açıdan belirsiz duruyordu. Çünkü mahmulün haricî olmamasının caiz olmasından ne kastedildiği tam olarak ortaya konmamıştır. Bu hariciyetin nefyedilmesi acaba hariçte arız olduğu konudan farklı ve ayrı bir varlığının bulunmaması şeklinde mi anlaşılmalıydı, yoksa

---

<sup>613</sup> a. g. e., 54.

<sup>614</sup> a. g. e., 53.

hariciliğin mutlak anlamda nefyedilmesi mi söz konusuydu? Ancak Celaleddin Devvani'nin (ö. 1502) ifadelerinde bu görüşün daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya konduğunu görüyoruz:

İmkân, ikinci akledilirlerden olduğundan tavsif ettiği şey de haricî değil zihnidir. Şu hâlde “insan mümkündür” sözünde, akli bir mahmul bir konuya yüklem yapılmıştır. Ve doğru olan şudur ki hüküm iki durumdan ârî değildir; ya haricî bir şeye yine kendisi gibi haricî bir mahmul yüklenir ya da zihnî bir şeye yine zihnî bir mahmul yüklenir. Daha önce buna işaret ettiğimiz gibi itibari bir şeye haricî bir sıfat yüklendiğinde veya haricî bir şeye ikinci akledilir olan bir kavram yüklendiğinde birincisi zihnî bir şeye haricî bir şeyin yüklenmesidir ve ikincisi de bunun aksidir denmesin. Çünkü biz her iki itiraza da şöyle cevap veririz: Eğer hüküm bu ikisinin hariçte müttehit olduğuna taalluk etmişse bu durumda hüküm haricî bir şeye yine kendisi gibi haricî bir şeyin yüklenmesi şeklinde olmuş olur. Ama eğer hüküm bu ikisinin zihinde müttehit olduğuna taalluk etmişse bu durumda da zihnî bir şeye yine zihnî bir şeyle hükmedilmiştir. İttihadın haricî olduğu birinci duruma göre hükmün sıhhati hariçte olanla mutabık olmasındadır. İkinci duruma göre ise ki bu durumda ittihat zihnidir, hükmün sıhhati zihinde olanla mutabık olmasındadır. Dolayısıyla haricî bir şeye yine kendisi gibi haricî olan bir şeyle hükmedilmesinin anlamı konu ve mahmulün her ikisinin de hariçte gerçeklik açısından mevcut olması değildir. Aksine bu varsayımda bu ikisi haricî vücut açısından müttehit bir şekilde lehas edilirler. Zira bu durumda asıl amaç hariçte bu ikisinin, yani konu ve mahmulün müttehit mi yoksa mugayir bir şekilde mi bulunduğundan daha genel olmak üzere haricî olan bir önermenin misdakinin mutlak olarak beyan edilmesidir ki önermenin misdaka tatbik edilmesiyle önermenin doğruluğu ve yanlışlığı ortaya çıkabilesin.<sup>615</sup>

Devvani bu ibarede konu ve mahmulün zihnî veya haricî olmada birbirine benzer olmasına değinmesinin yanında şu önemli noktaya da vurgu yapmaktadır: Bir hükmün iki tarafının da haricî olması, her ikisinin de hariçte müstakil bir şekilde mevcut olmasını gerektirmez. “Hariciî şeylere benzerleriyle hükmedilmesi her iki tarafın da (konu ve mahmul) gerçeklik açısından hariçte mevcut olmasını gerektirmez.” Bu cümle her ne kadar görünüşte çelişik gibi görünse de önemli bir noktaya işaret etmesi açısından oldukça önemlidir. Buna göre bir önermede hem konu hem yüklem haricî olması yani önermenin haricî olması bu ikisinin dış âlemde birbirlerinden ayrı bir şekilde mevcut olmalarını gerektirmez. Buna göre önermenin haricî olması için konu ve yüklem dış âlemde müttehit bir şekilde bulunması yeterlidir.

<sup>615</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecrid Ül-Akaid*, (Hevaşiyi Devvani), s. 56.

Çünkü Devvani yukarıdaki cümleden sonra şunları söylemektedir: “Belki hariçteki vücutları açısından müttehit olarak itibar edilirler.” Bu cümle ile yukarıdaki cümle arasında bulunan karşıtlık şuna işaret etmektedir: “iki mevcuttan” kasıt, birbirinden farklı ve ayrı bir şekilde bulunan iki mevcuttur. Yoksa müttehit bir şekilde bulunan iki mevcut değil. Devvani’nin iki şeyin müttehit bir şekilde hariciliğine hükmedilmesinin onların ayrı bir şekilde var olmasını gerektirmediğini söylemesi, onun hariciliği mutlak bir şekilde ele aldığını göstermektedir. Yani Devvani hariciliği inzimami ve ittihadi olmaktan daha genel bir anlamda kullanmaktadır. Diğer bir ifadeyle iki şey hem ayrı bir şekilde var olduklarında haricî olmakta hem de müttehit bir şekilde var olduklarında haricî kabul edilmektedirler. İşte bu yüzden haricî bir önermenin doğruluğu için illa da hariçte konu ve yüklem biribirinden ayrı ve farklı bir şekilde mevcut olmaları gerekmez. Aksine birbirleriyle ittihat ilişkisi içerisinde mevcut olmaları yeterlidir. Tek bir vücut ile var olan iki mevcut olmaları durumu bu ittihadın içerik ve anlamını oluşturmaktadır. Bu nokta oldukça önemlidir, zira Devvani felsefi kavramların hariciliğini temellendirirken tam da bu görüşünden yararlanacaktır. Buna göre felsefi kavramların ittisaf ve hamlleri haricî olmasına rağmen onlar hariçte arız oldukları mevzuları ile ittihat ve ayniyet ilişkisi içerisinde mevcutturlar.

### 2.2.2. İkinci Akledilirler Tamlamasının Anlam Genişlemesine Uğrayarak Felsefi Akledilirleri İçine Alması

Devvaniye göre bir kavramın ikinci akledilir olmasıyla hariçte ferdi bulunması arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Gıyasettin Deşteki, Devvani’nin bu görüşünü ondan şu şekilde nakletmektedir: “Bir kavramının hariçte ferdinin bulunması o kavramın ikinci akledilir olmasına mâni değildir.”<sup>616</sup>

Devvani, Ali Kuşçu’nun *Tecrid Şerhi*’ne yazdığı haşiyesinde bu görüşün açıklanması sadedinde şunları söylemektedir:

Açık olduğu üzere onlar, vücudun ikinci akledilirlerden olduğuna hükmettiklerinde bununla mevcut kavramını kastediyorlar, yani vücudun kendisiyle kaim olduğu şeyi. Bu anlamıyla vücut, mevsufla kaim olan sıfat veya zatıyla kaim olan şeyden daha genel bir anlama sahiptir. Ve bu anlamıyla vücudun ikinci akledilirlerden olması hariçte fert sahibi olmasına mâni değildir. Açıktır ki ikinci Akledilirler mutlak anlamda kullanıldıklarında

<sup>616</sup> Gıyaseddin Mansur Deşteki Şirazi, *İşraku Heyâkili*’n-Nur Li-keşf-i Zulümâtî Şevâkili’l-Ğurur, s. 184.

türetilmiş kavramlardan oluşurlar. Bu yüzden onlar, bunları mantığın konusu yapmışlardır. Açıktır ki türetilmiş kavramlar olan cins, fasıl, tümel ve tikel gibi kavramlar mantığın konusudur. Ancak türetilmiş kavramların ilkeleri böyle değildir. Yine bunları tümeller bahsinde mahiyetin levazımlarından saymışlardır. Bunların hariçte şeyden ayrı olmayan araz olmalarını söylemelerindeki arazdan kasıt da haricî mahmuldür.

Öyleyse biz şöyle deriz: Şey, mümkün ve benzeri kavramlar, hariçte fertleri mevcut olmasına rağmen ikinci akledilirlerdendir. Bunu kabul ettiğimizde ikinci Akledilirler mebadi ve türetilmiş kavramlardan daha genel olmuş olur. Buradaki kasıtları da umur-i amme ve felsefî kavramlar hakkında türetilmiş kavramlardır. Ama eğer kasıtlarının mebdeler olduğunu kabul etseydik, işte o zaman mebde olan kavramın ikinci akledilir olduğunu kabul etmezdik. Çünkü bu durumda bir kavramın ikinci akledilir olması hariçte mevcut olan bir fert sahibi olmasıyla çelişirdi. Bu durumda kavram, şeylerin akılda sahip oldukları bir özellikten dolayı onlara eşit bir şekilde hamledilemezdi. Çünkü bu durumda bu özellik açısından ikinci akledilir olurdu ve fert açısından ise haricî bir mevcut olurdu. Evet, bu durumda hariçte bulunan bazı fertlerinden dolayı onun hariçte mutlak bir şekilde madum olduğuna hükmedilemezdi.<sup>617</sup>

Devvani bu ve diğer bazı ibarelerinde bir kavramın ikinci akledilir olması ile haricî olması arasında bir çelişki bulunmadığına dair birkaç temellendirme yapmaktadır. Bu temellendirmelerden ilki, onun bir kavramın türetilmiş haliyle kök hali arasında yaptığı ayrımıdır. Buna göre; bazı kavramların türetilmiş hali ikinci akledilir olsa da onların kök halleri olan kaynakları haricî olabilir. Böylece mevcut kavramı ikinci akledilir iken onun mebdesi olan vücut, haricidir. Yani hariçte fertleri vardır. Bu yüzden Devvani'ye göre filozoflar haricî bir kavramın ikinci akledilir olduğunu söylerken kasıtları bu kavramın türetilmiş halinin ikinci akledilir olduğudur. Yine bu filozoflar bir kavramın haricî olduğunu söylerken ise türetmenin kaynağı olan kavramı kastediyorlar. Diğer bir ifadeyle, mevcut ve vahit gibi kavramlar, ikinci akledilirdir. Ancak bunların mebdeleri olan vücut ve vahdet ise haricî fertlere sahip olan haricî kavramlardır. Bu yüzden Devvani, bir yerde, mevcut kavramını ikinci akledilir sayarken vücut kavramının ise haricî olan tikel bir kavram olduğunu söylemiştir.<sup>618</sup> O, bu görüşünün teyidi sadedinde ikinci akledilirlerden kastın türetilmiş bir grup kavram olduğunu söylemekte ve bunu temellendirmek için bazı karîneler zikretmektedir.

<sup>617</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecrid ül-Akaid* (Hevaşiyi Devvani), s. 53.

<sup>618</sup> Gıyaseddin Mansur Deşteki Şirazi, *İşraku Heyâkili'n-nur Li-keşfi Zulûmatı Şevakili'l-Ğurûr*, s. 130, Celaleddin Muhammed Devvani ve el-Molla İsmail el-hacu-i el-İsfahani, *Seb'a Resail* (Tahran: Miras-i Mektub, 1381), s. 131.

Ancak Devvani bu iddiasının kabul görmeyeceğini düşünerek ikinci temellendirmesine geçmektedir. Buna göre ikinci Akledilirler ıstılahının hem türetilmiş hem de türetilmemiş kavramları içine alan genel bir anlamı bulunmaktadır. Ancak tartışma konusu olan durumda yani haricî oldukları halde ikinci akledilirlerin bir parçası olarak kabul edilen felsefi kavramlar söz konusu olunca, filozofların kastı sadece türetilmiş kavramların ikinci Akledilirler olduğudur. Devvani, başka bir yerde de filozofların vücut gibi umur-i ammeden kasıtlarının mevcut gibi kavramlar olduğunu söylemektedir. Ancak bunlar haricî olarak görüldüklerinden, kasıt, bu türetilmiş kavramların mebdeleridir.<sup>619</sup>

Devvani'nin üçüncü temellendirmesi ise ikinci akledilirlerin uruz ve hises açısından zihnî olduğunu söylemesidir. Devvani'nin ikinci temellendirmesinde ikinci akledilirlere giren kavramlardan kasıt, türetilmiş kavramların mebadileri olsa da bu kavramlar zihinde konularına arız olup onlardan ayrı bir şekilde mevcut olduklarından ve zihinde bulundukları bu şekilde, yani konularına arız olmaları ve onlardan ayrı olmaları şeklinde, dış âlemde bulunmadıklarından ikinci akledilir sayılmaktadırlar. Bunlar eşyanın zihinde sahip oldukları bir özellikten dolayı onlara arız olmaktadır. Yukarıdaki ibarede geçen “özellik/hises” kavramı ikinci akledilirlerin zihnî uruzlarıyla uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. “Hises” genel bir kavramın daha tikel bir kavrama izafe edilmesiyle elde edilir ve dolayısıyla hises, hiçbir zaman özellikle de Meşşailere göre, haricî şeylerin hakiki bir parçası olarak kabul edilmez. Bu yüzden daima eşyaya arız olan zihnî bir şey olarak görülmüştür.

Aşağıdaki ibarede de göreceğimiz gibi uruzun zihnî olması ikinci akledilirlerin zihnî olması özelliğiyle çok yakından ilişkili olarak kullanılmaktadır. Ancak yukarıdaki ibarede Devvani'nin asıl vurgusu sanki ikinci akledilirlerin kavramsal özelliğinin (hises) zihnî olduğunadır. Çünkü zikrettiğimiz noktayı açıkladıktan sonra “eşyanın akılda sahip oldukları hisese arız olurlar” şöyle demektedir: “Bu özellik ve hises itibarıyla ikinci akledilir olarak itibar edilirler. Haricî fertleri açısından da haricî bir mevcut olarak kabul edilirler.” Bu iki tabir şuna işaret etmektedir; ikinci akledilirlerin asıl ele alındıkları nokta, onların zihnî olmalarından müstakil olan bir kıstastır. Aşağıdaki ibarede her ne kadar felsefi akledilirlerin uruz ve tahasuslarından her ikisi

---

<sup>619</sup> Alâeddin Ali bin Muhammed Kuşçu, *Şerh-i Tecridü'l-Akaid* (Devvani Haşiyesi), s. 24.

zikredilmişse de “tahassus” daha çok uruzun zihnî olduğunu ifade etmek için kullanılmıştır:

Bu kavram (yani mutlak vücut kavramı) arız olması açısından hariçte mutabık olduğu bir şeye sahip değildir. Ancak diğer bir açıdan hariçte mutabık olduğu bir şey vardır. Ve mahiyetlere akılda arız olması özelliği açısından ikinci akledilirdir. Ve zatıyla kaim olan ferdi açısından da mevcuttur. Bu yüzden bir kavramın ikinci akledilir olmasının şartının onun dış âlemden bütün açılardan hiçbir karşılığı olmaması olduğunun söylenmesini kabul etmiyoruz. Aksine ikinci akledilir olmanın şartı, ikinci akledilir olmasına sebep olan özellik ve hises açısından hariçte mevcut olmamasıdır. Örneğimizdeki özellikte olduğu gibi. Bu yüzden bir kavramın hariçte fert sahibi olması ikinci akledilir olmasına mâni değildir.<sup>620</sup>

Bu ibarede Devvani, öncelikle arız olması durumunda, vücut kavramının hariçte bir ferdi olamayacağını söylemektedir. Sonra da vücut kavramının hangi özelliğinden dolayı ikinci akledilir olarak kabul edildiğini söylemektedir. Vücut, akılda mahiyete arız olmasına sebep olan “özelliğinden” dolayı ikinci akledilir olarak adlandırılmaktadır. “Ve vücut, akılda mahiyete arız olmasına sebep olan özellikten dolayı ikinci akledilirdir.” Dolayısıyla uruz ile bunu mümkün kılan özellik yani hises arasında sağlam bir ilişki bulunmaktadır.

Devvaniye göre bir kavramın ikinci akledilir olmasının kıstası “uruz” ve “hisesin” zihnî olmasıdır. Ona göre uruz ve hises, birlikte olduğu gibi ayrı ayrı olarak da bir kavramın ikinci akledilir olarak görülmesi için yeterlidirler. Bunun delili Devvani’nin bu ibarenin sonundaki ifadesidir ki burada bir kavramın sahip olduğu “hises” mezkûr kavramın ikinci akledilir olarak görülebilmesi için müstakil bir kıstas olarak zikredilmektedir.

Sonuç olarak Devvani’nin felsefi kavramların hariciliğiyle birlikte ikinci akledilir de olabilmeleri konusunda benimsediği görüş uruzun zihniliğidir. Buna göre felsefi kavramlar zihinde konularından ayrı ve farklı bir şekilde mevcut olsalar da hariçte mevzularıyla ayniyet ve ittihat ilişkisi içerisinde mevcuttur. Devvani bu görüşü yukarıda ondan naklettiğimiz ibarelerde defalarca açık bir şekilde ortaya koymuştur. Aşağıdaki ibarede de bunu açıkça ortaya koymaktadır:

Eğer (Kuşçu) vahdet ve kesretin haricî arazlar olduğunu kastediyorsa bu, açık değildir. Ama eğer haricî mevcutların, akılda bulunan vücutları itibariyle hariçte bunlarla tavsif edildiklerini kastediyorsa bu, onların ikinci akledilir olmasına mâni değildir. Tahkik;

---

<sup>620</sup> a.g.e., 53.

Zeyd hariçte mevcuttur, dediğimizde mesela, eğer Zeyd akılda meydana gelirse, birden fazla şeye yüklem olmaz. Çünkü tikel olmakla bu haysiyet ve özellik kastedilir. Bu aynı zamanda haricî vücudun da özelliğidir. Eğer bununla genel olan şeye nispetle aklî suretin şeye intibak etmesinin yokluğunu kastetmişse, bu, sadece zihnî vücudun sahip olduğu bir özelliktir. Ve kavim (filozoflar) bu ikinci anlama işaret etmektedir. Vahdet, kesret ve benzeri akledilirlerde de durum bu minval üzeredir.<sup>621</sup>

Böylece Devvaniye göre felsefi kavramların hariciliğinin dış âlemde konularıyla aynılık ilişkisi içerisinde mevcut olmak şeklinde anlaşılması gerektiği ortadadır. Buna göre bu haricilik, hariçte bulunan bir haysiyetten kaynaklanmakta ve bu haysiyet, felsefi kavramların hariçte bulunan intiza kaynaklarını oluşturarak onların dış âlemdeki karşılıklarını oluşturmaktadır. Ancak bu haysiyet, hariçte konusundan ayrı ve farklı bir mevcudiyete sahip değildir. Doğal olarak bu intiza kaynağı, arız ve zait olmayan bir haysiyettir ve hariçî konusuyla ayniyet ilişkisi içerisinde dış âlemde mevcuttur. Bu kavramların, konularına nispetle sahip oldukları uruz ve farklılık, zihinde tahakkuk ettiğinden bunlara ikinci akledilir de denmektedir. Diğer bir ifadeyle, bu kavramlar, idrak edildikleri haliyle yani, konularından ayrı olarak, haricî değildir ve bu yüzden ikinci akledilir olarak kabul edilirler. Ancak diğer bir açıdan yani konularıyla ayniyet şeklinde ve ittihat biçiminde idrak edildiklerinde haricî olarak kabul edilirler. Çünkü bu durumda yine hariçte bulunan bir haysiyet sayesinde haricî şeyleri tavsif etmektedirler.

Dolayısıyla Devvani, ikinci akledilirlerin kısımlarından birisi olan hiçbir şekilde haricî vücutlarının olmaması kısmını nefyetmektedir. Böylece onun ikinci Akledilirler anlayışı ile öncekilerin ikinci Akledilirler anlayışı farklılaşmış olmaktadır. Çünkü diğerleri açısından bir kavramın ikinci akledilir olmasının anlamı, onun mutlak anlamda hariciliğinin nefyedilmesidir. Ancak gördüğümüz gibi Devvani bunu kabul etmemektedir. “Evet, ikinci akledilir olan bir kavramın mutlak bir şekilde haricî olamayacağına hükmetmek doğru değildir. Çünkü bunların bazılarının hariçte fertleri bulunmaktadır.” “İkinci akledilir olmanın şartının bütün açılardan hariçte vücut sahibi olmamak olduğunu kabul etmiyoruz.” Bu ve benzeri ifadeler ışığında Devvani’yi “ikinci Akledilirler” ıstılahının yeni bir tanım ve anlayışına ulaşan ilk filozof olarak görebiliriz.

---

<sup>621</sup> a. g. e, 98.

### 2.3. Mir Damad

Molla Sadra'dan önceki son filozof olan Mir Damad (ö. 1631), felsefi Akledilirler konusundaki görüşleri açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Öneminden dolayı Mir Damad'ın felsefi akledilirlerle ilgili görüşlerini iki açıdan ele alacağız. Önce genel olarak felsefi Akledilirler meselesine yaptığı katkıları ele alacak, ikinci olarak da vücut gibi bazı temel felsefi kavramlar hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz.

#### 2.3.1. Felsefi Akledilirler ile Mantıki Akledilirler Ayrımı

Mir Damad, İslam Felsefesi tarihinde ikinci akledilirleri, felsefi ve mantıki ikinci Akledilirler olarak ayırıp ele alan ilk filozoftur. Bu ayrımı yaptıktan sonra vücut ve kesret gibi kavramları felsefi Akledilirler başlığı altında ele alıp incelemiştir:

Mutlak anlamıyla vahdet ve kesret felsefi ikinci akledilirlerdendir. Mutlak anlamıyla vahdet ve kesret, bu fende, genel anlamıyla ikinci akledilirlerdendir. Bunlar mizani (mantıki) olan ikinci akledilirlerden değildir. Bunlar zihindeki varlıklarının sahip olduğu özelliğinden dolayı ve zihinde sahip oldukları hallerinden dolayı birinci akledilirlere arız olurlar.<sup>622</sup>

Mir Damad bu ibarede bir kavramın felsefi akledilir olması ile mantıki akledilir olması arasında bulunan farka işaret etmektedir. Buna göre mantıki Akledilirler, birinci akledilirlerin zihnî varlıklarının sahip olduğu bir husûsiyetten dolayı onlara arız olan kavramlardır. Ancak felsefi Akledilirler böyle değildir. Felsefi Akledilirler de birinci akledilirlere arız olmaktadır, ancak bunun husûsiyeti farklıdır. Dolayısıyla birinci akledilirlerin zihnî varlığında iki haysiyet bulunmaktadır. Bunlardan birincisi zihnilik haysiyeti ve bu yüzden sahip oldukları özellikler ki bunlar aynı zamanda mantıki akledilirlerin intiza kaynağı görevi de görmektedir. Diğer bir haysiyet ise birinci akledilirlerin hariçten haber verme husûsiyetleridir. Bu ikinci cihetten birinci akledilirlere arız olan kavramları Mir Damad, felsefi Akledilirler olarak adlandırmaktadır.

Mir Damad'ın açıkça ortaya koyduğu bu farklılık, daha önce Ali Kuşçu'nun ona dayanarak felsefi kavramları salt zihnî olması anlamında ikinci akledilirlerin dışına çıkarırken başvurduğu kıstasın aynısıdır. Devvani de bu kıstasa göre ikinci akledilirlerin daha genel ve kuşatıcı olan bir tanımına ulaşmış ve bir kavramın ikinci

<sup>622</sup> Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî ve el- Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mustafâ b. Muhammed el-Mâlikî el-Cezâirî el-Müstegânimî, *Takvimü'l-İman* (Tahran: Miras-i Mektub, 1376), s. 275-276.

akledilir olması ile haricî olması veya hariçte fertleri bulunması arasında bir karşılık olmadığı sonucuna varmıştı. Mir Damad başka bir yerde bu farklılığı daha açık ve anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktadır:

Bazı zihnî kavramlar, arız oldukları konularının hariçte bulunan varlıklarının sahip olduğu haller ve durumlar olarak itibar edilirler. Ve aynı şekilde makul olan mahiyetin lazımları olarak itibar edilirler. Bunlar mahiyetle kaim olan kavramlardır. Bunlara mahiyetin cevherinin gerektirdiği şeyler olarak ulaşılır. Şey bu tür kavramlardandır. Mesela eğer şey iki mahiyet için geçerli olursa, emrin, bizzat olmanın kıstası, hükmün kıstası ve hakikate mutabık olan bir şey olmaz. Bu mahiyetlerden sadece birisinin husûsiyeti olur. Aksi takdirde başka bir şeye de yüklem olmazdı. Belki o yani şey, ortak doğaya mutabık ve onun kıstası olan bir akledilirdir.

Tabiatlara gelince, bunlar aklın mülâhaza ettiği anlamlardan farklıdır ve mantık (mizan) ilminin konusu olan ikinci akledilirlerdir. Cinslik, fasıllık ve türlük gibi. Bunların zihindeki dereceleri salt nisbi olan derecelerdir ve bunların karşılığında konunun haricî zatında bulunan herhangi bir haysiyet, mebadi ve özellik yoktur. Bu ikinci akledilirlerin sahip olduğu bir özelliktir ve bunlar salt zihnî olan nispetlerdir. Cins ve türün karşılığında insan ve hayvanın zatında bulunan bir karşılık yoktur. Aynı şekilde zatî sıfatlarda ve zatlarında bulunan arazlarda da herhangi bir karşılıkları yoktur. Aksine bunlar hayvan, insan, at, Zeyd ve Amr'ın nefislerinde bulunurlar. Aklın insan ve ata hayvanı nispet etmesi ile Zeyd ve Amr'a insanı nispet etmesi, hayvana cins olarak, insana tür olarak hükmetmesi gibi. Bunlarda bulunan herhangi bir sıfatın varlığına hükmetmeden yapar bunu akıl. Bunlar intiza ve hükmün doğruluğu için akıl tarafından mülâhaza edilmişlerdir. Bunların karşılığında teessül âleminde herhangi bir şey yoktur. Ve burada doğruluğun kıstası, hükme mutabık olan nefsü'l-emri olan zihnî bir izafe ve aklî bir nispettir. Mahiyetin zihnî varlığının sahip olduğu özellikler buna imkân verir. Mahiyetin cevherinin kendisi bunu gerektirmez. Aksine aklî nispet olması bakımından ve bulunduğu bir merteye açısından buna imkân verir.<sup>623</sup>

Mir Damad bu ibarenin başında zihnî olan felsefi kavramlardan bahsetmektedir. Bunlar zihnî olmalarına rağmen, bir kısmı haricî hal ve durumların karşılığını oluşturmakta ve konularının haricî varlıkları doğrultusunda onlara yüklenmektedir. Diğer bir grup felsefi kavram ise mahiyetin kendisinin lazımıdır. Bunlar mahiyetin zihnî veya haricî varlığı lehaz edilmeden bizzat mahiyetin kendisine arız olmaktadır. Bunlar mahiyetin lazımı olduklarından mahiyet ister zihinde ister hariçte tahakkuk etsin bu kavramlarla tavsif edilmektedir. Bu iki grup zihnî kavramın karşısında diğer bir zihnî kavram grubu bulunmaktadır. Bu tür kavramların

---

<sup>623</sup> a. g. e., 261-263.

mutabakatlarının kıstası, konularının zatında veya konularının haricî varlığında bulunan bir husûsiyet değildir. Aksine konunun zihnî haysiyeti, bunların konularına yüklenme ve mutabakatlarının geçerli olmasında etkili olmaktadır.

Mir Damad bu ibarede, bu ikinci grup kavramı, mantıkî ikinci akledilir (mizani) olarak adlandırmaktadır. Bu yüzden de konularına hamledilmelerinde ve mutabakatlarında konunun zihnî özelliklerinin etkin olmadığı birinci grup zihni kavramlar da felsefî ikinci Akledilirler olmaktadır. Bunlar mantıkî olan ikinci akledilirlerin karşısında bulunurlar. Mir Damad'ın öğrencisi ve şarihi olan Mir Seyyid Ahmed Alevi (v. 1934) bu ibareyi şerh ederken, yukarıda felsefî kavramların sahip olduğu bu özelliği zikretmekte ve meseleyi daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Meselenin ayrıntısı şu şekildedir: İkinci akledilirlerde iki farklı ıstılah bulunmaktadır. Bunlardan ilki ilahidir (felsefî). İkincisi de mizani (mantıkî). Çünkü birinci anlamda ikinci Akledilirler konularına arız olurken konunun zihnî varlığı bu uruzda bir vasıta görevi görmektedir. Ancak konunun zihnî varlığı bu kavramların intiza edilmesinde etkili değildir. Bu yüzden de konunun zihnî varlığı mevsuf için bir kayıt ve onun zihnî varlığının bir parçası değildir. Aksine intizai olanda bu zihnî uruzun kıstası açısından zihin sadece zarf görevi görmektedir, başka bir şey değil. Vahdet ve kesretin intiza edilmesi ve aklî mevcutlara arız olması akılda olur. Yani bunların zihni varlığı, bunların şöyle tavsif edilmesinde etkili olur. Diğer bir ifadeyle, mahiyetin zihnî varlığı, bunların maruzu görevi görür.

Ancak ikinci anlamında ikinci Akledilirler, birinci akledilirlere arız olurlar, zihnî varlıkları esas alınarak arız olurlar ve bu durumda zihin sadece zarf görevi görmez. Bunda Mir Damad'ın bu konudaki şu sözüne işaret vardır ki “zihindeki varlıklarının sahip olduğu husûsiyet açısından ve zihinde bulunmalarının sahip olduğu halleri açısından.” Eğer bu zihnine yattıysa bilirsün ki vahdet ve kesret bu ikinci anlamıyla ikinci akledilir değildir. Çünkü bunlar eşyanın mahiyetine arız olurlar, gerçi bu arız olma durumu zihinde gerçekleşir. Vücut ve benzeri kavramlarda da durum böyledir.

Ancak cinslik, fasıllık, tümellik, tikellik ve benzerleri bu ikinci anlamda ikinci akledilirlerdir. Çünkü bunların uruzunda konularının zihnî varlığı etkindir hatta bu arız olmanın şartı konularının zihnî varlığıdır.<sup>624</sup>

Böylece konularıyla olan ilişkilerinde felsefî kavramların uruz ve farklılığı zihinde gerçekleşse ve sonuçta bu tür kavramların müstakil bir şekilde var olmaları zihinde olsa da zihin, konuların zihnî husûsiyetinde hiçbir zaman bunların konularına hamledilmeleri ve mutabakatlarının kıstası değildir. Dolayısıyla bunların hamli,

---

<sup>624</sup> a. g. e., 652-653.

konularının haricî varlığı doğrultusunda olduğundan haricî bir hamldir. Sadece bu şeylerin uruzunun zarfı ve mahali zihindir. Burada uruz farklı olanın farklı olana isnat edilmesi ve iki farklı olanın birbirine hamledilmesi anlamındadır. Bu uruzun maruzu, mahiyetlerin zihnî varlığıdır. Bu yüzden, felsefi kavramları uruz açısından zihnî kabul etmek gerekir. Ancak bunların mahiyetler ve haricî şeylere hamledilmeleri mahiyetlerde bulunup zihnî olmayan bir özellikten kaynaklanmaktadır.

İkinci ibarede Mir Damad, felsefi ikinci akledilirlerle mantıki ikinci Akledilirler arasında bulunan önemli bir farklılığa vurgu yapmaktadır. Bu farklılık, felsefi kavramların haricî misdaklarında bulunan özel bir mebdedir ve Mir Damad bundan “ortak doğa” diye bahsetmektedir. Kendisinin ortaya koyduğu felsefi kaidede bunu tek bir kavramın birden fazla tikel şeye yüklenmesinin kıstası olarak görmektedir: “Birden fazla mahiyete bir anlam ancak bunlar arasında bulunan ortak bir doğadan dolayı yüklenebilir.”<sup>625</sup>

Daha sonra kendisi bu kaidenin açıklanması sadedinde, bunun kapsadığı kavramları, aynı hakikatlerin arızı ve zatî sıfatları olarak adlandıracaktır. Ki bunların felsefi Akledilirler oluşu artık anlaşılmıştır. Mir Damad mantıki olan ikinci akledilirleri bunlardan istisna etmektedir.

Böylece Mir Damad’a göre her felsefi kavram, her ne kadar kendisi müstakil bir şekilde sadece zihinde bulunsa da hariçte bulunan belli bir mevcudiyet ve mebdeye delalet etmektedir. Bu belli mevcudiyet ve mebdde aynı zamanda felsefi akledilirin intiza kaynağı görevi de görmektedir. O, felsefi akledilirlerin karşısında bulunan mantıki akledilirlerin arız oldukları mahiyetlerde mevcut olan böyle bir mebdenin bulunmadığını açıkça söylemektedir. Bu da felsefi akledilirlerle mantıki Akledilirler arasında bulunan mezkûr farkın ortaya konması açısından oldukça önemlidir.

Mir Damad’a göre felsefi Akledilirler müstakil, birbirinden ayrı ve zait bir şekilde sadece zihinde bulunurlar. Ancak hariçte ayrı olmayan bir şekilde maruzlarıyla ayniyet şeklinde gerçekten de mevcuttur. Zira hariçte onlar açısından intiza kaynağı görevi gören gerçek ve belli bir mebdde ve haysiyete sahiptirler. Dolayısıyla, Mir Damad’a göre felsefi kavramların ittisafının haricî ve uruzlarının zihnî olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi Mir Damad’ın felsefi akledilirlerin sahip olduğu bu hariciliği vücut gibi temel bir felsefi kavrama nasıl tatbik ettiğini görelim.

---

<sup>625</sup> a. g. e., 261.

### 2.3.2. Mir Damada Göre Bazı Felsefi Akledilirlerin Statüsü

#### 2.3.2.1. Vücut

Mir Damad, başta vücut olmak üzere bütün felsefi kavramları haricî ve hariçte bulunan mahiyetlerle ilgili olarak görmektedir. Bu yüzden mahiyetin zihnî varlığını ve vücudun arız olduğu konuyu vücudun intiza, haml ve mutabakatında etkili unsurlar olarak görmemektedir. Böyle olunca da vücut artık mantıki anlamıyla ikinci akledilirden bir kavram olamaz. Ancak burada asıl sorulması gereken soru şudur: Haricî bir haysiyet olarak vücudun kendisi haricî midir, yoksa değil midir? Mir Damad'ın felsefi ikinci akledilirler dair yaptığı analizi göz önünde bulundurursak, vücut ve diğer felsefi akledilirlerin uruz şeklinde hariçte bulunmadıkları açıkça anlaşılır. Dolayısıyla bu kavramlarla konuları arasında ayrılık ve farklılık gören zihindir.

Yani bunların arız oldukları konularından ayrı ve farklı bir şekilde müstakil olarak var olmaları zihnin bir işlevi olup yine zihinde gerçekleşen bir durumdur. Bu yüzden vücudun müstakil olarak mevcut olduğu zarfın zihin olduğunu ve bu anlamıyla vücudun hariçte ve haricî olmadığını söylemek gerekir. Ancak buna rağmen yine de vücudun hariçte konusuyla ayniyet ilişkisi şeklinde olmak şartıyla mevcut olduğunu söyleyebilir miyiz? Diğer bir ifadeyle, Mir Damad'a göre vücudun hariçte mahiyetle aynı olacak şekilde mevcut olduğunu ve bu ikisinin sadece zihinde birbirinden ayrıldığını söyleyebilir miyiz? Yani hariçte mevcut olup mahiyetin misdakını oluşturan şey aynı zamanda vücudun da misdakı olabilir mi? Daha önce gördüğümüz gibi Sühreverdi bu şıkkı açıkça reddetmiş ve vücudun tamamen aklî ve itibari bir kavram olduğu sonucuna varmıştı.

Mir Damad'ın felsefi kavramlarla ilgili ortaya koyduğu analizi düşünürsek, mantıki ikinci Akledilirler hariç, her kavram, hariçteki misdakında bulunan bir mebdeye delalet etmektedir. Kavramın haricî misdakında bulunan bu özel mebdenin tahakkuku sayesinde tek bir kavram birden fazla şeye yüklenebilmektedir. Bunu Mir Damad'ın benimsediği bir kaide olarak kabul edersek, buna göre mevcut olan her şeye yüklenebilen vücut da arız olduğu haricî konularında bulunan özel bir kaynağa sahip olmalıdır ki bu sayede bütün şeylere yüklenmesi geçerli ve doğru olmuş olsun. Peki ama vücut açısından hem intiza kaynağı görevi gören hem de onun mevcut olan şeylere doğru bir şekilde yüklenmesini mümkün kılan bu mebde gerçekte nedir?

Mir Damad'ın vücut ile ilgili görüşünün açıklığa kavuşması için onun mezkûr kaideyi vücuda nasıl tatbik ettiğine bakmamız gerekir. Bu kaideye göre ancak şeyler arasında ortak bir doğa varsa bir kavram onlara doğru ve geçerli bir şekilde yüklenebilmektedir. Bu durumda Mir Damad'a göre, vücudun hariçten intiza edildiği şey, yani mutabık olduğu şey, konusunun vacip bizzat ile olan ilişkisidir. Dolayısıyla vücudun gerçekten mutabık olduğu şey konusunun bu zatî özelliğinden kaynaklanmaktadır. Yoksa bu, hariçte tahakkuk etmiş olan mahiyetin bir özelliği değildir. Ya da bu, hariçte bulunan mahiyete dair bir özellik değildir. Bu hakiki mutabık, diğer mahiyetlerin zatlarıyla da alakalı olduğundan, yani onların da zatî bir özelliği olduğundan, vücudun diğer mahiyetlere hamledilmesinin de geçerlilik ve doğruluk kıstasını oluşturmaktadır.

Böylece her ne kadar vücudun kendisinden intiza edildiği mebde, hariçte bulunan bütün mahiyetler olsa da bu intizanın mutabık olduğu ve haricî karşılığını oluşturan şey vacipte vacibin zatı, mümkün şeylerde ise bunların vacip olana müstenit olmalarıdır. Bu yüzden de mevcut olan şeylerde vücudun haricî karşılığını oluşturacak başka bir mebde ve haysiyet aramaya gerek yoktur. Çünkü mahiyetlerin vacibin zatıyla olan irtibat ve isnatları, mahiyetlerin haricî varlıklarına hiçbir şey eklemesiz. Bu yüzden de mahiyetlerin zatında vücudun karşılığını oluşturacak başka bir mebde ve haysiyet varsaymaya gerek yoktur.

Tek bir anlam tek bir zata değil aralarında ortak bir doğa bulunan pek çok hüviyete hamledilir. Bu ortak doğa tek anlamın mutabık olduğu ve hakikatte onun karşılığını oluşturan şeydir. Böyle durumlarda zatî olan ortak bir doğa olması gerektiğine dair kalbine bir şüphe gelmiyor mu? Bütün mevcutlar arasında olması gereken ortak bir doğa olmalıdır ki vücut onların hepsine tek bir anlamda hamledilebilsin.

Ama şüphenin cevabı; vücudun kendisinden intiza edildiği şey ile intiza edilenin mutabık olduğu şey, hükmün doğruluğu ve sıhhatinin kıstası olduğuna açık bir delildir. Vücudun mutabık olduğu şey, unvan olduğu şey ve hakikati karşılığında bulunan şey, zatıyla kayyum olan vacibin husûsiyetidir. Yoksa yaratılmış olan mümkün mahiyetlerde bulunan herhangi bir şey vücudun mutabık olduğu husûsiyet değildir. Aksine vücudun bu mümkün mahiyetlerden intiza edilmesini sağlayan şey, vücudun mutabık olduğu ve mahiyetin suduri olarak Hak ile olan ilişkisidir. Yoksa mahiyetler için vücuda nispetle bu sudur dışında bir isnat ve nispetin olması doğru değildir. Öyleyse, eğer tasavvur edilmiş olan fitri ve mutlak vücut, mevcut olan mümkün mahiyetlerden intiza ediliyorsa, bu intizanın mutabık olduğu şey, mahiyetlerin Hak olan mevcuda olan istinatlarıdır. Ve mahiyetlerin bütün özellikleri bunda mülga edilmiştir. Aynı şekilde kavramların mevcut olan mümkün şeylere hamlinde de durum bu minval üzeredir. Bu hamlin mutabık olduğu

şey ve bunun kıstası ve hükmün misdakı ve doğruluğunun mebdesi, Hak olan Hakikate olan isnatlarıdır, başka bir şey değil.<sup>626</sup>

Mir Damad ısrarla şunu vurgulamaktadır; her ne kadar vücut haricî mahiyetlere doğru bir şekilde yükleniyorsa da bu haricî mahiyete fazladan hiçbir haysiyet eklememektedir. Bu yüzden mahiyetin vacibe isnadı ve ona dayanıyor olmasının da hariçte mahiyetten başka bir karşılığı yoktur. Bu yüzden mahiyette kendisinden başka veya fazla bir şeyin, vücudun haricî karşılığını oluşturduğu söylenemez. Bu isnat vücudun mahiyetlere doğru ve geçerli bir şekilde yüklenmesini mümkün kılsa da durum Mir Damad açısından bu şekildedir. Böyle bir vücut anlayışı hariçte mahiyetin hakiki, vücudun ise itibari olduğu kabulüne dayanmaktadır. Mir Damad bu konuyu başka bir yerde de şöyle ifade etmektedir:

Bil ki vücut, mevcutlardan intiza edilmiş masdarî bir mevcuttan başka bir şey değildir. Bir hises dışında hariçte bir ferdi olduğu tasavvur edilemez. Ancak konusuna izafe edilerek tahassüs edebilir. Bu izafeden önce bir varlığı yoktur. Herhangi bir zat veya mahiyetten intiza edilmesinin mutabık olduğu şey, bu zat ve mahiyetlerin Hakk olan mevcuda olan istinat ve nispetleridir. Mahiyetlerin zatı bu sudur ve isnattır. Bu yüzden mahiyetin kendisinin bu intizanın doğruluğunda ve geçerliliğinde herhangi bir nasibi ve etkisi yoktur. Aksine mahiyetin sahip olduğu bütün husûsiyetler bu itibar ve ilişkide mülga edilmiştir. Vücudun mahiyetlerden intiza edilmesini mümkün kılan şey, bunların hakiki vücuda olan isnatlarıdır.

Bu hakiki vücut, Hak olan mevcuttur ve zatının kendisi ve vücudun hakikatidir. Burada tahakkuk eden bizzat vücudun kendisidir yoksa bir şeyin tahakkuk etmesi değil. Vücudun kendisinden intiza edildiği şey ile intiza edilen vücudun mutabık olduğu şey arasında açık bir delil vardır: Öyleyse, mutlak vücudun hariçteki karşılığı, Hakk olan mevcudun kendisi ve diğer mevcutların bununla olan istinatlarıdır. Başka bir şey değil. Ve o, her şeyden münezzeh olan, her mevcudun vücududur. Şu anlamda ki intiza edilmiş olan vücudun mutabık olduğu şeydir ve ondan başka olan bütün mevcutlar bununla mevcuttur ve bu isnat dışında lehaz edilirlerse kendilerinde madumdurlar. Teşahhusta da durum böyledir.<sup>627</sup>

Bu ibareden ilk olarak anlaşılan mahiyetin hariçte hakiki olduğudur. İkinci olarak ise söz konusu hariç olunca vücudun bu mahiyetten ayrı ve farklı olan hiçbir husûsiyet ve özelliğe tekabül etmediğidir. Haricî olan mahiyetten vücudun intiza edilmesini mümkün kılan ise bu mahiyetlerin vacip olan zatla olan nispetleri ve irtibatlarıdır. Bu yüzden, eğer vücut hariçte mevcut olur ve tahakkuk ederse bu ancak vacibin zatının

<sup>626</sup> a. g. e., 263.

<sup>627</sup> Aynı yazar, *el-Kabasat* (Tahran: Mu'esese-yi Mutalat-i İslami-i Daneshgah-i McGill, t.y.), 51-52.

hakikati şeklinde olabilir. “Burada vücudun hakikati, kendisinin tahakkuk etmesidir yoksa vücutla bir şeyin tahakkuk etmesi değil.” Ancak vacip dışındaki var olanlarda yani mümkün varlıklarda, doğru ve geçerli olan vücudun bunlara doğru ve anlamlı bir şekilde yüklenmesidir. Vücudun bunlara yüklenebilmesinin anlamı da bunların Hakkın zatıyla olan isnat ve ilişkileridir:

Öyle ise fitri olan genel ve mutlak vücudun masdarî olan bir varlık ve tahakkuktan başka bir şey olmadığına hükmettik. Bunun mutabık olduğu şey mevcut olan zatın kendisidir. Yoksa zatla kaim olan bir vasıf değil. Bu zatla kaim olan inzimamî veya ondan intiza edilen intizaî bir vasıf değildir. Masdarî olan vücudun zattan intiza edilmesi ve ondan müştak olan mevcudun ona hamledilmesi doğrudur. Mesela “insan mevcuttur” sözümüzün anlamı şudur: Bu ilahi akdin kendisinden haber verdiği gerçeklik meşhur anlamında basittir ve bu da bizzat insanın zatının bir zarfta vuku bulmasıdır. Ama eğer bu haber vermeye mahmul kavramı açısından bakarsan, bu önermenin yapısından ve tasdiki idrakin yapısından kaynaklanan bir zorunluluktur. Yoksa bu hariçte ek olarak bir sıfatın onun zatına eklenmesi değildir. Aynı şekilde vücutta durum “Zeyd beyazdır” sözümüzde olduğu gibi değildir. Ya da aynı zarfta bulunan ve masdari anlamdan farklı olan bir anlamın intiza edilmesi değildir. “Gökyüzü yeryüzünün üstünde bulunur” sözümüzde olduğu gibi.<sup>628</sup>

Bu ibarede Mir Damad, dış âlemde vücudun karşılığında bulunabilecek her türlü vasfı olumsuzlamaktadır. Buna karşılık sadece masdarî olan bir mevcudiyetin haricî mahiyetten intiza edilebileceğini söylemektedir. Diğer bir ifadeyle, vücut, haricî mahiyetin kendisine doğru olarak hamledilmekte ve mahiyetin kendisinin mevcudiyetinden haber vermektedir. Dolayısıyla vücut bir mahiyete yüklendiğinde mahiyetin haricî mevcudiyetinden başka bir şeye delalet etmez. Bu ister mahiyetten farklı bir şey olsun isterse de mahiyetle ittihat ve ayniyet şeklinde var olan bir şey olsun fark etmez. Vücut mahiyetin bu haricî tahakkukundan başka ne inzimamî ne de intizaî olan bir şeyden haber vermektedir.

Kısaca Mir Damada göre vücudun hariçte mahiyetin tahakkukundan başka bir karşılığı yoktur. Buna rağmen vücudun hariçte intizaî olan bir haysiyete sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu intizaî haysiyet diğer intizaî haysiyetlerden farklı olarak mahiyetin mevcudiyetinden başka bir şey değildir. Bu yüzden vücudun hariçte mutabık olduğu şey de mevcut olan bu mahiyet olmaktadır. Dolayısıyla Mir Damad bu ibarede diğer intizaî haysiyetlerle haricî mahiyet arasında bir ayrıma gitmiştir. Buna

<sup>628</sup> Aynı yazar, *Musannafat, el-Tekdisat*, c. 1 (Tahran: Daneshgah-i Tehran, 1381), 119.

göre bu tür haysiyetlerin hariçte mevcut olması her ne kadar mahiyetin mevcut olmasının bir veçhi olsa da bu iki mevcut olma arasında yüzde yüz bir ayniyet bulunmamaktadır. Çünkü bunlardan birisi yani mahiyetin mevcut olması diğer mevcudiyetlere göre asılken onlar buna göre fer'dir.

Dolayısıyla da haysiyetin mevcudiyeti bir şekilde mahiyetin mevcudiyetinden farklı olmaktadır. Bu yüzden eğer vücut intizaî bir haysiyet olarak görülecekse bu intizaî haysiyetin hariçteki mevcudiyeti ile haricî mahiyetin mevcudiyeti arasında hiçbir farklılık bulunmamalıdır. Mir Damad bu anlamı vurgulamak için vücudun haricî mahiyete yüklenmesini “insaniyet” gibi masdarî olan mahiyetsel kavramların konularına yüklenmesine benzetmiştir. Bunların her ikisinde de kavramın mutabık olduğu şey ne az ne çok olmak şartıyla haricî mahiyetin kendisidir. Bu yüzden de bu yüklemenin geçerliliği hariçte bulunacak olan başka hiçbir şeye bağlı değildir:

Vücudun mevcut olan mahiyete nispeti mahiyetlerden elde edilmiş olan masdari anlamların yine mahiyetlere olan nispetine benzer. Mesela insan, hayvan ve cisimden intiza edilmiş olan insanlık, hayvanlık ve cisimlik gibi. Masdari anlamların intiza edildiği kaynak ve bunların mutabık olduğu şey, mahiyetin kendisidir. Burada mahiyetin cevherinden başka hiçbir kayıt göz önünde bulundurulmaz. Bunun aynısı mümkün mahiyetler için de geçerlidir. Söz konusu vücut olunca zati unsurlar göz önünde bulundurulmadan talili haysiyet göz önünde bulundurulur.<sup>629</sup>

Burada Mir Damad insanlığın insana yüklenmesi ile vücudun insana yüklenmesi arasında bulunan bir farka işaret etmektedir. Bu da vücudun mahiyete yüklenebilmesi için mahiyetin, tahlilî haysiyet açısından ele alınması gerektiğidir. Ama insanlık ve diğer zatî unsurların mahiyete yüklenmesi böyle bir haysiyete bağlı değildir. Çünkü insan hariçte bir illete dayanmadan, mevcudiyet kazanamaz. Daha önce de söylediğimiz gibi illetle olan bu irtibat ve isnat haysiyeti hem vücudun mahiyetten intiza edilmesini sağlamakta yani intiza kaynağı görevi görmekte hem de vücudun doğru ve geçerli bir şekilde mahiyete yüklenmesini mümkün kılmaktadır. Ancak bu talilî haysiyet, intiza ve yüklemenin kendisinde etkin değildir. Diğer bir ifadeyle, mahiyetin Hakk'ın zatıyla olan ilişkisi ve haysiyeti, hariçte mevcut olan mahiyete hiçbir şey eklememektedir. Bu isnat haysiyeti ister mahiyete zait bir şekilde isterse de onunla ayniyet şeklinde olsun, onda hiçbir fazlalık oluşturmaz. Bu haysiyet sadece mahiyetin kendisini olduğu gibi harice taşımaktadır.

---

<sup>629</sup> a. y.

Bu yüzden Mir Damad, vücudun mahiyete yüklenebilmesinin tahlilî bir haysiyet istediğini takyidî bir haysiyet gerektirmediğini vurgulamaktadır. Aslında Mir Damad, bu intisap haysiyetini ileri sürerek kendisi açısından mahiyet ile mevcut olan mahiyeti birbirinden ayırmak ve bu intisabın etkisinin sadece mahiyetin mevcudiyetinden başka bir şey olmadığını söylemek istemektedir. Mezkûr ibarede, mahmul olan vücudun mutabık olduğu şey vacip olanın zatına intisap değil haricî olan mahiyetin kendisi olarak görülmüştür. Bunun sebebi ise “mahiyetin vacibin hakikatine olan intisabının” sadece vücudun mahiyete hamledilmesi ve tatbik edilmesinin doğrulayıcısı olması ve bunun mahiyete eklenmiş veya onunla aynı olan bir haysiyet olmamasıdır. Bu yüzden de mahiyete yüklenen vücudun mutabık olduğu şey bu haysiyet değildir. Bu tür durumlarda sudur ve intisap haysiyetinin zikredilmesi, vücudun hamlinde vacip olan ile mümkün olanın birbirinden ayrılabilmesi için bir kıstas görevi görmesindendir. Söz konusu vacip olunca vücudun intiza ve hamli ne takyidî ne de talilî haysiyete ihtiyaç duymaktadır:

Vacip olan Hakk’ın hakikatinin kendisi mevcuttur. Bunun kendisinin bizzat vücudun intizasının, mevcudiyetinin vacip olmasının ve iki masdarın mevcut olmasına ve mevcudun hamlinin misdakı olması muhal değildir. Takarrür ve vücudun vacip olması sermedî, ezeli ve mutlak olan bir zorunluluktur. Bu ne takyidî ne de talilî haysiyet ister. Aynı şekilde var olduğu sürece bu sıfatlara sahip olduğuna hükmetmeye de gerek yoktur. Çünkü burada takarrür ve vücut aynı şeydir. Aynı şekilde burada vücut, vücudun vacip olması da aynı ve tek bir şeydir.<sup>630</sup>

Anladın ki vücudun bir zarfta mutabık olduğu şey aynı zarfta mevcut olan zatın kendisidir. Eğer mahiyetin kendisi hariçte mevcut ise vücut için bundan başka bir haysiyet ve karşılık dış âlemde yoktur. Mevcut olan mahiyetin kendisi vücut kavramının hariçte mutabık olduğu şeyi oluşturur. Bu yüzden vücudun mahiyete nispeti arazların ona olan nispeti gibi değildir.<sup>631</sup>

Dolayısıyla söz konusu vacibin hakikati olunca, tahlilî haysiyetin bir anlamı olmayacağından vücudun karşısında doğrudan mahiyet ve zatın haysiyeti bulunacaktır. Söz konusu mümkünler olunca mevcut olan mahiyetin kendisiyle aynı kabul edilen vücut haysiyeti ise burada mahiyet ve zatın kendisi olarak kabul edilmiştir: “Vacipte vücudun haysiyeti mahiyet haysiyetinden başka bir şey değildir. Aksine burada mahiyet haysiyetinin kendisi aynıyla inniyet haysiyetidir.”<sup>632</sup>

---

<sup>630</sup> a. g. e., 120.

<sup>631</sup> a. g. e., 29.

<sup>632</sup> a. g. e., 128.

Dediğimiz gibi söz konusu vacip olunca vücudun anlamı, hariçte vücudun kendisinin tahakkuk etmesidir. Bu yüzden söz konusu vacip olunca hariçte vacibe ek olarak vücut diye bir şeyin mevcut olmadığını söylemeye gerek yoktur. Diğer bir ifadeyle, vücut mümkün mahiyetlere ıtlak edildiğinde, vücut harici mahiyetten başka bir şeye tatbik edilemediğinden bu haml ve tatbikten, vücudun kendisinin haricî olduğu sonucunu çıkaramıyorduk. Çünkü bu haml bize sadece “mahiyetin kendisinin haricî olduğundan” haber vermekteydi. Dolayısıyla, mahiyetin mevcudiyetinden başka ve farklı olacak bir vücudun hariçte hiçbir karşılığı olmayacaktır. Ama söz konusu vacip olunca, vücudun hamlinin anlamı, vücudun kendisinin tahakkukudur. Bu da vücudun kendisinin harici olduğu anlamına gelmektedir: “Öyleyse burada vücut, mahiyetin kendisidir. Anlamı da kendisinin tahakkuk etmesidir. Başka bir şeyin onun aracılığıyla tahakkuk etmesi değil.”<sup>633</sup>

Buraya kadar söylediklerimizi toparlayacak olursak; Mir Damada göre vücudun intiza ve hamli haricî olan herhangi bir şeye ıtlak edildiğinde bu şey ister vacip olsun ister mümkün, vücut bunların zihnî cihetlerinden intiza veya bunlara hamledilmemektedir. Dolayısıyla, vücut, itibari ve mantıki anlamında ikinci akledilir bir kavram değildir. Böylece vücudun hamlinin misdakı, haricî mahiyet ve zatlar olmaktadır. Ama bu durum vücudun sadece intizai anlamıyla haricî olduğu anlamına gelir. Buna göre vücut hariçte mevcut olan mahiyetin aynısıdır ve bundan fazla herhangi bir şeye delalet etmemektedir. Dolayısıyla, söz konusu mümkünler olunca vücut, sadece haricî bir intiza kaynağı ve haricî bir haysiyete sahiptir.

Ama eğer vücut vacip olanın zatına hamledilirse, burada vacip olan zatın bütün haysiyeti, vücudun misdakını oluşturur. Vacip diğer bir haysiyete sahip olmadığından bütün bu zat, vücudun haricî karşılığı olarak göz önünde bulundurulur. Bu durumda vücut, haricî bir karşılık ve ferde sahip olur. Burada artık vücudun hariçte inzimamî mi yoksa intizai bir şekilde mi mevcut olduğunu sormaya gerek yoktur. Aksine burada bizzat vacip olan zatın kendisi vücudun haricî karşılığını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu durumda hariçte mevcut olan bizzat vücudun kendisidir.

#### **2.3.2.2. Teşahhus**

---

<sup>633</sup> a. g. e., 129-153.

Mir Damad, vücut kavramıyla ilgili anlayışını diğer genel felsefî Akledilirler olan teşahhus, vahdet, hüviyet ve husûsiyet gibi kavramlara da teşmil etmiştir. O, Farabi ve İbn Sina'yı takiben, hüviyet, taayyün, vahdet, teşahhus, husûsiyet ve bir şeye has olan özel varlığını misdak açısından bir görmekte ve bir şeyin teşahhusunun ona has olan vücudu olduğunu söylemektedir. Şeyin bu özel vücudu varlığın kaynağından sudur etmekte ve yalnız o şeye has olmaktadır. Zira o şeyi o şey yapan bu vücuttur. Bu kavramlar vücut ile bir ve aynı kabul edildiklerinden vücut ile ilgili analizlerin bu kavramlar için de geçerli olacağı söylenebilir. Mir Damad teşahhus ile ilgili şunları söylemektedir: Her mevcudun Hak ile olan irtibatı, o şeyin teşahhusuna sebep olur ve hakikatte zatıyla müteşahhus olan tek varlık Hakkteâlâ'dır. Bu yüzden vücutla birlikte gelen her teşahhus ondan bahşedilmektedir:

Şeyin hüviyeti, taayyünü, vahdeti, teşahhusu ve ferdiyetine has olan vücudu, bunların hepsi bir ve aynıdır. Ve hak olan budur ve buna fetva verilmiştir. Birinci derece zatî yükleme ile teşahhusun vücudun aynısı olduğunu söylemiyorum. Aksine, şeyin teşahhusu, bir açıdan aklın onu kendisiyle diğer şeylerden ayırdığı varlık şeklidir. Hamlede farklı olan eşyadan farklı olarak. Muhakkak ki şahsiyetin kaynağı vücudun şeklidir. Yani birden fazla şeye hamledilemiyor olmasıdır. Zatıyla müteşahhus olan Hak ile ilişkisi, özel bir ilişkidir. Künhü gizli kalır ve husûsiyeti ise burhan ile bilinir. Öyle ise eşyanın şahsiyeti, zatî ile müteşahhus olan zattandır. Aynı şekilde vücudu ve vücûbu da onunladır. Şeyin teşahhusu, vücudunun özelliğidir ki akıl bu sayede onu tahsis eder ve bu, kaynağından ona verilmiştir.<sup>634</sup>

Mir Damada göre teşahhus da vücut gibi her ne kadar hariçte mevcut olan mahiyetlere doğru olarak yüklenebilse de mahiyetlerin mevcudiyetinden fazla ve farklı bir şeye ne inzıamî ne de intizaî olarak delalet eder. Bunların Yaratıcı ile olan irtibatları, teşahhusun intiza ve yüklenmesinin imkân ve sıhhatini oluşturmaktadır. Dolayısıyla teşahhus, mahiyetin haricî mevcudiyetiyle tam bir aynılık şeklinde bulunan intizaî bir haysiyettir.

### 2.3.2.3. Genel Olan Diğer Felsefî Akledilirler

Mir Damad umur-i amme olarak adlandırılan diğer felsefî akledilirleri, yani vahdet, kesret ve imkân gibi olanları, hariçte mütehassıl olarak görmemektedir.<sup>635</sup> Gerçi bu konunun işlendiği ibarelerde fazla açıklama bulunmamaktadır. Ancak bunun umur-i

<sup>634</sup> a. g. e., 52-53, Mir Damad, *el-Kabaset*, s. 51-52.

<sup>635</sup> Aynı yazar, *Musannafat*, c. 1 (el Muhtasarat), 505.

ammeden olan kavramların konularına zihnî bir şekilde hamledildikleri şeklinde anlaşılmasa gerektiği çok açıktır. Çünkü gördüğümüz gibi Mir Damad açıkça vahdet ve kesret gibi kavramları haricî mahiyete arız olan Akledilirler olarak görmektedir. Büyük bir ihtimalle vahdet ve kesret gibi kavramlar vücut açısından şeylere ıtlak edildiklerinden, vücut ve teşahhusla ilgili yapılan analizin aynısının bunlar için de geçerli olduğunu söylemek gerekir.

Vücûbu da Mir Damad, varlığın şiddeti ve vâcib olanın zatında tahakkuk eden bir şey olarak gördüğünden, vücut gibi onun da vacibe ıtlak edildiğinde<sup>636</sup> haricî ve aynî ferde sahip bir kavram olduğunu söylemek gerekir:

Onun (yani vacip) mevcudiyetinin hakikatının aynısı olması gerekir. Onun hakikati de vücududur. Vücudu da vücûbudur. Yoksa o, vücudu zorunlu olan bir şey değildir. Yani mevcut olan bir şey değildir ki vücudu vacip olsun. Çünkü burada konudan başka tasavvur edilebilecek bir mahmul yoktur. Ve o da tek olan Hakk'tır.<sup>637</sup>

---

<sup>636</sup> Aynı yazar, *el-Tekdisat*, 120.

<sup>637</sup> a. g. e., 153.

#### 2.3.2.4. İzafi Olan Felsefi Akledilirler

Mir Damad bazı ibarelerinde izafi olan kavramlardan bahsetmiş ve bunları birkaç yerde incelemiştir. İzafi olan bu kavramlardan bir grup “aklî olan nispetlerdir”. Bunlar, mantıki (mizani) ikinci Akledilirler olarak adlandırılmaktadır. Bunların haricî mevcudiyet açısından dış âlemle hiçbir ilişkileri yoktur.<sup>638</sup> Ancak izafi olan bu kavramların diğer bir grubu “vücudî nispetler” olarak adlandırılmaktadır. Aklî nispetlerin aksine bunların karşılığında dış âlemde bir husûsiyet bulunmaktadır.<sup>639</sup> “Ca’liyet/yaratma” gibi bazı felsefî Akledilirler, bu ikinci grupta sayılmıştır. Böylece Mir Damad’ın bunları da haricî gördüğü anlaşılmış olmaktadır.<sup>640</sup>

---

<sup>638</sup> Dâmâd Mîr Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mustafâ b. Muhammed el-Mâlikî el-Cezâirî el-Müstegânimî, *Takvim el İman*, s. 265 - 325.

<sup>639</sup> a. g. e., 325.

<sup>640</sup> a. g. e., 325.

## BÖLÜM IV

### VÜCUDÎ KAVRAMLAR OLARAK FELSEFİ AKLEDİLİRLER

Molla Sadra'nın felsefi Akledilirler anlayışı, onun asalet-i vücut ve mahiyetin itibarılığı olarak adlandırılan varlık anlayışı doğrultusunda şekillenmiştir. O, İbn Arabîci (ö. 1240) vahdet-i vücut anlayışından hareketle söz konusu dış âlem olunca hakiki olanın vücut olduğunu ve mahiyetin ise itibari olduğunu savunmuştur. Böylece kendisinden önce mahiyetin hakikiliği esas alınarak ortaya konan felsefi Akledilirler anlayışına muhalefet etmiş ve nihayetinde felsefi akledilirlerin vucudi kavramlar olduğu sonucuna varmıştır.

#### 1. MOLLA SADRA'NIN FELSEFİ AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI

##### 1.1. Felsefi İkinci Akledilirlerin Haricî Haysiyetinin Tahakkuku

Molla Sadra'dan önce felsefi akledilirlerin uruz açısından zihnî, ittisaf açısından ise haricî kabul edilmesi daha çok yükleme açısından ele alınıyordu. Buna göre, yükleme haricî olduğunda mahmul zihnî olabileceğinden, felsefi akledilirlerin konularına haricî anlam ifade edecekleri şekilde yüklenebilmesine rağmen bunların zihnî olarak kabul edilebilecekleri düşünülüyordu. Diğer bir ifadeyle mahmulü felsefi akledilir olan bir önermenin konusunun haricî olması hamlin geçerli olması açısından yeterli görülüyor ve mahmulün de haricî olması şartı aranmıyordu. Fer'ilik ilkesi de bu doğrultuda yorumlanıyordu.

Molla Sadra buradan hareket ederek, önce birisi felsefi akledilirlerin hariciliğini diğeri ise zihniliğini savunan iki grup arasında bir uzlaşma olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Molla Sadra, ilk olarak daha önce açıkladığımız görüşü zikretmekle yetinerek kendi görüşünü daha sonra ortaya koymaktadır:

Rastlantısal uzlaşma: İlk öğretmenin tabiileri olan Meşşailerin görüşü vücûb, imkân, illet, takaddüm ve benzeri genel anlamlar olan felsefi akledilirlerin haricî olduğu şeklindedir. Bunlar bu konuda önceki İsraki filozoflarla ihtilaf etmişlerdir. Bunların görüşüne göre vücut gibi genel anlamlar sadece aklın mülâhazası ve itibarıdır. Bizim araştırdığımıza göre bu iki görüş arasında gerçek bir ihtilaf veya çelişki bulunmamaktadır. Çünkü bu tür genel anlamların haricî varlığı, hariç hasebiyle haricî şeylerin bunlarla muttasıf

olmasından ibarettir. Senin bildiğin gibi rabıt olan vücut, haricî olan mürekkep helliyede, mahmulün haricî olmamasıyla çelişmez ki bu da İşrakilerin görüşüdür.<sup>641</sup>

Diğer taraftan daha önce de gördüğümüz gibi Devvani ve Mir Damad, mantıkî akledilirleri felsefi akledilirlerden ilkinde haml ve ittisaf zihnî, ikincisinde ise haricî olduğundan birbirinden ayırmıştı. Molla Sadra da felsefi akledilirleri incelemesinin başında bu görüşü benimseyerek aktarmaktadır:

İkinci Akledilirler ıstılahı daha çok intiza kaynağı zihnî olan aklî mahmullere ıtlak edilir. Masdarî olan ortak doğalar, mahiyetin levazımı olan şeyler, nispetler ve izafî olan Akledilirler bu kabildendir. Aynı zamanda mantıkî anlamlar ve mizani kavramlara da ıtlak olunur ikinci Akledilirler ıstılahı. Bunlar kendilerini önceleyen bir akledilir bulunduğu için ikinci dereceden akledilir olarak görülürler. Yine bunlar akli arazlar ve mahmullerdir ki bunlarda bulunan hüküm ile muhki arasındaki mutabakat, bunlar soyut kavramlar ve mevsuf olan şeylere hamledildiklerinde ortaya çıkar. Bu da onların zihindeki var olma biçimleridir. Bunlardan salt zihnî olan önermeler oluşturulur. İşte bunlar ilkinden farklı olarak mizan ve mantık ilminin konularıdır. Hakikati ve zatı açısından değil de masdarî anlamıyla vücut, şey, imkân, vücûb ve bunlardan türetilmiş olan mahmuller birinci anlamda ikinci akledilirlerdir. Bunlar metafizik ilminde kullanılırlar. İkinci anlamları olan mantık ilmindeki anlamında bunlar ikinci akledilir değildir. Böylece senin için tahakkuk etti ki ikinci Akledilirler, birinci akledilirlerin zihindeki varlığıyla mutabık olan hükümlerdir. Birinci akledilirlerin zihnî varlığı bunlar için birer kayıttır, yoksa bu, bunlara hükmedilmesi için şart değildir. Bu da ikinci Akledilirler birinci akledilirlere dayanmaktadır derken kastettikleri şeydir. Ancak vücut, şey ve benzeri Akledilirler bu kabilden değildir.<sup>642</sup>

Genel anlamıyla ikinci akledilirlerin illa da salt zihnî olması gerekmez. Aksine bunlardan oluşan önermelerin kendinde olduğu gibi hakikati göstermesi mümkündür. Zihinde akledildiği şekilde değil de kendinde olduğu şekilde hakikat. Aynı şekilde mahiyetin haricî lazımları şeklinde de değil. Bunlarda uruzun mahalli zihin olsa da durum böyledir. Bunlarla hakiki önermeler kurulabilir. Mesela mahiyet mümkündür ve dört çifttir derken kastettiğimiz gibi. Mizan ilmindeki anlamıyla ikinci Akledilirler, bu anlamlarıyla ikinci akledilirlerdir. Ancak daha önce de öğrendiğin gibi bu tür akledilirlerle sadece zihnî önermeler kurabilirsin. Filozoflar arasında rayiç olan genel anlamının hilafına bu genel anlamıyla ikinci Akledilirler hem hakiki önermeler hem de salt zihnî önermelere kaynaklık edebilirler.<sup>643</sup>

<sup>641</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 1, 139-140.

<sup>642</sup> a. g. e., c. 1, 322-333.

<sup>643</sup> a. g. e., c. 1, 335, c. 2, 235.

Bu iki ibarenin ilkinde Molla Sadra sadece kendisinden öncekilerin mantıki ikinci Akledilirler ile felsefi ikinci Akledilirler arasında yaptığı ayrımı ortaya koymaktadır. Çünkü birinci ibarede sadece felsefi akledilirlerin haricî şeylere haricî olacak şekilde yüklenebileceğini ele almakta ve bu açıdan felsefi akledilirlerin bir şekilde zihni kabul edilebileceklerini de söylemektedir. Kısaca burada Molla Sadra hamlin haricî olmasının mahmulün haricî olmasını gerektirmediğini beyan etmiş olmaktadır. Gerçi Molla Sadra daha sonra bu görüşteki belirsizlikten hareketle bunu bir itiraz olarak öncekilere yöneltecek ve kendi çözüm yolunu ortaya koyacaktır.

İkinci ibarede ise felsefi akledilirlerin misdaklarının haricî olduğuna ve felsefi akledilirlerin hariç nispetiyle onlara hamledildiğine işaret etmektedir. Ancak felsefi akledilirlerle ilgili zikredilen bu iki noktada Molla Sadra, felsefi akledilirlerin zihinde birbirinden ayrı birer mevcut olarak hariçte var olmadıklarını söylese de intizaî bir şekilde hariçte konularıyla ayniyet ilişkisi şeklinde var olup olmadıkları konusunda sessiz kalmıştır. Molla Sadra'nın da bildiği gibi yukarıdaki iki noktayı da kadul edenler hakikatte, her ne kadar felsefi akledilirlerin haricî ittisafından dem vuruyor olsalar da, felsefi Akledilirler için hariçte ister inzimamî isterse de intizaî bir şekilde hiçbir haysiyete kail değildirlir.<sup>644</sup> İşte bu yüzden Molla Sadra ikinci noktayı beyan ettikten sonra bu durumu bir itiraz olarak öncekilere şöyle yöneltmektedir: “Uyarı ve anlamlı yorum: Bir grup, mevzu kendisiyle nefsü'l-emrde tavsif edildiği halde sıfatların yok olmasını caiz gördü.”<sup>645</sup>

Molla Sadra'nın kendisinden öncekilere itirazı tam olarak şudur; bunlar, felsefi akledilirlerin ittisafını haricî kabul ettikleri ve açıkça hariçte bulunan şeylerin belli bir şekilde var olma tarzlarının felsefi akledilirlerin intiza edilerek zihinde hâsıl olmasını mümkün kıldığını kabul ettikleri halde yine de bu tür akledilirlerin haricî olmadıklarını ve madum olduklarını (körlüğün dış âlemde olmaması gibi) savunmaktadırlar. Oysa Molla Sadra'ya göre; eğer ittisaf haricî olur ve kavramın intiza edilmesini mümkün kılan intiza kaynağı ile hariçte belli bir şekilde var olma tarzı haricî kabul ediliyorsa, akledilirin mutabık olduğu şey de arız olduğu şeyden bağımsız olarak haricî kabul edilmelidir. Yani böyle durumlarda bu tür kavramların hariçte tahakkuk eden bir karşılığı bulunmalıdır. Daha sonra da göreceğimiz gibi Molla Sadra, felsefi

<sup>644</sup> Bunu özellikle Mir Damad'ın felsefi akledilirler anlayışında görmüştük. Zira Mir Damad, Sühreverdi'yi takiben vücudu akli bir itibar olarak kabul etmektedir.

<sup>645</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 1, 336.

akledilirleri haricî kabul etmesinin yanında bunların haricî ziyadet ve uruzunu da -daha sonra açıklayacağımız anlamda- kabul etmektedir. Molla Sadra bu iki noktayı birlikte öncekilere yönelttiği itiraza bir cevap olarak zikretmektedir.

Şimdi sadece nasıllığına değinmeden felsefî akledilirlerin haricî olduğunu gösteren ibareyi naklediyoruz. Molla Sadra bu ibareyi naklettikten kısa bir süre sonra ki böylece bu görüşü kabul etmediğini göstermektedir, ittisafın haricî olması durumunda sıfatın da haricî olması gerektiğine işaret etmekte ve bu haricî olmayı inzimamî ve intizaî olmaktan daha genel bir şekilde kullanmaktadır. Bu da bu iki anlamıyla hariciliğin öncekiler tarafından kabul edilmediği anlamına gelmektedir:

Mezkûr kailin varsaydığı gibi mevsuf açısından vücudun sıfat kabul edilmeden ittisafî açıdan itibar edilmesinin bir veçhi yoktur. Aksine durum bunun tam tersinedir. İttisafa tarafların mevcut olmalarını şart koşmayan birisi, ittisafın anlamı bütün mahalde şudur demelidir; sıfat kendisiyle mevsufa hükmedilebilmesi için öyle bir şekilde var olmalıdır ki varlığı hükmün intiza kaynağı görevi görebilsin. Bu ister inzimamî isterse de başka türlü bir var olma olsun yeter ki sıfat ondan intiza edilebilsin.<sup>646</sup>

Molla Sadra aşağıda nakledeceğimiz ibarede de bir grubun izafî kavramlarla ilgili olan görüşünü nakletmekte ve sonra da eleştirmektedir. Bu eleştiri Molla Sadra'dan öncekilerin itibari ve felsefî kavramlarla ilgili temel kabullerine yönelik olarak ortaya konmuştur:

Bunlardan bir grup da felsefî ikinci akledilirlerle mantık ilminde ele alındığı şekliyle ikinci Akledilirler arasında fark görürler. Tümel ve benzerleri gibi. Bunların maruzları ve mevsufları önceden zihinde taakkul edilmiş olmaları şartıyla uruzları zihinde olur. Bu sayede bunların zihnî varlıkları konuları açısından bir kayıt olur. Mesela insanlık, zihinde hâsıl olup makul olmadıkça tümel olmakla nitelenemez. Veya tür ve benzerleri. Hayvanın cins olmasının şartı, aklî bir varlıkla zihinde mevcut olmasıdır. Ve bunlar semanın yukarıda olmasından farklıdır. Bu her ne kadar zihinde hâsıl olsa da ancak semaya arız olmasının şartı semanın aklî varlığı değildir. Aksine semanın kendisi hariçte ve gerçeklikte belli bir şekilde var olmalıdır ki yukarı olmaklık ondan intiza edilebilsin. Bunlardan oluşturulan önermeler, mesela sema yeryüzünün üstündedir gibi, salt zihnî değildir. Aksine bu hakiki bir önermedir. Ve sonrakilerden bazıları bu tür önermeleri, mahmul hariçte mevcut olmayacak şekilde makul olan haricî önermeler olarak kabul etmişlerdir. Bunlar bir önermenin haricî olması için sadece konunun hariçte mevcut olmasını yeterli sanmışlardır. Konunun kendisinden mahmulün kavramının intiza edilebilecek şekilde var olmasını yeterli görmüşlerdir.<sup>647</sup>

<sup>646</sup> a. g .e, c. 1, 238.

<sup>647</sup> Aynı yazar, *Haşiye ala 'l-İlahiyati 'ş-Şifa* (Kum: Bidar, t.y.), 150.

Molla Sadra, izafî kavramlarla mantıkî kavramlar arasında fark gören ve konusu haricî olan her önermeyi haricî ve hakiki kabul eden grubun görüşünü ortaya koyarken, bunlardan bir grubun tıpkı diğerleri gibi bir şekilde bu tür kavramların haricî olduğunu kabulden kaçınmaya çalıştıklarını görmüştür. Bu yüzden, bu tür kavramların ittisafının haricî olduğunu kabul etmenin bunların bizzat kendisinin de haricî olduğunu kabul etmeyi gerektirdiğine özellikle vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla şöyle demektedir: “Kendisinden yukarıda olmanın anlaşılacağı şekilde var olmanın kendisi, yukarıda olmanın haricî varlığıdır.”<sup>648</sup>

Molla Sadra bundan sonra şunu vurgulamaktadır: Eğer bir şekilde bu akledilirlerin misdaklarına haricî bir şekilde hamledildikleri ortaya konursa, bunun kendisi bu tür akledilirlerin haricî olduğunu kabul etmeyi gerektirecektir. Yani bir kavramın haricî olarak kabul edilebilmesi için zihnî bütün özelliklerinin haricî (uruzda müstakil olması gibi) olması gerekmez. Diğer bir ifadeyle, bu tür kavramların hariçte bir haysiyetlerinin olduğunu kabul ettiğinizde bunların haricî varlığını da kabul etmiş olursunuz: “Çünkü bir şeyin varlığı haricidir derken tanımını ve kavramının hariçte bulunan bir şeye doğru bir şekilde hamledilmesinden başka bir şey kastetmiyoruz.”<sup>649</sup> Diğer bir anlamda da eğer dış âlemden bu kavramların bir şekilde doğru olarak yüklendiği bir haysiyet bulunuyorsa bu durumun kendisi bu akledilirin haricî varlığına tekabül etmektedir:

Hariçte fertleri bulunan kavramlar, bu fertlere doğru bir şekilde yüklenebilen unvanlardır. Ve “varlığı haricidir ve hakikatin kendisidir” sözümüzün anlamı da kavramın o şeye bizzat doğru olarak yüklenebilmesidir... Hakikat, vücut ve benzeri kavramların durumu da bu şekildedir. Bunlara da “bu hakikattir, bu mevcuttur” diyebilmek için unvanlarının şeye doğru bir şekilde hamledilebilmesi gerekir... Vücudun hariçte bir misdakının bulunması gerekir ki ona doğru olarak yüklenebilsin. Hem de genel bir yükleme ve haml anlamında. Ve hariçte bir şeye doğru bir şekilde yüklenebilen bütün unvanlar açısından bu şey onların haricî ferdidir ve unvan da bu fertte tahakkuk eden bir anlamdır. Buna göre vücut kavramı için aklın itibar ve mülâhazasından ârî olarak hariçte bir fert ve makul olan haricî bir suret bulunmaktadır. Vücudun hariçte bir ferdi ve zihinde de makul olan haricî bir sureti bulunmaktadır... Ve vücudun hariçte mevcut ve bir şey olduğunu söylemenin anlamı da onun mevcut ve hakikat olduğunu söylemektir.<sup>650</sup>

<sup>648</sup> a. y.

<sup>649</sup> a. y.

<sup>650</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, Tashih Henry Corbin, 3. Bs. (Tahran: Kitabhaney-i Tuhuri, 1368), 10-11.

Böylece Molla Sadra, hariçteki hüviyeti başka bir kavram tarafından değil sadece vücut kavramı tarafından temsil edilen bir şeyin bulunduğunu göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla, bu şey vücut kavramının haricî karşılığını veya hariçte vücudun kendisinden haber verdiği fert görevi görmektedir. Diğer bir ifadeyle, vücut kavramı başka bir şeyden değil bizzat bu şeyden intiza edilmektedir. Bu yüzden Molla Sadra, vücut ve teşahhusun hariçte hiçbir karşılığı olmayan akledilirlerden olmadığına defalarca vurgu yapmaktadır:

Bil ki bir grup vücut ve haricî hüviyetler üzerine yeterince düşünmediklerinden hataya düşmüş ve vücut ile teşahhusun zihnî itibarlardan ve ikinci akledilirlerden olduğunu ve hariçte hiçbir karşılıklarının olmadığı yolunu tutmuşlardır. Ve vücudun bizzat hariciliğin kendisi olduğundan ve hariçte sadece onun doğru olarak hamledilebildiği bir şey veya fert bulunduğundan gaflet etmişlerdir.<sup>651</sup>

Bu ibare vücut ile ilgili sıradan bir haricilikten öte bir iddia barındırıyor olsa da asıl olarak özelde vücut ve genelde de felsefi akledilirlerle ilgili Molla Sadra ile diğerleri arasında bulunan temel ayrılığı göstermesi açısından oldukça önemlidir. Buna göre Molla Sadra ile diğerleri arasındaki asıl ayrılık ve çatışma, bu tür kavramlar için hariçte haricî konularından farklı olan bir haysiyetin göz önünde bulundurup bulundurulmayacağıdır. Çünkü diğerleri hariçte bulunan şeyi mahiyetsel akledilirlerin misdakı olarak görmekte ve bu yüzden de başta vücut olmak üzere felsefi Akledilirler için hariçte bulunan müstakil bir karşılık olduğunu kabul etmemektedirler.

Diğer bir ifadeyle, Molla Sadra, başta Mir Damad ve diğerlerine karşı şunu ileri sürmektedir; vücut ve benzeri akledilirlerin mahiyetlere hamledilmesini meşru kılanın her ne olduğunu düşünüyorsanız, bu şeyin kendisini başta vücut olmak üzere diğer felsefi akledilirlerin haricî karşılığı olarak da görmelisiniz:

Mahiyetin yaratmaya konu olması açısından Mir Damad'dan gördüğüm şey şudur: mahiyet vücudu yüklenmeye hazır olduğunda, vücudun misdakı olma kıvamına erdiğinde failden sadır olduğuna ve bu yüzden mahiyetin zatı itibariyle müstağni olduğuna, zatı itibariyle vücut kavramının ona hamledilebildiğine ve bu şekilde imkân diyarından varlık âlemine çıktığını düşünürsen bu batıldır. Çünkü mahiyet hem kıvamı ve takarrür etmesi hem de mevcut olmanın ona hamledilebilmesi açısından failine muhtaçtır... Bil ki vücudun aklî ve itibari bir şey olduğundaki akıl yürütmeleri ve dayanakları budur... Biz onların dedikleri gibi vücudun başka bir şey değil de itibari bir şey olduğunu teslim ettikten sonra mevcudun mahiyete hamledilebilmesinin kıstasının, bizzat mahiyetin

<sup>651</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 7, 294, c. 2, 235, c. 4, s. 227, c. 9, 185.

kendisi olduğunu kabul etmiyoruz. Aksine mahiyet yaratıcıdan sudur ettikten sonra ancak mevcut olmada yaratıcısından müstağni hale gelir... Mümkün olan mahiyet yaratıcıdan sadır olduktan sonra eğer kendisiyle bulunan başka bir şey mülâhaza edilmeden mevcut olmanın kendisine hamledileceği şekilde olursa, kendisi dışındaki herhangi bir şeyden sarfınazar ederek vücut onun zatı olacaktır. Biz diyoruz ki mahiyet ister sadır olması açısından ister illete bağlı olması isterse de bundan başka bir şey olsun öncelikle kendisinden vücut ile haber verilen mahiyet olarak ele alınır. Bu durumda bir sakınca ortaya çıkmaz... Ya da mahiyet kendisinden vücut ile haber verilen ve mevcudun misdadı olarak kendisinden haber veren şeyin bir parçası olarak ele alınır...<sup>652</sup>

Mahiyetlerden olan bir şeyin vücuduna hükmetmek mümkün değildir. Bu ancak mahiyetin zatı dışında bir haysiyet mülâhaza edilirse mümkündür... Yaratıcısından arî olarak ve cevher olan zatından ârî olarak bir mahiyetin mevcudiyetine hükmedilemez.<sup>653</sup> Sonra şöyle dedi; hariçte herhangi bir karşılıklarının olmaması ikinci Akledilirler arasındaki ortak anlamdır. Ya da hariçte onların tekabül ettiği herhangi bir hakikat yoktur. Evet, daha önce de söylediğimiz gibi vücudun vacibe hamlinin kıstası vacibin zatıdır. Mümkün olanlara hamlinin kıstası ise başkası tarafından yaratılmış olmasıdır. Bütün bunlarda mahmul zihin açısından zaittir. Şu farkla ki mümkünlerde bunun intiza edilmesini mümkün kılan şey mümkünün zatı itibariyle faile bağlı olmasıdır. Vacipte ise bunun kaynağı zatı itibariyle vacibin zatının kendisidir. Şu da çok açıktır ki failin eseri yani mahiyetin sudur ciheti, mahiyetin kendisinden başka bir şeydir.<sup>654</sup>

Bu alıntılardan anlaşıldığı kadarıyla Molla Sadra işin başında felsefi akledilirlerin haricî olmadığını savunanlara karşı vasfın haricî olmasını genel bir anlamda kullanmaktadır. Yani sıfatın bu hariciliği ister inzimamî ister intizaî bir şekilde olsun bu aşamada Molla Sadra için fark etmemektedir. Oysa ikinci bölümde gördüğümüz gibi Sühreverdi ittisafî ancak iki ayrı varlığın birbirine eklenemsi şeklinde yani inzimamî olduğu durumda doğru ve geçerli kabul etmekteydi ve bu yüzden de vücut ve benzeri kavramları itibari kabul etmişti. “Bir şeyle muttasıf olmak, sıfatın mevsufa vücutta eklenmesinden veya mevsufun sıfatın intiza edilmesini mümkün kılacak şekilde var olmasından daha geneldir.”<sup>655</sup>

Ancak Molla Sadra Sühreverdi’den farklı olarak her tür haricî ittisafî sıfatın hariciliği olarak görmektedir. Bu ittisaf ister sıfat ile mevsufun birbirine eklenmesi yani inzimami şekilde olsun isterse de bu ikisinin birliği yani intizai şekilde olsun fark

<sup>652</sup> a. g. e., c. 1, 406-407.

<sup>653</sup> a. g. e., 412-413.

<sup>654</sup> Aynı yazar, *eş-Şevahidü'l-Rububiye*, 2. Bs. (Tahran: Merkez-i Neşr-i Daneshgah-i, 1360), 76.

<sup>655</sup> a. g. e., c. 1, 334.

etmez. Dolayısıyla Sühreverdi'den farklı olarak Molla Sadra ittisafî genel bir anlamda kullanmaktadır. Haricî ittisaf ister inzimamî isterse de intizai şekilde olsun her iki durumda da sıfat haricî ve aynî kabul edilmektedir:

Bazı sıfatların hem zihinde hem de hariçte vücutları vardır. Bunlar ya varlıkları beyaz gibi inzimamî bir şekilde olur ki bu durumda hariçte de sureti vardır. Ya da körlük gibi intizaidir. Bu durumda mevsuf, ondan mezkûr sıfat ve suret anlaşılacak şekilde hariçte belli bir var olma tarzına sahip demektir. Bize göre bütün şeylerin kendilerine has bir vücutları vardır.<sup>656</sup>

Böylece Molla Sadra başlangıçta, öncelikle ittisaf haricî olduğunda sıfatın da haricî olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu da onun birinci derecede genel olarak felsefi akledilirlerin hariciliğini temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Bunu da hariçte bu tür kavramların karşılığında belli bir haysiyet bulunduğu noktasından yararlanarak yapmaya çalışmaktadır. Molla Sadra bunu öncelikle felsefi akledilirleri hem ittisaf hem de uruz açısından itibari kabul eden Sühreverdi gibilere, ikinci olarak da sadece şeylerin bunlarla ittisafını haricî kabul eden ancak bunların hariçte kendilerine has bir haysiyetlerinin bulunduğunu kabul etmeyen Ali Kuşçu, Celalettin Devvani ve Mir Damad gibi kişilere karşı savunmaktadır.

## **1.2. Felsefi Akledilirlerin Haricî Haysiyetlerinin Farklılığı**

### **1.2.1. Haysiyetlerin Gerçekten de Farklı Olması**

Molla Sadra'nın felsefi akledilirlerle ilgili ilk görüşü olan her bir felsefi akledilir için hariçte ona has olan belli bir haysiyetin bulunduğu, bu haysiyetlerin birbirinden farklı da olduğu görüşüyle iç içe geçmiştir. Dolayısıyla, Molla Sadra, felsefi akledilirleri intiza kaynakları ve yükleme açısından haricî kabul ettikleri halde kendilerini haricî kabul etmeyenlere karşı felsefi akledilirlerin her birinin karşılığında hariçte bulunan haysiyetlerin birbirinden farklı olduğu görüşünü ortaya atmaktadır. Molla Sadra'nın aynî sıfatları inzimamî ve intizai olandan daha genel bir anlamda kullandığını göz önünde bulundurursak, o felsefi akledilirlerin hariçteki haysiyetlerinin farklılığına vurgu yapmadan da bizzat bu haysiyetin hariçte tahakkuk etmesine dayanarak felsefi akledilirlerin ittihadî bir şekilde haricî, farklılıklarının da zihinde olduğunu söyleyebilirdi.

---

<sup>656</sup> a. g. e., c. 1, 334.

Ancak felsefi akledilirlerin sadece zihinde birbirinden farklı olmasının bazılarını felsefi akledilirlerin haricî olmadığı sonucuna götürdüğünü gördüğünden ve haricî varlığın bu kavramlar açısından intiza kaynağı görevi görebilmesi için belli bir şekilde var olması gerektiğini söylemelerine rağmen yine de bu kavramların haricî olmadığına hükmedebilmeleri yüzünden Molla Sadra, felsefi akledilirlerin hariçte bulunan haysiyetlerini birbirinden ayırarak bunların hariciliğini haricî uruz yoluyla da temellendirmeye çalışmaktadır. Böylece bu tür akledilirlerin haricî olmadığına dair bütün belirsizlikleri ortadan kaldırmak istemektedir. Molla Sadra, felsefi akledilirlerin zihni olduğunu savunanlara yönelik ileri sürdüğü itirazın çözümü sadedinde şunları söylemektedir:

Hak olan şudur ki ittisaf, ittisaf mahallinde vücut açısından birbirinden farklı olan iki şey arasındaki nispettir. İttisafın gerçekleştiği mahalde ötekisi olmadan taraflardan sadece birisinin varlığına hükmedilebilir. Evet, eşya mevcudiyette birbirlerinden farklıdırlar. Her birinin varlıktan, ötekinin sahip olduğundan farklı olarak kendine has bir payı vardır. Bütün sıfatlar için de varlıktan bir mertebe vardır ki bunun kendine has olan asar ve etkileri vardır. İzafi olan sıfatlarla yokluğa tekabül eden sıfatlar açısından dahi durum böyledir. Bilfiil ve bilkuve olanlar açısından da böyledir. Bunların dahi vücuttan ve tahassülden zayıf da olsa bir nasipleri vardır. Bunlar tavsif ettikleri şeyde var olmadıkça, o şeyin bunlarla tavsif edilebilmesi mümkün değildir.<sup>657</sup>

Molla Sadra burada genel olarak her türlü ittisafı ve özellikle de felsefi akledilirlerin ittisafını birbirinden farklı olan iki şeyin nispeti şeklinde açıklamış ve bu farklılığın da ittisafın gerçekleştiği mahaldeki varlıkları açısından olduğunu söylemiştir. Buna göre, eğer ittisafın gerçekleştiği mahal dış âlem olursa bu ittisafın iki tarafı da sadece hariçte mevcut olmakla kalmaz, ayrıca hariçteki mevcudiyetleri açısından da birbirlerinden farklı olurlar. Gerçi ittisafın mahallinde ittisafın tarafları arasında bulunan bu farklılığın bunların misdakının birliğini zedeleyecek şekilde anlaşılması gerekir. Molla Sadra açısından bu konu oldukça açıktır. Yani İttisafıta iki taraf olmasına ve bu iki taraf mevcudiyet açısından birbirinden farklı olmasına rağmen yine de bunlar tek bir vücut ile var olmalıdırlar ki misdakın vahdetine herhangi bir helal gelmesin. Bu yüzden Molla Sadra, “vücut mertebesi” tabirini kullanmış ve bu doğrultuda eşyanın mevcudiyette birbirinden farklı olduğunu söylemiş ve bu sebepten de ittisafın her iki tarafının da aynı varlık mertebesinde bulunması gerekmediğini, böylece de onların

---

<sup>657</sup> a. g. e., 336-337.

hariçteki ittihatlarının zarar görmediğini söylemiştir. Bu farklılığın nasıl olduğu meselesini de Molla Sadra, taraflardan her birisinin vücuttan sahip olduğu hissenin diğerinin sahip olduğu hisseden farklı olması şeklinde açıklamıştır.

Diğer bir ifadeyle, Molla Sadra'nın ittisafın iki tarafı arasında bulunan vücutî farklılıktan kastı, iki cevher, iki araz ya da cevher ile araz arasında bulunan türden bir farklılık değildir. Burada kasıt, hariçte mevcut olan her bir sıfatın ve tavsif edilenin varlıktan aldıkları payın farklı olmasıdır ki bunu tek bir varlıkta sahip olunan farklı varlık mertebeleri şeklinde anlayıp ifade edebiliriz. Öyle ki tek bir varlık, kendinde vücudun farklı mertebelerini toplamış olduğundan ve her bir mertebe, vücuttan belli bir paya sahip olduğundan diğer mertebelerden farklı olmaktadır. Molla Sadra felsefesinde vücudun teşkikiği meselesi tam da bu anlama gelmektedir. Bu, farklı olan iki varlık arasındaki nispetin, misdakın vahdetini zedelemeyecek bir şekilde olduğunu göstermektedir. Bu da bunların tek bir vücutla mevcut olan iki şey olduğu anlamına gelmektedir. Daha önce aktardığımız bir ibarede Molla Sadra, ittisafın tarafları arasında hariçte bulunması gereken bu farklılığa işaret etmişti:

Sonrakilerden bazıları, mahmulleri hariçte mevcut olmadığı halde, bu tür önermelerin haricî olduğunu söylemişlerdir. Bunlar bir önermenin haricî olması için konusunun haricî olması ve hariçte mahmulün kendisinden intiza edilebilmesini mümkün kılacak şekilde var olmasını, önermenin haricî sayılması için yeterli olduğunu sanmışlardır. Ancak bunun, mahmulün hariçte mevcut olmasını gerektirdiğini fark edememişlerdir. Mesela semanın, hariçte kendisinden yukarıda olmanın intiza edilebileceği şekilde mevcut olması, semanın mahiyetine zait bir vücuttur. Çünkü semayı bu sıfatlarla tavsif edilmeyecek şekilde salt kendisi açısından da varsaymak mümkündür.<sup>658</sup>

Bu ibarede ittisafın taraflarından birini, diğerini hesaba katmadan varsayabilmenin bu ikisi arasında bulunan gerçek bir farklılığa işaret ettiğini görmekteyiz. Burada Molla Sadra “semanın hariçte belli bir şekilde var olmasını...” semanın mahiyetine zait bir vücut olarak sunmaktadır. Bu da ona göre farklılık ve ziyadetin haricî olduğunu göstermektedir. Molla Sadra, *Meşair* adlı kitabında mahiyetin vücut ile tavsif edilmesi konusunun başında hikmet ehlinden bir söz nakletmekte ve daha sonra kendi görüşünü şu şekilde açıklamaktadır:

Hikmet ehli, mahiyetin vücut ile ittisafının ve vücudun mahiyete arız olmasının haricî bir ittisaf ve hulul şeklinde bir uruz olmadığını söylemiştir. Bu yüzden de tavsif edilenin (mahiyet) tahakkuktan bir mertebe sahibi olduğu söylenemez. Varlık bu mertebede bu

<sup>658</sup> Aynı yazar, *el-Haşiye ala'l-İlahiyati's-Şifa*, 150.

sıfatla tavsif edilmiş şekilde değildir. Aksine ondan ve onun uruzundan bağımsızdır. Bu sıfat ister inzıamî ve haricî olsun, “Zeyd beyazdır” sözümüzde olduğu gibi. İsterse de intizaî ve aklî olsun; “Sema yukarımızdadır” da olduğu gibi. İsterse de selbi olsun; “Zeyd kördür” de olduğu gibi. Mahiyetin vücut ile ittisafı aklî bir ittisaftır ve uruzu da tahlilidir. Bu tarz bir uruzun maruzu için bir varlık mertebesi olması mümkün değildir. Bu şekilde vücut ne haricî olarak ne de zihnî olarak hâsıl olmaz. Bu şekilde olan arız olarak adlandırılmaz. Mesela faslın cinse arız olduğu söylendiğinde bundan kasıt cinsin hariçte ve zihinde fasıldan ayrı olarak mevcut olduğunu söylemek değildir. Aksine bunun anlamı, faslın kavramının cinsin kavramının dışında olduğudur. Anlam olarak ona sonradan katılır ama vücut olarak birbirleriyle müttehittirler. Bu durumda ittihatla birlikte mahiyete nispetle arazdır. Vücut ve mahiyetin durumu da bu şekildedir. Bu yüzden vücudun, mahiyetin arazlarından olduğu söylenir.<sup>659</sup>

Molla Sadra, mahiyet ile vücut arasındaki uruz ve farklılığı tahlilî gören bu görüşe şöyle cevap vermektedir:

Bu söz takarrür ederse şöyle deriz: Eğer vücut için hariçte bir suret olmazsa, mahiyete arız olması da zikrettiğimiz gibi olmaz. Aksine bu durumda vücut, mahiyet sübut ve takarrür bulduktan sonra ona eklenen diğer intizaî şeyler gibi olur. Bu durumda vücut kendisiyle mahiyetin mevcut olduğu bir şey olur ve onunla vücut olarak müttehit olur ve onunla farkı da sadece anlam ve kavram itibarıyla tahlil makamında olur. Bunun üzerine düşün!<sup>660</sup>

Bu ibareye göre, eğer mahiyet ile vücudun uruzu tahlil makamında olursa vücudun kesin olarak hariçte bir karşılığının olması gerekir. Aksi takdirde Molla Sadra’nın daha önce söylediği; “vücut mahiyetin tahakkukunun kıstasıdır ve mahiyet vücut olmadan hiçbir tahakkuk ve takarrüre sahip değildir” sözü ile “bu ikisinin uruzlarının tahlilî olduğu” sözünü cem edebilmek mümkün olmaz. Çünkü eğer vücut ile mahiyetin uruzu tahlilî olur ve vücut hariçte hiçbir karşılığa sahip olmazsa hariçte her ne varsa mahiyetin karşılığı olacaktır ve vücut da sadece tahlil aşamasında zihin tarafından mahiyetten intiza edilecektir. Bu yüzden, vücut sadece zihinde o da mahiyetten ayrı olarak, takarrür edecektir ve bu durumda da mahiyetin hariçte vücut olmadan tahakkuk etmesi de mümkün hale gelecektir. Bu sebeple vücut ve mahiyetin her ikisinin de hariçte kendilerine has birer karşılıklarının bulunduğunu söylemek gerekir ki bunlar hariçte birleşik ve zihnin tahlil mahallinde ise birbirlerinden ayrı ve farklı olabilsinler.

---

<sup>659</sup> a. g. e., 16.

<sup>660</sup> a. g. e., 16-17.

Molla Sadra, ibarenin sonunda bu konu üzerinde düşünmeye davet etmektedir ki görünüşe göre bu davetin sebebi, mahiyet ancak vücut ile tahakkuk ettiğinden bu ikisinin hariçte tam olarak birleşik olduklarını söylemenin mümkün olmamasıdır. Bu yüzden de bir çeşit uruzu bizzat hariçte kabul etmek gerekir. Çünkü eğer bunlardan her ikisi de hariçte kendilerine has birer karşılığa sahiplerse, bu iki karşılık tamamen bir ve aynı olamazlar. Aksi takdirde mahiyet veya vücuttan birisi hariçte tamamen karşılıksız kalmış olur. Molla Sadra'nın yukarıdaki ibareden sonra söyledikleri mahiyet ile vücudun hariçte uruz sahibi olduklarının kabul edilmesi gerektiğini göstermektedir. Çünkü vücudun salt itibari bir kavram olduğundan kaçınmanın tek yolu budur. Zira vücut salt itibari olursa bu onun hariçte hiçbir karşılığının bulunmadığı anlamına gelecektir:

Eğer vücut hakiki bir şey olmazsa sadece intizaî bir şey olur. Yani masdarî bir varlık olmasını kastediyorum. Bu durumda mesela siyahın vücudu cisme hulul etmesi değil siyahlıkla aynı şey olurdu. Eğer vücut arazlardan olursa, konulardaki hululü ve arız olması, külli mahiyete zait bir şey olurdu. Cevherlerde de durum böyledir. Bu açıdan farka kail olan yoktur.<sup>661</sup>

Dolayısıyla, bir mevcudun insan olma haysiyetiyle mevcut olma haysiyeti birbirinden farklı olmalıdır:

İnsanın, mesela insan olması haysiyeti ile vacip ve mevcut olma haysiyeti birbirinden farklıdır. Çünkü insan, insan olması açısından, başka hiçbir şey değil sadece kendisidir. Mesela, insan mevcut olmadan da tasavvur edilebilir, aynı şekilde insan olmayan bir mevcut da tasavvur edilebilir. Bu yüzden bu ikisi farklı olan iki itibardır.<sup>662</sup>

Böylece Molla Sadra farklı ifadelerle de olsa felsefî Akledilirler için haricî olan bir çeşit ziyadet ve farklılığı kabul etmiş olmaktadır. Dolayısıyla onun felsefî akledilirlerin hariciliğiyle ilgili görüşü şudur; eğer ittisafları haricî olduğu için felsefî akledilirlerin haricî olduğunu kabul edeceksek bunu ancak onların her birine karşılık hariçte bir haysiyet bulunduğunu göstererek yapabiliriz. “Sonrakilerden çoğunun zannettiği gibi vücut, hariçte hiçbir karşılığı olmayan ikinci akledilir ve intizaî bir şey değildir.”<sup>663</sup>

Eğer bu akledilirlerden her birinin dış âlemde kendilerine has bir karşılığı olacaksa artık bunların hariçte her açıdan bir ve aynı olduklarını söyleyemeyiz. Çünkü aksi

<sup>661</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 17.

<sup>662</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 6, 84.

<sup>663</sup> a. g. e., c. 9, 185.

takdirde, bu akledilirlerden her birinin hariçte bir karşılığı olduğu söylenemez ki bu da onların itibari olduğunu söylemekle aynı kapıya çıkacaktır:

Hak ve doğru olan şudur; ittisaf vücut açısından farklı olan iki şey arasında ittisaf mahallinde gerçekleşir. Ve bu açıdan sıfatlar arasında herhangi bir fark yoktur. Nasıl ki mesela beyaz, eğer cisimde aynî bir vücut ile mevcut olmazsa, mevcudiyeti ile hariçteki husulü, mezkûr cisim için bir sıfat olamaz ve bu yüzden de nefsü'lemre mutabık olarak mezkûr cisim beyazdır denemezse, hayvanın kör olarak, semanın yeryüzünün üstünde olarak tavsif edilmesi ve benzerleri de aynı şekildedir.<sup>664</sup>

Molla Sadra felsefi akledilirlerin ittisaf açısından haricî kabul edilmesinden, sıfatın da haricî olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Bu da dış âlemde felsefi akledilirlerin doğru bir şekilde yüklenebildiği haysiyetler bulunduğu anlamına gelmektedir. Bu aşamadan sonra ise bu haricî haysiyetlerin yine hariçte birbirinden farklı olması gerektiği sonucuna varmaktadır. Böylece Molla Sadra felsefi akledilirleri sadece ittisaf açısından değil uruz açısından haricî kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü yukarıda naklettığımız ibarelerde o açıkça birinci akledilirlerin haricî haysiyetleri ile felsefi akledilirlerin haricî haysiyetlerinin birbirinden farklı olduğunu ortaya koymuştur. Molla Sadra açısından bunun anlamı hariçte sadece mahiyetlerin değil onlara ek olarak vücudun da bulunduğudur ki bu da felsefi akledilirlerin uruz açısından da haricî kabul edildiği anlamına gelmektedir. Geriye felsefi akledilirlerin haricî haysiyetleri arasında bulunan bu farklılığın nasıl olduğunu görmek kalmaktadır.

### **1.2.2. Tek Bir Misdakta Bulunan Vücutî Farklılıklar Olarak Felsefi Akledilirlerin Haricî Farklılığının Nasıllığı**

Molla Sadra açısından felsefi akledilirlerin hariçte sahip oldukları farklılığın tek bir vücutta farklı haysiyetler arasında bulunan bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, bu haysiyetler ve bunlar arasında bulunan farklılık, sadece zihin tarafından itibar edilen bir şey değildir. Dış âlemde gerçek bir uruz söz konusu olmadığı sürece bir şey için farklı haysiyetler göz önünde bulundurabilmek ve bunu zihnî tahlilde bir veya birden fazla haysiyete ayırabilmek mümkün değildir:

Bir şeyi iki şeye tahlil etmenin anlamı ve içeriği şudur: Ondaki iki şey elde edilmesidir ki bunlardan her birinin ve haysiyetinin itibar edilmesi diğerinin ve haysiyetinin itibar edilmesinden başka ve farklı olmasıdır. Mesela “insan mevcuttur” ifadesini insanlık haysiyeti ve mevcudiyet haysiyeti şeklinde tahlil etmek gibi. Yoksa bu onun vücudunu,

<sup>664</sup> a. g. e., c. 1, 336-338.

vücut ve mutlak vücut şeklinde tahlil etmek değildir. Çünkü has olan bütün vücutların kendine hamledilen vücudu şeyin kendisidir. Başka bir şeyin ona arız olması değil. Aynı şekilde saf mevcut. Buna vücut kavramı hamledilirse, burada iki farklı şeyin olmasına gerek yoktur. Aksine bu kavramdan kasıt, o has olandan haber vermektir, başka bir şey değil.<sup>665</sup>

Burada Molla Sadra “tahlil” kavramını incelemekte ve onu şöyle açıklamaktadır; eğer bir şeyde iki farklı haysiyet varsa ve bu durum zihinde iki farklı kavrama ayrıştırılırsa, tahlil denen şey gerçekleşmiş olur. Tahlile verdiği örnek de vücut ve mahiyet örneğidir. Bu da bu ikisi arasında gördüğü farklılık ve uruzun dış âlemde bulunan tek bir misdakın sahip olduğu iki farklılık ve haysiyet olduğunu göstermektedir. Bu iki haysiyet ve bunların farklılığının zihnin itibarından kaynaklanmadığına dikkat etmek gerekir. Gerçi bunların birbirinden ayrı ve müstakil bir şekilde var olan iki kavram şeklinde ayrılması ve her birinin zihinde ayrı ve müstakil bir zihnî varlığa sahip olması zihinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Molla Sadra, mutlak vücut ile has vücut arasındaki farklılığın tahlilî olmadığına açıklamasında şu noktaya dayanmaktadır; mutlak vücudun (mutlak vücut kavramı kastedilmektedir) haricî vücuda hamledilmesinde, has olan vücuttan başka hiçbir şey gerekli değildir. Aynı şekilde hariçte vücut kavramının salt varlığa hamledilmesinde de birbirinden farklı olan iki şey bulunmamaktadır. Böylece, haysiyetlerin farklılığından haricî farklılığın kastedildiği anlaşılmaktadır. Elbette bu tek bir vücut veya misdakta bulunan bir farklılıktır. Diğer bir ifadeyle, bunlar tek bir vücutta farklı haysiyetler ve cihetler şeklinde mevcut olmaktadır. Bu farklılık zihnin tek bir şeyden farklı kavramlar elde edebilmesini mümkün kılmaktadır.

Haysiyetler ve bunların farklılığının gerçek olduğu ve has olan her bir haysiyetin sadece zihnin itibariyle ortaya çıkmadığı konusu Molla Sadra’nın pek çok ibaresinde ortaya konmaktadır. Mesela o başka bir ibarede<sup>666</sup> haysiyet ve cihetlerin farklılık ve ihtilaflarını zatın vahdeti ve haricî vahdet cihetinin karşısına yerleştirmiştir. Böylece haysiyet ve cihetlerin farklılığının gerçek bir farklılık olduğunu göstermek istemiştir. Çünkü bu durum saf haricî bir vahdeti ortadan kaldırmakta ve bir çeşit kesrete vahdeti de muhafaza ederek izin vermektedir.

---

<sup>665</sup> a. g. e., c. 6, 84.

<sup>666</sup> a. g. e., c. 3, 350.

Bu şekilde Molla Sadra'ya göre tek bir vücut ile var olan tek bir misdakta farklı haysiyetler hakiki bir şekilde mevcut olabilirler. Bu yüzden, onun, farklı kavramların tek bir vücuda delalet ettiği yönündeki sözlerinin mezkûr görüşüyle çelişecek şekilde anlaşılmaması gerekir. Zira başlangıçta da söylediğimiz gibi gerçek bir farklılık her zaman müstakil bir şekilde var olan iki vücut arasındaki farklılık değildir. Çünkü tek bir vücuttan pay alan bütün mevcutların aynı hisseye sahip olması gerekmez. Bu yüzden de bu farklılık misdakta kesreti gerektirmez.

Diğer bir ifadeyle, Molla Sadra'nın da söylediği gibi tek bir vücutta farklı anlamlar ve haysiyetler bulunduğu zaman bu, anlamlardan her birinin vücuttan aldıkları payın birbirinden farklı olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tek bir vücutta bulunan haysiyetleri farklı ve birbirinden ayrı kılan; zihin için de tek bir misdaktan farklı kavram ve anlamlar soyutlamayı mümkün kılan şey bu haysiyetlerin tek bir vücuttan farklı hisseler almış olmasıdır. Gerçekten de farklı olan haysiyetler arasında bulunan bu vücudî vahdet, Molla Sadra'nın pek çok ifadesinde “tek bir vücut dolayımında farklı manalar” tabiriyle defalarca tekrar edilmiştir. Bu ifadelerden bazılarını aktarmadan önce Molla Sadra'nın pek çok ifadesinde yer alan “mana/anlam”ın “kavram” anlamında kullanılmadığını hatırlatalım. Aksine bu tür ibarelerde “mana” hariç ve zihni de içine alacak bir şekilde daha genel bir anlamda kullanılmaktadır. Mesela “manası haricen ve zihnen...”<sup>667</sup> ibaresinde “mana” kavramının hem haricî hem zihnî olanı kapsadığı görülmektedir. Şimdi bu ifadelerden bazılarını görelim:

Anlam açısından farklı olan pek çok kavramın tek bir vücut ile mevcut olmaları caizdir.

Mesela hayvan ve natık iki farklı anlamdırlar. Birini diğerinden ayırmak mümkündür ama bunlar buna rağmen insanda tek bir vücut ile mevcutturlar. Bu yüzden farklı pek çok anlamın tek bir vücutta mevcut olması imkânsız değildir.<sup>668</sup>

Bu ibarede anlamların çokluğunun kavramların çokluğunun kaydı olarak kullanılmış olması, kavramın aksine anlamın hariçte de bulunabileceğine işaret etmek içindir. İşte bu yüzden kavramların çokluğunun kaynağı anlamların hariçteki çokluğudur. Dolayısıyla, Molla Sadra, asıl olarak anlam açısından farklı olan kavramların tek bir vücutta bir araya gelebileceklerini vurgulamak istemektedir. Yani gerçekten de farklı olan anlamlar tek bir vücutta tahakkuk edebilirler:

<sup>667</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, Tashih Henry Corbin, 7.

<sup>668</sup> Aynı yazar, *el-Esfari'l-Erbea*, c. 3, s. 326.

Farklı kavramların tek bir kavrama dönüşmesi veya farklı olan kavramlardan bazılarının bazısına kavram açısından dönüşmesi mümkün değildir. Zorunlu olarak bütün anlamlar anlam açısından diğer anlamlardan farklıdır. Mesela âkil kavramının kavram açısından makul kavramının aynısı olması imkânsızdır. Evet, basit olan tek bir vücudun hem âkilin hem de makulün misdakı olması mümkündür. Böylece vücut tek olduğu halde anlamlar farklı olabilir. Ancak bu, vücudî açıdan kesreti gerektirecek bir farklılık değildir.<sup>669</sup>

Bu ibarede hem farklı anlamların tek bir vücutta tahakkuk edebileceği hem de anlamların farklılığının vücudî farklılığa sebebiyet vermeyecek bir şekilde mevcut olabileceği ortaya konmaktadır. Bu ifadeden, birinci derecede önceki konunun teyidi sadedinde anlaşılabilir iki nokta bulunmaktadır: Öncelikle en azından bazı anlamsal farklılıklar, vücudî olarak cihet ve haysiyetlerin farklılığını gerektirmektedirler. Bu şekilde, felsefî akledilirlerin haricî haysiyetlerinin farklılığını kabul etmenin, bu kavramların zihnî varlıklarında sahip oldukları farklılık anlamına gelmediği açıklığa çıkmaktadır. Çünkü bu Akledilirler zihnî varlıklarında tamamen birbirlerinden müstakildirler. İkinci olarak ise bunların haricî varlıklarında bulunan vücudî farklılıklara rağmen tek bir vücut ve tek bir misdakta bir araya gelebilmektedirler. Böylece, felsefî Akledilirler açısından hem bir çeşit haricî uruz hem de intizaî ve ittihaî bir mevcudiyet geçerli olmaktadır:

İttisaf bütün mahallerde, sıfatın, onunla mevsuf için hükümde bulunmayı mümkün kılacak şekilde var olmasıdır. Bu, sıfatın mevsufa inzimamî bir şekilde arız olması ile ondan intiza edilebilecek şekilde mevsufla birlikte var olmasından daha genel bir durumdur.<sup>670</sup>

Bundan dolayı Molla Sadra'nın ibarelerinde, felsefî akledilirlerin hariçte farklı olduklarına işaret eden pek çok ifade bulunmasına rağmen, bazı durumlarda da bu Akledilirler intizaî olarak görülmüşlerdir. Yani hariçte, birbirinin aynısı ve arız oldukları şeyle ayniyet şeklinde bir mevcudiyete sahip olarak görülmüşlerdir. Bu da gerçekten farklı olan bu haysiyetlerin tek bir vücut ve misdakta mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle bunlar birbirlerine kıyasla farklı, arız oldukları misdak ve vücuda kıyasla ise vahdet ve ayniyet şeklinde mevcutturlar.

---

<sup>669</sup> a. g. e., 325.

<sup>670</sup> a. g. e., c. 1, 338.

### 1.3. Diğer Felsefi Akledilirlerle Kıyasla Vücudun Haricilik Haysiyetinin Önceliği: Vücudun Hakiki, Mahiyetin İtibari Olması Meselesi (Asaleti Vücut ve Mahiyetin İtibariliği)

#### 1.3.1. Felsefi Akledilirlerin İttisaf ve Uruzlarının Hariciliği

Molla Sadra, mevcut ve haricî olmada vücudu değil mahiyeti asıl gören ve bu yüzden felsefi akledilirlerin mahiyetten intiza edildiğini kabul eden<sup>671</sup> ve sonuçta vücudun haricilik haysiyetini mahiyetin haricilik haysiyetinin fer'i olarak gören kendisinden önceki filozoflardan farklı olarak, vücudun haricî haysiyetinin mevcudiyet ve haricilikte asıl olduğunu savunur. Dolayısıyla da hariç açısından fer' olanın vücut değil mahiyet olduğunu iddia eder:

Nezdimizde mevcudiyet ve tahakkukta asıl olan vücuttur. Mahiyet ise bilaraz ve ikinci bir anlamda mevcuttur.<sup>672</sup>

Mevcudiyette asıl olan vücuttur. Mahiyet ise vücut sebebiyle mevcut olur.<sup>673</sup>

Her şeyde mevcudiyet açısından asıl olan vücuttur. Vücut şeyin şahsiliğinin ve mahiyetinin de kaynağıdır.<sup>674</sup>

Dış âlemde haricilik ve mevcudiyeti oluşturan ve diğer bütün haricî haysiyetlerin, haricilik ve mevcudiyette tabi olduğu asıl haysiyet sadece vücut kavramının doğru olarak hamledildiği haysiyettir. “Mahiyete eklenen, onunla birlikte itibar edilen ve mahiyetin varlığının kıstası olan hakikatin (vücut) kendisidir. Hakikat ve mevcut kavramlarının hamledilmesi gereken şey budur.”<sup>675</sup> Dolayısıyla hariciliği oluşturan vücut kavramının kendisinden haber verdiği haysiyettir. Vücudun haricî haysiyeti de aynî olanın bizzat kendisidir. Felsefi ve mahiyetsel kavramların haricî haysiyetleri ise bizzat mevcudiyetin haysiyetleri değil aksine bunun fer'i ve buna tabi olan haysiyetler ve karşılıklardır:

Bil ki millet haricî vücut ve mahiyetler konusunda yeterince tahkik etmediklerinden şu hataya düşmüşlerdir. Bu yüzden vücut ve teşahhusun zihnî itibarlar olduğu ve dış âlemde hiçbir karşılıkları olmayan ikinci akledilirlerden olduğunu sanmışlardır. Bu sebeple vücudun haricî olan ayniliğin bizzat kendisi olduğunu ve hariçte başka bir karşılığı bulunmadığından gaflet etmişlerdir.<sup>676</sup>

<sup>671</sup> a. g. e., c. 6, 53.

<sup>672</sup> a. g. e., c. 3, 257.

<sup>673</sup> a. g. e., 277.

<sup>674</sup> a. g. e., 324, a. g. e., c. 4, 275, a. g. e., c. 2, 235, Aynı yazar, *el-Meşair*, Tashih Henry Corbin, 16-17.

<sup>675</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, Tashih Henry Corbin, 10.

<sup>676</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 7, 294.

Bu ibareye göre, dış âlemde, diğer kavramların karşılığı olan haysiyetlerden farklı bir haysiyetin yanında “haricî olan şeyin bizzat kendisi” vücut kavramının haricî karşılığını oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle, vücut diğer kavramlar gibi sadece hariçte bulunan haysiyetlerden yalnızca birisinin misdakını oluşturduğu bir kavram değildir. Aksine bizzat hariciliğin kendisi vücut kavramının hariçteki karşılığı ve misdakını oluşturmaktadır. Şu hâlde daha önce de söylediğimiz gibi bütün felsefi Akledilirler ile bunlarla hariçte muttasıf olan mahiyetler, dış âlemde belli bir varlık mertebesine sahip olmalarına rağmen, bunların hepsi tek bir aynî misdakta bulunurlar. Bu yüzden tek olan bu aynî misdak vücut kavramının haricî haysiyetidir. Diğer kavramların haricî haysiyetleri de tek olan bu aynî misdakın farklı mertebelerine tekabül eden sıfatlarıdır:

Her bir şeyin kendine has olan vücudu asıldır. Ve bu zatıyla müteayyindir. Vahdeti ve hüviyetinin dereceleri ve makamları vardır. Ve onun bütün bu derece ve makamlara karşılık gelen tümel olan sıfatları vardır. Bir ve tek olmasına rağmen ondan farklı anlamlar intiza edilebilmesinin sebebi budur. Bunlar onunla ittihat türlerinden biri şeklinde müttehittir.<sup>677</sup>

### **1.3.2. Vücudun İntizaî Olmamasının ve Diğer Felsefi Akledilirler ile Mahiyetin İntizaî Olmasının Anlamı**

Daha önce söylediklerimiz doğrultusunda, bu tür ifadelerde intiza, felsefi akledilirlerin dış âlemde gerçekten de bulunan haysiyetleri arasındaki farklılık ve bu haysiyetlerin çokluğunun nefyedilmesi anlamına gelmemektedir. Çünkü yukarıdaki ibarede bu haysiyetlerin hariciliğinin vurgulanmasının yanında bunların vücudî olarak sahip olduğu farklılığa da işaret edilmiştir. “Makamları ve dereceleri vardır... Onun bütün derece ve makamlarına karşılık gelen zatî sıfatları vardır... Bu yüzden ona pek çok anlam hamledilir... Bunlar onunla bir şekilde ittihat halindedirler.” Bunların yanında onların aynı misdaka sahip olması ve vücudî ittihatlarına da açıkça değinilmiştir. “Hüviyeti ve vahdeti... vahdetiyle birlikte... onunla müttehittirler...” Bu yüzdendir ki bunların zihinde bulunan zihnî varlıklarının birbirinden ayrı ve müstakil olması bunların hariçte sahip oldukları vücudî ittihadla kıyasla bir çeşit intiza olarak kabul edilmektedir.

---

<sup>677</sup> a. g. e., c. 3, 97.

Molla Sadra pek çok yerde vücudun bu anlamda intizaî olmadığını vurgulamıştır. Böyle durumlarda intizaî, daha önce açıkladığımız üzere, dış âlemde finefsihi bulunmayan şey anlamına gelmektedir. Bu şey zihinde nitelediği şeyden ayrılarak finefsihi tahakkuk etmektedir. Böylece bu anlamda vücudun intizaî kabul edilmemesi gerekir. Çünkü vücudun haricî haysiyeti, hariciliğin bizzat kendisidir. Bu da vücudun kendisinden haber verdiği şeyin dış âlemde finefsihi mevcut olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, vücut kavramı kendi hariciyle kıyasla hiçbir şekilde intizaî değildir. Ancak diğer Akledilirler mesela mahiyet, intizaidirler. Yani dış âlemde finefsihi mevcut değildir:

Sabit olup tahakkuk etti ki hariçte tahakkuk eden şey mahiyet değil vücuttur. Şu anlamda ki tahakkuk etmede asıl olan vücuttur. Mahiyet, vücuttan intiza edilen makul bir tümel anlamdır. Ve vücuda hamledilir ve vücut ile birlik çeşitlerinden birisi halinde müttehittir. Ve eğer mahiyet mevcut olsaydı ve vücut intizaî olan bir şey olsaydı bundan fasit bir tali lazım gelirdi.<sup>678</sup>

Vücut mahiyetten değil mahiyet vücuttan intiza edilir ve senin de anladığın gibi hariçte gerçekten mevcut olan mahiyet değil vücuttur.<sup>679</sup>

Molla Sadra'nın vücut ve mahiyete dair bu anlayışı kendisinden öncekilerin vücut ve mahiyet anlayışından tamamen farklıdır:

İtibar taraftarları... vücudun itibari olduğu sonucuna ulaştılar ve eşyanın mevcudiyetinin mahiyetlerin zatlari olduğunu ve bunların mahiyetleriyle hariçte var olduklarını söylediler. Bunlar hariçte vücudun onlardan intiza edilebileceği bir şekilde vardılar. Bu yüzden mevcut olmada asıl olan (yani finefsihi var olan) mahiyeti olan her şey açısından, onların vücudu değil mahiyetleridir.<sup>680</sup>

Bu, Molla Sadra'dan öncekilerin varlık karşısında mahiyete öncelik veren ve asalet-i mahiyet olarak adlandırılan görüştür ki Molla Sadra bunu kendisinden öncekilerin en büyük teorik hatası ve zaafi olarak görmektedir.

### 1.3.3. Vücut ve Mahiyetin Asıl ve Fer' Olmasında İspat ve Sübut Makamının Yer Değiştirmesi

---

<sup>678</sup> a. g. e., 83.

<sup>679</sup> a. g. e., c. 2, 290.

<sup>680</sup> a. g. e., c. 6, 53.

Molla Sadra'dan önce dış âlemde gerçekten var olarak kabul edilen şey mahiyetti. Vücut ve diğer felsefi Akledilirler ise hariçte gerçekten var olan bu mahiyetin harici haysiyet ve sıfatlarını oluşturuyorlardı. Bu yüzden, dışarıda finefsihi mevcut olan mahiyetti ve diğer şeylerin hariçte finefsihi mevcudiyetleri yoktu. Dolayısıyla, sadece zihnin tahlil makamında gerçekleştirdiği intiza ile müstakil bir mevcudiyete sahip oldukları kabul ediliyordu. Bu şekilde, Molla Sadra'dan önceki filozoflara göre mahiyet dışsallığı oluşturan şeydi ve hariçte adı vücut olan bir sıfat ile muttasıf olduğu kabul ediliyordu. Ama gördüğümüz gibi Molla Sadra'da durum bunun tam tersidir. Zira Molla Sadra'ya göre vücut haysiyeti, tahakkuk etmenin ve dışsallığın bizzat kendisidir. Dolayısıyla dış âlemde mevcut olma açısından vücut haysiyeti mevsuf ve mahiyet ise sıfat ve onun ferî olarak mevcut olmaktadır:

İlk mebdde tarafından yaratılmada mevcut olan, şeyin hüviyetinin aynısı olan şeydir, tümel olan mahiyet değil. Aksine mahiyetler, vücudun farklı derece ve mertebelerinden intiza edilirler. Bu yüzden sübutta bir karşılıkları yoktur. Aksine bunları akıl, vücuttan intiza eder. Daha sonra vücut ile bunları tavsif eder ve vücudu bunlara hamleder. İşte bu yüzden hariçte vücudun bunları öncelediğine hükmedilir. Zihinde ise mahiyetin vücudu öncelediğine hükmedilir. Tahkikte geçtiği gibi.<sup>681</sup>

Buna göre zihin, hakikati kalıplar (mahiyetler) şeklinde idrak ettiğinden önce mahiyetleri idrak etmekte ve onu asıl olarak kabul etmektedir. Bu yüzden vücudu da mahiyetin bir sıfatı olarak görmektedir. Bir taraftan, her ne kadar dış âlemde vücut hariciliğin kendisi ve mahiyet onun fer'i olduğundan vücut mahiyeti öncelese de zihin ve tahlil âleminde mahiyet bütün kayıtlardan (varlık ve yokluk gibi) ârî olduğundan vücut ve diğer bütün sıfatları öncelemektedir. Diğer taraftan ise mahiyet başlangıçta boş olarak idrak edilir ve daha sonra bu idrak sayesinde bir şeylere sahip olur ve mevsuf olarak alınır. “Akıl, mahiyeti vücudundan ve diğer bütün vücutlardan da aynı şekilde tecrit edebilir. Daha sonra her bir mahiyeti kendisine has olan vücut ile tavsif eder. İşte bu tecrit açısından mahiyetin kendi vücuduna mutlak bir şekilde önceliği vardır.”<sup>682</sup>

Ancak bu durumda dahi zihin, dış âlemdeki gerçek durumu göz önünde bulundurarak önce vücudu vaz edip sonra mahiyeti onun sıfatı olarak lehaz edebilir. Bu gerçeklikteki duruma riayet etmiş olmak açısından daha isabetli bir şey olur. “Mahiyet vücuttan

---

<sup>681</sup> a. g. e., c. 2, 298.

<sup>682</sup> a. g. e., c. 3, 249.

intiza edilir, vücut mahiyetten değil. Bu yüzden “bu çeşit bir vücut insandır” diye hükmetmek “insan mahiyeti mevcuttur” diye hükmetmekten çok daha evladır.”<sup>683</sup>

Ama bu önceliğe rağmen zihnin normal işleyişi bu ikisinden birisini diğerine nispet ederken önce mahiyeti vazetmek sonra da vücudu ona nispet etmek şeklindedir. Bu şekilde, zihin ve hariçte (yani ispat ve sübut makamı) öncelik ve sonralık açısından vücut ile mahiyet arasında bir örtüşme bulunmaz. Aksine durum birbirinin tam tersidir. Yani hariçte asıl olan zihinde fer’ olarak ve hariçte fer’ olan ise zihinde asıl olarak vazedilmekte ve bu da kafa karışıklığına yol açmaktadır.

## **2. Vücut ve Diğer Felsefi Akledilirlerin İkinci Anlamda İntizaî Olması: Felsefi Akledilirlerin Hariciliğinin Nasıllığı**

Her ne kadar vücut yukarıda söylediğimiz anlamda intizaî değilse de aşağıda açıklayacağımız diğer bir anlamda intizaidir.

### **2.1.1. Vücudun Zihnî Vücudu Yoktur: Haricî Vücut Olduğu Gibi Zihne İntikal Etmez**

Varlık-mahiyet ayrımında mahiyeti asıl ve vücudu itibari kabul edenler açısından mahiyet hem dış âlemde haricî bir vücut ile hem de zihinde zihnî bir vücut ile mevcut olabilmektedir. Mahiyetin her iki varlık âleminde kendi hakikatini koruyarak var olabilmesi mahiyet üzerinden kurulan mutabakat anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Ancak yukarıda gördüğümüz gibi Molla Sadra dış âlem açısından mahiyeti değil vücudu esas almaktadır. Ona göre bizzat hariciliği oluşturan şey mahiyet değil vücuttur. Mahiyet ise vücudun dolayımında fer’i bir şekilde vardır ve varlığın farklı mertebelerinden intiza edilmektedir. Bu anlayışta vücut bizzat dışsallığın kendisi olduğundan aynıyla yani özünü ve hakikatini muhafaza ederek zihne intikal edebilmesi mümkün değildir. Molla Sadra bunu hakiki vücudun zihnî vücudu yoktur şeklinde ifade etmektedir. Çünkü vücut, hariciliğin bizzat kendisi olduğundan, mahiyet gibi varlığa ve yokluğa nispeti aynı değildir. Bu yüzden de aynıyla zihne intikal edebilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla zihinde ona dair sadece adı vücut olan bir kavram bulunabilir. Diğer bir ifadeyle, haricî vücut, hariciliğin kendisi olduğundan, zihnî bir varlığa sahip değildir:

---

<sup>683</sup> a. g. e., c. 2, 290.

Diyorum ki bir şeyin mutlak olarak tasavvur edilmesi, anlamının hariçtekine mutabık olacak şekilde nefiste hâsıl olmasıdır. Ve bu, vücut dışındaki tümel olan bütün mahiyetler ve anlamlarda geçerli olan durumdur. Bunlar bazen asıl olan aynî bir vücut ile mevcut olurlar ve bazen de gölge bir zihnî vücut ile mevcut olurlar. Bu iki vücutta da zatlarını ve mahiyetlerini muhafaza ederler. Ve vücut için başka bir vücut olmadığından anlamını muhafaza ederek zihnî ve haricî olarak değişemez... Ve bütün vücudî hakikatler için yani haricî vücut, tek bir husul olma şekli yoktur. Bu yüzden de vücudun zihnî vücudu yoktur... Ancak mevcutlara arız olduğu söylenen intizaî anlam ise yani vücut kavramı, vücudun hakikati değildir.<sup>684</sup>

Aklî haricî vücudun şahsî hüviyetini ona mutabık olan aklî bir suret ile bilemez.<sup>685</sup>

İşte bu anlamda vücut kavramı intizaidir. Yani mahiyetten farklı olarak dış âlemde mutabık olduğu herhangi bir şey bulunmamaktadır. Bu bağlamda mutabakattan zihni kavram ile harici şeyin aynılığının kastedildiği unutulmamalıdır. Şimdi bu anlamıyla intizai olmanın ne anlama geldiğine bakalım.

### **2.1.2. Vücut Kavramının Bu Anlamda İntizaî ve İkinci Akledilir Olmasının Açıklanması**

Bu anlamda yani mutabakat açısından vücudu mahiyete kıyasla intizaî kabul etmek gerekir. Çünkü vücuda dair zihinde bulunan şey, haricî vücudun kendisi, zatının künhü veya hakikati değil, ondan zihne aşikâr olan bir vecihtir. Bu da vücut kavramının bir şekilde haricî vücuttan intiza edildiği anlamına gelmektedir:

Harici hakikatlerden künhüyle zihinde mürtesim olan her şey, sahip olduğu vücut çeşidi değişse de mahiyetinin aynı olarak kalması gerekir. Vücudun hakikati bizzat hariçte bulunmaktır. Hakikati, hariçte bulunmak olan bir şeyin zihinde aynıyla mürtesim olması imkânsızdır. Aksi takdirde kendinde olan şey hasebiyle hakikatin inkılâbı lazım gelirdi ki bu muhaldir. Bu yüzden vücudun hakikatinin zihinlerden bir zihinde hâsıl olması mümkün değildir. Dolayısıyla vücut adına nefiste mürtesim olan her şey ki ona tümellik ve genellik arız olur, bunların hiçbirisi vücudun hakikati değildir. Aksine bunlar vücudun vecihlerinden bir vecih, haysiyetlerinden bir haysiyet ve unvanlarından bir unvandırırlar. Ve nefiste vücut adına mürtesim olan şeyin genelliği vücutlardan olan cins anlamındaki genellik gibi değildir. Aksine burada genellik intizaî ve itibari olan lazım gibi bir şeydir ki bu da farklı anlamlarda tahassül eden özel mahiyetler için geçerli olan şey kavramı gibi bir genelliktir.<sup>686</sup>

<sup>684</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 14.

<sup>685</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 1, 390.

<sup>686</sup> a. g. e., 38.

Burada vücut kavramının sadece mahiyetsel kavramlara kıyasla intizaî olarak görüldüğüne dikkat etmek gerekir. Diğer bir ifadeyle, vücut kavramının intizaî olması, zihnî mahiyetin hilafına kavramsal olan vücudun zatının dış âlemde mevcut olmaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, vücut kavramı eğer sadece vücut kavramı olarak ele alınacak olursa zihnî ve itibari olacaktır:

Zihnî ve intizaî bir anlam olarak mevcut olanlara arız olduğu söylenen şey vücudun hakikati değildir. Aksine bu ikinci akledilirlerden olan zihnî bir anlamdır.<sup>687</sup>

Bil ki hakiki ve asıl olan bu vücut, defalarca zahir olduğu üzere, bedihi, genel, ispatî ve intizaî olan vücuttan farklıdır. Senin de öğrendiğin gibi zihnî tasavvur ikinci akledilirlerdendir ve itibari kavramlardandır.<sup>688</sup> İntizaî ve ispatî olan şey vücut değildir.<sup>689</sup>

Elbette bu sadece vücut kavramı açısından doğrudur. Zira dış âlemde bulunmayan kavram olan vücuttur. Ancak bu durumda dahi bu intizaîlik, dış âlemde hiçbir karşılıkları bulunmayan mantıki ikinci akledilirlerin sahip olduğu gibi bir itibarilik değildir. Diğer bir ifadeyle, vücut sadece kavram olması açısından ele alınırsa ikinci akledilirdir. Ancak eğer bizzat hariçte misdak sahibi olması açısından ele alınırsa artık itibari ve intizaî değildir. Dolayısıyla vücut kavramının zihnî ve itibari olmasıyla mantıki akledilirlerin zihnî ve itibari olması arasında temel bir fark bulunmaktadır. Bu yüzden de bu ikisinin birbirine karıştırılmaması gerekir. Çünkü: “Vücut aynî olan tek bir hakikattir. Salt zihnî bir kavram ve ikinci bir akledilir değildir.”<sup>690</sup>

Bu ibare de vücudun bir açıdan ikinci akledilir diğer bir açıdan ise hakiki ve aynî olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu intizaî olmayı hariçte bulunan herhangi bir haysiyete mutabık olmama şeklinde anlamak gerekir. Yoksa bunu vücut kavramının dış âlemde kendisinden haber verdiği fertlerinin bulunmadığı şeklinde anlamamak gerekir. “İntizaî olan bu kavramın (yani vücut kavramı) hakiki fertleri vardır.”<sup>691</sup>

Bu önemli noktaya dikkat edilirse aşağıdaki gibi ifadeler çok daha rahat ve doğru bir şekilde anlaşılacaktır. “Her şeyin hakikati, o şeye has olan vücududur... Vücut, sonrakilerin çoğunun sandığı gibi hariçte hiçbir karşılığı olmayan intizaî bir akledilir değildir.”<sup>692</sup>

<sup>687</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 7.

<sup>688</sup> Aynı yazar, *el-Esfari'l-Erbea*, c. 2, 329.

<sup>689</sup> Aynı yazar, *eş-Şevahidü'l-Rububiye*, 70.

<sup>690</sup> Aynı yazar, *el-Esfari'l Erbea*, c. 2, 235.

<sup>691</sup> a. g. e., c. 5, 60.

<sup>692</sup> a. g. e., c. 9, 185.

Diğer bir ifadeyle, vücut kavramı dış âlemde hiçbir karşılığı bulunmayan bir anlamda ikinci akledilir değildir. Aksine onun intizaî olmasının anlamı bir kavram olarak kendisinin hariçte mevcut olmamasıdır. Aksi durumda vücut kavramının hariçte kendisinden haber verdiği bizzat haricî olan şeyler vardır. “Genel olarak şimdi açıklığa kavuştu ki genel olan vücut kavramı, mastarî olan intizaî ve zihnî bir şey olsa da fertleri ve lazımları aynî şeylerdir.”<sup>693</sup>

Ancak bu noktada zahiren de olsa vücut ile ilgili birbiriyle çelişen iki hükme varmış olduk. Bir taraftan vücudun dışsal gerçekliğin bizzat kendisi olduğunu söyledik. Diğer taraftan ise vücut kavramının intizaî olduğunu söyledik. Dolayısıyla burada bu haricilik ile bu anlamda intizaî olmanın bir arada nasıl kabul edilebileceğinin açıklanması gerekmektedir.

### **2.1.3. Vücut Kavramının Hariciliğinin Nasıllığı ve Bunun Onun İntizaî Olmasıyla Uzlaştırılması**

Vücut kavramının intizaî olması dış âlemde sadece onun karşılığını oluşturan bir haysiyetin bulunmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Diğer bir ifadeyle, Molla sadra ile vücudun itibari olduğunu kabul eden filozoflar arasında bulunan farklılık, vücut kavramının kendisinin haricî olup olmadığıyla alakalı değildir. Zira bu açıdan ortada bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Anlaşmazlık şu noktadadır; Molla Sadra, pek çoğunun hilafına, dış âlemin bizzat kendisini vücut kavramının kendisinden haber verdiği şey olarak görmektedir. Dış âlemin bu muhki ve bizzat misdak olması bu gerçekliğe sadece vücut kavramının doğru bir şekilde yüklenebileceği anlamına gelmektedir. Dolayısıyla asıl olan bu gerçekliğin hakikati, sadece vücut kavramı aracılığıyla zihinde temsil edilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, bizzat hariciliği oluşturan bu gerçekliğin özü, diğer herhangi bir kavramın değil sadece vücut kavramının haricî karşılığını oluşturmaktadır. Ancak bu, haricî gerçekliğin zatının vücut kavramı aracılığıyla zihne intikal ettiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu, asıl olan haricî gerçekliğin bu kavramın dış âlemdeki misdakı olduğu anlamına gelmektedir:

Muhakkak ki bütün kavramlar... “O, hakikate sahiptir” veya “vücuda sahiptir” dediğimizde bunun anlamı, hariçte bir şeyin bulunduğu ve bu kavramın da o şeye doğru

---

<sup>693</sup> a. g. e., c. 1, 49.

bir şekilde hamledildiğidir... Haricî fertleri bulunan kavramlar, bu şeylere doğru bir şekilde hamledilebilen unvanlardır. Ve “varlığı tahakkuk etmiştir” veya “hakikatin kendisidir” sözünün anlamı da kavramların şeye bizzat doğru olarak hamledilmesidir... “Kavram” veya “vücut hakikidir” derken genel olarak bilinen ve bedihi olarak tasavvur edilen kavramın hakiki veya vücut olduğunu söylemek istemiyorum... Aksine mahiyete eklenen veya mahiyet ile birlikte itibar edilen şeyin varlığının hakiki olmasına sebep olanın hakikat kavramının veya mevcut olmanın öncelikle doğru olarak ona yüklenmesi gerektiğini söylediğim anlamına geliyor bu. Öyleyse vücudun hariçte kendisine hamledilebileceği bir misdakının olması gerekir. Başka bir unvanın değil de bunun bizzat genel ve mütearif anlamda hamledilebileceği bir misdak. Hariçte olan bir şeye unvan olarak hamledilebilen bütün unvanlar açısından bu şey hariçte bulunan ferdidir ve bu unvan da o şeyde tahakkuk edendir. Böylece vücut kavramı için de hariçte bir fert olmuş olur ve aynı zamanda onun aklın itibar ve mülâhazasından ârî olarak haricî olan aynı bir sureti de mevcut olur.<sup>694</sup>

Molla Sadra'nın vücut gibi kavramların hariçteki varlığının özelliğine vurgu yapmasının sebebi, bu kavramların kendisinin hariçte bulunduğu vehminin oluşmasından dolayıdır. Kavram veya vücut hakikattir derken bedihi olarak tasavvur edilen ve genel olarak hamledilen kavramın hakikat veya vücut olduğunu kastetmediğini söylemesinin sebebi budur. Bu yüzden, haricî gerçeklik ve hakikatin kendisi vücut kavramından ibaret olarak görülemez. Aksine gerçeklik ve hakikat, bu kavramın kendisine doğru olarak hamledildiği ve kendisinden haber verdiği şeydir. “Varlığı zatının hakikati olan şeye, hakikat ve mevcut olmanın doğru olarak hamledilmesi gerekir. İşte bu kavram bu anlamda, haricidir. Bütün kavramların, eğer hakikati vardır veya vücudu vardır deniyorsa bunun anlamı kavramın hariçte bulunan bir şeye doğru olarak hamledilebildiğidir... Hariçte fertleri olan kavramlar, bunlar bu haricî şeylere doğru olarak hamledilen unvanlardır.”

Bundan dolayı bu tür kavramların sadece haricî olduklarını söylemekle kalmayız, ilave olarak onların hariçte fertleri olduğunu da söyleyebiliriz. Böylece vücut kavramının da hariçte ferdi olmuş olur. Zira burada fert, vücut kavramının kendisine doğru bir şekilde hamledilebildiği haricî misdak ve gerçeklik anlamına gelmektedir. Hariçte bulunan bir şeye doğru olarak hamledilebilen bütün unvanlar açısından bu şey onların haricî ferdidir, denebilir. Hariciliğin bu anlamından dolayı Molla Sadra bir yerde şöyle

---

<sup>694</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 10-11.

demektedir: “Bir şeyin vücudu haricidir derken tanım veya kavramın hariçte bulunan bir şeye doğru olarak hamledilebilmesinden başka bir şey kastetmiyorum.”<sup>695</sup>

Böylece:

Tümel olan bu kavram (yani vücut kavramı) eğer arız olursa bu onun kavram ve unvan olması açısından değildir. Bu yüzden de onun hariçte ferdi olan aynî bir şey olduğu söylenemez. Lakin bu kavram zatiyla kaim olan vücudun hakikatinden haber vermektedir. Vücut kavramı buna, doğruluğunun ve hamlinin geçerlilik kaynağı olduğundan hamledilmektedir. Bunu mümkün kılan bu hakikatin kendisidir. Kavramların doğru olarak şeylere hamledilmesini mümkün kılan sair arazların kendisiyle kaim olduğu başka bir şey değildir bu hamli doğru ve geçerli kılan. Bu kavramın belli bir vücuda doğru olarak hamledilmesi zati unsurların konusuna hamledilmesi gibidir... Hükemanın çoğunluğu madumun belli ve özel bir mevcut olmadığını kabul etmiştir. Aksine zihnî olan bu genel şey, vücudî olan özellikler ve inniyata doğru olarak hamledilmektedir.<sup>696</sup>

Bu ibare, yukarıda işaret ettiğimiz konuyu tekrarlamaktadır. İbarede değinilen diğer konu olan vücudun arızî olmasının ne anlama geldiğini ise ileride ele alacağız.

#### **2.1.4. Haricî Vücut Ancak Şuhut ile Bilinebilir: Haricî Vücuda Dair Husulî Bilgi Ancak İntizaî Vücut Kavramıyla Elde Edilebilir**

Molla Sadra'nın yukarıdaki açıklamalardan “vücudun mastarî halinin yani mevcudiyetin” hariciliğe sahip olmadığını kastettiği sanılabilir. Ancak bu çıkarım doğru olmayacaktır. Çünkü Molla Sadra pek çok yerde, vücudun mastarî hali olan mevcudiyet hakkında konuşmuş ve bunu intizaî olan “vücut kavramının” aynısı olarak gördüğünü açıkça ortaya koymuştur:

Akıl için nisbi olan bu mastarî anlamın zatiyla kaim olan bir şey olduğunu tecviz etmek mümkün değildir. Yani vücut kavramı ile vacibin zatının aynı olduğuna hükmetmesi mümkün değildir.<sup>697</sup>

... Var olanlara şamil olan mutlak vücut için bu zihnî akledilirlerden sayılan mastarî ve intizaî anlamdan başka hariçte mutabık olduğu bir şey yoktur. Oysa durum böyle değildir.<sup>698</sup>

Genel vücut, akli bir şeydir, tıpkı mastar olan hayvanlık gibi mastarî bir şeydir.<sup>699</sup>

<sup>695</sup> Aynı yazar, *el-Haşiye ala'l-İlahiyati's-Şifa*, 150.

<sup>696</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 9, 185.

<sup>697</sup> a. g. e., c. 6, 75.

<sup>698</sup> Aynı yazar, *el-Hikmetü'l-Arşîye*, 223.

<sup>699</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 1, 406.

Bu son ibare ile diğer ibareler yüzünden Molla Sadra'nın, biri intizaî ve mastarî diğeri de intizaî olmayan iki farklı vücut kavramına kail olduğu sanılabilir. Çünkü o bu ibarelerde vücudun anlamının intizaî olan mastarî anlamından ibaret olmadığını söylemektedir. Bu da sanki iki çeşit vücut kavramı varmış gibi algılanabilir. Molla Sadra, vahdetle ilgili olarak da bu durumu tekrarlamış ve daha sonra bunu vücut gibi kavramlara da teşmil etmiştir:

Sözün hulasası; vahdet sözcüğü genel anlamında iki şeye ıtlak olunur. Birincisi mastarî olan intizaî anlamdır ki bir şeyin vahit ve bir olması anlamına gelmektedir. Bunun aklî bir şey olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Çünkü bunun hariçte herhangi bir tahakkuku yoktur. İkincisi de şeyin kendisiyle bizzat tek ve vahit olduğu kendisinde kesretin vukuunu imkânsız kılan şeydir. Bu anlamın gereklerinden birisi de kesreti nefyetmesidir. Birinci anlamın hilafına ki o kesreti nefyetmez. Bu kesretin nefyedilmesinin gereklerindendir. İntizaî anlamıyla vahdet, gerçek ve hakiki olan vahdetin bir gölgesidir ki zatı itibariyle ondan intiza edilir. Ve diğerlerinde ise onunla olan ilişki ve irtibatından dolayı intiza edilir. Hakiki vahdet, şahsi hüviyet ve hakiki vücudun intizaî olmadığı bilinmektedir. Daha önce defalarca söylediğim gibi bunların hepsi hakikat açısından tek, itibar açısından ise farklıdır.<sup>700</sup>

Bu ibare doğrultusunda vahdet, hüviyet ve vücut gibi kavramların iki farklı şekilde anlaşılıp anlamlandırılabilceği anlaşılmaktadır. İlki intizaî olan vahdet, hüviyet ve vücut ki bunlar mastarî olan zihnî şeylerdir. Diğer de hakiki olan vahdet, hüviyet ve vücut ki haricî birer kavramdırlar. Ama meseleye daha dikkatli bir şekilde bakacak olursak ikinci anlam olan hakiki vahdet, hüviyet ve vücuttan kastın intizaî birer kavram olarak vahdet, hüviyet ve vücudun, kendilerinden haber verdikleri haricî gerçeklikler olduğunu anlayabiliriz. İntizaî anlamıyla vahdet, asıl olan hakiki vahdetin gölgesidir ve hakiki vahdetin zatından intiza edilmektedir. Gerçekte haricî olan hakiki vahdet, yukarıdaki ibarede zikredilen vahdetin ikinci anlamına karşılık gelmektedir. Çünkü vahidin haricî olması, buna bağlı olarak görülmüştür. Bu şekilde, zikredilen iki anlama dikkat edilmesi, gerçekte vahdet, hüviyet ve vücut gibi kavramların sahip olduğu iki farklı haysiyetin göz önünde bulundurulduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Birincisi bunların figayrihi sahip olduğu bir haysiyettir ki bu açıdan hariçte mevcut olmadıklarından<sup>701</sup> intizaî olarak kabul edilmişlerdir. İkincisi ise bunların finefsihi

<sup>700</sup> a. g. e., c. 2, 88-89.

<sup>701</sup> Çünkü vahdet ve vücudun zatı, hariçte bulunan birer kavram değildir. Dış âlemde bulunan bu kavramların kendisinden haber verdiği şeydir.

sahip olduğu bir haysiyettir ve bu açıdan ele alındıklarında haricî olarak görülmektedirler. Aşağıdaki ibare de bu durumu yukarıdakine benzer bir şekilde ortaya koymaktadır:

Var olanlara arız olduğu söylenen şey zihnî olan intizaî anlamlardandır. Bu, vücudun hakikati değildir. Aksine bu ikinci akledilirlerden olan zihnî bir anlamdır. Şeylik, mümkünlük, cevherlik, arazlık, insanlık, siyahlık ve sair mastarî olan soyut kavramlar gibi ki bunlarla gerçek veya hakiki olmayan şeylerden haber verilir. Bizim asaletü'l-vücuttaki sözümüz bu değildir. Bu vücut, yani asıl hakikat olan vücut, tek olan bir hakikattir. Tahakkuk ve tahassülünde ona kayıt olarak eklenecek herhangi bir fasıl veya araza muhtaç değildir.<sup>702</sup>

Bu ibare, her ne kadar vücut kavramının da tıpkı insan ve siyah kavramları gibi biri mastarî diğeri mastarî olmayan iki hale sahip olduğuna ve bunlardan birinin intizaî diğeri de hakiki olarak kabul edildiğine işaret ediyorsa da bu durum bizlerin gerçekte ikinci anlama ancak birinci anlam aracılığıyla ulaştığımızı delalet etmektedir. Çünkü ikinci anlamdan kasıt, bu kavramlar aracılığıyla kendisinden haber verilen dışsal haysiyettir. Mastarî olan sair intizaî kavramlar ile hakiki şeylerden haber verilmektedir. Gerçekte kavramların bu iki yönünü birbirinden ayırmanın anlamı bizzat bu kavramların hariçte bulunmadığını söylemek ve sadece bunların kendisinden haber verdiği haysiyetlerin haricî olduğuna işaret edebilmek içindir.

Aksi takdirde ikinci anlama, birinci anlamın haber vermesi özelliği dışında bir yolla gidebilmek mümkün değildir. Her ne kadar vücut kavramını mastarî bir kavram olan mahiyetsel insanlık kavramına benzetmek, felsefî olan anlamların mastarî olmayan hallerinin mevcut olmasını tahkim ediyor gibi görünse de Molla Sadra'nın felsefî akledilirlerin hariciliğine ancak bu mastarî anlamlar üzerinden gidilebileceğine dair yaptığı açıklamalarla bu sanı ortadan kalkmakta ve zikredilen örneklerin sadece bizzat felsefî akledilirlerin kendilerinin haricî olmadığını daha doğrusu hariçte bulunmadıklarını beyan etmek için ortaya konduklarını göstermektedir. “Öyleyse varlığın belli mevcutlara nispeti, zatî olan mastarî anlamların mahiyetlere olan nispeti gibidir. İnsandan insanlık gibi ve hayvandan hayvanlık gibi.”<sup>703</sup>

Daha sonra açıklığa kavuşacağı gibi Molla Sadra diğer Akledilirler için de hatta mahiyetsel Akledilirler için dahi böyle bir görüşü benimsemektedir. Molla Sadra'nın

<sup>702</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, s. 7.

<sup>703</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 6, s. 60.

vücut ve diğer felsefî olgular hakkında ancak intizaî olan bu mastarî kavramlar aracılığıyla husulî bilgi sahibi olunabileceğine dair vurgusu oldukça açıktır:

Böylece defalarca zikrettiğimiz gibi bu mastarî olan anlamları haricî hakikatleri mülâhaza etmek ve varlıkların farklı yönlerini müşahade etmek için birer ayna olarak kullan. Ki bunların varlığının akılda olması mümkün değildir. Ancak bu aynalar ve unvanlar şeklinde akılda temsil edilebilirler.<sup>704</sup>

Kısaca vücut da dâhil bütün kavramlar esasında haricî gerçekliğin zihnî temsillerinden ibarettirler. Bu da vücudun hakikatine dair kesbî ve istidlâlî bilgi sahibi olunamayacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda geriye tek bir yol kalmaktadır. O da vücudun hakikatinin ancak şuhut ve huzurî bilgi aracılığıyla bilinebilmesidir. Böylece dışsal gerçeklik Molla Sadra tarafından nazari ve teorik aklın kapsama alanının dışına çıkarılmıştır. Bu da İslam Felsefesi'nin Molla Sadra nezdinde hakikatin birliği doğrultusunda atılan son adımla irfana dönüştüğü anlamına gelmektedir.

#### **2.1.5. Vücut Kavramının Hariçten Haber Vermesi: Vücut Kavramının Arızı Olmasının Anlamı**

Gördüğümüz gibi vücut kavramının hariçle olan ilişkisi, haber veren ve haber verilen ilişkisidir. Bu zat ile zatî olan ilişkisi değildir. Zira vücut hiçbir şeyin cinsi veya faslı değildir. Diğer bir ifadeyle, zihinde olan şey, hariçte bulunanın zatını oluşturmaz. Aksine ondan haber verir ve ona doğru olarak hamledilir. Bu konu, defalarca önceki ibarelerde ortaya konmuştur. Ancak bu noktada ortaya şöyle bir soru çıkmaktadır; eğer vücut kavramının hakikatiyle olan ilişkisi bu şekildeyse, kendi haber vermesinde vücut kavramı nasıl ve hangi oranda kendisinden haber verdiği şeyi zihinde açığa çıkarabilmektedir? Bu mesele iki alt soruya ayrılarak da ifade edilebilir:

Bir; acaba vücut kavramı bu haber vermesinde, haricî varlığın kendisine mi nazırdır ve genel anlamda da olsa onun zatından mı haber vermektedir? Diğer bir ifadeyle, acaba vücut kavramı haricî varlığın zatından haber veren olarak mı yoksa varlık açısından arızî olan şeylerden haber veren olarak mı kabul edilmelidir?

İki; Vücut kavramının haricî varlığın zatından haber verdiğini varsayacak olursak nasıl ve ne oranda bu hakikati zihinde açığa çıkarabilmektedir? Bu aşikâr kılmada mahiyetsel kavramların haricî karşılıklarının zatını zihinde hazır bulundurdıkları gibi

---

<sup>704</sup> a. g. e., c. 5, 119.

vücut kavramı da aynı şekilde haricî varlıktan haber vermekte midir? Diğer bir ifadeyle, acaba vücut kavramı haricî varlığın hepsini, hariçte bulunduğu şekilde, zihin için aşikâr kılmakta mıdır? Birbirini tamamlayan bu iki soru doğrudan vücut kavramının konularına nasıl arız olduğuyla alakalıdır ve dolayısıyla da bu iki soruya cevap vermek vücudun arız olması meselesini de açıklığa kavuşturacaktır.

Birinci sorunun cevabında demek gerekir ki; her ne kadar yaygın kanıda vücut kavramı mahiyetsel kavramlardan farklı olarak haricî varlığın zatının aynısını zihinde hazır bulundurma da ondan haber verebilir. Diğer bir ifadeyle, vücut kavramı haricî hakikatin arızî özelliklerinden değil zatından haber vermektedir:

Bu külli kavram eğer arız olursa bu onun kavram ve unvan olması açısından hariçte bir ferdi olduğu anlamına gelmez ki bir şey için aynî olsun. Lakin o, zatiyla kaim olan vücudun hakikatinden haber verir ve bu açıdan ona hamledilir. Öyle ki bu hamlinin ve doğruluğunun kaynağı o hakikatin bizzat kendisidir. Yoksa sair arazların eşyaya hamledilirken kendisiyle kaim olduğu başka bir şey değil. Bu açıdan bu kavramın belli bir varlığa hamledilmesi, zatî olan kavramların zatına hamledilmesine benzer.<sup>705</sup>

Böylece vücut kavramının arızî olması intizaî olan vücut kavramının haricî varlığın kendisinden ve zatından haber vermediği anlamına gelmemektedir. Vücut kavramı, haricî varlığın zatının metninden haber vermektedir, yoksa onun arızî özelliklerinden değil. Eğer zihindeki vücut, bu intizaî kavramdan başka bir şey olsaydı, hariçten haber vermesinden fazla olarak kendisinin de hariçte mevcut olması gerekirdi. Bu da onun fertlerine nispetle doğal tümel gibi olduğu anlamına gelirdi. Oysa Molla Sadra vücut kavramının doğal tümel olmadığını açıkça söylemektedir:

Var olanların hakikati için var olmaları cihetinden doğal bir tümel yoktur. Ki fertleri için tür olabilsin.<sup>706</sup>

Var olanlara nispetle nefiste vücuttan mürtesim olan şey umum değildir, cins anlamındaki genellik değildir. Aksine bu genellik intizaî olan itibari bir umumdur.<sup>707</sup>

Vücudun hakikati için doğal, türsel veya cinslik anlamında tümel yoktur.<sup>708</sup>

Bu yüzden eğer hakiki varlığın, intizaî ve hikayi olmayacak şekilde idrak edilmesi isteniyorsa, bunun tek yolu şuhut ve huzurî bilgidir. “Vücut hakkında doğru olan şöyle denmesidir; vücut aynî hüviyetlerdendir ve bunun karşılığını oluşturan zihnî bir şey

---

<sup>705</sup> a. g. e., c. 9, 92.

<sup>706</sup> a. g. e., c. 4, 206.

<sup>707</sup> a. g. e., c. 1, 38.

<sup>708</sup> a. g. e., c. 4, 217.

yoktur ve ona işaret edilebilmesi mümkün değildir. Bu ancak irfani şuhut aracılığıyla yapılabilir.”<sup>709</sup>

Daha önce de söylediğimiz gibi zihnin, haricî varlığın hakikatının karşılığı olmaması haricî vücudun zihnî vücudunun olmaması anlamına gelmektedir. Bu yüzden de haricî varlığın zatı veya hakikati zihnî varlık tarafından zihinde hazır kılınamaz. Dolayısıyla yukarıdaki ibarede geçen “ona işaret etmek” tabiri, haricî varlığın zatının idrak edilmesi ve künhünün bilinmesi anlamında kullanılmaktadır:

Vücut, öğrendiğin gibi bilenemez ancak şuhudî olan huzurî bilgiyle bilinebilir. Aynı şekilde nur, künhü idrak edilemez ancak aynî huzur ve işrakî bir izafe ile idrak edilebilir. Çünkü eğer ondan bir şey sûrî ve zihnî bir idrak ile bilinebilseydi bu hakikatin inkılâbını gerektirirdi.<sup>710</sup>

Bu kaçınılmaz bir sonudur. Çünkü haricî hakikat, haricî hakikat olarak zihne intikal edemez. Diğer bir ifadeyle vücudun hakikatının zihnî bir temsili yoktur. Bu da dışsal gerçekliğin nazari ve istidlalî bir yolla bilinemeyeceği anlamına gelmektedir. Eğer durum bu ise geriye tek bir yol kalmaktadır. Bu da irfani şuhut yoludur. Yani vücudun hakikati ancak kaynağı şuhut olan huzurî bir bilgi ile bilinebilir. Burada irfani şuhut yolu haricî varlığın zihnî varlığının olmaması doğrultusunda ortaya konmuştur. Böylece haricî varlığın hakikatının husulî olarak değilse de huzurî ve şuhudî olarak bilinebilmesinin yolu açık bırakılmış olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu tür ibarelerde, haricî varlığın zihnî varlığı olmadığı delilinin zikredilmesinin anlamı husulî bilgi alanında, haricî varlığı bilmek için hiçbir yol olmadığını ve haricî varlığın bilinebilmesi için geride kalan tek yolun huzur ve şuhut yolu olduğunu göstermek içindir. Esasında yukarıdaki ifadede, genel anlamda şu noktaya işaret edilmiştir: “Akıl, haricî varlığı, şahsî hüviyetini onunla mutabık olan bir aklî suret aracılığıyla bilemez. Akıl ancak mastarî olan, şeylik ve benzeri kavramları idrak eder.”<sup>711</sup>

Diğer bir ifadeyle “Vücudun hakikatine dair bilgi ya huzurî bir müşahedeye ya da âsâr ve levazımları aracılığıyla ona istidlal edilmesiyle elde edilebilir.”<sup>712</sup>

İleride açıklığa kavuşturacağımız gibi bu ibaredeki vücudun âsâr ve levazımından kasıt; zihnî olan intizaî akledilirlerdir. Yani vücudun âsâr ve levazımından mahiyetsel ve felsefî olan bütün Akledilirler kastedilmektedir.

---

<sup>709</sup> a. g. e., c. 9, 185.

<sup>710</sup> a. g. e., c. 1, 413.

<sup>711</sup> a. g. e., 390.

<sup>712</sup> a. g. e., 53.

Böylece vücudu, husulî bir şekilde bilmenin tek yolu mastarî olan intizaî vücut kavramıdır. Mastarî olan bu vücut kavramı hakiki varlığa hamledilmekte ve ondan haber vermektedir. Ancak onun aynısı veya kendisi değildir ve dolayısıyla da haricî vücudun hakikatini zihne intikal ettirememektedir:

Külli olan bir kavram, eğer arız olursa bu, kavram ve unvan olması hasebiyle hariçte varlığı olduğu anlamına gelmez ki bir şey için var olsun. Ancak bu zatiyla kaim olan vücudun hakikatinden haber verdiği anlamına gelir. Bu da ona doğru olarak hamledilmesi demektir. Bu hamlin kaynağı ve kıstası da yine bu haricî hakikatin kendisidir. Sair arazların eşyaya hamledildiklerinde kendisiyle kaim oldukları başka bir şey değil. Bu yüzden bu kavramın belli bir varlığa doğru olarak hamledilmesi zati unsurların zata bu cihetten doğru olarak hamledilmesine benzer...<sup>713</sup>

Bu intizaî kavramın hakiki fertleri vardır... Bu kavram arız olması hasebiyle mahiyetten intiza edilse de ancak hakiki olan belli bir varlıktan zati hasebiyle ve zati ile intiza edilir. Öyleyse bunun belli varlıklara olan nispeti, zati olan mastarî anlamların mahiyetlere olan nispeti gibidir. İnsan için insanlık, hayvan için hayvanlık gibi. Ki bu anlamın ortaklığı, bunun kendisinden intiza edildiği şeyin ortaklığına tabi olduğu sabit olsun... Mesela insanlık, tek bir kavramdır ve insanın bütün zatından intiza edilir...<sup>714</sup>

Böylece ikinci sorunun cevabı da birinci sorunun cevabında verilmiş olmaktadır. Molla Sadra, ikinci soruya “vech” ve “künḥ” kavramları aracılığıyla cevap vermektedir. Haricî varlığın kendisi zihinde hazır olmadığından, kendisi hariçte bulunduğu şekliyle, zihinde hazır olarak bulunmaz. Dolayısıyla, bu hakikatin künḥü yani haricî olan bütün hüviyeti, tam olarak dış âlemde bulunduğu şekilde örtülü kalmakta ve sadece onun bir veçhi yani vücut kavramı, zihinde meydana gelmektedir. Şu hâlde haricî varlığın künḥüne dair bilgi, haricî varlığın olduğu şekliyle zihinde hazır olması anlamına gelmektedir ki bu da husulî bilgi aracılığıyla zihin için muhal olan bir durumdur. Haricî vücudun veçhine dair bilgi ise vücudun zatından haber veren bir kavramın zihinde hâsıl olmasıyla mümkün olmaktadır:

Vücudun hakikatinin zihinlerden bir zihinde hâsıl olması imkânsızdır. Vücut adına nefiste meydana gelen her şey ki böylece külli ve genellik ona arız olur, bunların hiçbirisi vücudun hakikati değildir. Belki bunlar vücudun vecihlerinden bir vecih, haysiyetlerinden bir haysiyet ve unvanlarından birer undandırlar.<sup>715</sup>

<sup>713</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 6, s. 92.

<sup>714</sup> a. g. e., 60.

<sup>715</sup> a. g. e., c. 1, 38.

Vücudun hakikati ve kühü zihinde hâsıl olmaz. Vücudun hakikatinden akılda hâsıl olan şey intizaî olan aklî bir şeydir. Bu da vücudun vecihlerinden bir vecihtir. Bu yüzden vücudun hakikatine dair ilim ancak huzurî müşahedeyle elde edilebilir.<sup>716</sup>

Böylece, her ne kadar haricî varlığın zatı, vücut kavramı aracılığıyla hikâye ediliyorsa da bu yolla zihin için vücudun kendisi değil ancak vecihlerinden bir vecih hâsıl olduğundan zihinde vücuda dair zayıf ve silik bir bilgi meydana gelmektedir. “Vücudun hakikatine dair bilgi ya huzurî bir müşahedeyle ya da asar ve levazımlarıyla ona istidlal edilmesiyle olur. Bu ikinci yolla da ancak onun hakkında zayıf bir ilim elde edilebilir.”<sup>717</sup>

Molla Sadra bu durumu göz önünde bulundurarak, vücut kavramının haricî var olanlara nispetle arızî olmasını şöyle açıklamaktadır: Öncelikle vücut kavramının arızî olmasının onun haricî var olanların arazlarından haber verdiği şeklinde anlaşılmaması gerektiği uyarısını yapmaktadır. Aksine bu kavram, vücudun haricî haysiyetinden zati olarak haber vermektedir. Yani şeylerin mahiyet cihetinden değil varlık cihetinden haber vermektedir:

Bu intizaî kavramın, hakiki fertleri vardır. Bunun bunlara nisbeti, genel arazın fertler ve türlerle olan nispeti gibidir... Bu kavram yani vücut, onlara arız olduğu için mahiyetlerden intiza ediliyorsa da ancak hakiki ve özel vücutlardan onların zatı hasebiyle ve zatları ile intiza edilir. Öyleyse özel varlıklara olan nisbeti, mastarî anlamların mahiyetlere olan nisbeti gibidir...<sup>718</sup>

Dolayısıyla, her ne kadar bu kavram mahiyetten arızî olarak haber veriyorsa da vücutlardan zatî olarak haber vermektedir. Ama bu kavramın kendi hakiki fertlerine nispetle arızî olmasının anlamı ise fertlerinin haricî zatlarını oluşturmaması ve kendisinin dış âlemde bulunmamasıdır. Dolayısıyla, bununla harici fertler arasında bulunan nispet, zat ile zati unzurlar arasında olan nispet gibi değildir. Şu hâlde arızî bir nispettir:

Küllî olan bu kavram yani vücut kavramı, eğer arız olursa bu, kavram ve unvan olması açısından hariçte bir varlığı olduğu anlamında değildir. Ki hariçte bir şey için aynî olsun. Ancak bu vücudun hakikatinden haber veren bir kavramdır... Bu kavramın belli bir şeye hamledilmesi zatiyatın bu açıdan zata hamledilmesine benzer.<sup>719</sup>

---

<sup>716</sup> a. g. e., 61.

<sup>717</sup> a. g. e., 53.

<sup>718</sup> a. g. e., c. 6, 60.

<sup>719</sup> a. g. e., 92.

Bu ifade hem vücut kavramının hangi anlamda başka bir şeye arız olabileceğini hem de vücut kavramının fertlerinden haber vermesi açısından arızî olmadığını ve haricî olan vücudun zatından haber verdiğini vurgulamaktadır. Bu yüzden, zati unsurların haricî zattan haber vermesine benzemektedir ki bunlar da zata arız olan şeylere değil gerçek olan zata dairdirler. Dolayısıyla, sonraki ibarede de -arızî ve intizaî sıfatların yan yana kullanılmış olmasının çağrıştırdığı gibi- vücut kavramının arızî olması şu anlama gelmektedir ki bu kavram, vücudun zihne intikal eden haricî zatı değildir. Aksine bu kavramın kendisi haricî zatın kendisi veya bir parçası olmadığı için haricî vücudun zatına nispetle, arızî olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla, vücut kavramının, vücudun haricî metninin zihnî lazımı<sup>720</sup> olduğunu söylemek gerekir. Bu yüzden haricî vücutların vücut kavramına olan nispeti onun arız olduğu melzumat mesabesindedir:

Vacip ya da mümkün olsun bütün hüviyetlerin aklî lazım ve furuatlarının olması gerekir. Bunlar yani bu zihnî levazımlar onların malulleridir. Şeylik, malul olma ve mevcut olma gibi...<sup>721</sup>

Bil ki vücutlar haricî hakikatlerdir. Ancak isimsel olarak meçhuldürler. Bunların isimlerinin şerhi, vücut şöyledir vücut böyledir şeklindedir. Sonra bunların hepsi zihinde genel bir şeyin varlığını gerektirir...<sup>722</sup>

Genel olan vücut kavramı her ne kadar zihnî, intizaî ve mastarî bir şeyse de bunun fertleri ve melzumatları aynî şeylerdir... Ancak vücutlar isimsel olarak meçhuldürler... daha sonra bunların hepsi zihinde bedihi olan genel vücut kavramının oluşmasına sebep olur.<sup>723</sup>

Amma zihnî ve intizaî anlamlardan mevcutlara arız olduğu söylenen şey vücudun hakikati değildir. Aksine bu zihnî bir anlamdır...<sup>724</sup>

Vücuttan nefiste hâsıl olan genel şey vücutlara nispetle cins anlamının genelliği gibi değildir. Aksine bu lazım olan şeyin genelliği gibidir...<sup>725</sup>

Külli olan mutlak vücut, daha önce defalarca geçtiği gibi fertlerine teşkikî olarak arız olan bir şeydir. Vücudun hakikati doğal külli değildir. Tür veya cins değildir vücudun hakikati...<sup>726</sup>

<sup>720</sup> Burada lazım, arızı anlamındaki lazımdır.

<sup>721</sup> Ebü'l-Meâlî Mir Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 5, s. 204.

<sup>722</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, s. 11.

<sup>723</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 1, 49.

<sup>724</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 7.

<sup>725</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 1, 38.

<sup>726</sup> a. g. e., c. 4, 216.

### 2.1.6. Vücut Kavramının Zihinde Meydana Gelmesi

Molla Sadra vücut kavramını söylediğimiz anlamda intizaî kabul etse de onu haricî vücudun hakikatinden haber veren bir kavram olarak gördüğünden onun zihinde, zihnî bir kurgusu ve yaratması sonucu meydana geldiğinin kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Zira bu durumda vücut kavramının kendisinden haber verdiği hiçbir şey olmayacaktır. Gerçekte Molla Sadra haricî vücuda dair zihnî kavramlar aracılığıyla husulî bilginin sadece iki yolla meydana gelebileceğine inanmaktadır. Bu yollardan birisi his yani duyular diğeri de müşahede yani şuhuttur:

Vücut hariçte vücuttur. Ancak akılda his veya huzurî müşahede aracılığıyla hâsıl olur.

Zatının kendisinden külli kavramlar, genel ya da özel kavramlar elde edilir. Arazlarından da yine aynı şekilde külli ve genel kavramlar nefiste meydana gelir. Ve bunlarla onun hariciliği esas alınarak ona dair hükümler sadır olur.<sup>727</sup>

Bu ve diğer bazı ifadelerde, vücuda dair bilgi, genel bir anlam ifade etmektedir. Yani bu hem vücudun hariciliğine hem de haricî mahiyetlere dair bir bilgidir. Ancak her durumda Molla Sadra'ya göre her iki yolu da zihinde vücut kavramının meydana gelmesi konusunda, mümkün ve muhtemel görmek gerekir. Ancak Molla Sadra'nın bu konudaki nihai görüşü vücut kavramının ancak huzurî müşahede yoluyla elde edilebileceği şeklindedir.

### 2.1.7. Molla Sadra'nın Vücut Kavramına Dair Analizinin Diğer Felsefî ve Mahiyetsel Akledilirler İçin de Geçerli Olması

Her ne kadar Molla Sadra'nın vücut kavramının zihinde nasıl meydana geldiğine dair analizi, diğer kavramların analizine kıyasla özellikle de mahiyetsel kavramlarla kıyasla açıklandı ve bu iki grup kavram arasında bulunan farklılığın analizi yapıldıysa da sonuçta Molla Sadra'nın kendisi, vücut kavramıyla ilgili benimsediği görüşü, diğer felsefî Akledilirler ile mahiyetsel akledilirlere de genellemektir.

#### 2.1.7.1. Birinci Akledilirler

İlk bakışta sanki Molla Sadra, mahiyetsel akledilirlerin sadece mastarî halleri olan insanlık ve siyahlık gibi kavramları intizaî ve itibarî kabul ediyormuş gibi görünse<sup>728</sup>

<sup>727</sup> a. g. e., c. 3, 36.

<sup>728</sup> A.y.

de bu doğru değildir. Çünkü Molla Sadra, nihayetinde haricî mahiyetin vücudun haricî sınırı olduğuna inanmaktadır:

Mahiyetler vücudun derece ve sınırlarından intiza edilirler.<sup>729</sup>

Bu mahiyetler defalarca anladığım gibi mutlak vücudun sınırlarıyla müttehittir.<sup>730</sup>

Mahiyetler zihnî şeylerdir ve bir şekilde haricî vücutların sınırlarından intiza edilirler.<sup>731</sup>

Mahiyetler defalarca anladığım gibi mutlak vücudun sınırlarıyla müttehittir. Yani hariçte bulunan has vücudun kendisiyle.<sup>732</sup>

Vücudun bütün sınırlarına mahiyetlerden belli bir mahiyet karşılık gelir. Ve bu bazılarına göre taayyünden bazılarına göre de has olan vücuttan haber verir.<sup>733</sup>

Böylece dış âlem söz konusu olduğunda mahiyet müstakil bir varlığa sahip değildir. Sadece haricî vücudun derece ve sınırları anlamında fer'i bir varlığa sahiptir. Mahiyet bu sınırların bizzat kendisidir. Yani mahiyet, vücudun haricî sınırlarıyla ittihat halinde dış âlemde mevcuttur.<sup>734</sup> Bu yüzden, mahiyet hariçte bulunan belli ve has vücutların aynısı ve bizzat kendisidir:

Onlardan bazıları da hariçte mevcut olan has vücutların mahiyetin aynısı mı yoksa ona zait bir şey mi olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Hak ve doğru olan mahiyetlerin gerçeklikte mümkün olan mahiyetlerin yani has vücutların aynısı olduğudur.<sup>735</sup>

Ancak daha önce de söylediğimiz gibi has olan vücutlar, haricî vücudun mertebe ve sınırları olduğundan zihnî varlığa sahip değildirler ve aynıyla zihne intikal etmezler. “Haricî vücut şahsi hüviyetiyle (yani haricî olan has vücut) kendisine mutabık olan aklî bir suret ile bilinemez.”<sup>736</sup> “Vücutların ve teşahhusların bir mahalden diğerine intikali imkânsızdır.”<sup>737</sup>

Bu yüzden, haricî olan has vücutların ve haricî vücutların sınırlarının bilinmesi için huzurî müşahede ile intizaî kavramlardan başka bir yol bulunmamaktadır. “Mevcut olan her bir şeyin hakikatının özellikleriyle bilinmesinin huzurî müşahede dışında bir yolu yoktur.”<sup>738</sup> “Basit vücutların sınırlarına dair bilgi ancak lazımları ya da huzurî müşahede yoluyla mümkündür.”<sup>739</sup>

<sup>729</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 2, 298.

<sup>730</sup> a. g. e., 332.

<sup>731</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, tashih Henry Corbin, 52.

<sup>732</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 2, 332.

<sup>733</sup> a. g. e., c. 1, 198.

<sup>734</sup> a. g. e., c. 5, 315, c. 6, 21.

<sup>735</sup> a. g. e., c. 1, 258.

<sup>736</sup> a. g. e., 390.

<sup>737</sup> Aynı Yazar, *el-Haşiye ala 'l-İlahiyati 'ş-Şifa*, 129.

<sup>738</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü 'l-Erbâa*, c. 1, 392.

<sup>739</sup> a. g. e., c. 5, 73.

Yani mahiyetler de intizaî kavramlar dışında bir yolla bilinemezler. Zira hakikatte, şeylerin fasılları, onların haricî suretlerinin aynısıdır. Bu da şeyin haricî ve ona has olan vücududur. Bu da daha önce defalarca söylediğimiz gibi olduğu şekliyle zihne intikal edemez:

Basit fasılların hakikatleri onlara has olan vücutlarıdır.<sup>740</sup>

Fasılların hakikatleri mahiyetlerin özel vücutlarından başka bir şey değildir ki bunlar da hakiki şahıslardır.<sup>741</sup>

Amma basit fasıllar, bunlar hakikatte türsel mahiyetlerin sahip olduğu özel vücutlardan ibarettirler.<sup>742</sup>

Özel vücutlar, haricî vücudun sınır ve mertebeleri olduklarından ve fasıl da bunların aynısı hatta kendisi olduğundan ve son fasıl ve şeyin sureti, mahiyetin hakiki var olma biçimini oluşturduğundan haricî mahiyetin kendisi de tıpkı vücut gibi zihne intikal edemez:

Bil ki Şeyhü'r-reis *Talikat* adlı kitabında şunu zikretmiştir: “Eşyanın hakikatine vakıf olmak insanın takati dâhilinde değildir. Çünkü ilk hakikati, aklı, nefsi, felekleri, ateş, hava ve suyu bilmiyoruz.” Mevcut olan her bir şeyin hakikati özellikleriyle bilinemez. Ancak huzurî müşahede ile bilinir. Ve şeylerin fasılları onların haricî suretlerinin aynısıdır. Doğru olan bunların onlara doğru bir şekilde hamledilen kavramlar ve unvanlar dışında bilinemediğidir. Ve bu kavramlar tanım olarak adlandırılan birleşik kavramın içinde bulunurlar. Ancak bu şeyin kendisiyle hakikat olduğu haricî olan sûrî vücudun özelliğinin dışındadırlar.<sup>743</sup>

Molla Sadra genel olarak şunu söylemektedir:

İnsan gibi bütün kavramlar, mesela “o, hakikate sahiptir” dediğimizde ya da “vücuda sahiptir” dediğimizde bunun anlamı, hariçte bir şeyin bulunduğu ve ona insan dendiği ve insanın ona doğru olarak hamledildiğidir. Aynı şekilde at, felek, su, ateş ve sair unvanlar. Hariçte fertleri bulunan kavramlar, bunlar haricî şeylere doğru olarak hamledilen unvanlardır. Varlıklarının tahakkuk ettiğini veya hakikat olduğunu söylemenin anlamı da bu kavramların bir şeye bizzat olarak hamledilebildikleridir. Aynı şekilde hakikat, vücut ve bunlarla özdeş olan kavramlar da böyledir.<sup>744</sup>

Bu ibarenin başlangıcı önceki ibarenin başında İbn Sina'dan aktarılan sözleri çağrıştırmaktadır. Böylece Molla Sadra'ya göre mahiyetsel kavramlar, vücut kavramı gibi haricî şeylere doğru olarak hamledilen unvanlardır. Yani bunlar harici şeylerin

<sup>740</sup> a. g. e., c. 4, 255.

<sup>741</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *eş-Şevahidü'r-Rububiye*, s. 133.

<sup>742</sup> Aynı yazar, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 4, 7.

<sup>743</sup> Aynı yazar, *el-Hikmetü'l-Mutealiye*, c. 1, 391-393.

<sup>744</sup> Aynı yazar, *el-Meşair*, Tashih Henry Corbin, 10.

aynısı ve hakikatleri değildirler. Bu yüzden de bunlar harici şeylerin kühünü zihinde gösteremezler. Ancak bu görüş Molla Sadra'nın ibarelerinde fazla yer almadığından bunu Molla Sadra'nın resmi görüşü olarak değil de mahiyetsel kavramlara yeni bir epistemolojik statü verme çabası olarak görmek daha isabetli olacaktır.

#### 2.1.7.2. Diğer Felsefi Kavramlar

Yukarıda aktardığımız ibare doğrultusunda Molla Sadra'nın bütün kavramlara dair temel yaklaşımının bu olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ona göre, haricî olan her kavram, sadece harice veya hariçte bulunan bir şeye doğru olarak hamledilir ve ondan haber verirse haricidir. Yani Molla Sadra'ya göre bir kavramın haricî kabul edilebilmesi için haricin veya hariçte bulunan şeyin zatını zihne intikal ettirmesi şart değildir. Bu, söz konusu kavramlar olunca Molla Sadra ile öncekiler arasında bulunan en temel farktır. Dolayısıyla, bütün felsefi kavramları, bu hükmün kapsamına almak yerinde olacaktır:

Vücut kavramının fertlerine olan nispeti, şey kavramının fertlerine olan nispeti gibidir.<sup>745</sup>

Ve hudus da mutlak teşahhus ve mutlak vücut gibi genel olan külli bir kavramdır. Teşhikle birlikte onun altında yer alır ve bunlar isimsel olarak meçhuldürler. Daha önce vücut bahsinde öğrendiğin gibi.<sup>746</sup>

Bütün hüviyetlerin ister vacip ister mümkün olsunlar aklı lazımlarının olması gerekir yani intizaî kavramlar ve furuatlar ki bunlar onun malulleridirler. Şeylik, malul olmaklık ve mevcut olmaklık gibi.<sup>747</sup>

Basit olanların makul olmadığını söyleyenler, bununla kühleri itibariyle hakikatleri açısından makul olmadıklarını söylemek istemişlerdir. Yoksa bunların vecihlerden bir vecihle bilinmediğini söylemek istememişlerdir. Genel kavramları olan şeylik, mümkünlük ve benzerleri aracılığıyla da olsa bilinmediklerini söylemek istememişlerdir.<sup>748</sup>

Vücut aklî ve itibaridir demenin anlamı intizaî olan mastarî mevcudiyettir. Şeylik, mümkün olmaklık ve benzerleri gibi. Genel olan vücut, mastarî olan aklî bir şeydir.<sup>749</sup>

Dolayısıyla, her ne kadar başlangıçta sanki vücut kavramı sadece diğer kavramlara kıyasla intizaî olarak kabul ediliyor gibi görünse de burada bu anlayışın hem mahiyetsel hem de felsefi bütün haricî akledilirleri içine alacak şekilde genişletilmiş

<sup>745</sup> Aynı yazar, *el-Hikmetü'l-Mutealiye*, c. 1, 49.

<sup>746</sup> a. g. e, c. 3, 252.

<sup>747</sup> a. g. e., c. 5, 204.

<sup>748</sup> a. g. e., c. 1, 390.

<sup>749</sup> a. g. e., 406.

olması bunun sadece vücut kavramına has bir durum olmadığını göstermektedir. Bu yüzden sadece vücut kavramının bu anlamda intizaî olduğunu söylemek mahiyetsel kavramlar ve zihnî varlıkla ilgili yaygın görüş esas alınrsa doğru olacaktır. Görünüşe göre bu konunun ele alındığı bütün ifadelerde de bu tür bir yaklaşım benimsenmektedir.<sup>750</sup> Yine de vücut kavramı açısından geçerli olan bu tarz bir intizaî olma durumunun vücut dışındaki felsefî kavramlar ile mahiyetsel kavramlar için geçerli olan intizaî olma durumu ile karıştırılmaması gerekir.

Molla Sadra'nın felsefî Akledilirler anlayışında görülen bu ikilik ki bir taraftan kavramların farklılığını dış âlemle olan ilişkilerine bağlı görmekte diğer taraftan ise bunların müstakil mevcutlar şeklindeki farklılıklarını ise zihinle ilişkili olarak görmektedir, ondan sonra gelenlerin özellikle de Molla Hadi Sebzevari'nin (v. 1872) sözlerinde bu görüşün açıklanması ve yorumlanmasında belirsizliklerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

---

<sup>750</sup> a. g. e., 113-114, 232, 277-360.

### 3. MOLLA HADİ SEBZEVARİ’NİN FELSEFİ AKLEDİLİRLER ANLAYIŞI

Molla Hadi Sebzevari (ö. 1873), kendisinden öncekiler gibi Akledilirler meselesine önce akledilirleri birinci ve ikinci Akledilirler olarak ayırarak başlamakta, ikinci adımda ise ikinci akledilirleri mantıki ikinci Akledilirler ile felsefi ikinci Akledilirler diye ikiye ayırmaktadır. Sebzevari’nin Akledilirler meselesine asıl katkısı, “uruz” ve “ittisaf” kavramlarını meseleye dâhil etmesi ve genel olarak akledilirleri taksim etmek ve özellikle de mantıki Akledilirler ile felsefi akledilirleri birbirinden ayırmak için bunlara başvurmuş olmasıdır. Sebzevari’den önce de bu iki ıstılah özellikle de ittisaf kavramı, Molla Sadra’nın ibarelerinde ve kronolojik olarak ona yakın olan filozofların ibarelerinde bulunuyordu. Özellikle de felsefi akledilirlerin ittisafının haricî olması gerektiği meselesi defalarca kronolojik olarak Molla Sadra’ya yakın olan filozofların eserlerinde görülmekteydi.

Başta Devvani ve Mir Damad’ın eserlerinde olmak üzere Molla Sadra’nın kendi eserlerinde de bu ıstılah bulunmaktadır. Aynı şekilde Mir Damad’ın eserlerinin şarihi olan Seyyid Ahmet Alevi’de de uruz ve ittisaf kavramları tabi bunlara dair açık bir tanım yapılmadan “felsefi ikinci akledilirlerin” açıklanması sadedinde kullanılmıştı. Bu da bu iki ıstılahın Mir Damad’ın Akledilirler anlayışında yeri olduğu anlamına gelmektedir. Bu yüzden, Sebzevari’nin bu iki ıstılahı icat etmediğini söylemek gerekir. Ancak onun bu iki ıstılahı dair bulunan anlam belirsizliğini giderdiğini ve bunları açık bir şekilde tanımlayıp akledilirleri ayırmak için kullandığını söyleyebiliriz.

#### 3.1. Mantıki İkinci Akledilirler ile Felsefi İkinci Akledilirlerin Tanımı ve Bunların İkinci Olmasının Anlamı

Sebzevari (v. 1679) birinci akledilirleri şöyle tanımlamaktadır: “Arız olur, maruzuna uruzu ile maruzun onlarla ittisafı her ikisi de hariçte olur. Siyah gibi.”<sup>751</sup>

Mantıki ikinci Akledilirler hakkında ise şunları söylemektedir: “İkinci akledilirlerin tanımı; arız olur ve maruzuna uruzu ve maruzun bunlarla ittisafı, ikisi de akılda olur. Daha sonra, mantıki anlamda ikinci akledilirleri açıkladıktan sonra...”<sup>752</sup>

Bu ibarenin son cümlesinden bu tanımdan kastın mantıki olan ikinci akledilirlerin tanımı olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre mantıki olan ikinci Akledilirler hem uruz

<sup>751</sup> Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume*, Tashih Hasan Hasanzade Amuli, c. 2 (Tahran: Nab, 1369), 165.

<sup>752</sup> a. g. e., 164.

hem de ittisaf açısından zihnî olan akledilirlerdir. Sebzevari daha sonra felsefi ikinci akledilirlerin tanımında şunları söylemektedir:

Bunlardan ikincileri yani ikinci akledilirlerin ikincisi, felsefi olarak adlandırılmaktadır. Bunlar da ilkinden daha geneldir. Yani mantıki olan ikinci akledilirlerden daha geneldirler. Şöyle ki arız olmanın üç kısmı vardır: 1. Hem uruzu hem de ittisafı haricî olan arız olma. Siyah gibi. Bunun iki anlamda da birinci akledilir olduğu çok açıktır. 2. Hem uruz hem de ittisafın aklî ve zihnî olması. Küllilik gibi. 3. Uruzu akılda ancak ittisafı hariçte olan arız olma... Bunların ikisi de ikinci akledilirdir (felsefi anlamda). Çünkü bu ıstılah mantıki ıstılahından daha geneldir ve bu arız olmanın ikinci çeşididir.<sup>753</sup>

Sebzevari açısından akledilirleri taksim etmeyi mümkün kılan “arız olma” olgusudur. Bu ibarede gördüğü işleve bakarak onun bir mevsufa nispetle bir vasıf olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle, bir şeyin yüklemi olarak göz önünde bulundurulmuş şey üç çeşit olabilir. Birinci akledilir, mantıki ikinci akledilir ve felsefi ikinci akledilir. Buna göre; eğer yüklem konusuna arız olması ve konunun da bu yüklemle ittisafı zihnî ise, bu durumda yüklemimiz mantıki ikinci akledilir olacaktır. Ama eğer yüklem konuya arız olması zihnî ve konunun bu yüklemle ittisafı haricî ise, bu durumda yüklemimiz felsefi ikinci akledilir olacaktır. Hem arız olmanın hem de ittisafın haricî olması durumunda ise yüklem birinci akledilirlerden bir kavram olacaktır.

Böylece, felsefi olan ikinci akledilirlerin, mantıki olan ikinci akledilirlerden daha genel olduğu da anlaşılmaktadır. Çünkü mantıki ikinci Akledilirler başlığı altında ele alınan her kavram bir açıdan felsefi de bir akledilirdir. Ancak bunun tersi doğru değildir. Yani felsefi ikinci akledilir olan her kavram zorunlu olarak mantıki ikinci akledilir değildir. Sebzevari’nin kendisi de bu noktaya açıkça işaret etmiştir. “Sonra belli bir şeyin dış âlemde genel şeylik sıfatıyla ittisafı, ancak bunun uruzu zihindedir... Aynı şekilde, haricî mahiyetin imkân ile ittisafı. Ancak bunun da uruzu zihindedir...”<sup>754</sup>

Dolayısıyla, Sebzevari açısından her ne kadar felsefi kavramlar ikinci akledilir olsalar da bu sadece onların uruzlarının zihnî olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü uruzları zihnî olsa da bu tür kavramların ittisafı haricidir. Bu da felsefi kavramlara ikinci Akledilirler denmesiyle mantıki kavramlara ikinci akledilir denmesinin farklı

---

<sup>753</sup> a. g. e., 165.

<sup>754</sup> a. g. e., c. 2, 168.

cihetlerden olduğu anlamına gelmektedir. İster mantıki olsun ister felsefi olsun bu tür akledilirlerin neden ikinci olarak adlandırıldığı konusunda ise Sebzevari şunları söylemektedir: “İkinci ile kastedilen birinci derecede olmayandır.”<sup>755</sup>

Birinciye nispetle ikinci olarak adlandırılma ciheti (yani felsefi ıstılahında ikinci akledilirlerin birinci kısmı üzerine) şudur ki; bunların uruzu ve ittisafı akıldadır. Mantıki anlamında ikinci Akledilirler açıktır. Çünkü eğer arız olarak akledilirlerse ancak başka bir akledilirlere arız olarak akledilebilirler. Ama ikincisi, (yani felsefi ikinci akledilirlerin ikinci kısmı) bunların uruzu akılda olsa da ittisafı hariçtedir. Çünkü aklın tahlilinden geçmeyen ve maruz olarak akledilmeden, ikinci arız olarak akledilmezler.<sup>756</sup>

Bu ibareyi göz önünde bulundurarak taakkul açısından birinci derecede olmayan bir akledilirin, ikinci akledilir olarak görüldüğü söylenebilir. Dolayısıyla, ikinci akledilir olarak adlandırılan bir kavram, birinci akledilirin dolayımında ve taakkul açısından ondan sonra geldiği için bu şekilde adlandırılmaktadır. Ama taakkulde bu ikinciliğin ne anlama geldiği ise ibarenin devamında açıklanmaktadır. Buna göre akledilirleri birinci ve ikinci diye taksim etmede kullanılan maksem, arız olan şey ya da mahmuldür. Bu yüzden, ikinci akledilirlerin neden ikinci olarak adlandırıldığını açıklarken de bu kıstası esas almak gerekir.

Buna göre ikinci akledilirlerdeki ikincilikten; bir akledilirin, diğer akledilirlerden farklı ve ilişkili olarak ele alındığında sadece mahmul olarak bulunması kastedilmektedir. Çünkü böyle bir akledilir arız olarak taakkul edildiğinde ancak ispat makamında kendisini önceleyen bir başka akledilire (konu) arız olarak akledilebilir. Diğer bir ifadeyle ikinci olmayan Akledilirler aynı zamanda konu olarak da taakkul edilebildiklerinden bu anlamda ikinci değillerdir. Bu yüzden bu tür akledilirlerin ikinciliği ancak bu uruz durumlarına nispetle aldıkları bir sıfattır.

Diğer bir ifadeyle, “taakkulda ikincilik” ibaresi “uruz ve haml şeklinde taakkul edilme” anlamında kullanılmaktadır. Elbette bu haml ve uruz daima kendisinden önce bunlara nispetle konu görevi görececek bir akledilirin varlığını gerektirmektedir. İbarenin devamı da bu anlama delalet etmektedir. Buna göre ittisafı haricî olan felsefi akledilirlerin uruz halinde akledilmesi, ikinci derecede ve bunlardan önce bunların arız olacağı bir maruzun taakkul edilmiş olmasına bağlıdır. Bu açıklamaların iyice

---

<sup>755</sup> a. g. e., 164.

<sup>756</sup> a. g. e., 166.

anlaşılabilmesi için Sebzevari'nin “uruz” ve “ittisaf” kavramlarından ne kastettiğini tam olarak bilmek gerekir. Şimdi bu iki kavramı ele alıyoruz.

### 3.2. İttisaf ve Uruz Kavramlarının Anlamı

Sebzevari ittisaf ve uruz kavramlarını şöyle açıklamaktadır: “İttisaf yani makul ve uruzu. İnsanın tümel ile ittisafı ve tümelin insana uruz etmesinde olduğu gibi.”<sup>757</sup>

Böylece bir akledilirin ittisafından bahsedildiğinde bu; bir zatın bu akledilir ile tavsif edildiği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bir akledilirin uruzundan bahsedildiğinde ise bu akledilirin bu zata arız olduğu kastedilmektedir. Sebzevari *Esfar'a* yazdığı *Talik*'inde bulunan bir ibarede ittisafın anlamıyla ilgili şunları söylemektedir: “İttisaf ile kastedilen hamldir. Haml de vücutta ittihattır.”<sup>758</sup>

Böylece Sebzevari'ye göre ittisaf, mutlak haml ve ittihattır. İttisafın mahallinden kasıt da hamlin yani iki şeyin ittihadının içinde tahakkuk ettiği zarftır. Mesela bir kavramın haricî ittisafı; onun hariç cihetinden bir konuya hamledilmesi ve bu ikisinin ittihadının haricî olması anlamına gelmektedir. Sebzevari'nin uruz ve ittisafa dair verdiği bir örnek üzerinden bu iki kavramın anlamı daha iyi anlaşılmaktadır: “İnsana nispetle düşünen canlı tanımının ona uruzu ve insanın bununla ittisafı akılda olur. Çünkü hariçte sadece tikel şeyler bulunur. Tikel de tanımlayan değildir. Hariçte olan şey düşünen canlının zatıdır. Bilgisinin bir sıfatı değil.”<sup>759</sup>

Bu ibarede “çünkü” diye başlayan ve ibarenin sonuna kadar devam eden cümle, “tanım” kavramının uruz ve ittisaf açısından zihnî olduğuna işaret etmektedir. Sebzevari, tanımın ittisafının zihnî olmasının delili sadedinde şöyle demektedir: “Çünkü hariçte mevcut olan tikeldir. Tikel tanımlayan olamaz.” Sebzevari burada insan açısından “düşünen canlı” olmanın hariçte tanımlayan olmadığını ve insanın dış âlemde böyle bir sıfatla vasıflanmadığını ifade etmektedir. Böylece Sebzevari, tanımlayan ile düşünen canlının haricî ittihadını inkâr etmiş olmaktadır. Bu konu bu cümlelerin uruzun değil ittisafın zihnî olmasına delalet etmesinin yanında ittisaftan kastın mutlak haml ve iki şeyin ittihadı olduğunu ve ittisaf zarfının da hamlin ve iki şeyin birliğinin kendisinde gerçekleştiği mahal olduğunu göstermektedir.

<sup>757</sup> Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî, *Talike ber Şerh-i Manzume-i Hikmet-i Sebzevari*, 3. bs. (Tahran: Daneshgah-i Tehran, 1372), s. 164.

<sup>758</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 1, 337.

<sup>759</sup> Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, c. 2, 165.

Sebzevari uruzun zihnî olması sadedinde ise şunları söylemektedir: “hariçte olan şey düşünen canlının zatıdır, tanımının bir vasfı değil.” Önceki cümlelerin sonucu olan bu cümle diğer bir noktayı daha ortaya koymaktadır. Önceki cümlede, sadece hamlin mahalli ve ittisaftan bahsedilmişti. Ancak vasfın kendisinin müstakil bir şekilde hangi mahalde tahakkuk ettiği konusuna değinilmemişti. Bu cümle ise “hariçte olan şey” diyerek gerçekte, vasfın kendisinin müstakil olarak sadece zihinde bulunduğu noktasını ortaya koymaktadır. Gerçi bu konu önceki konunun bir sonucudur. Çünkü açıktır ki haml ve ittisaf zihnî olduğunda mevzu da zihnî olacaktır. Haliyle böyle bir durumda mahmul haricî olamaz. Böylece, uruzun, vasfın tahakkuk etmesi anlamında müstakil bir şekilde konunun yanında mevcut olduğu açıklığa kavuşmaktadır.

Felsefî bir akledilirin uruz ve ittisafını açıklamak için verilmiş bir örnekle ilgili olan sonraki ibare de bu konuya delalet etmektedir: “Ve arız olanın (arız çeşitlerinden birisi) uruzu akıldadır. Ancak mevzunun bununla ittisafı hariçtedir; babalık gibi. Babalık her ne kadar küllilik gibi hariçte ona karşılık gelen müstakil bir şey bulunmasa da babanın bu sıfatla ittisafı haricidir.”<sup>760</sup>

Bu ibarede bulunan “hariçte onun karşılığı olan bir şey yoktur” cümlesi babalık gibi felsefî akledilirlerin uruzunun zihnî olduğuna delalet etmekte ve “ancak babanın bu sıfatla ittisafı hariçte olur” cümlesi ise bunların ittisafının haricî olduğunu göstermektedir. Bunu göz önünde bulundurarak şunu söyleyebiliriz; “uruzun” şartı vasfın karşılığında bir şeyin (babalık gibi) mevcut olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, bir makulün uruzunda, mevsufun varlığı tek başına yeterli değildir. Ayrıca zorunlu olarak vasfın karşılığı olan bir şeyin de bulunması gerekir. Buna göre sonuçta, uruz; mevsufun varlığının yanında ondan farklı olarak vasfın da mevcut olması, anlamına gelmektedir.

Buna karşılık, ittisaf, mevsufun varlığının yanında vasfın da bulunması şartına bağlı değildir. Bu yüzden bir mahalde sadece mevsufun varlığı, onu bir vasıfla tavsif etmek için yeterlidir. Dolayısıyla ittisaf, vasf karşılığında bir şeyin bulunması ya da bulunmaması açısından mutlak değildir. İttisafta sadece mevsufun ne şekilde mevcut olduğu ve nasıl tavsif edildiğini göz önünde bulundurmak yeterlidir. Diğer bir ifadeyle, eğer “x” gibi bir mevsufun, babalık gibi bir vasıfla ittisafı gerçek ve hariciyse, vasfın kendisi haricî olmasa dahi bu ittisaf haricî olabilir. Bu da uruz ile ittisaf arasındaki

---

<sup>760</sup> a. g. e., 166.

temel farklılığı oluşturmaktadır. Bu nokta söz konusu felsefi bir akledilirin uruz ve ittisafı olunca özellikle önemlidir.

Aynı şekilde, daha önce akledilirleri taksim eden ibarede gördüğümüzün ışığında da Sebzevari'nin bu çıkarımını teyit edebiliriz. O, mezkûr ibarede, uruzu, mantıki ve felsefi olan ikinci akledilirlerin ikinci olarak adlandırılmasında şart olarak görmüş ve şöyle demişti:

Çünkü bunlar, yani mantıki olan ikinci Akledilirler, arız olarak akledilirlerse, ancak başka bir makule arız olma şeklinde akledilebilirler. Ama ikinci olarak adlandırılmalarına gelince ise aklın analizinde önce maruz akledilmeden arız olan ikinci derecede akledilemez.<sup>761</sup>

Bu ibare, ikinciliğin açıklanmasında önce bir makulün “uruzunun” gerekli olduğunu göstermektedir. Ama felsefi akledilirlerin ikinciliğinin beyanında “uruzun” gerekliliğini vurgulamak için şöyle demektedir: “çünkü aklın analizinde önce maruz akledilmeden arız olan ikinci derecede akledilemez.” Böylece, uruzun tahakkuk edebilmesi için arız olan ile maruz olunan arasında farklılık bulunması gerektiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Aksi takdirde “Aklın tahlilinde dokunulmayan” ifadesinin bir anlamı kalmazdı. Özellikle Sebzevari “öncelikle” ve “ikinci olarak” sözcükleriyle ki bunları maruz ve arız olanların kaydı olarak kullanmaktadır, bu ikisi arasında bir farklılık bulunması gerektiğine de işaret etmiş olmaktadır. O, bu açıklamaların devamında bir kez daha imkânın uruzunun zihnî olduğu noktasında şunları söylemektedir:

Ancak imkânın mahiyete uruzu zihindedir. Çünkü dış âlemde imkânın karşılığını oluşturacak bir şey yoktur ki iki zorunlu durumdan birisini selbedebilsin. Eğer hariçte imkân diye bir şey olsaydı ya teselsül ya da hulf lazım gelirdi.<sup>762</sup>

Uruzla ilgili önceki açıklamaların bir tekrarı olan bu ibareye göre özellikle de felsefi akledilirlerin uruzunun haricî olması halinde muhal olan teselsülün lazım geleceğini anlıyoruz. Buna göre uruz -ne olursa olsun- birbiriyle ilişkili olan iki şeyin farklılığı, ziyadeti, arız ve maruz olmasıdır. İttisaf ise bazı durumlarda uruzdan farklı olduğundan, mutlak anlamda ilişkili olan iki şeyi ve bunların ittihadını göz önünde bulundurur.

---

<sup>761</sup> a. y.

<sup>762</sup> a. g. e., 169.

Elbette tarafların vücudî farklılığı söz konusu olduğunda uruz ve ittisaf ki bu durumda mutlak haml ve ittihat anlamına gelmektedir, uruzdan farklı olarak ittisaf maruzun vücuduna ek olarak arız olanın farklı bir vücuda sahip olması şart değildir. Şimdi Sebzevari açısından söz konusu felsefî Akledilirler olunca ittisafın haricî olması ile uruzun zihnî olmasının ne anlama geldiğine bakalım.

### 3.3. Felsefî Akledilirler Açısından İttisafın Haricî ve Uruzun Zihnî Olmasının Anlamı

Sebzevari bu konuda şunları söylemektedir:

Arız olanın (yani arızın bir çeşidi) uruzu akıldadır. Ancak maruzun arız olan ile ittisafî hariçtedir. Babalık gibi. Bu, küllilik gibi hariçte sadece ona karşılık gelen bir şey olmasa da babanın bununla ittisafî hariçte gerçekleşir.<sup>763</sup>

İlk olanlarla (yani mantıkî ikinci Akledilirler) zihnî önermeler kurulur. İkincilerle ise (yani felsefî ikinci Akledilirler) hakiki önermeler kurulur. Ama bunların ikinci olarak tesmiye edilmesinin veçhi, ikinci olarak yani ikinci akledilirlerin ikinci bir anlamı esas alınarak yani felsefî anlamı esas alınarak yapılır. Çünkü aklın tahlilinin değmediği ve önce maruzu akletmeden arız olanı taakkul edemez.<sup>764</sup>

Sonra, belli bir şeyin genel olan şeylik sıfatıyla vasıflanması hariçte gerçekleşir. Ancak şeylik ancak zihinde şeye uruz eder. Aksi durumda teselsül lazım gelirdi. Aynı şekilde haricî mahiyetin imkân ile ittisafî da hariçte olur. Lakin imkân zihinde mahiyete uruz eder. Çünkü hariçte imkânın karşılığını oluşturacak bir şey yoktur. Aksi takdirde ya teselsül lazım gelirdi ya da hulf veya şeyin mümkün, vacip ve imkânsız kategorilerinin dışında olması gerekirdi ki bunların hepsinin talisi fasittir.<sup>765</sup>

Bu üç ibareden ilki felsefî akledilirlerin arız olduğu konunun bunlarla ittisafının haricî olduğuna delalet etmektedir. Bu da felsefî akledilirlerin başka şeylere hamledilmesiyle onlarla olan ittihadının hariç cihetinden olduğu anlamına gelmektedir. Ama bu, hariçte maruzdan ayrı ve farklı bir şey olarak sadece bu kavramların karşılığını oluşturan bir şeyin bulunduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle, dış âlemde bulunan şey, konunun karşılığıdır, yoksa hariçte mahmulün karşılığı olacak bir şey yoktur. Peki ama dış âlemde felsefî akledilirlerin bir karşılığının olmaması ve haricî şeyin sadece mevzunun karşılığı olması nasıl yorumlanmalıdır? Bunu iki şekilde yorumlamak mümkündür:

<sup>763</sup> Aynı yazar, *Şerhü'l-Manzume*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, c. 2, 166.

<sup>764</sup> a. y.

<sup>765</sup> a. g. e., 168-169.

İlk olarak bu, felsefi akledilirlerin mutlak anlamda hiçbir hariciliğinin olmadığı şeklinde anlaşılabilir. Hatta arız oldukları şeyle ittihat halinde bir karşılıklarının dahi olmadığı ve sadece maruzun bunlarla ittisafının haricî olduğu şeklinde yorumlanabilir. İkinci olarak bu, felsefi akledilirlerin hariçte ontolojik açıdan mevsuf ile aynı olan birer haysiyete sahip oldukları anlamına gelebilir. Dolayısıyla, vasıf yani felsefi kavramların dış âlemde vasfı oldukları mevsuftan ayrı ve müstakil hiçbir karşılıkları yoktur, denebilir. Eğer “karşılarında hariçte bir şey bulunur” tabiri, mutlak anlamda haricî haysiyet anlamında ise birinci yorum doğru olacaktır. Ama eğer mezkûr tabirdeki “karşılıktan” haricî bir şey kastediliyorsa yani hariçte ayrı ve müstakil bir misdak sahibi olma şeklinde anlaşılırsa ibare, ikinci yorum daha doğru olacaktır. Her iki durumda da ifade bu iki yorumdan hiçbirisine kesin bir şekilde delalet etmemektedir. Bu yüzden de her iki yorum da muhtemeldir.

Yukarıdaki ikinci ibarede bir konu ve mahmul olarak felsefi bir kavramdan oluşan önermelerin hakiki ve harici önermeler olduğu meselesi açıklığa kavuşturulmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu tür önermelerde haml, konunun hakikati ve harici esas alınarak yapılmaktadır. Ama ibarenin devamından konu ve bir felsefi kavram olarak mahmulün “maruz” ve “arız” olmalarının aklın tahlili zarfında gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu da felsefi akledilirlerin konularına harici bir şekilde hamledilmelerinin, bu ikisinin dış âlemde iki farklı varlık olarak mevcut olduğu anlamına gelmediğine delalet etmektedir. Ama zikrettiğimiz iki yorum da bu konu hakkında muhtemeldir. Zira hariçte ziyadet, uruz veya farklılığın olmaması hem mahmulün hariçte konusuyla ittihat şeklinde mevcut olmasıyla hem de hariçte mutlak anlamda mevcut olmamasıyla örtüşmektedir.

Üçüncü ibare de felsefi akledilirlerin uruzunun harici olmadığını açıkça göstermektedir. Yani dış âlemde felsefi kavramların karşılığı olacak herhangi bir şey mevcut değildir. Zira eğer dış âlemde felsefi akledilirlerin karşılığı olan bir şey mevcut olsaydı, muhal olan teselsül veya hulf lazım gelirdi. Bu karşılıkların muhal olan teselsüle yol açması, bu kavramların karşılığında dış âlemde arız oldukları konularına ek olarak müstakil misdakların bulunmasının kastedildiğini göstermektedir. Bu şekilde, “onun karşılığında dış âlemde bir şey yoktur” tabirinden; felsefi kavramların hariçteki misdakının konularının misdakından farklı bir şey olmadığını kastedildiği anlaşılmaktadır.

Peki, ama felsefi akledilirlerin haricilik açısından konularından farklı bir misdaklarının bulunmadığının söylenmesi tam olarak ne anlama gelmektedir? Acaba bu, bu tür kavramların hariçte konularıyla aynı olduğu anlamına mı yoksa dışsal varlıklarının mutlak anlamda reddedildiği anlamına mı gelmektedir?

İşte bu açıdan Sebzevari'nin felsefi kavramların uruz ve ittisafıyla ilgili ibarelerini incelediğimizde şu sonuca varıyoruz; ona göre bu kavramların hamli hariç cihetiyledir ve bunların konularıyla ittihat şeklinde dış âlemde var olmaları da haricidir. Ancak bu, dış âlemde konularından ayrı olarak onlara karşılık gelen bir şey bulunduğu anlamına gelmemektedir. Bu da onların hariçte mevzularının vücutlarından farklı olmadıkları anlamına gelmektedir. Ama bütün bu ifadeler yani felsefi akledilirlerin vücdi misdaklarıyla konularının harici misdakları arasında bulunan vücdi ilişkinin farklılığının nefyedilmesinin bunların hariçte hiçbir şekilde tahakkuk edip etmedikleri noktasında bir belirsizlik barındırmaktadır? Eğer öyle ise bu durumda dış âlem açısından her tür mevcudiyet onlardan selbedilmiş olur. Ama eğer böyle değilse bu durumda konularıyla aynı olan bir harici mevcudiyet sahibi olmuş olurlar ki felsefi akledilirlerin epistemolojik değer ve işlevleri açısından bu oldukça önemlidir.

Bu belirsizliğin giderilmesi noktasında şu söylenebilir; her ne kadar Sebzevari, farklı yerlerde felsefi akledilirlerin harici vücudunu nefyetmişse de sonuçta konuya net bir cevap vermiş ve bir anlamda bu Akledilirler için harici bir mevcudiyeti kabul ettiğini ortaya koymuştur. O, genel bir kaidede şunları söylemektedir: “Bir zatın bir sıfat ile ittisafı, o sıfatın mevsufta sübutunu gerektirmez.”<sup>766</sup>

O, bu kuralı “illet” kavramına tatbik ederek şunları söylemektedir: “İllet sıfatı sadece akıldadır. Malul bununla tavsif edildiğinde bu harice geçmez. Çünkü bir şeyin başka bir şey için sübutu, sabit olanın hariçte sübutunu gerektirmez.”<sup>767</sup>

Sebzevari, *Esfar haşiyesinde* Molla Sadra'nın şu görüşüne:

İttisaf, ittisaf mahalli açısından vücdi olarak birbirinden farklı olan iki şey arasında bulunan bir nispettir. Öteki olmadan taraflardan birisine hükmedilebilmesi, ittisafın gerçekleştiği mahalde bu nispetin mevcut olduğunu gösterir.<sup>768</sup>

İtiraz sadedinde şunları söyler:

---

<sup>766</sup> a. g. e., 248.

<sup>767</sup> a. g. e., 262.

<sup>768</sup> Ebü'l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbâa*, c. 1, 336-337.

Bana göre bu görüş doğru değildir. Çünkü hikmet kaidelerinden pek çoğunu yerle bir etmektedir. Mesela bir şeyin başka bir şey için sübut etmesi ancak hakkında bir şeyin sabit olduğu sübut ederse geçerli olur, sabit olanın sübut sahibi olması gerekmez, kaidesini yıkar. Özellikle âdemi şeyler ve mesela bir vücudu olmayan izafe gibi şeyler mahmul olduklarında. Aksi takdirde yani eğer izafe mevcut olursa ya müstakil bir cevheri vücuda sahip olacaktır ki bu açıkça batıldır ya da arızı bir vücuda sahip olacaktır, beyaz ve siyah gibi ki bunlar konularına hulul şeklinde arız olurlar. Hulul bir izafedir ve izafenin mevcut olduğu varsayıldığına göre bu hululün başka bir hulula arız olacağı anlamına gelir ve bu şekilde teselsüle yol açar ki bu da muhaldir. Ama eğer izafenin mevcut olmasından onun menşe-i intizasının mevcut olması kastediliyorsa bunda herhangi bir sorun yoktur... Ve bunun mevcut olduğunu söyleyenlerin nezdinde mevcut iki kısma ayrılır; ilki karşılığı olan bir vücut anlamında mevcut ikincisi ise menşe-i intiza sahibi olması anlamında mevcut. Onun söylediği -Molla Sadra- ittisafın bir nispet olduğudur ve bu doğrudur. Lakin nispet belki de taraflardan birisinin şeylik anlamında vücut olması ve diğerinin de mahiyetin sıfatı anlamında şey olması şeklindedir. Mahiyetler vücutlar için zati sıfatlar değildir midir?... Ve ittihat, bazen doğrudan olur eğer vücut tek ise ve taraflardan birisi tek mevcut olursa ve bu da mevzudur. Bu yüzden, mevzunun zat ve mahmulün de kavram olmasının muteber olduğu söylenmiştir. Bu durum mahmulün mevcut olmasını değil madum olmasını çağırıştırır... Öyleyse ittisaf ve mahmulün hamlinde muteber olan mahmulün kavramıdır, başka bir şey olması değildir. Mevcut olması gereken de sadece hakkında bir şeyin sabit olduğudur yoksa sabit olanın sübut sahibi yani mevcut olması gerekmez.<sup>769</sup>

Bu ibarenin başlangıcından anlaşıldığı üzere Sebzevari sadece sıfat ile mevsuf arasında hariçte bulunan vücûdi farklılık ve ziyadenin varlığına değil, aksine doğrudan sıfatın harici varlığına itiraz etmektedir. Diğer bir ifadeyle, o, Molla Sadra'nın hilafına, Kudema'nın, bir şeyin başka bir şey için sübut bulması, sadece hakkında bir şeyin sübut bulduğu şeyin sübutunu gerektirir yoksa sabit olan şeyin sübutunu gerektirmez görüşünü kabul etmiştir. Bu ilke doğrultusunda, ittisaf ve ittihadın gerekli olduğuna ve ittihadın da ancak vücut tek olursa mümkün olacağına vurgu yapmaktadır. Ona göre eğer sıfat ile mevsuf dış âlemde iki vücuda sahip olurlarsa hiçbir zaman bunların müttehit olduğunu söylemenin bir anlamı olmayacaktır. Bu yüzden, harici vücut, sadece mevzunun vücududur. Mahmul dış âlemde madum olarak kabul edilmelidir: “Bu mahmulün vücudunu değil yokluğunu çağırıştırır.”

---

<sup>769</sup> a. y.

Dolayısıyla Sebzevari mahmulün sadece kavramının varlığından bahsedilebileceğini söylemektedir ki bu da hariçte değil zihinde mevcuttur: Öyleyse ittisafta ve mahmulün hamlinde muteber olan sadece mahmulün kavramıdır. Eğer mahmulün yani arız olanın yani vasfin hariçte mevcut olduğu söylenecek olursa bu ancak onun hariçte intiza kaynağı olduğunu söylemek anlamına gelecektir ki bu intiza kaynağı da başka bir şey değil doğrudan mevzunun varlığıdır. Eğer buna mahmul kavramının intiza edilebileceği şekilde mevzunun mevcut olması ve ittisafın nispet olması, ancak adı mevzu ve mahmul olan iki şeyin mevcut olmasını gerektirir şeklinde itiraz edilirse buna şu şekilde cevap verecektir Sebzevari; şeylikte, vücudun şeyliği gerekli değildir. Aksine bu durumda mahiyetin şey olması yeterlidir. Diğer bir ifadeyle, vücûdi şeylik, sadece ittisafın mevzu tarafı için gereklidir. Mahmul tarafı için ise sadece mahiyetsel bir şeyliğe sahip olmamız yeterlidir. Ancak Sebzevari'nin buradaki vurgu ve ısrarına rağmen mahmulün mahiyetsel şeyliğinden mahmulün vücûdi şeyliğinin intiza edilemeyeceği çok açıktır.

Ancak burada önemli olan sıfattan nefyedilen vücudun ne anlama geldiğidir. Çünkü Sebzevari, mezkûr ibarenin başında sıfatın vücudunu sadece cevheri vücut ve arız vücut şeklinde ele almış ve bu şekilde bir mevcut olmayı sıfattan nefyetmiştir. Bu da onun vücut derken finefse vücudu kastettiği anlamına gelmektedir ki bu da harici cevher ile araz arasında bulunan ortak yöndür. Diğer bir ifadeyle, vücut sözcüğü mutlak anlamda finefsihi vücuda delalet ettiğinden, o, sıfatın hariçte finefsihi vücut sahibi olduğunu nefyetmek için vücudu mutlak şekilde, menfi kabul etmiştir. Sebzevari *Manzume Şerhi* adlı eserinin ikinci Akledilirler kısmına yazdığı haşiyede bulunan aşağıdaki ibare, yukarıdaki konuyu açıkça ortaya koymasının yanında bu konuda daha önce söylediği her şeyin de son halidir ve daha önce görülen bütün belirsizlikleri ortadan kaldırmaktadır:

İttisafın hariçte olmasının kıtası, sıfat için hariçte bir rabıt vücudun varlığıdır. Uruzunun akılda olmasının kıtası ise vücudunun rabıtı olmasıdır. Yani mahmul ve sifatsal olan vücudunun akılda olması. Hariçte değil. Bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bir şeyin başka bir şey için sübutu sadece ilk şeyin sübutunu gerektirir sabit olanın sübutunu değil. Ve vücudun rabıt olması yani hariçte bir şeyin başka bir şey için sabit olmasıdır. Bu ziyadeti çağrıştırmaz. Nasıl ki madum şeyler hariçte bu anlamda eşya için sabittirler. Ve aynı şekilde itibari olan şeyler. Ve körlük mesela Zeyd için hariçte sabittir. Ve aynı şekilde basit cehalet ve yazarlığın selbi ve benzerleri. Bunların hiçbirisinin hariçte nefsi bir sübutları yoktur. Ama başka bir anlamda bunlar hariçte vardılar. Hariç bunların nefsi

yani kendileri için zarftır vücutları için değil. Nasıl ki harici nispetin anlamı haricin nispetin kendisi için bir zarf olmasıdır yoksa nispetin vücudu için bir zarf olması değil.<sup>770</sup>

Bu ibarede Sebzevari, sıfatın hariçte nefsi şekilde mevcut olabileceğine dair bütün ifadeleri, finefsihi vücut ile rabıtı vücudun nefyi anlamında kullanmaktadır. Buna karşılık, rabıt vücut ya da figayrihi vücudu bunlar için kabul etmektedir. Böylece, onun sıfat için nefyettiği “harici karşılıktan” kastı finefsihi mevcut olan harici misdaktır. Ama bir çeşit harici tahakkuk olan rabıt vücut mahza butlan değildir ve bu yüzden konusundan farklı ve fazla hiçbir şeye sahip olmadığı halde sıfat veya mahmulün harici karşılığı olarak kabul edilebilir.

Dolayısıyla Sebzevari açısından felsefi sıfat veya mahmuller, hariçte figayrihi olan bir vücuda sahiptirler ve bunlar konularında rabıt olarak mahza fanidirler. Ama zihinde konularından ayrılır ve finefsihi bir zihni mevcudiyete sahip olurlar.

#### **4. ÇAĞDAŞ ARAYIŞLAR: Muhammed Hüseyin Tabatabai**

##### **4.1. Hakiki ve İtibari Kavramlar ile Felsefi ikinci Akledilirlerin Bu Ayrım İçindeki Yeri**

Tabatabai (v. 1981), genel olarak kavramları itibari ve hakiki olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Hakiki kavramlar mahiyetsel kavramlardır ve harici haysiyetten başka kendileri de haricidirler.<sup>771</sup> Bunlar hem zihni hem de harici vücutla mevcut olabilirler ki bu durumda iki vücut arasında ortak olan bir mahiyet bulunur. Dolayısıyla sahip oldukları var olma biçiminden arî olarak kendileri hariçte bulunurlar ve kendi misdaklarının zat ve zati unsurlarını oluştururlar. Dolayısıyla da harici fertlere sahiptirler.

Bunlara karşılık itibari kavramlar, misdaklarının haysiyeti hariciyet, hariciyetin yokluğu ya da zihnilik olan ve aynıyla zihin ve hariçte bulunmayan kavramlardır. Bu anlamıyla itibari kavramlar hem felsefi akledilirleri hem de mantıki akledilirleri kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle, vücudî ya da âdemi olsun felsefi akledilirlerin misdakları, hariciyet<sup>772</sup> ya da hariciyetin yokluğu olduğundan zihinde aynıyla tahakkuk edemezler. Dolayısıyla mahiyetsel kavramların hilafına, misdaklarıyla aynı

<sup>770</sup> Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ Hâdî-i Sebzevârî, *Şerhü'l-Manzume*, tashih Hasan Hasanzade Amuli, c. 2, haşiye 5, s. 165.

<sup>771</sup> Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme* (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslami, t.y.), s. 56.

<sup>772</sup> a. g. e., 256, a. g. e., 39-40, Aynı yazar, *Bidayetü'l-Hikme* (Kum: Müessesetü'l-Neşri'l-İslami, t.y.), 151-152.

olmadıklarından onların zat ve zati unsurlarını oluşturmazlar ve sadece doğru bir şekilde onlara hamledilirler. Sonuçta harici fertlere değil sadece harici misdaklara sahiptirler. Mantıki olan ikinci akledilirlerin misdakları ise zihni haysiyetin aynısı olduklarından bu açıdan sadece mantıki akledilirlerin misdaklarıdır ve dolayısıyla bunlar harici olmayan salt zihni olan misdaklardır. Bu yüzden, mantıki ikinci Akledilirler ne harici fertlere ne de harici misdaklara sahiptirler:

Husuli bilgi hakiki ve itibari diye ikiye ayrılır. Hakiki bilgi öyle bir kavramdır ki bazen hariçte mevcut olur ve buna has asarı olur ve bazen zihinde mevcut olur ve bu durumda harici asarı olmaz. İnsan kavramı gibi. Bunun varlığa ve yokluğa olan nispetinin eşit olması gerekir. İşte bu, o nedir sorusunun cevabında verilen mahiyettir.

İtibari olan hakiki olanın hilafıdır. Bunlar ya misdakının haysiyeti hariçte olmaktır, yokluk gibi. Bu zihne intikal etmez. Aksi takdirde harici vücudu kabul eden bir şeye inkılâp etmiş olur. Harici vücudu olmayanın zihni vücudu da yoktur.

Ama misdaklarının haysiyeti zihinde olmak olan kavramlar, külli, cins ve fasıl kavramları gibi. Bunlar hariçte yoktur. Aksi takdirde bu kavramlar malum olan zihni akledilirlerle dönüşemezdi. Lakin bunlar ya salt haricidirler ve zihne gelmezler. Vücut gibi. Ve ona katılan veya salt butlan olan yokluk gibi. Ya da salt zihnidirler bazen harici vücutla mevcut olur bazen de zihni vücutla. Lakin bunlar husuli bilgi olması açısından misdaklardan intiza edilirler. Buna herhangi bir asar terettüp etmez.<sup>773</sup>

Dolayısıyla, her ne kadar vücûdi olan felsefi Akledilirler; vücut, vahdet ve vücûb gibi, misdak açısından, hariciyseler de bunların hariciliği mahiyetsel kavramların hariciliği gibi değildir. Bu yüzden demek gerekir ki mahiyetsel kavramların hilafına, zihin, itibari kavramların meydana gelmesinde, tamamen pasif değildir. Bu yüzden de misdakta olanı tamamen zihne intikal ettirmez. Aksine zihin bir çeşit faaliyet ile bu kavramları intiza eder ve sonra misdaklarına hamleder. Dolayısıyla, bunların misdaklarına hamledilmesi de mahiyetsel akledilirlerin misdaklarına hamledilmesi gibi değildir. Bu yüzden onların mahiyetsel kavramlar gibi misdaklarının zat ve zati unsurlarını oluşturduğu söylenemez: “Bu kavramlar zihnin bir çeşit faaliyeti sonucu elde edilirler ve misdaklarına hamledilirler. Lakin mahiyetin vuku bulması ve fertlerine tanımlarında bulunacak şekilde hamledilmesi gibi değil.”<sup>774</sup>

Böylece Tabatabai vücut ve sıfatları olan kuvve-fiil ile vahdet-kesret gibi kavramların mahiyetten farklı olarak, zihni vücut ve akli surete sahip olmadığını, dolayısıyla da

<sup>773</sup> Aynı yazar, *Nihayetü'l-Hikme*, 256.

<sup>774</sup> a. g. e., 151.

harici fertleri olmadığını vurgulamış olmaktadır.<sup>775</sup> Bu yüzden, harici fert sahibi olmak, harici misdak sahibi olmak ve buna hamledilen kavramın da misdakın zatı ya da zati bir unsuru olması sadece mahiyetsel kavramların özelliklerinden olmaktadır: “Kavram eğer kurucu unsuru olduğu ve asarın terettüp ettiği harici bir ferdi varsa mahiyet olur.”<sup>776</sup>

Gerçekte Tabatabai, Molla Sadra’nın nihai görüşünün hilafına her ne kadar zihin mahiyete delalet etmezse de mahiyetin hariçte bulunan bir veçhinin aynıyla zihne intikal ettiğine inanmaktadır. Bu yüzden Tabatabai, Molla Sadra’nın İbn Sina’ya istinat ettiği; “Eşyanın hakikatine (mahiyet) vukuf etmek insanın takatinde değildir”<sup>777</sup> görüşüne karşılık şunları söylemektedir:

Şeyhin zikrettiği (İbn Sina), genel anlamda hak ve doğru olsa da bunu tafsili ilimle kayıtlamak gerekir. Tanımla sınırlamak gibi. Aksi takdirde, açıktır ki vücûdi zihnin ispatı, iki vücutta da aynıyla mevcut olan mahiyete dair ilmin tahakkuk ettiği anlamına gelmektedir. Bu eşyanın hakikatine dair ilmin genel olarak husulüdür. Bu en küçük bir teemmülle dahi anlaşılabilir.<sup>778</sup>

Tabatabai, *Nihayetü’l-Hikme* adlı eserinin asalet-i vücut konusunun sonunda, mahiyetin mevcudiyetinin zarfını ve sübut mahallini tabi bir mevcudiyet ve sübut olarak ele almaktadır.<sup>779</sup> Ki aklın faaliyeti sonucu, -tabi kurgusal olarak değil aksine mahiyetin hariçte olan intiza kaynağı doğrultusunda-<sup>780</sup> vücudun hakiki anlamı doğrultusunda gerçekleştirilir. Bu yüzden, her ne kadar mahiyetin hariçte intiza kaynağı, hariçte mutabık olduğu bir misdakı varsa da mahiyetin hariçteki karşılığıyla olan aynılığı sadece aklın bir faaliyeti sonucu gerçekleşmektedir ki akıl, mahiyetin hariçte intiza kaynağının olmasından, ona hakiki anlamda bir var olma nispet etmektedir yani bunu kendisi inşa etmektedir.

<sup>775</sup> a. g. e., 16-17-39.

<sup>776</sup> a. g. e., 17.

<sup>777</sup> Molla Sadra, İbn Sina’ya ait olan bu sözü Esfar’da kendi nihai görüşünü teyit etmek için aktarmaktadır.

<sup>778</sup> Ebü’l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü’l-Erbâa*, c. 1, haşiye 1 (Allame Tabatabai haşiyesi), s. 337.

<sup>779</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Nihayetü’l-Hikme*, s. 15., Ebü’l-Meâlî Mîr Sadrüddîn Muhammed b. Gıyâsiddîn Mansûr ed-Deşteki eş-Şîrâzî, *el-Esfârü’l-Erbâa*, c. 1, Haşiye , s. 215, c. 7, Haşiye 1 (Allame Tabatabai Haşiyesi), s. 271.

<sup>780</sup> Aklın bu faaliyetinin mahiyetin hariçte bulunan menşe-i intizayı doğrultusunda gerçekleştiği Allame’nin iki tabirinden anlaşılmaktadır: “Mahiyet vücudun zihin için hası olan zuhuratıdır.” Ve “Aklın faaliyeti zorunlu olan bir faaliyettir.” Anlaşılmaktadır. Allame Tabatabai, *Nihayetü’l-Hikme*, s. 15.

Böylece, Tabatabai, felsefi akledilirlerin hariciliğinin tasvirinde, Molla Sadra'nın yolundan gitmiş olmaktadır. Onun mahiyetin hariciliğine dair nihai tasviri de Molla Sadra'nın tasvirine oldukça benzemektedir. Tabatabai bu açıklamalara ek olarak itibari kavramların diğer bazı özelliklerine de işaret etmektedir; mesela bunların hem vacip hem de mümkün olanı kapsaması, belli bir kategorideki var olanlara has olmaması, hepsinin genel olması ve eşyanın tanımında yer almamaları gibi sadece felsefi akledilirlere has olan özellikleri zikretmektedir.<sup>781</sup>

#### 4.2. Felsefi İkinci Akledilirlerin Tanımı

Tabatabai, felsefi ikinci akledilirleri, misdakları açısından harici görmektedir. Dolayısıyla felsefi kavramlar haricidir. Her ne kadar bu haricilik onun nezdinde bu kavramların kendisinin hariçte bulunması şeklinde anlaşılmamışsa da bunların harici misdaklara doğru olarak hamledilebilmesi ile misdaklarının hariciliği kabul edilmiştir. Bu doğrultuda, onun felsefi ikinci akledilirlerin hariciliği ve zihniliğinden ne anladığına ve bu hariciliğin onun tarafından nasıl temellendirildiğine bakmak gerekir. Tabatabai'nin felsefi Akledilirler tanımı tıpkı Sebzevari'nin tanımı gibidir: “Felsefi ikinci akledilirlerin uruzları zihinde ittisafı ise hariçtedir.”<sup>782</sup>

Uruz, Tabatabai'ye göre “müstakil ve ayrı bir vücuda sahip olmak” anlamına gelmektedir ki salt hariçte ittisafın olması tek başına böyle bir uruzu gerektirmez. Tabatabai bu konunun açıklanması sadedinde şunları söylemektedir: “Hariçte bir sıfatla tavsif edilmek, vasfın burada ayrı ve müstakil bir şekilde tahakkuk etmesini gerektirmez. Belki burada mevsufunun vücuduyla mevcut olması yeterlidir.”<sup>783</sup>

Bu iki ibareyi karşılaştırsak “ayrı ve müstakil vücuttan” kastın, vasfın uruz halinde kazandığı durum olduğunu anlarız. Böylece Tabatabai'e göre felsefi kavramların uruz açısından zihni olması, sadece hariçte ayrı ve müstakil bir misdaklarının olmaması anlamına gelmektedir. Yoksa harici misdaklarının olmaması anlamına değil. Bu yüzden Tabatabai, Sebzevari'nin hilafına, zihni uruzu, kavramların harici olmamasının delili olarak görmez. Aksine bu kavramların ittisafının harici olduğunu esas alarak, bunların harici mevcudiyetine<sup>784</sup> vurgu yapmaktadır:

---

<sup>781</sup> a. g. e., 258.

<sup>782</sup> a. g. e., 46.

<sup>783</sup> a. g. e., 45.

<sup>784</sup> Felsefi kavramların hariçteki mevcudiyetinden kasıt bunların misdaklarının hariçteki varlığıdır.

Hariçte bir vasıfla ittisaf olunmak, vasfın orada müstakil ve ayrı bir şekilde tahakkuk etmesini gerektirmez. Belki mevsufunun vücuduyla mevcut olması yeterlidir.<sup>785</sup>

Bunlar (yani felsefi ikinci Akledilirler) hariçte mevcuttur, mevzularının vücutlarıyla.<sup>786</sup>

İtibari, hakiki olandan farklı olarak karşılığında müstakil bir vücudu olmayandır. Buna karşılık hakikin ise karşısında ayrı ve müstakil vücutları vardır. İtibari olan izafet kategorisi gibi. İzafenin tarafların vücuduyla mevcut olduğu söylenir. Kendi başına mevcut olan cevherin hilafına.<sup>787</sup>

Tabatabai'nin bu tür kavramların hariciyet ve mevcudiyetine dair bu vurgusu, ittisafın harici olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bu da bir anlamda Molla Sadra'nın görüşünün devam ettirilmesidir. Molla Sadra *Esfar*'da, harici ittisafı yani harici olan iki şey arasındaki nispeti de harici olarak görmekte ve şöyle demektedir: “Her bir sıfat için vücuttan bir mertebe vardır. Bu mertebeye kendine has olan âsâr terettüp eder. Bir sıfatla ittisaf olunmak bu sıfat mevsufu nezdinde mevcut olmadıkça mümkün değildir.”<sup>788</sup>

Tabatabai *Esfar*'a yazdığı haşiyesinde bu ibarenin teyidi sadedinde şunları söylemektedir:

Bu kendisinde hiç şüphe bulunmayan apaçık bir hakikattir. Daha önce geçtiği gibi rabıt vücudun lazımı (yani ittisafı nispet) tarafının vücuduyla mevcuttur. Bunlarda (yani tarafın da) rabıt olanın tahakkuk ettiği mahalde tarafların birlikte tahakkuk etmesi gerekir (yani ittisafın tahakkuk ettiği mahalde). İttisaf gerçekleştiğinde taraflardan birisinin zihni diğerinin harici olmasının bir anlamı yoktur. Ya da taraflardan birisinin hakiki diğerinin ise itibari ve mecazi olmasının bir anlamı yoktur.<sup>789</sup>

Molla Sadra'nın görüşünün Tabatabai tarafından teyit ve kabul edilmesi, daha çok ittisafın her iki tarafının da harici olduğunu vurgulamak içindir. Diğer bir ifadeyle, gerçek ittisaf, ittisaf taraflarının her ikisinin de gerçekten var olmasını gerektirir. Bu bir çeşit vücûdi farklılığa da işaret etmektedir. Yani ittisafın hakiki olması için ittisaf taraflarının hariçte bulunması yetmez aynı zamanda farklı bir şekilde de bulunmaları gerekir. Ama daha önce Molla Sadra'nın görüşünü açıklarken söylediğimiz gibi onun ittisafın tarafları arasında bulunan vücûdi farklılık ile felsefi kavramlar arasında bulunan vücûdi farklılıktan kastı, bunların misdak açısından çoklukları değildi. Diğer bir ifadeyle, her bir felsefi akledilirin hariçte vücuttan bir hisse aldığı halde bütün bu

<sup>785</sup> Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 45.

<sup>786</sup> a. g. e., 46.

<sup>787</sup> a. g. e., 258.

<sup>788</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 1, s. 338.

<sup>789</sup> a. g. e, haşiye 1.

hisseler tek bir vücutta, tek bir misdaka sahip olacak şekilde mevcutturlar. Bu yüzden, Tabatabai'nin bu ifadesi de onun vasfin harici varlığını mevsufun aynısı olarak kabul ettiği diğer ifadeleriyle çelişecek şekilde anlaşılmamalıdır.

#### 4.3. Felsefi İkinci Akledilirlerin Zihinde Meydana Gelmesi

Tabatabai, ayrıntılı bir şekilde zihnin felsefi akledilirleri dış âleminden hareketle nasıl elde ettiğini ele alan ilk Müslüman filozoftur. Ondan önceki filozoflar, ya hiçbir şekilde bu konuyu ele almamıştır ya da sadece müphem bir şekilde buna işaret etmekle yetinmişlerdir. Mesela Molla Sadra genel bir şekilde bu tür kavramların, his ve şuhut yoluyla zihinde meydana geldiklerini söylemiştir. Ancak bunun nasıllığı hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır.

Tabatabai öncelikle felsefi akledilirlerin elde edilmesinde zihnin faal olduğunu söyleyerek meseleyi ele almaya başlamaktadır: “Bu kavramlar, zihnin bir çeşit faaliyeti sonucu meydana gelmektedirler.”<sup>790</sup>

Felsefi akledilirlerin tahakkuk etmesinde zihnin müdahil olması özellikle vücut kavramında, önermenin iki tarafına “hüküm” edilmesinde özetlenebilir. Tabatabai'ye göre nefsin bir fiili olan bu hüküm, dış âleme dair bir çeşit kaşifiyeti de içinde barındırmaktadır. Ona göre zihin, kendisi tarafından gerçekleştirilen bu fiili esas olarak önermenin iki tarafıyla kaim olan rabıt vücudu, önce izafi bir şekilde ve rabıtı bir vücut olarak ele almakta daha sonra ise onu tamamen izafeden soyutlayarak “vücut” kavramına dönüştürmektedir. Daha sonra bu kavram, zihnin müdahalesiyle harici misdaklara doğru bir şekilde hamledilmektedir. Yani zihin önce rabıtı vücuttan müstakil bir vücut kavramı intiza etmekte daha sonra intiza kaynağını göz önünde bulundurarak bunu harici misdaklara hamletmektedir. Tabatabai'nin inancına göre bu kavram, zihni bir hakikat olan hükümden intiza edildiğinden ancak bu zihni hakikatten haber verebilir. Ama zihin, bunu harici misdaklara hamledecek şekilde yeniden inşa etmektedir:

Ve diğer bir grup kavram yani itibari kavramlar, mahiyet değildir. Çünkü kendi gerçekliğinde zihni şeylerle bir olan zihni şeylerden haber verirler. Bu, iki taraflı bir gerçekliğe sahip olan hükümdür. Hüküm vasıtasıyla bizler, zihinden dış âleme bir çeşit geçit ve yol bulabiliriz. Öyleyse bu tür kavramlar, her ne kadar mahiyet olmadıkları için dış âleminden haber vermiyorlarsa da yine de onlar için bir çeşit haber verme ispat edebilir

<sup>790</sup> Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 151.

ve onlara hariçte olanı keşif edebilecek ve yansıtabilecek bir paye ve itibar verilebilir. Ve işte bu yüzden, onlara itibari ismini veririz.<sup>791</sup>

Bu tür kavramlar yani itibari kavramlar, zihnin bir faaliyeti sonucu tahakkuk eder ve daha sonra harici olan misdaklarına hamledilirler.<sup>792</sup>

Aşağıdaki ibarede Tabatabai ayrıntılı bir şekilde vücut kavramının “hüküm”den nasıl intiza edildiğini ele almaktadır. Sonuçta bu tür kavramların harici doğruluklarının özel bir doğruluk olduğunu hatırlatmasının yanında vücut kavramı aracılığıyla vücudun harici misdakına geçecek bir yol bulduktan sonra vücûdi olan diğer felsefi akledilirlerin, vücudun harici misdakından intiza edildiğini açıklamaktadır:

Misdaklarının haysiyeti hariçte olmak olan veya hariçte olmamak olan kavramlar, hükümden intiza edilirler. Birinciler olumlu önermelerde olan hükümden ikinciler ise olumsuz olan önermelerden.

Bunun açıklanması; nefis ilk olarak his aracılığıyla mahsus olan bazı mahiyetlere ulaştığında, ulaştığı şeyi alır. Bunu hayal yetisinde muhafaza eder. Eğer ikinci defa ulaşırsa ya da şimdi ikinci olarak, yine onları muhafaza etmek için alır. Bu ikincisinin daha önce ulaştığı şeyle aynı olduğunu görür. Çünkü bunlar birbirine mutabıktırlar. Vücûdi olarak iki kavramın ittihadına hükmedilmesi hamldir. Daha sonra, aynı kavrama geri döndüğünde, tekrardan ve tekrardan. Sonra bunları tek bir kavram haline getirir. Bu onlara dair bir hükümdür ve zihnin bir fiilidir. Bu hüküm buna rağmen dış âlem için bir kıstastır. Zihnin bu fiili vücûdi bir nispettir ve iki taraf ile kaim olan rabıt vücut ise itibaridir. Daha sonra nefis kendi fiili olan hükmü tasavvur eder ve ona müstakil bir şey olarak bakar. Mevsufundan fazla bir şey olarak. Rabıt olduktan sonra kavramın varlığını tasavvur eder. Sonra onu tecrit eder ve vücudu tek başına izafe şeklinde olmadan tasavvur eder. İşte bu şekilde hükümden vücut kavramı intiza edilmiş olur ve harici misdakına hamledilir. Misdakın haysiyeti hariçte bulunma haysiyetidir ve bu da onun misdakıdır. Bu kavramı kendisinden alınan fertler değildir. Bu fertlerinde bulunan mahiyet değildir. Ki sonra ona has olan sıfatlarla misdakından intiza edilsin. Vücûb, vahdet, kesret, kuvve, fiil ve benzerleri.<sup>793</sup>

Tabatabai daha sonra yokluk ve yoklukla ilgili kavramlar için vücut ve vücudun sıfatlarının meydana gelmesine benzer bir yol takip etmektedir:

Sonra nefis mahsus olan bir mahiyete ulaşır onu muhafaza ettiğinde. Daha sonra ilkinden farklı olan başka bir mahiyete ulaşır. İkinciye birincisi gibi görmez, birbirine mutabık olarak görmez. Nasıl ki bunu daha önceki surette görmüştü, onları aynı ve mutabık görmüştü. Ve onları muhafaza ettikten sonra önüne getirdiğinde, daha önce tekrarlanan

<sup>791</sup> Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ve Murtaza Mutahhari, *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, 3. bs. c. 2 (Kum: Sadra, 1368), s. 59.

<sup>792</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, *Bidayetü'l-Hikme*, s. 151.

<sup>793</sup> Allame Tabatabai, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 257.

mahiyetlerin suretlerinde yaptığı şeyi burada yapamaz, hükmü tekrar edemez. Lakin bunu bir fiili olarak itibar eder ve bu da haml için mukabil hamli selbeder. Sonra ona bakar müstakil bir varlık olarak. Bunun tasavvuru da mahmulün mevzudan selbedilmesidir. Sonra mutlak olarak onu selb ve yokluk olarak tasavvur eder. Sonra onun için zorunlu bazı sıfatlar itibar eder. Mesela yoklar arasında bir fark olmaması gibi ve aralarındaki farkın mevcutlara izafe edilmesinden kaynaklanması gibi.<sup>794</sup>

Ancak Tabatabai, *Usuli Felsefe ve Revişi Realizm*’de diğer bir yol takip etmekte ve felsefi akledilirlerin “deruni misdakları” ve “içsel şuhut” aracılığıyla elde edilebileceğini yani zihnin felsefi akledilirleri bir çeşit akli şuhut ile meydana getirdiğini söylemektedir. Onun bu görüşüyle biraz önce aktardığımız vücut kavramının nasıl elde edildiğine dair görüşü birbiriyle tam olarak uyumludur. Ancak diğer felsefi akledilirlerin nasıl elde edildiğine kıyasla yeni bir yol olarak görülebilir.

---

<sup>794</sup> a. g. e., 258.

## BÖLÜM V

### FELSEFİ AKLEDİLİRLER VE METAFİZİK YAPMA İMKANI

Bu bölümde felsefi ikinci akledilirlerin dış âlemden hareketle nasıl elde edildiğiyle ilgili kendi görüşümüzü ortaya koyacağız. Çünkü metafizik yapma imkânının temellendirilebilmesi için felsefi ikinci akledilirlerin dış âlemden doğal bir şekilde nasıl elde edildiğinin gösterilebilmesi gerekir. Bu da ancak metafiziksel ve mufarık bir cevherin yani faal aklın etkisi ve müdahalesi olmadan yapılabilirse mümkün olacaktır. Bu doğal temellendirmeyi yapabilmek için birkaç aşamadan oluşan bir çözüm yolu önererek bu çalışmayı ucu açık bırakmak şartıyla tamamlayacağız. Şimdi önce felsefi akledilirlerin bazı temel özelliklerini ele zikrelelim.

#### 1. FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN BAZI TEMEL ÖZELLİKLERİ

Molla Hadi Sebzevari'nin felsefi ikinci akledilirlere dair yaptığı tanıma göre birinci ve mantıki ikinci akledilirlerden farklı olarak bu tür kavramların uruzları ile ittisafı birbirinden farklıdır. Felsefi bir akledilirin uruz mahalli zihinken, ittisaf mahalli ise dış âlemdir. Diğer bir ifadeyle felsefi Akledilirler ne birinci Akledilirler gibi harici olan fertlere sahiptirler ne de mantıki Akledilirler gibi salt zihnidirler. Bu tür kavramlar zihinde konularına zait olacak şekilde bulunurken dış âlemde konularıyla ayniyet şeklinde bulunurlar. Dolayısıyla dış âlemde bunlarla konuları arasında herhangi bir ziyadet veya farklılık bulunmaz. Şimdi felsefi akledilirleri daha iyi anlayabilmek için bunların sahip olduğu bazı özellikleri tek tek ele alıyoruz. Elbette aşağıda zikredeceğimiz özellik veya kıstasların aynı anda bütün felsefi akledilirlerde bulunduğu düşünülmemelidir. Dolayısıyla bu özelliklerin her birisinden hareketle ancak bazı felsefi akledilirleri tanıyabiliriz. İkinci olarak zikredilen bu özelliklerin birbirinden tamamen farklı olduğu da düşünülmemelidir. Aksine bu özelliklerden bazıları diğerlerini kapsamakta veya gerektirmektedir. Bu özelliklerden bazıları temel ve genel birer kıstasken diğer bazıları da tümel misdaktlardır. Buna rağmen bizim bunları birbirinden ayırt etmemizin sebebi felsefi akledilirlerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır:

**a.** Vücut ve onunla eşanlamı olan kavramlar felsefi akledilirlerdendir. Vücut kavramı ile eşanlı olan Akledilirler, bütün var olanları kapsadığından bunlar belli bir varlık

grubuna has değillerdir. Şeylik, vahdet, ayniyet, fiiliyet ve benzeri kavramlar vücut kavramıyla eşanlamlı olan akledilirlerdir.

**b.** Varlığın ilk taksiminden elde edilen varlık olarak varlığın sıfat ve arazları da felsefi akledilirlerdendir. Bu tür kavramlar ilk felsefenin umur-i amme kısmında ele alınırlar. Bunlar daima karşıt olan birer kavram çifti Şeklinde bulunurlar. Bu çiftlerden her birisi varlığın bir kısmından haber verir ve ikisi birlikte bütün var olanları kapsarlar. Varlığın tabii veya riyazî gibi kayıtları almadan önce kabul ettiği taksimlerden elde edilen bu tür kavram çiftleri varlık olarak varlığın zati arazlarını oluştururlar. Vücüb-ımkân, zihni-harici, kuvve-fiil, illet-malul ve benzeri kavram çiftleri birer felsefi akledilirdir.

**c.** Hem vacip hem de mümkün olana hamledilebilen her kavram birer felsefi akledilirdir. Esasında Vacibü-l vücuda hamledilebilen her sıfat ve kavram, felsefi bir akledilirdir. Bu kavram ayrıca mümkün olanlara da ister hamledilebilsin isterse de hamledilmesin. Dolayısıyla Hak olanın bütün isim ve sıfatları felsefi birer akledilirdir. İlim, kudret, irade ve benzeri bütün sıfatlar bu türdendir. Vacibü-l vücut mahiyetsel olan bir had veya sınıra sahip olmadığından ona dair olan sıfat veya kavramlar birinci akledilirlerden olamazlar. Aynı Şekilde Hak olan salt zihni bir varlık olmadığından ona dair olan sıfat veya kavramlar, mantıki ikinci akledilirlerden de olamazlar. Dolayısıyla Hak olanın sıfatları felsefi birer akledilirdir.

**d.** Mücerret ve maddi olanı kapsayan her kavram, felsefi bir akledilirdir. Hem soyut hem de maddi birer cevhere hamledilebilen cevher kavramı gibi. Cevherlik mahiyetsel bir kavram değildir. Bu felsefi bir akledilirdir ve cevher sahibi olan mevcutların var olma tarzından intiza edilmektedir.

**e.** Birden fazla kategoriye hamledilebilen bir kavram felsefi bir akledilirdir. Araz kavramı böyle bir akledilirdir. Bu kavram birden fazla araz kategorisine doğru bir Şekilde hamledilebilmektedir. Çünkü en geniş anlamında dahi mahiyetsel kavramlar olan birinci Akledilirler, birden fazla kategoriye hamledilemezler. Kategoriler en yüksek cinsler olduklarından ve zati olarak birbirlerinden farklı olduklarından hiçbir mahiyetsel kavram, birden fazla kategoriye yüklenemez. Bu yüzden felsefi akledilirlerin kapsam ve kuőatıcılığı mahiyetsel kavramlar olan birinci akledilirlerden oldukça fazladır. Bu özelliğe sahip olan felsefi Akledilirler, varlık olarak varlığın zati sıfat ve arazları, umur-i amme ya da genel ve ortak tabiatlar Şeklinde isimlendirilirler.

**f.** Felsefi ikinci akledilirlerin harici fertleri yoktur. Bu yüzden bunlarla misdakları arasında bulunan ilişki, doğal tümel ile fertleri arasında bulunan ilişkiye benzemez. Birinci akledilirlerin ise harici fertleri bulunduğundan, bunlarla misdakları arasında bulunan ilişki doğal tümel ile fertleri arasında bulunan ilişkidir. Çünkü bu durumda harici fertleri mezkûr tümelin fertleridirler. Dolayısıyla felsefi Akledilirler, mantığı anlamıyla varlık sorusu olan ilk sorunun cevabında verilmezler. Ancak felsefi akledilirlerin hariçte fertlerinin olmamasından bunların hariçte hiçbir şekilde bir karşılık veya gerçekliklerinin bulunmadığı sonucunu çıkarmamak gerekir. Zira felsefi Akledilirler harici olan bir haysiyete sahiptirler ve mezkûr haysiyetin bu hariciliği felsefi kavramlar açısından intiza kaynağı görevi görür. Hukema bazen icabi bazen de selbi olan farklı tabirlerle bu durumu ifade etmişlerdir. Bazen felsefi akledilirlerin hariçte bir karşılıkları yoktur ama harici olan bir intiza kaynakları vardır, demişlerdir. Bazen de bu tür akledilirlerin harici fertleri yoktur ama harici misdakları vardır, demişlerdir.

**g.** Felsefi akledilirleri duyular aracılığıyla idrak etmek mümkün olmadığından bu tür kavramların onları önceleyen duyusal ve hayali suretleri yoktur. Bu durum felsefi Akledilirler ile harici gerçeklik arasındaki ilişkiyi temellendirirken karşı karşıya kalınan en önemli sorundur. Zira felsefi akledilirleri önceleyen duyusal ve hayali suretler olmadığından bunların tecrit süreci ve sonrasında da genelleme şeklinde zihinde meydana geldiğini söylemek mümkün olmamaktadır. Ancak huzuri şuhuttan intiza edilen felsefi Akledilirler, bu şeylerin gerçeklikleri doğrudan şuhut edildikten sonra intiza edilirler. Bu da nefis, nefsanî haller, nefsin fiilleri ve yetilerine dair felsefi akledilirlerin nasıl zihinde meydana geldiğini açıklayabilmektedir. Ancak söz konusu zihin dışı âlem olunca felsefi akledilirlerin nasıl intiza edildiği sorusunu cevapsız bırakmaktadır.

**h.** Felsefi ikinci akledilirlerin intizasında onun harici misdakını diğer bir şeyle karşılaştırmamız gerekir. Mahiyetsel bir kavramın intizasında ise onun harici ferdi ile başka bir ferdi mukayese etmeye ihtiyaç yoktur. Burada mahiyetsel akledilirin ferdini tek başına göz önünde bulundurmak yeterlidir. Bu genel kural doğrultusunda nispi ve izafi olan bütün kavramların birer felsefi akledilir olarak kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Yine bu sebepten dolayı tek bir şey farklı ve hatta karşıt felsefi akledilirlerin misdakı görevi görebilir. Mesela bu yüzden malul olan bir şey aynı anda

illet de olabilir. Ancak tek olan bu şey maluliyet sıfatını başka bir şeye nispetle alırken aynı şey illet olma vasfını ise başka bir şeye nispetle alır. Mesela elin hareketi insan iradesinin malulüyken, aynı zamanda insanın elinde bulunan kalemin hareketinin de illetidir. Aynı şekilde mevzu ve mahmul gibi kavramların intiza edilmesinde de mukayeseye başvurulur. Dolayısıyla bu özellik sadece felsefi akledilirlere has değildir.

1. Dış âlemde vuku bulmaları türlerinin tekrarını ve dolayısıyla teselsüle yol açacak her kavram intizai ve felsefi birer akledilirdir. Daha önce de gördüğümüz gibi Sühreverdi, bu kıstası itibari olanlar ile olmayan akledilirleri birbirinden ayırt etmek için kullanmıştır. Sühreverdi bu kıstastan hareketle imkân, vücûb, vücut ve vahdet gibi kavramların harici fertlere sahip olurlarsa bunun muhal olan teselsüle yol açacağını göstermiştir. Bu sakıncanın önüne geçebilmek için Molla Sadra felsefi akledilirlerin hariçte ancak rabıt olan bir var olma tarzına sahip olduğunu söylemiştir. Molla Sadra'nın görüşünü bu kıstas doğrultusunda ifade edecek olursak şöyle diyebiliriz; rabıt bir varlığa sahip olanın müstakil bir varlığa sahip olduğunu farz edersek bu durumda muhal olan teselsül lazım gelecektir. Bunların rabıt da olsa bir dışsal gerçekliğe sahip olması salt zihni olmadıkları anlamına gelmektedir ki ancak bu sayede ittisaf açısından harici olabilmektedirler. Ama özünde rabıt olan bir şeyi müstakil bir sıfat şeklinde farz edersek bu durumda sıfat ile mevsuf arasında bulunması gereken nispetin de bir mevzuya ihtiyacı olacaktır ve bu durum bu şekilde devam edeceğinden sonuç muhal olan teselsül olacaktır.

1. Felsefi ikinci Akledilirler kategorisel değil analitik arazlardandır. Kategorisel olan arazlar mahiyetin aksamından olduklarından bunlara taalluk eden kavramlar da birinci akledilirlerdendir. Kategorik arazın vücudu dış âlemde konusuna zait bir şekilde mevcuttur. Buna karşılık tahlili arazlar mahiyetsel olgular değildir. Bu yüzden vücutları hariçte arız oldukları konularına zait bir şekilde bulunmaz. Aksine bunlar hariçte mevzu ve konularıyla ayniyet şeklinde olan bir var olma tarzlarına sahiptirler. Bunlar ancak zihinde arız oldukları konularından ayrılır ve müstakil bir mevcudiyete kavuşurlar. Zaten bu yüzden de felsefi akledilirlerin uruzları zihnidir. Zihin veya akıl tahlil makamında bu tür kavramları konularından intiza etmektedir. Bu açıdan bu tür kavramlara mahmul dışı kavramlar denmektedir. Yani bu tür kavramlar konunun özünden ve bizzat kendisinden intiza edilen yüklemelerdir. Buna karşılık konularına

eklenen mahmuller bulunur ki bunlar harici ve kategorisel olan arazlardır ve hariçte konularından ayrı ve farklı bir şekilde mevcuttur.

Mahiyetsel olan zati unsurlar da hariçte konularıyla vahdet şeklinde bulunurlar ve bunlarla konuları arasında herhangi bir farklılık yoktur. Ama felsefi akledilirlerle mahiyetsel olan zati unsurlar arasındaki fark şudur ki zati unsurlar hariçte konularına zait olmadıkları gibi zihinde de konularına zait değildirler. Buna karşılık felsefi Akledilirler zihinde mahiyete zaittirler.<sup>795</sup> Diğer bir ifadeyle zati bir unsurun yüklem olarak görev gördüğü önermeler analitik önermelerdir. Ancak felsefi bir akledilirin harici misdakına mahmul olarak yüklendiği önermeler sentetik önermelerdir.

**k.** Tahlili arazlar konularıyla ayniyet şeklinde mevcut olduklarından, yaratma veya meydana gelmede konularından ayrı ve müstakil bir şekilde yaratılmazlar. Bunlar konularının yaratılmasıyla basit bir yaratma ile onlarla birlikte tahakkuk ederler. Oysa harici arazlarda yaratma basit değil mürekkeptir. Dolayısıyla Sühreverdi'nin de açıkladığı gibi tahlili arazların hariçte konularından ayrılması muhaldir. Bu işin sırrı bu tür kavramların, bir şeyin var olma tarzından yani bizzat varlığın kendisinden intiza ediliyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Aslında bunlar varlığın kendisinden başka bir şey değildir. Bu yüzden bu tür durumlarda konunun bu sıfat veya akledilirlerden arî bir şekilde bulunabileceğini düşünmek mümkün değildir. Bu yüzden mesela imkân insanın arızı bir sıfatı olamaz. Eğer bu mümkün olsaydı insanın mümkün olmaması da mümkün olurdu. Eğer insan mümkün değilse ya vacip olacaktır ya da mümteni. Bu da zatta inkılâp anlamına gelirdi ki muhaldir. Dolayısıyla insan ne imkân sıfatından arî olabilir ne de bunun dışında bir sıfat alabilir. Yani eğer insan mümkünse her zaman mümkündür ve eğer değilse de hiçbir zaman değildir.

Felsefi akledilirlerin pek çok çeşidi olduğundan hepsi için aynı anda geçerli olabilecek bir özellik veya kıstas ortaya koymak pek kolay değildir. Bu yüzden bu özellik ve kıstasları ayrı ayrı zikretmenin daha uygun olacağını düşündük. Diğer bir ifadeyle bu özelliklerden herhangi birisine sahip olan her kavram felsefi ikinci akledilirdir. Ancak felsefi ikinci akledilir olan bir kavramın bütün bu özelliklere sahip olması gerekmez. Şimdi felsefi Akledilirler ile dış âlem arasında bulunan ilişkinin nasıllığını ele almaya geçebiliriz ki bu tür kavramlarla ilgili en önemli mesele de zaten budur.

---

<sup>795</sup> Molla Sadrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Esfârü 'l-Erbaa*, c. 1, 179.

## 2. FELSEFİ AKLEDİLİRLERLE DIŞ ÂLEM ARASINDA BULUNAN İLİŞKİ: FELSEFİ AKLEDİLİRLERİN HARIÇTEN İNTİZA EDİLMESİ

Müslüman filozofların çoğu, çocukluk döneminde insan nefsinin salt kuvve ve potansiyel halde bulunduğunu düşünmektedir. Onlara göre nefs bu aşamada her türlü tasavvur ve tasdikten yoksundur. Diğer taraftan yine Müslüman filozoflar tümel idraklerin tikel idrakler tarafından öncelendiğini düşünmektedirler. Buna göre akli olan bütün bedihi tasavvurların mahsus anlamlardan intiza edildiğini kabul etmektedirler. Hatta genel kavramlar olan vücut, vahdet, imkân, imtina, vücûb ve sair felsefi Akledilirler dahi tikel olan idrakler tarafından öncelenmiş olarak görürler. Dolayısıyla Müslüman filozoflara göre bütün Akledilirler duyusal tasavvurlar tarafından öncelenmektedir. Ancak şu farkla ki birinci Akledilirler doğrudan zihne intikal ederken ikinci Akledilirler ise zihnin aktif olarak devreye girmesi ve birinci Akledilirler üzerinde bir çeşit tahlil, karşılaştırma ve ayırma faaliyeti gerçekleştirmesi sonucu bunlardan intiza edilmek suretiyle meydana gelmektedirler.

Müslüman filozoflar bedihi olan bütün akli tasavvurları intizai şeyler olarak görüp aklın bunları duyusal anlamlardan intiza ettiğini söylemektedirler. Bu intizai kavramlar arasında harici şeylerin doğrudan suretlerini oluşturanlar ile vücut, vahdet, imkân ve benzeri kavramları birbirinden ayırmaktadırlar. Ama Müslüman filozofların hiçbirisi felsefi akledilirlerin nasıl intiza edildiği meselesini ele almamıştır. İslam Felsefesi tarihinde bu önemli konuyu müstakil bir mesele olarak ele alan ilk kişi Muhammed Hüseyin Tabatabai'dir.

Felsefi akledilirlerin mahsus olan harici fertleri bulunmadığından duyular aracılığıyla bu tür kavramların zihinde meydana gelebilmesi mümkün değildir. Elbette tümel olan hiçbir kavram tümel olması hasebiyle mahsus değildir. Ancak bazı tümel kavramların mesela birinci akledilirlerin dış âlemde mahsus fertleri bulunmaktadır. Bu tür tümellerin fertleri duyular aracılığıyla bilinebilir. Bazılarına göre mahsus fertleri bulunan tümel kavramlar zihinde aklın bu tür duyusal veriler üzerinde yaptığı işlemler sonucunda meydana gelmektedirler. Akıl mahsus olan bu malzeme üzerinde çalışarak, tecrit ve genelleme yoluyla bu fertlerin tümel kavramını inşa etmektedir.

Ancak harici olan fertlere sahip olmadıklarından felsefi akledilirlerin tecrit ve genelleme yoluyla akılda hâsıl olması mümkün değildir. Bu yüzden Müslüman

filozoflar felsefi akledilirlerin zihinde meydana gelebilmesi için üç aşamadan oluşan tekamüli bir süreç öngörmüşlerdir:

### **2.1. Birinci Aşama**

Müslüman filozoflar felsefi akledilirlerin taakkulun ikinci derecesinde bulunduklarını söylemektedirler. Buna göre bizler önce mahiyetsel olan bir kavramı idrak ederiz. Mahiyetsel olan bir kavram zihinde idrak edildikten sonra zihin bu kavramın hariçten haber verme özelliğini göz önünde bulundurarak felsefi akledilirleri bunun sıfatı ve yüklemi olarak idrak eder. Dolayısıyla felsefi Akledilirler daima kendilerini önceleyen bir mahiyetsel akledilir tarafından öncelenirler. Zaten onlara felsefi ikinci Akledilirler denmesinin sebebi de budur. Mesela bizler önce insan kavramını idrak ederiz. Daha sonra zihinde bulunan bu kavram üzerine eğilir ve onu değişik açılardan ele alır ve bir felsefi akledilir olan imkânı onun vasfı olarak bulur ve ona hamlederiz.

Ancak felsefi akledilirlerin önemli bir kısmı vücûdî ilişkilerden haber verdiklerinden mahiyet bu tür kavramlar açısından intiza kaynağı görevi göremez. Bu yüzden de bu tür sıfatların mahiyete istinadı hakiki değil mecazi bir istinattır. Dolayısıyla felsefi akledilirlerin zihinde nasıl meydana geldiğini temellendirebilmek için bu kadarı yeterli değildir.

### **2.2. İkinci Aşama**

Bu aşamada felsefi bir akledilirin intiza edilebilmesi için tek bir mahiyetsel kavramın esas alınmasının yeterli olmadığı anlaşılır. Aksine pek çok durumda birbiriyle karşılaştırılacak en az iki mahiyetsel kavrama ihtiyaç bulunmaktadır. Akıl bu iki kavramı karşılaştırıp bunlar arasında bulunan nispete odaklanarak ilgili felsefi aklediliri intiza eder. Bu yüzden bu tür akledilirlerin çoğu birbirine karşıt olan kavram çiftleri şeklinde bulunurlar. Vahdet-kesret, vacip-mümkün, ayni-zihni, illet-malul, kuvve-fiil ve benzeri. Mesela zihin imkân kavramını idrak edebilmek için öncelikle insan ve vücudun anlamını idrak etmiş olması ve sonrasında insanlık ile vücut arasında bulunan nispeti göz önünde bulundurması gerekir. Zihin ancak bu yolla imkân kavramına ulaşabilir. Çünkü imkân insan denen mahiyetin vücut ile arasında bulunan ilişkinin adından başka bir şey değildir. Aynı şekilde zihin ateş ile yakmayı birbiriyle mukayese ederek bunlar arasında bulunan illiyet ilişkisini idrak eder. Buradan hareketle ateşi illet olarak yanmayı da malul olarak adlandırır.

Ancak bunun, yolun sonu olmadığını da bilmek gerekir. Zira bir kavramı bu tür sıfatlarla tavsif edebilmek için mukayese ve aralarında bulunan nispetin göz önünde bulundurulması gerekli ancak yeterli değildir. Çünkü bu iş ancak bizler daha önce mezkûr kavramla bir şekilde aşına olmuşsak faydalı olacaktır. Dolayısıyla iki kavramın birbiriyle mukayese edilmesi bunlardan farklı olan üçüncü bir kavramın meydana gelebilmesi için yeterli değildir. Zira bu mukayeseden elde edilen sadece hangi kavramın hangi kavrama hamledileceği veya hangi özelliğin hangi varlık için ispat edileceğidir. Yani bu tür kavramların konularına olan intisabı ve konuların da bunlarla ittisafı için bu mukayese faydalıdır. Ancak bu tek başına felsefi akledilirlerin zihinde meydana gelebilmesi için yeterli değildir. İşte üçüncü aşama bu eksikliği gidermeye çalışmaktadır.

### 2.3. Üçüncü Aşama

Temelde iki farklı bilgi kaynağı olduğu söylenebilir. Duyulardan ibaret olan dışsal kaynak ve huzuri şuhut olan içsel kaynak! Her kavram ya da tasavvur bir şekilde bu iki kaynaktan birisine irca edilebilir olmalıdır. Bu yüzden eğer bilginin kaynağı olarak sadece dışsal duyuları kabul edersek duyulur olanı dahi temellendiremeyiz. Çünkü duyulur olan huzuri şuhut olmadan açıklanamaz. Ayrıca her husuli bilgi nihayetinde huzuri bilgiye dayanmak zorundadır. Esasında herkeste bulunan kendilik bilgisinin duyular aracılığıyla meydana gelebilmesi mümkün olmadığından başta felsefi, mantıki, matematiksel ve benzeri akledilirin açıklanabilmesinde aciz kalırız ki bunlar sahip olduğumuz bilgilerin önemli bir kısmını ve özünü oluşturan kavramlardır. Eğer bu yaklaşımı esas alırsak bütün bu akledilirlerin içeriksiz kavramlar olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Yahut modern bazı filozoflar gibi onların fitri ve apriori olduklarını kabul etmek zorunda kalırız ki bu da yine onların içeriksiz olduğu ve sadece maddi âleme uygulanabilecekleri anlamına gelecektir. Bu iki yoldan hiçbirisi Müslüman filozofların tercih ettiği yol ve yöntem değildir.

Bu yüzden felsefi akledilirlerin çoğunun intiza kaynağının huzuri bilgide bulunabileceğini ve bizlerin ilk olarak bu tür kavramlarla nefis, nefsanî haller ve nefsi yetiler üzerinde teemmül ederek ve bunlar arasında bulunan nispeti göz önünde bulundurarak aşına olduğumuzu söylememiz gerekir. Bizler burada vücut, illiyet, vahdet, kesret ve benzeri kavramların harici hakikatleri ile temas kurar ve zihnimiz yeterince tekâmül ettiğinde de bu huzuri olgularda teemmül ederek felsefi akledilirleri

intiza ederiz. Bu kavramlardan bazıları basitçe ve kolayca herkes için hâsıl olur. Ancak bunların geliştirilmesi, derinleştirilebilmesi ve analoji yoluyla dış âleme nispet edilmesi bilinçli ve derin bir tefekkürü gerektirmektedir. Şuhudi olguları tanıdıktan, akledilirleri bunlardan intiza ettikten ve nefsanî özellikleri bunlardan tecrit ettikten sonra bunları harici misdakilere nispet ederiz. Elbette bütün felsefi Akledilirler doğrudan şuhuttan elde edilemezler. Aksine pek çok felsefi akledilir başka kavramlar aracılığıyla elde edilmektedir.

İslam Felsefesi tarihinde felsefi akledilirlerin huzuri bilgi ve verilerden intiza edildiği görüşünü ortaya atan ilk kişi Muhammed Hüseyin Tabatabai'dir.<sup>796</sup> Tabatabai'ye göre intiza ya da suret almak veya suret oluşturmak hayal yetisinin görevidir. Hayal yetisi hissi ve huzuri verilerle bilinir hale gelmiş olan gerçeklikle doğrudan ilişki kurarak husuli olan tasavvurlar inşa etmektedir. Bu husuli suret, şeyin harici asarını hafız ederek malum olan şeyin hakikatini içinde barındırmaktadır. Harici olan mahsus şeylerin tasvirleri tikel olan hayali suretlerdir. Daha sonra ise tümel olan mahiyetsel kavramlar ve birinci Akledilirler gelmektedir. Huzuri bulgulara dair tasvirler ise felsefi Akledilirler ile ikinci akledilirleri oluştururlar. Hayal yetisi nefsanî yetilerden bir tanesi olduğundan içsel olgularla vücûdî olan ittisala sahiptir. Bu yüzden de onların resimlerini çekip onlara dair tasvirler oluşturabilir. Tabatabai şöyle demektedir:

Diğer taraftan daha önce de söylediğimiz gibi nefsimiz, nefsanî hallerimiz ve nefsanî yetilerimiz hepsi birlikte nezdimizde hazır bir şekilde bulunmaktadır. Bunların hepsi bize huzuri bilgi aracılığıyla malum olurlar. Bizim bilme yetimiz onlarla daimî olarak ittisal halindedir. Dolayısıyla onları bulur ve onlardan suretler alır ve resimlerini çeker. Bu husuli idrakte nefis, nefsin halleri, nefsanî fiiller ve yetiler hakikatleriyle birlikte idrak yetimizin huzurunda bulunurlar... Aynı şekilde yetiler, fiiller ile nefis arasında bulunan ilişki ve nispet de huzuri olarak bize malum olduğu gibi husuli olarak da malum olacaktır.<sup>797</sup>

Dolayısıyla zihin içsel olgu ve değişimlerde teemmül ederek çeşitli tasavvur ve tasdiklere ulaşmaktadır. Tabatabai'nin bu teorisi pek çok felsefi akledilirin zihinde nasıl meydana geldiğini açıklama noktasında oldukça işlevsel görünmektedir. Ancak bu teori sadece soyut şeylere dair olan felsefi akledilirlerin nasıl meydana geldiğini açıklayabilmektedir. Ama eğer felsefi akledilirlerin alanını bundan daha geniş tutarsak

---

<sup>796</sup> Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, "Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm," *Makaleyi Pencom*.

<sup>797</sup> a. y.

ve mesela bütün nispi, izafi kavramları da bu grup içinde sayarsak bu durumda maddi âlemle ilgili olan felsefi Akledilirler dahi kapsayacaktır ve bu tür kavramların ilmi huzuri yoluyla açıklanabilmesi pek mümkün görünmemektedir.

### 3. ÖNERİLER

Öncelikle bu bağlamda “Akledilirler” kavramını sadece akli idrak anlamında kullanmamak gerektiğini söyleyelim. Yani bu tabir illa da tikel olan hissi ya da hayali idraklerin karşısı olan akli idrakler anlamında kullanılmamalıdır. Çünkü akledilirlerin birinci ve ikinci Akledilirler diye ayrımında asıl amaç, zihinde birincilik ve ikincilik açısından hâsıl olan tasavvurları birbirinden ayırmaktır. Bu hem hissi hem de hayali tasavvurları kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle mahiyetsel kavramlar olan birinci Akledilirler akıl tarafından tecrit yoluyla elde edilmiş olan mahiyetlerle sınırlı olmayıp his ve hayal tarafından idrak edilmiş olan mahiyetleri de kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğramalıdır. Dolayısıyla bu meselede “Akledilirler” tabirinden kasıt en genel anlamıyla tasavvur edilmiş olan zihni her şey olmalıdır. Çünkü kadim dönemlerden beri aklın anlamlarından birisi de zihindir ve bu anlamıyla akıl hem duyular hem hayal hem vehim yetisini hem de özel ve dar anlamıyla akli içine almaktadır. Bu yüzden “Akledilirler” kelimesi Kudema’nın beyanında pek çok yerde en genel anlamında “tasavvurları” ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Şimdi asıl meseleye yani felsefi akledilirlerin dış âlemden nasıl elde edildiğine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılabilmesi için elzem olan birkaç noktadan bahsedelim.

### 3.1. İspat Ve Sübut Makamları Arasında Bulunan Fark

Akli ve nazari tefekkürde bazen ispat makamı bazen de sübut makamı göz önünde bulundurulur. Şöyle ki; Bazen harici hakikatler, hariçte bulundukları şekilde ele alınırlar ki bu sübut makamına karşılık gelir. Bu açıdan bir şeye dair verilen bir hüküm, idrak edenin idrakinden bağımsızdır. Bu durumda müdrik ister var olsun ister var olmasın hüküm her iki durumda da geçerli ve sabittir. Buna karşılık bazen de harici hakikatler, idrake konu olmaları açısından ele alınırlar ki bu durumda şeyler ispatı açısından göz önünde bulundurulmuş olurlar. Burada şey idrak edilmiş olmak açısından ele alınmış olur.

Bu iki ele alma arasında bulunan fark ve benzerlikleri göz önünde bulundurmak akli ve nazari düşünüşte oldukça önemlidir. Diğer bir ifadeyle, bazı durumlarda bir şeyin idraki ile onun hariçteki durumu birbirine mutabık olur. Bu durumda o şey hakkındaki sübut ve ispat cihetleri birbiriyle mutabık olacaktır. Ama bazen de böyle olmaz. Yani sübut makamıyla ispat makamı arasında bir mutabakat bulunmaz. Mezkûr iki cihet birbirinden farklı olur. Mesela “insan mevcuttur” şeklinde idrak edilen önermelerde ispat makamı açısından doğal olarak “insan” mevzu, “mevcuttur” ise mahmuldür. Ama Molla Sadra’nın asaleti vücut anlayışına göre durum aslında bunun tam tersidir. Molla Sadra’ya göre bu önerme sübut makamı açısından aslında “bu mevcut olan insandır” şeklindedir. Bu da bir şeye dair ispat ve sübut makamlarının birbirinden farklı olabileceğini göstermektedir.

### 3.2. Duyusal İdrakin Şuhudi ve Doğrudan Olması

Duyularımız aracılığıyla bir şeyi idrak ettiğimizde ya da ona dokunduğumuzda aslında ne olmaktadır? Molla Sadra’ya göre bizler beyaz renkli bir şey gördüğümüzde bu renk önce gözümüze daha sonra da beynimize intikal etmektedir. Bu süreç sonunda idrak ile sonuçlanmaktadır. Ama bu süreçte bütün aşamalar sadece hazırlayıcı görevi görmekte ve nihayetinde insan “beyazı” misal âleminden doğrudan müşahade ederek idrak etmektedir. Şuhudi olan bu idrakten sonra idrak eden kişi, misali olan o hakikatten maddi şeye intikal etmekte ve bu şeyin idraki artık vasıtalı olduğundan huzuri değil husuli olmaktadır.

Sühreverdi de bu konuda benzer bir görüşe sahiptir. Ona göre mahsus âlemde bulunan bu beyazlık hissi bir şuhut ile idrak edilmektedir. Dolayısıyla burada

bilgi doğrudan duyuşsal olarak oluşan algıdır ve bu da husulı bir bilgi değildir. Diğer bir ifadeyle, Sühreverdi müdrık ile beyaz olan mahşus şeyin irtibatını şuhudı bir irtibat olarak görmektadır. Burada şuhut edilen şey misal değil maddi şeyin kendisidir. Dolayısıyla göz beyaz rengi gördüğünde gerçekten nefş, görme mertebesinde hazır bulunmaktadır. Burada göz faaldır ve nefş de göz aracılığıyla veya gözde şuhut etmektedir. Elbette bunun mümkün olabilmesi için nefşin hissi ve hayali yetilerinin de natık yetisi gibi mücerret ve soyut olarak kabul edilmesi gerekir. Aksi takdirde nefşin göz makamında harici şeyi doğrudan şuhut edebilmesi mümkün olmayacaktır. Aynı şekilde dokunmada da nefş dokunan kişinin parmaklarında hazır bulunmakta ve şeyin kendisini dokunma özellikleri açısından şuhut etmektedir. Sühreverdi'nin bu görüşü Fahrettin Razi'nin bilgiyi izafe kabul eden görüşüne benzemektedir. Ancak Razi kategorisel izafeyi kastederken Sühreverdi "işraki izafeyi" kastetmektedir.

Sühreverdi'nin görüşüne göre bütün hissi idrakler şuhudidır ve doğrudan nefşin kendisi tarafından duyular makamında idrak edilir ve algılanırlar. Dolayısıyla eğer vücut gibi felsefi kavramların doğrudan duyulardan başlanarak idrak edildiği söylenecekse ki felsefi akledilirlerin dış âlemle olan ilişkileri bunun dışında bir yolla temellendirilemez, bu durumda asıl olan bu şuhudun analizi ve aklın bu şuhuttaki rolü ve işlevi olacaktır. Diğer bir ifadeyle hissi şuhutta bulunan ama duyular tarafından değil de akıl tarafından yine şuhudı olarak idrak edilecek bir veçhe felsefi akledilirlerin intiza kaynağı görevi görecektir. Bu da bizi akli şuhut meselesine getirmektedir.

### **3.3. Akli şuhut veya Aklın Felsefi Akledilirlerin İdrakindeki Rolü**

Eğer duyuşsal idrakin özünde şuhudı bir idrak olduğu kabul edilecek olursa bu durumda her ne kadar vücut gibi felsefi akledilirlerin kökü hissi şuhutta bulunuyor olsa da vücudu ve sair felsefi akledilirleri idrak edenin duyular değil akıl olduğunu söylemek gerekir. Buna göre akıl veya nefis bütün yetileriyle kendisini duyularda gösterebilir ve duyuşsal şuhuttaki akli olanı idrak edebilir. Daha önce de söylediğimiz gibi bunun mümkün olabilmesi için akıl ile diğer nefsi yetiler arasında bulunan kategorik farkı ortadan kaldırmak gerekir ki Molla Sadra bunu yapmıştır. Meşşai filozofların aksine ki onlara göre nefşin akıl dışındaki diğer yetileri maddidir ve sadece nefşin natık olan kısmı mücerrettir.

Molla Sadra'ya göre nefsin bütün yetileri mücerrettir. Bu yüzden de nefis bütün yetileriyle her mertebede hazır ve nazır olarak bulunabilir. Bu “nefs vahdetinde bütün yetilerdir” kaidesinin doğal bir sonucudur. Nefsin bütün yetileri mücerret kabul edildiğinde nefisle dış âlem arasında kurulan ilişki hiçbir kesintiye uğramadan duyuşal seviyeden akli seviyeye çıkabilecek ve akledilirlerin hâsıl olası için maverai bir cevherin yardımına da gerek kalmayacaktır.

Böylece nefis, hissi idrak aşamasında duyulur yetilerde hazır bir şekilde bulunabilir. Ancak histe bulunan nefsin sadece nefsin hissi yetisi olmadığını aksine nefsin bu mertebede dahi akli yetisiyle hazır ve nazır bir şekilde bulunabileceğini bilmek gerekir. Dolayısıyla hissi şuhut makamında akli şuhudun da bulunduğunu ve gerçekleştiğini söylemek gerekir. Diğer bir ifadeyle aslında ortada tek bir şuhut bulunmaktadır. Yani burada önce hissi şuhut ardından da akli şuhut gerçekleşiyor değildir. Aksine burada olan tek bir şuhudun hissi ve akli olarak idrak edilmesi ve her birisinde de şuhudun farklı veçhelerinin idrake konu olmasıdır. Bu tek şuhutta şuhûd edilen şeyin tikel vasıfları duyuşal şuhut ile idrak edilirken aynı şeyin akli veçhesine tekabül eden vücut ve vahdet gibi özellikleri de akli şuhut ile akıl tarafından idrak edilmektedir. Bu aşamaların huzuri olarak birlikte gerçekleştiğini ancak husuli olarak birbirinden ayrıldığına dikkat etmek gerekir.

Yani başta vücut olmak üzere bütün felsefî akledilirlerin misdakı aslında his ve hayal mertebesinde bulunmaktadır. Ancak vücut ve diğer felsefî kavramları idrak eden yeti duyular veya hayal yetisi değil akıldır. Dolayısıyla felsefî akledilirleri anlayıp idrak edecek olan akıldır ki bu idrake konu olan gerçekliğin ve şuhudun kesretine sebep olmaz. Yani ortada aslında tek bir şuhut ile idrak edilen tek bir gerçeklik bulunmaktadır. Ortada hissi, hayali ve akli açıdan şuhut edilen ve her birisine has akledilirlerin elde edildiği tek bir şuhut bulunmaktadır. Dolayısıyla his tarafından idrak edilen şeyin makul bir veçhesi de bulunmaktadır ve bu makul veçhe de akıl tarafından idrak edilmektedir.

### **3.4. Duyulur makamda “Gerçeklik” ve “Vücudun” Bulunması**

Mesela beyazlık gibi bir araz görüldüğü zaman, bu beyazlık olgusunda, “vuku özelliği” de onunla birlikte idrak edilir. Diğer bir ifadeyle “beyazlık vardır” beyazlığın kendisinde bulunmaktadır ve bu idrak eden kişi tarafından vehm

edilmiş veya kurgulanmış bir şey değildir. Buna göre bizler beyaz bir araz gördüğümüzde aslında gördüğümüz şey sadece beyazlık değil “var olan bir beyazlıktır.” Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için bir örnek verelim: Bir çocuğa odana git ve orada bulunan oyuncak arabayı getir, dediğimizde ve çocuk odaya gittiğinde orada oyuncak arabanın olmadığını görürse doğal olarak çocuk “burada araba yoktur” diyecektir. Çünkü çocuğun odada bulduğu şey aslında “arabanın yokluğunun varlığıdır.” Aynı şekilde çocuk eğer odada oyuncak arabayı bulsaydı o zaman da “araba vardır” diyecektir. Çünkü bu durumda da “arabanın bulunma olgusunu” görmüş olacaktı. Her iki durumda da bulunan özellik ve durum müdrik tarafından vehm edilmiş veya kurgulanmış bir şey değildir. Her iki durumun da dış âlemde tekabül ettiği bir gerçeklik bulunmaktadır.

Aynı şekilde bir insan acıktığında ve yemek beklediğinde de onun bu durumdaki idraki “yemeğin yokluğunun” idrakidir. Bu durumda vicdanen bulunmuş olan şey “yemeğin yokluğunun varlığıdır.” Yemek geldiğinde ise kişi vicdanen “yemeğin varlığı” olgusunu bulur ve idrak eder. Dolayısıyla gerçekliğin hissi olarak idrak edilmesinde aslında tahakkuk da idrak edilmektedir. Şu hâlde gerçekte dış âlemde “vuku, bulunma” adında bir özellik bulunmaktadır. Doğal olarak şuhutta ilk olarak anlaşılan veya idrak edilen şey harici şeyin beyazlığıdır. Vuku ve vücut ise ondan sonra bulunmakta ve idrak edilmektedir. Yani eğer beyazlık öncelikle tahakkuk etmemiş olsaydı onun idrakinden vücudu ve vukuu da idrak edilemezdi.

### **3.5. Şuhut Makamında Tek Bir Gerçekliğin Bulunması**

İdrak makamında hissi, hayali ve akli veçheleri bulunan tek bir şuhut olduğunu gösterdikten sonra şimdi de tek olan bu şuhudun tek bir gerçekliğe mi yoksa birden fazla gerçekliğe mi tekabül ettiği sorusuna cevap vermek gerekir? Diğer bir ifadeyle bizler beyazlık ve vücut diye iki farklı gerçeklik mi şuhut ediyoruz yoksa aslında tek bir gerçekliği mi şuhut ediyoruz? Gerçek olan şu ki bizler her ne kadar ispat makamında beyazlık ve vücut diye iki ayrı kavramdan bahsetsek de dış âlemde aslında tek bir gerçeklik bulunmaktadır ve bu da beyazlığın kendisidir. Ancak bu aynı zamanda tahakkuk etmiş olan bir beyazdır ve bu yüzden de ondan hem beyazlık hem de tahakkuk etme özelliği olan vücut intiza edilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle bu

durumda tahakkuk etmiş olan aynı zamanda beyazdır da. Şu hâlde beyazlık ile vücut örneği beyazlık ile cisim örneği gibi değildir. Çünkü beyazlık ile cisim örneğinde dış âlemde iki farklı gerçeklik bulunmaktadır.

Bu durumda “beyazlık, tahakkuk, vücut ve vahdet” haricidirler dendiğinde bu dış âlemde birbirinden farklı ve ayrı olan üç gerçeklik bulunduğu anlamına gelmez. Aksine bu durumda vücut, tahakkuk, vahdet ve vuku harici olan beyazlığın bizzat kendisidir. Dolayısıyla şuhutta tek bir gerçeklik bulunmakta ancak bu tek gerçeklik bir grup özellik ve sığata sahip bir şekilde bulunmaktadır. İşte burada da karşımıza sübut makamıyla ispat makamı arasında bulunan önemli bir fark çıkmaktadır. Görüldüğü gibi sübut makamında şuhuda konu olan şey tek bir gerçeklikken bu tek gerçeklikten ispat makamında farklı kavramlar intiza edilmektedir. Dolayısıyla ispat makamındaki kesret sübut makamında da kesret olmasını gerektirmemektedir. Aksi takdirde Sühreverdi’nin işaret ettiğı sakınca ortaya çıkardı.

Bir gerçekliğin farklı özelliklerle birlikte bulunduğu durumlarda, bu özellikler bu gerçekliğin farklı haysiyetleridirler ki bunlar hem dış âlemde gerçekten bulunurlar hem de idrak edildiklerinde sübut makamında herhangi birçokluk ve kesretin meydana gelmesine sebep olmazlar. Burada sübut açısından tek bir vücut ile mevcut olan pek çok haysiyet bulunmaktadır. Bunlar ispat makamında kavramsal olarak birbirlerinden müstakil hale gelmektedirler. Dolayısıyla sübut açısından ya bu özelliklerin birbirinin aynısı olduğunu söylemek gerekecek yani kendisinden beyazlığın anlaşıldığı gerçeklikten vücut ve vahdet de anlaşılmaktadır denecektir ya da tek bir gerçeklikle birlikte onda gizli olarak bulunan farklı özelliklerin bulunduğunu söylemek gerekecektir ki bu ikinci görüş daha isabetli görünmektedir. Bu durumda bu özelliklerin çokluğunu gerçek kabul etmek gerekeceğinden her bir özellik tek olan gerçekliğe dair farklı açılardan bize bilgi verebileceklerdir.

### **3.6. İkinci Akledilirlerin İkinciliğinin Subuti Değil İspati Olması**

Üçüncü olarak cevaplandırılması gereken soru ise duyusal idrak makamını neyin doldurduğudur? Bu şey beyazlık mı vücut mu yoksa vahdet midir? Dikkat ettiğimizde görürüz ki beyazlığı vücut ve vahdet ile birlikte idrak ettiğimizde idrak sayfasını dolduran şey beyazlıktır. Diğer bir ifadeyle, şuhut edilen gerçeklik beyaz olarak görülmektedir. Beyaz olan bu gerçeklik tahakkuk, vahdet ve benzeri haysiyetlere sahiptir. Şu hâlde ispat makamında öncelikle idrak edilen

şey mahiyettir. Bu mahiyet ve onun gerçekliğinden de tahakkuk, illiyet, birlik, imkân ve diğer felsefi Akledilirler intiza edilmektedir. Gerçekte ortada tek bir gerçeklik ve onun sıfatları bulunmaktadır. Dolayısıyla şöyle diyebiliriz; ispat makamında zihin önce taayyünü görmekte ve daha sonra ise felsefi akledilirleri ondan intiza etmektedir. Zihnin ispat makamında önce mahiyeti idrak ettiğini Molla Sadra pek çok yerde dile getirmiştir.

### **3.7. İspat Makamında Mahiyetin Önceliği ve Vücudun İkinciliği**

Yukarıda zikrettiklerimiz doğrultusunda felsefi akledilirlerin ikinciliğinin ispat makamında meydana gelen bir ikincilik olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Zira zihin önce bir mahiyet olan beyazlığı idrak etmekte ikinci aşamada ise bundan felsefi olan akledilirleri intiza etmektedir. Yani önce beyazlığın görülmesi ve daha sonra onun gerçekliğinde vücut ve vahdetin müşahede edilmesi, son olarak da bu müşahedenin akli suret şeklinde ifade edilmesi yani felsefi akledilirlerin intiza edilmesi gerekmektedir. İspat makamında sahip olunan bu ikincilik durumu mantıki Akledilirler açısından da geçerlidir. Burada da önce insan mahiyetinin zihne intikal etmesi ve sonra zihinde bulunuyor olması açısından ele alınması ve son olarak tümellik vasfının ondan intiza edilmesi gerekir. Dolayısıyla tümellik insana nispetle ikincildir. Diğer bir ifadeyle, tümellik, zihni mahiyete zihinde olması açısından müstenit olan bir akledilirdir. Vücut ve vahdet gibi felsefi Akledilirler de harici mahiyete harici olması açısından müstenittirler.

Bu söylediklerimizden asıl ve belirleyici olanın beyazlık olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bütün Akledilirler ise onun sayesinde ve onun gölgesinde anlaşılmakta ve intiza edilmektedir. Bu da felsefi Akledilirler taakkulda ikincidirler derken kastedilen şeydir. Ancak bu ispat makamı açısından sahip olunan bir ikinciliktir. Çünkü felsefi ikinci Akledilirler, harici mahiyetlerden harici olmaları açısından intiza edilirler. Yoksa bunlar zihni mahiyetten zihni olması açısından intiza edilmezler. Dolayısıyla bu intiza ve taakkulu meşru ve geçerli kılan şey dış âlemde bulunmaktadır.

### **3.8. Zihnin İspat Makamında Münfail ve Faal Olma Haysiyeti: Felsefi Akledilirlerin Birliği ve Farklılığı**

Dediğimiz gibi felsefi haysiyetler dış âlemde birlikte bulunurlar. Bu şuhut makamıdır. Bu aşamada zihin münfaildir. Ancak zihnin diğer bir işlevi de felsefi akledilirleri birbirinden ayırmaktır. Bu, tahlil ve analiz aşamasıdır. Bu da zihnin faal olduğu aşamadır. Zihnin münfail özelliği onun dış âleme bakan yüzüdür. Diğer bir ifadeyle bilme sürecinde bizlerin pasif olduğumuz veçhe idrakin bizi dışa yönlendirdiği ve götürdüğü kısımdır. İdrak bu aşamada müdrik için nefsül emri olan bir hüviyet inşa eder. Öyle ki biz olsak da olmasak da hariçte böyle bir şey bulunacaktır. Sonra aktif olan zihin, onu tahlil ve analiz etmektedir. Dolayısıyla bu aşamada çok ve farklı olan yargılar ortaya çıkmaktadır. Böyle bir kesret ve farklılık bilfiil olarak ancak zihinde bir araya gelebilir. Örneğin zihinde beyazlık, vücut ve vahdet birbirlerinden ayrı bir şekilde bulunurlar. Yükleme ve hamlin gerçekleştiği aşama da bu merhaledir. Bu aşamada haml gerçekleşir ve bunlardan birisi konu olurken diğeri de yüklem olur. Ancak bu hamlin kaynağı ve onu mümkün, meşru kılan şey dış âlemdir. Zira hariçte, zihinde bulunan kesret ve farklılığın aksine birlik ve ayniyet bulunmaktadır.

### **3.9. Sonuç**

En genel anlamıyla metafizik varlık âlemine dair akli bilgidir. Bu anlamıyla metafizik Akledilirler anlayışıyla doğrudan ilişkilidir. Zira Akledilirler var olanın akli veçhesine dairdirler. Dolayısıyla metafizik yapılabileceğinden bahsetmek aslında varlığın makul veçhesine dair akledilirlerin elde edilebileceğini iddia etmek anlamına gelmektedir. Bu da özellikle felsefi akledilirlerin dış âlemden hareketle zihinde meydana geldiğini söylemekle aynı şeydir. Ancak klasik felsefede akledilirlerin ontolojik veçhesi ile epistemolojik veçhesi arasında kurulan birbirini gerektirme ve mutabakat ilişkisinin zorunlu olmadığını söylemek gerekir. Klasik felsefenin meseleyi bu şekilde çözmesinin sebebi bilgi-varlık özdeşliğini esas alması ve buradan hareketle varlığın kategorileriyle bilginin kategorilerinin aynı olduğunu varsaymasıdır.

Ancak ne varlığın akli veçhesi madde-suret anlayışına göre tasavvur edilmek zorundadır ne de bilgi-varlık özdeşliği klasik realizmdeki şekliyle kabul edilmek zorundadır. Dolayısıyla günümüzde illa da klasik anlamıyla metafizik yapılması gerektiğinde ısrar etmeye gerek yoktur. Evet, en genel anlamıyla metafizik yapmak mümkündür. Yani Akledilirler aracılığıyla varlığa dair akli bilgi elde edilmesi

mümkündür. Ancak bu tür bir metafizik illa da klasik varlık ve bilgi anlayışı üzerinden yapılmak zorunda değildir. Dolayısıyla metafiziğin formunu muhafaza edip onun klasik varlık ve bilgi anlayışının oluşturduğu içeriğini değiştirerek yeni ve farklı bir metafizik yapılabilir. Bunun için üç adım atılması gerektiğini düşünüyoruz. Öncelikle klasik anlamıyla özcülük anlayışından vazgeçmek. İkinci olarak bu özcülüğün kaynaklık ettiği varlık ve bilgi anlayışını değiştirmek ve üçüncü olarak da klasik realizmden eleştirel realizme geçiş yapmak. Böylece hem felsefi Akledilirler aracılığıyla varlığın akli veçhesine dair bilgi sahibi olabilir hem de özcülük anlayışının sebep olduğu istenmeyen ontolojik ve epistemolojik sapmalardan kaçınabiliriz.



## KAYNAKÇA

- el-Alusi, Hisam Muhyiddin. (1985). *Felsefetü'l-Kindî ve Araü'l-Kudami ve'l-Muhaddisine fihi*. (1. bs). Beyrut: Darü'l-Tabiia.
- Al Yasin, Cafer. (1405). *el-Farabi fi Hududihi ve Rusumihi*. Beyrut: Alemü'l-Kutub.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah ve Ebi Cafer Nasirüddin Tûsî. (1361). *Şerhü'l-İşarat ve'l-Tenbihat*. Tahran: Defter-i Neşr-i Kitab.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. (1984). *el-İlahiyat min Kitabi's-Şifa*. Tahkik: Hasan Hasan-zade Amuli. Kum: Defter-i Tebligat-i İslami-i Hovze-i İlmiyey-i Kum.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. (1377). *el-İlahiyat-i Necat*. Tashih. Seyid Yahra Yesribi. Tahran: Fikr-i Ruz.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. (1379). *el-Talikat*. Kum: Defter-i Tebligat-i İslami-i Hovze-i İlmiyey-i Kum.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. (1380) *eş-Şifa: el-İlahiyat*. Tahkik. Georg Kanavati ve Said Zaid. Kahire: el-Heyetül-Ahmet-i li-Şuuni'l-Metabiği'i-Emiriye.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. (1375). *en-Nefs min Kitabi's-Şifa*. Tahkik. Hasan Hasan-zade Amuli. Kum: Merkezi'l-Neşri'l-İslami.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. *eş-Şifa: el-fenni'l-Hamis mine'l-Mantık fi'l-Burhan*. Tahkik. Ebu'l-Ala Afifi. Kahire: Darü'l-Terbiyeti ve'l-Taalim, 1375.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. *el-İşârât ve't-Tenbihât*. Tahkik. Mucteba el-Zerai. Kum: Bustan-i Kitab, 1381.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. *eş-Şifa: el-Mantık*. Tahkik. İbrahim Medkur ve el-Eb Kanavati. Kahire: Neşr-ü Vezaretü'l-Mearifi'l-Umumiye, 1381.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. Uyunu'l-Hikme. Tahkik. Abdurrahman Bedevi. Tahran: Danashgah-i Tahran, 1333.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. *el-Mubahasat*. Tahkik. Muhsin Bidarfer. Kum: Bidar, 1371.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah. *eş-Şifa, en-Nefs*. Tahkik. İbrahim Medkur. Kahire: Neşr-ü Vezaretü'l-Mearifi'l-Umumiye, 1371.
- el-Ehvani, Ahmed Fuad. (1985). *el-Kindî, feylesofü'l-Arab*. Mısır: el-Heyetü'l-Misriyeti'l-Ammeti'l-lil-Kitab.
- İci, Kadı Adudiddin Abdurrahman ve es-Seyid eş-Şerif Ali bin Muhammed Curcani. (1370). *Şerhü'l-Mevakıf*. Kum: Şerif Rıza.

Behmenyar bin Merzuban. *et-Tahsil*. Tashih. Murtaza Mutahhari. Tahran: danashgah-i Tahran, 1349.

Taftazani, Saadettin. (1370). *Şerhü 'l-Makasid*. Kum: Şerif Rıza.

Hofri, Şemseddin Muhammed bin Ahmed. Talike ber İlahiyat-i Şerh-i Tecrid-i Molla Ali Kuşçu. Tahran: Miras-i Mektub, 1382.

ed-Damad, Mir Muhammed Bakır ve es-Seyid Ahmed el-alevi. *Takvimü 'l-İman*. Tahran: Miras-i Mektub, 1376.

Deşteki Şirazi, Giyasettin Mansur. (1381). *İşrak-ü Heyakelü 'n-Nur li-Keşf-i Zulumat-i Şevakili 'l-Gurur*. Tahran: Miras-i Mektub.

Zenuzu, Molla Abdullah. *Envar-ü Celiye*. Tashih. Celalettin Aştiyani. Tahran: Emir Kebir, 1371.

Zenuzu, Molla Abdullah. (1361). *Lumaatü 'l-İlahiye*. Tashih. Celalettin Aştiyani. Tahran: Encümen-i İslamiy-i Hikmet ve Felsefey-i İran.

Sebzevari, Molla Hadi. *Esrarü 'l-Hükm*. (1362). Tahran: Kitab Furuşiy-i İslamiye.

Sebzevari, Molla Hadi. *Mecmuay-i Resail*. Tashih. Seyid Celalettin Aştiyani. Tahran: Encümen-i İslamiy-i Hikmet ve Felsefey-i İran, 1360.

Sebzevari, Molla Hadi. *Şerhü 'l-Manzume*. Tashih. Hasan Hasan-zade Amuli. Tahran: Nab, 1369.

Sühreverdi, Şahabettin Yahya. *Mecmuay-i Musannafat-i Şeyh İşrak*. Tashih. Hanry Corben. (3. bs.) Tahran: Pejuheşgah-i Ulum-i İnsani ve Muteâlât-i Ferhengi, 1380.

Şirazi, Sadrettin Muhammed bin İbrahim. *eş-Şevahidü 'l-Rububiye*. (2. bs.) Tahran: Merkez-i Neşr-i Daneshgah-i, 1360.

Şirazi, Sadrettin Muhammed bin İbrahim. (t.y.). *el-Haşiye ale 'l-İlahiyati 'ş-Şifa*. Kum: Bidar.

Şirazi, Sadrettin Muhammed bin İbrahim. (1368). *el-Hikmetü 'l-Mutealiye fi 'l-Esfârü 'l-Akliyeti 'l-Erbea*. (2. bs.) Kum: Mektebetü 'l-Mustefevi.

Şirazi, Sadrettin Muhammed bin İbrahim. (1368) *el-Meşair*. Tashih. Hanry Corben. (2. bs.) Tahran: Kitabhaney-i Tahuri.

Tabatabai, Muhammed Hüseyin ve Gulam Rıza Feyyazi. *Nihatü 'l-Hikme*. Tashih ve Talik. Gulam Rıza Feyyazi. (1378). Kum: Muesesey-i Amuzeş ve Pejuheşiy-i İmam Humeyni.

Tabatabai, Muhammed Hüseyin. (t.y.). *Bedayetü 'l-Hikme*. Kum: Muesesetü'l-Neşri'l-İslami.

Tabatabai, Muhammed Hüseyin. (t.y.). *Nihayetü 'l-Hikme*. Kum: Muesesetü'l-Neşri'l-İslami.

Tabatabai, Muhammed Hüseyin ve Murtaza Mutahhari. (1368). *Usul-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*. (2. bs.) Kum: Sadra.

Tûsî, Hâce Nasirüddin. (1361). *Esasü 'l-İktibas*. Tashih. Müderris Rızevi. Tahran: Danashgah-i Tahran.

Tûsî, Hâce Nasirüddin ve Cemaleddin Hasan bin Yusuf (Allame) Hilli. *Keşfü 'l-Murad*. Tashih. Hasan Hasan-zade Amuli. Kum: Muesesetü'l-Neşri'l-İslami, 1407.

Tûsî, Hâce Nasirüddin. *Mesariğü 'l-Mesariğ*. Kum: Mektebet-ü Ayetullah el-Meraşi, 1405.

Tûsî, Hâce Nasirüddin. (1359). *Telhisü 'l-Muhassal (Nakdü 'l-Muhassal)*. Tahran: Daneshgah-i Tahran.

Farabi, Ebu Nasr. (1991). *Kitab-ü Ara-ü Ehlü 'l-Medinetü 'l-Fadıla*. Beyrut: Darü'l-Meşrik.

Farabi, Ebu Nasr. *el-Amalü 'l-Felsefiye*. Tahkik. Muhammed Hüseyin Al Yasin. Beyrut: Darü'l-Menahil, 1371.

Farabi, Ebu Nasr. (1325). *el-Mecm'u li 'l-Muallimi 's-Sani*. Mısır: Matbaatü'l-Saade.

Farabi, Ebu Nasr. (1404). *el-Elfazü 'l-Muste'melet-i fi 'l-Mantık*. Tahkik. Hasan Mehdi. Tahran: el-Zehra.

Farabi, Ebu Nasr. (1990). *el-Vahid ve 'l-Vahde*. Tahkik. Muhsin Mehdi. Beyrut: Tobkal.

Farabi, Ebu Nasr. (1405). *Fususü 'l-Hikem*. Tahkik. Muhammed Hasan Al Yasin. Kum: Bidar.

Farabi, Ebu Nasr (1371). *el-Tenbih ala Sebili 's-Saade*. Tahkik. Muhammed Hasan Al Yasin. Tahran: Hikmet.

Farabi, Ebu Nasr. (1408). *el-Talikat*. Tahkik. Cafer Al Yasin. Beyrut: Darü'l-Menahil.

Farabi, Ebu Nasr. (1413). *el-Amelü 'l-Felsefiye*. Tahkik. Cafer Al Yasin. Beyrut: Darü'l-Menahil.

- Farabi, Ebu Nasr. (1363). *Fusul-ü Muntezia*. Tahkik. Fevzi Metri Necar. 2. bs. Tahran: el-Zehra.
- Farabi, Ebu Nasr. (1408). *el-Mantikiyat*. Tahkik. Muhammed Taki Danesh Pejuh. Kum: Mektebet-ü Ayetullah el-Meraşi el-Necefi.
- Kuşçu, Alaaddin Ali bin Muhammed. (t.y.) *Şerh-ü Tecridü'l-Akaid*. Taş baskı. Rıza-Bidar- Azizi.
- Kindî, Yakub bin İshak. (1369). *Resailü'l-Kindî i'l-Felsefiye*. Tahkik. Mahmud Abdulhadi Ebu Ridde. Mısır: Darü'l-Fikri'l-Arabî.
- Merhaba, Muhammed bin Abdurrahman. (1985). *el-Kindî, Felsefetehu*, Muntehebat. Beyrut: Neşr-i Avidat.
- el-Levkeri, Ebul Abbas Fadl bin Muhammed Mervi. (1373). *Beyanü'l-Hak bi-Damani'l-Sıdk*. Tahran: Muesesey-i Endişe ve Temeddun-i İslami.
- Mir Damad, el-Mir Muhammed Bakır. (1381). *Musennefat*. Tahran: Daneshgah-i Tahran.
- Mir Damad, el-Mir Muhammed Bakır. (t.y) *el-Kabasat*. Tahran: Muesesey-i Muteâlât-i İslamiy-i Danashgah-i McGill.
- Gazzali, Ebü Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmet et-Tûsî. (2012). *Tehafütü'l-Felasife*. Neşir ve Tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik.
- Fahrettin Razi. (1408). *el-Mebahisü'l-Meşrikiyye*, Tashih Muhammed el-Bağdadi. Beyrut: Darü'l-Kitab.
- Alper, Ö. M., (2015) “*Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde “İkinci Akledilirler”’in Yorumu ve Osmanlıda Alımlanması Üzerine Bir İnceleme*, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi 1/2.
- Altaş, E. (2017) “*Farabi’den Beyzavi’ye Umur-ı Amme Kavramının Gelişimi, Dönüşümü ve Beyzavi’nin Tercihleri*”, İslam Bilim ve Düşünce Geleneğinde Kadı Beyzavi, ed. Mustakim Arıcı, (1. Bs.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Türker, Ö. (2015) “*Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslam Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz*”, Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2/3.

# ÖZGEÇMİŞ

## KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Abuzer DİŞKAYA  
Uyruğu: T.C.  
Doğum Tarihi ve Yeri: 11 Eylül 1977, Adıyaman  
Elektronik Posta: [abuzerdiskaya@gmail.com](mailto:abuzerdiskaya@gmail.com)

## EĞİTİM

| Derece        | Kurum                                                                                   | Mezuniyet Yılı |
|---------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| Lisans        | İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.                                                 | 2003           |
| Yüksek Lisans | Şeyh Mufit Üniversitesi, İran-Kum,<br>İslam Felsefesi ve Kelamı Ana Bilim dalı          | 2009           |
| Doktora       | İstanbul Medeniyet Üniversitesi,<br>Sosyal Bilimler Enstitüsü,<br>Felsefe Anabilim Dalı | 2020           |

## İŞ TECRÜBESİ

| Tarih     | Kurum                           | Görev         |
|-----------|---------------------------------|---------------|
| 2016-2018 | İMU, Siyasal Bilgiler Fakültesi | Uzman (2 yıl) |

## YABANCI DİLLER

İleri düzeyde Farsça, Arapça ve İngilizce

## YAYINLAR

Abdülhüsseyin Zerrinkub, *İslam Medeniyeti Mucizesi*, çev. A. Dişkaya, Ağaç yay., İstanbul, 2008.

M. Muçtehit Şebusteri, *Resmi Dini Söylemin Eleştirisi*, çev. A. Dişkaya, Mana yay., İstanbul, 2010.

M. Muçtehit Şebusteri, *İman ve Özgürlük*, çev. A. Dişkaya, Mana yay., 2011.

M. Muçtehit Şebusteri, *Hermenötik, Kur'an ve Sünnet*, M. M. Şebusteri, çev. A. Dişkaya, Mana yay., 2012. M. Mansur Haşimi, *İslami Entellektüalizm*, çev. A. Dişkaya, Mana yay. 2019

Mustafa Melikyan, Tedbir ile Taktir Arasında İnsan, çev. A. Dişkaya, Mana yay. 2020

Ali Mebruk, Nübüvvet, ed. A. Dişkaya, Mana yay. 2014.

## **MAKALELER**

Dişkaya, A. “Felsefe tarihinden notlar”, *İslami Yorum Dergisi*, [www. Islamiyorum.com](http://www.Islamiyorum.com)

Dişkaya, A., “Felsefe yapma imkanı açısından mutlak algısı”, *İslami Yorum Dergisi*, [www. Islamiyorum.com](http://www. Islamiyorum.com)

Dişkaya, A., “İslam felsefesi nedir?”, *İslami Yorum Dergisi*, [www. Islamiyorum.com](http://www. Islamiyorum.com)

Dişkaya, A., “UÇM (Uluslararası Ceza Mahkemesi)”, Genç Hukukçular *Hukuk Okumaları/Birikimler 1*, editor Muharrem Balcı, İstanbul, 2003.

Dişkaya, A., İlmi Huzuri ve Epistemolojik Değeri, *Kutadgu Bilig Dergisi*, sayı 28, 5 ocak 2016.

Dişkaya, A., Kavram Analizi Açısından “Müslümanca Düşünmek Neye Tekabül Eder?” 1, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 9.11.2019.

Dişkaya, A., Kavram Analizi Açısından “Müslümanca Düşünmek Neye Tekabül Eder?” 2, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 2.12.2019.

Dişkaya, A., İslami Bir Düşünce Neden Çoğulcu Olmalıdır?, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 10.05.2020.

Dişkaya, A., Din ve Dogmatizm, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 17.05.2020.

Dişkaya, A., Milet Felsefe Okulu: Miletli Filozofların Ortak Kabulleri, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 23.05.2020.

Dişkaya, A., Pisagor ve Sayılar Metafiziği, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 28.05.2020.

Dişkaya, A., Hakikat ve Dini Çoğulculuk, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 31.05.2020.

Dişkaya, A., Pisagor’un İnsan Anlayışı, [bizimkose.com](http://bizimkose.com), 4.06.2020.

## **SEMİNER VE KONFERANSLAR**

Bilim-Sanat Vakfı’nda “İran’da İslam felsefesi: Dünü ve Bugünü” adlı seminer. 1 Mart 2008.

“İslami bir insan haklarının teorik zemini olarak fıkıh, ahlak ve hukuk ilişkisi”,  
Mazlumder İstanbul şubesinde verilen seminer, 16 Aralık 2012.

Gazali Sonrası İslam Düşüncesinin Serüveni, Bilim ve Sanat vakfı, Kademe  
seminerleri, 02.04.2016.

Akıl için Yeni bir İmkân Olarak İslami Düşüncenin Teorik Zemini Üzerine,  
Medeniyet Sanat Merkezi, Yeşil Yurt Kent Konseyi, Malatya, 23.03.2019.

## **DERSLER**

İstev- Hikmet okulunda; Yunan felsefesi ve nazari irfan okumaları; 2014-2015 ders  
döneminde. Yer; Bahariye mevlevihanesi, Eyüp.

İstev-Hikmet okulunda; İleri okumalar: Gazali’nin Teahfüt elFelasife okumaları,  
2015-2016 dönemi. Bahariye Mevlevihanesi.

İstev-Hikmet okulu; Yunan ve Helenistik dönem felsefe dersleri, 2016-2017 dönemi.  
Bahariye Mevlevihanesi.

İstev-Hikmet okulu; İleri okuma grubu, Klasik İslam felsefesinin temel meselelerine  
yeni bir bakış açısı, 2017-2018.

İstev-Hikmet okulu, Modern ve Çağdaş felsefe dersleri, 2019-2020 dönemi, Bahariye  
Mevlevihanesi.

Bilim ve Sanat Vakfında Hikmeti Mutealiye’ye Giriş dersi. 2014-2015 ders dönemi.

Mim (Muradiye ilim merkezi) de Klasik mantık okumaları. Molla Fenari’nin  
“İsagoci şerhi adlı eseri”, 2014-2015 ders dönemi.

Düşünce Bilimin Temel İlkeleri; Klasik Mantık okumaları, İBA, 2019-2020 dönemi.