

Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine

—Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme—

Ömer Türker*

Özet: Bu makalede tümeler sorunu, İbn Sinâ ve şârihlerinin eserlerinden hareketle bilgi-varlık ilişkisi bakımından ele alınmaktadır. Tümeler tartışmasına ilişkin sorunlar, önemli ölçüde İbn Sinâ'nın mahiyet kavramını bir itibar olarak vâzetmesi, sonra da bir şey olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Sinâ felsefesinde kendinde mahiyetin bütün belirli durumları arazlarla karışık. Mahiyetin arazlarla karışık olmadığı mutlaklık seviyesi ise ancak bir itibarda ortaya çıkar ve bu nedenle de harici ve zihni arazlardan tamamen soyutlanmış mahiyetin bulunduğu harici ve zihinsel bir mahal yoktur. Fakat bir mahiyetin gerek oluş süreci gerekse de fertlerden soyutlanma süreci tasvir edilirken onun dıştaki ferdin bir parçası olduğu izlenimi verilir. Bu durum, İbn Sinâ sonrasında tümelerle ilgili iki temel sorunun mahiyet teorisi doğrultusunda yeniden ele alınmasına yol açmıştır. Birincisi tümelin zihinde, ikincisi ise dış dünyada bulunuşuyla ilgilidir. Birinci sorun, bilginin ne olduğu, ikinci sorun ise dışta var olanın ne olduğu sorusunun başka bir ifadesidir. Bu sorunlarla ilgili olarak bilhassa Fahreddin Râzî'nin gerek İbn Sinâ felsefesinin gerekse kelam teorilerinin imalarını çözümleyen değerlendirmeleri, İbn Sinâ şârihlerinin tartışmalarını yönlendirerek tümeler sorununu alt başlıklarını tayin etmiş, bilinen ve var olanın ne olduğuna ilişkin sorunların farklı bir açıdan ele alınmasına yol açmıştır. Bu sebeple makalenin, İbn Sinâ ve şârihlerinin eserlerinden hareketle cevaplamayı amaçladığı temel soru, bilinen ve var olan şeyin ne olduğudur. Bu amaçla makalede öncelikle tümeler tartışmasının içerdiği sorunlar öbeğine ve İbn Sinâ'nın bu sorunları hangi bağlamda ele aldığına dikkat çekilmekte, ardından Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî, Kutbu'ddin er-Râzî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi İbn Sinâ şârihlerinin görüşleri tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İbn Sinâ, Fahreddin Râzî, Tümel, Mahiyet, Bilgi, Varlık.

Abstract: In this article, the problem of universals is discussed in terms of the relationship between knowledge and existence on the basis of the works of Ibn Sinâ and the commentators on his works. Problems pertinent to the discussion of universals mainly stem from Ibn Sinâ's establishing the concept of essence (mahîyya) as something to be contemplated (i'tibâr) on, and then employing essence as a thing. In Ibn Sinâ's philosophy, all the determined conditions of the essence within itself are mixed with accidents, or specific instantiations (arad). The status of absoluteness, where the essence is unmixed with accidents, becomes manifest only in one's mental consideration; therefore, there is no external and mental space where an essence is completely abstracted from external and mental accidents. However, an impression is created in which the essence is made to look like part of an external individual while the process of the occurrence of an essence, along with that of its abstraction from individuals, is depicted. This situation led, after Ibn Sinâ, to the reconsideration of two fundamental problems regarding universals in line with the theory of essence. The first problem pertains to the existence of a universal in the mind, and the second to its existence in the external world. The first problem relates to the nature of knowledge, whereas the second problem concerns itself with the reality of a thing that exists in the external world. In connection with these problems, Fakhrüddin al-Râzî's assessments in particular—which worked out the implications of Ibn Sinâ's philosophy as well as his dialectical theories—determined the sub-aspects of the problem of universals by giving a new direction to the discussions of commentators on Ibn Sinâ. Furthermore, his assessments paved the way for a new discussion, from a different perspective, of the problems regarding the nature of what is known and that of an existing thing. For this reason, the main question that the article seeks to answer, based on the works of Ibn Sinâ and his commentators, is what is known and what it is that exists. To fulfill this purpose, the article primarily draws attention to a set of problems contained in the discussion of universals and the contexts in which Ibn Sinâ handles them. It then discusses the opinions of commentators on Ibn Sinâ, such as Fakhrüddin al-Râzî, Nasîruddin al-Tûsî, Qutbu'ddin al-Râzî, and Sayyid Sharîf al-Jurjânî.

Keywords: Ibn Sinâ, Fakhrüddin al-Râzî, Universals, Essence, Knowledge, Existence.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.
İletişim: om.turker@gmail.com.

Metafizik düşünce, apaçık olduğu kabul edilen kavramlardan hareketle ulaşılan bir ilke ile o ilkeden çıkan veya o ilke tarafından var edilen çokluk ilişkisini açıklamayı hedefler. Diğer deyişle metafiziğin en önemli sorunu, birlik-çokluk ilişkisinin nasıl kurulacağıdır. Bu sorun kimi zaman birlik sahibi gerçek bir varlıkla ondan çıkan şeylerin ilişkisini, kimi zaman da bir anlamın birden çok nesnede bulunuşunu açıklama şeklinde kendini gösterir. Bu bağlamda tümel-tikel ilişkisi, metafiziğin temel meselelerinden biridir ve bu ilişkinin incelenmesi, birlik-çokluk ilişkisine dair incelemelerinin neredeyse tüm yönlerini içerir. Bu makalede tümeller sorunu, Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddin Tûsî (ö. 672/1274) ve Kutbüddin Râzî (ö. 766/1365), Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 1413) gibi İbn Sînâ (ö. 428/1037) şârihlerinin eserlerinden hareketle bilgi ve varlık ilişkisi bakımından ele alınacaktır. Makalenin cevaplamayı amaçladığı temel soru, bilinen ve var olan şeyin ne olduğudur. Bu amaçla öncelikle tümeller tartışmasının içerdiği sorunlar ve sorular öbeğine ve İbn Sînâ'nın bu sorunları hangi bağlamda ele aldığına dikkat çekilecek, ardından şârihlerin görüşleri tartışılacaktır.

I. Tümeller Tartışmasının Felsefî Bağlamı ve İbn Sînâcı Arka Plan

Tümellerle ilgili iki temel sorun vardır. Birincisi tümelin zihinde, ikincisi ise dış dünyada bulunuşuyla ilgilidir. Birinci sorun bilginin ne olduğu, ikinci sorun ise mahiyetin dışta nasıl tahakkuk ettiği sorununun başka bir ifadesidir. Her iki sorun da Platon'a kadar uzanan bir geçmişe sahiptir ve İslâm öncesi felsefe geleneklerinde daha çok ideler ve yükleme sorunu etrafında tartışılmıştır. İslâm düşünce geleneklerinde tümellerin incelenmesi ise özellikle İbn Sînâ'nın etkisiyle farklı başlıklar altında ele alınmıştır. Tümellerin zihindeki varlığı ve birden çok fert arasında ortak olduğu meselesi, esasta bilginin mahiyeti ve dışa örtüşmesinin ne anlama geldiği meselesinin bir parçası olduğundan, bir yönüyle, zihni varlığın olup olmadığı, diğer deyişle zihnimizdeki kavramların dıştaki nesnelerin mahiyetinin aynı olup olmadığı sorunu altında incelenmiştir. Tümellerin bilgi teorisiyle ilgili bir diğer yönü ise tümel olmakla nitelenen anlamın nasıl soyutlandığı, dış duylardan akla uzanan idrak araçlarında nasıl bulunduğu ve soyutlama sürecinde faal aklın işlevinin ne olduğudur.

Şu hâlde tümellere ilişkin bir inceleme şu soruların cevabını vermek zorundadır: Tümel derken kastedilen nedir? Tümelin tikellere örtüşmesi ne demektir? Tümel olmakla nitelenen anlamın dış dünya, zihin ve nefsülemirde varlığı nasıldır? "Tümel doğa, dış dünyada veya zihinde mevcuttur" sözü ne anlama gelir? Zihinde bir suret olarak bulunan mahiyet, dıştaki bir fert veya fertlerden soyutlandığına ve soyutlama işlemi de dıştaki nesnenin cins ve fasıldan birleşmesini gerektirdiğine göre zihindeki mahiyet dışta nasıl bulunmaktadır? Bu mahiyeti oluşturan cins ve fasıl, dışta herhangi bir ayrışma olmaksızın o nesnenin mahiyetinin ta kendisi

olarak mı, yoksa nesnenin mahiyetinin parçaları olarak mı bulunmaktadır? Şayet mahiyetin parçaları iseler, bunların ayrılığı sadece hakikat açısından mı, yoksa hem hakikat hem de varlık açısından mıdır? Dışta belirgin olarak bulunan bir şey çokluk arasında ortak olamayacağına ve bir madde ve suretten bileşik olacağına göre cins ve madde ile fasıl ve suret arasındaki fark nedir? Cins ve fasıl iki şey oldukları hâlde nasıl olup da onlardan bilfiil gerçekleşmiş tek bir şey varlık kazanmaktadır? Kuşkusuz bu soruları çoğaltmak mümkündür.

Öncelikle İbn Sînâ sonrasında, Platon'a nispet edildiği şekliyle soyut formların dışta müstakil olarak var olamayacağı, bilhassa Fahreddin Râzî kanalıyla İbn Sînâ geleneğine bağlanan Nasîrüddin Tûsî, Kutbüddin Râzî, Adudüddin İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi sonraki dönem filozoflar ve kelimcilerin ortak görüşüdür. Bu uzlaşımın dikkate alınması, tümelin dışta bulunuşuyla ilgili pek çok sorunun aydınlanmasını sağlayacaktır. İbn Sînâ *Şifâ* külliyyâtının *Burhân ve Metafizik* kısımlarında Platonik ideleri açıkça reddeder.¹ İbn Sînâ'nın eleştirisi, esas itibarıyla birliğin cevherden ayrı olarak var olmasının imkânsızlığına dayalıdır. Birliğin ayrı olarak bulunamayacağı ile ilgili dile getirdiği bütün şıklar, tümeller ve genel kavramların tamamı için de geçerlidir. Bunların tamamı bir konu olmaksızın varlıkları varsayılmayan yüklemelerdir. İlk bakışta İbn Sînâ'nın ideleri reddederken çelişkiye düştüğü, çünkü aklî cevherleri kabul ettiği düşünülebilir. Ancak daha dikkatli bir inceleme İbn Sînâ'nın çelişkiye düşmediğini göstermektedir. Çünkü zihin dışında salt varlığın bulunuşunu kabul etmek ile mesela salt güzelliğin bulunuşunu kabul etmek birbirinden farklı şeylerdir. Varlık kavramı dışta bulunuşu içerdiğinden, varlığın kendi başına var olması düşünülebilmektedir. Hâlbuki birlik, güzellik, iyilik gibi kavramlar, dışta bulunuşu zorunlu olarak içermemekte ve dışta bulunması için varlığın eklenmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla birlik veya güzelliğin mevcut olması, varlık ve birliğin yahut iyiliğin birleştiği bir konunun mevcut olması demektir. Bu da zorunlu olarak güzellikle yahut birlikle nitelenen bir mevcudun gerçekte salt güzellik değil güzelliğin taşıyıcısı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle de varlığın kendine irca edilmeden salt akıl, salt iyi ve salt kudretten bahsetmek imkânsızlaşmaktadır. Bu durum, tam da İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ve varlık-mahiyet ayrımını destekleyecek şekilde, bir yandan Tanrı'nın salt varlık olmasını açıklarken, diğer yandan Tanrı dışındaki varlıkların mahiyetli olmasını gerektirmektedir.²

Fakat sorun burada bitmemekte, bilakis İbn Sînâ düşüncesinin ana sorunu bu noktada ortaya çıkmaktadır: Bir konunun varlıkla ilişkisi, diğer deyişle, mahiyetin

1 Bkz. İbn Sînâ, *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 133-135, 176; İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005), 62-69.

2 İbn Sînâ, *Metafizik*, c. II, 62-69. Ayrıca İbn Sînâ'nın *Metafizik*'te birlik-çokluk ilişkisini ele aldığı birinci makale üçüncü fasıl da bu hususta dikkate alınması gereken metinlerdendir.

varlıkla ilişkisi nasıl kurulacaktır? Acaba mahiyet denilen şey, varlıktan gerçekte ayrı bir şey midir, yoksa ikisi arasındaki ayrım yalnızca kavramsal bir ayrımdır da mahiyet gerçekte varlığın başka bir formu mudur? Bir nesnenin var olduğunu söylemek ne anlama gelmektedir? Bir şey vardır derken varlık bir şey olarak özelleşmiş mi denilmektedir, yoksa metinlerden ilk bakışta anlaşıldığı gibi mahiyet yokluğu mu temsil etmektedir? Eğer birinci şık doğruysa varlığın özelleşmesini mümkün kılan şey nedir? Varlık içinde varlık olmayan bir şey mi vardır ki, varlık onunla özdeşleşmektedir? Bu durumda varlığın yüklem olması nasıl bir anlam ifade etmektedir? Yani “Dünya vardır”, “İnsan vardır”, “Toplum vardır”, “Masa vardır” sözlerinde yüklem olan varlık ile özne olan varlık arasında nasıl bir ayrım vardır?

Tümeller sorunuyla ilgili olduğu kadarıyla İbn Sînâ'nın bu sorulara verdiği yanıt, *Şifâ Metafizik*'in beşinci makalesinden hareketle, şöyle özetlenebilir: Mahiyet çeşitli açılardan düşünülebilir. Herhangi bir mahiyet kendinde bir şey iken, çokluk arasında düşünölmeye engel teşkil etmemesi anlamında tümelliğin iliştiğı şey olması bakımından başka bir şeydir. Yine tümellik, salt tümellik olması bakımından bir şey iken, herhangi bir doğa yahut mahiyete ilişkin bir durum olması bakımından başka bir şeydir. Diğer deyişle tümel olması bakımından tümel ile söz gelişi insan olması bakımından insan başka şeylerdir. Bu bağlamda bir anlamın, mesela insanın zihinde, dışta ve kendinde bulunuş hâllerini mütalaa ettiğimizde; tümellik, tümellikle birlikte olan insan, doğal insan (madde ve arazlarla birlikte insan), kendi olması bakımından insan, genel insan, birey insan, bilkuve genel ve birey insan, dışta mevcut olması bakımından insan, nefiste makul olması bakımından insan gibi birden fazla durumdan söz ediyoruz demektir. Kuşkusuz ne tümelliğin tanımına insan girer ne de insanlığın tanımına tümellik girer. Zira insanlığın, tümelliğin tanımına muhtaç olmayan ama tümelliğin iliştiğı bir tanımı ve mahiyeti vardır. İnsanlığın tanımına sadece tümellik değil varlık, birlik, çokluk, dış dünyada bulunmak da girmez. İnsanlık kendinde neyse odur, gerek zihinde gerekse dışta bilkuve veya bilfiil olmakla da nitelenmez. Tüm bu durumlar insanlığın dışında olup ona ilişir. Dolayısıyla insanlık birlikle bir olurken, onu işaret edilebilir kılan özelliklerle birlikte tikel bir insanlığa dönüşür. Salt insanlık oluşu yönünden baktığımızda ise bu bakışa dışarıdan bakış girmez. Bu noktada bir fertteki insanlık ile diğer fertteki insanlığın yahut çok sayıda fertte tahakkuk eden insanlığın kendinde aynı olduğunu ama sayıca bir olmadığını vurgulamak gerekir. 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 işte onda kendi olması bakımından insanlığın bulunmasıdır. Dolayısıyla bir mahiyet dışta bir fert olarak meydana geldiğinde birkaç bakımdan düşünülebilir. Söz gelişi insan mahiyeti, ferdileşmeyi sağlayan arazlarla düşünüldüğünde “doğal insan” olarak adlandırılır. Kendi olması bakımından düşünüldüğünde sadece insandır.

İbn Sînâ bunu sadece “doğâ” olarak adlandırır. Bu durumda salt insan, doğal insanın bir parçası gibi düşünülür ve parçanın bütünden ve yalının bileşikten önce gelmesi gibi doğal insanı önceler.³

Burada kilit nokta, ne kadar arazla kuşatılırsa kuşatılsın, insanın, sadece insan olması bakımından düşünülebilmesidir. Ayrıca bu itibar, bütün diğer itibarları önceler. Zira kendisi var olmayan şeyin, ilave birtakım özelliklerle var olması düşünülemez. Bu durum, var olmak ve varlıklarını sürdürmek için maddeye muhtaç olmayan ve bu nedenle de dışta var olduğunda fasıllar, maddeler veya arazlar nedeniyle çoğalmayıp türü ferdiyle sınırlı olan aklî cevherler için de geçerlidir. Diğer deyişle mahiyet sahibi her şeye aynı ilkeler uygulanabilir. Şu hâlde mahiyetin kendinde itibarı, akılda ve dışta olması bakımlarından mahiyeti önceler. Kendinde mahiyet cins, tür veya fert olmakla yahut birlik ve çoklukla nitelenemez ve neyse odur. Yine bir fertte tahakkuk eden mahiyet, o fertte tahakkuk etmesi bakımından başka fertlere nispet edilemez. Söz gelişi Ali’de tahakkuk eden insanlık mahiyetinin kendisi, Ali ve başkaları arasında ortak değildir. Bu mahiyet, Ali’nin şahsında bireyselleşmiştir. Bununla birlikte mefhumunun çokluk arasında ortaklığa engel olmaması anlamında tümellikle nitelenebilir. Çünkü o, belirli bir fertte özelleşse bile kendi olması bakımından düşünülebilmektedir. Lakin dışta arazlarından soyut olarak bulunmak anlamında tümellikle nitelenemez. Bir mahiyet başka bir şey olmaması şart koşulduğunda sadece zihinde vardır. Böylesi bir mahiyetin dışta bir konu olmaksızın bulunmasının mümkün olmadığına yukarıda dikkat çekmiştik. Zihinde bulunan soyut mahiyete İbn Sînâ “aklî suret” adını verir. İşte bu aklî suret, bireysel bir akılda tek bir suret olmasına rağmen, birden çok ferde örtüşmesi bakımından bulunur ve bu nedenle de tümeldir. İbn Sînâ tümelliği daha da incelterek, aynı suretin başka bireysel nefslerde de bulunduğunu ve bir nefsteki tekil suretin başka nefslere nispetinin de tümellik olduğunu ifade eder.⁴

II. Mutlak Mahiyet, Bilgi ve Varlık

Aslında İbn Sînâ’nın tümel hakkındaki açıklamaları ilk bakışta oldukça anlaşılır görünür. Tûsî, Kâtibî, Kutbüddin Râzî, İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî gibi sonraki dönemin önde gelen düşünürlerini meşgul eden sorunların neredeyse tamamı, İbn Sînâ’nın varlık-mahiyet ayrımının imalarına ilişkin Fahreddin Râzî’nin değerlendirme ve eleştirilerinden kaynaklanır. Fahreddin Râzî de İbn Sînâ gibi dışta tahakkuk eden mahiyetin kendinde durumunun, o mahiyetin fertlerini birbirinden

3 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 180-181.

4 İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 181.

ayırır özelliklerden farklı olduğunu söyler.⁵ Ona göre bileşik dışta var olduğunda onu oluşturan unsurlar da var demektir. Bu bağlamda mesela insan olması bakımından insan dışta vardır ve kendinde bütün eklentilerden soyuttur. Durum böyle olunca insan olmak bakımından insana dair bilgi, tümel ve soyuttur. Ama bunun nedeni, *bilginin* kendinde tümel ve soyut olması değil, onu *bilmenin* tümel ve soyut olmasıdır. Fahreddin Râzî'ye göre mütekaddimün böylesi bilgiye tümel ve soyut derken mecaz yapıyorlardı, ama müteahhirün bu mecazı gerçek anlamda anlayarak akılda soyut ve tümel bir suret olduğunu sanmıştır.⁶

Fahreddin Râzî'nin tümel olduğunu söylediği bilme, tek bir anlamın birden fazla ferde nispetle düşünülebilmesinden 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. Sorun bu anlamın dışta var olup olmadığına ortaya çıkar. Anlamın dışta bulunması söz konusu olduğunda, söz gelişi Zeyd'deki insanlığın Amr'daki insanlığın ta kendisi olmadığına da görüş birliği vardır. Pekâlâ, Zeyd ve Amr'ın her ikisini de kuşatan insanlık, ikisini de kuşatması bakımından o ikisinden herhangi birindeki insanlık mıdır? Tûsî'ye göre bunun cevabı olumsuzdur. Çünkü ikisinden birindeki insanlık, kendi olması bakımından insanlık değildir, onun bir parçasıdır. Dolayısıyla kendi olması bakımından insanlık, yalnızca akıldadır ve tümel insanlıktır. Akıldaki bu suret, Zeyd'in aklında olması bakımından tikel iken, her bir insan ferdine taalluk etmesi bakımından tümeldir. Bunun soyutlanmasının anlamı, dıştaki eklentilerinden soyulmuş olmasıdır. Dolayısıyla bu tabiat, Tûsî'ye göre, iki açıdan düşünülmektedir. Birincisine göre başka bir şeyde görülüp idrak edilmektedir. Diğer açısından ise kendisi hakkında düşünülmektedir. Tûsî'ye göre:

Fahreddin Râzî'nin zikrettiği suret, gerçekte ne tümel ne de tikel olan insanlık hakikatidir. Mütekaddimünün tümel dediği ve müteahhirünün 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 ayırır şey ona eklenen tikel anlamlardır.⁷

Şu hâlde Tûsî'ye göre kendi olması bakımından insanlık yalnızca akıldadır ve Fahreddin Râzî'nin söylediği gibi dışta ferdin bir parçası olarak bulunmaz. Kutbüddin Râzî de *Muhâkemât*'ta kendi olması bakımından insanlığın yalnızca akılda bulunduğunu düşünür ve aynen Tûsî'nin söylediği gibi akıldaki bu suretin, birincisi

5 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290), 209.

6 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 209.

7 Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât* (İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290), 209.

zâtı bakımından ikincisi ise fertlere mutabakatı bakımından olmak üzere iki şekilde düşünülebileceğini söyler. Ona göre insanlık zâtı bakımından tikel bir nefste tikel bir suret iken fertlere mutabakatı bakımından ise tùmeldir. Akli suret dışta fertlerinin bir parçası değildir ve onun ortaklığı ise örtüşmesinden ibarettir.⁸

Şu hâlde Fahreddin Râzî ve İbn Sînâ kendi olmaklığı bakımından mahiyetin dışta bulunduğunu söylerken Tûsî ve Kutbüddin Râzî mahiyetin kendi olmaklığı bakımından sadece zihinde olduğunu söylemektedir. Öyle anlaşılıyor ki bu farklılık gerçek bir ihtilaftan ziyade lafzî bir farklılıktır. Çünkü bir anlamın herhangi bir durumda özelleşmesi için o anlamın kendinde orada bulunması gerekir. Fakat anlam orada ayrılmış olarak mı bulunur? Diğer deyişle o anlamın kendinde bulunması, Fahreddin Râzî'nin söylediği gibi onun kendinde bütün eklentilerinden soyut olarak bulunmasını gerektirir mi? Fahreddin Râzî acaba dıştaki bir fertte tahakkuk eden bir anlamın, ferdin ferdiliğinden ayrılmış olarak bulunduğunu mu söylemektedir? Yoksa kendinde soyut olarak düşünülebileceğini mi söylemektedir? İlk bakışta pek muhtemel görünmese de cevap birinci şıktır. Zira Fahreddin Râzî'nin sözleri, söz gelişi Ali olarak meydana gelen insanlık mahiyetinin Ali'deki varlığının ta kendisi olmamasını gerektirmektedir. Hatta *Şerhu'l-İşârât*'ta zihni varlık düşüncesini kıyasıya eleştiren Râzî'ye göre kendinde mahiyetin zihinde değil, tam tersine dışta bulunması gerekir.⁹ İşte bu düşünce, bir anlamın hem zihindeki bulunuşunu hem dıştaki bulunuşunu sorunlu hâle getirmektedir. Fahreddin Râzî, soyutluk ve tûmellikten, anlamın veya bilginin soyutluğu ve tûmelliğini değil, bilmenin soyutluğunu ve tûmelliğini anlamaktadır. Vakıa, bilmenin tûmelliği hususunda Tûsî ve Kutbüddin Râzî'nin de aynı doğrultuda düşündüğü söylenebilir. Fakat her iki filozof da anlamın soyutluğunu, bilmenin soyutluğuna irca etmekten kaçınmaktadır. Bilhassa Kutbüddin Râzî tartışmayı derinleştirerek suretin iki farklı anlamına dikkat çeker. Buna göre birinci anlamıyla suret akılda meydana gelen bir nitelik olup suretin ait olduğu şeyin düşünülmesine araç ve ayna olur. İkinci anlamıyla suret ise birinci suret vasıtasıyla zihinde ayrışan ve bilinen şeydir. Diğer deyişle birinci suret taakkulün aracı olan nitelik, ikinci suret ise bu nitelikle ayrışan şeydir. Kutbüddin Râzî'ye göre tûmellik akla yerleşmiş bir araz olan o niteliğe değil, onunla ayrışan şeye ilişir. Akla yerleşmiş olan suret, pek çok şeye mutabık olduğu gibi o suretle ayrışan mahiyet de aynı şeylere mutabıktır. Bu mutabakatın gereklerinden biri de şudur: Suret, dışta Varolcuğu ve fertlerinden biriyle somutlaştığında o suretin yani mahiyetin kendisi olur. Oysa akla yerleşmiş olan suretin böyle bir gereği yoktur.¹⁰

8 Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât* (Bulak: el-Matbaatü'l-Âmira, 1290), 230.

9 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, 209-210.

10 Bkz. Kutbüddin er-Râzî, "Risâle fi tahkiki'l-külliyât", *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tûmeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014), 22.

Fakat *Risâle fî tahkiki'l-külliyyât*'ın şârihlerinden Molla Hanefî'nin de belirttiği gibi temel sorun, birinci suretle ayrışan ikinci şeyin zihinde olup olmadığıdır.¹¹ Kutbüddin Râzî'nin sözlerinden ilk anlaşılan şey, bu ikinci suretin de zihinde bulunduğudır. Bu durumda zihinde iki şey vardır. Birincisi zihne yerleşmiş nitelik; ikincisi ise bu nitelik sayesinde bilinen şeydir. Molla Hanefî ise filozofların bunu söylemediği gerekçesiyle buna karşı çıkmaktadır.¹² Zira eğer zihindeyse onun da tikel olması gerekir. O hâlde ayrışmış ve bilinen şey, ya dışta bireyselleşmiş olarak vardır ya dışta da mevcut değildir ve dolayısıyla mutlak olarak yoktur. Yani o şey, ya zihindedir ya dıştadır ya da her ikisinde de yoktur. Molla Hanefî'ye göre kesin kanıtlar, nitelenenin gerçek olduğunu göstermektedir.¹³ O hâlde tümellikle nitelenen mahiyet nerededir?

Yukarıda Fahreddin Râzî'nin bu mahiyetin dışta bulunduğu iddiasını aktarmıştık. Aslında sorun, Seyyid Şerîf Cürçânî'nin belirttiği gibi zihinde resmolan suretlerin şeylerin mahiyetleri mi, yoksa bu mahiyetlerin hakikat bakımından kendilerinden farklı suret ve gölgeleri mi olduğunda düğümlenmektedir.¹⁴ Acaba zihinde var olan şeyin zihnî bir varlığı var mıdır? Yani zihindeki suret, dıştaki nesnenin mahiyetinin aynı mıdır? Yoksa zihindeki bir gölgedir de dıştaki nesne ile zihindeki suret arasındaki özel nispet sayesinde nesnelerin hakikatleri düşünen özneye inkişaf mı olmaktadır? Zihinde bulunanın mahiyet olduğu kabul edildiği takdirde, doğal olarak mahiyetin bir dışta bulunan aslı 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. Bu takdirde örneğin ateşin zihinde bir sureti vardır ve dışta mevcut bir arazdır. O arazın ateşin mahiyetine özel nispeti vardır ve bu nispet sayesinde o suret, ateşin mahiyetinin akılda inkişafına sebep olmaktadır. Ancak Seyyid Şerîf Cürçânî, zihnî varlığı ispat amacıyla serdedilen delillerin, zihinde sübut bulan şeylerin, gölge bir varlıkla mevcut mahiyetleri olduğunu ortaya koyduğunu düşünmektedir. Ona göre akıl gücünde meydana gelen suret, bireysel bir nefse yerleşmesi sebebiyle kendisine ilişkin somutluklardan arınmış olarak alındığında pek çok şeye mutabık olur. Mutabık olmasının anlamı, eğer dışta mevcut olsa fertlerin aynısı olması ve fertler de zihinde meydana gelse zihindeki o suretin aynısı olmalarıdır. Bu durumda Kutbüddin Râzî'nin sözünü ettiği ilk suretin mutlak olarak araz olduğu doğru değildir. Bilakis dışta araz olarak bulunan şeyin zihindeki sureti araz iken, dışta cevher olarak bulunan şeyin zihindeki sureti cevher olmaktadır. Söz gelişi canlı anlamı dışta

11 Molla Hanefî, "Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyyât", *Risâle fî tahkiki'l-külliyyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014), 60-62.

12 Molla Hanefî, "Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyyât", 32-34.

13 Molla Hanefî, "Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyyât", 60.

14 Bkz. Seyyid Şerîf Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmî* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 20.

mevcut olduğunda kendi başına var olmaktadır ve cevherin anlamı da dışta kendi başına var olmasından ibarettir.¹⁵Oysa Kutbüddin Râzî canlı örneğini vermiş ve bunun zihindeki suretinin araz olduğunu söylemişti. Şu hâlde görüş ayrılıkları kısmen zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyetin hakikat bakımından birbirinin aynı olup olmadığına ilişkin görüş farklılıklarından 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 kendinde insan var demektir. Nitekim İbn Sînâ'nın *Metafizik*'teki açıklamaları bu doğrultudadır. Ama zihindeki insan ile dıştaki insan aynı hakikate sahip değilse, kendinde mahiyetin yalnızca dışta olduğu ama somutluklarla çevrili olduğu söylenmelidir. Nitekim Fahreddin Râzî zihindeki mahiyet ile dıştaki mahiyetin aynı hakikate sahip olduğunu kabul etmediğinden kendinde mahiyetin dışta olduğunu söylemişti.

Pekâlâ, dıştaki mahiyet kendinde somutluklardan ayrılmış olarak mı bulunmaktadır? Diğer deyişle bireysel somutluklarından arındırılmış mahiyetin bir tahakkuku var mıdır? Bu sorular bizi daha köklü bir sorunla karşı karşıya bırakmaktadır. Daha önce İbn Sînâ ve şârihlerinin –madde ve suretten bileşik– mahiyetlerin soyut birer cevher olarak dışta var olmaları anlamında Platonik ideler düşüncesini reddettiklerini belirtmiştik. Dolayısıyla buradaki tartışma, dışta bir cins ve fasıldan müteşekkil fertlerde tahakkuk eden mahiyetin dışta bileşik olup olmadığı ve ferdi somutluklarla ilişkisi etrafında cereyan etmektedir. Kutbüddin Râzî *Risâle fi tahkiki'l-kulliyât*'ta mahiyetlerin bileşikliği hususunda üç farklı görüş olduğunu belirtir. Bunlardan birincisine göre cins ve fasıl, dış dünyada türün iki parçası olup hakikat ve varlık bakımından birbirinden ayrılmıştır. Fakat cins ve fasılın hakikat ve varlık bakımından ayrışmaları duyularla idrak edilemez. Diğer deyişle dışta herhangi bir türün ferdi olan nesne, dış varlığı bakımından bileşiktir ancak bu bileşiklik duyu ile değil, akılla kavranabilir. İkinciye göre cins ve fasıl, dış dünyada türün iki parçasıdır, ancak bunlar varlık bakımından türle bir iken zat bakımından ayrılmışlardır. Kutbüddin Râzî müteahhirin düşünürlerinin çoğunluğunun bu görüşü benimsediğini söyler. Üçüncüye göre ise tür, dış dünyada basittir ve bileşim, yalnızca akıldadır. Kutbüddin Râzî bunun muhakkik düşünürlerin görüşü olduğunu belirtir.¹⁶Ayrıca bu görüş, İbn Sînâ'nın özellikle *Metafizik*'in beşinci makalesinde cins-fasıl ilişkisini açıkladığı pasajların zahirinden anlaşılan görüştür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın meseleyle ilgili metinleri, şârihler arasındaki görüş ayrılığının da temelini oluşturmaktadır.

15 Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmi*, 120. Cürçânî'nin görüşün ayrıntısı için bkz. Ömer Türker, "Seyyid Şerif el-Cürçânî'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri" (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 88-95.

16 Bkz. Kutbüddin er-Râzî, "Risâle fi tahkiki'l-kulliyât", 24.

İbn Sînâ bu sorunu *Şifâ'nın Mantığa Giriş, İkinci Analitikler ve Metafizik* kısımlarında cins-fasıl ilişkisi bağlamında ele alır. Buna göre bir maddeye onun kabil olmadığı herhangi bir sureti vermek imkânsız olduğundan belirgin bir fert oluncaya kadar cisme eklenen bütün suretler, cismin kabil olduğu özelliklerdir. Bu kabiliyet açısından baktığımızda en üstteki madde, aşağıdaki tüm özellikleri bilkuvve içerirken özelliklerin eklenmesi açısından baktığımızda yeni eklenen her suret, bir yönden belirsiz olan maddeyi eklediği yönden belirgin hâle getirir. Bu özelleşme sürecinde madde daima özelleşen bir cismin başka cisimlerle ortak yönünü, suret ise onlardan farklılığını ifade eder. İşte bu ortaklık, o nesnenin cinsini oluşturur. Cisimliğe eklenerek onu bir derece belirginleştiren suret, oluşturduğu yeni terkihi diğerlerinden ayırdığı için *fasıl* adını alır. Madde ve suret arasındaki kabiliyet ve fiil ilişkisi, cins-fasıl ilişkisine “cinsin faslı içermesi ve fasılın da cinsi belirginleşmesinin illeti olması” şeklinde taşınır. Cins ve fasıldan oluşan bu yeni terkip ise *cisimlik* anlamını taşıdığı ve ona yeni bir anlam kattığı için cismin bir türü olur ve cisim bu türün cinsi olur. Dolayısıyla cins ve fasıldan bileşen anlam, bir tür olarak ortaya çıkar. O hâlde burada madde ile cins aynı şey olmaktadır. Çünkü aynı şeye, dışta belirgin ve tamamlanmış bir cisim veya şey olması açısından madde denirken, farklı suretleri kabul edebilmesi, yani pek çok anlamlarla birlikte bulunabilecek belirsiz bir anlam olması açısından cins denilmektedir. Mesela cismi sadece uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak alıp da bunlardan başka herhangi bir anlamın girmemesi şartını koşarsak, ona eklenecek duyu, beslenme vb. bütün anlamlar cisimliliğin dışında kalır. Bu durumda cisim, madde olmaktadır. Çünkü burada cisim tamamlanmıştır ve ona herhangi bir anlam eklediğimizde cisim ile bu anlamdan yeni bir cevher oluşur ve cisim, eklenen ve suret işlevi gören anlamın maddesi durumundadır. Bu nedenle de cisim, kendisinden ve eklenen suretten oluşan cevhere yüklem olamaz. Zira parça, bütüne yüklem yapılamaz. Ancak cismi, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi bir cevher olarak alır da başka bir şeye kesinlikle değinmeyeceğimizi, yani salt bu boyutlarla tamamlanmamışlığı şart koşarsak bu durumda cisim, cins olur. Çünkü bu anlamda cisim, yalnızca söz konusu boyutlarla biçimlenen bir cevherliğin cisimliliği olmaz, aksine cevherliğin özel varlığını ve suretlerini kaim kılan pek çok anlamla birlikte söz konusu boyutların bulunduğu herhangi bir cevherliğe ait bir cisimlik olur. Bu takdirde anlamların oluşturduğu bütün, cismin sahip olduğu gibi üç boyuta sahip olur ve bunların tamamı, o cevherin hüviyetine dâhil olur. Böylece o anlamlar, o cevherliğe eklenmiş olmaz. Bu anlamıyla cisim ise ister bir tane isterse bin tane olsun madde ve suretten oluşan ve üç boyuta sahip her toplama yüklenir.¹⁷

17 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 189-93; İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 47-51.

Cisimle ilgili olarak yapılan bu açıklama, bütün cinsler için geçerli olduğu gibi fasıllar için de geçerlidir. Çünkü cinsi madde olarak dikkate aldığımızda fasıl da suret olarak dikkate alınmakta ve her ikisi de bunlardan oluşan bileşiğin bir parçası olmaktadır. Maddeyi cins olarak dikkate aldığımızda ise fasıl bu cinsin bilkuve içerdiği bir suret olarak ona katılmakta ve ikisinden tek bir şey oluşmaktadır. Mesela canlıyı, canlılığında yalnızca cisimlik, beslenme ve duyumsama bulunması şartıyla aldığımızda madde olur ve buna eklenecek bütün anlamlar onun dışında kalır. Bu durumda canlı, sözgelimi insanın maddesi olur ve düşünen nefis de onun sureti olur. Çünkü düşünen nefis, canlıya eklenip cevherî bir hareketle yeni bir tür oluşturan suret işlevi görür. Ancak canlıyı, cisimlik, beslenme ve duyumsamanın yanı sıra duyu ve başka suretlerin bulunabileceği bir cisim olarak aldığımızda düşünme, kişneme vb. herhangi bir fasıl, söz konusu suretlerin kaldırılmasını gerektirmez. Aksine canlının hüviyetinde beslenme, duyumsama ve hareket etme gücünün yanı sıra bu suretlerden herhangi birinin var olmasını mümkün kılar. Bu anlamıyla canlı, madde değil cinstir. Diğer yandan canlıya eklenen bütün fasılların da canlıda bulunduğu iki açıdan değerlendirilebilir. Mesela düşüneni, ilave bir şey bulunmamasını şart koşarak düşünme sahibi bir cisim olarak aldığımızda düşünen fasıl değil, insanın bir parçası olur. Bu durumda canlıyı, düşünene yüklem yapamayız. Ancak düşüneni, düşünme sahibi olduktan sonra başka suret ve şart bulunmasını mümkün kılan bir cisim veya şey olarak aldığımızda fasıl olur ve bu durumda canlıyı ona yüklem yapabiliriz.¹⁸

İbn Sînâ, aynı şeyin cins ve madde olarak dikkate alınması durumunu özetle şöyle ifade eder:

Cinsliği veya maddeliğinde durumu sorunlu olan herhangi bir anlamı aldığında hangisi olursa olsun fasılların ona eklenmesini, onda ve ondan olacakları şekilde, mümkün görüyorsan o anlam, cinstir. Şayet onu fasıllardan biri açısından alırsan, bu fasılla tamamlar ve sonlandırırsan, başka bir şey girecek olsa o bütünden olmayıp onun dışında kalacak olsa, cins olmaz, aksine madde olur. Eğer ona katılması mümkün olanların katılacağı şekilde onun anlamının tamamlanmasını zorunlu tutarsan tür hâline gelir. Eğer sen o anlama işaret ederken buna değinmezsen cins olur. Öyleyse herhangi bir fazlalık olmaması şartıyla madde olmakta; bir fazlalık olması şartıyla tür olmakta; buna değinmeyip fazlalıkların her birinin, onun anlamının bütünlüğüne dâhil olması mümkün olduğunda cins olmaktadır.(...) Varlıkta ise bunlar arasında ayrışma olmadığından onlardan bir şey cins, bir şey madde değildir.¹⁹

Maddenin ve suretin cins ve fasıl olması, herhangi bir tür altına giren fertteki parça-bütün ilişkisini genel-özel ilişkisine dönüştürmektedir. Bu bağlamda bir fert,

18 Bkz. İbn Sînâ, II. Analitikler, 47-48.

19 İbn Sînâ, II. Analitikler, 48.

kendi türünden en üst cinsine kadar kendisinden daha genel olanların hepsini içermektedir. En üst cins de kendisi ile herhangi bir türünün fertleri arasındaki bütün özelleşme durumlarını bilfiil kapsamaktadır. Genelden özele doğru ilerleyen sıralamada her bir özelleşme aşaması, kendinden önceki anlamların kendinden sonrakilere bulunmasının ve onlara yüklenmesinin illetidir. Diğer deyişle, bir tür, cinsinin ve cinsinin faslının kendi ferdine yüklenmesinin illeti olduğu gibi, bir cins de kendi cinsinin ve cinsinin faslının kendi türüne yüklenmesinin illetidir. Mesela canlı, insana yüklenmesi aracılığıyla Zeyd'e yüklenmektedir. Dolayısıyla insan, Zeyd'in canlı olarak varlığının illetidir. Çünkü canlı önce insana yüklenmekte ve insan da Zeyd'e yüklenmektedir. Ayrıca canlı, kendi faslının yüklenmesinin de illetidir. Zira fasıl, canlılığın bir parçası olmağında canlılığın cinsi gibidir ve önce canlı, sonra da canlı vasıtasıyla insan için vardır. Bu nedenle duyumsayanın insan için varlığı, ancak insanın canlı olması aracılığıyla gerçekleşir. Aynı şekilde cisim, önce canlıya sonra insana yüklenmektedir. Dolayısıyla canlılığın insan için varlığı, insanın cisim olarak varlığının illetidir. Bununla birlikte tek başına insan, canlılığın mutlak olarak varlığının illeti olmadığı gibi, tek başına canlı da cisim anlamının mutlak olarak varlığının illeti değildir.²⁰

Madde ve suret ile cins ve fasıl arasındaki bu ilişkinin niteliği, şeyler hakkındaki bilgilerimizin niteliğini bildirir. Zira bir nesnenin cinsi ve faslı, o nesnenin mahiyeti dediğimiz şeyi oluşturur. Yukarıda yapılan açıklamalarla belirginleştiği üzere cins ve fasıl, doğaları gereği tek bir ferde özgü durumlar değil, birden çok fert arasında ortak olabilen şeylerdir. Bu nedenle bir nesneyi herhangi bir türün ferdi yapan mahiyet, o nesneye özgü olmayıp birden çok fertte bulunabilir. Dolayısıyla bir türe ait olan fertler, mahiyetçe ortaktır. Aynı mahiyete sahip olmasına rağmen fertlerin birbirlerinden ayrışmasını sağlayan şey, birer anlam hâline getirildiklerinde cins ve fasıla dönüşen madde ve suretin dışta gerçekleştiğinde dokuz araz kategorisinden belirgin paylar olarak somutlaşmasıdır. Diğer deyişle madde ve suretin gereği olarak ortaya çıkan arazlar nedeniyle fertler arasında başkalık oluşmaktadır. Çünkü bir ferdin sahip olduğu arazlar, hem zat hem de somutluk bakımından diğer fertlerden farklılaşmaktadır. Bu nedenle de nesnenin kendisiyle aynı tür altında bulunan diğer fertlerden ayrışmasını yani bireyselliğini sağlayan nitelik, nicelik, konum, zaman, mekân vb. arazlar onun mahiyetine katılmaz.

Pekâlâ, dışta madde, suret ve arazlardan oluşan bir fertte bütün madde, suret ve arazlara ait anlamlar bileşik olarak mı bulunmaktadır? İbn Sînâ'nın gerek varlık-mahiyet ilişkisine gerekse madde-suret ve cins-fasıl ilişkisine yönelik açıklamaları, ilk bakışta fertteki anlamların tam bir birlik hâlinde bulunduğu kanısını oluştursa da

20 İbn Sînâ, *II. Analitikler*, 50-51.

çeşitli yorumlara açıktır. Zira dıştaki fertlerden soyutladığımız anlamlar, tam veya tama yakın bir birlikle dışta bulunan aklı cevherlere atfedilen özellikler gibi sadece gereklerden oluşmamaktadır. Ferde yaptığımız her bir zatî yüklemenin o fertte bir karşılığı vardır ve olmak zorundadır. Dahası zatî yüklemelerimiz birbirine irca edilebilir değildir. İşte bu durum, varlık-mahiyet ve cins-fasıl ayrımıyla düşünen sonraki yorumcuların farklı görüşler serdetmesine yol açmıştır. Şimdi yukarıda sorduğumuz soruyu tekrar sorabiliriz: Dışta mevcut şey nedir? İlişen ve onun iliştiği şeyin toplamı mıdır?

Kutbüddin Râzî “mahiyetin çokluk arasında ortak oluşundan mahiyetin kendisinin o çoklukta var olduğunu” sananlar bulunduğu söylemekte ve bunu eleştirmektedir.²¹ Gerçi Molla Hanefî mahiyetin çokluk arasında ortak olduğunu söyleyenlerin maksadının mahiyetin kendisinin çoklukta var olması değil, onun tasavvuru bakımından bizzat kendisinin birden çok şeyde bulunduğunu varsaymak olduğunu söyleyerek Kutbüddin Râzî’nin eleştirisini cevaplar.²² Fakat bu cevap, tek bir zatın birden çok fert arasında ortak olduğunu kimsenin söylemediği şeklinde anlaşılırsa doğru olmakla birlikte, bir doğanın farklı farklı zatlar olarak bütün fertlerde bulunduğu anlamında doğru değildir. Çünkü Fahreddin Râzî’nin açıklamalarına göre sözgelimi insan doğası dışta mevcuttur.

Ama insan doğası dediğimiz şey, ilişen ile ilişilenin toplamı değildir. Dolayısıyla fertler arasında ortak olan şey, sadece ilişilendir. Emîr Rûmî’nin de belirttiği gibi bu görüşe göre, cins ve tür bakımından bir olmak ile şahıs bakımından bir olmak birbirinden farklıdır. Sadece şahıs bakımından bir değil tür bakımından bir de dışta mevcuttur.²³ Gerçi Emîr Rûmî, Kutbüddin Râzî’nin açıklamaları doğrultusunda bu görüşü reddederek insan doğasının dışta mevcut olması durumunda onun, ilişenler dikkate alınmaksızın, kendinde belirgin olacağını ve dolayısıyla ortaklığı kabul etmeyeceğini söyler.²⁴ Fakat bu eleştiri doğru olamaz. Zira ferdin doğa ve somutluklardan bileşik olduğunu söylemek, doğanın kendinde belirgin olması bir yana bizim onu somutluklardan bağımsız olarak idrak etmemizi bile gerektirmez. Ayrıca bir doğanın fertler arasında ortak olması, kaçınılmaz olarak fertlerde tahakkuk eden zatın varlık bakımından değil ama anlam bakımından bir olmasını gerektirir. Nitekim İbn Sînâ *Mantığa Giriş*’te “bu mülahazayla” mahiyet, hakikat ve zat kelimelerinin aynı anlamı geldiğini söyler.²⁵ Aksi hâlde tartışmanın bütün tarafları, tasavvuru

21 Kutbüddin er-Râzî, “Risâle fi tahkiki’l-külliyât”, 20.

22 Molla Hanefî, “Şerhu Risâleti tahkiki’l-külliyât”, 50-54.

23 Emîr Hasan er-Rûmî, “Şerhu Risâleti tahkiki’l-külliyât”, *Risâle fi tahkiki’l-külliyât: Tümüeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014), 122-126.

24 Bkz. Emîr Hasan er-Rûmî, “Şerhu Risâleti tahkiki’l-külliyât”, 126.

25 İbn Sînâ, *Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22.

ortaklığını engellememesi anlamında tümelin dışta var olan bir şeye doğru olarak yükleneceğini kabul edemezdi. Evet, dışta ve zihinde olan her şeyin birey olduğunu söyleyebiliriz. Ama bu, türsel mahiyet ile cins, fasıl, hassa ve genel araz gibi türsel mahiyete yüklenenlerin, varlık ve yaratılma bakımından, tamamıyla bir olmasını gerektirmez.

III. Sonuç Yerine

Öyle görünüyor ki sorun, İbn Sînâ'nın mahiyet kavramını bir itibar olarak vazetmesi, sonra da bir şey olarak kullanmasından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ felsefesinde kendinde mahiyetin bütün bulunuş durumları arazlarla karışıktır. Mahiyetin arazlarla karışık olmadığı mutlaklık seviyesi ise ancak bir itibarda ortaya çıkar ve bu nedenle de haricî ve zihni arazlardan tamamen soyutlanmış mahiyetin bulunduğu haricî ve zihinsel mahal yoktur. Fakat bir mahiyetin gerek oluş süreci gerekse de fertlerden soyutlanma süreci tasvir edilirken onun dıştaki ferdin bir parçası olduğu izlenimi verilir. Zira madde-suret ilişkisi maddenin hazırlandıktan sonra sureti alması şeklinde açıklanır. Bilindiği gibi madde ve suret birbirinden ayrı cevherlerdir. Suret maddeye yerleşir ama bu onu cevher olmaktan çıkarmaz. Dolayısıyla madde suretin konusu değil mahallidir. Bu durum, maddenin suret aldığı herhangi bir seviyede de değişmez. Yani ilk madde ve suret ilişkisi böyle olduğu gibi sonraki madde ve suretlerde de durum böyledir. Yukarıda belirtildiği üzere bizim cins ve fasıl dediğimiz şeyler, gerçekte madde ve suretin birden çok şeyi içeren birer anlam olarak düşünülmesinden ibarettir. Şayet madde ve suret dışta bir birlik oluşturmuş cevherlerse ve dıştaki mahiyet de bu ikisinin bir araya gelmesinden oluşuyorsa mahiyetin dışta bileşik olmaması için hiçbir gerekçe yok demektir. Zira bileşiklik birlikle çelişmez. Yapay mahiyetlerden bunun pek çok örneği vardır. Söz gelişi bir otomobil düşünelim. Otomobilin demir, plastik, ahşap gibi bir kısım maddeleri vardır. Bu maddeler, yakıtla ateşlendiğinde hareket edecek şekilde düzenlemiştir. Suret dediğimiz şey, maddelerin hareketini verecek şekilde düzenlemesi olarak tahakkuk eder. Bu suretin tahakkuku için maddelerin hem uygun hem de hazırlıklı olması gerekir. Mesela ateşlemenin gerçekleştiği motor aksamının ahşaptan olması mümkün değildir. Yine yanmanın gerçekleştiği motor aksamında kullanılan malzemenin yanmaya dayanıklı olması ve koltuklarda kullanılan malzemenin oturmaya elverişli olması vs. gerekir. Bütün bunlar, suretin maddede meydana gelmesi için gereken hazırlıklardır. Suret ise kullanılan maddelerin uygun şekilde biçimlendirilmesi ve düzenlemesiyle meydana gelir. Dolayısıyla dışta madde denilen şey ile suret denilen şey birbirinden ayrıdır. Evet, madde ve suret arasında birini bir tarafa ve diğerini öteki tarafa koyup "işte bu maddedir, bu da surettir" diyeceğimiz şekilde bir ayırım yapmak mümkün değildir. Çünkü suret gösterilebilir değildir. Ama suret, maddede gerçekleştiği için



maddî olmak durumundadır. Bu nedenle surete kendi başına işaret edilemez, maddede iken işaret edilebilir. Biz madde ve sureti anlam hâline getirip de cins ve fasıl yaptığımızda dıştaki mahiyet üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunmayız, sadece tahakkuk eden bir mahiyetin somutluklarından arındırıldığında birden çok fertte bulunmaya elverişli olduğunu kavrarız. Fakat bu kavrayış, zihinde meydana gelen bir nitelik değil, bilgi adı verilen suret hakkında zihnin bir itibarından ibarettir. Bu bağlamda Fahreddin Râzî'nin dediği gibi bilgi değil, bilmenin kendisi tümeldir.

O hâlde dışta bir madde ve suretin birleşmesiyle tahakkuk eden mahiyetler, hem dışta hem de zihinde bileşiktir. Çünkü dışta çeşitli unsurlardan, zihinde ise farklı anlamlardan oluşmaktadır. Mahiyetin dışta bileşik olup olmadığı hakkında Kutbüddin Râzî'nin saydığı üç görüşten birinci ve üçüncü görüşü ileri sürenlerin yanılığısı, türsel varlığın birliğinin türün bileşiklik veya yalınlığından tamamen bağımsız olduğunu gözden kaçırmalarıdır. Çünkü bir şeyin varlığı, varlık olması bakımından bölünmeye elverişli değildir. Söz gelişi biz bir otomobili parçalarına ayırabiliriz. Bu parçalamaya işlemi, hem onun maddesini parçalamaktır hem de suretini bozmaktır. Bunun gibi otomobilin mahiyetini de unsurlarına ayırabiliriz. Lâkin belirli bir otomobilde gerçekleşen otomobil olmak bakımından otomobilin varlığı bölünebilir bir şey değildir. Zira bu varlık, yalın hâliyle ne gösterilebilir ne kavramsallaştırılabilir. Bizim zihinde kavram hâline getirdiğimiz şey, bu varlığın meydana gelmesini sağlayan unsurların birleştirilmesinden ibarettir. Bu birleştirme dışta gerçekleşince fert ortaya çıkmakta, zihinde gerçekleşince tanım ortaya çıkmaktadır. İşte İbn Sînâ'dan bu yana kendi olmaklığı bakımından mahiyet diye adlandırılan şey de budur. Muhtemelen Kutbüddin Râzî zihindeki suretle bilinen şey derken bu varlığı kastetmektedir. İbn Sînâ'nın özel varlık diye de adlandırdığı bu varlık, her ne kadar idrak araçları kullanılarak kavransa da zihinde husulî bir bilgi olarak meydana gelmemekte, bilakis bir kez kavrandıktan sonra kişinin kendi varlığını bilmesi gibi huzurî bir idrake dönüşmektedir. Bu nedenle de kavram ve önerme bilgisiyle aktarılabilir bir şey değildir, aksine idrak gücünün tecrübî olarak kavraması gerekir. Aksi hâlde varlığa dair idraki kavramsallaştırılan eserleri okuyup anlayabilen her bireyin filozof olması gerekirdi. Oysa durum böyle değildir. Böyle olmamasının yegâne sebebi, varlık olmak bakımından varlığın ve bununla irtibatlı olarak birlik olmak bakımından birliğin özel bir varlık ve birlikte kesinlikle değişmemesidir. Diğer deyişle mutlak mahiyet anlamında özel varlığın kendisinin konularından bağımsız olmasıdır. Bu nedenle İbn Sînâ varlık olmak bakımından varlığın sadece zorunluluk-imbân ve öncelik-sonralık bakımından farklılaştığını söyler ve özel varlıktan ibaret olan türsel hakikati “ilahî varlık” olarak adlandırır.²⁶ Eğer böylesi bir varlık, Platon'un dediği gibi dışta herhangi bir konu-

26 Bk. İbn Sînâ, *Metafizik*, c. I, 180; c. II, 22.

da olmaksızın yalın hâliyle bulunsaydı kesinlikle “Zorunlu Varlık” olurdu. Çünkü bu varlığın kendisinde cinsi ve faslı olmadığı gibi birlikte ayrılması da imkânsızdır. Bu sebeple İbn Sînâ’nın Tanrı dışındaki her şeyin dıştaki mevcudiyetinin bir varlık ve mahiyetten oluştuğu görüşünü Zorunlu Varlık dışındaki her şeyin dışta bir konu ve ilahi varlıktan oluştuğu şeklinde anlamak gerekir. Fakat bu varlığın konuyla ilişkisini “lüzum” kelimesinden başka bir şeyle ifade etmek mümkün değildir. Çünkü asla parça olarak bulunmaz ve kendinde yok olan konuyu mevcut hâle getirir. Biz bu varlıkla mevcut olan konunun parçalarını cins ve fasıl, bütünü ise mahiyet olarak algılarız. Bu nedenle bütün mahiyet bilgilerimiz husulî bilgidir.

Şu hâlde cins ve faslın dışta türle bir iken zat bakımından madde ve suret hâlinde ayrı olduğunu söyleyen müteahhirün düşünürler haklıdır. Yine kendi olması bakımından mahiyetin dışta yalın olarak bulunduğunu söyleyen Fahreddin Râzî de haklıdır. Bu durumda müteahhirünün sözünü ettiği şey yukarıda söylediğimiz anlamda “konunun parçaları” iken Fahreddin Râzî “ilahî varlığı” işaret etmektedir. Dolayısıyla ne Tûsî ne Kutbüddin Râzî ve ne de görüşleri tartışılan diğer düşünürler, Fahreddin Râzî’nin sözünü ettiği ve İbn Sînâ’nın mahiyet düşüncesiyle de son derece uyumlu olan bu görüşü anlayamamışlardır. Sadece Kutbüddin Râzî bilgi ile bilineni ayırıştırırken buna yaklaşmakla birlikte aynı kavrayışı, mahiyetin dıştaki mevcudiyetini tartışırken sürdürememiştir.

Kaynakça

- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Haşiye alâ Levâmî*, İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290.
- Emîr Hasan er-Rûmî, “Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyât”, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümmeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ, *Mantiğa Giriş*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- , *II. Analitikler*, çev. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- , *Metafizik*, I-II, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004-2005.
- Kutbüddin er-Râzî, *Muhâkemât*, Bulak: el-Matbaatü'l-Âmira, 1290.
- , “Risâle fi tahkiki'l-külliyât”, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümmeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Molla Hanefî, “Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyât”, *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümmeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker, İstanbul: Türkiye Yazmalar Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, İstanbul: Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, 1290.
- Türker, Ömer, “Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri”, doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.