T.C.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZİHNÎ VARLIK ANLAYIŞI: EL-MEBÂHİSÜ'L-MEŞRİKİYYE VE EL-MÜLAHHAS BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

HASAN KORKMAZ

2501131456

TEZ DANIŞMANI

PROF.DR. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL-2017

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI

ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı	:	HASAN KORKMAZ	**Numarası**	:	2501131456
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı	:	FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ	**Danışmanı**	:	PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi	:	25.05.2017	**Saati**	:	15:30
Tez Başlığı	:	"FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZİHNÎ VARLIK ANLAYIŞI: EL-MEBÂHİSÜ'L MEŞRİKİYYE VE EL-MÜLAHHAS BAĞLAMDA BİR İNCELEME"			

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin **36. Maddesi** uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- YRD. DOÇ. DR. MÜSTAKİM ARICI		KABUL
3- YRD. DOÇ. DR. İBRAHİM HALİL ÜÇER		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. AHMET ERTAN ŞEKERCİ		
2- YRD. DOÇ. DR. EŞREF ALTAŞ		

ÖZ

FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZİHNÎ VARLIK ANLAYIŞI: EL-MEBÂHİSÜ'L-MEŞRİKİYYE VE EL-MÜLAHHAS BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

HASAN KORKMAZ

Bu çalışma, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) zihnî varlık anlayışını incelemektedir. İslâm düşünce tarihinde İbn Sînâ (ö. 428/1037) eleştirileri ile özgün bir felsefi faaliyetin doğmasına neden olan Râzî, düşünce tarihinde önemli teorik dönüşümlerin ve özgün açılımların önderi olmasıyla 'İmam' olarak anılmıştır. 'Zihnî varlık' meselesi de ilk defa Râzî tarafından teorik bir çerçeveye büründürülerek felsefe tarihine kazandırılmıştır. Bu, Fahreddin Râzî'yi zihnî varlık teorisinin ana şablonunu belirleyen ve sonraki dönemlerde meydana gelecek zihnî varlık geleneğinin ilk ve en önemli temsilcisi olarak tebârüz etmesine neden olmuştur.

Araştırmamızın ilk bölümünde, İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin (ö. 547/1142 [?]) zihnî varlık tasavvurları ortaya konularak Râzî'ye giden yolda nasıl bir fonksiyon icra ettikleri ele alındı. Daha sonra Razî'nin zihnî varlığı nasıl bir bağlamda işlediği analiz edildi. İkinci bölümde, fer'i kaide, mahiyet, mutlak varlık, mutabakat, ma'dum ve Eflâtuncu ideler bağlamında zihnî varlığın ontolojik boyutu ortaya konuldu. Son bölümde ise nefs, intiba, bilginin izafet oluşu, bilginin kategorisinin araz oluşu ve küllîler bağlamında zihnî varlığın psikolojik, epistemolojik ve mantıksal boyutları ele alınarak zihnî varlık teorisinin ilişki halinde bulunduğu konular bütüncül bir şekilde incelendi.

Anahtar Kelimeler: Fahreddin Râzî, Zihnî Varlık, Mutlak Mahiyet, Bilgi, Küllîler

ABSTRACT

FAKHR AD-DĪN AR-RĀZĪ'S VIEWS ON THE MENTAL EXISTENCE: AN ANALYSE IN THE CONTEXT OF THE AL-MABĀHITH AL-MASHRIQIYYA AND AL-MULAKHKHAS

HASAN KORKMAZ

This study examines the understanding of mental existence (*al-wujūd al-dhihnī*) of Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (d. 606/1210). Causing an authentic philosophical activity to rise through criticism of Avicenna (d. 428/1037) in the history of Islamic thought ar-Rāzī had been mentioned as 'Imam' because of his theoretical transformations and original expansions in the Islamic thought. Mental existence was also brought in history of philosophy in a theoretical framework by ar-Rāzī for the first time. This caused ar-Rāzī to become the most important and first representative of tradition of mental existence for the later periods. It also made ar-Rāzī to designate the main template of the theory of mental existence.

In the first chapter of this study, the approaches of Avicenna and Abu'l-Barakāt al-Bagdādī (d. 547/1142 [?]) to mental existence are analyzed and presented in terms of how their ideas effected ar-Rāzī on forming mental existence. Then, how and in which context ar-Rāzī evaluated the mental existence is analyzed. In the second chapter, the ontological dimension of mental existence is revealed in the context of principle of subsidiarity (*qāida far'iyya*), quiddity (*māhīyyah*), the absolute existence *(al-wujūd al-mutlāq*), correspondence (*mutābaqat*), non-existence (*ma'dūm*) and Platonic ideas. In the last chapter, it is tried to reveal the topics related to the theory of the mental existence in a holistic way by dealing with the psychological, epistemological and logical dimensions of mental existence in the context of soul, impression, the relativity of knowledge, ontological status of knowledge as accident and universals.

Key Words: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, Mental Existence, Quiddity in Itself, Knowledge, Universals

ÖNSÖZ

Zihnî varlık teorisinin ortaya çıkışının imkânı, İslâm düşünce geleneğinin özgün felsefi karakteristiğinde yatmaktadır. Bir diğer ifade ile zihnî varlığın varlığı İslâm düşüncesinin mahiyetine bağlıdır. Çünkü zihnî varlık meselesi, İslâm filozoflarının varlığa dair araştırmalarında kendine özgü ve yeni bir nazarî bakış açısı geliştirmeleriyle ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle zihnî varlık teorisi, İslâm düşüncesinin özgünlüğünün bir göstergesi olarak tebârüz etmektedir.

Zihnî varlık teorisi mahiyeti itibariyle girift bir ilişkiler ağına sahiptir. Başta varlık mahiyet ilişkisi olmak üzere, yokluk, mutabakat, bilginin mahiyeti, tümeller vb. birçok konu zihnî varlık düşüncesiyle beraber anlamlı bir hale gelmektedir. Zihnî varlığın bu karmaşık ilişkiler ağındaki fonksiyonu felsefî bir sistem için hayati anlam taşır. Çünkü zihnî varlığa dair verilen hüküm, sistemin bütününe doğrudan etki etmektedir. Aynı zamanda tek tek konularda yaşanan farklılaşmalar da zihnî varlık anlayışına etki etmekte ve farklı bir görüşe sahip olmaya neden olmaktadır. Bu anlamda İslâm düşünce geleneğinde zihnî varlık hakkında önemli görüş farklılıklarının meydana geldiği gözlemlenmektedir.

Zihnî varlık noktasında ilk olarak ele alınması gereken kişi, hem ilk defa zihnî varlığı felsefi bir teori olarak gündeme getirmesiyle hem de zihnî varlık düşüncesine itirazlarıyla önemli bir konumda bulunan Fahreddin Râzî'dir. **Mebâhis**'te zihnî varlığı ispat edecek şekilde deliller ortaya koyması ve **Mülahhas**'ta **Mebâhis**'teki açıklamaların tam aksi yönde açıklamalar yapması, Râzî'nin zihnî varlık hakkında nasıl bir görüşe sahip olduğunu tartışmalı bir hale sokmuştur. Bu anlamda tezimizde Fahreddin Râzî'nin görüşünü tespit etmenin yanında zihnî varlığın ontolojik ve epistemolojik boyutlarıyla nasıl bir mahiyete sahip olduğunu ortaya koymaya çalıştık.

Bu çalışma oldukça zorlu bir süreçle beraber birçok kıymetli hocalarımın ve arkadaşlarımın katkılarıyla tamamlanabildi. Öncelikle bu konuyu çalışabilmem noktasında beni cesaretlendiren, sorularımı her daim dinleyip yol gösteren, tezin içeriğinden izlenecek yönteme kadar tezin her safhasında eleştiri ve önerileriyle tezin mevcut hali almasında büyük katkıları olan çok değerli danışmanım Prof. Dr. Ömer

Mahir Alper'e teşekkür ederim. Hem eserleri temin noktasında hem de tavsiyeleriyle daima desteklerini gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Müstakim Arıcı ve Yrd. Doç. Dr. İbrahim Halil Üçer hocalarıma; Râzî ile ilgili elindeki dökümanları benimle paylaşan ve tavsiyelerinden müstefîd olduğum Arş. Gör. Yasin Apaydın'a ve zihnî varlık ile ilgili yaptığımız sohbetlerde fikirlerini benimle paylaşan Arş. Gör. Murat Kaş'a şükran borçluyum. Arapça metinlerin okunmasında önemli katkıları bulunan Hikmet Akpur'a teşekkür ediyorum. Tezin okunmasında, şekillenmesinde ve değişik vesilelerle yardımlarını gördüğüm çok değerli arkadaşlarım Merve Nur Yılmaz, Ali İhsan Kılıç ve Zeynelabidin Hüseyni'ye teşekkür ederim. Tez süresince desteklerini gördüğüm Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yetkililerine ve kütüphane görevlilerine teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak ilmî hayatım boyunca maddi ve manevi destekleriyle yanımda bulunan kıymetli aileme, özellikle abim İbrahim Korkmaz'a şükranlarımı sunarım.

Hasan Korkmaz

Çekmeköy, 2017

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **III**

ABSTRACT ..... **IV**

ÖNSÖZ ..... **V**

İÇİNDEKİLER ..... **VII**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **IX**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'YE GİDEN YOLDA ZİHNÎ VARLIK

1. İbn Sînâ'da Zihnî Varlık **6**

2. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî'nin Zihnî Varlık Anlayışı **27**

3. Fahreddin Râzî Felsefesinde Zihnî Varlık Probleminin Bağlamı **37**

II. BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE ONTOLOJİK AÇIDAN ZİHNÎ VARLIK

1. Zihnî Varlığın Delili Olarak Fer'i Kaide Sorunu **48**

2. Mahiyetin Bulunuş Tarzları **59**

3. Haricî ve Zihnî Varlık Taksimi **71**

3.1. Zihnî Varlığın 'Mutlak Varlık' Anlamından Sıyrılmasının Nedeni Olarak 'Mutlak Mahiyet' 73

3.2. Ma'dum, Eflâtuncu İdeler ve Zihnî Varlık 78

3.3. Varlık Hariçte Olandır 93

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDÎN RÂZÎ'DE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN ZİHNÎ VARLIK

1. Bilen Özne Olarak İnsanî Nefs ve Zihin 98

2. Bilgi ve Zihnî Varlık 101

2.1. Râzî'nin İdrak Eleştirisi ve Zihnî Varlık 102

2.2. Akıl-Ma'kul İttihadı 112

2.3. Bilgi Araz Oluşu 117

3. Küllîler ve Zihnî Varlık 122

SONUÇ 134

BİBLİYOGRAFYA 142

KISALTMALAR LİSTESİ

a.mlf. : Aynı müellif

bkz. : Bakınız

bs. : Baskı

C. : Cilt

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

h. : Hicri

haz. : Hazırlayan

İSAM : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi

ö. : ölüm tarihi

s. : Sayfa

SBE : Sosyal Bilimler Enstitüsü

sy. : Sayı

thk. : Tahkik eden

vb. : Ve benzeri

y.y. : Yayımcı yok

Yay. : Yayınları/Yayıncılık

GİRİŞ

1. Tezin Konusu, Önemi ve Amacı

İnsan-varlık, bilgi-varlık ve insan-bilgi ilişkileri felsefi ilginin yoğun bir şekilde yöneldiği konulardır. İnsanın kendini varlık ile kuşatılmış bulması ve bu varlığa dair anlam arayışları; insan, varlık ve bilgi üçgeninin sürekli ve aktif bir devinim halinde olmasına neden olmuştur. Bu devinim, tarihsel süreçte felsefi çalışmalara yeni boyutların eklemlenmesine ve düşüncenin gelişmesine imkân tanımıştır. Felsefi faaliyetin gelişmesi ve çeşitlenmesiyle ortaya çıkan sorunlar makro ve mikro ölçekte yeni teoriler ile çözülmeye çalışılmıştır. İşte 'zihnî varlık' teorisi bu bağlamda düşünce tarihinde kendine yer bulmuştur.

'Zihnî varlık' ifade ettiği özgün teorik çerçevesiyle ilk defa İslâm düşünce geleneğinde kendine yer bulmuştur. İslâm ile ortaya çıkan yeni felsefi faaliyetin insan, varlık ve bilgi üçgeni arasındaki devinimi yeni bir yoruma tabi tutması ve bununla beraber önceki felsefi geleneklerin İslâm düşüncesine etkileri, yeni ve özgün bir varlık teorisinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zihnî varlık teorisi de yine bu varlık tasavvuru bağlamında şekillenmiştir. İslâm düşünce geleneğinde seçkin yerlere sahip olan Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, Gazzâli (ö. 505/1111) ve Ebu-l-Berekât Bağdâdî zihnî varlık ile teorik çerçevede olmasa da anlamsal düzeyde ilgilenmişlerdir. Zihnî varlığın sistematik bir forma dönüşmesi ise Fahreddin Râzî ile başlamıştır. Râzî'nin zihnî varlığı teorik bir çerçeveye oturtması, Râzî sonrası dönemlerde önemli bir kabul görmüş ve zihnî varlık teorisi bu ana şablon etrafında şekillenmiş ve önemli değişimler, dönüşümler ve dinamik tartışmalara sahne olmuştur. Birçok filozof eserlerinde bu konuyu işlemiş ve bu da zihnî varlık hakkında müstakil bir risâle geleneği oluşmasına neden olmuştur. Bu açıdan zihnî varlık teorisi İslâm düşünce geleneğinde mümtaz bir yere sahiptir.

Bu araştırmada Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışı, iki felsefî eseri olan

Mebâhisü'l-Meşrikiyye[1] ve **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**[2] özelinde incelenmiştir. Zihnî varlık gibi mahiyeti itibariyle cüzî bir konunun iki eser özelinde incelenmeye tabi tutulması 'tuhaf' karşılanabilecek bir mahiyet arz etmektedir. Araştırmamızın birinci bölümünün üçüncü başlığında ele alınacağı üzere konunun bu şekilde çalışılmış olmasının çeşitli sebepleri bulunmaktadır. Bunların ilki, Râzî'nin zihnî varlığı sadece bu iki eser özelinde hususi bir şekilde incelemiş olmasıdır. **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ın zihnî varlık teorisi bağlamında önem ve temsiliyet değerlerinin en yüksek eserler olması, Râzî'nin nasıl bir kanaate sahip olduğunun tespiti açısından da önem arz etmektedir. İkincisi, Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta birbirinin zıttı iki iddiayı savunuyor görünmesinden dolayı gerçek anlamda neyi savunduğunun belirsiz olmasıdır. Üçüncüsü, felsefi bir problem olarak tebârüz eden zihnî varlık teorisinin çoğu konu ile ilişkili bir mahiyete sahip olmasından dolayı uzantılarının **Mebâhis** ve **Mülahhas** özelinde bütünsel bir şekilde ortaya konulabilecek olmasıdır. Dördüncüsü, Râzî'nin eserlerinin çokluğu ve zihnî varlığın ilişkili olduğu konular dikkate alındığında bir yüksek lisans tezinin sınırlarını aşacak bir mahiyet arz etmesidir. Her ne kadar bu sebeplerden dolayı tezde iki eser merkeze alınmış olsa da çalışmamızda diğer eserlerdeki 'doğrudan' zihnî varlık ile ilgili pasajlara kayıtsız kalmadık.

Bu araştırmada, zihnî varlık geleneğinin ilk ve en önemli halkası olması itibariyle Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık tasavvurunun ortaya konulması amaçlanmaktadır. Râzî'nin zihnî varlık hakkında ne düşündüğü sonraki dönemlerde de dikkati celb etmiş ve bu mesele önemli tartışmalara sebep olmuştur. Aslında Râzî'nin zihnî varlık hakkında ne düşündüğü Râzî'yi de aşan bir yöne sahiptir. Çünkü bir Eş'ari kelâmcısı olması itibariyle Râzî'nin zihnî varlık hakkında ileri sürdüğü düşünceler, sadece onun düşüncesi olmaktan daha öte bir anlama sahiptir. Nitekim zihnî varlık hakkındaki iddialarda bazı kelamcıların zihnî varlığı inkar ettiği ve filozofların ise zihnî varlığı kabul ettikleri ifade edilmektedir. Kelâmcı cephesinde zihnî varlığın reddini savunan en açık örnek olarak Râzî öne çıkmaktadır. Fakat Râzî'nin **Mebâhis**'te zihnî varlığı ispat edici açıklamalar yapması konunun daha

[1] Bu eser bundan sonra kısaca **Mebâhis** şeklinde anılacaktır.
[2] Bu eser bundan sonra kısaca **Mülahhas** şeklinde anılacaktır.

bulanık bir hale dönüşmesine neden olmuştur. En açık örnek olarak Râzî'nin dahi zihnî varlığı reddetmediği iddia edilince, kelâmcıların zihnî varlığı reddettikleri iddiası delilsiz bir duruma düşmektedir. Bu açıdan Râzî'nin zihnî varlık noktasında nerede durduğunu tespit etmek, zihnî varlık geleneğinde ortaya çıkan kelâmcı-filozof karşıtlığının mahiyetine dair de bir belirlenimi beraberinde getirmektedir. Zihnî varlığın ilişkili olduğu konular dikkate alındığında bu belirlenim, kelâmcı-filozof karşıtlığını da aşarak kelâm-felsefe farklılaşmasının mahiyetine dair bir açıklama tarzına bürünmektedir. Bu anlamda bu çalışmayla, zihnî varlık geleneğinin muğlak kalan ilk halkasını ortaya koymak suretiyle önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemekteyiz.

2. Tezin Metodu, Kapsamı ve Sınırları

Araştırmanın metodu yer yer tasvirî, analitik ve genel itibariyle karşılaştırmalı bir mahiyet arz etmektedir. Bu tez giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan ibarettir. Araştırmanın ilk bölümünde Râzî öncesinde ortaya konulan zihnî varlık tasavvurlarına değinmeye çalışacağız. Bu bağlamda İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin zihnî varlık anlayışlarını işleyip Fahreddin Râzî'ye giden yolda nasıl bir işleve sahip olduklarını inceleyeceğiz. Daha sonra Râzî'nin zihnî varlık hakkında eserlerinde nasıl bir tutuma sahip olduğu ve Râzî'nin zihnî varlık teorisinin neden **Mebâhis** ve **Mülahhas** özelinde incelendiğini ele alacağız. Bununla beraber **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ın Râzî'nin düşünce dünyasındaki konumlarını ve zihnî varlık teorisi bağlamında nasıl bir bağlayıcılığa sahip olduklarını ortaya koymaya çalışacağız.

İkinci bölümde Râzî'nin zihnî varlık teorisi anlayışının ontolojik boyutunu incelemeye çalışacağız. Bu bağlamda bir ontolojik öncül olan fer'i kaidenin zihnî varlığa delil olup olamayacağını **Mebâhis** ve **Mülahhas** özelinde inceleyeceğiz. **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta fer'i kaidenin ele alınış tarzındaki farklılıkların zihnî varlık teorisine nasıl bir etkisi olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra mahiyetin bulunuş tarzlarında Râzî'nin İbn Sînâ'dan nasıl bir farklılaşmaya gittiğini ve bunun zihnî varlık teorisine yaptığı etkiyi inceleyeceğiz. Bununla beraber varlık taksimini kapsamlı bir şekilde ele alıp Râzî'nin zihnî varlık ve haricî varlık ayrımını ortaya koymaya çalışacağız.

Üçüncü bölümde zihnî varlığın epistemolojik boyutunu ele alacağız. Bu bağlamda Râzî'nin nefs anlayışına değinerek nefsin bilgiyi elde etme sürecinde nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Daha sonra Râzî'nin bilginin izafet olduğu anlayışını ele alarak zihnî varlık bağlamında bilginin izafet olmasının değerini inceleyeceğiz. Bilginin araz oluşunun zihnî varlık açısından ne anlama geldiğini ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak, zihnî varlık teorisi bağlamında en önemli konulardan biri olan küllîler bahsini inceleyeceğiz.

3. Literatür

Tezin en önemli kaynakları Râzî'nin **Mebâhisü'l-Meşrikiyye** ve **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık** adlı eserleridir. **Mebâhis**'ten farklı olarak **Mülahhas**, mantık ve hikmet olmak üzere iki bölüme ayrılmıştır. **Mülahhas**'ın mantık kısmı Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad tarafından İran'da tahkik edilip yayımlanmıştır.[3] Bununla beraber İsmail Hanoğlu tarafından Ankara Üniversitesi'nde **Mülahhas**'ın hem mantık hem de hikmet bölümlerinin tahkiki yapılmış fakat bunlar yayımlanmamıştır.[4] Hanoğlu daha sonra doktora tezinin değerlendirme bölümünü daha kapsamlı ve zenginleştirilmiş bir şekilde yayımlamıştır.[5] Tezimizde **Mülahhas**'ın hikmet bölümü için Hanoğlu'nun tahkikinden yararlanmış olsak da esas olarak yazma nüshayı merkeze aldık. Yine bu noktada dipnotları yazma nüshadan verdik.[6] Her ne kadar tezimizde Fahreddin Râzî'nin bu iki eseri merkeze alınmış olsa da **Şerhu'l-İşârât**, **Nihâyetü'l-Ukûl** ve **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**'den önemli bir şekilde faydalandık. Râzî'nin eserleri dışında tezin en önemli kaynakları Esîrüddîn Ebherî (ö. 663/1265 [?])'nin **Mülahhas**'a yazdığı **Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye 'ale'l-Mülahhas** adlı eseri ve Necmeddin Kâtibî (ö. 675/1277)'nin **Mülahhas**'a yazdığı **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas** adlı eserleridir. Bu iki eser Râzî'nin zihnî varlık düşüncesini tespit etme açısından çok önemli katkılar sağladı.

---

[3] Fahreddin Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 (2003).

[4] İsmail Hanoğlu, **Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2009.

[5] İsmail Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Ankara, Araştırma Yay., 2014.

[6] Fahreddin Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1730.

Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışını belirlemek temel hedefimiz olmakla beraber Râzî'nin kendisine de kaynaklık etmiş eserleri ve kişileri tezimizde kullandık. Bu bağlamda İbn Sînâ'nın **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal, Kitabuş'ş-Şifâ el-İlâhiyyât, Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât, Ta'likat**, Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin **Kitâbu'l-Muteber fi'l-hikme** adlı eserleri İbn Sînâ ve Bağdâdî'nin zihnî varlık anlayışlarını ortaya koyarken faydalandığımız eserlerdir.

Konumuzla alakalı olarak ikincil literatürde yapılan çalışmalardan da yararlandık. Fahreddin Râzî'nin zihnî varlık anlayışı müstakil bir tez olarak çalışılmamıştır. Konumuzla ilgili doğrudan sayılabilecek tek çalışma İsmail Hanoğlu'nun Râzî ile Kâtibî'nin zihnî varlık anlayışlarını ele aldığı makalesidir.[7] Fakat bu makale bu iki filozofun zihnî varlık anlayışını ortaya koymaktan ziyade sadece bir yorum olarak değerlendirilebilir bir mahiyettedir. Çünkü yazarın iddialarını temellendirme noktasında bir çabaya girişmemesi ve kaynak kullanımının yetersiz kalması iki filozofun gerçekten zihnî varlık noktasında nerede durduklarının ortaya çıkmamasının en temel nedenleridir.

Bu bağlamda Salih Zerkan'ın **Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye** adlı eseri, Hayri Kaplan'ın doktora tezi **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, Mustakim Arıcı'nın **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, Eşref Altaş'ın **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İbrahim Halil Üçer'in doktora tezi **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı,** Ömer Mahir Alper'in **İbn Sînâ** adlı eseri, Bilal İbrahim'in doktora tezi **Freeing Philosophy form Metaphysics: Fakhr al-Din al-Razi's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, Kübra Şenel'in yüksek lisans tezi **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler** ve Ömer Türker ve Osman Demir editörlüğünde hazırlanan **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** adlı eserler tezimizde faydalandığımız eserlerden bazılarıdır.

[7] İsmail Hanoğlu, "Fahruddin er-Razi ve Necmüddin el-Kazvini'nin Zihni Varlığa ve Bilginin Tabiatına Yaklaşımları", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Çorum, 2011, 10. cilt, 19. sayı, s.79-91.

BİRİNCİ BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'YE GİDEN YOLDA ZİHNÎ VARLIK

1. İbn Sînâ'da Zihnî Varlık

Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'ya ait **el-İşârât ve't-Tenbihât**, **Uyûnu'l-Hikme** ve **Kânûn fi't-Tıbb** gibi eserlerine yazdığı şerhler; **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, **el-Mülahhas** ve diğer eserlerindeki İbn Sînâ atıfları, onun nezdinde İbn Sînâ'nın kayda değer bir konuma sahip olduğunu göstermektedir. İbn Sînâ'nın Râzî'nin düşünce dünyasındaki yeri, Fahreddin Râzî'yi İbn Sînâ'dan bağımsız bir şekilde anlamayı imkansız kılmaktadır. Bu doğrultuda, Râzî'den önce İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışının ele alınması bir gereklilik olarak görünmektedir. İbn Sînâ varlık-mahiyet ve vacip-mümkün ayrımı ile zihnî varlık düşüncesinin oturduğu felsefi düzlemi inşa etmiştir. Nitekim Yunan filozoflarının zihnî varlığa dair bir tasavvura sahip olmadıkları bilinmektedir. Bu anlamda zihnî varlık düşüncesinin, ilk olarak İslâm filozofları ile birlikte bir teori olarak ortaya konulduğu söylenebilir.[8] Diğer taraftan, zihnî varlık düşüncesi, öncelikli ve temel olarak İbn Sînâ'nın felsefesi ışığında ortaya konulmayı hak etmektedir. Nitekim Râzî'nin kabulüne ve aynı zamanda eleştirilerine muhatap olan da yine bu İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışıdır. Bu açıdan, bu bölümde İbn Sînâ'nın zihnî varlık teorisinin ele alınması ve böylece Râzî'nin zihnî varlık teorisine bütüncül bir şekilde bakmayı sağlayacak zeminin oluşturulması hedeflenmektedir.

[8] Charles H. Kahn modern anlamıyla varlık kavramının, Yunan ontolojisinin kutsal dinlerin (biblical) yaratma düşüncesiyle revize edilmesi sayesinde ortaya çıktığını ifade etmektedir. Modern anlamıyla varlık, Agustine veya Yunan Kilise Babaları tarafından değil, zorunlu ve mümkün varlık ayrımı sayesinde ilk defa İslam felsefesinde ortaya çıkmıştır. Bkz. Charles H. Kahn, "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", **Essays On Being** içinde, Oxford University Press, 2009, s.62-3.

İbn Sînâ'nın eserleri incelendiğinde, doğrudan 'zihnî varlık' terimini kullanmadığı görülmektedir. Aynı şekilde, o müstakil bir bahis olarak da bu konuyu işlememektedir.[9] İbn Sînâ bu terimi ima edecek şekilde zihindeki varlık (**وجود في الأذهان**, **وجود في الذهن**), akıldaki varlık (**وجود في العقل**) veya aklî varlık (**الوجود العقلي**) gibi terimler kullansa da zihnî varlık (**الوجود الذهني**) terimine müstakil olarak rastlanılmamaktadır. Zihnî varlık kavramının doğrudan kullanılmaması İbn Sînâ'da bu terimin ihtiva ettiği bir mananın olmadığı anlamına gelmez. İbn Sînâ her ne kadar bu problemi –Râzî ve sonrasındaki problematik şekliyle- ismen zikretmese ve müstakil bir şekilde incelemese de, bu teorinin ortaya çıkmasında önemli bir paya sahiptir.

Konu açısından İbn Sînâ'nın yerini belirlemek için öncelikle onun varlık-mahiyet ayrımını nasıl şekillendirdiğinin ortaya koyulması gerekmektedir. Burada İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımına dair tüm yönleriyle bir açıklamaya girişmekten ziyade zihnî varlığın bağlamını ortaya koyabilecek kadarıyla yetinilecektir. Varlık-mahiyet ayrımı ise özel varlık (**الوجود الخص**) ve isbâti varlık (**الوجود الإثباتي**) ile ilişkilendirilerek, mahiyetin üçlü bulunuş tarzı ile zihnî varlık temellendirilecektir. Bu doğrultuda, daha sonra ma'dum anlayışının nasıl zihnî varlığı gerektireceği tartışılacaktır. Son olarak, mahiyetlerin zihinde bulunuşu idrak teorisi ve bilginin araz olduğu görüşleri etrafında ele alınacaktır. Bu şekilde İbn Sînâ düşüncesinde zihnî varlığa dair araştırma tamamlanacaktır.

I.

Varlığa dair ilk inceleme kavramsal düzeyde gerçekleşir. Buna göre varlık insan zihninde bedihi olarak bulunur. Varlık, tanım ve tecrübe ile bilinmemekte, ona dair bilgiler sezgi ve feyiz yoluyla gerçekleşmektedir. Bu sezgi ve feyzin kaynağı ise faal akıldır.[10] İbn Sînâ'ya göre **şeyler, varlıkta ve sabit olmada *(sübut)*, zihinde meydana gelmiş *(muhassal)* bir mefhumla ortaktırlar. Bu kendiliğinden apaçık bir durumdur ve daha açık kılınması mümkün değildir.**[11] Varlığın bu kendiliğinden apaçık anlamı, varlığı bir soyutlama veya tecrübî bir düşünce ile ulaşılan

[9] **el-Hidâye** muhakkiki bir bahsi 'zihnî varlığın küllî anlamıyla ispatı (إثبات الوجود الذهني بمعنى الكلي)' şeklinde isimlendirmiştir. Bkz. İbn Sînâ, **el-Hidâye**, thk. Muhammed Abduh, Kahire, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 2. Baskı, 1974, s.250.

[10] Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yay., 2010, s.90.

[11] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2010, s.56.

diğer şeylerden ayırmaktadır. Zihinde oluşan varlık anlamı, şeylerin tümünü kuşatacak şekilde yüklem yapılabilmektedir. Böylece varlık, zihinde zorunlu olarak bulunan bir anlam halini alır.[12] Varlığa dair bu kavramsal inceleme varlığın dış dünyadaki gerçekliğine dair bir araştırmayı zorunlu kılar. Varlık zihindeki bu anlamın yanı sıra dış dünyada da bir gerçekliğe sahiptir. İbn Sînâ'ya göre varlığın dış dünyada bir geçekliğinin olduğu hakkında şüphe edilemez. İnsan en yalın bir şekilde duyularıyla varlığı doğrudan tecrübe etmektedir. Bununla beraber duyular sadece maddi şeylere dair bilgi verirler. Fakat var olanlar sadece cisim ve cisimsel şeylerden ibaret değildir.[13] Bu anlamda duyuya konu olan mevcutlar insanın ilişki halinde olduğu yegane varlık alanı değildir. Duyulur dünyanın dışında insanın akıl aracılığıyla bilgi sahibi olduğu bir başka varlık alanı daha bulunmaktadır. Bu varlık alanına dair bilgimiz onun var olduğunu gerekli kılmaktadır. **Şayet akledilmiyorsa yoktur** ve **şayet hissedilmiyorsa yoktur**[14] şeklinde formüle edilen varlık ve bilgi özdeşliği ilkesi, var olanlara dair en önemli ispat şeklidir. Nitekim İbn Sînâ varlığı aklî ve hissî olmak üzere ikiye ayırarak, şeylerin akledilir ve hissedilir olmaklığının onların varlıklarına delil olduğunu söylemektedir.[15]

İbn Sînâ'ya göre varlık, var olanlar arasında mütevatı (eşit anlamlı) bir kavram değildir. Aksine varlık, var olanlar arasında müşekkek (dereceli anlamdaş) bir kavramdır. Müşekkek ile kastedilen, eş sesli olan şeylerde mananın ortak olması, farklılığın ise başka yönlerden olmasıdır. Eş sesli müşekkek bir kavram ya mutlak bir şekilde ya bir ilkeye ya da bir amaca nispetle yüklenilir. Varlık bu taksimde 'mutlak müşekkek' bir kavramdır. Yani var olan her şeyde aynı anlamda olan varlık, bütün yönlerde ve tek bir şekilde tahakkuk etmez. Aksine varlık var olanlarda farklı şekillerde gerçekleşir. Bu farklılık var olanlar arasında bir öncelik-sonralık, layıklık-uygunluk ve şiddetlik-zayıflık gibi bir derecelenmenin oluşmasına neden olur. Bu anlamda bazı var olanlar diğerlerine nispetle varlıkta daha önce, varlığa daha layık ve varlıkta daha şiddetli/güçlü bir dereceye sahiptirler. Cevher arazdan önce olmakla

[12] İbrahim Halil Üçer, **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2014, s.49.
[13] Alper, **İbn Sînâ**, s.90.
[14] İbn Sînâ, **Ta'lîkât**, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslami, 1984, s.190.
[15] İbn Sînâ, **Ta'lîkât**, s.191.

beraber, bazı cevherler bazı cevherlerden, bazı arazlar da bazı arazlardan varlıkta öncedirler. Bağlantılı olarak varlığı kendisinden olan şey, varlığını başkasından alan şeye nispetle varlığa daha layıktır. Yani öncelik-sonralık ve layıklık-uygunluk arasında bir paralellik söz konusudur.[16]

İbn Sînâ'nın varlığın var olanlara dereceli şekilde yükleneceği şeklindeki anlayışı, ontolojik bir varlık şemasını beraberinde getirmektedir. Bu şema yüksek cinsler (**الأجناس العالية**) olarak isimlendirilen kategorilerdir.[17] Kategoriler var olandan hareketle, zihnin tümevarımsal bir şekilde ulaştığı en üst sınıflamadır.[18] Bu sınıflama tüm varlığı kuşatacak şekilde formüle edilir. Buna göre herhangi bir kategori altında sayılan bir mevcut, zat açısından bir diğer kategori altında sayılamaz. Bu aynı zamanda her bir kategorinin de zat açısından diğer kategorilerden ayrı olmasını beraberinde getirir.[19] Böylece kategoriler zat açısından birbirinden bağımsız ontik bir şemanın bütünleyici parçaları olur.

Varlığın müşekkek bir anlam olmasıyla ne kastedildiği kategoriler ile açıklık kazanmaktadır. Buna göre cevher, araza nispetle varlıkta önce ve varlığa daha layıktır. Bu anlamda, varlık cevherde tahakkuk ettiği şekilde arazda tahakkuk etmez. Çünkü cevher bizatihi (kendi başına) mevcuttur, araz ise biğayrihi (başkasıyla) mevcuttur. Cevher var olmak için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymazken, araz var olmak için kendisine ârız olacağı bir cevhere ihtiyaç duymaktadır.[20] Bu açıdan cevherler diğer var olanları öncelemektedir. Fakat cevherler de, varlık anlamı bakımından kendi içinde bir dereceye sahiptirler. İbn Sînâ cevherleri heyûla, suret ve ne cisim ne de cismin parçası olan ayrık *(mufârık)* olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Ayrık olan cevherler, diğer cevherlerin varlık sebebidir. Çünkü cismin nedeni cisimsel olmayan bir nedende son bulur. Dolayısıyla varlığı hak etme noktasında ayrık cevherler, cisim ve cismin bir parçası olan heyûla ve suretten daha öncedirler.[21] Bu belirlenim varlığın aklî ve hissî olmasıyla kastedilenin ne olduğuna dair önemli bir açıklama tarzıdır.

[16] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât**, s.8-10.
[17] Kategoriler biri cevher diğer dokuzu araz olmak üzere on tanedir. Arazlar; nicelik, nitelik, izafet, mekan, zaman, konum, iyelik, etki (fiil) ve edilgi (infial) kategorileridir.
[18] Mahmut Kaya, "Makûlat", **DİA**, C.27, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s.460.
[19] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât**, s.51.
[20] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât**, s.56.
[21] İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, thk. Macit Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985, s.244.

Cisim ve cisimsel olan şeyler duyulara konu olurken cisim veya cismin bir parçası olmayan şeyler ancak akla konu olabilir. Bu durum, insanın varlığa karşı duyu ve akıl olmak üzere iki şekilde konumlanmasına neden olmaktadır.

Varlığa dair bu analizler aynı zamanda, varlığın yüklem yapıldığı şeylerde varlığın dışında, o şeyi kendisi kılanın ne olduğuna dair bir incelemeye de yönlendirmektedir. Bu anlamda, her ne kadar aynı varlık kavramı ile yüklem yapılsa da, varlık ile hüküm verilen şeyler birbirinden farklılaşmaktadır. Hal böyle olunca varlık kavramının dışında, var olanlar arasında bu farklılığı sağlayan bir şeye gereksinim duyulmaktadır. Bu farklılaşmanın temelinde, şeylerin kendisiyle birlikte özelleştiği 'mahiyet' kavramı bulunmaktadır.

> **[...] her şey, sayesinde kendisi olduğu bir hakikate sahiptir. Bu bağlamda üçgenin "o üçgendir" (denen) bir hakikati ve beyazlığın "o beyazlıktır" denen bir hakikati vardır. İşte bu, bazen özel varlık *(el-vucûdu'l-hâss)* diye isimlendirdiğimiz şeydir. Bununla (yani özel varlıkla) müsbet varlığın *(el-vucûdu'l-isbâti)* anlamını kastetmiyoruz.[22]**

Görüldüğü üzere varlık ile yüklem yapılan şeyler kendilerinde bir hakikate sahiptirler. Bu anlamda şeyler, 'genel varlık *(isbâti varlık)*' ile kastedilen anlamdan ayrıştırılmakta ve kendilerinin sahip olduğu ve kendileriyle özelleştikleri 'özel varlıklarına' işaret edilmektedir. Böyle bir ayrımı mümkün kılan, şeylerin özel varlıkları yani mahiyetleridir. İsbâti varlık ile kastedilen mana, daha farklı imalar içermektedir. Buna göre isbâti veya genel varlık ile kastedilen; bir şeye zihinde, dış dünyada veya her iki varlık şeklinde var olduğu söylendiğinde, o şeye yüklenilen varlık anlamıdır.[23] Bu açıdan genel varlık kavramını, İbn Sînâ'nın formüle ettiği mahiyetin üçlü bulunuş tarzıyla birlikte düşünmek gerekmektedir.[24] Özel varlıkla bir şeyin var olduğu söylendiğinde, dolaylı olarak ikinci bir şekilde genel varlık tarzında bulunuşuna dair bir ima içerecektir. Yani 'Anka vardır' denildiğinde Anka'ya zihinde olması bakımından yüklenilen varlık anlamı, genel varlık anlamına tekabül etmektedir. Dolayısıyla Anka'nın nasıl bir varlığa sahip olduğuna dair araştırma, genel varlığın

[22] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2013, C.1 s.29.
[23] Üçer, **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, s.40.
[24] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.29.

araştırma alanına girecektir. Böylece bir şeyin hakikatine dair bilgi, ona varlık vasfını yüklemekten önce gelmektedir. Diğer bir ifade ile, bir şeyin hakikatine dair bilgi ilk etapta ulaşılan bir şeydir. Ulaşılan hakikatin var olduğuna dair araştırma ise ikinci düzeyde gerçekleşen bir araştırmadır.[25] Nitekim varlık kavramının 'ikinci akledilirler' çerçevesinde ele alınması, böyle bir gerçekliğe işaret etmektedir.[26] Bununla mahiyet varlığı önceler şeklinde bir sonuca ulaşılmamalıdır. Bu varlığın yüklenme tarzı ile alakalı bir belirlenimdir. Allan Back, İbn Sînâ'nın varlığın yüklem olması anlayışını şöyle ortaya koymaktadır: "İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu varlık anlayışına göre "S, P'dir" demek, "S, P olarak mevcuttur" anlamına gelir. Bu ifade, S'nin, varlık nispeti dışında herhangi bir yüklem bulunsun ya da bulunmasın var olduğunu ima eder. Dolayısıyla bu kurguda, yüklem, zaten mevcut olan S'nin hangi açıdan mevcut olduğunu tayin eden bir sınırlamadan başka bir şey değildir: S, mevcuttur; hangi açıdan? –P olarak."[27] Bu açıdan 'Anka vardır' cümlesindeki 'vardır' yüklemesinden önce Anka'nın kendisi özel varlık ile vardır. Burada 'vardır' yüklemi Anka'nın genel varlık yani 'olumlama' ile sahip olduğu varlık anlamıdır.

'İsbât' ile kastedilen 'varlık' anlamı, bir şey olmaktan bağımsız olarak bulunan varlık anlamıdır. Varlık bu anlamda kendisinde herhangi bir mahiyet iması barındırmaz. İbn Sînâ felsefesinde isbâti varlık, var olan şeylere hamledilmek suretiyle bir taksime tabi tutulabilir. Bu noktada varlıkla beraber bir 'zât'a yani 'mahiyete' ihtiyaç duyarız. Mahiyetin bulunuş tarzı, varlığın yüklenme tarzını da belirleyecektir. Mahiyetlere yüklenen varlık anlamı, mahiyete ârız olması suretiyle ilişmektedir. Varlık mahiyetlere ilişmesiyle zorunlu bir derecelenme yaşar ve varlık hiyerarşisi ortaya çıkmış olur. İbn Sînâ varlık-mahiyet ayrımına dair **Metafizik 1.5**'te şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Açıktır ki, her şeyin özel bir hakikati vardır ve bu hakikat onun mahiyetidir. Her şeyin kendisine özgü hakîkatinin de "isbât (olumlama)" ile eş anlamlı "varlık"tan ayrı olduğu malumdur. Şöyle ki: "Falan hakîkat ya dış dünyada ya nefslerde ya da**

[25] Üçer, **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, s. 39-41.
[26] Detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler"in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C.1, S.2, 2015, s. 35-68.
[27] Allan Bäck , "Avicenna on Existence," **Journal of the History of Philosophy**, C.25, S.3, s.352.

mutlak olarak hepsini içerecek şekilde mevcuttur" dediğinde, bu ifadenin anlaşılır ve belirgin bir anlamı vardır. "Falan hakîkat, falan hakîkattir" veya "Falan hakîkat, bir hakîkattir" dediğinde ise, hiç kuşkusuz o, anlamsız ve boş bir sözdür. "Falan hakîkat, bir şeydir" deseydin, bu da meçhulü bildirmeyen bir söz olurdu.[28]

Bu ifadeler ile varlık-mahiyet ayrımı daha belirgin bir hal almaktadır. Mahiyetin ya hariçte ya zihinde ya da mutlak bir şekilde mevcut olduğu şeklinde ifade edilen kavramsallaştırma, belirginleştirilmesi gereken bir çok sorunu kendinde barındırmaktadır. Mahiyetin hariçte olması ne demektir? Hariçte olan mahiyet ile varlığı arasında bir ayrışma var mıdır? Zihinde olan mahiyet, hariçte olan mahiyet ile bir ve aynı şey midir? Mahiyetin, hem harici hem de zihni aşan nasıl bir yönü vardır? Bu aşkın yöne sahip mahiyet, hariç ve zihin ile hangi yönlerden ilişki halindedir ve hangi yönden birbirinden ayrılmaktadır?

Araştırmamıza öncelikle piramidin en üstü olan mutlak mahiyet ile başlayacağız. Çünkü mahiyetin hariçte ve zihinde mevcut olma tarzı mutlak mahiyetin bulunuş tarzıyla yakından ilgilidir. Bu bağlamda üçüncü tarzda ifade edilen 'mutlak mahiyet' anlamına ayrıntılı bir şekilde değinmek gerekmektedir. İbn Sînâ'ya göre 'kendinde (في نفسه) mahiyet' **ne birdir, ne çoktur, ne dış dünyada mevcuttur, ne de nefste mevcuttur ne de bunlardan herhangi birinde bilkuvve ve bilfiil mevcuttur.**[29] İbn Sînâ'nın bu iki pasajı dikkate alındığında mutlak mahiyetin neye tekabül ettiği tartışmalı bir hale gelmektedir. İlk metindeki **mutlak olarak hepsini içerecek şekilde** kaydı, zihin ve harici kapsarken, ikinci metinde mutlak mahiyetin bu iki varlık tarzında bulunmadığını söylemektedir. Bu anlamda mutlak mahiyet anlamı bir belirsizlik[30] ile karşı karşıya kalmaktadır. İbn Sînâ yukarıdaki pasajda ileri sürdüğü mahiyetin üçlü ayrımıyla neyi kastettiğini **el-Medhal 1.2**'de daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır:

Şeylerin mahiyetleri kimi zaman şeylerin dış dünyadaki varlıklarında olur, kimi zaman da tasavvurda (düşüncede) olur. Dolayısıyla mahiyetler üç şekilde

[28] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.29.
[29] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.173.
[30] Michael E. Marmura İbn Sînâ'nın yazılarında kendinde mahiyet *(quiddity in itself)* ile zihnî varlık arasındaki ilişkinin belirsiz (ambigiuty) olduğunu ifade etmektedir. Michael E. Marmura, "Quiddity and Universality in Avicenna", **Neoplatonism and Islamic Thought**, C. 5, s.82.

değerlendirilir. Birincisi mahiyetin, iki varlık seviyesinden herhangi birine ve bu varlık seviyelerinde kendisinde ilişenlerine izafe edilmeksizin, kendi olmaklığı bakımından değerlendirilmesidir. İkincisi mahiyetin dış dünyada bulunması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, dış dünyadaki varlığına özgü arazlar ilişecektir. Üçüncüsü ise mahiyetin tasavvurda olması bakımından değerlendirilmesidir. Bu durumda mahiyete, onun zihindeki varlığına özgü vaz'etme, yükleme, yüklemedeki tümellik, tikellik, yüklemedeki zatilik ve arazilik gibi ileride öğreneceğin arazlar ilişecektir.[31]

Bu pasaj ile birlikte İbn Sînâ kendinde mahiyet ile ne kastettiğini –yukarıdaki birinci ve ikinci metinde söz konusu olan belirsiz ifadeleri giderecek şekilde- açıklamaktadır. Buna göre kendinde mahiyet, mahiyetin 'kendi olmaklığına' yani tanımına tekabül etmektedir. Örneğin kendinde mahiyet olarak insan, tanımı itibariyle neyse ona delalet etmektedir. İnsan, tanımı itibariyle 'düşünen canlı' olarak tarif edilir. Dolaysıyla insan, canlı manasında ne içeriliyorsa ona da sahip olur. Bununla birlikte, insan canlı olması itibariyle neyse o olmaz. Nitekim canlılık sadece insana mahsus bir şey değildir. Dolayısıyla insanın insan olabilmesi ancak 'insanlık' mahiyeti ile olabilir. Bununla beraber canlılık insanın neyse o olması için elzemdir.[32]

Görüldüğü üzere kendinde mahiyete ilişen ve ayrılmaz bir parçası olan bu 'levazımlar (özellikler)' bile kendinde mahiyetin kurucu unsuru değildirler. Çünkü onun 'kendinde olmaklığı' bunların her birinden farklıdır. Bu anlamda kendinde mahiyet, tümel bir terimin yalnızca tanımına nispetle ele alınması anlamına gelir.[33] Fakat kendinde mahiyetin tanımı ile ortaya çıkan bu belirsizliğin, kendinde mahiyetin basitliğinden kaynaklandığı söylenebilir.[34] Kendinde mahiyete zihnî veya haricî hiçbir arazın ilişmemesi, onun 'kendinde olmaklığı'nı tarif ederken ortaya çıkan belirsizliğin temel nedenidir. Çünkü kendinde mahiyete dair tanım yapılırken zorunlu olarak zihnî

[31] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2013, s.7-8.
[32] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal**, s.30-31.
[33] Allan Bäck, "The Ontological Pentagon of Avicenna", **The Journal of Neoplatonic Studies**, C.7, S.2, 1999, s.96.
[33] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s. 180.
[34] İbn Sînâ **Ta'lîkât**'ta şöyle demektedir: "Tanımın parçaları vardır. Tanımlanan basit olursa onun [basitin] parçaları olmayacağı gibi tanımı da olmaz. Yine de akıl tanımı gerçekleştirmek için cins veya fasıl için uygun şeyler icat eder. Mürekkeb olan şeylerde ise cins maddeye fasıl ise surete tekabül eder." İbn Sînâ, **Ta'lîkât**, s.36.

veya haricî levâzımlar ile tanım gerçekleştirilmektedir. Bu da onun kendinde olmaklığının, indirgemeci bir tanım ile ortaya konulmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla mahiyetin kendi olmaklığına dair mutlak bir tasavvura sahip olunmasa da, onun kendi olmaklığına dair itibarın olduğuna dair kuşku oluşmaz. Onun 'kendinde olmaklığı' haliyle ona itibar edilmesi, kendinde mahiyete bir 'gerçeklik' atfedilmesi için yeterli olmaktadır. Nitekim İbn Sînâ bunu yukarıda açık bir şekilde söylemektedir. Örneğin canlının dış dünyada ve zihindeki varlık şekli, "canlı olması bakımından canlı" şeklinde değildir. Aksine canlı dış dünyada ve zihinde 'canlı ve bir şey' olarak mevcut olmaktadır. Bu anlamda canlılık, tanımına eklenen özelliklerle her iki varlık seviyesinde farklı bir varlık tarzına bürünmektedir. Buna rağmen canlı başkasıyla birlikte olsa bile, **başkasıyla birlikte olan zatı yine kendi zatı** olmaktadır.[35] Yani kendinde mahiyet bir parçası olduğu şeylerde, yine kendinde mahiyet olarak bulunur. Böylece kendinde mahiyet zihinde ve hariçte mahiyetin oluşmasını garantileyen bir rol oynamaktadır.

İbn Sînâ'ya göre mahiyet 'bi şartı lâ şey'in âhar (başka bir şey olmamak şartıyla)' zihinde , 'lâ bi şartı şey'in âhar (başka bir şey şartı olmaksızın)' mutlak mahiyet anlamıyla dışta bulunur. Mahiyet birinci anlamıyla soyut olarak zihinde bulunur. Şayet mahiyet 'bi şartı lâ' olarak soyut bir şekilde dışta bulunsaydı Eflatuncu ideler dışarıda olabilirdi. Ama bu şart ile mahiyet soyut olarak sadece zihindedir. 'Lâ bi şart' olarak mahiyet ise dışarıda soyut olarak bulunabilir. Fakat mahiyet bu itibarla dışarıda bir 'fert' olarak değil çokluğa "o odur" olmasıyla yüklenilen bir anlam olarak dışarıda var olur. Bu anlamıyla mahiyet dışarıda ona bitişen bin şartla bile olsa, kendiliğinde ve hakikatinde 'lâ bi şart' olarak bulunur. Böylece mutlak mahiyet, birliğini dışarıda koruyarak hariçte mevcut olan fertlerde bulunur. Ve bu birlik sayesinde kendinde mahiyet, "o odur" hükmünü sağlayacak şeklinde çokluğa yüklem olur.[36]

Böylece kendinde mahiyetler zihindeki ve hariçteki mahiyetlerden mutlak bir surette ayrılmamakta ve onların oluş imkanını da kendi içinde barındırmaktadırlar. Çünkü kendinde mahiyetin tanımı hem zihinde hem de hariçteki mahiyetlerde

[35] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.177.
[36] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.179-180.

bulunmaktadır. Bu anlamda kendinde mahiyet zihin ve hariç arasında mahiyet birliğini sağlayan yegane şey olmaktadır. Bu durum, İbn Sînâ felsefesinde bilgide 'mutabakatı' sağlayan ontolojik zemindir. Bu anlamda, bu zeminin imkânı kendinde mahiyete bağlıdır. Buna göre, kendinde mahiyetin 'doğa'sı bir mevcudiyete sahip olmasa da bir gerçekliğe ve bir sübûta sahiptir. Bu doğa için geçerli olan tek şey tanım olmaktadır.[37] Böylece İbn Sînâ kendi olmaklığı bakımından mahiyete 'bir gerçeklik' isnat etmektedir. İbn Sînâ **Matefizik 5.1.**'de kendinde mahiyete dair şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Şu halde arazlarıyla birlikte alınan canlı, doğal şeydir. Zâtıyla alınan canlı ise varlığı, basitin bileşikten önce olması gibi doğal varlıktan öncedir denilen doğadır; o, varlığı, ilahi varlık olarak belirlenen şeydir, çünkü canlı oluşu itibariyle onun varlığının sebebi, Tanrı'nın lütfudur. Canlının madde ve arazlarla birlikte bu şahıs olması ise, her ne kadar Tanrı'nın lütfuyla olsa bile, tikel doğadan kaynaklanır.[38]**

İbn Sînâ'nın kendinde mahiyetleri 'ilahî varlık (الوجود الإلهي)' olarak kabul etmesi gerçekten dikkat çekicidir.[39] İbn Sînâ mahiyetlerin, mutlak olarak zihin ve hariçte bulunmadığını söylerken, onların zihinde ve hariçte şeylerin parçası olarak bulunabileceğini söylemektedir. Fakat bu pasaj ile mutlak manada insanlık ve canlılık mahiyetleri 'ilahi varlık' tarzına sahip olmaktadır. Yukarıdaki açıklamalardan sonra mutlak mahiyetlerin 'ilahi varlık' olarak vasıflanması bir belirsizliğe sürüklemektedir.[40] Çünkü mutlak mahiyetin varlık ile vasıflanması bir başka varlık kategorisi anlamına gelir ki bu varlık alanı hem dış dünyadaki varlık alanından hem

---

[37] Allan Bäck'in formüle ettiği şekliyle: "Kendinde mahiyetler için sadece tanımlar doğrudur; tanımlar ve birinci makûllerle ilgili ifadeler hariçteki mahiyetler için doğrudur; tanımlar, birinci makûller ve ikinci makûller zihindeki mahiyetler için doğrudur." Allan Bäck, "The Ontological Pentagon of Avicenna", s.96.

[38] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s. 180.

[39] Fahreddin Râzî **Mebâhis**'te İbn Sînâ'nın bu kavramına nispetle kendinde mahiyete 'ilahi emr (الأمر الآلهي)' olarak atıf yapmaktadır. er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed M. Bağdâdî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990, C.I., s.142.

[40] Nitekim **Şifâ İlahiyyât**'a şerh yazan Hansari, İbn Sînâ'nın bu pasaj ile neyi kast ettiğinin belli olmadığını ifade etmektedir. Bkz. Aga Huseyin Hansari, **Hâşiye ale'ş-Şifâ İlahiyyât**, thk. Hamid Naci İsfehanî, y.y., s.647; Hansari dışında **İlahiyyât**'a şerh yazan Molla Sadra ise İbn Sînâ'nın bu pasajda 'ilahi varlık' olarak vasıflandırdığı şeyin 'mutlak mahiyet' olduğunu kabul etmektedir. Sadra'ya göre 'ilahi varlık' ile İbn Sînâ'nın kastettiği şey, canlının mahiyeti ve onun küllî mefhumudur. Fakat Sadra bu açıklamayı kabul etmemektedir. Bkz. Molla Sadrâ, **Şerhu'l-İlahiyyât**, thk. Najafquli Habibi, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, C.2, 1382, s.844.

de zihindeki varlık alanından özsel olarak farklı olacaktır. Bununla beraber bu varlık alanı -mutlak mahiyetlerin hariçte ve zihinde var olanın bir parçası olduğu düşünüldüğünde- haricî ve zihnî varlık tarzından da tamamıyla bağımsız bir varlık alanı olmayacaktır. Böyle bir düşünce Eflatuncu ideleri ima etmekte ise de İbn Sînâ ideleri reddetmektedir. Bu açıdan, ilahi varlık ile kastedilen manaya dair araştırmayı biraz daha derinleştirmek gerekmektedir. İbn Sînâ **el-Medhal**'de mahiyetin çoklukta, çokluktan önce ve çokluktan sonra oluşu ile ilgili açıklamaları 'ilahi varlık' anlamını biraz daha açıklar niteliktedir:

> **Özetle bazen ma'kûl suret, dış dünyada var olan suretin meydana gelmesinin bir şekilde sebebi olur; bazen dış dünyada var olan suret, ma'kûl suretin bir şekilde sebebi olur yani dış dünyada meydana geldikten sonra akılda meydana gelir. Mevcut şeylerin tamamının, Allah'a ve meleklerine nispeti, bizim katımızda yapay şeylerin, yapan nefse nispeti gibi olduğundan doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati, Allah'ın ve meleklerin ilminde çokluktan önce mevcuttur. Doğal şeylerden her bir ma'kûl, tek bir anlamdır, sonra bu anlamlar, çoklukta varlık kazanırlar. Böylece çoklukta meydana gelirler ve çoklukta hiçbir şekilde birleşmezler. Çünkü dış dünyada genel olan bir şey yoktur, bilakis yalnızca tefrik (ayrılma) vardır. Sonra çoklukta varlık kazandıktan sonra bir kez daha bizde ma'kûl olarak meydana gelirler. Ancak onların çokluktan önce hangi şekilde oldukları, çoklukla çoğalan veya çoğalmayan tek bir malum zat olarak mı yoksa kendi başlarına var olan idealar olarak var oldukları hususuna gelince bu incelememiz, onun için yeterli değildir.**[41]

Bu pasaj yukarıda **Metafizik**'ten aktardığımız pasaj ile bir bütünlük oluşturmaktadır. Her iki pasaj 'doğal şeyleri' önceleyen ve onların varlıklarının sebebi olan ilahî bir ilkeye atıf yapmaktadırlar. Tikel doğa ve ilahi varlık var olanın meydana gelmesinde ortaktırlar. İnsanlık tikel doğadan kaynaklanan bir özellikle 'Zeyd' olmaktadır. Bununla beraber Zeyd kendisinde insanlık hakikatini barındırmaktadır. Fakat her ne olursa olsun 'insanlık' tikel tarzda dış dünyada ve zihinde insanlık olması bakımından meydana gelmez. Bu insanlık hakikatinin insanlık olması bakımından hiçbir araz ve ilişen olmaksızın çokluktan önce bulunduğu yer, tikel doğanın (dış dünya) veya tümel doğanın (zihin) bulunmadığı, Allah'ın ve meleklerin ilmidir. İlk

[41] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal**, s.62.

pasajda geçen **zâtıyla alınan canlı** ve ikinci pasajdaki **doğal şeylerin bilinen ve idrak edilen hakikati** 'mutlak mahiyet' ile kastedilen anlamdır. Her iki pasajda da mahiyetin hem hariçte hem de zihinde bulunmayan üst bir formundan bahsedilmektedir. Bu üst form öyle bir anlama sahiptir ki hariç ve zihinden de ayrılmayan bir gerçekliğe sahiptir, ki bu yukarıda işaret edilen mutlak mahiyetten başka bir şey değildir.

Bu pasajda vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta, İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetlerin çokluktan önce bulunuş tarzını ideler ile ilişkilendirmesidir. Bununla ilişkili olarak İbn Sînâ, mutlak mahiyetlerin bulunuş tarzına dair önemli açıklamalar getirmektedir. Buna göre mutlak mahiyetler Tanrı'nın ilminde anlamsal bir bütünselliğe sahiptirler. Onlar orada bir çokluk meydana getirmezler. Çünkü orada bir tefrik söz konusu değildir. Tefrik yalnızca çoklukta meydana gelir. Dolayısıyla ideler gibi Tanrı'nın ilminde çokluk ifade eden bir anlayışın İbn Sînâ açısından kabul edilmesi söz konusu değildir. Böylece mutlak mahiyetlerin 'ilahi varlık' ile kastedilen manası Tanrı'nın ilmi ile bağlantılı bir husus arz eder. Bunun için kısaca bu konuya değinmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'cı zorunlu varlık anlayışına göre Tanrı sırf varlıktır. O zâtıyla akıl-âkil ve ma'kûldür. O'nun zâtı ve varlığı aynı şeydir. O'nda ve O'nun bilgisinde çokluk bulunmaz. Dolayısıyla O'nun ilmi ile zâtı arasında bir ayrılık olmaz.[42] O zâtını akletmesi cihetinden her şeyi akletmektedir. Bu anlamda aklettiği suretlerin çok olması O'nun ilminde çokluk meydana getirmez. O'nun akletmesi için bir şeyin hariçte var olmasına gerek yoktur. Var olanların Tanrı'nın ilmine izafeti akledilir olmaları cihetindendir. Yoksa onların dış dünyada var olmaları yönünden değildir. Akledilirler Tanrı'nın zâtında ayrık bir şekilde bulunmazlar. Tanrı'da zât ve varlık aynîliği İbn Sînâ'ya, Platoncu İdeler gibi Tanrı'dan ayrık şekilde bulunan ma'kûlleri reddetme imkânı tanır.[43]

Nihai olarak Tanrı'da zât, bilgi ve varlık birbirinden farklı şeyler değildir. Çünkü O akıl, âkil ve ma'kûldür. Bu açıdan Tanrı'nın ilminde bir mahiyetten söz edilemez. Mahiyet hakiki manada ay altı alemde meydana gelen bir şeydir. Nitekim

[42] İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2013 s.168.
[43] Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s.173-175.

İbn Sînâ maddî ve surî nedeni mahiyetin iki kurucu unsuru olarak görür. Fâil ve gâye nedenler ise varlık veren nedenler olarak varlığın mahiyete eklenmesini sağlar. Maddi ve surî neden şeye bitişmek suretiyle, 'ma hiye' sorusuna cevap verir. Fâil ve gâye ise şeyden ayrık bir şekilde varlık veren nedenler olarak kendini gösterir. Bu açıdan maddi ve surî neden, varlık iması taşımaksızın mahiyet kavramına götürmektedir. Bu da ay altı alemde anlam kazanan bir düzlemi ifade eder.[44] Mutlak mahiyet ile kastedilen anlam nedenler hiyerarşisinde de bir değişikliği beraberinde getirir. Ay üstü alemde anlam kazanan mutlak mahiyet, maddî ve sûrî nedenden ziyade fâil ve gâye ile ilişkili bir anlamı ifade etmektedir. Böylece 'ilahi varlık' olarak ifade edilen mutlak mahiyet, bulunuş tarzı açısından zihinde ve hariçte mahiyetin kurucu unsuru iken, ay üstü alemde 'varlık' olarak bulunur. Bu varlık Tanrı'nın veya akılların varlığından başka bir şey değildir. Bu onların varlığının kendisidir. Mutlak mahiyetin ay altı alemde varlık anlamından sıyrılarak zihinde ve hariçte bir mahiyet fikrinin oluşmasına imkan vermesi, varlığın ay altı alemde genellikten sıyrılarak özelleşmesi ve 'o nedir' sorusunun sorulabileceği bir suretler düzleminin oluşmasıyla kendini göstermektedir. Bu da yukarıda açıkladığımız üzere varlık anlamıyla bulunan mutlak mahiyetin ay altı alemde maddî ve sûrî neden ile işaret edilebilecek yeni bir forma dönüşmesini ifade etmektedir.

Tanrı'nın ilmi varlıktır ve bu anlamda o, var olanların sebebi olmaktadır. Var olanlar ise yukarıda açıklandığı üzere cevher ve arazlardan ibarettir. Diğer taraftan, Ay altı âlemin varlık sebebi ise akılların sonuncusu ve soyut bir cevher olan faal akıldır. Faal akıldan bir benzerinin kendisinde bulunduğu mahiyet değil, kendi kemâli ölçüsünde bir varlık anlamı taşmaktadır. Bu anlam, Ay altı alemde özelleşerek belirli suretlere evrilir ve mahiyet ile işaret edilen anlam ortaya çıkar.[45] Bununla birlikte, faal akıl sadece Ay altı alemin varlık sebebi değil aynı zamanda insan bilgisinin de sebebidir.[46] Bu anlamda mahiyetin hariçte ve zihinde bulunuşu faal akıl ile oluşan bir süreci ifade eder. Nitekim Deborah Black, İbn Sînâ'da zihnî varlığı Tanrı ve akıllar ile

[44] Üçer, **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, s.237-238.
[45] Üçer, **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, s.306.
[46] Alper, **İbn Sînâ**, s.97.

ilişkilendirmek suretiyle ele almaktadır.[47] Black, ilahî varlığın Tanrı'nın ilminde bir çeşit zihinsel varlığı gerektireceğini söylemektedir. Buna göre Tanrı'nın ilminde bir çeşit varlıktan bahsedilecekse, bunun haricî varlık şeklinde maddesel bir şekilde değil, zihnî varlık şeklinde olması gerekmektedir.[48] Tanrı'nın bilgisinin bir çeşit zihnî varlık olarak düşünülmesi, zihnî varlık kavramının bir anlam genişlemesi yaşayarak Tanrı'nın zihnini de ifade etmesini beraberinde getirmektedir. Aslında İbn Sînâ, böyle bir yorumun oturduğu temeli, bilgi teorisinin merkezine faal aklı koymak suretiyle bir noktada desteklemektedir. Fakat İbn Sînâ yukarıda açıklandığı üzere, Tanrısal akıl veya faal akıl ile insan aklı arasında hem ontik hem de ontolojik değeri açısından bir ayrım yapmaktadır. Bu açıdan, aklî varlığın bulunuşu faal akılda ve insanda aynı şekilde gerçekleşmeyecektir. Çünkü İbn Sînâ açık bir şekilde insan bilgisini, Tanrı veya akılların bilgisinden ayırmaktadır. Her ne kadar insan bilgiyi faal akıl aracılığıyla elde etse de, bu Tanrı ve akıllar gibi bildiği anlamına gelmez. Bu en açık bir şekilde İbn Sînâ'nın insanın bilgiyi elde ederken faal akıl ile 'ittisal (ilişki)' edip 'ittihad (birleşme)' etmediği şeklindeki görüşünde temellenmektedir. Bu bakımdan Tanrı ve akılların bilgi tarzları, zihnî varlık tarzından farklıdır. Şayet insan ve akıllar bu konuda aynı olsaydı insanın da tıpkı akıllar gibi bilmesi gerekirdi. Bu da var olan her şeyin hakikatini bilfiil bilme anlamına gelirdi. Fakat bu durumun insan için mümkün olmadığı görülmektedir. Tüm bunlardan sonra kavramsallaştırma şu şekilde ifade edilirse daha anlamlı bir hale gelecektir. Tanrı veya akılların bilgisi 'huzûri' bir bilgi iken, insan bilgisi ise 'husûli' bir bilgidir. Bu anlamda, zihnî varlık huzûri bilgiden ziyade husûli bilgide câri olan bir varlık tarzıdır. Diğer bir ifade ile, temelde zihnî varlık insan ile anlam kazanan bir varlık tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat bu varlık tarzı İbn Sînâ'da metafiziksel imalar içeren ve metafizik ilkeler ile desteklenen bir teori olarak kendini göstermektedir.

II.

Mahiyetlerin zihnî varlık ile olan ilişkisine dair buraya kadar olan açıklamalar, İbn Sînâ'ya 'ma'dum'u yeni bir tarzda açıklama imkânı tanımıştır. Çünkü

[47] Deborah L. Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", **Mediaeval Studies**, Vol. 61, 1998, s. 9- 12.
[48] Black, "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", s.12.

İbn Sînâ ma‘dum görüşünü varlık-mahiyet kavramları etrafında şekillendirmektedir.[49] İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyet kavramlarına getirdiği yeni açıklama tarzı nasıl zihnî varlık teorisinin temelini oluşturmuşsa, aynı şekilde zihnî varlık tasavvuru da ma‘dum düşüncesinin temelini oluşturmuştur. Çünkü ma‘dum ve zihnî varlık birbirini gerektirmektedir. Zihnî varlığın olmadığı durumda ma‘dumu açıklamak İbn Sînâ düşüncesinde mümkün gözükmemektedir. Nitekim zihnî varlık risalelerinde ma‘duma dair bilgi, zihnî varlığın başlıca delili olarak kendini göstermektedir. Bu açıdan İbn Sînâ'nın ma‘dum anlayışı, onun zihnî varlık anlayışında belirleyici bir role sahiptir.

İbn Sînâ öncesinde Allah'ın yaratması ve âlemin ezeliliği konuları etrafında başta Mutezilî alimler olmak üzere İslâm düşünürleri ma‘dum hakkında geniş bir tartışma zemini oluşturmuşlardır. İbn Sînâ'ya gelene kadar, ma‘dum hakkında önemli fikirler beyan edilmiş ve önemli itirazlar dile getirilmiştir. Bunlardan en önemlisi Mutezilenin ma‘dumu 'şey' olarak kabul etmesi ve ona hariçte bir sübut isnat etmek suretiyle bilgiye konu olduğunu iddia etmesidir. Bununla beraber Mutezile 'mutlak yokluk' olarak ifade edilecek bir kategoriyi de kabul etmekte ve âlemin yoktan yaratıldığını iddia etmektedir. Bu açıklama tarzı İbn Sînâ açısından önemli sorunlar barındırmaktadır. Çünkü İbn Sînâ âlemin ezeli olduğu ve 'mutlak yokluk' düşüncesinin olmadığı bir ma‘dum perspektifi inşa etmeyi amaçlamıştır. Böylece inşa ettiği ma‘dum fikri âlemin ezeli olduğuna imkân vermekte ve 'mutlak yokluk' düşüncesini de ortadan kaldırmaktadır.[50]

İbn Sînâ ma‘dumun hariçte bir sübuta *(varlık)* sahip olmadığını iddia eder. Ona göre ma‘dum sadece zihinde bir varlığa sahiptir. Buna göre mananın nefste gerçekleşmesi ve kendisine işaret etmek suretiyle ondan bahsetmemiz ve bu işaretin harici bir imaya ihtiyaç duymaması, bilinenin yalnızca nefste tahakkuk ettiğini göstermektedir. Tasdikin oluşması ise zihinde var olan bu ma‘dumun harice nispetinin oluşmasıyladır. Bu anlamda ma‘duma dair haber verme ancak harice nispetle oluşmaktadır. Dolayısıyla ma‘duma dair bilgiler varlığın karşıtı bir yokluk kategorisinden ziyade, doğrudan varlık üzerinden şekillenmektedir. Bu açıdan ma‘dum, hariçteki mevcutlar gibi olmasa da zihinde bir varlığa sahiptir. Örneğin

[49] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.30-31.
[50] Veysel Kaya, **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015, s.60-67.

"kıyamet kopacaktır" denildiğinde, 'kıyamet' ve 'kopacaktır' sözleri anlaşılmakta ve ona göre hüküm verilmektedir. Bu önermeye dair anlam henüz hariçte tahakkuk etmemişse de zihinde bir varlığa sahiptir. Bu açıdan 'kıyamet'e dair bizde olan mana, onun nefste bir varlığının olduğunu göstermektedir.[51] Böylece İbn Sînâ, ma'dumu zihnî varlık üzerinden temellendirmektedir. Bunun yanında İbn Sînâ'nın mümkün ma'dum ve mutlak ma'dum şeklinde bir ayrıma gittiği görülmektedir. İbn Sînâ'ya göre mutlak ma'dum hakkında hüküm verilememektedir. Çünkü mutlak ma'dum tasavvur edilemez. Şayet tasavvur edilmişse, bu durumda o mutlak ma'dum olmaktan çıkmaktadır. Bu "mutlak yokluk" hükmü ise zihnin bir itibarından ibarettir ve bir gerçekliği söz konusu değildir.[52] Ma'dum olup tasavvur olunan şeyler mümkün ma'dum olarak zihinde bulunmaktadır. Sonuç olarak İbn Sînâ mümkün ma'duma zihinde bir varlık atfederek, ma'dumun zihnî bir varlığa sahip olduğunu iddia etmektedir.[53]

Ma'duma dair bilginin oluşmasını zihinde bir varlığının olmasına dayandıran İbn Sînâ, aynı şekilde harice dair bilginin de nefste bulunması gerektiğini ifade eder. Çünkü hariçte ma'dum olan şeyler idrak edilebilmekte ve yine hariçte mevcut olan şeyler idrak edilemeyebilmektedir. Bu açıdan idrakin şartı, idrak edilenin varlığının zihinde bulunmasıdır.[54] Böylece ma'dum zihinde varlığı bulunmak şartıyla idrak edilebilmektedir.

III.

Zihnî varlığın ontolojik boyutuna dair yapılan bu açıklamalardan sonra, metafiziksel argümanlarla desteklenen bu ontolojik düzlemin, teorinin epistemolojik yönünü de belirleyen bir temele sahip olduğu söylenebilir. Bu açıdan ontolojik belirlenimler, epistemolojiyi inşa ederken kendini dayatan ilkeler olarak ortaya çıkmaktadır. Mahiyetin zihinde bir varlığa sahip olduğu yukarıda açıklanmakla beraber, bunun zihinde bulunuş tarzı bilgi teorisiyle ilgili önemli bir açıklama tarzının gelişmesine neden olmuştur. İdrakin mahiyeti ve bununla bağlantılı olarak bilginin

[51] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.30-32.
[52] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.30.
[53] Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, S.30, 2013, s.87.
[54] İbn Sînâ, **Ta'lîkât**, s.79.

kategorisi, epistemolojik ve ontolojik düzlemde zihnî varlık ile ilgili önemli tartışmalar barındırmaktadır. Nitekim Türker'in ifade ettiği üzere Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışına eleştirileri de idrâk üzerinden şekillenmiştir.[55] Bu açıdan İbn Sînâcı idrâk anlayışı zihnî varlığa kapı aralayan bir yöne sahiptir. İbn Sînâ'nın idrak teorisi ise mahiyetlerin zihinde husûl etmesi anlayışına dayanmaktadır.

İbn Sînâcı idrâk anlayışına geçilmeden önce şu mukaddime faydalı olacaktır: Zihnî varlık ve haricî varlık ayrımı temelde insanın dikkate alınmasıyla kendini gösteren bir ayrımdır. İnsanın merkeze alınması insan ile biten bir şey değildir. Diğer bir ifade ile, insan bir var olan olarak –özellikle İbn Sînâ felsefesinde- teşahhus ettiği (özelleştiği) gerçekliği aşan bir yöne sahiptir. Bu yönün imkânı ise insan nefsinin soyut oluşu ve bu yönüyle taşıdığı aşkın metafiziksel imalardır. İbn Sînâ'ya göre insan nefsi, mahiyetlerin kendinde bulunduğu dış dünyadan farklı ikinci bir mahaldir. Buna göre, insan, nefsinde meydana gelen bu mahiyetler aracılığıyla bilgiyi elde etmektedir. İnsan nefsi, hem dış dünyadan mahiyetleri soyutlama yoluyla elde edebilmekte, hem de faal akıldan bu mahiyetleri doğrudan elde edebilmektedir. Dolayısıyla nefs, bilgiye ulaşma yönünden iki yönlü bir faaliyet içindedir. Buna bağlı olarak da bilgiye konu olan şeyler de iki kısma ayrılmaktadır. Bunların ilki doğal ve matematiksel suretler, ikincisi ise akıllar ve zatı itibariyle soyut cevherlere dair bilgilerdir. Bu iki kısma dair bilgilerin husûlü birbirinden farklıdır. Bu farkı ortaya koymak için idrâk ile ilgili tasavvurun net olması gerekmektedir.

İbn Sînâ idrak etmeyi 'algılanan şeyin algılayanda meydana gelmesi (husul)' olarak tarif etmektedir. İdrak duyumsama, tahayyül, tevehhüm ve taakkul olmak üzere dört şekilde gerçekleşir. İlk üç idrak türü tikel şeylere dair bilgi verirken son idrak tikel olandan soyutlanmış tümel bir idrak seviyesini ifade eder. Bu noktada tikel suretler, ma'kûl suretleri elde edebilmek için sebep mesabesindedirler. Taakkul seviyesindeki idrakte nefs, ma'kûl sureti idrak etmektedir. Fakat taakkul için ilk üç idrak türü yeter sebebi sağlamamaktadır. Bu hazırlayıcı idrak süreçlerinin yanında İbn Sînâ faal aklın feyiz etmesini de şart koşar. Bu anlamda, İbn Sînâ taakkulü, intiza ve feyiz bağlamında faal akıl ile ilişkilendirmektedir. Bu doğrultuda, insan intiza ederek faal akla

[55] Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yay., 2010, 66.

yönelmekte ve faal akıl feyzederek insanın ma‘kûl sureti elde etmesini sağlamaktadır. Böylece akletme gerçekleşmiş olur. Bu idrak seviyesinde cisim ve cisimsel olan şeylerden soyutlanmış bir suretin idraki söz konusudur. Nefis ma‘kûl suretleri soyutlamayla elde etmez, aksine faal akıldan feyiz yoluyla elde eder. Faal akıl nefsi bilkuvve halden bilfiil hale geçirerek ma‘kûl suretleri elde etmesini sağlamaktadır.[56]

Zihnî varlık ve idrâk arasındaki ilişki, idrâkin ancak zihinde varlığı olan bir şeyle gerçekleşmesi ilkesine dayanır. Zihinde varlığı olmayan şey idrâk edilemez. Dolayısıyla idrâkin şartı zihinde şeylerin varlığının bulunmasıdır. Bu açıdan nefs suretler için hariçten farklı bir mahal durumuna gelmektedir. Fakat mahiyetlerin hariçte ve zihinde bulunuşu, birbirinden farklılık arz etmez. Mahiyet hariçte cisim olarak bulunurken, nefste aklî suret olarak bulunmaktadır. Bu da "zihinde ve hariçte mahiyet aynıyken gereklerinde neden bir farklılık oluşmaktadır" sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soru zihnî varlığı reddedenlerin öncelikle dile getirdiği bir sorudur. Bu açıdan cevabı zihnî varlık tartışmalarının temeline oturmaktadır.

Bu tartışma, bilginin kategorisi bağlamında daha anlaşılır bir hale gelmektedir. İbn Sînâ Metafizik kitabında bilginin araz olduğu ile ilgili bahiste bu tartışmayı etraflı bir şekilde ele almaktadır. Buna göre İbn Sînâ bilginin araz olduğu konusunda çeşitli şüphelerin olduğunu ve bu şüphelerin kaynağının şu soru etrafında şekillendiğini söylemektedir. **Bilgi varlıkların maddelerinden soyutlanmış suretlerinden elde edilir ve o suretler, cevher ve arazın suretleridir. Arazların suretleri araz olursa cevherlerin suretleri nasıl araz olabilir?**[57] Bu anlamda bilginin araz olduğuna dair şüpheler, cevhere dair bilgide ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'nın düşüncesine göre, cevher hariçte bir konuda bulunmaksızın var olandır. Hariçte bir konuda bulunmaksızın var olan cevherin bu mahiyeti, zihinde yani bir konuda bulunmaktadır. Buna rağmen cevherin mahiyeti zihinde ve hariçte aynıdır. Dolayısıyla aynı şey aynı anda, hem cevher hem araz olmaktadır. Cevherin, zihinde

[56] Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.23-45; Alper, **İbn Sînâ**, s.62-71; İsmail Kuşpınar, **İbn Sîna'da Bilgi Teorisi**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi Yay., 2001, s.69-90.
[57] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.126.

ve hariçte cevher olduğu savunulduğunda ise, bilginin de cevher olması iktiza eder.[58] Böylece bir çıkmaza girilmiş gibi görünmektedir. İbn Sînâ tartışmanın devamında bu sorunların farkında olarak, şu şekilde bir açıklama getirmektedir:

> **Cevherin mahiyeti, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcuttur anlamında cevherdir. Bu nitelik cevherlerin akledilen mahiyetine aittir. Çünkü o mahiyet, dış dünyada bir konuda bulunmaksızın var olması gereken bir mahiyettir. Yani bu mahiyetin dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmaksızın olduğu düşünülür. Onun bu nitelikle akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmaz yani 'akılda bir konuda olmaksızın var olmak' cevherin tanımı değildir. Onun tanımı akılda bulunsun veya bulunmasın, dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığıdır. Eğer "akıl da dış kapsamına girer" denirse, şöyle yanıt verilir: 'Dış' ile kastedilen, cevher onda varlık kazandığında cevherin fiilleri ve hükümlerinin cevherden ortaya çıktığı şey demektir**.[59]

İbn Sînâ 'hariçte bir konuda bulunmaksızın var olduğu' şeklinde pasajda geçen cevherin tanımının, cevherin ma'kûl sureti olduğunu ifade etmektedir. Cevherin bu haricî tanımı, onun zihinde, hariçte olduğu şekilde bir konuda bulunmaksızın var olması anlamına gelmemektedir. Çünkü tanım dış dünya dikkate alınarak yapılan bir tanımdır. Fakat aklın da 'dış' kapsamına girdiğini ima eden bir itirazın dile getirilmesi durumuna karşı olarak, İbn Sînâ dış dünya ile ne kastettiğini ortaya koyacak şekilde, dış dünyadan kastın cevherin fiillerinin ve hükümlerinin ortaya çıktığı yer olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ bu iddiasına mıknatıs taşının hakikatinin demiri çekerken ve avuç içinde değişmediğinden hareketle bir cevap vermiştir. Buna göre mıknatıs taşının hakikati onun demiri çeken bir taş olmasıdır. Bu taş demirle birlikte olduğunda onu çekerken, avuç içine konulduğunda demiri çekmemektedir. Bundan dolayı mıknatısın hakikatinde bir değişiklik olmamakta ve mıknatısın tarifi "mıknatısın hakikati avuçta ve demirde farklıdır" şekline dönüşmemektedir. Bundan dolayı, bu taş her iki mahalde de aynı şekilde bulunmaktadır. İşte İbn Sînâ'ya göre şeylerin mahiyetlerinin akıldaki durumu da bu şekildedir.[60]

---

[58] Ömer Mahir Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", **Journal of Islamic Philosophy**, 2 (2006), s.26: Merve Nur Yılmaz, **İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 2015, s.

[59] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, 126-127.

[60] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.127.

İbn Sînâ'nın doğal ve matematiksel suretlere dair bu açıklaması mahiyetlerin aynîliği ile kastettiği şeyi açıklar niteliktedir. Zihinde bulunan mahiyetin varlığı, doğal ve matematiksel suretlerin akılda soyut bir şekilde bulunmasını sağlar. Böylece mahiyet zihinde tümel bir şekilde bulunur. Mahiyetin zihindeki bu anlamının hariçtekiyle aynı olması, zihindeki mahiyetin hariçte var olduğunda bir türün ferdi olarak meydana gelmesi anlamındadır. Dolayısıyla zihindeki ma'kûl anlam hariçte olduğunda bir fert olarak meydana gelmektedir. Bu açıdan zihindeki mahiyetin ma'kûl anlamı hariçtekinin bir benzeri veya misali değil doğrudan kendisidir. Fakat bu ma'kûliyet hariçte değil zihinde ve faal akıldadır. Nitekim İbn Sînâ'ya göre doğal ve matematiksel suretler, ma'kûl bir anlam olarak, ya meydana gelmeden önce faal akılda veya meydana geldikten sonra nefste bulunmaktadır.[61] Doğal ve matematiksel suretler için bu tarz bir açıklama geçerliyken, akıllar ve zâtı itibariyle soyut cevherlere dair bilgilerin gerçekleşme ve zihinde bulunma şekilleri birincisinden daha farklıdır. Çünkü zihin, doğal ve matematiksel suretler için bir tecrit/soyutlama faaliyeti icra ederken, akıllar ve zâtı itibariyle soyut cevherler için böyle bir tecrit faaliyeti yürütmez. Bunlar zatı itibariyle soyut oldukları için, onlara dair bilgiler doğrudan soyut olarak gelmektedir. Dolayısıyla gelen her ne ise zihinde husûl eden de o olur. İbn Sînâ yine bilginin araz olduğu bahsinde bunu şöyle açıklamaktadır.

> **O halde insan akıllarında o şeylerin zatları değil mahiyetlerinin anlamları meydana gelmektedir. Onların hükümleri de, bir tek konu dışında, diğer akledilir cevherlerin hükmüyle aynıdır. Söz konusu tek fark şudur: Diğer cevherlerden ma'kûl bir anlam soyutlayabilmek için onların birtakım soyutlamalara muhtaç olmalarıdır. Ayrık cevherler ise anlamın olduğu gibi var olmasından ve nefsin onu kendisine yansıtmasından başka bir şeye muhtaç değildir. Doğal ve matematiksel suretler, kendi başlarına ayrık olarak var olamazlar, aksine onların bir akılda veya nefiste bulunmaları gerekir. Ayrık şeylerden olanlara gelince, onların bizden farklı varlıkları, onlara dair bilgimiz değildir, aksine onlardan etkilenmemiz gerekir ve böylelikle onların etkisiyle meydana gelen şey, onlara dair bilgimiz olur. Aynı şekilde onlar ayrık suretler ve ayrık-matematik şeyler olsalardı, onlara dair bilgimiz onlardan bize gelen şey olurdu ve onların kendileri bize taşınmak suretiyle**

[61] Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.70-71.

bizde mevcut olmazlardı. Bilakis onlara dair bizde mevcut olan, hiç kuşkusuz, onlara benzeyen eserlerdir. İşte bu eserler bizim bilgilerimizdir.[62]

Akıllar ve soyut cevherlere dair bilgiler, doğal ve matematiksel suretlerden elde edilme yönü konusunda bir farklılığa sahiptirler. Fakat doğal ve matematiksel suretlerin hükümleri, akıllar ve soyut cevherlerin suretleri ile aynıdır. Yani bilginin arazlığı onlar için de geçerli bir hükümdür. Fakat bu çeşitli sorunları beraberinde getirmektedir. Çünkü bu tarz varlıklara dair bilgimiz de bir önceki varlık tarzı gibi araz ise, o halde onların da bilinme tarzının, bir önceki cevherlerin bilinme tarzı gibi olması gerekmektedir. Oysa faal akıl ve ayrık cevherler özü gereği bilinendirler. Bunun manası, onların özü gereği bilinmeleri değildir. Onlar özü gereği akıl oldukları için, insanda onlara dair bir suret oluşmamaktadır. Buna göre, suretin oluşması durumunda, oluşan bu suretin onların hakikatlerinden başka bir şey olmayacağı söylenebilir. Bu da onların zatlarıyla zihnimizde hasıl olmalarını gerektirmektedir ki, bu durumda insan her şeyi özü gereği bilmekte ve akıl olmaktadır. Fakat, böyle bir durumun imkansızlığı açıktır. Dolayısıyla akıllar ve soyut cevherlerin suretleri bir öncekinden farklı bir şekilde zihinde var olmaktadır.

İbn Sînâ bu suretlerin var oluşunu, nefsin bu suretleri kendisine yansıtması *(intiba)* olarak görmektedir. Bu yansıtma ise insandan farklı bir varlığı bulunan bu soyut cevherlerin, insanı etkilemesiyle gerçekleşmektedir. Bu etki ise, zihinde husûl olarak değil intiba olarak gerçekleşmektedir. Husül mahiyetin zihinde hasıl olmasını iktiza ederken, intiba mahiyetin değil soyut cevherlerin zihni etkilemesiyle onlara benzeyen eserlerin zihne yansıması anlamına gelmektedir. Bu açıdan soyut cevherlere dair bilgiler, zihinde mahiyeti gerektirmeyecek bir 'varlık' olarak bulunurlar. Akıllardan feyzeden varlıktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla zihne yansıyan da varlıktan başka bir şey olamaz. Sonuç olarak zihnî varlık ile kastedilen doğal ve matematiksel suretler için mahiyetlerinin ma'kûl bir şekilde zihinde ve faal akılda olmasıyken; akıllar ve soyut cevherlerin suretleri için ise suretlerin doğrudan zihne intiba etmesi ve onlara dair eserlerin zihinde bulunmasıdır. Her iki ma'kûl türü zihinde

[62] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.129.

zihin ile bir birliktelik *(mukarenet)*[63] içinde meydana gelirler. Zihnî varlık ile kastedilen anlam bu iki yönlü ma'kûl anlayışıdır.

2. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî'nin Zihnî Varlık Anlayışı

12. yüzyıl İslâm düşünce tarihinde önemli değişimlerin, tartışmaların ve farklı sistem filozoflarının olduğu mümtaz bir dönemdir. Bu yüzyılda Gazzâli[64], Ebu'l Berekât el-Bağdâdî, Süreverdi[65], İbn Arabi ve Fahreddin Râzî gibi sonraki dönemlere damga vuran düşünürler yaşamıştır. Bir önceki yüzyılda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu güçlü felsefi sistem, bu filozoflar tarafından hem tevarüs edilmiş hem de önemli bir

[63] İbn Sînâ akıl-ma'kûl ittihadını mukârenet bağlamında açıklamıştır. Ayrıntılı açıklama için bkz. Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.71-82.

[64] İlk defa zihnî varlık (الوجود الذهني) kavramını Gazzâli **Mi'yarü'l-ilm** adlı eserinde kullanmıştır. Bkz. Necmi Derin, "Tecrîdü'l-i'tikâd Geleneğine Göre Zihnî Varlık: Getirdiği Yenilik ve Problemleri", **yayımlanmamış makale**, s. 2; Gazzâli burada varlığı dışta, zihinde, sözde ve yazıda olmak üzere dörde taksim etmiştir. Gazzâli hem duyulurların soyutlanarak zihinde bulunacağını hem de duyulur olmayan soyut şeylerin zihinde varlıklarının bulunduğunu kabul eder. Bu bakımdan Gazzâli zihnî varlık anlayışında İbn Sînâ'cı teoriyi devam ettirmiştir. Bkz. Şaban Haklı, **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2002, s.6-7. Bundan dolayı bu çalışmada, Gazzâli özel olarak incelememiştir.

[65] Râzî'nin Sühreverdi ile mektuplaştığı ve Sühreverdi'nin yazdığı bir kitabı Râzî'ye gönderdiğini ve Râzî'nin kitabı okuduktan sonra bir saygı ifadesi olarak öpüp başına koyduğu bilinmektedir. Bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.47; Râzî'nin çağdaşı olması bakımından Sühreverdi de zihnî varlık konusunu eserlerinde ele alıp incelemiştir. Fakat Sühreverdi'nin geliştirdiği zihnî varlık anlayışı Ebu'l-Berekât ile çeşitli benzerlikler içerse de Râzî'nin ifade tarzından çok farklı bir mahiyet arz eder. Sühreverdi bilgiyi huzûri kabul etmekle beraber, huzûrdan kastın varlıktan başka bir şey olmadığını söyler. Böylece zihinde hazır olan şey varlık olarak isimlendirilir. Fakat bu varlık dış dünyadaki gibi değil onun misali ve şebehi (benzeri) olarak zihinde mevcuttur. Ona göre zihnî varlık misali bir hüviyettir. Bu açıdan harici varlıktan farklı olarak gölgesel (zıllî) bir varlığa sahiptir. Fakat harici varlık ile zihnî varlık arasında varlığın zuhûr ve tahakkukundan başka bir farklılık yoktur. Örneğin hariçte olan bir at ile zihinde olan at arasında birinin harici şartları taşıması diğerinin de zihnî şartları taşımasından başka bir farklılık yoktur. Fakat hariçte olan at cevher olarak bulunur zihinde olan ise araz olarak bulunur. Bu açıdan zihnî varlık nefsanî bir nitelik olarak araz kategorisine girmektedir. Dolayısıyla zihinde olan hariçtekinin misli değil misâlidir. Bu misâl ise hariçte olanın benzeri anlamına gelir ve gölgesel bir varlığa sahiptir. Bunun yanında Sühreverdi hayalî suretlerin dış dünyada bir geçekliklerinin olmadığını, bu suretlerin 'âlem-i müsül'de bir varlıklarının bulunduğunu kabul etmektedir. Bkz. Gulam Hüseyin İbrahim Dînânî, **İşrâku'l-Fikr ve'ş-Şuhûd fi Felsefeti's-Sühreverdî**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, Birinci Baskı, 2005, s.271-279.

eleştiri süzgecinden geçirilmiştir. İlk olarak Gazzâli İbn Sînâ'cı düşünceyi karşısına almış ve kendi döneminde ve sonrasında güçlü bir etki oluşturacak eleştirilere tabi tutmuştur.

Gazzâli'nin eleştirileri genel itibariyle inkarcı bir mahiyet arz etmektedir. Fakat bu eleştirilerin yanında Gazzâli'nin felsefeden de önemli şekilde beslendiği bilinmektedir. Mantığı kabul ederek felsefî metodun kelâmî meselelerde kullanımının önünü açması bu açıdan kayda değerdir. Her eleştiri aynı zamanda bir alımlamayı da beraberinde getirir. Bu bakımdan kelam-felsefe karşıtlığı aynı zamanda iki disiplinin yakınlaşmasını da beraberinde getirmiştir. Gazzâli'nin eleştirileri kendisinden sonra kelamcılar lehine İbn Gaylan ve Mes'udî gibi kelamcılar tarafından devam ettirilmiştir.[66] Fakat İbn Sînâcı felsefeyi 12. yüzyılda eleştirenler sadece kelamcılar değildir. Ebu'l Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşai geleneğe getirdiği eleştiriler, filozoflar nezdinde yapılan en önemli eleştirilerdir.[67] Meşşâi düşüncenin karşı karşıya kaldığı bu eleştiriler, Fahreddîn Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerine de kaynaklık etmektedir.[68] Fakat Bağdâdî İbn Sînâ eleştirilerinde İbn Gaylan ve Mes'udî gibi Gazzâlici yöntemi benimsememiş ve kendine özgün bir eleştiri tarzı geliştirmiştir. Bağdâdî'nin kendine has bir yöntemi benimsemesi ve düşüncelerinde ne Meşşâi ne de kelâmî düşünceye bağlı kalmaması onu ayrıcalıklı bir konuma yükseltmiştir. Nitekim bu tavır onun 'bağımsız' bir filozof olarak kabul edilmesinin başlıca nedenidir. Bağdâdî'nin her ne kadar bu iki ekol arasında sayılmasını engelleyen amiller bulunsa da sonucu itibariyle her iki gelenek de Bağdâdî'nin düşüncelerinden önemli bir şekilde faydalanmıştır. Bizim burada üzerinde duracağımız konu; Ebu'l Berekât'ın İbn Sînâ eleştirilerinin zihnî varlık teorisi bağlamında Fahreddîn Râzî'ye nasıl kaynaklık ettiği hususudur.

---

[66] Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, çev. Bilal Taşkın, C.14, S.1, 2016, s.246-259; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.46-51.

[67] Ebu'l-Berekât'ın felsefesi İbn Sînâcı düşünceye getirilen eleştiriler ve alternatifler ile kelamcılar nezdinde önemli bir kaynak olmuşsa da; dinî düşünceye muhalif imalar içermesi dolayısıyla tam anlamıyla bir kabul görmemiştir. Bkz. Ayman Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", s.248.

[68] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.18; Mustafa Çağrıcı, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", **DİA**, C.10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s.308; Şerefeddin Yaltkaya, **el-İlahiyat: el-Mu'teber fi'l-Hikme'nin Üçüncü Kısmının Tercümesini Muhtevidir**, İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1932, s.11; H.Ziya Ülken, **İslam Felsefesi,** İş Bankası Yayınları, 1967, s.220.

Bundan dolayı bu kısım, Bağdâdî'nin varlık, nefs ve bilginin izafet olduğu görüşleri etrafında şekillenecektir.[69]

İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışı mahiyetlerin zihinde bulunması ve buna bağlı olarak bilginin bu mahiyetlerin kendisi olması anlayışına dayanmaktaydı. Fakat bilginin zihinde mahiyetin husûlü olmayıp izafet olduğu kabul edilirse, İbn Sînâ'cı zihnî varlık teorisinin dayandığı felsefi düzlem ortadan kalkmış olmaktadır. Çünkü zihinde mahiyet bulunmadığı takdirde, tüm İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışı ve epistemolojinin temelinde bulunan metafizik bir mahiyet tasavvuru ortadan kalkmış olmaktadır. Böyle bir anlayışın hem epistemolojide hem de ontolojide yeni ve özgün değişimleri beraberinde getirmesi muhakkaktır.

Ebu'l-Berekât'ın idrak teorisi bilginin izafet olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bilginin izafet olması ile birlikte zihnî varlık teorisinin kabul edilip edilmeyeceği ve edilecekse nasıl bir dönüşüm yapılacağı önemli bir sorun olarak filozofun karşısında durmaktadır. Fakat net bir şekilde ortaya çıkan şudur ki; bilgide izafeti savunan birinin İbn Sînâcı zihnî varlık teorisini tüm yönleriyle kabul etmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla bu durum, filozofun yeni bir zihnî varlık düzlemi inşa etmesini gerekli kılacaktır.[70] Bu açıdan bu bölümde, özellikle zihinde mahiyetin husûlü tasavvurundan izafete geçişte, epistemolojik ve ontolojik değişimler, zihnî varlık teorisi etrafında incelenmeye çalışılacaktır.

Ebu'l Berekât insanın nefs, varlık ve zaman hakkında eşit bir bilince sahip olduğunu kabul etmektedir. Ona göre, bu üçünün bilgisi bedihi bilgilerdendir. İnsanın kendisine dair şuuru varlığına dair şuuru ile aynıdır. Kendini bildiğinde varlığını bilmektedir.[71] Böylece varlık (*vücûd*), kişinin kendi nefsinden hareketle ulaştığı bir

[69] Râzî' nin nefs ve bilginin izafet olduğu konusunda Bağdâdî'den etkilendiğine dair bkz. Alain de Libera, **Ortaçağ Felsefes**i, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.129; Mustafa Bozkurt, **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006, s.72, 118-120, 191; Kutlu Okan, **Ebu'l Berekât Bağdâdi'nin Bilgi Teorisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2015, s.27.

[70] Bağdâdi **Muteber**'in ilahiyat kısmında zihnî varlık kavramını üç defa kullanmıştır. Bkz. Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, ed. Yusuf Mahmud, Katar, Daru'l- Hikme, 2012, C.III, s. 21, 31, 59.

[71] Mehmet Dağ, **The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Durham University, 1970, s.213.

kavram olmaktadır. İnsanın nefsine dair bilgisi devamlı ve diğer bilgilerini öncelemektedir. Kişi tüm idraklerinden sıyrılsa dahi nefsine dair bilgisinden yani benlik şuurundan hali olamamaktadır. Nefse dair bu şuur, nefsi, mahiyeti ile idrak etmek anlamında değildir. Kişi nefsin mahiyetine dair bilgiyi pek çok şeyi idrak ettikten sonra elde etmektedir. Bununla beraber benlik şuuru diğer tüm idrakleri önceleyen ve bu idraklerle beraber devam eden bir şuurdur.[72] Bu şuur, şuurunun şuurunda olmak anlamındadır. Bu anlamda, zâti bir şuurdan ziyade arazî bir şuurdur. Bundan dolayı kişi her an kendi şuurunun farkında değildir. Zira nefse dair şuur, nefste bir sabitliği olmadan gerçekleşmektedir.[73] Nefse dair arazî idrak, nefsin mahiyetinin elde edilemeyişin temel nedenidir. Kişi varlığa dair idrakini de bu şekilde elde eder. Böylece nefse dair şuur, epistemolojik değeri ile beraber ontolojik bir alanın elde edilmesini mümkün kılan bir hal almaktadır.

Nefs ve varlık arasındaki idrak benzerliği aynı şekilde zaman ve varlık arasında da geçerlidir. Ebu'l-Berekât'a göre zaman birinci makûllerden olmayıp duyularla algılanmaz. Ona göre, zaman ancak insan nefsinin aklî ve zihnî bir idrakle algılayabileceği ikincil makûllerdendir. Bu zihnî idrak aklın bir varsayımı olmayıp bir gerçekliğe sahiptir. Kişinin saat, gün ve ay arasında ayrım yapabilmesi zamanın bir ayrışmaya/temyize sahip olduğunu göstermektedir. Bu temyiz, zamanın bir gerçekliğinin olduğunu göstermektedir. Bu anlayış sayesinde Ebu'l-Berekât tasavvur açısından ma'kûl zaman ile ma'kûl varlık arasında benzerliğin olduğunu iddia etmektedir.[74] Varlık sadece duyulur şeylerden ibaret olmayıp duyulur olmayan şeyleri de içerir. Kişi tüm zihnî varsayımlardan sıyrılsa bile, bu zihnî varsayımlardan sıyrılması mevcutların varlıktan sıyrılmasını gerektirmemektedir. Varlıktan idrake geçiş, kişinin duyulur ve duyulur olmayanları kavraması açısından, aklî bir manadır. İnsan nefsi bu aklî manayı herhangi bir vasıta olmaksızın idrak eder.[75] Hem duyulur olanların, hem de duyulur olmayan soyut veya ruhânî şeylerin nefs tarafından vasıtasız olarak idrak edilmesi önemli sonuçları beraberinde getirmiştir. Bu başta nefs, Allah'ın

[72] Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.II, s.441.
[73] Okan, **Ebu'l Berekât Bağdâdi'nin Bilgi Teorisi**, s. 22-23.
[74] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.59.
[75] Gulam Hüseyin İbrahim Dînânî, **Hareketu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-Alemi'l-İslâmî**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2007, s.311-312.

bilgisi ve âlem tasavvurunda Bağdâdî'nin Platoncu imalar içeren bir sistem inşa etmesine neden olmuştur. Böylece zihnî varlık teorisinde İbn Sînâcı teoriden çok daha farklı ve özgün bir teori ortaya çıkmıştır. Varlığın aklî bir mana olması ve kişinin onu vasıtasız bir şekilde elde edebilmesine geçmeden önce Bağdâdî'nin varlık anlayışının ortaya konulması gerekmektedir.

Kişi duyularıyla bir şeyi idrak ettiğinde ve bu idrakini de idrak ettiğini bildiğinde, idrak ettiği şeyin var olduğunu bilmektedir. Fakat, insanın bu şeyin mevcut olduğunu bilmesi onun idrak edilebilir olmasından başkadır. Çünkü bu şeyin var oluşu ve onun varlık ile vasıflanması idrak edilmesinden önce ve sonra da devam etmektedir. Bu açıdan varlık idrak için şart olurken idrak varlık için şart değildir. Çünkü bazı kişilerin mevcut olanlardan bazılarını idrak edememesi onların mevcut olmadığı anlamına gelmez.[76] Dolayısıyla kişinin bir şeyi idraki onun var olduğunu söylemesi anlamına gelir. Fakat, bu var olanın varlığı idrak edilmeye bağlı değildir. O idrak esnasında, idrakten önce ve sonra da vardır. İşte bu varlık olarak isimlendirilen şeyin kendisidir.[77] Bu mana aklî bir itibar değildir. Aksine bir gerçekliğe sahiptir. Bu gerçeklik en başta dış dünyada sonra da zihinde gerçekleşir. Böylece var olan hariçte ve zihinde olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.

Bağdadî var olanları dış dünyada (*ayan*) ve zihinlerde olmak üzere ikiye ayırır ve bu ikisi ile ne kastettiğini geniş bir şekilde ele alır. Ebu'l-Berekât dış dünyada var olanın idrak ile bilindiğini söyler. İdrak edenler hariçteki bir mevcudu idrak ederken ortak bir paydada buluşurlar. Hariçte tek bir şey olarak bulunan bir mevcut onu idrak edenlerin çoğalması ile bir çoğalmaya maruz kalmaz. Örneğin güneşi görenlerin durumu bu şekildedir. Güneşi idrak etmeleri güneş için bir çoğalmayı gerektirmez. Yine güneşi görenler güneşi görmede yekdiğeriyle ortak olur.[78]

Ayandaki mevcutlar için hal böyle iken zihindeki mevcutlarda durum bundan farklıdır. Çünkü zihindeki mevcutlarda herkesin ortak olduğu bir suret söz konusu değildir. Bir kişinin idrak ettiği zihnî bir suret bir diğerine anlatıldığında aynı suret

[76] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.33.
[77] Yaltkaya, **el-İlahiyat**, s.19.
[78] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.34; Yaltkaya, **el-İlahiyat**, s.19-20.

şeklinde gerçekleşmez. Çünkü kişi idrakinde diğerleri ile ortak olmadığı özel bir farklılığa ve tekliğe sahiptir. Bu teklik zihinde var olan şeyin algılanışında kişi sayısınca bir çokluğa neden olur. İdrak edilen zihnî suret bir tane olsa da ona işaret ile söylenilen lafız her aktarılan kişide farklı ve yeni bir surete bürünmesine neden olur. Örneğin Zeydin sureti tahayyül edildiğinde, bu suret zihinde ve zihinle algılanmaktadır. Zeydin bu sureti, bir diğer kimseye anlatıldığında onda oluşan Zeyd sureti bende oluşan Zeyd sureti değildir. Dolayısıyla zihinde mevcut olan ve hariçte mevcut olan arasındaki fark ortaya çıkmış olmaktadır. Bununla beraber zihindeki mevcutlar da hariçteki mevcutlardandır. Çünkü zihin hariçtedir. Ve **mevcutta mevcut olan da mevcuttur.** Dolayısıyla varlık ortak *(müşterek)* bir kavram olarak zihin ve hariç olmak üzere iki manaya delalet ederken, eşit *(mütevati)* bir kavram olarak ise tek bir manaya işaret etmektedir.[79] Bu açıdan varlık kavramı bir itibarla *(müşterek)* zihnî bir forma sahip olurken, bir diğer itibarla *(mütevati)* zihnî form da haricî varlığa dahil edilmiş olur. Böylece harici varlık zihindeki varlıktan daha asil ve daha önce gelir. Bir diğer ifade ile varlık bilgiyi öncelemektedir.

Bağdâdî'nin varlığı bulunduğu alana göre ikili bir taksime tabi tutmasıyla, zihnî varlık teorisinin temelini oluşturan düzlemi inşa ettiği görülmektedir. Bu düşüncenin bir devamı olarak idrak edilenleri de vücudî ve zihnî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bu iki idraki gerçekleştiren, nefsin bizzât kendisidir. Bağdâdî nefs anlayışıyla yeni bir idrak teorisi inşa etmiştir. Buna göre nefs, bedenden ayrı cisimsel olmayan bir cevherdir. Nefsin idrak eden kuvveleri yoktur. Tüm idrakleri tek başına nefs gerçekleştirmektedir. Bu anlamda ister vücûdî idrakler olsun ister zihnî idrakler olsun idraki gerçekleştiren nefsin bizzat kendisidir. Çünkü Bağdâdî "nefs cisimleri doğrudan idrak edemez. Ancak cisimlerin madde ve ilintilerinden soyutlanmasıyla nefs, dış dünyadaki şeyi tümel şekilde idrak eder" şeklindeki İbn Sînâcı anlayışı kabul etmemektedir. Ona göre nefs, hem cisimsel olanları hem de zihnî olanları idrak etmektedir. Bir diğer ifade ile nefs, hem dış dünyadaki varlıkları hem de zihindeki varlıkları idrak eder. Bu anlamda, hem tikeli hem de tümeli bilmektedir. Nefs dış ve iç duyuları 'alet' olarak kullanarak dış dünyanın bilgisini elde eder. Fakat bu aletlerin kendisinde bir idrak edici kuvve bulunmaz. Bu da idrakin nefste suretlerin *intiba,*

[79] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.34-35.

intikaş veya *temessül* olması şeklinde olmasına engel olmaktadır. Ona göre, idraki sağlayan bilen ve bilinene ek olarak izafettir.[80]

Bağdâdî vücûdî idraki, dış dünyanın nefs tarafından idraki olarak görmektedir. Duyular dış dünyayı idrak etmek için alet işlevi görür. Bu anlamda, duyuların idrak etme gibi bir yetisi yoktur. Çünkü onlar kendilerine dair bir şuura sahip değillerdir. Fakat nefs kendi benlik şuurundan hareketle dış dünyayı idrak etmekte ve bu idrak doğrudan ve vasıtasız bir şekilde gerçekleşmektedir. Bu noktada duyuların nasıl bir fonksiyona sahip olduğu hususu belirsiz bir hal alır. Bağdâdî için duyular dış dünyadaki mevcutları kabil olmaları ve onlar ile ittisal/ilişki halinde olmaları açısından 'alet' seviyesindedir. Fakat bu 'aletler' idrak etmemekte sadece mevcutlar ile bir şekilde ilişki kurmakta ve bu yönüyle nefsin mevcutları idrak etmesinde alet işlevi görmektedirler. Duyulardan idrak etme özelliğinin kaldırılması ve idrakin doğrudan nefs tarafından gerçekleştirilmesi bilginin intiba' eden suretin kendisi olamayacağını ortaya koymakta ve bilginin bilen ile bilinen arasında gerçekleşen bir izafet oluşunu zorunlu kılmaktadır.[81]

Örneğin bir şeyi gördüğümüzde ona dair idrakimiz onun suretinin gözümüzde intiba etmesi değildir. İntiba eden suret bu noktada idrakin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Nitekim bir şey görüldüğünde, sadece onun sureti değil ona ilişen harici arazlar da görülmekte ve idrak edilmektedir. Onun uzakta olması, yakında olması, sağda ve solda veya altta ve üste olması aynı şekilde idrak edilen hususlardandır. Bu açıdan bir şey görüldüğünde sadece onun sureti değil ona dair harici bileşenler de idrak edilmektedir. Bu, diğer tüm duyular için de bu şekildedir. Çünkü nefs dış dünyadaki mevcutları dışarıda oldukları hal üzere idrak etmektedir. Nefsin mevcutları bu şekilde idraki Tanrı'nın da tikelleri bilebileceğini göstermektedir. Çünkü nefsin tikelleri doğrudan bilmesi ve soyutlamaya ihtiyaç duymaması, aynı şekilde Tanrı'nın da bilgisinin sadece tümelden oluşmadığını söylemek anlamına gelmektedir. Bu anlayış üzere Tanrı'nın tikelleri bilememesi onun bir eksikliğe sahip olduğu anlamına

[80] Okan, **Ebu'l Berekât Bağdâdi'nin Bilgi Teorisi**, s.42-45.
[81] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.127.

gelmektedir ki, bunun Tanrı için söz konusu olmadığı ortadadır. Dolayısıyla Tanrı tikelleri bilmektedir.[82]

Zihnî idrak ise vücûdî idrakten sonra gerçekleşmektedir. Zihnî idrakin idrak alanına, hem dış dünya hem de zihindeki mevcutlar girmektedir. Zihnî idrakte idrak edilen zihnî bir manadır. Bu mana dış dünyadakinin misali şeklinde olabilirken dış dünyada örneği bulunmayan, altından bir dağ ve civa denizi gibi hayali bir misal de olabilir. Bu noktada önemli olan nefsin bu manayı idraki ve zihinde temessül eden mana ile hariçte olan arasındaki ilişkinin mahiyetidir. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ açısından zihinde husül eden ile hariçte olan mahiyet birbirinin aynısıydı. Bağdâdî'nin intiba veya intikaşı kabul etmemesi zihinde olan mananın hariçte olan ile aynı olduğu iddiasını çürüten bir durumdur. Yukarıda zihnî varlık ve harici varlık ayrımında görüldüğü üzere zihin, kendisinde bulundurduğu suretler açısından özel bir tekliğe sahiptir. Her bir kişinin bu tekliği suretin idrak eden sayısınca bir çoğalmaya maruz kalmasına neden olmaktaydı. Bu açıdan hariçte olan mahiyet ile zihinde olan suretin bir birine denk olması söz konusu değildir. Bağdâdî idrakin ferdî oluşunu önemli bir şekilde vurgular.

Zihinde olan suretlerin nasıl bir yapıya sahip oldukları bu açıdan önem kazanmaktadır. Bağdâdî idrak edilen zihinsel suretlerin nefste olduğunu ve bu suretlerin hariçtekilerin misalleri *(musul)* ve benzerleri olduğunu söyler. Bu suretler nefste sureti oldukları nesneye olan nispetleri ile birlikte mahfuzdurlar.[83] Yani nefste bulunuş şekli sadece suret olması cihetinden değil, aynı zamanda idrak edilirken elde edildiği izafetin de dahil olduğu bir korunma tarzıdır. Bu açıdan zihinde 'suret + izafet' birlikte muhafaza olunur. Nitekim suretler nefste miktarları korunmuş bir haldedir. Çünkü farklı zamanlarda bu suretlere bakıldığında, önceki idrakten itibaren nesnelerin büyüdükleri veya küçüldükleri önceki izafete binaen idrak edilir. Nefs onları idrak etmek istediğinde zatında mahfuz bulunan suretlere dönmesi ve onlara dair bir izafetin oluşması ve 'bu budur' demesi yeterlidir. Bu açıdan suretlerin zihinde mahfuz

[82] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, C.III, s.127; Nitekim Fahreddin Râzî **Mebâhis**'te Ebu'l Berekât'ın Tanrı'nın tikelleri bilebileceğini ispat ettiğini söylemektedir. Bkz. er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.II, s.498.

[83] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, s.132.

bulunmaları ve zihnin bunlara yönelerek idrak etmesi yeterlidir. Bununla beraber Bağdâdî suretlerin zihinde olmasının da bir tür idrak olduğunu söyler. Fakat bu idrak bilgi değildir. Bilgi, nefsin bu suretlere yönelip onları idrak ettiğinin idrakinde olmasıdır. Bilgi denilmeye layık olan bu ikincisidir. Bu açıdan Bağdâdî'nin nefste bulunan suretlerin mahfuz olduğunu söylemesi onu zihnî idrakin huzûrî bir bilgi olduğunu söylemeye sevk etmiştir. Fakat nefs suretleri kendinde hazır olarak bulundurmakla beraber bilgi, izafet ile gerçekleşmektedir. Bağdâdî'nin zihinde suretin meydana gelmesi anlayışından, nefsin kendisinde bulunan suretlere yönelerek idrak etmesi anlayışına geçişi İbn Sînâcı zihnî varlık teorisinden tamamıyla farklılaşmasına neden olmuştur. Fakat bu Bağdâdî'nin zihnî varlığı reddetmesini gerektirecek bir şekilde sonuçlanmamıştır. Çünkü zihnî varlık anlayışı tarihsel süreçte farklı filozoflar tarafından çeşitli şekillerde dile getirilmiştir. Bu bakımdan, kullanılan kavramlar her ne kadar aynı olsa da filozofların işaret ettikleri manalar çoğu zaman farklılaşmıştır.

Bağdâdî'nin nefste suretlerin mahfuz bulunduğunu söylemesi, nefsin kendisine ait bir varlık alanı olduğunu kabul etmesi demektir. Bundan dolayı zihnî varlık derken nefste bulunan bu mahfuz suretler kastedilmiştir. Aynı şekilde, Bağdâdî Platon'a atıf yaparak mahfuz suretlerin bulunduğu bu ontolojik düzlemi 'nefs âlemi' şeklinde isimlendirmiştir. Yukarıda açıkladığımız üzere nefs idrakte bir tekliğe sahiptir. Bu görüşüyle Bağdâdî her bir bilen nefsin bildikleriyle farklı bir âlem olduğunu ifade eder.[84] Nefslerin tekliğinden dolayı oluşan çokluk, faal akıl gibi sadece bir nedene değil, bir çok semâvî nedene gereksinim duymaktadır. Bu semâvî nedenlerin dini düşüncede melekler olduğunu söyleyen Bağdâdî, semâvî nedenlerin suretleri koruma *(hâfızu's-suver)* işlevi gördüğünü belirtir. Semâvî ilkeler türü destekleyip korurken Allah ise nefsleri var edendir.[85] Bu açıdan nefs âlemi bir yönüyle semâvî ilkeler ile desteklenirken bir yönüyle de tabiat âlemi ile ilişki halindedir. Dolayısıyla bilgiye konu olan şeyler bir taraftan dış dünyada bulunurken bir taraftan da sadece zihinde bulunmaktadır. Örneğin biz insan ve at dediğimizde hariçte ona karşılık gelen bir mevcut bulunmaktadır. Bu mevcut insanlık ve atlık anlamıyla vasıflanır ve anlam

[84] Bağdâdî, **Kitâbu'l-Muteber**, s.132.
[85] Ferruh Özpilavcı, "Akıl Risaleleri Geleneği Ve Bu Gelenek İçinde Ebu'l-Berekât El-Bağdadi'nin Akıl Risalesi", **İslami İlimler Dergisi**, S.2, 2010, s.100-101.

kazanır. ‘O odur’ denildiğinde, bu cümlenin hariçte bir karşılığı vardır. Fakat ‘altından bir dağ’ ve ‘civa akan bir nehir’ tasavvur edildiğinde varlıkta bir benzeri olmayan bir şey tasavvur edilmektedir. Tasavvur edilen bu şeyler zâtı itibariyle zihnî suretlerdir ve bu suretler zihinde mevcuttur.[86] Böylece ma‘duma dair bilgi bu zihnî suretler ile beraber nefs âleminde bulunur. İşte zihnî varlık ile kastedilen duyulur ve duyulur olmayan şeyleri kendinde aklî bir mana olması cihetinden barındıran nefs âlemidir.

Nefs âlemi Bağdâdî’nin âlem tasavvuru ile daha bir anlam kazanmaktadır. Bu tasavvur, Aristotelyen âlem tasavvurundan farklı bir mahiyete sahiptir. Südurcu bir âlem tasavvurunun getirdiği Tanrı’nın tikelleri tümel tarzda bilmesi, bilginin faal aklın feyzi ile gerçekleşmesi, taakkulun tecerrüdü gerektirdiği gibi tartışmalı meseleleri Bağdâdî, bu farklı âlem tasavvuru sayesinde aşmaya çalışmaktadır. Bu noktada bu âlem tasavvurunun zihnî varlık ile ilgili önemli sonuçlar doğurduğu anlaşılmaktadır.

Bağdâdî kozmolojik âlem tasavvurunu Platon’a atıfla dörtlü bir şema ile ortaya koymaktadır. Bunlar (1) Rububiyet âlemi, (2) Akıl âlemi, (3) Nefs âlemi ve (4) Tabiat âlemidir.[87] Rububiyet âlemi var olanların sebepleri olan idelerin bulunduğu âlemdir ve var olanlar bu idelerin benzerleridir. Hiçbir şey bu âlemi idrak edecek yetkinliğe sahip değildir ve bu yüzden idrak edilememektedir. Burası Allah’ın makamıdır. Ona göre, Allah’ın bu ideleri idrak etmesi yaratması anlamına gelmektedir. Bu duruma zanaatkarın zihnindeki halhal örneğini veren Bağdâdî, idelerin rububiyet âleminde bulunuşunu bu şekilde açıklamaktadır. Tüm var olanlar bu anlamda tıpkı zanaatkarın zihnindeki halhal gibi, rububiyet aleminde olan idelerin benzeridirler.[88] Akıl âlemi ‘ilklerin âlemi (العالم البدايات)’ ve ‘İlk Müsüller (المثل الأوليات)’in bulunduğu âlemdir.[89] Bağdâdî’nin bu iki tabir ile kastettiği muhtemelen semavî nedenler ve nefsler olmalıdır.[90] Bu âlem nefs ve tabiat âlemlerinin nedeni olmakla beraber onları korumakta ve devamlılığını sağlamaktadır. Nefs âlemi, akıl ve

[86] Bağdâdî, **Kitâbu’l-Muteber**, C.III, s.31.
[87] Bağdâdî, **Kitâbu’l-Muteber**, C.III, s.32.
[88] Bağdâdî, **Kitâbu’l-Muteber**, C.III, s.132-133; Okan, **Ebu’l Berekât Bağdâdi’nin Bilgi Teorisi**, s.56.
[89] Bağdâdî, **Kitâbu’l-Muteber**, C.III, s.32.
[90] Okan, **Ebu’l Berekât Bağdâdi’nin Bilgi Teorisi**, s.56.

tabiat âlemleri arasında kalmaktadır. Bu bakımdan nefs bir yönüyle akıl âlemiyle bir yönüyle de tabiat âlemi ile ilişki halindedir.

Sonuç olarak Bağdâdî'nin nefs, varlık ve bilgi etrafında ortaya konulan düşünceleri Platoncu bir kozmoloji ile harmanlanarak İbn Sînâ'cı teoriden farklı bir zihnî varlık teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağdâdî'nin Platoncu düşünceyi İslâm düşüncesine dahil etme teşebbüsü kendisinden sonra Sühreverdi ve Râzî gibi filozoflarda da karşılık bulacaktır. Bu açıdan Bağdâdî'nin Râzî'ye giden yolda önemli bir işlev gördüğü söylenebilir.

3. Fahreddin Râzî Felsefesinde Zihnî Varlık Probleminin Bağlamı

Buraya kadar İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî'nin zihnî varlık anlayışları üzerinde durulmuştur. Aynı meselenin iki filozof tarafından ne kadar farklı bir şekilde ele alındığı da bu şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Zihnî varlık teorisinin bu farklılıklar düşünülerek ele alınması, zihnî varlığın epistemolojiden ontolojiye kadar bir çok farklı ayağının bulunmasından dolayıdır. Varlık-mahiyet anlayışında, nefs anlayışında veya bilgi anlayışında yaşanan bir farklılığın zihnî varlık teorisini nasıl etkilediği yukarıdaki iki filozof karşılaştırıldığında açık bir şekilde görülmektedir. Bu anlamda, zihnî varlık teorisinde doğru bir kanıya varmak ancak filozofun sistemine bütüncül bir bakış ile mümkün olabilir. Çünkü değişkenlerin çok olması, teorinin belirsiz bir hal almasına neden olabilmektedir. Özellikle zihnî varlık teorisinin sistemleşme dönemi öncesinde –ki zihnî varlığın sistematik bir halde ele alınması Râzî ile başlamıştır- bu belirsizlik açık bir şekilde görülebilir. Bu belirsizliği aşmak için Râzî ve sonrası filozofların belirlediği sistematik zihnî varlık teorilerinden hareketle, Râzî öncesi filozofların zihnî varlık tasavvurları belirlenmelidir. Bu açıdan yukarıda İbn Sînâ ve Bağdâdî'yi temel alarak ortaya koyduğumuz zihnî varlık teorileri, Râzî ve sonrasında ortaya çıkan zihnî varlık teorilerinin belirlediği çerçeve etrafında yapılmıştır.

Bir Eş'ari kelamcısı olarak Fahreddin Râzî felsefe ve kelâm etkileşiminin merkezinde durmaktadır. Gazzâli'nin yeni bir ivme kazandırdığı felsefe-kelâm yakınlaşması, Râzî'nin gerçekleştirdiği metodik dönüşümlerle yeni bir sürece evrilmektedir. Râzî metot olarak orta yolu bulma amacı güden bir yöntem izlemiştir. Bu yol ne kelamın yöntemi olan *in'ikasü'l-edille*, *ilzam* ve *kıyas* ne de felsefenin *burhan* yöntemidir. Bu yöntem 'tahkik' olup bu yöntemi kullananlar 'muhakkik' olarak isimlendirilmişlerdir.[91] Tahkik; bir konuyu delil ile ispat etmektir.[92] Bu metoda göre bir problemle ilgili kesin bir sonuç elde etmek, o problemle ilgili öne sürülen muhtemel bütün itiraz ve hataların ortaya konulmasına ve bunların tek tek ele alınıp incelenmesine bağlıdır. Bu açıdan herhangi bir problem ele alındığında o probleme dair kimsenin savunmadığı deliller dahi ortaya konulup ele alınmaktadır. Bu yolla ele alınan delillerin lehte ve aleyhte tüm yönler ile savunulması ve cevaplar verilmesi amaçlanmaktadır. Böylece doğru olan görüş ortaya konulana kadar bütün ihtimaller tüketilir ve kesin veya kesine yakın bir sonuç elde edilmektedir.[93] İşte tahkik yönteminin ana hatları bu esaslar üzerine bina edilir. Bu açıdan Râzî'nin kullandığı yöntemi bilmek herhangi bir problem hakkında doğru sonuca ulaşmak için vazgeçilmez bir gereklilik olarak kendini göstermektedir. Râzî'nin değişik eserlerinde farklı zihnî varlık teorileri ortaya koyduğu iddiası göz önüne alındığında, Râzî'nin metodunu bilmenin zihnî varlık hakkında doğru bir sonuca ulaşmak noktasında vazgeçilmez bir mahiyet arz ettiği görülecektir.

Râzî'nin İbn Sînâcı ontoloji ve epistemoloji anlayışına önemli eleştirilerinden biri zihnî varlık üzerinden şekillenmektedir.[94] Diğer taraftan Râzî'nin zihnî varlığa dair ileri sürdüğü eleştiriler sadece İbn Sînâcı düşünceye değil bir yönüyle Gazzâli'ye, Bağdâdî'ye ve Sühreverdî'ye de racidir. Gazzâlî'nin zihnî varlığı İbn Sînâ gibi algılamasının, Bağdâdî'nin her ne kadar bilgiyi izafet olarak görse de nefsin bir suretler âlemine sahip olduğunu kabul etmesinin ve Sühreverdi'nin de bilgiyi huzûri

[91] Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.60-61.
[92] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, Mağrib, Dârü'l-Beyzâ, 2006, s.52.
[93] Shihadeh, "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", s.265-266.
[94] Heidrun Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", **In the Age of Averroes** içinde, Ed. Peter Adamson, London, 2011, s.119.

kabul edip, zihnî varlığı misal ve şebeh üzerinden şekillendirmesinin aynı şekilde Râzî'nin eleştirilerinin muhatapları oldukları söylenebilir. Bu bakımdan Râzî tüm bu yukarıda saydığımız filozoflardan ayrı ve özgün bir duruş sergilemektedir. Bu duruş 'zihnî varlık' diye tabir edilen bir varlık alanının olduğunu reddetmesidir. Bu reddin Râzî'de hangi yollardan gerçekleştiği ikinci ve üçüncü bölümde problem odaklı bir şekilde ortaya konulacaktır. Burada Râzî'de zihnî varlık anlayışı hakkında eserlerinde ileri sürdüğü ve bir eserinde zihnî varlığı kabul edici bir şekilde deliller inşa etmesi ve diğer eserlerinde bu eserinde savunduğunun tam aksine zihnî varlığı reddetmesinin nasıl açıklanması gerektiği üzerine durulacaktır. Konuya giriş olması cihetinden Râzî'de zihnî varlığın bağlamının ortaya konulması bu açıdan önem kazanmaktadır.

Fahreddin Râzî'nin neyi başardığını veya neyi hedeflediğini ortaya koymak kendisinden önceki literatürden ne derece farklılaştığını bilmek ile mümkündür. Kendisinden önce ortaya konulan ansiklopedik tarzda yazılmış eserleri Râzî'nin incelediği görülmektedir. Buna felsefe cihetinden İbn Sînâ'nın **Şifâ**'sı, Behmenyâr'ın **Kitâbu't-Tahsîl**'i, Levkerî'nin **Beyânu'l-Hakk**'ı ve Bağdâdî'nin **Kitâbu'l-Muteber** adlı eserleri sayılabilir. Bunun yanında Eş`ari kelamının ansiklopedik eserleri olarak görülebilecek Bâkıllânî'nin **Temhîd**'i ve Cüveynî'nin **Şâmîl**'i de aynı şekilde Râzî tarafından dikkatle incelenmiştir. Bu eserlerin Râzî'ye ne derece kaynaklık ettiği hususu ayrı bir konu olmakla beraber Râzî'nin bu eserlerden faydalandığı muhakkaktır. Fakat Râzî'yi bu literatürden ayıran en önemli şey, yazdığı ansiklopedik eserlerde hem felsefe hem de kelâmî meseleleri çok daha iç içe, sistematik ve farklı bir tarzda ele alması olmuştur.[95] Daha önce ilk örnekleri Gazzâli ve Ebu'l Berekât'ta görülen felsefî ve kelâmî meselelerin bir arada işlenmesi Râzî ile çok daha sistematik ve problematik bir şekle bürünmüştür. Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye** ve **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık** eserleri bu açıdan en önemli eserler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu iki eser ne geleneksel Meşşaî ne de klasik Eş'ari tasnifi takip etmiştir. İlk defa Râzî ile ortaya çıkan bu tasnif türü daha sonra yazılacak olan felsefi eserlerin de içeriğini belirlemiştir.[96] Her iki eser de benzer bir tasnife tabi

[95] Frank Griffel, "Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", s.74-75.

[96] Sonraki dönemde felsefe geleneğinde **Mülahhas**'ın tasnifinden etkilenerek yazılan eserler için bkz. Heidrun Eichner, "Essence and Existence – 13th century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and

tutulmuşsa da **Mülahhas**'ta ek olarak bir mantık bölümü vardır.[97] İki eserin tasnif tarzı şu şekildedir:

1.Kitap: Genel şeyler (الأمورالعامة)

2.Kitap: Cevherler ve arazlar (الجواهر و الأعراض)

3.Kitap: Saf İlahiyat (الإلهيات المحضة)

Râzî **Mebâhis**'in sonunda kitabın bu tertip ve tasnif üzere yazılmasının kendisinin orijinal katkısı olduğunu ifade etmektedir.[98] Kitabın başında yaptığı açıklamalar ise Râzî'nin bu eseri yazarken nasıl bir yöntem izlediğine dair önemli belirlenimler barındırmaktadır. Bu belirlenimler, Râzî'nin **Mebâhis**'te neyi amaçladığını ortaya koymamız açısından önem taşımaktadır. Kitabın girişinde Râzî bu kitapta öncekilerin (mütekaddimûn) kitaplarında bulunanları ve eserlerinde okuduklarını özetlemeyi (tahsîl) hedeflediğini ifade eder.[99] Râzî'nin burada 'öncekiler' ile İslâm filozoflarını kastetmesi söz konusu değildir. Muhtemeldir ki onun burada kastettiği Aristo ve Platon gibi Yunan filozoflarıdır. Fakat Râzî doğrudan Aristo ve Platon gibi filozoflardan ziyade Yunan düşüncesini en iyi şekilde aktardığını söylediği İbn Sînâ ve Fârâbî gibi İslâm filozofları üzerinden bir okuma gerçekleştirmektedir.[100] Nitekim Jules Janssens'ın İbn Sînâ'nın Râzî üzerindeki etkisini **Mebâhis** çerçevesinde incelediği makalesinde; Râzî'nin **Mebâhis**'i yazarken önemli bir şekilde İbn Sînâ'dan faydalandığını ortaya koymuştur.[101] Bu açıdan Râzî'nin öncekilerin görüşlerini İbn Sînâ üzerinden incelediği söylenebilir.

Theology",**The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** içinde, ed. Amos Bertolacci, Dag Hasse, Berlin (De Gruyter), 2012, s. 123 1. Dipnot.

[97] Râzî Mülahhas'ın başında bu kitabı mantık ve hikmet olmak üzere iki kısma ayırdığını ifade eder. Mantık kısmı bir mukaddime ve biri tasavvur diğeri tasdik olmak üzere iki kısımdan oluşur. Hikmet ise **Mebâhis** gibi üç kitaptan oluşmaktadır. Bkz. er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.4.

[98] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.II, s.557.

[99] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.88.

[100] Hayri Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2001, s.51-52.

[101] Jules Janssens, "Ibn Sīnā's Impact on Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī's Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya, with Particular Regard to the Section Entitled al-Ilāhiyyāt al-maḥḍa: An Essay of Critical Evaluation", **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**, S.21, 2010, 259-285; Yine Râzî'nin Mebâhis'te yaptığı İbn Sînâ atıfları için bkz. Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s.54 2. Dipnot.

Râzî eserin amacını bu şekilde belirledikten sonra **Mebâhis**'in yazım metodu hakkında önemli bilgiler vermektedir. Buna göre bu eserde konular özü itibariyle verilecek, uzun ve belirsiz açıklamalardan kaçınılacak, açık ve anlaşılır olunacak, konular kendi sınırları içinde işlenecek, genelden özele doğru bir sıra takip edilecek, görüşler taassuptan, ifrat ve tefritten uzak bir şekilde olduğu gibi işlenecek, bunları işlerken tüm gayretini sergileyecek, özet bir şekilde ifadeye engel olan farklılıklara ve çelişkilere işaret edilecek, bu durumu aşmak için onların farklı eserlerine müracaat edip geniş açıklamaları özetlenecek veya özetler yorumlanarak yeni temeller ve ilkeler belirlenecek, konu bir sonuca varıldıktan sonra güçlü itirazlar, şüpheler ve sorular yöneltilecek ve güç elverdiği ölçüde bu itirazlara, şüphelere ve sorulara yine İbn Sînâ düşüncesine uygun cevaplar ve çözümler sunulacaktır.[102] Çözümleri dahi yine İbn Sînâ düşüncesine uygun bir şekilde vermesi Râzî'yi **Mebâhis**'te ne kadar bulabileceğimiz sorusunu gündeme getirmektedir.

Râzî'nin yukarıda yaptığı açıklamalar ışığında **Mebâhis**'in gerçek anlamda Râzî'yi ortaya koyan bir kitap olmadığı ortaya çıkmaktadır. Fakat bu, Râzî'nin **Mebâhis**'te tamamıyla bir 'aktarıcı' işlevi gördüğü anlamına da gelmemektedir. Çünkü Râzî Mebâhis'te bilginin izafet olması, cevher-i ferd, Allah'ın cüzîleri bilmesi, Allah'ın fail-i muhtar oluşu, âlemin hâdis oluşu gibi bir çok konuda kelamcı karakteristiğini devam ettirdiği görülmektedir. Bu açıdan **Mebâhis** her ne kadar önemli oranda İbn Sînâcı düşünceyi yansıtsa da, Râzî'yi de bulabileceğimiz bir eserdir. Fakat kullanılan üslup görüşün Râzî'ye mi ait olduğunu yoksa Râzî'nin bir aktarıcı mı olduğunu belirsiz bir hale getirmektedir.[103] Bundan dolayı Râzî'nin bir problemde nihai anlamda nasıl bir duruş sergilediğini bilmek tek eser ile mümkün değildir. Doğru bir kanıya varmak ancak diğer eserlerinde o konu hakkında ileri sürdüğü görüşlerin dökümünü çıkarmaya, bunun yanında kronolojiye dikkat etmeye ve farklı eserlerinde birbirinin tam karşıtı iki görüşü savunduğu görülürse –zihnî varlıkta olduğu gibi-, kronoloji ile beraber eserlerin yazım metoduna dikkat ederek bu farklılaşmanın sebebini tespit etmek gerekmektedir.

---

[102] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.88-89; Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s.53-54.

[103] Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s.60.

Râzî'nin yukarıda ifade edildiği üzere **Mebâhis**'ten birkaç yıl sonra ve aynı tertip ve tasnifle yazılmış bir diğer eseri **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık** adlı eseridir. Bu eserin girişinde Râzî çok kısa bir açıklama yaparak eserin metodu hakkında şöyle bir bilgi vermektedir:

> **Bu kitap, tarafımızdan bazı kıymetli ekler ile beraber mütekaddimûnun araştırmalarının özetini *(mülahhas)* ve öncekilerin görüşlerinin sonucunu *(muhassal)* içermektedir. Her ne kadar zikredilenlerden daha açık ve büyük değilse de onlardan daha az ve küçük de değildir. [Bu kitapta] doğru nazar ve selim araştırma ölçülerine itibar ettik. Matlupta tercih edilebilir eser bize göründüğünde ve burhan ufkundan hakkın aydınlığı parladığında ona yöneldik ve ona dayandık. Terazinin iki tarafı eşitlenip kâr ve zararı ayırt edemediğimizde, zihin onu idrak etmekten aciz olarak döndüğünde, onu çelişki durumuna esir olarak terk ettik.** [104]

Mülahhas'ın yöntemini kısaca özetleyen bu pasajdaki önemli sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

1- Bu kitap öncekilerin özet ve sonuçlarını ortaya koymanın yanında Râzî'nin kendisinin önemli eklemeler yaptığı bir kitaptır.
2- Gereksiz uzatmalardan ve kısaltmalardan kaçınılarak meseleler hak ettikleri ölçüde ele alınmıştır.
3- Râzî kitabı doğru inceleme ve araştırma ölçülerini dikkate alarak yazmıştır.
4- Râzî önermelerin verdiği sonucun burhan ile doğruluğu sabit olduğunda onu kabul ettiğini ve savunduğunu ifade etmiştir.
5- Bir görüş hakkında ikilemde kaldığında ise iki taraftan birini seçmeyip tevakkuf etmiştir.

Bu açıklamalar Râzî'nin **Mülahhas** ile nasıl bir yöntemsel değişim yaşadığını ortaya koymaktadır. Bu açıklamalarda genel manada kendini gösteren 'ben' vurgusu, **Mülahhas**'ın karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Daha açık bir ifade ile bu açıklamalar **Mülahhas**'ın Râzî'ye ait felsefî görüşleri bulabileceğimiz bir mahiyete sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan kitapta savunulan bir görüşün Râzî'ye aidiyeti tartışılır olmaktan uzaktır. Çünkü Râzî burhan ile hakikat sabit olduktan sonra

[104] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.3-4.

onu kabul edeceğini ve savunacağını, hakikat sabit olmazsa da onun hakkında bir görüş ifade etmeyeceğini yani tevakkuf edeceğini bildirmektedir. Bunun yanında araştırmasında felsefecilerin yöntemi olan burhan metodunu kullanacağını ifade etmesi de ayrıca önemlidir. Çünkü böylece Râzî kendi görüşlerini net bir şekilde yansıtması bakımından felsefî geleneğe **Mülahhas** ile dahil olmuş olur. Bu yönüyle de ayrıca kıymeti haizdir. Dolayısıyla **Mülahhas**'ın metodu **Mebâhis**'ten önemli bir şekilde farklılaşmaktadır. Nitekim sonraki dönemlerde Râzî'nin görüşlerini ifade etmek için **Mülahhas**'tan alıntılar yapıldığı görülmektedir. Bununla beraber **Mülahhas** sonraki dönemlerde şerh ve şukûk şeklinde yazım türlerine konu olmuştur. Râzî'nin ikinci kuşaktan öğrencisi sayılabilecek[105] ve eserleri ile sonraki dönemlere damga vuran Esîrüddin Ebherî **Mülahhas** üzerine **Kitâbu'ş-Şukuk**[106] adlı bir eser yazmıştır. Yine Ebherî'nin öğrencisi olan Necmeddin Kâtibî Kazvinî **Münassas**[107] adında geniş ölçekli bir şerh yazmıştır. Tüm bunlar göstermektedir ki **Mülahhas**, aynı tertip ve tasnif ile yazılan **Mebâhis**'ten, Râzî'nin düşüncelerini yansıtması açısından daha önemli bir konumdadır. Bu çalışma açısından da bu iki eser önemli bir mahiyet arz etmektedir.

Zihnî varlık teorisinin sistemleşme sürecinin öncüsü Fahreddin Râzî'dir. Râzî'nin hem zihnî varlığı kabul etmesi hem de reddetmesi ve her iki iddiayı delilleri ile ortaya koyması; Râzî'nin sonraki dönemlerde hem zihnî varlığı kabul edenler ve hem de reddedenler açısından vazgeçilmez bir kaynak olmasına neden olmuştur. Bu açıdan zihnî varlık teorisi bağlamında Râzî seçkin bir konumdadır. Düşünce tarihinde ilk defa Fahreddin Râzî **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye** adlı eserinde **Zihnî Varlığın İspatı Hakkında**[108] şeklinde bir başlık atarak zihnî varlığı ispat etmeye yönelik deliller ileri sürmüştür. Her ne kadar 'zihnî varlık' terkibi yukarıda gördüğümüz üzere Râzî'den önce Gazzâli ve Bağdâdî'de kullanılmışsa da, Râzî ilk defa sistematik bir şekilde zihnî varlığı bir bahis altında **Mebâhis**'te ele almıştır. **Mebâhis**'te ortaya konulan ve Râzî'nin kabul ettiğini söylediği zihnî varlık anlayışı birebir İbn Sînâcı

[105] Mustakim Arıcı, "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.176.
[106] Esîrüddin Ebherî, **Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye 'ale'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2319.
[107] Necmeddin Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa 1680.
[108] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130.

formatta dile getirilen bir zihnî varlık teorisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Sadece özel olarak **Mebâhis**'te zihnî varlığın işlendiği bahiste değil, kitabın diğer bir çok bahsinde Râzî'nin zihnî varlık teorisini kabul ettiğine dair iddiaları destekleyen pasajlar görülmektedir. Bu açıdan Râzî'nin **Mebâhis**'te zihnî varlık teorisini kabul ettiği söylenilebilir. Fakat **Mebâhis**'in Râzî'nin düşünce dünyasında nasıl bir konuma sahip olduğu hatırlandığında, bunun Râzî'nin kendi düşüncesi olduğu hakkında önemli şüpheler ortaya çıkmaktadır.

Râzî'nin zihnî varlığı özel olarak bir bahis altında işlediği diğer eseri **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık** adlı eseridir. Bu eserde '**Zihnî Varlığın İnkarî Delili Hakkında**'[109] şeklinde attığı başlıkta Râzî, zihnî varlığı reddetmeye yönelik önemli deliller ileri sürmüştür. **Mebâhis**'teki başlıkta 'ispat' kelimesi geçerken burada öyle bir amacının olmadığını Râzî en başta göstermektedir. Nasıl ki **Mebâhis**'te Râzî zihnî varlığı kabul etmeye yönelik tüm eser boyunca bir iç tutarlılığa sahipse aynı şekilde **Mülahhas**'ta da eser boyunca Râzî'nin zihnî varlığı kabul etmediğine dair bir iç tutarlılığa sahip olduğunu farklı farklı pasajlarda görmekteyiz. Bu açıdan Râzî'nin zihnî varlık anlayışında doğru bir sonuca ulaşmak için **Mülahhas** vazgeçilmez bir eserdir. Çünkü Râzî'nin zihnî varlığı sistematik şekilde bir bahis etrafında reddettiği tek eseri **Mülahhas**'tır. Bununla beraber Râzî diğer eserlerinde de zihnî varlık ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Fakat **Mebâhis** ve **Mülahhas** dışında zihnî varlığı özel bir bahis altında incelediği başka bir eseri yoktur. Bu çalışmada bu iki eseri temel alacaksak da, diğer eserlerinde Râzî'nin zihnî varlık ile ilgili iddialarına kayıtsız kalınmayacaktır.

Fahreddin Râzî'nin diğer eserlerindeki zihnî varlık tasavvuruna geçmeden önce Râzî'nin, bu çalışmada aktif olarak kullanılan eserlerinin kronolojik sırasını vermek gerekmektedir. Çünkü ileride ele alınacağı üzere bunun Râzî'nin zihnî varlık hakkında kanaatinin belirlenmesi açısından önemli olduğu söylenilebilir. Bu eserler kronolojik olarak şöyle bir tabloda gösterebilir.

[109] Fahreddin Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

Tablo 1: Tezde kullanılacak eserlerin kronolojisi[110]

Eserin Adı	Telif Tarihi
1- Mebâhisü'l-Meşrikiyye	574-575 (1178-1179) arası
2- Nihâyetü'l-ukûl	575-576 (1179-1180) arası
3- Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık	576 (1180) veya 5 Şevval 579 Cuma (20 Ocak 1184
4- Şerhu'l-İşârât	576 (1180) ve sonrası

Yukarıda **Mebâhis** ile **Mülahhas'ın** zihnî varlık açısından önemine değindik. İmdi **Nihâyetü'l-Ukûl** ve **Şerhu'l-İşârât**'ın zihnî varlık bağlamında bize nasıl katkı sağlayacağı üzerinde duracağız. Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta 'idrakin mahiyeti' bölümü zihnî varlık açısından önemli eleştiriler ve açıklamalar içermektedir.[111] Bu bölüm Râzî'nin zihnî varlığı kıyasıya eleştirdiği ve çeşitli delillerle idrakin zihnî bir varlığı gerektirmediğini ifade ettiği bir bölümdür. Çünkü idrak zihinde mahiyetin husûlü olmayıp izafet ile geçekleşmektedir. Bu bölüm Râzî araştırmacıları tarafından da zihnî varlık bağlamında sık sık atıf yapılan bir bölümdür. **Şerhu'l-İşârât**'ın **Mülahhas**'tan sonra yazıldığı dikkate alındığında, Râzî'nin zihnî varlığın olmadığı görüşünde kararlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat ilginç bir şekilde Râzî'nin **Şerhu'l-İşârât**'taki açıklamalarının benzerlerine **Mülahhas**'tan da önce yazdığı **Nihayetu'l-ukûl**'de de karşılaşılmaktadır. Öyle ki **Nihayetu'l-ukûl** ve **Şerhu'l-İşârât'**taki pasajları karşılaştırdığımızda bazı farklılıklar, eklemeler ve çıkarmalar olsa da önemli oranda iki eserdeki açıklamaların birbiriyle aynı olduğu görülmektedir.[112] Bu açıklamalar Râzî'nin zihnî varlık konusunda nasıl bir kanıya sahip olduğunu belirlememiz

[110] Eserlerin kronolojisi için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s.151-152.

[111] er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, Mehdî Muhakkık (nşr.), Tahran, Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1382, C.2, s.216.

[112] Karşılaştırma için bkz. er-Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Abdullatif Fûde, Beyrut, Darü'z-Zehâir, 2015, C.2, s.143-164; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, C.2, s. 216-236.

açısından kayda değerdir. Çünkü şayet Râzî **Mebâhis**'ten hemen sonra yazdığı **Nihayetu'l-ukûl**'da zihnî varlığı red ettiğini ifade etmişse; bu Râzî'nin **Mebâhis**'teki açıklamalarının İbn Sînâ'cı teoriyi ortaya koymak olduğunu destekleyen bir argümandır. **Nihayetu'l-ukûl**'deki bu açıklamaların bir diğer önemli sonucu Râzî'nin **Mülahhas**'ı ve **Şerhu'l-İşârât**'ı yazarken zihnî varlık ile ilgili hükmünü daha önce **Nihayetu'l-ukûl**'de verdiği anlamına gelir. Bu da Râzî'nin zihnî varlığı red iddiasını, eserleri baz alındığında baştan beri tutarlı bir şekilde sürdürdüğünü göstermektedir. Hayatının erken sayılabilecek bir döneminde Râzî'nin bu konuyu netleştirdiğini ve sonraki eserlerinde tekrardan ele almamasının anlaşılır bir durum olduğunu ortaya koyar. Râzî zihnî varlık teorisinin felsefî bir karaktere sahip olduğunu ima edecek şekilde zihnî varlık konusunu özellikle felsefî eserleri olarak kabul edilen **Mebâhis**, **Nihâyetu'l-'ukûl**, **Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât** gibi eserlerinde ele almıştır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Râzî'nin **Mebâhis**'te savunduğu zihnî varlık teorisinin kabulü anlayışının gerçek anlamda Râzî'nin düşüncesini yansıtmadığı kanaatindeyiz. Hemen sonraki eserinde ve diğer tüm eserlerinde Râzî'nin **Mebâhis**'teki görüşü savunmaması, bu görüşün **Mebâhis**'in yazım metodu dikkate alınmak şartı ile İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışını ortaya koyan bir amaç taşıdığı kanaatindeyiz. Râzî'nin inkar ettiği zihnî varlık anlayışını **Mebâhis**'te ortaya koyması, Râzî'nin neyi inkar ettiğini bilmemiz açısından da ayrıca kıymetlidir. Böylece tahkik yönteminin doğasında bulunan doğru sonuca ulaşmak için bir konu hakkında tüm fikirlerin ortaya konulması ilkesi de sağlanmış olur.

Râzî'nin zihnî varlığı inkarı ise, iki şekilde açıklanabilir bir mahiyet arz eder. Bunlardan birincisi; Râzî'nin zihnî varlığı inkarı mutlak bir inkar mıdır? Böyle anlaşılırsa Râzî zihnî varlığı inkarı ile oluşan ontolojik ve epistemolojik boşluk ile nasıl başa çıkmıştır? Bu zihnî varlık teorisini sonuçları itibariyle ele almayı ve zihnî varlığı inkar eden birinin bu sonuçlardan yoksun olduğu düşünüldüğünde bu boşlukları nasıl doldurduğunu bilmeyi gerektirir. Bu da kapsamlı bir araştırmayı zorunlu bir hale getirecektir. İkincisi ise zihnî varlığın inkarı mutlak bir anlamda değil de İbn Sînâcı zihnî varlığın inkarı olarak mı algılanmalıdır? Böyle ise Râzî farklı bir zihnî varlık tasavvuru mu inşa etmiştir? Bu da Râzî'nin Bağdâdî gibi İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışından farklı bir zihnî varlık teorisi ortaya koyması anlamına gelir. Bu iki iddia

ikinci ve üçüncü bölümde problem bazlı işlenecek ve nasıl bir dönüşüm yaşandığını belirlemek bu anlamda tezimizin hedefini teşkil edecektir.

II. BÖLÜM

FAHREDDİN RÂZÎ'DE ONTOLOJİK AÇIDAN ZİHNÎ VARLIK

1. Zihnî Varlığın Delili Olarak Fer'i Kaide Sorunu

Fahreddin Râzî tarafından zihnî varlığın ilk defa müstakil olarak ele alınması, zihnî varlığın ispatının nasıl olacağı ve nasıl bir yöntem izleneceği sorularını da beraberinde getirmiştir. 'Zihnî varlık' şeklinde ortaya konulan bir düşünce şüphesiz ispatlanmaya muhtaç bir mahiyet arz etmektedir. Dış dünyadan farklı bir varlık alanının olduğu iddiası bu anlamda deliller ile ikame edilmeye muhtaçtır. Bu doğrultuda Râzî, **Mebâhis**'te zihnî varlık bahsini işlediği bölümün başında zihnî varlığın ispatının bir mukaddimeye muhtaç olduğunu belirtmektedir.[113] Aynı şekilde Kâtibî, **Mülahhas** şerhinde, bu mukaddimenin zihnî varlığın ispatına delil olan bir mukaddime olduğunu söylemektedir.[114] Bu mukaddimeyi en veciz şekilde Kâtibî şöyle aktarmaktadır:

> **Bir sıfatın bir şeyde bulunması, bu şeyin kendi varlığının bir uzantısıdır.[115]**
> **ثبوت الصفة للشيء فرع على ثبوت ذلك الشيء في نفسه**

'Fer'î kaide (**القائدة الفرعية**)'[116] olarak nitelenen bu öncül, Râzî'nin de belirttiği üzere birçok konuda faydalı olabilecek bir açıklama tarzını ifade etmektedir.[117] Bu mukaddime en temelde sıfatın, var olmak için bir konuya muhtaç olduğunu

---

[113] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130.
[114] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 196b.
[115] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 197a.
[116] Fer'î kaide ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Aktaş, **Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE., İstanbul, 2014, s.65-67; Seyyid Şerif Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf,** çev. Ömer Türker, İstanbul, 2014, C.1, s.534; Taşköprîzâde, "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", **Osmanlı Felsefesi** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.252-262; Müstakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce**, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.168.
[117] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

belirtmektedir. Çünkü sıfat ile hüküm verilen bir şey, bu hüküm ona yüklenilmeden önce, şeyin kendinde var olması gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Yani konunun kendinde bir sabitliği (*varlığı*) olmadan sıfatın ona yüklenmesini düşünmek bedihî olarak geçersizdir. Çünkü sabit olmayan bir şeye, sıfatın yüklenmesi, konu olmadan yüklemenin gerçekleştiğini söylemek anlamına gelir ki bu imkansızdır. Bu açıdan bir şey için sıfatın varlığının manası, mevsuf için sıfatın meydana gelmesidir. Konu sayesinde sıfatın meydana gelmesi, konunun kendi varlığından bir parçadır. O halde sıfata konu olanın kendinde sabit olması gerekir.[118] Bir diğer ifade ile araz varlığını başkasıyla (*bi ğayrihi*) elde ederken, cevher zatıyla (*bi-zâtihi*) var olmaktadır. Cevher olmadan arazın var olması düşünülemez. Çünkü arazın varlığı cevherin varlığına bağlıdır. Bu açıdan arazın cevherde bir sıfat olarak gerçekleşmesi cevherin kendinde var olduğu anlamına gelmektedir.

'Konunun (mevzu, mahkûmun aleyh) ontolojik gerçekliği ile ilgili olan fer'î kaidenin alt başlıklarına geçmeden önce, Râzî'nin 'konu'nun mantıksal boyutu ile alakalı açıklamalarını ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü metafizik, mantıksal gerçeklikten bağımsız değildir. Râzî **Mülahhas**'ın mantık kitabının beşinci bahsi olan 'konu ve yüklem (*mevzu ve mahmul*)' faslında önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Râzî "Her B, C'dir." önermesinde, C ve B'nin hakikatlerinin özdeş olmadığını ifade etmektedir. Şayet "Her B, C'dir" önermesi hem konunun hem de yüklemin aynı olduğu anlamına gelirse; o zaman C mahiyeti itibariyle B'nin aynısı olurdu. Bu durumda da ne vaz' ne de haml (*yükleme*) söz konusu olur. Çünkü şey kendisinden başkası olmaz.[119] Bu açıdan aklın temel ilkelerinden olan özdeşlik ilkesi gereği C'nin C, B'nin de B olması iktiza eder. Dolayısıyla bu önerme ile konuya yüklenilen sıfatın, konuya tam anlamıyla eşit olduğu anlaşılmamalıdır. Çünkü sıfatın ve konunun mahiyeti birbirinden farklıdır. Fakat bu sıfatın konuya yüklenmeyeceği anlamına gelmez. Râzî daha sonra yüklemenin gerçekleşmesini açıklayarak "Her B, C'dir" gibi önermelerin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur.

---

[118] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

[119] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.34; İsmail Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Ankara, Araştırma Yay., 2014, s.39-40.

Râzî her küllî olanın tabiatı itibariyle yüklem *(mahmul)*, her cüzî olanın ise tabiatı itibariyle konu *(mevzu)* olduğunu söylemektedir. Çünkü küllî, sayılanlar arasında ortak bir ölçüdür. Küllî yüklendiği şeyler arasında ortaklığını ya zât ile ya da sıfat ile gerçekleştirmektedir. Bu ortaklığın zâti olması durumunda yükleme 'eşit yükleme (حمل المواطأة)' şeklinde gerçekleşir. Şayet ortaklık sıfat ile olursa yükleme 'iştikâkî yükleme (حمل الإشتقاق)' şeklinde gerçekleşir.[120] Eşit yüklemede 'konu' sıfata yüklem olur. 'Hareketli olan (müteharrik) cisimdir' örneğinde olduğu gibi. Bu önermede ifade edilmek istenen anlam; 'kendisinde hareket vasfı bulunan şeyin hakikati cisimdir' şeklindedir. Bu anlamda zâti olarak kendisinde hareket bulunan şeyin hakikati cisim olduğunda, hareket cisimde zâti bir bileşen olur. Bu anlamıyla biri diğerinin aynısı olur. İştikâkî yüklemde ise 'sıfat' konuya yüklem olur. 'Cisim hareketlidir' örneğinde olduğu gibi. 'İştikâkî yüklem'de, 'eşit yüklem'de olduğu gibi konu ve yüklem birbirinin aynısı değil, birbirinden farklı olmak zorundadır. Çünkü konunun mahiyeti sıfatın mahiyetinden farklı olmakla beraber sıfat konuda sabit olmaktadır. Konunun sıfatla aynı olduğunu söylemek bu anlamda imkansız olur. Dolayısıyla 'cisim hareketlidir' denildiğinde 'cisim' sözüyle bu şeyin mahiyeti açığa çıkmış olur ve hareketin de onda sabit olduğu söylenmiş olur.[121] Böylece sıfat konudan farklı olarak konuya eklenen ve konuda sabitliği bulunan bir hal alır. Cürcani bu iki yüklemeyi **Ta'rîfat**'ta şöyle açıklamaktadır: "Eşit yükleme (حمل المواطأة)' bir şeyin, vasıtasız, hakikatiyle mevzu üzerine hamledilmiş olmasından ibarettir. Örneğin "İnsan, düşünen canlıdır." dememiz gibi. 'İştikâkî yükleme (حمل الإشتقاق)' ise böyle değildir. Çünkü bunda, yüklem konuya tamamen eşit olmaz. Örneğin "İnsan, beyazlık sahibidir." ve "Ev tavan sahibidir." denmesi gibi."[122]

Fer'î kaide ve bununla bağlantılı olarak konu ile sıfatın mantıki düzlemdeki boyutu ile ilgili ifade edilmek istenen açığa çıktıktan sonra, Râzî'nin bu kaideyi **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta nasıl ele aldığına geçebiliriz. Râzî zihnî varlığı ispat delili olarak kullanılan bu mukaddimeye dört farklı konu ile bağlantılı olan dört farklı önerme ileri sürer. Fakat Râzî'nin mukaddimeye dair ileri sürdüğü bu önermeler,

[120] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.33.
[121] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.34-35.
[122] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s.88.

Mebâhis ve **Mülahhas**'ta farklı bir amaca hizmet etmektedirler. Râzî **Mebâhis**'te bu önermeleri fer'î kaideyi ispat edecek şekilde kullanırken **Mülahhas**'ta tam aksine fer'î kaidenin tutarsız olduğunu ve bu delillerin fer'î kaidenin doğruluğunu ispat etmeyeceğini ima edecek şekilde yeni bir forma dönüştürür. Nitekim **Mebâhis**'te fer'î kaide ile ilgili olan bölüm "zihnî varlığın ispatı" başlığı altında incelenirken, **Mülahhas**'ta Râzî zihnî varlık bahsi ile fer'î kaide bahsini farklı başlıklar altında ele almaktadır.[123]

Fahreddin Râzî'nin bu dört önermeden herhangi birini kabul etmesi, fer'î kaidenin doğru olduğunu kabul etmesi anlamına gelmektedir. Fer'î kaideyi kabul etmesi zihnî varlığı da kabul ettiği sonucuna götürmektedir. Çünkü bu dört önermenin doğruluğu, fer'î kaidenin ve dolayısıyla zihnî varlığın ispatı anlamına gelecektir. Nitekim Kâtibî, Râzî'nin bu dört iddiasını tek tek kısaca açıkladıktan sonra, bu iddiayı haklı çıkaracak şekilde şu açıklamayı yapmaktadır:

> **Bunları [bu dört önermeyi] bir diğer ifade ile şöyle söylemek mümkündür, o da "vücudî bir sıfat ile konu olan her şeyin var olması gerekseydi, konunun, mezkur dört önermenin her birinde var olması gerekirdi" şeklinde söylenilmesidir. Bu daha önce geçtiği üzere batıldır.[124]**
>
> **ويمكن إيرادها بوجه آخر وهو أن يقال لو وجب أن يكون كل ما هو محكوم عليه بصفة وجودية موجوداً لوجب أن يكون المحكوم عليه في كل واحدة من القضايا الأربع المذكورة موجوداً وذلك باطل لما مر**

Katibî'nin bu açıklaması Râzî'nin bu dört önerme ile neyi hedeflediğini ortaya koymaktadır. Râzî **Mebahis**'te bu dört önermeye getirdiği açıklamalar ile fer'î kaideyi ispatlayarak zihnî varlığı kabul etmiştir. Fakat **Mülahhas**'ta bu önermeler yukarıda ileri sürülen kaideyi doğrulayacak bir format kazanmaz. Çünkü **Mülahhas**'ta Râzî'nin yaklaşımı fer'î kaidenin doğru olmadığı yönündedir. Dolayısıyla her dört önerme de bu anlamda zihnî varlığa delil olacak bir pozisyon kazanmamaktadır. Kâtibî'nin "Bu daha önce geçtiği üzere batıldır" ifadesi, bu anlamda Râzî'nin yaklaşımını yansıtması açısından önemlidir. Nitekim Râzî **Mülahhas**'ta bu mukaddimeyi incelediği bahsin sonunda şöyle bir açıklama yapmaktadır:

---

[123] Karşılaştıma için bkz. er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

[124] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 197a-b.

İnsaf etmek gerekirse bu mukaddimenin delili zayıftır. Bunun hakkındaki şüpheler ise güçlüdür.[125]

والإنصاف أن دليل هذه المقدمة ضعيف والإشكالات عليه قوية

Bu açıklamayla beraber Râzî'nin zihnî varlığın ispatı olarak kullanılan yukarıdaki kaideyi kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Çünkü Râzî'ye göre delil olarak ileri sürülenler bu kaidenin doğruluğunu ispat etmemektedir. Bu açıdan filozofların iddia ettiği gibi bu kaide zihnî varlığın delili olarak kullanılamaz. Şimdi Râzî'nin bu kaideye dair ileri sürdüğü delilleri incelemeye geçebiliriz. Râzî fer'î kaideye dair dört farklı delil ileri sürmektedir.

i- Birinci önerme şöyle ifade edilebilir. Varlık sübuti bir sıfat olup onun husûlü, mahiyet kendisinde hâsıl olduğundan, bir mahiyete ihtiyaç duymaz. Aksi takdirde kısır döngü oluşurdu.[126] Varlık bedihi bir kavramdır. Onun bedihi bir kavram oluşu onun sabit olduğunu söylemek anlamına gelir. Çünkü varlık, bedihi olması itibariyle kendisi dışında başka bir şey ile öncelenmez. Bu anlamda varlık bir sıfat olmasına rağmen sabit olmak için bir konuya ihtiyaç duymaz. Çünkü varlığın bedaheti onun sabit oluşuna delildir. Varlığın sabit bir sıfat oluşu "iki zıttan birinin diğerinin aynısı olması imkansızdır" gibi aklın bedihi olarak ulaştığı önermelerin temelini oluşturmaktadır. Fakat iki zıttın birbirinin aynı olmasının imkansızlığı, varlıktan değil mahiyetlerinden kaynaklanan bir durumdur. Çünkü varlık anlamı, mutlak olarak alındığında mahiyet olmaksızın bir ayrışmaya imkân vermez. O zaman iki zıttan bahsedilemeyeceği gibi tek tek şeylerden de bahsedilemez. Bu anlamıyla sadece 'mutlak varlık' anlamından bahsedilebilir. Fakat varlığın mahiyete yüklenmesi ve varlığın sübûti bir sıfat olarak bir konuda meydana gelmesi, bu mukaddimenin doğru olmadığı anlamına gelir. Çünkü varlık mahiyete yüklendiğinde, mahiyetin varlıktan önce kendinde meydana gelmesini gerektirecektir. Bu da mahiyetin varlıktan önce var olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu, mahiyet ve varlık arasında, bir varlığın bir varlığı öncelemesi şeklinde oluşan sonsuz varlıklar (**وجودات غير متناهية**) olduğunu söylemek

[125] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 198a. Kullandığımız **Mülahhas** yazmasında Râzî'nin bu ifadesi bulunmamaktadır. Bundan dolayı dipnotu **Münassas**'tan verdik. Bununla beraber farklı **Mülahhas** yazmalarında Râzî'nin bu ifadesinin var olduğu da görülmektedir.
[126] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

anlamına gelir. Bu da kısır döngüye neden olmaktadır.[127] Böylece bedihi olarak ortaya çıkan şu ki; bir şeyin sübut ile nitelendirilmesi, başka bir sübutun onu öncelemesini gerektirmez. Aksine varlık mahiyet etrafında yapılan tartışma bunun imkansızlığını ortaya koymuştur. Yine aynı şekilde bedihi olarak da bilmekteyiz ki konunun sıfat ile nitelendirilmesi, konunun sıfatı öncelemesini gerektirmektedir. Bu da bir önceki bedihi önermenin tam tersini söylemek olur. Böylece iki farklı bedihi önerme birbirinin zıttı iki görüşü destekler mahiyet arz etmektedir. Râzî buna işaretle; **bedihiler arasında ayrılık ortaya çıktığında aralarını cem etmek imkansız olur** ifadesini kullanmaktadır.[128] Böylece bu önerme fer'î kaideye delil olacak bir fonksiyon kazanmamaktadır.

ii- İkinci önerme olumsuzlamanın (selb) zihinde bir sübuta sahip olup olmadığı hususudur. Bu konu aynı zamanda ma'dum ile de ilişkili bir veçheye sahiptir. Râzî **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta bu önermeyi farklı bir şekilde vaz etmektedir. **Mebâhis**'te olumsuzlama ile hüküm verilen şeye tekabül eden gerçekliğin zihinde olduğunu söyleyen Râzî, **Mülahhas**'ta bu konunun tartışmalı olduğunu söylemektedir.[129]

Râzî'nin bu konu hakkındaki açıklamalarına geçmeden önce, bir şey hakkında olumlama (icab) ve olumsuzlama (selb) ile hüküm vermenin ne anlama geldiğini mantıksal düzlemde ele almak gerekmektedir. Buna göre "A, B'dir" şeklindeki bir önermede A'nın konu ve B'nin yüklem olduğu düşünülürse, B'nin A için sabit oluşu 'nispet' olarak isimlendirilir. Nispet ise olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayrılır. Eğer sıfat konu için sabit olursa bu hüküm olumlu bir yüklemdir. Şayet sıfat konu için sabit olmazsa hüküm olumsuz olur.[130] Hükmün olumsuz oluşu ancak 'mutlak olumsuz' hakkında bir bilgiden sonra gerçekleşir. Çünkü olumlu yüklem, 'mutlak varlık' anlamında temellenir. Olumsuz yüklemin de temellenmesi gereken bir basitliğin bulunması gerekir. Nitekim mürekkebin akledilmesi, mürekkebi oluşturan basitlerin akledilmesinden sonra gelir. Bu anlamda olumsuz yüklemenin dayandığı düzlemin 'mutlak yokluk' olması gerekmektedir. Fakat 'mutlak yokluk' akledilir

[127] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 197a.
[128] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[129] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[130] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.132-133.

değildir. Çünkü her ma‘kul kendinde mütemeyyiz (ayrışmış) olarak başkasından farklılaşır. Mutlak yokluğun akledilir bir mahiyetinin olmayışı, onun herhangi bir şekilde temyiz de edilemeyeceğini göstermektedir. Temyiz edilemiyor oluşu onun sabit de olmadığını göstermektedir. Bu anlamda akıl ma‘kulü, başkasından onu ayrıştırmak sureti ile hakikate mutabık bir şekilde akleder. Dolayısıyla bir şeyin ma‘kul oluşu onun başkasından ayrışmasından ibarettir. **Temeyyüz ise nefsu'l-emirde ancak sübut ile tahakkuk eder.**[131] Dolayısıyla olumsuzlamanın akledilir olması ve onun başkasından ayrışan bir hakikatinin oluşu; olumsuzlamanın (selb) sabit olduğunu göstermektedir. Bu açıdan "selb (olumsuzlama) ma‘kul değildir" diyen kişi çelişkiye düşmüş olur. Râzî bu iddianın cevap vermeye bile layık olmadığını ifade etmektedir.[132]

Olumsuzlamanın sabit olduğu ve bilgiye konu olduğu ortaya çıktığına göre, olumlama ve olumsuzlama arasında nasıl bir ilişki olduğuna geçebiliriz. Râzî "**İcab, selbden daha basittir. (الإيجاب أبسط من السلب)**" şeklinde bir önermede bu iddiasını temellendirmektedir. Bu önerme ile Râzî olumsuzlamanın bilinmesinin ancak olumlamanın bilinmesi ile gerçekleşebileceğini kastetmektedir. Çünkü mutlak selb ma‘kul değildir. Mutlak selbin akledilir olmayışı yukarıda üzerinde durduğumuz gibi olumsuz önermeye dayanak olmadığı anlamına gelir. Bu anlamda olumsuz önerme akledilmek için olumlu önermeye muhtaçtır. Ve 'icab selbden daha basittir' ile kastedilen anlam; olumsuz önermenin temellendiği 'basitliğin' olumlu önermede gerçekleşmesi olmaktadır.[133]

Râzî'ye göre olumsuzlama (selb), surete hariçte mutabık bir şeyin olmaması ile hakkında hüküm vermektir. Buna göre zihin sureti hazırlar ve onun hakkında hükmeder. Hakkında hüküm verilen bu suretin hariçte mutabık olduğu bir gerçeklik söz konusu değildir. Bundan dolayı zihin kendinde başka bir sureti hazır eder ve hariçte bu surete mutabık bir şekilde hakkında hükmeder. Bu iki suretten birinin harice mutabık olmayışı ve diğerinin hariçte olana mutabık olması, bu iki karşıt suretin zihinde bulunup bulunmadığı sorusunu gündeme getirir. Râzî daha sonra birbirine

[131] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.133.
[132] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.133.
[133] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.133-134.

karşıt bu iki suretten biri ile hüküm verileceğini ve bu hükmün verilmesini sağlayan şeyin, bu iki suretin akılda hazır bulunmayışı olduğunu söylemektedir. Aksine bu iki suret hakkında hüküm vermemizi sağlayan bunlardan birinin hariçte olana dayanması ve diğerinin harice dayanmamasıdır.[134] Harice dayanmayan bu suretin nerede olduğu sorusu Râzî'de iki farklı cevap bulmuştur. Râzî **Mebâhis**'te olumsuzlama ile hüküm verilen şeye tekabül eden gerçekliğin (konunun) aklî suret olarak zihinde var olduğunu söylemektedir.[135] **Mülahhas**'ta ise yukarıda **Mebâhis**'le aynı açıklamaları yapmasına rağmen **bu konu hakkında tartışma vardır (وفيه بحث)** şeklinde bir açıklamayla yetinerek tevakkuf etmiştir.[136] Böylece Râzî **Mülahhas**'ta bu önermenin de fer'î kaideye delil olamayacağı tutumunu devam ettirmektedir.

iii- Üçüncü önerme imkansızın sabit olmamasına rağmen hakkında imkansızlık ile hüküm verilmesidir.[137] Râzî **Mebâhis**'te önceki iki delilde olduğu gibi bu delili de, fer'î kaideyi ispatlayacak bir şekilde formülleştirmiştir. **Mülahhas**'ta ise bu delile itiraz ederek ilk iki delil ile paralel bir tavır takınmıştır.[138]

Buna göre zihinde bir suret hazırlanmakta ve bu suretin hariçte meydana gelmesinin imkansızlığı ile mahiyeti hakkında hüküm verilmektedir.[139] Bu suretin zihinde meydana gelmesinin imkansızlığı ile değil, hariçte meydana gelmesinin imkansızlığı ile hüküm verilmektedir. Dolayısıyla imkansızlık ile hüküm verilen suretin zihinde bulunmasının önünde herhangi bir engel yoktur.[140] Râzî **Mebâhis**'te zihnî varlık bahsinde bu delil ile ilgili net açıklama yapmasa da zihnî varlık bahsinin sonunda atıf yaptığı 'ilim, âlim ve malum' bölümünün başında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Bil ki biz varlık babında ma'kul mahiyetin varlığının zihinde var olduğunu söylemiştik. Biz burada [bu düşünceyi] geniş bir şekilde açıklayacağız. Deriz ki**

---

[134] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131, a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[135] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131.
[136] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[137] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.130; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a
[138] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[139] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[140] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131.

imkansızların imkansızlıkla konu olması buna delildir. Konu ise onun başkasından mümtaz olmasını gerektirir. Aksi takdirde bununla ilgili hüküm başkasından evla olmazdı. Her mümtaz sabittir. Bu sabitlik ise hariçte değildir. (…) O halde imkansız zihinde varlık sahibidir. Öyle ki ona [imkansıza] harici bir varlığın ilişmesinin imkansızlığıyla hakkında hüküm verilerek zihne getirilir.[141]

Râzî'nin bu açıklaması ışığında imkansız, ma'kul mahiyetin zihinde bir varlığa sahip olması iddiasına delil olmaktadır. Buna göre imkansız 'konu' olmaktadır. Konu olan şey ise konu olması itibariyle başkalarından ayrışmış ve kendinde bir sübuta sahip olmaktadır. Kendinde bir sübutu bulunan konu ise ya hariçte ya da zihinde bir sübuta sahiptir. İmkansıza dair hüküm, konunun zihinde var olmasının imkansız olması anlamında değildir. Çünkü konuya 'zihinde olması imkansızdır' şeklinde hüküm verilmemektedir. Böyle bir hükmün verilmesi, imkansızlık ile hüküm verilen imkansız suretin hariçte var olduğunu söylemek anlamına gelir ki bunun batıl olduğu açıktır. Buna göre imkansıza imkansızlık ile hüküm vermek, onun hariçte var olmasının imkansız olması sebebiyledir. Yoksa konunun zihinde bulunmasının imkansızlığı sebebiyle değildir. Bu doğrultuda imkansız, zihinde var olmaktadır.[142] Bu yönüyle de fer`i kaideye delil olmaktadır. Böylece **Mebâhis**'te bu delil ile zihnî varlığın ispatı hedeflenmiştir.

Mülahhas'ta Râzî zihinde bir suret hazırlandığını ve bu suretin hariçte meydana gelmesinin imkansızlığı ile mahiyeti hakkında hüküm verildiğini ifade etmektedir. Râzî imkansızlık ile mahiyet hakkında verilen hükmün aklî suretin mahiyetinin hariçteki husûlü hakkında verildiğini, aklî suretin şahsiyeti hakkında

---

[141] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.439; Bu pasajın ilk cümlesinde Râzî'nin varlık bölümüne atıf yaparak ma'kul mahiyetin zihinde var olduğunu söylemesi önem arz etmektedir. Râzî'nin yaptığı bu atfın karşılığı, varlık babında zihnî varlığın ispatı bahsinde geçmektedir. **Mebâhis**'te zihnî varlık bahsinin sonunda Râzî "akıl ve ma'kul kitabı "كتاب العقل و المعقول" dediği bir yerde zihnî varlık bahsini tahkik edeceğini ifade etmektedir. Bkz. a.mlf., **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.133. Fakat **Mebâhis**'te bu isimde bir bölüm bulunmamaktadır. O bu açıklamasıyla açık bir şekilde bilgi bölümüne atıf yapmaktadır. Bu bölüm ilim, âlim ve malum olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır. Âlim ve malum bu açıklamada 'akıl ve ma'kul'a karşılık gelmektedir. Bu bölüm 62 sayfalık (s. 439-501) uzun bir bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde ortaya koyduğumuz üzere; zihnî varlık, mahiyeti itibariyle hem ontolojide hem de epistemolojide uzantıları bulunan bir konudur. Bu açıklamalar ışığında Râzî'nin de bu yaklaşıma sahip olduğu ve zihnî varlık bahsini bu şekilde işlediği ortaya çıkmaktadır.

[142] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131, 439.

böyle bir hükmün verilmediğini ifade eder (**ويحكم على ماهيتها بامتناع الحصول في الخارج لا على شخصيتها**).[143] Daha sonra ise Râzî imkansızlık ile mahiyet hakkında verilen hükmün hem vacipte hem de mümkünde meydana geldiğini ifade etmektedir.[144] Râzî'nin bu açıklamayla ne ifade etmek istediğini anlamlandırmak için açıklamayı detaylandırmak gerekmektedir. Bu noktada Kâtibî'nin Râzî'nin bu açıklamalarına yaptığı yorum önemlidir. Buna göre hakkında hariçte meydana gelmesinin imkansızlığı ile hüküm verilen her aklî suretin 'imkansız suret' olması gerekir. Fakat bunun böyle olmadığı açıktır. Çünkü bu durumda vacip ve mümkünün de imkansıza suret olması gerekirdi. Çünkü vacip ve mümkün hakkında da onların hariçte olmalarının imkansızlığı ile mahiyetleri hakkında hüküm verilmektedir. Bu açıdan Râzî şahsiyeti hakkında değil mahiyeti hakkında hüküm veriyoruz diyerek, vacip ve mümkünün imkansızın sureti olmasının önüne geçmiştir. Çünkü aklî suretin şahsiyeti ister bu aklî suret imkansızın ister mümkünün isterse de vacibin olsun hariçte meydana gelmesi imkansızdır. Dolayısıyla vacip ve mümkün dışında imkansıza ait aklî suretin mahiyeti, hariçte meydana gelmesinin imkansızlığı ile konu olmamaktadır.[145] Sonuç olarak imkansız, imkansızlık ile hüküm verilerek konu olmamaktadır. Böylece **Mülahhas**'ta bu önerme de fer'î kaideye delil olacak bir fonksiyon kazanmamaktadır.

vi- Dördüncü önerme ise ma'dum hakkında verilen hükmün sahih olup olmadığı hakkındadır. Bu dört önermenin ikinci, üçüncü ve dördüncü önermeleri temelde aynı gerçeklik etrafında şekillenen önermelerdir. Bu üç önerme de hariçte olmayıp, hüküm vermenin sahih olduğu olumsuz, imkansız ve ma'dumun varlıklarının nerede bulunduğu üzerinde şekillenmektedir. Bu anlamda hüküm vermenin sahih olduğu bu önermelerin hariçte olmadığına göre zihinde varlıklarının bulunması gerekmektedir. Nitekim Râzî **Mebâhis**'te ma'duma dair hüküm vermekle ilgili yaptığı açıklama bu anlamda önemlidir. Râzî **Mebâhis**'te ma'duma ilişkin hüküm hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Dördüncüsüne gelince, onun çözümü söylediğimiz gibi, biz zihnimizde mahiyeti harici ademle kayıtlı bir kayıtla hazır ederiz ve onun üzerine harici hükümlerden bir**

[143] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[144] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[145] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 198a.

şeyin arız olmasının doğru olmadığı şeklinde hükümde bulunuruz. Bu cevap bu tarz şüphelere benzeyen hepsine cevaptır.[146]

Râzî'nin bu açıklaması ma'duma dair hükmün, hariçte varlığı bulunmayan mahiyetin zihinde bulunduğundan hareketle gerçekleştiği anlamına gelmektedir. Râzî'nin **bu tarz şüphelere benzeyen hepsine cevaptır** ifadesi ile bu açıklamanın hem ikinci önerme olan olumsuz hem de üçüncü önerme olan imkansız için cari olduğu sonucuna götürmektedir. Bu açıdan bu cümle sadece ma'duma dair bir açıklama olmaktan ziyade aslında doğrudan zihnî varlığın ispatının en üst cümlesi olarak anlaşılmaya müsaittir. Dolayısıyla Râzî **Mebâhis**'te mahiyetin zihinde var olduğundan hareketle zihnî varlık hakkında İbn Sînâcı anlayışı ortaya koymaktadır. Fakat **Mülahhas**'ta Râzî ma'dum ile ilgili açıklama yapmamakta ve okuyucuyu ikinci önermenin cevabına yönlendirmektedir. Râzi **Mülahhhas**'ta "**ikincisine dair verilen cevap buna yakındır**" diyerek, ikinci önermede **bu konu hakkında tartışma vardır (وفيه بحث)** açıklamasının, dördüncü önerme için de geçerli olduğunu ifade etmektedir.[147] Dolayısıyla Râzî, **Mebâhis**'te mahiyetin zihinde bulunmasından hareketle çözüme kavuşturduğu fer'î kaideyi, **Mülahhas**'ta mahiyetin zihinde bulunduğunu reddetmesinden dolayı fer'î kaidenin zihnî varlığa delil olamayacağı sonucuna ulaşmaktadır. Bu açıdan bir sonraki bölümde ele alınacağı üzere Râzî'nin mahiyet anlayışında yaşadığı değişiklik zihnî varlık düşüncesinde belirleyici bir rol oynamaktadır.

Fer'î kaidenin ispatı için ortaya konulan bu dört önermenin **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta nasıl işlendiği böylece ortaya çıkmış olmaktadır. Buna göre **Mülahhas**'ta birinci ve üçüncü delillerde Râzî, **Mebahis**'te savunduğunun tam aksi bir duruş sergilemektedir. Olumsuz ve ma'dum ile ilgili olan ikinci ve dördüncü deliller ise, **Mebâhis**'ten farklı olarak **Mülahhas**'ta Râzî'nin 'tartışmalı' olduklarına işaret ederek yetindiği delillerdir. Râzî'nin burada kesin bir görüş ifade etmemesinin nedeni iki şekilde açıklanabilir. Bunlardan birincisi; bu iki konunun geniş açıklamalara ihtiyaç duyması olmalıdır. İkincisi ise ileride ortaya konulacağı üzere Râzî'nin hem **Mebâhis**'te hem de **Mülahhas**'ta ma'dum hakkındaki görüşünde tevakkuf etmesidir.

---

[146] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.131.

[147] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

Bu anlamda ‘ma‘dum’ ile ilgili özel bir başlık açılacağından dolayı, detaylı açıklamaları ileride ortaya koymanın daha faydalı olduğuna inanmaktayız. Bununla beraber ma‘dumun zihnî varlık düşüncesindeki merkezi rolü dikkate alındığında ayrı bir başlık etrafında incelenmesi bir gereklilik olarak kendini gösterir. Bu açıklamalar ışığında **Mebâhis** ve **Mülahhas**’ta fer‘î kaidenin delilleri olarak incelenen dört delile dair Râzî’nin yaklaşımı şöyle bir tablo etrafında ele alınabilir:

Tablo 2: Râzî’nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**’ta fer‘î kaideyi ispat için kullanılan dört önermeye yaklaşımı.

	Mebâhis	**Mülahhas**
Birinci Delil	Kabul	Ret
İkinci Delil	Kabul	Tartışmalı
Üçüncü Delil	Kabul	Ret
Dördüncü Delil	Kabul	Tartışmalı

2. Mahiyetin Bulunuş Tarzları

Fer‘î kaide ile ilgili bir önceki bölümde ortaya konulan önermelere bakıldığında, bunların dolaylı bir şekilde mahiyet ile ilişkili tartışmalar olduğu görülür. Bunun en önemli nedeni İbn Sînâ’nın zihnî varlığı mahiyetlerin bulunuş tarzından hareketle inşa etmesidir. Nitekim Râzî de mahiyetlerin bulunuş tarzından hareketle zihnî varlık hakkında İbn Sînâ’dan farklı bir duruş ortaya koymaktadır. Bu açıdan Râzî’nin zihnî varlık ile ilgili düşüncelerinin, mahiyet anlayışında yaşadığı farklılaşmalarla paralellik arz ettiği görülmektedir. Râzî’nin zihnî varlığı reddetmesi, Tanrı’nın varlık ve mahiyetinin birbirinden ayrı olduğunu iddia etmesi, Râzî’nin kendine özgü bir ajandası olduğunu göstermektedir.[148] Dolayısıyla Râzî’nin mahiyet hakkında **Mebâhis** ve **Mülahhas**’ta ileri sürdüğü iddiaların, zihnî varlık anlayışında

[148] Eichner, “Essence and Existence – 13th century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology”, s.124.

nasıl bir değişime neden olduğunu ve bununla bağlantılı olarak diğer konuları nasıl etkilediğinin tespiti açısından kıymeti haizdir.

Birinci bölümde İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışında ortaya konulduğu üzere zihnî varlık teorisi, mahiyetin bulunuş tarzlarıyla yakından ilgilidir. Mahiyet ise kendinde, zihinde ve hariçte olmak üzere üç şekilde bulunmaktadır. Bir diğer ifade ile mahiyet, 'la bi-şart' itibarıyla kendinde yani 'mutlak', 'bi-şartı la' itibarıyla zihinde yani 'mücerret' ve 'bi-şart' itibarıyla hariçte yani 'mahlûta' olmak üzere üç şekilde bulunmaktadır. Böylece mahiyet mutlak, mücerret ve mahlûta olmak üzere üç şekilde değerlendirilmektedir.[149] İbn Sînâ'nın mahiyetin zihinde mücerret olarak bulunmasından hareketle zihnî varlığı temellendirdiğini ve bununla beraber mutlak ve mahlûta mahiyetlerin zihnî varlık teorisini inşa etmede nasıl işlev gördükleri birinci bölümde ele alınmıştı. Râzî'nin mahiyet anlayışının işleneceği bu bölümde, mahiyetin bulunuş tarzları açısından İbn Sînâ'yı hatırlamak gerekir. Çünkü Râzî'nin **Mebâhis**'te ortaya koyduğu mahiyet anlayışı İbn Sînâcı mahiyet anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Fakat Râzî'nin **Mülahhas**'ta ortaya koyduğu mahiyet anlayışı İbn Sînâcı mahiyet anlayışından önemli bir şekilde farklılaşmaktadır. Bu da başta zihnî varlık olmak üzere filozofun düşüncesinde sistematik bir dönüşümün olmasını tetiklemiştir. Mantıktan metafiziğe kadar birçok yerde Râzî'nin mahiyet anlayışında yaşadığı değişikliğin izini görmek mümkündür. Bu açıdan Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahhas** bağlamında mahiyetin bulunuş tarzlarında nasıl bir farklılaşmaya gittiği önem arz etmektedir. Bununla beraber Râzî'nin mahiyet anlayışında kazandığı bu farklı tasavvur, sadece zihnî varlık bağlamında ele alınacaktır.

Bir şeyin mahiyetine 'o nedir?' sorusu sorularak ulaşılır. Bu soru şeyin hakikatini ortaya koymayı amaçlar. Fakat bu soruya cevap olarak verilen her tanım, kişiye mahiyetin tamamını vermez. Çünkü tanımın mahiyeti verebilmesi, mahiyetin tamamının ortaya konmasına bağlıdır.[150] Râzî tanımı oluşturan unsurlardan hareketle

[149] Derin, "Tecrîdü'l-i'tikâd Geleneğine Göre Zihnî Varlık: Getirdiği Yenilik ve Problemleri", s.8. Mahiyetin üçlü bulunuşu bir başka şekilde şöyle ortaya konulabilir:

a) Kendinde → la bi-şart → Mutlak
b) Zihinde → bi-şartı la → Mücerred
c) Hariçte → bi-şart → Mahlûta

[150] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, 36-38.

tanımın özsel (essential) ve isimsel (nominal) olmak üzere iki şekilde yapılabileceğini ifade etmektedir. Buna göre bir şey hakkında araştırma ve inceleme iki farklı düzlemde gerçekleşir. Birincisi, şeylere verilen isimlerin (مسميات) cinslerinin ve fasıllarının belirlenip tanımın yapılmasıdır. İkincisi, kendinde sabit mahiyetlerin (الثابة في أنفسها الماهية) cinslerinin ve fasıllarının belirlenip tanımlanmasıdır. Birincisini oluşturan unsurların tespit edilmesinin çok kolay olduğunu söyleyen Râzî, kişinin bir bütüne bir isim vaz ettiğinde, bu bütünün parçaları arasında ayırıcı faktörün fasıl olduğunu ve yine tasavvur edilen bu şeydeki ortak faktörün de cins olduğunu rahatlıkla bileceğini ifade etmektedir. Çünkü bu sadece ismin delalet ettiği anlamın tafsilinden ibarettir. Fakat ikincisi olan kendinde sabit mahiyetlerin fasıl ve cinsini tespit etmek ise çok zordur. Çünkü belirli bir mevcuda bakıldığında, orada kendisiyle kaim bir zatın olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde çeşitli sıfatların bu zat ile beraber kaim olduğu da bilinmektedir. Bu noktada hangi şeyin zât hangi şeyin sıfat olduğunun bilinmesi zordur. Çünkü iki şeyin bazı yönlerden ortak olduğu ve bazı yönlerden ayrıştığı bilindiğinde, ortak faktörün ne ve nasıl olduğu ve ayrışan faktörün ne ve nasıl olduğunu bilmek çok zordur. Dolayısıyla mahiyetlerin fasılları ve cinslerini elde ederek gerçek bir inceleme tahkik açısından çok zordur.[151] Böylece Râzî, tanımın mahiyetin kurucu unsurlarından hareketle yapılmasının mümkün olmadığı kanaatindedir. Çünkü Râzî'nin tanım teorisi özsel olmaktan ziyade dilsel bir mahiyet arz etmektedir.[152] Bu açıdan tanım, mahiyetin dilsel bir açıklamasından öte bir mana içermeyecektir.

---

[151] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.89-90.

[152] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.111; Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, s.44-49; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.149. Bilal İbrahim, Râzî'nin tanım teorisini kapsamlı bir şekilde ele alarak tanım teorisinden hareketle Râzî'nin yeni bir bilim anlayışı ortaya koyduğunu ele almaktadır. Aristotelyen tanım teorisiyle beraber gelen küllî anlayışı, zâtî yüklem ve mahiyetin mukavvim parçalarıyla tanımlanması şeklindeki uzantılar, Râzî'nin tanım teorisinde yaşadığı farklılıktan dolayı Râzî'de bir karşılık bulmamıştır. Râzî yukarıda açıklandığı üzere tanımı 'ismin tafsili olarak açıklanması' olarak gördüğünden küllîlerin sadece duyulur şeylerde yani hariçte bulunduğunu, mahiyetlerin kurucu unsurlarıyla tanımının yapılamayacağını ve daha birçok yeni düşünceyi beraberinde getirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal İbrahim, **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Montreal, Institute of Islamic Studies McGill University, 2013, s. 64-170; a.mlf., "Fakhr ad-Din ar-Razi, Ibn Haytam and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", **Oriens.** No. 41, 2013, s.379-402.

Râzî tanımı, **bir ismin kapalı (icmalen) olarak ifade ettiği şeyin açıklanması**[153] olarak tarif etmektedir. Râzî'nin bu tanım anlayışı, Ebu'l-Berekât'ın "tanım isimlere göre yapılır" anlayışı ile benzerlikler taşımaktadır.[154] Fakat tanımı 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz' şeklinde tarif eden Aristoteles, Farabi ve İbn Sînâ gibi filozoflar, tanımın mahiyeti ortaya koyması gerektiğini ifade etmektedirler. Bu tanımlar 'hakiki tanımlar' olarak adlandırılmaktadır. Buna göre tanım mahiyetin kurucu unsurları ile yapılmalıdır. Çünkü mahiyetin kurucu unsuru olmadan ismin cinsi ve faslı ile yapılan tanımlar şeyin hakikatini ortaya koyamaz. Bu anlamda tanımda kullanılan cins ve faslın, mahiyetin kurucu unsuru olması sayesinde mahiyetin gerçek özsel tanımı yapılabilmektedir. Buna göre mahiyetin kurucu olmayan cins ve fasılla yapılan tanımlar 'hakiki tanım' olarak kabul göremez. Çünkü bu tarz tanımlar mahiyeti tam anlamıyla ortaya koymaktan uzaktırlar. Bu açıdan tanım ancak 'bir şeyin mahiyetine delalet eden söz' olması ile kabule karin olabilir.[155]

[153] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.106

[154] Râzî'nin tanım teorisi hususunda zikrettiği bir diğer kişi Ebu'l-Berekât Bağdâdi'dir. Râzî her ne kadar Bağdâdî ile tanımın tarifi hususunda bir görüş birliği sağlamışsa da Bağdâdî'nin 'nefs âlemi'ni kabul etmesinden dolayı iki filozof arasında önemli bir farklılık söz konusu olmuştur. Râzî **Mülahhas**'ın mantık bölümünde tanımı oluşturan parçaların elde edilmesinin zor olduğunu söylediği pasajda Bağdâdî'nin tanım teorisini ortaya koyarak eleştirmiştir. Buna göre tanımın yakın cins ve yakın fasıldan oluşması gerektiğini savunan eş-Şeyhu'r-Reis'e Bağdâdî itiraz ederek tanımın isimlere göre yapılmasını ve bunun kolay olduğunu söylemektedir. Fakat Râzî'ye göre Bağdâdî her ne kadar tanımların isimlere göre yapılmasını savunmuşsa da yaptığı açıklamalar İbn Sînâcı tanım teorisini hatırlatmaktadır. Bağdâdî isimlerin ma'kul şeylerin isimleri olduğunu ve her ma'kul olan şeyde ortak parçanın ne olduğu ve ayrışan parçanın ne olduğunun akledilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Râzî bu açıklamalara el-insaf diyerek itiraz etmektedir. Buna göre şayet Bağdâdî'nin burada kastettiği, ismin medlulünün tafsili olarak ortaya konması ise Râzî buna katılmaktadır. Fakat Bağdâdî'nin bununla kastettiği mahiyetin kurucu unsurlarıyla yapılacak bir tanım ise Râzî bunun zor olduğunu ifade etmektedir. Bkz. er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.118. Kanaatimizce Bağdâdî tanım teorisinde her ne kadar tanımların isimlere göre yapılmasını savunmuş olsa da 'nefs âlemi'ni kabul etmesinden dolayı şeylerin mahiyetlerine ulaşılabileceği kanaatindedir. Bu onun tanımı isimlere has kılmasıyla beraber Râzî gibi tanımı ismin medlulünün tafsili olarak görmediği anlamına gelmektedir. Çünkü Bağdâdî bilinenin arkasında bir 'nefs âlemi' tasavvuruna sahiptir.

[155] Haklı, **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, s. 45-46; İbrahim, **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, s.64-72.

Râzî'nin Aristotelyen özsel tanım teorisine getirdiği eleştirilerin temelinde farklı bir mahiyet anlayışı yatmaktadır.[156] Râzî mahiyetin tamamının ortaya konmasını onu oluşturan unsurların ortaya konmasına bağlamaktadır. Bu açıdan mahiyet, çeşitli unsurlardan oluşmaya elverişli olup olmamaya göre basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Basit mahiyetin hakikati kendinde çeşitli durumların birleşmesine elverişli değildir. Bileşik mahiyet ise kendisinde çeşitli durumların birleşmesine elverişli bir hakikate sahiptir. Basit mahiyetlere Tanrı'nın Zâtı, yüksek cinsler, basit fasıllar, akıl ve nefs gibi örnekler verilebilir.[157] Basitin kendinde çeşitli durumlara elverişli olmaması mahiyetlerin sonu olmayan parçalardan oluşmasına engel olmaktadır. Bu yönüyle mahiyetler en temelde bir basitlikte sonlanmakta ve bu basitlik de kendinde bir 'birliğe' sahip olmaktadır.[158] Mahiyetin sonsuz parçalardan oluşması, mahiyetin akledilmesinin imkansız olması anlamına gelmektedir. Çünkü mahiyet, kendisini oluşturan unsurların sınırlı olmasıyla akledilir olmaktadır.[159] Belli şeylerden oluşan bir mahiyetin kendini oluşturan şeylere muhtaç olmaması düşünülemez. Örneğin taş ile insan arasında bir birlik söz konusu değildir. Fakat 'on'un birlerden oluşması, ilaçlardan oluşan macun, şahıslardan oluşan ordu ve benzeri birlik sahibi şeyler oluştukları parçalara muhtaçtırlar. Bu açıdan bileşik mahiyetlerin basit unsurlarına ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Böylece bunların birleşimiyle oluşan birlik sayesinde mahiyet meydana gelmektedir.[160]

Râzî mahiyeti oluşturan unsurların (cüzlerin) haricî varlığında mahiyeti öncelediğini ifade etmektedir. Çünkü 'bütün'ün varlığı kendisini oluşturan unsurların var olmasına bağlıdır. Aynı şekilde bu cüzlerden birinin sabit olmaması 'bütün'ün de sabit olmamasına neden olur. Râzî bunun aynı şekilde zihinde de böyle olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zorunlu olarak bütünü oluşturan parçaların varlık ve yoklukları,

---

[156] Tûsî, Râzî'nin tanımlarla ilgili eleştirisinin temelinde mahiyeti, mahiyeti oluşturan unsurların toplamından ibaret saymasının yattığını iddia etmektedir. Bkz. Haklı, **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, s. 52.

[157] Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, s.67-68.

[158] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.142; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 49a.

[159] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.45.

[160] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 49a.

bütünün varlığının ve yokluğunun akledilmesinin de temelini oluşturur.[161] Bu açıdan zihinde ve hariçte mahiyeti oluşturan unsurların mahiyetin kendisinden önce olduğu ortaya çıkmış olur. Fakat mahiyet, mahiyet olması itibariyle mahiyettir. Yani her şey hakikatiyle neyse odur. Mahiyet kendisine ilişen lazım ve ayrık tüm şeylerden farklı olarak kendinde bir hakikate sahiptir. Bu anlamda mahiyet ne birdir ne de bir olmayandır. Çünkü birlik mahiyet üzerine eklenmiş bir sıfattır.[162] Sıfat ise varlıksal bir imaya sahip olduğundan dolayı mahiyetten bir unsur (cüz) olmadığı gibi onun dışında ona ilişen bir şeydir. Ve mahiyet ile varlık arasında mutlak bir ayrım söz konusudur. Mahiyetin kurucu unsurları ve varlığın kurucu unsurları birbirinden farklıdır. Râzî sıfatın mahiyete sonradan eklenmesi itibariyle mahiyetin kurucu unsuru olamayacağını ifade eder. Çünkü mahiyetin unsurları mahiyete mütekaddim iken sıfat ise müteahhirdir. Bu açıdan sıfat mahiyetin kurucu unsuru olamaz.[163] Şu halde mahiyetin cüzlerinin hariçte ve zihinde mahiyete tekaddümü nasıl anlaşılmalıdır?

Râzî mahiyetin kurucu unsurlarının mahiyete tekaddümünün ya mahiyet ile ya da varlık ile olduğunu ifade eder. Öncelikle mahiyetin kurucu unsurlarının mahiyete tekaddümünün mahiyet ve varlık ile olamayacağını iddia edenlerin itirazlarını ortaya koyan Râzî, daha sonra savunduğu görüşü ortaya koymaktadır. Buna göre yapılan itirazlar şöyledir; mahiyetin kurucu unsurlarının mahiyete öncelenmesinin mahiyet ve varlık ile gerçekleşebilmesi imkansızdır. Çünkü mahiyet, 'mahiyet olması bakımından mahiyet'ten ibaret olduğunda tekaddüm, taahhur ve birliktelik ile konu olmaz. Aynı şekilde varlığın kendisi ile de olmaz. Çünkü varlık ile tekaddüm ancak varlık ile olur. Fakat mahiyet ile beraber bulunan mahiyetin cüzlerinin itibarı, varlıktan önce meydana gelen bir itibardır.[164] Bu açıdan varlık ile mahiyetin cüzlerinin mahiyete tekaddüm etmesi söz konusu olamaz. Çünkü mahiyetin kendisinin cüzlerine olan itibarı varlık ile olan bir itibar değildir.

[161] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.39; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 49a.
[162] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.140; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.
[163] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.42.
[164] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.40.

Râzî mahiyetin cüzlerinin mahiyete tekaddüm etmesi ile ilgili bu iddiaları serdettikten sonra savunduğu görüşü ortaya koymaya başlamaktadır. Buna göre Râzî mahiyetin cüzlerinin mahiyete tekaddüm etmesinin varlık ile değil mahiyet ile olması gerektiğini savunmaktadır. Buna dair muhtemel itirazlara da cevap vermektedir. Râzî açıklamasına "**Mahiyete tekaddüm eden mahiyetin parçası, neden mahiyetin kendisiyle tekaddüm etmiş olmasın?**" şeklinde bir soru ile başlamaktadır. Yukarıda açıklandığı üzere mahiyete, mahiyet olması bakımından itibar edildiğinde, mahiyet sırf mahiyet olması itibariyle ele alınmaktadır. Bu da mahiyetin mütekaddim olma ve müteahhir olma itibarının mahiyete ilişmesinin söz konusu olamayacağı anlamına gelmektedir. Râzî mahiyete 'min haysu hiye hiye' itibar edildiğinde, mahiyetin kendisi üzerine mütekaddim ve müteahhir olamayacağını söyleyen kişinin iki şeyi kastetmiş olabileceğini ifade eder. Şayet bununla mahiyetin kendisinin, mahiyetin tekaddümünün aynısı olmayacağını kastediyorsa, bu doğrudur. Fakat bununla mahiyetin bu itibarlardan bir şeyi iktiza etmeyeceğini kastediyorsa, bu yanlıştır. Râzi bu itibarların olumlama ve olumsuzlama gibi olduğunu söylemektedir. Mahiyet, mahiyet olması bakımından olumlama ve olumsuzlama anlamlarından başka bir anlama sahip olsa da bu iki anlamdan hâli olmamaktadır.[165]

Râzî mahiyetin cüzlerinin mahiyete tekaddüm etmesinin mahiyetin kendisi ile olduğunu tahkik eden başka bir delil daha ortaya koymaktadır. Buna göre mahiyete varlığın arız olmasının doğru olması haysiyeti, varlığa bağlı olması mümkün olmayan bir itibardır. Bu anlamda varlık mahiyetin bir ilişenidir. Dolayısıyla mahiyet cüzlerine varlıkla tekaddüm etmez.[166] Birinci bölümde ortaya koyduğumuz üzere İbn Sînâ'ya göre mutlak mahiyet nihai noktada Allah'ın ve meleklerin ilminde 'varlık' olarak bulunmaktadır. Fakat burada Râzî mahiyetin parçalarına tekaddümünün yine mahiyet ile olacağını söylemesiyle İbn Sînâcı mahiyet anlayışından ne oranda farklılaştığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda Râzî için mutlak mahiyet artık İbn Sînâcı anlamda varlık ile noktalanmayacak bir pozisyona sahiptir. Bu farklılaşma önemi haizdir. Çünkü bu farklılık Tanrı'nın sadece varlıktan ibaret olmayıp mahiyetinin de

[165] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.40-41.
[166] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.41.

olduğunun kabul edilmesi[167] ve Eflâtuncu idelerin kabulü gibi birçok farklılaşmaya imkân sağlayan bir veçheye sahiptir. Bu konu ileride Eflâtuncu ideler bahsinde daha detaylı bir şekilde ortaya konulacaktır.

Râzî'nin mahiyeti oluşturan unsurların mahiyete hariçte ve zihinde tekaddüm edişinin mahiyetin kendisiyle olduğunu kabul etmesi, özellikle bunun zihinde de cari olduğunu söylemesi mahiyetin zihinde bulunacağı anlamına geleceği için zihnî varlık hakkında önemli imalar içermektedir. Râzî'nin mahiyetin zihinde bulunacağını ifade eden bu açıklamalarına biraz daha açıklık getirmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın iddia ettiği gibi mahiyetin zihinde bulunuş tarzı sadece soyutluk kaydıyla mı olmaktadır? Mahiyetin zihinde soyut olarak bulunabileceğini inkar eden kişi, mahiyetin zihinde hiçbir şekilde bulunamayacağını da kabul etmek zorunda mı kalır? Bir diğer ifade ile mahiyet zihinde soyutluk kaydı dışında bulunabilir mi? Bu sorulara cevap bulmak için öncelikle Râzî'nin mahiyetin bulunuş tarzları noktasında nasıl bir duruş sergilediğini ortaya koymak gerekir. Râzî **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta mahiyetin bulunuş tarzları noktasında bariz bir şekilde farklılaşmaktadır. İmdi Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta mahiyetin bulunuş tarzı açısından nasıl bir değişim yaşadığını ortaya koymaya çalışacağız. Râzî **Mebâhis**'te şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **"La bi şartı şey [mutlak] canlı hariçte mevcuttur" demek doğrudur. Fakat "bi-şartı la şey canlı [mücerred mahiyet] hariçte mevcuttur" demek doğru değildir. Çünkü canlı bu şart ile [dikkate alındığında] mücerred olur. Mücerredin ise hariçte varlığı yoktur. Tecerrüd şartıyla canlının varlığı zihnîdir. Haricî arazların kendisine arız olması açısından canlının hariçte vücudu vardır. Bu iki itibar [yani canlının zihinde ve hariçte olmaklığı] mahiyeti ve hakikati üzerine zaiddir. Tecerrüd ve luhûktan kat-ı nazarla bizatihi mehuz olan şey [yani mutlak mahiyet] basitin mürekkebi öncelemesi şeklinde söz konusu iki itibarı [yani mücerred ve muhlûta mahiyeti] önceler. Ona [mutlak mahiyete] emr-i ilahî denir. Hakikat ve mahiyet budur.[168]**

Râzî'nin mahiyetin bulunuş tarzlarını incelediği bu pasajı, birinci bölümde ortaya konulan İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışıyla birebir örtüşmektedir. Râzî bu

[167] Râzî'de 'Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ilişkisi için bkz. Mehmet Fatih Arslan, **Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mahiyet**, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üiversitesi SBE, 2008, s.100-111.
[168] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.141-142.

pasajla İbn Sînâ'nın zihnî varlık ve mahiyetin bulunuş tarzlarını çok kısa ve veciz bir şekilde ortaya koymaktadır. **Mebâhis**'in yazım metodu hatırlandığında Râzî'nin bu açıklamalarının İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışını ortaya koyma amacını taşıdığı görülecektir. Öncelikle daha önce ifade edildiği gibi mahiyet mutlak, mücerret ve hariçte olmak üzere üç şekilde bulunmaktadır. Mahiyetin hariçte ve zihinde bulunuş kayıtları mahiyetin hakikati üzerine eklenen özelliklerdir. Mahiyetin hariç ve zihin kayıtlarının olmadığı şekilde mutlak olarak alınması, hem haricî mahiyeti hem de zihnî mahiyeti öncelemektedir. Bu anlamıyla mutlak mahiyet tıpkı İbn Sînâ'nın ifade ettiği gibi 'ilahi varlık' olarak vasıflanmaktadır. Râzî bu pasajın devamında 'bi-şartı la' ve 'la bi-şart' mahiyet arasındaki farkın mahiyetin gereklerinde (*levâzım*) ortaya çıktığını ifade etmektedir. Bununla beraber mahiyetin kendisi ve hakikati dikkate alındığında bu iki itibar arasında herhangi bir fark söz konusu değildir. Hakikate bir kayıt ekleyip ondan bir kayıt çıkarıldığında hakikat değişip başka bir hakikat olur. Bundan dolayı mahiyete ve onun kurucu unsurları dikkate alınıp delalet edildiğinde delalet eden şey ebedi olarak 'bi-şartı la' olarak delalet etmektedir. Çünkü ifade edildiği üzere mahiyetin kendisi dikkate alındığında bi-şartı la ve la bi-şart mahiyet arasında bir fark söz konusu değildir. Fakat mahiyetin gerekleri dikkate alındığında mahiyet bazen bi-şartı la ve bazen de la bi-şart olmaktadır.[169] Râzî'nin bu açıklamaları dikkate alındığında la bi-şart ve bi-şartı la kayıtlarının mahiyetin kendisi ile değil ona ilişen şeyler açısından dikkate alındığı ortaya çıkmış olmaktadır. Bu anlamda mahiyetin hiçbir levazımı dikkate alınmaksızın ele alınması mahiyeti la bi-şart yani mutlak mahiyet yaparken, olumsuzlama kaydı ile dikkate alınması mahiyetin soyut bir şekilde zihinde bulunmasını beraberinde getirmektedir. Bu kayıtla yani bi-şartı la olarak mahiyet sadece zihinde bulunabilir. Mahiyet mücerred olma kaydı ile dışarıda bulunursa idelerin varlığının kabul edilmesi gerekirdi. Fakat bu durumda mahiyet sadece zihinde bulunmaktadır.[170]

Râzî'nin **Mebâhis**'te yaptığı bu açıklamalar birinci bölümde ele alınan İbn Sînâ'nın mahiyetin bulunuş tarzlarıyla paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda Râzî'nin **Mebâhis**'teki İbn Sînâcı pozisyonu ortaya koyma amacını burada da devam

[169] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s. 142.
[170] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.179-180.

ettirdiğini görmekteyiz. İmdi Râzî'nin **Mülahhas**'ta nasıl bir duruş sergilediğine geçebiliriz. Râzî **Mülahhas**'ta mahiyetlerin bulunuş tarzlarıyla ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Bil ki la bi-şart canlının mevcut olduğu doğrudur. Çünkü hariçte mevcut olan bir şeyin parçasıdır, dolayısıyla o da hariçte mevcuttur. Fakat bi-şartı la canlı [mücerred mâhiyet] mevcut değildir. Hariçte mevcut olmadığı açıktır. Zihinde de mevcut değildir. Zira biz [mahiyetin zihinde olduğunu] kabul etmiyoruz. [Zihinde olduğunu] kabul etsek bile [mahiyetin] burada [zihinde] mücerred olduğunu kabul etmiyoruz. Zira mücerred olması onun ilişenlerindendir. Dolayısıyla kendisinde soyut olma kaydı bulunan mücerred [mahiyet] bütün ilişenlerden soyutlanmış olamaz. O halde her ne kadar mahiyetin kendi olmaklığı bakımından dikkate alınması birtakım kayıtlarla birlikte dikkate alınmasından farklı ise de mahiyet asla mücerred olamaz. Böylece mahiyetlerin zihinde mücerred olduğunu ileri süren meşhur önermenin yanlışlığı ortaya çıkmıştır.**[171]

Râzî'nin bu ifadeleri zihnî varlık ve mahiyetlerin bulunuş tarzı noktasında İbn Sînâ'ya önemli bir meydan okuma olarak kıymeti haizdir. İbn Sînâ'cı zihnî varlık ve bilgi düşüncesinin temelinde bulunan mahiyetin soyut olarak zihinde bulunması anlayışını bu açıklamalar ışığında Râzî'nin kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Buna göre Râzî la bi-şart mahiyetin hariçte mevcut olduğunu söylemekle mutlak mahiyetin hariçte bulunduğunu kabul etmektedir. Mutlak mahiyet dış dünyada 'tabii tümel (*küllî tabiî*)' olarak bulunur. Çünkü mahiyet bu anlamıyla dış dünyada mevcut bulunan şeyden bir parçadır. Mevcut olanın parçası da mevcuttur. Bu noktada mahiyet mutlak olarak hariçte mevcut olmaktadır. Râzî mutlak mahiyeti bu şekilde açıkladıktan sonra mahiyetin soyut olarak var olmasının imkansız olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Râzî'nin bu açıklamalarına geçmeden önce **Mebâhis**'te la bi-şart ve bi-şartı la mahiyet arasındaki farkın, mahiyetin gereklerinde (*levâzım*) ortaya çıktığını söylediği açıklamalarını hatırlamak önem arz etmektedir. Çünkü Râzî bu pasajda mahiyetin gerekleri üzerinden bir tartışma yürüterek mahiyete soyutluk kaydının ne zihinde ne de hariçte ilişemeyeceğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre mahiyet ne zihinde ne de hariçte soyut olarak bulunmaktadır. Bilindiği üzere mahiyetin soyut olarak hariçte bulunması Eflâtuncu ideleri kabul etmek anlamına gelirken, mahiyetin

[171] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

soyut olarak zihinde olması ise zihnî varlığı kabul etmek anlamına gelmektedir. Bununla Râzî hem Eflâtuncu ideleri hem de zihnî varlığı kabul etmek için gerekli olan ontolojik düzlemi ortadan kaldırmaktadır.

Râzî mahiyetin soyut olarak hariçte ve zihinde olamayacağını söyledikten sonra mahiyetin zihinde bulunuşunun üzerinde durmaktadır. Buna göre Râzî mahiyetin zihinde bulunamayacağını söylemektedir ama zihinde bulunsa bile mahiyetin zihinde soyut olarak bulunamayacağını vurgulamaktadır. Râzî'nin mahiyetin zihinde bir şekilde bulunsa bile bunun soyut olamayacağını söylemesi önem arz etmektedir. Zîra Râzî, **[Zihinde olduğunu] kabul etsek bile [mâhiyetin] burada [zihinde] mücerred olduğunu kabul etmiyoruz** ifadesi ile mahiyetin zihinde bulunabilmesinin mümkün olabileceği kanısında olduğunu ifade etmektedir. Râzî'nin burada özellikle inkar ettiği şey; mahiyetin 'soyut' olarak zihinde bulunacağı iddiasıdır. Râzî **Mebâhis**'te ortaya koyduğu üzere bi-şartı la kaydı, mahiyetin gereklerinde ortaya çıkmaktaydı. Burada da Râzî mücerred olma kaydının mahiyetin ilişenlerinden olduğunu ifade etmektedir. Râzî'ye göre soyut mahiyet bütün ilişenlerin kendisinden çıkarıldığı mahiyet tarzı olmak zorundadır. Fakat soyutluk kaydı mahiyete ilişen bir kayıt olduğundan, mahiyetin soyut olmasından söz edilemez. Çünkü soyut olarak mahiyet, mücerred ve zihinde bulunuş gibi kayıtlarla kayıtlanamaz. Bu açıdan mahiyetin soyut olması bu tarz kayıtlardan soyutlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mahiyet, mutlak olarak mücerred mahiyet ve mahluta mahiyetten itibar olarak farklı olsa da mahiyet zihinde soyut olarak bulunamaz. Aslında mahiyet soyut olarak bulunamamaktadır. Böylece ortaya konulan bu deliller ile mahiyetin zihinde soyut olarak bulunacağını ifade eden meşhur önermenin doğru olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.[172]

[172]er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b. Râzî'nin bu iddiasına hem **Kitâbu'ş-Şükûk** yazarı Ebherî hem de **Mülahhas** şarihi Kâtibi itiraz etmektedir. Ebherî ve Kâtibî mahiyetin zihinde 'harici ilişenlerinden sıyrılmış bir şekilde' soyut olarak zihinde bulunduğunu ifade etmektedirler. Bu açıdan mahiyetin soyut olarak zihinde bulunmasındaki maksadın 'harici ilişenlerinden soyutlanmış olması' olduğunu ifade etmektedirler. Yoksa Râzî'nin burada ortaya koyduğu üzere mahiyetin hiçbir ilişen olmaksızın soyut bir şekilde zihinde bulunacağı kastedilmemektedir. Bu açıdan Ebherî, Râzî'nin bu söylediği deliller ile, mahiyetin zihinde soyut olarak bulunacağını ifade eden meşhur iddiayı iptal etmediğini söylemektedir. Bkz Ebherî, **Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye 'ale'l-Mülahhas**, Ayasofya 2319, 47a; Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 206b. Hatırlanacağı üzere birinci bölümde İbn Sînâ, mücerred mahiyetin dış dünyada

Baştaki mahiyetin soyutluk kaydı dışında zihinde bulunup bulunamayacağı sorusuna dönüldüğünde, Râzî'nin mahiyetin zihinde soyut olmaksızın bulunabileceğine imkân verdiğini görmekteyiz. **Mebâhis**'te Râzî la bi-şart mahiyetin bi-şartı la ve bi-şart mahiyet arasında müşterek olduğunu söylemekle mutlak mahiyetin zihinde ve hariçte bulunabileceğini söylemektedir.[173] Fakat **Mülahhas**'ta Râzî'nin 'mutlak mahiyet'in zihinde bulunabileceği ile ilgili herhangi bir açıklaması bulunmamaktadır. **Mülahhas**'ta Râzî mutlak mahiyetin sadece dış dünyada bulunabileceğini söylemekle zihni bu bulunuştan men etmektedir.[174] Bu anlamda mutlak mahiyet, Râzî açısından İbn Sînâ'da olduğu gibi zihin ve hariç arasındaki ontolojik mutabakat zemini işlevini görmemektedir. Bu açıklamalar ışığında Râzî'nin bi-şartı la mahiyet anlayışını reddederek, mahiyetin 'bi-şartı la' olma kaydını 'la bi-şart' yani mutlak mahiyet şeklinde anladığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu iki mahiyet arasındaki fark levazımda ortaya çıkmaktadır. Râzî mahiyetin 'soyut olma' anlamını mahiyetin hiçbir kayıt ile kayıtlanmaması olarak anladığından dolayı; mücerred mahiyet, Râzî açısından 'mutlak mahiyet' anlamına gelmektedir. Bir diğer ifade ile soyut olma ile mutlak olma arasında mahiyetin hakikati noktasında bir fark yoktur. Dolayısıyla mahiyetin üçüncü bir şekilde soyut olarak kayıtlanmasının bir anlamı yoktur.

Râzî'nin zihinde mahiyetin soyut olarak bulunamayacağını söylediği bu açıklamalarından sonra mahiyetin zihnî ve haricî olması arasında nasıl bir fark olduğuna geçilebilir. Râzî 'zihnî ve harici terkib arasındaki fark' adlı bölümde bu konuyu şu şekilde incelemektedir. Buna göre mahiyeti oluşturan unsurlar ya dış dünyada ya da zihinde birbirinden ayrışmaktadırlar. Dış dünyada ayrışıp zihinde ayrışmayana nefs ve bedenden oluşmasıyla insan örnek verilebilir. Zihinde ayrışıp da hariçte bir bütün olana ise siyah örnek verilmektedir. Siyahın cinsi olan 'renklilik' ve faslı olan 'gözü kaplama (kabziyet)' hariçte temyiz olunmamaktadır. Siyahın cinsinin ve faslının dış dünyada bir ayrışmaya uğraması durumunda siyahlığın tasavvur

bulunduğunda Eflâtuncu ideler olarak bulunması gerektiğini ifade etmekteydi. Bkz. İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.179-180. Bu anlamda İbn Sînâ'nın mücerred mahiyeti, Râzî'nin anladığı gibi tüm ilişenlerinden soyutlanmış olarak anladığı rahatlıkla iddia edilebilir. Bu bakımdan Râzî, Ebherî ve Kâtibî'nin dolaylı olarak ifade ettiği gibi, mücerred mahiyeti yanlış anlamamıştır.

[173] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.153.

[174] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

edilmesi söz konusu olmazdı. Bu açıdan siyahın cinsi dış dünyada değil zihinde faslından ayrışmaktadır. Bu da cins ve faslın mahiyetlerinin birbirinden ayrışması anlamına gelmektedir. Aksi takdirde zihinde mahiyetleri ayrı olan ve hariçte bir şey üzerine hükümde bulunan zihnin hükmü cehalet olurdu. Râzî bundan sonra sistem içinde oturtulması zor olacak bir şekilde şunu söylemektedir: **O halde bu ikisi [renklilik ve kabziyet] zihnî varlıkta ve mahiyette birbirinden başkadırlar. Harici varlıkta ise değildirler.**[175]

Râzî'nin bu tarz ifadeleri nasıl anlaşılmalıdır? Râzî'nin zihnî varlığı kabul ettiğini iddia edebilmek için bu ve buna benzer birkaç yerde zihnî varlıkla ilgili sözler yeterli midir? Râzî'nin başta fer'î kaideye dair ifadeleri ve mahiyetin soyut olarak zihinde bulunamayacağı iddiası bu anlamda zihnî varlığın 'reddine' yönelik açık bir ispatlama olarak karşımızda durmaktadır. Peki bu ifadeler ile Râzî'nin bu sözleri nasıl bağdaştırılabilir? Öyle görünüyor ki Râzî mahiyetin zihinde bulunmasına herhangi bir özellik atfetmemektedir. Mahiyet zihinde bir şekilde bulunabilir. Fakat bu bulunuş ontolojik bir düzeyden bağımsız olarak sadece dilsel veya mantıkî bir bulunuştan öte bir anlam taşımamaktadır. Bir diğer ifade ile zihnî varlık harici varlık ayrımı 'hakiki' bir ayrım olmaktan ziyade 'mecazî' bir muhtevaya sahip olmaktadır. Bir sonraki alt başlıkta ontolojik düzlemde Râzî'nin nasıl bir zihnî varlık tasavvuruna sahip olduğu tüm bu açıklamalarla daha bir açıklık kazanacaktır.

3. Haricî ve Zihnî Varlık Taksimi

Fahreddin Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de İbn Sînâ'nın yaptığı ayrıma sadık kalarak varlığı ikili bir taksime tabi tutmaktadır. Bunlardan birincisi varlığın "varlık olmak bakımından varlık (من حيث انه الموجود)" olması iken bir diğeri varlığın "özel varlık (من حيث انه موجود مخصوص)" olarak dikkate alınmasıdır. Bir diğer ifade ile varlık 'mutlak varlık' ve 'özel varlık' şeklinde bir ayrıma tabi tutulmaktadır. İbn Sînâ birlik-

[175] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 49b; Râzî'nin bu ifadelerine benzeyen başka bir ifade; "cüz ve başkası arasındaki fark" adlı bölümde Râzî'nin mahiyeti oluşturan kurucu unsurun (cüz) bütünü öncelemede zihnî varlıkta yeni bir sebebe ihtiyaç duymadığını ifade etmesidir. Râzî dolaylı olarak burada da bir zihnî varlık tasavvuru ortaya koymaktadır. Bkz a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 49a.

çokluk, küllîlik-cüzîlik ve bilfiillik-bilkuvvelik gibi arazların varlığın zâtî arazları olarak mutlak varlığa iliştiğini ifade etmektedir. Bu anlamda mutlak varlığın bu zâtî ilişenlerine taksim edilmesi söz konusu olmaktadır. Varlığın bir diğer ayrım tarzı olan 'özel varlık'a ilişen arazlar, varlığın 'bir şey' olarak gerçekleştiği aşamadan sonra ilişmektedir. Örneğin doğal cisme sükûn ve hareketin ilişmesi bu kabildendir.[176] İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına yönelik olarak Râzî geniş ve geliştirilmiş bir varlık şeması ortaya koymaktadır. Buna göre eş-Şeyhu'r-Reis mutlak varlığa yukarıda ifade edildiği gibi üç tane zâtî ilişen saymakta ve mutlak varlığın bunlara taksim edilebilirliğini ortaya koymaktadır. Râzî ise İbn Sînâ'dan farklı olarak mutlak varlığı 20 yönden yeni bir taksime tabi tutmaktadır. Râzî'nin varlığı taksim ettiği bu türlerin, varlık olmak bakımından varlığa ilişen zâti arazlar olduğunun farkında olmak gerekmektedir. Varlık en genel kavram olması cihetinden tüm bu genel kavramların temelidir. Tüm genel kavramlar, varlık olmak bakımından varlıkta bir sabitliğe sahip olmaktadır. Bu yönüyle mutlak varlığın ilişenlerinden olmaktadırlar. Râzî'nin bu varlık şeması bir yönüyle mutlak varlığın genel bir açılımından ibarettir. Bir diğer ifade ile mutlak varlıkla ilişkili olan kavramların bir dökümü olarak da sayılabilir. **Mebâhis**, **Mülahhas** veya diğer kitaplardaki varlık bahislerinde varlık bu şekilde bir tasnife tabi tutulmamaktadır. Fakat konumuzu özel kılacak şekilde, bu varlık sınıflamalarından sadece bir tanesi umûr-u âmme bahislerinde yerini almaktadır. O da bu 20 türlü varlık sınıflamasının 18.'si olan varlığın zihinde, hariçte, dilde ve yazıda olmasıdır. Peki varlığın zihinde ve hariçte olması diğer sınıflamalardan farklı olarak neden umûr-u amme bahislerinde tartışılmıştır? Zihnî ve haricî varlık taksimini özel kılan husus nedir?

Zihnî varlık ayrımı varlık-mahiyet ayrımına dayanmaktadır. Varlık-mahiyet ayrımı kişiyi zihnî ve haricî ayrımla karşı karşıya getirmek zorundadır. Çünkü zihnî varlık temelde mahiyet ve varlık arasındaki mutabakat sorununun çözümü noktasında ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'da zihinde olan ile hariçte olan arasındaki mutabakatı sağlayan mutlak mahiyet iken Platoncu sistemde zihin ile hariçteki mutabakat idealar ile sağlanmaktadır. Bu noktada varlığın zihnî ve haricî şeklinde ayrıma tabi tutulması

[176] Fahreddîn er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme III**, thk. A. Hicâzî Sakka, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1984, s.3.

varlık-mahiyet arasındaki ilişkiyi ortaya koymada başat bir role sahiptir. Zihnî varlığa dair tasavvur varlık-mahiyet ayrımını önemli oranda etkilemektedir.

Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de yaptığı açıklamalar kıymeti haizdir. Buna göre Râzî, zihnî varlığa kail olanların zihinde var olan şeyin hariçte de var olduğunu söylediklerini aktarmaktadır. Çünkü zihnî mevcud, idrak edilen cüzî suret olarak belirli cüzî bir şahsın kendisinde var olmaktadır. Bu anlamda hariçte var olan ile zihinde var olan arasında herhangi bir farktan bahsetmenin bir anlamı kalmamaktadır. Râzî bunun farkında olarak şöyle bir soru sormaktadır: **Zihnî varlığın kendisiyle haricî varlıktan ayrıştığı vecih (yön) nedir?**[177]

3.1. Zihnî Varlığın 'Mutlak Varlık' Anlamından Sıyrılmasının Nedeni Olarak 'Mutlak Mahiyet'

Râzî'nin zihnî varlığın haricî varlıktan hangi yönden ayrıştığı sorusuna verilecek cevap, zihnî varlık konusunda Râzî'nin konumunu tespit açısından önem arz etmektedir. Mahiyetin zihinde soyut olarak bulunmasının Râzî açısından mümkün olmaması zihinde bulunacak mahiyetin ontolojik yönden ari olunarak zihinde bulunması anlamına gelmektedir. Yine aynı şekilde fer'î kaideye dair Râzî'nin **Mülahhas**'ta ortaya koyduğu perspektif zihnî varlığın ontolojik düzlemden sıyrılmasını beraberinde getirmektedir.

Birinci bölümde İbn Sînâ'da varlığın yüklem olması, mutlak varlık ve özel varlık anlayışından hareketle ortaya konulmuştu. Tekrar olma pahasına söylemek gerekirse; İbn Sînâ'ya göre hakkında varlık ile yüklem yapılan özel varlık, mutlak varlık ile yüklemden önce zaten var olmaktaydı. Yani "S, P'dir" demek, "S, P olarak mevcuttur" anlamına gelmektedir. Bu ifade, S'nin, varlık nispeti dışında herhangi bir yüklem bulunsun ya da bulunmasın var olduğunu ima eder. Dolayısıyla bu kurguda, yüklem, zaten mevcut olan S'nin hangi açıdan mevcut olduğunu tayin eden bir sınırlamadan başka bir şey değildir: S, mevcuttur; hangi açıdan? –P olarak.[178] Bu açıdan S özel varlık olarak P olmaktan –yani mutlak varlık ile yüklenilen anlamdan-

[177] er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme III**, s.7.
[178] Bäck , "Avicenna on Existence," s.352.

önce bir varlığa sahiptir. Bu anlayış, birinci bölümde ele alındığı üzere, mutlak mahiyetin 'ilahi varlık' olarak bulunması anlayışında temellenmekteydi. Mutlak mahiyetin varlık olarak kabul edilmesi, Tanrı'nın sırf varlık olması anlayışının da temelini oluşturmaktadır. Aynı şekilde zihnî varlık anlayışı da yine bu mutlak varlık düzleminde kendine yer bulmaktadır.

Râzî'ye gelindiğinde, yukarıda ortaya konulduğu üzere, mutlak mahiyet artık bir varlık iması taşımamaktadır. Râzî, varlık ile mahiyet arasında hakiki bir ayrıma giderek mahiyetin herhangi bir varlık iması taşımadığı iddiasındadır. Bu anlamda, Tanrı'nın zâtının varlığı ve mahiyetinin olabilmesinin yanında, Tanrı'nın bilgisi gibi çoğu konu İbn Sînâ'dan farklı olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu açıdan Râzî'nin varlığın yüklem oluşu anlayışı da İbn Sînâ'dan temelden farklılaşmaktadır. Buna göre Râzî açısından "S, P dir" önermesi yine "S, P olarak mevcuttur" anlamına gelmektedir. Fakat burada Râzî'nin İbn Sînâ'dan farklılaştığı önemli nokta; S varlık ile yüklem yapılmadan önce bir varlığa sahip değildir. S'nin özel varlığı yani mahiyeti, varlık iması barındırmamaktadır. Çünkü mutlak mahiyet, varlık olarak değil mahiyet olarak bulunmaktadır. Bu açıdan mahiyetin zihinde bulunması -mutlak mahiyetin varlık iması taşımamasından dolayı- herhangi bir varlık iması taşımayacaktır. Bu anlamda mahiyetin zihinde bulunmasından hareketle, zihnî varlığın ispatı da söz konusu edilemeyecektir. İbn Sînâcı düşüncede, 'mutlak mahiyet'in 'mutlak varlık'ta son bulması ve bununla beraber zihnî ve haricî varlığın da aynı şekilde 'mutlak varlık'ta birleşmesiyle ortaya çıkan 'zihnî varlık' teorisi, Râzî'de karşılık bulmamıştır. Râzî'ye göre zihnî ve haricî varlık, 'mutlak varlık' anlamında birleşmemektedir. Çünkü 'mutlak mahiyet', 'mutlak varlık'ta noktalanmamaktadır.

İmâmu'l-Müşekkikîn er-Râzî'nin ortaya koyduğu bu varlık anlayışı, zihnî varlık hususunda belirleyici bir yöne sahiptir. Konunun daha detaylı olarak anlatılmasına geçebiliriz. Râzî daha önce ifade edildiği üzere **Mebâhis**'te İbn Sînâcı zihnî varlık perspektifini ortaya koymaktadır. Râzî, mahiyetin tasavvur edildiğinde ve onun başka şeylerden ayrışmış olarak kendisiyle ilgili hüküm verildiğinde, mahiyetin sabit olması gerektiğini ifade etmektedir. Mahiyetin konu olması bakımından sabit olması ya haricî varlığından ya da zihnî varlığından kaynaklanmaktadır. Mahiyetin konu olması bakımından muteber sübutunun hariçte olması, Râzî açısından doğru

değildir. Çünkü bu durumda, hariçte sabit olmayan şeyin konu olması söz konusu olamayacaktır. Bu açıdan, mahiyetin konu olması bakımından muteber sübutu, akılda olan sübutudur. Râzî bu noktada bazı kimselerin, konunun, hariçte ma'dum olmasıyla birlikte, hariçte sabit olduğunu savunduklarını ifade etmektedir.[179] Muhtemelen Râzî'nin burada kastettiği; ma'dumun hariçte sabit olmamakla beraber yine ideler olarak hariçte bulunması olmalıdır. Râzî bu düşünceye pasajın devamında itiraz ederek red etmektedir. Fakat **Mülahhas**'ta Râzî'nin ma'dum anlayışını, ideler ile açıklama yoluna giderek çözüme kavuşturduğunu görmekteyiz. Bu anlamda Râzî'nin **Mebâhis**'te itiraz ettiği bu düşünce, **Mülahhas**'ta zihnî varlık tasavvurunu temellendirmede önemli bir rol oynamaktadır. Râzî **Mebâhis**'te ma'dumun ideler ile açıklanması anlayışına karşı çıkarak varlıktan sabit olmayı anladığını ifade etmektedir. Bununla beraber hariçte sabit olmayan bir şeyi tasavvur etmek mümkündür. Tahkik açısından sübut, sübut olmayan (la sübut) ile birleşmez. Bu açıdan gayrı sabit olarak tasavvur edilen, sabit olmamaktadır. İlzâm yöntemi açısından ise Râzî şöyle delil getirmektedir: İmkansız ittifakla sabit değildir. Sabit olmamak ile beraber onlardan tasavvur olunan 'konu' olmaktadır. Bu açıdan konunun sabit oluşunu dış dünyadaki gerçekliğe indirgemek yanlıştır. Bu görüşü savunanlar yanılmışlardır.[180]

Râzî **Mebâhis**'te, İbn Sînâcı zihnî varlık teorisini bu açıklamalar ışığında ortaya koymaktadır. Râzî'nin bu açıklamaları, **Mülahhas**'ta önemli bir değişime uğramaktadır. Râzî **Mülahhas**'ta zihnî varlık teorisini ortaya koymaya şöyle başlamaktadır:

> **Bir şeyin bir şey ile nitelenmesinin o şeyin onda meydana gelmesinden başka bir anlamı yoktur. Bu yüzden sıcaklık, soğukluk, düz çizgi ve daireyi tasavvur ettiğimizde; sıcaklığın, soğukluğun, düz çizginin ve dairenin mahiyeti bizde meydana gelir, zâtımız aynı anda sıcak, soğuk, düz ve daire olur. Bu muhaldir.[181]**
>
> **أنه لا معنى لاتصاف الشيء بالشيء إلا حصوله فيه فعندما يتصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة أو حصلت ماهية الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة فينا صارت ذاتنا حارة وباردة ومستقيمة ومستديرة معاً وذلك محال**

[179] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s. 131-132.
[180] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.132.
[181] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.

Râzî'nin bu açıklamaları önem arz etmektedir. Râzî'nin bir şeyin bir şey ile nitelenmesini, varlığın doğrudan dış dünyada tahakkuk etmesi olarak anladığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan dış dünyada mevcut olmak bakımından zihnin bu sıfatlarla nitelenmesi gerekir. Çünkü bir şeyin bir şeyle nitelendirilmesinin anlamı, sıfatın mevsufta meydana gelmesinden ibarettir. Fakat vakıada zihnin sıcak veya soğuk olmasının mümkün olmadığı apaçıktır. Bu açıdan Râzî zihinde mahiyetin meydana geldiğini iddia edenlere karşı çıkmaktadır.

Râzî bu itirazına iki şekilde karşı argüman getirildiğini ifade etmektedir. Bunlardan birincisi; sıcaklık tasavvur edildiğinde zihinde olanın sıcaklığın sureti ve şebehi (gölgesi) olduğu iddiasıdır. İkincisi ise sıcaklık dışarıda bulunduğunda ısınma onun gereklerinden (levâzım) olmakta ve sıcaklığa ısınma, haricî varlıkta ilişmekte ve bundan dolayı zihinde sıcaklık tasavvur edildiğinde, zihnin ısınması söz konusu olmamaktadır. Râzî birinciyi, şayet sıcaklığın şebehi ve sureti sıcaklığın kendisi ise problemin devam ettiğini ifade ederek cevaplandırmaktadır.[182] Çünkü İbn Sînâcı anlayışta, zihinde olan mahiyet hariçtekinin aynısıdır. Şayet mahiyetler aynı ise hükümlerin de aynı olması iktiza eder. Râzî böylece sıcaklığın mahiyetinin zihinde hasıl olduğu iddiasının batıl olduğunun ortaya çıktığını ifade etmektedir.[183] Râzî ikinci iddiaya ise sıcaklığın ısınmanın aynısı olduğuyla cevap vermektedir. Buna göre sıcaklık akledildiğinde ısı da akledilir. Dolayısıyla ısınmanın akledilişi ya ısının zihinde meydana gelmesini gerektirir ya da gerektirmez. Şayet gerektirirse ısınmayı akleden ısınmış olur. Çünkü ısının manası ancak ısı ile nitelenmekten ibarettir. Şayet gerektirmez ise şimdiye kadar ulaşılmak istenen amaç da budur.[184] Râzî sıcaklık ve ısınmadan hareketle mahiyetin zihinde bulunamayacağını böylece ortaya koymaktadır. Çünkü sıcaklık ve ısı arasında ayrım yapmak söz konusu değildir. Bu açıdan ısının, sıcaklığa dış dünyada iliştiğini ve 'sıcaklık' zihinde bulunduğunda haricî bir ilişen olarak 'ısı'nın sıcaklıkta bulunmayacağını iddia edenler Râzî'ye göre yanılmaktadırlar. Çünkü ısı, sıcaklık mahiyetinin kurucu unsurlarındandır. Râzî'ye göre mahiyet, mahiyetin kurucu unsurlarından ibaret olduğundan mahiyetin zihinde

[182] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a-b.
[183] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[184] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

bulunmasıyla ısınmanın da bulunması zorunlu olarak gerçekleşmek durumundadır. Çünkü sıcaklık mahiyetinin kurucu unsuru olarak ısı olmadan sıcaklık mahiyeti de söz konusu olamayacaktır. Isı ile nitelendirilen bir şeyin ısınmaktan başka bir anlamı olmadığına göre, zihnin ısınması gerekmektedir. Bu da olamayacağına göre mahiyetin zihinde bulunduğunu iddia etmek geçersiz bir hal almaktadır. Bu noktada Râzî, mahiyetin zihinde hariçtekinin aynı olmasıyla gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir.

Râzî'nin bu açıklamaları ışığında doğal ve matematiksel suretlerin tasavvurları, bunların mahiyetlerinin zihinde bulunmasıyla gerçekleşmemektedir. Râzî, doğal suretlere sıcaklık ve soğukluğu örnek olarak verirken; matematiksel suretleri ise çizgi ve daire ile temsil etmiştir. Bu anlamda Râzî'nin doğal ve matematiksel suretleri, hariçte olmaları ile tasavvur edilebileceğini savunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Râzî'nin **Mülahhas**'ta 'varlığın mahiyetlere zaid olduğu'nu anlattığı fasılda yedigen ile ilgili açıklamaları kayda değerdir. Râzî yedigenin haricî varlığını veya zihnî varlığını dikkate alarak akletmenin sahih olduğunu ifade etmektedir. Yedigen dış dünyada bulunduğunda gizli olmama kaydıyla bulunması gerekirken zihinde ise sabit olduğunda akletmek sahih olur. Bu açıdan yedigenin varlığı şuur için (li) gerekli olsa da, şuurda (fî) ona gerek yoktur. Bundan dolayı yedigene dair bilgi, onun zihnî varlığını inkâr eden kişi tarafından getirilmektedir.[185] Râzî'nin bu açıklaması matematiksel suretlerin zihinde varlığının olduğu iddiasını çürütmekte ve matematiksel suretlerin varlıklarının dış dünyada olmasıyla akledilebileceğini ortaya koymaktadır.

Râzî zihnî varlık teorisinin en önemli ayaklarından olan doğal ve matematiksel suretlere dair bu açıklamalardan sonra zihnî varlığı ispat delilleri arasında en önemli delil olarak kabul edilen ma'duma dair bilginin zihnî varlığa delil olup olamayacağı ile ilgili delili ele almaktadır. Bu bakımdan bir sonraki başlıkta ma'duma dair bilginin imkânı, zihnî varlık bağlamında ortaya konulacaktır.

[185] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 45b.

3.2. Ma‘dum, Eflâtuncu İdeler ve Zihnî Varlık

Zihnî varlığın ispatı için kullanılan delillerin en önemlisi, ma‘duma dair bilginin zihinde olması gerektiği iddiasıdır. Nitekim fer‘î kaideye dair ortaya konulan delillerin dört tanesinin ikisi, ma‘dum ile alakalı delillerdir. Bu açıdan ma‘dumun zihnî varlık teorisindeki önemi hiç kuşkusuz kayda değerdir. İbn Sînâ’nın ma‘dum anlayışı işlenirken ortaya konulduğu üzere, ma‘dum ile ilgili tartışmalar ilk dönemden itibaren dinamik bir şekilde gündemde tutulmuştur. İbn Sînâ’nın ma‘dumun hariçte bir sabitliğinin olduğunu kabul etmeyip onun zihnî bir varlığa sahip olduğu iddiasında bulunması, ma‘dum ve zihnî varlık arasında doğrudan bir ilişkinin meydana gelmesine neden olmaktaydı.[186]

Râzî’nin ma‘dum anlayışı, İbn Sînâcı düşünceden önemli bir şekilde farklılaşmaktadır. Fer‘î kaidede ortaya konulduğu üzere Râzî **Mebâhis**’te ma‘dumu, İbn Sînâcı pozisyonu koruyarak, zihnî varlığa delil olarak görmektedir. Tekrar hatırlamak gerekirse; mahiyetin hariçte herhangi bir tahakkuku olmayıp zihinde sabit olmakta ve ma‘duma dair haber verme zihinde bulunan bu mananın mevcuda izafe edilmesi ile gerçekleşmekteydi. Tıpkı İbn Sînâ gibi kıyamet örneğini kullanan Râzî, kıyamete dair mananın zihinde olduğunu ifade etmektedir.[187] Bununla beraber Râzî **Mebâhis**’te “Ma‘dum nasıl bilinir?” adlı bölümde her bilinenin başkasından ayrışması gerektiğini ve başkasından her ayrışan şeyin mevcut olması gerektiğini ve dolayısıyla her bilinenin de mevcut olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu önermelere dayanarak mevcut olmayanın bilinmemesi iktiza etmektedir. Fakat mevcut olmamakla beraber çoğu şey bilinmektedir. Örneğin Allah’ın ortağının olmadığını veya iki zıttın bir araya gelemeyeceği bilinmektedir. Râzî bu açıklamalardan sonra tıpkı İbn Sînâ gibi varlık üzerinden ma‘dumu temellendirmektedir. Ma‘dumu basit ve bileşik olarak ikiye ayıran Râzî, basit olarak Allah’ın ortağının olmadığını yine var olanlar üzerinden bir kıyas gerçekleştirmek suretiyle bilineceğini ifade etmektedir. Bu açıdan beyazın siyaha nispeti gibi Allah’a nispet edilir bir şey yoktur. Bu açıdan Râzî, var olanlar

[186] Yıldırım, “Ma‘dûm ve Mümkün: Mûtezile’nin “Ma‘dûm” ve İbn Sînâ’nın “Mümkün” Kavramı Üzerine Değerlendirmeler”, s.87.

[187] er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye**, C.1, s.137; İbn Sînâ, **Kitabuş’ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.30-32.

arasında olan zıtlıklar bilinmezse, Allah'ın ortağının bilinmesinin de mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bileşik ma'dum aynı şekilde, iki zıttın birleşmesinin imkansızlığı gibi, onu oluşturan unsurların bilinmesiyle bilinmektedir.[188] Bu açıdan Râzî'nin **Mebâhis**'te İbn Sînâcı düşünceyi ortaya koyma iddiasının ma'dum anlayışında devam ettiği ve ma'dumu varlık üzerinden temellendirdiği görülmektedir.

Râzî, İbn Sînâcı düşünceden **Mülahhas**'taki ma'dum perspektifiyle ayrılmaktadır. Zihnî varlığı inkâr eden bir kişinin karşılaşacağı en önemli problem ma'dumu nasıl açıklayacağıdır. Bu anlamda Râzî'nin ma'dumu yeni bir şekilde yorumlayarak zihnî varlığı inkârın getirdiği ontolojik boşluğu gidermesi gerekmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin ma'duma yeni bir yorum getirmesi bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Râzî **Mülahhas**'ta bunun farkındadır. Fakat Râzî **Mülahhas**'ta ma'dum hakkında nihai kararını vermemekle beraber ma'duma dair bilgiyi Eflâtuncu ideler anlayışında temellendirmeye çalışmaktadır.

Râzî **Mülahhas**'ta ma'dumun sabit olmadığını işlediği bölümde, ma'dumun malum olduğu ve her malumun sabit olduğu noktasında 'onları' yani filozofları desteklediğini ifade etmektedir. Fakat Râzî büyük önerme olan 'her malum sabittir' hükmünün imkansızlar, hayalî suretler ve varlığın kendisi ile çelişik olduğunu ifade etmektedir. Çünkü Râzî'ye göre bunlar malum olsalar da sabit olmakla nitelenemezler.[189] Râzî, burada saydığı bu üç örneğin -imkansız şeyler, hayalî suretler ve varlığın kendisi- sabit olmamalarıyla, dış dünyada bulunmamalarını kastetmektedir. Nitekim **Münassas** yazarı Kâtibî de bunu böyle yorumlamıştır. Buna göre imkansıza örnek olarak iki zıttın bir araya gelmesinin hariçte bir örneği yoktur. Yine hayalî suretler olarak civa denizi, yakuttan dağ, iki başlı insan gibi şeyler dış dünyada bulunmamaktadır. Son örnek olarak varlığın kendisi de dış dünyada bulunmamaktadır.[190] Bu açıdan bu şeyler malum olmakla beraber dış dünyada bulunmaları söz konusu değildir. Fakat bunlara dair bilgi ifade edildiği gibi sahihtir.

Râzî "Adem nasıl bilinir ve ondan nasıl haber verilir?" adlı bölümde, ma'dum hakkında önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî'nin burada üzerinde durduğu

[188] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, 500.
[189] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48a.
[190] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 201b.

temel husus, İbn Sînâ'nın reddettiği mutlak ma'dum anlayışının kabul edilmesinin ne anlama geleceği hakkındadır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ ma'dumu mutlak ve mümkün şeklinde iki kısma ayırarak mutlak ademin tasavvur edilemeyeceğini, tasavvur edilmesi durumunda onun da mümkün ma'dum olması gerekeceğini savunmaktaydı. Râzî de mutlak ademin bilinemeyeceğini ve ondan haber verilemeyeceği iddiasının meşhur olduğunu ifade etmektedir. Aksine kendisinden haber verilen izafî ademdir. İzafî adem açıklandığı üzere dış dünyaya izafetle ma'dum hakkında haber vermektir. Râzî bu iddianın iki yönden tartışmalı olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi; aslında 'mutlak ma'dumudan haber verilemez' şeklindeki bir yargı cümlesi, mutlak ma'dumdan haber vermek anlamına gelmektedir. Bu noktada çelişkiye düşülmüş olunur. İkincisi ise; mutlak ademin izafî ademin bir parçası olmasıdır. Çünkü bir şeyin kendisini bilmedikten sonra, onun başkasına izafetini bilmek de mümkün olmaz. Çünkü izafî 'adem, 'yokluk olmak bakımından yokluğun (العدم من حيث هو عدم)' bilgisinden sonra gelir. Bu açıdan mutlak ademin bilinmesinde herhangi bir kuşku söz konusu olmamaktadır.[191] Fakat Râzî mutlak 'ademe dair bu tasavvurun da çeşitli problemlere neden olduğunu ifade etmektedir. Mutlak ma'dumun herhangi bir sübutu ve imtiyazı yoktur. Bu anlamda akıl kendisinde ayrışma ve belirlenimi olmayan bir şeye nasıl işaret edebilmektedir? Râzî bu noktada bir diğer seçenek olarak zihnî suretlere dair sözü hatırlatmakta ve onun kabulü takdirinde problemin yine devam ettiğini ifade etmektedir. Çünkü zihnî suret sahih bir akletmeden ibarettir. Bu anlamda hariçtekiyle mutabık olursa, hariçte olanın kişide karar kılması gerekir. Râzî, bu açıklamalardan sonra ma'duma dair bilgi ve ondan haber verme konusunun problemli bir konu olduğunu ifade etmekte ve Allah'ın kendisini ona dair bilgiye vakıf kılmasını dilemektedir.[192] Bu anlamda **Mülahhas**'ta Râzî'nin özellikle ma'dum konusunda kesin bir hüküm vermeyip tevakkuf ettiğini görmekteyiz. İbn Sînâ'nın mutlak ademi kabul etmeyip onu izafî bir durumdan ibaret görmesi, onun âlemin ezeli olduğunu söylemesine imkân vermekteydi. Râzî **Mülahhas**'ta her ne kadar mutlak ma'dum hakkında net bir fikri savunmamışsa da İbn Sînâcı mutlak ma'dum perspektifini de kabul etmemektedir.

[191] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.
[192] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

Râzî **Mülahhas**'taki zihnî varlık kısmında ma'dum hakkında önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre hariçte var olmayan şeyleri tasavvur edebiliyor ve onların başkalarından ayrışıyor olmalarıyla haklarında hüküm verebiliyoruz. Bu açıdan tasavvur edilenin konu oluşu varlıkladır. Çünkü hariçte olmayıp zihinde vardır.[193] Râzî buna şöyle diyerek cevap vermektedir:

> **Cevap: Biz hariçte sübutu olmayan şeyleri tasavvur ettiğimizi kabul etmiyoruz. Evet, o bizim yanımızda hazır da değildir. Ancak şöyle denilmesi neden mümkün olmasın: Tasavvur ve tahayyül etmemiz mümkün olan her şeyin kendisiyle kaim mevcut bir sureti vardır veya gaib cirimlerden bir şeydedir. Nefs onlara [gaib cirimlere] yöneldiğinde onları idrak eder. Bunlar büyük Eflatun'un söylediği müsüllerdir. Bu müsüllerin iptali hakkında Aristo'nun delillerini, [Aristo'nun dellillerine] verilen cevaplarla beraber zikredeceğiz.[194]**
>
> **والجواب إنا لا نسلم أنا نتصور أموراً لا ثبوت لها في الخارج نعم قد لا تكون حاضرة عندنا ولكن لم لا يجوز أن يقال إن كل ما أمكننا أن نتصوره ونتخيله فله صورة موجودة قائمة بنفسها أو في شيء من الأجرام الغائبة فإذا التفتت النفس إليها أدركتها وهي المثل التي كان يقول بها العظيم أفلاطون وسنذكر أدلة أرسطو على إبطال هذه المثل مع الجواب عنها**

Bu açıklamalar, zihnî varlık teorisinde Râzî'nin konumunu belirlemek noktasında hayati bir öneme sahiptir. Öncelikle Râzî, 'altın vuruş' denilebilecek bir başlangıçla tasavvur edilenlerin hariçte sabit olmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu cümle Râzî'nin varlığı sadece hariçten ibaret gördüğü anlamına gelmektedir. Dolayısıyla tasavvurlarımızın temelindeki varlık sadece dış dünyada tahakkuk eden varlıktır. Bundan sonra Râzî, Ebu'l-Berekât Bağdâdî ve Sühreverdi'de gördüğümüz suretlerin kişide 'huzurî' bir şekilde bulunuşunu da reddetmektedir. Râzî ma'dumun varlığına veya bir başka ifade ile ma'duma dair bir açıklama tarzı olarak hem 'zihnî varlığı' hem de 'huzûri bilgi'yi kabul etmemektedir. Râzî bu anlamda hem İbn Sînâ'dan hem Ebu'l-Berekât Bağdâdî'den farklılaşmaktadır.

Râzî'nin dış dünyada varlığı olmayanın tasavvur edilemeyeceğini söylemesi, ma'dum gibi dış dünyada varlığı olmamakla beraber tasavvur edilen şeylerin nasıl tasavvur edildiğinin ortaya konulmasını bir zorunluluk haline getirmektedir. Nitekim Râzî de bu gerekliliğin farkında olarak zihnî varlık ve huzurî bilgiyi inkârın getirdiği

[193] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[194] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

ontolojik boşluğu dolduracak yeni bir formül arayışındadır. Bu noktada Râzî'nin Eflâtuncu ideleri ma'dumu açıklamada yeni bir araç olarak kullandığını görmekteyiz. Râzî bu pasajda görüldüğü üzere Aristo'nun Elatuncu ideleri inkâr eden delillerini zikrettikten sonra, Aristo'nun ileri sürdüğü delillere cevap da vereceğini ifade etmesi, Râzî'nin Eflâtuncu ideleri savunduğu anlamına gelmektedir.[195]

Râzî **Mülahhas**'taki bu pasajda, 'şöyle demek neden mümkün olmasın' şeklinde sorduğu soruyu, **Şerhu'l-İşârât**'ta "idrakin mahiyeti" adlı bölümünün sonunda aynı şekilde sormaktadır.[196] Fakat Râzî'nin bu sorusu, **Şerhu'l-İşârât**'ta mutabakat etrafında sorulmaktadır. Râzî **Şerhu'l-İşârât**'taki pasajın başında, zihinde hasıl olanın harice mutabık olmaması durumunda bunun bilgisizlik (cehalet) olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla mutabakatın gerçekleşmesi, zihnî suretin harice mutabık olmasını gerektirmektedir. Bu anlamda mutabakatın dayandığı ontolojik gerçeklik zihin değil hariçtir. Nitekim Râzî burada gökyüzünün akledilmesiyle, gökyüzüne eşit bir suretin zihinde yer alacak olmasından hareketle, zihindeki gökyüzüne dair bilgi ile hariçteki gökyüzü suretinin, İbn Sînâcı teoriye göre tüm yönlerden eşit olmasının Eflâtuncu ideleri kabul etmekten daha zor olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda zihindeki arazın dış dünyada kendisiyle kaim bir cevhere her yönden eşit olması, Eflâtuncu ideler ile kıyaslandığında, Râzî açısından Eflâtuncu ideler daha kabule yakındır.[197] Hal böyle olunca Râzî, bilginin idrak edende malumun sureti olduğu anlayışını reddederek şu soruyu sormaktadır: **İdrakin müdrik olan kuvve ile hariçte bulunan bu mevcut arasında nisbî bir hal olması niçin mümkün olmasın?**[198] Râzî bu soru ile ifade edildiği üzere mutabakatın mahallini harice yüklemekte ve bilgi teorisinin merkezine izafeti almak suretiyle muhtemel itirazları göğüsleyecek yeni bir bilgi teorisi inşa etmektedir. Râzî bu sorudan sonra **Mülahhas**'ta geçen soruyu sormaktadır. Bu anlamda Râzî'nin **Mülahhas**'taki soruya iki farklı yönden yaklaştığı ortaya çıkmaktadır:

1-) Mutabakat

[195] Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", s.120.
[196] er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C.2, s.236.
[197] er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C.2, s.236.
[198] er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, C.2, s 235-236.

2-) Ma‘duma dair bilginin imkânı.

İbn Sînâ zihin ile hariç arasındaki mutabakat anlayışını mutlak mahiyet ile sağlamaktaydı. Râzî’nin mutlak mahiyet anlayışı ise İbn Sînâ’daki gibi zihin ile hariç arasında mutabakatı sağlama gibi bir görev görmemektedir. Çünkü mutlak mahiyet, Râzî’ye göre sadece dış dünyada bulunmaktadır. Bu anlamda zihin, mutlak mahiyet için mahal olmamakta ve böylece zihin ile hariç arasında mutabakat sağlanmamaktadır. Râzî bu noktada bilgi teorisinde önemli bir değişime gitmekte ve bilgiyi izafet olarak görmektedir. Böylece mutabakatın mahalli ‘dış dünya’ olmaktadır. Dış dünyada olmayıp da tasavvur edilen ma‘dumlara dair mutabakat yine dış dünyada olmakta, fakat bu mutabakatı sağlayan Eflâtuncu ideler veya gaib cirimlerde bulunan şeyler olarak tebârüz etmektedir.

Râzî tasavvur ve tahayyül edilmesi mümkün olan her şeyin a-) ya kendisiyle kaim mevcut suretleri olduğunu veya b-) bizden gaib olan cirimlerde mürtesim olduğu şeklinde ikili bir seçenek sunmaktadır. Râzî **Şerhu’l-İşârât**’ta birincisini Eflâtuncu ideler olarak isimlendirmektedir.[199] Fakat yukarıda **Mülahhas**’tan aktardığımız pasaja dikkat edildiği takdirde her iki seçenek de Eflâtuncu ideler olarak kabul edilmiştir.[200] Bunun nedeni Şenel’in de ifade ettiği üzere tarihsel süreçte Eflâtuncu idelerin kazandığı çeşitli yorumlar ve Râzî’nin bu iddialardan haberdar olmasıdır.[201] Özellikle **Mebâhis** ve **Mülahhas**’ta Râzî’nin Eflâtuncu ideleri işlediği bölümlerde önemli bilgilere rastlanmaktadır. Râzî’nin Eflâtuncu ideler ile ilgili açıklamalarına geçmeden önce, Râzî’nin ma‘duma dair bilgi için neden Eflâtuncu ideleri ileri sürdüğüyle ilgili açıklamalarına değinmek istiyoruz.

Râzî, yukarıdaki pasajın devamında ma‘dum ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle ma‘duma dair bilgiye dair üç ihtimal söz konusudur. Bu üç ihtimal ma‘dumun sabit olup olmamasına göre gerçekleşmektedir. Birinci ihtimal, ma‘dumun sabit olmaması ile alakalıdır. Ma‘dum sabit olmamakla beraber, onun başkasından ayrıştırılarak bilindiğinde, mutlak ma‘dumun da ayrışmış olarak

[199] er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, C.2, s.236.
[200] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[201] Kübra Şenel, **Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015, s.163.

mütemeyyiz olması gerekir. Mevcut olduğunda ise varlığın mutlak ma‘duma eklenmesi gerekir. Bu ise batıldır. İkinci ve üçüncü ihtimaller ma‘dumun sabit olması ile alakalıdır. Ma‘dum sabit olursa ya (2) zihinde bulunur ya da (3) hariçte bulunur. Zihinde bulunması yukarıda açıklandığı üzere batıldır. Hariçte bulunması da iki şekilde olabilir. a) Dış dünyada hazır olarak bulunur. Bir diğer ifade ile dış dünyada duyulara konu olur. Bu bedihi olarak batıldır. Çünkü ma‘dumun görülen müşahede edilen âlemde olmadığı apaçıktır. b) Dış dünyada bizden gaib olarak bulunur.[202] İşte Râzî’nin Eflâtuncu ideleri dahil ettiği nokta tam olarak burasıdır.

Râzî yine **Mülahhas**’ta “bilginin mahiyeti” adlı bölümde, bilginin maddeden tecerrüt olduğu anlayışına itiraz ederek bilginin izafet olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda izafetin geçekleşmesi için zorunlu olarak iki tarafın olması gerekir: bilen ve bilinen. İzafet bu ikisi arasında gerçekleşmektedir. Bu açıdan bilen ya kendisini bilir ya da başkasını bilir. Kişinin kendisine dair bilgisi için dış dünyada bir varlığa ihtiyaç yoktur. Bu anlamda kişinin kendisine dair bilgisi için kendi varlığı yetmekte ve kendimize dair bilgi bedihi olarak gerçekleşmektedir. Râzî bilinenin dış dünyada ma‘dum olması durumunda, bilinenin başka bir sübutunun olmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Zihnî suretleri kabul edenler bunun zihinde intiba ettiğini söylemekle ma‘duma dair bilgiyi zihnî varlık ile temellendirmişlerdir. Râzî kendi seçtiği görüşü ise şöyle aktarmaktadır:

> **Biz ise İmam Eflatun’un söylediği şekilde kendisi ile kaim müsül olduğunu ispat etmiştik.**[203]
>
> **نحن أثبتناها مثلا قائمة بأنفسها على ما كان يقول به الإمام أفلا طون**

Râzî’nin bu ifadeyle apaçık bir şekilde Eflâtuncu ideleri kabul ettiğini ve ma‘duma dair bilgiyi buna dayandırdığını görmekteyiz. Peki Râzî Eflâtuncu ideler ile ne kastetmektedir? Burada konunun daha açık bir şekilde ortaya konması için Râzî’nin ideler ile ilgili ifadelerinin açıklanması gerekmektedir. Fakat biz burada geniş bir

[202] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[203] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a.

ideler perspektifi ortaya koymaktan ziyade zihnî varlığın bağlamını ortaya koyacak kadarıyla yetineceğiz.[204]

İbn Sînâ'nın soyut suretlerin zihinde olduğunu kabul etmesi ve mutlak mahiyetlerin Allah'ın ve meleklerin ilminde 'varlık' olarak bulunması Eflâtuncu idelerin reddini beraberinde getirmiştir. Bağdâdî ise hatırlanacağı üzere Eflâtuncu bir kozmoloji ile âlem tasavvurunu temellendirmekte ve ideleri kabul etmektedir. Râzî'nin ideler anlayışı doğal olarak İbn Sînâ ile tam bir zıtlık arz etmektedir. Bunun iki nedeni söz konusudur. Bunlardan birincisi soyut suretlerin reddi; ikincisi ise mutlak mahiyetin mutlak varlıkta noktalanmamasıdır. Râzî'nin mahiyetin dış dünyada soyut olarak bulunamayacağını söylemesi Eflâtuncu idelerin reddini beraberinde getirmek zorunda olsa da Râzî yukarıda açıklandığı üzere mahiyetin ne zihinde ne de hariçte mücerred olarak bulunamayacağı iddiasındadır. Fakat bununla beraber Râzî'nin Eflatuncu ideleri bir şekilde sistem içine oturtmaya çalıştığını görmekteyiz. Bu noktada Râzî'nin mutlak mahiyet anlayışını hatırlamanın önemli olacağı kanaatindeyiz. Râzî Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı olacağı iddiasından hareketle mutlak mahiyetin mutlak varlıkta noktalanamayacağı kanaatindedir. Çünkü mahiyet, varlık iması barındırmamaktadır. Bu Râzî'nin mahiyet yani suretleri ay altı âlemden ay üstü âleme de irca etmesi anlamına gelmektedir. Bu durumda mutlak mahiyetlerin ay üstü âlemde 'suretler' olarak bulunmasının önünde herhangi bir engel söz konusu olmayacaktır. Bu suretlere 'Eflatuncu ideler' veya 'gaib cirimler' demek de mümkün olacaktır.

Râzî **Mebâhis**'te ve **Mülahhas**'ta Eflâtuncu ideler ile ilgili önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Râzî aklî taksimin her şey için iki varlık vaz ettiğini, bunlardan birinin hissedilir olmasıyla oluş ve bozuluşa konu olduğunu diğerinin ise ma'kul olmasıyla ebedi olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan insanın biri mahsus bir diğeri de ma'kul olmak üzere iki varlığı söz konusudur. Ma'kul olan insan, 'insan olması bakımında insan' olarak mevcuttur. Çünkü bu ma'kul yani mutlak insanın mevcut olmaması durumunda mahsus insanın da mevcut olması söz konusu olmamaktadır. Çünkü 'bu şahıs' yani Zeki, Samed, Bayram vb. fertler mutlak insanla

[204] Râzî'nin Eflâtuncu ideler ile ilgili anlayışına dair geniş bilgi için bkz. Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**.

kayıtlanarak var olmaktadırlar. Bu bağlamda mutlak insanın varlıkta olmaması bunların da var olmamasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla mutlak insanın var olduğu hakkında kuşku yoktur. İnsanlar arasında müşterek olan insanlık mahiyeti bu noktada ona ilişen tüm arızlardan soyutlanmış olarak mevcuttur. Bu müşterek mücerret mahiyetin, tüm arızlardan soyutlanmış olarak ebedi, sabit ve baki olması gerekmektedir. Râzî bu noktada la bi-şart mahiyet ve bi-şartı la mahiyet arasındaki farka değinmektedir. Buna göre la bi-şart mahiyet mevcut olmakla beraber mücerred olması gerekmemektedir. Çünkü la bi-şart insan, insan olmak bakımından insandan ibarettir. Diğer kayıtlar bu mutlak insanlık kaydına eklenen kayıtlardır. İkinci kayıt olan bi-şartı la mahiyet ise mücerred olması itibariyle ondan başka mananın onunla beraber bulunmaması anlamındadır. Bu da onun var olmasının imkansız olması demektir.[205]

Râzî **Mebâhis**'te yukarıda **Mülahhas**'taki pasajda geçen 'gaib cirimler' terimini kullanmamaktadır. Bir diğer ifade ile Râzî **Mebâhis**'te doğrudan birinci seçenek olan kendisiyle kaim mevcut suretlere dair açıklamalarda bulunmaktadır. Râzî **Mebâhis**'te suretlerin mücerret olarak kendileriyle kaim bir şekilde bulunmalarını reddetse de, mutlak mahiyetin hariçte bulunacağını ve onun 'ilahi emr' olarak bulunduğunu kabul etmektedir.[206] Râzî bu bağlamda ideler ile ilgili **Mebâhis**'te Farabi'ye atıf yaparak önemli bir açıklama yapmaktadır:

> **Faziletli Şeyh Ebû Nasr el-Fârâbî "İttifâku Re'yeyi'l Hakimeyn"[207] kitabında Eflatun ve Aristo arasında lafızdan başka bir ihtilaf olmadığını iddia etmiştir. Çünkü Mebde-i Evvel için varlıklar maʿkuldürler. Varlıkların suretleri onun yanında hazır olduğundan, Mebde-i Evvel'de değişim imkansızdır. Bu suretler değişim ve dönüşümden uzak baki olarak kaldıklarından bu suretleri Eflatun müsül olarak isimlendirmiştir. Bu güzel bir yorumdur.[208]**

---

[205] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.201-202; er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 54a

[206] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.142.

[207] Râzî her ne kadar bu eseri böyle adlandırmış olsa da, eser "el-Cem' beyne Re'yeyi'l-Hâkîmeyn" olarak isimlendirilmektedir. Kitap hakkında ayrıntılı açıklama için Mahmut Kaya, "Fârâbi", **DİA**, C.12, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, s.158; Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, s.10-11.

[208] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.202-203.

Râzî'nin bu açıklaması kayda değer bir mahiyete sahiptir. Öncelikle Eflatun ve Aristo'nun ideler hakkındaki iddialarının lafzî bir farklılaşmadan ibaret görmesiyle Râzî'nin Fârâbî'ye katılması gerçekten önem arz etmektedir. Bu Râzî'nin ideler hakkındaki tartışmaların, ontolojik düzlemde aynı anlam etrafında şekillendiğini kabul ettiği anlamını taşımaktadır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın ideleri reddetmekle beraber mutlak mahiyetlerin Allah ve meleklerde bulunuyor olduğunu söylemesi yine bu ontolojik düzlemin bir başka açıklama tarzıdır. Çünkü buradaki asıl amaç Râzî'nin de ifade ettiği üzere var olanların Allah tarafından akledilir olmalarıdır. Allah'ın akledişi var olanların varlığına bağlı değil -çünkü onların yokluğuyla Allah'ın bilgisinin de yokluğu gerekirdi- bilakis onun indinde bulunan ebedi, sabit, değişim ve dönüşümden uzak suretlere bağlıdır. Bu açıdan İbn Sînâ'nın mutlak mahiyetle temellendirmeye çalıştığı şey, ideler ile açıklanmak istenen şeyin bir başka şekilde ifade edilmesinden ibarettir. Bu noktada Râzî'nin bunu 'güzel bir yorum' olarak ifade etmesi bu düşünceyi benimsediği anlamına gelmektedir.

Râzî **Mebâhis**'te her ne kadar böyle bir açıklama yapmışsa da; bu onun **Mebâhis**'te ideleri kabul ettiğini söylememize imkan vermemektedir. Çünkü eserin zihnî varlık, ma'dum ve bilgi bölümünde Eflâtuncu ideler ile temellendirmeye çalıştığı bir düşünce söz konusu değildir. Râzî'nin özellikle **Mülahhas**'ta Eflâtuncu ideleri savunur bir pozisyona sahip olduğu görülmektedir. Özellikle zorunlu varlığın hakikatiyle aynı olup olmadığının incelendiği bölümde, zihnî varlık, ma'dum, bilgi ve nefs bölümlerinde Râzî'nin Eflâtuncu ideleri işlevsel olarak kullandığını görmekteyiz. Bu bağlamda ideler ile ilgili Râzî'nin zorunlu varlığın hakikatiyle aynı olup olmadığını incelediği bölümdeki açıklamalarına değinmek istiyoruz.

Râzî bu başlıkta Tanrı'nın varlık ve mahiyeti ile ilgili açıklamalarda bulunarak onun varlığının mahiyetiyle aynı olup olmadığını tartışmaktadır. Burada Râzî İbn Sînâ'nın zorunlu varlıkta varlık mahiyet aynîliği anlayışına karşı çıkarak zorunlu varlıkta da varlık mahiyet ayrımı yapılabileceğini ifade etmektedir. Bu noktada Râzî zorunlu varlığın mahiyetinin insanlar için ma'kul olmadığını aksine insanlar açısından ma'kul olanın zorunlu varlığın varlığı olduğunu ifade etmektedir.[209] Râzî bununla

[209] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 46a.

beraber Zorunlu Varlığın varlık dışında bir mahiyeti bulunmazsa, var olması cihetinden diğer mevcutlarla ortak olmasını gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu noktada mümkünlerden her birinin Bârî'nin Zâtı gibi olması iktiza ederdi. Râzî bu açıdan Tanrı'nın sırf varlıktan oluştuğunu iddia edenlerin aklıyla Allah'a karşı büyüklendiklerini ifade etmektedir.[210]

Râzî bu fasılda Tanrı'nın varlık ve mahiyeti ile ilgili açıklamaları Eflâtuncu ideler ile ilişkilendirmektedir. Tanrı'nın varlığının mahiyetinden farklı olduğu iddiası kabul edildiği takdirde, mahiyet mi varlığı öncelemektedir yoksa varlık mı mahiyeti öncelemektedir? Râzî filozofların Allah'ın varlığının mahiyete bitişik olduğunun imkansızlığı hakkında şöyle delil getirdiklerini ifade etmektedir. Şayet varlık mahiyete bitişik (mukarin) olursa ya varlığın tahakkuku mahiyete bağlı olur veya bağlı olmaz. Varlığın tahakkuku mahiyete bağlı olmazsa varlık mahiyetten bağımsız bir şekilde tahakkuk etmiş olur ki bu filozofların savunduğu iddiadır. Eğer bağlı olursa da varlık tahakkuku için mahiyete muhtaç olur ki bu da zorunlu varlığın sebebi olduğunu söylemek anlamına gelir. Bu da onu mümkünler arasına koyar. Râzî bu noktada varlığın mahiyete sebeb olmasının varlık ile olacağı iddiasına dikkat çekmekte ve "Neden, nedenliyi varlık ile önceler" iddiasına üç şekilde itiraz eder. Bunlardan birincisi, mümkünlerin mahiyetlerinin varlığa kabil olmasıdır. Kâbil olan, kabul edileni öncelemektedir. Bu açıdan mümkün mahiyetlerin varlığı öncelemesi varlık ile değildir. İkincisi, mahiyetlerin kurucu unsurlarının (cüz) mahiyeti öncelemesinin varlık ile olmayacağı iddiasıdır. Biz bu iddiayı yukarıda geniş bir şekilde ele aldık. Üçüncüsü ise, mahiyet imkânı -ister imkânı ademî isterse de sübutî kılalım- gerektirmektedir. Bu gerektirmenin varlık şartıyla olması imkansızdır. Çünkü bu durumda imkân, imkândan sonra gelen varlıktan sonra gelir. Yani bir diğer ifade ile bu durumda varlık imkânı önceler. Bu da tutarsılıktır. Dolayısıyla mahiyetin imkâna tekaddümünün varlık ile olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu delillerle ortaya konulduğu üzere mahiyetin varlığa tekaddüm edişi varlık ile olmamaktadır.[211]

Bu açıklamalar ışığında varlığın mahiyeti öncelemediği ortaya çıkmaktadır. İdeler, türsel tabiatın şahıslarda nasıl tahakkuk ettiği noktasında ortaya çıkmaktadır.

[210] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[211] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 46b-47a.

Râzî bu bâbda ‘ilzam’ başlığı altında şöyle bir açıklama getirmektedir. Filozoflar bir tek türsel tabiatın bazı fertlerinin maddeden mücerret bazılarının da maddî oluşunun imkansızlığı üzerinde ittifak etmişlerdir. Filozoflar bu iddiayla beraber boşluk (halâ) ashabının ispat ettiği ‘ayrık boyutları (الابعاد المفارقة)’ iptal etmişlerdir. Yine bu anlayışla ‘feleklerin cirimliği (جرمية الأفلاك)’ için heyûlayı ispat edip heyûlanın feleklerden ayrılmasının imkansız olduğunu iddia etmişlerdir. Mufarıkların türleri, fertlerde olmak zorundadır. Bu bağlamda Eflâtuncu ideler ise batıldır.[212] Râzî’nin bu açıklamaları tartışmanın dinamik yapısını ve uzantılarının nereye doğru evrildiğini görmek açısından önem arz etmektedir. Râzî bu açıklamalarla filozofların türsel tabiatın bazı fertlerinin maddî, bazılarının ise mücerret olmalarının imkansızlığı ile hüküm vermelerinin iki önemli sonucu doğurduğunu ifade etmektedir. Birincisi ayrık boyutların inkarı, ikincisi ise heyûlanın feleklerin cirimliği için ispat edilmesi. Yukarıdaki açıklamalardan hatırlanacağı üzere Râzî ‘gaib cirim’lerden bahsetmekte ve ma‘duma dair bilgiyi nefsin bu cirimlere yönelmesi ile elde ettiğini ifade etmekteydi. Bu anlamda ‘feleklerin cirimliği’ heyula ile beraber bulunmakta ve her ne kadar ikisi aynı şey olmasa da birbirlerinden ayrılmadıkları ortaya çıkmaktadır. Râzî bu açıklamalardan sonra mufarıkların türlerinin şahıslarda bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Bu mufarıklar soyut olursa aynı türün bazı şahısları mücerret bazı şahısları da maddi olmuş olur. Bu anlamda fertlerin mücerret olması imkansız olduğuna göre mufarıkların da mücerret olması imkansızdır. Dolayısıyla Eflâtuncu idelerin iptali gerekir.

Râzî devamında varlığı türsel bir tabiat gibi alarak onun üzerinden bir tartışma yürütmektedir. Buna göre, varlığın da tek bir tabiatı söz konusudur. Şayet (a-) varlık mahiyete bitişmekten bağımsız olursa varlık ‘mutlak’ olur. (b-)Varlık mahiyete muhtaç olursa yine ‘mutlak’ olur. Böylece varlığın bazen mücerret (a şıkkı) bazen de bitişik olmasına (b şıkkı) cevaz verilmektedir. Râzî bu noktada şu soruyu sormaktadır: Türsel tabiattaki [fertlerin] bazen maddî bazen de mücerret olması neden caiz olmasın? Râzî bu sorudan sonra **bu onda bir farkın bulunması mümkün olmayan şeylerdendir** demektedir.[213] Râzî bu açıklamasıyla filozofların imkansız olarak

[212] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 46b.
[213] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 46b.

gördüğü türsel tabiattaki bazı fertlerin hariçte maddî, bazılarının da mücerret olmasının aslında 'varlık' tasavvuruyla örtüşmediğini ifade etmektedir. Çünkü varlık, mahiyete bitişse de bitişmese de 'mutlak varlık' olarak bulunabilir. Birinci iddia olan "Varlık mahiyete bitişik olmazsa mutlak olur" şu anlama gelmektedir: Bir tek türsel tabiat olarak varlığın tüm fertlerinin de mahiyetten bağımsız olarak var olmaları gerekir. Bu İbn Sînâcı düşüncede Tanrı'nın sırf varlık olmasını ispat ederken aynı şekilde mümkünlerin de sırf varlık olmasını beraberinde getirmektedir. Çünkü hem Tanrı hem de mümkün varlıklar mutlak varlığın fertleridir. İkinci iddia olan varlığın mahiyete bitişik olması aynı şekilde onun tüm fertlerinin varlığının mahiyete bitişik olmasını gerektirir. Râzî'nin zâten hedeflediği bu iddiayı ispat etmektir.[214] Böylece Râzî Tanrı'nın varlığının mahiyete mukarin olduğu görüşünde sebat etmektedir. Bu açıklamalar ışında Râzî'nin filozofların yukarıda iddia ettiği 'bir tek türsel tabiatın bazı fertlerinin maddeden mücerret bazılarının da maddî oluşunun imkansızlığı üzerinde ittifak etmelerine' katılıp katılmadığı hakkında bir belirsizlik söz konusudur. Fakat burada Râzî filozofların Tanrı'nın varlığını sırf varlık yapmakla bu iddialarına ters düştüklerini ve mutlak varlığın fertleri olarak hem Tanrı hem de mümkünlerin varlıklarının mahiyete mukarin olduğu iddiasındadır.

Râzî'nin **Mülahhas**'ta ideler ile ilgili önemli bir açıklaması da nefs bölümünde geçmektedir. Râzî burada taakkul ve tahayyül edilen suretlerin hariçte mevcut olması gerektiğini ifade etmektedir. Hariçte mevcut olan bu suretler ya kendi başlarına kaim olarak var olurlar ki bunlar Eflâtuncu idelerdir ya da havada veya feleklerde hadis olmaktadırlar. Sonra nefs bunlara yönelerek bu suretleri idrak eder. Râzî bu iddianın muhtemel olması durumunda zihnî varlık hakkındaki sözün iptal olduğunu ifade etmektedir. Râzî bu pasajda açık bir şekilde zihnî varlığı kastetmemiş olsa da Kâtibî Râzî'nin bununla zihnî varlığı kastettiğini ifade etmektedir.[215] Râzî kişide 'bu mezhebe' karşı bir nefret söz konusuysa tevakkuf etmesinin zorunlu olacağını ifade etmektedir.[216] Râzî'nin 'bu mezheb' ile kastettiği muhtemelen 'Platonculuk'tur. Akledilen ve hayal edilen suretlere dair ifade edildiği üzere iki seçenek söz konusudur.

[214] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 193b-194a.
[215] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 164b; Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 576b.
[216] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 576b.

Bunlardan birincisi; bu suretlerin mücerred olarak akılda bulunmasıyken, Râzî'nin bu iddiayı kabul etmediği açıktır. İkincisi ise, bu suretlerin Eflâtuncu ideler olarak bulunmasıdır. Eflâtuncu idelerin reddedilmesi durumunda ise taakkul ve tahayyülü açıklayabilecek üçüncü bir seçenek kalmamaktadır. Tam bu bağlamda Râzî Platonculuğa karşı nefret sahibi olan kişinin felsefî anlamda bilinmezliğe sürükleneceğini yani tevakkuf etmesi gerekeceğini ifade etmektedir.[217] Burada Râzî'nin Eflâtuncu ideleri karşılayacak şekilde 'hava' ve 'felekler'de suretlerin var olma seçeneğini sunması da ayrıca dikkat çekilmesi gereken bir noktadır. Bunlarla beraber **Mülahhas**'ta Râzî'nin Eflâtuncu ideler ile beraber zikrettiği kelimeler şunlar olmaktadır: 'Gaib cirimler', 'felekler' ve 'hava'. Yukarıda Râzî'nin 'feleklerin cirimliği' terimini kullandığı hatırlandığında 'gaib' olan ile 'felekler'i kastetmiş olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Filozoflar bir tek türsel tabiatın bazı fertlerinin maddeden mücerret bazılarının da maddî oluşunun imkansızlığı üzerinde ittifak etmeleriyle Eflâtuncu ideleri reddetmişlerdir. Bu noktada Râzî'nin **Mülahhas**'ta Elatuncu ideler ile ilgili nasıl bir kanıda olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Râzî "Eflatundan nakledilen müsüller" adlı fasılda konuyu daha detaylı açıklamaktadır. **Mebâhis**'te bu fasıl "Eflâtuncu müsüllerin iptali" şeklinde isimlendirilirken **Mülahhas**'ta bu başlık "Eflatundan nakledilen müsüller" şekline dönüşmüştür.[218] Bu da Râzî'nin **Mülahhas**'ta farklı bir kanıda olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Râzî yukarıdaki tartışmanın devamı niteliğinde bir türsel tabiatın maddeye ihtiyaç duymada ve duymamada türün bütün fertleri açısından aynı olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu açıdan Râzî kendisinin türün taşahhusunun madde ile olması gerektiği şeklinde delil getirdiğini ifade etmektedir.[219] Râzî'nin bu açıklaması ışığında Eflâtuncu idelerin de maddeyle ilişkili olduğu mu anlaşılmalıdır? Acaba 'gaib cirimler' derken ve

[217] Zerkan, Râzî'nin **Mülahhas**'ta zihnî varlık yerine Eflâtuncu ideleri kabul ettiğini söylemektedir. Fakat bu pasaj ile Râzî'nin Eflâtuncu ideler hakkında tevakkufa izin verdiğini ifade etmekte ve Râzî'nin pozisyonunun net olmadığını ifade etmektedir. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Râzî'nin burada zihnî varlığın reddinden dolayı Eflâtuncu ideler seçeneğinin de kabul edilmemesi durumunda, kişinin tevakkuf etmek zorunda kalacağı şeklinde bir durum tespiti yaptığı anlaşılmaktadır. Bkz. Salih Zerkan, **Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye,** Kahire, Dârü'l-Fikr, 1963, s.507.

[218] Karşılaştırma için bkz. er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, 201; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 54a.

[219] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 54a.

yukarıda ‘feleklerin cirimler’inin heyulâ ile olması gerektiği iddiası dikkate alındığında, Râzî Eflâtuncu ideleri maddi bir yapıya sahip olduğunu mu iddia etmektedir? Öyle görünüyor ki Râzî, ‘gaib cirimler’ olarak anladığı Eflâtuncu idelerin heyulânî bir muhtevaya sahip olduğu kanısındadır. Bu da onun ideler anlayışının saf bir Eflatuncu ideler anlayışından ziyade kendine özgü bir şekilde yorumladığını ortaya koymaktadır. Şenel, Râzî’nin **Mülahhas**’taki açıklamalarının cedelî olduğunu ifade etmişse de[220] biz bu açıklamaların cedelî olduğu iddiasını kabul etmiyoruz.

Sonuç olarak denilebilir ki Râzî mahiyet ve varlık anlayışında yaşadığı farklılıklara paralel olarak mutabakat anlayışında yeni bir perspektif inşa etmektedir. Buna göre mutabakat zihin ile hariç arasında suretin zihinde bulunması ile değil, zihnin, hariçte olanı izafetle hariçte olduğu üzere bilmesiyle gerçekleşmektedir.[221] Bu noktada mutabakatın mahalli zihin değil hariçtir. Haricin mutabakatın mahalli olması, ma‘duma dair bilgide de yeni bir yorumu beraberinde getirmektedir. Ma‘duma dair bilgi de harice izafetle gerçekleşmekte fakat bu izafet müşahede edilen gerçekliğin dışında kişiden gaib olan cirimlere yönelmek suretiyle gerçekleşmektedir. Bu ‘gaib cirimler’ Eflâtuncu idelerin bir başka yorumu olmakla beraber hariçte kendileriyle kaim suretler olmaları cihetinden maddî veya heyulânî bir muhtevaya sahiptirler. Nefs bunlara yönelmek suretiyle ma‘duma dair bilgiyi elde etmekte, böylece ma‘duma dair bilginin sübutu zihinde değil hariçte gerçekleşmektedir. Râzî böylece zihnî varlığı ispat edebilecek tüm yolları tıkamakta ve varlığı harice has kılmaktadır.

[220] Şenel, **Fahreddin Râzî’nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, s.173, 189-190.

[221] Râzî’nin bu noktada tasavvur ve tasdiklerin bedihi olduğunu kabul ettiğini söylemek gerekmektedir. Râzî, bilinenleri şu dört kısımla sınırlamaktadır: 1. Beş duyudan elde edilen bilgiler, 2. Elem-lezzet, açlık-tokluk ve sevinç öfke gibi varlığı zorunlu olarak bilinenler, 3. Varlık-yokluk, birlik-çokluk, zorunluluk, imkân ve imkansızlık gibi aklın doğası gereği bilinen ve akılda apaçık olarak bulunanlar ve 4. Akıl ve hayalin, bu üç kısımdan çıkardıkları bilgiler. Râzî, **Mülahhas**’ta ilk iki kısmın evveli/bedihi olduğunu söylemektedir. Bkz. er-Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s.109. Bu noktada Râzî’nin tasavvur ve tasdikleri bedihi olarak görmesini ideler anlayışı ile birlikte düşündüğümüzde ortaya bütünsel bir fotoğrafın çıktığını görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bkz. Altaş, **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, 121-128, Şaban Haklı, “Fahreddin Râzî’nin Bilgi Teorisi”, **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.440-447.

3.3. Varlık Hariçte Olandır

Şimdiye kadar yapılan açıklamalar Râzî'nin zihnî varlık noktasında nasıl bir pozisyonda olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Râzî açık bir şekilde zihnî varlığa giden tüm yolları tıkamakta ve alternatif seçenekler ile varlığın sadece hariçte olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Yukarıda ortaya konulduğu üzere doğal suretler, matematiksel suretler ve ademî suretlerin (hayalî suretler vb. de bu gruba girer) mahalli zihin değil hariçtir. Dolayısıyla zihin her neyi algılıyor olursa olsun algıladığı bu gerçeklik hariçtedir. Peki hariçte olanı idrak zihinde bir varlığı iktiza etmekte midir?

Râzî **Mülahhas**'ta "Zihnî Varlığın Haricî Varlıktan İmtiyazı Hakkında" adlı bölümde zihnî varlık ve haricî varlık ayrımı ile ne kastettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre Râzî, zihnin hariçte olmasından hareketle zihinde mevcut olan her şeyin, meydana gelmiş belirli bir mevcut olması bakımından kendinde belirgin olmasıyla hariçte mevcut olan şeylerden olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan zihinde 'var olan' da hariçte var olmaktadır. Dolayısıyla zihnî mevcut da haricî mevcutlardandır. Bu doğrultuda varlık haricî ve zihnî olarak taksim edilemez. Aksine tüm varlık aynî haricî varlıktır.[222] Râzî'nin buraya kadar olan açıklamaları varlığın hariçten ibaret olduğunu göstermekle beraber zihinde var olan şeylerin 'mevcut' olarak vasıflandığını görmekteyiz. Varlık hariçtedir ve zihindekiler de hariçtedir. Peki bu zihindekilerin zihnî varlık olarak isimlendirilmesi neden mümkün olmasın?

Bu noktada Râzî duvar, taş, gökyüzü, yeryüzü gibi mahiyetlerin bazen kendileriyle kaim olarak bazen de nefste bir mahaldeki araz gibi bulanacağını ifade etmektedir. Birincisinin yani bu mahiyetlerin kendileriyle kaim olarak bulunmalarının haricî varlık; ikincisinin yani mahiyetlerin bir mahaldeki araz gibi zihinde bulunmasının da zihnî varlık olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. Tahkikte yukarıda ifade edildiği gibi ikisi de aynî haricî varlıktır.[223] Daha sonra Râzî zihnî varlığı neden reddettiği veya reddettiği şeyin ne olduğunu belirlememiz açısından önemli bir açıklama yapmaktadır. Râzî böyle bir taksime karşı çıkarak şunu demektedir:

[222] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.
[223] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

Zihnî varlığa dair sözün fesadının ortaya çıktığı yer burasıdır. Çünkü biz zaruri olarak biliyoruz ki nefste hal olan arazın, aynî mevcutların mahiyetinin tamamına eşit olduğunu söylemek caiz değildir. Mesela gök ve yer gibi. Bu eşitlik batıl olduğunda, "ne zaman semayı akledersek zihnimizde mahiyetinin tamamında semaya eşit olan bir suret hasıl olur" denilmesi imkansızdır.[224]

هذا المأخذ يظهر فساد القول بالوجود الذهني لأنا نعلم بالضرورة أن العرض الحال في النفس لا يجوز أن يقال إنه مساو في تمام الماهية للوجودات العينية مثل السماء والأرض وإذا بطلت هذه المساواة استحال أن يقال إنا متى عقلنا السماء فقد حصل في ذهننا صورة مساوية للسماء في تمام الماهية

Bu açıklama Râzî'nin zihnî varlığa dair eleştirisinin temelinde yatan gerçekliğin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî bu pasajda, bir şeye dair bilginin, bilinene eşit suretin bilende hasıl olması iddiasından hareketle zihnî varlığa dair taksimin geçersiz olduğunu iddia etmektedir. Buna göre zihinde mahiyetin tamamına eşit suretin oluşması Râzî açısından aynıyla bu şeyin zihinde hasıl olmasını iktiza etmekteydi. Çünkü ona göre bir şeyin bir şeyle nitelenmesinin anlamı o şeyin onda hasıl olmasından ibarettir. Bu noktada gökyüzü ve yeryüzü gibi şeylere eşit suretin zihinde hasıl olması imkansızdır. Râzî'nin zihnî varlığa dair bu tasavvuru onun bilgi anlayışıyla yakından ilişkilidir. Nitekim mahiyetin zihinde bulunmasının ontolojik yönü olduğu gibi epistemolojik yönü de bulunmaktadır. Bu açıdan Râzî, mahiyetin zihinde bulunamayacağından hareketle zihnî varlık taksiminin ontolojik boyutunu reddetmemektir.

Râzî'nin bütün bu açıklamalarından zihnî varlık teorisinin getirdiği ontolojik boyutu kabul etmediği ortaya çıkmaktadır. Bu ontolojik boyutun inkarı, mutlak mahiyetin mutlak varlık anlamından sıyrılmasıyla zihinde muhtemel varlık iddiasına engel olmasında temellenmektedir. Bununla beraber mahiyetin zihnî bulunuş şekli olan soyutluk kaydının inkarı, fer'î kaidenin zihnî varlığa delil olmasının açık bir şekilde reddedilmesi ve ma'duma dair bilginin zihnî varlıkla değil Eflâtuncu ideler ile temellendirilmesi yine bu ontolojik boyutun önemli uzantılarıdır. Râzî zihnî varlık ile ilişkili tüm bu konularda zihnî varlığı inkarın getirdiği boşluğu dolduracak yeni yollar önermektedir. Bu anlamda birinci bölümde Râzî'nin zihnî varlığa dair iki farklı şekilde yaklaşmasının mümkün olduğunu ifade etmiştik. Burada Râzî'nin birinci seçenek olan

[224] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

zihnî varlığı mutlak olarak inkâr ettiğini ve bu inkarın getirdiği ontolojik boşluğu farklı seçenekler ile doldurmaya çalıştığını ve bu seçeneklerin de farklı bir zihnî varlık tasavvurunun oluşmasına imkân vermediğini görmekteyiz.

Râzî'nin zihnî varlık ile ilgili düşüncelerinin sonraki dönemlerde nasıl yorumlandığına bakılacak olursa genel anlamda Râzî'nin zihnî varlığı inkar ettiği görüşünün yaygın olduğu görülmektedir. Râzî'nin ikinci kuşaktan öğrencisi olan ve aynı zamanda **Şükûk** yazarı Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî taʿdîli'l-esrâr** isimli eserinde Râzî'nin zihnî varlığı reddettiğini aktarmaktadır. Burada Ebherî küllîllerin zihinde olması bakımından hariçte birçok şeyde ortak olmasından hareketle küllîlerin zihinde bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece zihnî varlık da ispatlanmış olur. Ebherî daha önce hiç kimsede görmediğimiz ve bizim de bu çalışmada üzerinde hassasiyetle durduğumuz şöyle bir açıklama yapmaktadır: **Zihnî varlık haricî varlığa mutlak varlıkta ortak olur ve ona şeyiyye denir.** Yukarıda özellikle vurgulandığı üzere İbn Sînâcı mutlak mahiyet anlayışının mutlak varlıkta noktalanması zihnî varlığa kapı aralamaktaydı. Fakat Râzî'nin mutlak mahiyet anlayışını mutlak varlık anlamından sıyırması zihnî varlığın dayandığı ontolojik düzlemin de ortadan kalkmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda Ebherî'nin en azından bu eserinde İbn Sînâcı zihnî varlık tasavvurunu benimsediği ve bizim ulaştığımız neticeyi doğrular şekilde bunu açık bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Ebherî daha sonra İmam'ın yani Fahreddin Râzî'nin, siyah ve beyazın tasavvurları esnasında zihinde hasıl olduklarında iki zıttın birleşmesi gerekeceği ve sıcaklık ve soğukluk suretlerinin hasıl olmasıyla zihnin sıcak ve soğuk olması gerekeceğinden hareketle zihnî varlığı inkar ettiğini ifade etmektedir.[225]

Ebherî'nin öğrencisi ve **Münassas** yazarı Kâtibî de Râzî'nin zihnî varlığı inkar ettiği kanısındadır. Kâtibî **Münassas**'ta ulemanın herhangi bir mevcut için akılda bir varlığın hasıl olup olmadığı hususunda ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Hukemânın buna cevaz verdiğini ifade eden Kâtibî, mütekellimûnun ise bunun imkansız olduğunu kabul ettiklerini ve bu görüşün de Râzî tarafından tercih edildiğini ifade etmektedir.[226] Bu iki ismin dışında Îcî ve Cürcâni'nin de -her ne kadar doğrudan böyle bir cümle

[225] Ebherî, **Tenzîlu'l-efkâr fî taʿdîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824, 45b.
[226] Kâtibî, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 198a.

kurmasalar da- Râzî'nin zihnî varlığı kabul etmediği düşüncesinde oldukları anlaşılmaktadır.[227] Bundan dolayı Râzî'nin zihnî varlığı inkar ettiği hakkında klasik dönemde önemli bir görüş birliği sağlandığı görülmektedir. Modern dönemde ise Râzî'nin zihnî varlık anlayışıyla ilgili farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun başlıca nedeni **Mebâhis**'teki iddiaların Râzî'ye nispet edilmesidir. Modern dönemde Râzî uzmanları arasında, Râzî'nin zihnî varlık hakkındaki nihai kararının ne olduğu noktasında yaşanan farklılaşmaları burada ortaya koymaya gerek görmemekteyiz.[228]

İfade edildiği üzere zihnî varlık teorisi sırf ontolojik bir tartışma olmanın yanında epistemoloji ile de yakından ilgilidir. Nitekim Râzî'nin yukarıdaki pasajda zihnî varlık taksimini İbn Sînâcı bilgi anlayışından hareketle inkar ettiği görülmektedir. Bu açıdan filozofun epistemoloji anlayışı zihnî varlık anlayışındaki pozisyonunu belirlemek açısından önem arz etmektedir. Râzî'nin ontolojik boyutunu inkar ettiği zihnî varlık anlayışının epistemolojik olarak neye tekabül ettiği tezimizin üçüncü bölümün konusunu teşkil edecektir.

[227] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, C.1., s.532-544.

[228] Râzî'nin zihnî varlık anlayışı hakkında ortaya konulan iddialar için bkz. İsmail Hanoğlu, "Fahruddin er-Razi ve Necmüddin el-Kazvini'nin Zihni Varlığa ve Bilginin Tabiatına Yaklaşımları", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** Çorum, C.10, S. 19., 2011, s.79-91; Haklı, "Fahreddin Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 438-440; Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce**, s.167-168; Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s.331-337; Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, s. 54-73; Zerkan, **Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye**, s.501-510; Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", s.117-122.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FAHREDDÎN RÂZÎ'DE EPİSTEMOLOJİK AÇIDAN ZİHNÎ VARLIK

Zihnî varlık teorisinin epistemolojik boyutu ikinci bölümde ortaya konulan ontolojik boyuttan bağımsız değildir. Nitekim ikinci bölümde görüldüğü üzere zihnî varlık, bilginin ontolojik yönünü ifade etmektedir. Bu yönüyle teorinin bütüncül bir şekilde ortaya konulması bilgi boyutunun açığa kavuşmasına bağlıdır. Nitekim zihnî varlık bağlamında verilen örneklere bakıldığında ontolojik muhteva ile beraber epistemolojik karakterin hâkim olduğu görülmektedir.

Hem **Mebâhis** ve hem de **Mülahhas**'ta bilginin izafet olduğunu savunan Râzî, zihnî varlığı kabul noktasında söz konusu iki eserde tam tersi bir tavır takınır. Râzî'nin bilginin izafet olduğunu kabul etmesinin, zihnî varlık anlayışına etkisi nasıl olmuştur? İzafeti savunmak zihnî varlığı inkar için yeterli midir? Bu iddiayı belki çürütecek bir şekilde Râzî, **Mebâhis**'te bir yandan zihnî varlığı kabul edip bir yandan da bilginin izafet olduğunu savunmaktadır. Acaba bununla iki eserde zihnî varlık anlayışında yaşadığı dönüşümün, epistemolojik temelli olmayıp ontolojik kaygılardan kaynaklandığı sonucunu mu çıkarmak gerekir? Fakat ilk bölümde ele alındığı üzere bu değişimin söz konusu iki eserin yazım metodu ile ilgili olduğu ifade edilmişti. Bununla beraber Râzî **Mebâhis**'te bilginin izafet oluşunu, Bilal İbrahim'in de ifade ettiği üzere, hayal kırıklığı yaratacak seviyede kısa bir şekilde ele almaktadır.[229] Bu açıdan Râzî her ne kadar **Mebâhis**'te bilginin izafet olduğunu savunmuşsa da **Mülahhas**'taki gibi bir netlik ve bilginin izafet oluşunun diğer konulara doğrudan etkisini görememekteyiz. Bu açıdan bu bölümde Râzî'nin bilgiyi izafet olarak görmesinin zihnî varlık anlayışına nasıl etki ettiğini ortaya koymaya çalışacağız.

[229] Bilal İbrahim, **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, s.292.

1. Bilen Özne Olarak İnsanî Nefs ve Zihin

İbn Sînâ nefse dair açıklamalarını, varlık-mahiyet anlayışıyla paralel olarak ilk önce nefsin varlığını ispatlamaya daha sonra da nefsin mahiyetini ortaya koymakla şekillendirmiştir.[230] Fakat Râzî nefse dair açıklamalarında İbn Sînâ'dan farklı olarak nefsin tanımından başlamaktadır. Bununla beraber Râzî'nin nefsin varlığına dair çeşitli açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Kaplan'ın da ifade ettiği üzere nefsin varlığına dair delillerin çoğu aynı zamanda nefsin tek olduğu, bedenin toplamından veya bir parçasından ibaret olmadığı, bedenden sonra da varlığını devam ettirdiği gibi hususlarda kullanılmış olan delillerdir.[231] Bundan dolayı Râzî'nin nefsin varlığına dair açıklamaları konulara serpiştirilmiş bir şekilde bulunmakta ve nefsin varlığı özel bir bölümde incelenmemektedir. [232]

Râzî **Mebâhis**'te 'nefsin tanımı'ndan hemen sonraki fasılda 'nefsin mahiyeti'ni ele almakta, **Mülahhas**'ta ise 'nefsin hakikati'nden sonra nefsin kuvvelerini, dış ve iç idrakleri ele aldıktan sonra 'nefsin mahiyeti'ni açıklamaya başlamaktadır. Bu anlamda Râzî'nin işleyiş yönünden **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta önemli bir farklılaşmaya gittiği görülmektedir. Râzî'nin neden böyle bir farklılaşmaya gittiği konumuzun dışındadır. Bu tasnifte özellikle vurgulanması gereken, Râzî'nin

---

[230] Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, 2008, İkinci bs., M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yay., s.43-44.

[231] Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s.107.

[232] Râzî umûr-u âmme bölümünün ilk başlığı olan varlık babının başında varlığın bedihi oluşunu nefsin varlığının bedihi olduğuna dayandırarak açıklamaktadır: **Kendi varlığıma dair bilgim bedihidir. Varlık da benim varlığımdan bir parçadır. Parçaya dair bilgi bütüne dair bilgiyi önceler. Evvelî olanı önceleyen evvelî olmaklığa daha uygundur. Bütünde olan varlık, birdir. O halde mutlak varlık evvelidir.** Bkz. er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 45b. Râzî'nin benlik bilincinden hareketle mutlak varlığın bedihi oluşuna doğru ontolojik bir sıçrayış gerçekleştirmesi İbn Sînâ'da görülmeyen bir durumdur. Altaş'ın da ifade ettiği üzere İbn Sînâ, uçan adam örneğinden hareketle varlığın bedihi oluşunu ispata geçmemiştir. Altaş'a göre, Râzî'nin nefsin varlığından mutlak varlığın bedihi olduğuna dair düşüncesi, (1)Râzî'nin varlığı türsel bir tabiat olarak görmesi, (2)varlığın manevî müşterek ve mütevatı bir kavram olması ve (3) mahiyeti oluşturan unsurların toplamından meydana geldiği şeklindeki düşüncelerinde temellenmektedir. Râzî bu üç düşünce sayesinde benlik bilincinden hareketle mutlak varlığın bedihi olduğu sonucuna ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkz. Eşref Altaş, "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 2013, S. 30, s.62-70.

nefsin varlığına özel bir şekilde eğilmemiş olması ve genel anlamda nefsin mahiyeti hakkında açıklamalar yapmış olmasıdır.

Râzî nefs ile ilgili açıklamalarına nefsin tanımını yaparak başlamaktadır. O, nefsi "**organik (aleti olan) doğal cismin ilk yetkinliği**" olarak tanımlamaktadır.[233] Bu tanım Râzî'nin özgün tanımı olmayıp Aristotelyen bir geleneğin nefs tanımıdır.[234] Râzî **Mülahhas**'ta nefsin tanımının tanım teorisine bağlı olarak gerçek anlamda nefsin hakikatini ortaya koymadığını, nefsin bu tanımının lafzî bir tanım olduğunu ifade etmektedir.[235] Râzî **Mebâhis**'te ve **Mülahhas**'ta nefsin soyut bir cevher mi yoksa cisimsel bir ruh mu olduğu hakkında önemli açıklamalarda bulunmaktadır. Kaplan, Râzî'nin nefsin cismanî olduğu kanaatinde olduğunu savunmaktadır. Bununla beraber Kaplan'a göre Râzî, **Mebâhis**'te nefsin soyut olduğunu savunuyor izlenimi verirken **Mülahhas**'taki genel izlenim olarak nefsin soyut olduğunun savunulmadığını ifade etmektedir. Bununla beraber ona göre her iki eserde nefsin soyutluğu ile ilgili delillere yapılan itirazların, temelde nefsin cismanî olduğu esasına dayandığına dair ip uçları görülebilir. Fakat bu, Râzî'nin iki eserde nefsin cismanî olduğunu savunduğu anlamına da gelmez. Bununla beraber nefsin cismaniliğinin savunulduğuna dair bir sonuca ulaşmak Kaplan'a göre okuyucuya kalmaktadır. Çünkü nefsin cismanî olduğu ile ilgili bağlantılı konularda, örneğin nefsin küllîleri ve cüzîleri idrak etmesi, bilginin izafet olması, cüzî idrakleri gerçekleştirenin iç ve dış duyular değil doğrudan nefs olması gibi şeylerin Râzî'nin bu eserlerinde de nefsin cismânî olduğuna dair ip uçları olarak görülebilir.[236] Biz de bu noktada nefsin soyut veya cismanî olduğu ile ilgili diğer konuları dikkate aldığımızda Kaplan'ın, Râzî'de nefsin cismanî olduğu görüşünün daha tutarlı olduğunu düşünüyoruz.

Râzî'ye göre zihin, hâsıl olmamış bilgiyi elde etmeyi (iktisab) sağlayan nefsin kuvvesidir. Allah insanı şeylerin hakikatinden ve onlara dair bilgiden hali olarak

---

[233] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.2, 234; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 143a-b.

[234] Ayrıntılı bilgi için bkz. Zeynelabidin Hüseyni, **Esîrüddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı**, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2016, s.22-27; Hasan Türkmen, "Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, 2015, S.31, s.95-128.

[235] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 143b.

[236] Kaplan, **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, s.140-143.

yaratmış ve nefsi, bilgiyi elde edebilecek bir istidât ile donatmıştır.[237] Zihin bilgi edinme araçları olan iç ve dış duyuları kapsayan ve onları aktif hale getirip bilgileri elde etmeyi sağlayan bir güçtür.[238] Râzî Cürcânî gibi zihnin net bir şekilde iç ve dış duyuları kapsadığını söylememektedir. Fakat Allah'ın insanı hiçbir şey bilmezken yarattığını ele aldığı ayette[239] Râzî, Allah'ın insana hâsıl olmamış bilgiyi bilmesi için ona görme, duyma vb. duyuları verdiğini ifade etmektedir.[240] Böylece hâsıl olmamış bilgileri elde edenin zihin olmasından dolayı, dış duyulardan elde edilen duyuların bilme işlemini ifade etmesi için iç duyular tarafından işlenmesi gerektiği dikkate alındığında zihnin hem iç hem de dış duyuları ifade ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Râzî'nin doğrudan ifadesi olmasa da Cürcânî'de son halini almış olan düşüncenin Râzî için de geçerli olduğu söylenebilir. Nefsin bir kuvvesi olarak zihnin bu fonksiyonu, 'zihnî varlık' düşüncesini doğrudan epistemolojik bir veçheye büründürmektedir. İşte yukarıda açıklandığı üzere insanın meydana gelmemiş olan bilgiyi elde etmesini sağlayan, bir diğer ifade ile nefsi etkin bir duruma sokan nefsin zihin gücüdür. Zihnin iç ve dış duyuları kapsaması doğrudan epistemolojik ve psikolojik gerçekliğin merkezinde durduğunu göstermektedir. Zihnin bu konumu onun varlıkla nitelenmesinin anlamlandırılması açısından önem arz etmektedir.

Zihnin iç ve dış duyuları kapsaması onun hem bilgiyi elde etme sürecini hem de bilgilerin depolanmasını gerçekleştirdiğini söylemek anlamına gelmektedir. Bu anlamda nefsin 'bilen özne' olarak nitelendirilmesinin temelinde zihin bulunmaktadır. Bir diğer ifade ile insanın varlık ile ilişkisi zihin üzerinden gerçekleşmektedir. Nitekim 'zihnî varlık' adlandırılmasının temelinde de böyle bir anlayışın yatıyor olması gerekir. Bu noktada zihnî varlık teorisinin insan-varlık-bilgi üçlemesi etrafında ortaya çıktığı görülmektedir.

İbn Sînâ nefsi, suretlerin mahalli olarak görmektedir. Bu düşünce sayesinde suretler nefste hâsıl olmakta ve bilgi nefste hâsıl olan bu suretlerin kendisi olarak

---

[237] Fahreddin er-Râzî, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985, C.2, s.224-225; Bozkurt bu açıklamalardan hareketle zihnin, Iinsana verilen duyuların ve diğer tüm bilgi elde etme yetilerinin adeta bir deposu gibi ve onlar arasında ilgileşim sağlayan bir konumda olduğunu söylemektedir. Bkz. Bozkurt, **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, s.12.

[238] Cürcânî, **et-Ta'rîfât**, s.100.

[239] Nahl Suresi, 78.

[240] er-Râzî, **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî**, C.20, s.91;

görülmektedir. Râzî ise başta nefs anlayışında yaşadığı değişim ve bununla beraber suret anlayışında yaşadığı dönüşüme paralel olarak suretin zihinde hasıl olduğunu kabul etmemektedir. Bu noktada bilgi de nefste hâsıl olan suretlerin elde edilmesi ile gerçekleşmemektedir. Râzî'nin, insanın bilme eylemini suretler ile değil izafet ile geçekleştiğini ifade etmesi, bu anlamda önemli bir yenilenmeyi beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda bilen özne olarak insanın kendini bilmesi ve kendisi dışındaki şeyleri akletmesinin nasıl gerçekleştiği önemli açıklamaları beraberinde getirmektedir. Bu noktada bir sonraki bölümde insanın kendini bilmesi ve kendisi dışındaki şeyleri akletmesinin nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışacağız.

2. Bilgi ve Zihnî Varlık

'Zihnî varlık' ifadesi, daha baştan kişide bu kavramın bilgi ile alakalı bir kavram olduğu izlenimini doğurur. Bilgi ise bizi zorunlu olarak bilen ve bilinen kavramlarına götürür. Bilginin zorunlu olarak bilen ve bilineni iktiza etmesi bu anlamda 'zihnî varlık' ile ifade edilen anlama neyin tekabül ettiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu noktada zihnî varlık ya 'bilinen'e ya da 'bilgi'ye tekabül eder. Bilen ve bilinen, insanın kendini akletmesi gibi aynı olabilse de bilgi ve bilinenin Râzî açısından aynı mefhumu ifade etmesi söz konusu değildir. Râzî'ye göre İbn Sînâ bilgiyi, bilinene dair suretin kendisi olarak görmesiyle bilgi ve bilineni bir potada buluşturmuş veya en azından ikisi arasında bir aynîliği yansıtacak bir izlenimin doğmasına imkân vermiştir. Fakat Râzî açısından bilgi ve bilinen birbirinden farklı olmak zorundadır. Çünkü bilginin kendisi izafettir. İzafet ise bilinene eklenmekte ve onun kendisinden farklı bir anlama gelmektedir. Bu anlamda Râzî açısından 'zihnî varlık' hakkında yapılacak bir araştırmanın bilgiden hareketle ortaya konulması gerekmektedir. Çünkü ileride ele alınacağı üzere Râzî, bilenin hem kendisine dair bilgisinin hem de başkasına dair bilgisinin hem kendi zâtından hem de bilgisine sahip olduğu başkasının zâtından farklı olduğunu savunmaktadır. Bu anlamda bilginin -bilen ve bilineni göz ardı etmeksizin- zihnî varlık teorisinde ne anlama geldiği bu noktada önem kazanmaktadır. Bu doğrultuda bu bölümde zihnî varlığın bilgi ile alakalı olan yönünü ortaya koymaya çalışacağız.

2.1. Râzî'nin İdrak Eleştirisi ve Zihnî Varlık

Râzî'nin zihnî varlığa dair iddialarının takip edilebildiği yerlerden biri de bilgi bahislerini ortaya koyduğu bölümlerdir. Filozofların bilgi anlayışlarını kıyasıya eleştirdiği bu bölümlerde Râzî kendi bilgi anlayışını da bu eleştiriler üzerine tesis etmektedir.[241] Râzî'nin idrak teorisini şekillendirdiği bu eleştiriler, aynı zamanda zihnî varlık eleştirilerine de kaynaklık etmiştir. Bunun en temel nedeni zihnî varlık teorisinin İbn Sînâ'nın bilgi anlayışıyla kazandığı teorik çerçevedir. Birinci bölümde ortaya konulduğu üzere İbn Sînâ bilgiyi 'bilinene dair suretin bilende meydana gelmesi' olarak tarif etmekte ve bu anlayış zihnî varlık teorisinin oluşmasına kapı aralamaktaydı. Râzî İbn Sînâcı bilgi anlayışına getirdiği eleştiriler ile özgün bir noktada durmaktadır. Bu kısımda Râzî'nin yeni idrak tasavvurundan hareketle zihnî varlık tasavvurunu ortaya koymaya çalışacağız.

Râzî bilginin bilgisinin bedihi olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda bilginin ne tam tanımının (*hadd*) ne de eksik tanımının (*resm*) yapılması söz konusu değildir. Çünkü bilgi dışındaki her şey bilgi ile anlam kazanmaktadır. Her şey bilgi ile tanımlanmakta ve bilgi ise her şeyden daha bilinirdir.[242] Bilginin tanımının yapılamaması onun apaçık bilinir bir şey olmasından dolayıdır. Bu noktada bilgi ve varlık arasında önemli bir benzerlik söz konusudur. Nitekim bilgi de 'sübûtî' yani 'varlıksal' bir mahiyete sahiptir. Bilgi tanımlanamamakla beraber bir birliğe sahiptir.[243] Bilginin bedihi olarak kavranmasıyla oluşan bu birlik hali, kişinin herhangi bir karışıklığa yol açmadan bilgiyi kavramasına imkân tanımaktadır.[244] Bu doğrultuda bilginin bu birlik hali ya sübûtî (varlıksal) yahut da ''ademi (yokluksal) olmak üzere iki kısma ayrılır.[245] Râzî her iki seçeneği de geniş bir şekilde ele almaktadır.

---

[241] Haklı, "Fahreddin Râzî'nin Bilgi Teorisi", s.428.

[242] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.450-453; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a.

[243] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a

[244] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.453.

[245] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.444; e a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a; a.mlf., **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, C.2, s.143.

Râzî **Mebâhis**'te İbn Sînâ'nın idrakin ne olduğu konusunda zorlandığını ve bilginin ne olduğuna dair farklı iddialar ortaya koyduğunu ifade etmektedir.[246] Râzî bu iddiaları ortaya koyarak çeşitli eleştiriler getirmektedir. Bununla beraber Râzî'nin **Mebâhis**, **Mülahhas**, **Nihayetu'l-ukûl** ve **Şerhu'l-İşârât**'da meseleyi ele alış tarzı biraz farklılaşsa da aşağı yukarı benzer bir mahiyet arz etmektedir. Bundan dolayı burada meseleyi Râzî'nin işlediği üst şablona bağlı kalarak ele alacağız. Fakat Râzî'nin çok geniş bir şekilde ortaya koyduğu idrak eleştirilerini sadece zihnî varlık bağlamında inceleyeceğiz.

Râzî'ye göre bilgi ya sübûtî ya da 'ademidir. Râzî bilginin 'ademi olamayacağına dair çeşitli açıklamalarda bulunarak bilginin sübûtî (varlıksal) bir şey olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır. Bilginin varlıksal bir muhtevaya sahip olduğu düşüncesi, zihnî varlık gibi bilginin ontolojik gerçekliğini ortaya koymayı ifade eden bir teori için çok önemli bir anlam ifade etmektedir. Bu bağlamda bilginin varlıksal bir şey olmasının zihnî varlık teorisi bağlamında ne ifade ettiği önem arz etmektedir. Zihnî varlık bilginin varlığından farklı bir anlama mı sahiptir? Zihnî varlığı inkar eden bir kişi bilginin varlıksal bir anlam olduğunu savunabilir mi? Bilgi, varlıksal bir anlam olmasına rağmen neden 'zihnî varlık' bilginin ontolojik boyutunu ifade etmesin?

Râzî hem **Mebâhis** hem de **Mülahhas**'ın 'arazlar' bölümünün 'nitelik (keyfiyye)' kısmında 'bilgi, bilen ve bilinen (علم، عالم و معلوم)' bahsinde varlık bahsine atıf yaparak başlamaktadır. Râzî **Mebâhis**'in varlık bahsinde ma'kul mahiyetin zihinde var olduğunu söylediğini ifade etmektedir.[247] Fakat **Mülahhas**'ın varlık babında bu iddianın detaylı bir şekilde incelendiğini ifade etmekle yetinmektedir.[248] Bir önceki bölümde açıklandığı üzere Râzî, **Mülahhas**'ta mahiyetin zihinde bulunuşunu kesin bir şekilde reddetmektedir. Böylece Râzî söz konusu iki eserde birbirinin zıttı şeyler söylemektedir. Bu doğrultuda Râzî **Mülahhas**'ta bilginin, bilinene dair suretin bilende intiba' etmesi ile gerçekleştiği düşüncesi için gerekli olan ontolojik zemini ortadan kaldırmaktadır.

---

[246] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.444; Râzî'nin İbn Sînâ'nın bu iddialarına dair açıklamaları ve daha fazla bilgi için bkz. Haklı, "Fahreddin Râzî'nin Bilgi Teorisi", s. 427.

[247] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.439.

[248] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

Râzî bilginin sübûtî bir şey olduğunu hem **Mebâhis**'te hem de **Mülahhas**'ta savunmaktadır. Râzî bilginin sübûtî bir durum olmasının üç şekilde olabileceğini ifade etmektedir. Bilgi ya (1) hakiki bir sıfat olur ya (2) izafet olur ya da (3) izafetle beraber bir sıfat olur.[249] Bir başka şekilde bu tasnif şöyle ortaya konulabilir:

1- Bilgi intiba' eden suretin kendisidir.

2- Bilgi intiba' eden suretle beraber özel bir izafettir.

3- Bilgi izafetin kendisinden ibarettir.

Râzî **Mebâhis** ve **Nihayetu'l-ukûl**'da ikinci seçenek olan bilginin muntabı suretle beraber bir izafet olduğunu ifade etmektedir. Buna göre bilinene dair suretin intiba' etmesi, idrak için yeterli olmayıp buna ek olarak izafetin gerçekleşmesi gerekir.[250] **Mülahhas** ve **Şerhu'l-İşârât**'ta ise Râzî üçüncü seçenek olan bilginin bilen ile bilinen arasındaki izafetten ibaret olduğunu savunmaktadır.[251] Bilginin bu üç türü, zihnî varlık tasavvurunun şekillenmesinde önemli bir role sahiptir. Râzî birinci ve ikinci seçenekte kendini gösteren bilende intiba' eden suret anlayışına önemli eleştiriler getirmektedir. Râzî açısından idrakin kişide intiba' eden bu suretin kendisi olması imkansızdır. Bu doğrultuda İbn Sînâcı bilgi teorisinin merkezinde duran zihinde intiba' eden suretin, bir diğer ifade ile mahiyetin varlığının bulunduğu iddiası da ortadan kalkmaktadır. Bu noktada zihnî varlık düşüncesi de önemli bir itiraz ile karşı karşıya kalmaktadır. Râzî'nin intiba' ile ilgili eleştirilerini ortaya koymak aynı zamanda onun bu eleştiriler üzerine inşa ettiği izafet anlayışını da ortaya koymayı beraberinde getirmektedir. Bu anlamda burada Râzî'nin intiba' eleştirileriyle beraber izafet anlayışını ortaya koyarak Râzî'nin zihnî varlık noktasında nerede durduğunu incelemeye çalışacağız.

Râzî, bilinen suretin bilende hasıl olmasını 'intiba'' kavramı ile karşılamaktadır. Bu kavram Râzî'nin epistemolojisini anlamlandırmak açısından

[249] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.444; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a.
[250] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.450; a.mlf., **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, C.2, s.155.
[251] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, C.2, s. 218.

önemli bir konumdadır. İntiba‘ eden suretin idrak olarak algılanmasını Râzî **Mülahhas**’ta iki farklı delil ileri sürerek reddetmektedir. Bu delillerden birincisi genel olarak tüm idraklere şamil iken ikincisi ise sadece taakkule has kılınmıştır.[252] Bilindiği üzere İbn Sînâ idrakin (1) duyumsama (hiss-i müşterek), (2) tahayyül, (3) tevehhüm ve (4) taakkul olmak üzere dört şekilde gerçekleştiğini ifade etmiştir. İlk üç idrak türü tikel şeylere dair bilgi verirken son idrak tikel olandan soyutlanmış tümel bir idrak seviyesini ifade eder.[253] Bu bağlamda Râzî’nin bütün idrakleri kapsayan, intiba‘nın idrakin kendisi olarak ‘nefste var olamayacağı’na ve husûlün idrakin kendisi olamayacağına dair ilk delili şu şekildedir:

> **Bu [delil] bütün idraklere şamildir. Eğer idrak, idrak edilen mahiyetin aynısının idrak edende var olması (husûl) olursa, o zaman siyah ile nitelenen cansız cismin (cemad) [siyahı] idrak etmesi gerekir. Sonucun doğru olmadığı açıktır, öncül de onun gibidir.**[254]

Râzî’nin bu açıklaması önemi haizdir. Şayet nefste intiba‘ eden suret idrak olarak adlandırılıyorsa siyahın cansız bir cisimde hâsıl oluşu da cansız cismin siyahı idrak ettiği anlamına gelir. Râzî yukarıdaki argümanına çeşitli varsayımsal cevaplar vererek bu cevapları da reddetmektedir. Bu cevapları şöyle sıralayabiliriz:

1- İdrak, idrak edilen mahiyetin idrak eden zâtta meydana gelmesinden (husûl) ibarettir. Cansız cisim bu açıdan idrak eden (müdrik) olmaz.
2- Nefsin mahiyeti cismin mahiyetinden farklıdır. Bu bağlamda siyahın nefste meydana gelmesi siyahın idraki iken, siyahın bedende husûlü siyahın idrakini gerektirmez.
3- Siyahın bir şeyde meydana gelmesinin idrak olması, bu var oluşun (husûl) özel bir şekilde olmasını gerektirir, ki o da maddeden tecerrüttür. Fakat cisimde siyahın var oluşu (husûl) bu şekilde değildir.
4- Şayet akledilir suret akledenin cevheri tarafından akledilirse, akıl ma‘kul ile ittihad eder. Cansız cisimdeki şeyin durumu ise böyle değildir.[255]

[252] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.
[253] Alper, **İbn Sînâ**, s.62-71.
[254] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.
[255] er-Râzî, **Mülahhas fi’l-Hikme ve’l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

Râzî'nin idrakin intiba' eden suretin kendisi olamayacağına dair yukarıda ortaya koyduğu üst argümana karşı bu muhtemel cevapların verilebileceğinden hareket ederek bu cevaplara tek tek itiraz etmiştir. Tüm bu önermeler idrak tanımının, idrak ameliyesinin açıklanması için yeterli olamayacağını, bunun dışında ek şeylerin olmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Yukarıdaki ilk iki önerme idrakin sadece nefs, akıl gibi belirli varlıklarda gerçekleştiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde üçüncü önerme de bu gruba girecek şekilde idrakin bir soyutlama olduğunu ifade etmektedir. Sonuncusu ise idrakin özel bir biçimi olan akıl-ma'kul ittihadı hakkındadır.[256] Râzî'nin bu önermeler arasında ilk iki delile dair yaptığı açıklamalar bu noktada önem arz etmektedir.

Râzî'nin ilk önermeye dair açıklaması, idrakin husûl olarak anlaşılması etrafında şekillenmektedir. Buna göre idrak şayet husûlün kendisi ise 'idrak eden' kendisinde husûl eden şey olurdu. Bu açıdan cansız cisimde husûl olmasına rağmen onun idrak eden olamayacağı ortadır. Dolayısıyla bu noktada idrakin husûlün kendisi olmadığı, bu duruma ek olarak başka şeylerin olmasının gerektiği ifade edilmektedir.[257] Râzî'nin ikinci önermeye getirdiği açıklama ise yine idrakin husûl olamayacağı etrafında şekillenmektedir. Buna göre şayet husûl ile idrak aynı şey olursa iki şeyin varlığının aynı olması zorunlu olurdu. Bu durumda iki farklı mahiyetin tek bir varlığa sahip olması gerekirdi ki o zaman varlığın lafzi iştirak olarak kabul edilmesi gerekirdi. Fakat Râzî varlığın mahiyete eklendiğini kabul etmektedir. Bu anlamda iki mahiyetin aynı varlığa sahip olması düşünülemez. Bu da idrakin husûlün kendisi olmadığı anlamına gelmektedir.[258] Râzî'nin üçüncü önermeye itirazı yine tecerrüdün mevcut mahiyetin kendisinin olamayacağı üzerinedir. Bu anlamda tecerrüt olumlama ve olumsuzlama şeklinde mahiyete eklenen sıfatlardır. Dördüncüsünün cevabında Râzî okuyucuyu akıl-ma'kul ittihadına yönlendirerek ittihadın imkansız olduğunu ifade etmektedir.[259]

---

[256] Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", s.124-125.

[257] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

[258] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

[259] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

Râzî'nin ileri sürdüğü ve sadece taakkule has kıldığı delil ise şu şekildedir:

Eğer biz zâtımızı bilirsek, bu ya zâtımızın kendisi olur veya olmaz. Birincisi dört yönden dolayı yanlıştır.[260]

Râzî'nin idrakin 'husûl' olamayacağı bağlamında akletmeye has kıldığı delil, kişinin kendisine dair bilgisidir. Bu delil ile Râzî, idrakin ve kendilik bilincinin, bilgi aktivitesinin merkezinde duran nefsin soyut cevherinden farklı olduğunu ortaya koymaktadır.[261] Râzî zâtımıza dair bilgimizin zâtımızın kendisi olamayacağına dair dört iddia ileri sürer.

1- Her ne zaman kendimizi bildiğimizde, kendimizi bildiğimizi bilmemiz de bunu takip eder.
2- Zâtımıza dönmek için kendimizi soyutladığımızda, bu hal ile bir önceki halin birbirinden farklı olduğunu görürüz.
3- Zâtımıza dair bilgimiz özel bir izafetten (نسبة مخصوصة) ibarettir. Nispet zâttan ayrı olarak zâta arız olmaktadır.
4- Şayet 'zâtımıza dair bilgimizin bilgisi' 'zâtımıza dair bilgimizin' -ki bu 'zâtımızın kendisidir'- aynısı ise ve eğer aynı şekilde bu durum önceki ve sonraki mertebede doğru olursa, bu sonsuza kadar devam eder. Bu da bunların ebeden bilfiil hazır olmalarını gerektirir.[262]

Bu dört iddianın ilk ikisi 'zât' ile 'zâtın bilgisi'nin aynı olmadığını ispatlamaktadır. Üçüncü önerme ise zâta dair bilginin zâttan ayrı olduğunu ve zâta arız olduğunu ortaya koymaktadır. Sonuncu önerme de bilginin ebedi bilfiil bir faaliyet olamayacağını ortaya koymaktadır. Böylece bu delil ile beraber akletmenin, suretin akılda hasıl olmasıyla gerçekleşmediği ortaya çıkmaktadır.

Râzî'nin intiba'nın idrakin kendisi olamayacağına dair **Mülahhas**'ta bu açıklamalarda bulunurken **Mebâhis**'te daha farklı bir yöntem takip etmiştir. Bununla beraber **Mülahhas** ve **Mebâhis**'teki açıklamalar birbiriyle paralellik göstermektedir.

---

[260]er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

[261] Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", 125.

[262] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b; Eichner, "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Râzî and al-Suhrawardî as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", s.125.

Râzî **Mebâhis**'te intiba'nın idrakin kendisi olamayacağına dair üç farklı delil ileri sürmektedir.

1- Akletme şayet bilinenin suretinin akledende husûlünden ibaret olursa kendi zâtlarımızı akletmemiz gerekir. Burada hem öncül hem de sonuç yanlıştır. Çünkü bizim zâtımızı akletmemiz ya zâtımızın kendisiyle olur veya zâtımızdan başka bir suretin zâtımızda var olması ile olur. Bu iki kısmın her ikisi de batıldır. Çünkü şayet zâtın akledilmesi zâtın kendisine bağlı olursa, akledilişi zâtının kendisine bağlı olmayan Vacibu'l-Vücûd'u akledebilmemiz söz konusu olmazdı. İkinci seçenek olan zâtımızın dışında bir suretin zâtımızda var olması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda zâtımızda var olan suretin zâtımıza eşit olması gerekirdi. Bu da iki benzerin birleşmesi anlamına gelir ki bu da imkansızdır. [263]
2- Şayet akletme bilinenin suretinin akilde var olmasından (husûl) ibaretse, bizim zâtımızı akletmemizin başka bir suret sebebiyle değil zâtımızın kendisi sebebiyle olduğu sabit olur. Çünkü bilinen zâtımız olunca bilginin de zâtımızın bilgisi olması icap eder. Bu durumda akıl, akil ve ma'kul bir olur. Fakat Râzî bu noktada zâtımızın aklının zâtımızın kendisi olduğunu, bu doğrultuda onu akletmemizin de yine onun kendisi olduğunu ifade etmektedir. Bu da sonsuza kadar üst üste binmek suretiyle devam etmektedir. Bu noktada her şey zâtın varlığına döner ve zâtımız devam ettiği müddetçe tüm bu akledilirlerin bilfiil hazır olmaları gerekir. Çünkü tek bir şey hem bilkuvve hem de bilfiil olmaz. Bu bağlamda zâtımızı akletmemizin zâtımızın suretinin zâtımızda var olmasına bağlı olmadığı ortaya çıkmış olur.[264]
3- Şayet idrak, mahiyetin bilende var olmasından ibaret ise cansız cisimlerde de bu var oluş (husûl) gerçekleşmektedir. Bu doğrultuda idrakin husûl olmadığı ortaya çıkmaktadır.[265]

Buraya kadar intiba' hakkında ortaya konulan düşünceler özellikle bir anlamda zihnî varlık anlayışına getirilmiş eleştiriler olarak alınabilir. Çünkü zihnî varlık

[263] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.442
[264] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.442.
[265] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.443.

teorisinin temelinde bulunan düşünce, mahiyetin zihinde bulunduğu ve ona zihne özgü varlığın arız olduğu iddiasıdır. Bu iddianın Râzî tarafından eleştirilere tabi tutulması, onun zihnî varlık anlayışında yaşadığı dönüşümü anlamlandırmak açısından önemlidir. Nitekim Râzî'nin **Mülahhas**'ın zihnî varlık bölümünde söylediği sözleri burada tekrar hatırlamak önem arzetmektedir. Râzî **Mülahhas**'ta şöyle demekteydi:

> **Bir şeyin bir şey ile nitelenmesinin o şeyin onda meydana gelmesinden başka bir anlamı yoktur. Bu yüzden sıcaklık, soğukluk, düz çizgi ve daireyi tasavvur ettiğimizde; sıcaklığın, soğukluğun, düz çizginin ve dairenin mahiyeti bizde meydana gelir, zâtımız aynı anda sıcak, soğuk, düz ve daire olur. Bu muhaldir.**[266]

Râzî'nin **Mülahhas**'taki bu açıklaması yukarıda ortaya konulan deliller ile paralellik arz etmektedir. Bu noktada temelde aynı gerçeklik etrafında dönen tartışma bu pasajda ontolojik bir yönden ele alınmaktayken yukarıdaki açıklamalar ise tartışmanın epistemolojik boyutu ile alakalıdır. Bu bağlamda tartışmanın iki yönü birbirini tamamlamakta ve bütüncül bir fotoğrafın ortaya çıkmasına imkân tanımaktadır. Bu noktada mahiyetin zihinde bulunamayacağı, bilginin intiba' eden suret olamayacağı anlayışıyla desteklenmekte ve bu da zihinde bir varlık iddiasının ortaya çıkmasına imkân tanımamaktadır. Böylece Râzî zihnî varlık düşüncesinin temelinde olan ontolojik ve epistemolojik düzlemi ortadan kaldırmaktadır. Epistemolojik açıdan bu, Râzî'nin bilginin izafet olduğu düşüncesi ile gerçekleşmektedir.

Mebâhis ve **Mülahhas**'ta intiba' eden suretin idrak olmadığı bu şekilde delilleriyle ortaya konulmuştur. Fakat yukarıdaki delillere bakıldığında bu deliller genel itibariyle idrak çeşitlerinin sonuncusu olan 'aklî idrak' için kullanılan delillerdir. Nitekim Râzî de bunun farkında olacak ki hem **Mebâhis** hem de **Mülahhas**'ta intiba'ın idrakin kendisi olamayacağını işlediği bahislerin sonunda hissî ve hayalî idraklerin nefs kısmında işleneceğini belirtmektedir.[267] Aklî idrake dair buraya kadar yapılan açıklamalar bu noktada yeterli olmakla beraber, akıl-ma'kul ittihadı başlığı

[266] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 47a.
[267] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.443; a.mlf., **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 77b.

altında tekrar bu konulara değinileceği için konu hakkında detaylı açıklamaları oraya havale ediyoruz.

Râzî'nin hissî idrak ve hayalî idrakte intiba'ın nasıl gerçekleştiği hakkındaki fikirleri, zihnî varlık teorisi hakkında önemli bir mahiyet arz etmektedir. Bu açıdan bu idrakilerin zihinde bir varlığı gerektirip gerektirmediği zihnî varlık hakkında önemli bir anlam içermektedir. Râzî bilme noktasında İbn Sînâ'dan farklı ve Bağdâdî ile benzer bir şekilde nefsin, hem aklî suretleri hem de cismâni suretleri idrak ettiğini iddia etmektedir. Bir diğer ifade ile Râzî iç duyular ve dış duyulardan elde edilen bilgilerin nefsin kuvveleri tarafından değil doğrudan nefsin kendisi tarafından akledildiğini savunmaktadır. Râzî'nin İbn Sînâ'nın tikelleri algılamasında önemli bir fonksiyon icra eden 'ortak duyu'nun varlığını kabul etmeyip tikellerin akılla kavranabileceğini ifade etmesi, nefsin hem aklî hem de cismâni veya bir diğer ifade ile hem tikel hem de tümel şeyleri idrak etmesinin temelini oluşturmaktadır.[268] Bu anlamda Râzî **Mebâhis**'te nefsin tikelleri idrak edebileceğini kesin deliler ile ispat ettiği ifade etmektedir.[269] Râzî'nin **Mebâhis**'teki açıklamlarına paralel olarak **Mülahhas**'ta da bu iddiasını devam ettirdiğini görmekteyiz. Râzî **Mülahhas**'ta şöyle demektedir:

> **Küllî idrakleri sadece nefsin ve cüzî idrakleri de bedenî kuvvelerin gerçekleştirdiği meşhurdur. Fakat bizim indimizde nefs her iki türü [küllî ve cüzî idrak] de idrak etmektedir.[270]**

Râzî'nin bu açıklaması, ilk bölümde ele aldığımız Bağdâdî ile karşılaştırıldığında, bu ikisi arasında önemli bir benzerliğin olduğu görülür. Neredeyse benzer açıklamalar ile her ikisi de nefsin kuvvelere ihtiyaç duymadan idraki gerçekleştirdiğini ifade etmektedirler. Bu anlamda cüzî idrakler olan ihsas, tahayyül ve tevehhümü nefs gerçekleştirmektedir. Bu da bir suretin intiba etmesine binaen değil izafet ile gerçekleşmektedir. Bu izafet ise tikel idraklerde suretin zihinde var olmasını gerektirecek şekilde gerçekleşmemektedir. Râzî'nin nefsin her iki türlü idraki gerçekleştirdiğini ve bilginin intiba' eden suretin kendisi olmadığını söylemesi, zihnî varlık noktasında önemli sonuçlar doğurmuştur. Tümeller bahsinde ortaya konulacağı

[268] Haklı, "Fahreddin Râzî'nin Bilgi Teorisi", s.433-438.
[269] Detaylı açıklamalar için bkz. er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.2, s.447.
[270] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 163a-b.

üzere nefs tikeli bildiğinde tümeli bilmekte ve tümel bu anlamda sadece hariçte bulunmaktadır. Bununla beraber cüzîyi idrak edenin ortak duyu vb. olmayıp nefsin kendisi olması; nefsin küllîyi de elde edebilmesinin temel nedenidir. Burada Râzî'nin nefsin cismanî olduğuna dair görüşünü hatırlamak önem arz etmektedir.

Cüzî idrakleri gerçekleştirenin nefs olduğu böylece ortaya çıktığına göre, şimdi bu izafetin mahiyetine dair Râzî'nin optik anlayışından hareketle zihnî varlık bağlamını ortaya koymak istiyoruz. Bu anlamda burada detaylı açıklamalardan özellikle kaçınacağız.[271] Râzî'nin İbn Heysemci optik anlayışından etkilenerek, bilginin izafet olduğu anlayışını bunun üzerine temellendirdiği ilk olarak Bilal İbrahim tarafından ortaya konulmuştur.[272] Biz burada bilginin intiba olmadığına dair kısa bir pasaj aktarıp zihnî varlık noktasında ne anlama geldiğini ortaya koymakla yetineceğiz. Râzî görmeye konu olan objenin ışık ve renkten ibaret olduğunu ifade etmekte ve ışığı birincil ve ikincil olarak bir ayrıma tabi tutmaktadır. Birincil ışık ışığın kaynağının kabil olana nüfuz etmesidir. İkincisi ise güneşin doğuşu ve batışı esnasında havada görülen ışık gibidir. Bu açıdan ilk ışık ikinci ışıktan daha kuvvetlidir. Renkler ise açık ve koyu olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu açıdan cisim bu ışık ve renkler ile nitelendirilir. Böylece cisme dair ilk görülen şey ışık ve rengin zâtından başka bir şey değildir.[273] Bu noktada Râzî görmenin nasıl gerçekleştiği ile ilgili şöyle bir açıklama yapmaktadır:

> **Gözdeki bu suretin husûlünün görmeye nispeti, sesi taşıyan hava boşluğunun işitmeye nispeti gibidir. Nitekim bu boşluk işitmenin kendisi değildir. Aksine onun başlangıcıdır ve üzerine bina edildiği şeydir. Böylece bu muntabı' suret görmenin kendisi değildir. Aksine onun mebdei ve üzerine bina edildiği şeydir.[274]**

Râzî bu açıklamayla görmenin nasıl gerçekleştiğini ve bu noktada görmede suretin nasıl bir fonksiyon icra ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu noktada suret olarak adlandırılabilecek şeyin varlığından bahsedilemez. Göz ile görme

---

[271] Şenel, Râzî'nin bilginin izafet olduğunu İbn Heysemci optik teorisinden hareketle detaylı bir şekilde ele almış ve Râzî'nin zihnî varlık anlayışını da bu bağlamda temellendirmiştir. Detaylı açıklamalar için bkz. Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, s. 54-124.

[272] Bilal İbrahim, **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Dîn al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, s.310-317.

[273] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 152b-153a.

[274] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 153a.

arasındaki fark, sesi taşıyan hava boşluğu kadardır. Bir diğer ifade ile, gözün gördüğü ışık ve rengin bir idrak olarak görmeye nispeti hiçbir varlıksal zorunluluğu beraberinde getirmemektedir. Çünkü idrak, zihinde suretin varlığının oluşmasına imkân verecek bir şekilde değil dışarıya yönelen bir izafet ile gerçekleşmektedir. Bu izafet ise kendinde bir varlığı zihne taşımamakta hatta zihnin dışında hariçte bulunmaktadır. İzafetin zihne etkisi sadece nefsi idrak edilen nesneye yöneltmesidir. Dolayısıyla nefsin idraki, zihinde suretin varlığına imkân vermeyecek bir şekilde zihinde gerçekleşen varlıksal bir olgudur. Böylece burada zihnî varlıktan söz etmek de anlamsız bir hal almaktadır.

2.2. Akıl-Ma‘kul İttihadı

Akıl-ma‘kul ittihadının zihnî varlık hakkında ne ifade ettiğinin ortaya konulması gerekmektedir. Öncelikle akletme eylemi, ma‘kul mananın akıl tarafından idrak edilmesinden ibarettir. Akıl soyut bir cevher olarak yine soyut olan ma‘kul manayı idrak etmektedir. Bu noktada her ikisi de soyut olan iki şeyin birleşmesi iktiza eder. İbn Sînâ doğal ve matematik suretlerin ayrık akıllar gibi akletme imkânına sahip olduğunu savunmaktadır. Fakat akıl ve ma‘kulün her iki tarafı akletme imkânına sahip olduğunda kimin etken kimin edilgen olduğu noktası belirsiz bir hal almaktadır. Özellikle İbn Sînâ’nın bilgiyi, bilinenin suretinin bilende husûlü olarak alması bu ilişkinin daha karmaşık bir hale gelmesine neden olmaktadır. İbn Sînâ akıl ve ma‘kul arasındaki ilişkiyi ‘mukarenet’ olarak ifade etmişse de şarihler bunu ‘husûl’ olarak almışlardır. Çünkü İbn Sînâ bilgiyi, bilende bilenin bir parçası olmaksızın var olması olarak görmektedir. İbn Sînâ’nın akıl-ma‘kul arasında hangisinin etkin hangisinin edilgen olduğunu ortaya koymaması sonraki dönemlerde Râzî tarafından önemli eleştiriler ile karşı karşıya kalmasına neden olmuştur.[275]

Râzî’nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**’ta doğrudan akıl-ma‘kul ittihadının işlendiği pasajlar hakkında kısaca bir açıklama yapmak faydalı olacaktır. Râzî **Mebâhis**’te iki farklı fasılda ‘ittihad’ fikrine dair açıklamalarda bulunmaktadır. Bunların birincisinde ‘nefsin ancak faal akıl ile ittihad etmesiyle şeyi akletttiği’ iddiasını ele alırken[276],

[275] Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s.72.
[276] er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-Meşrikiyye**, C.1, s.446.

ikincisinde ise 'taakkulün akledilenin akil ile ittihadından ibaret olduğu' iddiasını incelemektedir.[277] Fakat Râzî **Mülahhas**'ta bu iki faslı, 'nefs ma'kulü, faal akıl ve ma'kulle ittihadı dışında akledemez diyenlerin reddi' başlığında birleştirmektedir.[278] Bu açıdan Râzî'nin konuyu işleyiş bakımından **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta önemli bir şekilde farklılaştığı görülmektedir.

Fahreddin Râzî akıl-ma'kul ittihadına dair İbn Sînâ'nın pozisyonunu **Mebâhis**'te ortaya koymaktadır. Râzî İbn Sînâ'nın **el-Mebde ve'l-Mead** eserinin dışındaki tüm eserlerinde akıl-ma'kul ittihadının imkansızlığını savunmak noktasında ısrarcı davrandığını ifade etmektedir.[279] Râzî **Mebâhis**'te öncelikle akıl-ma'kul ittihadı ile ne kastedildiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Buna göre şayet bir şeyi akleden onunla ittihad ederse başka bir şeyi aklettiğinde onunla da ittihad eder. Böylece akledenin hakikati ikinci akledilenin hakikatine dönüşür. O zaman da birinci akledilenin ortadan kalkması itktiza eder. Aksi halde tek bir şeyin iki hakikati olması gerekir. Bu da imkansızdır.[280]

Bu konu temelde soyut bir cevher olarak nefsin kendini ve başkasını akletmesinin ne anlama geldiği etrafında şekillenmektedir. Çünkü akleden için ilk şart kendini akletmesidir. Kendini akletmeyenin başkasını akletmesi söz konusu değildir. Bu açıdan kendini ve başkasını akleden nefs, akletmek için kendinde bir varlığa ihtiyaç duyar mı? Eğer akıl ma'kulü sadece onunla bir şekilde ilişkiye girerek aklediyorsa bu ilişki nasıl bir mahiyete sahiptir? Bu ilişki ma'kulün akılda husûlü ile mi yoksa izafet ile mi gerçekleşmektedir? Akıl-ma'kul arasında meydan gelen ilişkinin izafet şeklinde olması halinde zihnî varlık anlamsız bir konuma mı düşer?

Râzî hem **Mebâhis**'te hem de **Mülahhas**'ta her mücerredin zâtını akleden olması hakkında üç farklı görüşün olduğunu ifade etmektedir. Bir önceki fasılda belirtildiği üzere Râzî'nin taakkule has kıldığı delil, kişinin zâtının ve zâta dair bilginin birbirinden farklı olduğunu ifade etmekteydi. Bu anlamda burada soyut olanın kendini

---

[277] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.447.

[278] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 78a.

[279] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.448; İbn Sînâ **el-Mebde ve'l-Mead** adlı eserinin girişinde bu kitabı Meşşaî düşünceleri ortaya koymak için yazdığını ifade ederek ittihad fikrini kabul ettiği gözlemlenmektedir. Fakat İbn Sînâ Râzî'nin de ifade ettiği üzere akıl-ma'kul ittihadını kabul etmeme noktasında ısrarcıdır. Fakat böyle anlaşılacak ifadelerin de eserlerinde var olduğu iddiası için bkz. Yılmaz, **İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi**, s. 124-127.

[280] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.447.

akletmesine dair Râzî'nin açıklamalarını daha detaylı bir şekilde ortaya koyacağız. Burada Râzî'nin **Mebâhis**'teki açıklamalarını kısaca ifade edeceğiz. Çünkü konu hakkında Râzî'nin **Mülahhas**'ta ortaya koyduğu açıklamaların daha kâmil olduğunu görmekteyiz. Râzî **Mebâhis**'te, her mücerredin zâtını akleden olması hakkında muhakkiklerden yenilerin ve eskilerin görüşlerini incelediğinde üç görüş bulduğunu ifade etmektir.

1- İbn Sînâ'nın **el-Mebde ve'l-Mead**'da kabul ettiği akıl ve ma'kulün ittihadı görüşüdür.[281]
2- Madde ve özelliklerinden soyut olan her şeyin soyut zâtı, soyut zâtı sebebi ile hazır olur. Her soyut olan, soyutu kendinde bulundurur. Böylece soyut olan bu soyutu akleder. O halde her soyut, zâtını akleder.[282]
3- Soyut olan her zât, ma'kul olduğunda âkil olması da doğru olur. Bu açıdan ma'kul olan her şey hem kendini hem de başkasını akledebilir. Çünkü başkasını akleden her şeyin, başkasını aklettiğini akletmesi gerekir. Başkasını aklettiğini akletmenin imkânı, akledenin zâtını akletmesine bağlıdır.[283]

Râzî bu delilleri ortaya koyduktan sonra filozofları ikinci yol ile Allah'ın kendi zâtını aklediyor olduğunu ispat ettiklerini ifade etmektedir. Allah'ın zâtı onun dışındaki şeylerin nedenidir. Nedenin bilgisi nedenlinin bilgisinin nedenidir. Dolayısıyla Allah'ın kendisinde başkasını akletmesi gerekir.[284] Bu yöntem soyut olanın kendi zâtından hareketle kendini ve başkasını aklettiğini ispat etmeye çalışmaktadır. Râzî üçüncü yöntem ile filozofların Allah'ın başkasını aklediyor olduğunu ispat ettiklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda başkasını akleden zâtını da akletmektedir.[285] Bu yöntem ise zâtın mücerred olmasından dolayı kendini aklediyor oluşundan hareketle değil başkasını aklediyor oluşundan hareketle mücerredin kendi zâtını aklettiğini ifade etmektedir. Bu noktada iki yöntem arasında önemli bir fark söz konusudur. Nitekim Râzî ikinci ve üçüncü yöntemin birbirinin zıttı olduğunu ifade

[281] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.491
[282] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.492
[283] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.493-494.
[284] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.494
[285] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.494.

etmektedir.[286] Bu açıklamalar ışığında Râzî'nin **Mebâhis**'te sadece araştırmalarının neticesinde ortaya çıkan üç yolu ortaya koyup kendisinin neyi savunduğu noktasında bir açıklama yapmadığını görmekteyiz.

Râzî'nin **Mebâhis**'te ortaya koyduğu bu açıklamalar **Mülahhas**'ta daha geniş bir şekilde işlenmektedir. Bununla beraber **Mülahhas**'ta Râzî'nin neyi savunduğunu tespit etmek de daha kolay bir hal almaktadır. Fakat biz sadece zihnî varlık bağlamını ortaya koyacak kadarıyla yetineceğiz. Çünkü daha fazlası bu tezin sınırının dışındadır.

Râzî ifade edildiği üzere **Mülahhas**'ta da temelde üç görüş olduğunu ifade etmektedir:

1-) Râzî'nin işleyiş yöntemine bağlı kalarak şöyle bir çıkarım yapılabilir.

Her mücerret başkasını akleder. (BÖ)

Başkasını akleden her şey zâtını da akleder. (KÖ)

O halde her mücerret zâtını akleder.

Râzî bu kıyasta özellikle küçük önermenin doğruluğu üzerinde açıklamalar yapmaktadır. Küçük önermenin muhtemel tüm uzantılarını ortaya koymakta ve daha sonra da bunlara itiraz etmektedir.

İlk olarak küçük önermeyi ele alan Râzî 'başkasını akleden her şey zâtını akleder' önermesinin ne ifade ettiğini ortaya koymaktadır. Buna göre küçük önermenin doğal sonucu olarak soyut olan şeyin zorunlu olarak ma'kul olması gerekir. Böylece soyut olan her şeyin mahiyeti, kendisi de ma'kul olması itibariyle, diğer soyut mahiyetlerle bitişik (mukarin) olması gerekir. Dolayısıyla her soyut şeyin mahiyetinin diğer mahiyetlere bitişik olması doğru olur. Râzî soyut şeyin mahiyetinin diğer mahiyetlere bitişik olmasının akılda olmasının imkansız olduğunu ifade ederek; soyut mahiyetin hariçte kendisi ile kaim olduğunda ma'kul şeylerin mahiyetine bitişik olmasının mümkün olabileceğini ifade eder. Bu açıdan **taakkul bu mukarenetten (bitişiklik, beraberlik) ibarettir**. Dolayısıyla her soyut mahiyetin diğer soyut mahiyetleri akletmesi doğru olur. Böylece tüm soyut mahiyetler tüm mahiyetleri akleder ve bir şeyi akleden herhangi biri o ma'kulü aklettiğini de bilir. Bu aynı zamanda kişinin zâtını aklediyor olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla soyut olan

[286] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.494.

şey zâtını ve zâtı dışında olan her şeyi akletmektedir.[287] Râzî'nin buraya kadar yaptığı açıklamalar her soyut şeyin kendini aklettiği ve kendisi dışındaki soyut mahiyetleri de aklettiği etrafında şekillenmektedir. Râzî bu açıklamalara önemli itirazlar getirmekte ve yukarıdaki kıyasın sonucu olan 'her mücerret zâtını akleder' önermesini inkar etmektedir.[288] Bizi amacımızdan uzaklaştıracağı için bu açıklamaları burada vermenin bu noktada gerekli olmadığını düşünüyoruz.

2-) İkinci görüş soyut olan şeyin zâtının kendisiyle hâsıl olup başkasıyla hâsıl olmadığı üzerine bina edilmiştir. Bu anlamda her soyut olan şey bir soyut ile hâsıl olmaktadır. Bu anlamda soyut olan şeyin hâsıl olan soyutu akletmesi gerekir. Dolayısıyla her soyut olan şey zâtını akletmektedir.[289] Çünkü soyutun başkasını akletmesi zorunlu olarak kendini aklediyor oluşunu da içermektedir. Râzî'nin bu açıklamalara karşı eleştirisi; soyut olan şeyin zâtına dair bilgisinin soyutun kendisinde hâsıl olamayacağı etrafında şekillenmektedir. Bu anlamda akletme bu 'husûl'ün kendisi değildir. Râzî her soyut olan şeyin bir soyut ile hasıl olmasını kabul etmediğini ifade etmektedir. Râzî bu noktada soyut bir mahiyette soyut bir mahiyetin bulunmasının akletme için yeterli olamayacağını belirtmektedir. Bu doğrultuda Râzî'ye göre soyut olan şeyin zâtını akletmesi, 'husûl' eden suretin kendisi ile değil 'izafet' ile gerçekleştirmektedir.[290]

3-) Soyut suret bilkuvve akilin cevherinde yer tuttuğunda (hulül), bilkuvve aklı bilfiil akla dönüştürür. Şayet böyle olursa soyut aklî suretin de bilfiil olması gerekir.[291] Râzî'nin bu kıyasa dair açıklamaları önem arz etmektedir. Bilkuvve olan şeyde bilfiil aklî suret meydana geldiğinde ya bu suret akleden ile ittihad eder ya da suret siyahın cisimde olması gibi ondan ayrışmış olarak bulunur. Akıl ve aklî suretler söz konusu olunca ikinci seçeneğin olması söz konusu olamaz. O zaman bilkuvve akilin cevherinde soyut suret bulunduğunda birinci seçenek olan akıl ve ma'kulün ittihad etmesi gerekir. Fakat Râzî açısından akıl-ma'kul-ittihadı imkansızdır. Bu noktada Râzî bilkuvve akilin kendisinde yer tutan ma'kulü aklettiğini ve akilin bu ma'kulü akledişi,

[287] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 82 a-b.
[288] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 82b-83a.
[289] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 83a.
[290] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 83a.
[291] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 83a.

ma‘kulün varlığına eklenen bir izafetle olmaktadır. Suretin varlığına eklenen ve akilin sureti akletmesini sağlayan şey izafettir.[292] Bu anlamda izafet akledilenin varlığına eklenmekte ve akilin onu akletmesi bu cihetten gerçekleşmektedir. Râzî akıl-ma‘kul ittihadı noktasında ittihadı kabul etmemekte ve akledenin akledileni akletmesini, akledilenin varlığına eklenen izafetle gerçekleştiğini ifade etmektedir.

Râzî'nin akıl-ma‘kul ittihadına dair ortaya koyduğu perspektif onun ittihad fikrini reddettiğini gösterir. Bununla beraber Râzî'nin bilginin yani bilkuvve akili bilfiil hale getiren olgunun, intiba‘ eden suretin kendisi ile değil izafet ile gerçekleştiğini kabul ettiği ortaya çıkmıştır. Bu noktada Râzî **Mebâhis**'te şu açıklamayı yapmaktadır:

> **Şayet biz, taakkul 'huzûr'un kendisi üzerine zaittir dememiş olsaydık; ittihada dair iddia kaçınılmaz olarak gerekirdi. Fakat ittihada dair söz batıldır. Dolayısıyla taakkulün 'huzûr'un kendisi üzerine zait olduğu iddiası haktır. Ulaşılmak istenen amaç da budur.**[293]

Râzî'nin bu açıklaması akıl-ma‘kul ittihadı noktasında Râzî'nin nerede durduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlamda Râzî bilginin izafet olduğunu ve bilinenin zâtından farklı olarak onun zâtına eklendiğini savunmaktadır. Böylece İbn Sînâ'nın bilene dair sureti bilginin kendisi kılmasının akıl-ma‘kul ittihadını doğuracağı ve Râzî'nin izafet ile akıl-ma‘kul ittihadının olmasını engellediği ortaya çıkmaktadır. Böylece bilginin izafet olmasından dolayı bir zihnî varlık alanının da olamayacağı ve böyle bir varlık alanının var olması durumunda akıl-ma‘kul ittihadının kaçınılmaz bir şekilde gerekeceği de ortaya çıkmaktadır.

2.3. Bilgi Araz Oluşu

Bilginin kendinde bir varlığa sahip olmadığı ve bilen bir özneye ihtiyaç duyduğu apaçık olarak kavranılan bir olgudur. Bilginin kendi başına meydana gelmesinin imkansızlığı açık olmakla beraber bilen bir özneye ihtiyaç duyması bilginin varlığına dair bir soruşturmada önemli bir anlama sahiptir. Yukarıda bilginin varlıksal bir şey olduğu ve varlıksal durumun ise ya intiba‘ eden suretin kendisi ya izafet ya da suret ile beraber izafet olduğu noktasında üç ihtimalin olduğu ortaya

[292] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 83a.
[293] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.450.

konuldu. Bilginin arazlığına dair iddialarda bilgi anlayışlarının önemli bir etkisi söz konusudur. Bu noktada Râzî'nin **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta bilginin araz olduğu bağlamında ortaya koyduğu düşüncelerinin zihnî varlık noktasında önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Râzî'nin **Mebâhis**'te bilginin araz olduğu hakkındaki iddiaları temelde zihnî varlığın kabulü etrafında şekillenmektedir. Burada Râzî'nin açıklamaları İbn Sînâ'nın bilginin araz olduğu şeklindeki iddialarını yansıtmaktadır.[294] Râzî'nin konu hakkında İbn Sînâ'ya mal olmuş mıknatıs örneğini kullanarak bilginin araz olduğunu temellendirmeye çalışması da ayrıca önemlidir. Bu noktada Râzî'nin **Mebâhis**'te tipik İbn Sînâcı karekteristiği devam ettirdiği görülmektedir.

Râzî **Mebâhis**'te bilginin araz olduğu bahsine bilginin bir şeyde var olduğunu ve var olduğu şeyin bir parçası gibi olmadığını ifade ederek başlamaktadır.[295] Bilginin kişide bulunuşu ve varlıksal bir mahiyet arz ettiği düşünüldüğünde bilginin nasıl bir şekilde var olduğu sorusu kendini göstermektedir. Bilginin var olduğu ve var olanların ya cevher ya da araz olarak var olmaktan başka üçüncü bir seçeneği olmadığına göre bilgi de ya cevher ya da araz olarak var olacaktır. Cevher bir konuda bulunmaksızın kendisiyle kaimdir. Fakat yukarıda ifade edildiği üzere bilgi kendisiyle kaim olamamakta, var olmak için bir konuya ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada bilginin araz olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat asıl problem 'mutabakat' bağlamında bilgi ile bilinen arasındaki varlıksal uyumda yaşanmaktadır. Şöyle ki, bilginin bilinene mutabık bir suret olarak bilende bulunduğu düşünüldüğünde bilginin varlıksal olarak bilinene uyması gerekir. Bu noktada bilinene dair aklî suret bilinenin türüne dahil olur. Cevher ise cinsin altında olan şeylere söylenmektedir. Bu anlamda aklî suretin bilinene mutabık olarak türde bilinene eklenmesi yüzünden aklî suretin de cevher olması gerekir. Fakat cevherden olan bir şeyin araz olması düşünülemez. O yüzden aklî suretin araz olmaması gerekir.[296]

[294] İbn Sînâ'nın bilginin araz olduğu anlayışıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", s.25-35.
[295] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.458.
[296] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, 458.

Râzî'nin burada ortaya koyduğu düşünce aslında İbn Sînâ'nın şu sorusunda temellenmektedir:

> **Bilgi varlıkların maddelerinden soyutlanmış suretlerinden elde edilir ve o suretler, cevher ve arazın suretleridir. Arazların suretleri araz olursa cevherlerin suretleri nasıl araz olabilir?**[297]

İbn Sînâ'nın bu soruya verdiği cevap ile Râzî'nin bu problemi çözme şekli **Mebâhis**'te tamamıyla benzerdir. İbn Sînâ bu soruya cevherin tanımı olan 'bir konuda olmaksızın var olmak' tanımının sadece hariçte gerçekleştiğini, akılda cevherin bulunuşunun bu şekilde olmasının gerekmediğini ifade ederek cevaplamaktaydı. Râzî aynı şekilde cevherin cevher olmaklığının onun 'bir konuda olmaksızın var olmak' olmadığını ifade etmektedir. Fakat cevher, bir konuda bulunmaksızın dış dünyada var olur. Bir diğer ifade ile 'bir konuda bulunmaksızın var olmak' cevherin tanımı değil onun dış dünyada bulunuş tarzını ifade etmektedir. Bu durum aynı şekilde aklî suret için de geçerlidir. Çünkü cevherin mahiyeti 'bir konuda bulunmaksızın' aklî suret olarak akılda bulunur. Akılda cevherin mahiyetinin bir konuda olmaksızın bulunuşu bu mahiyetin dış dünyada bir konuda bulunmayarak var olmasıyla çelişiklik arz etmez. Râzî bu noktada İbn Sînâ gibi mıknatıs örneğini vererek durumu açıklamaya çalışır. Buna göre mıknatıs demir ona yakın olduğunda onu çeker denildiğinde, demirin yokluğu durumunda mıknatıs hakkında onun demiri çekeceği aynı şekilde geçerli olur. Bu anlamda cevherin bir konuda olmaksızın mahiyetinin akılda cevherlik tanımına sahip bir şekilde bulunması doğrudur. Böylece herhangi bir suretin aynı anda cevher ve araz olarak bulunması mümkün olur.[298] Râzî bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> **Bizim indimizde dış dünyada tek bir şeyin cevher ve araz olması kabul edilemez. Fakat [tek bir şeyin] zihnî varlığı itibariyle araz, mahiyeti itibariyle de cevher olmasına gelince, bu [düşünce] inkar edilemez.**[299]

Bu pasaj ile Râzî epistemolojik anlamda zihnî varlığın nasıl bir pozisyonda olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna göre bilginin araz olarak bulunabilmesi, salt bilinene dair mahiyetin zihinde bulunması ile değil aynı zamanda

---

[297] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.126.
[298] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.458.
[299] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.458.

onun zihindeki varlığı ile gerçekleşmektedir. İbn Sînâcı anlayışta zihindeki mahiyetin dışarıdaki ile aynı olduğu iddiası çerçevesinde zihindeki mahiyet dış dünyadaki mahiyete tanımsal olarak uyar. Fakat zihinde olan mahiyetin varlık şekli yani onun bilgi olması itibariyle kazandığı varlık formu dış dünyadaki gibi yine cevher olarak değil araz olarak oluşmasına neden olur. Bu anlamda tek bir şey zihinde mahiyeti itibariyle cevher olabilirken zihnî varlığı itibariyle de araz olmaktadır. Bu anlamda zihnî varlık en temelde bilginin ontolojik boyutunu ifade etmektedir.

Râzî bu açıklamaların ardından bilginin araz oluşuna dair önemli bir açıklama daha yapmaktadır. Bilginin arazlığına dair ortaya konan şüphelere İbn Sînâcı anlayıştan hareketle cevap veren Râzî bir şüphenin daha olduğunu ifade ederek açıklamalarına başlamaktadır. Buna göre cüzî bir nefste var olan suretin dış dünyada olan bir şeyde var olduğu için dış dünyada bir varlığı vardır. Dolayısıyla zihinde olması bakımından herhangi bir şeyin dış dünyada bir varlığa sahip olduğu ortaya çıkar. Bu da suretin haricî varlığında cevher ve araz olduğunu söylemek anlamına gelir.[300] Aynı şeyin dış dünyada cevher ve araz olamayacağı apaçık bir durumdur. Râzî bilginin arzlığına dair bu şüpheye de yine zihnî varlık ile cevap vermektedir. Buna göre cüzî bir nefste var olan mahiyetin haricî mevcutlardan olduğu hakkında bir kuşku yoktur. Fakat aynî (haricî) varlıkla mahiyete terettüb eden levazımlar kastedilmektedir. Örneğin siyah hariçte olduğunda gözü kaplaması veya ateş dışarıda bulunduğunda ısıtması bu kabildendir. Fakat mahiyet nefste hâsıl olduğunda bu levazımlar mahiyete arız olmaz. Bu açıdan mahiyetin levazımlarının dışarıda arız olması aynî haricî varlık olarak, mahiyetin nefste bu levazımlardan hali olarak bulunması ise zihnî varlık olarak isimlendirilir.[301] Râzî'nin **Mebâhis**'te bilginin arazlığı ile ilgili ortaya koyduğu bu çerçeve İbn Sînâcı anlayışın bir izdüşümü gibi alınabilir. Bu anlamda Râzî'nin **Mebâhis**'te bilginin araz olduğunu temelde İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışı ile açıklama yoluna gittiğini görmekteyiz.

Râzî'nin **Mebâhis**'te yaptığı bu açıklamalar bilginin izafet olduğu gerçeğini tamamen dışarıda bırakan açıklamalardı. Fakat Râzî **Mülahhas**'ta bilginin araz olduğu bahsine başlarken ilk olarak bilginin izafet olduğunu ve bilinende mevcut olduğunu

[300] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.458.
[301] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.459.

fakat bilinenden bir cüz olmadığını ifade ederek başlamaktadır.[302] Râzî bu açıklamasından sonra 'onlar' dediği filozofların görüşlerini aktarmaya başlamaktadır. Bu açıklamalar, **Mebâhis**'teki açıklamalarla aynı olduğu için tekrardan ele almaya gerek görmemekteyiz. Râzî genelde filozofların özelde ise İbn Sînâ'nın görüşlerini ortaya koyduktan sonra onların görüşlerinin zorlama ve zayıf olduğunu ifade ederek kendi görüşlerini ifade etmektedir. Buna göre akılda, akledilenin mahiyetinin tamamına eşit bir suretin hâsıl olması söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şeyin mahiyeti ve o şeye dair bilginin aynı şey olduğunu söylemek imkansızdır.[303] Bu açıdan cevherin mahiyetinin zihinde dışarıdaki cevhere eşit olduğunu söylemek imkansız bir hal almaktadır. Dolayısıyla aynı şeyin zihinde cevher ve araz olarak bulunması da mümkün değildir. Bu açıdan mahiyetin zihinde bulunamayacağı ve cevherin mahiyetinin zihinde olmasının mümkün olamayacağından hareketle aynı şeyin cevher ve araz olması imkansızdır. Böylece nefsanî bir keyfiyet olarak bilginin, hariçte mevcut insan ile mahiyette eşit olmadığı zarurî olarak bilinir. Râzî bu durumu şöyle bir örnek ile açıklama yoluna gitmiştir. Şayet nefsanî keyfiyet ile hariçteki mevcudun mahiyetsel olarak eşit olduğu ifade edilirse siyahın beyaz olması gerekirdi. Çünkü hariçte kendisiyle kaim mevcut ile nefsanî keyfiyet arasındaki zıtlık iki araz arasındaki zıtlıktan daha şiddetlidir.[304]

Râzî bu açıklamalar ışığında bir şeyin aynı anda cevher ve araz olamayacağını ispat etmekte ve zihinde bir mahiyet fikrini ortadan kaldıracak şekilde bilgiyi izafet olarak görmektedir. Bu anlamda izafet hariçte şeylere eklemlense de dış dünyada bir varlığı söz konusu olmamaktadır. Bir sonraki başlıkta izafetin hariçte olup olmadığıyla ilgili Râzî'nin açıklamalarına geniş bir şekilde değineceğiz. Fakat burada şu kadarını söylemek gerekirse Râzî izafetin varlıksal bir sıfat olarak hariçte var olmadığını ifade etmektedir. Fakat bilgi varlıksal bir sıfat olarak izafettir. O zaman izafetin zihinde olması gerekir. Fakat Râzî izafetin bilinenin varlığına eklendiğini ifade etmektedir. Bilinen yani var olanlar yani bir mahiyete sahip olanlar hariçte olanlardan ibarettir. Dolayısıyla izafetin zihinde bir varlığı yoktur. Fakat bilgi izafet ise bilgi varlıksal bir

[302] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 79a.
[303] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 79a.
[304] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 79a.

olgu ise varlığı nerededir? Bu anlamda izafetin ve bilginin varlığı hakkında önemli bir belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla Râzî'nin bu probleme dair bir açıklaması bulunmamaktadır. Fakat açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla şöyle denilebilir. Râzî izafetin varlığı ve bilginin varlığını birbirinden ayrı olarak görmektedir. İzafetin bir varlığı söz konusu değildir. Bir diğer ifade ile taayyün etmiş bir hakikati bulunmamaktadır. Fakat bilgi bir şuur hali olarak varlıksal bir olguyu ifade etmektedir ve bilkuvve akili bilfiil hale getirme açısından varlıksal bir sıfat olarak arazdır.

3. Küllîler ve Zihnî Varlık

Râzî'nin küllîler hakkındaki düşünceleri, mahiyet anlayışında yaşadığı farklılıklara paralel olarak çeşitli değişimlere uğramış ve bunun zihnî varlık anlayışının şekillenmesine önemli yansımaları olmuştur. Râzî'nin mahiyet anlayışında yaşadığı değişimin zihnî varlığı nasıl etkilediği ikinci bölümde ele alındı. Burada Râzî'nin mahiyet anlayışının küllî anlayışında yarattığı etkiyi ve zihnî varlığın ispatı noktasında önemli bir konumda olan küllîlerin Râzî tarafından nasıl ele alındığını ortaya koymaya çalışacağız. Râzî'den önce İbn Sînâ'nın küllîler anlayışını kısaca ortaya koymanın konuyu daha bütüncül bir şekilde ele almak açısından yararlı olacağı kanaatindeyiz.

İbn Sînâ hatırlanacağı üzere mahiyetin hariçte, zihinde ve mutlak olarak üç şekilde bulunacağını ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre mutlak mahiyet hem zihinde hem de hariçte bulunur. Hariçte bulunuş açısından mahiyetin aldığı varlık tarzı ve zihinde olması bakımından mahiyetin varlık şekilleri birbirinden farklıdır. Nitekim zihnî varlık, zihinde olması bakımından mahiyetin aldığı bu varlık tarzını ifade etmektedir. Bunları ise İbn Sînâ küllîlik, cüzîlik, zâtilik ve arazîlik gibi doğaları itibariyle sadece zihinde bulunan varlık formları olarak görmektedir.[305]

İbn Sînâ küllîyi "tasavvuru, pek çok şeye yüklem yapılmasını engellemeyen şey" olarak tarif etmektedir. İbn Sînâ üç tarz tümelden söz etmekte ve bunların genel

[305] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal**, s.7-8.

olarak yukarıdaki tanımda toplanabileceğini ifade etmektedir. Bu üç küllî şunlardır: (1) Zihnin dışında pek çok şeye yüklem olabilen küllî. İnsan gibi; (2) Bilfiil var olmasa da pek çok şeye yüklem yapılabilen küllî. Yedigen ev gibi; (3) Pek çok şeye yüklem yapılabilmesi mümkün iken, haricî bir sebepten dolayı sadece bir örneği bulunan küllî. Güneş gibi.[306] Tümelin pek çok şeye yüklem olmasına engel olmayan bir tabiatının olması onun nasıl ve nerede bulunduğu sorularını gündeme getirmektedir. İbn Sînâ tümelin dışarıda tek başına bir varlığı olmadığını geniş bir şekilde ele almaktadır. **Metafizik 5.2.** tümel doğanın dış dünyada tümel olarak var olamayacağı etrafında şekillenmektedir. Buna göre tümel doğanın dış dünyada iliştiği şeyler arasında ortaklığı sağlayan bilfiil bir varlığı yoktur. Çünkü bizzat tek bir anlamın pek çok şeyde bulunması mümkün değildir. Bu açıdan Amr'daki insanlık, tanımıyla değil zâtıyla Zeyd'de bulunsaydı, insanlığa Amr'da iken ilişen şeyler kaçınılmaz olarak Zeyd'deyken de ona ilişirdi. Bu açıdan tek bir anlam olarak tümellik dış dünyada bulunmaz. Tümelliğin dış dünyada nasıl bulunacağını ise İbn Sînâ şöyle ortaya koymaktadır:

> **Bu bağlamda 'tümel doğa dış dünyada mevcuttur' dediğimizde, bu tümellik yönüyle tümel olması bakımından değil, tümelliğin iliştiği doğanın dışta bulunuşunu kast ederiz. Şu halde söz konusu şey, doğa olması yönünden bir şey, kendisinden tümel bir sûretin akledilmesine muhtemel bir şey olması yönünden de bir şey, bilfiil düşünülmesi yönünden bir şey, bizzat bu madde ve arazlara değil de o madde ve arazlara bitişmiş olsaydı başka bir şahıs olurdu hükmünün hakkında doğruluğu yönünden de bir şeydir. Bu doğa, birinci değerlendirmeyle, dışta mevcuttur, ikinci, üçüncü, dördüncü değerlendirmeyle ise, dıştaki bir tümellik olarak bulunmaz. Bu değerlendirme, tümellik anlamında sayılırsa, o doğa tümellik ile birlikte dışta mevcuttur. Bizim sözünü ettiğimiz tümellik ise, ancak nefste bulunur.**[307]

İbn Sînâ bu açıklama ile tümelin dışta bulunması ile kastedilenin ne olduğunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Böylece tümelin dışarıda olmasıyla kastedilen, tümelin tümel olarak dışta var olduğu değil canlı olması itibariyle canlılık doğasının dışarıda bulunmasıdır. Bir diğer ifade ile dışarıda bulunan mutlak mahiyettir. Mutlak mahiyet ise ne tümel ne tikel ne de başka bir şeyle nitelenir. Fakat mutlak mahiyet

[306] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.173.
[307] İbn Sînâ, **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, C.1, s.186.

dışarıda ve zihinde bulunduğunda bu zihinde ve mahiyet arasındaki tanımsal birliği sağlamakta ve böylece zihinde ve hariçte mahiyetten söz edebilmekteyiz. Tümelliğin ise tek bir şey olarak, dış dünyada pek çok şeyin onda ortak olmasını mümkün kılan bir varlığının olması imkansızdır. İbn Sînâ'nın nefste bulunduğunu iddia ettiği tümellik ise aklî bir suret olarak bulunur ve zihindeki farklı varlık tarzından dolayı tek bir suret olarak bulunmakla birlikte pek çok şeye ortak olan bir hakikati olur. Bu anlamda zihindeki tümellik ile hariçte olan tümellik arasındaki temel fark burada ortaya çıkmaktadır. Zihinde olan tümellik zâtı itibariyle pek çok şeyin onda ortak olduğu bir varlığa sahipken dış dünyada tümellikten söz edilirken sadece mecâzi bir tümellik anlamı kastedilmektedir.

İbn Sînâ'nın tümellik ile ilgili açıklamaları genişletilebilir olmakla beraber zihnî varlığın bağlamını ortaya koyması açısından bu kadarını yeterli görüyoruz.[308] Nitekim Râzî'nin kendisi de tümellik ile ilgili kendi görüşünü İbn Sînâ'nın tümellik düşüncesi üzerinden şekillendirmektedir. Râzî hem İbn Sînâ'nın düşüncesini aktarmakta hem de eleştirmektedir. Bu noktada Râzî'nin tümellik ile ilgili açıklamaları zengin bir mahiyet arz etmektedir. Râzî **Mebâhis**'te tümellik ile ilgili açıklamaları daha çok İbn Sînâcı düşünceye paralel olarak şekillenirken, **Mülahhas**'ın Mantık kısmında ise küllîlerle ilgili düşünceleri önemli bir şekilde değişim göstermektedir. Özellikle zihinde suretin bulunamayacağından hareketle Râzî'nin tümeller noktasında önemli itirazlar dile getirdiği görülmektedir. Râzî açısından tümelliğin zihnî varlık ile ilişkisini incelemeye geçmeden önce, tümellik ile ne kastedildiği, bununla ilgili yapılan tasnifleri ve açıklayıcı bilgileri vermenin problemi anlamlandırma açısından daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Râzî **Şerhu Uyûni'i-hikme**'de lafzın manasının 'küllî' ve 'cüzî' olmasıyla ne kastedildiğiyle ilgili önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre her lafız zikredildiğinde kendisinden tek bir mana anlaşılır. Bu mananın da tasavvuru ya kendisinde ortaklık meydana gelmesini engelleyecek şekildedir ya da değildir. Eğer

[308] Geniş açıklamalar için bkz. Şenel, **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, s.131-142. Ömer Türker, "**Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine -Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir Değerlendirme-"**, Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi, 2014, C.1, S.1, s.38-39.

ilki ise bu mana cüzîdir. Örneğin Zeyd denilerek lafız bu şahsa hasredildiğinde, bu kavram kendisiyle başkasının bunda ortak olmasına engel olmaktadır. Zira akıl, bedihi olarak bu şahsın kendisinden başkası olmasını ve başkasının da kendisi olmasını reddeder. Eğer mananın tasavvuru, kendisinde ortaklık meydana gelmesine engel teşkil etmiyorsa bu mana küllî olur. Örneğin hayvan denildiğinde bu kavramın düşünülmesi başka fertleri kapsamasına engel olmamaktadır.[309]

Yukarıdaki açıklamalar ile küllî ve cüzînin ne anlama geldiği ortaya konulmakla birlikte Râzî'nin **Mülahhas**'ta da bu bağlamda açıklamalar yaptığı görülmektedir. Buna göre Râzî, küllî ve cüzînin zât olarak mana, araz olarak ise lafız olduğunu söylemektedir.[310] Devamında Râzî, küllî ve cüzînin lafız olmalarıyla ne kastettiğini ortaya koymadan küllî ve cüzînin manaları üzerinde durmaktadır. Buna göre 'küllî' aklın işaret ettiği manadır. Râzî bu manayı beşli bir tasnife tabi tutmaktadır:

1- Varlığı imkansız olabilir. Allah'ın ortağı olması gibi
2- Mümkün varlık olmakla beraber varlığı bilinmeyebilir. Yakuttan bir duvar gibi.
3- Var olmakla beraber varlığının 'bir'den fazla olması imkansızdır. Allah teala gibi.
4- Kendisinden sadece bir tane var olsa da benzerinin olması mümkün olabilir. Güneş gibi.
5- Sonlu sayıda ferdi bulunabilir. Yıldızlar gibi. Sonsuz sayıda ferdi bulunabilir. İnsan gibi.[311]

Râzî'nin bu tasnifi yukarıda İbn Sînâ'nın üçlü tasnifinden daha farklı bir mahiyet arz etmektedir. Bu küllî tasnifinden farklı olarak Râzî **Mebâhis**'te küll (bütün) ile küllî (tümel) arasında yedi bakımdan farklılık olduğunu ortaya koymaktadır:

---

[309] er-Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme I,** s.54.

[310] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.25; Râzî'nin bu açıklaması 'zâtî küllî' ve 'ârızî küllî' ayrımını çağrıştırsa da Râzî'nin burada cüzîyi de dahil etmesi bu ayrımı kastetmediği anlamına gelmektedir. 'Zâtî küllî' ve 'ârızî küllî' ile alakalı daha ayrıntılı açıklama için bkz. Ömer Mahir Alper, "Küllî", C.26, **DİA**, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s.539.

[311] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.25-26.

1- Bütün, bütün olmak bakımında dışta mevcuttur. Küllî ise sadece zihinde mevcuttur.
2- Bütün, parçaları ile sayılırken küllî cüzîleri ile sayılmaz.
3- Küllî, cüzînin var edicisi iken bütün ise parçaları sayesinde var olur.
4- Bütünün doğası parça olmaz ama küllînin doğası cüzî olabilir. Tıpkı 'insan' kavramının 'Zeyd' olması gibi.
5- Bütün, her bir parçanın bütünü değildir ama küllî her bir cüzînin küllîsidir. Zira 'insan' kavramı her bir ferde yüklenilir.
6- Bütünün parçaları sonluyken küllînin cüzîleri sonsuzdur.
7- Bütün için parçalarının onunla beraber olması zorunlu iken küllî için böyle bir zorunluluk yoktur.[312]

Buraya kadar yapılan açıklamalar küllî ile ne kastedildiğini ortaya koyar niteliktedir. Genel anlamda küllînin neliği ve mahiyetine dair ortaya konulan bu özellikler onun varlığına doğru bir tartışmaya başlarken akılda tutulması gereken özelliklerdir. Çünkü küllînin varlığına dair bir araştırmada bu özellikler, küllînin nerede olduğuna dair önemli katkılar sunmaktadır. Şimdi öncelikle Râzî'nin **Mebâhis**'teki açıklamalarını, daha sonra da **Mülahhas**'taki duruşunu ortaya koyarak nasıl bir farklılaşmanın olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Râzî'nin küllînin nerede bulunduğuna dair **Mebâhis**'te yaptığı tartışma şu soru ile başlamaktadır: **Küllînin küllî olmak bakımından dışta bir varlığı var mıdır yoksa yok mudur?**[313] Râzî bu soruya cevabında yine küllînin neye denildiği ile ilgili dörtlü bir tasnif ortaya koymakta ve sonunda bu tasniflerden hangilerinin hariçte, hangisinin zihinde olduğunu ortaya koymaktadır. Râzî küllî ile şu dört şeyin kastedilebileceğini söyler:

1- Küllîliğin kendisine arız olduğu doğanın kendisi kastedilir.
2- Çoğu şey arasında ortak olan doğanın suretinin akledilebilmesi için yüklenilmiş doğa kastedilir.
3- Birçok şey arasında ortak olan doğa kastedilir.

[312] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.575.
[313] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.573.

4- Doğanın aynı ile bu madde ve arazlarla değil de başka madde ve arazlarla birlikte olduğu (mukarene), doğa hakkında doğru olursa başka bir taşahhusun (özelleşme) olması gerekir.[314]

Râzî bu sınıflamadan sonra birinci, ikinci ve dördüncü manasıyla küllîliğin hariçte olduğunu, 'vahdet ve kesret' babında müsüllerin iptaline dair açıklama yaptığını hatırlatarak üçüncü manasıyla küllîliğin hariçte var olmadığını söylemektedir.[315] Bu anlamda Râzî küllî denmeye en layık olan yani birçok şey arasında ortak olan doğanın hariçte olmadığını ve hariçte olursa da bunun ancak Eflâtuncu müsüller olarak bulunabileceğini, fakat Râzî bu Eflâtuncu müsülleri iptal ettiğini ifade ederek lafzen söylememiş olsa da açık bir şekilde küllînin birçok şey arasında ortak olan doğa olması itibariyle sadece zihinde bulunacağını ima etmektedir. Nitekim bir önceki bütün ile küllî arasındaki yedi farkın ilk maddesine bakıldığında açık bir şekilde küllînin sadece zihinde var olduğu ifade edilmektedir. Sonuç olarak Râzî'nin **Mebâhis**'te ortaya koyduğu İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışına paralel olarak küllî, 'birçok şey arasında ortak olan doğa' olarak zihinde bulunmaktadır.

Râzî'nin **Mülahhas**'ta ortaya koyduğu küllî anlayışı **Mebâhis**'ten önemli bir şekilde farklılaşmaktadır. Bu farklılaşma, Râzî'nin **Mülahhas**'ta mahiyet anlayışında yaşadığı radikal değişimden kaynaklanmaktadır. Çünkü mahiyetin zihinde bulunamayacağı iddiası, daha önce de ifade edildiği üzere sadece zihnî varlığa değil sistemin bütününe doğrudan bir etkisi olmuştur. Bu anlamda Râzî'nin küllîlik anlayışını ele alırken mahiyete dair bu değişimin sürekli akılda tutulması gerekir.

Râzî **Mülahhas**'ta "Canlı küllîdir" denildiğinde üç şeyin kastedilebileceğini ve her birinin özel bir adla isimlendirildiğini ifade eder. Buna göre bu üç tür şu şekildedir:

1- Canlı olması bakımından canlı: Tabiî küllî
2- Küllî olması: Mantıkî küllî
3- Canlı ve küllîden oluşması: Aklî küllî[316]

[314] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.573
[315] er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, C.1, s.573.
[316] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.27.

‘Tabiî küllî’ canlı olması bakımından canlı olmak anlamındadır. Canlı olması bakımından canlı hatırlanacağı üzere ‘mutlak mahiyet’ anlamı ile kastedilen basitliği ifade etmektedir. Buna göre küllî ya hayvan olur veya olmaz. Hayvan olmazsa cansız cisim vb. bir şey olur. Fakat hayvan ile küllînin tek bir şey olması veya biri diğerinin kurucu unsuru olması imkansızdır. Çünkü küllî olmaklık yani ikinci seçenek olan mantıkî küllî nisbî bir şeydir ve konularına göre hayvana ilişir. Bu açıdan iki şey arasındaki nispet onlardan sonra gelir. Dolayısıyla küllîlik canlı mahiyetinden sonra gelir. Bu noktada insanlık mahiyeti, bileşiğin fertlerinden sonra gelmesinin zorunlu olduğu kaidesince, canlılık mahiyetinden sonra gelir.[317] Râzî böylece ‘tabiî küllî’ ile mutlak mahiyeti kastetmektedir. Fakat mutlak mahiyet ne küllî, ne cüzî, ne zâtî ne de arazîdir. Bu anlamda buradaki ‘küllî’ ibaresi hiçbir ontolojik anlam taşımamaktadır. Râzî tabiî küllînin dış dünyada olduğu hakkında hiçbir kuşkunun olmadığını ifade etmektedir. Çünkü ‘canlı’, ‘bu canlı’dan bir cüzdür. Bu anlamda ne zaman bileşik var olursa basit de var olur. Aksi takdirde mevcudun ma‘dumdan mürekkeb olması gerekir.[318]

Râzî tabiî küllînin hariçte bulunduğunu ifade ettikten sonra ‘mantıkî küllî’nin varlığına dair bir soruşturmaya kalkışmaktadır. Buna göre ‘mantıkî küllî’ izafet kategorisinden bir türdür. Râzî devamında izafetin dış dünyada bir varlığının olup olmadığı hakkındaki kelâmın ileride geleceğini ifade etmektedir.[319] Râzî’nin bu atfının karşılığı izafet kategorisinde karşımıza çıkmaktadır. İzafet kategorisinde ‘izafetin dış dünyada bir varlığı var mı yok mu?’ şeklinde bir başlık altında Râzî bu konuyu işlemektedir. Râzî izafetin dış dünyada var olmadığını söyleyenlerin beş şekilde delil getirdiklerini ifade etmektedir. Bunlar şöyle ortaya konulabilir:

1- Şayet izafet mevcut bir sıfat olsaydı onun bir mahalde meydana gelmesi gerekirdi. Böylece izafetle bu mahal arasında bir izafetin daha olması gerekirdi. Çünkü mahalde husûl eden, izafetin kendisinden başkadır. Böylece izafet için başka bir izafet gerekir. Sonra bu izafet de aynı şekilde bir başka mahalde hâsıl olur ve mahalde hâsıl olan onun zâtından farklı

[317] er-Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s.27
[318] er-Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s.27
[319] er-Râzî, **Mantıku’l-Mülahhas**, s.27-28

olur. Böylece teselsül meydana gelir. Râzî bu noktada şu açıklamayı yapmaktadır: **Bir mahalde husûl eden şeyin bu şeyin kendisi olması imkansızdır. Çünkü bir şeyin kendinde tahakkuku başkasında hâsıl olmasından öncedir ve bir şeyin kendisini öncelemesi imkansızdır.**[320]

2- Şayet izafet varlıksal bir şey olsaydı, diğer var olanlarla varlıkta ortak olur ve onlardan kendine has özellikleri ile ayrılırdı. Fakat izafetin böyle bir varlığı söz konusu değildir.

3- Şayet izafet varlıksal bir sıfat olsaydı Allah Teala sonradan olan şeyler için mahal olurdu. Böyle bir durum Allah için imkansızdır.

4- Şayet babalık babanın zâtında varlıksal bir sıfat olsaydı, babalık ya bu cismin bölünmesiyle bölünür ve yarısı, üçte biri, dörtte biri vb. olurdu ki bu imkansızdır. Ya da babalık bu cismin bölünmesiyle bölünmezdi. O zaman da birlik sıfatı bölünende mahiyetle birlikte bir hal olurdu. Bu ise imkansızdır. Bu açıdan babalık izafetinin varlıksal bir nitelik olmadığı ortaya çıkmaktadır.

5- Eğer izafet varlıksal bir nitelik olursa iki izafet sadece beraber var olabilir. Şayet tekaddüm ve taahhur varlıksal iki durum olsaydı sadece birlikte bulunabilirlerdi. Çünkü mütekkadim olması bakımından mütekaddim ve müteahhir olması bakımından müteahhir bu anlamda var olmak için birlikte olmak zorundadırlar. Bu ise çelişkidir. Böylece izafetin dış dünyada var olmadığı ortaya çıkmış olur.[321]

İzafetin dış dünyada var olamayacağına dair ileri sürülen bu deliller ile izafetin varlığı problemi ortaya konulmuştur. Râzî bu açıklamaların devamında izafetin dış dünyada var olduğunu savunanları kısa bir şekilde ele almakta ve onların delilini reddetmektedir.[322] Böylece izafetin dış dünyada var olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan izafet kategorisinden bir tür olan 'mantıkî küllî' dış dünyada bir varlığa sahip olmamakla beraber mantıksal bir anlama sahiptir. Mantıksal bir muhteva ile ne kastedildiği bu noktada açıklanması gereken bir olgudur. Bu anlamda Râzî'nin

[320] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 89a.

[321] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 89a-b; Hanoğlu, **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, s.267-268.

[322] er-Râzî, **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Şehit Ali Paşa 1730, 89b.

mantığın konusu bağlamında **Mülahhas**'ta ifade ettiği düşünceleri önemi haizdir. Râzî şöyle demektedir:

> **Herhangi bir ilmin konusu, o ilimde, [başka bir bakımdan değil de] kendisi olması bakımından ilmin konusuna eklenen ârızların incelendiği şeydir. Mantığın konusu ise, kendileri vasıtasıyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşabilmenin mümkün olması bakımından ikinci akledilirlerdir. İkinci akledilirlerin yorumu *(tefsîr)* ise şudur: İnsan, önce şeylerin hakikatlerini *(hakâ'iku'l-eşyâ')* tasavvur eder; sonra takyidî ya da haberî bir hükümle [o tasavvurların] bazısıyla bazısı hakkında hükümde bulunur. Böyle bir tarzda, bir mahiyetin "mahkûm aleyh" olması [yani takyidî ya da haberî bir hükmün konusu olması], ancak ve ancak onun [mahiyetin] önce bilinene dönüşmesinden sonra ona eklenen bir şeydir. Dolayısıyla o, ikinci derecede *(fi'd-dereceti's-sâniyeti)* gerçekleşen bir şeydir. Bu itibarlar, mutlak olarak değil de tersine kendileri vasıtasıyla bilinenlerden bilinmeyenlere sahih bir biçimde ulaşabilmenin mümkün olma keyfiyeti bakımından incelendiğinde; [bu incelemeyi yapan] o ilim, mantıktır. O hâlde mantığın konusunun bu zikredilen yönden ikinci akledilirler olduğunda kuşku yoktur**.[323]

Bu pasaj ile Râzî mantığın konusunun ikinci akledilirler olduğunu ifade etmektedir. Fakat mantık ikinci akledilirler ile ontolojik bir bağlamda ilgilenmemektedir. Bu noktada Râzî'nin "Bu itibarlar, mutlak olarak değil de tersine kendileri vasıtasıyla bilinenlerden bilinmeyenlere sahih bir biçimde ulaşabilmenin mümkün olma keyfiyeti bakımından incelendiğinde" ibaresine dikkat etmek gerekmektedir. Burada Râzî mantığın, ikinci akledilirleri metafizik bir araştırmaya yol açacak şekilde 'mutlak' olarak değil, aksine ikinci akledilirleri sadece formel bir şekilde incelemek suretiyle incelediğini ifade etmektedir. Bu anlamda yukarıda ifade edilen mantıkî küllî ontolojik bir içerik barındırmayarak sadece formel bir anlamı ifade etmektedir. Bu durumda da varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Yukarıda ortaya konulan üç tür küllîden ilk ikisinin varlığına dair açıklamalar ile tabiî küllînin varlığının hariçte olduğu ve mantıkî küllînin de izafetten ibaret olup mantıksal bir forma sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Bu noktada tabiî ve mantıkî küllîlerin birleşiminden meydana gelen yani bir yönden haricî bir varlığı imâ eden bir

---

[323] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s. 9-10; Metnin çevirisi Ömer Mahir Alper'e aittir. Bkz. Alper, "Akledileni Akletmek: İslam Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler"in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", s.43.

yönden de mantıksal bir yöne sahip bir küllînin nasıl bir varlığa sahip olduğu sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sorun en temelde tabiî küllî olarak mutlak mahiyetin mantıksal forma dönüşerek birçok şey arasında ortak bir varlığa nasıl sahip olduğu etrafında şekillenmektedir. Râzî'nin mutlak mahiyetin sadece dış dünyada bulunacağını ifade etmesi ve zihinde mutlak mahiyetin bulunamayacağını savunması bu noktada tekrar hatırlanması gereken tespitlerdir.

Râzî 'aklî küllî'nin varlığına dair açıklamalarında İbn Sînâ'nın zihnî suretler fikrine karşı çıkarak aklî küllî ile ne kastettiğini açıklamaktadır. Râzî aklî küllînin 'zihnî suret' olduğunun meşhur olduğunu ifade etmektedir. Filozoflar küllîlik ile vasıflananın var olması gerektiğini aksi halde birçok şey arasında ortak olanın 'sırf 'adem' olmasının gerekeceğini ifade eder. Fakat bu imkansızdır. Bu açıdan var olanlar ya hariçte ya da zihindedirler. Hariçte var olanlar belirli bir şahıs olmaları itibariyle birçok şey arasında ortak olamazlar ve böylece onların küllî olmaları da söz konusu olamaz. Bu açıdan küllînin hariçte var olamayacağı ortaya çıktığına göre ikinci seçenek olan zihinde var olması gerekir. Râzî daha sonra filozofların bu açıklamaların devamında bu anlayışı şöyle sorguladıklarını ifade etmektedir. Zihnî suret şahsî bir nefste var olan şahsî bir surettir. Böylece bu itirazla suretin küllî olduğu anlayışı boşluğa düşer. Filozoflar bu itiraza cevap vererek neyi kastettiklerini daha da açmışlarıdır. Buna göre "Zihnî suret küllîdir" dediklerinde onun aynı ile haricî fertler arasında ortak olduğu kastedilmemektedir. Aksine onların burada kastettikleri hariçte bir türün ferdi olarak mevcut olan herhangi bir fert nefs ile temasa geçtiğinde nefs onun mahiyetini tüm ilişenlerinden soyutlayarak elde eder. Böylece nefste ya bu etki (eser) ya da ona eşit bir suret oluşur.[324] Râzî buraya kadar filozofların konu hakkındaki iddialarını özetleyerek bunların iki yönden problemli olduğunu ifade etmektedir. Bu iki problem şu şeklidedir:

1- Râzî 'aklî küllî'nin zihnî suret üzerine bina edildiğini fakat kendisinin zihnî suretleri kabul etmediğini ifade etmektedir. Râzî bu anlamda küllînin mahiyetin bir parçası veya ondan başkası olarak taksim edilmesini hatalı olarak görmektedir. Çünkü zihnî suret ferdin hudûsundan sonra hâdis

[324] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.28-29.

olmaktadır. Bu anlamda küllînin hariçte mevcut olan ferdin mahiyetinin bir parçası olması imkansızdır.

2- Râzî "Nefsin bütün bu fertlerden teessürü tektir." cümlesi ile fertler arasında ortak bir ölçünün tasavvur edebileceğini ifade eder. Şayet bu ortak ölçünün tasavvuru, bu ortak ölçünün tahakkuku üzerinde durmazsa zihnî tasavvur haricî şeye mutabık olmaz ve cehalet ortaya çıkar. Şayet mutabık olursa '**nefsu'l-emr**'de bu ortak ölçünün husûlü gerekir. Hakikatte küllî olan bu ortak şeydir (emr). Zihnî suret ise sadece küllî şeyle ilişkili bir bilgi olması cihetinden mecazî olarak küllî diye isimlendirilir. [325]

Râzî bu iki problemli yönü ortaya koyduktan sonra şöyle bir soru sorarak kendi görüşünü ifade edecek zemini ortaya koymaya çalışmaktadır:

> **Hariçte her şahsın, ondan şahsî özelliklerin hazfedilmesi şartıyla, küllî olması neden mümkün olmasın? [326]**

Râzî'nin bu soruya cevabı küllîlikten ne anladığı ve aklî küllînin Râzî açısından nerede durduğunu ortaya koyar niteliktedir. Râzî bu soruya şöyle cevap vermektedir:

> **Zorunlu olarak biliyoruz ki bir türün fertleri, bu türün tabiatında ortaktırlar. Onlardan her biri kendine has özellikleri ile kendisi dışında olanlardan ayrışır. Ortaklık (iştirak) ile olan da ayrışma (imtiyaz) ile olandan başkadır. İşte bu ortak ölçü küllîdir. O halde küllî hariçte var olur.**[327]

Râzî'nin bu açıklaması ve aklî küllîye karşı getirdiği eleştiriler bir araya getirildiğinde, Râzî'nin aklî küllînin zihnî varlığını kabul etmediği ve küllînin sadece hariçte var olduğunu benimsediği ortaya çıkmaktadır. Fakat bu hariçte bulunuş, ilk küllî anlamıyla yani 'tabiî küllî' olarak hariçte olması anlamındadır. Bu yönüyle mutlak mahiyet, türün tüm fertlerinde ortak olarak hariçte bulunmakta ve ontolojik anlamda küllî ile nitelenecek tek gerçeklik bu mutlak mahiyet olmaktadır. Fakat buradaki mutlak mahiyete dair ifade edilen 'küllî' kaydı hakikî bir anlamda değil mecazî bir anlama gelmektedir. Böylece Râzî zihnî varlığın delili olarak kullanılan

[325] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, 29.
[326] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.29-30.
[327] er-Râzî, **Mantıku'l-Mülahhas**, s.30.

‘aklî küllî’nin zihinde var olamayacağını savunarak bu konuda da zihinde bir varlık imasına imkân vermemektedir.

SONUÇ

Bu çalışmaya başlarken, zihnî varlığın teorik bir çerçeveyle Fahreddin Râzî tarafından ortaya konulmasının nasıl mümkün olduğu ve Râzî'nin zihnî varlık tasavvurunun oluşmasında hangi kişi, eser ve geleneklerin etkili olduğu önemli bir problem olarak karşımızda duruyordu. Zihnî varlık anlayışı bağlamında Râzî'nin kimlerden etkilendiği ve eleştirilerinin muhatabı olarak anılacak kişilerin kimler olduğunu sorduğumuzda karşımıza iki önemli isim çıktı: İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî.

Kronolojiye mutabık kalarak ilk olarak İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını ele aldık. Nitekim İbn Sînâ, hem Bağdâdî'nin hem de Râzî'nin eleştirilerinin muhatabı olduğundan dolayı bu, bir zorunluluk olarak karşımızda duruyordu. İbn Sînâ'nın zihnî varlık anlayışını ise temel olarak üç kısımda ele aldık. İlk kısımda varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında zihnî varlığın ontolojik boyutunu ele almaya çalıştık. Bu anlamda İbn Sînâ'nın mahiyet anlayışının doğrudan zihnî varlık anlayışının şekillenmesinde belirleyici olduğunu gördük. İbn Sînâ'ya göre mahiyet hariçte, zihinde ve mutlak olarak üç şekilde bulunur. Mahiyetin bu üçlü bulunuş tarzı zihnî varlık ile kastedilenin ne olduğuna dair önemli imalar içermektedir. Bu doğrultuda araştırmamıza ilk olarak mutlak mahiyetin bulunuş tarzını ortaya koymakla başladık. İbn Sînâ'ya göre mutlak mahiyet hem zihinde hem de hariçte bulunmakta fakat mutlak olması bakımından ne zihinde ne de hariçte bulunmamaktadır. Bu anlamda mutlak mahiyet kendi olmaklığı bakımından bir ve çok olmadığı gibi dış dünyada, nefste ve bunlardan herhangi birinde de bilkuvve ve bilfiil mevcut değildir. Mutlak mahiyetin zihinde ve hariçte bulunması kendi olmaklığı bakımından değil zihnî ve haricî levazımlar ile bulunması anlamındadır. Bu noktada mutlak mahiyetin kendinde nasıl bulunduğuna dair bir araştırmada İbn Sînâ'nın mutlak mahiyeti 'ilahî varlık (الوجود الإلهي)' olarak nitelediğine şahit olmaktayız. Bu açıklamayı belirli bir anlama sahip kılacak şekilde İbn Sînâ bir başka pasajda, insanlık hakikatinin insanlık olması bakımından hiçbir araz ve ilişen olmaksızın çokluktan önce bulunduğu yerin, tikel doğa (dış dünya) veya tümel doğa (zihin) değil de, Allah'ın ve meleklerin ilmi olduğunu ifade etmektedir. Böylece İbn Sînâ'nın, mutlak mahiyetin varlık olarak bulunduğu görüşüne sahip

olduğu söylenebilir. Mutlak mahiyet hakkında vardığımız bu sonucun zihnî varlık düşüncesinin mahiyetine dair önemli bir etkisi söz konusudur. Öncelikle Tanrı'nın ilminin 'ilahî varlık' olarak kastedilen mutlak mahiyetle bir ilişkisi söz konusu ise bunun haricî varlık şeklinde değil zihnî varlık tarzında olması gerekir. Fakat burada İbn Sînâ Tanrısal akıl veya faal akıl ile insan arasında hem ontik hem de ontolojik değeri açısından bir ayrıma gitmektedir. İnsan bilgiyi faal akıl ile 'ittisal' ederek elde etse de bu insanın faal akıl gibi bildiği anlamına gelmemektedir. Bu anlamda Tanrı veya akılların bilgisi 'huzûri' bir bilgi iken, insan bilgisi 'husûli' bir bilgidir. Dolayısıyla zihnî varlık ile kastedilen huzûri bilgi değil husûli bilgidir. Bir diğer ifade ile zihnî varlık düşüncesinin insan ile anlam kazanan bir varlık tarzı olduğu sonucuna ulaştık.

İkinci kısımda İbn Sînâ'nın ortaya koyduğu ma'dum perspektifinin zihnî varlık düşüncesinin oluşmasında etkili olduğu neticesine ulaştık. Mutezile'nin ma'dumu 'şey' olarak kabul edip hariçte bir sübut isnat ederek bilgiye konu edinmesi, İbn Sînâ tarafından kabul görmemiştir. İbn Sînâ ma'dumun hariçte bir sübuta sahip olmadığını ve ma'dumun zihinde bulunmak suretiyle hakkında bilgiye sahip olunabildiğini iddia etmektedir. Bu anlamda İbn Sînâ ma'dumu mutlak ve mümkün şeklinde iki kısma ayırmakta ve mutlak ma'dum hakkında hüküm verilemeyeceğini ifade etmektedir. Bu anlamda zihinde de bir varlığı olan mutlak ma'dum değil sadece mümkün ma'dumdur. Böylece İbn Sînâ'nın mümkün ma'duma zihinde bir varlık atfederek, ma'dumun zihnî bir varlığa sahip olduğu neticesine vardık.

Üçüncü kısımda ise mahiyetin İbn Sînâ'ya göre hariçten farklı olarak zihinde de bulunmasının epistemolojide nasıl bir etkiye sahip olduğu ortaya konuldu. İbn Sînâ'nın idrâki, 'algılanan şeyin algılayanda meydana gelmesi (husûl)' olarak tarif etmesi, idraki zihinde varlığı olan bir şeye bağlı kılmaktadır. Çünkü idrak, zihinde hâsıl olan bu suretin kendisi olup zihinde bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu anlamda hiçbir şekilde varlığı olmayan şeyin idrak edilmesi de söz konusu değildir. Böylece İbn Sînâ'nın nefsi, suretler için hariçten farklı bir mahal kıldığı ve zihnî varlığa imkân verecek bir epistemoloji inşa ettiği sonucuna ulaştık. Bu açıdan İbn Sînâ'da her ne kadar formüle edilmiş bir şekilde bulunmasa da zihnî varlık teorisi için gerekli olan ontolojik ve epistemolojik düzlemin var olduğu neticesine vardık. Dolayısıyla zihnî

varlık teorisi noktasında ortaya konulacak her düşüncenin İbn Sînâ'yı dikkate alması bir gereklilik olarak kendini göstermektedir.

Zihnî varlık anlayışını ele aldığımız ikinci filozof Ebu'l-Berekât Bağdâdî'dir. Bağdâdî, İbn Sînâ'ya getirdiği eleştiriler ile Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerine de kaynaklık etmiştir. Bağdâdî'nin özellikle nefs ve bilgi konularında ortaya koyduğu düşünceler, Râzî ile önemli bir benzerlik arz etmektedir. Bağdâdî duyulur ve akledilir suretlerin idrakini, nefsin kuvveleri ile değil doğrudan nefs tarafından gerçekleştiğini iddia ederek bilginin izafet olduğunu savunmaktadır. Bu açıdan Bağdâdî'nin İbn Sînâ'dan önemli bir şekilde farklılaşarak yeni bir epistemoloji inşa ettiği ve bu epistemolojinin oluştuğu ontolojik düzlemin de İbn Sînâ'dan önemli bir şekilde farklılaştığı ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı zihnî varlık noktasında Bağdâdî'nin kendisine özgü bir zihnî varlık tasavvuru ortaya koyduğu sonucuna ulaştık. Bu zihnî varlık anlayışı, Bağdâdî'nin Platoncu kozmoloji anlayışına atıf yaparak ortaya koyduğu 'nefs âlemi' anlayışında temellenmiştir. Bu açıdan Bağdâdî'nin nefs, varlık ve bilgi etrafında ortaya konulan düşünceleri, Platoncu bir kozmoloji ile harmanlanarak İbn Sînâ'cı teoriden farklı bir zihnî varlık teorisi meydan getirdiği neticesine ulaştık. Bununla beraber Bağdâdî'nin her ne kadar doğrudan zihnî varlık noktasında olmasa da bilginin izafet oluşu, nefsin hem duyulur hem de akledilir suretleri idrak etmesi ve bunun yanından tanım konusunda ortaya koyduğu düşüncelerin Râzî tarafından benimsendiği sonucuna vardık.

İbn Sînâ ve Bağdâdî'den sonra Fahreddin Râzî'nin zihnî varlığı hangi bağlamda ele aldığını ortaya koyduk. Bu noktada Râzî'nin **Mebâhis**'teki zihnî varlığı savunan ifadelerini ve **Mülahhas**'taki zihnî varlığı inkar ettiğine dair ifadelerinin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durduk. Bu doğrultuda Râzî'nin **Mebâhis**'te savunduğu zihnî varlık teorisinin kabulü anlayışının gerçek anlamda Râzî'nin düşüncesini yansıtmadığı sonucuna ulaştık. Râzî'nin **Mebâhis**'ten hemen sonraki eseri olan **Nihayetu'l-Ukûl** ve diğer tüm eserlerinde Râzî'nin **Mebâhis**'teki görüşü savunmaması, bu görüşün **Mebâhis**'in yazım metodu dikkate alınmak şartı ile İbn Sînâ'cı zihnî varlık anlayışını ortaya koyan bir amaç taşıdığı neticesine vardık. Bununla beraber **Mebâhis** ile neredeyse aynı tasnif ve tertib üzere yazılan **Mülahhas**'ın **Mebâhis**'ten metodik bir farklılaşma yaşanarak yazıldığı ortaya

çıkmıştır. Râzî'nin **Mülahhas**'ın yazım metodu hakkında ortaya koyduğu açıklamalar ışığında **Mülahhas**'ın Râzî'ye ait felsefî görüşleri bulabileceğimiz bir mahiyete sahip olduğu sonucuna ulaştık. Böylece Râzî kendi görüşlerini net bir şekilde yansıtması bakımından felsefî geleneğe **Mülahhas** ile dahil olmuş olur. Dolayısıyla **Mülahhas**, Râzî'nin zihnî varlık hakkındaki düşüncelerini ortaya koymak bakımından –Râzî'nin zihnî varlığı müstakil olarak sadece **Mebâhis** ve **Mülahhas**'ta incelediği hatırlandığında- başlıca eser olarak dikkate alınması gerektiği neticesine vardık. Bunun yanında Râzî'nin özellikle **Nihayetu'l-Ukûl** ve **Şerhu'l-İşârât**'da da zihnî varlık ile ilgili kanaatinin **Mülahhas** ile paralel olduğu ortaya çıkmış ve böylece Râzî'nin zihnî varlık hakkında kanaatinin eserler baz alındığında bir bütünsellik arz ettiği ortaya konulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde Râzî'nin zihnî varlık anlayışının ontolojik boyutunu ortaya koymaya çalıştık. Zihnî varlık teorisi bağlamında ontolojinin epistemolojiyi belirlediği kanaatinde olduğumuzdan dolayı böyle bir sıralamayı takip ettik. Bu bölüme ilk olarak fer'î kaidenin zihnî varlığa delil olup olamayacağını ele aldık. Bu noktada Râzî'nin **Mebâhis**'te fer'î kaideyi zihnî varlığa delil olacak şekilde formüle ettiği, fakat **Mülahhas**'ta fer'î kaidenin zihnî varlığa delil olamayacağına dair Râzî'nin önemli itirazlar öne sürdüğü ve böylece fer'î kaidenin zihnî varlığa delil olamayacağını ortaya koyacak şekilde formüle ettiği sonucuna ulaştık. **Mebâhis**'te fer'î kaidenin ispatı için dört farklı konu ile bağlantılı olarak dört delilin ileri sürüldüğü ve ilk defa Râzî tarafından kullanılan fer'î kaide ile zihnî varlık ispat edilmiştir. Fakat Râzî'nin **Mülahhas**'ta fer'î kaidenin doğruluğunu ispat için ortaya konulan dört delile dair eleştirileri, fer'î kaidenin zihnî varlığın delili olmadığı sonucunun yanında Râzî'nin bu dört konu hakkında İbn Sînâcı anlayışı da benimsemediği sonucuna ulaşmamıza imkân vermiştir. Bu açıdan zihnî varlığın delili olarak kullanılan fer'î kaidenin felsefî sistemin bütününe etki eden bir mahiyeti olduğu ve böylece zihnî varlığın sistemin bütünü ile ilişkisinin de fer'î kaide ile sağlandığı açığa çıkmıştır.

Râzî'nin İbn Sînâcı zihnî varlık anlayışına getirdiği eleştirilerin temelinde mahiyet anlayışında yaşadığı özgün ve yeni perspektif yatmaktadır. Bu anlamda Râzî'nin mahiyet anlayışı, onun zihnî varlık tasavvuruna etki eden en önemli konudur. Râzî'ye göre mahiyet, mahiyetin kurucu unsurlarının toplamından ibaret olmakta ve

mahiyetin cüzlerinin mahiyete tekaddümü varlık ile değil mahiyetin kendisi ile olmaktadır. Bu anlamda Râzî açısından mutlak mahiyet artık İbn Sînâcı anlamda varlık ile noktalanmayacak bir pozisyona sahiptir. Râzî'nin **Mebâhis**'te İbn Sînâcı pozisyona bağlı kalarak mahiyetin zihinde, hariçte ve mutlak olmak üzere üç şekilde bulunabileceğini ve mutlak mahiyetin hem zihinde hem de hariçte olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Fakat Râzî **Mülahhas**'ta mahiyetin zihinde bulunabileceğini kesin bir şekilde inkar ederek mahiyetin mutlak ve hariçte olmak üzere iki şekilde bulunabileceğini ifade etmektedir. Böylece mutlak mahiyet sadece hariçte bulunmakta ve İbn Sînâ'da olduğu gibi zihin ve hariç arasındaki ontolojik mutabakat zemini işlevini görmemektedir. Bu açıdan Râzî'nin 'bi-şartı la' mahiyet anlayışını reddederek, mahiyetin 'bi-şartı la' olma kaydını 'la bi-şart' yani mutlak mahiyet şeklinde mündemiç olduğu sonucuna ulaştık. Çünkü Râzî'ye göre 'bi-şartı la' ve 'la bi-şart' olma kayıtları mahiyetin levazımında ortaya çıkmakta mahiyetin kendisi dikkate alındığında bu farkın oluşmadığı ortaya çıkmaktadır. Bir diğer ifade ile soyut olma ile mutlak olma arasında mahiyetin hakikati noktasında bir fark yoktur. Dolayısıyla Râzî açısından mahiyetin üçüncü bir şekilde soyut olarak zihinde kayıtlanmasının bir anlamı olmadığı neticesine vardık.

Râzî **Mebâhis**'te ortaya koyduğu İbn Sînâcı mahiyet anlayışından farklı olarak **Mülahhas**'ta kendine özgü bir mahiyet tasavvuru ortaya koymuş olup bu mahiyet anlayışı, Râzî'nin varlık anlayışında önemli farklılıkları beraberinde getirmiştir. İbn Sînâ'da bir şeyin 'mutlak varlık' ile yüklem yapılmadan özel varlıkla var olması, en nihayetinde mutlak mahiyetin varlık olarak bulunması anlayışında temellenir. Fakat Râzî'ye göre bir şey 'mutlak varlık' ile yüklem yapılmadan önce var değildir. Çünkü mutlak mahiyet, mutlak varlık anlamında noktalanmamaktadır. Böylece İbn Sînâcı düşüncede, 'mutlak mahiyet'in 'mutlak varlık'ta son bulması ve bununla beraber zihnî ve haricî varlığın da aynı şekilde 'mutlak varlık'ta birleşmesiyle ortaya çıkan 'zihnî varlık' teorisi, Râzî'de karşılık bulmamaktadır. Bu noktada Râzî'nin **Mebâhis**'te İbn Sînâcı anlayışı ortaya koyan açıklamalar yaptığı fakat **Mülahhas**'ta mahiyetin zihinde olamayacağı ile ilgili önemli deliller ileri sürdüğünü görmekteyiz. Bu noktada bir şeyin bir şey ile nitelenmesinin o şeyin onda meydana gelmesinden başka bir anlamı olmadığını söyleyerek, mahiyetin zihinde olması durumunda zihnin tasavvur ettiği

şeyler ile nitelenmesinin gerekeceğini söylemektedir. Bu açıdan doğal ve matematiksel suretlerin zihinde mahiyetlerinin olması söz konusu değildir. Aksine Râzî'ye göre hem doğal hem de matematiksel suretler hariçte olmaları itibariyle akledilmektedir. Bu açıdan Râzî'nin doğal ve matematiksel suretlerin zihinde bulunamayacağını ifade etmesiyle zihnî varlık için gerekli olan ontolojik düzlemi ortadan kaldırdığı sonucuna ulaştık.

Fer'i kaidede zihnî varlığın ispatı için ileri sürülen ma'duma dair bilginin, Râzî'ye göre zihnî varlık açısından ne anlam taşıdığını ortaya koymaya çalıştık. Bu anlamda Râzî'nin **Mebâhis**'te ma'duma dair bilgiyi zihnî varlık ile açıklamak suretiyle çözüme kavuşturduğunu görmekteyiz. Fakat **Mülahhas**'ta Râzî'nin hariçte sübutu olmayan şeyleri tasavvur etmenin mümkün olmadığını ifade ederek ma'dumu Eflâtuncu ideler ile açıklama yoluna gittiği müşahede etmekteyiz. Râzî'ye göre Eflâtuncu idelerin, hariçte fakat bizden 'gaib cirimler' olarak bulundukları maddî veya heyulânî bir varlık tarzları olduğu sonucuna ulaştık. Râzî'nin Eflâtuncu ideleri, teorinin orijinal haliyle soyut olarak hariçte bulunduklarını kabul etmemekte, bu idelerin hariçte cismanî bir muhtevaya sahip olduğunu kabul ettiği neticesine vardık. Böylece ma'duma dair bilgi zihinde değil hariçte olana indirgenmekte ve zihnî varlığa delil olabilecek tüm ontolojik düzlem harice has kılınmaktadır. Bu açıdan Râzî, zihinde ontolojik bir düzleme imkân verecek tüm yolları tıkamakta ve farklı öneriler ile varlığın hariçten ibaret olduğunu ispat etmektedir. Böylece bu bölümde Râzî'nin zihnî varlığın ontolojik boyutunu reddettiği sonucuna vardık.

Araştırmamızın üçüncü bölümünde, zihnî varlığın epistemolojik boyutunu konu edindik. Görüldüğü kadarıyla Râzî'nin zihnî varlık bağlamında ontolojide ortaya konan düşünceleri ile epistemoloji anlayışı bir bütünsellik arz eder. Râzî'nin nefs anlayışından başlayarak ortaya koymaya çalıştığımız epistemolojik boyutta ilk olarak zihin ile kastedilenin ne olduğunu tespit etmeye çalıştık. Buna göre zihin, bilgi edinme araçları olan iç ve dış duyuları kapsayan ve onları aktif hale getirip bilgileri elde etmeyi sağlayan bir güçtür. Dolayısıyla insanın varlık ile ilişkisi zihin üzerinden gerçekleşmekte ve 'zihnî varlık' adlandırılması bu bağlamda ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber Râzî'nin İbn Sînâ gibi nefsi, suretlerin kendisinde gerçekleştiği dış

dünyadan farklı ikinci bir mahal olarak görmediği ve bu bağlamda 'zihnî suretler' şeklinde bir varlık düzlemini de kabul etmediği sonucuna ulaştık.

Zihin suretlerin meydana geldiği bir düzlem olmadığında bilginin nasıl açıklanacağı sorunu karşısında Râzî'nin İbn Sînâ eleştirileri üzerinde yeni bir teori inşa ettiği ve bu teorinin, zihnî varlığa imkân vermeyecek şekilde idraki açıkladığı sonucuna ulaştık. Buna göre Râzî, bilginin intiba' eden suretin kendisi olamayacağını ifade ederek **Mebâhis**'te bilginin intiba' eden suretle beraber izafet olduğunu, **Mülahhas**'ta ise sadece izafet olduğunu savunur. Bu noktada Râzî'nin bilginin intiba' eden suretin kendisi olduğu anlayışını her iki eserinde de reddettiği neticesine vardık. Böylece mahiyetin zihinde bulunamayacağı, bilginin intiba' eden suretin kendisi olamayacağı anlayışıyla desteklenmekte ve bu da Râzî'nin zihinde bir varlık iddiasına imkân tanımadığını ortaya çıkarmaktadır. Böylece Râzî'nin, zihnî varlık düşüncesinin temelinde olan ontolojik ve epistemolojik düzlemi ortadan kaldırdığı sonucuna vardık. Râzî'nin aklın hem cüzî hem de küllî idrakleri izafet ile gerçekleştirdiği noktasında Bağdâdî ile aynı görüşü paylaştıkları neticesine ulaştık. Bununla beraber Râzî'nin cüzî idraklerde İbn Heysemci optik teorisinden hareketle bilginin izafet olduğunu temellendirdiği ortaya çıkmıştır. Bu noktada Râzî açısından gözün gördüğü ışık ve rengin, bir idrak olarak görmek için zihinde hiçbir varlıksal zorunluluğu beraberinde getirmediği sonucuna vardık.

Râzî akıl-ma'kul ittihadı noktasında bilginin intiba' eden suretin kendisi olması durumunda akıl-ma'kul ittihadının kaçınılmaz bir şekilde gerekeceğini ifade ederek İbn Sînâcı bilgi anlayışına önemli eleştiriler getirmektedir. Râzî'ye göre akıl-ma'kul ittihadının imkansızlığı için bilginin intiba' eden suretin kendisi değil, izafet olması gerekir. Râzî bilginin izafet oluşunu ifade etmekte ve bilginin varlıksal boyutunu bilginin araz olduğu bahislerde ele almaktadır. Buna göre Râzî **Mebâhis**'te bilginin araz oluşunu zihnî varlık ile temellendirmekte ve bilginin izafet olduğu iddiasını tamamen dışarıda tutacak şekilde İbn Sînâcı anlayışı yansıtır şekilde açıklamalar yapmaktadır. Fakat Râzî **Mülahhas**'ta bilginin araz olduğu ile ilgili iddiasını, bilginin izafet olduğu anlayışı bağlamında temellendirmektedir. Bu noktada Râzî'nin izafetin varlığı ve bilginin varlığı şeklinde bir ayrıma gittiği görülmektedir. Râzî'ye göre izafet bilinene eklemlenmekte ve bilinen hariçte olmaktadır. Bununla beraber izafetin hariçte

bir varlığı yoktur. Dolayısıyla izafetin bir varlığı söz konusu değildir. Fakat bilgi bir şuur hali olarak varlıksal bir olguyu ifade etmekte ve bu bağlamı ile araz olmaktadır.

Üçüncü bölümde son olarak Râzî'nin küllîler anlayışını ele aldık. Râzî **Mebâhis**'te küllînin birçok şey arasında ortak olan bir doğa olarak sadece zihinde bulunacağını ifade etmekte ve bu yönüyle İbn Sînâcı küllî anlayışını ortaya koymaktadır. Fakat Râzî **Mülahhas**'ta, küllîleri İbn Sînâcı anlayıştan farklı olarak zihnî suretler ile temellenemeyeceğini ifade ederek aklî küllînin zihinde var olamayacağını savunmaktadır. Bu noktada zihnî varlık teorisi bağlamında önemli bir delil olarak ileri sürülen aklî küllînin zihinde bulunacağı iddiasının Râzî tarafından kabul edilmediği sonucuna ulaştık. Râzî'nin bu anlayışını zihnî suretlerin yani mahiyetin zihinde olamayacağı anlayışına dayandırması, Râzî'nin mahiyet anlayışındaki yeni tasavvurunun felsefî sistemin bütününe nasıl etki ettiğini de ortaya çıkarmaktadır. Sonuç olarak bu bölümde de Râzî'nin 'zihnî varlık' şeklinde ortaya konulabilecek bir epistemoloji inşa etmediğini gördük.

Aynı düşünürün aynı tertib ve tasnif ile yazdığı iki eserinde birbirinin zıttı olan iki iddiaya nasıl yer verdiğini ve bu farklılığın temelinde nelerin olduğunu ortaya koymanın tezimizin önemli bir yönünü teşkil ettiğini düşünüyoruz. Bununla beraber Râzî gibi bir Eş'ari kelâmcısının, zihnî varlık hakkındaki düşüncelerini felsefî olarak nasıl temellendirdiği de yine bu tezin ortaya koymaya çalıştığı bir başka önemli yöndür. Biz bu tezde özellikle İbn Sînâ ve Ebu'l-Berekât Bağdâdî'yi dikkate alarak bir Râzî okuması yaptık. Bu bağlamda Fârâbî ve Sühreverdi'nin de dahil edildiği daha geniş ölçekli bir Râzî okuması yapılabilir. Bu çalışmada, Râzî'nin diğer eserlerinde zihnî varlık ile ilgili iddiaları yer yer ortaya konulmuş olsa da yeni bir çalışma ile Râzî'nin tüm eserlerinde zihnî varlık ile ilişkili konuların da dikkate alınarak incelenmesi fotoğrafın bütününün daha net bir şekilde ortaya konulmasını sağlayacaktır. Râzî'nin, sayesinde sadece zihnî varlık değil çoğu konuda yeni bir perspektif inşa ettiği mahiyet anlayışının da müstakil olarak çalışılması Râzî çalışmalarına önemli bir katkı sağlayacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Aktaş, Mehmet: **Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkîk ve Değerlendirme**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2014.

Alper, Ömer Mahir: "Akledileni Akletmek: İslâm Mantık Geleneğinde "İkinci Akledilirler"in Yorumu ve Osmanlı'da Alımlanması Üzerine Bir İnceleme", **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2 (2015), s.36-68.

----------: "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", **Journal of Islamic Philosophy**, 2 (2006), s.37-52.

----------: **İbn Sînâ**, İstanbul, İsam Yay., 2010.

----------: "Küllî", **DİA**, C.26, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2002, s. 539-540.

Altaş, Eşref: "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", **İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İsam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 91-164.

----------: "Fahreddin er-Râzî'nin Hayatı, Hâmileri, İlmî ve Siyasî İlişkileri", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.41-90.

----------: **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul, İz Yay., 2009.

----------: "Varlık Kavramının Bedâhetine Delil Getirilebilir mi? Müteahhirîn Dönemi Merkezli Bir Tartışma", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 30 (2013), s.59-79.

Arıcı, Mustakim: "İslâm Düşüncesinde Fahreddin er-Râzî Ekolü", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, ed. Ömer Türker ve Osman Demir, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.167-202.

----------: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, İstanbul, Klasik Yay., 2015.

Arslan, Mehmet Fatih: **Fahrettin Râzî'de Varlık ve Mahiyet**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üiversitesi SBE, 2008.

Bäck, Allan: "Avicenna on Existence," **Journal of the History of Philosophy**, 3 (1987), s.351-367.

----------: "The Ontological Pentagon of Avicenna", **The Journal of Neoplatonic Studies**, 2 (1999), s.87-109.

Bağdâdî, Ebu'l-Berekât: **Kitâbu'l-Mu'teber**, ed. Yusuf Mahmud, Katar, Daru'l-Hikme, 2012.

Bilal İbrahim: "Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, Ibn Haytham and Aristotelian Science: Essentialism versus Phenomenalism in Post-Classical Islamic Thought", **Oriens,** 41 (2013), s.379-431.

----------: **Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Montreal, Institute of Islamic Studies McGill University, 2013.

Black, Deborah L.: "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", **Mediaeval Studies**, 61 (1998), s.45-79.

Bozkurt, Mustafa: **Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2006.

Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2014.

----------: **et-Ta'rîfât**, Mağrib, Dârü'l-Beyzâ, 2006.

Çağrıcı, Mustafa: "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî", **DİA**, C.10, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1994, s.300-309.

Dağ, Mehmet: **The Philosophy of Abu'l-Barakat al-Baghdadi with Special Reference to his Concept of Time**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Durham University, 1970.

De Libera, Alain: **Ortaçağ Felsefes**i, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.

Derin, Necmi: "Tecrîdü'l-i'tikâd Geleneğine Göre Zihnî Varlık: Getirdiği Yenilik ve Problemleri", **yayımlanmamış makale.**

Dînânî, Hüseyin İbrahim: **Hareketu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-Alemi'l-İslâmî**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2007.

----------: **İşrâku'l-Fikr ve'ş-Şuhûd fi Felsefeti's-Sühreverdî**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, Birinci bs., 2005.

Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri**, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İkinci bs., 2008.

Ebherî, Esîrüddin: **Kitâbü'ş-Şükûk: Hâşiye 'ale'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2319.

----------: **Tenzîlu'l-efkâr fî taʿdîli'l-esrâr**, Ragıb Paşa 824.

Eichner, Heidrun: "'Knowledge by Presence', Apperception and Mind-Body Relationship: Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion", **In the Age of Averroes** içinde, Ed. Peter Adamson, London, 2011, s.117-140.

----------: "Essence and Existence – 13th century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology",**The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics** içinde, ed. Amos Bertolacci, Dag Hasse, Berlin (De Gruyter), 2012, s.123-151.

er-Râzî, Fahreddîn: **Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl**, thk. Said Abdullatif Fûde, Beyrut, Darü'z-Zehâir, 2015.

----------: **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, thk. Muhammed M. Bağdâdî, Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1990.

----------: **Mantıku'l-Mülahhas**, thk. Ahad Ferâmerz Karamelekî ve Âdîne Asgarînejad, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381 (2003).

----------: **Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî,** Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1985.

----------: **Mülahhas fi'l-Hikme ve'l-Mantık**, Süleymaniye Ktp, Şehit Ali Paşa 1730.

----------: **Şerhu Uyûni'l-hikme I-III**, thk. A. Hicâzî Sakka, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1984.

----------: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, Mehdî Muhakkık (nşr.), Tahran, Müessese-i Mütâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1382.

Griffel, Frank: "Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", **Age of Averroes** içinde, Warburg Institute Colloquia, 16 (2011), s.45-75.

Haklı, Şaban: "Fahreddin Râzî'nin Bilgi Teorisi", **İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî** içinde, İstanbul, İsam Yay., 2013, s.423-452.

----------: **Müteahhirîn Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Râzî Örneği**, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2002.

Hanoğlu, İsmail: **Fahruddîn er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkîki ve Değerlendirmesi**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, 2009.

----------: "Fahruddin er-Razi ve Necmüddin el-Kazvini'nin Zihni Varlığa ve Bilginin Tabiatına Yaklaşımları", **Hitit**

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çorum, 19 (2011), s. 79-91.

----------: **Râzî Düşüncesinde Felsefenin Temel Disiplinleri ve Pozitif Bilimler**, Ankara, Araştırma Yay., 2014.

Hansâri, Aga Huseyin: **Hâşiye ale'ş-Şifâ İlahiyyât**, thk. Hamid Naci İsfehanî, Tahran, Matbaatu'l-Dâru'l-Fünun, 1303.

Hüseyni, Zeynelabidin: **Esîrüddin Ebherî'nin Nefs Anlayışı**, Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi SBE, 2016.

İbn Sînâ: **el-Hidâye**, thk. Muhammed Abduh, Kahire, Mektebetü'l-Kahireti'l-Hadise, 2. Baskı, 1974.

----------: **Kitâbu'n-Necât**, thk. Macit Fahri, Beyrut, Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1985.

----------: **Kitabuş'ş-Şifâ el-Medhal**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2013.

----------: **Kitabuş'ş-Şifâ el-Mekûlât**, çev. Muhittin Macit, İstanbul, Litera Yay., 2010.

----------: **Kitabuş'ş-Şifâ el-İlahiyyât**, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yay., 2013.

----------: **Ta'lîkât**, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kum, Mektebetü'l-i'lâmi'l-İslami, 1984.

Janssens, Jules: "Ibn Sīnā's Impact on Faḫr ad-Dīn ar-Rāzī's Mabāḥiṯ al-Mašriqiyya, with Particular Regard to the Section Entitled al-Ilāhiyyāt al-maḥḍa: An Essay of Critical Evaluation", **Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale**, 21 (2010), s. 259-285.

Kahn, Charles H.: "Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy", **Essays On Being** içinde, Oxford University Press, 2009, s.62-74.

Kaplan, Hayri: **Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE, Ankara, 2001.

Kâtibî, Necmeddin: **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa 1680.

Kaya, Mahmut: "Fârâbi", **DİA**, C.12, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1995, s. 145-162.

----------: "Makûlât", **DİA**, C.27, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2003, s.460-461.

Kaya, Veysel: **İbn Sînâ'nın Kelâma Etkisi**, Ankara, Otto Yay., 2015.

Kuşpınar, İsmail: **İbn Sîna'da Bilgi Teorisi**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi Yay., 2001.

Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul, İz Yay., 2013.

Marmura, Michael E.: "Quiddity and Universality in Avicenna", **Neoplatonism and Islamic Thought**, ed. Parviz Morewedge, New York 1992, s.77-87.

Molla Sadrâ: **Şerhu'l-İlahiyyât**, thk. Najafquli Habibi, Tahran, Bünyâd-ı Hikmet-i İslâmî Sadrâ, 1382.

Okan, Kutlu: **Ebu'l Berekât Bağdâdi'nin Bilgi Teorisi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, 2015.

Özpilavcı, Ferruh: "Akıl Risaleleri Geleneği Ve Bu Gelenek İçinde Ebu'l-Berekât El-Bağdadi'nin Akıl Risalesi", **İslami İlimler Dergisi**, 2 (2010), s.75-106.

Shihadeh, Ayman: "Gazzâlî'den Râzî'ye: 6/12. yy.'da Felsefî Kelâmda Yeni Gelişmeler", **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, çev. Bilal Taşkın, 14 (2016), s.240-278.

Şenel, Kübra: **Fahreddin Râzî'nin Düşüncesinde Eflâtuncu İdeler**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015.

Taşköprîzâde: "Zihinsel Varlığa Dair Tartışmalarda Özün ve Hakikatin Tespiti", **Osmanlı Felsefesi** içinde, der. Ömer Mahir Alper, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s. 241-302.

Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul, İsam Yay., 2010.

----------: "Varlık ve Anlam: Bilgi ve Bilinenin Özdeşliği Üzerine - Fahreddin er-Râzî ve Takipçilerinden Hareketle Bir

Değerlendirme-", **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 1 (2014), s.35-50.

Türkmen, Hasan: "Fahreddîn Râzî'nin Nefs Kavramı ve Mahiyetine Yönelik Yaklaşımı", **Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi**, 31 (2015), s.95-128.

Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sinâ Felsefesinde Suret Anlayışı**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi SBE, 2014.

Ülken, H.Ziya: **İslam Felsefesi,** İş Bankası Yayınları, 1967.

Yaltkaya, Şerafeddin: **el-İlahiyat: el-Mu'teber fi'l-Hikme'nin Üçüncü Kısmının Tercümesini Muhtevidir**, İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1932.

Yıldırım, Ömer Ali: "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, İstanbul, 30 (2013), s.81-107.

Yılmaz, Merve Nur: **İbn Sînâ Felsefesinde Bilginin Kategorisi**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2015.

Zerkan, Salih: **Fahreddin er-Râzî ve ârâuhü'l-kelamiyye ve'l-felsefiyye,** Kahire, Dârü'l-Fikr, 1963.