

Varlık Olmak Bakımından Varlık Üzerine Düşünmenin İmkânı: İslâm Metafizik Geleneklerinden Hareketle Bir Analiz*

Ömer Türker**

Özet: Bu makale, İslâm'da düşünce geleneklerinden hareketle varlık olmak bakımından varlık hakkında konuşmanın, diğer deyişle metafizik bilginin imkânını gösterme amaçındadır. Bu amaçla, öncelikle metafizik bilgiye yönelik eleştiriler iki ana iddiada özetlenmekte ve eleştirilmektedir. Birincisi, metafizik bir araştırmanın aklın kendi sınırlarının ötesine geçtiği iddiasıdır. Bu iddia, herhangi bir gücün ve dolayısıyla da aklın kendi sınırları dışına çıkmasının mümkün olup olmadığı sorusu cevaplanarak eleştirilmektedir. İkincisi ise metafizik olduğu düşünülen kavram ve önermelerin sahte idrakler olduğu iddiasıdır. Bu iddianın eleştirisinde ise varlık bilginin esas itibarıyla doğrudan ve aracısız anlamında sezgisel olduğu ve bu sezginin kavramsallaştırılmasının da gündelik tecrübenin tahliliyle sağlandığı ileri sürülmektedir. Bu bağlamda "kişinin kendi varlığına ilişkin farkındalığından" hareket edilmekte ve "ben varım" önermesindeki varlık yüklemine, dışta bulunma anlamındaki genel varlık idrakinden, dışta bulunan her nesneyi kuşatan ve dışta bulunuşun ta kendisi olan tümel varlık idrakine geçiş süreci tahlil edilmekte ve varlık anlamının zorunluluk ve tümelliği ortaya konulmaktadır. Son olarak aklın apriori kavram ve önermelerden hareketle ulaştığı kavram ve önermelerin dış dünya ile örtüşüp örtüşmediğini nasıl bileceğimiz sorusuna yanıt aranmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Metafizik, Bilgi, Akıl, Varlık, Birlik, Zorunluluk.

Abstract: With reference to Islamic intellectual traditions, this article seeks to demonstrate the possibility of speaking about existence *qua* existence, namely, the possibility of metaphysical knowledge. In fulfilling this aim, criticisms towards metaphysical knowledge are summarized in two main arguments, and then criticized. The first criticism is that metaphysical investigation transcends the limits of reason which is criticized in the article by answering the question of whether any kind of power including reason can transcend its limits. The second criticism is that concepts and propositions which are thought to be metaphysical are nothing but false perceptions (*idrâk*). As a criticism of this argument, it is proposed that our knowledge of existence is indeed intuitional in the sense of being direct and non-instrumental, and that this intuition can be conceptualized by an analysis of everyday experience. In this context, with reference to "self-awareness", the article analyses the process of the transition of existence as a predication in the proposition of "I am" from ordinary conception of existence in the sense of being in the external world to the conception of universal existence which surround every thing in the external world and that is the very itself of being externally. It also sets forth the necessity and universality of the meaning of existence. Finally, the article seeks an answer to the question of how we can know that concepts and propositions which are achieved through a priori concepts, correspond to the external world.

Keywords: Metaphysics, Existence, Knowledge, Reason, Unity, Necessity.

* Makaleyi okuyup çok kıymetli değerlendirmeleriyle katkıda bulunan sevgili dostlarım İbrahim Halil Üçer, Abuzer Dışkaya ve Ayhan Çitil'e teşekkür ediyorum.

** Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi.
İletişim: om.turker@gmail.com.

Sağ u solu gözler idim dost yüzünü görsem deyu
Ben taşrada arar idim ol cân içinde cân imiş

Niyâzi Mısrî

Bu yazı, İslâm'da kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerinden hareketle varlık olmak bakımından varlık hakkında konuşmanın imkânını gösterme amacındadır. Söz konusu geleneklerin kendi içindeki derin farklılıklarının benim yapmak istediğim tartışma açısından önemi olmadığını peşinen belirtmem gerekir. Zira maksadım, metafiziğin belirli bir meselesini tartışmak değil, kendisinin meşruluğunu ortaya koymaktır. Zaman zaman belirli bir geleneğin görüşünü tercih ettiğim ve diğerini eleştirdiğim olacak fakat bu, sadece adı geçen geleneklerin imkânlarını kullanma amacına matuftur. Bu amaçla öncelikle varlık olmak bakımından varlık hakkında konuşmanın yahut varlığı araştırmanın ne anlama geldiğine temas edeceğim. Ardından böylesi bir araştırma iddiasına yönelik eleştirilerin birincisi aklın diğer idrak güçlerinden farklı olarak kendi idrak sınırlarının ötesine geçme özelliği bulunduğu; ikincisi de metafizik kavramlarımızın bir istidlalin sonucu olduğuna ilişkin iki yanlış varsayımdan kaynaklandığını tespit edeceğim. Birinci varsayıma ilişkin kısa bir değerlendirmeden sonra ikinci varsayımın yanlışlığını varlık bilginin esas itibarıyla sezgisel olduğunu ve sezginin kavramsallaştırılmasının da gündelik tecrübenin tahliliyle sağlandığını kanıtlamaya çalışacağım. Bu kanıtlamanın ardından birinci varsayıma tekrar dönüp aklın ulaştığı kavramların dış dünyayla örtüştüğünü nasıl bileceğimiz sorusuna yanıt arayacağım.

Varlık hakkında herhangi bir araştırma, hiç kuşkusuz varlık kavramının insan aklı tarafından biliniyor olmasına dayanır. Biz, dışta bir şey olduğuna yahut dışın bir şeye zarf olduğuna ilişkin idrakimizi en azından öğrendiğimiz dilin bize armağanı olarak elde ederiz. İster sağın idrakler ister bilimsel kavram ve önermeler olsun bir bütün olarak insani bilgi, böylesi bir kavrayış üzerine temellenir. Zira herhangi bir nesneye ilişkin sağduyuya veya bilimsel araştırmalara dayalı bütün yüklemelerimizi, o nesnenin dışta veya zihindeki¹ varlığı üzerine kurarız. Bu bağlamda insan aklında ister duyuları öncelesin ister duyu algılarından soyutlansın bir genel varlık kavramı bulunduğu herhangi bir tartışma olamaz. Hatta bu hâliyle varlık kavramının duyu algılarını önceleyip öncelemediğinin herhangi bir önemi de yoktur. Zira herhangi bir kavramın pek çok şeye nispet edilebilmesi anlamında tümellik, nesnelere dışta bulunuşunu ifade etmesi anlamında bir tümelliği karşılayabilir. Bu bağlamda dildeki bütün kelimeler, zihindeki anlamın, birden çok şeye nispet edilebilmesini gerektirir.

1 Zihin kelimesini, geniş anlamıyla, iç ve dış duyuları kuşatan ve bilgileri kazanmayı sağlayan idrak gücü (müdrîke) anlamında kullanıyorum. Bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300), zihin maddesi.

Söz konusu anlamın ister bireyler arasında ortak olduğunu söyleyelim ister toplumdan topluma, hatta bireyden bireye farklılaştığını söyleyelim durum değişmez. Zira bireysel ve toplumsal bellekteki bir anlamı, pek çok şeye nispet ederiz ki, Kutbüddin er-Râzî'nin belirttiği gibi tümellik, işte bu birden çok şeye nispet edilebilirliğin kendisidir.² Fakat dıştaki nesnelere belirli mevcudiyetlerinden veya özel varlığından bağımsız olup dışta veya zihinde bulunan bütün nesnelere yüklem olabilecek tümellikte bir varlık kavramından bahsedebilir miyiz? Soruyu belirginleştirmek için varlık kavramının tümelliğini daha açık hâle getirebiliriz: Bütün nesnelere tahakkuk eden anlamların doğrudan kendisine döndüğü, nesnelere belirli tarzda bulunuşlarını değil de o bulunuşların tamamını mümkün ve anlamlı kılan, ihmal ettiğimizde kendi mevcudiyetimizi de ihmal etmiş olacağımız, kavradığımızda ise kendi mevcudiyetimiz de dâhil bütün nesnelere mevcudiyetini kavrayacağımız kuşatıcı ve ihmal edilemez bir anlam olarak varlık. Bu anlamıyla varlık, herhangi bir şekilde maddi olanla veya olmayanla sınırlanabilir değildir. Zira varlık, maddi olsun olmasın varsayabildiğimiz sürece her mevcuda yüklenebilmek durumundadır. Sorumuz tam da bu noktada ifadesini bulur: Varlık olmak bakımından varlık, bizim için ulaşılabılır bir anlam mıdır? Varlık olmak bakımından varlık, geleneksel felsefi disiplinlerden metafiziğin konusu olduğu için bu soruyu metafizik bilgi mümkün müdür şeklinde de sorabiliriz.

Kuşkusuz bu soru, insani öznenin bilgi ve varlık açısından kabiliyetiyle ilgili ilk bakışta çelişkili bir durumu dile getirir. Zira dışta tahakkuk eden mevcut fertlerinden biri olması sebebiyle insan, varlık anlamının kaynağı değildir. Oysa varlık olmak bakımından varlık, olmuş ve olabilecek bütün nesnelere kuşatan bir anlam olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla insanın varlık olmak bakımından varlığı idraki, özel bir varlığın kendi idrakinde genel varlığı *temsil* etmesi yahut –vahdet-i vücûdu düşünürlerin kullandığı anlamda– *tahakkuk* etmesi anlamına gelir. Bu ise özel bir varlığın sözü edilen anlamın vüsata paralel bir vüsata sahip olmasını gerektirir. Dolayısıyla bu iddia, özel bir varlık olarak insanın çelişkili bir şekilde mutlak bir yöne sahip olmasını ve bu mutlak yönle özdeşleşebilme, yani tümelleşebilme imkânını gerektirir. Tam da bu nedenle geçmişten günümüze varlık olmak bakımından varlığa ilişkin bilginin imkânı ve nesneliliği, bizzat bu bilginin mümkün ve vaki olduğunu savunanlar da dâhil pek çok düşünür tarafından sorgulanmış ve bir kısım filozof ve düşünür tarafından insanın böylesi bir bilgi imkânı bulunmadığı ileri sürülmüştür.³ Modern öncesi dönemde –bütün bilginin imkânını reddeden sofistleri istisna edersek– metafizik bilgiye yönelik eleştiriler, doğrudan idrak

2 Kutbüddin Râzî, "Tümellerin Tahkiki Risâlesi", *Risâle fî tahkiki'l-külliyât: Tümeller Risalesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 20-22.

3 Mesela bkz. Sadreddin Konevî, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 34-44.

edildiği düşünülen duyuşsal varlık alanına ilişkin bilgilerimizin dahi ne denli eksik ve kesinlikten uzak iken tamamıyla spekülâtif görünen bir alana ilişkin bilgi iddiasının inandırıcılığının bulunmadığı, akıl yürütmelerin güvenilmezliği, yanlışlıkları ve göreliliği üzerine temellenir.⁴ Bu sebeple metafizikçi düşünürler, aklın duyulara irca edilemeyen ilksel ve apaçık (*evvelî ve bedihî*) bilgileri bulunduğunu ve bu bilgilere eklenen duyu verilerinden hareketle yapılan akıl yürütmelerin metafizik bilgiye ulaştırdığını iddia etmişler ve akıl yürütme süreçlerinin kusursuzluğunu göstermekle uğraşmışlardır. Bununla birlikte genel olarak modern dönem öncesinde bilhassa ilahî dinlerdeki peygamberler geleneği varlığa ilişkin tümel bilginin imkânına yönelik eleştirilerin, yapıcı eleştiriler olarak işlev görmesini sağlamış ve kelâm, tasavvuf ve metafizik gibi tümellik iddiasındaki disiplinlerin kusurlarını gidermeye vesile olmuştur. Yine dinin metafizik bilgiye destek işlevi görmesinin bir uzantısı olarak, söz konusu kuşku ve eleştiriler, İslâm'ın müteahhirün döneminde tasavvufun öne çıkmasına yol açmıştır. Çünkü mutasavvıflar, metafizik alanda, tıpkı vahiy tecrübesinde olduğu gibi duyu verilerine benzer bir doğrudanlık iddiasında bulunmuşlardır. Fakat modern dönemde dinin eski konumunu kaybetmesi, yani aklın dinî desteğini yitirmesi ve doğa bilimlerinin gelişimiyle aklın varlığa ilişkin tümel bilgi iddiasına yönelik eleştiriler daha da güçlenmiştir. Genel olarak en yüksek ifadesini Kant'ta bulduğu kabul edilen bu eleştirilerin, iki eksende seyrettiği söylenebilir. Birincisi, empirist gelenek tarafından dile getirilir: İnsanın bütün bilgi dağarcığı doğrudan veya dolaylı olarak duyulardan gelir ve duyuşsal varlığın ötesine geçmenin herhangi bir meşru yolu yoktur.⁵ İkincisi, Kant tarafından dile getirilir: İnsanın bütün bilgi dağarcığının iki temeli vardır. Birincisi, nedensellik vb. zihinde doğuştan bulunan kategorilerdir; ikincisi ise duyu verileridir. Kategoriler duyu verilerini anlamlı hâle getirirken, duyu verileri de kategorileri körlük ve boşluktan kurtarır. Zihin ise beden bir parçası olduğundan insanın fiziğın ötesine geçmesinin bilgisel temeli yoktur. Kant, ruhun varlığı ve nedensellik ispat edilemedikçe metafiziğın bir bilim olarak tesis edilmesinin imkânsız olduğunu söyler.⁶ Özetle gerekçeleri ve ortaya konulma biçimleri her ne olursa olsun “varlık olmak

4 Bu hususta bkz. Fahreddin er-Râzi, *el-Metâlibü'l-âliyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 41-52 ve Konevî, *Yazışmalar*, 20-44. Bu hususta sofist eleştirileri de içeren ayrıntılı bir tartışma için bkz. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), I, 214-278. Âmidî, İcî, Teftâzânî ve Cürçânî gibi muhakkikler dönemi yazarlarında görülen tartışmaların kaynağı Fahreddin er-Râzi'nin *el-Muhas-sal*'ıdır. Bkz. Fahreddin er-Râzi, *Muhas-salü'efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müte'ahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, nşr. Taha Abdurrauf (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 20-40.

5 Empirist eleştiriler için bkz. Kazimierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 31-58

6 Bkz. Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğın Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 5-12; Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer ve Allen Wood (ABD: Cambridge University Press, 1998), 304-316.

bakımından varlık” kavramı veya önermesinin metafiziksel kavrayışına yönelik eleştiriler, metafizik kabul edilen bilgilerin insanın bilgi olanaklarının dışında bulunduğunu ve dolayısıyla da vehim ve hayalden ibaret olduğunu söyler. Kanaatimce bunun doğrudan ifade edilmesiyle Kant’ın ahlâk metafiziğinde görüldüğü şekliyle insan özgürlüğünü temellendirebilmek için ruhun ve Tanrı’nın varlığına pratik aklın ihtiyaç duyması gibi başka unsurlarla dolayımlanması arasında herhangi bir fark yoktur.

Metafiziği eleştiren düşünürler metafizik bilginin imkânına ilişkin tartışmalarında çoğunlukla aklın durması gerektiği sınırın neresi olduğunu ve aklın nerede kendi sınırları dışına çıktığını ararlar. Biz tartışmaya, şu soruyu sorarak başlayabiliriz: İnsanın idrak araçlarından herhangi biri kendi sınırlarının dışına çıkabilir mi? Başka bir deyişle herhangi bir idrak gücünün kendi sınırları dışına çıktığından anlamlı bir şekilde bahsedebilir miyiz? Soruyu ister vehim ve hayal gibi iç idrak güçleri; ister dokunma, tatma ve işitme güçleri gibi dış idrak güçlerinden olsun her bir idrak gücü özelinde sormak da mümkündür. Söz konusu güçlerin idrak alanı değiştirildiğinde bu sorunun cevabı açıktır. Mesela işitme işlevini yerine getiren gücün tatma işini yapması ve dokunma işlevini yerine gücün işitme işlevini yerine getirmesi mümkün görünmemektedir. Bu güçlerden herhangi birine dıştan bir müdahaleyle başka işlevi yerine getirmesini sağlayacak bir özellik eklenmesi aklen mümkündür, fakat bu durumda gücün karakteri değiştirilmiş ve işitme gücü tatma gücüyle birleştirilmiş olur. Aksi hâlde bir güç kendi idrak sahasının dışına çıkamaz. Aynı soruyu varlık tarzı değişikliğini dikkate alarak sorduğumuzda mesele daha da açıklığa kavuşur: Maddi olduğunu söylediğimiz bir gücün maddi olmayan herhangi bir şeyi idraki mümkün müdür? Sorunun cevabı neredeyse kendi içinde olacak kadar açıktır. Pek tabii ki, bir güç maddi olduğu sürece maddi olmayan bir şeyi idrak edemez. Bundan dolayı metafizik bilginin imkânsızlığını savunanlar, aklın veya insan zihninin maddi bir güç olduğunu ve maddi olmayan bir şeyi idrak edemeyeceğini, dolayısıyla da maddi olmayan herhangi bir varlıktan bahsetmenin en azından meşru gerekçesinin bulunmadığını iddia etmişlerdir.⁷ Şayet akıl veya zihin maddi bir güçse, yahut tıpkı duyu araçlarına müdahaleyle onların idrak sahasının genişletilebilme imkânı gibi akla veya zihne böylesi bir müdahale imkânı bulunmuyorsa bu eleştirinin doğruluğunu veya en azından haklılığını kabul etmemiz gerekir. Peki, maddi olan bir güç veya güçler yumağı maddi olmayan bir şeyi idrak edemiyorsa insan fertlerinin maddi olmayan bir varlık kavramına ulaşması mümkün müdür? Modern dönemin metafizik eleştirmenlerinin bir kısmı, bu sorunun cevabının olumsuz olduğunu dü-

7 Bkz. Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications, 1946), 5-16.

şünerek fiziğin ötesi hakkında susmamız gerektiğini iddia etti. Çünkü aklın istidlal süreçlerini tahlil ettiklerinde fizik ötesine ulaşmayacağımız sonucuna, yani metafizik kavramlarımızın sahte idrakler olduğu sonucuna vardılar. Öyle görünüyor ki bu iddia, birincisi aklın diğer idrak güçlerinden farklı olarak idrak sınırlarının ötesine geçme özelliği bulunduğu, ikincisi de metafizik kavramlarımızın bir istidlalin sonucu olduğuna ilişkin iki yanlış varsayımdan kaynaklanmaktadır.

I. Metafizik Eleştirilerinin İki Varsayımı

A. Birinci Varsayım: Akıl Sahte İdrakler Üretebilir

Bu varsayım, geleneksel düalist yaklaşımın tesiriyle akli keskin bir şekilde diğer idrak güçlerinden ayırır. Düalist yaklaşım, akli ve duyusal olan arasında kimi zaman keskin kimi zaman da etkileşime izin veren daha yumuşak bir ayırım yaparak aklın idrak ettiği varlık alanı ile duyuvarın idrak ettiği varlık alanını ayırıştırır. Metafizik eleştirmenleri, haklı gerekçelerle bu ayırma karşı çıkarken tam da ayırımın tuzağına düşüp aklın nesnelereyle ilişki tarzını diğer güçlerden ayırıştırarak bilme eylemini diğer tür eylemlerden keskin bir şekilde kopardılar. Oysa aklın faaliyeti olarak bilmenin, o idrak yetisine özgü nesnelere ötesine geçebileceği düşüncesi, güçlerin nesnelereyle ilişkisine dair yanlış bir tespitten kaynaklanır. Zira akıl da diğer idrak güçleri gibi, kendi idrak nesnelereyle kuşatılmış durumdadır ve herhangi bir şekilde idrak etmediği bir varlık alanına intikal etmesi yahut idrak etmediği bir varlığın mevcudiyetinden bahsetmesi özü gereği imkânsızdır. Bu, işitme gücünün herhangi bir dönüşüm geçirmeden tatları algıladığını söylemek kadar anlamsızdır. Eğer insan akli, duyu araçlarının algılamadığı bir anlamı algılama imkânına sahip olmasaydı ne böylesi bir anlamı düşünebilir ne de dile getirebilirdi. Bunun en çarpıcı delillerinden birisi, insanın bizzat kendi aklının ötesinde herhangi bir akıl düşümemesidir. Yani insan kendi düşünme gücünden mahiyet itibarıyla farklı bir bilme ve düşünce özelliğine sahip herhangi bir varlığı asla düşünmemektedir. Evet, insan sonsuz kudrete ve sonsuz bilgiye sahip Tanrı kavramını düşünebilmektedir, fakat düşündüğü tanrısal bilme ve idrak, insani öznenin mahiyet itibarıyla değil, yalnızca niceliksel olarak farklılaşabilmektedir. Dolayısıyla adına her ne dersek diyelim insan akli yalnızca kendi idrak sınırları içindeki şeyleri düşünebilme özelliğine sahiptir ve şayet bir şeyi idrak ediyorsa o şeyin aklın idrak sınırları dâhilinde bulunması gerekir. Bu argümanı bir kıyas formunda şöyle ifade edebiliriz:

- Herhangi bir idrak gücü kendi idrak nesnelere dışına çıkamaz.
- Akl bir idrak gücüdür.
- O hâlde akıl da kendi nesnelere dışına çıkamaz.

Bu kıyas, bize, bir idrakin sahteliği ile yanlışlığını ayırttırma imkânı verir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, bu tespitin herhangi bir idrakin doğruluğu ve yanlışlığından tamamen bağımsız olmasıdır. Biz, dilin tatları algılayabileceğini söylediğimizde dilin algıladığı her şeyin tat olabileceğini söylemiş oluruz, yoksa algıladığı her tadın hangi nesneye aitse ona örtüştüğünü söylemiş olmayız. Tıpkı bunun gibi aklın yalnızca kendi sınırları içinde kalabileceğini söylediğimizde onun tek tek bütün kavram ve önermelerinin “doğruluğunu” değil, varlık bakımından “sahte bir idrak alanı üretmesinin” imkânsızlığını söylemiş oluruz. Diğer deyişle idrakin yanlışlığı ile sahteliği, kategorik olarak birbirinden farklıdır ve herhangi bir idrakin birinciyle nitelenmesi ikinciyle de nitelenmesini gerektirmez. Önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı sorunu örtüşme sorunu iken, hakikiliği ve sahteliği sorunu bilginin imkânıyla ilgili bir sorundur. Şu hâlde yukarıdaki yüklemli kıyasa şu kıyası ekleyebiliriz:

- a. Eğer bir idrak gücü kendi nesnelere dışına çıkamıyorsa onun sahte idrakler üretmesi imkânsızdır.
- b. Akıl kendi nesnelere dışına çıkamaz.
- c. O hâlde aklın da sahte idrakler üretmesi imkânsızdır.

Kuşkusuz her iki kıyas da aklın ulaştığı anlamların gerçekliğine ilişkin herhangi bir şey söylememektedir. Oysa metafizik eleştirileri, tam da kıyaslarda içerilmeyen bu nokta üzerinde yoğunlaşır. Hâl böyle olunca deliller, ilk bakışta, metafizik eleştirilerinin birinci varsayımına ilişkin sadece bir kelime düzeltmesi yapıyor görünür. Yani sahte idrak ifadesini, yanlış idrak ifadesiyle değiştirebiliriz ve değişim yapıldığında da varsayım hâlâ geçerliliğini korur. Çünkü bu varsayım gücünü, geleneksel metafiziğin akıl-madde yahut maddi varlık-akli varlık ayrımından almaktadır. Dolayısıyla idrakin sahteliği ile yanlışlığı arasındaki farkı aydınlatmak için bu ayrımın meşruluğunu tartışmamız gerekir.

Platon, Aristoteles, Plotinus, İbn Sînâ ve Fârâbî gibi klasik dünyanın varlık ve bilgi teorisyenleri, aklın idrak tarzı ile duyuların idrak tarzının farklılığını görünce bunların idrak ettiği varlıkların da özü gereği farklı olduğunu iddia etmişlerdir. Bu iddiaya göre her bir idrak gücü kendisine uygun bir varlık alanını idrak eder ve idrak güçlerinin farklılığı aynı zamanda idrak nesnelere de farklı olmasını gerektirir.⁸ Farklı kanatlarıyla Meşşâî filozoflar bu ayrımı, madde-suret teoriyle de destekleyerek fiziksel nesnelere madde ve suretlerden oluştuğunu, metafizik nesnelere ise salt form olduğunu iddia etmiştir. Aslında dikkatli bir inceleme bu ayrımın hem akıl ve duyular versiyonunun hem de fizik-metafizik nesnelere ayrımının sorunlu olduğunu gösterir.

8 Bu hususta bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 135, 176.

Öncelikle akıl ve duyular ilişkisi, pek çok Meşşâî filozofun da dile getirdiği gibi gerçekte birbirinden farklı idrak güçleri arasındaki bir ilişki değildir.⁹ Tam tersine idrak eden özne, bir kısım filozof ve kelâmcıların da belirttiği gibi, farklı duyuları kullanan tek bir şeydir. Gerçekte hem işitme, görme, dokunma gibi dış duyularla hem de hayal ve vehim gibi iç duyularla idrak eden ve bunları araç olarak kullanan akıldır. Akıl ise yalnızca anlamları idrak eder. Dolayısıyla idrakin nesnesi olan herhangi bir şey, kendisini insani idrake bir anlam olarak sunar.¹⁰ Nitekim insan aklının işlevini yitirmesi, sadece aklı değil, bütün duyu algılarını iptal ederken herhangi bir duyunun işlevsizleşmesi aklı iptal etmez. Bu durum, ilk bakışta bazı Meşşâî filozofların söylediği gibi dıştaki şeylerin duyular aracılığıyla belirli soyutlanma aşamalarından geçerek anlama çevrilmesi şeklinde gerçekleştiği izlenimi verir. Fakat gerçekte soyutlanmadan ziyade dışta terkip hâlinde bulunan anlam, duyular aracılığıyla idrak edilir ve akıl tarafından bireysellikleri içinde kavranır. Diğer deyişle dışta var olan şeyler, maddi ve gayrimaddi olmaktan ziyade tamamı birer anlamlar bütünüdür ve akıl araçlar yardımıyla ayrıştırılabildiği ölçüde anlamların müstakil varlıklarını idrak eder. Dıştaki şeylerin birer anlam veya anlamlar bütünü olması, sadece insani idrak için değil kendiliklerinde de böyledir. Çünkü bir anlam kavrandığında idrak edilen şey, bir nesnenin insan bünyesinde belirli bir tat, koku veya renk algısına sebep olması gibi insan mizacıyla ilgili bir durum değildir. Akıl, belirli bir bünye veya mizaçla ilgili olmakla birlikte onu aşan ve ilişkili olduğu bünye ve mizacı dahi araştırma nesnesi hâline getirip araçsallaştıran üst bir idrak yetisidir. Nitekim madde-suret teorisinin bizzat kendisi, madde dediğimiz şeyin gerçekte yoğunlaşmış bir formlar yığını olarak açıklanmasına oldukça elverişlidir. Zira Meşşâî filozoflara göre heyûlâ yahut ilk madde, en azından tahlil süreçleri açısından suret gelmediği sürece salt bir imkân ve göreceli bir yokluk hâlini ifade eder. Suretin gelişikle birlikte madde de var olur. İlk maddenin hiçbir zaman suretsiz bulunmaması ve suretsizlik hâlinin sadece insani idrakte ulaşılabilir olması durumu değiştirmez. Çünkü teori, sonsuza dek giden bölme sürecinin bütün aşamalarında daima bir formla karşılaşacağımızı varsaydığından, aslında nesnelere birer formlar bütünü olarak sunar. Evet, madde ve suret, tahlilin herhangi bir aşamasında müstakil olarak var olan anlamlar değildir, fakat maddenin var olmasının anlamı, suretin, Meşşâî ve Yeni-Eflâtuncu felsefelerdeki ayrık akıllardan farklı olarak, cisimlik formu hâlinde tahakkukunu sağlayan bir dayanak olmasıdır.¹¹

9 Mesela bkz. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Mu'teber*, ed. Yusuf Mahmud (Katar: Dârü'l-Hikme, 2012), II, 572; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 1000-1005.

10 Bkz. İbn Sinâ, *eş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, nşr. George Kanavâti ve Saïd Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1975), 163-221; İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1290), 239-240. Genel bir değerlendirme için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1290), 239-240. Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ının bu baskısını, Necefzâde (1383) baskısından ayırtmak için bundan böyle baskı tarihiyle birlikte zikredeceğiz.

11 Burada işaret edilen Meşşâî ve Yeni-Eflâtuncu maddî suret teorilerinin, İbn Sinâci suret anlayışıyla kar-

Öyle görünüyor ki, madde kavramı teoriye suretlerin birleşik varlığını, diğer deyişle oluş ve değişimi açıklama işlevini gören bir dayanak ihtiyacından dolayı dâhil edilmiştir. Oysa suretler, dıştaki nesnelerin oluşturduğu birlik sayesinde kavradığımız anlamlardır. Bir nesnenin oluşturucu bütün unsurlarını geriye dönük ayrıştırdığımızda daima yeni ve başka bir surete veya anlama ulaşırız. Var olmanın nihai birimleri olarak suretlerin kendinde varlığı herhangi bir dayanağı gerektirmediği gibi bir araya geldiklerinde oluşturdukları birlikler de herhangi bir dayanağı gerektirmez. Gerçi cevherî terkiplerin ayrıca bir dayanağı gerektirmediğini Meşşâiler de kabul eder. Fakat bu kabul, nihai taşıyıcı olarak heyûlânın ve cevherî terkiplerde taşıyıcı işlev gören ikincil maddelerin varlığı garanti edildiği takdirde anlamlıdır. Yani cevherî terkip kendi içinde taşıyıcısını içerdiği için başka bir taşıyıcıya ihtiyaç duymaz. Oysa anlamlar arasında terkip, bir taşıyıcıdan ziyade onların varlık, birlik ve birleşimini temin eden bir özneye ihtiyaç duyar. Nasıl ki, yapay nesnelere onları üreten ve idrak eden bir insani zihin olmadığı sürece yoksa, doğal nesnelere dünyası da onları üreten ve idrak eden bir zihin olmadığı sürece var olamaz. Bu bağlamda ister yalın ister bileşik olsun herhangi bir mevcudun dayanağı, onun mevcut olmasını sağlayan varlık anlamıdır ve bunun tek istisnası, varlık anlamının bizzat kendisidir. Durum böyle olunca insanı ve var olan bütün nesnelere kuşatan bir anlam olarak varlığın, gerçekte maddi ve akli kısımları olmadığı gibi anlamın dışında idrak edilecek bir şey zaten yoktur.

Akli ve maddi varlık ayrımının tamamıyla anlamların yalınlığı ve birleşikliğiyle ilgili itibari bir ayrım olması, insanın idrak güçleri ile onların nesnelere arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan ele almayı gerektirir. Şayet dış dünyada var olanlar, yalın veya birleşik anlamlardan ibaretse sadece akıl değil, dış ve iç duyular da anlamları idrak eder. Bu durumda akli gücü ayrıştıran iki yön vardır: Birincisi, idrak etme özelliğine sahip diğer canlıların bütünleyici anlamlarından farklı olarak insani akıl, idrak ettiğini idrak etmektir. İkincisi ise görülebilir, işitilebilir, dokunulabilir, tadılabilir olmak gibi var olanların belirli bir sahasıyla sınırlı olmamaktır. İnsani öznenin bütünleyici gücü akıl olduğuna göre bütün idrak güçleri, insanın anlamlar dünyasına açılan kapılarıdır. O hâlde anlamları farkındalıkla kavrayan yegâne güç olarak aklın nesnelere, varlık anlamının çok geniş yelpazeye yayılan tezahürleriyle eşittir. Yani aklın idrak sahası, varlık anlamının taayyün sahasına özdeştir ve bir şey makul ise mevcut ve mevcut ise makul olmak durumundadır. İlerde daha ayrıntılı ele alınacağı üzere bu, varlık anlamının ve onun sayısız tezahürlerinin insan zihni tarafından tüketilebilir olduğunu değil, bilinmeyen bir anlam var olmayacağından, insan zihnine benzer farkındalığa ait mutlak bir zihne dayanmadığı sürece var olmayacağını gösterir. Bu argümanı bir kıyas formuna şöylece sokabiliriz:

şılaştırmalı bir analizi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sinâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik yayınları (yayımlanacak).

- a. Var olan her şey bir anlamdır
- b. Bütün anlamlar, aklın idrak sahası içindedir
- c. O hâlde var olan her şey aklın idrak sahası içindedir

Bu kıyas bize aklın idraklerinde sınırları aşmasından ve sahtelikten bahsetmenin mümkün olmadığını gösterir, fakat aklın ulaştığı anlamların doğruluk ve mutabakat değerine ilişkin hiçbir şey söylemez. Çünkü doğruluk ve mutabakat sorunu, yalnızca varlık anlamının ve diğer metafizik kavram ve önermelerin zihnimizde oluşum süreci tahlil edildiğinde çözülebilir. Dolayısıyla mutabakat sorununu ele alabilmemiz için metafizik eleştirmenlerinin ikinci varsayımıyla, varlık, birlik ve sonsuzluk gibi metafizik anlamların istidlalî olduğu varsayımıyla yüzleşmemiz gerekir.

B. İkinci Varsayım: Varlık Bilgisi İstidlalîdir

Bu varsayımına göre varlık anlamına dair idrakimiz birtakım akıl yürütmeler sonucunda elde edilir. Akıl yürütmeler ise hiçbir zaman bütüne ilişkin bir idraki temellendiremez. Oysa metafizik, gündelik tecrübenin derin bir tahlilinin sonucu olarak ortaya çıkar. Zira gündelik tecrübenin tahlili, bir nesnenin dışta bulunuşu anlamında varlık ile bütün nesnelere kuşatarak mevcut hâle gelen tümel varlığın ayırıştırılması ve varlık olmak bakımından varlık kavramına ulaşılmasına imkân verir. Dolayısıyla bu noktada sormamız gereken temel soru, gündelik tecrübenin metafizik kavrayışa nasıl evrildiğidir.

Bilindiği gibi metafizik, varlık kavramının bedihiliğine dayanır. Bedihi olduğu iddia edilen varlık kavramı ise dışın bir şeye zarf olması veya dışta sübut bulmak anlamındadır. Bu anlamıyla varlık kavramı evvelidir, yani bütün kavramlarımızı önceler. Zira insan benlik bilincine ulaştığında hem aşağıda alıntılanacağı üzere Fahreddin er-Râzî'nin dediği gibi kendi varlığına hem de başka nesnelere varlığına ilişkin bir bilince de ulaşmış olur. Yani "ben" zamiri dışta sadece bir şeyin değil, birden çok şeyin sübut bulduğuna delalet eder. Bu bilincin önemi, bir nesnenin varlığının onun dışta bulunuşunu ıralayan bütün anlamların kendisinden türetilebileceği bir nüveye sahip olmasıdır. Bu bağlamda bir nesnenin varlığı, onu bizim idrakimize sunan nihai anlamıdır. Dolayısıyla varlık bilgisi, dışta sübut ile nesnenin idrakimizde meydana gelen nihai anlamı arasındaki skalanın tamamını kuşatır. Sübuttan nesnenin nihai anlamına geçiş sürecinde kilit nokta, idrak eden öznenin ben bilincinin bütün inşa süreçlerine eşlik etmesidir. İslâm düşünürleri arasında Muammer b. Abbâd es-Sülemî, İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Sadreddin el-Konevî'nin insanın varlığı ile genel varlık bilgisi arasında kurdukları irtibat, metafiziğin bireysel varlığa evrilen bir kavrayış olduğunu gösterme noktasında oldukça dikkat çekicidir. Câhiz'in Muammer b. Abbâd es-Sülemî'den aktardığı pasaj, İbn Sînâ'nın muallakta adam pasajına çok benzer:

Bütün bunlardan önce insanın kendisine ilişkin bilgisi gelir. Muammer, bunu, bütün bilgilerin ilki yapıyor ve duyuların idrakinin önüne koyuyordu. Şöyle diyordu: İnsanın kendisine ilişkin bilgisini, diğer şeylere ilişkin bilgisinin önüne geçirmek gerekir. O, bu bilgiyi, duyuların idrakinin dışında bir bilgi sayıyordu. Çünkü insan, sağır olsa sesini hissetmez ama kendisini hisseder, koku almaz olsa kokuyu hissetmez ama kendisini mutlaka hisseder. Tadılan ve dokunulan durumlar için de böyledir. Öyleyse bu bilgiyi, duyuların idrakinden ayrı tutmak ve onu kendi başına ve kendisiyle kaim sekizinci bir bilgi yapmak gerekir.¹²

Bilindiği gibi Muammer, mütekaddimîn kelâmcılarının aksine ruhun gayricismani bir cevher olduğunu savunur. Bu pasaj ise bu görüşle uyumlu olarak insani cevherin onun bütün fiillerini ve araçlarını öncelediği üzerine kuruludur. Cevher, bilen bir özne olarak var olduğundan onun varlığı ile varlığını bilgisi, aynı şeyin iki yönüne işaret eder. Nitekim İbn Sînâ'nın meşhur muallakta adamı, varlık ve benlik idrakinin insan için ihmal edilemezliğini daha çarpıcı ifade eder:

Bir kimse yetkin bir şekilde bir anda yaratıldığını hayal etsin. Fakat gözü dıştaki şeyleri görmesin. Havada veya boşlukta asılı dursun. Duyumsamasını gerektirecek şekilde herhangi bir hava akışına maruz kalmasin. Organları ayrılmış olsun ve hiçbir şekilde birbirine dokunmasın. Sonra da zatının varlığının sabit olup olmadığını düşünsün ve zatının var olduğundan hiçbir kuşkuyla kapılmasın. Bununla birlikte iç ve dış organlarından hiçbirini, ne kalbini ne beynini ne de dıştan herhangi bir şeyi olumlamasın. Aksine sadece zâtını olumlasın ve ona uzunluk, genişlik ve derinlik nispet etmesin. Bu durumda bir el veya başka bir organını tahayyül etmesi mümkün olsa bile onu zatının bir parçası veya şartı olarak tahayyül etmesin.¹³

Bu pasaj, ilginç bir şekilde insan bilgilerinin sıralanmasında zamansallığın veya zaman içinde inşa edilmişliğin varlık bilgisi bakımından önemsizliğini vurgular. İbn Sînâ'nın yaratılışının başlangıcındaki bir insanı değil de yetişkin bir insanı esas alması, bu anlatının varsayımsal olmadığını göstermeyi amaçlar. Varsayımsal değildir, zira şu anda ve var olduğumuzu düşünebileceğimiz herhangi bir anda kendimize ilişkin idrakimiz, başka bütün güç ve idraklerimizi önceler. Zira bir şey kendinde var olmadığı sürece bir durumda var olması imkânsızdır. İnsanı ıralayan en özel vasıf, bilmek olduğuna göre insan olmak aynı zamanda bilen olmaya özdeştir. Yani bilen bir varlık, insan için bir sıfat olmaktan ziyade insanda tahakkuk eden varlık anlamında içerilen ve "insan vardır" dediğimizde zorunlu olarak yükleme yaptığımız zati bir yüklemdir. Bu bakımdan İbn Sînâ'nın bu anlatısı, bilmenin insan için

12 Câhiz bu görüşü, Muammer'in bilgiyi on cinse ayırdığını anlatırken nakleder. Bkz. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, "el-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife", *Resâ'ilü'l-Câhiz* IV içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1979), 51-52.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 13.

zati araz değil, zati yüklem olduğu yolundaki kadim anlayışın çarpıcı bir yeniden ifadesidir. Bu sebeple de kavram ve önermelerin zaman içinde oluşum sürecini ihmal eder, çünkü oluşun zamansallığı ile zat olmak bakımından zatın zamansızlığı arasında keskin bir ayırım olduğunu vurgular. Hiç kuşkusuz bu zamansızlık, zatın zaman içinde var olmasına rağmen kendinde bulunuşunun zamana konu olmasının imkânsızlığı üzerine kuruludur. Diğer deyişle herhangi bir zati, ikinci hâllerinden bağımsız düşündüğümüzde onu ancak var olan bir anlam olarak kavrarız, zira bu takdirde bir oluş sürecinde bulunmaz, bir kategoriden diğerine intikal etmez ve cevherî hareket de dâhil hareketin hiçbir türüne konu olmaz. Aslına bakılırsa bu durum sadece insani varlıkla da sınırlı değildir, bütün mevcutları kuşatır ve hepsinin zatının temel kipi olarak kendisini dayatır. Dolayısıyla var olan her şey, cevher ve araz seviyesindeki oluş süreçlerinden tamamen bağımsız bir anlam olarak mevcudiyetini korur. Eğer böylesi bir sâbite olmasaydı herhangi bir şeyin varlığından bahsetmek imkânsız olurdu. İşte Fahreddin er-Râzî gayet haklı bir şekilde buradan insanın ben idraki ile varlığı idraki arasındaki paralelliğe ulaşır. Her ne kadar Kâtibî, Tûsî, İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî gibi Fahreddin er-Râzî sonrasının muhakkikleri varlığın husulü ile idrakini ayırtmadığı için Râzî'yi eleştirmişse de¹⁴ gerçekte onun dikkat çektiği şey, insanın zati ile varlığının özdeşliğidir. Biraz önce belirtildiği gibi bu durum sadece insanı değil, bütün nesnelere karakterize ettiği hâlde akıl yürütmenin insan üzerinden kurulmasının nedeni, diğer nesnelere farklı olarak bilmenin insanı tanımlayıcı bir yüklem olmasıdır. Dahası, insanı bilen bir özne olarak kabul ettiğimiz sürece kavram ve önerme bilgilerinin oluşum süreci ile bu kavram ve önermelerin delalet ettiği varlık veya hâller arasındaki hiyerarşide tam uyuşma zorunlu değildir. Yani biz, varlık kavramına pek çok bilgiyi elde ettikten sonra ulaşsaydık bile bu, varlığın kaçınılmaz önceliğine hâlel getirmeyecekti. Zira böylesi bir durumda bütün bilgilerimizin temelini oluşturan bilginin varlık bilgisini olduğuna ve onun en başa alınması gerektiğine kani olacaktık ve ulaştığımız varlık idrakini diğer idraklerimizin ardına değil, en temeline yerleştirecektik. Nitekim Râzî *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*'de şöyle der:

İnsanın kendi varlığını bilmesi, müktesep değildir; varlık ise onun varlığının bir parçasıdır. Parçayı bilmek, bütünü bilmekten önce gelir. Dolayısıyla insanın varlığa ilişkin bilgisi, kendi varlığına ilişkin bilgisinden öncedir. Müktesep olmayandan önce gelen ise müktesep olmamaya daha layıktır. Şayet “insanın kendi varlığını bilmesi, niçin müktesep olmasın?” denirse biz şöyle deriz: Nefis bölümünde bunun yanlışlığını ortaya koyacağız. Böyle olduğunu kabul etsek bile bu, kastettiğimizi şeyi zedelemeyiz; çünkü biz delilin varlığını bilmedikçe onunla medlulün varlığına istidlal edemeyiz. Her delilin varlığını bilmek ise başka bir delile muhtaç değildir, zira kısırdöngü ve teselsül imkânsızdır.

14 Eleştiriler için bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 464-470.

Bu sebeple varlığına dair bilginin bedihi olduğu bir delilde durmak gerekir. (...) Öyleyse varlığın tasavvuru evvelidir.¹⁵

Açıkça anlaşıldığı üzere bu pasajda Râzî, varlık bilgisinin benlik bilgisinde içerildiğine ve bütün bilgilere nispetle önceliğine dikkat çekmektedir. Râzî her ne kadar değinme de “ben varım” önermesinde gerçekte varlık, benliğe yüklem değildir. Zira insanın zatına delalet eden bir ifade olarak “ben”, varlığını idrak etmeyen bir özne tarafından dile getirilemez. Dolayısıyla bilen öznenin “ben” zamiri, kaçınılmaz olarak var olduğuna ilişkin bir kavrayışı içerir. Her ne kadar Râzî, varlık ve benlik idraki arasında parça-bütün ilişkisi bulunduğunu söylese de, bu, tek bir idrakin farklı şeylere nispeti sayesinde fark edilen katmanlarına dikkat çekmeyi amaçlıyor olmalıdır. Bundan dolayı Râzî, benlik bilgisinin de varlık bilgisi gibi müstesap olmadığını söylemekte ve benlik bilgisini müstesap kabul etmemiz durumunda ise varlığın kuşatıcı önceliğini dile getirmektedir. Diğer deyişle ben idraki ile varlık idraki bir ve aynı idrak iken bilgilerin inşa sürecinde benin özelliği ve varlığın genelliği dikkate alındığında benlik idrakindeki varlığın daha genel bir varlık kavramının özel bir tahakkuku olduğu sonucuna varılmaktadır. Aşağıda Sadreddin el-Konevî'nin pasajlarının yorumu bağlamında biraz daha ayrıntılı değinileceği üzere varlık idrakinin genelliği ile benlik idrakinin özelliği gerçekte ortada iki idrak olduğunu değil, tek bir idrakin iki yüzünü gösterir. Yani bu idrak zat bakımından bir, itibar olarak farklı bir idraktır. Zira varlık idrakinin genelliği kavrandığı ölçüde, benlik idrakinin de bir açıdan o genelliğe nispetle özelliği, bir açıdan da o genellelikle birlikte tümelliği kavranmaktadır. Dolayısıyla varlık ve benlik idrakleri arasında özel-genel ilişkisinden ziyade bir tür özdeşlik bulunmaktadır. Bu sebeple varlık idraki güçlendikçe buna paralel olarak benlik idraki de güçlenmektedir. Bu, hem benliğin ayrıştığı nesnelere kategorik özelliklerine nispetle böyledir hem de varlığın yüklem olduğu nesnelere niceliksel çokluğuna nispetle böyledir. Yani varlık idrakinin güçlenmesi benliğin özdeşlik vüsatını artırdığı gibi, farkındalığın oluşturduğu ayrışmanın vüsatını da artırır.

Öyle görünüyor ki vüsat artışında kilit nokta, “dışta bulunuş” (*el-vücûdu'l-âmm*) anlamında varlık yüklemine “dışta bulunan şey” (*mevcûd*) anlamında varlık yüklemine evrilmesi sürecidir. Metafizik bilginin imkânına yönelik itirazların neredeyse tamamı, bu evrilme sürecine ilişkin eksik veya yanlış tahlillerden kaynaklanır. İnsan bilgisinin çeşitliliği, varlık anlamındaki evrilmenin nicelikten niteliğe seyreden bir büyüme olduğu hissini uyandırır. Gerçekten biz, nesnelere dünyasının çeşitliliğini ve derinliğini kavradıkça dışta bulunan şey anlamında varlığın çeşitli formlarını idrak ederiz. Nesnelere fiziksel ve matematiksel yönlerine ilişkin çağdaş bilimlerin gel-

15 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisi'l-Meşrikiyye*, nşr. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdâdi (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1990), I, 98-99.

diği nokta varlık anlamının şeyleşmesinin yahut mevcut anlamına dönüşmesinin keyfiyeti ve muhtelif taayyünleri hakkında bilgilerimizin ne denli eksik olduğunu daha derinden kavramamızı sağlamıştır. Bu durum her ne kadar klasik metafizik tasavvurunun aleyhine bir delil hâline getirilse de, gerçekte metafizik, bir disiplin olarak varlığını ve meşruiyetini tarihin hiçbir döneminde tikel bilimlerden almamıştır. Yani sezgisel bir şekilde kavranan varlık anlamı, istidlalle elde edilmediği için mevcutlardan da türetilemez. Bu sebeple tek tek nesnelere ilişkin bilgisizlikle zedelenmeye elverişli değildir. Nitekim İslâm dünyasında metafiziği bir bilim olarak tesis eden İbn Sînâ, tikel bilimlerin incelediği hakikatlere ilişkin oldukça çarpıcı tespitlerde bulunur:

Biz, şeylerin yalnızca hassalarını, lazımlarını ve arazlarını biliriz. Her bir şeyi kaim kulan ve onun hakikatine delalet eden faslı bilmeyiz, aksine onların bir kısım hassalara ve arazlara sahip şeyler olduğunu biliriz. Biz, İlk'in, aklın, nefsin, feleğin, ateşin, havanın, suyun ve toprağın hakikatini bilmediğimiz gibi arazların hakikatini de bilmiyoruz. Bildiğimiz tek şey, bu özelliğe sahip ve bir konuda bulunmayan bir şey olduğudur. Hâlbuki bu, onun hakikati değildir. Cismin hakikatini de bilmiyoruz, aksine yalnızca bu hassalara, yani uzunluk, genişlik ve derinlik özelliklerine sahip bir sebep olduğudur. Canlılığın hakikatini bilmiyoruz; canlı adına bildiğimiz, onun idrak ve fiil hassasına sahip bir sebep olduğudur. Oysa bunlar, canlılığın hakikati değildir. Hakiki faslı bilmiyoruz. Bundan dolayı şeylerin mahiyetleri hakkında ihtilaf çıkmaktadır. Çünkü herkes, diğerinin idrak etmediği bir lazımı idrak etmiş ve o lazımın gereğince hükmetmiştir. Biz, belirli bir şeyi tespit ettiğimizde onun bir hassaya veya hassalara sahip olduğunu biliyoruz. Sonra bildiklerimiz aracılığıyla başka hassaları olduğunu biliyoruz. Sonra onun varlığını (*enniyyet*) biliyoruz. Mesela nefis, mekân vb. hakkında durum böyledir. Biz bunların varlığını onların zatından değil, bildiğimiz şeylere olan nispetinden veya sahip oldukları bir araz ve lazımdan biliyoruz.¹⁶

İbn Sînâ'nın benzer cümlelerine *Mübâhasât*'ta da rastlamak mümkündür. Hatta onun geleneksel tasnif ve tertibe göre kaleme aldığı *Şifâ* külliyatının satır aralarında, bu pasajla aynı minvalde okunabilecek değerlendirmelere rastlanabilir.¹⁷ Metafiziğin tikel bilimlere ilkelerini verdiğini gösteren başka pasajlar olmakla birlikte bu ve benzeri pasajlar, tikel bilimlerin incelediği hakikatlerin daha kuşatıcı ve akli olan varlık anlamına temel oluşturmayacak derecede zayıf olduğunu gösterir. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın bu sözlerle amacı, varlık olmak bakımından varlığın hâllerine ilişkin idrakimizin, türlerin hakikatlerine dair bilgisizliklerimizle zedelenmediği değildir. Çünkü varlık anlamının kaynağı ve dışta bulunuşunun tümel du-

16 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1984), 34-35.

17 İlgili pasajlar ve bunların geniş bir yorumu için bkz. Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 133-167.

rumlarına ilişkin bilgilerimiz, suyun, cismin veya başka bir şeyin türsel hakikatine dair bilgilerimize dayanmaz, tam tersine adı geçen şeylerin türsel hakikatlerinin varlıksal değeri, varlık anlamının tümel durumlarına ilişkin kavrayışımızla öncelenir. Nitekim tasavvufu tümel bir disiplin olarak inşa etmeyi amaçlayan Sadreddin el-Konevî, Nasîrüddin et-Tûsî'ye yazdığı metafizik bilginin imkânını tartışan mektuplarından birinde bu pasajın ilk satırlarını “eşyanın hakikatine vâkıf olmak, insanın gücünü aşar. İnsanın bilebileceği nihai şey, şeylerin hassaları, lazımları ve arazlardır” şeklinde İbn Sînâ'dan aktarır¹⁸ ve teorik aklın varlığı kavrama imkânları bağlamında tahlil eder. Konevî'nin tahlili, fikir gücünün sınırlı olduğunu ve hakikatlerin ancak insanın varlığın mutlaklığını kavramasını sağlayan mutlaklık yönü veya Tanrı'ya bakan özel yönü sayesinde idrak edilebileceğini vurgular. İlk bakışta bu tahliller, İbn Sînâ'nın kavrayamadığımızı söylediği hakikatlerin fikir gücünden başka bir güçle idrak edilebileceğini iddiasını dile getirir. Oysa dikkatli bir inceleme durumun kesinlikle böyle olmadığını gösterir. Zira Konevî ne bu ve benzeri tahlilleri yaptığı *Yazışmalar* ve *Fatiha Suresi Tefsiri*'nde ne de tasavvufu metafizik bir disiplin olarak kurmayı amaçladığı *Miftâhu'l-gayb* ve *en-Nusûs* gibi eserlerinde suyun, cismin, nefsin veya mekânın bilinenden başka ve ancak bir tür müşahadeyle kavranabilen hakikatlerinden bahseder. Yani Konevî'ye intikal eden bilimsel miras, suyun veya cismin hakikatinin A olduğunu söylemişse de, Konevî insan nefsinin başka bir gücü veya farklı yöntemle aynı hakikatin B olduğunu söylemiş değildir. Bunun yerine Konevî, varoluş mertebelerini nihai varlık anlamı açısından değerlendirerek söz konusu mertebelerin varlık veya imkân hükümlerinin baskın olup olmaması bakımından konum ve nispetlerini tahlil eder. Diğer deyişle Konevî varoluş mertebelerinin mutlak varlığa nispetlerini ve bu bağlamda varlık anlamının çeşitli mertebelerde nasıl taayyün ettiğini araştırır. Bu araştırma, yöntem ve mesele bakımından İbn Sînâ veya Râzî metafiziğinden ciddi farklılıklar barındırsa da tüm dengelsel bir şekilde varlık ve imkân hükümlerinin idrakini amaçlaması bakımından aynı çizgide yer alır.

II. Metafizik Kavrayışın İki Yönü

A. *Vücûddan Mevcûda Geçiş*

Peki, varlık idraki mevcutların idrakini önceliyorsa varlığın tahakkuk formları olarak mevcutlara dair bir bilgiye nasıl geçebiliriz? O hâlde burada can alıcı soru, varlığın türlü formlarını idrak etmemize imkân veren şeyin ne olduğudur. Bu sorunun cevabı, insanın hem kendi varlığını hem de başka nesnelere varlıklarını idrak

18 Konevî, *Yazışmalar*, 38.

etme özelliğinde yatar. Bu özellik insanda kendisi dışında bütün nesnelere yönelik daimi bir merak ve ilgi hâlinde olmayı doğurur. Bu bağlamda insan zihni, kendisini çevreleyen her şeye yönelik sürekli bir ilgi hâlinindedir. Aslında ilk bakışta insanı ıraladığı düşünülen bu vasfın daha derinden tahlil edildiğinde, kendi varlık özelliklerine bağlı olarak bütün mevcutlarda bulunduğu görülür. Nitekim Konevî, “Her şeyde bir takyid, bir de Hakka bakan mutlaklık yönü vardır” der.¹⁹ Çünkü İbn Sînâcı mahiyet düşüncesinin de gösterdiği üzere, var olmak bir yönden varlığın mutlaklığıyla nitelenmeyi, bir yönden taayyün ederek sınırlanmayı gerektirir. Bu bağlamda bildiğimiz dünyada kendi varlığına ilgisiz bir nesne olmadığı gibi, kendi varlığıyla ilişkili olduğu sürece başka nesnelere varlığıyla ilgili olmayan bir nesne de yoktur. Yani her nesnenin ilgisi, varlığının vüsatını belirli bir miktara sokan kuvveleri, –Konevî’nin ifadesiyle– *takyidi* ölçüsünce. İnsanın diğer nesnelere farkı, anlamları idrak etme vasfı olan akıl gücünün sınırsızlığından ötürü merak ve ilgisinin yakın çevresiyle veya belirli mevcutlar grubuyla sınırlı olmamasıdır. Bu durum, insani varlığa ait vüsatın mutlaklığının diğer nesnelere farklı olarak bilinçli bir mutlaklığa evrilmesine imkân verir. Yani akletme veya bilme gücü, varlığın mutlaklığının kendisini ifşa ettiği en üst güçtür ve tam da bu mutlaklık ve akletme özelliğinin zorunlu sonucu olarak insan, bütün nesnelere yüklem olabilecek bir varlık kavramına ve nesnelere tümel kavramlarla kendisine yaklaştıran bir dile ulaşır. Muhtemelen Râzî’nin benlik ve varlık bilgisini aynı kapsamda değerlendirmesinin nedeni de bu olmalıdır. Bu bağlamda diğer bütün güçlerde olduğu gibi akletme veya bilme gücünün de kendi nesnelere daimi bir arzu hâlinde olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. İnsanı tanımlayan ve aynı zamanda insani tamlığı oluşturan bir yeti olarak bilme, hem Râzî’nin dikkat çektiği gibi başlangıcı oluşturur hem kendi nesnelere tamamlanma eğiliminde olduğu için gayeyi oluşturur. Bu nedenle de insandaki bütün güçler, asıl itibarıyla akletme gücüne hizmet ederler ve hizmet edebildikleri ölçüde var olurlar. Zira akletmeyle bağlantısı kesildiğinde arzu veya öfke gücü insanı olmaktan çıkar. Dolayısıyla akletme yetisi, bir yönden bütün güçlerin temelinde, bir yönden de hepsinin üzerinde bulunur ve her bir güç kendi işlevini yerine getirdiğinde aynı zamanda akletme işlevinin bir uzantısını yerine getiriyor demektir. Bu durum kuşkusuz varlık ve benlik idrakinin hem İbn Sînâ ve Râzî’nin söylediği gibi bütün bilgi ve idraklerin temelinde bulunduğunu hem de bütün idraklerin gayesi olduğunu gösterir. Yani herhangi bir idrak, akıl gücünden kaynaklanır ve yine ona döner. Dolayısıyla insanın varlığı, en üst seviyesinin bilme veya akletme olduğu bir idrak güçleri yumağını andırır.

19 Sadreddin Konevî, *Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nusûs fî tahkîki tavrî’l-mahsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık 2002), 65.

Eğer bir idrak gücü varsa onun idrak ettiği bir varlık alanı da mutlaka vardır. Çünkü idrak güçleri işlevleri bakımından mütezâyif varlıklardır. Yani herhangi bir güç, bir özne tarafından taşınıyor olması bakımından onda ve onunla vardır; ama onun mesela görme veya işitme gücü olması, idrakine konu olacak nesnelere tahakkuk eder. Aynı şekilde o nesnelere de görülen ve işitilen şeyler olması, onları algılayan idrak gücüyle tahakkuk eder. Bu bakımdan hem akletme ve ona bağlı olarak diğer güçler kendi nesnelere arzular ve gerektirir hem de idrake konu olan nesnelere idrake konu oldukları açıdan kendilerini idrak edecek bir gücü veya özneyi gerektirir. Dolayısıyla görülenler olmadan görme gücünden, tadılanlar olmadan tatma gücünden ve bilinenler olmadan akıldan ve yine görme gücü olmadan görülenlerden, tatma olmadan tadılanlardan ve bilme gücü olmadan bilinenlerden bahsetmek sadece anlamsız değil, aynı zamanda imkânsızdır. Bu durum, bize benlik idrakinin aynı zamanda başka mevcutların idrakıyla birlikte olduğunu gösterir. Diğer deyişle herhangi bir idrak, daima var olanların bireyselliğini kavrayarak gerçekleşir ve idrak eden güç kendisi dışında bir mevcudun bireyselliğini kavramadıkça kendi bireyselliğini de kavrayamaz. Bu bakımdan insanın kendi varlığına ilişkin idrakinin tasavvurdan tasdike veya kavramdan önermeye dönüşmesi, kaçınılmaz olarak başka nesnelere idrakıyla gerçekleşir. Fakat bu, en azından başlangıç itibarıyla, zamansal olarak sıralanan bir idrakler bütünü olmaktan ziyade aralarında varlık bakımından öncelik-sonralık bulunan bir idrakler toplamıdır. Kuşkusuz bir şey kendinde meydana gelmedikçe başka sıfat veya fiille nitelenemez. Bu bakımdan insanın idrak eden bir özne olarak varlığı bütün idrak süreçlerini önceler. Fakat benliğe ilişkin önerme hâline getirilmiş farkındalık, mütezâyif bir farkındalıktır, başka bireysellikleri idrakle hem gerçekleşir hem de genişler. Burada dikkatten kaçmaması gereken şey, çelişkili bir şekilde bireysellik ile genelliğin aynı idrakte içerilmesidir. Çünkü genel olmadan özel tahakkuk edemez. Yani bir şey var olmadan cisim, cisim olmadan su, su olmadan tatlı, tuzlu veya acı su olamaz. Dolayısıyla herhangi bir mevcut ferdi idrak edildiğinde özelden genele seyreden bir anlamlar bütünü de idrak edilmiş olur. Eğer böyle olmasaydı insanın genel yükümler yapabilmesi ve tümel adlandırmalardan oluşan bir dil üretmesi imkânsız olurdu. Bu bağlamda anlamların hem genelliği ve çeşitli nesnelere arasında ortaklığı hem de özelliği ve biricikliği akıl tarafından kavranır; ama nesne kendisini idrak eden özneye çeşitli güçler aracılığıyla sunar. Diğer deyişle idrak eden öznenin kendi birliğini kavraması ona sunulmuş bir armağan olduğu gibi idrakine konu olan nesnenin birliğini kavraması da böyledir ve birlik idrakine tıpkı varlık idrakine gibi herhangi bir kesbe ihtiyaç duymaz. Çünkü bir nesnenin birliğini kavramadan varlığını ve buna mukabil varlığını kavramadan birliğini kavramak imkânsızdır. Dahası, birlik idrakine aynı zamanda tezâyüf yoluyla başkalığın idrakini de istilzam eder. Bütün bu idrakler yumağını gündelik tecrübeden bilimsel farkındalığa dönüştürme sıçraması

ise birinci aşamada varlık, birlik ve başkalık anlamlarının hem genel hem özel olabilen anlamlar olduğu kavrandığında ortaya çıkar. Yani akıl, bir yandan belirli bir nesnenin var, bir ve ayrılmış olduğunu düşünürken bir yandan da idrak ettiği ve edebileceği bütün nesnelere bulunan varlık, birlik ve ayrılık anlamlarını düşünür. Tam da bu sayede akıl, genel bir yüklem olarak varlık ve birlik ile belirli bir nesneye özgü varlık ve birliği kavrama imkânı elde eder. İşte akıl, parçadan bütüne geçtiği ve bu geçişi farkındalığa dönüştürdüğünde “varlık olmak bakımından varlık” düşüncesine ulaşır.

B. Mevcûddan Vücûda Geçiş

Parçadan bütüne bu geçiş defaten olması anlamında sezgiseldir, yani idrak eden özne, tecrübenin tekrarı sayesinde bütüne nispetle parça görünümündeki anlamın bütünü kendisi olduğunu fark eder. Bu nedenle de söz konusu sezgi, anlamın birliği ve kuşatıcılığının idrak eden özne tarafından defaten kavrandığı mücmel bir idrak hâlidir. Öyle ki, aklın bütünleyici ve tümelleştirici vasfı, hiçbir idrakte varlık ve birlik idrakinin tümelleştirilmesinde olduğu kadar güçlü ve ansızın değildir. Dolayısıyla burada sezgisellikten kastım, kendisine gizli bir kıyasın eşlik ettiği sezgiler değildir. Zira böylesi bir sezgi Seyyid Şerîf Cürçânî'nin de belirttiği gibi nedenlerin sayısınca kıyas barındırır:

Sezgiselerde de tıpkı tecrübelerde olduğu gibi, duyu algılarının tekrarı ve yanı sıra gizli kıyas olmalıdır. Sezgiseller ile tecrübeler arasındaki fark şudur: Tecrübelerde sebebin sebepliği bilinir ama mahiyeti bilinmez. Bundan dolayı onlarla birlikte olan kıyas, tek bir kıyastır. Bu kıyas da şudur: Eğer o, bir illet nedeniyle olmasaydı daima veya çoğunlukla gerçekleşmezdi. Sezgiselerde ise sebebin hem sebepliği hem de mahiyeti bilinir. Bundan dolayı, onlarla birlikte, sebeplerin mahiyetlerindeki illetlerin farklılığı sayısınca farklı kıyaslar bulunur.²⁰

Cürçânî'nin bu pasajda dile getirdiği anlamıyla sezgi, varlık ve birlik idrakini açıklamaya elverişli değildir. Evet, duyu algılarının tekrarı olmadığı takdirde akıl kendi varlığına ilişkin idrakini tümelleştiremez veya o idrakın aynı zamanda bütünü idrakini içerdiğini kavrayamaz. Fakat duyu algıları gerçekleştiğinde aklın bütüne ulaşması için vasıta olan bir orta terim yoktur. Yani idrak eden özne, bir kez uyarıldığı takdirde onda bütüne ilişkin bir inkişaf gerçekleşir. Zira bu süreçte idrakler birikimi, vasıta işlevi değil, uyarı (*tenbih*) işlevi görür. Bu durum, gözün görüş alanına giren şeyleri görmesine benzer. Bir şeye bakan kimse aslında görüş alanına

20 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 424. Sezgi (hads) kavramının İbn Sînâ felsefesindeki yerine ilişkin bkz. Adnan Gürsoy, “İbn Sînâ'nın Sezgi Teorisi” (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 79-98, 108-112, 185-189.

giren şeylerin tamamını görür, fakat özel olarak birine yöneldiğinde diğerlerinden gafil kalır. Sonradan görüş alanına giren şeyleri özel bir yönelişle tekrar hatırladığı veya birisi ona hatırlattığında gafil kaldığı bir şeyi veya şeyleri hatırlar. Varlık ve birlik idraki de aklın hem kendisinde hem de idrak ettiği her nesnede kavradığı ve bir kez yöneldiği veya uyarıldığında farkındalığa dönüşen bir idraktır. Bu nedenle İslâm düşünürleri, varlık ve birlik idrakinin yukarıda Cürcânî'nin tanımladığı anlamda sezgisel olduğunu değil, evvelî olduğunu söyler. Kesin öncüllerin yedi grubundan ilkinin oluşturduğu evvelî önermeler *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta şöyle açıklanır:

Bunlar, nefsin iki tarafı tasavvurdan ve aralarındaki nispeti düşündükten sonra yoksun kalmadığı öncüllerdir. Bunların bir kısmı, taraflarının tasavvurlarının açıklığı nedeniyle bütün insanlar nezdinde açıktır; bir kısmı ise tasavvurlarındaki kapalılık nedeniyle kapalıdır. Bu kısım da tasavvurlara nüfuz etmiş keskin zihinlere kapalı değildir.²¹

Bunun anlamı şudur: Aklın bütün hakkında yargıda bulunması veya varlık ve birliği bütünü varlığı ve birliği olarak düşünmesi için tek tek bütün nesnelere idrak etmiş olması gerekmez. Çünkü bütünlük düşüncesi tümevarımla ulaşılabılır bir şey değildir. Zaman zaman metafizik bilgiyi eleştirmek için kullanılan böylesi bir argüman, akıldan akletmemeyi beklemek kadar yersiz ve haksızdır. Çünkü akıl özü gereği kavradığı anlamın genellik imkânlarını keşfeder. Evet, bir kavramın taşıyıcı öznelere belirlemek için aklın o nesnelere ulaştırılan yollara ihtiyacı vardır, ama genellik veya tümellik için herhangi bir delil veya yöntem ihtiyacı yoktur. Bundan dolayı Cüveynî bütüne ilişkin yargıların aklın bedahetine dayandığını, ama parçalara yani tek mevcutlara ilişkin yargıların o mevcutların doğasına uygun yöntemlere ihtiyaç duyduğunu ima ederek bütünü bilme ile parçayı bilmeyi ayrıştırır ve bütün hakkındaki genel bilgilerin (*umûr cümliyye*) kesinliğini vurgular.²² Dolayısıyla tikelden tümele geçişte ya kavram ve önermelerin herhangi bir delil veya yöntem kullanılmasına elverişli olmaması ya da elverişli olmaları hâlinde delil ve yöntemlerinin apaçıklıkla takip edilebilmesi gerekir. Dahası, birinci grup anlamlarda parçadan bütüne geçişin, başlangıçta nominal bir değer ifade etmesi veya İslâm düşünürlerinin deyişiyle lafzi bir ortaklık bulunduğunun düşünülmesi, yalnızca ilksel ve sezgisel kavrayışın yeterince tahlil edilememesinden kaynaklanır. Çünkü metafizik düşünce önemli ölçüde, gündelik varlık tecrübesinin naifliği ve derinliği bir arada bulunduğu anlayışından hareket eder. Tam da bundan dolayı, varlık ve birlik kavrayışı,

21 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 422. Altı çizili ifadeler İcî'ye aittir.

22 Bkz. Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, nşr. Abdülazim İldib (Doha: Câmîatu Katar, 1978), 142. Cüveynî'nin görüşünün ayrıntılı bir tahlili için bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltilmiş Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-25.

bütün insan fertlerinin tecrübelerinin asli dayanağını oluşturur. Yani bu idraklerin, kimi bireyle kimisi belirli insan öbekleriyle sınırlı olan diğer tecrübeler gibi nesnelleştirilmeye ihtiyacı yoktur.

Bu noktada uyarıya ihtiyaç ile nesnelleştirilmeye ihtiyaç kafa karışıklığına yol açabilir. Fakat iki durum arasında kesin ve ihmal edilemez bir fark vardır. Uyarı, bütün insan fertlerinin tecrübelerinde apaçık içerilen ama bir tür zihin tembelliğinden dolayı fark edilmeyen bir durumu işaret ederken nesnelleştirilme, tecrübe ortaklığının apaçık olmadığı ve kimi zaman idrak eden öznenin özel bir çabasıyla onun tecrübesine taşınmayı gerektiren bir durumu işaret eder. Dolayısıyla farkındalığı özellikle vurgulamak gerekir, zira tecrübeler bir bütün hâlinde yaşandığı, hatta dile gelerek tümel adlandırmalar yapıldığı hâlde akıl, varlığın mutlaklığını kavramaktan geri kalabilir ve bu nedenle de uyarıya (*tenbîh*) ihtiyaç duyabilir. Bu bağlamda metafizik bilginin meşruiyeti, farkındalığın ne defaten oluşuna ne de başlangıç itibarıyla nesnel oluşuna dayanır, bilakis varlık bilgisinin zorunlu olarak meydana gelişi ile ilksel ve sezgisel olarak kavranan zorunluluğun ortak tecrübedeki tahakkukunun nesnel olarak ifade edilebilir oluşuna dayanır. Diğer deyişle söz konusu kavrayışın ilkelerinden bütün insan fertleri ortak olduğundan nesnellüğün dayanakları idrak eden öznelere zaten armağan edilmiştir. Bununla birlikte akıl, genel varlık kavramına ulaştığında bu genel varlık, hâlâ dışta bulunma anlamında genel varlık gibi görünür, yani dış dünyanın var olan şeylere zarf oluşunu bildirir. Fakat bir nesnenin dışta bulunuşu ile olmuş ve olabilecek bütün nesnelere dışta bulunuşunu ayırtırmak, dışta bulunma anlamında varlık ile bu varlıkla nitelenen mevcut ayırımına ulaştırır. Böylece mastar anlamı ile o anlamı taşıyan nesne ayırtırılır. Tahlilin bu aşamasındaki hayati eşik, söz konusu ayırımın her iki tarafının da bir kısım anlamların tahlil sürecine katılmasına imkân vermesidir. Genel varlık yönünden tahlile katılan şey, Kutbüddin er-Râzî'nin tümel kavramların zihinde bulunuşunu açıklarken söylediği gibi,²³ zihindeki suret ile onun sureti olduğu şeyin ayırtırılmasıdır. Zihinde bir nitelik veya izafet olarak meydana gelen varlık kavramı, dışta nesnelere somutlaşan ve onlarla taayyün eden bir anlamın kavranmasına ayna işlevi görür. Müteahhirûn filozof ve kelâmcılar, varlık kavramının ikinci makul olduğunu söylerken işte bu anlamı kasteder.²⁴ Çünkü bu anlamıyla varlık, dışın nesnelere zarf oluşu dikkate alındığında akıl tarafından kavranan ve herhangi bir nesnenin türsel hakikati olarak bulunmayan bir anlamdır. Bununla birlikte ikinci makul olduğu söylenen anlam, belirli bir nesneye izafetle düşünülmediği için bütün nesnelere tavsif eden ve her

23 Kutbüddin er-Râzî, "Tümellerin Tahkiki Risâlesi", 22. Ayrıca bk. Molla Hanefî, "Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyât", *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümel Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 58-64.

24 Bkz. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 520-522, 670.

bir mevcudun kendisi olarak meydana gelen ortak bir anlama evrilmeye elverişlidir. Yani dışta bulunuş anlamında varlıktan, dışta bulunan şey anlamında varlığa geçiş mümkündür. Fakat akıl, varlık ve mevcut ayırımına ulaştıktan sonra dışta bulunan şey anlamına geçiş, nitelik değiştirir. Farklılığı doğuran şey, aklın varlık anlamının zorunluluğunu kavramasıdır. Çünkü belirli bir mevcuttan soyutlanarak düşünülen varlık anlamı, kaçınılmaz olarak yokluğa nispeti imkânsız kılmaktadır.

Metafizik düşünce tarihinde bunun en çarpıcı örneği, parçadan bütüne geçişi sezgisel bir açıklıkla kavrayan İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayırımlarıdır. Tam da İbn Sînâ'nın dediği gibi akıl, varlık ve birlik yüklemelerinin tümeliliğine ulaşıp "varlık olmak bakımından varlık" anlamını kavradığında öncelikle varlık ve mevcudu ayırtmaktadır. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî *Şerhu'l-İşârât*'a başlarken İbn Sînâ'nın önceki düşünürlerden farklı olarak bizzat varlık anlamını dikkate alıp metafiziği fizikten bağımsız olarak inşa ettiğini söyler.²⁵ Her ne kadar Nasirüddin et-Tûsî, meseleyi salt mantıki düzeyde kavramasının yüzeyselliğiyle Râzî'nin tespitine itiraz etse de,²⁶ varlık ve mevcudun bu denli keskin bir sezgiyle ayırtılması İbn Sînâ felsefesinde görülür.²⁷ Gerçekten tek tek nesnelere varlığından genel varlığa geçtiğimizde, tek tek nesnelere veya İbn Sînâ'nın deyişiyle varlıkla nitelenmiş mahiyetlerin varlığa muhtemel nispetleri, akıl tarafından apaçıklıkla kavranmaktadır. Yani varlık anlamının belirli bir mevcut olarak taayyünü ya zorunlu ya da mümkün olacaktır. Bununla birlikte "varlık olmak bakımından varlık" ancak varlık ile mahiyeti birleştirdiğimiz, yani onun belirli bir taayyünü olan mevcudu dikkate aldığımızda takdirde "ya zorunlu ya mümkün" yüklenmelerine konu olabilir. Diğer yandan "varlık olmak bakımından varlığı" bir önermenin konusu yaptığımız sürece onu yalnızca zorunlu olmakla niteleyebiliriz. Çünkü varlığın tanımına veya kavramına yokluğu dâhil etmemiz mümkün değildir ve varlık özü gereği yokluğu dışarıda bırakır. Yine mevcudun yokluğa nispet imkânı bulunduğu sürece varlık anlamının belirli taayyünüyle özdeş kılınması da mümkün değildir. Dolayısıyla mevcut olduğunu söylediğimiz nesnelere, tanımlarına varlık ve yokluğun giremeyeceği şeylerdir.

Bu bakımdan İbnü'l-Arabî takipçilerinin varlık anlamının tabii külli olduğunu söylemeleri,²⁸ İbn Sînâ'nın sezgisel kavrayışının daha derinden bir tahlilinin sonucudur ve belirli bir mevcudu zorunlu olarak varlığın hâli olarak kavramayı iktiza

25 er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), I, 6.

26 Nasirüddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1960), I, 115-116.

27 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 22; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 287-295. *İşârât* metninin ayrıntılı bir tahlili için bk. er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (1290), 287-290.

28 Bk. Abdurrahman el-Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-süfiyye ve'l-mütেকellimin ve'l-hukemâi'l-mütেকaddimin*, nşr. N. Heer ve A. Musavî Behbehâni (Tahran: Müessesesi'l-Mütalaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1980), 5-10.

eder. Nitekim illetin mahiyetin kendisine değil, onun mevcut kılınmasına tesir ettiği ilkesini eleştiren Fahreddin er-Râzî, bu ilkeye göre Tanrı'dan yalnızca varlık çıkacağı ve çokluğun da kâbillerin çoğalmasıyla gerçekleşeceği sonucunu doğuracağını, ama İbn Sînâ'nın bu sonuca varmadığını söyler.²⁹ Bu durum, hiç şüphesiz, İbn Sînâ'nın söylediği gibi her bir mevcudun kendinde varlık ve yokluğa nispetinin eşit olmasını gerektirir. Fakat bundan daha önemlisi, mevcut lafzını, dışta kendisine ait müstakil ve ayrılmış bir varlığa sahip olan nesnelere söylememiz hâlinde, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin varlık ve yoklukla nitelenmeyen hâller görüşünü, sadece bir kısım sıfatlara değil, varlığın belirli bir taayyünü olarak kavrayabileceğimiz mevcutlara tatbik etmemize de imkân verir. Zira varlık anlamı, bütün anlamları kuşatan bir anlam olarak bütün taayyünleri kendisinin bir hâli olarak kavramayı dayatır. Bu bağlamda mevcut kavramı, süreklilik ve değişiminin bir uzlaştırmasıdır. Çünkü bir mevcut, kendisini taşıyan tümel varlık anlamına nispeti bakımından sürekliliği ifade ederken onun bir taayyünü olması bakımından değişkenliği, geçiciliği ifade eder. Mevcudun gündelik hudûs kapsamında değerlendirilmeyecek denli sürekli oluşu, sözünü ettiğimiz geçicilikle çelişmez, çünkü varlık ve birlik yüklemeleri, bütün söz konusu olduğunda zorunluluk ifade ederken tek tek nesnelere söz konusu olduğunda imkân bildirir.

III. Varlık İçerikli Bir Kavram mıdır?

Tartışmanın bu aşamasında daha çetin bir sorunla yüzleşmemiz gerekir. Varlık anlamını tek tek nesnelere soyutladığımızda bir şeye dışın zarf olması anlamının ötesinde bir anlama ulaşılabilir mi? Sorunu daha da belirginleştirebiliriz: Biz varlığı, tabii külli olarak düşündüğümüzde ona nispet edeceğimiz bütün anlamlar tek tek nesnelere ait anlamlardır. Nesnelere sahip olduğu özellikleri, onlara bıraktığımızda geriye varlık dediğimiz içeriği boşaltılmış bir anlam kalıyor görünmektedir. Şayet durum böyleyse bir şeye vardır dediğimizde tümel ve kuşatıcı bir anlamın o mevcutla taayyün etmesi bir yana gerçekte bir yükleme dahi yapmış olmayız. Doğrusu bu soru, varlık üzerine araştırmaların seyrini belirleyen ve pek çok filozofun varlık kavramını ikinci dereceden bir kavram olarak görmesine yol açan çetin bir problemi gündeme getirir. Cevaba, "bir şey vardır" dediğimizde gerçekte ne demiş olacağımızı tahlille başlayabiliriz.

İlk bakışta sözgelisi "insan vardır" dediğimizde kabaca insanın özne olma dışında bir oluşa sahip olduğunu kastederiz. İnsanlık anlamı ile insanın oluşunun bir ve aynı şey olduğunu düşündüğümüz sürece varlık yüklemine onun anlamına ilave

29 Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (1290), 421.

bir şey olmadığını söyleriz. Bu görüşe göre varlık yüklemine bir değilleme olarak almak da mümkündür: “İnsan vardır” dediğimizde onun yokluğunu olumsuzlamış veya bizim dışımızda oluşa sahip olmadığını reddetmiş oluruz. Kuşkusuz bu, varlık yüklemine nesnenin anlamıyla özdeşleştirdiğimiz sürece böyledir. Fakat varlık anlamının yüklenmesi ve olumsuzlanmasında nesneye nispet edilen anlamların bütünlüğüyle ilgili bir şey değişirse de, bu anlamların dışta bulunuşuyla ilgili bir şeyin değiştiği kesindir. Mesela “insan insandır” demek ile “insan vardır” demek aynı anlamı ifade etmez. Eğer varlık yüklemesi, nesneye ilave bir anlam bildirmeseydi her iki cümlenin de aynı anlama gelmesi gerekirdi. Halbuki “insan insandır” sözü, insanın oluşuna ilişkin hiçbir anlam bildirmez ve şeyin yalnızca kendisini dile getirir. “İnsan vardır” sözü ise insanın oluşuna ilişkin bir anlam ifade eder. Kuşkusuz varlığın yüklem olmadığını düşünen bir filozof, bunun mantıki olarak, pek tabii ki, böyle olduğunu ama dışta insan denilen şey ile onun varlığının bir ve aynı şey olduğunu iddia edecektir. Fakat dışta insanlık ile onun varlığının birbirinden ayrılmaması, insanlığın varlığının onun da kendisi olduğunu göstermez. Zira biz, insanlık anlamına hem varlık nispet ettiğimizde hem de etmediğimizde bu anlamı, herhangi bir çelişkiye düşmeden düşünebiliriz. Bu tahlili, herhangi bir ferde indirdiğimizde durum daha da açıklık kazanmaktadır. Biz bir insan ferдинin mesela Ali’nin varlığını ve yokluğunu düşünebiliriz. Ali’nin varlığını bilmeyen bir kimseye Ali’nin kim olduğunu anlattıktan sonra onun var olduğunu da ayrıca söylememiz gerekir. Böylesi durumlarda varlık yüklemi, nesnenin anlamında içerilmeyen ve nesnenin adını ve tanımını bildiğimizde, bilmediğimiz bir anlamı veren bir yüklemidir. Pekala nesnenin anlamında içerilmeyen ve varlık yüklemiyle ifade edilen şey nedir?

Bir nesnenin var olduğunu söylediğimizde şu veya bu şekilde onun zorunlu olduğunu söyleriz. Dolayısıyla varlık yüklemine nesneye kattığı şey, zorunluluktur. Zira İbn Sînâ’nın dediği gibi bir nesneyi düşündüğümüzde onun var veya yok olabileceğini herhangi bir çelişkiye düşmeden varsayabiliyorsak o şey mümkün demektir. İbn Sînâ imkânı, bir şeyin varlık ve yokluğa nispetinin eşitliği olarak tanımlar. Bir mümkün varlık anlamını yüklediğimizde ona bir tür zorunluluk nispet ederiz.³⁰ Gerçi, zorunluluk ilk bakışta bir şeyin hem varlığa hem de yokluğa nispetini niteler ve mesela “varlığın zorunluluğu” ve “yokluğun zorunluluğu” ifadeleri kullanılır. Fakat yokluğa nispet edilen zorunluluk, varlığa kıyasla kavranan bir zorunluluktur ve varlığın zorunluluğunda olduğu gibi vücuti bir durum bildirmez. Yani varlığın zorunluluğu düşünülüp kavranabilen bir anlam iken yokluğun zorunluluğu yalnızca varlığın zorunluluğunun değillemesinden ibarettir. Dolayısıyla zorunluluk, varlıkla

30 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, I, 27-40; İbn Sînâ, *el-İşârât*, 287-98; er-Râzi, *Şerhu'l-İşârât* (1290), 287-298. İbn Sînâ felsefesinde imkân kavramının ayrıntılı bir tahlili için bkz. M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*, (İstanbul, Klasik yay., 2011), s. 159-255.

ilgili bir anlamdır. Bu durumda varlığın kendisi, zorunlulukla özdeşdir ve varlık anlamına imkânın girmesi düşünülemez. Çünkü varlık anlamında yokluğa bakan bir yönün bulunması, özü gereği imkânsızdır ve böylesi bir düşünce, aklın kendi kendisiyle çelişmesi demektir. Bu sebeple varlık olmak bakımından varlık, yalnızca zorunluluk bildirir. Burada dikkat edilmesi gereken şey, zorunlulukla özdeş olan varlığın herhangi bir şekilde nispet olmamasıdır. Yani bu anlamda varlık, dışta tahakkuk etmiş anlamların dışı nispeti değil, dışta tahakkuk eden bir anlamdır. Bu anlam, varlıktan başka bir isim vererek kendisine işaret edebileceğimiz bütün anlamları kendisiyle niteleyerek var kılan zorunluluğun kendisidir. Dolayısıyla varlığın zorunluluğu, İbn Sînâ'nın "herhangi bir şart olmaksızın mutlak varlık bakımından söylenir" sözüyle açıkladığı zorunluluğun birinci kısmına tekabül eder, olumsuzlanamaz ve aksi alınamaz. Bu zorunluluğun çelişği ve değillemesi olduğu için imkânsızlığın yokluğu da zorunlulukla nitelenir. Yani birincisi mutlak varlık, ikincisi mutlak yokluk bakımından söylenir. İşte bu zorunluluğa nispet edilen bütün anlamlar, varlığa nispet edilebilmeleri anlamında mümkündür. Zorunluluk ile mümkün anlamlar arasındaki ilişki, İbn Sînâ'nın genel varlık dediği şeydir. Yani herhangi bir mümkün anlam, varlığa nispet edilebildiğinde biz onun var olduğunu söyleriz. Bir şeyin kendisi olmadan nispetleri olamayacağından bu anlamıyla varlık, mümkünün kendisine ilavedir. Dolayısıyla varlığa nispet, mümkün anlama kaçınılmaz olarak yeni bir statü kazandırır. Bu statü, mümkünün sahip olduğu zorunluluktur ve zorunluluk seviyeleri farklılaştığı ölçüde farklı derecelere ayrılır. Nitekim Meşşâî mantıkçılar bu kısma giren zorunluluğu temelde beş kısımda toplamışlardır. İbn Sînâ *Kitâbü's-Şifâ Burhân*'da beş kısmı şöyle özetler:

Veya zorunluluk herhangi bir yüklem varlığı veya herhangi bir yüklem yokluğu –ki yüklem olumsuzlanması– bakımından söylenir. Bu şık, beş şekildedir. Buna göre şöyle denir: [i] Ya olumsuzlama ve olumlama ezelden ebede süreklidir. Mesela "Yüce Yaratıcı birdir ve cisim değildir" sözümüz gibi. [ii] Ya olumsuzlama ve olumlama, mutlak olarak sürekli olmaz aksine konunun zâtı, mevcut bir zat olduğu sürece devam eder. Bunun örneği şu sözümüzdür: "Bütün insanlar, zorunlu olarak canlıdır" yani bütün insanların ve insan olmakla nitelenen her şeyin –ki bu, konudur– zâtı var olduğu sürece canlı olmakla nitelenir, sürekli değil. Çünkü her insan, fesada uğramakta ve canlı olmakla nitelenmesi sürekli devam etmemektedir. [iii] Ya da nitelenenin zâtı mevcut olduğu sürece değil zâtı, onunla birlikte konu yapılan anlamla nitelendiği sürece devam eder. Bunun örneği şudur: Her ak, zorunlu olarak gözün ayırımına vardığı bir renge sahiptir ama bu, ne ezelden ebede devam eder ne de ak olmakla nitelenenin varlığı var olduğu sürece devam eder. Çünkü ak olmakla nitelenen bazı zatlar, var oldukları halde hem bu sıfatları yiter ve hem de bu sıfatlarını gereği –ki bu, gözün ayırımına vardığı bir renk sahibi olmaktır– yiter. Aksine (bu nitelenme) zat, ak olmakla nitelendiği sürece devam eder, çünkü o hiç kuşkusuz, gözün ayırımına vardığı bir zat olarak nitelenen olur. [iv] Ya da ondaki zorunluluk, yüklem mevcut olduğu sürece devam etmekle şartlıdır. (...) Zorun-

lulardan olan bu kipin maddesi, her konu için ve her vakitte mümkündür. Bu özelliğiyle diğer kısımlardan ayrılır. [v] Ya da zorunluluk, konu veya yüklem şartına değil, mutlaka gerçekleşmiş bir vakit şartına bağlıdır. Bunun örneği şu sözlerimizdir: “Ay zorunlu olarak tutulur” yani bir vakitte tutulur.³¹

İbn Sînâ'nın bu pasajda zikrettiği zorunluluk kısımları, yukarıda mutlak varlık ve imkânsızlıkla ilgili olarak zikredilen iki zorunluluk kısmından sonra zorunluluğun üçüncü kısmının alt dallarıdır. Dolayısıyla pasajda anlatılan bütün zorunluluk kısımları mutlak zorunluluktan yoksun yüklemle ilgilidir. Bu bakımdan Aristotelesçi geleneğin zorunluluk açıklamasının bir özeti olan bu pasaj, varlık anlamının nesneye kattığı içerikle ilgili çok önemli bir anlama işaret eder. Buna göre ister kurucu unsur olsun ister geçici veya sürekli bir sıfat olsun hiçbir yüklem, bir yüklem olarak düşünülebildiği sürece zorunlu değildir. Zira ister ezelden ebede isterse belirli bir zaman diliminde konusuna yüklensin varlık anlamından bağımsızlaştırılıp kendinde bir anlam olarak düşünülen hiçbir yüklem, kendinden zorunluluk bildirmez. Yani kurucu olsun olmasın herhangi bir vasıf, kendinde bir anlam olarak kavrandığında varlık onun tanımına girmediğinden asla zorunluluk bildirmez. Dahası, bir konu çeşitli anlamlardan kurulması hâlinde konunun bir anlam olarak bütünlüğü, parçaların bir araya gelme şartına bağlıdır. Bu durumda parçaların konuya yüklenmesi, sadece konuyla ilişkisi bakımından bir zorunluluk ifade eder. Oysa bu, mutlak değil, göreceli bir zorunluluktur ve kendinde zorunlu olan varlık anlamının bir süreği olmadığı takdirde ne parçaların birleşmesi ne de konunun bütünlüğü herhangi bir zorunluluğa sahip olabilir. Bu durum, aslında çok çarpıcı bir sonuca işaret eder: Varlık anlamının zorunluluğu dikkate alınmadığı sürece nesnelere mevcudiyeti nihai tahlilde bütün içeriğinden yoksun kalmakta, silik anlamlara dönüşmektedir. Yani ne kendi başına var olma özelliği atfedip cevher olduğunu söylediğimiz cevherler gerçekte kendi başlarına var olabilmekte; ne bir cevhere işşerek var olma özelliğini atfedip araz olduğunu söylediğimiz arazlar, gerçekte herhangi bir cevhere işşerek var olmaktadır. Bütün bu ayrımlar, dışta var olmak için birbirini tamamlayan anlamların işşevlerinden hareketle yaptığımız adlandırmalar olarak görünmektedir. Çünkü varlık anlamından gelen zorunluluktan boşaltıldığında anlamlar arasındaki hiyerarşik yapılanmanın bir nesnenin mevcudiyeti açısından hiçbir önemi kalmamaktadır. Yani bir nesnenin kuruluşunda yer alma yahut onun sürekli veya geçici bir arazi olma gibi anlamlar arasındaki hiyerarşik yapılanmanın dayattığı nispi zorunluluk, yalnızca anlamlar varlık anlamıyla beslendiğinde gerçekleşmektedir.

Bu durum bize, kendinde zorunluluk olarak varlığın, nispi zorunlulukların nedeni olduğunu gösterir. Fakat onun neden oluşu, İbn Sînâ'nın metafizik nedeni

31 İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 68.

gibi, varlık anlamının kendi varlığından başka bir varlık veren neden olması anlamında değildir. Bilindiği gibi İbn Sînâ ve müteahhirün döneminde onun takipçisi olan filozof ve kelâmcılar, mümkün mevcutların nihai varlık ilkesinden aldığı varlık paylarını ifade etmek için “varlıklar” (*vücûdât*) kelimesini kullanırlar.³² Yani master anlamında varlığın çoğulunun olabileceğini iddia ederler. Oysa varlığın kendisinden başka bir varlık olamaz ki, başkasına kendisinden başka bir şey verdiği varsayılabilir. Bu anlamda varlığın fizik ve metafizik veya akli ve maddi kısımlarına ayrılması isabetli değildir. Çünkü varlığın kendisi en genel anlamdır ve anlamın farkındalıkla idraki ancak akılla olabilir. Fizik-metafizik ve maddi-akli ayrımları mutlaka kullanılacaksa ancak var olanların yalınlığı ve birleşikliği bağlamında anlaşılır bir ifadelendirme olabilir. Bu bağlamda bütün mevcutların kendi işlevlerini yerine getirmesi bize her bir mevcudun bir tür varlık idraki olduğunu gösterir. Zira her bir nesne bir ilişkiler ağı içindedir ve adına ister idrak ister başka bir şey diyelim temas kurduğu şeylere sürekli bir ilgi hâlinindedir. Fakat varlığın bilinçli idraki akli bir idraktır, yani idrakin idraki aklidir. Bu durum, bize, sadece varlık idrakinin en üst formunun akli idrak olduğunu göstermekle kalmaz, varlığın hem mümkün anlamları belirgin birer mevcut hâline getirme sürecinde zedelenen kendinde zorunluluğunun akli bir şey olduğunu gösterir hem de her bir mevcutta tahakkuk eden varlığın akli olduğunu gösterir. Bu bağlamda bir şeyle özelleşen varlığın bütüncül, yani kendi olması bakımından kavranışı daima aklidir. Dahası, temas kurduğu anlama zorunluluk vermesi nedeniyle varlık kavramı, nispet edildiği nesnelere dolan boş anlam değil, tersine mevcutları var kılan, onlardaki kabiliyetleri izhar eden ve ölü anlamlara hayat veren içerikli bir anlamdır. Nitekim İslâm filozofları varlık olmak bakımından varlığın şeyleştiği nihai ilkenin akıl, âkil ve makul olduğunu söylemişlerdir. Bu tespit, bir yandan varlığın bir zat olduğunu ifade etmesi, diğer yandan da varlığın imkânla zedelenmemiş en kusursuz formunun asli özelliğini ifade etmesi bakımından son derece önemlidir. Zira zorunluluğu bildirdiği sürece varlık dışta şeyleşmiş akli bir anlam olmalıdır. Fakat varlığın var oluşu, dışın ona zarf olması şeklinde değil, onun aynı zamanda dışı da oluşturması şeklindedir. Diğer deyişle mutlak zorunluluğun kendisi olarak varlık, ilk bakışta çelişik bir şekilde hem mevcutlara zarf olan dıştır hem de mevcutlara zorunluluk verdiği için, yani mevcutlar onunla var olduğundan o dışın zarf olduğu için ta kendisidir. Bu bakımdan varlık, zorunluluğun yanı sıra mutlak bir yalınlığı bildirir ki, varlıktan başka böylesi yalınlığa sahip hiçbir şey yoktur. Yani zorunluluğun şeyleşip bir zat olması, tam da Fârâbî ve İbn Sînâ'nın dediği gibi mutlak bir yalınlık hâlinde bulunmasını gerektirir. Buna göre varlık, zorunlu, yalın, kuşatıcı bir anlamdır ve bütün nesnelere idrakini kendisine borçlu olarak nihai bir zat olarak aynı zamanda idrak eden bir öznedir.

32 Mesela bk. Cürcâni, *Şerhu'l-Mevâkif*, 204, 246.

Aslında varlık anlamının idrak eden bir özne olarak tasavvuru, ontolojiden teolojiye geçilen eşiktir. Klasik dünyanın metafizikçi filozofları, teolojiye geçişi varlık anlamının dışta soyut olarak bulunuşuyla temellendirdiler. Akıllar teorisinin kabul edildiği bir düşüncede ne denli eleştiriye açık olursa olsun soyut anlama dayalı bir temellendirme işlevsel olabilir. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin söylediği gibi biz soyut bir anlamın dışta varlığını düşündüğümüzde hâlâ onun idrak eden bir özne oluşundan kuşkulanmaya devam ederiz. Yani anlamdan özneye geçişi temellendiren akıl yürütme kusursuz değildir ve bir kısım temellendirilmeyen varsayımlarla malulüdür.³³ Kanaatimce geçiş gerçekte tümdengelimsel değil, analogiye benzeyen ama analogi olmayan bir kıyasla gerçekleşmektedir. Kıyasın analogiye benzer tarafı şudur: Biz, insani öznede bilme ve bildiğinin farkına varma özelliğini ve aynı zamanda insanın zorunlu varlık olmadığını fark ettiğimizde varlığın zorunluluğunun yalın hâlinin bilen bir özne olduğunu kavrarız. Fakat bu kavrayışı bir tümdengelim formuna dönüştürdüğümüzde tahlilin ontolojiden teolojiye geçiş aşamasına insani bilinci dâhil etmek kıyas teknikleri açısından isabetli değildir. Zira insani bilinç ile mutlak varlık arasındaki ilişkiyi tesis etmeyi amaçlayan bir kıyas orta terimden yoksundur:

- a. İnsan idrak eden bir öznedir.
- b. Mutlak varlık
- c. Mutlak varlık idrak eden bir öznedir.

Açıktır ki c'nin a ve b öncüllerinin sonucu olabilmesi için mutlak varlığın insan kapsamına girmesi gerekir. Bunun yanlışlığını ise tartışmaya gerek yoktur. Bu nedenle kelâm ve felsefe gelenekleri, nihai bir bilen özne kabul edilmediği takdirde, mümkün veya muhdes mevcutlar niçin vardır sorusuna cevap verilemeyeceğini düşünmüşlerdir. Çünkü bir şey mümkün veya hâdis olduğu takdirde ona bir failden bağımsız varlık atfetmek mümkün olmadığından o, kendinde varlıkla nitelenmeyecektir. Failin ise idrak eden bir özne olduğunu kelâmcılar, âlemin kâdir, hakîm ve bilen bir faili gerektirdiğinden hareketle temellendirdiler. Bu failin, iradeli oluşunu da âlemin hâdis oluşuyla temellendirdiler. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ise kadim veya zorunlu varlığın cismani veya cisimsel olamayacağını ve böyle olmayan her mevcudun ise idrak eden bir özne olduğunu iddia ettiler. Böylece filozoflar dışta bir akıl veya anlam olarak var olan şeyin bilen bir özne olacağını bir ilke vaz ederek bu ilkeyi açıklamışlar, ardından da hangi mevcutların dışta akli olarak var olduğunu araştırma konusu hâline getirmişlerdir. Kendi içinde epeyce farklılık barındıran bu istidlallerin tamamı, varlık veren nihai ilkenin aşkınlığı ve dışta diğer bütün mev-

33 Bu hususta geniş bir tartışma için bk. Râzî, *Şerhu'l-İşârât* (1290), 258-261; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 418-421.

cutlardan ayrılmış olarak var olduğu üzerine kuruludur. Bu nedenle de zorunlu olarak kadim-hadis, fail-fiil gibi ikiliklere ihtiyaç duyar. Bu ikiliklerin birinci kısmı, daima insan tecrübesinin dışında ve uzağındadır. Dolayısıyla da bu ikiliklere dayalı bir kanıt ne denli güçlü olursa olsun aklın tatmini için kuşku mayınlarıyla döşeli, bütün kanıtları analojiye döndüren ve kapanmayan bir mesafe bırakır. Oysa mutlak varlığın idrak eden bir özne olduğu önermesi, var olduğunu fark ettiğimiz nesnelere idrak özelliklerinin dayattığı bir zorunluluktur. Gerçekten de bütün mevcutlara zorunluluk bahşeden yalın ve kuşatıcı varlık anlamı, kendinde bilme ve bildiğinin farkına varma özelliğine sahip olmasaydı hiçbir mevcutta böylesi bir özelliğin olması gerekirdi. Çünkü bu özellik, herhangi bir mevcudun zorunluluk anlamını eksik taşımasının bir sonucu olarak var olan, dolayısıyla da bir tür yoksunluk hâlini bildiren bir şey değildir. Tam tersine bilen ve bildiğinin farkına varan özne olarak insan, bu özelliğiyle varlık anlamı hakkında düşünme ve konuşma payesine sahip olmakta ve mevcutlar arasındaki ilişkisel düzeni kavrama çabasına girmektedir. Bu sebeple varlık anlamının zorunluluk ve yalınlığının yanı sıra bilen bir özne oluşu, kendimiz de dâhil bizzat bu anlamın var ettiği mevcutlar dünyasını idrak ettiğimizde kavradığımız bir anlamdır.

Metafiziğin teoloji kısmının diğer bütün önermeleri, bu kavrayışın bağlı olarak ortaya çıkar. Fakat bu durumun sonuçları sadece metafiziğin teoloji kısmıyla sınırlı değildir, teolojinin yanı sıra ontolojiye de uzanır. Dolayısıyla bu, nihai ilke olarak varlık anlamının durağanlığı ile mevcut nesnelere sürekli devinimi arasındaki ilişkinin ve bilen özne olarak varlık anlamının bütünlüğü ile nesnelere parçalılığı arasındaki ilişkinin tesisinde bir çözüm imkânı sunduğu kadar gerilime de yol açar. Bu sebeple tümellik iddiasındaki disiplinlerin hem ontoloji hem de teoloji kısmının en önemli sorunu, birlik-çokluk ilişkisidir ve metafizik, kelâm ve tasavvuf kitaplarının ana başlıklarının tamamı, birlik-çokluk ilişkisinin alt başlıklarıdır. Bu bağlamda varlığın zorunluluğu ve mevcutların imkânı bağlamında sorulması gereken soru, kuşatıcı, zorunlu, yalın ve bilen bir anlam olan varlığın zati ile onun zorunluluğu sayesinde mevcut hâle gelen nesnelere arasındaki ilişkinin keyfiyetidir. Var olanların bilgi ve oluşun nesnesi olarak varlık anlamıyla ilişkisini sorunsallaştıran bu sorunun cevabı, varlık anlamının bilen özne olarak kendi zorunluluğu içinde sonsuz anlam ve imkânları barındırmasında yatar. Zorunluluğun sonsuz imkânlar barındırmasıyla kastedilen, varlık anlamının –saf zorunlulukla çelişecek şekilde– vücudi bir imkân mahâl olması değildir. Zira imkân, kelâmcıların düşündüğü gibi³⁴ mevcudun varlıkla nitelenişini ifade eden akli bir nispet olarak varlığın mutlaklığının herhangi bir

34 Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 662-678.

nesneye taallukunu ifade eder. Bu bağlamda varlık anlamının mümkün nesnelere iki yönlü ama tek biçimli bir ilişkisi vardır. İlişkinin birinci yönü, bilgi bakımındandır. Bilen bir özne olarak varlık, olmuş ve olabilecek bütün anlamları kendi tümelliğinde zorunlu olarak içerir. Bu, herhangi bir mümkün nesnenin varlığının zorunlu şartıdır, zira mümkün gerçekte tümel özne olarak varlık tarafından bilinmedikçe var olamaz. Aslına bakılırsa bilen bir öznenin oluşturduğu her şeyin bilen özneye nispeti böyledir. Mesela yapay nesnelere insani özneye nispeti tamamıyla böyledir. İnsan zihni, çekicin, otomobilin, bilgisayarın, ailenin veya devletin varlığını bilmediği takdirde bunların hiçbiri var olamaz. Bu nesnelere insani bilgide bulunmadıkları takdirde sadece dış dünyada varlık kazanamayacağı anlamında yok değildirlere, aynı zamanda dıştaki varlıklarının da iptal olmaları ve asli unsurlarına dönüşmeleri anlamında da yoksunlardır.

Tıpkı bunun gibi dışta varlık kazanan mümkün nesnelere, tümel öznenin bilgisinde bulunmadıkları takdirde herhangi bir düzlemde zorunlulukla nitelenerek var olmaları imkânsızdır. Yani gerçekte bütün mevcutlar, varlığın zorunluluğunda “bilgisel nispetler” olarak vardır. Bu bilgide, zorunluluk ve tümelliğin özüne uygun bir süreklilik ve durağanlık vardır. Bilgideki durağanlığına devimin veren ve mümkün anlamı mevcut nesneye dönüştüren şey, varlık anlamına ait faillığın (özne olsun) devimidir. Zira varlığı niteleyen ana vasıf olarak zorunluluk, sadece varlığın sürekliliğini değil, faillliğini de niteler. Yani zorunluluk, varlığın kendindenliğini, tükenmezliğini ve tümelliğini ifade ettiği gibi bütün bunlara uygun şekilde sonsuz anlamları istiaabını ve bu anlamlar üzerine Cüveynî'nin tabiriyle süregiden *istirsâlini* (sarkma) veya İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle *tecellisini* (yansıma) de ifade eder.³⁵ Doğrusu her ikisi de mecazi görünen *istirsâl* veya *tecelli* kelimelerini, sadece varlık anlamının bilgisel nispetleri şahıslaştırması ve şeyleştirilmesi anlamında kullanıyorum. Bilgisel bir nispetin mevcut hâle getirilmesini izah etmek şahıslaştırma ve şeyleştirme anlamına gelecek ifadelerin kullanılması döngüsel bir açıklama olarak görünmektedir. Döngüsellik sorununu çözmek için mutlak varlığın hâl değişimlerini yaratma, zuhur veya sudur kelimeleriyle –tabii ki bu kelimelerin geleneksel anlam alanlarını değiştirerek– anlatmak da mümkündür. Fakat burada kastettiğimi şey, mutlak varlığın zorunluluğunda bilgisel bir nispet olarak içerilen sonsuz anlamların yine o varlığın bilinçli yönelişiyle varlık zarfında mevcut olmasıdır. Zorunluluğun ve varlık anlamının tükenmezliği, mümkün anlamların da sonsuzluğunu gerektirir. Bu sebeple bilinçten yoksun bir mutlak varlık düşünülemez gibi, iradeden yoksun bir mutlak varlık da düşünülemez.

35 Bu hususta bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 16-19.

İslâm filozofları ve kelâmcılardan Nazzâm mutlak varlık için iradenin söz konusu olamayacağını iddia ettiler. Vahdet-i vücûdu sûfiler ise iradenin sürekli değişime konu olan mümkün yönünden düşünülemediğini ve bütün nesnelere tek bir nispette bulunan mutlak varlık için düşünülemediğini söylediler. Bu düşüncelerin tamamının temelinde kuvveler teorisi yatar. Kuvveler teorisi düşünce ile eylem arasına süreç girmediği takdirde irade kavramını anlamsız olduğunu söyler. Bu nedenle filozoflar sadece Tanrı'nın değil, ayrık akılların da iradesiz olduğunu iddia etmiştir. Doğrusu bu görüş, iradenin imkânla ilişkili bir durum olduğunu tespitinde isabetlidir. Fakat mutlak varlığın imkânla ilişkisi hususunda analogik bir görüş olmasına rağmen sahte tümdengelim görüntüsü verir. Zira aralarında derin ayrılıklar da bulunmasına rağmen bahsi geçen düşünürlerin tamamına göre varlık anlamının tek bir kaynağı vardır: Mutlak varlık. Bu durum, kelâmcıların da dikkat çektiği gibi mevcutların imkânlarının akli nispetler olarak bu mutlak varlığın zorunluluğunda yine zorunluluğun sahip olduğu sonsuzluk sıfatıyla içerilmesini gerektirir. Yani mümkün nesnelere kaynağı olan varlık anlamının, iradeden yoksun bir bilinç olduğunu söylemek, failik vasfına sahip olmayan bir bilinç olduğunu iddia etmektir ki, bu, mevcutların çokluğu ve süregiden değişimiyle bağdaştırılmaz. Bu sebeple varlığın bilinçli ve iradeli tercihini ifşa eden söz konusu istirsâl veya tecelli, mümkünün anlamı bakımından bilgisel nispetin durağanlığını ifade ederken mümkünün mevcut oluşu bakımından failiğin devinimini ifade eder. Bu istirsâl veya tecelli, filozof ve kelâmcıların düşündüğü gibi mümkün anlamları varlık anlamıyla niteler ama onların düşündüğü gibi mümkün anlamlara tümel varlıktan başka olan bir varlık vermez. Zira bu, zorunlu olan varlık anlamının mümkününe dönüşmesi demektir. Hâlbuki imkân, mümkün anlam ile ona inen varlık arasındaki ilişkinin zorunsuzluğundan ibarettir. Varlık kendinde neyse odur, artmaz, eksilmez, başkalaşmaz ve var iken yok yahut yok iken var olmaz. Bütün bunlar, varlık anlamının tenezzülü sayesinde varlıkla nitelenen mevcutların özellikleridir. Dolayısıyla varlık anlamının failiyetine konu olan şey, varlığın kendisi değildir varlıkla nitelenmektedir. Cürcânî'nin dediği gibi varlık veren fail, varlığı varlık kılmaz, mümkünü varlıkla muttasıf kılarak mevcut hâle getirir.³⁶ Mümkünün nitelendiği bu varlık ise zorunlu ve genel varlığın kendisidir. Dolayısıyla mümkün için var olmak, akli nispetin haricî nispete dönüşmesi demektir. Ama varlıktan başka bir hariç de yoktur.

36 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 612.

Sonuç Yerine: Doğruluk Sorununa Kısa Bir Bakış

Daha önce metafizik eleştirilerinin birinci varsayımına ilişkin tahlillerin sonunda doğruluk ve mutabakat sorununun, yalnızca varlık anlamının ve diğer metafizik kavram ve önermelerin zihnimizde oluşum süreci tahlil edildiğinde çözülebileceğini söylemiştik. Şimdi şu soruyu sorabiliriz: Bütün bu tahlillerin doğru olup olmadığını nasıl bileceğiz? Bu sorunun cevabı, varlık bilgisinin insanda meydana geliş sürecinin iki önemli eşiği dikkate alındığında belirginleşir. Birincisi, insanın kendi varlığına ilişkin bilgi ve farkındalığının evvelî (*apriori*) oluşudur. Metafizik düşünce, herhangi bir şekilde ispata ihtiyacı olmayan bu idrake dayanır. Zira varlık bilinci ve bilgisi ile insan olmak arasındaki ilişkiyi kavradığımızda insanın özü gereği metafizik bir varlık olduğunu da kavrarız. Çünkü insanın kendi varlığına ilişkin idrakini paranteze aldığımızda insan, artık insan olmaktan çıkar. Dolayısıyla bu idrak, insan olmakla eşdeğerdir ve aklın sofistliğe karşı yegâne dayanağıdır. İkinci önemli eşik ise insanın kendi varlığına ilişkin bilgisinin, kendisi dışındaki nesnelere idraki “vesilesiyle” ayrıntılanan mücmel bir idrak oluşudur. Bu bağlamda “ben” bilinci, mücmel bir idrak olarak alındığı sürece herkes için apaçaktır. İnsanın bir bütün olarak varlık tecrübesinin söz konusu mücmel idrakin tafsili oluşu ise herkes için apaçık olmamakla birlikte fertlerin varlık tecrübesi veya varoluş durumları tahlil edildiğinde kavranan bir şeydir. Bu iki kavrayışta kilit nokta, dışavurumu zamansal olmakla birlikte bir tür varlık bilinci olarak benlik şuurunun zamansızlığıdır. Bu durum, benlik bilincini bir yandan sezgisel bir yolla mutlak varlığa bağlar, bir yandan da zaman içinde tezahür eden oluşlar dünyasına bağlar. Fakat her iki yön de aynı varlık tecrübesinde içerilir ve her bir insani tecrübe, varlık bakımından zaman üstü iken oluş bakımından zamansaldır. Diğer deyişle zaman kavramını “varlık anlamının taayyünlerinin miktarı” şeklinde tanımlarsak, insani tecrübelerin taayyünü hiç kuşkusuz zamansal iken varlık anlamının bu taayyünler sayesinde süregiden zorunluluk modları zamansızdır.

Metafizik bilgiye yönelik eleştirilerin bir yarısının temelinde her türlü idrakin güvenilmezliğini ileri süren sofist eleştiriler varsa diğer yarısının temelinde insan aklının sadece idrak etme işlevi gören ve duyuyla içi doldurulan bir “araç” olduğu kanısı vardır. Oysa akıl, mutlak varlık ve tazammunları söz konusu olduğunda içeriğini kendinde taşıyan bir form ve anlamdır. Diğer idrak araçları, esas itibarıyla “uyarı” işlevi görekerek bu içeriği ayrıntılandırma ve tümelleştirmeye “vesile” olurlar. Bu bağlamda metafizik bilgi, esas itibarıyla, nesnelere arasındaki nedensel ilişkiye değil, Cüveynî’nin düşündüğü şekilde³⁷ genellik-özellik ilişkisine ve anlamlar arasındaki akli zorunluluklara dayanır. Hiç kuşkusuz akıl, mutlak varlıkla irtibatı kesildiğinde

37 Bkz. Ömer Türker, “Eş’arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.

tamamıyla araçsallaşır. Bu sebeple bilginin kaynağı ne araçsallaştırılan akıldır ne de onun dış dünyaya açılan kapıları olan duyulardır. Bilgi, ancak aklın, varlığın mutlaklığıyla ilişkisinde ortaya çıkar. Dolayısıyla bilginin kaynağı, varlığın kendisidir ve algıladığımız bütün mevcutlar, mutlak varlığın bir taayyünü olarak kavranabildiği ölçüde bizim için bilinebilirdir. Bu bağlamda bilgi, zihnimizdeki kavram ve önermeler değil, insani oluşun kendisidir. Muhtemelen metafizik düşüncenin tarihinde bu kavrayışı sûfilerin “tahakkuk” kavramı kadar kusursuz ifade eden bir kavram yoktur. Zira hiçbir idrak eden özne, olmadığı şeyi bilme özelliğine sahip olamaz. Bu sebeple makalenin başından beri yapılan tahliller, insanın olduğu şeyin bir tavzihi olduğu ölçüde doğru ve mutabıktır. Zira bu tahliller, bedihi olan mücmel bir idrakin tafsilinden ibarettir. Bedihi olanı ise nazari olanla ispat etmekle meşgul olmanın hiçbir makul tarafı yoktur. Varlık olmak bakımından varlık kavrayışına insanın gündelik tecrübesinin tahliliyle ulaşılabilir derken kastedilen de budur. Dolayısıyla söz konusu tafsil için ayrıca bir istidlâle başvurmak, sonu gelmez bir kanıtlamalar girdabına düşmek demektir. Eğer bir insanın apaçıklıkla deneyimlediği gündelik tecrübelerinde mutlak varlık kavrayışına giden bir yol varsa metafizik sadece meşru değil, aynı zamanda zorunludur. Böylesi bir yol yoksa hiçbir istidlal süreci bizi “insan” olduğumuza ikna edemez.

Son olarak bu makalede metafiziğin imkânına yönelik itirazları olabildiğince kapsamlı iddialara dönüştürerek tartıştım. Aklın sahte idrak alanı –yanlış kavram ve önermeler değil– üretmesinin imkânsızlığı, varlığın yüklem olduğu ve ben idrakinin zaman dışılığı gibi savunduğum temel görüşlere yönelik bilhassa Kant ve sonrasında dile getirilen eleştiri ve itirazları ayrıntılı olarak değerlendirme fırsatım olmadı. Herhangi bir metafizik savunusunun ise bu eleştirilerle daha yakından yüzleşmek durumunda olduğu açıktır. Fakat bu yazının hacmi ve formatı böylesi bir ayrıntıya elverişli değildi. Şayet ömrüm elverirse ilerleyen dönemlerde hem burada savunduğum görüşlerin ayrıntı ve uzantılarını ortaya koymayı hem de metafiziğe yönelik çağdaş eleştirileri ayrıntılı olarak ele almayı umuyorum.

Kaynakça

Abdurrahman el-Câmi. *ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkiki mezhebi's-süfiyye ve'l-mütekellimîn ve'l-hukemâi'l-mütekadimîn*. nşr. N. Heer ve A. Musavî Behbehânî. Tahrân: Müessesesi-i Mütalâât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahrân, 1980.

Ajdukiewicz, Kazimierz. *Felsefeye Giriş*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Ayer, Alfred J. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover Publications, 1946.

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berekât. *Kitâbü'l-Mu'teber*. ed. Yusuf Mahmud. Katar: Dârü'l-Hikme, 2012.

Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. “el-Mesâ'il ve'l-cevâbât fi'l-ma'rife”. *Resâ'ilü'l-Câhiz IV* içinde, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 47-65. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1979.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi I-III*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

———. *et-Ta'rîfât*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300.

- Cüveynî. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. nşr. Abdülazim İldib. Doha: Câmiatu Katar, 1978.
- Demirli, Ekrem. "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Süfülerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 27-47.
- Gürsoy, Adnan, "İbn Sinâ'nın Sezgi Teorisi". Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.
- İbn Sinâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1290 (Fahreddin Râzî ve Tûsî şerhleriyle birlikte basılmıştır).
- . *Kitâbü's-Şifâ: İkinci Analitikler*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- . *Kitâbü's-Şifâ: Metafizik I-II*. çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- . *eş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*. nşr. George Kanavâtî ve Saïd Zâyd. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1975.
- . *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1984.
- İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, II. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. çev. Paul Guyer ve Allen Wood. ABD: Cambridge University Press, 1998.
- . *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân, Aristoteles'ten İbn Sinâ'ya İmkânın Tarihi*, İstanbul: Klasik yayıncılık, 2011.
- Konevî, Sadreddin. *Vahdet-i Vücûd ve Esasları: en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık 2002.
- . *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar: el-Mürâselât*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Kutbüddin Râzî. "Tümellerin Tahkiki Risâlesi: Risâle fi tahkiki'l-külliyât". *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker, 16-39. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Molla Hanefî, "Molla Hanefî Şerhi: Şerhu Risâleti tahkiki'l-külliyât". *Risâle fi tahkiki'l-külliyât: Tümeller Risâlesi ve Şerhleri* içinde, nşr. ve çev. Ömer Türker, 40-107. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- er-Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. nşr. Muhammed Mutasım Billah el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1990.
- . *el-Metâlibü'l-âliyye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987.
- . *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimin ve'l-müteahhirin mine'l-ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimin*. nşr. Taha Abdurrauf. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât I-III*. nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- . *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1290.
- et-Tûsî, Nasîrüddin. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât I-IV*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1960.
- Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-25.
- . "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008): 1-23.
- . *İbn Sinâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sinâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları (yayımlanacak).