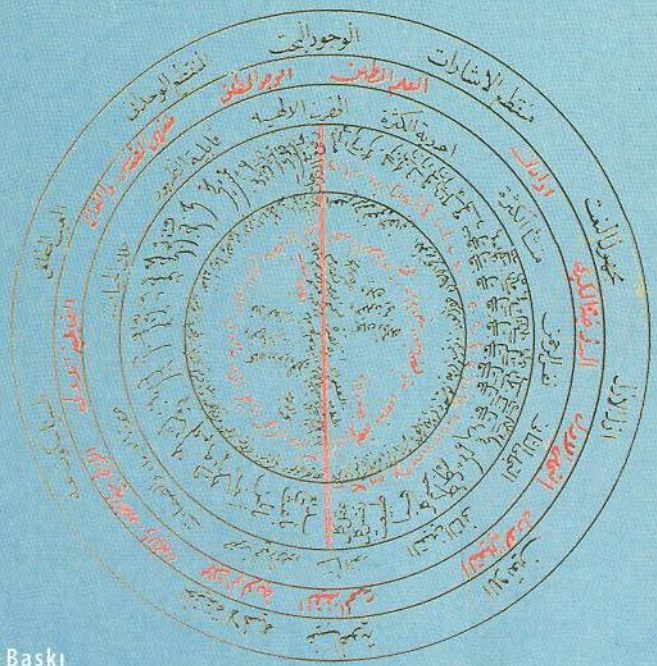
ÖMER TÜRKER

VARLIK NEDİR?

İSLÂM FİLOZOFLARININ VARLIK TASAVVURU



DÜŞÜNCE

KTB

Üçüncü Baskı

ISBN: 978-605-7949-45-5
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

Ketebe Yayınları: 134 | **Klasik İslâm Düşüncesi**

Editör
Yusuf Genç

Kapak
Harun Tan

Düzelti
Cihan Aldık

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

3. BASKI

Aralık 2019
İstanbul

ketebe.com

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Matsis Matbaa Hizmetleri
San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy Küçükçekmece /
İstanbul Tel: 212 624 21 11

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A. Ş.'ne aittir. İzinsiz yayımlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Varlık Nedir?

İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru

ÖMER TÜRKER

KETEBE

Ömer Türker

1997 yılında Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1999 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde *Mukatil b. Süleyman'ın Tevil Anlayışı* başlıklı, erken dönem Kur'an tefsirinin bilgi teorisi açısından teorik çerçevesini inceleyen yüksek lisans tezini tamamladı. 2006 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde *Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri* başlıklı doktora tezini tamamladı. 2005 ve 2012 tarihileri arasında İSAM'da araştırmacı olarak çalıştı. 2012'de *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* başlıklı çalışmasıyla doçent oldu. 2017'de *İslam'da Metafizik Düşünce* başlıklı çalışmasıyla profesör oldu. Nisan 2012'den itibaren Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak göreve başladı ve hâlen bu görevini sürdürmektedir. Çalışmaları, metafizik ve bilgi teorisi üzerine yoğunlaşmıştır.

İçindekiler

Önsöz 7
Giriş 11
Varlık Kavramının Bedihîliği 21
Varlık Tarif Edilebilir mi? 35
Özel Varlık Yahut Mahiyet 49
Nedensiz ve Nedenli Varlık Yahut Tanrı ve Âlem 59
Madde ve Sûret Anlamında Varlık 73
Zihnî Varlık 79
Varlık Anlamının Çoğalması: Yaratma ve Sudûr 105
Kategoriler Anlamında ve Bilimlerin Araştırma Projesi Olarak Varlık 121
Bireysel ve Toplumsal Hayatı İnşanın Temeli Olarak Varlık Düşüncesi 129
Filozofların Varlık Anlayışının Kelam Geleneğine Etkisi 149
Filozofların Varlık Anlayışının Tasavvuf Geleneğine Etkisi 169
Sonuç 175
Bibliyografya 180

Yazılarımın sıkıntı ve
sevincini benimle paylaşan
sevgili eşim Ayşegül'e

Önsöz

Günümüzde "felsefe" kelimesi, yaygın kullanımında, teorik olan her türlü düşünme faaliyetini ifade eder hâle geldi. Bu kullanımıyla düşünüldüğünde kelam, tasavvuf, fıkıh usulü, belagat gibi İslam düşünce geleneğinin çeşitli alanlarında düşünce üretmiş pek çok önemli şahsiyeti filozof olarak anmak mümkündür. Fakat "İslam felsefesi" ve "İslam filozofları" terkipleri, İslam tarihinde belirli bir düşünce geleneğini ve bu geleneğe mensup düşünürleri dile getirir. Yunanca felsefe eserlerinin Arapçaya çevrildiği dönemde ortaya çıkan ve İslam'ın sonraki yüzyıllarında genişleyerek, dönüşerek ve etkisini artırarak modern döneme kadar varlığını sürdüren bu gelenek, filozoflar cemaati tarafından temsil edilir.

Felsefe geleneği, Yunan felsefesinin bir devamı olması, İslam düşüncesinin kendisine özgü sorunlarını tevarüs ederek bu sorunlara felsefî çözümler getirmesi, fizik ve matematik disiplinleri içerdiğinden aynı zamanda cisimlere ve cisimlerin durumlarına ilişkin bilimsel araştırma yapması ve araştırmalarında nedenselliği vazgeçilmez bir ilke olarak benimsemesiyle temayüz eder. Kendi içinde zaman zaman kökten farklılıklar barındırmasına rağmen bu geleneğin araştırmalarını

yürüttüğü ortak bir çerçeve vardır. Yöntemde ortaklığı varsayan bu çerçeve asıl itibariyle mevcut sınıflarına ilişkin araştırmanın temelini oluşturan varlık anlayışı yahut ontolojidir. Elinizdeki kitabın amacı, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Sühreverdî, Esirüddin el-Ebherî, Kutbüddin er-Râzî ve Molla Lütfi gibi pek çok önemli filozofu bünyesinde barındıran İslam felsefesi geleneğinin bütün araştırmalarının temelini oluşturan işte bu ortak çerçeveyi belirginleştirmektir. Anlatımda esas itibariyle filozoflar arasındaki müşterek noktalar dikkate alınmakla birlikte yer yer ciddi görüş ayrılıklarına da dikkat çekilmektedir.

Kitapta önce felsefe geleneğinin varlık tasavvuru, ardından da bu tasavvurun kelam ve tasavvuf geleneğine etkisi ele alınmaktadır. Felsefe geleneğinin varlık tasavvuruna ilişkin anlatılar, varlık kavramının tahlilinden başlayıp varlığın bilimler arasında araştırma konusu şeklinde taksimine uzanan bir anlatım düzeninden oluşmaktadır. Bu varlık tasavvurunun kelam ve tasavvuf geleneklerine etkisinin incelediği başlıklarda ise felsefenin kelamcı ve mutasavvıflar tarafından nasıl tevarüs edildiği meselesi tartışılmaktadır. Kuşkusuz kelam-felsefe-tasavvuf ilişkileri, mekanik bir etki-edilgi ilişkisi değildir. Kelamcı ve sûfîler, bilhassa İbn Sînâ elinde olgunlaştığı hâliyle felsefî öğretileri kendi ana kabulleri doğrultusunda dönüştürerek benimsemişlerdir. Fakat bu dönüştürme süreci, aynı zamanda kelamcı ve sûfîlerin de dönüştüğü bir anlama ve yorumlama çabasıdır.

Özellikle 13. yüzyıldan itibaren felsefe belki de tarihinde hiçbir zaman tanıklık etmediği bir yaygınlığa mazhar olmuştur. Bu yüzyıldan itibaren kelamcılar, aynı zamanda birer İbn Sînâ şârihi olarak temayüz etmişlerdir. Dahası, yaygın olarak okunan felsefe ile kelam kitaplarını yazanlar neredeyse tamamıyla aynı düşünürlerdir. Mesela Kâtibî hem bir felsefe klasiği olan *Hikmetü'l-Ayn*'ın yazarıdır hem de Fahreddin

er-Râzî'nin *Muhassal*'ın şârihidir. Kelam ve felsefenin bütün meselelerini ele alması ve nazarî düşünce geleneklerini özetlemesi bakımından *Muhassal* hem kelam hem de felsefe eseri olarak okunmaya elverişli olmakla birlikte konu tertibi bakımından kelam klasikleri arasında bulunur. Benzer şekilde Nasîruddin et-Tûsî hem müteahhirûn dönemi Şia kelamının önde gelen düşünürü hem İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ının şârihidir. Seyyid Şerif el-Cürcanî hem kelam tarihinin en önemli klasiklerinden bir olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın yazarıdır hem de birer felsefe eseri olan *Hikmetü'l-Ayn* ve *el-Muhâkemât*'ın en etkili hâşiyelerini yazmıştır. İbnü'l-Arabî geleneğine mensup sûfîler için de tasavvuf ve felsefe meseleleri söz konusu olduğunda benzer bir hükme varmak mümkündür.

Bu durum, bir yandan filozofların âlem tasavvuru, varlık düşüncesi, teorik fizik, psikoloji, ahlâk ve bilgi teorisine ilişkin öğretilerinin belagat kitaplarına, tefsirlere ve hadis şerhlerine kadar sirayet etmesine imkân vermiştir. Diğer yandan da İbn Sînâ'da kemale erdiği hâliyle felsefî varlık tasavvurunun bir kısım teorik sonuçlarının kelam ve tasavvuf geleneğinde ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda Kutbüddin er-Râzî, genelde felsefî meseleler özelde İbn Sînâ felsefesi hakkında ne denli söz sahibi ise Cürcânî veya Şeyhülislam İbn Kemal de aynı derecede söz sahibidir. Bir düşünürün nihai tahlilde kelamcılar kanadında yahut filozoflar kanadında yer alması, kelam ve felsefe geleneklerinin meselelerine ilişkin derin ve hesabı verilebilir bir kavrayışa sahip olmasına engel teşkil etmez. Kitabın son iki başlığında, filozofların varlık düşüncesinin bütün dinî bilimlere değil, münhasıran kelam ve tasavvufa intikali ele alınmaktadır. Zira Kur'an ve sünnetin yorumlanmasını sağlayan temel teoriler, kelam ve tasavvuf gibi tümellik iddiasındaki bilimlerde kurulduğundan felsefî öğretiler, diğer dinî bilimlere de bu iki bilim üzerinden intikal etmiştir.

Bu kitabın ilk hâli, daha önce orta hacimli bir makale olarak yayımlanmıştı. Makale, kitap hâline getirildiğinde meseleler

ayrıntılandırıldı, filozoflar arasındaki görüş farklılıklarına daha fazla dikkat çekildi, görüşlerin dayanağını oluşturan metinler dercedildi, okuyucunun meseleleri anlamasını kolaylaştıracak müdahaleler yapıldı ve bir kısım yeni başlıklar eklendi. Kitaplaştırma sürecinde metni okuyup değerli önerilerde bulunan sevgili Yusuf Genç'e teşekkür ediyorum. Son olarak kitabın yayına hazırlanmasında emeği geçen Ketebe Yayınları çalışanlarına teşekkür ediyorum. Kitabın İslam düşünce geleneklerini anlama çabalarına katkı sağlamasını diliyorum.

Ömer Türker

Giriş

İslam filozoflarının varlık araştırmaları, asıl kökenini Yunan felsefesinde bulmakla birlikte hicrî üçüncü yüzyılın başlarında (H. 200-220) gerçekleşen kapsamlı tercüme faaliyetiyle sistemli felsefe araştırmalarının başlamasından önce kuruluş sürecini tamamlayan kelam ilminin de derin izlerini taşır. Zira hicrî ikinci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren birkaç felsefe eseri tercüme edilmiş olmakla birlikte kadîm felsefe eserlerinden hareketle hakikat araştırması yapan ve kendisini İslam öncesi felsefe geleneklerinin devamı sayan bir filozoflar cemaatinin varlığı, tercüme edilen felsefe eserleri sayesinde ortaya çıkmıştır. Hicrî üçüncü yüzyıl ise her ne kadar İslam tarihinin tamamı dikkate alındığında "erken dönem" kabul edilebilirse de İslam'da bilim geleneklerinin teşekkül süreci dikkate alındığında erken dönem kabul edilmeye elverişli değildir. Zira tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimler, hicrî ikinci yüzyılın sonlarına doğru kuruluş süreçlerini önemli ölçüde tamamlamış ve dinî ilimlerin ilk klasikleri, iki yüzyılda kaleme alınmıştır. Bunun için günümüze ulaşan ilk tam tefsirin Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) tarafından, meşhur kelam eserlerinin Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ve İmâm Ebu Hanife (ö. 150/767) tarafından, Hanefî, Mâlikî ve Şafiî gibi fıkıh mezheplerinin ilk klasiklerinin imam Ebû Yusuf (ö. 182/798), İmâm Muham-

med (ö. 189/805), İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820) tarafından yazıldığını hatırlamak yeterlidir.

Özellikle İslam'ın ilk büyük teorik düşünce akımı olan Mutezile ekolünün ilk eserleri ikinci yüzyılın ilk çeyreğinde yazılmıştır. Kelamcılar, kader, Allah'ın zâtı ve sıfatları, bilgi ve nazar, teorik fizik, iman-amel ilişkisi ve imamet gibi kelam ilminin temel meselelerinde ilk teorilerin tamamını, hicrî ikinci yüzyılda geliştirmiştir. Tercümelerin kapsamlı bir faaliyet olarak gerçekleştirildiği hicrî 200-220 tarihleri arasındaki zaman diliminde İslam dünyasında hem insan iradesinden bağımsız hem de insan iradesiyle meydana gelen varlık alanı hakkındaki araştırmalar ilerlemiş, bu alanlara dair fıkıh ve kelam ilimleri kurulmuş ve değişik okullar teşekkül etmiştir. Yani bir yandan fakihler insan iradesiyle meydana gelen ahlâk, iktisat ve siyaset alanını bilimsel araştırmaların konusu hâline getirmişler, diğer taraftan kelamcılar insan iradesinden bağımsız olan mevcutların tamamını bilimsel araştırmanın konusu hâline getirmişlerdir. İkinci yüzyılda bir yandan Hanefî, Mâlikî ve Şafiî gibi fıkıh okulları oluşmuşken diğer yandan Vâsıliyye, Cehmiyye, Dırârîyye gibi kelam okulları oluşmuştur.

Tercüme edilen felsefe külliyatı ahlâk, ev yönetimi ve siyaset disiplinlerini içeren pratik felsefe, fizik, matematik ve metafizik bilimlerini içeren teorik felsefe ve bütün bilimlerin yöntemi olan mantık kısımlarından oluşuyordu. Benzer şekilde ikinci yüzyılda oluşan fıkıh ilmi, pratik felsefe kapsamına giren ahlâk, ev yönetimi ve siyasetin incelediği varlık alanını, kelam ilmi ise fizik, matematik ve metafiziğin varlık alanını konu hâline getirmiştir. Her iki disiplin de "bilinenlerden hareketle bilinmeye ulaşma" anlamında istidlâl yöntemini, kendi konularına uyarlayarak kullanmıştır. Bunlara ikinci yüzyılda Kuran ve sünneti anlamanın, böylece hakikat bilgisine ulaşmanın yönteminin "mücâhede" olduğunu iddia ederek, farklı bir yöntem ve bu yöntemin çıktısı olarak farklı bir kavrayış iddiasında bulunan zâhitleri de eklemek gerekir. Bu

durum göstermektedir ki tercümeler İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerinde hâkim olan teorik düşünce erbabının bilimsel gündeminin bir parçası hâline gelebildiği için anlamlı bir faaliyet olabilmiş, Arapçaya aktarılan kadîm miras kendisine özgü bir bilimsel cemaat üretmiştir. Bu cemaat, ilk İslam filozofu kabul edilen Ebû Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 252/866) etrafında bir felsefe okuluna dönüşmüştür.

Başlangıçta kelam okullarının etkisini daha bariz gösteren felsefe geleneği, çok geçmeden kendisine özgü yapısını oluşturarak yaklaşık iki yüzyıllık bir zaman diliminde Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi büyük filozoflarını yetiştirmiştir. Kindî'nin çalışmaları tercüme edilen felsefe külliyatının bir ekole dönüşmesini sağlamıştır. Fârâbî bütün dönemlerde etkili olacak sudûr ve nübüvvet gibi temel teorileri geliştirmiş ve İslam geleneğinde mantığı yeniden inşa etmiştir. İbn Sînâ felsefî araştırmalarının nihai formunu belirlemiş ve teorik fizik, tıp, musiki, psikoloji, mantık ve metafizik alanında eski dünyanın otoritelerinin yerini almıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) hem yöntem tartışmalarını canlandırmış hem de kelam geleneğinin temel kabullerinden hareketle İbn Sîna felsefesini eleştirmiştir. Sühreverdî (ö. 587/1191), Gazzâlî'nin yöntem tartışmalarını felsefenin dâhili bir sorunu hâline getirerek klasik mantığa hem alternatif hem de onu ikmal eden bir yöntem olarak riyâzet yöntemi önermiş ve bu yönteme dayalı bir felsefe geliştirmiştir.

Diğer yandan İbn Bacce (ö. 533/1139) Endülüs'te felsefeyi kurmuş, İbn Tufeyl (ö. 581/1185) Sühreverdî'nin Doğu İslam dünyasında yaptığı yöntem tartışmalarını aynı tarihlerde Endülüs'te yapmış ve her iki filozof da felsefî bilginin insan için değerini tartışmıştır. Önceleri Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinin etkisinde düşünen İbn Rüşd (ö. 595/1198) ilerleyen yaşlarında iki filozofun felsefelerinin, felsefenin aslî hâlinden bir sapma olduğunu iddia ederek saf Aristotelesçiliği yeniden canlandırmak amacıyla Aristoteles külliyatını şerh etmiştir. İbn Rüşd, İslam öncesi dönemin büyük şârihi İskender Afrodîsî'yi (ö.

III. yüzyılın ilk yarısı) dahi gölgede bırakarak "büyük şârih" unvanına layık görülmüştür.

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) İslam'da oluşan felsefî ve kelamî birikimi eleştirel okumaya tabi tutarak Doğu İslam dünyasında yeni bir teorik yönelişin başlamasını sağlamıştır. Fahreddin er-Râzî sonrasında kelam ve felsefe arasında bir yakınlaşma olmuş, on üçüncü yüzyıldan sonra yaşayan kelamcılar artık birer İbn Sînâ şârihi hâline gelmiş ve İbn Sînâcı varlık tasavvuru kelamın temel kabulleri doğrultusunda yeniden yorumlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Fârâbî ve İbn Sînâ elinde mükemmelleşen sudûr teorisini benimsemesiyle felsefî öğretiler, tasavvuf geleneğinin duyarlılıklarıyla yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Diğer yandan Esîrüddin el-Ebherî (ö. 663/1265), Kâtibî Kazvînî (ö. 675/1277) ve Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) gibi filozoflar müstakil felsefe çalışmalarını sürdürerek Fahreddin er-Râzî'nin felsefî tefekküre açtığı imkânları derinleştirmişlerdir.

Felsefenin müstakil edebiyatı İslam dünyasının Batı etkisine girdiği modern döneme kadar devam etmiştir. Her ne kadar kendi içinde oldukça farklı görüşleri, değişik filozof tiplerini ve muhtelif dönemleri barındırıyorsa da kuruluşundan modern Batı düşüncesiyle karşılaşma tecrübesine kadar İslam felsefesini, kelam ve tasavvuf geleneğinden ayrıştıran birtakım ortak yönler vardır. Bunları dört temel maddede özetlemek mümkündür.

Birincisi, kendisini kadîm felsefî ve bilimsel mirasa dayandırması ve İslam'dan önce yaklaşık bin yıla damgasını vurmuş Aristotelesçiliğin bir devamı olmasıdır. Aristoteles felsefesi, Aristoteles'ten sonra pek çok evreden geçmiş olmakla birlikte bunların en önemlisi hiç kuşkusuz bu felsefeyi yeni bir evreye taşıyan veya yeni bir tür Aristotelesçilik oluşturan Yeni Eflâtunculuktur. Kapsamlı tercüme faaliyetleriyle Arapçaya Eflâtun ve Aristoteles metinlerinin yanı sıra Yeni Eflâtuncu filozofların metinleri de çevrilmiştir. İslam felsefesi bu yönüyle

Helenistik dönemin son büyük metafizik akımı Yeni Eflâtunculuğunda bir devamıdır. Bilindiği gibi Yeni Eflâtuncular Eflâtun metafiziği ile Aristoteles fiziğini uzlaştıran yeni bir felsefî öğreti geliştirmiştir. Bu öğretinin hâkim teorisi Eflâtun metafiziği olmakla birlikte teorik fizikte Aristoteles, tıpta Galen, astronomide Batlamyus ve geometride Öklid esas alınmıştır.

Felsefe eserleri Arapçaya çevrildiğinde İslam toplumunda daha önce oluşmuş ve devam edegelen bir bilimler geleneğinin mütalaasına sunulmuştur. Böylece felsefenin zayıflamış ve unutulmaya yüz tutmuş kadîm meseleleri, müslüman düşünürler tarafından üretilen kavram ve meseleler evreninde yeniden hayatiyet kazanmıştır. Bu bakımdan İslam felsefesi, bir yandan kadîm felsefî geleneklerin özellikle Yeni Eflâtuncu Meşşâî filozofların bir devamı iken diğer yandan İslam'ın kendisine özgü sorunlarının bir sonucudur. Tarih boyunca İslam filozoflarının geliştirdiği bütün büyük ve yaratıcı teoriler, İslam'ın dinî naslarının anlaşılması ve yorumlanması çabalarından kaynaklanan sorunlardan bağımsız olarak düşünülmeye elverişli değildir ve bu sorunlara çözüm olarak geliştirilmiştir. İlerleyen sayfalarda felsefenin hem dinî düşünce birikiminden etkilendiğini hem de dinî düşünce geleneklerini nasıl etkilediği ve dönüştürdüğü açıklığa kavuşturulacaktır.

İkincisi: İslam'da felsefe geleneği, bilhassa Kant sonrasında teşekkül eden modern felsefî çalışmaların nedenselliğe kuşkulu yaklaşımlarından farklı olarak, her türlü bilimsel çalışmanın temelini oluşturan bir ilke olarak nedenselliği (*illiyet*) benimser. İslam filozoflarına göre nedensellik, her ne kadar duyu tarafından algılanması anlamında duyulur bir ilke değilse de aklın nesneler ve olguları gözlediğinde kavradığı ve varlığına kesin olarak hükmettiği bir ilkedir. Bu kabul, İslam tarihinde felsefe ile dinî düşünce geleneklerini ayrıştıran mihenk taşlarından biridir. Öyle ki ne denli kelamî veya tasavvufî öğretileri benimserse benimsesin bir düşünür Meşşâî filozofların savunduğu anlamda nedenselliği kabul ediyorsa filozoflar grubunda

yer alır. Buna karşın kelam ve tasavvuf gibi dinî düşünce gelenekleri, nedensellik karşıtı veya nedenselliği bir tür vesileciliğe dönüştüren bir yaklaşımı benimser. Benzer şekilde bir düşünür ne denli felsefî öğretileri benimsiyor görünürse görünsün nedenselliği kabul etmediği sürece ya kelamcı ya da sûfîdir. Bu bağlamda Kindî, Fârâbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 391/1001), Âmirî (ö. 381/992), İhvân-ı Safâ (ö. IV/X. yüzyıl), İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd gibi felsefe geleneğine mensup düşünürler, kendi aralarında yer yer kökten farklılık ifade eden görüşler ileri sürseler bile, nedensellik meselesinde uyumlu bir teorik duruş sergiler. Bu kitapta asıl itibariyle bu ekole mensup filozofların görüşleri anlatılmaktadır.

Üçüncüsü: Yukarıda belirtildiği üzere İslam felsefesi, kaynakları ve doğduğu ilmî muhitin zorunlu sonucu olarak bir yandan Yunan felsefesinin temel sorunlarıyla diğer yandan da İslam düşünce geleneğinin kendisine mahsus sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalmıştır. Bu bakımdan ilk İslam filozofu Kindî'den modern döneme kadar İslam filozoflarının varlık araştırmaları, bir yandan Yunan felsefesinde teşekkül ettiği hâliyle süreklilik ve değişim sorunuyla, diğer yandan da İslam kelamında teşekkül ettiği hâliyle kadîm-hâdis karşıtlığı sorunuyla karakterize edilir. Dolayısıyla İslam filozoflarının varlık araştırmaları, kendi içinde olanca farklılığına rağmen ortak bir çerçeveye sahiptir. Bu araştırmalar, bilhassa İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ* ve *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserlerinde ortaya koyduğu varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarıyla İslam dünyasındaki özgün formunu kazanmış ve sonraki dönemde önemli ölçüde bu çerçevenin eleştirel okumasıyla devam etmiştir.

Dördüncüsü: Felsefe geleneğinin dinî düşünce geleneklerinden esaslı bir farkı daha vardır. Bu fark, felsefenin aynı zamanda fizik ve matematik bilimleri içermesinden kaynaklanır. Buna göre felsefe, sadece genel olarak var oluşa ilişkin metafizik bir kavrayış ve bu kavrayışı mümkün kılan bir yöntem

iddiasında değildir, bunun yanı sıra mevcut gruplarına ilişkin dakik kavrayış iddiasındadır. Dolayısıyla felsefe geleneği dönemin bilimsel bilgisini temsil ettiği iddiasındadır. Teorik fizik, kimya, mineraloji, botanik, zooloji, psikoloji, tıp, meteoroloji, astronomi, aritmetik, geometri, optik ve musiki gibi bilimler, felsefe çatısı altındadır ve bütün bu disiplinlerdeki araştırmalar, nihai durak olan metafizikte bütünlenir.

Aslında yukarıda belirtildiği gibi kelam ilmi de benzer bir yapıya sahiptir ve kelamcılar da bilinen mevcut gruplarına ilişkin sağduyunun ötesine geçen dakik bilgiyi temsil ettiği iddiasındadır. Gerçi zaman zaman kimi kelamcılarda bu iddianın zayıfladığı veya kelamın asıl iddiasının bilgi, yöntem, ontoloji, teorik fizik, ilahiyat ve nübüvvet gibi bahislerle sınırlı tutulduğu, fizik dünyadaki nesne gruplarına ilişkin ayrıntılı bir açıklama yapmaktan en azından ilkece uzak durulduğu görülür. Bununla birlikte teorik felsefenin mukabili olacak şekilde kurulan kelam ilminin mesele düzeni daima böylesi bir iddiayı taşıma kabiliyetindedir. Fakat kelam ilmi, Mutezile'nin kelama hâkim olduğu dönemdeki temayüllerin aksine, madenler, bitkiler, hayvanlar, gök cisimleri gibi cisimler dünyasını müstakil olarak inceleyen fizik ve matematik disiplinler bütününe tarihinin hiçbir döneminde sahip olamamıştır. Kelam başlangıçtan beri ve tasavvuf da bilhassa İbnü'l-Arabî'den itibaren tümel disiplin olduğunu iddia etmiştir. Lakin bu bilimlerin tikelleri, diğer dinî bilimlerdir. Oysa felsefî bilimlerin zirvesinde bulunan metafiziğin tikelleri, yukarıda sayılan fizik ve matematik kapsamındaki bilimlerdir. Bu bakımdan felsefe geleneği, sadece filozofları değil, aynı zamanda fizikçiler, matematikçiler gibi bilimsel cemaatleri de içerir. Fahreddin er-Râzî sonrası kelam ve felsefe yakınlaşması, müstakil bir filozoflar veya kelamcılar cemaatinden ziyade belirli teorileri benimseyen kimselerin oluşturduğu düşünce geleneklerinden bahsetmeyi mümkün kılacaktır. Yine de tarihin hiçbir döneminde fizik ve matematik bilimler, kelam yahut tasavvuf gibi tümellik iddiasındaki bir dinî bilimin alt disiplinleri hâline gelmeyecektir.

Bu durum, felsefenin hem gücü hem de zaafı olarak değerlendirilebilir. Gücü olarak değerlendirilebilir çünkü bilimsel bilgi herhangi bir dönemde bigâne kalınamayacak bilgiler kümesini temsil eder. Zaafı olarak değerlendirilebilir, zira modern bilim, özellikle felsefe geleneği tarafından temsil edilen bilimsel açıklamalarla hesaplaşarak var olmuştur. Yaklaşık dört yüzyıl süren hesaplaşma süreci, klasik dünyanın eksik, sorunlu ve yanlış olduğu düşünülen bilgilerinin itmamı, tadili ve elenmesi sürecidir. Bilhassa felsefe geleneğinin evren tasavvuru, modern bilim tarafından geçersiz kılınmıştır. Fakat İslam felsefesi geleneğini bu geleneğin varisleri olan bizler için veya modern dönemde yaşayan herhangi bir insan için önemli hatta vazgeçilmez kılan iki şey vardır.

Birincisi, bu geleneğin büyük filozoflarının teorilerinden bağımsız olarak gerek İslam düşünce geleneğini gerekse içinde yaşadığımız dünyayı şekillendiren teori ve görüşlerin kadîm köklerini hakkıyla anlayamayız. Çünkü Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî gibi filozof ve düşünürler, bir dönem dünyanın düşünen zihnini temsil ettiğinden, hem İslam düşünce geleneğini şekillendirdiler hem de İslam'ın şu veya bu ölçüde ulaştığı medenî havzaları etkilediler. Bu düşünürlerden bağımsız bir insanlık tarihi hakkıyla yazılamaz.

İkincisi, hoşnut olalım yahut olmayalım düşünce tarihimizi şekillendiren ana akımlarından biri ve bazı yönlerden en etkilisi, İslam felsefesi geleneğidir. İnsan, tarihinden bağımsız anlaşılabilen bir varlık olmadığından bu felsefeyi ihmal ettiğimiz ölçüde kendimizi de ihmal etmiş olacağız. Ayrıca Gazzâlî sonrasında felsefe, kelam ve tasavvuf arasındaki yakınlaşma, felsefî öğretilerin dinî ilimlere derinden sirayet etmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla İslam felsefesi geleneğini anlamak ve yorumlamak, Müslüman toplumların kendi tefekkür tarihlerini bütüncül olarak anlama ve yorumlamanın parçasıdır. Bir toplumun kendisine ve tarihine ilişkin sahih bir tasavvur ise özgün düşünce üretebilmesinin zorunlu koşuludur.

Varlık Kavramının Bedîhîliği

İslam düşünce geleneklerinde varlık (*vücûd*) kavramı hakkında yapılan tartışmaları dört temel sorunda toplamak mümkündür. Birincisi varlığın tasavvurunun bedîhî olup olmadığı sorunudur. İkincisi varlığın tarifinin yapılıp yapılamayacağı sorunudur. Üçüncüsü varlığın şeylere yüklem olup olmadığı ve yüklem oluyorsa nasıl yüklem olduğu sorunudur. Dördüncüsü ise kapsama bakımından varlığa denk mefhumların varlıkla ilişkisinin ne olduğu sorunudur. Bu sorunlara ilişkin tartışmaların tamamında varlık derken kastedilen; bir nesnenin idrak eden bir zihin dışındaki sübûtudur. Başka bir deyişle varlığın ilk anlamı, dış dünyada oluştur (*el-kevn fi'l-hâric*) veya dış dünyanın nesneye zarf olmasıdır. Dolayısıyla birinci sorun, dışın bir nesneye zarf oluşunun veya dışta sübûtun bir yanılgı mı yoksa hakikat mi olduğu tartışmasıdır.

Filozoflar, duyu algıları ve aklın, idrak eden özne dışında bir şeyin sübûtunu zorunlu kıldığını düşünür. Onlara göre nesnelerin ve bu nesnelere ait durumların var olduğuna ilişkin idrakimiz, sadece bizim zihnimizde olup biten ve zihnin dışındaki varlıklarından emin olmayacağımız zihinsel hâller

değildir. Bu sebeple de bir şeyin bizim zihnimiz dışında sübût bulduğuna ilişkin bilgimiz bedîhî olduğu gibi bu bilginin nesnesinin bizim zihnimizden bağımsız olduğuna ilişkin idrakimiz de bedîhîdir.

Nitekim Sofistlerin hiçbir bilginin mümkün olmadığı eleştirisini Aristoteles ve takipçileri, "mevcut" kavramının ve "bir şey ya vardır ya yoktur" öncülünün bedâhetiyle cevaplamıştır. Bilindiği üzere, insanı her şeyin ölçüsü kabul eden sofistlere göre ne bilinmeye elverişli sâbit bir hakikat vardır ne de kişiden kişiye değişmeyen ve herkes için geçerli bir bilgi vardır. Kuşkusuz bu iddia, bilgide nesnelliğe dayanak teşkil edecek bir aklın olmadığını dile getirmektedir. Aristoteles'in bu iddiaya verdiği cevap, tam da bu noktada anlam kazanır: Akıl dediğimiz şeyin anlamlarından biri, bütün insanlar arasında ortak olan ve herhangi bir şekilde kanıtlanmaya ihtiyaç duymayan ilk bilgilerimizdir. Bu bilgilerden daha öncesine gidemeyeceğimiz için onların sebebi olan başka bilgilerimiz de yoktur. Dolayısıyla ilk bilgiler, kanıtlamaya elverişli olmadığı gibi çürütmeye de elverişli değildir (temelcilik, foundationalism). Aristoteles'in sofistlere verdiği cevabın özü, insan olmanın zaten bu bilgilere sahip olmak anlamına geldiği ve bu bilgileri eleştirmenin çelişmezlik ilkesine aykırı olduğudur.[1]

Genel olarak Aristotelesçi geleneğin bu cevabı derinleştirdiği ve çeşitli açılardan ayrıntılandırdığı söylenebilir. Bununla birlikte Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ gibi Yeni Eflâtuncu geleneğe mensup İslam filozoflarının "soyutlanma" (*tecerrüd*) anlayışı, her türlü metafizik karşıtlığına ve bu kapsamda Sofizm'e yönelik, Aristotelesçi meşhur cevaptan esastan farklılaşan gizli bir cevabı içerir. Buna göre insan nefsi (ruh) her ne kadar manevî bir cevher olsa da maddî bir cevher olan bedene ve bedenin güçlerine muhtaçtır. Nefs, manevî bir

1 Aristoteles'in sofistlere yönelik eleştirisi için bk. Harun Kuşlu, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizm Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, 55 (2012), s. 274-92.

cevher olduğundan duyulur nesneleri ve onların duyularla idrak edilen hallerini kendi başına kavrayamaz. Dolayısıyla görülenleri görmek için göze, sesleri duymak için kulağa, dokunulurları kavramak için dokunma duyusuna vs. muhtaçtır. Evet, bütün bu algılama süreçlerinde idrak eden nefstir. Mesela göz gördüğünde gerçekte gören nefstir ama göz olmaksızın nefsin görmesi mümkün değildir. Fakat nefs, duyuların yardımıyla duyulur nesnelerin hakikatini kavradıkça o nesnelerin maddî varlıklarından da bağımsızlaşır. Bu bağlamda filozof, bilerek ve hakikat bilgisine uygun eylemler yaparak maddî kayıtlardan bağımsızlaşır. Yani onun nefsi, bedene bağımlılıktan kurtulur ve soyut bir akıl hâline gelir.

Olabilecek en yüksek seviyede soyutluk, metafizik bilgiye ulaşıldığında gerçekleşir. Metafizik bilgiye ulaşmak ise esas itibariyle "bir şey vardır" önermesinin, hiçbir kuşku barındırmayacak ve aksi alınması imkânsız olacak şekilde kavranmasıdır. Bu öylesine önemli bir ilkedir ki, İslam Meşşâîliğinin en büyük temsilcisi kabul edilen İbn Sînâ, metafiziğe ulaşıncaya kadar bütün bilimlerin yaptığı araştırmaların, şartlı öncüller verdiğini, metafiziğe ulaşıldığında varlığın temellendiğini söyler.[2] Mesela geometricinin üçgen hakkında kurduğu "üçgenin iç açılarının toplamı yüz seksen derecedir" önermesi, gerçekte "üçgen var ise öyledir" şeklindedir. Metafiziğe ulaşılıp da "şey vardır" önermesinin kesinliği, aksine alınması imkânsız olacak şekilde idrak edildiğinde fizik ve matematik bilimlerin önermelerindeki şart ortadan kalkar.

Fakat soyutlanma düşüncesi, ilk bakışta, metafizik bilgiye ulaşma sürecinde tam da Sofistlerin eleştirdiği bilgiler kümesini ve istidlâl yöntemini kullanmayı gerektirir. Bu sebeple de akıl yürütme sürecinin takip edilebilir olması gerekir. Dolayısıyla bu yaklaşım, tartışmanın taraflarından biri olduğu sürece, bir sofisti kuşkuculuğundan vazgeçiremez. Bu bakımdan Fârâbî

2 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2006, s. 112.

ve İbn Sînâ gibi İslam Meşşâîlerinin çözümü, felsefî bilimleri tahsil sürecinin sonunda varlık yükleminin çeşitli hallerine ilişkin kuşkunun kalkacağına ilişkin itimada dayalıdır. Kuşkunun kalkmasını, bir başlangıç olarak değil, sonuç olarak vaz etmesiyle de daha ziyade Eflâtuncu bir duruşu temsil eder. Hatırlanacak olursa Eflâtun'un filozofu, ancak mağara dışına çıktığında hakikati aksi alınamayacak bir kesinlikle idrak etmekteydi.

Fakat ilk bakışta böyle değerlendirmek mümkün olsa da hakikatte soyutlanma teorisi oldukça farklı bir iddiayı barındırır. Bu teorinin nirengi noktası, metafiziğe ulaşıldığında elde edilebileceği iddia edilen "zihin şeffaflığını" bir sonuç olarak değil, hem bir başlangıç durumu hem de bir süreç olarak temellük etmektir. Zira Meşşâî filozoflar, insandaki ilk bilgilerin bilinçli düşünmeyi önceleyen bir düşünme aşamasında kavrandığı kanaatindedir. Buna göre insan ruhu (nefs) varlık kazandığında tamamıyla kuvve hâlindedir. İdrak güçleri işlevlerini yerine getirir. Göz görür, kulak işitir, ten dokunur, dil tadar, burun koklar, hiss-i müşterek duyuları birleştirir, hayal bölme ve parçalama yoluyla parçaları dışta bulunan ama bütün hâliyle dışta bulunmayan sûretler üretir, vehim madde içindeki anlamı kavrar, nihayet ruh anlamı yalın hâliyle yani tam bir soyutlukla kavramak için hazırlanır. Bu hazırlık doğrultusunda ruhun kaynağı olan Faal Akıl'dan feyiz gelir.[3]

Burada kilit nokta, gelen feyzin belirli bir anlamın veya önermenin bilgisi olmayıp tamamıyla ruhun hazırlığıyla belirginleşen mutlak bir feyiz olmasıdır. Çünkü Faal Akıl bütün yönleriyle bilfiil olduğundan onda herhangi bir nesnenin kavramı veya varlık durumlara ilişkin önerme bulunmaz. Bu sebeple ondan genel bir feyiz gelir ve gelen feyiz, geldiği şeyin hazırlığına bağlı olarak belirginleşir. Yani bir bitkiye, hayvana veya insana gelen feyiz aynı iken bu nesnelerin hazırlığına yani mizacına bağlı olarak özelleşir. Bu durum, tamamıyla insanın

3 Bu sürecin ayrıntısı için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinden Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010, s. 26-49.

bilgilenme süreci için de geçerlidir. İnsan hangi durumda ve ne hususta hazırlanmışsa gelen feyiz onun bilgisine dönüşür.

İnsanın ilk bilgilerinin oluşum sürecinde ise bütün organlar ve akıl işlevini yerine getirdiği hâlde belirli bir nesneye yönelik hazırlık söz konusu değildir. Anne rahminde bulunan veya yeni doğmuş bir bebeğin hazırlığı sadece varlıkla temastan ibaret olduğundan onun hazırlığı da Faal Akıl'dan gelen feyiz kadar genel ve belirsizdir. İşte bu sebeple insana gelen feyiz, varlık kavramına ve "bir şey vardır" önermesine dönüşür. Fakat oluşum süreci, ruh tarafından bilinçli olarak gerçekleştirilen bir düşünme iken bilincin bilincine vardığı bir düşünme değildir. Çünkü ruh, henüz farkındalığın farkına varacak bir fiil hâline ulaşmamıştır. Bu nedenle de ilk bilgilerin oluşum sürecini tahlil etmek mümkün olmaz.

Benzer yaklaşım, ilk bilgilerin yaratılışın başlangıcında müdrikede doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia ederek bu bilgilere "başlangıç bilgileri" (*el-ulûmu'l-mübtede*) adını veren kelam geleneğinde de görülür. Başlangıç bilgilerinin duyu tecrübesinden gelmediği ve doğrudan Allah tarafından kişinin kalbinde yaratıldığı hususunda Ebû'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935-36) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi duyu idraklerini temele koyan birkaç kelamcıyı istisna edersek kelamcılar arasında neredeyse görüş birliği vardır. Kelam geleneğinin Meşşâî gelenekten farkı, herhangi bir hazırlık süreci olmaksızın ilk bilgilerin meydana geldiğini savunmaları ve daha keskin bir "kelam akılcılığına" varmalarıdır.[4] İslam

4 Kelamcıların bu görüşü bilgi teorileri dikkate alındığında bir akılcılıktır (rasyonalizm) çünkü ilk bilgilere duyu algılarının herhangi bir katkısının bulunmadığını ileri sürer. Fakat bu akılcılık, kelama özgü bir türdür çünkü duyulardan gelmeyen bu ilk bilgilerin doğuştan getirildiğini değil, insan zihninde doğrudan Allah tarafından yaratıldığını iddia eder. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru Sâdır, 2003, s. 69–76; Bakıllânî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000, s. 13–15; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meârif*, nşr. İbrahim Medkûr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963, s. 3–40.

kelamcıları bilginin temellendirilmesinde benzer bir yol izlediğinden sofist eleştirileri cevaplarken de benzer bir yol izlemiştir. Kelamcılara göre de doğrudan yaratıldıkları için kişinin kendisine açık bilincini önceleyen bu bilgilerin oluşum süreçleri tahlil edilemez, kuşkulu olmaları ve kanıtlanmaları imkânsızdır.

Şu hâlde filozoflara göre insan, apaçık olduğu için ispata konu olmayan ve tam tersine kendisi bütün ispatların temelini oluşturan bir kısım kavram ve önermelere sahiptir. Pekâlâ, böylesine doğrudan ve kesin bilgiler kümesinden bir grup insanın kuşku duymasını nasıl açıklayabiliriz? Filozoflar bu soruya soyutlanma teorisini haklı çıkaracak bir cevap verir: İnsan nefsi, maddî ilgilerden yeterince soyutlanmadığında beyinde bulunan maddî bir güç olan vehmin tesirinden kurtulamaz.[5] Vehim diğer maddî güçlerden farklı olarak yargı oluşturan bir güçtür. Bu sebeple de, duyuların sağladığı verilerin tahlil ve terkibiyle meydana gelen anlamların sadece cisimler dünyasıyla sınırlı olduğuna hükmeder. Dahası, verdiği bu yargılarla nefsi etkileyerek aynı yargının nefs tarafından verilmesine de sebep olur. Mesela vehim, var olan her şeyin cisim olduğuna hükmederek varlık kavramını cisimler dünyasıyla sınırlar. Şayet nefs, bu yargının tesirinde kalırsa var olanların cisimlerden ibaret olduğu yargısına varır.

Kişinin nefsini cismanî âlemin ilgi ve kayıtlarından arındırıp soyutlamasının iki temel yolu vardır. Birincisi, felsefî bilimleri ya İbn Sînâ'nın tercih ettiği gibi mantık-fizik-matematik-metafizik sıralamasıyla ya da Kindî ve Fârâbî'nin tercih ettiği gibi matematik-mantık-fizik-metafizik sıralamasıyla tahsil edip cisimsellikten soyutlanmasıdır. İkincisi ise metafizik

5 İbn Sînâ'da karar kıldığı hâliyle iç güçleri, ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve hatırlama güçleridir. Filozofların tamamı, bu beşli sıralamayı kullanmaz. Mesela Fârâbî, İbn Sînâ'nın vehme nispet ettiği işlevleri hayal gücüne nispet eder. Fakat filozoflar, iç güçlerin sayıları hakkında farklı açıklamalar yapsa da akıl, iç duyular ve dış duyuların işlevleri hususunda ortak bir tavır sergiler.

bilgiyi halkın idrakine sunma kabiliyeti ve melekesine sahip bir peygambere ittiba edip doğru bilgi ve uygun davranışla donanmasıdır. İkinci şık, filozoflara göre felsefî bilimlerin sağladığı seviyede bir soyutluk vermez ama aklı, maddî dünyanın sınırlılığından kurtarır ve aklî veya ilahî âleme yönelmeye sevk eder.

Şayet kişi nefsini cismanî ilgilerinden bağımsızlaştıramazsa ilk kavram ve önermelerin kapsamını daraltır, bunları cisimsel mevcutlarla sınırlar, metafizik anlamlardan mahrum kalır. Fakat açıklamanın bu kadarı, metafizik bilginin inkâr edilmesinin gerekçesini vermektedir. Sofistlerde gördüğümüz şekilde bütün olarak bilginin imkânını reddetmek yahut dünyanın yalnızca bize göründüğü kadarıyla bilindiğini ve gerçekte ne olduğunu asla bilemeyeceğimizi ileri sürmek hatta daha da ileri giderek şeylerin hakikatini inkâr etmek, filozoflara göre tamamen bir inatlaşma ve aklın zorunluluğa direnmesinden ibarettir. Kuşkusuz filozoflar, dünyanın bize sağduyuya göründüğü hâliyle var olduğunu iddia etmezler. Tam tersine gerçekliğin ancak metafizik idrak seviyesine ulaşıldığında bilinebilecek kadar dakik bir kavrayışa ihtiyaç duyduğunu düşünürler. Fakat onlara göre böyle bir kavrayış, ancak bedihî bir takım kavram ve önermelerden yola çıkmak zorundadır.

İşte söz konusu kavramların başında mevcut veya varlık kavramı gelir. Zira varlık kavramından daha genel, onun cinsi veya faslı olabilecek bir kavram bulmak imkânsız olduğu gibi bizzat dışta oluştan hakiki anlamda kuşkulanmak da imkânsızdır. Dolayısıyla filozofluk basamaklarında yükselen bir kimse, metafiziğe ulaştığında, “varlık”, “mevcut” ve “zorunlu” gibi ilksel kavramların yahut “bir şey ya vardır ya yoktur” gibi ilksel önermelerin temellendirmesinin nasıl yapılacağını öğrenmez, tam tersine bunların temellendirilmeye ve tarif edilmeye elverişli olmadığını kavrar, ardından da savunusunu yapar. Nitekim İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ Metafizik*’te şöyle der:

> Her şeyin son tahlilde kendisine vardığı ve bu nedenle kendisiyle açıklanan veya açıklık kazanan her şeye bilkuvve veya bilfiil yüklem olan doğru sözlerin ilki, *Kitâbu'l-Burhân*'da açıkladığımız gibi, şudur: "Olumlama ve olumsuzlama arasında vasıta yoktur". Bu özellik, bütün mevcutlarda bulunduğu için herhangi bir şeyin değil, mevcut olması bakımından mevcudun arazlarındandır. Sofist bunu inkâr ettiğinde, inatçılık ederek, sadece diliyle inkâr etmiştir veya sözgelimi çelişki durumu ve şartları kendisinde tam olarak oluşmadığı için bir hatası nedeniyle, çelişiğin iki tarafından birinin ona göre fasit olduğu şeyler hakkında bir kuşkuya kapılmıştır. Sofistin susturulması ve şaşkının uyarılması, her durumda filozofun görevidir ve bu, hiç kuşkusuz bir çeşit diyalogla mümkündür. Bu diyalog, sonucunu zorunlu kılan bir çeşit kıyas olacaktır. Fakat bu kıyas, kendinde sonucunu zorunlu kılan bir kıyas değil, göreli olarak kıyastır… Kendinde şey bakımından sonucunu istilzam eden kıyas, öncülleri kendiliklerinde kabul edilmiş ve sonuçtan daha önce gelen kıyastır. Göreli kıyas ise, muhatabın öncüllerini kabul ettiği ve bu nedenle sonucunu kabul mecburiyetinde kaldığı kıyastır.[6]

İbn Sînâ bu satırlarda filozofların genel tavrını dile getirir. İlk öncül herhangi bir kuşku ve inkârı kabul etmediğinden yapılması gereken şey, yalnızca inkârcıyı susturmak veya ikna etmektir. Sofist inatçılık yaparak inkâr ettiğinden onun susturulması gerekirken, zihin karışıklığından ötürü inkâr eden kimsenin ikna edilmesi gerekir. Dolayısıyla sofiste karşı cedel sanatı, şaşkına karşı hitabet sanatı kullanılır. Aslına bakılırsa sırf inatçılık yapan kimseye susturmanın da fayda etmeyeceği açıktır. Bizzat İbn Sînâ da metafizikçinin kuracağı kıyasların ve savunma çabasının ancak "olumlama ve olumsuzlamanın bir araya gelemeyeceği ve beraberce doğru olamayacakları konusunda, doğruyu öğrenmek isteyenin

6 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017, s. 47-48.

hastalığını gidereceğini" itiraf eder ve "kuşkuların çözümlenmesinin yalnızca şaşkının doğru yola ulaştırılabileceğini" söyler.[7] Bu sebeple ona göre, yapılan diyalog neticesinde amacı inatlaşmak olan sofist, ya susmak ve yüz çevirmek veya şeylerin var olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır. Diğer deyişle sofistle tartışmanın fayda vermeyeceğini İbn Sînâ'nın kendisi de kabul eder.

İbn Sînâ'nın metafizikçiye verdiği savunu ve kuşkuların giderilmesi görevini, Nasîruddin et-Tûsî'nin (ö. 672/1274) "Kuşkucular Sultanı" (*melikü'l-müşekkikîn*) sıfatıyla andığı Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* adlı eserinde üstlendiği görülür. Bütün bilgileri kaynaklarına göre tasnif eden Râzî, her bir grubu inkâr edenler ile tamamını inkâr edenleri müstakil başlıklar altında ele alır ve gruplara nispet edilen veya edilebilecek kuşkuları tam da İbn Sînâ'nın dediği gibi müstakil kıyaslarla çürütür. Fakat bu çürütmeyi yine İbn Sînâ'nın "tasavvur ve tanımın ilkelerini incelemek, tanım ve tasavvur olmadığı gibi, burhanın ilkelerini incelemek de burhan değildir"[8] derken işaret ettiği üzere matematik ve fizik bilimlerinden herhangi birinin yaptığı incelemeden farklı şekilde bir metafizik meselesi olarak yapar. Yani bilginin imkânı meselesini, mevcut olmak bakımından mevcudun bir hâli olarak ele alır.[9]

Bilindiği üzere *Muhassal* her ne kadar bütün meselelerde filozofların görüşlerini anlatsa da esas itibariyle müteahhirûn kelamının kurucu metnidir. Nitekim Râzî bu eserde felsefe ve kelam geleneklerinden hareketle özgün bir mesele düzeni ve çeşitliliği oluşturmuş olsa bile ana başlıkların sıralanmasında kelam geleneğine bağlı kalmıştır. Dahası,

7 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 51.

8 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 52.

9 Fahreddin er-Râzî, Fahreddin er-Râzî, *Kelama Giriş (Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978, s. 13-43.

Râzî'nin bilgiye ilişkin tartışmalarının kelam geleneğinde bir takım öncüleri de vardır. Daha önce Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfa* adlı fıkıh usulü eserinde, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *el-Burhân* adlı fıkıh usulü eserinde ve Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) meşhur Mutezile klasiği olan *el-Muğnî* adlı eserinde Râzî'nin tartışmalarının izini sürmek mümkündür. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın tasvir ettiği şekilde sofist eleştirilerin yahut genel olarak bilginin imkânına yönelik eleştiri ve kuşkuların ayrıntılı ve sistemli bir şekilde tahlili, felsefe eserlerinden ziyade kelam eserlerinde görülür. Fahreddin er-Râzî sonrasında da onun bu tavrı, Âmidî (ö. 631/1233), Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Sadeddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi kelamcılar tarafından devam ettirilir. Hatta bilginin imkânına yönelik itirazlara ilişkin tartışmaların, özellikle *Şerhu'l-Makâsıd* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta hem hacim bakımından oldukça genişlediğini hem de tartışma tekniği bakımından mükemmelleştiğini söylemek mümkündür. Bu durum, ilksel bilgilerin kuşkuya konu olmayacağı hususunda kelam ve felsefe geleneklerinin ortak kanaate sahip olduğunu açıkça gösterir.[10] Bu ortak tavır, kelam ve felsefe meselelerini aynı kitaba derç eden müteahhirûn kelamcıların metinlerinde ayrıntılı metinlere dönüşmüştür.

Meşşâî filozofların ve kelamcıların, varlığa ilişkin kuşkuların gerçek bir kuşku olmasının imkânsız olduğunu ve serdedilen bütün kuşkuların esas itibariyle "inatlaşma" kelimesiyle ifade edilebileceğini iddia etmesi, sofist eleştirilere karşı nihai

10 Burada kelam geleneğine, Râzî sonrasındaki kelam metinleri, aynı zamanda felsefî meseleleri içerdiği ve filozofların sorunlarını da tevarüs ettiği için değindik. Benzer tavrın tasavvuf geleneğinde de görüldüğüne işaret etmek gerekir. Nitekim Hucvirî *Keşfu'l-mahcûb*'a "bilginin ispatı" tartışmasıyla başlar. Bk. Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 77-84. "Bilginin İspatı" (*fî isbâti'l-'ilm*) şeklindeki alan bölüm başlığı Süleyman Uludağ tarafından "İlmin (Faziletinin) İspatı" şeklinde çevrilmiştir fakat bölümde sofistlerin bilgiye yönelik eleştirileri cevaplanmaktadır.

tavrı da belirlemiştir. İbn Sînâ gibi felsefe geleneğinin büyük filozofları, ilk bilgilerimizde kuşku duymakta ısrar eden kimselerin aklın zorunlu verilerine karşı direndiğini düşünürler ve onları görüşlerinden vazgeçirmek için varlığını inkâr edemeyecekleri bedensel acılara maruz bırakılmalarını salık verirler. Bu sebeple sorunu ele alan düşünürlerin tartışmaları, Sofistlere karşı bir saygı hissi uyandırmadığı gibi Sofizmin yaralayıcı etkisini de yeterince ciddiye almadıkları kanısını verir. Nitekim İbn Sînâ,

> İnatçıya gelince, ateş ve ateş olmayan bir olduğuna göre, onun ateşe girmeye zorlanması gerekir; acı ve acı olmayan bir olduğuna göre, ona dayak atmak gerekir; yemek, içmek ve bunları terk etmek bir olduğuna göre, yemek ve içmekten men edilmesi gerekir.[11]

Benzer cümlelere Mâturîdî (ö. 333/944) gibi kelam geleneğinin büyük imamlarında da rastlamak mümkündür.[12] Sofist eleştirileri, İslam düşüncesi geleneğinde en derinden kavrayan düşünürlerden biri olan ve neredeyse bütün eserleri "yeni bir eleştirel düşünce" inşasını amaçlayan Fahreddin er-Râzî bile *Muhassal*'daki tartışmayı benzer cümlelerle sonlandırır:

> Daha doğrusu onlara duyusal bilgileri itiraf edinceye kadar, azab edilmelidir. Duyusal bilgileri itiraf ettikleri takdirde apaçıkları da itiraf etmişler demektir. Bundan maksadım, elem ile elemsizliğin farkıdır.[13]

Bu tavır Râzî sonrasındaki düşünürlerce de sürdürülür.[14] Şüphesiz bu kabilden cümleler, hakiki bir kuşkucuyu hafife al-

11 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 51.

12 Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2015, s. 53.

13 Fahreddin er-Râzî, *Kelama Giriş (Muhassal)*, s. 33.

14 Örnek olarak bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998, I, 224.

maktan ve kuşkunun şu veya bu ölçüde her insanın zihnine hücum edebileceğini görmezden gelmekten ziyade bütün bilgilerin varlığını inkâr eden bir kuşkucunun kendi hisleri ve tecrübeleriyle çelişmek zorunda kalacağını ifade etme amacı güder. Bu sebeple, İslam düşünce geleneklerinin kurucu düşünürlerinin kuşkuculuğa yönelik böylesi ifadeleri, müteahhirûn felsefe ve kelamının asıl itibariyle bir eleştirel düşünce olarak gelişmesini engellememiştir.

Aslında sofist eleştirilerin İslam düşünce geleneğinde aykırı bir okumasını felsefe geleneğinde değil, kelam ve tasavvuf geleneklerinin ortak şahsiyeti olan Gazzâlî'de görürüz. Zira Gazzâlî meşhur kuşku tecrübesinde hem bir sofist hem de bir metafizikçi olarak karşımıza çıkar. İlk bilgilerin doğruluğundan ümitsizliğe düştüğü kuşku evresi, Gazzâlî'nin sofistliğine tekabül ederken kuşkulardan tamamen arındığı evre ise metafizikçiliğine tekabül eder. Fakat Gazzâlî kendisinden önceki kelamcı ve filozoflar ile kendisinden sonra sofist kuşkuları sistemleştiren Râzî'den farklı olarak, ne ilk bilgilerimizin kuşkuya kapalı olduğunu iddia eder ne de kuşkuların çözümüne girişir. Aksine kuşku tecrübesiyle ilk bilgilerin kuşkuya açık olduğunu tartışmaya kapalı bir şekilde vaz eder. Yine kuşkuları gidermek için yapılan istidlâllerin veya karşı delillerin ikna edici olmaktan uzak olduğunu ima eder, zira başkalarını ikna ettiği hâlde kendisini bir türlü ikna edemediğini belirtir.

> Uzun süren şüpheden sonra nefsim duyularla elde edilen bilgilere güvenemez hâle geldi. İçimdeki şüphe arttıkça artmaya başladı... Akla dayalı bilgilere olan güveninin, duyularla elde ettiğin bilgilere güvenin gibi olmayacağından nasıl emin olabilirsin?... Bu hastalık amansız bir hal aldı ve yaklaşık iki ay sürdü. Bu süre zarfında ben bir sofist idim.[15]

15 Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları 2017, s. 5-8.

Aslında yazıya dökmeseler bile bütün büyük düşünürlerin, Sofistlerle benzer tecrübeleri yaşadıklarını, en azından zaman zaman bütün bilgilerden derinlemesine kuşku duyduklarını öngörebiliriz. Lakin Gazzâlî'nin kuşku tecrübesinde iki farklılık görünür. Birincisi, tıpkı Sofistlerde olduğu gibi hatta kimi açılardan onları da gölgede bırakacak şekilde hayata ilişkin tercihlerini köklü bir şekilde etkilemiş olmasıdır. İkincisi ise Gazzâlî'nin kuşkudan kurtuluş tecrübesinin, ilk bilgilerin oluşum sürecini kendisine açık bir bilinçle yeniden yaşama iddiasını barındırmasıdır. Bu sebeple Gazzâlî, kuşkudan "Allah'ın kalbine attığı bir nur sayesinde kurtulduğunu" söyler. Bu sözün nasıl anlaşılması gerektiği ciddi bir sorundur. Fakat Gazzâlî düşüncesinin bütünü dikkate alındığında insan zihninin oluşum süreçlerinin onun için şeffaflaşması yani ilk bilgilerin oluşum sürecini açık bir farkındalıkla gözlemesi anlamına geldiği düşünülebilir.[16]

Yukarıda belirtildiği gibi Meşşâî filozoflar böylesi bir farkındalığın varlık anlamının vüsatını kavrayabilen metafizikçi filozofta oluştuğu kanaatindedir ve zaten varlığa ilişkin aksi alınamaz kesinlik de esas itibariyle bu anlama gelir. Fakat metafizikçinin varlıkla ilgili ulaştığı kesinlik, her bir insan zihninde içkin olarak bulunan apaçıklığın ifşasından ibarettir. Pekâlâ, bedîhî olduğu iddia edilen şey tam olarak nedir?

16 Bu meseleye ilişkin daha ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Sofistlikle Yüzleşmesi", *Sabah Ülkesi*, 49 (2016), s. 24-27.

Varlık Tarif Edilebilir mi?

Açıktır ki, varlık bedîhî olduğu takdirde hakiki bir şekilde tarif edilemez. Zira tarif, bilinmeyen bir şeyin eksik veya tam bir kavramsal bilgisini vermeyi amaçlar. Şayet bir şey, bedîhî ise yapılan tarifin bize o şey hakkında yeni bir bilgi vermesi beklenemez. Fakat kimi filozoflar varlık anlamının kesbîliğini iddia etmiş ve bu iddialarıyla da uyumlu olarak tarif teşebbüsünde bulunmuştur. Varlığın kesbî olduğunu iddia etmek için önce bedîhî olduğunun reddedilmesi gerekir. Çünkü varlığın tarif edilemeyeceğini düşünen filozof ve kelamcılar, bu görüşlerini bedâhete dayandırarak, "varlık bedîhîdir, dolayısıyla tarif edilemez" iddiasında bulunurlar. Ayrıca varlığın tarif edilemeyeceği iddiası, zorunlu olarak bedîhî olduğunu kabul etmeyi gerektirmez. Varlığın hiçbir şekilde tasavvur edilemeyeceğini düşünen bir kimse de tarif edilemeyeceğini ileri sürebilir. Bu bakımdan müteahhirûn dönem felsefe ve kelam metinlerinde varlığın bedîhî olduğunu iddia edenler iki grupta ele alınır.

Birinci gruptakiler varlığın ister mahiyete özdeş olduğunu kabul edelim, ister mahiyete zait olduğunu kabul edelim bedîhî olmayacağını söylerler. Varlığın mahiyete özdeş olması hâlinde bedîhî olamayacağı şıkkı açıktır, çünkü mahiyetler bedîhî

değildir. Mahiyete ilave bir anlam olması hâlinde ise varlık, bir ilişen yahut sıfat olacaktır. Sıfat ise bir niteliktir ve onunla nitelenen şey bilinmedikçe bilinemez. Aslında bu görüş de mahiyetin bedîhî olmaması nedeniyle varlığın da bedîhî olmadığı görüşüyle aynı noktaya varmaktadır. Zira, varlığı taşıyıcı olan mahiyet bilinmedikçe varlığın da bilinmeyeceğini ileri sürer. Bu iki görüşten ilkinin Ebû'l-Hasan el-Eşarî ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi kelamcılara, ikincisinin ise varlığın sıfat olduğunu düşünen bir kısım kelamcılara ait olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu kelamcıların varlığın bedîhîliğini reddederken tam olarak ne demek istediği açık değildir. Çünkü dışta sübût anlamında varlığı bedîhîliğini reddetmedikleri bilinmektedir. Nitekim bu gruba mensup düşünürlerin gerekçelerinden birine yönelik cevaplar, onların dışta oluş anlamında varlığın bedahetini reddetmediklerini göstermektedir. Varlığın bedîhî olmadığını açıklarken varlık hakkında zikredilen tariflerin de kendi görüşlerini desteklediğini, zira bedîhî bir şeyin tarifiyle uğraşılmaması gerektiğini, oysa muhtelif düşünürlerin varlığı tarif etmeye çalıştığını ileri sürmüşlerdir. Îcî ve Cürcânî bu gerekçeyi cevaplarken bu gruba mensup düşünürlerin tam olarak neyi kastettiklerini de ifşa eder:

> **Hiç kimse** tartışmanın gerçekleştiği **dışta oluşu tarif etmekle meşgul olmamıştır, fakat** bir grup **varlığı**, dışta oluş değil de **dışta oluşu zorunlu kılan bir şey olarak tasavvur ettikleri ve** varlık olduğunu vehmettikleri **o** şey de **zorunlu olmadığı için onun tarifiyle uğraşmışlardır.** Bu ise dışta oluşun bedîhîliğiyle çelişmez.[17]

Aslında bu cümleler, birinci gruptakilerin ne kastettiğini açıklama amacı gütmemekte, tam tersine birinci gruptakilerin

17 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015, I, 484 (koyu harflerle yazılan kelimeler *el-Mevâkıf* yazarı Îcî'ye, diğer kelimeler *Şerhu'l-Mevâkıf* yazarı Cürcânî'ye aittir). Îcî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî birinci gruptakilerin görüşlerine iki gerekçe zikrederler. Ben birinci gerekçeyi iki farklı görüş olarak yorumladım. Çünkü bu gerekçeler, farklı görüş sahiplerine aittir.

görüşlerini desteklemek için kullandığı bir gerekçeyi reddetmeyi amaçlamaktadır. Buna göre varlığı tarif eden düşünürler, dışta oluşun kendisini değil, dışta oluş olarak idrak ettiğimiz şeyi gerektirenin ne olduğunu kastetmektedir. Kuşkusuz bizde ilk idraklerimiz sayesinde "dışta oluş" anlamında bedîhî bir varlık kavrayışı oluşmaktadır. Ama bu idrakin bedîhîliği, bizatihi dışta olma durumunu gerektiren şeyi de bedîhî olarak bilmemizi gerektirmez. Dolayısıyla varlığın kesbî olduğu iddiasını desteklemek için varlık tariflerini gerekçe yapmak isabetli olamaz. Fakat bu açıklama, aynıyla varlığın kesbîliğini iddia edenlerin görüşlerine uyarlanmaya da müsaittir. Çünkü varlığın kesbî olduğunu söyleyenler, dışta oluş anlamına bir istidlâlle ulaştığımızı iddia etmezler, bir şeyin oluşu ile zâtının aynı olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla var olanların tamamına nispet edilebilir olan "dışta oluş" ile "belirli bir nesnenin zâtı anlamında oluşunu" tefrik ederler. Bunların ilkinin bedîhî oluşu ise ikincisinin de bedîhî oluşunu gerektirmez. Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürcânî dışta oluşun bedîhîliğinin, dışta oluşu zorunlu kılan şeyin de bedîhîliğini gerektirmeyeceğini söyler.[18]

Varlığın bedâhetini kabul etmeyenlerin ikinci grubu, hiçbir şekilde tasavvur edilemeyeceği için varlığın bedîhî olduğunu reddedenlerdir. Bunlara göre varlık anlamının sadece bedîhî olarak değil, kesbî olarak tasavvuru da imkânsızdır. Zira varlığın tasavvuru için yapılması gereken zihnî ayrışmayı, kısırdöngüye düşmeden gerçekleştirmek mümkün değildir. Varlığın düşünülebilmesi için yokluğun düşünülmesi gerekir. Halbuki yokluk ancak varlığa nispetle düşünülebilmektedir. Dolayısıyla her birinin tasavvuru diğerinin tasavvuruna dayalı olduğundan herhangi birinin düşünülmesi mümkün değildir. Îcî ve Cürcânî olumlama ve varlık ile olumsuzlama ve yokluk arasında bir özdeşlik olmadığını, dolayısıyla zihinsel ayrıştırma için gerekli olan şartların dışta gerekli olmadığını

18 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

söyleyerek bu görüşü cevaplar. Onlara göre varlığın tasavvuru, hakikatte başkasından ayrıştığını bilmekle değil başkasından yani varlık olmayandan ayrışmasıyla olmaktadır. Îcî ve Cürcânî'nin ifadeleriyle:

> **Varlığın tasavvuru**, nefsü'l-emirde **başkasından ayrışmasıyla olmaktadır, yoksa** başkasından **ayrıştığını bilmekle değildir** ki onun tasavvurunda kısırdöngüye götüren **olumsuzlamanın düşünülmesi zorunlu olsun. Bunu kabul ettik, fakat olumsuzlama ve olumlama,** varlığın bedîhîliğinde **öğrendiğin gibi yokluk ve varlıktan başkadır.** Çünkü orada öğrenmiştin ki, olumluda yüklemin konu hakkında doğruluğu dikkate alınmaktadır ama bu, yüklemin kendinde varlığını veya konuda varlığını gerektirmez. Aksine konunun onunla nitelenmesini gerektirir. Dolayısıyla olumlama, varlığın aynısı değildir ve onun düşünülmesini gerektirmez. Bu bağlamda olumsuzlama da o doğruluğun ve nitelenmenin kaldırılmasıdır ve dolayısıyla yokluğun aynısı değildir, onun düşünülmesini gerektirmez. Evet, kimi zaman varlık, husûl, sübût ve tahakkuk lafızları söz konusu doğruluk ve nitelenme hakkında kullanılır. Bunun nedeni, bu lafızların şu anda söz konumuz olan gerçek anlamı ile o doğruluk ve nitelenmenin anlamı arasındaki benzerliktir.[19]

Bu, oldukça ilginç bir cevaptır ve kast edileni anlamak için meselenin daha derinden ele alınması gerekir. Cevabı iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısımda varlığın, doğrudan kendisiyle varlık olmayandan ayrıştığı ifade edilmektedir. İtiraz, bilgiden hareketle yapılmış ve birini bilmek diğerini bilmekle gerçekleşeceğinden kısırdöngüye düşüleceği söylenmiştir. Cevap, tartışmayı bilmenin dayanağını oluşturan tahakkuka taşımakta, tahakkukun bilmeye dayanmadığı hatta bilmeyi de gerektirmediğini ve ayrışmanın insan zihninden bağımsız tahakkuk ettiğini söylemektedir.

19 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 484.

Pekâlâ, ayrışmanın zihinden bağımsız olmasının, varlığın bedîhî olarak bilinmesine katkısı nedir ki böyle bir ayrıştırma yapılmaktadır?

Kastedilen şudur: Şayet ayrışma, zihni önceliyorsa zihnin bir faaliyeti olarak olumlama ve olumsuzlamaya ihtiyaç duymuyor demektir. Bu durumda zihin, hakikatte tahakkuk eden ayrışmayı temsil veya idrak ederek herhangi bir kısırdöngüye düşmeden varlığı yokluktan ayrıştırabilir. Nitekim cevabın, Cürcânî tarafından dile getirilen, ikinci kısmı da bu anlamı perçinlemektedir: Nesnenin tahakkuku zihinsel yargıya indirgenemez veya onunla özdeşleştirilemez. Dolayısıyla varlık ve yokluğun tahakkuku, bunların tasavvur edilmesinden tamamen farklıdır. Evet, zihin de bir şeyi diğerine yüklediğinde yahut bir şeyi diğerinden olumsuzladığında iki şey arasında bir irtibat kurmakta yani birinin diğerinde sübût bulmasını sağlamaktadır. Fakat bu irtibat ve sübût, konunun yüklemle nitelenmesi (*ittisâf*) anlamındadır, oluşun kendisi değildir. Şu hâlde varlık anlamının zihinde oluşması, varlığın kendinde tahakkukunun bir sonucudur ve herhangi bir çabaya da ihtiyaç duymaz.

Varlık idrakinin bedîhî olduğu hususunda İslam filozofları arasında uzlaşı vardır ve bu nedenle metafizik kitaplarının tamamında varlığa ilişkin tariflerin eleştirisi yapılır. Fahreddin er-Râzî'den itibaren söz konusu tarifler sistemli bir şekilde kelam eserlerinde de ele alınmaya başlamıştır. Konuyla ilgili literatürün asıl kaynağı, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'teki varlık tarifleri eleştirisidir:

> Kendisi nedeniyle tasavvur edilmede eşyanın en önceliklisi, mevcut, bir, şey vb. gibi bütün nesneleri kuşatan şeylerdir. Bu nedenle onlardan birisinin, kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir. Bu nedenle bunlar hakkında bir şey ortaya koymaya çalışan kişi, bir

> güçlüğe düşer. Şöyle diyen kimse gibi: Mevcudun hakîkati, etken veya edilgenliktir. Öyle olsa bile, bunlar mevcudun kısımlarındandır. Mevcut ise etken ve edilgenden daha iyi bilinir. İnsanların çoğu, mevcudun hakîkatini tasavvur ederler, onun etken ve edilgen olması gerektiğini ise bilmezler. Bu noktaya kadar, bu durum bana bile başka bir yolla değil, kıyasla belli olmuş iken, açık bir şeyin durumunu, o şeydeki varlığının sabit olması için açıklamaya muhtaç olan bir sıfatla tanımlamak isteyenin hâli nasıldır? … Evet, bu ve benzer tariflerde bir uyarı bulunabilir.[20]

İbn Sînâ'nın "mevcûd" kavramının yanı sıra "şey" kavramını da ele aldığı bu pasaj, daha sonra Fahreddin er-Râzî ve takipçileri tarafından da işlenmeye devam etmiştir. Fakat gerek İbn Sînâ metinlerinde gerekse Fahreddin er-Râzî ve takipçilerinin metinlerinde varlık kavramı için zikredilen tarifler, dışta oluşu zorunlu kılan şeyden ziyade, dışta oluşu tanıtmayı amaçlar. Îcî ve Cürcânî'nin söylediği gibi tarifi amaçlayanlar, dışta oluşu zorunlu kılan şey anlamında mevcudun kesbî olduğunu söyleyerek yola çıkmış olsa bile mevcudun bir takım hususiyetlerini onu tarif etmek için kullanmış görünmektedirler. Bu özelliklerin ise hiçbiri dışta oluşu tarife elverişli değildir. Bu nedenle tamamı lafzî tariflerden ibarettir. Nitekim bu tariflerde *kevn*, *sübût*, *tahakkuk* ve *şeyiyyet* gibi kelimeler kullanılmıştır ki bunlar varlıkla eşkapsamlı hatta bir şekilde varlıkla anlaşılabilen mefhumlardır. Yine varlık, "aynı sabit olandır", "bilinmesi ve haber verilmesi mümkün olandır", "fail ve münfail kısımlarına ayrılandır" veya "kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılandır" gibi ibarelerle tanımlanmıştır. Oysa İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Îcî, Teftâzânî ve Cürcânî gibi düşünürlerin belirttiği üzere bu tarifler, mevcudun doğru bir tarifi olması bir yana, bir şeyi kendisinden daha kapalı şeylerle tanıtmaktan ibarettir.[21] Bu bağlamda İbn Sînâ daha temelden bir hususa dikkat çeker:

20 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 28.

21 Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 488; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 41.

> Kuşkusuz, mevcut, şey ve zorunlu, nefste anlamları ilksel (*evvelî*) olarak şekillenen şeylerdir. Bu şekillenme, onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Zira önerme arasında bazı ilksel ilkeler vardır ki, onlar kendiliğinden tasdik edilir ve başka şeylerin tasdiki onlara bağlıdır. Bunlar hatırlanmadığında veya kendilerine delalet eden lafız anlaşılmadığında, o ilkeler vasıtasıyla bilineceklerin bilgisine ulaşmak mümkün değildir. Fakat bunları hatırlatmaya veya onlara delalet eden lafızları anlatmaya çalışan tarif, yaratılışta bulunmayan bir şeyin bilgisini ifade etmeyip, söyleyenin kast ettiği ve amaçladığı şeyi anlatmaya dikkat çeker. Bazen bu dikkat çekme, kendiliğinde tarif edilmek istenenden daha kapalı şeylerle gerçekleşebilir, ancak onlar, bir illet veya ibare nedeniyle daha bilinir hâle gelmişlerdir. Tasavvurlarda da bazı şeyler vardır ki, onlar tasavvurun ilkeleridir ve kendiliklerinden tasavvur edilirler. Bunlara delalet edilmek istendiğinde, bu, gerçekte bilinmeyeni tarif değil, bir isim veya alâmet vasıtasıyla uyarmak ve hatırlatmaktan ibaret olur. Belki alâmet, kendiliğinde ondan daha gizlidir, fakat bir illet veya durum nedeniyle delalette daha açıktır.[22]

Bu pasaj, felsefe ve kelam geleneğinde bilgi teorilerinin en önemli ilkelerinden birinin oldukça özlü bir anlatısıdır. Her iki geleneğe göre de bütün bilgilerin temelini oluşturan, eleştiriye ve kanıtlanmaya kapalı olan bir takım kavram ve önermeler bulunmalıdır. Bu kavram ve önermeler bilgiyi iki bakımından temellendirir. Birincisi, sonsuza dek bir geriye gidiş sorununu çözerek bilginin imkânını vaz eder. Çünkü nesnelerin en genel kavramlar altında toplanabileceğini, dolayısıyla da mevcudun bütünlüğünün kuşatılabileceğini gösterir. İkincisi ise doğruluklarını zorunluluklarında taşıyarak bilginin mutabakatına ispata muhtaç olmayan ve çürütmeyi kabul etmeyen bir dayanak oluşturur. Klasik bilgi teorisi açısından bu ilke öylesine

22 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 27.

hayatîdir ki Îcî ve Cürcânî'nin yukarıdaki pasajlarında dikkat çekildiği üzere zihnin kâbil olması dışında her türlü insanî çabayı olumsuzlayarak mevcudun kendinde ayrışmasının zihne zorunlulukla yansıdığını iddia eder. Bu sebeple metafiziğin asıl işlevi, varlığın içinde bulunduğu ilksel kavram ve öncüllerin insan zihninin beyhude hevesi olmadığına ilişkin kesin bir kanaate ulaştırmaktır. Filozof ve kelamcılar, metafiziğin en yüce gayesi veya nihai amacı olan Tanrı'nın varlığına başka türlü ulaşılamayacağını düşünürler.

O hâlde dışta oluş anlamında varlık, apaçık ve tanımlanamazdır. Bu anlamıyla varlık, herhangi bir nesneye özgülüğü bildirmez ve dışta var olduğu söylenen bütün nesnelere nispet edilir. Dolayısıyla herhangi bir kayıtla sınırlanmaksızın ve herhangi bir nesneye özgülüğü bildirmeksizin salt dışta bulunuşu ve varlık yüklemesine konu olan nesneye dışın zarf olduğunu ifade eder. Bu sebeple filozoflar bu anlamdaki varlığı "mutlak varlık" olarak adlandırırlar.

Mutlak varlık, nesnelere sadece dışta bulunmanın nispet edilmesi anlamına geldiğinden duyulur olarak gösterilebilir bir şey değildir. Tam tersine nesnenin dışta tahakkuku dikkate alındığında aklın kavradığı bir nispettir. Diğer deyişle mutlak varlık, dış dünyada nesnelerin cevheri olarak bulunmaz ve gösterilebilir bir şey değildir. Bu sebeple varlık, nesnelerin ta kendisi olarak bulunmaz ve "o, odur" yoluyla bir nesneye yüklenmez. Sözgelişi, insanlık anlamı bir insan ferdiyle dışta tahakkuk ettiğinde onun varlığı, dışta bulunuşudur ve bu bulunuş, onun insan olmasından başka bir şeydir. Zira insan olmak, o fertle somutlaşan ve belirginleşen bir şeydir ve insan olmayı, dışta var olma anlamında varlıktan bağımsız düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmeyiz.

Tam da bu nedenle İbn Sînâ ve takipçileri, mutlak varlığın dışta karşılığı bulunmayan ikinci makullerden olduğunu düşünür. Diğer deyişle mutlak varlık, dışta bir mevcut olarak

bulunmaz. Zira Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin belirttiği gibi varlığın ikinci makul olduğunu söylemek onun dışta bir hüviyetinin bulunmadığını söylemek demektir. Dış dünyada hüviyeti olan şey, varlık değil, mevcuttur. Mesela "kitap vardır" dediğimizde dışta mevcut olan şeyin kitabın hüviyetidir, varlık bu hüviyete ilişir. Bu manada, kitabın hakikati ile varlığı dış dünyada birbirinden ayrı olarak bulunmaz, tek bir şey olarak bulunur. Kitabın varlığı, onun hakikatinden ancak zihinde yani kavramsal olarak ayrıştırılır. Böylece akılda birincisi, kitabın mahiyeti; ikincisi ise kitabın varlığı olmak üzere iki sûret meydana gelir. Dolayısıyla dışta asli varlığı bulunan şey, kitabın mahiyetidir. Varlık ise kitabın hakikatine ilişir ama kitaptan ayrı, müstakil bir mevcudiyete sahip olmadığı gibi bu ilişme, rengin elbisede bulunması gibi bir ilişme de değildir. Nitekim Cürcânî, İbn Sînâ'nın mutlak varlığa ilişkin görüşünü şöyle ifade eder:

> Mahiyetler, aslî varlığı bulunan aynî mevcutlardır. Varlık ve şeylik ise dış dünyada aslî bir varlığa sahip değildir, aksine birinci makullere zihinde olmaları bakımından ilişen ikinci makullerdendir ve dış dünyada bunlara karşılık gelen herhangi bir şey yoktur. **Bu**, yani varlık, ikinci makullerden oluşunda **hakikat, teşahhus, zâtî ve arazî gibidir.** Çünkü bu lafızların mefhumları, ikinci makullerdendir ve bunların dış dünyada varlığı yoktur. Dolayısıyla dış dünyada mutlak hakikat, mutlak teşahhus, zâtî veya arazî olan hiçbir şey yoktur. Aksine bu mefhumlar, akılda birinci makullere ilişirler. İbn Sina'nın bu sözüyle varlığın tıpkı mahiyetler gibi dış bir hüviyeti bulunmadığını açıkladığını kaçırmayasın. Aksi hâlde varlık, ikinci makul olmaz, aslî bir varlığa sahip olurdu.[23]

Aslında ilk bakışta bütün bu değerlendirmelerden "mutlak varlık yoktur" gibi çelişik bir sonuç çıkmaktadır. Fakat ne

23 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 522. Ayrıca bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 518, 520, 608.

denli tuhaf görünürse görünsün bu sonuç doğrudur. Sonucun doğruluğu bir örnekle açıklanabilir. Bir bardak suyu düşünelim. Zihnimiz bu düşünme eyleminde bardağın kendisini, onun içinde bulunan suyu ve nihayet suyun bardak içinde oluşunu mülahaza eder. Bu üç unsurdan ilk ikisi yani bardak ve su, dışta bir aynî varlığa sahiptir yani mevcutturlar. Oysa suyun bardak içinde oluşu, zihnin kavradığı bir anlamdır. Bu anlam doğru bir şekilde bardak ve suya nispet edilebilmektedir, zira dışta mevcut olan bardak ve suyun zihin tarafından kavranan ve ancak zihinde müstakil bir sûret hâline getirilebilen ilişkisini anlatır. Benzer şekilde zihin bardağın var olduğunu düşündüğünde üç şey mülahaza eder: Dış dünya, bardak ve bardağın dışta bulunuşu. İlk bakışta bunlar arasında bir mevcudiyete sahip olan yalnızca bardak olduğu, dış dünyanın ise bardağın ve bütün mevcutların içinde bulunduğu bir kap veya zarf işlevi gördüğü söylenebilir. Fakat meselenin tam olarak anlayabilmek için tahlili biraz daha dakikleştirmek gerekir.

"Dış" (*hâric*) derken kastedilen tam olarak nedir? Tıpkı zihnin bütün anlamlara zarf olması fakat bu anlamlardan herhangi biri olmaması gibi bütün mevcutları kuşatan bir zarf mı kastedilmektedir? Doğrusu, "dış varlık – zihnî varlık" mukâbilliği, bizi böylesi bir açıklamaya sevk etmektedir. Fakat varlık kavramı açıklanırken çokça böyle ifadeler kullansak da "dış varlık" kavramı "zihni varlık" kavramından farklıdır. Zira "zihnî varlık" kavramında zihin de dışta var olan nesnelerden biridir. Dolayısıyla zihnî varlık, kendisini ve başkalarını idrak etmek özelliğine sahip bir mevcudun diğer mevcutların sûretlerine mahal olmasını ifade etmektedir. Oysa "dış varlık" ifadesindeki "dış" var olan nesnelerden biri değildir. Var olan, yalnızca tek tek nesnelerdir. Öyleyse "dış" ne anlama gelmektedir?

"Dış" dediğimiz şey, gerçekte bu mevcutların kendilerinden ibarettir. Yani "dışta bulunan mevcutlar" ifadesini daha da dakikleştirdiğimizde "dış mevcutlar" ifadesine dönüştürmemiz gerekir. Nitekim Cürcânî *Hâşiye ale'l-Mutavvel*'de vakı-

ya mutabık olarak "Zeyd dışta vardır" sözündeki "dış" ifadesinin anlamı hakkında özetle şu açıklamayı yapar: Bu sözdeki "dış" ifadesi, Zeyd'in "kendisine" değil "varlığına" zarftır. Çünkü dış, Zeyd'in kendisidir, varlığı değildir. Dolayısıyla "Zeyd hariçte vardır" sözümüzün doğruluğu, "Zeyd'in varlığı hariçte vardır" sözümüzün doğru olmasını gerektirmez.[24] Cürcânî'nin bu açıklamasına göre dış, tek tek nesnelere tekabül etmektedir; "varlık" yüklemi ise bu nesnelerin hakikatinin cevherse cevher olarak veya arazsa araz olarak zihin dışında hüviyet kazanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla varlıkla nitelenmekten kasıt, bizzat nesneyi kuşatan bir zarfın bulunması ve nesnenin bu zarfa nispetinin bulunması değil, nesnenin neyse o olarak zihin dışında sübût bulmasıdır.

Nitekim Kindî, nesnenin mevcudiyetini ifade etmek için *tehevvî* kelimesini kullanır ve tıpkı İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımından mutlak varlığa ulaşması gibi o da birlik ve hüviyet ayrımından hareketle mutlak birliğe ulaşır. Kindî'ye göre çokluğu oluşturan nesnelerden her birinin hüviyetleşmesi (*tehevvî*), duyusal yahut aklî olarak "odur" şeklinde işaret edilebilecek tarzda mevcûdiyet kazanması demektir. Dolayısıyla hüviyet kazanma durumunda var olmayan bir şey varlık kazanmaktadır.[25] O hâlde bir nesnenin mevcut olması, hüviyet kazanması demektir. Bu takdirde bir şeye vardır demek, onun hüviyet sahibi olduğunu söylemek demektir. Hüviyet sahibi olmak ise nesnenin duyusal ve aklî işarete konu olabilecek şekilde bireyleşerek kendisi olmasından ibarettir.

Fârâbî de mevcut kelimesini tahlil ederken benzer sonuçlara ulaşır. Ona göre felsefe dilinin Arapçada kurulması sürecinde mevcut kelimesi iki yeni anlam kazanmıştır. Bunlardan ilki, bağ anlamındaki mevcut, ikincisi ise şeyin kendisi anlamındaki

24 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, nşr. Ahmed Hulusi, İstanbul: Matba-i Amire, 1309, s. 39.

25 Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 176-77.

mevcuttur. Bağ anlamındaki mevcut, Türkçedeki "dır" edatında olduğu gibi bir kavram diğerine nispet edildiğinde bu nispeti görünür hâle getirir. Dolayısıyla bu anlam bizim şimdiki konumuzun dışındadır. Fârâbî'nin mevcûda ilişkin açıklamalarını bütün olarak değerlendirdiğimizde "şeyin kendisi" anlamındaki mevcudun, en öncelikli açılımı "dışta mahiyeti bulunan şey"den ibarettir. Nitekim Fârâbî "dışta mahiyeti bulunan şey" anlamının, mevcûdun anlamları içinde en önceliklisi olduğunu belirtmektedir.[26] Bu takdirde şeyin mevcut olduğunu söylemek, onun kendisi olduğunu söylemek demektir. Dışta mahiyeti bulunmak ise şeyin zihin dışında kendisi olması demektir. Bu, Kindî'nin hüviyetleşme dediği şeydir.

Fakat akıl, nesnenin hüviyet kazanması ile kendisi arasında bir ayrım yaparak hüviyeti dışlaştırmakta ve dışın hakikate zarf olduğunu düşünmektedir. Böylece elimizde dışın nesnenin bir hakikate veya mahiyete zarf olması anlamında bir varlık kavramı oluşmaktadır. Dışın hakikate veya mahiyete zarf olması anlamı ise dışta olan bir şey olmadığından ikinci makul kapsamına girmektedir. İşte bu durum, bütün mevcutlar arasında ortaktır. Zira nesnenin ne olduğuna ilişkin herhangi bir iması yoktur, yalnızca zihnin dışında bireyleşmeyi ifade eder. Nitekim İbn Sînâ *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'te zihnî varlık tartışmasını yaptığı pasajlarda "dış" (hâric) kavramını açıklar:

> Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani 'akılda bir konuda olmaksızın var

26 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 132-34.

olmak' cevherin tanımı değildir. Onun tanımı, akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer "Akıl da dış kapsamına girer" denirse, şöyle yanıt verilir: 'Dış' ile kast edilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir. Aynı şekilde, hareketin mâhiyeti de bilkuvve olanın yetkinliği olmaktır.[27]

İbn Sînâ'nın "dış" kavramına getirdiği açıklama, aslında kelimenin meşhur kullanımını ifade etmektedir. Dikkat edilirse bu anlamıyla "dış" denilen şey, dış dünyada mevcut bir şey değildir, tam tersine cevherin hükümlerini tahakkuk ettirecek şekilde var olması mülahaza edildiğinde akıl tarafından kavranan bir durumdur, dolayısıyla da ikinci bir makuldür. Var olan şey, yalnızca hükümleri tahakkuk eden cevherdir. Cevherin kendisi ile tahakkukunu ayrıştırıp "dış" kavramına ulaşan zihindir. Aslına bakılırsa "zihnî varlık" yüklemesini mümkün ve anlamlı kılan da budur.

Zaman zaman zihinde bulunan anlam için de onun ne olduğu dikkate alınmadan burada açıklanan anlamıyla varlık yüklemesi yapılır. Fakat bu durumda zihin artık dışın mukabili olan zihin değildir, tam tersine dışın bir parçası olan mahalden ibarettir. Bu anlamda dışta var olan nesnelerin varlıktan pay aldığı söylenir ama bununla Eflâtuncu idelere benzer bir dış varlıktan pay alma kastedilmez. Çünkü ister kadîm (Tanrı) ister hâdis (diğer mevcutlar) olsun her türlü nesnenin bu anlamdaki varlığı, dışın o nesneye zarf olmasından ibarettir. Dolayısıyla nesnelerin bütününü dikkate aldığımızda onlarda tahakkuk eden varlığı tek bir kavramla ifade ederiz: Varlık olmak bakımından varlık. Bütün varlığa dair bilimsel bir araştırma projesi olarak metafiziği mümkün kılan bu ifade, tek tek nesnelerden soyutlanan ve onların bilinmesiyle bilinen bir anlamı değil, tümdengelimsel bir şekilde nesnelerin hükümlerini

27 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 126-27.

tahakkuk ettirecek şekilde dış dünyada olma hâlini anlatır. Bundan dolayı varlık olmak bakımından varlık açısından nesneler arasındaki farklılıklar, nesnelerin hakikatlerinin dışa nispetindeki farklılıklardır yahut o hakikatler ile onların dışta bulunuşları anlamında varlıkları arasındaki nispetteki farklılıklardır; bizzat dışta bulunma veya hüviyetleşme anlamındaki farklılıklar değildir. Bu nedenle İbn Sînâ varlık olması bakımından varlığın güçlülük ve zayıflıkta farklılaşmadığını, daha azı ve daha eksiği kabul etmediğini söyler. Ona göre:

> Varlık olması bakımından varlık, birkaç hükümde faklılaşır. Bu hükümler şunlardır: Öncelik-sonralık, istiğna-ihtiyaç ve zorunluluk-imkân. Öncelik ve sonralığa gelince; öğrendiğin gibi varlık, ilk olarak illete, ikinci olarak da malûle aittir. İstiğna ve ihtiyaca gelince; öğrendiğin gibi illet, varlıkta malûle ihtiyaç duymaz, aksine illet zatı gereği veya başka bir illet nedeniyle mevcut olur. Bu anlam, her ne kadar değerlendirme (itibar) bakımından farklılaşsa da birinci anlama yakındır. Zorunluluk ve imkâna gelince; biz biliyoruz ki illet, malûl olan her şeyin illeti olunca bütün malûllerden her birine kıyasla ve mutlak olarak varlığı zorunludur. Eğer illet, herhangi bir malûlün illeti ise malûl nasıl olursa olsun illetin o malûle kıyasla varlığı zorunludur fakat kendinde varlığı mümkündür.[28]

Bu pasajda İbn Sînâ, mutlak varlık anlamının tek tek nesnelerde bulunan paylarının ayniyeti ile nesnelere nispetinin başkalığına dikkat çekmektedir. Diğer deyişle dışta bulunma yahut hüviyetleşme anlamında varlık, tek bir anlamdır; birden çok nesneye nispet ettiğimiz dışta bulunma anlamında herhangi bir farklılık yoktur; farklılıklar yalnızca dışta bulunma durumunun o nesnede nasıl meydana geldiği sorusunu sorduğumuzda yani dışta bulunmanın keyfiyetini soruşturduğumuzda ortaya çıkar. Çünkü nasıl meydana geldiği sorusu, araştırmayı genel varlıktan özel varlığa taşır.

28 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 246.

Özel Varlık Yahut Mahiyet

Zihin dışında bulunma anlamındaki mutlak veya genel varlıktan farklı olarak özel varlık (*el-vücûdu'l-hâs*), bir nesnenin hüviyeti anlamında kendisini değil hüviyetinin belirginleşmesini, ayrışmasını ve o nesne olarak var olmasını sağlayan "kendiliğini" ifade eder. Dolayısıyla bu "kendilik" hüviyet kazanma anlamından farklı olarak hüviyet kazanan şeyin taşıdığı, ona ismini ve tanımını veren anlamdır. Şayet "dış" dediğimiz şeyin hüviyetleşmiş nesnelerin kendisi olduğunu ve bütün hüviyetlerin de filozoflara göre tek tek nesneler olduğunu hatırlarsak belirli bir hüviyet olarak tahakkuk eden bir anlam, özel varlığı ifade edecektir. Nitekim Fârâbî, akıllar gibi basit nesnelerde mevcut ile vücûdun aynı olduğunu, bileşiklerde ise mevcudun şeyin kendisine, vücudun ise mahiyetine tekabül ettiğini söyler. İbn Sînâ, Fârâbî'nin mevcut adını verdiği bu anlama "genel varlık" (*el-vücûdu'l-âm*) veya "mutlak varlık" (*el-vücûdu'l-mutlak*) adını verir. Dolayısıyla genel varlık, "dışta oluşu" ifade ederken özel varlık "dışta olan şeyi" ifade eder. Dışta olan şey ise nesneye "o nedir" sorusunu sorduğumuzda cevabında söylediğimiz şeydir. Bu bakımdan nesnenin özel varlığı, aynı zamanda mahiyetidir. Söz gelişi, Ali'nin

genel varlığı, dışın ona zarf olması yani bir hüviyet sahibi olması iken onun özel varlığı insan olmasıdır. O, insan olmak bakımından insan anlamını taşıyan bir bireydir.

İbn Sînâ'dan itibaren İslam filozofları buna mahiyet adını verip imkânla ilişkilendirmek sûretiyle daha önceleri mantıkî seviyede yapılan varlık-mahiyet ayrımını metafizikleştirmişlerdir. Buna göre bir nesnenin mahiyeti, onun zâtını ve hakikatini oluşturur. Bu zât veya hakikat, bireyleştiğinde ise hüviyet olarak adlandırılır. "O, nedir?" sorusuna bu mahiyetle cevap verilir. Aslında bir bireyin zâtı yani kendisi dediğimiz şey de gerçekte bu mahiyettir. Genel varlık hiçbir şekilde bu kendiliğe dâhil değildir. Yine genel varlık, olumsuzlamanın zorunluluğu anlamında mahiyetin veya zâtın dışında da değildir. Olumsuzlamanın zorunluluğu derken kastedilen hiçbir şekilde varlık yüklemine konu olmayacak şekilde varlığı dışlaması anlamına gelir. Oysa mahiyet veya zât, genel varlığı içermese de onunla nitelenmeye elverişlidir. İbn Sînâ herhangi bir nesnede mahiyet sorusunu sorabilmemiz için o nesnenin yokluğunun düşünülebilmesini şart koşmuştur. Bir nesnenin yokluğunu düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyorsak onun bir mahiyeti, bir de varlığından söz edebiliriz.

Bu durumda varlık ve yokluğa nispeti kendinde eşit yani mümkün olan bir şeyin mahiyetinden söz edilebilir ve mümkünün varlığı ile mahiyeti arasında bir ayrım yapılabilir. Bu akıl yürütme, bizi, Zorunlu'nun (Tanrı) mahiyeti olamayacağı sonucuna da ulaştırır. Zira Zorunlu, tanımı gereği yokluğu düşünülemeyen demektir. Yokluğu düşünülemeyen şeyin ise dıştan eklenen bir varlığı olamaz. Diğer deyişle Zorunlu'nun tanımı varlıktan oluşur. Bu durumu "Tanrı'nın varlığı mahiyeti ile özdeştir" ya da "Tanrı'nın varlığı dışında bir mahiyeti yoktur" şeklinde ifade etmek mümkündür.

Bu sonuç, ilk bakışta Zorunlu'da genel varlık ve özel varlık ayrımı yapılamayacağını ve onun özel varlığı ile genel

varlığının özdeşliğini vehmettirmektedir. Zira genel varlık ile özel varlığın ayrıştırılabilmesi için bir şeyin kendisini (zâtını ve mahiyetini) düşündüğümüzde varlık ve yokluğun bu düşünmeye girmemesi gerekir. Varlığın kendisini düşündüğümüzde ise bu düşünceye yokluk girmemekte ve düşünülen şey sadece varlıktan ibaret olmaktadır. Diğer deyişle varlık olmak bakımından varlık makulü, saf bir şekilde dışta tahakkuk anlamını dile getirir fakat buna ilaveten dışta tahakkuk etmiş olan mahiyetin dışta oluşunu düşündürmez. Hâlbuki yukarıda genel varlıkta nesnelerin ortak olduğu söylenmiş ve farklılığın, dışta bulunma anlamının nesneye nispetinde ortaya çıktığı söylenmişti.

Öyleyse Zorunlu'da genel-özel varlık ayrımının yapılmaması, onu tüm nesnelerin ortak olduğu ve apaçıklıkla bilindiği iddia edilen genel varlık anlamına dönüştürmez mi? Öte yandan Zorunlu'nun hakikati varlıktan ibaretse ve O'nda genel ve özel varlık ayrımı yapılmayacaksa mutlak varlık bedîhî olduğuna göre Tanrı'nın varlığının bedîhî olması gerekmez mi? Nitekim Fahreddin er-Râzî *Şerhu'l-İşârât*'ta varlık anlamının ortaklığını tartıştığını pasajlarda şöyle der:

> Filozoflar, insan akıllarının yüce Tanrı'nın hakikatini kavrayamadığı ve O'nun varlığını idrak ettiğinde görüş birliğine varmışlardır. Oysa varlığın mutlaklığı onlara göre evvelî olarak tasavvur edilir. Bu ise yüce Tanrı'nın hakikatinin varlığından başka olmasını gerektirmektedir. Bu, mümkünlerin varlığının mahiyetlerine zait olduğunda dayandıkları ve sürekli dile getirdikleri delildir. Zira onlar der ki biz, üçgenin varlığından kuşkulandığımız hâlde mahiyetini düşünüyoruz; bilinen ise bilinmeyenden başkadır. Burada da varlık bilindiği ve hakikat bilinmediğine göre varlık, hakikatten başka olması gerekir.[29]

29 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290, s. 306-307.

Bilhassa İbn Sînâcı varlık-mahiyet ayrımıyla iyiden iyiye belirginleşen bu sorunun en kısa cevabı şudur: İbn Sînâ ve takipçileri, nesnelerce paylaşılan varlık anlamının yalın hâli ile bir nesnenin varlığı olarak özelleşmesi hâlini ayırmışlardır. Bu ayrımın temeli ise varlık anlamının yoktan çıkmasının imkânsızlığıdır. Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlık, herhangi bir yoklukla ve illetle öncelenmeksizin var olmalıdır ki var olduğunu apaçıklıkla gözlemlediğimiz mevcutlar âleminin varlığını herhangi bir çelişkiye düşmeden açıklayabilelim. Bu durumda varlık olmak bakımından varlık, Zorunlu söz konusu olduğunda bir "şeydir", çünkü Zorunlu yani Tanrı, varlıktan ibarettir. Ama bu varlık, her hangi bir kayıtla sınırlanmaması bakımından mutlak iken dışta bir nesne olarak bulunması bakımından özeldir. Bu, Tanrı dışındaki tüm nesnelerin kendisi sayesinde var olduğu yalın varlıktır. Yani Zorunlu veya Tanrı, iki katmanlı bir varlıkla var değildir, tersine sadece "yalın varlık" olarak vardır. Bu yalın varlığın dışta bulunması nedeniyle ona "vardır" yüklemesi yapılabilmektedir. Genel varlığın ikinci makûllerden olması tam da bu noktada açıklayıcı bir işlev görmektedir. Dışta salt varlık olarak bulunan şeye, "vardır" dediğimizde onun dıştaki varlığına ilave bir yükleme yapmış olmayız, yalnızca salt varlığın aklen kavranan dışa nispetini dile getirmiş oluruz.

Bu durumda Zorunlu'nun varlığının mutlaklığı ile ona ve tüm mevcutlara yüklem olan mutlak varlık arasında bir ayrım yapılması gerekir. Genel anlamıyla mutlak varlık, aklın kavradığı bir nispet iken Zorunlu'nun mutlak varlığı bir şeydir. Gazzâlî *Tehâfütü'l-felâsife*'de bir şey olması anlamında mutlak varlığın anlaşılmazlığını yani makûl olmadığını iddia eder[30] ki İslam'da felsefe geleneklerini kelam geleneklerinden ayıran bütün önemli ilkeler bu anlamdan çıkar. Filozoflar ilk

30 Bu eleştiriyle ilgili geniş bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "Âlemin Ezelîliği", *Gazzâlî Konuşmaları* içinde, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları 2017, s. 55-85.

ilkenin yalınlığı ve her türlü bileşikliğe kapalı oluşundan hareketle ikinci makûl olan varlık yükleminden bir "şey" (mevcut ve nesne) olan mutlak varlığa geçerler. Bu geçişin epistemik dayanağı, Yeni Eflâtuncu Meşşâî filozoflara göre insan nefsinin türsel hakikatlerle donanarak soyutlanmasıdır (*tecerrüd*).

Doğrusu, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi önde gelen İslam filozofları, eserlerinde Zorunlu'nun varlığı meselesini ele alırken Zorunlu'ya yüklem olan genel varlık ile özel varlık arasında tatminkâr bir ayrım yapmazlar. Bu durumun oldukça makûl bir gerekçesi vardır: Eğer Tanrı'nın hakikati varlıktan ibaret ise varlık onun tanımına girmek zorundadır. Tanımına varlık giren bir mevcut için genel varlık ile özel varlığı ayrıştırmanın ise aklî bir dayanağını bulmak oldukça güçtür. Çünkü böylesi bir mevcudun dışta olması ile kendisi olması bir ve aynı şeydir. Nitekim daha önce Fârâbî'nin basit nesnelerde vücûd ve mevcudun aynı olduğunu düşündüğünü aktarmıştık. Zaman zaman farklı kelimeler kullanılsa da Kindî ve İbn Sînâ da özellikle Tanrı söz konusu olduğunda böyle düşünür.

Bu mesele, daha ziyade vahdet-i vücudcu sûfîlerin, Molla Fenârî'nin ifadeleriyle, varlığın tabiî küllî olduğunu yani dışta bütün mevcutları kuşatan türsel bir hakikat olarak bulunduğunu iddia etmeleriyle ciddi bir soruna dönüşmüştür. Çünkü varlık tabiî külli ise İbn Sînâ sonrasında varlık-mahiyet ayrımıyla düşünen filozof ve kelamcıların kastettiği anlamda "varlıklar"dan (*vücûdât*) bahsedilmemeli, varlığın dışta tahakkuk etmiş bir şey olduğu ve bütün mümkünlerin bu Varlık'la var olduğu söylenmelidir. Yani vahdet-i vücudcu sûfîler, mutlak varlığın dışta salt varlık olarak bulunan bir fert ile o varlıktan pay almış ve müstakil varlıklara (*vücûdât*) sahip fertler arasında bölünmeye elverişli olmadığını iddia etmişlerdir. Çünkü bu durumda mutlak varlık çelişkili şekilde hem itibar hem de şey yapılmaktadır. Diğer deyişle hem bütün nesnelerin mutlak varlık yüklemesinde ortak olduğu hem de sadece bir mevcudun mutlak varlık olduğu söylenmektedir.

İbn Arabîci birlik öğretisini mümkün kılan bu yaklaşım, ancak genel varlığın ikinci makûl olduğu, Tanrı'nın varlığının da bir varlık (*vücûd*) ferdi olduğu söylenerek bertaraf edilebilirdi ki vahdet-i vücud eleştirmeni düşünürler bu noktaya dikkat çekmişlerdir. Aslına bakılırsa epistemolojik olarak genel varlık ile varlık fertlerinin farklılığı kaçınılmaz olmakla birlikte mümkünler söz konusu olduğunda da mutlak veya genel varlığın ikinci makûllerden oluşu benzer bir açıklayıcı işlev görmektedir. Zira varlık olmak bakımından varlık, epistemolojik olarak mümkünlerin özel varlığına eklenen itibardır. Bir mümkün dışta bulunduğunda "vardır" yüklemi onun dışta olmaklığını ifade eder. Dışta olmak ise yukarıda yapılan açıklamalar dikkate alındığında, dışta olan bir şey değildir, aklın dış ile nesne arasındaki ilişkiyi dikkate aldığında kavradığı bir şeydir. Bu sebeple mutlak varlık, dışta bulunan türsel bir hakikati ifade etmemekte, bir türün hakikatini taşıyan fertlere dışın zarf oluşunu bildirmektedir. Dolayısıyla varlık, kesinlikle herhangi bir mümkün nesnenin tanımına giremez. Mutlak varlık, Tanrı dışındaki herhangi bir nesnenin tanımına girmediğinden mümkünler, varlığın ta kendisi olarak var olmazlar, bilakis varlıktan "pay" (hisse) alırlar. Bu sebeple İbn Sînâ sonrasında varlık tartışmalarında mümkünlerin payları varlık kelimesinin çoğul hâli kullanılarak "vücûdât" kelimesiyle ifade edilir.

O hâlde İslam felsefe geleneklerine göre "Zorunlu, varlıktır" ve "Zorunlu, vardır" önermelerinden her ikisi de doğru iken "Mümkün, varlıktır" ve "Mümkün, vardır" önermelerinden yalnızca ikincisi doğrudur. Çünkü yükleme, dışta birlik ama akılda başkalık üzerine kurulmaktadır. Örneğin bir insan ferdini, Ali'yi, düşünelim. Ali'nin genel varlığı, onun dışta oluşudur. Ali dışta bulunuş anlamına, İbn Sînâ'nın da söylediği gibi daha çok veya daha az olarak veya daha güçlü veya daha zayıf olarak sahip olmaz. Fakat Ali dışta bulunduğunda onun dışta olmakla nitelenen bir hakikati olacaktır. Yani Ali adıyla

gerçekleşen insan mahiyeti, var olmakla nitelenecektir. Varlığın kendisine nispet edildiği şey de bu mahiyettir. İşte dışta oluş ile bu mahiyet arasında varlık yönünden zorunluluk, mahiyet yönünden imkân nispeti vardır. Mahiyet varlığa nispet edildiğinde var olan her şey gibi varlıkla nitelenmektedir ve İbn Sînâ'nın varlık olmak bakımından varlıkta daha güçlü ve zayıf olmakla farklılaşma olmaz derken kastettiği de budur. Yani dışta var olduğunu kabul ettiğimiz sürece var olanların bu anlamdaki varlığı arasında herhangi bir fark olmaz.

Bu anlam, dışta bulunmayan bir ikinci makûl olduğundan bütün nesneler onda ortak olduğu hâlde nesnelerin cinsi olarak vaz edilmeye elverişli değildir. Cins olarak bulunmadığından ve yüklendiği mevcutlar süreklilik açısından mukayese kabul etmez farklılıklar barındırdığından İbn Sînâ öncesinde bu anlamdaki varlık yükleminin "müşekkek" olduğu söylenmiş, hatta mantığın Kategoriler kitabında bir anlamın pek çok şeye dereceli olarak yüklenmesini bildiren "müşekkek" terimine genel olarak "varlık" anlamının yüklenmesi örnek verilmiştir. İbn Sînâ da *Kitâbu'ş-Şifâ Kategoriler'*de bu geleneği sürdürür. Fakat aynı külliyâtın *Metafizik* kısmında varlık anlamının müşekkekliğini reddeder.[31]

Öyleyse genel veya mutlak varlık yüklemesinde Zorunlu ile mümkün arasında da bizzat yükleme olması bakımından fark olamaz. Fark, "dışta oluş" anlamında değil, "dışta olan şey"-dedir. Zorunlu Varlık yönünden bakıldığında onun varlığı, hem kendinden hem de kendisi iken mümkün mevcut yönünden bakıldığında onun varlığı, hem başkasından alınmıştır hem kendisinden başkadır. Bununla birlikte Zorunlu'da genel varlığın ekleneceği bir mahiyet olmadığından genel varlıktan özel varlığa geçişte kaçınılmaz olarak genel varlığı da ifade eden "varlık olmak bakımından varlık" deyimi korunmaktadır.

31 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik*, s. 246.

Bu durumda Tanrı'nın özel varlığı, "varlığın kendinde hâline" tekâbül etmekte ve mevcutlar silsilesinin meydana gelmesinde şeylerin kendinde hakikatlerine tekâbül eden Eflâtuncu idelere benzer bir işlev görmektedir. Tanrı veya Zorunlu dışındaki bir şeyin de kendinde varlığa tekâbül etmesi mümkün değildir. Zira Zorunlu dışında hiçbir şeyin tanımına varlık girmediği gibi dışta "olan şey" anlamında kendinde varlıktan pay almaksızın herhangi bir nesnenin var olması da mümkün değildir. Tam da bu nedenle Nasîruddîn et-Tûsî, Fahreddin er-Râzî'nin yukarıda alıntıladığımız eleştirisini şöyle cevaplar:

> Akılların kavrayamadığı hakikat, O'nun diğer varlıklardan (*vücûdât*) hüviyet bakımından farklı özel varlığıdır. O hüviyet, bütünün ilk ilkesidir. Akılların idrak ettiği varlık ise o varlığın ve diğer varlıkların (*vücûdât*) gereği olan mutlak varlıktır. Bunun tasavvuru evvelîdir. Gereğin idrak edilmesi ise gerektirenin hakikatinin idrak edilmesini icap etmez. Aksi hâlde varlığın idrak edilmesi, bütün özel varlıkların idrak edilmesini gerektirir. Yüce Allah'ın hakikatinin idrak edilmemesi ve varlığın idrak edilmesi ise O'nun hakikatinin özel varlığından değil, idrak edilen mutlak varlıktan farklılığını gerektirir.[32]

Şu hâlde Tanrı ve Zorunlu'ya yüklem olan mutlak varlık ile O'nun varlığının mutlaklığı birbirinden başkadır. Mutlak varlığı, bütün mevcutların genel yüklemi olup apaçıklıkla biliniyor iken varlığın mutlaklığı, onun özel varlığına tekâbül etmektedir. Ayrıca, burada kullanıldığı anlamıyla varlığın mutlaklığı, soyut varlık (mücerred vücûd) değildir. Herhangi bir bireysellikten arındırılmış bir anlam olarak soyut varlık, ikincil makûl olan genel varlığa tekâbül eder. Tanrı veya Zorunlu'nun özel varlığı denilen şey, kendinde varlıktır ve İbn Sînâ felsefesinin duyarlılıklarıyla söylenecek olursa herhangi

32 Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290, s. 306-307.

bir anlamın kendindeliğinin aynıyla şey olduğu tek örnek, Zorunlu'nun özel varlığıdır.

Zorunlu Varlık'a ilişkin bu tahliller, mahiyetin özel varlık olarak adlandırılmasını anlamak için de kilit konumdadır. Çünkü sadece bir nispeti ifade eden "oluş" kelimesi hakiki içeriğini "olan" ile kazanmaktadır. Bu nedenle İbn Sînâ birinciye "olumlama anlamındaki varlık", ikinciye "özel varlık" adını verir.

> Çünkü her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakîkate sahiptir. Bu bağlamda üçgenin "o üçgendir" (denen) bir hakîkati ve beyazlığın "o beyazlıktır" (denen) bir hakîkati vardır. İşte bu, bazen özel varlık diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla (yani özel varlıkla) müspet varlığın anlamını kast etmiyoruz. Çünkü varlık lafzı da pek çok anlama gelir. Bu anlamlardan birisi, şeyin sahip olduğu hakîkattir. Buna göre şeyin sahip olduğu, adeta, onun özel varlığıdır… Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakîkatinin de "olumlama" ile eşanlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur.[33]

Aslına bakılırsa mahiyete "özel varlık" denilmesi ilk bakışta yadırganacak bir durumdur. Çünkü varlığın mukâbili bir kavram olarak mahiyet, kendisi olması bakımından varlığı içermez ve varlık, hiçbir mahiyette parça olarak yer almaz. Bununla birlikte Zorunlu Varlık'tan taşan varlık anlamı, dışta şeyleşir ve onun şeyleşmesi, aynı zamanda bir hakikatin gerçekleşmesi ve var olması demektir. Yani varlık anlamının mutlaklılığı ve kaynağı olan Tanrı dışındaki bütün varlık payları (*vücûdât*) gerçekte bir mahiyet veya hakikatin tahakkukunu sağlar. Fakat varlığın mahiyet ve hakikate nispetinin "eklenme" kelimesiyle ifade edilmesi, bir yönüyle zihinsel bir ayrıştırmayı ifade eder. Zira dışta mahiyet ve varlık tek bir şey

33 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 29.

olarak bulunur. Tek bir şey olarak bulunmaları, onların dışta ayrılmasının imkânsız olacak şekilde birlikte bulunması veya birliktelik oluşturması demek değildir. Aksine kendinde ve zihinde sadece bir anlam olan mahiyetin dış dünyada sınırlı bir "varlığa" (*vücûd*) dönüşmesidir.

Bu durum, zihinde bir anlam olarak oluşan yazı yazma anlamının harekete dönüştüğünde sınırlı bir varlık ferdi hâline gelmesine benzer. Nasıl ki zihin, tek bir varlık payı olarak gerçekleşen o hareketten yazı yazma anlamını soyutluyor ve bu anlamın o hareketle gerçekleştiğini düşünüyorsa bir mahiyet dışta tahakkuk ettiğinde de durum böyledir. Yahut bakış açısını değiştirerek ifade edecek olursak zihindeki yazı yazma anlamı, onu mevcut kılan hareketi önceliyor ve biz bu nedenle anlamın harekete dönüştüğünü ama zihnen o hareketin ta kendisi olmadığını biliyorsak, mahiyet de bir oluş olmasından evvel bir anlam olarak bilinir ve dışta tahakkuk edip varlığa (*vücûd*) dönüştüğünde biz onun kendisi olmasının var olmasından başka bir şey olduğunu idrak ederiz. Aynı şekilde zihin, bir insan ferdinden insanlık anlamını soyutlar ve bu anlamın o fertle gerçekleştiği yargısına varır. İnsanlık anlamı, o ferdin ta kendisi olarak şeyleşir ve ondan ayrılabilir değildir. Fakat dışta özdeş olan iki şey, zihin tarafından ayrıştırıldığında haricî özdeşliğin anlamsal başkalıkla çelişmediği ortaya çıkar. Dolayısıyla insanlık anlamı, dıştaki varlığından doğru bir şekilde ayrıştırılabilir.

Şu hâlde varlık, Zorunlu veya Tanrı dışında belirli bir mahiyete dönüşmeden şeyleşme özelliğine sahip değildir. Aksi hâlde salt varlık anlamı, herhangi bir nesne olarak belirginleşmeden çoğalabilirdi ki filozoflar bunun imkânsız olduğunu düşünür. Bu sebeple "dışta bulunuş" anlamında genel varlık özelleştiğinde "dışta bulunan şeye" dönüşür ve dolayısıyla "özel varlık" adını alır. Böylece İbn Sînâcı anlamıyla varlığın özel olmakla nitelenmesi mutlaklığın hem sınırlanmasını hem de tikelleşmesini ima eder.

Nedensiz ve Nedenli Varlık Yahut Tanrı ve Âlem

Buraya kadar yapılan açıklamalar, varlık olmak bakımından varlığın özelleştiği mevcutlarda farklı özellikler kazanması gerektiğini de gösterir. Buna göre varlığın kendindeliği ile şeyliği, zorunlu varlık olan Tanrı'da özdeştir ki filozoflar Tanrı için "mutlak varlık" ifadesini bu anlamda kullanır. O hâlde Tanrı dışındaki her türlü özelleşme, varlığın kendindeliği ile şeyliği arasındaki özdeşliğin bozulduğu bir nesneleşme veya bireyleşmeye tekâbül eder. İbn Sînâ ve sonrasında varlık olmak bakımından varlığın esas itibariyle üç hükümde farklılaştığı üzerinde durulur.

Birincisi, zorunluluk ve imkândır. Varlığın mutlaklığı veya yalın hâli, zorunluluğa tekâbül eder. Bu yargı, hem mutlak varlık olan Tanrı için doğrudur hem de bu mutlaklıktan pay alan bütün mevcutların varlığı için doğrudur. Fakat zorunluluk hiç kuşkusuz mevcutlar için farklı derecede tahakkuk eder. Bütün varlık paylarının kaynağı olan mutlak varlık, hiçbir kayıt ve sınırlama kabul etmeyen saf zorunluluğa sahiptir. Yani mutlak varlığın zorunluluğu kendindendir, öncesizdir ve süreklidir. Varlığını Tanrı'dan alan diğer mevcutlardaki

varlıklar (*vücûdât*) da zorunluluk ifade eder. Fakat bunların varlığı kendinden olmadığından zorunlulukları da kendinden ve öncesiz değildir. Başka bir ifadeyle onların zorunluluğu, zâtî imkânlarıyla çelişmez ve kadîm değildir. Şayet bu mevcutlar madde ise kadîm olmamanın yanı sıra hâdis olmakla da nitelenirler. Bu bağlamda filozoflar sonradanlık ile hudûsu yahut Fahreddin er-Râzî'nin kavramsallaştırmasıyla zâtî hudûs ile zamansal hudûsu ayrıştırır.

Aslında varlık olmak bakımından varlıkta fark olmadığı gibi zorunluluk olması bakımından zorunlulukta da fark yoktur. Yani mutlak varlıktaki zorunluluk ile diğer mevcutlardaki zorunluluk aynı özelliktedir. Çünkü zorunluluk sadece tahakkukun kaçınılmazlığını ifade eder. Farklılık, mahiyet ile varlık arasındaki ilişkiden kaynaklanır ve varlığın sağladığı zorunluluk, mahiyetin onu kabulüne göre derecelenir. Burhân kitaplarında zikredilen "sürekli zorunlu", "var olduğu sürece zorunlu", "nitelendiği sürece zorunlu" gibi zorunluluk türleri de bu ilişkinin farklılığından kaynaklanır. Bu bağlamda mahiyet ile varlık arasında ilişki bulunduğu sürece nesne veya sıfat, zorunlulukla nitelenir ve zorunluluğun gücü, ilişkinin gücüne bağlı olarak değişir. İlişkinin gücüyle ilgili derecelenme ise bizzat mahiyetten kaynaklanmaz, tam tersine nesnelerin bulunduğu varlık mertebesinde mutlak zorunluluğa yakınlık ve uzaklıklarından kaynaklanır.

Aynı durum imkân için de geçerlidir. Mümkün olan hiçbir nesnenin imkânı diğerine nispetle az veya çok değildir. Zira varlık ve yokluğa nispetin eşit olması anlamında imkânın bir nesneden diğerine farklılaşması düşünülemez. Lakin mahiyetlerin değişik mertebelerde varlıkla nitelenmesi, bu derecelere göre zorunluluğun gücünü farklılaştırdığı ölçüde nesnenin varlık ve yokluğa bilfiil yakınlığı veya uzaklığını etkiler. İbn Sînâ felsefesinin imalarını çözümlemeyi amaçlayan sonraki dönem düşünürlerinin varlık ve yokluk hükümlerinin baskınlığından söz etmelerinin nedeni de budur.

İkinci hüküm, birincinin sonucu olarak ortaya çıkan nedensizlik ve nedenliliktir. Buna göre saf varlığın tanımı gereği nedensiz olması gerekir, çünkü tanımı gereği yokluğu kabul etmez. Diğer deyişle onun varlığını başkasından aldığı düşünülemez, zira varlığı kendisidir. Dahası bu durum sadece bir şey olarak mutlak varlık için değil, aynı zamanda bir itibar olarak mutlak varlık için de geçerlidir. Bir şey olarak mutlak varlığın, varlığını başkasından alamayacağı açıktır, zira başkasından alınan varlık saf ve mutlak varlık olmaya elverişli değildir. Varlığın başkasından alınabilmesi için alıcı durumundaki hakikat veya mahiyete zihnen ilave olması gerekir. İşte nedenli olan varlık budur. Bununla birlikte dış dünyanın bir şeye zarf olması anlamında genel varlık, ilk bakışta göründüğünün aksine bir illetin eseri değildir. Zira varlık veren illet, bir mahiyeti mevcut kıldığında onu dışta meydana getirmez, ona yalnızca varlık verir. Fakat o şey varlık alınca daha önce açıklanan anlamıyla dış ile onun arasında "o şey dışta vardır" demeye elverişli bir nispet olur.

Bu durum, İbn Sînâ'nın mümkün bir nesne var olduğunda illetin eserinin ne olduğunu tartışırken yaptığı değerlendirmeye benzer. Ona göre mümkün bir şey var edildiğinde oluş sürecinin tahlili önümüze şu unsurları çıkarır:

(i) imkân

(ii) yok iken var olma ve

(iii) varlık.

Bunlardan imkân bir fâilin eseri değildir. Yok iken var olma da böyle değildir, zira mümkün varlık kazanınca yok iken var olmuştur ama bu, meydana gelmiş varlığın geriye dönük tahliliyle kavranan sırf aklî bir zorunluluktur.

Geriye kalan üçüncü şık ise varlıktır. İşte fâilden alınan budur.

Mesela bir ressamın elinden çıkmış bir resmi düşünelim. Ressamın resmi yapabilmesi için resmin kendinde mümkün

olması gerekir. Zira ressam, kendinde imkânsız olan bir şeyi yapamaz. Dolayısıyla resmin imkânı ressamın eseri değildir, kendinde sahip olduğu bir şeydir. Resim, ressam tarafından yapıldığından zorunlu sonradan meydana gelmiştir. Fakat resmin sonradan meydana gelmişliği, ressamın eseri değildir. Çünkü ressam resmi yapınca resim zorunlu olarak sonradan meydana gelmiş olmaktadır. Dolayısıyla resmin sonradanlığı da ressamın eseri değildir. Geriye yalnızca resmin varlığı kalmaktadır ve ressamın eseri olan da budur.

Benzer bir durum, meydana getirilen bir mümkün mevcuda yüklediğimiz varlık yüklemlerinin tahlili için de geçerlidir. Zira mümkün var olduğunda illetin eseri, mümkünün özel varlığıdır. Varlık veren illet, kendisinin bir parçası olmayan bir varlığı mümküne vermiştir. Verilen varlığın malûl olmasının anlamı budur. Diğer deyişle malûl, illetin bir parçası olarak var değildir ve varlık veren illet, daima, varlık alan illeti aşkındır. O şey özel varlık alınca akıl genel varlık yüklemesini yapacak bir nispeti kavrar ama aklın kavradığı bu nispet, varlık veren illetin eseri olmaya elverişli değildir, zira dışta olmanın kendisi, dışta var kılınamaz. Genel varlık yüklemesinin ikinci makûl olmasının bir anlamı da budur. Bu durum, genel varlığın hem soyutlanma hem de yüklenme açısından dayanağının, nesnenin taayyün etmiş "zâtı" yani "özel varlığı" olduğunu gösterir.

İbn Sînâ'nın nesne ve fâil irtibatını sadece varlık üzerinden kurması, önceki yüzyıllarda Mutezîlî âlimlerin sıfatlarla ilgili taksimini hatırlatır ve derinden bir okuma bu taksim ile İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı arasında akrabalık olduğunu gösterir. Nitekim Mutezile kelamcıları, sübûtî sıfatları dört kısma ayırır:

i. Nefsî sıfat,
ii. Manevî sıfat,
iii. Fâil tarafından meydana getirilen sıfat,
iv. Hudûsa tabi sıfat.

Bunlardan nefsî sıfat, var ve yokun eşit olduğu sıfattır. Mesela insanın nefsî sıfatında varlık ve yokluk şartı bulunmaz, varlıkta da yoklukta da insan nefsî sıfatı her neyse onunla nitelenir. Bu şık, İbn Sînâ'nın varlık ve yoklukta neyse o olan, tanımında varlık ya da yokluk bulunmayan İbn Sînâ'cı mahiyete benzer. Şeyde bulunması gereken zorunlu kısmı ifade eder ve nesneden olumsuzlanamaz. İkinci kısım olan manevî sıfat, nesnede bulunması mümkün (*câiz*) sıfatları içerir. Manevî sıfatlar, bir illeti malulü yapılmaya yani bir mananın sonucu olmaya -ki bundan dolayı manevî olarak adlandırılır- elverişli sıfatlardır. Üçüncüsü, Mutezile'ye göre hudûstur (nesnenin sonradan oluşu). Hudûs Mutezile'ye göre nefsî bir sıfat değildir, zira şeyin yokluğunda bulunmaz. Manevî bir sıfat da değildir, çünkü bir mananın malulü yapılmaya elverişli değildir. Dördüncü kısmı oluşturan hudûsa tabi sıfatlar ise yokluk hâlinde bulunmayan ve nesnenin ancak var olduktan sonra nitelendiği sıfatlardır. Mutezile'ye göre bu sıfatlarda fâilin bir etkisi yoktur.

Dördüncü gruba giren sıfatlar zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Zorunlu olanlar, nesnenin hudûsu esnasında onda meydana gelmesi zorunlu olanlardır. Cevherin yer kaplaması, arazları kabul etmesi, arazların bir mahalde bulunması, zıtlık, illetin malulünü gerektirmesi ve çirkinin çirkin oluşu bu gruba girer. Bu örneklerin tamamında bir şeyin o şey olarak meydana gelmesi zorunlu olarak sayılan durumları gerektirir. Yani cevher, tanımı gereği yer kaplar. Dolayısıyla cevher meydana getirildiğinde zorunlu olarak yer kaplayan olarak meydana gelir. Önce cevher meydana getiriliyor da ardından yer kaplama özelliği veriliyor değildir. Arazın bir mahalle yerleşmesi de böyledir. Araz tanımı gereği, bir mahalde bulunur. Dolayısıyla araz meydana getirildiğinde zorunlu olarak bir mahalde bulunur. Arazlardan olan bir nitelik meydana getirildiğinde mutlaka zıtlığı kabul eder ve onun bir zıddı bulunur. Dolayısıyla karalığın aklığa zıtlığı karalık meydana getirildiğinde zorunlu olarak ona ilişen bir durumdur. Mümkün

olanlar ise zorunlu olanlara dair açıklamanın da işaret ettiği üzere bulunduğu zâtta meydana gelmesi zorunlu olmayanlardır. Mutezile kelamcıları bu gruba girenleri bir iradeye tabi olanlar ile iradeye tabi olmayanlar olmak üzere ikiye ayırır. Kulun fiilinin itaat veya isyan oluşu iradeye tabi sıfat iken bilginin zorunlu veya kesbî oluşu iradeye tabi sıfat değildir.[34]

Bu sıfat taksiminin dikkat çekici yönü, bir nesnede meydana gelen sıfatları varlık öncesi ve sonrası olmak üzere iki ana gruba ayırmasıdır. Bu taksimin sadece sıfatlarla ilgili olması bizi yanıltmamalıdır. Zira mütekaddimûn kelamcıların ıstılahında nefsî sıfat tabiri, nesnenin kurucu hususiyetleri için de kullanılır. Buna sıfat demelerinin sebebi, zâtın kendisini, içeriği boşaltılmış saf bir konu olarak tasavvur etmeleridir. Bu anlamıyla zât kavramı, mantıktaki konu kavramının karşılığıdır. Dolayısıyla zâtı belirli bir şeyin zâtı hâline getiren özelliklerin tamamı sıfat kapsamında mütalaa edilmektedir. Oysa bu sıfatların bir kısmı, filozofların ıstılahında cevheri kuran unsurlar olarak cevher kapsamında mütalaa edilir. Bu bakımından nefsî sıfatların tamamı olmasa da bir kısmı, filozofların "zâtî" yüklemlerine tekabül eder. Bu bağlamda taksime konu olan sıfat kavramının mantıktaki yükleme karşılık geldiğini gözden kaçırmamak gerekir. Zira mantıkta da yüklemlerin bir kısmı kurucu (*mukavvim*) iken bir kısmı nesne kurulduktan sonra ona ilişkin (*arazî*) yüklemlerdir. Dolayısıyla bir nesneye yapılan bütün yüklemeler, sıfat olarak değerlendirilir ama bunların bir kısmı nesnenin kuruluşunda yer alır, bir kısmı da mümkün sıfatlar olarak değerlendirilir.

Taksimde bir nesne var olduğundan, ona varlık veren fâilin eserinin yalnızca hudûs olduğu belirtilmektedir. İbn Sînâ *el-İşârât*'ta hudûsun fâilin eseri olmadığını söyler ve bu iddiada bulunanları mezhep ismi vermeden eleştirir. Bu eleştirinin en yakın muhatabının bilhassa Mutezile kelamcıları olduğunu

34 Mutezilenin sıfat taksimi için bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 14-16.

söylemek mümkündür. Fakat gerçekte Mutezile kelamcıları, İbn Sînâ'nın söylediği gibi "sonradan olmaklık" anlamında hudûstan ziyade oluşa gelmek anlamında bir hudûsu kastederler. Oluşa gelmek ise varlık kazanmak demektir. Şu var ki sadece Mutezilîler değil, genel olarak kelamcılar, hudûsa gelen varlığın yaratılmış olduğunu düşünür. Diğer deyişle varlık anlamı, İbn Sînâ gibi sudûrcu filozofların düşüncelerinin aksine fâil tarafından yoktan yaratılabilen bir şeydir. Nesne varlık kazandıktan sonra onda meydana gelen sıfatlar ise İbn Sînâ felsefesinde mahiyetin varlıkla nitelendiğinde tahakkuk eden hükümlerine benzer. Hatta madûmun şeyliği teorisini hatırlayacak olursak Mutezile kelamcıları, sağduyuya da aykırı şekilde mümkün zâtları metafizikleştirmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi yoklukta sübûtu bulunan mümkünlerin sahip olduğu nefsî ve manevî sıfatlar, yaratmaya da konu olmaz.

Bütün bu benzerlikler kuşkusuz iki görüşün özdeşliğini gerektirmez, lakin varlık-mahiyet ayrımı ile mahiyetin gerekleri ve varlığın gerekleri ayrımına yakın bir ayrımın daha öncesinde Mutezile kelamında farklı ıstılahlar örgüsüyle dile getirildiğini söyleme imkânı verir. İbn Sînâ'nın başarısı, iyi tanımlanmış bir felsefî terimler örgüsünü kullanarak bu ayrımları belirginleştirmesi, dakikleştirmesi ve zâtî-arazî ayrımına tatbik ederek teorik araştırmaların tamamında kullanılabilecek şekilde yeniden inşa etmesidir. İbn Sînâ'nın, mahiyeti mantık kavramı olmaktan çıkarıp metafizik bir kavrama dönüştürmesine imkân veren de bu inşadır ve Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî esas itibariyle bu inşanın sonuçlarını ve ortaya çıkardığı sorunları belirginleştireceklerdir. Pekâlâ, varlık anlamının fâilin eseri olması ne anlama gelir?

Şimdiye kadar yapılan tahlillerde felsefe geleneğine göre nedenli varlığın yok iken var olmasından ve varlık veren bir neden tarafından meydana getirilmesinden söz edildi. Bilindiği üzere yok iken yaratma veya varlığını başkasından alma, kelamcıların düşündüğü gibi sırf yoktan çıkarma şeklinde

anlaşılabileceği gibi, fâil nedenin kendi varlığından varlık vermesi olarak da anlaşılabilir. Nitekim İslam felsefesi tarihi en azından İbn Sînâ dönemine değin kendi içinde ciddi farklılıklar barındır. Çünkü İbn Sînâ öncesinde Kindî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî gibi önde gelen İslam filozofları bir şekilde yoktan yaratmayı kabul ederler. Hudûs ve yoktan yaratma hususunda önemli ölçüde Mutezile kelamının izlerini taşıyan Kindî metafiziği sudûrcu değil, yoktan yaratmacıdır. İhvân-ı Safâ ve Amirî gibi sudûrcu filozoflar, Tanrı dışındaki mevcutların varlığının Tanrı tarafından yoktan yaratıldığını ve sudûrun ilk yaratılmış mevcuttan itibaren başladığını düşünürler ve akıl, nefs ve cisim üçlüsü üzerine kurulu yalın bir sudûr şemasını benimserler.[35]

İbn Sînâ öncesi dönemde varlığın Tanrı'dan başlayarak kesintisiz bir sudûr hiyerarşisinde türediğini en dikkat çekici şekilde Fârâbî iddia eder. İbn Sînâ'nın Fârâbî metafiziğini tevarüs etmesiyle birlikte Fârâbî'nin geliştirdiği şekliyle sudûr teorisi, İbn Sînâ sonrası dönemin temel felsefî öğretisi hâline gelmiştir.[36] Bu öğretiye göre varlık anlamının kendisinin yoktan çıkarılması mümkün değildir, çünkü böyle bir düşünce temelde çelişiğin iki tarafından birinin diğerine dönüşmesi anlamına geleceğinden kendi içinde çelişkilidir. Dolayısıyla özel varlık anlamı, Zorunlu Varlık veya Tanrı'dan taşarak var olur. Bu bağlamda ister sudûrcu olsun isterse Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve son dönemi itibariyle İbn Rüşd gibi sudûrcu

35 Geniş bilgi için bk. Ömer Türker, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, 603–55.

36 Bu genel durumdan birkaç filozof istisna edilmelidir. Bunların başında yoktan yaratmayı savunan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî gelir. Yine İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ etkisinde kaldığı dönemde sudûru savunmuştur fakat son döneminde sudûr teorisinden vazgeçerek *Tefsîru Mâ Ba'de't-Tâbia* adlı büyük şerhinde daha saf bir Aristotelesçi tutum olarak kabul ettiği "âlemin ezeliliği" düşüncesini benimsemiştir. Bu sebeple *Faslu'l-makâl* ve *el-Keşf 'an menâhici'l-edille* gibi cedel türü eserlerinden hareketle İbn Rüşd'ün yoktan yaratmayı savunduğuna ilişkin tespitlerin ihtiyatla karşılanması gerektir.

olmasın filozoflar, söz konusu taşma yahut var etmede üç ilke üzerinde dururlar.

Birincisi, Tanrı'nın varlığının tam, hatta tamlığın ötesinde oluşudur. Bu ilke, Tanrı'nın varlık vermesinin ezelden beri devam ettiği anlamına gelir. Çünkü filozoflar, Tanrı'nın iradesi olmadığını düşündüklerinden var etmenin Tanrı'nın kendisi dışında bir sebebi olmadığı kanaatindedir. Bu durumda Tanrı'dan varlığını taşması, ancak tamlığın da ötesinden bir yetkinlikle açıklanabilir. Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Tanrı'nın iradesiyle âlemi ezelde yoktan yarattığını iddia etmesi, İslam felsefesi geleneğinin sadece Tanrı'da değil ilâhî mevcutlar olan akıllarda da iradeyi reddeden tavrından bir istisnadır. Yine âlemin hudûsunu savunan Kindî'nin, Allah'ın var etmesini ezelîlik kaydını dikkate almaksızın açıklaması, âlemin ezelî olduğunu savunan İslam felsefesi geleneğinde bir istisnadır.

İkincisi, kendi varlığını idrak eden akıl olarak Tanrı'nın bilgisinin (sudûrcu filozoflara göre kendisine ilişkin bilgisinin) herhangi bir gecikme olmaksızın varlık kazanmasıdır. Bu ilke, Tanrı'nın mutlak basitliğinin zorunlu sonucudur ve âlemin ezelî olmasını gerektirir.

Üçüncüsü ise Tanrı'nın mutlak cömertliğidir. Bu ilke de Tanrı'nın varlık vermesine bir başka açıdan açıklama getirir.

Bu ilkelerin bütününün ortak sonucu şudur: Tam illet ve mutlak cömert olan Tanrı'nın herhangi bir şekilde işlevsiz kalması imkânsızdır. Aslında İşrâkîlik de dâhil olmak üzere İslam dünyasındaki bütün felsefî görüşleri özetleyen bu cümle, aynı zamanda filozofların kendi aralarındaki derin farklılıklara rağmen varlık düşüncesinde kelamcılardan ayrıştıkları temel noktayı ifade eder. Dolayısıyla Kindî hariç neredeyse filozofların tamamına göre Tanrı ile âlem veya mümkünler arasında ezelî ve kesintisiz bir nedensel ilişki vardır. Nedensel ilişkiyi temellendiren şey, bizzat Tanrı'nın tamlığı ile O'nun fiilinin gerçekleşmesinde herhangi bir gecikmenin imkânsızlığıdır.

Bu sebeple Yeni Eflatuncu Meşşâîler, Tanrı'nın tekliği ve basîtliğinden hareketle önce "birden bir çıkar" ilkesini, ardından nedenselliğin diğer ilkelerini temellendirir. Nitekim Fahreddin er-Râzî de *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*'de nedensellik bahsine "birden bir çıkar" ilkesini açıklayarak başlar.

Bu anlayışa göre Tanrı'nın fiili zorunlu ve ezelîdir. Tanrı'nın fiili doğrudan birinci akıl, dolaylı olarak da birinci akıldan itibaren nedensel silsilede meydana gelen akıllar, nefsler ve cisimlerdir. Neden ile sonuç arasında herhangi bir kopukluk bulunamayacağına göre akıllar, semavî nefsler ve semavî küreler zamansız olarak ve defaten meydana gelmesi anlamında ezelîdir. Semavî kürelerin hareketleri ile bu dünyadaki cevherî ve arazî hareketler ise zamansal olarak sonradan meydana gelmesi anlamında hâdistir. Böylece varlık anlamı, Tanrı'dan son mevcuda kadar uzanır. Tanrı'nın zorunluluğu, bir bütün olarak varlığın da zorunluluğu demektir ve bu zorunluluk, kesintisiz nedensel ilişkiyle temin edilir. Bununla birlikte akıllar ve nefsler gibi gayr-ı cismânî nesneler ile küreler ve unsurlardan oluşan cismânî nesnelerin varlık ve süreklilik koşullarında esaslı farklılıklar vardır. Bu farklılıkların tamamını iki ayrımda özetlemek mümkündür. Birincisi basîtlik-bileşiklik, ikincisi kuvve-fiil ayrımıdır.

Birbirlerini gerektiren söz konusu iki ayrımdan basîtlik ve bileşiklik, bir nesnenin sahip olduğu özel varlığın, varlık olmak bakımından varlığın tanrısal şeyliği ve taayyününe yakınlık ve uzaklığını ifade eder. Buna göre varlık zincirinin zirvesinde yer alan Tanrı, saf varlıktan ibaret olduğundan mutlak basîtliğe sahiptir. Tanrısal basîtlik daha önce belirtildiği gibi sadece parçalardan bileşik olmayı değil, varlık-mahiyet ayrımı da dâhil her türlü anlamsal bileşikliği dışta bırakır. Bu, aynı zamanda Tanrı'nın bütün bakımlardan bilfiil olması ve hiçbir şekilde imkân veya kuvveye konu olmaması da demektir. Mümkün mevcutlar ise ilahî basîtlik ve fiilliğe yakınlığı nispetinde varlık gücüne sahip olur veya varlık hü-

kümlerine daha fazla konu olur. Dolayısıyla akıllar, nefsler, semavî cisimler ve yersel cisimler sıralaması aynı zamanda basîtten bileşiğe giden bir sıralamadır. Bu demektir ki varlık mertebesinde yersel cisimlere doğru inildikçe imkân, kuvve ve bileşiklik artarken Tanrı'ya doğru çıkıldıkça zorunluluk, fiil ve basîtlik artar. Fiilin artması, zorunluluğun güçlenmesi demektir. Bu bağlamda bir mevcudun daha basît ve daha bilfiil olması, "kendinde varlık" anlamına daha yakın olması demektir.

Aslında Yeni Eflatuncu felsefenin devamı sayılabilecek her türlü metafizik düşüncenin merkezinde varlık anlamının yalın hâlinin saf bilgi, saf kudret, saf hayat vs. olduğu kabulü yer alır. Bu sebeple akıllar, hiçbir şekilde kuvve içermez ve bütün bakımlardan bilfiildirler; fakat tanrısal basîtlikten farklı olarak bileşiktirler. Bu durum, akılların zâtî imkânları nedeniyle, varlığın yalın ve en mükemmel hâline sahip olmadığını yani onların zâtlarının saf varlık olmadığını ifade eder. Buna mukâbil nefsler ve cisimler, kuvveden fiile intikal ederler. Cisimlerin hayatiyetini, "kuvveden fiile intikalden ibaret" olan hareket sağlar ve cisimsel varlığın bekâsı hareket sayesindedir. Semavî nefsler de aslında cisimlerinin hareketleri aracılığıyla kuvveden fiile intikal ettiğinden onların varlığını sürdürmelerinde de hareketin merkezî bir yeri vardır. Kısaca cisimsel ve nefsanî varlığın dinamizmi, hareketin "hazırlayıcı" etkisi sayesindedir. Oysa cisimler dünyasıyla doğrudan ilişkisi bulunmayan akıllar, bilfiil olduklarından ne harekete konu olurlar ne de hareket onlarda meydana gelmesi umulan herhangi bir yetkinlik için hazırlayıcı işlev görür.

O hâlde varlık anlamını taayyün ettiren veya şeyleştiren mevcutlar grubu, en temelde harekete ihtiyaç duymayanlar ile doğrudan ve dolaylı olarak harekete konu olanlar şeklinde iki gruba ayrılır. Harekete konu olmayanlar arasındaki nedensel ilişki daima bir varlık verme (*ifâdatü'l-vücûd*) ve varlık alma (*istifâdetü'l-vücûd*) ilişkisi iken harekete konu olanlar arasındaki

ilişki, varlık feyzinin verilmesi veya alınması için gerekli şartların oluşturulduğu "hazırlama" ilişkisidir. Bu bağlamda varlık feyzinin Tanrı'dan en son varlık kazanan mümküne ulaşmasının iki temel yolu vardır.

Birincisi, Tanrı'dan çıkıp akıllar aracılığıyla inerek hem semavî kürelerin türsel sûretlerine hem de bu dünyada meydana gelen nesnelerin türsel hakikatlerine dönüşen feyizdir. Bu feyiz, metafizik illetin eseri olduğundan dışta bir cevherî sûrete dönüşür. Mesela Tanrı'dan sudûr eden bir varlık feyzi, birinci akıldan faal akla kadar iner ve ondan da sudûr ederek bu dünyada sözgelişi bir akasya sûretine dönüşür. Yeni Eflâtunculuğun Aristotelesçi gelenekten ayrıldığı en kritik düşünce, işte bu metafizik illet kavramıdır. İslam filozofları İslam dini ve kelamının da etkisiyle bu düşünceyi geliştirmişler ve İbn Sînâcı zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımları, metafizik ve fiziksel illet ayrımına son şeklini vermiştir.

İkincisi ise Tanrı'dan çıkan varlık feyzinin semavî nefsler ve küreler aracılığıyla harekete dönüşerek bir bütün olarak cisimler dünyasının daimi dinamizmini sağlamasıdır. Mesela Tanrı'dan çıkan varlık feyzi, birinci akıldan onun nefsine ondan da küresine geçerek günlük harekete dönüşür. Feyiz kendinde bir anlam olduğundan birinci akıldan nefse geçmekle herhangi bir azalma olmaz ve aynı anlam, birinci akıldan ikinci akıla geçer ve akıllar silsilesi yoluyla faal akla kadar uzanır. Fakat her bir akılda aynı anlam, o aklın nefsi ve küresi aracılığıyla harekete dönüşür. Faal akıla gelen varlık feyzi ise bu dünyada değişimler sayesinde türsel sûretlere dönüşür. Varlık feyzinin kesintisizliği de bu deveranı herhangi bir gevşeme emaresi göstermeksizin sürdürür. Böylece hem iç içe geçmiş kürelerde, hem bütün kürelerin merkezinde yer alan bu dünyada meydana gelen bütün hareket ile oluş ve bozuluşlar, sayılarını aslında tam olarak bilemediğimiz küreler dünyasının karmaşık hareketlerinin etkileşimiyle gerçekleşir.

Söz gelişi bu dünyada bir buğday tohumunun çillenip buğday fidesine dönüşmesi varlık feyzinin bu iki yoldan ulaşmasını gerektirir. İslam filozoflarına göre sadece ayrık akıllardan gelen anlam veya sadece kürelerden gelen hareket, herhangi bir türsel hakikatin oluşması için yeterli değildir; her iki feyzin buluşması, hareketin hazırlayıcı ve ayrık aklın da kurucu işlev görmesi gerekir. Bu durum, hareketin hazırlayıcı etkisinin "sonucu" ile "vesile olduğu şeylerin" birbirinden kökten bir şekilde farklılaşmasını da gerektirir. Hazırlama yoluyla hareketin vesile olduğu şey, bir nesnenin cevherî sûreti veya dıştaki özel varlığıdır. Bu etkinin sonucu ise bizzat hareketli nesnelerde değişik derecelerde tahakkuk eden hareketin kendisidir. Bu hareket, ya mekânda ya nitelikte ya nicelikte ya da konumda olur. Söz konusu araz kategorilerinde meydana gelen değişimlerle bir nesne, cevherî sûretini almaya hazırlanır. Cevherî sûret oluşması hâlinde varlık bir cevher olarak taayyün ederken, arazî değişim olması hâlinde varlık bir araz olarak taayyün eder. Bunlardan ilki bizzât mevcut, ikincisi ise bilaraz mevcuttur. Bizzât mevcut, dışta tahakkuk etme anlamında var olmakta herhangi bir taşıyıcıya ihtiyaç duymayan ve kendi başına var olan nesne iken bilaraz mevcut, ancak bir taşıyıcı aracılığıyla dışta var olan arazlara tekâbül eder.

Sûret terimi, filozoflarca kimi zaman arazî oluşları da ifade edecek şekilde kullanıldığından varlık anlamının taayyün ederek belirginleşmiş neredeyse bütün durumlarını ifade için kullanılır. Her ne kadar İslam filozofları Tanrı'yı diğer mevcutlardan ayrıştırmak için sûret lafzını Tanrı hakkında kullanmasa da sûret kelimesinin Tanrı dışındaki bütün mevcutlar için kullanıldığını dikkate aldığımızda sûret kavramı neredeyse varlıkla eş kapsamlıdır. Bu bağlamda herhangi bir nesnedeki varlık anlamı sûret kelimesiyle ifade edilir ve bu anlamıyla sûret fiil hâlinde olmak demektir. Ayrık akıllar bütün bakımlardan bilfiil olduğundan onlar salt sûret olarak vardır. Fakat nefsler ve cisimler, bütün bakımlardan bilfiil

olmadığından onların salt sûret olarak var olduğu söylenemez. Vakıa nefsler, salt sûret olarak var olan akıllar ile sûret ve maddeden yahut fiil ve kuvveden bileşen cisimler arasında orta bir varlık mertebesinde bulunur. Ancak dışta maddesiz var olmak anlamında salt sûret olarak bulunsalar bile cisimlere benzer şekilde kuvveden fiile intikal etmeleri nedeniyle nefslerin salt sûret olduğu söylenemez. Dolayısıyla nefsler varlıkları bakımından bilfiil iken yetkinlikleri bakımından bilkuvvedirler. Cisimler ise özel varlıklarını fiil ve kuvveye borçlu olduklarından hem cevherleri itibariyle hem de halleri itibariyle kuvveden uzak kalamaz.

Bu bağlamda İslam filozofları fiziksel dünyanın açıklamasında Aristoteles'i izleyerek cisimlerin kuvveyi temsil eden madde ile fiili temsil eden sûretten birleşik olduğu görüşündedir. Madde-sûret ilişkisi, hem metafizik hem de fiziksel yönleriyle kendisine mahsus açıklamaları iktiza ettiğinden varlığın cisim olarak taayyününü bu iki cevherin ilişkisi üzerinden açıklamak gerekecektir.

Madde ve Sûret Anlamında Varlık

Aristoteles'in, Demokritos'un atomcu düşüncesine karşı Eflâtun'un kap teorisinden hareketle geliştirdiği tabiat teorisinde cismin oluşumunu sağlayan iki parça; madde ve sûrettir. Kindî, Farabî, İhvân-ı Safâ, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi Müslüman filozoflar da kelamcıların benimsediği atomcu (*el-cüz ellezî lâyetecezzâ*) görüşüne karşı Aristoteles'in madde-sûret teorisini benimseyip geliştirmişlerdir. Bu teoriye göre doğal ve semâvî cisimlerin tamamı, biri madde ve diğeri de sûret olmak üzere iki ana parçadan oluşmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere madde, kuvve hâlinde bulunmayı ve henüz olmamışlığı, sûret ise fiil hâlinde bulunmayı ve gerçekleşmişliği ifade eder. Her iki parça da var oluşları bakımından hareketi öncelemek ve hareketin ölçüsü olan zamana konu olmamak anlamında ezelîdirler.[37]

Cismin ilk oluşumu, sûretin maddeye yerleşmesiyle gerçekleştiğinden madde, sûretin mahallidir. Maddenin sûret ol-

37 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 341-83; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, neşir ve tercüme: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 14-47; Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 340-341.

maksızın daima izâfî bir yokluk içinde bulunması ve ancak sûretin yerleşmesi sayesinde bilfiil varlık kazanması nedeniyle sûret, her ne kadar maddeye yerleşse de, onun varlık sebebidir. Dolayısıyla sûret, maddenin onsuz düşünülemeyeceği ama yine de maddeye yerleşmek sûretiyle dışta varlık kazanan bir ilkedir. Fakat maddenin sûretten önce bir varlığı bulunmaması nedeniyle de sûretin maddeye yerleşmesi, maddenin onun nedeni olduğu anlamına gelmez. Bu bakımdan madde, sûretin mahallidir ama kendi başına var olduktan sonra taşıyıcı olma işlevini gören anlamında konusu değildir.[38] Bu nedenle sûret "bulunduğu mahalli, kuvveden fiile çıkaran bir cevherdir" şeklinde tanımlanır.[39] Kuvveden fiile çıkarmak ise hem o şeyi var etmek hem de onunla birlikte var olmak demektir. Öte yandan sûretin mahalli olarak maddenin de onun varlığında bir etkisi vardır. Bu etki de kendisine yerleşen sûretin (maddî sûret) özelleştirilmesi ve belirlenmesidir. Dolayısıyla madde ve sûretten her biri, farklı açılardan diğerinin illeti olur. Aksi hâlde sûretin herhangi bir şekilde maddeyle ilgili olması imkânsızlaşırdı. Bu durum, maddenin var olması için tek başına sûretin yeterli olmadığını ve sûretin bir bakıma illetin parçası gibi olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Fârâbî ve İbn Sînâ bu ikisinden her birinin bir açıdan diğerine üstün olduğunu söyler.[40]

Sûretin maddeye yerleşmesi, madde hazırlıklı olduğunda sûret veren metafizik ilke (*vâhibü's-suver*) tarafından herhangi bir zaman ve duraklama olmaksızın gerçekleştirilir.[41] Ay altı âlemdeki cisimlerin ikincil veya türsel sûretleri Faal Akıl tarafından verilirken, Ay üstü âlemdeki cisimlerin sûretleri her

38 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 54-55, 64-73.

39 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, II, 1101.

40 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1993, s. 38-39. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 373.

41 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 74-82, 373-378.

bir semavî cismin varlık kaynağı olan akıl tarafından verilir. Bu nedenle mevcutlar hiyerarşisinde ilk cismin varlığının illeti, ilk madde ve sûreti birleştiren birinci akıldır. İlk maddeye yerleşen sûret, cismi oluşturduğundan cisimlik sûreti (*es-sûretü'l-cismiyye*) adını alır. Filozoflar bu sûrete, "ölçüsel tabiat, bitişik, cevherî bitişiklik, uzanım, uzanan şey" adlarını verirler ve bununla maddenin oluşturduğu cismi, "uzunluk, genişlik ve derinlikten ibaret üç boyutluluk varsayımına elverişli olan şey" şeklinde tanımlarlar.[42] Bu cisimlik sûreti, cismin daha sonra kazanacağı bütün sûretlerin temelini oluşturur, bütün cisimlerde varlığını sürdürür ve onlara yüklem olur. Dolayısıyla cisimlik sûreti, cismin cisim olmasını sağlar, kendi olması bakımından tek ve basît bir tabiattır, değişmez ve fasıllarla türlere ayrılmaz. Ona eklenen bütün fasıllar, dışarıdan eklenen şeyler durumundadır ve gerçek fasıl değildir. Varlık anlamının fiziksel taayyününün ilk aşaması budur.

İlk sûretten sonra cisme yerleşen sûretler ise Meşşâî filozoflara göre cismin türlere ayrılmasını sağlar ve bu nedenle "türsel sûret" (*es-sûratü'n-nev'îyye*) adını alır.[43] Fârâbî ve İbn Sînâ'nın özel varlık (*el-vücûdu'l-hâs*) dediği[44] de cisimler söz konusu olduğunda işte cisimlik sûretinin tahakkukunu sağlayan bu türsel sûrettir. Cisimlik sûreti, ikincil maddenin aldığı ikincil sûretlerle ortadan kalkmazken türsel sûret, maddenin başka bir ikincil sûreti kabulüyle ortadan kalkar ve yerini yeni sûrete bırakır. Bu bakımdan bir cisim, diğerinden cisimlik

42 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1101.

43 İşrâkî filozoflar arasında meşhur olan görüş, cismin basît bir sûret olup cisimler arasındaki ayrışmanın cisimlikle kaim olan arazlarla gerçekleştiğidir bk. Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1101. Sühreverdî'nin Meşşâî cisim teorisine yönelik eleştirisi ve işrâkî cisim teorisi için bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 59-112; İshak Arslan, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2017), s. 47-68.

44 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44-45; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 29.

sûretiyle değil, türsel sûretiyle farklılaşır. Aynı türe mensup olduğundan türsel sûreti aynı olan fertler arasındaki farklılıklar ise fertlerin sahip olduğu arazlarla gerçekleşir. Kısaca varlık anlamının fiziksel seviyede taayyünü cisimlik sûreti, türsel sûret ve arazî sûretlerin bir araya gelip bir fert oluşturmasıyla gerçekleşir.

Arazî sûretler ile cisimlik sûreti arasındaki seviyelerde bir sonraki bir önceki için sûret ve bir önceki de bir sonraki için madde işlevi görür. Yani madde göreceli yokluğa tekâbül ettiği ölçüde varlık anlamının fiziksel taayyünü, teraküm ederek somutlaşmış bir sûretler bileşimidir. Bundan dolayı sûret her ne kadar zihinde maddeden ayrıştırılabilse de onun varlıkta maddeden ayrıştırılması mümkün değildir. Bir cisim varsayımsal olarak sonsuza dek bölünebilir ve bölmenin herhangi bir aşamasında birbirinden bağımsız bir madde ve sûrete ulaşılamaz. Yine aynı gerekçeyle ikincil sûretler, bulundukları cisimlerde maddeyi kuvve hâlinden fiil hâline getirip bir tür oluşturduklarından nesnenin kendisinden kaynaklanan hareket ve sükûnun ilkesi olurlar. [45] Sûrete "tabiat" denmesinin sebebi budur.[46]

Daha önce belirtildiği gibi Yeni Eflâtuncu Meşşâîler nesnedeki türsel sûret dönüşümünün fiziksel hareketlerle hazırlandığını ama metafizik neden[47] tarafından gerçekleştirildiğini iddia

45 Bu meseleye ilişkin geniş bir tartışma için bk. İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ Metafizik*, s. 53-82. Ayrıca *el-İşârât*'ta bu meselenin ele alınışı ve Fahreddin er-Râzî'nin tartışmaları bk. Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 3-18.

46 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1101.

47 Bu metafizik nedenin kimliği hususunda filozoflar zaman zaman görüş ayrılığına düşer. Fârâbî bazı metinlerinde semavî nefslerin bazı metinlerinde de Faal Akıl'ın bu dünyadaki nesnelere türsel sûretler verdiğini iddia eder. Bu hususta ayrıntılı bir tartışma için bk. Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, s. 154-57. Yine İşrakîlikte, bu dünyadaki türsel sûretlerin kaynağında tek bir metafizik ilke bulunmadığı ve türsel sayısınca metafizik neden bulunduğu ileri sürülür. Bu hususta bk. Ahmet Kamil Cihan, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, s. 407-417.

etmişlerdir. Buna göre yersel ve göksel tesirlerin etkisiyle bu dünyada meydana gelen hareket, nesnelerin türsel sûretlerinin yani "ilâhî varlığın" (*el-vücûdu'l-ilâhî*) ayrık akıldan feyzolmasına zemin hazırlar. Feyzolan varlık anlamına "sûret" adı verilir ve bu sûretin, hazırlanmış olan maddeye geldiği düşünülür. Bu sebeple madde ve sûret birleşmesinde sûret, kendisi dışında müstakil cevher olan maddeye tesir eder. İşte bu açıdan sûrete "kuvvet/güç" adı verilir. Fahreddin er-Râzî buna "tabîî sûret" adını vermektedir.[48]

Ancak unutmamak gerekir ki ikincil sûretlerin maddesi olduğunu söylediğimiz şeyler de aslında kendiliklerinde bir bilfiil oluşa sahip olması nedeniyle sûrettirler. Fakat yeni oluşan nesnenin maddesi olmak bakımından bilkuvve olup henüz bilfiil varlığa sahip değildirler. Mesela elimizdeki bir ahşaptan masa yaptığımızı düşünelim. Ahşap bir masaya dönüşmeden önce belli bir şeydir ve bilfiildir. Masaya dönüştüğünde ise masanın maddesi hâline gelir. Lakin masanın maddesi olmak bakımından masalık sûretini almadan önce bilkuvvedir. Yani ahşap olarak bilfiil bir sûret oluşu, masanın maddesi olarak bilkuvve olmasıyla çelişmez. Çünkü madde-suret ikilisinden öncekine madde ve sonrakine sûret dememizin nedeni, sonrakiyle bileşime giren öncekinin kuvveden fiile çıkarak yeni bir cevherî veya arazî hakikat oluşturmasıdır. Sonrakinin etkisiyle meydana gelen bu hakikat bir varlığa tekâbül ettiği için ya nesnenin cevherine ya da durumlarına tekâbül eder.

Filozoflar, nesnenin cevherî sûreti meydana geldikten sonra onda ortaya çıkan durumları arazî sûret kapsamında değerlendirerek bunlara ikinci yetkinlikler adını verir. Dahası, bu hususta doğal ve yapay durumlar arasında fark yoktur, zira hepsi de varlık anlamının tahakkukunu ve çeşitli hallerini ifade eder. Bu bakımdan gerek ilk heyûlaya eklenen cisimlik

48 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, II, 1101.

sûretinde gerekse de ikincil maddelere eklenen türsel sûretlerde herhangi bir eksiklik ve artma olmamasına rağmen ikincil sûretler eklendikten sonra maddede ortaya çıkan araz, heyet ve etkilere nispetle sûret, eksik ve tam olmakla nitelenir.[49] Çünkü bu durumlarda eksiklik, nesnenin varlık gücünün fiile çıkmasındaki yetersizlikleri ifade eder.[50]

49 Bk. İbn Sînâ; *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 251-53; İbn Rüşd, *Risâletü mâ ba'de't-tabîa*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994, s. 56.

50 Sûret hakkında ayrıntılı bir çalışma için bk. İbrahim hâlil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde sûret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Zihnî Varlık

Sûretin gerek metafizik gerekse de tabiî ilimlerdeki bütün kullanımları, dış dünyada belirli bir nesnenin maddesi ile sûretinin ayrılmasının imkânsızlığını ve madde ile sûret arasındaki ayrımın yalnızca zihinde olduğunu göstermektedir. Zihinde madde ile sûret birbirinden ayrıldığında ise sûret olarak ortaya çıkan şey, nesnenin bilfiil oluşunu temsil eder. Çünkü nesnenin kuvvelerini taşıyan madde ayrıştırıldığında geriye onun fiilî durumu olan sûret kalmaktadır. Bu nedenle zihindeki sûret, her neyin sûreti ise onun düşünülmesine ayna işlevi görür ve akılda meydana gelmesi bakımından bir niteliktir.

Sûretin zihindeki bu durumu dış dünyadaki nesneyi ifade etmek için kullanıldığında bu kez sûret, şeyin aynını ifade eder ve anlamların yanı sıra nesnenin maddî somutluğu için de kullanılır. Nasıl ki dıştaki sûret nesneyi dışta ayrıştırıyorsa zihindeki sûret de onu zihinde ayrıştırır. Böylece sûret, şeyin zatını veya ayrıştırıcı vasıflarını ifade eden zihnî bir kavrama dönüşür. Bu durumda, şeyin zâtî özelliklerinin tamamını içerdiği takdirde onun mahiyetini; zâtî ve arazî özelliklerinin bir kısmını veya birisini içerdiğinde tanım ve resme giren anlamları; niceliksel özelliklerini içerdiği takdirde üçgen, dörtgen

vb. matematiksel formları ifade eder. Her halükarda bu sûretler, nesnenin bütününü veya bir yönünü ifade eden kavramlar olurlar. Bu kavramların kimisi dış dünyada bir tür olarak varlık kazanır kimisi de tikel nesnelerde tahakkuk eden genel anlamlar olarak varlık kazanırlar.

Bütün bu hususiyetlerin sûretle ifade edilmesinin sebebi, sûretin maddeyi içerecek şekilde nesnenin bilfiilliğini ifade etme kabiliyetidir. Tahlile mahiyetten hareketle başladığımızda sûretle temsil edilen bütünlük daha açık bir şekilde görülür. Daha önce belirtildiği üzere bir nesneyi neyse o yapan şeye değişik açılardan mahiyet, hakikat ve zât denir. Bu adlandırmaların nirengi noktası, nesneyi kuran (*mukavvim*) hususiyetler ile nesne kurulduktan sonra kurucu hususiyetlerin sonucu olarak ortaya çıkan ve kurucu olmayan (*gayru mukavvim*) hususiyetlerdir. Kurucu özellikler, nesnenin zâtını oluşturur ve zâtı ifade etmeleri anlamında "zâtî" adı verilir. Nesnenin ne olduğu sorulduğundan hakiki anlamıyla ancak bu özelliklerle cevap verilir. Kurucu olmayan özellikler ise zât kurulduktan sonra ortaya çıktığından zâtın dışında olup ona eklenmiş olmaları anlamında "arazî" adını alır.

Zâtî özellikler iki gruba ayrılır. Bazı zâtî özellikler nesnenin başka nesnelerle ortaklığını ifade eder. Bu özelliklere "cins" adı verilir. Cinsler, birden çok türe yüklenebilen kavramlardır. Dolayısıyla cins, "o nedir" sorusunun cevabında söylenen ve birden çok türe yüklenebilen tümel bir anlamdır. Mesela "İnsan, at, kedi ve öküz nedir?" diye sorulduğunda "canlı" (*hayvân*) cevabını verebiliriz. Çünkü bunların tamamı, canlı altında bulunan farklı türlerdir. Diğer kısım zâtîler ise nesnenin başka nesnelerden ayrışmasını bildirir. Mesela insanda "canlılık", onun diğer hayvanlarla ortaklığını ifade ederken "düşünme" yahut "akletme" özelliği, diğer hayvanlardan ayrışmasını ifade eder. Bu özelliklere bir türü diğerinden ayrıştıran anlamında "fasıl" adı verilir. Dolayısıyla fasıl, "O hangi şeydir?" sorusunun cevabında söylenir ve tek bir türe

yüklenir. Mesela "İnsan akledendir" dediğimizde onun diğer canlı türlerinden ayrışmasını sağlayan ve yalnızca insana yüklenen özelliğini ifade ederiz.

Burada konumuz bakımından can alıcı nokta şudur: Cins ve fasıl, kurucu özellik olduğundan dış dünyada nesnenin kendisi olarak bulunur. Nesnenin cins ve faslını söylediğimizde gerçekte onun bir özelliğini değil, onu dışta o şey yapan cevherini ifade etmiş oluruz. Bu sebeple cins ve faslın delalet ettiği şey, dışta nesnenin zâtını kuran madde ve sûretidir. Dolayısıyla ne canlı ne de düşünen, insanın bir özelliğidir, tam tersine insanın kendisidir ve bütün özelliklere kaynaklık eder. Canlı, dış dünyada insanın maddesi olarak; düşünen de insanın sûreti olarak bulunur. İkisi bir araya geldiğinde ise insanın zâtı ve hakikatini oluştururlar.

Dış dünyada bulunuş ile zihinde bulunuş arasındaki fark şudur: İnsan dışta bir fert olarak, mesela Ali olarak bulunur. Canlı, Ali'nin maddesine, düşünen de Ali'nin sûretine tekabül eder. Ali'nin madde ve sûreti ise Ali'nin kendisi olarak şeyleşmiştir ve başka fertlerle ortaklık kabul etmez. Yani hiçbir insan ferdi, artık Ali'nin canlılık ve düşünmekliğinin tahakkuk etmiş hâli olan beden ve ruhta ona ortak olamaz. Bu nedenle de dış dünyadakine madde ve sûret denir. Oysa biz, aynı madde ve sûreti zihnimize aldığımızda onu hem Ali hem de diğer insan fertlerine eşit şekilde nispet edilebilen anlama dönüştürürüz. Dolayısıyla ortaklık kabul etmeyen maddeyi bireysel özelliklerden soyutlayarak cinse, yine ortaklık kabul etmeyen sûreti bireysel özelliklerden soyutlayarak fasla dönüştürürüz. Bu, tasavvur ettiğimiz şey, dışta bir cevher olduğunda böyledir. Şayet tasavvur ettiğimiz şey dışta bir araz olarak varsa o arazın kurucu unsurları olan cins ve fasıl da dışta araz olarak bulunmak durumundadır. Mesela sayı, huy, babalık, hâkimiyet gibi arazları tarif ettiğimizde bunların kurucu unsurları da araz olacaktır, zira mahiyetleri araz olmaktan ibarettir.

Bir nesnenin zâtı kurulduktan sonra, onda ortaya çıkan bütün özellikler artık arazlar grubuna girer. Bu özelliklerin bir kısmı maddenin, bir kısmı sûretin, bir kısmı da ikisinin ilişkisinin bir sonucu yahut uzantısı olarak ortaya çıkar. Bu sebeple arazîler arasında da ortaklık ve farklılık vardır. Söz konusu ortaklık ve farklılığı ifade etme sadece zâtî özelliklerin değil, arazî özelliklerin de iki gruba ayrılmasını sağlar. Arazî özelliklerin bir kısmı, nesnenin başka nesnelerle ortaklığını, bir kısmı ise başka nesnelerden ayrılığını ifade eder. Mesela insanın "uyuyan" olması, onun diğer pek çok hayvanla ortaklığını bildirirken "gülen" oluşu, onun diğer hayvanlardan ayrılığını bildirir. Arazîlerin zâtîlerden farkı, ortaklık ve farklılık bildirmelerinde değil, tarif edilen nesnenin cevherine delalet edip etmemelerindedir.

Şu hâlde biz, ister zâtî ister arazî olsun ortak vasıfları söylediğimizde nesnenin hakikatini veya hakikatinin gereği olan bir durumu ifade etmiş oluruz. Yine zâtî olsun arazî olsun ayrıştırıcı vasıfları söylediğimizde de nesnenin hakikatini veya o hakikatin gereği olan bir durumu ifade etmiş oluruz. Aslında nesnenin hakikati, zâtî olan vasıfların toplamından ibarettir. Bu toplam, dışta parçalanmış ve birbirinden ayrı olarak değil, "işte o" diye göstermeye elverişli olacak şekilde tek bir bütün olarak bulunur. İnsan idrakinin soyutlamalarından geçip de zihinde tasavvur edildiğinde dış dünyada bir bütün olarak bulunan zât, parçalanır, zâtîler ile arazîler ayrıştırılır, arazîlerin zâtîlerle ilişkisindeki hiyerarşik düzen belirginleştirilir. Böylece ister cevher ister araz olsun dışta bir şekilde tahakkuk eden her şeyin zihinde bir sûreti bulunabilir.

İşte filozofların zihnî veya gölge varlık (*el-vücûdu'l-zihnî*, *el-vücûdu'l-zıllî*) dedikleri, zihinde var olan bu sûretlerdir. Bu nedenle filozoflar bilgiyi "şeyin sûretinin zihinde husûlüdür" şeklinde tanımlar ve bu anlamdaki sûret, bilginin nesnesi her ne ise onun mahiyetine tekâbül eder. Bu sûretlerin zihindeki varlığı, insanın onları düşünmesinden ibarettir ve bunların

zihinde varlık kazanması ile düşünülmeleri arasında gerek zaman gerekse zât bakımından herhangi bir ayrılık yoktur.[51] Ancak bu sûret veya mahiyetin dış dünyada tahakkuk eden sûret veya mahiyetle özdeş olup olmadığı hem kelamcılarla filozoflar arasında hem de filozofların kendi aralarında tartışma konusudur.

İbn Sînâ öncesinde Kindî ve Fârâbî zihnî varlık hususunda birbirlerinden farklı tavır sergilemiştir. Kindî metinleri, ileride İbn Sînâ felsefesinde göreceğimiz keskin bir kavram realizmini barındırır. Fakat Kindî'ye göre nefs, doğası gereği bilme özelliğine sahip olduğu gibi duyusal ve aklî şeylerin tamamının mahallidir.[52] Kindî risalelerinde çeşitli vesilelerle nefsin aklî ve duyulurdan (*ma'kûl* ve *mahsûs*) ibaret olduğunu söyler. Dış dünyada fertler hâlinde bulunan duyusal sûretler nefs tarafından idrak edildiğinde ya duyu gücünde ya da nefsin kendisinde yer alırlar. Sûret bunlardan hangisinde yer alıyorsa onun ta kendisi olarak bulunur. Yani duyulur sûretin duyu gücünde ve aklî sûretin nefste bulunması, bu sûretlerin duyu ve nefsin ta kendisi olması şeklindedir. Duyu ile duyulur sûret ve akıl ile makul sûret arasında bir başkalık yoktur. Bu bağlamda cinsler, türler ve fertler ise duyumsayan ve akleden nefste bulunduğunda mâkullerin tamamını oluştururlar.[53] Kindî duyu ve nefs ilişkisine dair anlatılarında daima duyuları nefsin kapsamında değerlendirir. Bu sebeple sadece nefsin zâtında meydana gelen aklî sûretin değil, aynı zamanda nefsin güçlerinde meydana gelen duyusal sûretlerin de nefsle birlik hâlinde yani özdeş olduğunu söyler. Bu bağlamda Kindî dıştaki sûret ile zihindeki sûretin özdeşliğini iddia ederek bir tür kavramsal gerçekçiliği (zihnî varlık) savunur. Bu sebeple dil

51 Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'lîkât*, nşr. Hasan Mecîd el-Ubeydî, Bağdat 2002, s. 126; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 532-544; Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, II, 1100-1101.

52 Kindî, *Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 257.

53 Kindî, *Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya*, s. 258.

ve yazıdaki varlığın arazî, dış ve zihindeki varlığın ise tabiî olduğunu söyler. Çünkü dil ve yazıdaki formlar, dış dünyadaki ve zihindekinden farklı olarak gerçek formlar değildir. Dolayısıyla düşüncedeki sûretlerin dıştakilerle özdeşliği sadece anlamda birlikten ibaret değildir.[54]

Fârâbî ise Kindî'den oldukça farklı bir anlam teorisini savunur. Nitekim akıldaki soyutluğun ne anlama geldiğini ele aldığı bir metinde, nefsteki anlama ve dıştaki sûrete sadece eşadlılık yoluyla sûret denildiğini söyler:

> Nefsler yetkinleşmediği ve kendi fiillerini yapmadığı sürece salt kuvve ve heyetlerden ibarettir ve şeylerin resimlerini kabul etmeye elverişlidir. Tıpkı görmeden ve görülenlerin resimleri kendisinde meydana gelmeden önce göz, tahayyül edilenlerin resimleri kendisinde meydana gelmeden önce tahayyül, mâkuller henüz sûretken ve onların resimleri kendisinde meydana gelmeden önce nâtıka gibidir. Nefslerde resimler bilfiil meydana geldiğinde -ki duyu gücünde duyulurların resimlerini, mütehayyile gücünde tahayyül edilenlerin resimlerini ve nâtık güçte mâkullerin resimlerini kastediyorum- bu resimler, sûretlerden ayrılır. Bununla birlikte önceki heyetlerde meydana gelen bu sûretler maddelerdeki sûretlere benzerdir. Ama bunlara sûret denilmesi sadece benzetme yoluyladır. Onlar arasında sûretlerden en uzak olanı, nâtık güçte meydana gelen mâkullerin resimleridir. Bunlar neredeyse maddeden ayrıktır ve onların nâtık güçteki varlığı, maddedeki sûretin varlığına benzemekten son derece uzaktır. Fakat bilfiil akıl, Faal Akıl'a benzer olarak meydana geldiğinde akıl ne sûret olur ne de sûrete benzer. Gerçi bir topluluk cisim olmayan cevherlerin hepsini eşadlılık yoluyla sûret olarak adlandırmakta ve bu sûretleri de maddeden ayrık olup maddeye muhtaç olmayan ve

54 Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 169-70.

maddeden uzak olanlar ile maddeden ayrık olmayanlar -bunlar bizim sözünü ettiğimiz sûretlerdir- şeklinde ikiye ayırmaktadır. Fakat bu taksim, eşadlı ismin taksimidir.[55]

Bu pasaj, Fârâbî'nin nefsteki mâkul ile dıştaki sûret arasındaki özdeşlik meselesini açıkça ele aldığı metinlerinden biridir. Özdeşlik meselesiyle temel iddiası, hem iç duyularda hem de nefste meydana gelen sûretler ile maddede tahakkuk etmiş sûretlerin birbirinden özü itibariyle farklı olduğudur. Buna göre dışta maddede bulunan sûretlerin cevher veya araz olarak mevcut olmasına karşılık iç duyulardaki ve nefsteki resimler, arazdır. Bu sebeple dışta bulunan sûretlerin doğuracağı sonuçlar ile zihindeki resimlerin doğuracağı sonuçlar da farklı olacaktır. Dolayısıyla Fârâbî zihindeki resimler ile dıştaki nesnelere sûret denmesini sadece isim ortaklığından ibaret görür ve benzerlik nedeniyle her ikisine de sûret denildiğini söyler. "Nefslerde resimler bilfiil meydana geldiğinde bu resimler, sûretlerden ayrılır" sözü de sûretler zihinde meydana geldiğinde sûret olmaktan çıkar, resimlere dönüşür demektir. Dahası, dıştaki sûret, idrak güçleriyle algılandığında nefse doğru ilerledikçe sûret olmaktan uzaklaşır ve bu sebeple nesfteki resimler, dıştaki sûretlere iç duyularda bulunan resimlerden daha uzaktır. Anlaşılacağı üzere bunun sebebi, iç duyulardaki resimlerin henüz anlam adını tam olarak hak etmemesi ve hâlâ duyulur olmasıdır. Oysa nefs veya akıldaki sûret, tam olarak anlamdır ve duyulur eklentilerden tamamen arındırılmıştır. Bu sebeple Fârâbî, zihindeki sûretlerin varlık tarzı hakkında bir tür anlam teorisini savunur.

Zihnî varlık meselesinde Fârâbî'den ziyade Kindî'ye yakın duran İbn Sînâ, zihindeki sûret ve mahiyetin dışta tahakkuk eden sûret ve mahiyetle özdeşliğini savunur. Nitekim o, bilginin kategorisini incelediği *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik* III. 8. fasılda nefste meydana gelen makûl mahiyet ile nefs arasındaki

55 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 37-38.

ilişkiyi açıklarken nefsi makûl mahiyetlerin bulunduğu kaplar gibi düşünür.

> Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani "akılda bir konuda olmaksızın var olmak" cevherin tanımı değildir. Onun tanımı, akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer "Akıl da dış kapsamına girer" denirse, şöyle yanıt verilir: 'Dış' ile kast edilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir. Aynı şekilde, hareketin mâhiyeti de bilkuvve olanın yetkinliği olmaktır. Akılda bu nitelikte bir hareket yoktur ki, bilkuvve olanın yetkinliği bu yönden akılda bulunup onun mâhiyeti aklı hareket ettirsin. Çünkü hareketin mâhiyetinin bu sûrette olmasının anlamı, hareketin dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyet olmasıdır; Bu mâhiyet bilindiğinde yine bu nitelikte olur ve dolayısıyla o, akılda da dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olan bir mâhiyettir. Şu hâlde onun dış dünyada oluşu ve akılda oluşu farklı değildir, çünkü her ikisinde de tek bir hükümle bulunur, çünkü o, her ikisinde de dış dünyada bilkuvve olanın yetkinliği olarak varolan bir mâhiyettir. Eğer biz 'Hareket söz gelişi mekânda kendisinde bulunduğu her şey için bilkuvve olanın yetkinliği olur ve sonra nefste böyle olmadan bulunur' demiş olsaydık, hiç kuşkusuz, hakikat değişirdi.[56]

Buna göre bütün mahiyetler sadece kendileri olmak bakımından neyse odurlar ve bunların dışta veya nefste bulunması,

56 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 126-7.

tanımlarına hiçbir şey katmaz. Dış ve nefste bulunuş arasındaki yegâne fark, mahiyetin nefste iken makul olmasına rağmen dışta var olduğunda hükümlerini ortaya çıkarmasıdır. Bu bağlamda aklî idrak, mahiyetin makulünün nefste meydana gelmesidir. Dolayısıyla bilgi tanımında geçen husûl kelimesi, zorunlu olarak zihnî varlığı yani mahiyetin nefste var olmasını ifade eder. Cevher ve hareket örneklerinde İbn Sînâ bilginin varlığı ile bilinenin varlığını belirgin bir şekilde ayrıştırır. Bilginin varlığı açısından bakıldığında cevherin ve hareketin makulleri en azından zihinde bir sûret olarak bulunmaları bakımından arazdır. Fakat bu arazla bilinen cevher ve hareket tanımlarından ilki cevher iken ikincisi arazdır. Çünkü zihinde sûret olması bakımından araz olmasına rağmen cehver makulüne cevher tanımı yüklenebilmektedir. Hareket için de benzer şeyler söylenebilir. Fakat İbn Sînâ'nın tahlilinin daha ilginç tarafı, cevherin ve hareketin, dolayısıyla bunlar örnekliğinde bütün makullerin zihindeki ve dıştaki varlıklarını, onların mahiyetlerine ilave saymasıdır. Yani ne dış varlık ne de zihnî varlık, cevherin cevher olmasına ve hareketin de hareket olmasına hiçbir şey katmamakta, sadece onların gereklerini meydana getirip getirmemesine etki etmektedir. Metnin ilerleyen satırlarında İbn Sînâ mıknatıs örneğiyle görüşünü da keskin bir şekilde ifade eder.

> Bu ifade şöyle demeye benzer: Mıknatıs taşının hakîkati, onun demiri çeken bir taş olmasıdır; Mıknatıs insanın avucunun cismine bitiştiğinde onu çekmez, bir demirin cismine bitişik olduğunda ise onu çeker. Ama bundan dolayı 'mıknatısın hakikati avuçta ve demirde farklıdır' denilmesi gerekmez. Aksine mıknatıs onlardan her birisinde aynı nitelikte bulunur; bu nitelik, onun demiri çekme özelliğine sahip bir taş olmasıdır. Mıknatıs avuçta iken bu özellikte olduğu gibi, demirde bulunurken de bu niteliktedir. İşte şeylerin mahiyetlerinin akıldaki durumu da böyledir.[57]

57 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 127.

Pasajda mıknatısın avuçta olması, mahiyetin zihinde olmasına; demiri çekecek şekilde onunla yan yana olması ise mahiyetin dışta bulunmasına benzetilmektedir. Nasıl ki avucun içindeki mıknatıs, mıknatıs olmaktan çıkmıyorsa nefsteki mıknatıs da mıknatıs olmaktan çıkmaz. Nasıl ki mıknatıs dışta var olduğunda varlık onun tanımına girmiyor veya o, tanımından bir parça olacak şekilde varlığın parçası olmuyorsa nefste bulunduğunda da nefs onun tanımına girmez veya nefsin tanımına girecek şekilde onun bir parçası olamaz. Aynı durum, cevher, hareket vb. bütün mahiyetler için geçerlidir. İbn Sînâ mahiyetlerin bulundukları mahalle göre farklı durumlara kaynaklık ettiğini belirterek, nefsteki mahiyet ile dıştaki mahiyetin mahiyet olmakta özdeş olmalarına rağmen bulundukları mahaller nedeniyle farklılaştığını düşünmektedir. İşte nefsin mahiyetlerle ilişkisi de böyledir. Bu takdirde varlığın mahiyete katkısı onun kendi olması bakımından sahip olduğu imkânı ifşa etmesidir. Bu demektir ki dıştaki mahiyet ile zihindeki mahiyet hakikat bakımından tamamıyla özdeştir. Mahiyet kendinde varlıkla ve yoklukla nitelenmemekte, saf bir kendilik olarak sübût bulmaktadır. İbn Sînâcı kavram realizmini mümkün kılan da mahiyetin varlık ve yokluğu içermeyecek şekilde düşünülmesidir.

İbn Sînâ'nın bu açıklamaları, hiç kuşkusuz sadece duyulur nesnelerin mahiyetleriyle sınırlı değildir. Akıllar ve nefsler gibi dış dünyada aklî bir cevher olarak bulunan nesneler de aynı şekilde mahiyetleri bakımından aynı hükme tabidir. Fakat dış dünyada soyut olarak bulunan akıllar ve nefsler, insan zihni tarafından bir soyutlamaya tabi tutulamadığından onların zihinde mahiyetleri bulunduğundan da söz edilememektedir. İbn Sînâ'ya göre

> İnsan akıllarında o şeylerin (soyut mevcutların) zâtları değil mâhiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Onların hükümleri de, bir tek konu dışında, diğer akledilir cevherlerin hükmüyle aynıdır. Söz konusu tek fark şudur: O şeyler,

> kendilerinden akledilir bir anlam soyutlanabilmesi için bir takım yorumlara muhtaçtırlar; ayrık cevherler ise, anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmasından başka bir şeye muhtaç değildir… Onlara dair bizde mevcut olan, hiç kuşkusuz, onlara benzeyen eserlerdir. İşte bu eserler, bizim bilgilerimizdir… Söz konusu eserler, nefsteki arazlardır.[58]

İbn Sînâ'nın bu metinde "eserler" kelimesiyle kastı, akıllar ve nefsler gibi ayrık mevcutların fiilleri ve bu fiillerden hareketle oluşturup onlara yüklem yaptığımız genel niteliklerdir. Zihinde mesela Faal Akıl'ın mahiyeti değil, ona nispet edilen fiillerden ve onun hakkındaki değerlendirmelerimizden oluşan bir anlamlar bütünü meydana gelmektedir. Dolayısıyla bizim zihnimizde dışta meydana geldiğinde Faal Akıl'ın ta kendisi olarak bireyleşecek bir mahiyet bulunmamaktadır.

Nefste bulunan mahiyetler, onun bir parçası gibi olmaksızın bulunurlar. Bu ise nefsteki mahiyetlerin genel olarak araz tanımına girmesi demektir. Bu bakımdan dışta ister cevher ister araz olsunlar mahiyetler, nefste ancak birer araz olarak bulunurlar. Yine de dıştaki bir arazın dışta araz oluşuyla zihinde araz oluşu aynı değildir. Mesela aklık dışta bir arazdır ve bulunduğu mahallin ak olarak nitelenmesini gerektirir. Oysa nefsteki aklık mahiyeti, nefsin ak olarak nitelenmesini gerektirmez. Mahiyetin hükümleri, dışta var olduğunda tahakkuk ettiğinden nefsin idrak ettiği mahiyetlerin varlık tarzının farklılığı, dıştaki hükümleri ile nefsteki hükümlerinin aynılaşmasını engellemektedir. Dolayısıyla mahiyetler, nefsin varlık tarzına uygun olarak onda var olan arazlardır. Aynı mahiyet, dışta bir cisim olarak bulunurken nefste aklî bir sûret olarak bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın iddiası işte bu aklî sûretin, dışta bir fert olarak tahakkuk eden mahiyetin gölgesi veya misali değil, kendisi olduğudur.

58 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 129.

İbn Sînâ dıştaki mahiyet ile zihindeki mahiyetin özdeş olduğunu iddia edince dıştaki varlık türlerinin zihinde de bulunması sorunuyla karşılaşmıştır. Buna göre dışta var olan şeyler, ya cevher ya da arazdırlar. Söz gelişi mıknatıs dışta bir cevher iken aklık bir arazdır. Şayet bunların zihindeki varlıkları dıştaki mahiyetleriyle aynı ise zihinde de mıknatısın cevher, aklığın araz olması gerekecektir. İbn Sînâ bu sorunu cevher ve araz tanımının sûret ve mahiyetlere yüklenmesi ile sûret ve mahiyetlerin kendisinin cevher ve araz olmalarının birbirinden farklı olduğunu söyleyerek çözmüştür. Ona göre cevherin tanımı "dışta var olduğunda bir konuda bulunmayan mevcut" şeklindedir. Bu tanım, cevherlerin zihindeki mahiyetlerine de herhangi bir sakınca olmaksızın yüklenmektedir. Çünkü zihindeki mıknatıs da dışta var olduğunda bir konuda olmayan sûret ve mahiyettir. Aynı akıl yürütmenin araz için de yapılabileceği açıktır. Yani arazın tanımı da zihindeki aklığa uygulanabilmektedir. Zira araz dışta var olduğunda mutlaka bir konuda bulunan şeydir. Zihindeki aklık da dışta var olduğunda mutlaka bir konuda bulunan mevcuttur. [59] Fakat hem mıknatıs hem de aklığın zihindeki varlığı araz kategorisine girmektedir. Böylece İbn Sînâ cevherlerin zihnî sûretinin cevher ve arazların zihnî sûretinin araz olduğu görüşünün, tanım bakımından doğru ama zihindeki varlık tarzları bakımından yanlış olduğunu düşünmektedir.

İbn Sînâ'nın Eflâtuncu idelere nispetle ılımlı ama dıştaki nesnede tahakkuk etmiş mahiyetle özdeşliği savunduğu için aşırı sayılabilecek bu kavram realizmi, Fahreddin er-Râzî tarafından etkili bir eleştiriyle karşılaşmıştır.[60] Fahreddin er-Râzî,

59 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 126-29. İbn Sînâ'nın görüşlerine ve Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerine ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 49-77.

60 Zihnî varlık görüşüne yönelik eleştiriler için bk. Fahreddîn Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 192-198; *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, I, 130-32; Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, s. 76-79; Seyyid Şerif Cürcânî,

Şerhu'l-İşârât'ta İbn Sînâ'nın idrak teorisini tüm yönleriyle tartışmaya açmaktadır. Râzî'ye göre idrak dediğimiz şey, İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi idrak edilen şeyin, idrak eden nezdinde temessül etmesi değildir, akleden güç ile akılda bulunan sûretin mahiyeti arasında veya bu ikisi ile dışta takdir edilen şey arasında nisbî veya izâfî bir durumdur. Dolayısıyla bilgi, sûretin husûlünden değil, izafetten ibarettir. Râzî idrakin hem duyular hem de akıl için sûretin husûlü olmadığını iddia eder ve *Şerhu'l-İşârât*'ta bir yandan bütün idrak güçleri için geçerli delilleri, diğer yandan da tek tek her bir güce mahsus delilleri sıralayarak güçlerin idrak keyfiyetini ayrıntılı olarak inceler. Râzî'nin İbn Sînâcı zihnî varlık görüşüne yönelik eleştirilerini en iyi ifade eden metinlerden biri, idrak güçlerinin tamamını kuşatacak şekilde serdettiği şu eleştiridir:

> Şeyin bir şeyle nitelenmesinin anlamı, sıfatın mevsuf için husûlünden ibaret olması ise dairesellik, doğruluk, sıcaklık ve soğukluğu düşündüğümüzde bunları akleden kimse aklettiği esnada doğru, daire, sıcak ve soğuk olması gerekir. Oysa bu, yanlıştır… Çünkü sizin daireselliğin misali ve sûreti olarak adlandırdığınız şey, ya daireselliğin hakikatidir ya da değildir. Hakikati ise daireselliği düşünen kimsenin daire olması gerekir. Zira daireden, daireselliğin kendisinde meydana geldiği şey anlaşılır. Şayet hakikati değilse daireselliğin düşünülmesi, daireselliğin düşünen şeyde husûlü değildir… Biz ateşin dışta meydana geldiğinde yanmayı gerektirdiğini düşündüğümüzde yanmayı düşünmüşüz demektir. Zira bir şeyin başka bir şeyi hususi bir şartla gerektirdiğine ilişkin bilgimiz, gereken ve gerektirenin hakikatini bilmeye dayalıdır. Yanmayı düşündüğümüzde ve düşünme de düşünülen şeyin düşünende husûlü olduğunda bizim

---

Şerhu'l-Mevâkıf, I, 532-544. Fahreddîn er-Râzî'nin farklı bilgi tanımlarına ilişkin görüş ve eleştirileri için bk. Şaban Haklı, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn Râzî Örneği*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002, s. 7-20.

zihnimizde yanma da husûle gelmiş, dolayısıyla zihin de yanıyor demektir. Zira yananın anlamı, yanmanın kendisinde bulunduğu şeyden ibarettir… Özetle ateşin düşünülmesi, ya onun hakikatini ya da hakikatinin gereklerinden birini düşünmeyi gerektirir ki her ikisinden de imkânsızlık ortaya çıkar… Zihnî varlık, mevcut olma mefhumunda ya haricî varlıktan farklıdır ya da değildir. Farklı olması, imkânsızdır çünkü mevcut lafzı, hem filozofların görüş birliğiyle hem de yerinde zikredilen delillerden ötürü, mevcutlara lafzî ortaklıkla söylenmez. Onlara göre farklı olmaması da yanlıştır. Zira zihin, ya makul mahiyetlerle nitelenebilir ya da nitelenemez. Eğer makul mahiyetlerle nitelenebilirse varlıkla da nitelenebilir. Bu durumda aklın zâtı, makul mahiyet ve onun varlığı arasında herhangi bir çelişki yok demektir. Öyleyse söz konusu mahiyetlerin zihinde bulunması gerekir. Oysa bu imkânsızdır. (i) Çünkü renk, şekil ve miktarın zihinde bulunması gerekir. Bu takdirde zihin aynı anda farklı renkler, şekiller ve miktarlarla nitelenmiş olur. Zira zihnin bu farklı şeyleri bir anda düşünmesi mümkündür… (ii) Çünkü o takdirde dışta var olan insan ile zihinde var olan insan arasında herhangi bir fark kalmaz. Çünkü her ikisi de mahiyetin tamamında ve varlıkta eşittirler. Bu ise mükâberedir (aklın zorunlu ilkelerine karşı direnmektir). Zihnî insan tümeldir sözü ise anlamsızdır ve hiçbir şey ifade etmez. Çünkü nefste var olan şey, tekil bir nefste bulunan tekil bir sûrettir. Nasıl olur da tümel olur! Eğer zihnin bu makullerle nitelenmesi mümkün değilse akıl, makulün akılda husûlünden ibaret olmaması gerekir ki varılmak istenen sonuç da budur.[61]

İbn Sînâ'nın genel idrak teorisine ve özelde zihnî varlığa yönelik Fahreddîn er-Râzî'nin muhtelif eserlerinde son derece ayrıntılı ve ısrarlı bir şekilde sürdürdüğü eleştiriler, sonraki filozof ve kelamcıları derinden etkilemiştir. Nitekim Râzî

61 Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 192-94.

sonrasında gerek İbn Sînâ'nın *el-İşârât'*ına yazılan şerhlerin yapısı gerekse de hacimli kelam ve felsefe eserlerinin gözde konuları dikkate alındığında iki meselenin çok önem arz ettiği görülür: İdrak ve imkân teorileri. Eleştirilerin gücü, Râzî sonrasında İbn Sînâ felsefesinin en şöhretli savunucuları olan Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin zihnî varlık teorisinde bir tadilata gitmelerine sebep olmuştur. Bu iki düşünür, zihindeki sûret ile dıştaki sûretin hakikat bakımından özdeş olmadığını, zihindekinin dıştakinin bir gölgesi ve misali olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tabiatıyla bu durumda şeylerin zihnî varlığı olmayacak ancak mecazî olarak zihnî varlıktan bahsedilebilecektir. Daha doğrusu, zihindeki sûret ile dıştaki sûret yahut zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyet özdeş olmayacak, tam da Fârâbî'nin düşündüğü gibi sadece benzerlik anlamında bir birlikten bahsedilecektir. Bu yorum, İbn Sînâcı duruştan geri adım olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî çizgisi, konuyla ilgili tartışmaların hem taraflarını hem de çerçevesini belirlemiştir. Zira Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin zihnî varlıkla ilgili mesaisi, asıl itibariyle Fahreddin er-Râzî eleştirilerini, felsefe geleneği adına cevaplamaktır. Cevap süreci ise bu filozofların Fârâbî'de gördüğümüze benzer ama tartışma çerçevesini ve terimlerini önemli ölçüde Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât'*ta belirlediği farklı bir anlam teorisine varmalarıyla neticelenmiştir. Bu yeni teorinin temel terimi "misâl" kavramıdır. Misal teorisi, zihindeki sûret ile dıştaki sûretin özdeş olmadığını ve zihindeki sûretin dıştakinin misali olduğunu iddia eder.

Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri, ardından Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin cevap ve karşı eleştirileri, bu meseleyi müteahhirûn dönemin en temel meselelerinden biri hâline getirmiştir. Fahreddin er-Râzî metinlerini okuyan ve İbn Sînâ şârihi olan bütün kelamcı ve filozoflar tartışmanın tarafları hâline gelmiştir. Bilhassa mahiyet ve imkân teorisinin Fah-

reddin er-Râzî sonrasında kelamcı ve filozofların ortak meselesi olduğundan tartışmaların on üç ve on dördüncü yüzyıllarda oldukça dakikleştiği ve ayrıntılandırıldığı görülür. Öyle ki zaman zaman tartışma mahallini dahi yeniden hatırlatmak gerekmiştir. Bu sebeple zihnî varlık tartışmalarından niza mahallinin belirsizliğine yönelik değerlendirmelere dikkat çeken Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin şu demektedir:

> Şüphe yok ki, mesela ateşin bir varlığı vardır ve bu varlık sayesinde ateşin hükümleri zuhur etmekte ve ondan ışıtma, ısıtma vb. eserleri çıkmaktadır. Bu varlık, aynî, hâricî ve aslî varlık olarak adlandırılır. Bunda herhangi bir tartışma yoktur. Tartışma şu hususta dır: Acaba ateşin bu varlıktan başka, o hüküm ve eserlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen başka bir varlığı var mıdır yok mudur? Bu başka varlık ise zihnî, gölgesel ve gayr-i aslî varlık olarak adlandırılır. Bu varlık kabulüne göre zihindeki mevcut, hâricî varlıkla nitelenen mahiyetin kendisidir ve dıştaki mevcut ile zihindeki mevcut arasındaki farklılık, mahiyette değil, varlıktadır. Bundan dolayı önde gelen düşünürlerden biri "dıştaki şeyler aynlardır, zihindekiler ise sûretlerdir" demiştir. Böylece tartışma mahalli hiçbir kuşku bulunmayacak şekilde belirginleşmiştir. Zihnî varlığı kabul edenin de reddedenin de sözü, bu mahalle uygun düşmektedir. [62]

Müteahhirûn dönem metinleri genel olarak kelamcıların çoğunluğuna zihnî varlığın reddini, filozoflara ise zihnî varlığın kabulünü nispet ederler. Buna göre kelamcıların çoğu, zihindeki tasavvurlar ile hariçteki mahiyetlerin aynı olmadığını, çünkü aynı olması durumunda aynı hükümlerin terettüp etmesi gerekeceğini ileri sürerek zihni varlığı reddetmişlerdir.[63] Bu durumda aklî sûretler, bu sûretler sayesinde bilinen şeylerin misalleri ve hayalinden ibarettir. Mesela "Zihinde ateş vardır"

62 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 532.

63 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 181.

denince zihinde ateşin mahiyetiyle özel bir nispeti olan hayali kastedilir ki bu nispet sayesinde o hayal, ateşin bilgisi kabul edilir. Bu durumda bilgi de nitelik kategorisinden olup bilgi ile bilinen, zat ve itibar bakımından farklı olmaktadır.[64] Buna karşılık filozoflar bir mahiyetin sonuçlarının onun dış dünyada varlık kazanmış hâli olan hüviyetinde ortaya çıkabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle onlara göre söz konusu sonuç veya özelliklerin şartı, mahiyetin zihni varlığı değil hariçteki hüviyetidir.[65] Bu durumda zihindeki sûretler, bilinen şeylere mahiyet bakımından eşit olmakta hatta sûretler, şeylerin nefste meydana gelmeleri bakımından mahiyetleri olmaktadır. *Ebcedu'l-ulum* yazarının dikkat çektiği gibi bu görüşe göre bilgi ile bilinen, zat bakımından bir, itibar bakımından farklıdır.[66]

Aslında Cürcânî'nin metninde kelamcıların çoğunluğuna nispet edilen görüş, en belirgin şekilde Fahreddin er-Râzî tarafından ifade edilmiştir. Lakin Râzî'nin eleştirileri, kelamcıların duyarlılığıyla İbn Sînâcı mahiyet ve idrak teorisine yönelik eleştiriler olarak değerlendirilmiş ve kelamcıların çoğunluğunun görüşünü temsil ettiği düşünülmüştür. Kelamcıların çoğunluğu denilmesinin nedeni, bir kısım kelamcıların Kindî ve İbn Sînâ gibi filozofların metinlerinde dile geldiği hâliyle zihnî varlığı kabul etmesidir. Bu kelamcıların en şöhretlilerinden biri, yukarıda metni alıntılanan Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin kendisidir. Filozoflara nispet edilen görüş ise takrir edildiği hâliyle İbn Sînâ'ya aittir. Yukarıda belirtildiği üzere gerçekte Fahreddin er-Râzî'nin eleştirileri sonrasında Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin "misal" teorileri, İbn Sînâcı açıklamayı tadil etmiş ve onun özdeşlik teorisini esnetmiştir. Fakat kadîm felsefî birikimi yorumladığı ve gerçekte kendisine ait düşünceler de dâhil İbn Sînâ'nın görüşleri, müteahhirûn dönemde felsefe

64 Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978, I, 36-37.

65 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 181-82. Ayrıca zihni varlık hakkında Teftâzânî'nin değerlendirmeleri için bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, 50.

66 Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulum*, I, 36-37.

geleneğini temsil eden, görüşler olarak değerlendirilmekte ve İbn Sînâ felsefesi, mantık, psikoloji, teorik ve metafizik gibi filozofun iddialı olduğu alanlarda felsefe geleneğinin ulaştığı son nokta olarak görülmektedir. Fahreddin er-Râzî ve takipçileri, hangi görüşlerin İbn Sînâ'nın şahıs olarak kendisine hangi görüşlerin felsefe geleneğinin bütününe nispet edileceği hususunda oldukça dakik bir okuma yöntemi geliştirmişlerdir.

Yukarıda belirtildiği üzere zihnî varlık tartışması asıl itibariyle zihindeki anlam ile dışta bulunan nesne arasındaki örtüşmenin ne anlama geldiğiyle ilgilidir. Zihinde meydana gelen bir sûret, dış dünyada bireyleştirici özelliklerden arındırıldığında pek çok şeye örtüşür. Bu sebeple zihindeki o sûretin dışta mevcut olması hâlinde fertlerin aynısı olacağı ve fertlerin de zihinde meydana gelmeleri hâlinde o sûretin aynısı olacağı söylenir.[67] Dolayısıyla dıştaki nesne ile zihindeki anlam arasında, birinin diğerine delaletini yahut dönüşmesini mümkün kılan bir "birlik" bulunmaktadır. Fakat bu birlik, Fârâbî, Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin dediği gibi benzerlik veya misal olabilir, Fahreddin er-Râzî'nin dediği gibi akıl tarafından kurulan bir nispet olabilir ya da Kindî ve İbn Sînâ'nın dediği gibi biri diğerinin ta kendisi olması anlamında özdeşlik olabilir. Zihnî varlık sorunu, tam da söz konusu örtüşmenin keyfiyetine dair bir tartışmadır.

Tartışmanın ana çerçevesini belirleyen birkaç ilke vardır. Birincisi, bir mahiyet kendi olması bakımından neyse odur ilkesidir. Mesela insanlık mahiyetini düşünelim. İnsanlık kendinde neyse odur. Yani tanımına giren yahut girmesi gereken hususiyetlerden ibarettir. Saf kendisi açısından baktığımızda insan mahiyeti ne dış dünyadadır ne zihindedir ne vardır ne yok-

67 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, s. 120. Fahreddin er-Râzî, Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî'nin görüşlerine ilişkin ayrıntılı bir tartışma için bk. Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine –Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme–", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014), s. 35-50.

tur ne birdir ne çoktur. Bunların tamamı, insanlık hakikatinin dışında kalır ve dıştan eklenir. İbn Sînâ'nın mahiyet teorisi açısından bu durumun oldukça makul bir gerekçesi vardır: Şayet insanın tanımına birlik, çokluk, varlık yahut yokluk girseydi bunların hiçbiri herhangi bir seviyede insandan olumsuzlanamazdı. Yani insan tanımı gereği var olsaydı var olması mümkün değil, zorunlu olurdu, var olmayan bir insan düşünemezdik. Aynı durum diğer özellikler için de geçerlidir. Bu sebeple insanın tanımına yalnızca canlı ve düşünen girer ve biz, canlı ve düşünen olmayan bir insan düşünemeyiz. Dolayısıyla insan mahiyeti kendinde neyse odur derken kastedilen şey, varlık ve yokluktan, birlik ve çokluktan yahut düşünen ve canlı dışındaki başka bütün özelliklerden bağımsız olarak tanımı her neyse odur anlamıdır.

İşte bu anlam açısından bakıldığında bir fertteki insanlık ile diğer fertteki insanlık yahut çok sayıda fertte tahakkuk eden insanlıklar, sayıca çok olsalar bile, kendisi açısından aynıdır. Zira her fertte tahakkuk eden insanlık, o ferdin tikelleşmesini sağlayan arazlarca kuşatılmıştır. Bununla birlikte her bir tikelde kendi olması bakımından insanlık mevcuttur ve bir ferde insan denilmesini mümkün kılan da onda kendi olması bakımından insanlığın bulunmasıdır. Dolayısıyla insan mahiyeti dışta bir fert olarak meydana geldiğinde bireyleşmeyi sağlayan arazlara sahip olacaktır. Kendisi olması bakımından düşünüldüğünde sadece "insan" iken, bireyleşmesini sağlayan arazlarla birlikte düşünüldüğünde "doğal insan" adını alır. Arazlar, mahiyetin kendisine ilave olduğu ve doğal insan da arazlarla birlikte bulunan insan mahiyeti olduğundan salt insan yahut insan olmak bakımından insan, doğal insanın bir parçası gibi düşünülür ve parçanın bütünden ve yalının bileşikten önce gelmesi gibi doğal insanı önceler.[68]

İkinci ilke şudur: Bir şey kendisi olmadan başkasıyla birlikte olamaz yahut başka bir şey olmakla nitelenemez. Mesela bir su,

68 bk. İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 180-81.

önce sudur, sonra tatlı, acı vs. su olur. Yine Ali, Mehmet, Ayşe, Fatma gibi insan fertleri önce insandır, sonra ferttirler. Bu açıdan bakıldığında dışta tahakkuk etmiş insan mahiyetini ifade eden "doğal insan", önce insandır, sonra doğal insandır. Diğer deyişle insan olmak bakımından insan doğal insanı önceler.

Üçüncü ilke şudur: Zihindeki mahiyet de tıpkı dış dünyada tahakkuk etmiş mahiyetler gibi tekildir. Zira tekil bir zihinde tekil bir anlam olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla kendinde mahiyet, sadece dıştaki mahiyetin parçası gibi değildir, aynı zamanda akıldaki mahiyetin de parçası gibidir ve onu da önceler. Zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyet, zihnî ve haricî yüklemlere konu olmak bakımından ayrışır. Buna göre zihindeki insanlık anlamı da tıpkı dış dünyadaki insan fertleri gibi gerçekte tekil bir anlamdır, soyuttur, özne ve yüklem olmak gibi zihinsel durumlara konu olur. Evet, zihindeki insanın ağırlığı yoktur, çünkü bu, dışta tahakkuk etmiş insan mahiyetinin özelliğidir ve dış varlıktan kaynaklanır. Ama zihindeki mahiyet, bir önermenin konusu veya yüklemi olabilir. Bu da zihnî varlıktan kaynaklanır. Akılda bulunan soyut mahiyete İbn Sînâ "aklî sûret" adını verir. İşte bu aklî sûret, bireysel bir akılda tek bir sûret olmasına rağmen, birden çok ferde örtüşmesi bakımından tümeldir.[69]

İbn Sînâ sonrasındaki düşünürler her ne kadar bu ilkelerin kendisinde hemfikir olsalar da onların nasıl anlaşılması gerektiğinde görüş ayrılığına düşerler. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ gibi dışta tahakkuk eden mahiyetin kendinde durumunun, o mahiyetin fertlerini birbirinden ayıran özelliklerden farklı olduğu kanaatindedir.[70] Ona göre bileşik nesne, dışta var olduğunda onu oluşturan unsurlar da var demektir. Dolayısıyla Râzî'ye göre birinci ilke, dışta tahakkuk etmiş mahiyetin kendinde bütün eklentilerinden soyut olmasını gerektirir. İkinci ilkenin de bu doğrultuda anlaşılması gerekir. Bu durumda mesela insan

69 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 181.

70 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 209.

olması bakımından insan, dışta vardır, kendinde bütün eklentilerden soyuttur, bireyleşmeyi sağlayan tüm unsurları önceler. Bu soyut insanlık mahiyetine yani insan olmak bakımından insana dair bilginin tümel ve soyut olduğu söylenir ama bunun dakik anlamı, *bilgi*nin kendisinin değil *bilme*nin tümel ve soyut olduğudur.[71] Zira yukarıda belirtildiği üzere Fahreddin er-Râzî'ye göre bilgi husûl değil, izafettir. Bu bakımdan Fahreddin er-Râzî'nin tümel olduğunu söylediği bilme, tek bir anlamın birden fazla ferde nispetle idrak edilebilmesinden ibarettir.

Yukarıda adı geçen düşünürler de anlamın kendinde tek bir şey olduğunda ve tümellik dediğimiz şeyin, anlamın birden çok fert arasında ortaklığa elverişli olması veya birden çok ferde nispetinin bulunması olduğunda onunla hemfikirdir. Diğer deyişle bir kavramın mantıken tümel olabileceği hususunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Sorun bu anlamın dışta var olup olmadığında ortaya çıkar. Anlamın dışta bulunması söz konusu olduğunda, bir fertteki türsel hakikatin aynı türden diğer fertle özdeş olmadığında da ittifak vardır. Mesela Ali'deki insanlığın Veli'deki insanlığın ta kendisi olmadığında görüş birliği vardır. Sorun şudur: Ali ve Veli'nin her ikisini de kuşatan insanlık, ikisini de kuşatması bakımından o ikisinden herhangi birindeki insanlık mıdır?

Fahreddin er-Râzî sonrasının önde gelen düşünürlerinden Tûsî bu soruya olumsuz cevap verir. Ona göre Ali ve Veli'den birindeki insanlık, kendi olması bakımından insanlık değildir, onun bir parçasıdır. Dolayısıyla kendi olması bakımından insanlık, yalnızca akıldadır ve tümel insanlıktır. Akıldaki bu sûret, bir insanın zihninde veya aklında olması bakımından tikel iken, her bir insan ferdiyle ilişkili olması bakımından tümeldir. Bunun soyutlanmasının anlamı, dıştaki eklentilerinden yani bireyselliği sağlayan özelliklerden soyulmuş olmasıdır. Bu takdirde Ali'yi diğer insan fertlerinden ayıran boyu, kilo-

71 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 209.

su, rengi, şahsî nispetleri vb. özelliklerden arındırdığımızda insan tabiatına veya mahiyetine ulaşırız. Dolayısıyla bu tabiat, Tûsî'ye göre, iki açıdan düşünülmektedir: (i) başka bir şeyde görülüp idrak edilmesi, (ii) kendisi hakkında düşünülmesi. Tûsî şöyle der:

> Fahreddin er-Râzî'nin zikrettiği sûret, gerçekte ne tümel ne de tikel olan insanlık hakikatidir. Mütekaddimûnun tümel dediği ve müteahhirinûn da onlara tabi olduğu şeye Râzî hiç değinmemiştir. Her tabiat kendi olması bakımından alındığında hem çokluğa söylenmeye hem de tek bir şeye söylenmeye elverişlidir. Bu iki durumu ayıran şey, ona eklenen tikel anlamlardır.[72]

Pasajın ilk cümlesi, İbn Sînâ'nın da söylediği gibi bütün itibarlardan bağımsız mahiyetin tümel ve tikel olmakla nitelenemeyeceğini ifade etmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere bu, İbn Sînâcı mahiyetin temel cümlesidir ve sonraki bütün düşünürler tarafından paylaşılır. Tûsî'nin Fahreddin er-Râzî'ye asıl itirazı, kendi olması bakımından insanlık mahiyetinin dışta bulunup bulunmadığı hakkındadır. Tûsî söz konusu mahiyetin yalnızca akılda olduğunu ve Fahreddin er-Râzî'nin söylediği gibi dışta ferdin bir parçası olarak bulunmayacağını iddia etmektedir. Kutbüddin er-Râzî de *Muhâkemât*'ta kendi olması bakımından insanlığın yalnızca akılda bulunduğunu düşünür ve Tûsî'nin söylediği gibi akıldaki bu sûretin, birincisi zatı bakımından ikincisi ise fertlere mutabakatı bakımından olmak üzere iki şekilde düşünülebileceğini söyler. Ona göre insanlık zâtı bakımından tikel bir nefste tikel bir sûret iken, fertlere mutabakatı bakımından tümeldir. Aklî sûret dışta fertlerinin bir parçası değildir ve onun ortaklığı, örtüşmesinden ibarettir.[73]

Şu hâlde Fahreddin er-Râzî ve İbn Sînâ kendi olmaklığı bakımından mahiyetin dışta bulunduğunu söylerken Tûsî ve

72 Nasîruddîn et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 209.

73 Kutbuddîn er-Râzî, *Muhâkemât*, Bulak: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1290, s. 230.

Kutbüddîn er-Râzî mahiyetin kendi olmaklığı bakımından sadece zihinde olduğunu söylemektedir. Kuşkusuz bir anlamın herhangi bir durumda özelleşmesi için o anlamın kendinde orada bulunması gerekir. Fakat anlam orada ayrışmış olarak mı bulunur? Diğer deyişle o anlamın kendinde bulunması, Fahreddin er-Râzî'nin söylediği gibi onun kendinde bütün eklentilerinden soyut olarak bulunmasını gerektirir mi? Fahreddin er-Râzî'nin kendinde mahiyetin zihinde değil, tam tersine dışta bulunması gerektiğini[74] söylemesi, bir anlamın hem zihindeki bulunuşunu hem dıştaki bulunuşunu sorunlu hâle getirmektedir. Fahreddin er-Râzî, soyutluk ve tümellikten, *anlam*ın veya *bilgi*nin soyutluğu ve tümelliğini değil, *bilme*nin soyutluğunu ve tümelliğini anlarken Tûsî ve Kutbüddîn er-Râzî anlamın soyutluğunu, *bilme*nin soyutluğuna irca etmekten kaçınmaktadır. Bilhassa Kutbüddîn er-Râzî tartışmayı derinleştirerek sûretin iki farklı anlamına dikkat çeker. Birinci anlamıyla sûret akılda meydana gelen bir nitelik olup sûretin ait olduğu şeyin düşünülmesine araç ve ayna olur. İkinci anlamıyla sûret ise birinci sûret vasıtasıyla zihinde ayrışan ve bilinen şeydir. Diğer deyişle birinci sûret taakkulün aracı bir olan nitelik, ikinci sûret ise bu nitelikle ayrışan şeydir. Kutbüddîn er-Râzî'ye göre tümellik akla yerleşmiş bir araz olan o niteliğe değil, onunla ayrışan şeye ilişir. Akla yerleşmiş olan sûret, pek çok şeye mutabık olduğu gibi o sûretle ayrışan mahiyet de aynı şeylere mutabıktır. Bu mutabakatın gereklerinden biri de şudur: Sûret, dışta var olduğu ve fertlerinden biriyle somutlaştığında o sûretin yani mahiyetin kendisi olur. Oysa akla yerleşmiş olan sûretin böyle bir gereği yoktur.[75] Öyleyse tümellikle nitelenen mahiyet neredediir?

Yukarıda Fahreddin er-Râzî'nin bu mahiyetin dışta bulunduğu iddiasını aktarmıştık. Aslında sorun, Seyyid Şerif el-Cür-

74 Fahreddîn er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s. 209-210.

75 Bk. Kutbuddîn er-Râzî, *Risâle fî tahkîki'l-külliyyât*, *Risâle fî tahkîki'l-külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri içinde*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 22.

cânî'nin belirttiği gibi zihinde resmolan sûretlerin şeylerin mahiyetleri mi, yoksa bu mahiyetlerin hakikat bakımından kendilerinden farklı sûret ve gölgeleri mi olduğunda düğümlenmektedir.[76] Zihinde bulunan anlamın mahiyet olduğu kabul edildiği takdirde, doğal olarak mahiyetin bir dışta bulunan aslî varlığı, bir de zihinde gölge varlığı olduğu söylenmiş olmaktadır. Gölge olduğu kabul edildiğinde ise zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyet arasında hakikat bakımından fark olacaktır. Bu durumda şeylerin ancak mecazî olarak zihnî varlığı bulunacaktır. Mesela ateşin zihinde bir sûreti vardır ve dışta mevcut bir arazdır. O arazın ateşin mahiyetine özel nispeti vardır ve bu nispet sayesinde o sûret, ateşin mahiyetinin akılda inkişafına sebep olmaktadır. Cürcânî'ye göre Kutbüddîn er-Râzî'nin sözünü ettiği ilk sûretin mutlak olarak araz olduğu doğru değildir. Bilakis dışta araz olarak bulunan şeyin zihindeki sûreti araz iken, dışta cevher olarak bulunan şeyin zihindeki sûreti cevher olmaktadır. Söz gelişi canlı anlamı dışta mevcut olduğunda kendi başına var olmaktadır ve cevherin anlamı da dışta var olduğunda kendi başına var olmasından ibarettir.[77] Cürcânî bu hususta İbn Sînâ çizgisindedir. Oysa Kutbüddîn Râzî canlı örneğini vermiş ve bunun zihindeki sûretinin araz olduğunu söylemişti.

Şu hâlde ihtilaflar zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyetin hakikat bakımından birbirinin aynı olup olmadığına ilişkin görüş farlılıklarından kaynaklanmaktadır. Eğer zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyet hakikat bakımından birse herhangi bir özelleşmenin olduğu her durumda mahiyetin kendinde varlığının bulunduğu da söylenmelidir. Mesela zihindeki insan ile dıştaki insan aynı hakikate sahipse, her ikisinde de ken-

76 Bk. Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303, s. 120.

77 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, s. 120. Seyyid Şerîf'in görüşün ayrıntısı için bk. Ömer Türker, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 88-95.

dinde insan var demektir. Nitekim İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'teki açıklamaları bu doğrultudadır. Ama zihindeki insan ile dıştaki insan aynı hakikate sahip değilse, kendinde mahiyetin yalnızca dışta olduğu ama bireyleştirici arazlarla çevrili olduğu söylenmelidir. Nitekim Fahreddin er-Râzî zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyetin aynı hakikate sahip olduğunu kabul etmediğinden kendinde mahiyetin dışta olduğunu söylemiştir. Pekâlâ, dıştaki mahiyet, salt kendisi açısından bireyleştirici durumlardan ayrışmış olarak mı bulunmaktadır? Diğer deyişle dışta bir cins ve fasıldan müteşekkil fertlerde tahakkuk eden mahiyet, dışta bileşik midir değil midir?

Kutbüddîn Râzî *Risâle fî tahkîki'l-külliyât*'ta mahiyetlerin bileşikliği hususunda üç farklı görüş olduğunu belirtir. Birincisine göre cins ve fasıl, dış dünyada türün iki parçası olup hakikat ve varlık bakımından birbirinden ayrışmıştır. Mesela canlı ve kişneyenden oluşan at mahiyeti, dışta düldül olarak bireyleştiğinde canlı ve kişneyenden her biri hem anlam bakımından farklıdır hem de varlıkları birbirinden ayrışmış durumda olup yalnızca bileşik hâlde bulunurlar. Fakat bu ayrışma ve bileşiklik, duyularla idrak edilmeye elverişli değildir, sadece akılla kavranabilir. İkinciye göre cins ve fasıl, dış dünyada türün iki parçasıdırlar, ancak bunlar varlık bakımından türle bir iken zât bakımından ayrışmışlardır. Aynı örnekten ilerleyecek olursak canlı ve kişneyenden oluşan at mahiyeti, dışta düldül olarak var olduğunda tek bir varlıkla var olurlar ama birbirlerinden ayrışmış olarak vardırlar. Varlık bakımından bir olup zât bakımında farklı olmayı, tıpkı derinin rengi ile derinin kendisi arasındaki ilişkiye benzetmek mümkündür. Renk ve deri zât bakımından farklı iken tek bir varlıkla vardırlar. Kutbüddin er-Râzî müteahhirîn düşünürlerinin çoğunluğunun bu görüşü benimsediğini söyler. Üçüncüye göre tür, dış dünyada basîttir ve bileşim, yalnızca akıldadır. Kutbüddîn Râzî bunun muhakkik düşünürlerin görüşü olduğunu belirtir.[78] Ayrıca bu görüş, İbn Sina'nın özellikle

78 Bk. Kutbuddîn er-Râzî, *Risâle fî tahkîki'l-külliyyât*, s. 24.

eş-Şifâ Metafizik'in beşinci makalesinde cins-fasıl ilişkisini açıkladığı pasajların zahirinden anlaşılan görüştür.

Daha önce madde-sûret ilişkisi açıklanırken cins ve faslın gerçekte madde ve sûretin birden çok şeyi içeren birer anlam olarak düşünülmesinden ibaret olduğu belirtilmişti. Bu durumda madde ve sûretin cevher olarak farklı olmalarına rağmen aralarında saf bir bitişiklik bulunduğu, onların birleşmesinin kuvveden fiile intikalden ibaret olduğu, madde ve sûret, dışta bir mahiyet oluşturduklarında tek ve yalın bir şey olarak bulundukları ve ayrışmanın, yalnızca akılda olduğu iddia edilebilir. Kutbüddin er-Râzî'nin muhakkiklere nispet ettiği üçüncü görüş budur. Yine madde ve sûretin ne denli bitişik olurlarsa olsunlar sonuçta iki ayrı cevher olduğu ve zât bakımından farklı olduğu dikkate alındığında mahiyeti oluşturan unsurların hem hakikat veya zât hem de varlık bakımından ayrışmış olduğu iddia edilebilir. Kutbüddin er-Râzî'nin birinci görüş dediği budur. Madde ve sûret iki farklı cevher olmaları nedeniyle bir araya gelip üçüncü bir şey oluşturduklarında da farklılıklarını korudukları ama üçüncü şeyin varlığıyla yani tek bir varlıkla var oldukları da iddia edilebilir. Bu, Kutbüddin er-Râzî'nin ikinci görüş deyip müteahhirûnun çoğunluğuna nispet ettiği görüştür.

Şu hâlde birinci görüştekiler, dışta algıladığımız birliğin gerçekte duyu araçlarının yetersizliğinden kaynaklandığını ve duyulara görünen birliğin akıl tarafından unsurlarına ayrıştırıldığını düşünmektedir. İkinci görüştekiler, algılanan birliğin varlık bakımından doğru olduğunu ama hakikat bakımından doğru olmadığını, bu sebeple aklın hakikatlerin farklılığını kavradığını düşünmektedir. Üçüncü görüştekiler ise algılanan birliğin bütünüyle doğru olduğunu ve akıl tarafından kavranan anlamların, söz konusu basitliğin oluşum sürecine katılan unsurlardan kaynaklandığını düşünmektedir.[79]

79 Gazzâlî sonrası dönemde zihnî varlık tartışmaları hakkında ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Murat Kaş, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (2018), s. 48-81.

Varlık Anlamının Çoğalması: Yaratma ve Sudûr

Felsefe eserlerinin tercümesiyle birlikte bilhassa Kindî etrafında oluşan filozoflar cemaati, Meşşâî bilim geleneğini de tevarüs etmiştir. Mevcutların cevher ve dokuz araz kategorisine göre taksim ve tasnif edilmesi, fiziksel dünyanın teorik açıklamasında madde-sûret teorisine ve hareketin açıklanmasında tabiat ve nefs teorilerine başvurulması, birlik-çokluk ilişkisinin nedensellik yasasına bağlı kalınarak açıklanması bu geleneğin belli başlı bilimsel tercihlerini ifade eder. Yeni Eflâtuncular, bu tercihlere sudûru ekleyerek Aristoteles'in sadece hareket veren Tanrı'sını varlık veren "Bir'e" dönüştürdüler, nedensellik ilkesine fizik ve metafizik neden ayrımını eklediler, Eflâtun'un idelerini Küllî Nefs'teki sûretlere dönüştürdüler, Aristoteles'in nefs teorisinin açıklama gücünü de ekleyerek Eflâtun'un nefs teorisini yeniden yorumladılar. Tercümeler yoluyla hem Aristoteles'in fikirleri hem de Yeni Eflâtuncu fikirler İslam düşüncesinin bir parçası hâline geldi.

Kindî ve takipçileri, tercümelerle Yunan ve Helen felsefe geleneklerini tevarüs eden ilk filozoflar topluluğu olmasına

rağmen kelam geleneğinin fikrî desteğiyle özgün bir yaratılış teorisi geliştirmiştir. Bu teori, İbn Sînâ sonrası İslam felsefe geleneğine hâkim olan anlayıştan kökten bir şekilde farklılaşır. Zira kelam geleneğinin görüş birliğine varıp bütün dönemlerde ısrarla koruduğu ve kelamı tanımlayıcı işlev gören iki ilke, Kindî tarafından kabul edilmiştir. Bunlardan ilki, Allah'ın kâdir-i muhtâr, ikincisi ise âlemin hâdis olduğu düşünceleridir. Kindî bir yandan Allah'ın kâdir-i muhtâr olduğunu kabul ederken diğer yandan Allah'ın "ilk illet" olduğunu ve mevcutlar arasında nedensel bir ilişki bulunduğunu savunmuştur. Benzer şekilde hem âlemin hâdis olduğunu ve yoktan yaratıldığını hem de nedenselliği savunmuştur. Kelam geleneğinden tevarüs ettiği hudûs ve yoktan yaratma fikrini hem Yeni Eflâtuncu "birlik" kavramıyla hem de Aristotelesçi "hareket" kavramıyla temellendirmiştir. Âlemin hudûsunu kelam geleneğinde görülen atomculuk, arazcılık ve zuhûr-kümunculuktan farklı olarak madde-suretçi teorik fiziği kullanarak temellendirmiştir. Bu sebeple Kindî'nin bu tavrı, hudûs teorisi açısından bir yeniliktir. Yine Allah'ın "ilk illet" olduğunu ve âlemin yoktan yaratıldığını beraberce kabul etmesi, nedenselci ve madde-suretçi felsefî metafiziğe nispetle bir yeniliktir. Dolayısıyla İslam felsefesi geleneğinin ilk metafizik öğretisi, Yunan felsefesi ile İslam kelamının bir mezci ve her iki geleneğin de kazanımlarını koruma çabası olarak görülebilir. Aşağıda belirtileceği üzere Kindî tarafından geliştirilen yeni metafiziğin etkisi, İbn Sînâ'ya kadar devam edecektir.

Kindî sonrasının büyük filozofu Fârâbî, sadece İslam felsefesi geleneğini değil, aynı zamanda İslam'da varlık hakkında konuşma payesini elinde bulunan kelam ve tasavvuf gelenekleri-ni de bütün dönemlerde etkileyen teorileri geliştiren filozof olarak temayüz eder. Fârâbî, gerçekte Yeni Eflâtunculuğu bir bütün olarak tevarüs etmiş ve İslam geleneğine sudûr teorisini dâhil etmiştir. Fakat Fârâbî'nin sudûr teorisi üzerine fikrî mesaisi, herhangi bir naklin sınırlarını çok aşacak şekilde

yenilikçidir, ayrıca İslam'da sudûr teorisinin ilk aşamasını temsil eder. Yeni Eflâtuncular Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve cisimler dünyası şeklinde sıralanan bir kozmoloji geliştirmiştir. Onlara göre Bir, bütün varlığın kaynağında bulunan ve bir olduğunu söylemekten başka hakkında olumlu cümle kuramadığımız nihai nedendir. Tamlığın ötesinde ve cömertliğin zirvesinde bulunduğundan O'ndan Küllî Akıl feyiz eder. Tanrı'nın mutlak basitliğine karşın Küllî Akıl'da bir terkip bulunsa bile o da basit bir mevcuttur, maddeden ve maddî özelliklerden uzak saf sûrettir. Küllî Akıl'dan Küllî Nefs feyiz eder. Küllî Nefs de saf sûret olduğundan basit olsa da, cisimler dünyasının nefsi olduğundan bileşiklik barındırır ve onda cisimler dünyasında meydana gelen şeylerin makulleri bulunur. Yeni Eflâtuncular cisimler âlemini esas itibariyle Aristoteles fiziğine göre açıklamıştır. Onların bu fiziğe katkıları, metafizik illet ve soyut nefs kavramlarıyla özetlenebilir.

Fârâbî Yeni Eflâtuncu sudûr teorisini Batlamyusçu kozmolojiyle uyumlu hale getirip onların yalın sudûr şemasını Batlamyus astronomisindeki semavi küreler sayısınca artırarak klasik dünyadan intikal eden bilimsel mirası kendi içinde uyumlu hâle getirmiştir. Bu uzlaşının en önemli sonucu, klasik kozmolojide sadece hareketi açıklamak için açıklamanın parçası hâline getirilen akıllar ve nefsler öğretisi, tümdengelimsel olarak varlık anlamının çoğalmasını ve yayılmasını sağlayan metafizik ilkelere dönüşmüştür. Yeni Eflâtuncular daha önce akılları Küllî Akıl'da, nefsleri de Küllî Nefs'te birleştirerek bunu yapmışlardı. Fârâbî'nin müdahalesi, kozmolojinin bütününü metafizikle uyumlu hâle getirme teşebbüsüdür. Böylece hareket teorisinin parçası olan unsurlar, metafizik açıklamanın zorunlu parçalarına dönüşmüştür.

Fârâbî'nin sudûr sisteminde Yeni Eflâtuncuların Bir'i ile İslam'ın sıfatlı Tanrı'sı uzlaştırılmıştır. Bu uzlaşıda Fârâbî, Mutezileye benzer şekilde ilahî sıfatları nispetler olarak yorumlar. Onun yorumunun Mutezile'den farkı, irade sıfatını kabul

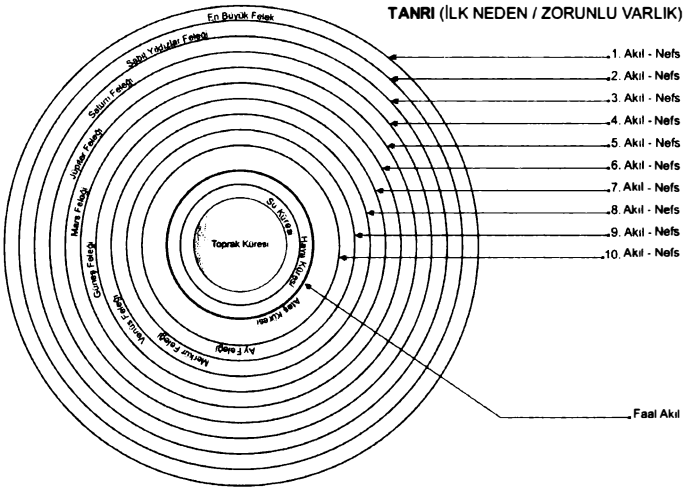
etmemesi ve Yeni Eflâtuncuların nefs teorisiyle uyumlu şekilde iradenin hayvanî bir vasıf olduğunu düşünmesidir. Ona göre Tanrı tam hatta tamlığın ötesinde olduğundan O'ndan bir mevcut sudûr eder. Tanrı mutlak birliğe sahip olduğundan O'ndan yalnızca tek bir mevcut sudûr eder ve bu mevcuda birinci akıl adı verilir. Birinci akıldan itibaren itibari bir çokluk başlar. Çünkü birinci akıl mertebesinde hem aklın kendisi hem de onun öncesinde Tanrı vardır. Bu sebeple birinci aklın her bir yönü başka bir mevcuda kaynaklık eder. Onun illetine ilişkin bilgisinden ikinci akıl, varlığına ilişkin bilgisinden nefs, kendisine ilişkin bilgisinden ise en dıştaki kuşatıcı küre sudûr eder. Bu sudûr süreci kesintisiz olarak Faal Akıl'a ve gök kürelerinin muhtelif hareketlerinden oluşan bu dünyaya ulaşıncaya kadar eder. Dünyaya geldiğimizde artık oluş ve bozuluş başladığından hazırlanan her bir mevcuda Faal Akıl'dan feyiz gelir. Dolayısıyla sudûr süreci kesintisiz bir şekilde yeni bir küreye ihtiyaç duymadan devam eder.

Akıllar basit mevcutlar olduğundan onlarda kavram ve önerme bilgisi bulunmaz. Fârâbî'ye göre semavî nefsler de böyledir. Bu nedenle Fârâbî bazı eserlerinde bu dünyada meydana gelen maden, bitki, hayvan ve insanların sûretlerinin Faal Akıl'dan feyz olduğunu, bazı eserlerinde ise türsel sûretlerin semavî kürelerin nefslerinden geldiğini söyler. Her ne kadar bu durum, filozofun aynı konu hakkında farklı görüş beyan ettiği anlamına gelse de hem Faal Akıl hem de semavî nesfler Fârâbî felsefesinde bütünüyle bilfiil olduğundan özünde herhangi bir fark oluşturmamaktadır.

Türsel sûretlerin feyzi, bu dünyadaki hareketlerin oluşturduğu hazırlık ve mizaç sayesinde ve ertesinde gerçekleşir. Hem genel olarak maden, bitki, hayvan ve insan mizaçları arasındaki farklılık hem bizzat bunlardan bir türe mensup fertlerin mizaçları arasındaki farklılık, gelen feyzin farklı bireyler olarak ortaya çıkmasını sağlar. İster Faal Akıl'ın ister semavî kürelerin feyiz kaynağı olduğunu söyleyelim, bütün türlere

gelen feyiz daima aynıdır, gerek tür arası farklılıkları gerekse bir türe mensup fertler arasındaki farklılığı doğuran şey, onların hazırlık derecelerinin farklılığıdır. Bu bağlamda Fârâbî'ye göre bir badem ağacının sûretini bir insan ferdinin sûretinden ayıran şey, ikisinin mizaç seviyesinin farklılığıdır. Mizaçların ve bunları taşıyan maddelerin farklılığı, hem gelen feyzin belirgin bir sûrete dönüşmesini hem de tek bir anlamın birden çok fert olarak tahakkuk etmesini sağlar.

FELSEFÎ KOZMOLOJİ



Tanrı'dan bu dünyadaki tek tek nesnelerin oluşumuna kadar bütün mevcutların var oluşunu, oluşum süreçlerini, farklılıklarını ve yetkinliklerle donanmasını açıklamayı amaçlayan sudûr teorisinin birkaç temel ilkesi vardır ve bu ilkeler gözden kaçırıldığında teorisinin açıklama gücü kavranamaz. Bu ilkelerin başında Tanrı'nın saf varlık oluşu gelir. Sadece Fârâbî'ye göre değil, İslam'da bütün sudûrcu filozoflara hatta ilerde belirtileceği üzere sudûru benimseyen sûfîlere göre Tanrı mut-

lak veya saf varlıktan ibarettir. Sûfîlerin varlıktan ne anladığı ilerde filozofların varlık tasavvurunun tasavvuf geleneğine etkisi başlığı altında anlatılacaktır. Fârâbî ve diğer filozoflara göre Tanrı'nın saf varlık oluşunun anlamı şudur: Tanrı bütün mevcutların nihai ilkesi ve bütün mevcutlarda tahakkuk eden varlık anlamının kaynağı olduğundan O'nda herhangi bir bölünme ve ikilik olamaz. Bölünmenin reddi, bir veya birkaç yönden değil, bütün yönlerdendir. Dolayısıyla Tanrı'nın bir varlığından bir de hakikatinin olduğundan söz edilemez. Böyle olması hâlinde Tanrı'nın imkâna konu olmasıyla yüz yüze kalınır. İmkâna konu olmak ise O'nun başkasına muhtaç olması, dolayısıyla ilk mevcut olmaması anlamına gelir. Fârâbî açısından bunun ifadesi, Tanrı'dan vücûd ve mevcudun özdeşliğidir. Çünkü O'nun varlığından bir soyutlama yapılarak tanımına ulaşılamaz. Gerçi Fârâbî'ye göre ayrık akılların da vücûd ve mevcudu aynıdır. Fakat Tanrı diğer tüm mevcutlardan farklı olarak bizzat zorunludur, öncesizdir, kendisini önceleyen bir varlık mertebesi yoktur. Öyleyse Tanrı'dan her türlü bölünmenin olumsuzlanması gerekecek, Tanrı'nın varlığı ile hakikati bir ve aynı şey olacaktır. Bu durumda Tanrı hem dış dünyada bulunduğu için mevcut, hem varlık (*vücûd*) ferdi olduğu için varlıktır. Dolayısıyla Tanrı varlıktır ve vardır.

Sudûr teorisinin ikinci ilkesi tam da Tanrı'nın mutlak varlık ve birliğe sahip oluşunun neticesidir: Birden ancak bir çıkar. Bu ilkeye göre Tanrı bütün yönlerden bir olduğundan O'ndan tek bir şeyin sudûr edebileceğini söyler. Dolayısıyla Tanrı'dan yalnızca Fârâbî kozmolojisinin birinci aklı doğrudan sudûr eder. Fakat ilke, nedenselliği temellendirme işlevi gördüğünden kapsamı bütün mevcutlardır. Buna göre ister akıllar ve nefsler ister cisimler olsun herhangi bir şeyden birden fazla şeyin sudûr etmesi yahut birden fazla işlev yerine getirebilmesi için mutlaka onda bir bölünme olması gerekir. Mesela ilk sudûr eden akılda kendisine ve Tanrı'ya ilişkin bilgi bölünmesi bulunduğundan ondan akıl, nefs ve kuşatıcı felek sudûr

eder. Mesela bir cismin birden fazla işlevi yerine getirmesi için onun ya cevherinde ya güçlerinde bir çokluk olması gerekir. Mesela Meşşâî filozoflar, midenin çekme, itme ve hazmetme işlevlerini yerine getirdiğini söyler ama onlara göre bu işlevler birbirinden türce farklı olduğundan her biri ayrı bir gücü gerektirir. Yine filozoflar, ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve hatırlama gibi iç duyuların varlığını bunlara nispet edilen işlevlerin türce farklı olduğu gerekçesine dayandırmıştır. Örnekleri çoğaltmak mümkündür. Bu bağlamda "birden ancak bir çıkar" ilkesi, Tanrı'nın mutlak varlık olduğu ilkesiyle birleştirilince nedensellik ilkesini de temellendirir ve nedensellik ilkesinin düşüncesinin ilk cümlesine tekabül eder. Bu sebeple Fahreddin er-Râzî *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye'*de nedensellik ilkesini anlattığı bölümün ilk faslını "birden ancak bir çıkar" kuralına tahsis etmiştir. Zira Tanrı bütünüyle bilfiil olduğu, yetkinleşmek için herhangi bir çabaya ihtiyaç duymadığı, kendisine özgü fiilini gerçekleştirmek için de kendisi dışında herhangi bir şeye muhtaç olmadığına göre O'nun fiili zâtından kaynaklanan bir zorunlulukla gerçekleşecektir. Her ne kadar manevî bir bölünme içerseler de aynı durum bütünüyle bilfiil olup herhangi bir yetkinleşmeye ihtiyacı bulunmayan bütün mevcutlar için geçerlidir. Tanrı sonradan var olmadığı yahut başka bir mevcut tarafından var edilmediğine göre âlem ezelî olmak durumundadır. Dolayısıyla varlık mertebesi bakımından Tanrı'dan sonra gelenler de zamansız olmaları hâlinde ezelden beri var olacaktır. Sonradan var olmak yalnızca kürelerin hareketlerine ve bu dünyada var olan nesnelere mahsustur. Fakat âlem bir bütün olarak Tanrı vardı ve âlemi var etti anlamında ezelidir. Böylece Fârâbî sudûr teorisiyle, kelam geleneğinin görüş birliği ettiği ve Kindî takipçileri tarafından da benimsenen iki kabulü reddetmiştir. Birincisi, Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşu, ikincisi ise âlemin yoktan yaratılmış olmasıdır.

Fârâbî'den sonra gelen Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Amirî ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar, Fârâbî ile Kindî

mezcini ifade eden bir var oluş teorisi geliştirmiştir. Bu filozofların neredeyse tamamı, ilk var edilen şeyin yoktan yaratıldığını ama ondan sonrakilerin sudûr yoluyla türediğini kabul eder. Bu anlayış, İslam'da sudûr teorisinin ikinci aşamasını temsil eder. Bu aşamada teori, Fârâbî tarafından Batlamyus kozmolojisine uyarlanarak geliştirilmiş sudûr teorisi değil, Yeni Eflâtuncu filozofların Bir (Tanrı), Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisimler sıralamasından oluşan yalın sudûr şemasıdır. Onlara göre Küllî Akıl yoktan yaratılmıştır ama Küllî Nefs ve cisimler dünyası sudûr ederek var olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın kendisine özgü fiilinin yoktan yaratma olduğunu söylemeleri sebebiyle Kindî tarafında yer alırlarken mevcutlar arasındaki ilişkiyi sudûr yoluyla açıklamaları sebebiyle Fârâbî tarafında yer alırlar. Bunlar arasında Ebû Süleyman es-Sicistânî gibi din ve felsefeyi ikiz kardeş olarak görüp aynı hakikatin farklı dille ifadesi olarak değerlendirenler bulunduğu gibi Âmirî gibi felsefeyi dini anlamak ve yorumlamak için elverişli bir araç kabul edenler, İhvân-ı Safâ gibi din ve nübüvveti aklın tamamlayıcısı sayanlar da vardır.

Fârâbî'deki sudûr anlayışını tevarüs ederek ayrıntılı bir anlatıya kavuşturan filozof, İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'nın sudûr teorisine katkısı iki maddede özetlenebilir. Birincisi, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarını Tanrı-âlem ilişkisine tatbik ederek sudûrun açıklama gücünü kusursuzlaştırmasıdır. Özellikle *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik'*in sekizinci ve dokuzuncu makaleleri, İbn Sînâ'nın yeni ontolojisinin sudûr bahislerine ayrıntılı bir şekilde tatbikini içerir. Bu tatbik, sadece İslam felsefesi tarihi için değil, aynı zamanda genel olarak İslam düşüncesi tarihi için de kalıcı sonuçlar doğurmuştur.

Sonuçlardan biri, felsefe dağarcığına zorunlu varlık (*vâcibu'l-vücud*) ve mümkün varlık (*mümkinü'l-vücûd*) ayrımlarını kazandırmasıdır. İbn Sînâ'nın Âmirî'den tevarüs edip varlık-mahiyet ayrımlarıyla güçlendirdiği ve kusursuzlaştırdığı

zorunlu-mümkün ayrımı, Kindî'nin "mutlak birlik" (*vahdet*) ve Fârâbî'nin "bizzat mevcut" ifadesiyle anlattığı şeyi anlatmayı amaçlar. Fakat bu ayrımın bir farkı vardır: İbn Sînâ'nın yeni ontolojisi, tamamıyla ilk kavram ve önermelerden (*evvelî*) hareketle metafiziğin teoloji (*ilâhiyyât*) kısmını inşa etme imkânı vermektedir. Çünkü bu ayrımlar sayesinde varlık, zorunluluk, imkân, imkânsız gibi kavramlar ile "bir şey ya vardır ya yoktur" gibi önermelerden oluşan ve bunlardan başka herhangi bir kavram ve önermeye ihtiyaç duymayan bir akıl yürütme yapılabilmektedir. Bu akıl yürütme klasik sudûr teorisini öylesine güçlendirmiştir ki, İbn Sînâ'nın kitaplarında bulunduğu hâliyle metafizik anlatısına, klasik metafiziğin en gelişmiş hâli payesini kazandırmıştır. Bundan böyle İslam dünyasında metafizik sözüyle İbn Sînâcı metafizik anlaşılmış, tümellik iddiasındaki hiçbir ekol, İbn Sînâ metafiziğine karşı bigâne kalamamıştır.

Her ne kadar Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilse ve Yunan metafiziğiyle hesaplaşma sürecinde Yunan geleneği adına İbn Sînâ metafiziği konuşturulsa da Gazzâlî gibi şöhretli ve etkili bir kelamcının eleştirileri bile bu metafiziğin sadece yaygınlaşmasına hizmet edebilmiştir. Çünkü bu metafiziğin Gazzâlî'nin eleştirilerinin dahi gölgeleyemeyeceği bir yönü vardır: İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımıyla, Yeni Eflâtuncuların fiziksel illet ve metafizik illet (hareket veren illet ve varlık veren illet) ayrımını, varlık araştırmalarının bütününe teşmil etmenin teorik zeminini oluşturmayı başarmıştır. Kuşkusuz Yeni Eflâtuncular dan beri sudûrcu metafizikçiler, varlığa gelen her şeyin özel varlığına tekabül eden sûretinin bizzat metafizik illet tarafından verildiğini düşünüyordu. Yani onlar, sadece ayrık mevcutların değil, bu dünyada meydana gelen bütün nesnelerin hakikatinin de metafizik bir ilkeye ihtiyaç duyduğu kanaatindeydi. İbn Sînâ da bu görüşü paylaşmaktadır. Fakat varlık-mahiyet ayrımından önce bu görüş, saf teolojik bir ayrım görünümündedir. İbn Sînâ ise fâil illetin bir şeyin ancak varlığına tesir edebileceğini ve başka türlü düşünülmesinin

felsefî kabuller açısında imkânsız olduğunu göstermekle hareket ve varlık veren illetler ayrımının hem varlık hem de bilgi teorisi bakımından zorunluluğunu gösterdi.

Bir diğer önemli sonuç, birinci sonucun bir uzantısı sayılabilir: Varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları sayesinde İbn Sînâ kelamcıların yoktan yaratma ve kâdir-i muhtâr Tanrı tasavvuru karşısında zâtı nedeniyle ve zâtından varlık veren Tanrı tasavvuruna görmeden gelinemez bir güç kazandırmıştır. Hatta müteahhirûn dönemindeki gelişmeleri dikkate alacak olursak İbn Sînâ metafiziğinin kelam geleneği karşısında psikolojik üstünlüğü ele geçirdiğini söylemek mümkündür. Kelamcılar, aslında sudûrcu metafiziğe ait ontolojiyi kelama taşıyarak temel kabulleriyle uyumlu hâle getirmiştir. Kelam kitaplarında sudûr ne denli eleştirilirse eleştirilsin âlemin hudûsu ile sudûru birbirine eşit teoriler görünümüne kavuşmuştur. Bu durum mütekaddimûn kelamcılarına son derece yabancıdır. İmkân ve mahiyet teorileri müteahhirûn kelamcıların gündemini öylesine belirlemiştir ki müteahhirûn kelamcılar, önceki kelamcıların sorunlarını İbn Sînâ felsefesinden tevarüs edilen ıstılahlar ve bakış açısıyla yeniden ifade etmek zorunda kalmıştır. Mutasavvıflar sadece sorun ve ıstılahlarını yenilemekle kalmamış aynı zamanda sudûr metafiziğini kabul etmişlerdir. Aşağıda anlatılacağı üzere onlara bu imkânı veren asıl itibariyle varlık-mahiyet ayrımıdır. Bu bakımdan Sadreddin el-Konevî'nin sûfîlerin asıl itibariyle muadillerinin kelamcılar değil filozoflar olduğuna ve "muhakkikler" kapsamına kelamcıların değil, filozofların girdiğine ilişkin acımasız değerlenmesi, bir temenniyi değil, vakıayı ifade eder.

İbn Sînâ sonrasında Batı İslam dünyasında İbn Bâcce (ö. 533/1139), İbn Tufeyl (ö. 581/1185) (ö. 595/1198) ve İbn Rüşd, bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından geliştirilen felsefeyi tevarüs etmişlerdir. Daha ziyade Fârâbî etkisindeki İbn Bâcce'nin görüşleri hakkındaki çalışmalarda filozofun sudûrcu

olmadığı tespiti yapılsa da özellikle *Kitâbu'n-Nefs*'inde sudûru kabul ettiğine dair metinlere rastlamak da mümkündür. İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*'da sudûrcu bir öğretiyi benimser. İbn Rüşd'ün felsefî hayatı ise iki döneme ayrılmalıdır. *Telhîsu mâ ba'de't-tabia*'nın yazıldığı birinci dönemde İbn Rüşd sudûrcu bir filozoftur. Sudûr anlatısında münhasıran İbn Sînâ'yı takip eder, sadece en dıştaki kürenin Atlas Feleği olup olmaması gibi bir takım ayrıntılarda farklılaşır. *Tefsîru mâ ba'de't-tabia* adlı eserinde İbn Rüşd klasik kozmolojiyi izlemekle birlikte sudûru reddeden bir filozof olarak karşımıza çıkar. Filozofun ilerleyen yaşlarında kaleme aldığını söylediği bu eser, daha saf bir Aristotelesçiliğe ulaştığı iddiasındadır. Dahası, İbn Rüşd bu eserinde sadece sudûru reddetmekle kalmaz, aynı zamanda İbn Sîna felsefesindeki hâliyle zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımlarını da reddeder.

Sudûr teorisinin asıl etkisi, doğu İslam dünyasında görülür. İbn Sînâ'nın ardından Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî'nin (ö. 547/1152 [?]) sudûru kabul etmediği ve kelam geleneğine mensup düşünürler gibi kâdir-i muhtâr bir Tanrı anlayışını ve yoktan yaratmayı savunduğu görülür. Fakat sudûrun yaygın kabulü karşısında Bağdâdî'nin reddi, istisnai bir tavırdır. Bağdâdî'den hemen sonra sudûr teorisinin İslam'daki üçüncü aşaması formüle edilmiştir. Şihâbüddin es-Sühreverdî (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-işrâk*'ta İbn Sînâ felsefesinde yetkinleştiği hâliyle Meşşâî felsefenin varlık ve yöntem bakımından bir kısım sorunlarını çözmek amacıyla sudûr teorisine iki önemli müdahalede bulunmuştur. Bunlardan birincisi, yatay nurlar veya türlerin efendisi (*rabbü'l-envâ'*) öğretisi, ikincisi ise nurânî heykeller öğretisidir.

Bilindiği üzere Yeni Eflâtuncular Tanrı'dan diğer mevcutlara doğru inen dikey bir derecelenme kabul eder. Fârâbî ve İbn Sînâ'daki ifadeleriyle sudûr teorisinde Tanrı'dan sudûr eden akıllar, Faal Akıl'da sona erer ve Faal Akıl, bu dünyada meydana gelen maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere bütün

türsel sûretlerin metafizik ilkesidir. Dolayısıyla Faal Akıl'dan gelen feyiz mutlak olup her bir nesnenin hazırlığına göre şekillenir. Sühreverdî ise dikey nurların altında yatay olarak sıralanan bir dizi ayrık akıl olduğunu düşünmüştür. Ona göre yatay olarak sıralanan bu akıllardan her biri bu dünyadaki türlerden birinin rabbidir. Burada "rab" kelimesi, hem bu dünyada sûrete kaynaklık eden anlamına gelir hem de söz konusu türlerin gerçek ve aslî tahakkuku anlamına gelir. Mesela bu dünyadaki akasyanın yatay nurlar mertebesinde maddeyle kesinlikle teması bulunmayan ayrık bir aklı vardır. Aslında gerçek akasya odur, bu dünyadakilerin tamamı o gerçek akasyanın gölgelerinden ibarettir. Dahası, bu yatay nurların da hemen altında yine yatay olarak sıralanan nurânî heykeller vardır. Bu heykeller, bir üst mertebedeki ayrık aklın hayal veya berzah seviyesindeki tahakkukudur ve ancak nuranî bir cisim olduğundan hayal gücüyle müşâhede edilebilir.

Sühreverdî'nin bu ilavelerinin, riyazet ve mücâhede yöntemiyle söz konusu misali hakikatlerin ayrı ayrı müşâhede edilebileceğini, dolayısıyla bu dünyadaki nesneler hakkında ayrıntılı bilgi sahibi olunabileceğini temellendirme amacı güttüğü düşünülebilir. Çünkü Sühreverdî öncesindeki İslam filozoflarının yöntemleri riyazet yöntemiyle eşyanın hakikatine ilişkin *ayrıntılı* bilgiye ulaşılabileceğine dair açık bir görüş içermez.[80]

Sühreverdî ayrıca Meşşâî gelenekteki "vücûd" (varlık) kelimesi yerine "nur" kelimesini kullanarak (i) Tanrı'daki saf varlık anlamının sudûr sürecinde azalarak son mevcuda ulaştığını, (ii) varlığın kesintisiz bitişiklikle uzandığını, (iii) varlığın hem aydın hem de aydınlatıcı yani hem kendisini hem başkasını idrak eden bir bilinç olduğunu belirginleştirmeyi amaçlamıştır. Her ne kadar sudûr teorisinin bu anlamları içerdiği

80 Bu hususta bk. Ömer Türker, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?", *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi* içinde, ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 106-114.

rahatlıkla söylenebilirse de Sühreverdî'nin bu tercihinin Meşşâî cisim teorisini reddederek miktar teorisi geliştirmesinin de etkisi bulunduğu düşünülebilir.[81]

Gerekçesi her ne olursa olsun Sühreverdî sudûr teorisine yatay nurlar ve nurânî heykeller ilavesiyle teorinin yeni bir sürümünü ihdas etmeyi başarmıştır. Sühreverdî'nin bu teorisinin İslam düşünce geleneğinde yaygın bir kabule mazhar olduğu ve dikkate değer bir gelenek oluşturduğu söylenemez. Evet, kendisini "işrâkî" olarak niteleyen pek çok düşünüre rastlamak mümkündür. Fakat bu niteleme, hakikate ulaşmak için riyazet yöntemi ile istidlâl yöntemini birleştirmeyi gerekli yahut tercihe şayan gören yaklaşımları ifade eder. Böyle bir düşünceyi benimseyenlerin çoğunun Sühreverdî takipçisi olmak anlamında İşrâkîlikle ilgisinin bulunması bir yana bizzat bu iki yöntemin birleştirilmesinin Sühreverdî'yle özdeşleştirilmesi dahi doğru değildir.

Sudûrun İslam geleneğindeki dördüncü aşaması Sühreverdî'den kısa süre sonra Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserlerinde görülür. Bu aşamada sudûr teorisi, artık felsefî metafiziği temsil etme kabiliyetini aşıp dinî düşünce geleneğinin de bir parçasına dönüşmüş ve etki alanını tasavvufu da içerecek şekilde genişletmiştir. İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin sudûr teorisine müdahaleleri, teorinin temel kavram ve varsayımlarını etkileyen ve dinî düşünce geleneklerinin beklentilerini karşılamayı taahhüt eden dönüşümleri içerir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi önde gelen sudûrcu filozofların Tanrı, akıllar, nefsler ve cisimler âlemi şeklinde sıralanan kozmolojilerini ana hatları muhafaza etmekle birlikte, Sühreverdî'ye benzer şekilde hayalin sadece

81 Sühreverdî'nin miktar teorisi ve genel olarak varlık düşüncesiyle ilişkisi hakkında bk. İshak Arslan, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: *Hikmetü'l-işrâk* ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi*, 1/1 (2014), s. 141-164; amlf., "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", s. 47-68.

bir güç olmadığını ve hayal gücüyle varlığı idrak edilebilen bir hayal âlemi bulunduğunu düşünür.

Fakat İbnü'l-Arabî'nin sudûr teorisine asıl katkısı, varlık (vücûd) kavramı ile nedensellik ilkesini yeniden yorumlamasında görünür. Sühreverdî de dâhil önceki sudûrcuların tamamı, Tanrı'nın mutlak varlık (*el-vücûdu'l-mahz*) olduğunu ve bütün mevcutların varlığının Tanrı'dan taştığını fakat Tanrı'nın varlığı ile diğer mevcutların varlığı arasında zât bakımından başkalık (*mübâyenet*) bulunduğunu söylemişlerdi. Bu durumda varlık (*vücûd*), hem saf hâliyle dışta Tanrı olarak tahakkuk eden hem de diğer mevcutlara eklenmeyle çoğalan bir şey olacaktır. Nitekim müteahhirûn dönemi metinlerinde *vücûdât* yani varlıklar ifadesine sıklıkla rastlanır. İbnü'l-Arabî ise filozoflar gibi Tanrı'nın varlık olduğunu kabul etmekle birlikte varlığın çoğalmayan, bölünmeyen ve her bir nesnenin kendisiyle tahakkuk ettiği nihai ilke olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre varlık tek bir şeydir, dış dünyada gerçekten var olan da varlığın kendisidir ve Tanrı dışındaki bütün mevcutlar da bu varlığın yani Tanrı'nın halleri ve isimlerinden ibarettir. Dolayısıyla bu düşüncede bütün nesneler tek bir Varlık'la vardır ve varlık kelimesinin artık hakiki anlamıyla çoğulu olamaz.

Yine sudûrcu filozoflar, Aristotelesçi nedensellik ilkesi gereğince Tanrı'dan son varlığa gelinceye dek belirli bir sıra düzeni içinde var olan şeyler arasında zorunlu bir nedensellik bulunduğunu düşünüyorlardı. Buna göre var oluşta katı bir derecelenme vardır ve bir mertebedeki mevcut, kendisine varlık veren metafizik illetini aşarak bir üst mertebeye geçemez. Bilgideki seviye de varlıktaki mertebeyle paraleldir. Mesela ikinci akıl, asla birinci aklı aşarak Tanrı'yı bilemeyeceği gibi onun var oluş hakkındaki bütün bilgisi, bulunduğu varlık mertebesiyle sınırlıdır. Kısaca bir nesne, var oluşu ancak kendisinde tahakkuk eden varlık anlamı vüsatınca kavrayabilir. Var oluş mertebesinde önce gelen, sonrakilerde tahakkuk eden varlık anlamını ve fazlasını içerir. İnsanın metafizik

illeti de akıllar zincirinin sonunda bulunan Faal Akıl olduğundan herhangi bir insan ferdi ancak ve ancak Faal Akıl'ın mertebesine kadar yükselebilir ve bu mertebeden varlığı kavrayabilir.

İbnü'l-Arabî varlık kavramını dönüştürünce mevcutlar arasındaki sıra düzenini koruyarak katı nedensellik zincirini kırmayı başarmıştır. Zira ona göre bütün mevcutlar tek bir varlıkla var olduğundan tıpkı bir dairenin düzleminde bulunan bütün noktaların daireye yakınlığının eşit olması gibi bütün mevcutların da Varlık'a yani Tanrı'ya yakınlığı aynıdır. Fakat şeylerin sıra düzeni Tanrı'nın veya Varlık'ın zuhûr sıralamasıdır. Bu sırada önce gelen, sonrasını ve fazlasını kuşatır. Fakat Tanrı'ya yakınlık eşit olduğundan her bir nesnenin hem doğrudan Tanrı'ya bakan bir yönü hem de zuhûr sıralamasında Tanrı'ya ulaşan bir yönü vardır. Filozofların nedensel hiyerarşisi işte bu zuhur sıralamasını ifade eder. Her bir nesnenin doğrudan Tanrı'ya bakan yönü ise bütün nedensel kayıtları devre dışı bırakır. Varlık'ın iki yönde bir nesneye ulaşması, bilginin de iki yönden ulaşmasını gerektirir. Zuhûr mertebesinden gelen varlık ve bilgi, nedensel şartlara bağlı iken Varlık'a doğrudan bakan yönden gelen varlık ve bilgi hiçbir nedensel koşula bağlı değildir.

İbnü'l-Arabî ve takipçileri zuhurun başlangıcı ile sonu arasında da bir paralellik kurarak ilk zuhur eden ile son zuhur edenin aynı mevcut olduğunu düşünür. İşte bu mevcut, insandır. Başlangıçta küllî bir akıl olarak var olan insan, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyada fertler olarak zuhur eder. Böylece önceki sudûrcuların birinci akıl dediği şey, vahdet-i vücudda insana dönüşmüş ve insan, Varlık'ın en tam zuhuru hâline gelmiştir. İnsanı varlığın merkezine koyan bu yaklaşım sadece sudûr tarihinde değil, aynı zamanda İslam metafizik tarihindeki en büyük dönüşümdür. Zira zuhûr açısından Tanrı ile insan eşkapsamlı olduğundan metafiziğin konusu, aynı za-

manda insan-ı kâmil olarak ifade edilebilir. Tanrı'yı bilmek, insanı bilmek ve insanı bilmek de Tanrı'yı bilmek demektir.

İbnü'l-Arabî sonrasında sudûr teorisinde büyük değişim olmayacaktır. Teorinin son olarak Molla Sadra'nın felsefe ve tasavvuf geleneklerini birleştiren tavrı ve cevherî hareket teorisiyle yeni bir canlılık kazandığı söylenebilir. Fakat bu katkı, teorinin ana yapısına bir müdahale sayılmaya elverişli değildir, zira temel kavram ve önermelerde herhangi bir değişiklik yoktur.

Kategoriler Anlamında ve Bilimlerin Araştırma Projesi Olarak Varlık

Daha önceki açıklamalar, varlık anlamının dış dünyada Tanrı, akıllar, nefsler, cisimler ve arazlar olmak üzere beş grupla şeyleştiğini gösterdi. Bunlardan akıllar, nefsler ve cisimler dışta bir konuda bulunmayan ve kendi başına var olan mevcutlardır. Yine cismin iki temel bileşeni olan madde ve sûret de dışta bulunduğunda bir konuda bulunmaz. Yani bunların tamamı cevherdir. Ayrıca cevher tanımı Tanrı için de geçerli olmasına hatta Fârâbî cevher adını Tanrı hakkında kullanmasına rağmen diğer filozoflar, varlığı kendinden olan ile başkasından alınmış olanı ayrıştırmak amacıyla Tanrı için cevher adını kullanmazlar. Varlık anlamını şeyleştirenler içinde araz olanlar ise bilindiği üzere ancak bir başkasına yerleşmek ve onun tarafından taşınmak yoluyla var olabilir. Dolayısıyla dış dünyada var olanlar en temelde cevher ve araz kategorilerine ayrılmakta ve varlık anlamı, ya cevher ya da araz olarak şeyleşmektedir. Bu sebeple filozoflar varlık olmak bakımından varlığın dışta bir şey olarak bulunuşunu ifade eden Tanrı'dan

şu veya bu yolla bütün mevcutları türeterek var olanların tamamını kategorilere taksim etmiştir. Var olanların kategorilere ayrılması ise varlık dediğimiz anlamın, bu kategorilerde tahakkuk ettiğini söylemek demektir. Bu sebeple varlık lafzının bir diğer anlamı da kategorilerdir.

Cevher ve araz tanımlarından da anlaşılacağı üzere dış dünyada salt cevher ve salt araz değil, cevher ve araz olmakla nitelenen şeyler vardır. Bu anlamda cevher ve araz olduğunu söylemekle herhangi bir nesnenin hakikatine giren bir vasfı değil, kendi başına yahut bir başka mevcuda ilişerek var olmasını dile getirmiş oluruz. Zira araz ve cevher, dışta türsel bir hakikat olarak bulunmayan ikinci makûllerdendir. Bu bağlamda dışta türsel bir hakikati tahakkuk ettiren bütün nesneler cevher kategorisine girerken bu fertlerin özellikleri araz kategorisine girer.

Cevherler yukarıda ima edildiği gibi aklî ve duyusal olmak üzere iki gruba ayrılır. Aklî cevherler, akıllar ve nefslerdir. Duyulur cevherler, cisimlerdir. Cisimler, iki temel gruba ayrılır. Birincisi semavî cisimlerdir. Bunlar, filozoflara göre, oluş ve bozuluşa konu olmayan tek bir unsurdan meydana gelmiş, ezelden ebede hareket eden ve hareketleri sayesinde etki veya edilgiye konu olan cisimlerdir. Filozoflar göksel cisimlerin göksel nefsler tarafından hareket ettirildiğini ve bu nedenle de mütehayyile güçlerinin bulunduğunu düşünür. Doğal olarak bu anlayışa göre söz gelişi Merkür idrak eden bir öznedir; onun görünen cirmi bedenidir ve o beden, aklî bir varlık olan nefs tarafından yönetilir. İkincisi yersel cisimlerdir. Bunlar, toprak, hava, su ve ateş olmak üzere dört temel unsurdan meydana gelen cisimlerdir. Bu unsurların birbirine dönüşme özelliği bulunduğundan yersel cisimler oluş ve bozuluşa konu olur.

Yersel cisimler ise madenler, bitkiler, hayvanlar ve insan bedenleri olmak üzere mizaç sahibi bileşikleri içerir. Her iki cisim grubunu da birleştiren şey, cisimlik sûretine sahip

olmaları yani madde ve sûretten oluşmalarıdır. Filozoflar iki cisim grubunu oluş ve bozuluşa konu olmak bakımından ayrıştırmak için birincileri "cirm", ikincileri ise "cism" olarak adlandırır ve bunların hareket ve sükûnlarına kaynaklık eden doğayı ayrıştırmak için cirmlerin doğasına "tab'", cisimlerin doğasına ise "tabiat" adını verirler. Madenlerin mizacı, sadece madde ve sûretlerinin izdivacına ve sûretleriyle etki etmelerine imkân verir.

Bitkilerden insanlara kadar uzanan geniş sıralamada nesnelerin mizacı, nefs sahibi olmalarına imkân verir yani bu nesneler, nefs sahibi bileşiklerdir. Bu nedenle bu sıralamada bütün nesneler, nefs sahibi olmanın asgari özelliklerine sahiptir. Buna göre her biri beslenme, büyüme ve üreme özelliklerine sahiptir. Sıralamanın alt basamağında bulunan bitkiler sadece bu üç özelliğe sahipken bir üst basamakta bulunan hayvanlar beslenme, büyüme ve üremeye ilaveten dış ve iç idrak güçlerine sahiptir. Yani hayvanların görme, dokunma, tatma, işitme ve koklama olmak üzere beş dış duyusu, ortak duyu, hayal, vehim, hafıza ve hatırlama olmak üzere beş iç duyusu vardır.

İdrak güçlerine sahip olmak, hayvanlara bitkilerde bulunmayan bir özellik verir: İradeli hareket. Dolayısıyla filozoflara göre irade kavramının ortaya ilk çıktığı varlık mertebesi hayvandır ve herhangi bir nesne hayvanî bir doğaya yani mütehayyile gücüne sahip olmadıkça kesinlikle iradeli olamaz. İslam filozofları ile kelamcılar arasında Tanrı'nın iradeli olup olmadığına yönelik tartışmaların merkezinde iradenin hayvanî özneden bağımsız düşünülüp düşünülemeyeceği sorusu yer alır. Bitkiler ve hayvanların nefsleri, bedenlerine yerleşmiş maddî bir sûret olmakta ortaktır.

Sıralamanın son basamağında yer alan insanların ise bitki ve hayvanlardaki özelliklerin yanı sıra düşünme, bilme veya akletme özeliği vardır. Düşünme ve bilme, duyusal idrak güçlerinden farklı bir gücün olmasını gerektirir ve filozoflar buna

nâtık güç veya nâtık nefs adını verir. Bu nefsin bedene yerleşik olup olmadığı ve beden olmadığı takdirde varlığını sürdürüp sürdüremeyeceği soruları, kuşkusuz ilk dönem filozoflarını en çok uğraştıran sorunlardan birine işaret eder. İslam filozofları da bu hususta baştan sona ortak bir tavır sergilemez. Fârâbî, nâtık nefsin başlangıçta bedene yerleşik olduğunu ve insanın ancak doğru bilgi ve bu bilgiye uygun eylemle kuvveden fiile çıkmakla nefsin bedenden bağımsızlaşacağını iddia eder. İbn Sînâ bedenle birlikte var olduğu andan itibaren nefsin bedenden bağımsız olduğunu, dolayısıyla bekâsının da bedene bağlı olmadığını söyler. İbn Rüşd başlangıçta İbn Sînâ tesirinde iken ilerleyen dönemde bedenden bağımsız bir nefs görüşünden ayrılmıştır. Nefsin bitki, hayvan ve insanlardaki işlevini bir bütün olarak dikkate alan Meşşâî filozoflar onu "doğal ve organik cismin ilk yetkinliği" olarak tanımlar ve bitki, hayvan ve insana özgü durumları bu tanıma ekleyerek tanımı bu gruplardan birine özgü kılarlar.

Herhangi bir cirm veya cisim, dış dünyada mutlaka birey olarak var olur. Bireyleşmek ise arazlarla gerçekleşir. Bu bağlamda cisimsel bir cevher, zamanı, mekânı, iyeliği, niteliği, niceliği, izafetleri, konumu, etki ve edilgileriyle bireyleşerek başka nesnelerden ayrışır. Diğer deyişle cisimsel bir fert var olduğunda onun varlığı (*vücûd*) zamanlıdır, mekânlıdır, niteliğe ve niceliğe sahiptir vs. Dolayısıyla da söz konusu özellikler kategorik durumlardır yani bütün cisimlere yüklem olan özelliklerdir. Öyle ki zamansız, mekânsız, niteliksiz, iyeliksiz, izafetsiz, konumsuz, etkisiz ve edilgisiz bir cisim ferdinin var olması imkânsızdır ve varlık anlamı, cisimsel seviyede söz konusu özelliklerin görünür hâle gelmesinden ibarettir. Bu nedenle varlık derken kastedilen anlamlardan biri de kategoriler olagelmiştir. Fârâbî'nin şu pasajı varlık anlamının üst cinslerden daha alt türlere yüklenişinin özlü bir ifadesidir:

> Mevcut ortak bir lafız olup bütün kategorilere -ki bunlar, duyulura söylenenlerdir- söylenir; ister bir konuda bulunsun

isterse bir konuda bulunmasın bütün duyulurlara söylenir. En uygunu şöyle demektir: O, yüce cinslerden (her) bir cinsin -zâtına delalet etmeksizin- adıdır; sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına onun yüce cinsinin adı olarak söylenir ve onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir -buna örnek "ayn" ismidir. Ayn, pek çok türün adı olup onlara eşadlılıkla söylenir-; sonra her bir türün altındakilere o türün ilk ismi olarak tam eşitlikle söylenir; sonra o türün altındakilerin hepsine tam eşitlikle söylenir. Şöyle demek de mümkündür: O, cinslerden her bir cinse genel olarak eşadlılıkla söylenir; sonra o cinsin altına girenlerin her birinin ismi olup ona özel olarak söylenir… Özetle nefste tasavvur ve tahayyül edilen her şey ile akledilen her şeye -nefsin dışındaki aynıyla nefste bulunan gibi olduğunda- söylenir. Bu onun doğru oluşunun anlamıdır. Çünkü doğru ve mevcut, eşanlamlıdırlar. Bazen şeye "o, mevcuttur" denir ve bununla onun ister nefste tasavvur edilsin ister edilmesin nefsin dışında bir mahiyete sahip olması kastedilir.[82]

Varlık anlamının mevcutların tamamındaki tahakkukunu özlü bir şekilde anlatan bu pasajda Fârâbî'nin anahtar konumundaki cümlesi "O, yüce cinslerden (her) bir cinsin -zâtına delalet etmeksizin- adıdır; sonra onlardan her birinin altında bulunanların tamamına onun yüce cinsinin adı olarak söylenir ve onun türlerinin tamamına tam eşitlikle söylenir" sözüdür. Zira bu söz, dışta meydana gelen nesnelerin tazammun yoluyla delalet ettiği anlamların, varlık anlamının değişik seviyelerdeki tahakkuku olduğunu gösterir ki varlığın kategori anlamında kullanımı tam da bu bireyselleşerek yayılışını ifade eder.

Mesela bir insan ferdini düşünelim. Bu fert, kendi olması bakımından cevher kategorisine girer. Onun cevherliği, türsel hakikatini ifade eden "düşünen canlı" oluşudur. Fakat o, dış dünyada salt düşünen canlı olarak var olmaz, bunun yanı sıra bu

82 Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 54.

dünyada belirli yerlerde ve belirli tarih aralığında yaşar; rengi, kokusu, kilosu, boyu, eni, ırkı, huyları vs. vardır. Aslında sadece onda değil, bir devletin tebeası veya vatandaşı olmak gibi insanî varlık alanına ait özellikleri istisna edersek bütün insan ve canlı fertlerinde aynı kategorik özellikler vardır. Şayet insanî varlık alanını dikkate alacak olursak diğer insan fertlerinin de aynı kategorik vasıflara sahip olduğu görülür.

O hâlde bileşik bir mevcutta, onun o mevcut olmasını sağlayan bir cevherî anlamlar bir de arazî anlamlar yığını vardır. Ferdin cevherini oluşturan anlamlar, onun dışta kendi başına var olmasını sağlarken, o fertte araz olarak bulunan anlamlar, onu dışta taayyün ettiren anlamlardır. Benzer durum, zaman, mekân ve nicelik gibi cisme mahsus kategorik durumları istisna edersek aklî varlık seviyesi için de geçerlidir. Nitekim izafet, sahiplik, etki gibi kategoriler, Tanrı da dâhil bütün varlığa yüklem olur. Dolayısıyla ister aklî ister duyusal olsun herhangi bir mertebede varlık anlamını kavramak, varlık anlamının taayyün ettiği kategorik durumları çözümlemekle mümkündür.

Bu nedenle filozoflar, hakikat araştırmasını varlık anlamının taayyün ettiği mertebe ve nesnelerin kategorik özelliklerinin türsel seviyede kavranması olarak tasarlamışlardır. Bu amaçla felsefî bilimler teorik ve pratik olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Teorik bilimler, insan iradesinden bağımsız varlık alanındaki hakikatleri kavramayı; pratik bilimler ise insan iradesiyle meydana gelen varlık alanındaki hakikatleri kavramayı amaçlar. Başka bir açıklamayla teorik felsefe, hakikat bilgisinin kendisini amaçlar ve bu sebeple fizik, matematik ve metafizik kısımlarından oluşur. Pratik felsefe ise uygun davranışı veya bireysel ve toplumsal seviyede insan yönetimini amaçlar ve bu sebeple ahlâk, ev yönetimi ve siyasetten oluşur. Dolayısıyla felsefenin klasik tasnifi, cevher ve arazların tespit edilen bütün kısımlarının araştırma projesine dönüştürüldüğünü gösterir. Zira mineraloji, botanik, zooloji, psikoloji, meteoroloji, mücessem astronomi gibi alt disiplinlerinin de

gösterdiği gibi fizik, doğal varlık alanında tahakkuk eden türsel hakikatleri ve bu hakikatlerin doğal durumları araştırır. Aritmetik, geometri, müzik, optik, soyut astronomi gibi alt disiplinlerinden anlaşılacağı üzere matematik, dışta mutlaka bir cisimde bulunan ama kendisi cisim veya madde olmayan durumları araştırır. Bu iki ana disiplinin araştırmaları, dış ve iç duyularla idrak edilerek akıl tarafından hakikati kavranan varlık alanını kapsar. Metafizik ise hem bu iki disiplinin incelediği mevcutların varlık tarzlarını hem de Tanrı, akıllar ve nefsler gibi bu iki disiplinin araştırma kapsamında yer almayan aklî mevcutları inceler.

Sıralamayı metafizikten fiziğe doğru yapacak olursak; metafizik nesnelerde tahakkuk eden varlık anlamını araştırma konusu hâline getirdiğinden kapsamı en geniş bilimdir. Metafizik varlık anlamına ilişkin bir belirginliğe ulaşınca araştırmayı matematiğe devreder. Matematik, fiziksel nesnelerin somut varlıklarının tahakkukunu sağlayan miktarı inceler ve araştırmayı fiziksel nesneye ulaştırarak fiziğe devreder. Fizik ise duyulur nesne ve olayların hakikatini yani türlerin cevher ve arazlarını araştırır. Pratik ilimler ise teorik disiplinlerin hakikat bilme maksadını gerçekleştirebilecek bir birey ve bu bireyi barındıracak bir toplum yönetimini temin etmeyi amaçladığından esas itibariyle teorik aklı destekleyecek bir ahlâkî ve toplumsal yaşamı amaçlar.

Böylece felsefî ilimler ve bu ilimlere uygun bir yaşam, bilerek ve eyleyerek yetkinleşip varlık anlamını bütünlüğünü idrak edecek bir kavrayışa ulaşma gayesini güder. Bütünlüğüne ulaşma aynı zamanda insan nefsinin soyutlanmasıyla gerçekleşir. Soyutlanma, insan nefsinin şeylerin hakikatlerini bilmek ve hem bu bilgiyi elde etmeyi sağlamak hem elde edilen bilgiye uygun olan eylemler yapmak sûretiyle bizzat şeylerin tahakkukundan bağımsızlaşması demektir. Fakat bu bağımsızlaşma, öğrenilen nesnenin hakikatini veya soyut sûretini içererek gerçekleşen bir bağımsızlaşmadır.

Nitekim insan nefsinin yetkinliği, faal akıl gibi ayrık bir akıl hâline gelerek ebedî mutluluğa ulaşmaktır. Bu dünyada olabilecek yetkinliğine ulaşan yahut kuvveden fiile intikal eden nefs, varlık anlamının soyutluğuna paralel bir soyutluğa erişmiş olur ki varlık anlamını idrak etmek, aynı zamanda bu anlamı idrak edecek bir soyutluğa erişmek demektir. Filozofların mutluluk dediği de işte bu varlık anlamının idrakidir. Böylesi bir idrakin ahlâkî bir meleke olarak ifadesi filozoflara göre şehvet, öfke ve akıl gücünün dengesini ifade eden adalettir. Dolayısıyla varlık olmak bakımından varlığın idraki, bir açıdan soyut bir akıl hâline gelmektir, bir açıdan yetkinliktir (*kemâl*), bir açıdan kuvveden fiile intikaldir, bir açıdan mutluluktur ve bir açıdan da adalettir.

Bireysel ve Toplumsal Hayatı İnşanın Temeli Olarak Varlık Düşüncesi

Akıl, kemâl, mutluluk ve adalet kavramları, İslam felsefesinin aynı zamanda insan hayatının anlamına ve bu anlamı tahakkuk ettirmek için öngördüğü hayat formuna ilişkin iddiasını da özetler. Bu iddianın ilk sistemli açıklaması Fârâbî tarafından yapılmıştır. Fârâbî, bireyin yetkinliğini ve bu yetkinliğin gerektirdiği medenî vasatı müstakil bir sorun olarak inceleyen ve İslam geleneğinde pratik felsefeyi inşa eden filozof olarak değerlendirilir. Genel olarak felsefî ahlâk ve siyaset teorisi, felsefî düşüncenin, insan hayatını, varlığa ilişkin bütüncül idrakin bir parçası olarak açıklayan ve insan için belirlediği nihai amaç doğrultusunda hayatı yeniden inşa etmeyi amaçlayan bir projedir. Bu bağlamda felsefe geleneğinde ahlâkî ve siyasî düşüncenin ana çerçevesini belirlemesi bakımından Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset teorisi hususi bir öneme sahiptir.

Fârâbî bilhassa *Kitâbu'l-Mille, el-Fusûlü'l-Medenî, es-Siyâsetü'l-Medeniyye* ve *el-Medenitü'l-Fâdıla* adlı eserlerinde

ve *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci kısmında toplumun kuruluşunu, yapısını, yönetimini ve çeşitli yönetim biçimlerini ayrıntılı olarak incelemiştir. Fârâbî'yi siyaset teorisinde seçkin kılan şey, normatif bir yöntem kullanarak, şehir hayatını insanın var oluş gayesi doğrultusunda açıklayıp hakikat bilgisine ulaşmayı mümkün kılan bir vasat olarak tasarlamasıdır. Bu bağlamda onun felsefesinde şehir kavramı iki açıdan ele alınır. Birincisi şehrin kuruluşu, ikincisi yönetimidir. Her ikisi de bir yandan tasvirî diğer yandan normatif bir yöntemle açıklanır. Zira Fârâbî'ye göre toplumun kuruluşunun temel saiki bireyin ihtiyaçlarını tek başına karşılayamamasıdır. İhtiyaç kavramı ilk aşamada beslenme ve barınmayla açıklandığından tasvîrî bir nitelik arz eden inceleme, insan varlığının bütün unsurları dikkate alındığında insanın kuvve hâlinde bulunan yetkinliklerinin bilfiil olacağı toplumsal koşulların nasıl olması gerektiğine dair normatif bir araştırmaya dönüşür.[83] Normatif inceleme, onun metafizik düşüncesinin toplumsal ve siyasi seviyedeki zorunlu sonuçlarını bütün açıklığıyla ortaya koyar. Diğer deyişle Fârâbî mevcutların temel kısımları, tertibi ve ilişkilerine dair görüşleri doğrultusunda ahlâk ve siyaseti inşa etmiştir. Bu inşa varlığın bütününe ilişkin tümel veya bütüncül bilginin ve buna uygun davranışın hangi şartlarda mümkün olacağı sorusunun cevabıdır.

Yukarıda belirtildiği gibi İslam felsefe gelenekleri felsefeyi bir hakikat araştırması olarak tasarlamıştır. Teorik ve pratik felsefî bilimlerdeki araştırmaların amacı, insan nefsinin kuvveden fiile intikal edip saf bir akıl hâline gelmesini sağlamaktır. Zira insan nefsi, bütün varlıkların aklî sûretleriyle donanma ve aklî bilgiyi somut fiillere dönüştürme özelliğine sahiptir. Fârâbî bu hedefi farklı açılardan bazen "mutluluk" bazen

83 Toplumun ortaya çıkışının tasviri için Fârâbî'nin şu eserlerine bakılabilir: *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 183-208; *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1968, s. 43-66; krş. *Kitâbu'l-Mille*, (Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi" içinde), *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 12 (2002), s. 258-273; *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 148-200.

"yetkinlik" bazen de "iyilik" olarak adlandırır.[84] Bu mutluluk veya yetkinlik, Fârâbî'ye göre, öncelikle bireysel bir hâdisedir. Ne var ki birey, bitkisel ve hayvanî nefsin ihtiyaçlarını tek başına karşılayamadığı gibi insanî nefsin ihtiyaçlarını da tek başına karşılayamaz. Nasıl ki beslenme, büyüme, üreme ve iradeli davranışlar söz konusu olduğunda bireyin kuvveden fiile intikali insanlar arasında bir yardımlaşmayı ve toplumsal bir düzenlemeyi gerektiriyorsa, insan nefsinin kuvveden fiile intikali de aynı şekilde toplumsal bir yardımlaşma ve düzenlemeyi gerektirir.

Bunun iki temel nedeni vardır. Birincisi nefsin yetkinlik aşamalarını bedensel faaliyetlerin hazırlığıyla geçebilmesidir. İkinci ve daha önemli nedeni ise nefsin dönüşümünü sağlayacak bilgi ve davranışların, kendi dönüşümünü gerçekleştirmiş ve başkalarının dönüşüm süreçlerini yönetebilecek insanları gerektirmesidir. Şu hâlde insanla ilgili olarak mutluluk ve yetkinlik sözcüklerinin hakiki anlamı bilinmeksizin bu gayeye ulaşmak mümkün olmadığından toplumu yöneten ve organize eden kimse, varlığın bütününe ilişkin makûl bir kavrayışa sahip olmalıdır. Bunun yanında söz konusu kavrayışı tek tek bireylerin takip edebileceği davranış modellerine dönüştürüp bireysel kabiliyetlerin gelişmesi için uygun şartları hazırlayabilmelidir. Fârâbî böylesi bir insanın metafizik ilkeyle (Faal Akıl) vasıtasız bir bağlantıya sahip olması gerektiğini söyler ve toplumsal hiyerarşiyi tamamıyla bu ilke üzerine inşa eder. Diğer deyişle Fârâbî felsefesinde toplumun hiyerarşik düzeni tamamıyla fertlerin metafizik ilkeyle ilişkisinin vasıtalı veya vasıtasız olması üzerine kuruludur ve bu durum toplumsal hayatta yöneten-yönetilen sıralamasını tayin eder.[85] Bu tayinde Fârâbî iki hususu dikkate alır.

---

84 Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, 1961, s. 110-122; krş. *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifî Özcan, İstanbul: İstiklâl Matbaası 1987, s. 34, 39, 61.

85 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44-45.

Birincisi, metafizik ilkeyle bağlantıda peygamberlerde ve filozoflarda olduğu gibi bütün olmak bakımından bütünü idrak seviyesine ulaşan şahıslar ile fizik ve matematik bilimlerden birinde uzman olanlar gibi belirli bir takım mesele veya meselelerin idraki seviyesine ulaşan şahısların tefrik edilmesidir. Böylelikle Fârâbî yönetenler arasında hiyerarşik bir düzen kurmuştur.

İkincisi ise ister bütüncül ister parçalı idrak olsun makûlü makûl olarak idrak etmenin, yönetilen olmayı gereksizleştirse bile yönetici olmak için yeterli olmamasıdır. Fârâbî'ye göre yönetici olmak makûl hakikati duyulur formlara dökebilme yani somut nesnelere ve iradî eylemlere dönüştürebilme yetisini gerektirir. Bu nedenle Fârâbî sudûr teorisindeki akıl-madde veya nefs-beden ayrımını esas alarak bir nübüvvet teorisi geliştirmiştir.

Bu teoriye göre gerçek anlamda bilgi denilen şey, insan nefsinin dış ve iç duyuların sağladığı hazırlık sayesinde Faal Akıl'dan aldığı makûllerdir. Nasıl ki nefs ve Faal Akıl, cisimsel bir cevher değilse, Faal Akıl'dan nefse gelen makûller de cisimsel şeyler değildir. Nefse gelen makûller, nefsten cisimsel güçlere intikal ettiğinde yani akıldan hayal gücüne geçtiğinde cisimsel formlara bürünür. Mesela akıldaki yücelik anlamı, hayal gücüne geçtiğinde haşmetli bir sultan tahayyülüne dönüşebilir. Çünkü algılama özelliğine sahip herhangi bir güç, algıladığı şeyi kendi doğasıyla uyumlu hâle getirir. Aksi hâlde onun kendisine ulaşan şeyi algılaması imkânsızdır. Dilin sesleri yahut kulağın tatları idrak etmesi mümkün değildir. Kulağın idrak etmesi için kendisine ulaşan şeyin ses formuna sahip olması gerekir. Yine dilin de kendisine ulaşan şeyi idrak etmesi için gelen şeyin tat formunda olması gerekir. Bu nedenle özü bakımından manevi bir cevher olan veya manevî cevher olmaya elverişli olan akıldaki makûl, özü bakımından cisimsel olan iç ve dış duyulara intikal ettiğinde cisimselleşir ve duyu organlarıyla idrak edilebilir hâle gelir.

İşte Fârâbî'ye göre vahiy, Faal Akıl'dan gelen makûlün mütehayyile gücü tarafından idrak edilmesidir. Mütehayyile gücü de cisimsel bir güç olduğundan onun idrak ettiği şeyler, ancak akıl tarafından saf olarak idrak edilebilecek makûllerin duyulur formlarıdır. Dolayısıyla mütehayyilenin idrakinin bilgi hâline gelmiş formunu sadece akıl bilebilir. Fakat genel olarak insanlar makûlleri idrak edecek soyutluğa bilfiil sahip olmadığından, peygamber, Faâl Akıl'dan gelen feyzi mütehayyile gücünün idrak ettiği formda insanlara ulaştırır. Mütehayyile gücünün makûlü maddîleştirmesi, pratik aklın bütün alanlarını kapsar. Zira bir peygamber, hem yasa yapma özelliğine sahiptir hem de yasayı belirli durumlara tatbik etme özelliğine sahiptir.[86] Bu nedenle de insanlar onun koyduğu yasalara uymak ve verdiği hükümlere tabi olmak sûretiyle "Faal Akıl'la vasıtalı ilişkilerini kademeli olarak vasıtasız hâle" getirebilirler.

Fârâbî'nin buradan çıkardığı normatif sonuç şudur: İnsan fertlerinin en yüce mutluluğa erişebilmesi için toplumun filozof ve peygamber olan bir başkan tarafından yönetilmesi gerekir. Zira yönetim, fertlerin metafizik ilkeyle irtibatının kademeli olarak "vasıtasızlaştırılmasına" elverişli bir düzenlemeyi gerektirir. Gerçek mutluluğun bilgisine ve ona götüren davranış modellerine sahip olmayan, dahası yanlış bilgi ve davranışlarla donanarak kuvveden fiile çıkışı yetkinleşme yönünde değil de yetkinlikten mahrum kalma yönünde geliştirmiş kişi veya zümrenin yönetimi, insanların mutluluğa ulaşmasına vasat oluşturamaz. Evet, böyle bir yönetim, baskıcı bir yönetim olmadığı sürece bir kısım fertlerin makûlün bilgisine ulaşmasına imkân verebilir fakat bu, toplumsal düzenin inşasının gerektirdiği sürdürülebilir bir sonuç değildir.[87]

86 Ayrıntı için bk. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008, s. 121-28, 150-72.

87 Nitekim Fârâbî'nin şehir türlerine yönelik değerlendirmeleri tamamıyla bu ilke üzerine kuruludur. Bk. *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 183-208.

Fârâbî'nin bu iddiasını doğru anlamak için Faal Akıl'ın feyzinin niteliği ve mütehayyile gücünün işlevine ilişkin söylediklerini dikkatli düşünmek gerekir. Ona göre Faal Akıl yalın bir cevherdir, hiçbir şekilde bölünme içermez. Bu sebeple Faal Akıl'dan gelen feyiz her neye gelirse gelsin gerçekte bir tek bir anlamdan ibarettir. Bu anlamı belirli türe yahut makûle dönüştüren şey, alıcının hazırlığıdır. Türsel sûretler söz konusu olduğunda feyzolan anlamı belirli bir türün formuna çeviren şey, maddede meydana gelen mizaçtır. Mizaç, Akıl'dan gelen feyzi kendi bileşimi doğrultusunda maden, bitki, hayvan yahut insan formu olarak kabul eder. Aynı durum bireysel insan nefslerinin hazırlığı için de geçerlidir. Gelen feyiz tek bir şey olmasına rağmen kişi her ne hususta hazırlıklı ise feyzi o hazırlık doğrultusunda kabul eder. Eğer kişi bir bitki türüyle -söz gelişi ceviz ağacıyla- ilgili bir hazırlık yapmışsa gelen feyiz onun zihninde ceviz makûlüne dönüşür. Hazırlık, bir hayvan türüyle veya insanların bir durumuyla ilgili olabilir ve bu durumda feyiz o türün veya durumun makûlüne dönüşür.

Gelen feyzin mutlak bir idraki oluşturması ve yalın hâliyle anlamın kavranması ise ancak nazarî ve amelî yetkinliğin zirvesine tırmanarak müstefâd akıl seviyesine ulaşmış kişide gerçekleşebilir. Böyle bir kimse anlamı, tikel durumlardan değil de bizzat kendisinden tanıma seviyesine ulaştığından herhangi bir tikel olgu veya durumla karşılaştığında onun makûlünü idrak etme özelliğine sahip olur. Bu idrakin, makûlün bütüne ilişkin kavrayıştaki yerini bilmeyi içerdiğini de ilave etmek gerekir. Şayet kişi, belirli bir hususta hazırlıklı olup anlamı o hususun makûlüne dönüştürmüşse onun idraki sadece o hususla sınırlı olacaktır ve anlamı yalnızca o şeyin tikellerinde takip edebilecektir.

Benzer durum mütehayyile gücünün makûlü dönüştürücü işlevi için de geçerlidir. Mütehayyile güçleri makûlün en uygun taklidini bulma ile makûlle ilişkisi kurulamayacak kadar

çarpıtılmış taklitleri bulma arasında birçok dereceye sahiptir. Bütüne ilişkin kavrayışın uygun tahayyülü, çok gelişmiş ve ender bulunan bir tahayyül gücünü gerektirir. Ayrıca tahayyül gücünün içeriği, duyulur dünyadan alınan formlar ile iradî fiillerin tahayyüllerinden oluştuğundan makûllere uygun tahayyüller üretebilmek için kişinin erdemli bir yaşam sürmesi gerekir. Bu anlamda teori ve pratik birbirini tamamlar. Zira erdemsiz bir insanın bütün varlığın sûretlerini kavrayabilecek bir idrak seviyesine ulaşması mümkün değildir.

Fârâbî hem yönetim kademelerini hem birden fazla filozof peygamber bulunması ihtimalini hem de makûlün somut yasalara ve yönetime dönüştürülmesi olarak gördüğü dinler arası ilişkiyi tamamıyla bu ilke doğrultusunda belirler. Aynı dönemde birden fazla filozof peygamber bulunması durumunda onların farklılığı, anlamda değil anlamın belirli bir topluma uyarlanmasındadır. Bu durum gerçekte tek bir nefsin farklı durumlarda ilkesi aynı olan farklı davranışlar sergilemesi gibidir. Fakat iki filozof peygamber arasında mütehayyile gücünün içeriğinden kaynaklanan farklılıklar bulunabilir. Bu bağlamda bir din makûllerin daha kusursuz bir temsili iken bir başka din -yine hak din olmasına rağmen- makûllerin eksik bir temsili olabilir. Ayrıca bir kimsenin mütehayyile gücü, bütüne ilişkin bir algıya elverişli olmayıp belirli alanlarla sınırlı olabilir. Böylesi mütehayyile, yalnızca elverişli olduğu hususta makûllerin taklidini verme özelliğinde olacaktır.[88]

Fârâbî'nin hiyerarşik yönetim düzeni tamamıyla akıl ve mütehayyilenin kapsam ve işlevlerine göre belirlenir. Yönetim nihai gayeye ulaşıncaya dek, her bir seviye makûlün duyulur formda aktarılması şeklinde gerçekleşir. Bununla birlikte asıl hedef, makûlün başlangıçta duyulur formda, ilerleyen süreçte duyulur formdan bağımsız olarak kavranmasıdır. Bu hedefiyle yönetim aynı zamanda bir eğitim projesidir. Eğitimin

88 Bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 176-83; amlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 80-82.

müfredatını teorik ve pratik kısımlarıyla felsefî ilimler oluşturur.[89] Varlığın bütün kısımlarını kuşatan bu ilimlerin öğrenilmesi süreci, aynı zamanda kişinin nefsinin maddeden soyutlanması sürecidir. Birey her bir disiplini öğrendikçe onun konusu ve meseleleri hakkında maddeye bağımlı düşünmekten kurtulacak ve makûle ulaşacaktır.

Bu anlamda Fârâbî, bilmenin kişiyi dönüştürdüğünü ve onun nefsini maddeden soyutladığını düşünür. Dolayısıyla ona göre eğitim ve öğretim kabaca bilgi aktarımından ibaret değildir. Zira iç aydınlanma ve soyutlanmanın eşlik etmediği bilgi aktarımı gerçekte maksadına ulaşmamış bir faaliyetten ibarettir. Daha doğru bir deyişle iç aydınlanmanın olmadığı bir eğitim faaliyetinde bilgi aktarımı gerçekleşmez. Çünkü kişiyi dönüştürmeyen bir bilgi olamaz. Şayet belirli bir eğitim ve öğretim programından geçen kimse herhangi bir teorik disiplini tahsil etmesine rağmen onda söz konusunu disiplinin makûlleri oluşmamışsa gerçekte o kimse eğitim görmemiş demektir. Bu sebeple ister örgün ister yaygın olsun her türlü eğitimin göstergesi eğitimin olduğu hususta kişinin maddeye bağımlı düşünmekten kurtarılmasıdır. Kişi maddeye bağlı düşündüğü oranda Faal Akıl'la ilişkisi vasıtasızlaşır. İlişkinin vasıtasızlığı, teorik ve pratik ilimleri tahsil sürecine bağlı olarak parçadan bütüne doğru seyreder.

89 Pratik felsefî ilimler kapsamına dinî ilimler de girmektedir. Zira Fârâbî vahyi mütehayyile gücünün işlevi olarak değerlendirdiğinden dini pratik aklın kapsamına sokmuş ve dinî ilimleri de esas itibariyle peygamberin sözlerinden çıkarımlar yapmayı amaç edinen pratik disiplinler olarak görmüştür. Böylece felsefî ilimlerin geleneksel tasnifini koruyarak ilimleri teorik ve pratik olarak ikiye ayırmış, metafizik, matematik ve doğa ilimlerini teorik kısma; ahlâk, ev idaresi, siyaset, fıkıh ve kelamı da pratik kısma dâhil etmiştir. bk. Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1931, 64-77. Krş. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: Maarif Basımevi 1955), s. 118-132. Fârâbî'nin tasnifi hakkında ayrıntılı tahliller için bk. Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1992, s. 46-64; Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, s. 48-68, 121-28, 150-72. Fârâbî'nin tasnifinin, İslam'da bilimler tasnifi tarihindeki yeri için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 1 (2011), s. 541-543.

Felsefî ilimlerin, varlığın bütününü kavrama projesi olarak tasarlandığı ve pek çok alt alandan oluştuğunu düşündüğümüzde bütüne ilişkin kavrayışın ve soyutlanmanın çok az insan tarafından gerçekleştirilebileceği açıktır. Bu güçlüğü görmek için mevcut olmak bakımından mevcudu konu edinen metafiziğin felsefî ilimler hiyerarşisindeki yerine bakmak yeterlidir. Bilindiği gibi metafizik felsefî ilimlerin zirvesinde bulunur. Her ne kadar metafizik teorik ilimler arasında yer alsa da metafiziği tahsil aşamasına gelmek, sadece fizik ve matematik ilimlerde değil amelî disiplinlerde de yetkinleşmeyi gerektirir. Zira bir felsefe öğrencisinden beklenen, önce mevcudun cisimlik ve cisimsellik gibi daha özel bulunuşlarını kavrayıp bunlara eşlik eden ahlâkî melekelerle donanması, ardından metafiziğe geçerek mevcut olmak bakımından mevcudu kavrayıp bunun gerektirdiği ahlâkî melekeyle donanmasıdır. Böylece o, filozofluk merdiveninin son basamaklarına ulaşarak ahlâkta adaleti ve bilgide varlığı kavramış olur.

Fakat Fârâbî toplum yönetimi söz konusu olduğunda böylesi bir seviyeyi dahi yeterli görmez. Ona göre kişi, bilgi ve davranışlarını yasalara dönüştürmesini sağlayan bir tahayyül gücüne de sahip olmalıdır. Bu ise nefsin bilgiyle donanmasının gerektirdiğinden çok daha fazla mizaca bağlıdır. Diğer deyişle bilgiyi yasalara dönüştürecek kadar güçlü bir tahayyül, herhangi bir eğitim-öğretim sürecinin sonucu değil, mizacı oluşturan unsurların dengesinin bir sonucudur. Bu nedenle peygamber, Fârâbî felsefesinde Allah tarafından desteklenen[90] veya "hiçbir mantık kuralını bilmediği hâlde mükemmel bir akla sahip olduğu için asla yanılmayan kimsedir"[91]. Fârâbî'ye göre ancak böylesi bir kimse, hakikat bilgisi ile onun davranış formlarına dönüştürülmesi arasına şahsın, ai-

90 Peygamber ve ilk reisin Fârâbî felsefesindeki yerine ilişkin ayrıntılı bir anlatı için bk. Yaşar Aydınlı, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), s. 296-301.

91 Bk. Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, s. 71. Krş. *İhsâu'l-ulûm*, s. 16-17.

lesinin, kabilesinin, cemaatinin, milletinin veya başka herhangi bir insanî oluşumun beklentilerini, çıkarlarını ve değişik maksatlarını sokmadan yasa yapabilir. İşte vahiy, böylesi bir arınmışlığın ifadesidir.

Eğer hakikat araştırmasının sonucu, bütünün bilgisine, bu bilgiye uygun ahlâka ve böylesi bilgi ve ahlâktan yoksun insanları aynı seviyeye taşıyacak bir örgütleme gücüne sahip olmak ise bunun ulaşılması çok güç bir hedef olduğu düşünülebilir. Ancak Fârâbî'nin siyaset teorisi onun zihninde bunun zamansal bir mesele olmadığını göstermektedir. Çünkü bütün zorluklara rağmen Fârâbî filozofluk ve peygamberlik özelliklerini kendinde toplayan bir başkanın yönetiminden umutludur. Filozof peygamber, hakikatin öğretimini örgütleme ve adaleti tevzi etme yeterliliğine sahip olduğundan toplumun yönetimi onda olduğu takdirde bireylerin gelişim süreci zorunlu olarak metafiziğe ve adalete doğru yönelecektir. Diğer deyişle kuvveden fiile çıkışın yönü, bireyin şehvet yahut öfke gücünün akıl gücünü bastırması şeklinde değil, akıl gücünün makûlü kavraması, şehvet ve öfke gücünün ise gerek makûlü almaya hazırlayıcı davranışlar gerekse makûl alındıktan sonra ona uyumlu davranışlar üretmesi şeklinde olacaktır. Böylece toplumu oluşturan fertler burhân, cedel, hitabet, safsata ve şiir seviyelerinden herhangi birinde bulunsa bile bütün olarak toplum, filozof kralın yönetiminden dolayı burhânî seviyede olacaktır.

Burhânî seviye, Fârâbî felsefesinde toplumun kemalini ifade eder. Fârâbî bu seviyedeki topluma "erdemli şehir" (*el-medînetü'l-fâdıla*) adını verir ve olası bütün rejim türlerini toplumun burhânî seviyeye ulaşmasını mümkün kılan şartlar bakımından değerlendirir.[92] "Şehir" terimi açıktır ki İslam siyaset felsefesinin Eflâtun'dan tevarüs ettiği terimlerden biridir. Bilindiği gibi Eflâtun ideal bir yönetimin ancak sınırlı bir coğrafya ve nüfusa sahip toplumda gerçekleşebile-

92 Bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, s. 150-200; amlf., *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, s. 78-108; amlf., *Kitâbü'l-Mille*, s. 25-273.

ceğini düşündüğü için şehir kavramını tercih etmişti. Fârâbî her ne kadar belirli bir yazım geleneğini dikkate aldığı için bu kavramı kullanmayı sürdürse de onun felsefesinde şehir kavramı belirli bir coğrafya ve nüfusa sahip küçük ölçekli toplumsal düzeni değil, ekonomik, siyasi ve sınıfsal ilişkiler bakımından gelişmiş bir toplumsal organizasyonu yani bir devleti ifade eder.

Şehir veya devlet, insanlar arasında büyük bir iş bölümüne dayandığından, hakikatin bütün olarak kavranmasına imkân veren şartların oluşturulabileceği yegâne ortamdır. Bu imkân tam da şehir yönetiminin hakikat bilgisine göre oluşturulması durumunda gerçekleşir. Zira bütünün idraki, bütüne uygun bir yapılanmayı gerektirir. Bu bağlamda Fârâbî felsefesinde şehrin veya devletin örgütlenişi âlemdeki düzenin insanî seviyedeki bir temsilidir. Filozof kralın yönetimdeki konumu, Tanrı'nın varlık hiyerarşisindeki konumuna benzer. Nasıl ki Tanrı'dan gelen feyiz, akıllar ve nefsler yoluyla cisimler dünyasına taşınıyor ve somutlaşıyorsa filozof kralın hakikat bilgisi de idari bir yapılanma ve hiyerarşik düzen sayesinde bireysel faaliyetlere dönüşür. Nasıl ki cisimler dünyasındaki bütün hareketler, feyzin Faal Akıl'dan gelmesi için bir hazırlıktan ibaretse burhânî seviyede bile toplumdaki bütün düzenlemeler ve çabalar, bireysel bir nefsin Faal Akıl'dan feyiz alması için bir hazırlıktan ibarettir. Nefsi kuvveden fiile çıkaran her halükarda metafizik ilkedir. Faal Akıl'dan feyiz gelmesi için kişinin gerekli hazırlıkları yapması ve engelleri kaldırması gerektiğinden filozof kral, feyzi kabule vesile olacak ortamı hazırlamalı, engelleri kaldırmalıdır ve yetkinleşme sürecini hızlandırıcı tedbirlere başvurmalıdır.

Fârâbî'nin erdemli şehrinin bir ideal devlet projesi olduğu söylenir. Toplum ve devlet teorisinin İslam'daki öncü isimlerinden İbn Haldûn böylesi bir devlet anlayışını gerçeklikten kopuk olduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Fakat Fârâbî felsefesi, hakikatin makûl olduğu üzerine kuruludur. Yani

hakikat denilen şey, Fârâbî'ye göre insanın kendisini içinde bulduğu duyulur dünya değildir. Evet, duyulur dünya vakidir ve bizim irademizden bağımsız olarak vardır. Bu anlamda hem duyulur dünyanın kendisi hem de duyusal hazlar ve maksatlar dışta sübûta sahiptir. Fakat saf varlık anlamına yakın olarak var olanlar ve bu nedenle hareket ve sükûna konu olmadan kalıcı gerçekliğe sahip olan şeyler, cisimler veya cisimseller değil, aklî cevherlerdir. İnsan da aklî bir cevher olma kabiliyeti barındıran nefse sahiptir. Fârâbî'nin toplum ve siyaset felsefesinin bütün amacı, hayatı nefsin aklî bir cevher hâline getirilmesi hedefi doğrultusunda yönlendirmek ve ferdin bekâsını temin etmektir. Bu hedef ise hiç kuşkusuz kendisinin aklî bir cevher hâline gelmesine ramak kalmış yani bedenle birlikteliğin dışında herhangi bir engeli bulunmayan bir filozofun rehberliğini gerektirir.

Bu hâliyle Fârâbî'nin erdemli şehri, filozoflar topluluğunun oluşturduğu bir şehir değil, hakikat bilgisi ve adaletli davranış anlamında felsefî bilimlerin egemen olduğu bir şehirdir. Dolayısıyla bu teori, ütopik bir proje değil, varlıktaki hiyerarşik düzeni insan hayatında görmeye çalışmak anlamında "estetik" ve insan hayatını metafizik prensipler doğrultusunda düzenleme mücadelesi anlamında "devrimci" bir projedir. Projenin nihai maksadı, erdemli insandır. Zira insanın en yüksek yetkinliği herhangi bir yapı yahut müessesede değil, bizzat insanın ruhunda tahakkuk eder. Dolayısıyla ferdin yok edileceği her türlü toplumsal yapılanma gayrimeşru sayılmalıdır. Böylesi bir yapılanma, yasalara birebir uygun olsa dahi savunulamaz. Çünkü yasalar, hakikat bilgisinin sonucu olmakla birlikte maddî şartlara bağlı olarak değişkenlik arz etmelidir. Peygamberlik vasfına sahip bir filozof kralın yönetici olduğu toplumda nihai amaca doğrudan veya dolaylı olarak uygunluk arz etmeyen bir yasa olamaz. Şu hâlde bizzat hakikat bilgisinin ve ferdin bu bilgiyle donanmasının dışındaki her şey erdemli şehir için bir vesileden ibarettir.

Fârâbî'nin nübüvvet ve toplum teorisi, onun felsefî bilimleri esas kabul ederek İslam dünyasında bilimlerin bütünlüğüne dair bir teklif sunmasına da imkân vermiştir. Nübüvvet teorisi, vahyi makulün duyulur sûrette ifadesi olarak değerlendirdiğinden bu teoriye göre vahyin anlamı, ancak felsefede kavranabilir. Herhangi bir kişi veya zümre, vahyi hakikatin yalın ve çıplak hâliyle ifadesi olarak kabul edip vahiyden hareketle bilim inşa ederse Fârâbî'ye göre gerçekte onun kurduğu hakiki bir bilim olamaz. Haddi zatında böylesi bir teşebbüs ve inşa, ancak peygamber veya onun gibi bir kimse olmadığında ortaya çıkabilir. Çünkü Fârâbî, yasalar vaz ederek toplumu inşa eden filozof peygamberden sonra, şayet kendi zamanında peygamber yaşasaydı onun nasıl davranacağını bilen ve yasaları ruhuna uygun bir şekilde yenileyebilen yöneticilerin varlığını kabul eder ve bunlara "melikü's-sünne" (yasa takipçisi yöneticiler) adı verir. Şayet peygamber tarafından kurulan toplum, yasa takipçisi yöneticilerden de mahrum kalırsa, dini hayatın idamesi işi, peygamberin yasa vaz ederken hangi maksatları gözettiğini bilen ve bu maksatlar doğrultusunda dinî hayatı üretebilen fakihlere, toplumun inançlarının bozulmalara karşı korunması işi ise kelamcılara aittir. Fakat her iki disiplin erbabı da peygamberin ve yakın takipçilerinin sözleri ve fiillerini hakikatin makul ifadesi gibi değerlendirdiğinden gerçekte fıkıh ve kelam, kelimenin hakiki anlamıyla bilim değildir, çünkü yorum disiplinleridir. Bu sebeple Fârâbî, dinî bilimleri yani kelam ve fıkhı siyaset biliminin alt dalları olarak değerlendirmiş, böylece bütün bilimleri tek bir tasnifte birleştirmiştir.

Fârâbî sonrasında onun nübüvvet teorisi ve bilimleri tasnifi özellikle İbn Sînâ tarafından tevarüs edilmiştir. Her ne kadar Âmirî oldukça farklı bir bilimler tasnifi benimsemiş olsa da Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yaşayan Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ ve İbn Miskeveyh gibi filozofların, Fârâbî'de olduğu hâliyle bilimler tasnifi ve nübüvvet teorisinden bir şekilde etkilendiği ve Fârâbî'nin ahlâk ve siyaset teo-

risinin genel olarak kurucu işlev gördüğü söylenebilir. Dahası, bu teorisinin zeminini oluşturan sudûrcu metafiziğin de bir şekilde adı geçen filozofların tamamı tarafından kabul edildiği görülmektedir. Bununla birlikte Fârâbî'yi gerçek anlamıyla tevarüs eden İbn Sînâ'dır. Fârâbî gibi İbn Sînâ da hem vahyi hakikatin makul idrakinin tahayyülü sayar hem de nübüvveti metafiziğe mülhak kabul eder.

Fakat Fârâbî nübüvveti metafiziğe mülhak saymakla hem nübüvvet anlayışından yoksun Yeni Eflâtuncu felsefeye İslam'ın nübüvvet görüşünü taşımış hem de Kur'an ve sünnet etrafında oluşmuş dinî düşünce geleneklerinin peygamberlik kavrayışını yeniden yorumlamıştır. Onun teorisi, yasa yapma kabiliyeti ve yetkisini peygambere vermiş olmakla birlikte peygamberi mâkuller alanından bilgi getiren bir merci olmaktan da çıkarmıştır. İbn Sînâ peygamberliğin bir olgu olarak açıklanması ve metafiziğe mülhak bir mesele olarak alınması hususunda Fârâbî'yi izlese de peygamberin getirdiği bilginin kapsamı, dinî bilimlerin insan hayatındaki yeri, peygambere tabi olan insanların yetkinleşme imkânı gibi temel meselelerde Fârâbî'den farklı kanaatleri de dile getirir.

Fârâbî amelî felsefenin teorisinin filozoflar tarafından ortaya konulduğunu ama uygulamasının yani yasalara ve davranış kalıplarına dönüştürülmesi işinin peygambere ait olduğunu iddia etmişti. İbn Sînâ bazı pasajlarında Fârâbî'nin bu görüşünü amelî felsefenin tamamının nübüvvetten alınacağı şeklinde genişletiyor görünür. Bu sebeple İbn Sînâ pratik hayatın düzenlemesi işinin tamamen peygambere ait olduğunu söyler ve peygamberden sonra pratik hayatı temel ilkeler doğrultusunda yeniden üretme işinin fakihlere ait olduğunu ihsas eder. *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'in son fasıllarını bu sebeple aile hayatı ve siyasete tahsis eden filozofun bu konularda açıklamaları genelde Ehl-i Sünnet, özelde Hanefî fıkhı çizgisindedir. İbn Sînâ özellikle *Uyunu'l-hikme*'de peygamberliğin konumunu Fârâbî'de göremeyeceğimiz şekilde pekiştirir:

> Felsefe (*hikmet*), insan nefsinin şeylerin tasavvuru ile teorik ve pratik hakikatlerin tasdiki sayesinde beşer gücü ölçüsünde yetkinleşmesidir. Yapmamız değil de bilmemiz gereken teorik şeylerle ilgili felsefeye teorik felsefe adı verilir. Hem bilmemiz hem de yapmamız gereken pratik şeylerle ilgili felsefeye pratik felsefe adı verilir. Bu iki felsefeden her biri üç kısımla sınırlıdır. Pratik felsefenin kısımları, siyaset felsefesi, ev yönetimine ilişkin felsefe ve ahlâk felsefesidir. Bu üçünün ilkesi, ilahî şeriattan alınır ve onların tanımlarının yetkinliği de ilahî şeriatla belirginlik kazanır.[93] Bundan sonra onlar hakkında pratik kanunların bilgisi ve o kanunların tikellerde kullanılması sayesinde insanın nazar gücü tasarrufta bulunur… Nazarî felsefenin sayılan kısımlarının ilkeleri ise ilahî din (*mille*) erbabından farkındalık oluşturma (*tenbîh*) yoluyla alınır ve akıl gücü nazar yöntemiyle onların yetkin bir şekilde tahsiline çalışır.

Bu pasaj ilâhî şeriatın insanın pratik hayatının inşasındaki belirleyici konumunu oldukça açık bir şekilde ifade eder. Haddizâtında *Kitabu'ş-Şifâ Metafizik*'in son fasılları da bu pasajın daha geniş bir anlatımı olarak yorumlanmaya elverişlidir. Fakat yine de İbn Sînâ'nın amelî felsefenin tamamının peygamberden alınacağı sözlerinin kendi felsefesinin bütünlüğü dikkate alındığında temkinle karşılamak gerekir. Çünkü Fârâbî'nin dikkat çektiği üzere amelî felsefenin nazarî kısmı, yasa koymak kapsamına girmez. Bu sebeple Fârâbî, bu işin gerçekte nazarî bir iş olduğunu ve filozoflar tarafından deruhte edileceğini düşünür. İbn Sînâ'nın da *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*'in amelî felsefeye tahsis edilen kısımları, Fârâbî'nin bu tavrını sürdürdüğünü göstermektedir. Yine *el-İşârât*'ın "el-Behce ve's-sa'âde" bölümü de böyle okunmayı gerektirir.

İbn Sînâ her ne kadar teorik meselelerde ilahî şeriatın sadece tembihte bulunduğunu söylese de aklın yetersiz kaldığı ahiret

93 İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980, s. 16-17.

halleri gibi meselelerde nübüvvetin ikmal edici bilgi getirdiğini iddia ederek Fârâbî'in teorisini gözden geçirmiştir. Zira her iki kısım da bir nas yorumu değildir, tam tersine felsefe geleneğinden tevarüs edilen nazarî-ahlâkî hikmetin sistemli ifadesidir. İbn Sînâ'nın Fârâbî felsefesinden en çok uzaklaşan cümleleri, bedensel dirilişe ilişkin bilgiyi nübüvvetle ilişkilendirdiği şu pasajdır:

> Bilmek gerekir ki, âhiret bahsinin bir kısmı, şeriattan aktarılandır ve kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir. Bu kısım dirilişte bedenin durumudur. Bedenin iyilik ve kötülükleri, malumdur, öğrenilmesine gerek yoktur. Kuşkusuz Peygamberimiz, efendimiz, rehberimiz Muhammed'in -Allah kendisine ve ailesine merhamet etsin ve esenlik versin- bize getirmiş olduğu gerçek şeriat, bedene göre olan mutluluk ve bedbahtlığın hâlini bize açıklamıştır. Bir kısmı ise, akıl ve burhanî kıyas yoluyla idrak edilir ve peygamberlik de onu tasdik etmiştir. Bu da, nefslerin kıyas vasıtasıyla sabit olan mutluluk ve bedbahtlığıdır. Bununla birlikte açıkladığımız illetler nedeniyle vehimler şimdilik burada onları tasavvur etmekte yetersiz kalırlar.[94]

Fârâbî de vahyin metafiziğin temel ilkelerine işarette bulunduğu kanaatindedir. Fakat aklı ikmal eden bilgi görüşü, şayet meseleyi tamamen konu dışı tutma amacı gütmüyorsa, Fârâbî'ye yabancıdır. Meseleyi konu dışı tutmuyorsa diyoruz, zira İbn Sînâ'nın bedensel dirilişle ilgili bu pasajdaki ifadeleri, hem genel olarak felsefî öğretisiyle hem de aynı kitabın (*Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*) ilk makalesinde "madumun iadesi" (yok olan bir şeyin yeniden var edilişi) hakkında söylediklerriyle uyuşmaz. İbn Sînâ madumun iadesini sert sözlerle eleştirerek bunun bir mantık hatası olduğunu iddia eder.

94 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 393-94.

> Çünkü varlık kendisiyle, yokluk ise herhangi bir şekilde varlık vasıtasıyla bilinebilir. Bu şeyleri açıklayışımızdan "madum (yok olan) yenilenir, çünkü madum kendisinden varlıkla haber verilen ilk şeydir" diyenin sözünün yanlışlığını anlamışsındır. Şöyle ki: Madum yenilendiğinde, kendisiyle benzeri arasında -şayet benzer, madumun yerine var olmuşsa- bir fark bulunmalıdır. Eğer benzerinin o olmamasının nedeni, benzerin yok olan şey olmaması ve yokluk hâlinde de bunun ötekinden başka olması ise, bu durumda madum biraz önce işaret ettiğimiz tarzda mevcut hâle gelmiştir. Ayrıca madum yenilendiğinde, onu o yapan bütün niteliklerinin de yenilenmesi gerekir. Bu niteliklerden birisi de zamanıdır. Zamanı yenilendiğinde ise, madum yenilenenden başka olur. Çünkü yenilenen ikinci zamanda var olandır. Madumun ve daha önce onunla birlikte olan madumların tamamının yenilenmesi mümkünse ve zaman ya varlık hakîkatine sahip bir şey olup yok olmuşsa veya onların bilinen görüşlerine göre bir mevcudun herhangi bir araza uygunluğu ise, hem zamanın hem de hallerin yenilenmesi mümkün olurdu. Bu durumda, yenilenen zaman diğer zaman olmayacak ve dolayısıyla yenilenme de olmayacaktır. Üstelik akıl, açıklanmaya gerek olmayacak şekilde bunu reddeder. Bu konuda söylenen her şey, talim (öğretim) yolunun dışına çıkmaktır.[95]

Bu pasaj, oldukça açık bir şekilde bedensel dirilişin teorik olarak mümkün olmadığını dile getirmektedir. Son cümle, bedensel diriliş hakkında konuşmanın felsefî araştırmanın dışında olduğunu söylemektedir ki aslında İbn Sînâ'nın aynı kitabın sonunda söylediği "kanıtlanması ancak şeriat ve peygamberliğin haberini doğrulamak yoluyla mümkün olabilir" sözüyle paralellik arz eder. Her iki pasajda da böylesi bir kabulün felsefî yöntemle doğrulanamayacağını ve bedensel dirilişin bir iman meselesi olduğunu söylemektedir. Bu an-

95 İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, s. 33-34.

lamda iki metin arasında herhangi bir çelişki de yoktur. Fakat önceki metnin İbn Sînâ'nın genel olarak nefs ve bilgi teorisiyle uyumlu olmadığı söylenebilir. Zira dinî naslarda bildirildiği ve din âlimleri tarafından anlaşıldığı hâliyle sonsuza dek sürecek bir beden fikri, nefs teorisi açısından hem imkânsız hem de gereksizdir. Öte yandan felsefe, varlığa nazarî idrakin bütünlüğünün filozof için ulaşılabilir olduğu üzerine kuruludur. Nübüvvet sadece nazarî olanın tahayyül yoluyla maddeleştirilmesinde yani makulün yasaya dönüştürülmesinde zorunluluk arz etmektedir. Oysa âhiret bahsinin yasa koymakla ilgili yoktur ve makul hakikatin tahayyüle dönüştürülmesi kapsamında mütalaa etmesi uygun değildir. Yine de İbn Sînâ'nın bu kabil sözleri, onun felsefesinde bedensel dirilişe yol bulmak isteyene rahat bir nefes aldırabilir ve en azından Fârâbî'den farklı bir görüşü dile getirdiğine destek bulduğu kanısını destekler.

Gerçi İslam felsefesi geleneğinde bu kabil düşünceleri ilk dile getiren İbn Sînâ değildir. Zira İbn Sînâ öncesinde Âmirî, vahyi tefekkürün merkezine koymuş, âhiret mutluluğunu hedefledikleri için vahiyden kaynaklanan dinî bilimleri felsefî bilimlerden nihai tahlilde üstün tutmuş hatta felsefî bilimleri, vahyi anlama ve yorumlamanın vesilesi olarak değerlendirmiştir. Fakat Âmirî'nin tavrı, felsefe geleneğinin özellikle İbn Sînâ'nın kitaplarında yetkin ifadesini bulan ana yaklaşımı yanında aykırı bir görüş olarak durur.[96]

İbn Sînâ'nın Fârâbî'den farklılaşan ve Âmirî'ye yaklaşan bir diğer görüşü ise dinî ilimler erbabından mutasavvıfları, en azından Fahreddin er-Râzî ve Nasîruddin et-Tûsî gibi klasik dönemin *İşârât* yorumcularına göre, metafizikçiler grubuna dâhil etmesidir. *İşârât*'ın son iki nematı tasavvufla ilişkilendirildiği takdirde -ki metnin bütüncül değerlendirmesi kana-

96 Âmirî'nin nübüvvet ve siyaset teorisi hakkında bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992, s. 213-290.

atimce kesin olarak tasavvufla ilişkilendirilmesini gerektirir. İbn Sînâ'ya göre Hz. Peygamber'e (s.a.v.) iman edip ihlâsla amel eden ve ihsân makamına ulaşan kimseler, mutlak bir varlık ve birlik idrakine ulaşırlar. Nitekim İbnü'l-Ekfânî'nin (ö. 749/1348) felsefî tasnif geleneğinin zirvesi sayılabilecek *İrşâdu'l-kâsıd* adlı eserinde nübüvvet yine metafiziğe mülhak kabul edilmiş ve mutasavvıflar nübüvvete ittiba ile metafizik bilgiye ulaşabilen metafizikçiler grubuna dâhil edilmiştir.[97] Dolayısıyla İbn Sînâ tasavvufa, metafizik payesi verme yolunda bir adım atmış ve kendisinden sonra gelenlerin daha da ileri gitmesine zemin hazırlamıştır.

İbn Sînâ'da karar kıldığı hâliyle peygamberlik öğretisi sonraki dönemlerde felsefe geleneğinin resmî öğretisi hâline gelecek ve filozofların kabiliyete dayalı nübüvvet teorisi, kelamcıları ama özellikle sûfîleri derinden etkileyecektir.

97 İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esna'l-makâsıd*, J. Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989, s. 22-41. Fârâbî, Âmirî ve İbn Sînâ gibi filozofların bilimler tasnifinde genel olarak peygamberliğin yeri ve hak bir peygambere ittiba edenlerin ulaşabileceği yetkinlik düzeyine ilişkin muhtasar bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", s. 533-556.



Filozofların Varlık Anlayışının Kelam Geleneğine Etkisi

Yukarıda anlatılan varlık anlayışı, İbn Sînâ'nın eserlerinde en yüksek temsilini bulmuş ve İbn Sînâ'dan sonra "İbn Sînâ felsefesi" diye anılmayı hak edecek derecede onun adıyla anılır olmuştur. Bu durumun İslam düşünce geleneklerinin İbn Sînâ sonrası dönem için sonucu, hiçbir akımın felsefenin metafizik ve biliminden bigâne kalamamasıdır. Bilhassa Gazzâlî sonrası dönemde felsefî öğretiler giderek artan bir şekilde dinî düşünce içinde yer bulmaya başlamıştır. Bu bağlamda dikkate alınması gereken en önemli husus, mevcutların bütününe yönelik kuşatıcı bir araştırma yapan felsefî bilimlerin inceleme yaptıkları alanlarda dönemin bilimsel bilgisi olduğu iddiasıdır ve bu iddia her geçen yüzyıl daha güçlü bir kabule mahzar olmuştur. Bu sebeple İslam'ın ilk filozofu kabul edilen Kindî'den itibaren felsefe eserlerinin tercüme edilmesiyle birlikte oluşan filozoflar cemaati, felsefî öğretiler ile İslam düşüncesinin kendisine mahsus sorunları arasında irtibat kurma çabasına girmişlerdir. Bilindiği üzere kelamcılar Kur'an'da geçen "ha-la-ka", "be-de-'a" ve "şâe" gibi kelimelerden hareketle Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığı ve âlemin hâdis olduğu

kanaatine varmışlardır. Tevarüs edilen felsefî öğretiler, âlemin hudûsunu içermemesine rağmen Basra Mutezilesi çevrelerinde yetişen Kindî, kelam okullarının ortak kabulüyle uyumlu şekilde âlemin hâdis olduğunu kabul etmiş ve nebevî bilginin insanî veya felsefî bilgiden üstün olduğunu iddia etmiştir. Bu bağlamda Kindî'den itibaren bir tür bilimsel tefsir çalışmaları dizisi ortaya çıkmıştır. Nitekim Kindî genel olarak Tanrı-âlem ilişkisinin açıklanmasında kelamcıların aklın ve nassın ortak verisi olduğunu iddia ettiği "hudûs" ve "kâdir-i muhtâr Tanrı" ilkelerini esas aldığı gibi pek çok ayetin tefsirinde de felsefî öğretileri kullanır. Kindî "Bir şeyi dilediği zaman O'nun emri o şeye ol demekten ibarettir" meâlindeki ayeti (Yasin 36/82) yaratmanın yokluktan olduğu görüşüne uygun şekilde tefsir eder. Öte yandan "Bitkiler ve ağaçlar secde eder" meâlindeki ayeti (Rahman 55/6) filozofların ilâhî inayet görüşünü esas alarak açıklar. Hatta bu hususta kaleme aldığı müstakil bir risalesinde, Kur'an tefsirinde kapalı bir takım kelimelerin nasıl anlaşılması gerektiğine dair kısa bir açıklama yapar.[98]

Kindî'den sonra sudûr teorisini İslam düşüncesine taşıyan Fârâbî bu teorinin duyarlılıklarıyla insanî bir olgu olarak nübüvvet ve dinin mahiyetini açıklayan teoriler inşa etmiş ve dinî ilimleri de içeren kapsamlı bir bilimler tasnifi geliştirmiştir. Peygamberliği ve dini, bir toplum inşası sorunu olarak ele alan Fârâbî, hem bu meseleler hakkında *Kitâbu'l-Mille* adında müstakil bir eser yazmış hem de *Kitâbu'l-Hurûf*'un ikinci yarısını bu meselelere tahsis etmiştir. Onun peygamberliğe ilişkin açıklamaları, bu olgunun Yeni Eflâtuncu epistemoloji çerçevesinde açıklanmasını hedefler. Bu sebeple Fârâbî'ye göre vahiy meleği Cebrail, insanî bilginin feyiz

98 Kindî, *Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi lillahi azze ve celle*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 228-239. Konuyla ilgili genel bir değerlendirme için bk. Peter Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson – Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 51-54.

kaynağı olan Faal Akıl'ın din dilindeki ifadesi iken vahiy de aklî anlamların mütehayyile gücü sayesinde duyularla kavranabilen sûretlere dönüştürülmesidir.[99] Fârâbî ile İbn Sînâ arasında yetişen Ebû Süleyman es-Sicistânî, İhvân-ı Safâ, Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi filozoflar, hem yoktan yaratmayı bir şekilde varlık felsefelerinin bir parçası hâline getirerek hem de din-felsefe ilişkisini bilhassa bilgi teorisi açısından ele alarak tevarüs edilen felsefî öğretiler ile dinî düşünce arasında irtibatı güçlendirmişlerdir. İbn Sînâ öncesinde hiç kuşkusuz Âmirî ve İhvân-ı Safâ Kur'an'da geçen bir takım kelimeleri Yeni Eflâtuncu sudûr ve kozmolojiye göre yorumlamakla önemli bir mesafe kat etmişlerdir.

Sudûru açıklama modeli olarak kabul etmekle birlikte Tanrı'dan sudûr eden mevcutlar silsilesinin başındaki küllî aklın yoktan yaratıldığını düşünen İhvân-ı Safâ'ya göre burhânın yetersiz kaldığı durumlarda ilke olarak insanî bilgiden üstün olan vahiy tamamlayıcı işlev görür. Fârâbî düşüncesinde Faal Akıl'ın işlevi ne ise İhvân-ı Safâ düşüncesinde küllî nefsin işlevi odur. Küllî nefsin gök cisimlerinin her birine nüfuz etmiş güçleri vardır. İhvân-ı Safâ bu güçlere "tikel nefsler" adını vererek onların dinî literatürdeki meleklere tekâbül ettiğini söyler. Onlara göre felsefenin yöntemiyle elde edilen burhânî bilgi tamamıyla duyulur veriler üzerinde teemmülle gerçekleşen istidlâllerden elde ediliyor iken vahiy, peygamberin nefsinin küllî nefsin cismânî âlemi yöneten güçlerinden biri olan cüz'î nefsten bilgi almasıdır. Dahası Allah'ın *ebrâr*, *ahyâr*, *evliyâ* ve *enbiyâ* sınıflarındaki kulları ruh temizliği ve davranış düzgünlüğü (*safâu'n-nefs* ve *istikâmetü't-tarîk*) sayesinde burhânî bilgiyi istidlâl olmaktan çıkarıp aksi imkânsız olacak bir zorunluluğa dönüştürürler. İhvân-ı Safâ'ya göre "İnsanlardan kimileri vardır ki herhangi bir bilgi, rehber ve aydınlatan bir kitap olmaksızın

99 Fârâbî felsefesinde felsefe, nübüvvet, din ve toplum arasındaki ilişkinin ayrıntılı bir tahlili için bk. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî*, s. 122-172.

Allah hakkında çekişirler" (Hacc 22/8) ayetinde, ruh temizliği ve davranış düzgünlüğü olmaksızın Allah'ı bilmeye çalışanlardan bahsedilmektedir.

Tanrı, Küllî Akıl, Küllî Nefs ve Cisim küreleri şeklindeki yalın sudûr şemasını benimseyen Âmirî Kur'an'da yaratmayla ilgili kelimelerin tamamını bu varlık silsilesine göre yorumlamıştır. Ona göre Tanrı aklın *mübdi'i*, nefsin *hâlıkı*, tabiatın *musahhiri*, unsurlardan oluşan cisimlerin *müvellidi*dir. *İbdâ'* maddesiz ve zamana bağlı olmayan yaratma olup bizzat Tanrı'ya mahsustur. Yani *ibdâ'* yaratmanın bir şeyden, bir şeyde ve bir şey üzerinde olmayan tarzı olup Tanrı'ya nispet edilen bütün fiillerden önce ve hepsinden üstündür. "Halk" kelimesi Külli Nefs'in yaratılması anlamına geldiğinden bir şeyden var etmek demektir. *Sun'*, maddenin sûretle şekillenmesi demektir. Bu nedenle de cisimlerin varlığının meydana getirilmesi anlamına gelmektedir. *Teshîr* ise bir şeyin kendisine özgü gayesine isteyerek veya zorla sevk edilmesi olup cisimlerin özelliklerinin meydana getirilmesi anlamındadır. Allah'ın doğrudan yarattığı ilk şey akıldır. Akıl varlıkta meydana gelecek sûretleri yalın bir tarzda içerir. Âmirî bu sûretlere *emr* adını verir ve "O, her göğe emrini bildirdi" (Fussilet 41/12) ve "Güneş, ay ve yıldızlar O'nun emrine boğun eğer" (A'râf 7/54) vb. ayetlerde geçen *emr* kelimesini "küllî nefsteki sûretler" olarak açıklar. Akıldan nefs sudûr eder, nefs de akılda içerilen sûretleri içerir, fakat ikisi arasında tümellik ve basitlik farkı vardır. Bu nedenle Âmirî akla *kalem*, nefse ise *levh* adını vermektedir. Dolayısıyla Âmirî, dinî bir metafizik inşası için sudûrcu varlık hiyerarşisini bir model olarak kullanmıştır. Bu bağlamda o, Fârâbî'den farklı olarak felsefenin kaynağında da nübüvvetin bulunduğunu, "insanın doğası gereği dinî bir varlık" (*el-insan diniyyün bi't-tab'*) olduğunu ve vahyin mutlak kemali ifade ettiğini söyler.[100] Nitekim Âmirî'nin günümüze ulaşan metinlerinin neredeyse tamamı dinî nasların

100 Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 161, 342.

felsefî yorumunu içermektedir. Bu nedenle onun eserleri, "İslamî bir felsefe" oluşturma gayretini yansıtmaktadır.

Fakat Âmirî, dinî metinlere referans yapan hatta vahyi felsefî bilgiden üstün gören Kindî ve İhvân-ı Safâ gibi diğer filozoflardan önemli bir noktada ayrışır. Ona göre insan nefsleri her ne kadar bedenle birlikte meydana gelmek bakımından hâdis olsa da ibdâ' yoluyla yaratılmıştır. Bunun anlamı, insanın Âmirî'nin benimsediği sudûr şemasında yaratılmışların zirvesinde bulunan akıl olma kuvvesine sahip olduğudur. Böylece Âmirî, bütün varlığın sûretleriyle donanmak anlamıyla metafizik bilgiyi, ilke olarak insan nefsinin doğrudan Tanrı tarafından yaratılıp küllî olmaya elverişli olmasına ve fiilî olarak da peygamberin ve vahyin varlığına dayandırır. Zira Âmirî buradan hareketle, peygamberin nefsinin akıldan feyzeden sûretleri önsel bir kabulle almaya elverişli olduğunu ve bu sebeple vahyin her türlü insanî çabayla elde edilen bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir. Dahası, Âmirî sadece vahyin kendisini değil, vahiy üzerine inşa edilmeleri nedeniyle dinî ilimlerin de felsefî ilimlerden üstün olduğunu ileri sürmektedir.[101] Bundan dolayıdır ki Âmirî yer yer cedel yapmakla eleştirmesine rağmen kelamcıları "metafizikçi filozoflar" grubundan saymaktadır.[102]

Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî gibi filozofların çabası İbn Sînâ felsefesinde zirveye ulaşmıştır. İbn Sînâ bir yandan *eş-Şifâ* külliyatında kadîm dünyadan intikal eden felsefî ve bilimsel birikimi eleştirel okumayla derledi ve bilhassa *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ta yaygın üretime konu olabilecek bir formda

101 Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbı ehli'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Riyad: Darü'l-Asâle li's-Sekâfe, 1988, s. 93-105. Âmirî metafiziği için ayrıca bk. Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 298-304.

102 Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halîfât, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1375, s. 230. Âmirî'nin genel olarak din felsefesi hakkındaki görüşlerinin ayrıntısı için bk. Kasım Turhan, *Âmirî ve Felsefesi*, s. 236-292.

yeniden inşa etti, diğer yandan da İslam düşüncesinin çeşitli okullarının tartıştığı ortak sorunları, felsefî öğretilerle irtibatlandırma çabasını zirveye taşıdı. Bu inşada İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımlarının hiç kuşkusuz derin bir etkisi vardır. Zira bu iki ayrım, hem kadîm mirasa ilişkin daha önce başlayan dönüştürücü okuma faaliyetini zirveye taşımış hem Fârâbî ve İbn Sînâ'nın temsil ettiği felsefî anlayışın İslam düşüncesinin diğer okullarınca tartışılması ve tevarüs edilmesine imkân vermiştir. Ayrıca İbn Sînâ kısa sürelere yazdığı tefsirlerde görüleceği üzere felsefî öğretilerin naslara nasıl uygulanacağına ilişkin örnek metinler kaleme almış ve büyük felsefe eserlerinde yeri geldikçe ilgili ayetlere atıf yapmıştır. Mesela sonraki yüzyıllarda aynıyla veya kısmî değişikliklerle dinî düşünce erbabı tarafından çokça alıntılanan yorumlarından biri, *el-İşârât*'ta filozofların akıl teorisini esas alarak Nur 24/35.ci ayet hakkındaki açıklamalarıdır. İbn Sînâ, "Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili şudur: Duvarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil de bir cam fânûs içinde. Fânûs sanki inci gibi parlayan bir yıldız. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nur. Allah, dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah, insanlar için misaller verir. Allah, her şeyi hakkıyla bilendir." (Nûr 24/35) ayetinde geçen "zeytin ağacına" düşünme, "yağa" sezgi, "fanusa" bilmeleke akıl, "ateş değmese bile aydınlatmaya" kutsî akıl, "ateşin değmesine" ittisal ve "ateşe" de Faal Akıl anlamı verir. [103]

Bu sebeple İbn Sînâ felsefesi aracılığıyla filozofların varlık anlayışı henüz İbn Sînâ hayattayken yaygınlaşmaya ve dinî düşünce erbabını etkilemeye başlamıştır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) mantığı din bilimlerinin yöntemi olarak benimsemesi,

103 Ayrıntılı bir tahlil için bk. Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014), s. 1-22.

filozofların nefs ve ahlâk teorisini tevarüs etmesi, filozofların varlık anlayışının sistemli bir şekilde dinî düşünce geleneğine girmesine zemin hazırlamıştır. Gerçi Gazzâlî'den önce Râgıb el-Isfahanî'nin (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) de filozofların nefs anlayışını benimsediği ve ahlâk teorisinde filozofların etkisinde kaldığı görülür. Hatta erken dönemde Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/830) soyut nefs görüşünü benimsediği bilinmektedir. Fakat Gazzâlî'nin eserleri, mantık ve ahlâkta olduğu üzere tevarüs ettiği meselelerin ayrıntılı bir tasviri ve etkili bir savunusunu içerdiği gibi onun şahsî etkisi felsefî öğretilerin yaygınlaşmasına sebep olmuştur. Nitekim Gazzâlî'den sonra Fahreddin er-Râzî'yle birlikte felsefenin bütün sorunları kelam kitaplarında tartışılır olmuştur.

Bu bağlamda kelam tarihi Gazzâlî sonrasında birbiriyle yakından ilişkili beş önemli alanda dönüşüme tanıklık eder.

(1) Birincisi, kelam ilminin ana muhataplarının değişimidir. Gazzâlî öncesinde kelamcılar, esas itibariyle başka kelam fırkaları ve diğer din mensuplarıyla tartışırken Gazzâlî'yle birlikte ilk kez kelamcıların ana muhatapları filozoflar olmuştur. Kuşkusuz bu değişime yol açan şey, Gazzâlî'nin *Makâsıdu'l-felâsife* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde filozofların görüşlerini anlatıp eleştirmesidir. Gazzâlî'den sonra Şehristânî onun izinden giderek *Musâraatü'l-felâsife*'de İbn Sînâ felsefesini eleştirmiştir. Fakat Gazzâlî *el-İktisâd fi'l-itikâd* ile *İhyâu ulûmi'd-dîn*'nin bir kısmı olarak kaleme aldığı ama aynı zamanda müstakil bir kitap olarak da okunabileceğine işaret ettiği *Kâvâidü'l-akâid* adlı kelam eserleri yer yer felsefe etkisini taşısa da filozofların görüşlerini barındırmaz. Bu eserler, Eşarî kelamının geleneksel tertibiıe ve yazım tarzına sadıktır. Şehristânî ise *Nihâyetü'l-ikdâm*'a filozofların görüşlerini taşıyarak kelamî meselelerde filozofların görüşlerini eleştirmeye başlamıştır. Fakat Şehristânî'nin eserlerinde bu değişim, bir tür muhatap çeşitlenmesi olarak görünür ve kelamın alt başlıklarında esaslı değişikliğe dönüşmez. Böyle bir değişim ilk

kez Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinde görülmeye başlanır. Râzî'nin eserlerindeki değişim, iki maddede özetlenebilir.

Birincisi, kelamın Gazzâlî öncesindeki ana tertibini korumakla birlikte mesele sıralamasının baştan sona yeniden düzenlemesidir. Bu düzenleme bilhassa genel kavramlar (ontoloji) ve cevher-araz (doğa teorisi) bahislerinde zirveye ulaşır. Çünkü genel kavramlar, İbn Sînâ felsefenin varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları dikkate alınarak baştan sona yenilenmiştir. Cevher-araz bahislerinde ise önceki kelamcıların idrak güçlerini esas alan tertibi, felsefî kategorilere göre yeniden yapılandırılmıştır. Razî'nin özellikle *Muhassal* ve *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye* adlı eserlerinde görülen yeni düzenleme, Âmidî'nin *Ebkâru'l-efkâr*, Îcî'nin *el-Mevâkıf*, Beyzâvî'nin *Tevâliu'l-envâr* adlı kelam kitaplarının tertibine kaynaklık eder.

*Muhassal'*da Fahreddîn er-Râzî yaşadığı döneme nispetle önceki ve sonraki dönem âlim, kelamcı ve filozofların görüşlerinin eleştirel bir sunumunu yapar. Kitapta mesele sıralaması şöyledir:

(i) Bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere temel kısımları, bilginin imkânı hakkındaki görüş ve tartışmalar.

(ii) Nazar yani istidlalin mahiyeti, hükümleri ve kesin bilgi ifade edip etmemesi, delilin tanımı ve çeşitleri.

(iii) Varlıkların hükümleri incelenmiş, filozoflara ve kelamcılara göre mevcutların kısımları, filozofların zorunlu-mümkün ayrımı ile kelamcıların kadîm-hâdis ayrımları.

(iv) Filozoflara ve kelamcılara göre mümkünlerin kısımları. Bu kısım varlığın genel hükümleri olan birlik-çokluk ve illet-malul tartışması ile tamamlanmıştır.

(v) İlahiyat, nübüvvet, meâd, şer'î isimler ve imamet bahisleri. *Muhassal'*ın bilhassa ilahiyattan önceki bahisleri, önceki kelam eserlerinden köklü bir şekilde

farklılaşır. Bu eserin bilhassa bilgi ve yöntem bahsi, sonraki kelam klasiklerinin çerçeve ve içeriğini tayin etmiştir.

el-Mebâhisu'l-meşrıkıyye mesele sıralaması ve içeriğiyle sonraki dönem kelam klasiklerinin gerçek anlamda kaynağını oluşturur. Kitabın içeriğini üç madde özetlemek mümkündür:

(i) Varlık, yokluk, mahiyet, birlik ve çokluk gibi genel kavramlar ile zorunlu-mümkün ve kadîm-hâdis ayrımları.

(ii) Mümkünün kısımları olan cevher ve araz, bunların ortak özellikleri ve her birinin kendisine mahsus özellikleri, dokuz araz kategorisi.

(iii) İlahiyat bahisleri. Bu eserde Râzî, İbn Sina'nın *eş-Şifa* külliyatının içeriği ile önceki kelam mirasını birleştirerek hem kelamı hem de felsefeyi yeniden düzenler. Bu sebeple *el-Mebâhis* hem bir kelam kitabı hem de felsefe kitabı olarak okunabilir.

Râzî'nin eserlerinde görülen ikinci değişim ise her meselede filozoflar ve kelamcıların görüşlerini ayrıntılı olarak tartışması ve her iki tarafın da delillerini eleştirmesidir. Fahreddîn Râzî yazdığı eserlerde o zamana dek hiçbir filozof ve kelamcıda görülmedik şekilde kelamî ve felsefî görüşleri derinlikli bir eleştirel okumaya tabi tutmuştur. Tarafların delillerini bir yandan mantık sanatının kurallarına vurarak maddesi ve formu bakımından değerlendirmiş, diğer yandan da kelam ve felsefe metinlerinin mütalaasından bizzat kendisinin istihraç ettiği eleştirel bir okuma yöntemiyle sınamıştır. Onun bu yöntemi, ister bir Râzî takipçisi sayılsın, isterse ona muhalif kabul edilsin yirminci yüzyıla kadar bütün kelam kitaplarını ıralayan bir durum hâline gelmiştir. Bu sebeple Razî sonrasında yazılan irili ufaklı tüm kelam eserleri, önceki dönemin kelam ve felsefe eserlerinde görülmeyen bir eleştirel okuma

barındırır. Bu eleştirel okumanın en ayrıştırıcı hususiyeti şudur: Kelam ve felsefe geleneklerine eşit mesafeli durmak ve herhangi bir pozisyonu savunurken bütün karşı eleştirileri göğüslemek.

(2) İkincisi, kelamcıların mütekaddîmûn döneminin bir kısım temel kabullerini eleştirerek terk etmeleridir. Terk edilen kabullerin bir kısmı, bilgiye ulaşmanın yöntemiyle ilgilidir. Mütekaddîmûn dönemi kelamındaki bir kısım yöntemlerin eleştirilerek terkinin tarihi Cüveynî'ye kadar uzanır. Cüveynî, gâibin şâhide kıyasının bütün uygulamalarını eleştirmiş ve kelamda sebr ve taksim, hulfî kıyas ve düz kıyas formlarının uygulanması gerektiğini savunmuş, varlıkta reddedilen determinizmin bilgide de reddedilmesini gerektiğine dikkat çekmiştir. Onun bu eleştiri ve teklifleri, Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-itikâd*'ında uygulamaya dönüşmüştür. Daha sonra Fahreddin er-Râzî *Nihâyetü'l-ukûl*'da bu eleştirilere bilhassa Basra Mutezilesinden bir grubun kullandığı "delili bulunmayan şey kabul edilemez" (*mâ lâ delîle aleyhi yecibü nefyuhû*) ilkesine yönelik eleştiriyi de eklemiştir.

Terkedilen kabullerin bir kısmı ise kelamın ontoloji bahislerin kapsamına girer. Bunların başında meşhur Mutezîlî mütekellim, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisi gelir. Bu teori, mütekaddimûn döneminin büyük kelam ekollerini bir şekilde etkilemiştir ve hafife alınamayacak bir yaygınlığa sahiptir. Nitekim Bâkıllânî bütün ilmî kariyerinde ve Cüveynî de erken döneminde bu teoriyi benimsemiştir. Fakat hâller teorisinin Gazzâlî ve Râzî sonrasında bırakıldığı görülür. Bu redde kuşkusuz Cüveynî'nin eleştirilerinin çok etkisi vardır. Ama Eşarî kelamcılar Meşşâî mantığın tasavvurât kısmıyla düşünmeye başlayınca ahvâl teorisine gerek kalmadığı kanaatine varmıştır. Haller teorisi, sonraki dönem kelamında sadece Hanefî-Mâtürîdî geleneğin önemli simalarından Sadrüşşeria öncülüğünde bilhassa insan özgürlüğünün temellendirilmesi bağlamında kullanılmaya devam etmiştir ve modern döneme

kadar bu gelenekte etkisini sürdürmüştür. Özellikle Osmanlı döneminde "mukaddimât-ı erbaa" şerhlerinin hacmi, teorisinin belirli bir mesele özelinde de olsa ne denli işlendiğini gösterir. Fakat Sadrüşşeria'nın teoriyi kullanımı, oldukça yaratıcı bir yönü de barındırır. Çünkü Ebû Hâşimci ahvâl teorisi ile İbn Sînâcı imkân teorisinin gücünü insan özgürlüğünü temellendirmek için seferber etmiştir.

Eşarî kitaplarda ahval teorisinin ve gâibin şâhide kıyasının terki göstermektedir ki, Gazzâlî'nin mantığın kelamda kullanılması gerektiğini iddia ederek müstakil mantık eserleri yazması, kelamın sadece yönteminde değil, ontolojisinden de değişime yol açmıştır. Mantık, Fahreddin er-Râzî ile birlikte kelam kitaplarının "nazar" bölümünde yerini almış ve bütün kelamcılar, birer mantık mütehassısı hâline gelmişlerdir. Mantık sanatının da pek çok sorunsalı yine Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ okumalarının neticesinde belirginlik kazanmıştır. Nitekim on üçüncü yüzyıl sonrası İslam mantık tarihinin klasiklerini Nasîruddin et-Tûsî (*Tecrîdü'l-mantık*), Necmeddin el-Kâtibî (*eş-Şemsiyye*), Esîrüddîn el-Ebherî (*İsagoji*), Şemseddin es-Semerkandî (*Kıstâsu'l-efkâr*), Kutbüddin er-Râzî (*Şerhu'ş-Şemsiyye* ve *Levâmiü'l-esrâr*), Sadeddin et-Teftâzânî (*Tehzîbü'l-mantık*) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (*Haşiye 'alâ Şerhi'ş-Şemsiyye* ve *Haşiye 'alâ Levâmi*) gibi tamamı bir şekilde Fahreddin er-Râzî takipçisi olan düşünürler kaleme almıştır.

(3) Üçüncüsü, İbn Sînâ ontolojisinin kelamın ontolojisine girmesiyle mütekaddimûn kelamının kozmolojisindeki değişimdir. Bilindiği üzere erken dönemde kelamcılar atomculuk, arazcılık, zuhûr-kümunculuk gibi çeşitli teorik fizikler geliştirmişler lakin hicrî üçüncü yüzyıldan itibaren atomculuk hâkim teori hâline gelmiş, dördüncü yüzyılın ikinci yarısından sonra da atomculuk dışındaki teorik fizikler tamamen elenmiştir. Hicrî ikinci yüzyılda Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) tarafından kurulan atomcu teori, Ebû Ali

el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi kelamcılarca Mutezile kelamının temel ilkeleri doğrultusunda eleştirel bir okumaya tabi tutularak dakikleştirilmiştir. Gazzâlî öncesinde özellikle Bâkıllânî (ö. 403/1013) atomculuk ile Eşarî kelamı arasında uyumu dakikleştirmiştir. Genel olarak kelamcılarca kabul edilen bu teoriye göre Tanrı dışındaki bütün nesneler atomlardan oluşur. Atomlar, arazlardan yoksun kalamaz. Arazların en temel olanları ise dört ana durumdur: Birleşme, ayrılma, hareket ve sükûn. En, boy ve derinliği oluşturacak sayıda atom bir araya geldiğinde cisim oluşur. Cisim zorunlu olarak mütehayyiz yani mekanlıdır. Tanrı dışındaki her şey atomlardan oluştuğuna göre onların hepsi mekanlıdır. Böylece kelamcılar, gündelik hudûstan bütün âlemin hudûsuna istidlâl ederek âlemin sonradan yaratıldığını iddia ettiler. Bu nedenle kelamcılar, gayrı cismanî cevherleri kabul etmedikleri gibi insan nefsinin (ruhunun) manevî bir cevher oluşunu da kabul etmemişlerdir. Onlara göre cisimsel olmayan bir cevher varsa bu yaratılmış olamaz.

Yukarıda belirtildiği gibi Mutezileden Muammer b. Abbâd es-Sülemî nefsin manevî veya aklî cevher olduğunu iddia etmişti. Fakat onun nefsin aklî cevher oluşu ile diğer kelamî kabullerini nasıl uzlaştırdığını bilmiyoruz. Belki de ciddi bir uzlaştırma denemesi yapmamış olabilir. Çünkü onun bu tercihinin, günümüze ulaşan kelam eserleri dikkate alındığında, kelam tarihinde kalıcı bir etkisi görülmemektedir. Ehl-i Sünnet kanadından Râgıb el-Isfahânî de filozofların ahlâk teorilerini tevarüs ettiğinde bu teorinin temelini oluşturan nefsin manevî cevher olduğunu da kabul etmiştir. Dolayısıyla mütekaddimûn kelamcılarının kozmolojilerinde ilk gedik, ahlâk teorisindeki dönüşümle açılmıştır. Gerçi Isfahânî'nin kelamcıların zât-sıfat ve kadîm-hâdis ikiliklerine dayalı temel ilkelerinden herhangi bir sapma olmadan felsefî kozmolojinin de kabul edilebileceği kanaatinde görünür. Fakat onun kitapları, kozmolojik dönüşümün nasıl olabileceğine dair hesabı veren

bir anlatıdan ziyade ahlâk teorisiyle fiilen genişletilmiş bir kozmoloji kabulünü ifşa eder.

Ragıb el-Isfahânî'nin ardından Gazzâlî nefsin manevî bir cevher olduğunu kabul ederek, artık çıkarılması veya bigâne kalınması mümkün olmayacak şekilde aklî cevher öğretisini kelam kozmolojisine dâhil etmiştir. Önceki kelamcılar, manevî veya aklî cevher kabulünün, bütün âlemin yaratılmış ve hâdis olduğu ilkesiyle çelişeceğini düşünüyordu. Râgıb el-Isfahânî ve Gazzâlî gibi düşünürler, hâdis olduğu sürece gayrı cismanî bir cevher kabulünün, kelamın temel ilkeleriyle çelişmeyeceği kanaatine vardılar. Fakat Gazzâlî sonrasında kelam kitaplarına felsefî görüşlerin bütün olarak girmesi, akıllar ve nefslerle ilgili açıklamaların da kelamda ele alınmasını iktiza etmiştir. Bu durum, süreç içinde Kâtibî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi Eşarî geleneğe mensup yahut Tûsî gibi Şiî geleneğe mensup ama tamamı da Fahreddin er-Râzî takipçisi olan bir kısım kelamcıların felsefî kozmolojiyi kabulüne götürmüştür. Felsefî meselelerin kelama girmesi ve kelamcıların filozofların görüşünü ayrıntılı olarak tetkik etmesi, Allah'ın "mûcib bizzat" veya "kâdir-i muhtâr" olması ile âlemde nedensel bir düzen bulunduğunu kabul veya reddin sonuçlarını öngörmek dışında oldukça esnek bir tercih alanı oluşturmuştur. Nitelik, nicelik, zaman, mekân ve hareket teorilerinin, felsefî teorilerin etkisiyle yenilenmiş olmasıdır.

Bu yenilenmenin tabiat teorisindeki tipik örneklerinden biri, "ikinci mekandaki birinci sükûn olarak tanımlanan" hareketin "kuvveden fiile çıkış" şeklinde tanımlanarak hareket kavramının kapsamının genişletilmesidir. Bilindiği gibi kelamcılar, hareket, sükûn, birleşme (*ictimâ*) ve ayrılığı (*iftirâk*) dört oluş (*kevn*) türü olarak kabul eder. Kelamcılar, her ne kadar diğer nisbî kategorileri reddetseler de, "mekânda oluş" (*eyn*) kategorisini kabul ederek buna "oluş" (*kevn*) adını vermiş ve oluşu da "cevherin bir mekânda bulunması" olarak tanımlamışlardır. Kelamcıların çoğunluğu, mekânda bulunmanın

cevherin zâtının gereği olduğunu ve belirli bir mekânda bulunmanın da Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini düşünürler. Haller görüşünü savunan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve taraftarları ise cevherin bütün mekânlara nispetinin eşit olduğu düşüncesinden hareketle belirli bir mekânda bulunmanın, cevherde var olan bir sıfatın sonucu olduğunu iddia ederek özel mekânda bulunmaya "olma durumu" (*kâiniyyet*) ve bunu gerektiren sıfata da "oluş" (*kevn*) adını vermişlerdir. Bu düşüncede cevherin zâtı, onun herhangi bir mekânda bulunmasını; oluş ise cevherin özel bir mekâna nispetini ve o mekânda bulunmasını gerektirir. Olma durumu da mekânda bulunmanın kendisidir. Bu takdirde bulunmanın kendisi olan sükûn, varlık ve yoklukla nitelenemeyen sübûtî bir durumdur. Çoğunluğu oluşturan kelamcılara göre ise oluşun varlığı zorunlu olduğundan oluş altına giren hareket, birleşme, ayrılık ve sükûn da dış dünyada mevcuttur. Ancak bu dört kısım, neticede oluşa döndüğünden gerçekte oluş başlı başına bir türdür ve söz konusu dört şey, hakiki fasıllar olmayıp mekânda bulunmalara çeşitli açılardan verilen isimlerdir. Buna göre şayet cevherin bir mekânda bulunması, daha önceki bir bulunma ile öncelenmemişse hareket, öncelenmişse sükûn; iki bulunma arasına başka bir bulunma girmesi mümkünse ayrılık, mümkün değilse birleşme olmaktadır. Dolayısıyla hareket, ikinci mekândaki birinci bulunma iken sükûn, birinci mekândaki ikinci bulunmadır. Bu durumda hareket ve sükûn mahiyette tamamıyla eşit olup aralarındaki fark, hareketin başka bir bulunma ile öncelenmesi, sükûnun ise böyle olmamasıdır. Bu nedenle kelamcılar, sükûnun da hareket gibi sübûtî bir durum olduğunu iddia etmişlerdir.[104]

104 Fahreddîn Râzî'nin şu eserlerinde konuyla ilgili ayrıntılı tartışma bulunmaktadır: *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd: Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1353, s. 5-16; *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Semîh Duğaym, Beyrut 1992, s. 76; *Kelâma Giriş (el-Muhassal)*, s. 113-116; *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987, IV, 288.

Filozoflar ise hareketi "kuvveden fiilen intikal" olarak tanımlamıştır. Onlara göre nitelikte, nicelikte veya konumda her türlü kuvveden fiile intikal hareket olarak adlandırılır. Sükûn ise "hareket etme özelliğine sahip bir nesnede hareketin yokluğu"ndan ibarettir.[105] Sükûnun ademî bir durum olduğunu ifade eden bu tanıma göre hareket ile sükûn arasında adem-meleke tekabülü vardır. Yani hareket bir oluşu ifade ederken sükûn, söz konusu oluşun yokluğunu bildirir ve bir nicelik, nitelik veya konumda bulunan cismin orada ikinci bir anda durmasıdır.[106] Bu bakımdan filozofların düşüncesinde sükûn, tam anlamıyla hareketsizlik demektir.

Müteahhirîn dönemi düşünürlerinden Seyyid Şerif el-Cürcânî, filozoflar ile kelamcılar arasındaki ihtilafın lafzî olduğunu ileri sürerek, sükûnun ademî bir durum olduğu görüşü ile sübûtî ve mevcut bir durum olduğunu görüşünü uzlaştırmıştır. Ona göre cisim, bir mekândan hareket etmediğinde orada iki şey vardır. Birincisi, o belirli mekânda bulunmadır; ikincisi ise o mekândan hareket etmemesidir. Birincisi, ittifakla sübûti bir durum olup "mekânda oluş" (*eyn*) kategorisindendir. İkincisi de ittifakla ademîdir. Kelamcılar, birinciye, filozoflar ise ikinciye sükûn adını vermişlerdir. Sükûn olduğu söylenen şeyler farklı olduğundan tartışma lafzîdir.[107]

Bu nedenle müteahhirîn dönemi düşünürleri, sükûn kavramının filozofların anladığı anlamda hareketin mukabili olduğunu ve tıpkı hareket gibi dört kategoride de gerçekleştiğini ama önceki filozofların ittifak ettiğinin aksine sükûnun tamamıyla ademî bir kavram olmadığını söylemişlerdir. Buna göre mekândaki sükûn ile kastedilen, bir cismi konum sahibi

105 İbn Sina, *Risâletü'l-Hudûd, Tisu resâil fi'l-hikme ve't-tabîiyyât* içinde, Kahire: Dâru'l-Arab, 1989, s. 95; Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrıkıyye*, I, 712.

106 İbn Sina, *es-Semâu't-Tabîî*, nşr. Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975, s. 288; İbn Rüşd, *Resâilü't-tıbbiyye*, nşr. George Kanavâtî ve Saîd Zâyed, Mısır 1987, s. 166.

107 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-ulum ve fünûn*, I, 963.

diğer şeylerden ayıran nispetin o cismin tek bir mekânda sabit kalmasıyla korunmasıdır. Diğer üçünde ise bilfiil meydana gelmiş türün herhangi bir değişim olmadan korunmasıdır. Bu, nicelikte büyüme, erime, genleşme ve yoğunlaşma olmaksızın, nitelikte artma ve azalma olmaksızın, konumda başka bir konuma geçmeksizin gerçekleşir. Bu anlamda sükûn, bir şeyden ve bir şeye harekete zıt sübûtî bir durumdur. Ayrıca müteahhirîn düşünürleri, sükûn-hareket zıtlığının yanı sıra sükûnun bulunduğu kategoride de zıddının olduğunu –mesela cismin sıcaklıktaki sükûnunun zıddının, soğuklukta sükûnu olması gibi- belirtmişlerdir.[108]

Müteahhirûn dönemi düşünürlerinin bu çözümü, kelam ve felsefe geleneklerini eşit düzeyde tevarüs etmelerinin bir sonucudur. Bu tevarüs sayesinde kelam ilminin pek çok bahsinde açıklama gücü daha yüksek olduğu düşünülen felsefî teoriler, kelamcıların tercihen benimsediği görüşler hâline gelebilmiştir. Fakat müteahhirûn dönemi düşünürlerinin hareket ve sükûn hakkındaki açıklamalarından da anlaşılacağı üzere söz konusu dönüşümün sadece kelamî teorilerde değil, aynı zamanda felsefî teorilerde de görüldüğünü belirtmek gerekir.

(4) Dördüncüsü, Fahreddin er-Râzî etkisi altında kalan bütün kelamcıların, aynı zamanda birer İbn Sînâ şârihi olmasıdır. Bu sebeple on üçüncü yüzyıl ve sonrasında felsefî bilginin otoriteleri, pek az istisna hariç aynı zamanda kelamî bilginin de otoriteleridir. Mesela on üçüncü yüzyılın en büyük felsefe otoritelerinden Nasîruddîn et-Tûsî aynı zamanda Şiî ilahiyatının müteahhirûn döneminin önde gelen düşünürü, Kâtibî aynı zamanda bir Eşarî kelamcısıdır. Yine on dördüncü yüzyıl sonrasında kelam geleneğinin büyük otoritesi olan Cürcânî aynı zamanda felsefî bilginin de otoritesidir. Bu durum, müteahhirûn dönemiyle ilgili esaslı bir olguyu da ifade eder. Bilhassa on dördüncü yüzyıldan itibaren kelam ve felsefenin müsta-

108 Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-ulum ve fünûn*, I, 964.

kil literatürü devam etmekle birlikte neredeyse her iki alanın eserlerini yazanların tamamı aynı şahıslardır. Bununla birlikte kelam kitaplarında olduğu kadarıyla felsefî meselelere hâkim olan ama felsefe eserlerine ilgi duymayan bir kısım kelamcıların varlığı görülmekle birlikte kelam çalışmalarından bağımsız bir filozof tipi en azından bir zümre olarak varlığını devam ettirememiştir.

Bu durumun nasıl yorumlanacağı ciddi bir sorundur. Felsefî çalışmaların müstakil bir filozoflar cemaati gerektirmesini dikkate alan bir tarihçi, zümre ayrışmasının ortadan kalkmasını felsefî bilimlerin sürekliliği açısından olumsuz bir durum olarak görmeye meyledebilir. Fakat Fahreddin er-Râzî sonrasındaki süreci, İslam düşünce tarihinin tabii süreci olarak görmek daha doğrudur. Nasıl ki erken dönemde özellikle Mutezile kelamcılarının fikrî mesaisi, tercüme edilen felsefe külliyatının İslam medeniyetinde özgün yorumlarının ortaya çıkmasına imkân verdiyse İslam filozoflarının fikrî mesaisi de Gazzâlî sonrasında kelamın yenilenmesine imkân vermiştir. Fahreddin er-Râzî'nin kelam geleneğinin duyarlılığıyla eleştirel felsefe okuması, felsefe geleneğinin de yenilenmesine imkân vermiştir. Kelam ve felsefe arasında konu ve mesele açısından birbirini dışlamayı anlamsız kılacak kadar ortaklık vardır. Râzî, kelam ve felsefeden birini dikkate almadan diğerinde uzmanlaşmanın, dönemin bilimsel anlayışı hakkında bütüncül tasavvurdan mahrum kalmak olduğunu tam bir açıklıkla ortaya koymuştur. Dolayısıyla Râzî sonrasının bütün büyük kelamcı ve filozofları, her iki geleneği de derinlemesine kavramayı bir zorunluluk kabul etmiştir. Bu da zümrelerden ziyade öğretilerin ve belirli konularla ilgili teorilerin öne çıkmasına sebep olmuştur. Bu sebeple on üçüncü yüzyıldan itibaren kelam ve felsefenin tarihi, bir yandan düşünürlerin tarihi iken diğer yandan eserlerin ve teorilerin tarihi olarak değerlendirilmediği sürece anlaşılamaz görünmektedir. Hatta düşünce geleneklerini belirli teorileri benimseyen, geliştiren

ve eleştirel okumasını yapabilen zümre, eser ve iddialar üzerinden inşa etmek daha makul görünmektedir.[109]

(5) Beşincisi, zümre ayrışmasının kalkması veya yok denecek kadar zayıflamasıyla eş zamanlı olarak yahut bu olgunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır: Kelamcılar, kelam geleneğinin felsefe geleneğinden ayrıştırıcı vasfını öne çıkarmak ve üst ilkelerde ayrışmayı vurgulamak ihtiyacı hissetmişlerdir. Kuşkusuz kelam ve felsefe geleneklerinin baştan beri bir kısım ortak hedeflerde buluştuğu görülür: (i) Her türlü kuşkuculuğa karşı bilginin imkânını temellendirmek; (ii) bilgiye ulaşmanın nesnel yollarını belirlemek ve (iii) bütün bilimsel çabaların nihai gayesi olarak Tanrı'yı bilmek (marifetullah). Fakat mütekaddimûn döneminde kelamcılar Tanrı-âlem ilişkisini felsefenin kozmolojisinden tamamıyla farklı bir kozmolojiye bağlı olarak açıklamışlar, atomcu teoriyi benimsemişler ve nedensel zorunluluk düşüncesini reddetmişlerdi. Bu bağlamda bütün olarak kelam düşüncesini karakterize eden iki ilkeden biri kâdir-i muhtâr Tanrı düşüncesi iken diğeri Tanrı'nın zâtî zorunluluğuna dayalı nedensellik ilkesinin reddidir. Müteahhirûn döneminde bilhassa ontolojide (*el-umuru'l-âmme*) kelam ve felsefenin ortak bir çerçevede buluşması, kelamcıların aklî imkân ve aklî zorunluluk kavramlarını da etkilemiştir. Gazzâlî öncesi kelamcıları, âlemin hudûsunun sadece naslardan alınan zorunlu bir ilke olduğunu değil, bunun yanı sıra aklen de zorunlu bir ilke olduğunu düşünüyorlardı. Özellikle Mutezile kelamcıları, İslam inancının evrenselliği ile kelamın evrenselliği arasında bir paralellik kurarak Tanrı'nın fâil-i muhtâr ve âlemin hâdis oluşu gibi kelamcıların Kur'an'dan çıkardığı ve icma ettiği temel ilkelerin nazarî aklın da gereği olduğunu savunmuştur. Fakat Gazzâlî sonrası dönemde fizik

109 Bu hususta ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Ömer Türker, "İslam Felsefe Tarih Yazıcılığında Ekolleşme ve Dönemlerin Adlandırılması Sorunu", *Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri*, ed. M. Nurullah Turan, İrfan Karadeniz ve Enver Şahin, Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 79-92.

ile metafizik arasındaki bağlar, felsefî öğretilerin kelamı etkilemesiyle daha da zayıflamıştır. Bu dönemde her ne kadar kelamcılar önceki dönemin metafizik alandaki temel savlarını savunmaya devam etseler de, atomcu ve maddeci teorileri Allah'ın âlemdeki âdetini açıklamanın muhtemel yolları olarak gördükleri izlenimi verirler. Bu sebeple Gazzâlî'den sonra İbn Sînâcı imkân kavramının etkisiyle Âmidî, Îcî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi isimler, âlemin hâdis olduğu görüşünü devam ettirmekle birlikte fâil-i muhtârdan ezelî olan bir âlemin çıkışının aklen mümkün olduğunu kabul etmişlerdir. Bu durum, kelam ilminin evrensellik iddiasında bir mevzi kaybı olarak değerlendirilebilir. Aslına bakılırsa Cahız'ın *Risâle fî sınaati'l-kelâm* adlı eserinin gösterdiği gibi Mutezile kelamcıları kelam ilminin her türlü nazarî araştırmanın tümeli olduğunu düşünüyordu. Bu bağlamda Gazzâlî'nin *İhyâ'*da metafizik ve mantığı kelama dâhil edip nazarî bilimlerin tümelinin kelam olduğunu söylemesi ve Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal* ve *el-Mebâhis*'te bu amacı gerçekleştirmesi, Mutezile'nin kelam tasavvurunun yeniden diriltilmesi olarak görülebilir. Hatırlanacağı üzere İslam öncesine ait felsefî birikimin tercümesi, Abbasiler devletinin Mutezile mezhebini resmi görüş olarak benimsediği Memun, Mutasım ve Vasık dönemlerinde sistemli ve kapsamlı faaliyete dönüşmüştür. Öyle anlaşılıyor ki bu faaliyette Mutezile, kelam tasavvuruyla uyumlu bir şekilde önceki dönemlerde üretilen bilimsel bilgiyi, fizik, matematik ve metafizik alanlarıyla bütün varlık hakkındaki araştırmalarının bir parçası hâline getirme amacını gütmüştür. Bu bakımdan nazarî geleneklerin varlık araştırmalarını içeren müteahhirûn kelamı İslam'ın erken dönemindeki kelam tasavvurunun gerçek anlamıyla yeniden dirilişidir.[110] Fakat bu durum, muhtemelen bu dönemin fikir babası olan Gazzâlî'nin

110 Ömer Türker, "İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası", *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 63-71.

beklentilerinin aksine kelamcıların icma ettiği temel ilkelerin sadece dinden alınan ilkeler değil, aynı zamanda aklın yegâne sonucu olduğu görüşünü de gevşetmiştir. Bu sebeple kelamcılar son döneme kadar Allah'ın kâdir-i muhtâr oluşu ile âlemde nedensel bir zorunluluk olmadığı ilkelerini ayrıştırıcı yönleri olarak vurgulamıştır.

Filozofların Varlık Anlayışının Tasavvuf Geleneğine Etkisi

Daha önce sudûr teorisi anlatılırken İbnü'l-Arabî'nin sudûr teorisine katkılarından kısaca söz edilmişti. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımı, bir nesnenin mahiyet ve varlığının nedenlerini ayrıştırma imkânı verince klasik kozmoloji ve sudûru dinî düşünce geleneğinin duyarlılıkları doğrultusunda yeniden yorumlamayı mümkün kılmıştır. Söz konusu yeniden yorumlama faaliyeti, Eşarîlerin kesb ve sıfat teorilerine, Mutezilenin madûmun şeyliği öğretisine, İbn Sînâ'da kemale erdiği hâliyle Yeni Eflâtuncu Meşşâîliğe ve zâhirci tefsir geleneğine dayanır ve bütün bunları önceki sûfîlerden tevarüs edilen birikimi anlama ve yorumlamanın vasatına dönüştürür. Bunlar arasında belki de önemlisi, İbn Sînâ felsefesidir ve İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücudu, bir bakımdan sudûrcu metafiziğin yeni bir evresine tekâbül eder. Bu bağlamda filozofların ve özellikle İbn Sînâ'nın varlık tasavvurunun, İbnü'l-Arabî ve sonrasındaki tasavvuf geleneğine etkisini dört maddede özetlemek mümkündür.

Birincisi: İbn Sînâ felsefesi, İbnü'l-Arabî düşüncesine özgünlüğü kazandıran varlık kavramına kaynaklık eder. Varlık

kavramının İbnü'l-Arabî'de kazandığı anlam, onun sayılan düşünce gelenekleriyle ilişkisini, parçacı ve seçmeci olmaktan çıkarır ve onları dönüştürerek yeni bir bütünlüğe ulaşmasını sağlar. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, bir ilke üzerine düşüncesini kurmuştur: Varlık olmak bakımından varlık Hak'tır (*el-vücûd min haysü hüve vücûd Hakkun*). Varlığın birliği (*vahdet*), tekliği (*ehadiyet*) ve tümelliği (*küllî*) anlamına gelen bu ilke, tasavvuf geleneğinde açıkça bulunmaz. İmâm Rabbânî, daha önce Hallâc (ö.) ve Beyazıd-ı Bistâmî gibi sufilerin sözlerinde bu görüş ihsas edilmiş olsa da İbnü'l-Arabî'den önce hiç kimsenin böylesine açıkça ifade etmediğini söyler.

> Sûfiler içinden bu gibi sırları Muhyiddin İbnü'l-Arabî'den önce kimse dile getirmemiş ve bu konuyu onun ele aldığı tarzda kimse ele almamıştır. Her ne kadar bazı sûfîler manevi sarhoşluğun etkisi altında iken tevhid ve ittihat görüşlerini andıracak şekilde "Ben Hakk'ım" (*Ene'l-Hak*), "Kendimi noksanlıklardan tenzih ederim" (*Sübhâne mâ a'zame şânî*) gibi sözler söylemiş olsa da bunlar ittihat keyfiyetini açıkça ifade etmemiş ve vahdet-i vücûd düşüncesinin kaynağını bulamamışlardır. Bu sebeple Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî bir yandan önceki sufilerin burhanı olmuş, diğer yandan da sonraki sufilerin hücceti olmuştur.[111]

Bu görüş, İbn Sînâ'nın Tanrı'nın mutlak varlık (*el-vücûdu'l-mahz*) olduğu görüşünü yine İbn Sînâ'nın mutlak mahiyet kavramından yardım alarak birlikçi bir öğretiye dönüştürür. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ kendinde mahiyetin neyse o olduğunu, varlık ve yoklukla nitelenemeyeceğini söylemiş ve ister zihinde ister dışta olsun mahiyetin her seviyedeki tahakkukunda bu kendinde mahiyetin bulunduğunu iddia etmişti. İbnü'l-Arabî aynı değerlendirmeyi varlık kavramına tatbik ederek bütün mevcutlarda tahakkuk eden, dolayısıyla da

111 İmâm Rabbâni, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Taha Hakan Alp - Ömer Faruk Tokat - Ahmet Hamdi Yıldırım, İstabul: Yasin Yayınevi, 2010, II, 454-56.

dışta neyse o olarak mevcudiyet kazanan her nesnede tahakkuk etmiş bir Varlık kavrayışına ulaşmıştır. Böylece kelimenin gerçek anlamıyla yani dışta bir konuda bulunmaksızın var olma anlamında cevher tanımına yalnızca Varlık'ın sahip olduğunu, diğer bütün mevcutların Varlık tarafından taşınan arazlar mesabesinde değerlendirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Bu görüş, sadece tasavvuf geleneğinin felsefî kavramları dönüştürmesi okunursa eksik anlaşılmış olur. Zira İbn Sînâ'nın eserlerinde zirvesine ulaşan sudûrcu metafizik, İbnü'l-Arabîci tasavvuf geleneği tarafından benimsemiş ve Tanrı-âlem ilişkisini açıklamanın modeli olmuştur. Hatta Gazzâlî sonrasındaki dönemlerde İbn Sînâ metafiziğinin bazı açılardan uzak sonuçlarının İbnü'l-Arabî ve takipçileri tarafından ifşa edildiğini söylemek mümkündür.

İkincisi: Tasavvuf geleneği sadece sudûrcu açıklama modelini değil, aynı zamanda Yeni Eflâtuncu Meşşâîlerin teorik fizik ve kozmolojilerini de tevarüs etmiştir. Gerçi mutasavvıfların İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî öncesi dönemde de atomcu bir fizik teorisiyle düşündüğü söylenemez. Hatta Gazzâlî öncesi tasavvuf klasikleri madde-sûretçi bir teoriye yakın düşündüklerini ihsas eder. Fakat İbnü'l-Arabî'yle felsefî kozmoloji olduğu gibi tevarüs edilmiş ve Varlık'ın zuhuru, bu kozmolojiye bağlı kalınarak mertebelendirilmiştir. İbnü'l-Arâbî'nin sudûra katkı yaptığı gibi bu kozmolojiye katkı yaptığı da belirtilmelidir. Zira İbnü'l-Arabî hayal gücüne ilişkin düşüncelerini kozmolojiyle de uyumlu hâle getirerek kendisinden kısa zaman öncesinde Sühreverdî'nin söylediklerini andıracak şekilde varlık mertebelerine hayal âlemini de eklemiştir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin İbn Sînâcı idrak teorisini de tevarüs ederek özellikle hayal-akıl ilişkisine farklı ve yenilikçi bir açıklama getirdiğini belirtmek gerekir.

Üçüncüsü: İbn Sînâ'nın mahiyet kavramının İbnü'l-Arabî tarafından yine Yeni Eflâtuncu kozmolojiye uyarlanarak nesnelerin hakikatlerinin Küllî Akıl ve Küllî Nefs mertebelerine

bizzat var oluşlarını önceleyecek şekilde yerleştirilmesidir. Bu tasarrufta gerçekte yeni olan şey, Küllî Akıl'ın tümel sûretleri, Küllî Nefs'in de tikel sûretleri içermesi olmaktan ziyade İbnü'l-Arabî'nin bu sûretlere ayân-ı sâbite adını vererek onları bir ezelî hakikatler bütününe dönüştürmesidir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımının İslam düşünce geleneğindeki en yaratıcı yorumunun, İbnü'l-Arabî'nin ayân-ı sâbite teorisi olduğu söylenebilir. Mutezile kelamının da derin etkilerini taşıyan bu teori, aslında Fahreddin er-Râzî'nin varlık-mahiyet ayrımına ilişkin kuşkucu eleştirilerinin bir kısmına bir cevap olarak değerlendirilebilir. Zira Râzî'nin önemli eleştirilerinden biri, mahiyetlerin yurtsuzluğuna dair tespiti idi. İbnü'l-Arabî, Varlık'ı tek bir hakikat olarak alıp onun mertebelerini mahiyetlerin ve bireysel sûretlerin yurduna dönüştürdü. Sadreddin Konevî'nin (ö. 673/1274) Nasûruddin et-Tûsî ile yazışmalarında yönteme ilişkin değerlendirmelerinden hemen sonra mahiyetlerin yaratılmış olup olmadığı ve hangi mahalde bulundukları sorununu tartışması tesadüf değildir.

Dördüncüsü: Meşşâî geleneğin kabiliyet kavramı, İbnü'l-Arabî tarafından hayal gücünün sınırlarını zorlayacak şekilde, hem mahiyetlerin ezelî hakikatleriyle hem de ilahî isimlerin tahakkukları olan nesnelerin varlık anlamını kabul gücüyle ilişkilendirilmiştir. Böylece İbnü'l-Arabî, İbn Sînâ'nın mahiyetlerini sadece ezelî hakikatlere dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda ezelî kabiliyetlere de dönüştürmüştür. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî düşüncesinde kabiliyet bir yönden edilgen bir yönden de etkendir. Varlık'ın zuhurunu kabul etmesi onun edilgen yönünü ifade ederken saf varlık anlamını sûretlendirmesi ve belirgin bir nesneye dönüştürmesi onun etken yönünü ifade eder. İlâhî isimler de bu kabiliyetlere bağlı olarak nesnelere dönüşür. İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'i asıl itibariyle Varlık'ı zuhur ettiren en yüksek kabiliyetin insanda bulunduğu üzerine kuruludur ve peygamberler silsilesini söz konusu yüksek kabiliyetin tümel seviyede zuhuru

olarak değerlendirir. Böylece İbnü'l-Arabî peygamberler sıralamasını, Varlık'ın kendisini ifşa süreci olarak okur ve Hz. Peygamber'de (s.a.v.) kemale eren ve ardından İslam ümmetinde derinleşen döngüsel bir varlık tasavvuruna ulaşır.[112]

Genel olarak İbnü'l-Arabî düşüncesi, felsefe etkisini taşımaktan ziyade sudûrcu felsefeyi ve Yeni Eflâtuncu kozmolojiyi tevarüs etmiş bir düşünce olarak değerlendirilmeye daha elverişlidir. Bu sebeple başta Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) olmak üzere Müeyyiddüddin el-Cendî (ö. 691/1292 [?]), Afifüddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), Davud Kayserî (ö. 751/1350), ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) gibi İbnü'l-Arabî takipçileri, birkaç hususta ısrarcı olmuşlardır.

(i) Birincisi ve tasavvufun dinî düşünce gelenekleri arasındaki konumu bakımından en önemlisi, Hz. Peygamber'e (s) ittiba ile tasavvufî bilgi arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin belirginleştirilmesidir.

(ii) İkincisi, tasfiye yöntemi ile vahdet-i vücûdcu öğretiler arasındaki ilişkinin vurgulanmasıdır.

(iii) Üçüncüsü ve tasavvufun teorik iddiaları bakımından en önemlisi ise tasavvufun sadece nazar yöntemine nispetle değil aynı zamanda Hz. Peygamber'e (s) ittibayı yöntem hâline getirmeyen riyazet yöntemine nispetle de ikmal edici ve bütünleyici yönünü belirginleştirilmesidir. Bundan dolayı olsa gerek İslam düşünce tarihinde tezleri vahdet-i vücuda en yakın ekollerden biri İşrâkîlik olmasına rağmen vahdet-i vücûd geleneğinin gerek İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi

112 İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel iddiaları ve felsefe geleneğiyle ilişkisi hususunda Ekrem Demirli'nin şu çalışmalarına bakılabilir: *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005; *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009; "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 27-48.

kurucu düşünürleri, gerek Cendî, Tilimsânî, Kayserî ve Fenârî gibi yorumlayıcı düşünürleri, İşrâkiliğe atıf yapmazlar. Ekol mensupları bu tavrı uzun süre devam ettirmiştir. Çağdaş tasavvuf ve felsefe tarihi çalışmalarında bile henüz bu iki öğreti arasındaki irtibat henüz belirginleştirilmiş değildir.

Sonuç

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinde Yunan bilim ve felsefesinin Arapçaya çevrilmesiyle bir bilimsel cemaat hâline gelen İslam filozofları, başlangıçta iki önemli geleneği tevarüs etmişlerdir: Yeni Eflâtuncu Meşşâî felsefe ve İslam kelamı. Araştırmalarının temel çerçevesini Meşşâî felsefe belirlemekle birlikte kelam geleneğinin temel kabullerini dikkate alan filozofların, varlık araştırmalarında üç şeyi başardıkları söylenebilir.

Birincisi, tevarüs edilen kadîm varlık düşüncesinin teorik zemininin mükemmelleştirilmesidir. Kindî, Fârâbî, Sicistânî, İhvân-ı Safâ ve Âmirî gibi filozofların felsefî mesaisi, İbn Sînâ'da meyve vermiş, İslam felsefesi insanın varlığa ilişkin idrakini derinleştiren ve sonraki bütün felsefî çalışmaları derinden etkileyen bir varlık idrakine ulaşmıştır. İbn Sînâ felsefesinde yüksek ifadesini bulan bu idrak, varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarında özetlenir. Öyle ki İbn Sînâ sonrasında hiçbir filozof, kelamcı ve mutasavvıf, bu ayrımlara ve onlardan kaynaklanan sorunlara bigâne kalamayacaktır. Bu yargı sadece İslam düşünce tarihi için değil, Batı düşüncesi

tarihi için de geçerlidir. Bunun nedeni, söz konusu ayrımların Antik Yunan'dan günümüze kadar geliştirilmiş bütün ontolojiler arasında en kapsamlı kavramsal dağarcığı temsil etmesidir. Cevher-araz ayrımının sorunlu görüldüğü, nesne kavramının esaslı bir dönüşüme uğradığı, teorik fizik ve dil felsefesindeki gelişmelerin klasik ontolojileri derinden sarstığı günümüz felsefe akımlarının bile ne denli eleştirel yaklaşırlarsa yaklaşsınlar bu ayrımlara bigâne kalmaları mümkün değildir. Bu sebeple Aristoteles'in en büyük şârihi payesiyle şereflendirilen İbn Rüşd'ün özellikle son döneminde ontolojinin bu yeni şemasına yönelik itirazları, doğu İslam dünyasında hiçbir karşılık bulamadığı gibi Batı düşüncesi tarihinde de İbn Sînâcı ontolojinin etkisini gölgeleyememiştir. İslam döneminin büyük filozoflarının onca fikrî mesaisinden sonra Aristoteles'in saf felsefesine geri dönmeyi teklif eden İbn Rüşd dahi bu etkiden kendisini kurtaramamıştır. İbn Sînâ'dan sonra antik Yunan filozoflarına ait metinler, bilhassa Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde görülen sorunlardan bağımsız okunamamıştır. Kuşkusuz bu başarı, İbn Sînâ felsefesinde yüksek ifadesini bulur ama bu kitapta yer yer işaret edildiği gibi filozofların ortak mesaisinin ürünüdür ve kelam geleneğinin de derin etkilerini taşır.

İkincisi, İslam filozoflarının, kadîm dünyadan tevarüs edilen birikim ile dinî düşünce akımlarının naslardan hareketle oluşturduğu varlık tasavvuru arasında irtibat kurmalarıdır. Girişte ayrıntılı olarak belirttiğimiz üzere tercüme edilen felsefî mirasın henüz tercüme sürecinde felsefî derinliği kavranarak okunması ve yeniden üretilmesini mümkün kılan şey, her şeyden önce kelam geleneğinin başarısı sayılmalıdır. Fakat İslam'ın ilk filozofu kabul edilen Kindî'den itibaren soyut nefs teorisi, madde-suretçi teorik fizik, illet-malûl ilişkisine göre inşa edilmiş Tanrı tasavvuru ve bir çırpıda sayılamayacak birçok görüş ve teori, dinî düşünce geleneğinin temel kabulleriyle ilişkilendirilmiştir. Özellikle Kindî ve takipçilerinin

başlangıçta kelam geleneğinin ortak kabulleriyle uyuşma çabası, sudûr teorisinin felsefe çevrelerine hâkim olmasıyla dinî nasları felsefî kabullerle yorumlama çabasına dönüşmüştür. Fakat bu süreçte filozoflar, İslam'ın özellikle tevhit, nübüvvet ve ahiretle ilgili akidelerine nasların zâhiriyle çelişmeden yorum getirmeye özen göstermiştir.

Bu çabanın felsefî teorilerin geliştirilmesinde yaratıcı veya yenileyici bir etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Zira İslam filozofları tevarüs ettikleri felsefî sorun ve çözümler ile kendi dönemlerinin sorun ve çözümleri arasında irtibat kurmuşlar ve İslam dininin oluşturduğu medenî havzada fark edilen sorunlara çözüm üretmişlerdir. Bu çözümlerin bütün dönemlerde en etkili olanları, hiç kuşkusuz Fârâbî'nin nübüvvet teorisi ve bilimler tasnifi, Âmirî ve İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımı, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıdır. Nübüvvet teorisi, İslam'ın temel meselelerden biri olan peygamberlik olgusuna sudûrcu metafizik ve bilgi teorisinin temel ilkelerinden hareketle getirilmiş bir açıklamadır. Zorunlu-mümkün ayrımı, Tanrı'nın ispatı ve Tanrı-âlem ilişkisi sorunlarına getirilmiş bir çözümdür. Varlık-mahiyet ayrımı ise (i) herhangi bir nesnenin mantıksal çözümlemesini yaparak onun kendiliği ile varlığını ayrıştırır. (ii) Nesnenin kendisini varlık ve yokluktan bağımsız olarak düşünmeyi mümkün kılar. (iii) Nesnenin kendisi olması bakımından sahip olduğu özellikler ile var olması bakımından konu olduğu durumların farkına varmaya sağlar. (iv) Aristoteles'in maddeye yerleştirdiği imkânı nesnenin kendisine yerleştirir. (v) Nesneyi fâile muhtaç kılan şeyin varlığı değil, imkânı olduğunu, dolayısıyla bir nesnenin mahiyet sahibi olduğu sürece mutlaka varlık veren bir ilkeye muhtaç olduğunu gösterir. (vi) Varlık veren fâiller içinde nihai olan fâilin kesinlikle mahiyetsiz ve saf varlıktan ibaret olabileceğini kanıtlar.

Üçüncüsü ise İslam filozofları tarafından ileri sürülen görüşlerin, Gazzâlî sonrasında kelam ve tasavvuf geleneğini

yenileme ve dönüştürme işlevi görmesidir. Bu bağlamda İbn Sînâ sonrasında iki düşünürün İslam düşünce tarihinde etkili olduğu ve düşünce tarihine yön verdiği söylenebilir: Fahreddin er-Râzî ve İbnü'l-Arabî. Fahreddin er-Râzî'nin genelde felsefe ve özelde İbn Sînâ okuması, kuşkucu, eleştirel ve böyle olduğu ölçüde yenileyicidir. İbnü'l-Arabî'nin okuması ise olumlayıcı, yaratıcı ve böyle olduğu ölçüde dönüştürücüdür. Fahreddin er-Râzî kelam, felsefe ve tasavvuf geleneklerinin bütününe ilişkin tetkiklerinden düşüncenin kuruluşunu sorgulayan bir nazarî birikime ulaşmış ve İslam'ın kadîm bilimsel mirasla hesaplaşmasını insan aklının hakikati kavrama sürecine dönüştürmüştür. İbnü'l-Arabî tasavvuf, kelam ve felsefeye ilişkin tetkiklerinden bu geleneklerin her birini kendisinin bir parçası olarak vaz eden kuşatıcı bir çerçeveye ulaşmıştır. Hiç kuşkusuz Râzî'nin geride bıraktığı miras, kelam ve felsefe adını hak ederken İbnü'l-Arabî'nin geride bıraktığı miras, tasavvuf adını hak eder. Bununla birlikte her iki düşünürün de mirasını kelam, felsefe ve tasavvuf ayrımını esas alarak okumak, onların gücü ve zaaflarını gözden kaçırmaya yol açar.

Felsefî mirasın, özellikle vahdet-i vücûd öğretisi söz konusu olduğunda, tasavvufu etkilediğini söyler ve tasavvuf-felsefe ilişkisini bir etki-edilgi ilişkisi olarak değerlendirirsek vahdet-i vücûd ile felsefe geleneği arasındaki ilişkinin niteliğini gözden kaçırmış oluruz. Zira İbnü'l-Arabî felsefe veya kelamdan etkilenmiş olmaktan ziyade her iki geleneği de tevarüs etmiştir. Vahdet-i vücûd, sudûrcu metafiziği son aşamaya ulaştıran, İbn Sînâ'nın mahiyetlerine yurt bulan, Mutezile'nin mümkün madûmlarını sağduyu için kabul edilebilir hâle getiren ve Eşarîlerin kesb teorisinin ontik zeminini oluşturan bir teori olarak görüldüğünde hakkıyla kavranabilir. Aynı durum, Fahreddin er-Râzî için de geçerlidir. Râzî düşüncesini sadece kelam ve felsefe etkileşimi yahut Râzî'nin felsefeden etkilenmesi bağlamında okuduğumuzda onun tam olarak neyi başardığını anlamaktan uzaklaşırız. Râzî mirasını, insanın hakikati

kavrama çabası ile bu çabayı mümkün ve vaki kılan araçlar arasındaki ilişkiyi bütün nazarî geleneklerin imkânlarını dikkate alarak tahlil eden bir tahkik çabası olarak görebildiğimizde hakkıyla anlayabiliriz.

Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî düşünce geleneklerinin zaaflarından ziyade gücünü, Râzî ise söz konusu geleneklerin gücünden ziyade zaaflarını ifşa eden bir düşünür olarak karşımıza çıkar. İlginç bir benzerlikle her iki düşünür de insanı keşfetme kaygısını taşır ve insanı keşfedebildiğimiz ölçüde varlığı ve Tanrı'yı bileceğimizi düşünür. Bu sebeple bu iki düşünürle birlikte hem kelam ve felsefe hem de tasavvuf, geri dönüşü imkânsız bir sürece girmiştir.

Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler, riyazet ve istidlâl yöntemini birleştirme teklifi, soyut nurlar ve misal âlemi teorilerini dikkate aldığımızda bu iki düşünüre Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin de eklenmesi gerektiği açıktır. Fakat Sühreverdî'nin şârihleri ve eserlerinin okurları her dönemde bulunsa da bu çabaların İslam dünyasında güçlü bir kelam, felsefe ve tasavvuf okumalarına yol açtığını söyleyecek verilere -en azından şimdilik- sahip değiliz. Öyle görünüyor ki Sühreverdî'nin sudûrcu kozmoloji ve metafizik hakkındaki mülahazaları, İbnü'l-Arabî düşüncesi tarafından, Meşşâî felsefeye yönelik eleştirileri ise Fahreddin er-Râzî tarafından ikâme edilmiştir yahut önemli ölçüde durum böyledir. Endülüs'ün büyük filozofu İbn Rüşd'ün ise Doğu İslam dünyasında etkili olduğunu söylemek için elimizde yeterli veri yoktur.

Bibliyografya

Adamson, Peter, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", *İslam Felsefesine Giriş* içinde, ed. Peter Adamson-Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

Adnan Gürsoy, "İbn Sînâ'nın Nübüvvet Teorisinde Kutsi Akıl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2014), s. 1-22.

Âmirî, *el-İ'lâm bi menâkıbı ehli'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamid Gurâb, Riyad: Darü'l-Asâle li's-Sekâfe, 1988.

Âmirî, *İnkâzü'l-beşer mine'l-cebr ve'l-kader*, *Resâilü Ebi'l-Hasan el-Âmirî* içinde, nşr. Sahbân Halîfât, Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1375.

Arslan, İshak, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3/2 (2017), s. 47-68.

Arslan, İshak, "Evrenin Sınırlarını Zorlamak: *Hikmetü'l-işrâk* ve Şerhlerinde Meşşâî Kozmoloji Eleştirisi", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Dergisi*, 1/1 (2014), s. 141-164;

Arslan, İshak, "Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı", s. 47-68.

Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2008.

Aydınlı, Yaşar, "Fârâbî'nin Siyaset Felsefesinde İlk Başkan (er-Reîs el-Evvel) Kavramı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1987), s. 296-301.

Bakar, Osman, *Classification of Knowledge in Islam*, Kuala Lumpur: Institute for Policy Research, 1992.

Bakıllânî, *el-İnsâf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.

Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.

Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.

Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Mutavvel*, nşr. Ahmed Hulusi, İstanbul: Matba-i Amire, 1309, s. 39.

Cihan, Ahmet Kamil, "Sühreverdî ve İşrâkîlik", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Demirli, Ekrem, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2009.

Demirli, Ekrem, "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18 (2007), s. 27-48.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, nşr. Fevzî Mitrî Neccâr, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1993.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut: Dâru'l-Meşrık, 1968.

Fârâbî, *Kitâbu'l-Mille*, (Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinin takdim ve çevirisi" içinde), *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 12 (2002), s. 258-273.

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî*, nşr. D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University, 1961.

Fârâbî, *Fusûlü'l-Medenî (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, çev. Hanifî Özcan, İstanbul: İstiklâl Matbaası 1987.

Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, nşr. Osman Muhammed Emin, Kahire: Matbaatü's-Seâde, 1931.

Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul: Maarif Basımevi 1955.

Gazzâlî, *Hakikat Arayışı el-Münkız mine'd-dalâl*, çev. Abdürrezzak Tek, Bursa: Emin Yayınları 2017.

Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, nşr ve çev: Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.

Haklı, Şaban, *Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddîn Râzî Örneği*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002.

Hucvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık 2006.

İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017

İbn Sînâ, *Kitâbü't-Ta'lîkât*, nşr. Hasan Mecîd el-Ubeydî, Bağdat 2002.

İbn Sînâ, *'Uyûnu'l-hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980, s. 16-17.

İbn Sina, *Risâletü'l-Hudûd*, *Tisu resâil fi'l-hikme ve't-tabîiyyât* içinde, Kahire: Dâru'l-Arab, 1989.

İbn Sina, *es-Semâu't-Tabîî*, nşr. Saîd Zâyed, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.

İbn Rüşd, *Risâletü mâ ba'de't-tabîa*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Lübnani, 1994.

İbn Rüşd, *Resâilü't-tıbbiyye*, nşr. George Kanavâtî ve Saîd Zâyed, Mısır 1987.

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esna'l-makâsıd*, J. Justus Witkam, Leiden: Ter Lugt Pers, 1989.

İmâm Rabbâni, *Mektûbât-ı Rabbânî*, çev. Taha Hakan Alp-Ömer Faruk Tokat-Ahmet Hamdi Yıldırım, İstabul: Yasin Yayınevi, 2010.

Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Meârif*, nşr. İbrahim Medkûr, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1963.

Kaş, Murat, "Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3 (2018), s. 48-81.

Kindî, *Fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-ru'ya*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî, *Fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 169-70.

Kindî, *Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihi lillahi azze ve celle*, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kuşlu, Harun, "Çelişmezlik İlkesi Bağlamında Aristoteles'in Sofizm Eleştirisi", *Felsefe Dünyası*, 55 (2012), s. 274-92.

Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi, Beyrut: Daru Sâdır, 2003.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2015, s. 53.

er-Râzî, Fahreddin, *Kelama Giriş (Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

er-Râzî, Fahreddîn, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Mebâhisü'l-meşrıkiyye*, nşr. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Erbaîn fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd: Matbaatü'l-Meclis Dâiratü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1353.

er-Râzî, Fahreddîn, *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Semîh Duğaym, Beyrut 1992.

er-Râzî, Fahreddîn, *el-Metâlibü'l-'âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

er-Râzî, Kutbuddîn, *Muhâkemât*, Bulak: Daru't-Tıbaati'l-Amire, 1290, s. 230.

er-Râzî, Kutbuddîn, *Risâle fî tahkîki'l-külliyyât*, *Risâle fî tahkîki'l-külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri içinde*, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Sıddık Hasan Han, *Ebcedu'l-Ulûm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.

Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.

Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996, II, 1101.

Turhan, Kasım, *Âmirî ve Felsefesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1992.

et-Tûsî, Nasîruddîn, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290.

Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 1 (2011), s. 541-543.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkî ve Dilbilimsel Temelleri*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 88-95.

Türker, Ömer, "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine-Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-", *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1 (2014), s. 35-50.

Türker, Ömer, "İşrâkîlik Yeni Bir Metafizik midir?", *Sühreverdi ve İşrak Felsefesi* içinde, ed: M. Nesim Doru, Kamuran Gökdağ, Yunus Kaplan, Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Türker, Ömer, *İbn Sînâ Felsefesinden Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinin Sofistlikle Yüzleşmesi", *Sabah Ülkesi*, 49 (2016), s. 24-27.

Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer, "Âlemin Ezelîliği", *Gazzâlî Konuşmaları* içinde, der. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları 2017.

Türker, Ömer, "Metafizik: Varlık ve Tanrı", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler, ed. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Türker, Ömer, "İslam Felsefe Tarih Yazıcılığında Ekolleşme ve Dönemlerin Adlandırılması Sorunu", *Türkiye'de İslam Felsefesi Araştırmalarının Seyri*, ed. M. Nurullah Turan, İrfan Karadeniz ve Enver Şahin, Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, 2016.

Türker, Ömer, "İslam Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası", *Uluslararası 13.Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Enes Kala, Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, s. 63-71.

Uluç, Tahir, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.

Üçer, İbrahim hâlil, *İbn Sînâ Felsefesinde sûret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

VARLIK NEDİR?

ÖMER TÜRKER

Elinizdeki kitabın amacı, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, Sühreverdî, Esirüddin el-Ebherî, Kutbüddin er-Râzî ve Molla Lütfi gibi pek çok önemli filozofu bünyesinde barındıran İslâm felsefesi geleneğinin bütün araştırmalarının temelini oluşturan ortak çerçeveyi belirginleştirmektir. Kitapta önce felsefe geleneğinin varlık tasavvuru, ardından da bu tasavvurun kelam ve tasavvuf geleneğine etkisi ele alınmaktadır. Felsefe geleneğinin varlık tasavvuruna ilişkin anlatılar, varlık kavramının tahlilinden başlayıp varlığın bilimler arasında araştırma konusu şeklinde taksimine uzanan bir anlatım düzeninden oluşmaktadır. Bu varlık tasavvurunun kelam ve tasavvuf geleneklerine etkisinin incelendiği başlıklarda ise felsefenin kelamcı ve mutasavvıflar tarafından nasıl tevarüs edildiği meselesi tartışılmaktadır.



KİTEB	**VARLIK NEDİR?** İSLÂM FİLOZOFLARININ VARLIK TASAVVURU ÖMER TÜRKER	9 786057 949455
KİTAP NO	**DİZİ ADI**	**26 TL**
134	KLASİK İSLÂM DÜŞÜNCESİ	KDV'den muaftır