

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

NECMETTİN EL-KÂTİBÎ ve METAFİZİK DÜŞÜNCESİ

Mustakim ARICI

İstanbul 2011

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora Tezi

NECMETTİN EL-KÂTİBÎ ve METAFİZİK DÜŞÜNCESİ

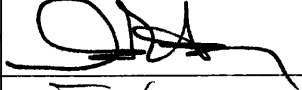
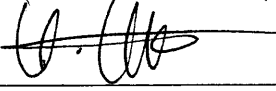
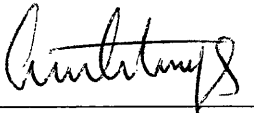
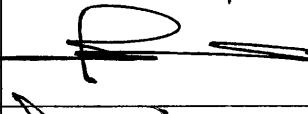
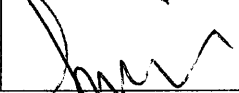
Mustakim ARICI
2502050184

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

İstanbul 2011

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ONAYI

Enstitümüz **FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI** ders dönemindeki Eğitim - Öğretim Programını başarı ile tamamlayan **2502050184** numaralı **Müstakim ARICI'nın** hazırladığı **“NECMETTİN EL-KATİBİ ve METAFİZİK DÜŞÜNCESİ”** konulu doktora Tezi ilgili **Tez Savunma Sınavı**, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 15.Maddesi uyarınca **16.05.2011 PAZARTESİ** günü saat:15:00 'da yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE**.....'ne (1) **OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI(*)	İMZA
PROF.DR.ÖMER AYDIN	Kabulü	
PROF.DR.ÖMER MAHİR ALPER	Kabulü	
PROF.DR.BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	Kabulü	
PROF.DR.HÜSEYİN SARIOĞLU	Kabulü	
PROF.DR.İLHAN KUTLUER	Kabulü	

NECMETTİN EL-KÂTİBÎ VE METAFİZİK DÜŞÜNCE Sİ

Mustakim ARICI

ÖZ

VII/XIII. yüzyıl İslâm bilim ve düşünce tarihinin en velûd bilim adamı ve mütefekkirlerinin yaşadığı dönemlerden biridir. Bu dönem astronomi, geometri, matematik, felsefe, kelim, tasavvuf, dil ve mantık alanlarında çok yoğun bir düşünsel faaliyete tanıklık etmiştir. Böyle bir dönemde yaşayan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni (ö. 675/1276), İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklara aktarılmasında belirleyici bir konuma sahiptir. Kâtibî'nin felsefî görüşleri, ileri sürülen delillerin burhanîliğini esas alan bakış açısına göre şekillenmiştir. Kâtibî'nin metafizik düşüncesinin merkezinde varlık ve ona arız olan kavramların araştırıldığı umûr-ı âmme yer almaktadır. Delillere yönelik birtakım itirazı olmakla birlikte Kâtibî'nin özü bakımından Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı, sudur, aklî nefsin soyut bir cevher oluşu gibi metafiziğin en çetrefilli mevzularında İbn Sînâ çizgisinde bulunduğunu söylemek mümkündür.

İbn Sînâ'nın felsefî mirası birkaç şekilde yorumlanmıştır. Bunlardan biri de Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) eleştirel bakışı ve yöntemine göre şekillenen çizgidir. Kâtibî'nin felsefe sahasındaki temel eseri olan **Hikmetü'l-'ayn**, hem meselelerin tasnifi hem de ele alınış keyfiyeti bakımından Râzî etkisini gösteren tipik bir örnektir. **Hikmetü'l-'ayn** nazârî felsefenin temel meselelerinde İbn Sînâ'nın görüşlerini kabullenmekle birlikte onun bazı delillerine yönelttiği eleştirilerle oldukça etkili olmuş bir eserdir. Metafizik ve doğa bilimi üzerine olan bu muhtasar eser bir süre bazı şerh ve haşiyeleriyle birlikte Osmanlı medreselerinde okutulmuştur.

Çalışmanın ilk bölümünde Kâtibî'nin ilmî kişiliği, eserleri ve etkileri üzerinde durduk. Kalan dört bölümde ise onun metafizik düşüncesine odaklandık, **Hikmetü'l-'ayn**'in içeriği ve yöntemini dikkate alarak Kâtibî'nin metafiziğe dair yorumlarını mukayeseli bir şekilde ele aldık. Tezin amacı Kâtibî'nin İbn Sînâcî felsefe geleneğindeki yerini doğru bir şekilde tayin etmek ve metafizik düşünceye olan katkısını belirlemektir.

NAJM AL-DĪN AL-KĀTIBĪ AND HIS THOUGHTS ON METAPHYSICS

Mustakim ARICI

ABSTRACT

7/13th century is one of the most important periods when the most prolific scholars and the thinkers of Islamic history of science and thought lived in. This era witnessed a very intense intellectual activity in areas of astronomy, geometry, mathematics, philosophy, theology, mysticism, language and logic. Najm al-Dīn Alī b. Omar al-Kātibī al-Qazwīnī (d. 675/1276) lived in such a period, has a significant position in order to transfer the philosophy of Ibn Sīnā to the next generations. The most striking feature of al-Kātibī's philosophical views is that they are based on the demonstrability of the arguments. General terms (*al-umūr al-āmma*) that consist of the discussion of the existence and the terms attributed with it, take a part at the center of the metaphysical views of al-Kātibī. Although al-Kātibī posits some objections to Ibn Sīnā's some arguments, it is possible to say that he goes along with Ibn Sīnā on the most complicated subjects of metaphysics such as existence-essence distinction of Necessary Existence in itself, emanation and immateriality of the human soul.

The philosophical heritage of Ibn Sīnā, was interpreted in several ways. One of them is the line that is shaped under the Fakhr al-dīn al-Rāzī's (d. 606/1210) critical view and method. **Hikmat al-ayn**, which is the main work of al-Kātibī in the area of philosophy, is a typical example to show the impact of al-Rāzī in terms of classification of issues and also the nature of the issues discussed. **Hikmat al-ayn** is an influential work that accepts Ibn Sīnā's views in terms of the basic problems of the theoretical philosophy as well as it directs criticism to him in some arguments. This respectively shorter work, which deals with the divine science and physics (*al-ilm al-ilāhiyy wa-t-abīyy*) was taught in Ottoman *madrasas* as standard textbooks, and some commentaries and glosses were written on them.

In the first chapter, I discussed al-Kātibī's scholarly biography, his works and impact. In the next four chapters I focused on his metaphysical views and I considered in a comparative manner al-Kātibī's comments on metaphysics on the basis of the content and method of **Hikmat al-ayn**. The aim of this dissertation, to define accurately the position of al-Kātibī in Avicennian tradition and to determine his contribution to metaphysical thought in Islamic intellectual history.

ÖNSÖZ

İslâm bilim ve düşünce tarihinin en canlı dönemlerinden biri olan VII/XIII. yüzyılda nazarî sahada ortaya çıkan ekoller ve bunlar arasında özellikle İbn Sînâ-Fahredden Râzî çizgisi üzerine yapılacak çalışmalar sonraki dönemlerde kelim, felsefe ve tasavvufun aldığı seyri takip etmek, bu alanlar hakkında doğru değerlendirmelerde bulunmak bakımından da önemlidir. Bu felsefî geleneğin ortaya çıkarılmasındaki önemli adımlardan biri tahkik edilmemiş eserlerin neşri ve monografik çalışmalarıdır. Bu düşünceyle gerek eserleri ve gerekse yöntemiyle Râzî sonrası temsil eden başat düşünürlerden biri olan Kâtibî'nin ilmî kişiliğini tanıtmaya ve metafiziğe dair yorumlarını mukayeseli bir şekilde ortaya koymaya gayret ettik. Tezimizin amacı yöntem arayışlarının nazarî düşüncenin tüm sınırlarını belirlediği bir dönemde Kâtibî'nin metafiziği ve metafiziğin meselelerini nasıl yorumladığıdır.

Yöntem arayışı bu dönem düşünürlerini farklı boyutlarda etkilemiştir. Âdâbü'l-bahs ve'l-münazara ve ilm-i vaz gibi yeni disiplinlerin keşfedilmesi bu arayışların bir yansımasıdır. Yöntemle ilgili hassasiyetin en somut yansımalarının başında mantık ilminin VII/XIII. yüzyılda en yetkin formuna kavuşmuş olduğunu söylemek mümkündür. Mantık ilminde yazdığı eserleri ve görüşleriyle bu alanda büyük bir otorite olan Kâtibî'nin metafizikle ilgili meseleleri tahlil edişi çok güçlü bir mantık altyapısı üzerine oturmaktadır. Buna göre mesela, metafizikteki bir probleme dair görüşün sağlamlığı, dayandığı delillerin gücüne bağlıdır. Bu sebeple Kâtibî'nin mantığı nasıl değerlendirdiği, mantık ile metafizik arasında nasıl bir ilişki kurduğu onun metafizik yorumları öncesinde bir eşik mesabesinde. Kâtibî'nin metafizik algısı varlık kavramı etrafında şekillenmiştir. Bu sebeple umûr-ı âme bahislerinde ontolojinin en temel meseleleri tartışılmaktadır. İbn Sînâcı gelenekte nefis, doğa bilimleri ile metafiziği birbirine bağlayan bir konuma sahiptir. Kâtibî aklî nefse dair araştırmayı metafiziğin sonunda yaparak hem aklî nefsin soyut bir cevher oluşunu temellendirmiş hem de onu ay altı dünyada bulunan dört unsurdan müteşekkil varlıklardan ayırarak oradan doğa bilimine geçmiştir. Böylece aklî nefse dair meseleler metafiziğin temel problemleri olarak değerlendirilmiştir. Metafizik nihai anlamda Tanrı'ya dair bir araştırmadır. Tanrı'nın varlığı ve kendisi dışında olanla (*âlem*) irtibatı hakkındaki meseleler metafiziğin en hararetli bahisleridir. Biz de Kâtibî'nin temel eseri **Hikmetü'l-'ayn**'a dayalı olan böyle bir tasnifle metafiziği sınırlandırdık ve Râzî sonrasında gelişen yöntem perspektifinde konuları ele aldık.

Çalışmamızın başlangıcından son safhasına kadar ilim sevdalısı çok sayıda değerli insanın katkı ve görüşlerinden istifade ettim. Öncelikle tez konusunun ve içeriğinin belirlenmesinde beni yönlendiren, izlenecek yönteme dair tavsiyelerini sunan, çalışmanın seyrini sıkı bir şekilde takip eden ve müspet tenkitleriyle çalışmanın ortaya çıkmasında büyük bir katkısı olan danışman hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e en kalbî teşekkürlerimi sunarım. Çalışmanın özellikle ilk bölümünde sunulan bakış açısıyla konuyu ele almam, değerli hocam Doç. Dr. İhsan Fazlıoğlu ile yapılan okumalar ve onun tavsiye ettiği birçok kaynak sayesinde olmuştur. Umûr-ı âmme bahislerinin nasıl anlaşılacağı ve nasıl yorumlanacağı konusunda Dr. Ömer Türker'e yönelttiğim onlarca soruya aldığım yanıtlar, çalışmanın hatasız olmasa da doğru bir temele oturmasını sağlamıştır. Saygıdeğer dostum Yrd. Doç. Dr. M. Cüneyt Kaya ulaşamadığım birçok kaynağı temin ettiği gibi tezin müsveddesini okuyarak akademik dilin inceliklerini kullanma noktasında son derece yetiştirici tavsiyelerde bulundu. Danışman hocamdan sonra bu üç ilim adamına da teşekkürlerimi arz ederim. Özellikle bölümlerin ve başlıkların şekillenmesindeki görüşlerinden dolayı tezin jüri üyeleri Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Prof. Dr. Ömer Aydın'a, ayrıca bazı yazma nüshaları kendisinden temin ettiğim Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Bu dönemde farklı ilim dallarında çok sayıda metni kendisiyle okuduğum kıymetli hocam Harun Baktı'ya da teşekkür ediyorum.

Tez sürecinde ulaşamadığım kaynakların temini, metinlerin okunması gibi kendilerinden farklı şekillerde istifade ettiğim araştırmacı arkadaşlarım A. Taha İmamoğlu ve muhterem eşi Dr. Sema Özdemir İmamoğlu'na, Dr. Abdullah Yormaz, Semih Atış, Mehmet Özturan, Cahid Şenel, Yrd. Doç. Dr. Eşref Altaş ve Resul Ertuğrul'a, tezlerini bana ulaştıran Yrd. Doç. Dr. İsmail Hanoğlu, Yrd. Doç. Dr. Necmeddin Çaldak ve Salih Aydın'a, İlahiyat Fakültesi'nde her daim odalarının kapılarını bana açan Dr. Adem Arıkan, Dr. Fikret Soyal, Dr. Ümit Horozcu ile araştırma görevlisi Osman Sacit Arı, M. Fatih Arslan ve Mehmet Alıcı'ya teşekkür ederim.

İSAM'dan değerli büyüğüm Dr. Rıza Kurtuluş'un tezin haricinde de bana çok yönlü katkıları olmuştur. Kendisine şükran borçluyum. Çalışma sürecinde birçok araştırmacı gibi Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Kütüphanesi'nde uzun ve yorucu günler geçirdim. Bu vesileyle kütüphanenin değerli çalışanlarına teşekkür ediyorum. Çok sayıda yazma nüshayı incelediğim ve bir kısmının kopyalarını temin ettiğim Süleymaniye Kütüphanesi çalışanlarına, hususen sayın Emir Eş hocama şükran duygularımı ifade etmek istiyorum.

Çalışmamın nihayete ermesine en çok, evlendiğim hafta başlayan doktora serüveninin tüm safhalarını ve zorluklarını benimle birlikte yaşayan eşim Neslihan'ın sevineceğinden eminim. Sevgili kızım Fatma Beyza'yı da ihmal ettiğim bu zor ve sıkıntılı süreçte refikamın verdiği destek ve gösterdiği engin anlayış ile çalışmamı huzurlu bir şekilde tamamlamak nasip oldu. Muhterem anne ve babamın üzerimde olan haklarına tez sürecinde, iyi bir ortamda çalışmam için muazzam bir gayretkeşlik içinde olmaları eklendi. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında onların fedâkarlıkları ve desteklerinin payı büyüktür. Kendilerine minnettarım. Ayrıca şimdiye kadarki maddî ve manevî katkıları için kızkardeşim, ablam ve eşine de teşekkür ediyorum.

Mustakim Yasin ARICI

11 Nisan 2010

Bağlarbaşı/Üsküdar

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
İCÂZETNÂME, ŞEMA ve TABLOLAR İNDEKSİ	xiii
GİRİŞ	1
I. Tezin Konusu ve Mahiyeti	2
II. Kaynaklar	6

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂTİBÎ'NİN DÜŞÜNCE ORTAMI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ETKİLERİ

I. Moğol Çağında Siyasî ve Fikrî Ortam	10
A. Siyasî Duruma Genel Bir Bakış	10
B. VII/XIII. Yüzyıl: İslâm Felsefe-Bilim Geleneğinde Parlak Bir Dönem ...	12
II. Kâtibî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	19
A. Hayatı	19
B. Entelektüel Çevresi	23
1. Kâtibî'nin Bilinen Tek Hocası: Esirüddin Ebherî (ö. 663/1265)	23
2. Çağdaşları	24
a. Efdaluddin Hûnecî (ö. 646/1248)	25
b. Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283)	26
c. Nasiruddin Tûsî (ö. 672/1274)	27
d. Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303)	28
e. İbn Kemmûne (ö. 683/1284)	29
3. Öğrencileri	30
a. Kutbuddin Şîrâzî (ö. 710/1311)	30
b. İbn Mutahhar Hillî (ö. 726/1325)	31
c. Diğer Öğrencileri	32

C. Eserleri	32
1. Mantık	32
a. Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâidi’l-mantikiyye	32
b. Şerhu Keşfi’l-esrâr ‘an gavâmizi’l-efkâr	33
c. ‘Aynu’l-kavâid fi’l-mantık	34
d. Bahrü’l-fevâid fi şerhi ‘ayni’l-kavâid	34
e. Mutârahât mantıkıyye beyne’l-Kâtibî ve’t-Tûsî	35
f. Mugâletât ve muhâverât fi’l-mantık beyne Necmeddin el-Kazvîni ve ba’zi ulemâ-i ‘asrih	35
g. Fevâid fi’l-Mantık	35
2. Kâtibî’nin Ansiklopedik Eserleri, Şerhleri ve Metafizik Risaleleri ...	35
a. Hikmetü’l-‘ayn	36
b. Câmiu’d-dekâik fi keşfi’l-hakâik	37
c. el-Münassas fi Şerhi’l-Mûlahhas	38
d. el-Mufassal fi Şerhi’l-Muhassal	39
e. Risâle fi burhâni isbâti’l-vâcib	40
f. Risâle fi cevâbi’l-itiraz li-Nasiriddîn et-Tûsî	40
g. Risâle teştemilu alâ es’ile-i müredhâ alâ Kitâbi’l-Meâlim	41
3. Tıp	41
4. Hadis	42
5. Kendisine Atfedilen Eserler	42
III. Etkileri: İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinde Yeni Bir Merhale	42
A. Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar	43
1. Hikmetü’l-‘ayn Şerhleri	43
2. Haşiyeler	46
B. Kâtibî’nin Osmanlı Nazarî Düşüncesi Üzerindeki Etkisi	48
1. İbn Sînâ’dan Osmanlı Dönemine Nazarî Felsefe	48
2. Kâtibî’nin Eserlerinin Osmanlı Medreselerinde Müfredattaki Yeri ...	55

İKİNCİ BÖLÜM

BİR İLİM OLARAK METAFİZİK

I.	Metafiziğe Giriş	60
	A. Metafiziğin Adlandırılması	63
	B. Metafiziğin Konusu ve Kapsamı	68
	C. Metafiziğin İlimler Arasındaki Yeri	74
II.	Mantık-Metafizik İlişkisi	82
	A. Metafizikten Önce Mantık Kurallarının Tahsilinin Gerekliliği	82
	B. Konusu ve Kapsamı Bakımından Mantık-Metafizik İlişkisi	85
III.	Metafizik Bilginin İmkânı: Nazar ve Yakînî Kıyasın Öncülleri	87
	A. Akıl Yürütme (Nazar/İstidlal) Metafizik Bilgiyi Mümkün Kılar	93
	B. Yakînî Önermeler Metafizik Hakkında Kesin Bilgi Sunar	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİNİN TEMEL MESELELERİ

I.	Umûr-ı Âmme Analizinin Fikrî Arka Planı	110
	A. Temel Ontolojik Kavramların İbn Sînâ'daki Görünümü	110
	B. İbn Sînâ'nın Mirasının Tahlili	112
	C. Fahreddin Râzî'nin Umûr-ı Âmme Kavramsallaştırması	115
	D. İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî Arasında: Ebherî'nin Arayışları	116
	E. İbn Sînâ-Fahreddin Râzî Sentezi: Kâtibî'nin Umûr-ı Âmme İncelemesi	120
II.	Ontolojinin Temel Meseleleri	124
	A. Varlık Kavramı Etrafındaki Tartışmalar	124
	1. Bir Kavram Olarak Varlık	124
	2. Varlığın Tanımlanamazlığı ve Bedihî Oluşu	125
	3. Varlığın Var Olanlar Arasında Ortak Oluşu	127
	B. Mahiyetle İlişkisi Bakımından Varlık	129
	1. Zihnî Varlık	129
	2. Mümkün Varlıklarda Varlık-Mahiyet Ayırımı	135

C. Varlığın Mukabili Olarak Yokluk	137
D. Mahiyetin Varlığı	144
E. Birlik ve Çokluk	148
1. Birliğin Tanımlanamazlığı, Varlık ve Çoklukla İlişkisi	149
2. Birlik Mahiyetlere Eklenen Vücûdî Bir Arazdır	151
3. Sayıların Varlığı	152
F. Zorunluluk ve İmkan	154
1. Zorunluluk ve İmkanın Mantıkî Çerçevesi	156
2. İmkan, Zorunluluk ve İmkansızlığın Umûr-ı Âmmeye Dâhil Oluşu ve Kavramsal Boyutları	158
3. Zorunluluk Ontolojik Bir Gerçekliğe Sahiptir (Sübûtf)	161
4. İmkanın Ontolojik Bir Gerçekliği Var Mıdır?	164
G. Hudûs ve Kıdem	166
1. Kavramsal Çerçeve	167
2. Varlık Tasniflerinde Kadîm-Zorunlu İlişkisi	168
H. İliyet Prensibi	169
1. Varlıklardaki İlet-Malûl İlişkisi: Dört İlet	171
2. Metafizik Anlamda Fail İletin Nitelikleri	173

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZORUNLU VARLIK ve ÂLEMLE İLİŞKİSİ

I. Özü Bakımından Zorunlu Varlık	178
A. Zorunlu Varlıkta Varlık-Mahiyet Ayırımı Yoktur	179
B. Tanrı'nın Varlığı Hakkında Aklî Delil Sunmanın Mahiyeti	183
C. Metafizikçi Filozofların Delili Olarak İmkan	189
D. İmkan ve Hudûs Delillerinin Tenkidi	195
1. İmkan Deliline Yönelik Eleştiriler	195
2. Mütakellimûnun Delillerinin Eleştirisi	202
E. Zorunlu Varlığın Birliği ve Mütakellimûnun Sıfat Anlayışının Eleştirisi	206

II.	Faillîğinin Niteliği: Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sudûr Teorisi	208
A.	Sudûr Teorisinin Temel Prensibi: “Birden Ancak Bir Çıkar”	209
B.	Sudûr Eden İlk Varlık ve Çokluğun Meydana Gelişi	213
C.	Kudret ve İrade Bağlamında Sudûr Teorisi	217

BEŞİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK BİR VARLIK OLARAK NEFS

I.	Nefsle İlgili Araştırmanın Metafizikteki Yeri	221
II.	Metafizik Bir Varlık Olarak Nefs	227
A.	Nefsin Varlığı ve Tanımlanması	227
B.	Aklî Nefsin Mahiyeti	232
1.	Aklî Nefs Manevî Bir Cevherdir	235
2.	Aklî Nefs-Beden İlişkisi	238
III.	Aklî Nefsin Ölümden Sonraki Durumu	245
A.	Aklî Nefsin Bekâsı	247
B.	Dirilişin Naslardaki Boyutu ve Felsefî Anlamda Yorumlanması	252
	SONUÇ	260
	KAYNAKÇA	267
	ÖZGEÇMİŞ	284

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e.: Adı geçen eser

a.g.m.: Adı geçen makale

a.mlf.: Adı geçen müellif

A.Ü.: Ankara Üniversitesi

b.: Bin, ibn

bkz.: Bakınız

bsk.: Baskı

C.Ü.: Cumhuriyet Üniversitesi

çev.: Çeviren, çeviri

DİA: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

DMT: Dâiretü'l-ma'ârif-i Teşeyyu'

DMBİ: Dânişnâme-i Maarif-i Buzurg-i İslâmî

dn.: Dipnot

ed.: Editör

GAL: Geschichte der Arabischen Litteratur

h.: Hicrî

h.k.: Hicrî Kamerî

h.ş.: Hicrî Şemsî

İ.Ü.: İstanbul Üniversitesi

krş.: Karşılaştırınız

Ktp.: Kütüphanesi

M.Ü.: Marmara Üniversitesi

nşr.: Neşreden

ö.: Ölümü

GAL Suppl.: Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband

ts.: Tarihsiz

thk.: Tahkik eden

U.Ü.: Uludağ Üniversitesi

vd.: Ve devamı

y.y.: Yayın yeri yok

İCÂZETNÂME, ŞEMA ve TABLolar İNDEKSİ

İcâzetnâme 1: el-İşârât ve't-tenbîhât'ın İbn Sînâ'dan İbnü'l-Ekfânî'ye kadar okunduğunu gösteren silsile s. 50.

İcâzetnâme 2: Huzur dersleri mukarrirlerinden bir âlimin icâzetnâmesinde İmamü'l-Harameyn Cüveynî'den Seyyid Şerif Cürcânî'ye gelen silsile s. 51.

Şema 1: Nasiruddin Tûsî'yi İbn Sînâ'ya bağlayan silsile s. 52.

Şema 2: İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı dönemine uzanan seyri s. 54.

Tablo 1: İbn Sînâ'nın **Dânişnâme-i Alâî**, Behmenyâr'ın **et-Tahsîl** ve Gazzâlî'nin **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserlerinin içeriğinin konu tasnifine göre mukayesesi s. 80.

Tablo 2: Fahreddin Râzî'nin **el-Mülahhas**, Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** ve Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** adlı eserlerinin içeriğinin konu tasnifine göre mukayesesi s. 81.

Tablo 3: Fahreddin Râzî, Siraceddin Urmevî, Esirüddin Ebherî ve Necmeddin Kâtibî'nin umûr-ı âimme incelemesi s. 123.

GİRİŞ

TEZİN KONUSU VE KAYNAKLARI

I. Tezin Konusu ve Mahiyeti

Müslümanların tarihte maruz kaldığı en büyük meydan okumalardan biri VII/XIII. yüzyıl boyunca devam eden Moğol İstilas ve Haçlı Seferleridir. İstila ve seferler insanî, sosyal, siyasî ve askerî yıkımlarla, felaketlerle sonuçlanmıştır. Bu çağ paradoksal bir şekilde mezkûr trajedinin aksine fikrî açıdan İslâm bilim ve düşünce tarihinin en velûd bilim adamı ve mütefekkirlerinin hayatlarına ve ilmî faaliyetlerine sahne olmuştur. Zira bu dönem astronomi, geometri, matematik, felsefe, kelim, tasavvuf, dil ve mantık alanlarında diğer yüzyıllarda eşine az rastlanacak bir düşünsel faaliyete tanıklık etmiştir. Bu düşünsel faaliyetle tebarüz eden zengin birikim, bir sonraki aşamada farklı ilim dalları ve ekoller arasındaki iççeliğin yoğunlaşmasıyla sentez arayışına dönüşmüş, felsefeden tasavvufa ve hatta tefsire varıncaya kadar ortak bir dil kullanmaya yönelik çabalar, en olgun meyvelerini Osmanlı döneminde vermiş ve bu yönelim hâkim ilmî çizgi olmuştur. Bu dönemde birçok ilim dalında yazılan eserler, yüzyıllar boyunca ilmî faaliyetin taşıyıcısı olmuş ve yeniden üretilmişlerdir. Böyle bir dönemde yaşayan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (ö. 675/1276) mantık tarihindeki yeri kuşkusuz felsefedekinden çok daha önemlidir. Ancak onun, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Şehristânî'nin (ö. 548/1153) eleştirilerinin ardından Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) tarafından yorumlanan İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklara aktarılmasındaki misyonu da nazârî düşüncenin ana akımları için belirleyici bir konuma sahiptir. Bu bağlamda eserlerine yazılan onlarca şerh ve haşiye Kâtibî'nin İslâm düşüncesi tarihi içindeki konumunu gösteren somut örneklerdir.

Kâtibî ve düşünceleri hakkında gerek ülkemizde ve gerekse yurt dışında doktora tezi ya da makale çalışmalarının yapılmayışı, birçok açıdan bizi zorladığı gibi bu durum sadece metafizik düşüncesine yer vermemizi de engellemiştir. Bu sebeple çalışmamızda Kâtibî'nin metafizik düşüncelerinden önce onun hayatı ve eserlerinin tanıtılması gerekli olmuştur. Ayrıca Kâtibî'nin içinde bulunduğu fikrî muhitte etkileri yüzyılları aşan çok sayıda âlim, filozof, bilim adamı ve sûfi yaşamış, aralarında çok yönlü bir iletişim cereyan etmiştir. Mesela Kâtibî'nin Moğol veziri Şemseddin Cüveynî'ye (ö. 683/1284) çok sayıda eser ithaf etmesi, onun Esirüddin Ebherî (ö. 663/1265), Efdalüddin Hunecî (ö. 646/1248), Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283) ve Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303) gibi büyük mantıkçıların döneminde yaşayıp bazılarıyla irtibatının olması, kimine şerh yazması, Nasiruddin Tûsî (ö. 672/1273-74) ile Meraga'da bulunması, Kutbuddin Şîrâzî (ö. 710/1311) ve Hillî'nin (ö. 726/1325) hocası

olması, İbn Kemmûne (ö. 683/1284) ile yazışması gibi konulara işaret etmeden eser ve görüşlerinin etkisini anlamamız zorlaşacaktı. Bu yüzden yeri geldikçe bahsedilen isimler üzerinde de durulmuştur.

Kâtibî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve etkileri üzerinde dururken çağın ilmî ve kültürel atmosferini genel hatlarıyla belirlemeye gayret ettiğimiz gibi yeni çalışmalar için yol gösterici olacak biyografik kayıtlara da işaret ettik. Kâtibî'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgilerin olmayışına rağmen tabakat kitapları ve özellikle bazı yazma nüshalardaki biyografik kayıtlardan hareketle hayatı hakkında kısmen de olsa kronolojik bir süreç verdik. Bunun yanında ilmî birliktelik içinde olduğu çok önemli şahsiyetlere Kâtibî ve görüşleriyle ilişkisi bağlamında yer verilmiştir. Eserleri hakkında verilen yanlış bilgileri ayıklayıp, ulaşılan bütün matbu ve yazma nüshalardan yola çıkarak eserlerini ilk defa bütünüyle tanıttık. Eserlerine yazılan şerh ve haşiyelerin çokluğu onunla ilgili yapılan bu ilk doktora çalışmasında etkilerini belirlememizi gerektirdi. Bu bağlamda daha ziyade Osmanlı'daki felsefî ve nazarı düşünceye giden çizgiyi esas aldık ve konumuzla ilişkisi bakımından sadece **Hikmetü'l-'ayn**'ın şerh ve bazı haşiyelerini tanıttık. Zira onun **eş-Şemsiyye**'de mantık ilmini ele alış ve bu eserin bıraktığı etkiler başlı başına birer tez konusudur ve bunların incelenmesi çalışmamızı gayesinden uzaklaştıracaktır.

Bu bağlamda dönemin kültür tarihiyle ilgili bilgilerin çalışmanın özellikle monografi kısmına, yani birinci bölüme yansımaları için aşağıda verilen bazı ayrıntılara dikkat edilmiştir.

- Yazma nüshaların baş ve son kısımlarında verilen bilgilerin tespit edilmesine özel bir gayret gösterilmelidir. Özellikle zaman, mekan ve ikili ilişkiler açısından bu bilgiler çok önemli bilgiler içermektedir.
- Bu dönemde birçok filozof, sufi ve âlim arasındaki mektuplaşmalar hem tarihî hem de ilmî değere sahiptir. Sadreddin Konevî-Tûsî, Tûsî-Kâtibî, Kâtibî-İbn Kemmûne mektuplaşmaları bunlardan sadece üçüdür.
- Henüz VII/XIII. yüzyılda Râzî ekolü diye bir gruptan bahsedilmesi ve İbnü'l-İbrî, İbn Hallikân, İbn Haldûn ve Hillî gibi düşünürlerin bu tabirleri kullanması Râzî'nin etkili konumuna işaret etmektedir.
- Bu dönemde birbirleriyle oldukça canlı bir etkileşim içinde olan düşünürlerin eserleri arasında yapılacak mukayeseli metin analizleri, bunlar arasında büyük benzerliklerin olduğunu göz önüne serecektir.

Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** başta olmak üzere eserlerinde ortaya koyduğu metafizik düşüncelerinin ele alınması, Fahreddin Râzî sonrası felsefe ve özellikle metafizik tasavvurun geldiği noktanın belirlenmesi ve bunun sonraki dönemlerde doğurduğu sonuçlar açısından önem arz etmektedir. Etrafında kümelenen çok sayıda öğrencisiyle henüz hayatta iken büyük bir etkiye sahip olan Râzî'nin düşünceleri ve yöntemi bu öğrencileri vasıtasıyla sonraki dönemlere uzanmıştır. Ancak İslam düşüncesi tarihinde “Râzî ekolü” olarak adlandırılan bu ekolün temel yönelimleri ve temsilcileri dahi belli değildir. Dolayısıyla bu ekolle ilgili meselelerin vuzuha kavuşması için bu tarz monografik çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda biz konuyu, İbn Sînâ'nın felsefî mirasının Râzî'nin prizmasından geçerek Kâtibî'ye nasıl ulaştığını merkeze alan bir şekilde inceledik. Râzî'nin **el-Mülahas** ve **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye** adlı eserleri Ebherî, Urmevî, Kâtibî ve daha birçok düşünürü hem içerik hem de yöntem bakımından etkilemiştir. Nitekim Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'ı hem incelediği meseleler hem de meselelerin sıralaması bakımından Râzî etkisini gösteren tipik bir örnektir.

Râzî'nin felsefe ile etkileşim içinde olan kelim geleneğinde devam edegelen yöntem arayışlarının bir sonucu olarak görülebilecek “hulfi kıyasa dayalı açıklama” ve “bir konudaki delillerin serdedilmesi ve denk görülmesi (*tekâfüü'l-edille*)” yöntemleri, sonrasında yazılan birçok kelim ve felsefe eserinin dilini belirlemiştir. Kâtibî de bu üslûbun bir takipçisi olarak bir konuda ileri sürülen delillerin en güçlülerine yer vermiş, delillerin burhanîliğini esas alarak onları bir değerlendirme ve elemeye tabi tutmuştur. Kâtibî'nin **Şerhü'l-Mülahas** adlı eseri tüm felsefî yargıların kıyas formatına çevrilerek tahlil edildiği üslûbu ile alandaki nadir eserlerden biridir. Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da da bir konudaki en güçlü delilleri serdetmekte, delil savunuluyor olsa bile zayıf taraflarına dikkat çekmektedir. Bunun yanında elbette Kâtibî'nin, İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi sistematik ve bütüncül bir metafizik düşüncesinin olmadığı bilinmektedir. Ancak onun kendi zaviyesinden bir ayırıştırma ve tasnif yapması ve genel anlamda İbn Sînâcı felsefeyi savunduğunu gösteren bir pozisyonda olması metafizik kanaatlerini önemli kılmaktadır. Kısacası bu çalışmanın konusu, Râzî sonrasında metafizik tasavvurun aldığı seyrin anlaşılması açısından önemlidir.

Çalışmamızda Râzî sonrasında oldukça belirgin hale gelen kelim ve felsefe arasındaki yakınlaşma ve metafizik tasavvurla ilgili değişimi temellendirmek için bazı tespitlere dikkat edilmiştir. Bahsedilen değişim kelim ve felsefe eserlerinin mahiyetine de yansımıştır. Dönemin ruhunu yansıtan bu karakteristik özellikleri şöyle sıralayabiliriz:

- Râzî'nin de çok yoğun bir şekilde müracaat ettiği hulfî kıyasla neticeye varma yönteminin en yetkin örneklerinden biri Kâtibî'nin **Şerhü'l-Mûlahhas** adlı eseridir.
- Râzî'yi bir sentez döneminin müessisi olarak görmek mümkündür ve onun yaklaşımı, somut bir şekilde **el-Muhassal** gibi bazı eserlerinin ismine dahi yansımıştır. O mütakellimîn ve hükemânın delillerini serdeden, açıklayan bir yaklaşıma sahiptir.
- Bu yüzyılda ve takip eden dönemde İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ı ve Râzî'nin **el-Muhassal**'ı büyük bir etkiye sahip olmuştur. **el-İşârât** bir gelenek olarak bilginler arasında okutulmuş ve felsefî tartışmaların odağında yer almış, üzerine şerhler yazılmıştır. **el-Muhassal** üzerine Kâtibî, Tûsî, İbn Kemmûne, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn farklı hacimlerde eserler yazdığı gibi bu eser, kendinden sonraki çalışmaların içerik ve yöntemi üzerinde de etkili olmuştur. Bununla birlikte Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas**'ı hem konularının tasnifi hem de üslup bakımından sonrasında yazılan eserleri derinden etkilemiştir.
- Zaten mevcut olan metafizik ile kelâmın konu ve meseleleri bakımından yakınlaşmasının Râzî sonrasında birbiri içinde eriyecek hale gelmesi, farklı tasniflerin yapılması bu dönemi sentez arayışları dönemi olarak görmeyi haklı kılmaktadır. Kâtibî de Râzî sonrasında değişen metafizik düşüncenin önemli temsilcilerinden biridir.
- Medreselerin yaygınlaşması bu dönemde ders kitapları olmaya aday çalışmaları arttırmış, böylece özlü bir dile sahip ve önceki dönemlere göre çok daha sistematik ve muhtasar metinler kaleme alınmıştır. Özel mahfillerde ve belli bir dönemden sonra da medreselerde mantık ve felsefe alanında uzun süre ders kitabı olarak okutulan eserlerin büyük bir kısmı VII/XIII. yüzyıl ve sonrasında yazılmıştır. Muhtasar olarak yazılan bu kitapların daha iyi anlaşılması için çok sayıda şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Şerhlerin açıcı işlevinin yanında, şarihlerin asıl metne yönelik itirazları bu vasfı haiz şerhlere müstakil bir kaynak olarak bakmayı gerektiren bir durumdur.
- Selçuklu ve İlhanlı ilmî mirası ve eğitim tarihi Osmanlı medrese müfredatlarını etkilemesi bakımından dikkate alınmalıdır.

Tezin birinci bölümü dışındaki içeriği hakkında şunları söylememiz mümkündür. Kâtibî'nin görüşlerini ele aldığımız ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci bölümlerde ilgili meselenin ele alınış şekline göre İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ye sıklıkla atıf yaptık. Öncelikle metafiziğin adlandırılması, konusu, ilimler arasındaki yeri gibi giriş bahislerine yer verdik. Bu meseleleri bilhassa Kâtibî'nin mantık eserlerinden hareketle ele aldık. Sonraki başlıkları ise özellikle **Hikmetü'l-'ayn**'daki tasnife riayet ederek vermeye gayret ettik. Çünkü Kâtibî'nin kendi çizdiği metafizik şablon ve ortaya koyduğu düşünceleri en yetkin bir şekilde **Hikmetü'l-'ayn**'da yer almaktadır. Bu itibarla İbn Sînâ metafiziğinin tüm meselelerini değil, Kâtibî'nin bu metafiziğin en temel meseleleri olarak gördüğü bahisleri ayrıntılı olarak tahlil ettik. Özetle Kâtibî'nin metafizik yorumunu metafiziğe giriş, ontolojinin temel meseleleri, Zorunlu Varlık ve aklı nefis şeklinde dört başlıkta ele aldık.

II. Kaynaklar

Râzî çizgisindeki bilginler hakkında yapılan araştırmalarda şahıslarla ilgili bilgilere ulaşmada tabakat eserleri ve özellikle Şafîî tabakat kitapları önemli bir konuma sahiptir. Taceddin es-Sübki'nin **Tabâkâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ**'sı ve İsnevî'nin **Tabâkâtü's-Şafiiyye**'si bizim de müracaat ettiğimiz kaynakların başında gelmektedir. İbn Hallikân'ın **Vefeyâtü'l-Â'yân** adlı eseri bahsedilen dönem için ilk başvuru kaynaklarından biridir. İbn Hallikân'ın Mısır'da Kemaleddin b. Yûnus çevresinde bulunması ve Ebherî'nin öğrencisi olması Râzî çizgisini takip bakımından önemli bilgiler ihtiva etmektedir. İbn Ebî Usaybia'nın **Uyûnu'l-enbâ fî tabâkâti'l-etibbâ**, Kerimüddin Aksarayî'nin **Müsâmeretü'l-ahbâr**, İbn Vasıl'ın **Müferricü'l-kürûb fî ahbâri Benî eyyûb**, İbn Kesîr'in **Zeyl tabâkâtü'l-fukâhâi's-Şafiiyyîn li'l-Abbâdî** adlı eserleri bilhassa Anadolu, Mısır, Suriye üçgenindeki siyasi gelişmelerin yanında ilmî hareketlilik açısından da bir başvuru kaynağıdır.

Bu dönemle ilgili yapılan araştırmalar için alanın klasikleri kabul edilen Osman Turan'ın **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti** ile Claude Cahen'in **Osmanlılardan Önce Anadolu** adlı eserlerinin özellikle ilim ve kültür hayatıyla ilgili bölümleri önemli bilgiler vermektedir. İhsan Fazlıoğlu'nun Osmanlı öncesi ilmî ve felsefi birikimi ana hatlarıyla veren "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", "Osmanlılar: İlim ve Kültür", (**DİA**, XXXIII) adlı makaleleri ve diğer çalışmaları yol gösterici olmuştur. IRCICA tarafından yayınlanan Osmanlı bilimine dair literatür çalışmaları ve Cevat İzgi'nin **Osmanlı Medreselerinde İlim** adlı eseri Osmanlı mirası yanında Selçuklu ve Moğol dönemlerindeki birikimi yansıtmaları hasebiyle başvuru

kaynaklarımız arasında yer almıştır. Dimitri Gutas'ın "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350" başlıklı makalesi İbn Sînâ düşüncesinin XIV. yüzyıla kadarki gelişmesini özetlediği gibi Osmanlı öncesi nazarî düşünce tarihi açısından da önemli bir kaynaktır. Yine bu bağlamda H. Bekir Karlığa'nın kısa, ancak önemli iddiaları olan "İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi" başlıklı makalesinden de istifade edilmiştir. Bunların dışında Ayman Shihadeh'in "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", G. Endress'in "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East" ve Heidrun Eichner'in "Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî" adlı makaleleri İbn Sînâ'nın Râzî ve takipçilerine olan etkisi bağlamında en önemli kaynakların başında gelmektedir. Robert Wisnovsky'nin "Some Remarks on the Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 CE) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations" adlı makalesi İslâm düşüncesi tarihinde en etkili olan eserlerin şerh ve haşiyelerini toplu halde veren bir kaynaktır ve biz de **Hikmetü'l-'ayn** ve **eş-Şemsiyye**'nin etkileri üzerinde dururken bu makaleye atıf yaptık.

Devlet adamlarının ilmî ve kültürel faaliyetlere yaptığı katkılar açısından İlhanlılar dönemine ayrı bir önem verilmiştir ve bu bağlamda Osman Gazi Özkuzugüdenli'in doktora tezi **Gâzân Hân ve Reformları** adlı çalışmasına başvurulmuştur. Haşim Şahin'in **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dînî Zümreler (1299-1402)** adlı doktora tezi de Osmanlı öncesindeki tasavvufî hareketler ve dinî zümrelerin etkinliği hakkında değerli bir kaynaktır.

Kâtibî'nin eserlerinin çoğu yazma halindedir. Bu itibarla Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** ve **eş-Şemsiyye fi'l-mantık** adlı eserleri dışındaki birincil kaynaklarımız olan **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülâhhas**, **el-Mufassal fi Şerhi'l-Muhassal**'ın yazma nüshalarını kullandık. Kâtibî'nin **Câmiü'd-dekâik** adlı eserinin Türkiye'deki nüshalarında sadece mantık bölümü bulunmakta iken, Paris Bibliotheque Nationale'deki nüsha fizik ve metafiziği de içermektedir. Ancak bu nüshayı temin edemediğimiz için ilgili eserin metafizik ve fizik bölümüne Heidrun Eichner'in yukarıda zikredilen makalesi üzerinden atıf yaptık. Salih Aydın'ın **Kâtibî Kazvî'nin Hikmetü'l-'Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi** isimli yüksek lisans tezinden de yararlanmışır. Kâtibî'nin eserlerinden başka İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** kitabına özel bir yer verilmiştir. Zira **eş-Şifâ**, Kâtibî'nin sıklıkla atıf yaptığı bir eserdir. Bunun dışında İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-Tenbîhât**, **Uyûnu'l-hikme**, **eş-Şifâ/el-Medhal**, **Risâle fi Aksâmi'l-hikme**'si, Râzî'nin **Şerhu Uyûni'l-hikme**, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, **el-**

Metâlibü'l-âliye'nin ilgili bölümleri, **el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık**, Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme** ve **Keşfü'l-hâkâik** adlı eserleri okunmuştur. Ayrıca Kâtibî'ye yazılan şerhler dışında Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'sine yazılan şerhlerden üçüne müracaat ettik. Ayrıca bilhassa umûr-ı âmme bahisleri için Ömer Türker tarafından tercüme edilen **Şerhu'l-Mevâkîf**'in ilk cildi önemli bir kaynak hüviyetindedir.

Çalışmamızda İbn Sînâ, Fahreddin Râzî ve bu iki düşünürün takipçileri üzerine yapılan tez ve makalelere de müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Agil Şirinov'un **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, Eşref Altaş'ın **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, Hasan Akkanat'ın **Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metâliü'l-envâr** ve M. Cüneyt Kaya'nın **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan** adlı doktora tezlerinden istifade edilmiştir. Çalışmamızın son aylarında Fahreddin Râzî'nin **el-Mûlahhas** adlı eserinin tahkikini doktora çalışması olarak tamamlayan İsmail Hanoğlu'nun tezine ulaştık ve bu süreçte ilgili çalışmadan istifade ettik. Övezmuhammet Abdullayev'in **Seyyid Şerîf Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru** adlı tezinin biyografiyle ilgili bölümüne başvurulmuştur. Ekrem Demirli'nin **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık, Sadreddin Konevî** adlı eserleri kaynaklarımız arasında yer almıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KÂTİBÎ'NİN DÜŞÜNCE ORTAMI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ETKİLERİ

I. Moğol Çağında Siyasî ve Fikrî Ortam

A. Siyasî Duruma Genel Bir Bakış

İslâm tarihinin dönüm noktalarından birini teşkil eden Dandanakan Savaşı (431/1040) sonrası Oğuzlar, siyasî-askerî bir güç olarak tarih sahnesine çıktılar ve Büyük Selçuklu Devleti'ni kurdular. Batıda ise Malazgirt Zaferi'nden sonra Kutalmış oğlu Süleyman Şah ile birlikte Anadolu Selçuklu Devleti kuruldu. Böylece biri İran'da diğeri Anadolu'da iki Selçuk sultanlığı meydana gelmiş oldu. Selçuklular her iki bölgede siyasî, iktisadî ve ilmî gelişmeler kaydederken bu dönemde Bâtinî faaliyetler bir istikrarsızlık unsuru olmaya devam etti. Özellikle Hasan Sabbah'ın 1090 yılında Kazvin havalisinde ele geçirdiği Alamut Kalesi merkezli faaliyetler önce Selçuklu ve daha sonra bölgedeki diğeri hanedanların uğraştığı en büyük sorunlardan biriydi. Nureddin Zengi ve Selahaddin Eyyûbî gibi Haçlılara karşı mücadele veren sultanlar aynı zamanda İslâm âlemi için çok ciddi bir tehlike olan bu fitne hareketiyle uğraşıyordu. Yirmi bir yıl melik ve otuz dokuz yıl da sultan olarak Merv'de Selçuklu tahtında kalan Sultan Sancar, Büyük Selçuklu kudretinin son büyük mümessili olmuştur. Sancar'ın ölümüyle (552/1157) Doğu İran'da Hârizmşahlar en güçlü otorite haline geldiyse de bu durum Karahıtaylar'la yapılan mücadele sebebiyle çok istikrarlı olmadı.¹

Selçuklu coğrafyasının ötesinde Cengiz Han yaptığı idarî, içtimaî ve askerî düzenlemelerle Moğolları tarihlerinde ilk defa düzenli bir teşkilata kavuşturdu ve onları yapılandırdı. Hârizmşâhlar ile komşu olan Moğollar, Cengiz önderliğinde 616/1219'dan itibaren Buhârâ ve Semerkant gibi şehirleri alarak Hârizmşah topraklarına girdi. Cengiz'in ölümünden (624/1227) sonra oğlu Ögedey zamanında da Moğol hareketi devam etti ve Moğollar, Abbâsîler, Anadolu Selçukluları ve Eyyûbîler gibi dönemin üç büyük devletiyle sınır oldu.² Bu tarihten sonra Hârizmşâhlar Moğollara karşı mücadele verdi. Ancak Celaleddin Hârizmşah'ın istikrarsız politikaları Anadolu Selçukluları ile onları karşı karşıya getirdi ve Hârizmşahlar Yassıçemen'de bozguna uğradı. Önce Celaleddin'i ortadan kaldıran Moğollar, sonrasında Güney İran dışındaki bütün Orta ve Batı İran'ı ele geçirdi. Kazvin şehri de bahsedilen dönemde Hârizmşahlar ile Moğollar arasında geçen hâkimiyet mücadelesine

¹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 2003, s. 106-108, 234.

² Jean Paul Roux, *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket, İstanbul 2001, s. 135-247; H. Ahmet Özdemir, *Moğol İstilâsı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri*, İstanbul 2005, s. 161-176, 193.

sahne olduktan sonra Moğolların eline geçti. Moğol şehzadesi Hülâgû, Büyük Han Mengü'nün verdiği geniş yetkilerle çıktığı Batı seferinde önce birçok müstahkem kaleyi ve 1256'da da Alamut'u aldıktan sonra 1258'de Bağdat'ı zaptederek Abbâsî hilafetini ortadan kaldırdı.³ Bölge güçlü Moğol hükümlerinden sonra başşehri Tebriz olmak üzere 1256'da kurulan ve 1295'ten itibaren tam bağımsız hale gelen İlhanlılar tarafından yönetildi. Bu durum, dönemin siyasî ve özellikle ilmî gelişmeleri hakkında doğru tespit yapabilmek için VII/XIII. yüzyılının ikinci yarısından sonra temayüz eden İlhanlı hâkimiyetinin anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. İlhanlıların devam ettirdiği Suriye istikametindeki Moğol yayılması 658/1260 tarihinde Memlûkler tarafından Ayn Calût'ta durduruldu. Nihâî sınırlarına ulaşan İlhanlılar İran, Azerbaycan ve Anadolu'daki hâkimiyetini korumasına rağmen dışta askerî fütûhatın durması, içte ise sosyal değişim ve kültürel farklılaşmanın yarattığı önemli bir buhran ile karşı karşıya kaldı. VII/XIII. yüzyılın sonlarındaki bir diğer önemli hadise İlhanlı hükümdarı Gâzân Han'ın kendisi, Moğollar ve devleti için İslâm'ı din olarak kabul ettiğini bildirmesi ve sonrasında yaptığı reformlardır.⁴

Kâtibî'nin irtibat içinde olduğu birçok âlim ve filozofun uğrak yeri, Anadolu'daki ilmî merkezlerdir. Bu sebeple kısmen de olsa Anadolu'daki siyasî duruma değinmek gerekmektedir. Anadolu'da yeni bir güç olarak tebarüz eden Türkiye Selçukluları Sultan Mesut'un (ö. 550/1155) kırk yıllık hükümdarlığı döneminde siyasî birliği yakalamış, Anadolu'daki medeniyet seviyesi yükselmiştir. Siyasî birliğin sağlanmasının yanında Selçukluların 1097-1176 yılları arasında devam eden Haçlı Seferlerini göğüslemeleri İslâm âlemini batıdan gelecek tehlikelere karşı korumuştur. 1192 yılına kadar 37 yıl devam eden II. Kılıç Arslan döneminde Bizans'a karşı kazanılan Miryokefalon Savaşı (1176) ile Türkler Anadolu'da kökleşmiş oldular. II. Kılıç Arslan'la birlikte Anadolu Selçukluları iktisadî ve kültürel bakımdan yükselmeye, şehirler gelişmeye başladı.⁵ Selçuklu sultanları arasında çok mümtaz bir mevkiye sahip olan I. Alaaddin Keykubat devrinde (1220-1237) ise Anadolu artık mamur ve müreffeh olmuş, ileri bir medeniyet seviyesine ulaşmıştı. Bu dönemin ardından 1243'teki Köseadağ Savaşı ile siyasî inhitat başlamış, Anadolu Moğolların müdahalelerine, askerî işgallerine maruz kalmıştır. Bununla birlikte Moğolların Anadolu valisi Muineddin Pervane, 1261'den İlhan Abaga tarafından idam edildiği 1277 yılında dek, geçici bir sükûn ve istikrar devri tesis etmiştir. Köseadağ Savaşı'ndan Pervane'nin ölümüne kadar siyasî

³ Abdulkadir Yuvalı, **İlhanlılar Tarihi I Kuruluş Devri**, Kayseri 1994, s. 53-54, 60-65, 72-79.

⁴ Osman Gazi Özgüdenli, **Gâzân Hân ve Reformları**, Doktora Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2000, s. 2-3, 45-55, 173-278.

⁵ Osman Turan, **Selçuklular Zamanında Türkiye**, İstanbul 1971, s. 233-234.

buhranlara ve Moğol müdahalelerine rağmen Selçuklu Devleti askerî ve idarî otoritesini koruduğu gibi iktisadî ve kültürel yükselişte de mühim bir sarsıntı olmamıştı.⁶

Selçuklularla İslâm'ın ve Türklerin Anadolu'da kökleşmesi ve Selahaddin Eyyûbî'nin 583/1187'de Kudüs'ü Haçlılardan geri almasından sonra da Haçlı Seferleri devam etti. 1198'deki IV. Haçlı Seferi'nden 1249 yılındaki VII. Haçlı Seferi'ne kadar geçen elli yıllık süre ve sonraki yıllar aynı zamanda Moğol saldırılarının da en yoğun olduğu dönemdir. Görüleceği üzere hem doğudan hem de batıdan yapılan seferler, VII/XIII. yüzyılda çok yoğun bir siyasî ve askerî hareketliliğe sebep olmuştur. Bu durumun kaçınılmaz sonucu büyük göç dalgaları sebebiyle demografik yapının değişmesi, şehirlerin tahribi, iktisadî ve ilmî yapının dağılmasıydı. Özellikle Selçuklularla müesseseseleşen ve diğer müslüman devletlerle de yaygınlık kazanan ilmî yapıların, yani medreselerin önemli bir bölümü Moğol saldırıları neticesinde yıkılmıştır. Bu tahripten sadece medreseler etkilenmemiş, ilmî ve kültürel hayatı temin eden birçok yapı ve unsur ya tamamen yok olmuş ya da tekrar canlanacağı döneme kadar atıl bir hale gelmiştir.

Bu dönemde Selçuklu coğrafyasında gözden kaçırılmaması gereken çok önemli bir diğer hadise, Alaaddin Keykubat'tan sonra yerine geçen oğlu II. Keyhüsrev'in kötü idaresi ile bozulmaya yüz tutan Selçuklu iktisadî-sosyal yapısı ilgili Babâî isyanıdır. Başarısızlıkla neticelenen bu hareket fikrî sahaya intikal ederek gayr-i Sünnî dinî-tasavvufî bir hareket olan Babâîliğe dönüşecektir.⁷ Ayrıca İspanyolların siyasî ve kültürel baskıları Endülüs'teki müslümanların önemli bir kısmının buradan Memlük topraklarına gelmesine yol açmıştır. Bu göçlerin siyasî ve sosyal etkilerinin yanında ilmî sonuçları da hesaba katılmalıdır. Zira birçok âlim, filozof ve sufi Endülüs'teki birikimi Mısır, Anadolu, Maveraünnehir ve Hicaz bölgelerine taşımıştır.

B. VII/XIII. Yüzyıl: İslâm Felsefe-Bilim Geleneğinde Parlak Bir Dönem

İslâm devletleri ve medeniyetinin dışarıdan karşılaştığı en büyük meydan okumalardan birinin VI/XII. yüzyılda başlayan Haçlı Seferleri ve VII/XIII. yüzyıldaki Moğol İstilasası

⁶ Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 294-295. Bu alanda son yapılan çalışmalardan birini kaleme alan Fahri Unan'a göre, Anadolu Selçuklularının en parlak döneminin Alaaddin Keykubat zamanı olması adeta bir kaziye şeklinde kabul edilmiştir. Fakat Keykubat'ın ölümüyle çok geçmeden Moğolların etkisiyle devletin çöküş sürecine girmesi, bahsedilen parlaklığın nisbî oluşuna yorumlanabilir. bkz. Fahri Unan, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Eğitim", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2006, I, 389.

⁷ Ahmet Yaşar Ocak, **XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı**, İstanbul 1996, s. 141-152.

olduğunu söylemek yanlış olmaz. Kâtibî'nin yaşadığı coğrafya düşünüldüğünde bu iki olgudan bizi daha yakından ilgilendiren Moğol İstilasıdır. İstilanın İslâm âleminde meydana getirdiği siyasî tahribat ve insanî trajedi oldukça büyük olmuştur. Bu sebeple istilanın dehşetine tanık olan birçok tarihçi, insanlık tarihinde böyle bir felaket ve musibetin görülmediğini söyleyerek oldukça abartılı ifadelerle durumun vahametini ifade etmeye çalışmıştır.⁸

İstilanın meydana getirdiği tahribatı kabul etmekle birlikte ilk defa Barthold, Moğol hareketinin iktisadî ve ticarî faaliyetlerdeki olumlu sonuçlarına, kültür mübadelelerine imkan verdiğini, yeni medeniyet merkezleri ortaya çıkardığını iddia etmiştir.⁹ M. Fuat Köprülü de uzun vadede Moğolların ve o zamana kadar İslâmiyeti kabul etmeyen Türklerin İslâmlaştığını hatta Kırım gibi bazı yeni İslâm merkezleri ortaya çıkardığını, Moğol saldırılarından kaçan birçok âlim, şair ve mutasavvıfın Anadolu'ya gelip yerleşmesi neticesinde buradaki fikrî faaliyetlerin çoğaldığını dile getirmiştir.¹⁰ Zeki Velidi Togan ise Barthold'un tezini daha ileri götürmüş; istilanın İslâm medeniyetinin inhitatıyla alakasının bulunmadığını, kıtale en fazla Orta Asya ve Türkler maruz kaldığı halde bu devrin medeniyet inkışafı bakımından müspet, ileri ve Türkler için hayırlı olduğunu ifade etmiştir. Togan'a göre Moğolların İsmailîleri temizleyerek İslâm dünyasına yaptıkları hizmet, İslâmiyeti seçen İlhanlı hükümdarı Gâzân Han zamanında büyük bir imar faaliyetinin başlaması, Moğol tehlikesinden kaçan ilim ve kültür mensuplarının Anadolu'ya göçmesi ve burada fikrî bir canlılık meydana gelmesi bu müspet sonuçlardan bazılarıdır.¹¹ Buna karşılık Osman Turan istiladan sonra başlayan imar ve kültür faaliyetlerinin geniş medeniyet harabeleri yanında sönük kaldığı düşüncesindedir. Dahası o Moğol İstilasının başlıca inhitat amili olarak görülmemesini hayretle karşılamış ve bu durumun müsebbibi olarak da Barthold'un ileri sürdüğü fikirleri görmüştür. Turan'a göre Moğol İstilasıyla birlikte İslam medeniyeti çöküşe uğramıştır.¹²

⁸ Tarihçi Cüveynî, Cürcân ve Merv'de katledilen insan sayısının bir milyon üç yüz bin civarında olduğunu, Seyfi Harevî de **Târîh-nâme-yi Herât** adlı eserinde Herat'ta bir milyon altı yüz bin, Nişâbur'da da bir milyon yedi yüz kırk yedi bin insanın katledildiğini söylemektedir. Öyle ki istilanın yol açtığı tahripler, bozulan şehir yapıları ve halkın kendi yurdunu terketmesi neticesinde Kazvin'de bir dönem Cuma namazı dahi kılınamaz hale gelmişti. bkz. Osman Gazi Özgüdenli, **Gâzân Hân ve Reformları**, s. 176, 179.

⁹ W. Barthold, **İslam Medeniyeti Tarihi**, nşr. M. Fuat Köprülü, Ankara 1963, s. 62-72.

¹⁰ M. Fuat Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul 1980, s. 220-223; a. mlf. **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, Ankara 2003, s. 90-91.

¹¹ Togan'ın Moğol fütühatı dediği hadisenin müspet ilmî sonuçlarından ikisi Çin tıp ve felsefe eserlerinin Farsçaya çevrilmesi ile coğrafya ilminin inkışafıdır. bkz. Zeki Velidi Togan, **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul 1946, s. 111-115, 123, 126, 296-300.

¹² Osman Turan, **Selçuklular Tarihi**, s. 477-479, 493.

Moğol tahribatının en şiddetli döneminden sonra VII/XIII. yüzyılın bilhassa ikinci yarısından itibaren kelam, mantık, felsefe ve tasavvuf dallarında yaşanan canlılık ve bunun sebepleri, büyük şahsiyetlerin yetişmesi ve tam anlamıyla klasik denilebilecek eserlerin ortaya konması birçok yönüyle üzerinde durulması gereken, ancak henüz sebep ve sonuçlarıyla, müspet ve menfî yönleriyle vuzuha kavuşmayan bir olgudur. Bahsedilen bu olgunun Anadolu ayağı için Fuat Köprülü, buranın yeni bir İslâm kültür merkezi haline gelmesini, Anadolu Selçukluları döneminde sağlanan asayiş, artan refah, sultanların ilim adamlarına gösterdiği itibar ve himaye, Moğol istilasının Anadolu'ya sürüklediği âlim, şair ve mutasavvıfların faaliyetlerinin sonucu olarak görmüştür.¹³ Siyasî istikrarsızlığa rağmen aslında sadece Anadolu'da değil Mısır, Maveraünnehir ve İran bölgesinde de birçok ünlü ilim adamının faaliyetleri bu yüzyılda büyük bir fikrî canlılık ortaya çıkarmıştır.

Esasen Moğollar tarihte bilinen en büyük medeniyet yıkımlarından birini yaptıktan sonra zaman içerisinde devlet yönetimine yakın âlimler ve ilim hâmisi bazı yöneticilerin gayretleriyle imar faaliyetlerinde bulunuyorlardı. Birçok Moğol devlet adamı ya müslüman idi ya da sonradan ihtida etmişlerdi ve bunlar şaman, budist ve az da olsa müslüman Moğol hükümdarlarının idaresinde ilmî eserler vücuda getirmeye gayret ediyorlardı. Özellikle Irak valisi Atâ Melik Cüveynî, Anadolu valisi Muineddin Pervane, üç Moğol idareciye vezirlik yapan Şemseddin Cüveynî, Reşidüddin Fazlullah, Olcaytu'nun veziri Tâceddin Alişah gibi ilme büyük önem veren isimler sayesinde medreseler yeniden inşa edilmeye, ilim merkezleri canlanmaya başladı.¹⁴ İbn Fuvatî, İbn Battûta (770/1368-1369)¹⁵ gibi istiladan uzun bir zaman sonra yıkıma uğrayan bölgelerde gözlemlerde bulunan bazı tarihçi ve seyyahlar, birçok ilim merkezinin tahrip edilmiş halde bulunmasına karşılık onlarca ilim merkezindeki canlanmayı

¹³ M. Fuat Köprülü, **Türk Edebiyatı Tarihi**, s. 241-250.

¹⁴ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise Moğol ordularının genelde müslümanlardan oluşması ve birçok mühtedi komutan tarafından sevk edilmesine rağmen savaşlarda barbarca yöntemlere başvurmaları ve istila ettikleri yöreleri yakıp yıkmaları sebebiyle Moğollarla mücadele edilmesini zorunlu görmüş, onları İslâm ümmetinin temsilcisi olarak kabul etmemiştir. İbn Teymiyye bir fetvasında, vezir ve tarihçi Reşidüddin Fazlullah'ın görüşlerini örnek vererek onların Yahudilik, Râfizîlik ve felsefeyi karıştırarak İslâm'ı bozmak istediklerini ifade etmektedir. bkz. M. Sait Özervarlı, **İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi**, İstanbul 2008, s. 35.

¹⁵ İbnü'l-Fuvatî 679/1280'de İlhanlılar'ın Irak valisi Ata Melik Cüveynî tarafından Bağdat'a çağrılarak tarihî olayları kaydetmekle görevlendirildi ve Müstansırıyye Kütüphanesi'nde müşrif olarak çalışmaya başladı. Aynı zamanda iyi bir hattat olan İbnü'l-Fuvatî, Nasirüddin Tûsî'nin isteğiyle bazı astronomi eserlerini de istinsah etmiştir. bkz. Cengiz Tomar, "İbnü'l-Fuvatî", **DİA**, XXI (İstanbul 2000), 47-48. İbn Battûta ise seyahatine 725/1325 tarihinde başlamıştır. bkz. A. Sait Aykut, "İbn Battûta", **DİA**, XIX (İstanbul 1999), 361. İbn Battûta'nın Bağdat'ın işgalinden yaklaşık seksen yıl sonra 1337'de buraya geldiği düşünülürse aradan geçen uzun zamana rağmen çöküntünün izlerini aktarması tahribin büyüklüğünü göstermektedir. Zira o, Bağdat'ı çok harap bulmuş, medrese ve camilerinin yıkık olduğunu dile getirmiştir. Bkz. Osman Turan, **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, s. 491.

dile getirmektedir. Örneğin VIII/XIV. yüzyıl ortalarında Şîrâz'da medreselerin, mescidlerin ve hayır kurumlarının sayısı beş yüze ulaşıyordu. Ayrıca bunlara ait vakıflar da sayılamayacak kadar çoktu. Yine Mâzenderân, Kirmân ve Horasan şehirlerinde mahalli hâkimler, birçok medrese yaptırmıştı.¹⁶

İlhanlı döneminde medreselerin yapımı ve malî kaynak temini, İslâm tarihinde, özellikle Selçuklularda görüldüğü gibi şahıs merkezli olmuştur. Buna göre İlhanlılar döneminde sistematik olarak ilk teşebbüste bulunan kişinin Gâzân Hân olduğunu söylemek mümkündür. Gâzân Hân, ülke çapında başlattığı imar faaliyetleri kapsamına medreseleri de dâhil etmiştir. Tebriz'de yaptırdığı Gâzâniyye külliyesinde cami, han, dârü's-siyâde, dârü'l-eytâm, rasathane, hastane, kütüphane, adliye, hamam gibi kurumların yanı sıra, Hanefî ve Şafîî medreselerine de yer vermiştir.¹⁷

Böylece istilanın ilmî alandaki olumsuz yansımaları bir yandan devlet eliyle tamir edilmeye çalışılırken diğer yandan âlim ve bilginler ilmî buhranı aşmaya çalışıyorlardı. Moğol istilasından yaklaşık yüz elli yıl önce Gazzâlî'nin başlattığı ilmî ihya hareketi, istilanın olumsuz insanî ve siyasî etkileriyle bir anlamda inkıtaya uğramış, manevî ve epistemolojik bir krizle karşılaşmıştır. Bu itibarla bahsedilen dönem yeni şeylerin aranmasından ziyade mevcudun yeniden tasnif ve terkip edilerek korunma gayretlerinin hâkim olduğu bir dönemdir. Bu dönemde dil ve mantık çalışmalarıyla metodolojiye büyük önem verilmesi, iki büyük sima Adudüddin el-Îcî ve İbn Teymiyye'nin bir anlamda Gazzâlî gibi ilim geleneğini muhkemleştirme gayretleri meselenin epistemolojik karakterli görüldüğünün ifadesidir. İlmî alandaki birbirinden farklı çabalar ve geleneği yeniden kurma gayretleri neticesinde yoğun bir düşünsel faaliyet ve farklı ekoller ortaya çıkmıştır. Bu dönemde mantık karşıtı fetvalar, ashâbü'l-hadis geleneğinin ve İbn Haldûn'un eleştirileri İslâm düşüncesinin farklı yönelimleri ve zenginlikleri olarak temayüz etmiştir. Buna karşılık İbn Sînâ, Gazzâlî, Fahreddin Râzî, Şihabüddin Sühreverdî (ö. 587/1191) ve Sadreddin Konevî'nin düşüncelerinin sentezi şeklindeki ilim anlayışı güçlü bir damar olarak ortaya çıkmış, özellikle Osmanlı coğrafyasında yüzyıllar boyu hâkim olmuştur. Temelleri Gazzâlî'de olsa da mantık, dinî ve aklî ilimlerde mütebahhir, aynı zamanda sufice yaşama gayretinde olan ve Osmanlı ilim dünyasını da etkileyen bir âlim prototipi bu yüzyılda şekillenmiştir. Burada Fahreddin Râzî'nin etkili

¹⁶ Zebîhullah Safâ, **Târîh-i Edebiyyât der İrân**, Tahran h. Ş. 1366, II, 212-215. İlhanlı tarihi hakkında ayrıntılı bir çalışma için bkz. Fuâd Abdülmütî' es-Sayyâd, **eş-Şarkü'l-İslâmî fi 'ahdi'l-İlhâniyyîn: Esretu Hulâgu Hân**, Doha 1987.

¹⁷ Hanifi Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şîlik**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum 2008, s. 155.

konumuna da işaret etmek gerekir. Bu durum gerek klasik dönem eserlerde ve gerekse yakın dönemde yapılan çalışmalarda *Râzî ekolü* adıyla somut bir şekilde ifade edilmektedir.

İbn Sînâ'nın tıp, mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanında yazdığı eserlerini ilk kuşak öğrencilerine okuttuğu bilinmektedir. Aklî ilimler alanında İbn Sînâ'nın başlattığı ve talebelerinin devam ettirdiği tedaris geleneği VII/XIII. yüzyılda etkin bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde Kahire ve Dımaşk İbn Sînâ tıbbının en üst düzeyde tahsil edildiği ve uygulandığı merkezlerdi. İbn Sînâ'nın doğa bilimleri ve metafizik görüşlerinin okunması özellikle **el-İşârât ve't-tenbîhât** merkezinde devam etmiştir. Bu konuyu İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı dönemine uzanan seyrini incelerken daha geniş bir şekilde ele alacağız.

VII/XIII. yüzyılı İslâm felsefî düşüncesi açısından çok önemli kılan diğer bir durum İşrâkî ekolün varlığıdır. İşrâkî felsefe, kurucusu Şihabüddin Sühreverdî'nin ölümünden sonra VII/XIII. yüzyılda onun metinlerine yazılan birçok şerhle varlığını kesintisiz olarak devam ettirdi. İşrâkî felsefe üzerine çalışmalarda bulunan Hüseyin Ziyai VII/XIII. yüzyılda İşrâkî geleneği iki ana akımda değerlendirmektedir. Bunların birincisi **Hikmetü'l-işrâk**'a ilk şerhi yazan Şemseddin Şehrezûrî (ö. 688/1288) ile temsil edilmiştir. O aynı zamanda meşhur felsefe tarihi **Nüzhetü'l-ervâh ve ravdatü'l-efrâh**'ın da yazarıdır. Ziai'ye göre ikinci akımın temsilcisi İşrâkî sembolizmi Meşşâî doktrin terimleri içerisinde tanımlayan İbn Kemmûne'dir.¹⁸ Ancak İbn Kemmûne'nin Sühreverdî'nin tam bir takipçisi olduğu iddiası doğru bulunmamış, buna karşılık onun sisteminde belli İşrâkî öğelere yer veren Meşşâî bir filozof olduğu dile getirilmiştir. Diğer yandan onu basit bir İbn Sînâ takipçisi olarak da görmemek gerekir.¹⁹ İbn Kemmûne, Fahreddin Râzî'nin düşüncesiyle de ilgilenen bir filozoftur. Râzî'nin eserlerine yaptığı atıflardan başka onun **Kitâbü'l-Meâlim**'ine yazdığı yorumlar, yine Râzî'nin **el-Muhassal**'ına Tûsî tarafından yazılan şerhi özetlemesi buna işaret etmektedir. İşrâkî ekolü VII/XIII. yüzyılda temsil eden diğer bir filozof Kutbuddin eş-Şîrâzî, Kâtibî ve Tûsî ile Meraga Rasathanesi'nde çalışmış, Sivas'ta kadılık yapmış büyük bir düşünürdür. Optik ve tıp alanlarındaki görüşleriyle bilim tarihinde de önemli bir sima olan Şîrâzî'nin **Hikmetü'l-ayn**'a yazdığı haşiye, diğer şerhlere göre erken dönemde yazılmasına binaen bizim açımızdan filozofu daha önemli bir konuma getirmektedir.

VII/XIII. yüzyıl, İslâm bilim tarihinde astronomi çalışmalarının büyük ivme kazandığı bir dönemdir. Nasiruddin Tûsî önderliğinde kurulan Meraga Rasathanesinde Kâtibî, çekirdek

¹⁸ Hüseyin Ziyai, "İşrâkî Gelenek", Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007, s. 121, 137-140.

¹⁹ Ömer Mahir Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, İstanbul 2004, s. 22-24.

ekip içerisinde bulunmuş, burada yapılan çalışmalar daha sonrakilere kaynaklık etmiştir. Zira Tûsî'nin astronomi çalışmaları Anadolu Selçuklularının son döneminde ve Osmanlılarda etkili olan eserlerdir. 657/1257-1258 tarihinde Azerbeycan-Meraga'da İlhanlı hükümdarı Hülagu (651-663/1253-1265) tarafından kurulan Meraga matematik-astronomi okulu mensuplarıyla bu birikim, Anadolu'ya girmiştir. Meraga matematik-astronomi okulunun kurucusu Nasiruddin Tûsî'nin öğrencisi, Kutbuddin eş-Şîrâzî Muinuddin Pervâne'nin Kayseri'de kurduğu medresede hocalık yapmıştır. Ayrıca Davud el-Kayserî'nin (ö. 751/1350), Tokat-Niksar'da Nizâmiyye medresesinde Meraga matematik astronomi okulunun bir üyesi olan İbn Sartak'tan matematik-astronomi tahsil ettiği ve bu yolla Meraga okulunun birikimini tevarüs ettiği bilinmektedir. Davud el-Kayserî, İbn Sartak vasıtasıyla klasik İslâm matematiğinin önemli isimleriyle tanışmıştır. Buna bağlı olarak Davud el-Kayserî'nin bu birikimini İznik Medresesi'ne aktardığı ve klasik İslâm ilmî geleneği ile henüz başlangıç aşamasında bulunan Osmanlı ilim hayatı arasında sürekliliği sağlayan bir bağ kurduğu görülmektedir.²⁰

Moğol saldırıları neticesinde şehirler tahrip olmuş, on yıllarca süren büyük bir kargaşa ortamı İslâm dünyasının büyük bir kısmında hâkim olmuştur. Şehirler Moğollar tarafından arkası kesilmez saldırılara uğramış, üstelik bu saldırı ve yağmalar Moğolların süreç içinde İslâm'ı benimsemesiyle de kesilmemiş ve VIII/XIV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar devam etmiştir. Bu durum sosyal hayatta maddî ve manevî bir tahribat ortaya çıkarmıştır. Abdülbâki Gölpınarlı'nın ifade ettiği gibi bir yandan siyasî mücadelelerin getirdiği huzursuzluk ve güvensizlik ortamı, bir yandan Moğol baskısı halkın büyük bir kısmını tarikatlara yöneltmişti.²¹ Öyle ki İslâm ilim ve kültür tarihinde VII/XIII. yüzyıl, tasavvufî hareketler ve dinî zümrelerin en dinamik olduğu dönemlerden biri olmuştur. Tasavvuf tarihinin en etkili şahsiyetlerinin başında gelen Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) Endülüs'ten ayrıldıktan sonra 601/1204'te Anadolu'ya gelmiş, Malatya'da bir süre ikamet edip Sadreddin Konevî'nin babasıyla birlikte Konya'ya yönelmiştir. 1223 yılına kadar Anadolu Selçuklu başkenti Konya'da kalan İbnü'l-Arabî, Eyyübî meliki Eşref'in davetiyle Şam'a gitmiş, vefat edinceye kadar burada kalmıştır.²² Onun halifesi ve evlatlığı Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile vahdet-i vücûd mektebi sonraki kuşaklara aktarılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini

²⁰ İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)", *Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri*, Kayseri 1998, s. 25-32. Sema Özdemir İmamoğlu, *Dâvûd Kayserî'de Varlık, Bilgi ve İnsan*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2011, s. 20-61.

²¹ Haşim Şahin, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dinî Zümreler (1299-1402)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2007, s. 61.

²² Mahmut Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul 2009, s. 38-46.

yorumlayan ve onlara sistematik bir üslup kazandıran Konevî, Şeyh-i Ekber'den sonra Şeyh-i Kebîr lakabıyla tanınmıştır. Ekrem Demirli'ye göre İbn Sînâ metafiziğini irfânî geleneğe uyarlayan Konevî, “yeni dönem tasavvufu” denilen tasavvufunun en önemli temsilcisidir. Onun eserlerinin şerhedilmesiyle tasavvuf “tedris edilebilir” bir geleneğe dönüşmüştür. Evhadüddin Kirmânî ile tanışan ve kendisiyle yakın ilişki kuran Konevî'nin, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile de yakın dost olduğu bilinmektedir. Tûsî ile mektuplaşan Konevî aynı zamanda Kutbuddîn eş-Şîrâzî'nin hocasıdır.²³

Yukarıda kısaca işaret edildiği gibi Orta Asya'da başlayan Moğol İstilasını kitlesel göçlerin Anadolu'ya yönelmesine sebep oldu. Bu göç dalgaları arasında çeşitli tasavvuf akımlarına mensup şeyhler ve dervişler Anadolu'ya gelmeye başladı. 1221'de Moğollar tarafından öldürülen Necmeddin Kübrâ'dan sonra, onun yanında yetişen Necmeddin Râzî (Dâye) (ö. 654/1256) ve Bâhâeddin Veled ile Kübrevîlik hareketi yayılmıştır. Çocuk yaşta babası Bâhâeddin Veled ile Anadolu'ya gelen Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (ö. 672/1273) eserlerini burada yazmıştır. İrfan, tahakkuk, aşk ve cezbenin ön planda olduğu bir tasavvuf anlayışına sahip olan Mevlânâ, İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan vahdet-i vücud anlayışını benimsemiştir. Moğol istilasını sonrasında Anadolu'nun siyasî açıdan son derece istikrarsız olduğu bir dönemde yaşayan Mevlânâ, sosyal kargaşa ortamının had safhada olduğu bir arenada Moğollarla Selçukluların arasında bir barış ortamını oluşturmaya çalışmıştır. Mevlânâ'nın tesirleri oğlu Sultan Veled ve torunları vasıtasıyla ölümünden sonra da devam ettirilmiştir.²⁴

Bu yüzyıldaki diğer önemli bir tasavvufî hareket olan Sühreverdîlik, Ebû Hafis Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî'nin, Bâhâeddin Veled ile ilişkileri neticesinde Anadolu'ya girmiştir. Bâhâeddin Veled'in, Sühreverdî ile Bağdat ve Konya'da görüştüğü rivayet edilmektedir. Sühreverdî ayrıca halifenin emriyle fütüvvet teşkilatını işler hale getirmiş ve I. İzzeddin Keykavus'u da teşkilata dâhil etmiştir. Bu yüzyılın diğer büyük bir siması Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1270) de Moğol istilasından kaçıp Anadolu'ya sığınanlar arasındadır.²⁵ Mevlânâ Celâleddin Rumî ve Hacı Bektaş-ı Veli ile aynı dönemde yaşadığı bilinen bir başka mutasavvıf, ünlü halk şairi Yunus Emre'dir. 637/1239 yılında doğduğu rivayet edilen Yunus

²³ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, İstanbul 2005, s. 13-18; a. mlf. **Sadreddin Konevî**, İstanbul 2008, s. 21, 23, 27, 64-66, 72-76, 127-130.

²⁴ Haşim Şahin, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dînî Zümreler**, s. 63-65. Öte yandan Ekrem Demirli'ye göre Konevî tasavvufu ile Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı arasındaki farklar ve ilişkiler henüz yeterince çalışılmadığı için kesin iddialarda bulunmak zordur. Bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî**, s. 22.

²⁵ Ahmet Yaşar Ocak, “Selçuklular ve Beylikler Döneminde Tasavvufî Düşünce”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2006, I, 429-439.

Emre'nin eserlerine bakıldığında amacının mutasavvıf şair olarak İslâm ahlâkını, Allah sevgisini ve varlıkta birliğe giden yolu söz vasıtasıyla çevresine yayma gayesini taşıdığı anlaşılır.²⁶

Selçukluların siyaset sahnesinde çok güçlü bir şekilde rol alması ve yeni bir İslâm beldesi olarak Anadolu'nun temerküz etmesi, birçok âlim, filozof ve sūfinin Moğol istilasından uzaklaşıp batıya doğru gelmesi, İslâm felsefe-bilim mirasına ayrı bir hareket katmıştır. Kâtibî'nin yaşadığı VII/XIII. yüzyıl İslâm coğrafyasında felsefe-bilim alanındaki hareketlilik ve farklı ilim gelenekleri arasındaki etkileşim gerçekten üst seviyededir. Çok dikkat çekici bir durum, işaret edilmekte olan isimlerin İslâm coğrafyasının birbiriyle uzak merkezleri arasında, hem de siyasî çalkantıların arasında yüzyüze veya mektuplar aracılığıyla irtibat kurmalarıdır. İslâm ilim mirasının harmanlandığı ve eşine az rastlanacak bir hareketliliğin yaşandığı bu yüzyılda çok sayıda âlim, filozof ve sufi yetişmiştir. Bu itibarla Gutas'ın İbn Sînâci felsefenin altın çağını 1000-1350 arası²⁷, Adil Fahurî'nin mantığın altın çağını 1000-1300 arası, George Saliba gibi uzmanların astronominin altın çağını 1247-1600 yılları arası olarak görmeleri²⁸ bu dönemdeki zenginliği yansıtan tespitlerdir.

II. Kâtibî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

A. Hayatı

İslâm mantık tarihinde büyük bir etkiye sahip olan ve bununla münasip olarak medreselerde asırlarca ders kitabı olarak okutulan ünlü eseri **eş-Şemsiyye** ve felsefe alanındaki özlü eseri **Hikmetü'l-'ayn** ile tanınan Ebü'l-Hasen Necmeddin Ali b. Ömer b. Ali Debîrân el-Kâtibî el-Kazvîni²⁹ (ö. 675/1277), siyasî açıdan sıkıntılı, ancak ilmî açıdan oldukça parlak bir dönemde yetişmiş ve yaşamıştır. 600/1203 yılının Receb ayında Kazvin'de doğduğu rivayet edilmektedir³⁰ ki Kazvîni nisbesi de buradan gelmektedir. Yaygın olarak

²⁶ Haşim Şahin, **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dînî Zümreler**, s. 61, 72-73.

²⁷ Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350", çev. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", **İbn Sînâ'nın Mirası**, İstanbul 2004, s. 133-152.

²⁸ İhsan Fazlıoğlu, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi", s. 416.

²⁹ Kâtibî'nin hayatı hakkında bkz. Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, nşr. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ali b. Muhammed b. Rıza, Stuttgart 1988, XXI, 366; Muhammed b. Şâkir el-Kütübî, **Fevâtü'l-vefeyât**, nşr. İhsân Abbâs, Beyrut tsz., III, 56; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemü'l-müellifin**, Beyrut 1993, II, 481.

³⁰ el-Kütübî, **Fevâtü'l-vefeyât**, III, 56; Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, XXI, 366; Rescher ise kaynak göstermeden doğum tarihini miladî 1220 olarak vermektedir. bkz. N. Rescher, **Tetavvürî'l-mantki'l-Arabi**, çev. Muhammed Mihrân, Kahire 1985, s. 456.

bilinen diğer nisbesi Kâtibî'nin, saray katipliği yapması sebebiyle söylendiği iddia edilmişse de bu rivayet klasik dönem kaynaklarında yer almamaktadır. Onun diğer bir nisbesi olan Debîrânî kelimesi Farsça'da saray katibi, serkatip anlamlarına gelmektedir. Onun bu görevleri yapmasından hareketle Kâtibî'nin karşılığı olarak Debîrân veya Debîrânî şeklinde tanındığı rivayeti³¹ de ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira ifade ettiğimiz gibi katip olarak çalıştığını gösteren bir kayıt yoktur. Debîrân kelimesinin bir diğer mânası müderristir. Kazvinî'nin müderrislik yaptığı bilinmektedir. Müderris olması veya geldiği soyun Debîrân diye bilinmesinden hareketle böyle tanınması makul gözükmektedir. Bazı yazma nüshaların başında "Debîrânî ey hilâfî" şeklinde bir kayda rastlanmıştır.³² İleride atıf yapılacağı gibi Tûsî, Hillî ve İbn Kemmûne'nin ona münazaracı (*efdalü'l-münâzirîn*), fırkaların müftüsü (*müftî'l-fırak*) ve benzeri ifadelerle atıfta bulunmasından hareketle Debîrânî nisbesinin hilâf yapan, münazara eden anlamında olduğunu söylemek daha makul gözükmektedir.

Hayatının ilk dönemleri, ilk eğitimini nerede ve kimlerden aldığıyla ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgiye ulaşamamıştır. Yazma nüshalardaki kayıtlardan hareketle onun ilmî faaliyetleri hakkındaki ilk bilgimiz, hocası Ebherî'nin bazı eserlerini 627/1230 tarihinde istinsah etmesi ve yine aynı yılda ona okuduğuna dair Ebherî'nin kıraat kayıtlarının bulunmasıdır.³³ Ebherî'nin bir diğer öğrencisi İbn Hallikân, hocasının 626/1229 yılında Musul'dan Erbil'e geldiğini, burada ünlü bilgin Kemâleddin b. Yûnus'un (ö. 639/1242) ilim meclislerine katıldığını ve Bedriyye medresesinde onun yardımcısı olarak çalıştığını bildirmektedir.³⁴ İbn Hallikân Ebherî'nin eserlerinin ilim taliplileri tarafından incelendiğine ve bu sırada onun Kemaleddin b. Yûnus'tan **el-Mecistî**'yi okuduğuna şahitlik etmiştir. Bu bilgi yukarıda zikredilen istinsah ve kıraat kayıtlarıyla birleştirildiğinde Kâtibî'nin bu tarihlerde Erbil'de olduğu ve ünlü bilgin Kemaleddin b. Yûnus'un derslerine katıldığı sonucuna ulaşmak mümkün gözükse de bahsedilen çıkarımın ötesinde kesin bir bilgiye sahip değiliz.

Kâtibî, dönemin ilim anlayışına uygun olarak astronomi ve tıp tahsili de görmüştür. O bu alanda birçok eseri olan hocası Ebherî'den istifade etmiştir. Zira Ebherî öğrencisi için

³¹ Hüseyin Çaldak, **Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî'nin Hayatı, Eserleri ve Şemsiyesi**, Yüksek lisans tezi, C. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Sivas 2001, s. 7-8.

³² Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1a.

³³ Kâtibî'nin eserleri tanıtılırken Köprülü Kütüphanesi'ndeki bu mecmua hakkında bilgi verilecektir. Köprülü 1618, 2a, 43b, 44a, 76a, 77a, 106b, 107a, 150b.

³⁴ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-a'yân**, Beyrut 1977, V, 313.

Mūlahhas fī sina'ati'l-mecistī adlı bir astronomi risalesi kaleme almıştır.³⁵ Kâtibî'nin tıp alanında da bilgili olduğunu söyleyemiz mümkündür. Özellikle İbn Sînâ tıbbını iyi bilen Tûsî ve Şîrâzî ile birlikte olduğu dönemde Meraga'da tıp üzerine mütalaalarda bulunulması, Tûsî ile yazışmaları ve ayrıca onun Bâhnâme alanındaki eseri bu duruma işaret etmektedir. Bunun dışında İbn Mübârekşâh'ın Kâtibî'nin **el-Kânûn** üzerine yazdığı ve günümüze ulaşmayan bir haşiyesinden sözetmesi tıbbı olan ilgisini gösteren bir diğer örnektir.³⁶

Batınî fitnesinin devam ettiği, Moğolların Kazvin, Hemedan gibi Orta İran şehirlerine girdiği bir dönemde yetişen Kâtibî, Ebherî'nin öğrencisi olmasından sonra muhtelif şehirlerde müderrislik yapmıştır. Bilindiği kadarıyla Kazvin'de ders okutan Kâtibî'nin buradaki ders halkası, dönemin seçkin isimlerinin birleşme yeri idi.³⁷ Kâtibî'nin uğradığı diğer önemli bir durak Meraga kenti olmuştur. Hülagü'nün Bağdat'ı işgalinden (656/1258) sonra Tûsî'nin, Meraga'da kurduğu rasathanede gözlemler yapmak ve yeni bir astronomi cetveli hazırlamak için devrin tanınan astronomi bilginlerine ihtiyaç duyduğu ve bu sebeple birçok bilginin Meraga'ya davet edildiği bilinmektedir. 657/1259 yılında inşaatına başlanan Meraga Rasathanesi'nde çalışması için teklifte bulunulan bilginlerden biri de Kâtibî'dir. Kaynaklarda Kâtibî'nin Meraga'ya Kazvin'den geldiği rivayet edilmektedir.³⁸ Kâtibî Meraga'da Müeyyidüddin Urzî ed-Dimeşkî (ö. 664/1265), Fahreddin Ahlâtî (ö. ?), Fahreddin el-Merâgî (ö. 667/1268), Feridüddin Tûsî, Muhyiddin el-Mağribî (ö. 682/1283) gibi zamanın meşhur astronomi bilginleriyle beraber çalışmıştır. Kutbuddin Şîrâzî, Şemsüddin Şîrvânî, Abdürrezzak ibn Fûtî de burada çalışanlar arasındadır. Aydın Sayılı bu isimlerin arasında Tûsî'nin iki oğlu ve Kâtibî'nin hocası Ebherî'nin de olduğunu, ancak Ebherî'nin çalışmalara sonradan katıldığını ifade etmektedir. Ayrıca burada çalışanlardan biri de Çinli Fau Mun Ji adlı bir astronomdur. Kâtibî ise Tûsî'nin özel davet ettiği bilginlerden olup rasathanenin çekirdek kadrosunda yer almıştır. Kâtibî, Meraga'da Tûsî'nin ilmî birikiminden faydalanmış, onun derslerine katılmış ve ileride de açıklanacağı gibi Tûsî ile bir dizi yazışması olmuştur. Tûsî bu bilginlerin yardımıyla astronomi kataloglarını içeren ve astronomide en önemli eseri

³⁵ Ebherî, **Mūlahhas fī sina'ati'l-mecistī**, Ayasofya 2583, 1b.

³⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Kazan 1892, s. 356.

³⁷ Mirzâ M. A. Müderris, **Reyhanetü'l-'edeb**, s. 16.

³⁸ Reşidüddin Fazlallah el-Hemedânî, **Câmiu't-tevârih**, II, 18; İbnü'l-Fuvâtî, **Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribü'n-nâfia fî'l-mieti's-sâbia**, thk. Mehdî en-Necm, Beyrut 2003, s. 245; Kâtibî'nin Meraga'ya gittiği tarih bazı çalışmalarda onun ölüm yıldönümü olan 675 diye verilmiştir ki bu bilgi yanlıştır. Yusuf Şevki Yavuz, "Kâtibî, Ali b. Ömer", **DİA**, XXV (Ankara 2002), 41.

olan **Zîc-i İlhânî**'yi yazmaya başlamış, ancak ölümü dolayısıyla eseri yarım kalmıştır. Tûsî'nin ölümünden sonra rasathanede gözlemler devam etmiştir.³⁹

Kâtibî'nin hayatında yer tutan önemli şahsiyetlerden bir diğeri kendisine birçok eser ithaf ettiği İlhanlıların ünlü veziri Şemseddin Cüveynî'dir (ö. 683/1284). Kâtibî eş-Şemsiyye'sini ve öğrencisi Kutbuddîn Şîrâzî de **Nihâyetü'l-idrâk**'ı bu ünlü vezire ithaf etmiştir. Kâtibî ayrıca **el-Münassas fî Şerhi'l-Mûlahhas** ile **Câmiüd'd-dekâik** adlı eserlerini “melikü mülûki'l-vüzerâ” ifadesiyle iltifatta bulunduğu Cüveynî'nin isteğiyle yazmıştır.⁴⁰ 661/1263'de Hülagü tarafından sâhip-divanlığa getirilen ünlü devlet adamı Cüveynî'de bir medrese yaptırmış ve Kâtibî'den burada ders vermesini istemiştir. Kâtibî bu teklifi kabul etmiş ve Cüveynî'de yaşamıştır. Burada Kutbuddîn Şîrâzî muîd olarak kısa bir süre onun yanında hizmet etmiştir.⁴¹ Şîrâzî'nin 665/1266-67 yılındaki yolcuğundan bir yıl sonra Cüveynî'e geldiği düşünülecek olursa Kâtibî'nin 659/1260'dan itibaren altı yıl Meraga'da kaldığını söylememiz mümkündür. Bu durumda Kâtibî'nin bu eserleri Meraga'daki son yıllarında veya daha büyük bir ihtimalle Cüveynî'e geçtikten sonra yazdığı anlaşılmaktadır. Birçok kaynakta Şafiî fakihî olarak nitelenen Kâtibî ile ilgili bu bilgi, ileride aktarılacağı üzere öğrencisi Allâme Hillî'nin sözlerine dayanmaktadır. Hillî'nin ifadesinden hareketle onun Şafiî fikhî okuttuğu tahminini yapabiliriz. Yine Hillî'nin münazarayı iyi bildiğini söylemesi, ayrıca Tûsî'nin yazdığı mektuplarda onu “efdalü'l-münâzirîn” olarak nitelemesi Kâtibî'nin bu alanda da döneminde olan etkinliğine işaret etmektedir.⁴²

Kâtibî'nin 675/1277 yılının ramazan ayında vefat ettiği rivayet edilmektedir.⁴³ Kaynaklarda kabrinin nerede olduğu ve ailesi hakkında herhangi bir malumat bulunmamaktadır.

³⁹ Aydın Sayılı, **The Observatory in Islam**, 1988 Ankara, s. 205-206, 212-216; Rasathanedeki faaliyetler için ayrıca bk. Muhammed Takî Müderris Rızavî, **Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasîruddîn Tûsî**, 1375, s. 226-237; M. Fuat Köprülü, “XIII. Asırda Marâğa Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, **Bellekten**, VI/ 23-24 (1942), 235, 238-239, 242-244.

⁴⁰ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

⁴¹ Muhammed Râfi es-Selâmî, **Târihu ulemâi Bağdâd**, nşr. Abbas b. Muhammed b. Samir Abbâs Azzâvî, Beyrut 2000, s. 178; Rızavî, **Ahvâl ve Âsâr**, s. 226-227; İbn Kesîr, **Zeyl tabâkâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-Abbâdî**, thk. M. Z. Muhammed Azab, Ahmed Umar Haşîm, Kahire 1993, s. 186.

⁴² Abbas el-Kummî, **el-Künâ ve'l-ekâb**, Beyrut 1983, III, 100; Tûsî, **Risâle fî İsbâti'l-Vâcib**, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, LXXXIX, 90.

⁴³ Safedî, **el-Vâfi bi'l-vefeyât**, XXI, 366; Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-arifin esmâü'l-müellifin asârü'l-musannifin**, İstanbul 1951, I, 713; Hansârî, **Ravzâtü'l-cennât**, V, 317; Hayreddin ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Kahire 1955, V, 131. Buna karşılık Kâtib Çelebi 693/1294 yılında vefat ettiğini söylemektedir. Kâtib Çelebi; **Keşfu'z-zünûn an esami'l-kütübi ve'l-fünûn**, Beyrut 1947, II, 1063. Brockelmann ise her iki tarihe de yer vermiştir. C. Brockelmann, **GAL**, Leiden 1943, I, 612.

B. Entelektüel Çevresi

Kâtibî'nin ilk eğitimini Kazvin'de dönemin önemli isimlerinden almış olması muhtemel olmakla beraber bu konuda kaynaklarda bir rivayet aktarılmamıştır. Sonraki dönemler için ise hocası olarak önemli bir ismin temayüz ettiğini söylememiz mümkündür. Bu isim İslâm felsefe, mantık ve astronomi geleneğinin önde gelen simalarından Esirüddin Ebherî'dir. Ebherî'nin, Kâtibî'nin kendisinden okuduğu bazı eserlere kıraat kaydı düşmesi onun hocası olduğunu kesin olarak göstermektedir. Kâtibî, Tûsî tarafından Meraga'ya davet edilmiş ve onunla aynı ortamda çalışmıştır. Meraga'da Tûsî'nin dersler verdiği bilinmektedir. Kâtibî buradaki derslere katıldığı için Tûsî onun hocaları arasında sayılabilirse de biz onun Tûsî'yle irtibatına çağdaşları başlığı altında değineceğiz.

1. Kâtibî'nin Bilinen Tek Hocası: Esirüddin Ebherî (ö. 663/1265)

Ebherî'nin Musul ve Erbil'de bulunduğu, ünlü bilgin Kemaleddin b. Yûnus'tan okuduğuna dair bilgilere işaret etmiştik. İbn Hallikân'a göre Ebherî, Kemaleddin b. Yûnus'tan ders almak amacıyla memleketini terk ettiğini ifade etmektedir.⁴⁴ II. Frederick'ten gelen sorulara hocası Kemaleddin b. Yûnus'la birlikte cevap hazırladığı bilinen Ebherî⁴⁵ adeta dönemin ilim merkezleri arasında mekik dokumuştur. Öyle ki onun **Keşfü'l-hakâik**'ine öğrencisi Şemseddin İsfahânî (ö. 688/1289) tarafından düşülen kayıttan 642/1244'den önce Bağdat'ta bulunduğu ve bu eseri Şerefiyye Medresesi'nde okuttuğu anlaşılmaktadır.⁴⁶ Ebherî ayrıca İbn Hallikan ve **Acâibü'l-mahlukât** yazarı Kazvînî'nin de hocasıdır.⁴⁷

Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre birçok öğrencisi olan Ebherî, Kâtibî'nin mantık ve aklî ilimlerdeki hocasıdır. Zira Ebherî'nin **Beyânü'l-esrâr**⁴⁸, **Telhisü'l-hakâik**⁴⁹, **el-Metâli**⁵⁰

⁴⁴ İbn Hallikan, **Vefeyâtü'l-a'yân**, V, 313.

⁴⁵ Dag Nikolaus Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on At Iraddîn al-Abharî and Sirâgaddîn al-Urmavî", **Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Crossaides**, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, ed. Isabella Draelants, Anne Tihon, Baudoin van den Abeele, Brepols 2000, s. 145-163.

⁴⁶ Carullah Efendi 1436 numaralı **Keşfü'l-hakâik** nüshasını müellif nüshasından istinsah etmiş olan İsfahânî hocasıyla bir müddet beraber olduğunu ve Anadolu'dan Musul'a birlikte yolculuk yaptıklarını ifade etmektedir. Hüseyin Sarioğlu, **Esirüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri**, tahkik ve inceleme, İstanbul 2001, s. 22.

⁴⁷ Samed Muvahhid, "Esirüddîn Ebherî", **DMBİ**, VI (Tahran h.ş. 1373), 586-590.

⁴⁸ Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 2a.

⁴⁹ Ebherî, **Telhisü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 44a.

⁵⁰ Ebherî, **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 77b.

ve **Zübdetü'l-hakâik**⁵¹ isimli mantık, doğa bilimleri ve metafizik üzerine yazılan eserlerinde Kâtibî'nin istinsah ve kıraat kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtların düştüğü tarihlerde Kâtibî yirmi yedi yaşındadır. Bu iki bilgin arasındaki birliktelik daha sonra da devam etmiştir. Ebherî öğrencisi için bir de astronomi risalesi kaleme almıştır. Ebherî **Mülahhas fî sına'ati'l-mecistî** adlı eserin girişinde eseri oğlu gibi sevdiği Kâtibî'ye astronomi ilminde kudemânın neler söylediğini özetlemek için yazdığını dile getirmektedir. Ebherî'nin ifadelerinden bu eserin yazıldığı tarihe kadar uzun bir müddet birlikte oldukları anlaşılmaktadır.⁵² Daha sonra Meraga'ya gelen Ebherî'nin Kâtibî'yle aynı tarihlerde orada bulunduğu hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Meraga'da bir müddet bulunan Ebherî'nin Tûsî ile yazışmaları da günümüze ulaşmıştır.⁵³ Kâtibî, eserlerinde hocası Ebherî'yi el-üstâz, allâme ifadeleriyle anmaktadır.⁵⁴

2. Çağdaşları

Kaynaklarda Kâtibî'nin hocası olarak üç önemli ismin geçtiğini görmekteyiz. Bunlar Ebherî, Tûsî ve Şemseddin Semerkandî'dir. İfade ettiğimiz gibi onun Tûsî ile ilişkisi bir hoca-talebe ilişkisinden ziyade aynı dönemde yaşayan, fikir alışverişinde bulunan, yazışan ve dolayısıyla bir etkileşim içinde olan iki düşünür ilişkisine daha çok benzemektedir. Bu sebeple onu bu başlık altında vermeyi daha uygun görüyoruz. Kaynaklarda Semerkandî'nin Kâtibî'nin hocası olduğu⁵⁵ söylenmekteyse de bunu gösteren hiçbir kanıt yoktur. Bu sebeple Semerkandî'yi çağdaşları arasında saymak daha doğrudur. Önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi Kâtibî çok velud düşünürler kuşağında yaşamış bir bilgin olarak bu isimlerin birçoğuyla görüşmüş ve yazışmış olması kesin olmakla beraber diğer bir kısmıyla böyle bir ilişkisinin olması da muhtemeldir. Biz bunlardan özellikle Kâtibî'yle bir şekilde alakası olan birkaç isim üzerinde durmak istiyoruz. Bunlar Efdalüddin Hûnecî, Siraceddin Urmevî, Nasiruddin Tûsî, Şemseddin Semerkandî ve İbn Kemmûne'dir.

⁵¹ Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618, 107b.

⁵² Ebherî, **Mülahhas fî sına'ati'l-mecistî**, Ayasofya 2583, 1b.

⁵³ Tûsî, **Risâle-i Hâce Tûsî be Esîrüddin Ebherî, Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye** içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran h. ş. 1383, s. 273-276.

⁵⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 90; a. mlf., **el-Münassas fî şerhi'l-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 193a, 194b.

⁵⁵ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâ'idi'l-mantikiyye fî şerhi Risâleti'ş-şemsiyye**, thk. Muhsin Bidarfer, Kum 2005, neşredenin önsözü, s. 4.

a. Efdaluddin Hûnecî (ö. 646/1248)

İslâm düşüncesinin mantık alanında önde gelen isimlerden biri olan Efdaluddin Hûnecî, Râzî'nin öğrencileri arasında yer alan bir düşünürdür. Kâtibî onun mantıkla ilgili **Keşfü'l-esrâr** adlı eserini şerhetmiştir. İbn Ebû Usaybi'a (ö. 668/1270), Hûnecî ile 632/1234 yılında Kahire'de görüştüğünü, ondan İbn Sînâ'nın **el-Kânûn** adlı eserinden bazı bölümler okuduğunu söylemektedir.⁵⁶ İbn Teymiyye ise onu filozofların önde gelenlerinden biri olarak göstermektedir.⁵⁷ Kâtibî'nin Hûnecî'yle görüştüğünü belgeleyen bir kayıt olmamakla beraber Kâtibî'nin onun **Keşfü'l-esrâr**'ına şerh yazması ve bunu bir ders kitabı olarak okutması, onun Kâtibî üzerindeki etkisini göstermektedir.

“Çağımızda doğuda Hûnecî'nin kitaplarına dayanılmaktadır” diyen İbn Haldûn, onun VIII/XIV. yüzyıldaki etkinliğine şahitlik etmektedir. İbn Haldûn mantıkta Hûnecî'nin Râzî'yi takip ettiğini belirtir. Râzî'nin **el-Metâlibü'l-âliye**'sini de özetleyen Hûnecî, *Râzi ekolünün* özellikle mantık ayağının güçlü bir ismidir. İbn Haldûn'un yaptığı diğer önemli bir tespit aslında bu dönemin karakteristiğini yansıtmaktadır. O, bu dönemde ulemanın çeşitli ilimlere dair eserleri “özetleyerek ezberlemeye uygun hale getirdiğini”, Hûnecî'nin de bunu mantıkta yaptığını belirtmektedir.⁵⁸ Hûnecî'nin bu adımı Urmevî, Ebherî, Kâtibî ve Semerkandî tarafından takip edilmiş ve daha ileriye götürülmüştür.

Kahire'de Salahiyye medresesinde ders veren Hûnecî 1243 yılında Mısır'da kadilkudatlığa getirilmiş, vefat ettiği 1248'e kadar bu görevde kalmıştır. Dönemin diğer birçok âlim ve filozofu gibi onun da devlet erkânı nezdinde saygın bir yeri vardır. Zira Eyyübî sultanı Kâmil, Hûnecî'yi I. Alaaddin Keykubat'ın vefatı üzerine taziyelerini bildirmek için 1237'de Keyhüsrev'e elçi olarak göndermiştir.⁵⁹

⁵⁶ İbn Ebû Usaybi'a, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibba*, thk. Nizar Rıza, Beyrut 1965, s. 586-587.

⁵⁷ İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-akl ve'n-nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, III, Beyrut 1978, 262.

⁵⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdüsselâm Şeddâdî, III, Dârü'l-Beyzâ 2005, 95. Hûnecî'nin mantık alanındaki en meşhur eserlerinden olan **Keşfü'l-esrâr**'a Kâtibî'nin yazdığı şerhe ileride işaret edeceğiz.

⁵⁹ Ramazan Şeşen, *Selahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memlûklar*, İstanbul 2007, s. 140. “Bu dönemde yerleşmek üzere ulemânın Anadolu'ya gelmesi doğal bir gelişmeydi” diyen Claude Cahen, Hûnecî'nin de Mısır'dan geldiğini tarihçi İbn Vâsıl'a dayandırarak aktarmaktadır. Bu rivayete göre Keykubat ve II. Keyhüsrev dönemlerinde fukahânın başı olan Hûnecî, Moğol istilasından sonra Mısır'a dönmüştür.” bkz. Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2002, s. 213. Cahen'in aktardığı bilgi ile Şeşen'in İbnü'l-Amîd ve İbnü'l-Adîm'e dayandırarak verdiği bilgiler arasında bir uyumsuzluk vardır. Eğer Cahen'in aktardığı gibi Keykubat döneminde Anadolu'da başkadî olsaydı oraya bir elçi olarak gelmesi söz konusu olmazdı. Bununla birlikte Keykubat'ın ölümünden sonra elçi olarak gidip bu tarihten sonra Anadolu'da Cahen'in söylediği görevi yapması mümkündür. Şafî tabakat yazarlarından Sübkî ise onun herhangi bir şekilde Anadolu'da bulunmasından söz etmemektedir. bkz. Taceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şafi'yyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfetâh Muhammed el-Hulvî, VIII, Kahire 1964, 105-106.

b. Siraceddin Urmevî (ö. 682/1283)

Râzi sonrasının âlim prototipini temsil eden, aklî ve naklî ilimlerde mütebahhir olan diğer ünlü bir sima Azerbaycan'ın Urmiye şehrinden olan Sirâceddin Urmevî'dir. İlk eğitimini memleketinde aldıktan sonra dönemin önde gelen ilim merkezleri olan Musul, Dımeşk ve Mısır'da bulunmuştur. Kaynaklar Musul'da bulunduğu sırada Kemaleddin b. Yûnus'tan okuduğuna işaret etmektedir.⁶⁰ Kâtibî'yle görüştüğünü gösteren bir delil olmasa da aynı fikrî çevrede ve bilginler arasında yaşadıkları bilinmektedir. Zira Ebherî, Hûnecî ve Urmevî Kemaleddin b. Yûnus'un öğrencileridir. Musul'un diğer ulemasından da tahsil gördüğü kabul edilen Urmevî'nin burada genç yaşta meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Urmevî'nin I. Alaaddin Keykubat zamanında dönemin mutasavvıflarından Evhadüddin el-Kirmânî ile görüşmek üzere Mısır'dan Anadolu'ya, Malatya şehrine geldiği bilinmektedir. Sultan Keykubat, Kirmânî'nin Malatya'da bulunduğu sırada orada kalmak isteyen Urmevî'yi yaptırdığı medreseye tayin etmiştir. Bu rivayete göre Urmevî bir müddet Malatya'da kalmış, sonra Dımaşk ve Mısır'a gitmiştir.⁶¹

Urmevî'nin arkadaşı ve aynı zamanda kadilkudat olan tarihçi Cemaleddin İbn Vasıl, 1240'ta sultan olan Eyyûbî meliki Salih'in Urmevî'yi Sicilya'ya, II. Frederick'e elçi olarak gönderdiğini aktarmaktadır.⁶² İslâm kültürüne olan merakıyla bilinen II. Frederick'e elçi olarak gönderilen Urmevî, bir müddet Sicilya'da kalmış ve misafirperverlikle karşılanmıştır. O da imparator için bir mantık risalesi kaleme almıştır.⁶³ Felsefe üzerine Farsça yazdığı **Letâifü'l-hikme**'nin mukaddimesinde 655/1257'de Konya'da Selçuklu sultanının hizmetine girdiği bilinen ve Konya'ya yerleşen Urmevî önce kadı, sonra da kadilkudât olmuş, müderrislik yapmış ve vefat edinceye kadar Anadolu'da kalmıştır.⁶⁴

⁶⁰ Sübkî, **Tabakâtü's-Şafi'iyeti'l-kübrâ**, VIII, 371; İsnevî, **Tabakâtü's-Şafi'iyye**, thk. Abdullah Muhammed Cubûrî, I, Riyad 1981, 140. Ramazan Şeşen Halep'in dönemin ilim merkezleri olan Kahire ve Dımaşk'tan geri kalmadığını, Urmevî'nin de Mevlana ve Konevî gibi Selahaddin devrinde Halep'te yapılan medreselerde okuduğu rivayetine yer vermektedir. Ramazan Şeşen, **Eyyubiler-Memluklar**, s. 333; Urmevî hakkında özet bilgi için bkz. Süleyman Ahmed Âbid, Burhân en-Nefâti, Selmân eş-Şemrî, "Urmevî", **Mevsû'atu A'lâmi'l-ulemâi ve'l-üdebâi'l-Arabi'l-müslimîn**, I, (Beyrut 2004), 482-485; Louise Marlow, "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat", **Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean**, 22/3 (2010), 279-313. Urmevî'nin hayatı, eserleri ve felsefî yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Akkanat, **Kadı Siraceddin el-Ûrmevî ve Metâliü'l-envâr**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2008, I-II-III.

⁶¹ Urmevî, **et-Tahsîl mine'l-mahsûl**, Neşredenin Önsözü, nşr. Abdülhâmid Ali ebî Zenîd, I, Beyrut 1988, 25-26.

⁶² İbn Vâsıl, **Müferricü'l-kürüb fi ahbâri benî eyyûb**, thk. Cemâleddin Şeyyâl, Hasaneyn Muhammed Rebi', IV, Kahire 1972-1977, 247.

⁶³ Urmevî'nin Sicilya'da bulunması ve II. Frederick ile olan ilişkisi için bkz. Dag Nikolaus Hasse, "Mosul and Frederick II Hohenstaufen", s. 145-163.

⁶⁴ Kerimüddin Aksarayî, **Müsâmeretü'l-ahbâr**, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000, s. 89-96.

c. Nasiruddin Tûsî (ö. 672/1274)

Tûsî İlhanlı hizmetine girmeden önce İsmailîlerin yanında çalışmıştı. Bu zaman dilimi onun çalışmaları için oldukça verimli bir dönem olmuştur.⁶⁵ Kâtibî ile ilk görüşmesi ise bu dönemden sonra muhtemelen Kazvin’de olmuştur. Zira Tûsî Meraga’da kurulacak rasathanenin hazırlıkları için İlhanlı hükümdarı Hülagü ile birlikte bazı şehirleri gezmiş ve bu arada Kazvin’e uğramışlardır. Tûsî şehrin en meşhur bilgini olan Kâtibî ile Kazvin’de görüşmüş ve Kâtibî’yi evinde ziyaret etmiştir.⁶⁶ Onun rasathanede çalışmak üzere çağırdığı kişiler arasında, hatta Sayılı’nın dediği gibi en önemlileri arasında Kâtibî yer almaktaydı.⁶⁷ Rasathanede büyük bir kütüphanenin olduğu ve burada mantık, felsefe, astronomi, matematik ve tıp üzerine derslerin yapıldığı bilinmektedir. Kaynaklarda bir hoca-talebe ilişkisi olduğuna işaret eden kıraat kaydı veya icazetnâme gibi somut ve kesin verilere sahip değiliz, ancak Kâtibî’nin burada Tûsî’nin derslerine katıldığını söyleyebiliriz. Kâtibî ile Tûsî arasındaki irtibata dair en somut kaynak, farklı sahalardaki yazışmalardır. İsbât-ı vâcib konusu üzerine yapılan yazışmalar felsefî değeri yanında özellikle ilim ahlâkı açısından da üzerinde durulması gereken metinlerdir. Bunun yanında mantıkla ilgili yaptıkları dört kısa yazışma günümüze ulaşmıştır. Tûsî’nin Kâtibî’nin tıpla ilgili sorularına verdiği cevaplar, ayrıca Kutbuddin Şîrâzî ile Kâtibî’nin **el-Kânûn**’la ilgili sorularına verdiği yanıtlar Tûsî’nin tıp alanında da bir otorite olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Kâtibî’nin tıp alanında Tûsî’ye sorduğu sorulara verilen cevaplar, mantık ve felsefe yazışmalarıyla birlikte değerlendirildiğinde ikili arasında çok yönlü bir iletişim olduğunu ortaya koymaktadır.

Kâtibî’nin Tûsî’yle ortak yönlerinden biri Râzî’ye olan ilgileridir. Her ikisi de Râzî’nin **el-Muhassal** adlı eseri üzerinde çalışmıştır. Kâtibî’nin **el-Muhassal** şerhi hicrî 662 tarihinde, yani Tûsî’nin şerhinden önce yazılmıştır. Tûsî hicrî 669 yılında telif etmiş olduğu **Telhîsü’l-Muhassal**’ı Ata Melik Cüveynî’ye ithaf etmiştir. Tûsî **el-Muhassal**’ın birçok âlim tarafından şerh edildiğini, fakat bunların ekseriyetinin insaf sınırlarını aştığını ve kendisinin de bu kitap üzerine **Telhîsü’l-Muhassal** olarak isimlendirdiği bir kitap telif ettiğini ifade etmektedir.⁶⁹ Tûsî’nin şerhinin **el-Muhassal** üzerine yazılmış olan diğer şerhlerden temel

⁶⁵ Abdülemir el-Asem, **el-Feylesûf Nasiruddin et-Tûsî**, Beyrut 1980, s. 31-53.

⁶⁶ Muhammed Bâkır el-Hansârî, **Ravzâtü’l-cennât fi ahvâli’l-ulemâi ve’s-sâdât**, thk. Esedullah İsmâiliyyân, IV, Kum h.k. 1392, 47.

⁶⁷ Aydın Sayılı, **The Observatory in Islam**, s. 205-206.

⁶⁸ Safedî, **el-Vâfi**, I, 181. Tûsî, **Ecvibetu mesâili’t-tubbiyye**, **Ecvibetu’l-mesâili’n-Nasîriyye** içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran h. ş. 1383, s. 155-172

⁶⁹ Nasiruddin Tûsî, **Telhîsü’l-Muhassal**, Abdullah Nûrânî, Tahran 1980, s. 2.

farkı Râzî'ye ait olan metni eksiksiz bir şekilde vermesidir.⁷⁰ Kâtibî Tûsî'yle yaptığı yazışmaların dışında eserlerinde ona neredeyse hiç atıfta bulunmamaktadır.⁷¹ Bu durum aynı şekilde Tûsî için de geçerlidir.

d. Şemseddin Semerkandî (ö. 702/1303)

Matematik, astronomi, mantık ve kelim alanındaki eserleriyle ün yapmış Semerkandî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi olmadığı gibi yakın zamanlarda da fikirleri üzerine ansiklopedi maddeleri dışında neredeyse hiç çalışma yapılmamıştır. Bazı çağdaş araştırmacılar tarafından Kâtibî'nin hocaları arasında gösterilen⁷², hatta mantık eseri **eş-Şemsiyye**'yi kendisine ithafen yazdığı iddia edilen⁷³ Semerkandî'nin eserlerinin yazma nüshalarından onun 1287'de Mardin'de olduğu, 702/1303'de de vefat ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁴ Dolayısıyla Kâtibî'den sonra vefat eden Semerkandî'nin onun hocası olduğunu gösteren bir kanıt bulunmamaktadır.

Semerkandî'nin Öklid geometrisi üzerine yazdığı ve asıl ününü borçlu olduğu **Eşkâlü't-te'sîs**, İslâm dünyasında yaygın olarak okutulmuş, hakkında şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Özellikle Kadızâde-i Rûmî'nin şerhi asırlarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Semerkandî'nin önemli etkileri olan bir diğer alan mantıktır. Mantıktaki üstün başarısını gösteren **Kıstâsü'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr**, dönemin birçok kitabı gibi öğretim maksadıyla yazılmış ve bu kitap birçok kez şerhedilmiştir. Semerkandî'nin bu eserinin sonuna adâbü'l-bahs başlığını eklemesi dikkat çekicidir. Semerkandî kelim ilminde yazdığı **Sahâifü'l-ilâhiyye** ve bir **el-İşârât** şerhi olan **Beşâretü'l-İşârât**⁷⁵ kelim ve felsefedeki yetkinliğini gösteren eserlerdir.

⁷⁰ Agil Şirinov, **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelim Bilim Dalı, İstanbul 2007, s. 34.

⁷¹ Kâtibî'nin, sadece **el-Mûlahhas**'a yazdığı şerhte Tûsî'ye atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Kâtibî burada Tûsî'yi "el-İmâm el-muhakkik efdalü'l-'asr Nasiruddin et-Tûsî" şeklinde zikretmektedir. bkz. Kâtibî, **el-Münassas fî şerhi'l-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 194a.

⁷² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idi'l-mantikiyye**, neşredenin önsözü, s. 4.

⁷³ İbrahim Emiroğlu, "Mantık", **DİA**, XXVIII (Ankara 2003), 26-27. Nihat Keklik, **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul 1969, s. 63.

⁷⁴ İlhan Kutluer, "Semerkandî, Muhammed b. Eşref", **DİA**, XXXVI (İstanbul 2009), 475-477. M. Sami Baga, **Şemsüddin Semerkandî ve Beşâretü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiiyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 6-11.

⁷⁵ Zeynep Korkmaz, **Şemsüddin Muhammed B. Eşref El-Hüseynî Es-Semerkandî'nin Beşâretü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.

e. **İbn Kemmûne (ö. 683/1284)**

Kâtibî ile aynı dönemde yaşayan ve onunla yazışan, İbn Sînâ ve Râzî'nin düşünce sistemiyle yakından ilgilenen bir diğer filozof İbn Kemmûne'dir. İbn Kemmûne'nin Kâtibî ile yazışmalarında onun meclisinde bulunduğunu ifade etmesi ikilinin birbirlerine gönderdikleri mektupların dışında yüzyüze görüşüklerini de göstermektedir. Ancak Kâtibî ile İbn Kemmûne'nin nerede görüşükleri hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz.⁷⁶ İbn Kemmûne'nin bu mektuplarda Kâtibî için kullandığı “allâmetü'l-âlem, melikü'l-ulemâ, kıdvetü'l-fudalâ, müftî'l-firak, câmiu'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn, mefharü'l-‘Irâkıyyîn” gibi sıfatlar Kâtibî'nin yaşadığı dönemde nasıl tanındığını gösterdiği gibi onun fakih yönüne de açıklık getirmektedir. İbn Kemmûne'nin zikrettiği “*müftî'l-firak*” ifadesi Hillî'nin aşağıda iktibas edilecek cümleleriyle birleştiğinde Kâtibî'nin dönemin muteber fakihlerinden olduğunu göstermektedir.

Kâtibî'nin Râzî'nin **Me‘âlim** adlı eserine yazdığı talikat üzerine İbn Kemmûne'nin kaleme aldığı haşiye de bizim açımızdan çok önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Kâtibî ne zaman yazdığını bilmediğimiz bu risalesinde, Râzî'nin cümlelerinin mantıksal kurgusuyla ilgilenmeye odaklanmıştı. Esasen Kâtibî bu metinde Râzî ile münazara eden bir konumdadır. Bu itibarla İbn Kemmûne haşiyesinde Kâtibî'nin cümlelerini aktaracağı zaman onun için “*el-imâm el-mu‘teriz*” sıfatına yer vermiştir.⁷⁷ Yine Hillî'nin aşağıda aktaracağımız ifadelerine göre Kâtibî döneminde, münazarayı en bilenler biridir. Hem öğrencisi Hillî'nin şahedeti hem de İbn Kemmûne'nin yaklaşımından Kâtibî'nin münazaracı yönü ortaya çıkmaktadır. İbn Kemmûne aynı zamanda Kâtibî'nin âlemin hudûsuyla ilgili görüşü hakkında Tûsî'den de cevap istemiş ve bu cevap günümüze ulaşmıştır.⁷⁸ Kâtibî'ye mantıkla ilgili bazı sorular yönelten⁷⁹ İbn Kemmûne Kâtibî'nin **eş-Şemsiyye**'sine de bir telhis yazmıştır.⁸⁰ İbn Kemmûne'nin Tûsî'nin **Telhîsu'l-Muhassal** adlı eserinden seçmeler yaparak derlediği bir eseri daha vardır.⁸¹

⁷⁶ İbn Kemmûne'nin Kâtibî ve diğer düşünürlerle yaptığı yazışmalar Sabine Schmidtke ve Reza Pourjavady tarafından yayınlanmıştır. bkz. Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, **A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Ibn Kammuna (d. 683/1284) and His Writings**, Leiden 2006, s. 13-14.

⁷⁷ Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma‘âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammuna**, Tahran 2007, XIII.

⁷⁸ Ömer Mahir Alper, **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi**, s. 22-24, 31.

⁷⁹ R. Pourjavady, S. Schmidtke, **A Jewish Philosopher of Baghdad**, s. 211-220.

⁸⁰ R. Pourjavady, S. Schmidtke, **A Jewish Philosopher of Baghdad**, s. 83.

⁸¹ Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 35.

3. Öğrencileri

a. Kutbuddin Şîrâzî (ö. 710/1311)

İlmî etkileşim açısından oldukça hareketli bir dönemde yaşayan Şîrâzî yirmi dört yaşına kadar Şîrâz'da kalmış, Bimaristân-ı Muzafferî'deki görevini bırakıp tıp sahasındaki bilgilerini geliştirmek için yolculuğa çıkmıştır. İbn Sînâ'nın **el-Kânûn fi't-tıb** adlı eserine yazdığı şerhin mukaddimesindeki biyografisinde bu hususu dile getiren Şîrâzî'nin asıl gayesi kendisinden önce yazılan **el-Kânûn** şerhlerini görmektir. Şîrâzî bu esere kapsamlı bir şerh yazmak ve bazı muğlaklıkları çözmek amacıyla dönemin otoritesi olarak görülen Tûsî'nin yanına gitmek istediğini belirtmektedir.⁸² Otobiyografisinde yer almayan bir rivayete göre Şîrâzî, Kazvin'e gelmiş ve burada Kâtibî'nin kısa bir süre öğrencisi olmuştur. Bu sırada Meraga'da kurulacak rasathane için bazı şehirlere seyahatte bulunan Tûsî Kazvin'e gittiğinde Kâtibî'yi evinde ziyaret etmiş ve ziyaret önemli bir olaya vesile olmuştur. Kâtibî, Tûsî'nin evini şereflendirmiş olmasının karşılığında öğrencisi Şîrâzî'yi ona takdim etmiştir. Şîrâzî de bundan sonra Tûsî'nin öğrencisi olmuştur.⁸³ Zira kendisinin Şîrâz'dan çıkarken amacı da bu yöndeydi.

Şîrâzî 658/1259-60'tan sonra Meraga'ya gitmiş ve orada mantık, felsefe, astronomi ve matematik alanında inceleme yapma ve Kâtibî'nin de dâhil olduğu birçok bilgiden istifade edip müzakerelere katılma imkânı bulmuştur. İbnü'l-Fuvatî, Şîrâzî'nin burada Tûsî ile matematik, Müeyyüddin el-Urzî ile de astronomi ve geometri çalıştığını, Kâtibî'nin yazdığı mantık eserlerini okuduğunu ifade etmektedir.⁸⁴ Ayrıca Tûsî, Kâtibî ve Şîrâzî'nin **el-Kânûn**'la ilgili sorularına cevaben **Hâşiye alâ külliyâti'l-Kânûn** adlı bir haşiye yazmıştır.⁸⁵ Şîrâzî burada uzun bir süre kaldıktan sonra hocası Tûsî ile birlikte Meraga Rasathanesi'nin vakıf işlerini denetlemek, rasat aletleri ve kitap toplamak için bir seyahate çıkmıştır. 665/1266-67 yılında başlayan ve bir seneden fazla süren seyahatten sonra Şîrâzî Meraga'ya dönmemiştir. Şîrâzî bu yolculuktan sonra bir süre Cüveyn'de ikamet edecektir. Zira Hülâgü

⁸² Kutbuddin Şîrâzî, **Mukaddimetü şerhi'l-kânûn**, thk.-çev. Mahmut Recep Keleş, **Kutbüddîn Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2008, s. 139.

⁸³ Muhammed Bâkır el-Hansârî, **Ravzâtü'l-cennât**, VI, 47. S. M. Meşkeve tarih verilmeden anlatılan bu bilgiden kuşku duyarak Şîrâzî'nin Tûsî'yle tanışıklığının Meraga'da olduğunu ve Kutbuddin'i talebe olarak kendisinin seçtiğini söylemektedir. bkz. Kutbuddin Şîrâzî, **Dürretü't-tâc**, Giriş, thk. Seyyid Muhammed Meşkeve, y.y., 1986, s. 47.

⁸⁴ İbnü'l-Fuvatî, **Mecmeü'l-âdâb fi mu'cemi'l-elkâb**, thk. Muhammed Kâzım, Tahran 1416, III, 440; İbn Kesîr, **Zeyl tabâkâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn**, s. 187.

⁸⁵ Safedî, **el-Vâfi**, I, 181.

tarafından sâhip-divanlığa getirilen ünlü devlet adamı Şemseddîn Cüveynî, bu sırada Cüveyn’de bir medrese yaptırmış ve Kâtibî’den burada ders vermesini istemiştir. Kâtibî bu teklifi kabul etmiş ve Meraga’dan sonra Cüveyn’de müderris olarak görev almıştır. Burada Kutbuddin Şîrâzî de Kâtibî’nin yanında muîd olarak hizmet etmiştir.⁸⁶ Şîrâzî’yi önemli kılan bir husus onun **Hikmetü’l-‘ayn**’a şerh yazmasıdır. Yazım tarihini tam olarak tespit edemesek de Şîrâzî’nin şerhin başındaki “felsefedeki bilgimin azlığına rağmen” ifadesinden⁸⁷ hareketle şerhin Cüveyn’e gittikten sonraki bir tarihte (665/1266-67’den sonra) yazıldığını söyleyebiliriz. Şîrâzî burada kısa bir süre bulunduktan sonra Kazvin ve Bağdat’a oradan da Anadolu’ya geçmiş, uzun bir süre Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde kalmıştır. Şîrâzî, İşrâkî felsefenin ve Meraga astronomi okulunun başta gelen isimlerinden biri olduğu kadar Râzî süzgecinden geçen İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklara aktarılmasında önemli bir isimdir. Şîrâzî, Şemseddin el-İsfahânî ve Adudüddin el-İcî’nin hocasıdır.

b. İbn Mutahhar Hillî (ö. 726/1325)

Şia’nın önde gelen otoritelerinden olan Hillî, Tûsî’nin kurduğu Meraga rasathanesinde çalışmış ve birçok ilim dalında eserler yazmıştır. Dönemin önde gelen isimleri gibi İbn Sînâ ve Râzî’ye de şerhler yazmasının yanında Tûsî’nin **Tecridü’l-itikâd**, **Kavâidü’l-akâid** ve mantıkla ilgili **Mantuku’t-tecrîd**’ine, Kâtibî’nin **eş-Şemsiyye** ve **Hikmetü’l-‘ayn** adlı eserlerine de şerhi vardır. Kaynaklar Hillî’nin Kâtibî’nin öğrencisi olduğuna hemfikir olmakla beraber bu hoca-talebe ilişkisinin nerede ve hangi tarihlerde olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir.⁸⁸ Hillî’nin 648/1250’de doğduğu dikkate alınırsa bunun Kâtibî’nin Meraga’ya gitmesinden sonra, Meraga’da veya Cüveyn’de onun ders okuttuğu dönemde olduğunu söylememiz mümkündür. Kâtibî’nin Hillî’nin hocası olduğuna dair en önemli kaynak **İcaze-i Ben-i Zehrâ**’da geçen Hillî’nin şu ifadeleridir:

“(Kâtibî) dönemin faziletlilerinden olup, mantıkta en bilgilisiydi. Pek çok eseri vardır. Bir kısmı hariç **Şerhu’l-Keşf**’i kendisinden okudum. Güzel ahlâklı idi, münazarayı iyi bilirdi, Şafîî ulemasının en faziletlilerinden ve felsefeyi en iyi bilenlerden idi.”⁸⁹

⁸⁶ Muhammed Râfî es-Selâmî, **Târihu ulemâi Bağdâd**, s. 178.

⁸⁷ Kutbuddin Şîrâzî, **Hâşiye alâ Hikmeti’l-‘ayn**, Veliyyüddin Efendi 3399, 142b.

⁸⁸ Hansârî, **Ravzâtü’l-cennât**, II, 278, 283; Mirzâ M. A. Müderris, **Reyhane-tü’l-edeb**, IV, 178; Sabine Schmidtke, **The Theology of al-Allama al-Hilli**, Berlin 1991, s. 18. Mustafa Öz, “Hillî, İbnü’l-Mutahhar”, **DİA**, XVIII (İstanbul 1998), 37-38.

⁸⁹ Aktaran Şeyh Abbas el-Kummî, **el-Künâ ve’l-ekâb**, Beyrut 1983, III, 100.

Hillî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi Kâtibî ona Hûnecî'nin mantık eserine yazdığı şerhi okutmuştur. Hillî bu sözleriyle Kâtibî'nin yaşadığı dönemde bir mantık otoritesi olmasının yanında felsefe alanındaki uzmanlığına da şahitlik etmektedir. Kâtibî'nin Şafîî ulemasından olduğunu zikreden Hillî'nin şahadetıyla Kâtibî'nin iyi bir münazaracı olduğu da anlaşılmaktadır.

c. Diğer Öğrencileri

Kadılık görevinde hizmet etmiş olan İmâdüddin Zekeriya b. Mahmud Kazvînî (682/1284), Ebherî'nin de öğrencisidir. Kâtibî'yle olan hoca-talebe ilişkisinin niteliği hakkında bilgi sahibi değiliz. Bunun dışında Kıvamuddin Ebû Ali Muhammed b. Ali Yazerî'nin 667/1269 tarihinde Meraga'ya geldiği ve burada Kâtibî'den mantık okumasından başka herhangi bir rivayet nakledilmemiştir. Esirî olarak tanın hekim Fahreddin Muhammed Kazvînî de Kâtibî'nin öğrencisi olarak geçen diğer bir isimdir.⁹⁰ Ebu Şuca' ibn Sadr el-Hemedanî'nin, Kâtibî'den **Bahrü'l-fevâid** adlı eserini okuduğuna dair kıraat kaydı, onun da Kâtibî'nin öğrencisi olduğunu göstermektedir.

C. Eserleri

1. Mantık

a. Risâletü's-Şemsiyye fi'l-kavâidi'l-mantikiyye

Daha çok **Şemsiyye** olarak bilinen bu eseri Kâtibî, İlhanlı hükümdarlarından Hülagû, Abaka ve Ahmed'in veziri olan Şemseddin el-Cüveynî'nin isteği üzerine yazmış ve yine ona ithaf etmiştir.⁹¹ Bilindiği kadarıyla yirmi beş şerhi olan eserin en meşhur şarihleri Hillî, İbn Mübarekşâh, Kutbuddin Râzî, Taftazânî (ö. 792/1390), Hamza el-Fenârî (ö. 834/1431), Meybûdî (ö. 904/1498), Kul Ahmed'dir (ö. ?). Kutbuddin Râzî'nin şerhine Seyyid Şerif Cürcânî'nin yaptığı haşiye üzerine yapılmış kayda geçen 18 takrir vardır. Cürcânî'nin haşiyesine takrir yazanlar arasında Devvânî (ö. 908/1502), Deşteki eş-Şirâzî (ö. 948/1542) ve Abdülhakîm Siyalkûtî (ö. 1067/1656) gibi bilginler bulunmaktadır. Mir Zâhid Herevî'nin (ö. 1101/1689) yazdığı haşiye üzerine de 14 haşiye yazılmıştır.⁹² Türkiye, İran ve Hindistan'da

⁹⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, thk. Abbas Sadrî, Tahran 2005, neşredenin önsözü, s. 37-38.

⁹¹ Kutbuddin Râzî, **Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye fi şerhi Risâleti's-şemsiyye**, s. 21-22.

⁹² Robert Wisnovsky, "Some Remarks on the Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 CE) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations", ed. P. Adamson, H.

müstakil olarak ve şerhleriyle birlikte defalarca basılan **eş-Şemsiyye** 1854'te İngilizceye çevrilmiştir⁹³.

Kâtibî'nin mantık düşüncesiyle ilgilenen Tony Street'e göre Kâtibî bu eserinde, İbn Sînâ'nın sistemine dayanan kipler mantığına dair bir sistem ortaya koymaktaydı. Ancak Kâtibî'nin sistemi aynen İbn Sînâ'nın sistemi de değildi. O bir anlamda İbn Sînâ'nın sisteminin değiştirilmiş ve medresede okunmaya uygun hale getirilmiş bir şeklidir.⁹⁴ İslâm mantık tarihinin zirve eserlerinden sayılan **eş-Şemsiyye** yirminci yüzyıla kadar medrese müfredatında kendine yer bulmuş ve şerhleriyle birlikte okutulmuştur. Eserin arkasında bıraktığı etkiler başlı başına tez ve araştırma konularıdır. Mantığın ne olduğu ve konularının anlatıldığı bir girişle başlayan eser üç bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümde kavramlar, önermeler ve kıyas konuları işlenmektedir. Eserin sonuç bölümünde ise kıyasın maddeleri ve kısa bir şekilde ilimler arası ilişkiler, ilimlerin konu, ilke ve meseleleri anlatılmaktadır.

b. Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr

Hûnecî'ye ait mantıkla ilgili **Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr** adlı esere yapılmış şerhtir.⁹⁵ Hunecî eseri on fasla ayırmış, fasılları da bahis alt başlıklarıyla taksim etmiştir. Mantığa giriş bilgileriyle başlayan eserin son faslı iktirânî kıyas hakkındadır. Kâtibî şerhin girişinde, mantığın neredeyse üçte birine tekabül eden istisnâî kıyas, burhan gibi konulara yer verilmeyişini bir eksiklik olarak görür ve eklediği hatimede dört fasıl açar. Bu fasıllar istisnâî kıyas, kıyasın ekleri, burhân ve sofistik deliller hakkındadır. Hûnecî'nin metninde karşılaşılan çok dikkat çekici bir durum, Kâtibî'nin tanıttığımız diğer eserlerindeki benzer şekilde İbn Sînâ ile Fahreddin Râzi'nin sık sık mukayese edilmesidir. Bu bağlamda özellikle **eş-Şifâ, el-İşârât, el-Mülahas** ve **Şerhu Uyûni'l-hikme**'ye çok sayıda atıf yapılır.⁹⁶ Kâtibî, ilim

Baltussen, M. W. F. Stone, **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**, Londra 2004, II, 163-165. **eş-Şemsiyye** üzerine yazılan basılı eserler için bkz. Hans Daiber, **Bibliography of Islamic Philosophy**, Leiden 1999, s. 246, 519-520, 750-751, 773. **Câmiü's-şurûh ve'l-havâşî**,

⁹³ A. Sprenger, **The Logic of the Arabians**, Kalküta 1854; çeviri Fuat Sezgin tarafından da yayımlanmıştır. **Islamic Philosophy**, Frankfurt 2000, LXXXIX, 215-254.

⁹⁴ Tony Street, "Mantık", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 360-361, 364-365; a. mlf. "Fahreddin ar-Râzi's Critique of Avicennan Logic", **Logik und Theologie: das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter**, ed. Dominik Perler, Ulrich Rudolph, Leiden&Boston 2005, s. 110-111.

⁹⁵ Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr**, Laleli 2664-65; Carullah 1417-1418.

⁹⁶ Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr**, Carullah 1418, 25b, 28a, 28b, 32a, 33a, 33b, 34b, 35a.

erbabının bu kitabın değerini yeterince takdir etmediğini belirtmektedir.⁹⁷ Yukarıda da işaret edildiği gibi Hillî'nin icazetindeki ifadelerle göre Kâtibî bu eserini okutmuştur.

c. 'Aynu'l-kavâid fi'l-mantık

Mantık ilminin genel ilkelerini veren eser hacim olarak eş-Şemsiyye'den biraz fazla **Camiü'd-dekâik**'ten de kısadır. 'Aynu'l-kavâid'in kataloglarda 'Aynu'l-kavâid fi'l-mantık ve'l-hikme olarak isimlendirilmesi⁹⁸, konuyla ilgili bilgi veren bazı kaynaklarda doğa bilimleri, metafizik ve mantık ilmine dair ansiklopedik bir eser olarak görülmesine sebep olmuştur. Ragıp Paşa 1481 numaralı nüshadaki istinsah kaydında müstensih, Kâtibî'nin müellif nüshada 'Aynu'l-kavâid'i 9 Cemaziyelevvel 660'ta yazdığını aktarmaktadır.⁹⁹ Bu bilgi **Bahrü'l-fevâid** ve **Hikmetü'l-ayn**'in bu tarihten sonra yazıldığını kesin olarak göstermektedir. Zira her iki eserde de 'Aynu'l-kavâid'e atıf yapılmaktadır. Kâtibî bu eseri en yakın dostlarının talebi üzerine yazdığını belirtmektedir. Eseri bir mukaddime, üç makale ve bir hatime üzerine tertip etmiştir. Mukaddimede iki konu açıklanmış olup, birincisi mantık ilminin mahiyeti, ikincisi mantık ilminin mevzuuna aittir. Birinci makalede kavramlar, ikincisinde önermeler, üçüncüsünde ise kıyaslar ele alınmıştır. Müellifi tarafından **Bahrü'l-fevâid fi şerhi 'Ayni'l-kavâid** adıyla şerhedilmiştir.

d. Bahrü'l-fevâid fi şerhi 'Ayni'l-kavâid

Bir grup talebesi Kâtibî'den örnekler vermek ve açıklama yolunu takip etmek suretiyle 'Aynu'l-kavâid'in tertibinde bir mantık eseri yazmasını istemiş, o da bu ricayı yerine getirerek 'Aynu'l-kavâid'e bir şerh yazmış ve kitaba **Bahrü'l-fevâid fi şerhi 'Ayni'l-kavâid** ismini vermiştir. Kâtibî, şerhi 'Aynu'l-kavâid gibi bir mukaddime, üç makale ve bir hatime tertibiyle yazmıştır. Kâtibî bu esnada önceki kitaba müracaat etmemekle beraber şerhe birtakım ilavelerde bulunduğunu söylemektedir. Kayıtlardan anlaşıldığına göre Kâtibî bu eseri 662/1264 tarihinde yazmış ve okutmuştur.¹⁰⁰

⁹⁷ Kâtibî, **Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr**, Carullah 1418, 1b.

⁹⁸ Brockelmann, **GAL**, I, 614.

⁹⁹ Kâtibî, 'Aynü'l-kavâid, Ragıp Paşa 1481, 31a.

¹⁰⁰ Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 73a-73b. Müstensih, istinsah ettiği nüshadan Ebu Şuca' ibn Sadr el-Hemedanî'nin 9 Receb 662'de bu eseri Kâtibî'ye okuduğuna dair kıraat kaydını da aktarmaktadır.

e. Mutârahât mantıkıyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî

Kâtibî'nin Tûsî'yle yaptığı mantıkla ilgili bu dört yazışma “el-mekûl ve'l-mekûl aleyh”, “es-sâlibetü'l-küllıyye lâ ten'akısu”, “nakîzü'l-âmm ve nakîzü'l-hâss” ve “hall-i şübheti'l-istilzâm” başlıklarını taşımaktadır. Bu yazışmalar Abdullah Nûrânî tarafından “Mutârahât mantıkıyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî”, başlığıyla yayımlanmıştır.¹⁰¹

f. Mugâletât ve muhâverât fi'l-mantık beyne Necmeddin el-Kazvînî ve ba'zi ulemâ-i 'asrih

Bu eser Kâtibî'nin zamanındaki bazı âlimlerle mantık üzerindeki müzakerelerinin bir belgesi olup birkaç nüshası vardır. Kâtibî'nin kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların yer aldığı eserde soruları İbn Kemmine yöneltmiştir. Bu yazışmalar Sabine Schmidtke ve Reza Pourjavady tarafından yayımlanmıştır.¹⁰²

g. Fevaid fi'l-mantık

Tek nüshası Köprülü Fazıl Ahmed Paşa 1612 numarayla kayıtlıdır. Mantık üzerine yazılmış birkaç varaklık küçük bir risaledir.

2. Kâtibî'nin Ansiklopedik Eserleri, Şerhleri ve Metafizik Risaleleri

Kâtibî'nin felsefe alanındaki eserlerini başlıktaki gibi üç grupta değerlendirmek mümkündür. Öncelikle onun müstakil olarak yazdığı iki ansiklopedik eseri bulunmaktadır. Bunlar **Hikmetü'l-'ayn** ve **Câmiü'd-dekâik**'tir. İkinci olarak Kâtibî'nin Râzî'nin muhtelif eserlerine yazdığı şerhler ve talikatını saymamız uygundur. Fahreddin Râzî'nin **el-Mûlahhas** adlı eserine yazdığı şerh mantık, metafizik ve doğa bilimleriyle ilgili kısımlardan oluşmakta ve Kâtibî görüşlerini en ayrıntılı olarak bu kitapta serdetmektedir. O ayrıca Râzî'nin **el-Muhassal**'ını da şerhetmiştir. Kâtibî'nin **el-Mufassal** isimli bu şerhini de tanıtacağız. Bunlardan başka Kâtibî'nin yine Râzî'nin **Me'âlim** adlı eserine yazdığı talikata yer verilecektir. Son olarak Kâtibî'nin Tûsî'yle isbât-ı vâcib üzerine yaptığı yazışmalar ve diğer risaleleri de burada tanıtılacaktır.

¹⁰¹ Abdullah Nûrânî, “Mutârahât mantıkıyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî”, **Mantık ve mebâhis-i elfâz: mecmua-i mütûn ve makâlât-i tahkîkî**, ed. M. Muhakkik, T. Izutsu, Tahran 1974, s. 277-286.

¹⁰² Bkz. dp. 76.

a. Hikmetü'l-'ayn

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'ın mukaddimesinde daha önce yazdığı **el-'Ayn fi ilmi'l-mantık** adlı eserini inceleyen talebelerinden bir grubun kendisinden, buna ilaveten iki ilimde (*el-ilâhîy ve't-tabîy*) bir risale yazmasını istediklerini ifade eder. O da bunun üzerine onlara olan muhabbeti sebebiyle yeterli zamanı olmamasına rağmen, metafizik ve doğa bilimlerinde bir eser yazmayı kabul etmiştir. Kâtibî eserinin bu alanda yazılan kitapların boş bıraktığı genel kaideler ve inceliklere sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰³ **el-'Ayn**'ı 660'ta tamamladığı dikkate alınırsa **Hikmetü'l-'ayn**'ı bu tarihten sonra yazdığı kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla **Hikmetü'l-'ayn**'ın Kâtibî'nin düşünce açısından olgunluk döneminde yazıldığını söylememiz mümkündür. Eserin en dikkat çeken yönü ileride üzerinde durulacağı gibi yaygın olan tasniften farklı olarak metafizik ile başlamasıdır. Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'ye çok sayıda atıf yapmaktadır. Kâtibî bu eserde tasnif ve içerik olarak Râzî'nin **el-Mülahhas** ve hocası Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik**'inden oldukça etkilenmiştir. Ancak **Hikmetü'l-'ayn**, **el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas** gibi Kâtibî'nin kullandığı kaynaklara atıf yapan bir eser değildir. Bunda eserin muhtasar olması ve pedagojik amaçla yazılmasının etkisi açıktır.

Katibî eseri iki bölüm olarak düzenlemiştir.

a. Metafizik (*İlm-i ilâhî*): Eserin ilk bölümüdür ve beş makaleden oluşmaktadır:

(i.a) Umûr-ı âmme: Varlık-yokluk, mahiyet, birlik-çokluk, vucûb-imbân-ımtinâ, hudûs-kıdem konularının ele alındığı beş alt başlıktan oluşur.

(i.b) İletler ve ma'lûller: İletin kısımları, Zorunlu Varlığın isbatı, basit hakkındaki hükümlerin incelendiği altı alt başlığı vardır.

(i.c) Cevherler ve arazlar hakkındaki hükümler: Cevher ve arazın mahiyeti, nefs-i nâtıkanın ispatı, felekî nefsin ispatı, aklın ispatı ve kategorilerin ele alındığı yedi alt başlıktan oluşur.

(i.d) İsbât-ı vâcib ve sıfatlar

(i.e) Nefs-i nâtika hakkındaki hükümler

b. Doğa bilimleri (*İlm-i tabî*): Bu bölüm beş makaleden oluşmaktadır:

(ii.a) Cisim ve onunla alakalı hükümler: Atomculuğun reddedildiği, mekan, cihet konularının ele alındığı makalede dört alt başlık vardır.

(ii.b) Hareketle ilgili bahisler: Hareketin mahiyeti, muharrik, hareketin bölünmesi, zamanın varlığı, hareketin zamanın mikdarı olduğu ve meyl meselelerinin açıklandığı sekiz alt başlığı vardır.

¹⁰³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 3.

(ii.c) Feleklerin hükümleri: Yedi alt başlığı vardır.

(ii.d) Doğa felsefesi konularının ele alındığı bu makalenin başlığı yoktur. Bu makalede unsurlar, âsâr-ı ulviyye, yeryüzü şekilleri, mîzâc ve dağlarla madenlerin oluşumu incelenir. Beş alt başlığı vardır.

(ii.e) Nebâtî ve hayvânî nefis: İki alt başlıktan oluşur.

İleride ayrıntıyla üzerinde durulacağı üzere bu eser oldukça etkili olmuş ve esere birçok bilgin tarafından şerh ve haşiyeler yazılmıştır. Çok sayıda baskısı olan kitap Abbas Sadrî tarafından Farsçaya çevrilmiştir.¹⁰⁴ Salih Aydın yüksek lisans tezinde **Hikmetü'l-'ayn**'ın tahkikiyle birlikte Türkçe tercümesini de yapmıştır.¹⁰⁵

b. Câmiu'd-dekâik fî keşfi'l-hakâik

Eserin İstanbul kütüphanelerinde ulaşabildiğimiz beş nüshası da sadece mantık bölümünü içermektedir. Heidrun Eichner ise bu eserin Paris Bibliotheque Nationale, 2370 numaralı nüshanın üç bölümden oluştuğunu belirtmektedir.¹⁰⁶ Bu kaynağa göre **Câmiu'd-dekâik** mantık, doğa bilimleri ve metafiziğe dair olup konular **eş-Şemsiyye** ve **Hikmetü'l-'ayn**'a oranla daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Eserin en önemli tarafı Kâtibî'nin mantık, doğa bilimleri ve metafiziği bir eserde topladığı tek ansiklopedik eseri olmasıdır. **Hikmetü'l-'ayn**'da metafizik doğa bilimlerinden önce gelmekteyken bu eserde mantıktan sonra doğa bilimlerine yer verilmektedir. Bu eser ünlü vezir Şemseddin el-Cüveynî'nin isteği üzerine yazılmıştır.¹⁰⁷ Mantığın *usûl* ve *fürûunu* kapsayan ilk bölümde Kâtibî, izah ve beyan yolunu kullandığını ifade etmektedir. Kâtibî bu eserde konuları anlatırken **eş-Şemsiyye**'den farklı olarak daha fazla örneğe yer vermekte, zaman zaman şahıs ve kitap isimlerine atıflar yapmaktadır. Özellikle “eş-Şeyh” dediği İbn Sînâ, onun **el-İşârât** ve **eş-Şifâ**'sı ile “el-İmâm” dediği Fahreddin Râzî ve **el-Mülahhas**'ına yaptığı atıflar Kâtibî'nin kaynaklarını göstermesi bakımından da önemli örneklerdir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Abbâs Sadrî, **Hikmetü'l-'ayn**, Tahran 1996.

¹⁰⁵ Salih Aydın, **Kâtibî Kazvî'nin Hikmetü'l-'ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi**, Yüksek Lisans Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, Ankara 2002.

¹⁰⁶ Heidrun Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî”, **Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale**, XXXII (Padova 2007), s. 175.

¹⁰⁷ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b. Eserin diğer nüshaları için bk. Carullah Efendi 1351; Karaçelebizâde 248; Fatih 3244. Paris Bibliotheque Nationale'deki nüshayı temin edemediğimiz için bu eserin mantıktan sonraki bölümlerini Eichner'in çalışmasına atıfla kullandık.

¹⁰⁸ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa, 418, 2a, 13b, 14a, 14b, 20b, 21a, 58b, 65b.

c. el-Münassas fî Şerhi'l-Mūlahhas

Fahredden Râzî'nin mantık ve felsefeyle ilgili **el-Mūlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık**¹⁰⁹ adlı eserine yapılmış şerhtir. Nüshalara göre değışmekle birlikte 600 varağın üzerindeki bu şerh oldukça ayrıntılı bir çalışmadır. Müellif nüshasından istinsah edilen ve tezde kullanacağımız nüshada, musannifin kitabı hicrî 671 yılı, Şabân ayında yazdığı kaydedilmektedir. Bu bilgiye göre Kâtibî'nin ömrünün sonlarına doğru yazdığını söyleyebileceğimiz eser, onun felsefî birikimini yansıtan üst düzey bir dille kaleme alınmıştır. Eserin önemli bir tarafı şârihin kaynaklarının neler olduğunu gösterme imkanını vermesidir.¹¹⁰ Kâtibî aklî ilimlerde yazılmış en değerli eserlerden biri olarak takdim ettiği **el-Mūlahhas**'ın şerhini Şemseddin el-Cüveynî'ye ithaf etmiştir. Kâtibî şerhi tamamladıktan sonra bir grubun, kendisinden eserin mantık kısmına tekrar dönmesini istediklerini ve bunun üzerine bu bölümü ikinci bir kez yazdığını ifade etmektedir. Kâtibî **el-Mūlahhas**'ta bazı muğlak taraflar ve filozofların ilkelerine aykırı hususlar bulunduğunu, bunları filozoflar ve kelamcılarının delillerini takrir etmek suretiyle açıklığa kavuşturacağını söylemektedir.¹¹¹

Kâtibî eserin tertibinde ana metne uymakla birlikte mantığın sonuna ilaveler yapmıştır. Mantık bölümü bir mukaddime ve iki kısımdan oluşur. İlk kısmın başlığı tasavvurât, ikinci kısmın başlığı tasdikâtır. Fizik ve metafizik konularını kapsayan kitabın ikinci bölümü Râzî'nin kendine has tasnifini takip ederek üç ana başlık halinde ele alınmıştır. Birinci başlıkta umûr-ı âmme, ikinci başlıkta cevher ve arazlar, üçüncü başlıkta da teoloji (*el-ilmu'l-ilâhiyyu'l-hâssa*) konularına yer verilmiştir. **el-Mūlahhas**'ın tam metnini içermesi bu şerhi daha da önemli kılmaktadır. Kâtibî, Râzî'nin cümlelerini verdikten sonra bu cümlelerin takririni yapmış, ardından eleştirileri varsa onları eklemiştir. Kâtibî mantığın sonuna eserde

¹⁰⁹ İsmail Hanoğlu doktora çalışmasında Râzî'nin bu eserinin tümünü tahkik ve tercüme etmiştir. İsmail Hanoğlu, **Fahrüddîn Er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fî'l-Mantık Ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara 2009, I-V. **el-Mūlahhas**'ın mantık bölümü **Mantıku'l-Mūlahhas** adıyla yayınlanmıştır. **Mantıku'l-Mūlahhas**, thk. A. F. Karamelikî, Adine Asgarinejad, Tahran 2003. Çalışmamızın sonlarına doğru ulaştığımız İsmail Hanoğlu'na tahkikli metninden istifade ettik. Ancak bilgisayar ortamındaki bu nüshanın sayfalarında kaymalar olduğu için atıfları Şehit Ali Paşa 1730 numaralı nüshaya yaptık.

¹¹⁰ Kâtibî, diğer eserlerinde nadiren isim ve kaynak zikrederken burada Pisagor, Platon, Aristoteles, Galen, Öklides gibi mütekaddim filozoflar ile Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî, Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ, Behmenyâr, İbnü'l-Heysem, Ebû'l-Berekât el-Bağdadî, Şihabbüddin Sühreverdî, Nasirüddin Tûsî, Esirüddin Ebherî, Kutbuddin Mısırî gibi çok sayıda filozof ve mütekellimûna, bunların eserlerine atıf yapmaktadır. Buma karşılık Kâtibî'nin Gazzâlî'den hiç bahsetmemesi oldukça ilginç bir durum olarak zikredilebilir. Kâtibî özellikle İbn Sînâ'nın birçok eserinden iktibas yaparken, Fahrüddin Râzî'nin görüşlerini zaman zaman farklı kitaplarından mukayeseler eşliğinde tavzih etmektedir. Kâtibî'nin bu eserdeki en önemli kaynağı hiç şüphesiz Fahrüddin Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'sidir. Kâtibî bu esere nadiren ismiyle yer verirken birçok yerde bu kitaptan uzun alıntılar yapmaktadır. Kâtibî eserin başından sonuna kadar İbn Sînâ'ya *eş-Şeyh*, Fahrüddin Râzî'ye de *el-İmâm* şeklinde atıfta bulunur.

¹¹¹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 1b-2a.

olmayan ilaveler yaptığı gibi **el-Muhassal**'a yazdığı şerhe göre Râzî'ye yönelttiği eleştiriler daha fazladır. Bu eseri İslâm felsefe tarihinde ayrıcalıklı kılan özelliklerinden biri metafizik ve doğa bilimleriyle ilgili bahislerin takririnde son derece yoğun bir şekilde kıyas formlarına başvurulmuş olmasıdır. **el-Münassas** sonrasındaki felsefi tartışmalarda da atıf yapılan bir eserdir. Kutbuddin Râzî'nin **eş-Şemsiyye** şerhinde atıf yaptığı bu eser Cürcânî için de çok önemli bir kaynaktır. Zira Cürcânî **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** haşiyesinde okuyucuyu yüzün üzerinde bahiste **Şerhu'l-Mülahas**'a yönlendirirken **Şerhu'l-Mevâkıf**'ta da bu eserden yapılan alıntılar az değildir.¹¹²

d. **el-Mufassal fî Şerhi'l-Muhassal**¹¹³

Fahredden Râzî'nin en önemli eserlerinden olan **el-Muhassal**'ın şerhidir. Râzî'nin **el-Muhassal**'ı dört bölümden oluşur. Birinci bölüm başlangıç bilgileri, ikinci bölüm de bilinenlerin tasnifinden oluşur. İkinci bölümde varlık-yokluk, Zorunlu Varlık, mümkünâtın kısımları, arazların hükümleri, cisimlerin oluşması, cisimlerin bölünmesi, varlıkların hükümleri alt başlıkları vardır. Üçüncü bölüm Allah'ın varlığının ispatı, sıfatlar, fiiller ve isimlerden oluşur. Dördüncü bölüm ise peygamberlik, meâd, iman, büyük günah, küfür ve devlet başkanlığı başlıklarını içermektedir. Ancak Kâtibî'nin şerhi kitabın dördüncü bölümünün dördüncü kısmı olan devlet başkanlığı kısmında sona ermektedir. Ona göre bu mesele, bahs ve nazar yönteminin geçerli olmadığı kelimî bir meseledir ve bu sebeple şerhe ihtiyaç duyulmamıştır.¹¹⁴ Kâtibî **el-Muhassal**'ı tanıtırken ve bir anlamda şerhi yazmaya götüren sebepleri anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Eser kadim filozoflar ve sonrakilerin araştırma meseleleriyle ilgili inceliklerle birlikte kelâmcıların bakışını ve delillerini içermektedir. Ancak eserde inceleyenleri zorlayacak birtakım mugalâtalar bulunmaktadır. Ayrıca bazı kapalı noktaların delilleri, olması gereken yerde verilmemiştir.” Kâtibî eseri kendisine çok lütfkâr davranan dönemin Kazvin Müftüsü Ebü'l-Hasen ibn Abdülhamid el-Kazvî'nin isteği doğrultusunda yazmıştır.¹¹⁵ Kâtibî önce “kâle” ifadesiyle Râzî'nin görüşlerini aktarmakta, ardından da “ekûlu” diyerek açıklamalar yapmaktadır.

¹¹² Kutbuddin Râzî, **Tahrîrû'l-kavâ'idî'l-mantikiyye**, s. 79; **Şerhü'l-Mülahas**'a **Tehâfüt** tartışmalarında atıf yapıldığı gibi eser, İbn Kemal'in de kaynakları arasında yer alır. Esere **Hidâyetü'l-hikme** şerhlerinde yapılan atıflar da vardır. bkz. Şamil Öçal, **Kemâl Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara 2000, s. 59-60; Molla Sadra, **Şerhü'l-hidâyeti'l-esiriyye**, thk. Muhammed Mustafa, Beyrut 2001, s. 114.

¹¹³ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782. Tezde kullanacağımız bu nüsha Kâtibî'nin vefatından yirmi yıl sonra, h. 695 yılı Şevvâl ayında yazılmıştır.

¹¹⁴ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 232b.

¹¹⁵ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 1b-2a.

Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi 861 numarada bulunan ve okunması çok güç olan müellif nüshada eserin h. 662 yılı Ramazan ayında yazıldığı ifade edilmektedir.¹¹⁶

e. **Risâle fî Burhâni isbâti'l-vâcib**

Kâtibî risaleyi bir grup bilginle isbât-ı vâcib konusunda yapılan müzakereler üzerine kaleme almıştır. Önce isbât-ı vâcib konusunda öncekilerin delillerini aktarır ve bunların bir kısmını reddeder. Kâtibî, risalenin sonunda filozofların âlemin kıdemiyle ilgili delillerine Râzî'nin **el-Meâlim**'inden yaptığı alıntılarla cevap verir.¹¹⁷

f. **Risâle fî Cevâbi'l-itiraz li-Nasiriddîn et-Tûsî**

Tûsî, Kâtibî'nin isbât-ı vâcib konusunda yazdığı risalede serdetmiş olduğu görüşlerin bir kısmının açıklanmaya ve pekiştirilmeye muhtaç olduğunu belirterek konu hakkındaki görüşlerini anlatmaktadır. Bu risalesi üzerine Kâtibî, ona cevap vermek için bir risale daha yazmış, Tûsî de bunun üzerine ikinci risalesini telif ederek Kâtibî'nin, açıklanmaya muhtaç olarak gördüğü meselelere açıklık getirmiştir. Tûsî'nin ikinci risalesinden sonra Kâtibî ileri sürdüğü görüşlerin bir kısmından vazgeçtiğini, kendisinin hayalât ve temvîhât kabilinden olan düşüncelerinin izale olduğunu ifade etmiştir. **İsbât-ı Vâcib Risaleleri**, genelde “imkân delili”, özellikle de teselsülle ilgili Kâtibî'nin itirazları ve Tûsî'nin ona cevaplarını içermektedir. Kâtibî'nin bu risaleleri ve Tûsî'nin cevaplarını Muhammed Hasan el-Yâsin, **Mutârahât-ı felsefiyye** adıyla 1956'da Bağdad'ta yayınlanmıştır. İsmâil Vâizevâdî, Tûsî'yle Kâtibî'nin isbât-ı vâcib alanındaki tartışmalarını **Muhâkemât-ı felsefiyye yâ Dâverî beyne Nasiruddin Tûsî ve Debîrân Kâtibî** adlı çalışmayla Farsçaya çevirmiş ve kısa değerlendirilmelerde bulunmuştur.¹¹⁸ Ayrıca Rubio Luciano'nun İspanyolcaları ile birlikte neşrettiği ilk beş risale Fuat Sezgin tarafından da yayınlanmıştır. Bu risaleler son olarak Abdullah Nûrânî tarafından yayınlanmıştır.¹¹⁹

¹¹⁶ Fahreddin Râzî, **Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn**, thk. Hüseyin Atay, Kum 1999, neşredenin girişi, s. 54-55.

¹¹⁷ Yazma nüshaları için bk. Carullah 2117, 99b-103a; Pertev Paşa 617, 60a-66a; Ayasofya 4862.

¹¹⁸ Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet**, s. 3, 39, 46, 142.

¹¹⁹ Rubio Luciano, “Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario; Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî”, haz. Fuat Sezgin, **Islamic Philosophy**, Frankfurt 2000, LXXXIX, 43-188; Abdullah Nûrânî, “Mübâhâsât beyne Nasiruddin et-Tûsî ve Necmeddin el-Kâtibî”, **Ecvibetü'l-Mesâili'n-Nasîriyye**, Tahran 2005, s. 109-154.

g. Risâle Teştemilu alâ es'ile-i müredehâ alâ Kitâbi'l-Me'âlim

Bu risale Fahreddin Râzî'nin **el-Me'âlim** adlı usûlud'd-din ve usûlu'l-fikh alanlarında yazdığı eser üzerine Kâtibî tarafından alınmış notlardan oluşmaktadır. Kâtibî'nin talikatının Türkiye kütüphanelerinde muhtelif nüshaları bulunmaktadır.¹²⁰ **Me'âlim**, Kâtibî ve İbn Kemmûne'nin talikatlarıyla birlikte Reza Pourjavady ve Sabine Schmidtke tarafından yayımlanmıştır.¹²¹ Kâtibî usûlu'd-din ve usûlu'l-fikh şeklinde iki bölümden oluşan **Me'âlim**'in her iki bölümüne de notlar yazmıştır. Kâtibî usûlu'd-din bölümüne imamet başlığına kadar notlar almışken, usûlu'l-fikh bölümüne de muhtelif notları vardır. Kâtibî bu eserde Râzî'nin cümlelerinin mantıksal kurgusunu merkeze alan münazara yöntemini kullanmıştır. Kâtibî'nin bu risaleyi ne zaman kaleme aldığına dair herhangi bir atıf bulunmamaktadır. Bu notlarda Kâtibî için *el-imâmü'l-mu'teriz* ifadesini tercih eden İbn Kemmûne, Kâtibî'nin eleştirilerine karşı Râzî'yi savunmaktadır.¹²²

3. Tıp

Kâtibî'nin tıpla ilgili bir eseri ve Tûsî ile müzakerelerini içeren yazışmalar günümüze ulaşmıştır. **Cevâmiü'l-lezze** rahatsızlıkların tedavisi başta olmak üzere cinsel konulardaki her türlü meseleyle ilgili bilgileri içine alan Bahnâme türüne ait bu eser neşredilmiştir.¹²³ Nikah, dinî ve tıbbî bakımdan adâbı, hamilelik, tenâsül hastalıkları ve bunları önleyici ilaçların konu edinildiği eser yirmi altı baba ayrılmıştır. **Mutâharât tıbbiye** Kâtibî'nin tıp konusunda Tûsî'ye sorduğu sorular ve bunlara verilen cevaplar da **Mutâharât tıbbiye** adıyla yayımlanmıştır. Yazışmalarda yiyeceklerin incelenmesi (tahkîku't-tuûm), organların yapıları (emzicetu'l-aza), hıtların sağlamlığı (nazcu'l-ahlât) gibi konular yer almaktadır. Nefsin mizacı hakkında olan **Risâle fi bahsi'l-i'tidâl**'in tek yazma nüshasından anlaşılacağı gibi eser küçük bir risaledir.¹²⁴

¹²⁰ Esad Efendi 1932, vr. 99a-117b, ayrıca bkz. Ayasofya 4862, 127b-143b; İbn Kemmûne'nin talikatı için bk. Esad Efendi 1932, 118a-128a.

¹²¹ Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna**, Tahran 2007.

¹²² Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, X-XIII.

¹²³ Kâtibî, **Cevâmiü'l-lezze**, nşr. Abdülbedi Mustafa Abdülbedi, Kahire tsz.

¹²⁴ Kâtibî, **Risâle fi bahsi'l-i'tidâl**, Pertev Paşa 617, 163a-165a.

4. Hadis

Kırk hadis türüne ait **Erbeûne hadisen** adlı bu küçük risalenin ulaşılabilen tek nüshası bulunmaktadır (Şehit Ali Paşa 1378, 1-8).

5. Kendisine Atfedilen Eserler

Bazı klasik dönem kaynakları ve günümüzde yapılan çalışmalarda Kâtibî'ye yukarıda saydığımız eserleri dışında birkaç eser atfedilmektedir. Taşköprülüzâde **Havâşi Mûlahhas li'r-Râzî** adlı bir eserini zikretmektedir. Bunun **el-Münassas** ile aynı kitap olması veya Ebherî'nin **el-Mûlahhas**'a yazdığı haşiye olması muhtemeldir. Yine o Kâtibî'nin **Tenzîlu'l-efkâr** adlı bir eserinden bahsetmektedir.¹²⁵ Halbûki bu eser Ebherî'ye aittir. Brockelmann da Sekkâkî'nin **Miftâhu'l-ulûm** adlı eserinin üçüncü bölümüne Kâtibî'nin şerh yazdığını rivayet etmektedir ki¹²⁶ Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki ilgili nüshalar bir başka Kazvinî'ye aittir. **Bahs lâ yasduru 'ani'l-Vâhidi'l-Hakikî illâ Vâhid** adıyla kendisine atfedilen¹²⁷ risaleye de ulaşamamıştır.

III. Etkileri: İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinde Yeni Bir Merhale

İbn Sînâ'dan önce de birçok filozof, öğrencileriyle felsefe eğitimini sürdürmesine rağmen bu faaliyet, seleflerinden farklı olarak İbn Sînâ'dan sonraki kuşakların, eş-Şeyhu'r-reîs'in eserlerini okutmaya devam etmesiyle bir, hatta birden çok ekole dönüşerek tekâmül etmiştir. Nizâmiye medreselerinin kurulmasıyla birlikte tedris faaliyetleri sistematik ve kurumsal bir hüviyet kazanmıştır. Ancak bu tarihten önce felsefî ilimler, medrese dışındaki mahfillerde okunduğu gibi bu durum, İbn Sînâ metinleri merkezinde XII. ve XIII. yüzyılda da devam etmiştir. Dolayısıyla henüz Osmanlı döneminden önce felsefî ilimlerin medreselerde sistematik bir şekilde okutulduğuna dair kesin bir iddiada bulunma imkanına sahip değiliz.¹²⁸

¹²⁵ Taşköprülüzâde, **Mevzûât**, I, 274.

¹²⁶ Brockelmann, **GAL**, III, 251.

¹²⁷ Salih Aydın, **Kâtibî Kazvinî'nin Hikmetü'l-'Ayn Adlı Eseri**, s. 11.

¹²⁸ Buna karşın VII/XIII. yüzyılda felsefî ilimlere dair çok sayıda eserin medreselerde yazılması ya da istinsah edilmesi önemli bir ipucu sayılabilir. Bu bağlamda çok sayıda örnek içinden ikisini zikretmek istiyoruz. İbn Kemmûne'nin **Şerhu't-telvîhât** adlı eserinin bir nüshası 696/1296 yılında Bağdat Nizâmiye Medresesi'nde, **Kelimâtü'l-vecice** adlı risalesinin bir nüshası da yine aynı yılda Nusaybin İmâdiyye Medresesi'nde istinsah edilmiştir. bkz. R. Pourjavady, S. Schmidtke, **A Jewish Philosopher of Baghdad**, s. 67, 97. Kâtibî'nin **Şerhü'l-Mûlahhas** adlı eserinin bir nüshası da 692/1293'te Bağdat Nizamiye Medresesi'nde tamamlanmıştır. bkz. R. Pourjavady, S. Schmidtke, **Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, s. XI. Bu bilgilerden hareketle Bağdat'taki medresenin Nizamülmülk zamanında yapılan medrese olduğu kesin olarak söylenemezse de bu adla

İbn Sînâ gibi bir üstadın etrafında kümelenen öğrencilerle yapılan ders halkaları zamanla bir geleneğe dönüşmüştür. Bununla birlikte İbn Sînâ'nın tıp, mantık ve felsefî ilimler sahasındaki eserlerinin şerhedilmesi, muhtasar kitapların yazılması ihtiyacı hâsıl olmuştur. Dönemin nazârî ilimler sahasındaki karakteristiğini belirleyen bu durum, yazılan eserlerin diline de yansımış ve böylece mezkûr ihtiyaçlar dikkate alınarak yazılan muhtasar ve şerh şeklindeki metinler yüzyıllarca eğitim faaliyetinin taşıyıcısı olmuştur. Bu dönemde yazılan eserler nihayet Osmanlı dönemi medrese müfredatlarına dâhil edilmiş ve medreselerde okutulmuştur. Osmanlı eğitim tarihi üzerine yapılan çalışmalarda da görüleceği üzere özellikle dil, mantık ve felsefî ilimler alanında medreselerde okutulan eserlerin önemli bir kısmı VII/XIII. ve VIII/XIV. yüzyılda yazılmıştır ki Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** ve **eş-Şemsiyye**'si de bu dönemin ürünüdür. Bu dönem ayıca metinlerin yeniden üretilmeleri demek olan şerh ve haşiye çalışmalarının da çoğalmaya başladığı bir dönemdir. Bu bağlamda biz de Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** adlı eserinin etkileri üzerinde durmak istiyoruz.

A. Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Bir esere şerh ve haşiye çalışmalarının yapılması, o eserin etkisinin hangi tarih ve coğrafyalarda yayıldığına bir göstergesidir. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** ve **eş-Şemsiyye**'sine kendi öğrencileri başta olmak üzere birçok bilgin tarafından şerh ve haşiye yazılmıştır. Esasen **eş-Şemsiyye**'ye yazılan şerh, haşiye ve takrirler müstakil bir çalışmanın konusu olacak kadar geniştir. Bu eser üzerine yapılan çalışmaların dökümünü vermek çalışmanın sınırlarını zorlayacak bir durum olduğundan sadece metafizik ve doğa bilimleri üzerine yazılmış **Hikmetü'l-'ayn**'in etkisi üzerinde duracağız.

1. Hikmetü'l-'ayn Şerhleri

Hikmetü'l-'ayn, müellifin öğrencileri Hillî ve Kutbuddin Şîrâzî başta olmak üzere birçok bilgin tarafından yeniden üretilen bir eser olmuştur. Kendi öğrencileri olması bakımından bahsedilen iki çalışmanın ayrı bir önemi vardır. Ancak şerhler arasında en büyük etkiyi İbn Mübarekşâh el-Bûhârî'ninki yapmıştır. Yapılan taramalar neticesinde şimdilik bu esere dokuz farklı şerhin yazıldığı bilgisine ulaşılmış durumdayız. Bunların bazılarında ise sadece ismen haberdarız. Burada metnine ulaşabildiğimiz çalışmalar kısaca tanıtılacaktır.

bir medresenin var olduğu, bu ve diğer medreselerde felsefî ilimlerle meşgul olduğu sonucuna ulaşmamız mümkündür.

a. **Îzâhu'l-makâsîd min hikmeti ayni'l-kavâid**

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin özetini şerhetmek ve müphem kalan konuları açıklamak istediğini ifade etmekte, itiraz noktalarını ayrıntıya girmeyecek şekilde inceleyeceğini belirtmektedir.¹²⁹ Hillî'nin şerhteki metodu kale-ekulu şeklindedir. Önce ana metinden pasajlar aktarmakta ve sonra açıklamalar yapmaktadır. Şerh, **Hikmetü'l-'ayn** gibi iki bölümdür. Hillî, yer yer Kâtibî'nin görüşlerini reddeden ve eleştiren ifadeler kullanır. Öyle ki birinci makale olan umûr-ı âmmenin mahiyet bahsinin cins ve fasıl alt başlığında Hillî, Kâtibî'yi Râzî'nin takipçilerinden saymakta ve Tûsî'den yaptığı aktarımla: “Râzî ve takipçileri hiçbir şeyin hakikatini bilemiyorlar.” demektedir. Hillî yer yer filozofları, bazen de kelamcıları savunmaktadır. Onun amacı hangi konu ele alınırsa orada doğru olan görüşün ortaya konulmasıdır. Bu bakımdan çok defa filozofların görüşlerinden uzaklaşmıştır.¹³⁰ Hillî'nin şerhi 1959 da Tahran'da Ali Nâki Münzevî ve Muhammed Meskut tarafından basılmıştır.

b. **Havâşi'l-kutbiyye**

Kutbuddin Şîrâzî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'a yazdığı şerh, İbn Mübârekşâh tarafından da **Havâşi'l-kutbiyye** olarak isimlendirildiği gibi bir haşiye olarak bilinmektedir. Ancak eser müellifinin de başta ifade ettiği gibi şerh şeklinde yazılmıştır. Bu itibarla onu bir şerhin haşiyesi şeklinde düşünmek yerine, VIII/XIV. yüzyıldan sonra şerh mahiyetindeki müstakil eserlere haşiye denilmesinden¹³¹ hareketle bu şekilde bilindiğini söylememiz mümkündür.

Şîrâzî, felsefenin birçok dalına dair oldukça kıymetli bilgiler ihtiva eden **Hikmetü'l-'ayn**'ın şerhedilmesi isteği üzerine çalışmasını kaleme almıştır. İlmî birikimini yeterli görmese de şerhinin tashih kapsamında olduğunu belirtmektedir.¹³² Şîrâzî bu metotla Kâtibî'nin görüşlerini eleştirmiş ve kendi tekliflerini de sunmuştur. Aşağıda da üzerinde durulacağı üzere İbn Mübârekşâh, onun itiraz ettiği noktaları eserine almıştır. İbn Mübârekşâh'ın eserinin ders kitabı olarak okutulmasıyla Şîrâzî'nin şerhi de yaygınlık kazanmıştır.

¹²⁹ Hillî, **Îzâhu'l-makâsîd min hikmeti 'ayni'l-kavâid**, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi 2173, 1b. Hillî üzerine yaptığı çalışmasında Sabine Schmidtke matbu nüshaya dayanarak şerhin 694/1295'te yazıldığını aktarmaktadır. Sabine Schmidtke, **The Theology of al-Allama al-Hilli**, s. 57.

¹³⁰ Muhammed Kerimî, “Hikmetü'l-'ayn”, **DMT**, VI, 440.

¹³¹ Tefvik Rüştü Topuzoğlu, “Hâşiye”, **DİA**, XVI (İstanbul 1997), 420.

¹³² Kutbuddin Şîrâzî, **Havâşi'l-kutbiyye**, Veliyüddin Efendi 3399, 142b.

c. Şerhu Hikmeti'l-'ayn

Şerhu Hikmeti'l-'ayn Mîrek Şemseddin b. Mübârekşâh el-Buhârî'nin (ö. 784/1382'den sonra) ilmî ve felsefî liyakatini yansıtacak en önemli eseridir. Eserin ilk bölümü metafiziğe ayrılmıştır, ikinci bölüm olan doğa bilimleri birinciye göre daha kısadır. İbn Mübârekşâh bu çalışmasında Eflâtun, Aristo, Câlînûs ve Batlamyus gibi eski düşünürlerle Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Sînâ, Şehristânî, Şihabuddin es-Sühreverdî, Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, Fahreddin Râzî, Nasiruddin Tûsî, Kutbuddin Şîrâzî gibi İslâm düşünürlerinin görüşlerini tartışmakta ve yer yer bunları ciddi bir şekilde eleştirmektedir. İbn Mübârekşâh, hakkında övücü ifadeler kullandığı Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin şerhinden aktarımlar yapacağını eserin başında belirtmektedir.¹³³ Şerhte Kâtibî'nin ifadelerini verdikten sonra Şîrâzî'nin itirazlarından alıntılar yapmaktadır.

İbn Mübârekşâh'ın **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**'ı ana metni geride bırakacak şekilde bir ilgiye mazhar olmuş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.¹³⁴ Bu ilginin bir göstergesi olarak sadece Türkiye kütüphanelerindeki kayıtlarda ellinin üzerinde nüshası mevcuttur. İbn Mübârekşâh'ın şerhine Karabâğî (ö. 942/1535), Abdulkakim Siyalkûtî (ö. 1067/1656), Deştékî eş-Şîrâzî (ö. 948/1542) gibi çok sayıda bilgin tarafından haşiye yazılmış olmakla birlikte en meşhur haşiye Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) haşiyesidir. Bu haşiyelerin dışında **Hikmetü'l-'ayn**'ı neşreden Abbas Sadrî, Türkiye kütüphanelerinde olmayan ve daha çok İran'da tanınan bilginlerin haşiyelerinden sözetmektedir.¹³⁵ İbn Mübârekşâh'ın **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**'ı Seyyid Şerif ve Dihlevî haşiyeleriyle birlikte Delhi (h. 1289) ve Kazan'da (h. 1315), ayrıca Cafer Zâhidî tarafından İran'da bulunan nüshaları karşılaştırılmak suretiyle Tahran'da (h. 1352) yayımlanmıştır. İbn Mübârekşâh'ın Kâtibî'nin **eş-Şemsiyye**'sine¹³⁶ ve Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'sine de birer şerhi bulunmaktadır.¹³⁷ Ancak müellifin bu son iki eseri, **Hikmeti'l-'ayn** şerhinin gördüğü rağbetin ve elde ettiği şöhretin çok uzağındadır.

¹³³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 4.

¹³⁴ H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşah", **DİA**, XXX (Ankara 2005), 560; a. mlf. "Buhârâlî Muhammed ibn Mübârekşâh ve Hikmetü'l-Ayn Şerhi", **Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri**, haz. U. Songül Bozbeyi, Ankara 1996, s. 179-202.

¹³⁵ Abbâs Sadrî, **Hikmetü'l-'ayn**, neşredenin önsözü, s. 48-50.

¹³⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu's-Şemsiyye**, Bu eserin Şehit Ali Paşa 1790 numaralı nüshası müellif nüshadan 20 Şevval 953 tarihinde istinsah edilmiştir.

¹³⁷ Vahidjon Djalalov, **Buhârâlî Muhammed b. Mübârekşâh ve Hidâyetü'l-Hikme Şerhi, Tahkiki ve Tercümesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara 2009.

d. Şerhu Hikmeti'l-'ayn

Kadımir Hüseyin b. Muiniddin el-Meybûdî (ö. 909/1503-1504) tarafından yazılan şerhin iki nüshasına ulaşabildik.¹³⁸ eş-Şemsiyye¹³⁹ ve Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'sine de şerh yazan Meybûdî'nin **Hidâyetü'l-hikme** şerhi âlimlerin büyük ilgisine mazhar olmuş ve üzerine pek çok haşiye yazılmışken **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** aynı etkiyi yapmamıştır. Meybûdî'nin **Hidâyetü'l-hikme** şerhinin tercümesi ve genişletilmiş hali olan **İklîlü't-terâcim**'de Akkirmânî, **Hikmetü'l-'ayn**'dan çeşitli alıntılar yapmaktadır.¹⁴⁰

e. Diğer Şerhler

Muhammed b. Musa Talişî (ö. 887/1483) tarafından yazılan metnin muhtelif nüshaları mevcuttur.¹⁴¹ Cemaleddîn el-Cilî'ye ait şerhin ulaşılabilen tek nüshası vardır.¹⁴² Bağdatlı İsmail Paşa, Hüseyin Şah Acemî (ö. 905/1500), Ali b. Şaban el-Aksarayî er-Rumî (ö. 1111/1699) tarafından yazılan şerhleri zikrederken¹⁴³ bir başka şerh de Seyyid Muhammed Rahim Şehristânî (ö. 1093/1682)'ye atfedilmektedir.¹⁴⁴

2. Haşiyeler

Özellikle eş-Şemsiyye ve **Hikmetü'l-'ayn**'ın sistematik ve özlü bir tarzda yazılması bu eserleri yüzyıllardır ilim muhitlerinin klasikleri haline getirmiştir. Bu eserlere yazılan şerhlerde konuların ayrıntılı bir şekilde ele alınması yeni çalışmaları ortaya çıkarmıştır. Şerhlerdeki muhtelif meseleler dönem dönem müstakil çalışmalara konu olmuş, bunlar bazen padişahların huzurunda müzakere edilmiş, telif edilip onlara sunulmuştur. Haşiyeler ve talikatlar özellikle yazıldığı dönemde ilim muhitlerinde hangi meselelerin tartışıldığını göstermesi bakımından çok önemli metinlerdir. Osmanlı ilim camiasında şeyhülislâm gibi önde gelen zevatın da aralarında olduğu isimlerin çeşitli konularda yazdığı çok sayıdaki talikat **Hikmetü'l-'ayn**'ın etkisinin sınırlarına işaret etmektedir.

¹³⁸ Meybûdî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Beyazıt Devlet Ktp. 113; Diyarbakır Umumi Ktp. 1855.

¹³⁹ Meybûdî, **Şerhu's-Şemsiyye**, Fatih 3358; Hafid Efendi 172; İzmirli İ. Hakkı 1694; Laleli 2660; Millet 4051.

¹⁴⁰ Mehmed b. Hamid Kefevî Akkirmânî, **Kâdı Mir metni Hidâye tercemesi: İklîlü't-terâcim**, 1316.

¹⁴¹ Talişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Fezullah Efendi 1198; Hafid Efendi 160; Carullah 2110, (h. 884) 19-137.

¹⁴² Cilî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Carullah 1320.

¹⁴³ Bağdatlı İsmail Paşa, **Hediyetü'l-ârifin**, I, 288, 764.

¹⁴⁴ M. M. Ağabuzurg et-Tahrânî, **ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şî'a**, XIII (Beyrut tsz.), 12, 212.

Hikmetü'l-'ayn haşiyelerinin dökümünü vermek çalışmanın sınırlarını aşacağı için daha çok bilinen birkaç ismin eserine değineceğiz. İfade edildiği gibi **Hikmetü'l-'ayn** şerhleri içinde en meşhuru İbn Mübârekşâh'inkidir. Öyle ki zamanla eser ana metni geride bırakacak bir ilgiye mazhar olmuş ve bir döneme kadar Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Bu şerh üzerine tespit edebildiğimiz kadarıyla yazılan yirmi sekiz haşiye, bahsedilen ilginin derecesini göstermektedir. Bunların çoğuna bibliyografik eserlerden ulaşırken bir kısmını da yazma nüsha olarak tespit ettik.¹⁴⁵ Mübârekşâh şerhine yazılan haşiyeler arasında elbette ki en meşhuru Cürçânî tarafından yazılanıdır. Yukarıda bahsedilen talikatların birçoğu Cürçânî haşiyesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Cürçânî haşiyesi Mübârekşâh şerhiyle birlikte Delhi (h. 1289) ve Kazan'da (h. 1315) basılmıştır. Kayıtlarda Çorum İl Halk Kütüphanesi'nde 1120 numaralı 144 varaklık nüshanın müellif hattı olduğu geçmektedir. Cürçânî haşiyesi üzerine yazılan haşiye ve talikatlar arasında Mirza Can eş-Şîrâzî el-Bagandî'nin (ö. 994/1586) yazdığı haşiye müracaat edilen bir kaynak olmuştur.¹⁴⁶ Böylece Mübârekşâh şerhi, Cürçânî haşiyesi ve Mirza Can haşiyesi ile felsefî bir metin, üç yüz yılda üç kere inşa edilmiş ve güncelliğini korumuştur. Ayrıca Kadızâde-i Rûmî (ö. 901/1495), hocası Cürçânî haşiyesinden hareketle cihet bahsi üzerine kısa bir risale kaleme almıştır.¹⁴⁷ Hatipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), Cürçânî haşiyesinin cihetle ilgili bölümüne bir haşiye yazmışken,¹⁴⁸ Sinan Paşa'nın (ö. 891/1486) da birkaç varaklık bir risalesi¹⁴⁹ bulunmaktadır.

Mübârekşâh şerhi üzerine yazılan haşiyeler arasında Muhammed ibn el-Karabağî (ö. 942/1535), Abdülhakim Siyalkutî (ö. 1067/1656), Carullah Veliyyüddin b. Mustafa b. Ali el-İstanbûlî (ö. 1151/1738), Kemaleddin Mesud Şîrvânî (ö. 905/1499), Gıyaseddin Mansur Deşteki Şîrâzî (ö. 949/1542), Şemseddin Muhammed b. Ahmed Hufri (ö. 957/1550), Muhyiddin Lâri gibi meşhur bilginlerin haşiyeleri de mevcuttur. Ayrıca **Ünmûzecu'l-fünûn** müellifi Sipahizâde'nin (ö. 997/1589)¹⁵⁰ de bir haşiyesi vardır.

¹⁴⁵ Bu eserin haşiyeleri hakkında bkz. Brockelmann, **GAL**, I, 466-467, 612-614, V, 123; **GAL Suppl.**, I, 845-848; Robert Wisnovsky, "Some Remarks", s. 175-176; H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşâh", **DİA**, XXX, 560; H. Bekir Karlığa, "Kâdî Mîr Meybûdî", **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), 118-119, Ömer Mahir Alper, "Karabâğî", **DİA**, XXIV, 369; İlyas Üzüm, "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, XVI (İstanbul 1997), 463-464; İhsan Fazlıoğlu, "Kadızâde-i Rûmî", **DİA**, XXIV, 98-100.

¹⁴⁶ Mirza Can, **Hâşiye alâ Hâşiyeti eş-Şerif el-Cürçânî**, Fazıl Ahmed Paşa 866, (Müellif Hattı), 73 vr.

¹⁴⁷ Kadızâde-i Rûmî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn fi bahsi'l-cihet**, Ayasofya 2350, 4 vr.

¹⁴⁸ Hatipzâde Muhyiddin Efendi, **Risâle fi Havâşî Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, Ayasofya 2350; Hasan Hüsnü Paşa 600; Halet Efendi 802.

¹⁴⁹ Sinan Paşa, **Risâle fi Tevcîhi'l-işkâl fi havâssi Hikmeti'l-'ayn**, Ayasofya 2350.

¹⁵⁰ Sipahizâde, **Hâşiye alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn**, Beşir Ağa 99 (h. 965).

Hikmetü'l-'ayn bilhassa Mübârekşâh şerhi vasıtasıyla İran ve Hindistan bölgelerinde de etkili olmuş ve çok sayıda haşiye kaleme alınmıştır. Mirza Refia Tabatabai Nainî (ö. 1082), Molla Abdülgaâffar Muhammed b. Yahya Geylânî (ö. 1061), Ali Tabib Hindî Sadreddin Geylânî (ö. 1087), Molla Mirza Muhammed Müdekkik Şirvânî (ö. 1098), Zahidî Geylânî (ö. 1119), Aga Cemal Hansarî Muhammed b. Aga Hüseyin (ö. 1128), Radiyyüddin Hansarî (ö. 1125), Kıvâmüddin Kazvînî (ö. 1150), Muhammed Hâşim Hüseyini et-Tabib (ö. ?), Muhammed ibn Hişâm Hasanî (ö. ?), Molla Muîn (ö. ?), Muhammed Ahsen Peşâverî (ö. ?), Vecîhüddin el-Alevî (ö. ?), Abdullah Yezd ibn Hüseyin (ö. ?), Şemsüddin Muhammed Geylânî'nin (ö. ?) çeşitli kaynaklarda haşiyeleri olduğu zikredilmektedir.¹⁵¹

B. Kâtibî'nin Osmanlı Nazarî Düşüncesi Üzerindeki Etkisi

1. İbn Sînâ'dan Osmanlı Dönemine Nazarî Felsefe

İbn Sînâ'nın vefatından itibaren onun felsefesi bir yandan takipçileri, diğer yandan eleştirenler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Öte yandan kelam, tasavvuf ve İshrâkî felsefe ile İbn Sînâ felsefesi arasında terkip yapma gayretleri, İbn Sînâ düşüncesinin farklı çizgilerde tezahürüne yol açmıştır. Ancak bu çizgiler içinde bir yaklaşımın ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Bu yaklaşım, Gazzâlî ile başlayan ve Fahreddin Râzî ile sistemleşen “bilim-felsefe-din sentezine dayalı”¹⁵² Gutas'ın İbn Sînâcılığın “ana gövdesi” dediği çizgidir.¹⁵³ Gutas'ın zikrettiği çizgideki isimler arasında birbirine oldukça muhalif fikirlere sahip düşünürler olsa da bu isimler, mantığı nazarî düşüncenin temeli olarak görmekten, riyazî ve tabîî ilimler şemasını ve bu ilimlerin verilerini benimsemeye kadar birçok ilkede farklı bir yaklaşıma sahip değildir.

Bu çizgide Râzî, hem eserleri hem de hoca-talebe ilişkisine dayalı geleneksel okuma yöntemi ve bunun somut hali olan icazetnâmelerdeki yeri itibariyle bir dönüm noktasını teşkil etmektedir. İbn Şe'ar'ın (ö. 644/1256) naklettiğine göre Râzî, felsefî ilimleri Mecdüddin el-Cîlî'den tahsil etmiştir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Tahrânî, *Zeria*, VI, 68, 82, 121-122, Kâtibi, *Hikmetü'l-'ayn*, Neşredenin önsözü, s. 45-50.

¹⁵² Bu tabir için bkz. Bekir Karlığa, “Buhârâlî Muhammed ibn Mübârekşâh”, s. 187; a. mlf. “İbn Sînâ Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, ed. Mehmet Vural, Ankara 2003, s. 9-17.

¹⁵³ İbn Sînâcılığın ana gövdesi ve diğer çizgiler için bkz. Dimitri Gutas, “İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)”, *İbn Sînâ'nın Mirası*, s. 133-152.

¹⁵⁴ Frank Griffel, “On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received”, *Journal of Islamic Studies*, 18/3 (2007), 318-319; Ayman Shihadeh, *The Teleological Ethics of al-Fakhr al-Din al-Râzî*, Leiden&Boston 2006, s. 7.

Râzî'nin vefatından kısa bir süre sonra İslâm dünyasının önde gelen fikir muhitlerinde onun öğrencilerinin varlığından söz edilmiştir. Muhtemelen bunu ilk kez dile getirenlerden biri tarihçi İbnü'l-İbrî (685/1286), Râzî'nin h. 632 dolaylarında dönemin önemli ilim ve kültür merkezlerindeki öğrencilerinden şöyle bahsetmektedir:

“Zamanımızda Fahreddin Râzî'nin öğrencilerinden olup mantık ve hikmet sahalarında değerli eserlere sahip birtakım âlimler (*sâdatü'l-fudalâ ashâbu tesânifi'l-celile fi'l-mantık ve'l-hikme*) bulunmaktadır. Bunlar Horasan'da Zeynüddin el-Keşî (ö. ?) ile Kutbuddin el-Mısırî (ö. 618/1221), Mısır'da Efdalüddin el-Hûnecî (ö. 646/1248), Dımaşk'da Şemsüddin el-Hüsrevşâhî (ö. 652/1254) ve Anadolu'da Esirüddin Ebherî'dir (ö. 663/1265).”¹⁵⁵

Râzî'nin muidi olan Şemsüddin el-Hüsrevşâhî, Eyyübîler ve Memlûklerin hâkim olduğu coğrafyada İbn Sînâ'nın felsefe ve tıp eserlerini okutan etkili bir isimdi. İbn Sînâ'nın birçok eserine muhtasar yazan Hüsrevşâhî, **Uyûnu'l-hikme** ve Râzî'nin **Âyâtü'l-beyyinât** adlı eserlerini şerhetmiştir. İbn Usaybi'a'nın Râzî'nin aklî ilimlerdeki talebesi diye tanıttığı Kutbuddin el-Mısırî de **el-Kânûn**'a bir şerh yazmıştır.¹⁵⁶ Kaynaklarda Râzî'nin Ebherî'nin hocası olduğu belirtilmekle beraber Ebherî'nin ondan hangi ilimleri nerede, ne zaman tahsil ettiği hakkında bilgi verilmemektedir. İbnü'l-İbrî'nin ifadesinin doğrudan bir hoca-talebe ilişkisi olması ihtimal dâhilinde ise de böyle bir kayda herhangi bir kaynaktan ulaşılmış değildir. Zira aşağıda görüleceği gibi Osmanlı medreselerinde eğitim görmüş ulemaya verilen icazetnâmelerde, aklî ilimler alanındaki hoca zinciri Kâtibî üzerinden Râzî'ye, oradan da Gazzâlî'ye uzanmaktadır. Bu durum birbiriyle görüşmeleri tarihen imkânsız olan bu zatlar arasındaki hoca-talebe ilişkisinin eserler üzerinden de kurulabileceği veya arada isimleri zikredilmeyen şahıslarla zincirin tamamlandığı şeklinde de düşünülebilir. Bu bağlamda Safedî tarafından **el-Vâfi**'de zikredilen rivayet ve isnad zinciri, hem İbn Sînâ felsefesinin sonraki kuşaklarda aldığı seyri ortaya koymasından oldukça önemli ipuçları sunmakta hem de bahsedilen kopuklukları birleştirmektedir. Aklî ilimlerdeki hocası Şemsüddin İbnü'l-Ekfânî'yle (ö. 749/1348) **el-İşârât**'ın ilk bölümünü okuyan Safedî, hocasına dayanarak verdiği zincirle bu kitabın kıraatinin aynı yolla İbn Sînâ'ya vardığını ortaya koymaktadır. Bu eseri Kahire'deki bir hankâhta aklî ilimlerdeki hocası, astronomi bilgini ve bir sufi olan Şemsüddin eş-Şirvânî'den (ö. 699/1299) okuyan İbnü'l-Ekfânî'nin verdiği silsile şöyledir:

¹⁵⁵ İbnü'l-İbrî, **Târihu muhtasari'd-düvel**, ed. Antûn Sâlihânî, Beyrut 1958, s. 254.

¹⁵⁶ G. Endress, “Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, **Arabic theology, Arabic philosophy: from the many to the one**, ed. James E. Montgomery, Leuven 2006, s. 413. Kutbuddin el-Mısırî ayrıca hocası Râzî'nin **Muhassal**'ını **Şerhu'l-Muhassali'l-Kelâm** adıyla şerhetmiştir. Bu şerhin bir nüshasının müstensihî Kâtibî'dir. Bkz. Kutbuddin el-Mısırî, **Şerhu'l-Muhassali'l-Kelâm**, Ragıp Paşa 792.

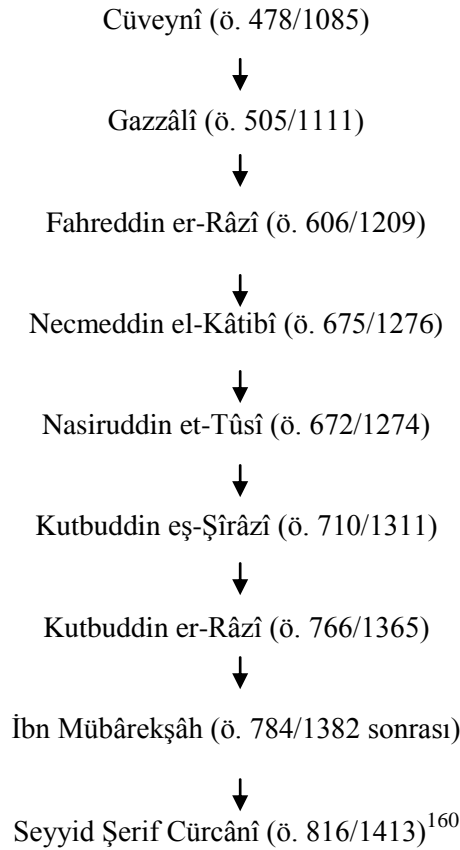


Safedî'nin zikrettiği bu rivayetin üzerinde durulmaya değer birçok yönü bulunmaktadır. Öncelikle bu rivayet, İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ı bizzat okuttuğunu ve bu okumanın bir gelenek olarak devam ettiğini göstermektedir. İbn Sînâ'nın eserleri arasında **el-İşârât**'ın yüzyıllar boyu devam eden bir gelenek şeklinde okunuyor olması önemli bir noktadır. Bu durum özellikle VII/XIII. yüzyılda **el-İşârât** üzerine yapılan çalışmaların arka planında yatan sebepleri anlamamıza da yardımcı olacaktır. İbn Sînâ felsefesine Gazzâlî ve Şehristânî'ye göre daha ılımlı bir eleştiri yazan Mesûdî'nin Râzî'yle arasındaki ilişki de önemli ipuçları sunmaktadır. Endress'in aktardığı bu rivayet, Râzî'nin İbn Sînâ felsefesine olan ilgisi ve bu felsefeyi yorumlayışı noktasında mutlaka dikkate alınmalıdır. Ayrıca muğlak olan Râzî'yle Ebherî arasındaki ilişki aydınlığa kavuşmakta, ikisinin arasında Kutbuddin el-Mısrî'nin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bahsedilen isnad zinciri İbn Sînâ felsefesinin farklı kolları olarak addedilen Râzî ve Tûsî'yi birleştirmesi bakımından da önemlidir.¹⁵⁷ Bununla birlikte Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**, **el-Mülâhhas** ve **Şerhu'l-İşârât** adlı eserlerinin

¹⁵⁷ Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa", s. 410-415. Özellikle İbn Sînâ'dan Fahreddin Râzî'ye giden silsile için bkz. Mustakim Arıcı, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr'ın Felsefe Tasavvuru", **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 28 (2010/1) 140 vd.

müellif tarafından Maverâünehir bölgesinde okutulduğu da bilinmektedir.¹⁵⁸ Bu durum zamanla **İşârât** şerhlerinin de felsefî tedris faaliyeti içine dâhil edildiğini göstermektedir.

Kâtibî'nin Osmanlı düşüncesi üzerindeki etkisinin izlerini kitaplarının müfredata girmesinin yanı sıra medreselerde eğitim görmüş ulemaya verilen icazetnâmelerden de takip etmek mümkündür. Bu icazetnâmelerde aklî ilimlerdeki hoca zincirinin Cürcânî yoluyla Kâtibî'ye, ondan da Râzî kanalıyla Gazzâlî'ye varması¹⁵⁹, Kâtibî'nin bu gelenekteki yerini ortaya koymasının yanında felsefe ve kelam tarihi açısından da önemli ipuçları sunmaktadır. Huzur dersleri mukarriri Çarşambalı Ahmed Hamdi Efendi'nin h. 1327 yılında, talebesi Seyyid Hocasâde Hasan Efendi'ye verdiği icazetnâmedeki silsilenin Seyyid Şerif Cürcânî'ye kadar olan kısmı, aklî ilimler tahsilinin hangi yolları izleyerek Osmanlı'ya aktarıldığını göstermesi açısından çok mühim bir belge niteliğindedir:

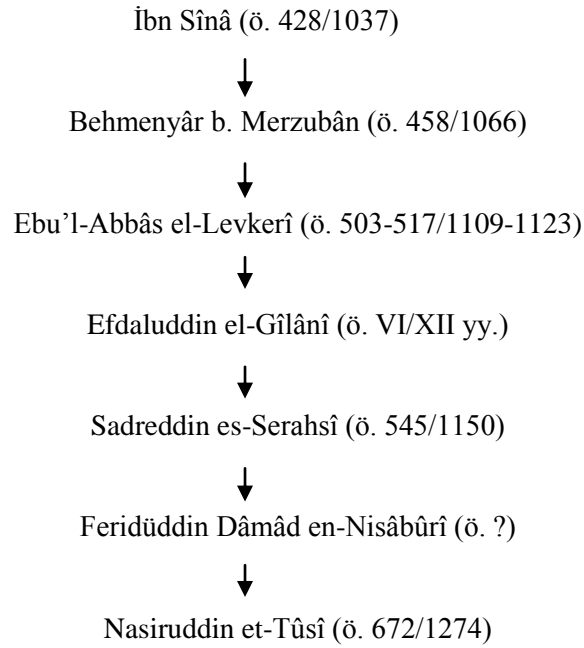


¹⁵⁸ Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life", s. 322-323. İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'tan başka eserleri de okutulmuştur. Mesela Cîlî içinde kendine ait bir risaleden başka Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî ve Sehlân es-Sâvî'nin mantık ve metafiziğe dair eserlerinin olduğu bir mecmuayı Meraga'da okutmuştur. **Mecmu'a-yı felsefî-i Merâğa**, ed. Nasrullah Purjevâdî, İngilizce ve Farsça girişle birlikte tıpkıbasım, Tahran 2002, giriş, s. 1-14.

¹⁵⁹ Râzî, Gazzâlî'nin öğrencisi Muhammed b. Yahyâ el-Cendî'nin (ö. 549/1154-55) talebesi Kemaleddin es-Simmânî'den (ö. 575/1179-80) eğitim almıştır. Frank Griffel, "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life", s. 318.

¹⁶⁰ Huzur derslerine katılan bazı mukarrir ve muhatapların icazetnâmesinde de aynı silsile geçmektedir. bkz. Ebü'l-Ula Mardin, **Huzur Dersleri**, yay. haz. İsmet Sungurbey, İstanbul 1966, II-III, 655, 710-715, 725, 746 .

Bu ve benzeri birçok icazette aynı dönemde yaşamaları imkânsız olan bilgilerin bir ilişki içinde sunulması dikkat çekici bir durumdur. Mesela Râzî ile Kâtibî arasında Kutbuddin el-Mısrî ve Ebherî'nin olması, Râzî ile Gazzâlî arasında Yahya el-Cendî ve Kemaleddin es-Simnânî'nin olması gerekirken bu isimlere işaret edilmemesi, bu icazatnâmelerde bir tür inşa faaliyetinin olduğunu düşündürmektedir. Bu isimlerin ortak bir ilim geleneğinin halkaları olarak telakki edilmesi de bilhassa Osmanlı ulemâsının fikrî akımlar arasında bir terkibi benimsemesine yorumlanabilir. Yukarıdaki silsilede aklî ilimlerin Gazzâlî'nin eleştirilerinden sonra Râzî'ye ve haleflerine giderken aldığı seyir görülmektedir. Kâtibî'nin Râzî'ye giden çizgisinde mütalaa edilmesinin yanında onun İbn Sînâ'dan Tûsî'ye uzanan zincirle de bağlantıları bulunmaktadır. Böylece İbn Sînâ'dan hem Râzî'ye hem de Tûsî'ye gelen çizgiler Kâtibî'de birleşmektedir. Şüsterî (ö. 1019/1610) **Mecâlisü'l-mü'minîn** adlı eserinde verdiği silsile ile Tûsî'nin hocalarını İbn Sînâ'ya kadar götürmektedir.¹⁶¹



Bu rivayette Tûsî'nin aklî ilimlerdeki hocaları arasında yer alan Feridüddin en-Nisâbü'rî, Râzî'nin öğrencilerinden biridir. Râzî ekolünün VII/XIII. yüzyılda Horasan'daki en önemli temsilcisi olan Kutbuddin el-Mısrî es-Sülemî (ö. 618/1221) Tûsî'nin aklî ilimlerdeki üstatları arasındadır.¹⁶²

¹⁶¹ Nurullah Şüsterî, **Mecâlisü'l-mü'minîn**, Tahran h. ş. 1365, II, 202.

¹⁶² Agil Şirinov, **Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 9-10. Müderris Rızavî ise Tûsî'ye giden bu silsileye Kemaleddin b. Yûnûs ve Fahreddin Râzî'nin öğrencisi Kutbuddin Mısrî'yi eklemektedir. Tûsî Mısrî'den **el-Kânûn**'u, Kemaleddin b. Yûnûs'tan matematik, ayrıca Feridüddin Dâmâd en-Nisâbü'rî'den de **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ı okumuştur. bkz. Muhammed Takî Müderris Rızavî, **Ahvâl ve âsâr-ı Hâce Nasiruddin-i Tûsî**, Tahran h.ş. 1383, s. 167-169. Ayrıca İbn Sînâ'nın **el-İşârât** adlı eserinin kuşaktan kuşağa okunmasıyla ilgili aktardığımız zincirin Râzî ile Tûsî'yi birleştirdiğini unutmamak gerekir.

İktibas edilen icazetnameler ve muhtelif eserlerdeki kıraat kayıtlarından hareketle aşağıda verilen şemada İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı dönemine gelene kadar aldığı seyri vermeye çalıştık.¹⁶³ Görüleceği gibi Râzî, Ebherî ve Kâtibî bu zincirde oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ancak zincirde muğlak olarak görülen bazı hususlar da bulunmaktadır.¹⁶⁴ Burada verilen şemanın daha dakik bir hale getirilebilmesi için ismi geçen bilginler hakkında biyografik çalışmaların yapılması gerektiğini ifade etmek istiyoruz. Özellikle bu bilginlerin farklı nüshaları dikkate alındığında sayısı binleri bulan eserlerine düşülen kayıtlar, bu hususta çok önemli ipuçları sunacaktır.

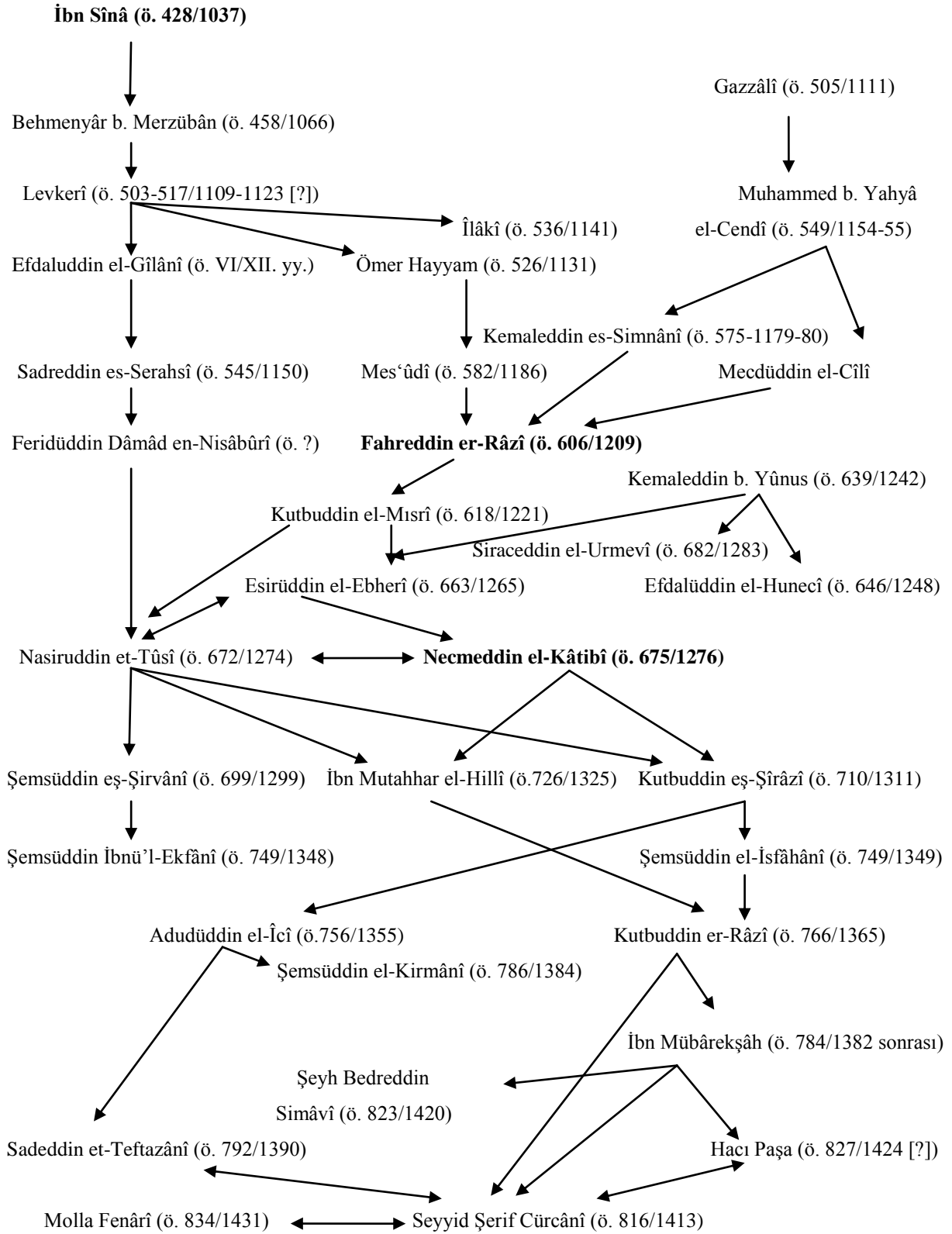
Kâtibî'nin gerek eserleri ve gerekse icazetnâmelerdeki yeri onu İran coğrafyasında da etkili kılmıştır. Kâtibî'nin eserleri, öğrencileri Hillî ve Kutbuddin Şîrâzî yoluyla İran'da etkili olmuştur ve bu etki haşiyelerin önemli bir kısmının burada telif edilmesiyle tebarüz etmiştir. Özellikle etkisi Kutbuddin Şîrâzî yoluyla İran'da İsfahan Okulu'na ve oradan da günümüze kadar gelmiştir.¹⁶⁵

¹⁶³ Aşağıda şimdiye kadar alıntı yaptığımız kaynaklardaki silsile ve icazetnameler ile tabakat kitapları ve yazma nüshalarda verilen bilgilerden hareketle, İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı dönemine kadar izlediği seyri gösteren bir şema sunulacaktır. Şemadaki tek taraflı oklar hoca-talebe ilişkisine, çift taraflı oklar da bir arada ilmî çalışmalar yapıldığına işaret etmektedir. Bu şemada özellikle mantık, doğa bilimleri ve metafizik alanlarındaki bağlantılar dikkate alınmış, riyâzî ilimler alanındaki icazetnameler ve silsilelere kısmen yer verilmiştir. Ayrıca İbn Sînâ felsefesinin irfânî ve İsrâkî çizgilere olan etkileri üzerinde durulmamıştır. Şema, benzerlerinden verilen tüm isimler arasındaki ilişkilerin doğrudan olması, yani bu isimlerin aynı tarihlerde ilmî bir faaliyet içerisinde bulunmaları yönüyle ayrılmaktadır. Kaynaklarda Fahreddin Râzî'nin felsefe alanındaki birçok öğrencisinin adı zikredilse de burada sadece Kâtibî'ye gelen silsileye yer verilmiştir. Kutbuddin Şîrâzî gibi daha çok İsrâkî çizgide bilinen ve İcî gibi çoğunlukla kalamî çizgide mütalaa edilen düşünürler, bilinen bu yönleri itibarıyla, yani tek yönlü görülmemiştir. Şema felsefî ve kalamî çizgilerin kendisinde birleştiği Cürçânî'ye kadar getirilmiştir, zira bundan sonraki safhaları takip etmek önceki dönemlere oranla nispeten daha kolaydır.

¹⁶⁴ Bu zincirin İbn Sînâ'dan sonraki kısmının ayrıntıları ve kapalı noktalar için bkz. Mustakim Arıcı, "İbn Sînâcî Felsefe Geleneğinin Oluşumu", s. 140-152. Zincirin Tûsî ile ilgili kısmı için bkz. Agil Şirinov, **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 117-120. Sübkî'nin "aklî ilimlerde üstat" dediği Tûsî'nin bir diğer öğrencisi Hasan b. Şerefşâh için bkz. Mustafa Çağrı, "Hasan b. Şerefşâh", **DİA**, XVI (İstanbul 1997), 353. Seyyid Şerif Cürçânî'nin Kutbuddin er-Râzî'den mi yoksa İbn Mübarekşâh'tan mı okuduğu noktasında da bazı soru işaretleri ortaya çıkmaktadır. Hacı Paşa'nın **Şerhu Levâmî'î'l-esrâr** adlı eserinin önsözünden onun Kutbuddin er-Râzî'den okuduğu anlaşılabilir, böylece onun arkadaşlarından olan Cürçânî'nin de Kutbuddin er-Râzî'nin öğrencisi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Cemil Akpınar, "Hacı Paşa", **DİA**, XIV (İstanbul 1996), 493. Cürçânî'nin İbn Mübarekşâh'tan okuduğu şeklindeki Taşkoprülüzâde'nin verdiği rivayete yönelik eleştiriler de bulunmaktadır. bkz. H. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşâh", **DİA**, XXX, 560. Şeyh Bedreddin Simâvî'nin torunu Halil b. İsmail, kaleme aldığı **Menâkıb-ı Şeyh Bedreddin**'de dedesinin İbn Mübarekşâh'ın öğrencisi olduğunu ve onunla birlikte hacca gittiğini ifade etmekte, bu menâkıbnâmeye Cürçânî'den de söz etmektedir. Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî", **DİA**, V (İstanbul 1992), 332. Cürçânî'nin hoca, talebeleri ve Teftazânî ile ilişkisi hakkında bkz. Övezmuhammed Abdullayev, **Seyyid Şerîf Cürçânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı, Bursa 2005, s. 19-27.

¹⁶⁵ Özellikle hicrî 1000 yıllarından sonra **Hikmetü'l-'ayn**'a yazılan haşiyelerin büyük bir çoğunluğu İran coğrafyasında kaleme alınmıştır. bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, neşredenin girişi, s. 45-50. Diğer önemli eserlerinin yanında Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'sine yazdığı şerhi de meşhur olan Molla Sadra Şîrâzî'nin bu şerhte **Hikmetü'l-'ayn**, Mübarekşâh ve Cürçânî'ye, ayrıca Kâtibî'nin **el-Mülâhhas** şerhine atıflar yapması bahsedilen etkiyi gösteren örneklerden sadece biridir. bkz. Molla Sadra Şîrâzî, **Şerhü'l-Hidayeti'l-esiriyye**, nşr. Muhammed Mustafa, Beyrut 2001, s. 94, 114, 311, 323.

Şema 2: İbn Sînâ felsefesinin Osmanlı dönemine uzanan seyri



2. Kâtibî'nin Eserlerinin Osmanlı Medreselerinde Müfredattaki Yeri

VI/XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Anadolu Selçukluları ile şehirleşen Anadolu'da VII/XIII. yüzyıldan itibaren kurumsal ilmî faaliyetlerin başlamasını müteakiben özellikle Meraga astronomi-matematik okuluna mensup bilginler ile Mısır'dan bazı âlimler İlhanlılar zamanında Anadolu'ya gelmiştir. Böylece Sivas, Kayseri, Tokat, Aksaray başta olmak üzere Anadolu'nun pek çok şehrinde nazarî ilimler sahasında birikim sahibi isimler yaşamış ve bunlar önemli eserler kaleme almışlardır. Bu isimler sayesinde zamanla felsefî nazarî ilimler medrese müfredatına girmiştir.

Osmanlı medreselerinde takip edilen ders ve eserler de yukarıda çizilen çerçeveye paralel olarak devralınan ilmî gelenekle yakından alâkalıdır. Medreseler mahiyet itibarıyla Selçuklu döneminin birikimini büyük ölçüde devam ettirmiştir. Zaten Kânûn-i Örfiye-i Osmaniye'de de, Osmanlı medreselerindeki *"tullâb-ı ilm(in)... âdet-i kadîme üzre kütüb-i mu'tebere ne vechile okuna geldiyse girü ol vech üzre"* takip etmelerinin istenmesi bu hususu doğrulamaktadır. Bu sebeple özellikle ilk dönem Osmanlı medreselerinde, Osmanlı coğrafyası dışından gelen ilim adamları ve eğitim-öğretim gelenekleri oldukça etkili olmuştur.¹⁶⁶ Bunun neticesinde İslâm dünyasının pek çok eğitim kurumunda olduğu gibi uzun bir süre Osmanlı medreselerinde, çoğu VII/XIII. yüzyıldan itibaren kaleme alınmış metinler okutulmuştur.¹⁶⁷

Mantık ilmi çerçevesinde bakıldığında Osmanlı medreselerinde okutulan eserlerin VII/XIII. asırda yazılmış olması bahsedilen duruma örnek olarak gösterilebilir. Zira bu ilimde Ebherî, Urnevî ve Kâtibî'nin eserleri ve bunların üzerine yazılan çalışmalar yüzyıllarca temel metinler olarak kabul görmüştür. Kâtibî'nin **eş-Şemsiyye**'si iktisadın orta rütbesinde okutulan bir metindi. Bu eserin şerhi olan Kutbuddin Râzî'nin **Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye**'si Osmanlı medreselerinde en çok okutulan ve müracaat edilen eserler arasındadır. Bahsedilen

¹⁶⁶ Mefail Hızlı, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 17 (2008/1), 40. Osmanlı medrese geleneğinin oluşumunda Anadolu Selçukluları ve İlhanlıların önemli tesirlerinin olduğu ve ilk Osmanlı medreselerindeki müderrislerin söz konusu ilim ve kültür muhitlerinden geldiği konusunda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", **Bellekten**, LXVI/247 (2002), 849-903. Kâtibî'nin de içinde olduğu Meraga ekolünün Osmanlı Bilimine etkisi için bkz. a.g.m., **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, IRCICA, İstanbul 1997, I, 40-48. Osmanlı'daki matematik ve astronomi çalışmalarının temellerinin Osmanlı coğrafyası dışında atıldığı hakkında bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 14 (2003/1), 1-66. Osmanlı fikir hayatının mantık, metafizik ve tabiat felsefesiyle ilgili arka planı için bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlılar: İlim ve Kültür", **DİA**, XXXIII (İstanbul 2007), 548-556.

¹⁶⁷ İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)", **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 18 (2005/1), 16. Osmanlı medreselerinde okutulan dersler ve metinler için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, **Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı**, Ankara 1988, s. 19-31; Ayrıntılı bilgi için bkz. Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, I-II, İstanbul 1997.

durum hem bu eserler üzerine yapılan çok sayıdaki çalışmadan hem de medrese müfredatı hakkında bilgi veren kaynaklardan anlaşılmaktadır. Mesela Erzurumlu İbrahim Hakkı **Tertübü'l-ulûm**'da mantık ilmi ve **eş-Şemsiyye**'nin yeri hakkında şu beyitleri dile getirmektedir:

“İlm-i hikemden bil mantık akdem,
İsâgocî bul hıfzet mukaddem”
“Şemsiyye oku hem **Kutb-i mantık**,
Davud u Seyyid bil ol müdekkik.”¹⁶⁸

Bu eserlerin neden tercih edildiği, mantık merkezli bir çalışmada cevabı aranması gereken bir sorudur. Osmanlı medreselerinde felsefe metinlerinin belli bir tarihten sonra okutulmaması ve medreselerde bir ilmî duraklama olduğu meselesi hakkında ise özellikle Kâtip Çelebi'nin **Mizânü'l-hakk**'taki görüşlerinden Adnan Adivar'a ve ondan da günümüze kadar çok yoğun tartışmalar yapılmıştır. Biz mezkûr tartışmalara girmeden bu bölümde hikmet/felsefe alanında okutulan eserlerden biri olan **Hikmetü'l-'ayn** üzerinde duracağız.

Osmanlı medreselerinde nazari felsefe eserlerinin, dinî ilimler ağırlıklı müfredatı ilgilendirdiği oranda okutulduğuna işaret eden bazı bilgiler bulunmaktadır. Mesela İshak b. Hasan Tokadı'nın **Nazmu'l-ulûm**'daki ifadelerinden, felsefenin hasmın iddialarını defetmek için öğrenilebileceği, ancak böyle olursa istifadesinin caiz olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶⁹ Bu kanının hangi dönemlerde ve ne kadar geçerli olduğuna dair kesin iddialarda bulunmak zordur. Ancak sınırlı da olsa bu eğitim için İbn Sînâci felsefeyi ve bu felsefenin temel problemlerini özet olarak veren eserler ile bunların üzerine yazılan şerhlerin tercih edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Gutas'ın ifade ettiği gibi İbn Sînâ felsefesi klasik bir özetini Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme** adlı kapsamlı ders kitabında bulmuş, hatta **Hikmetü'l-'ayn** da **Hidâyetü'l-hikme**'nin popülaritesiyle yarışmıştır.¹⁷⁰ Bu iki eserin şârih ve muhaşşilerinin büyük bir kısmının İran ve Mâverâünnehir bölgesi âlimlerinden olmasına karşın her ikisi de Osmanlı medrese müfredatında hikemî ilimler sahasında kendine yer bulmuştur.¹⁷¹ Osmanlı medreselerindeki felsefe derslerinde başlangıç ve orta seviyelerde **Hidâyetü'l-hikme** ve

¹⁶⁸ Şükran Fazlıoğlu, “Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı”, **Divân İlmî Araştırmalar**, 18 (2005/1), 126-127.

¹⁶⁹ Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, I, 80.

¹⁷⁰ Dimitri Gutas, “The Heritage of Avicenna”, s. 148-149.

¹⁷¹ **Hidâyetü'l-Hikme** üzerine yazılan ve tespit edilmiş tüm eser ve müellifleri için bkz. Abdullah Yormaz, **Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2010, s. 14-20.

şerhleri okutulurken **Hikmetü'l-'ayn** orta seviyede okutulan bir kitaptı.¹⁷² Akkirmânî **Hidâyetü'l-hikme**'nin muhtasar ve müfid olması sebebiyle âlimler arasında muteber olduğunu belirtmektedir.¹⁷³ Bu ifadeler bize eserin neden okutulduğuna dair bazı ipuçları vermektedir. Muhtasar kelimesi şerhlerde “önemli kavramları kısa ifadelerle veren muteber kitap” şeklindeki açıklanmıştır. Bu nitelme eserin yazım üslubuyla ilgili olup bir ders kitabı özelliğine sahip olduğu şeklinde algılanmaya müsaittir. Müfid kelimesi de felsefenin temel meselelerini içerip ayrıntılara girmeden öğrenciye felsefeyle ilgili bir formasyon kazandırabilecek yetkinlikte yazıldığı şeklinde yorumlanabilir. Bu iki özellik **Hikmetü'l-'ayn** için de geçerlidir. Zaten eserin yazılış gerekçesi de bunu ortaya koymaktadır. Müellif girişte küllî kaideleri kapsayan, bununla birlikte inceliklere işaret eden bir tarzda yazdığını ifade etmektedir. Eserin içeriği incelendiğinde onun da Ebherî gibi İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerini özetlediği görülmektedir. **Hikmetü'l-'ayn**'ın **Hidayetü'l-hikme**'den farklı tarafı Râzî ile birlikte görülen tasnif değişikliği ve problemleri farklı cihetler sebebiyle alışlagelen yerlerinin dışında ele alma özelliğidir. Ayrıca eserin İbn Sînâ felsefesinin müdafası olduğunu iddia etmek çok güçtür. Zira Kâtibî yeri geldikçe İbn Sînâ'nın delillerine de itiraz etmektedir. **Hikmetü'l-'ayn** en tartışmalı meseleleri ve en tartışmalı delilleri özetleyen bir felsefe muhtasarıdır. **Hikmetü'l-'ayn**'ın **Hidayetü'l-hikme**'den üslûb ve anlaşılma bakımından daha ağır ve temel meseleleri merkeze alan bir metin olduğunu söylemek mümkündür. Bu özelliği, medreselerde neden daha üst bir seviyede okutulduğunu da göstermektedir. Nitekim Kâtip Çelebi'nin tespiti de **Hikmetü'l-'ayn**'ın daha üst bir metin olduğuna işaret etmektedir. Gerçi onun serzenişlerine kulak verildiğinde yaşadığı dönemde bu iki eserin, özellikle de **Hikmetü'l-'ayn**'ın ilim muhitlerinde revaçta olmadığı da anlaşılmaktadır:

“Günümüzde [felsefeyle] meşgul olanların gayretleri **Hidâye**'nin bir kısmının (*bi şey'in*) okunmasından ibarettir. Bu işle meşgul olan kimseler mevcut ilgilerinden soyutlanıp çabalarını **Hikmetü'l-'ayn**'ın incelenmesi için sarf etseler istenilen amaca ulaşılacaktır. [Ne var ki] bunların sayısı da azdır.”¹⁷⁴

Bununla birlikte Kâtibî'nin özellikle mantık alanındaki şöhretinin de **Hikmetü'l-'ayn**'ın tercih edilmesinde etkili olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca Kâtibî'nin ilk kuşak öğrencileri Şîrâzî ve Hillî'nin şerhleri ve sonra İbn Mübarekşâh'ın oldukça yetkin bir şekilde kaleme aldığı şerh, eseri sürekli gündemde tutmuştur. Cürcânî ve Mirza Can'ın yazdığı

¹⁷² Cevat İzgi, **Osmanlı Medreselerinde İlim**, II, 124-125.

¹⁷³ Akkirmânî, **İklîlü't-terâcim**, s. 3.

¹⁷⁴ Kâtip Çelebi, **Keşfu'z-zunûn**, I, 684.

haşiyelerle eser yeniden üretilmiş ve böylece ilim camiasındaki yerini ve etkinliğini koruyabilmiştir.

Şerh ve haşiyelerde müellifin her söylediği olduğu gibi kabul edilmemiş, çok yoğun tartışmalar ve muhalif görüşler dile getirilmiştir. Özellikle metafizikle ilgili olarak varlık-mahiyet ayırımı, sudur, teselsülün geçersizliği, yeniden dirilişin keyfiyeti gibi bazı konular tartışmaların yoğunlaştığı bölümlerdir. Bu da oldukça dinamik bir ilmî geleneğin metinler üzerinden uzun süre devam ettiğini göstermektedir. Öte yandan Osmanlı döneminde kelâmî tabiat felsefesinin hâkim olduğu düşünülürse, İbn Sînâcî tabiat felsefesini özetleyen eserlerin medreselerde okutulması fikrî bir verimliliğe yol açmıştır. Madde-suret ayırımına dayalı İbn Sînâcî tabiat felsefesine karşı atomik mekan ve zaman anlayışını esas alan kelâmî tabiat felsefesinin benimsenmesi Osmanlı döneminde zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır.¹⁷⁵ Özellikle tabiat felsefesiyle ilgili yazılan haşiye ve talikatların daha ziyade zaman, mekan, hareket, yön ve nedensellik kavramları etrafında olması bu durumun bir göstergesidir. **Hikmetü'l-‘ayn** özelinde Kadızâde-i Rûmî ve Sinan Paşa'nın cihet bahsiyle ilgili kısa haşiyelerini bir örnek olarak zikredebiliriz.

Burada Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın **Tertîbü'l-ulûm**'da hikmet babındaki dizelerine yer vererek zihinlerdeki felsefe tasavvuruna işaret etmek istiyoruz.

“Bil ilm-i hikmet bul **Kâdı Mir**'i

Hem **Molla Lârî** düştüğü yeri,

İlm-i kelamdan hem kalma hâli

Şerh-i akaid bil hem **Hayâlî**,

Bil **Hikmetü'l-‘ayn** ü **Mirza Can**'ı

İsbât-ı vacib lazım bil anı.^{»176}

Bu ve benzeri ifadelerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı döneminde medreseden yetişen ulema uzun süre felsefeyi, özellikle İbn Sînâ felsefesini ve bu felsefenin temel meselelerini, Ebherî ve öğrencisi Kâtibî'nin eserleri ve onlara yazılan şerh ve haşiyeler üzerinden okumuştur.

¹⁷⁵ İhsan Fazlıoğlu, “Osmanlılar: İlim ve Kültür”, **DİA**, XXXIII, 551.

¹⁷⁶ Şükran Fazlıoğlu, “Talim ile İrşad Arasında”, s. 127-128.

İKİNCİ BÖLÜM

BİR İLİM OLARAK METAFİZİK

I. Metafiziğe Giriş

Metafizik teriminin bir felsefe disiplininin adı oluşunda, bu disiplinin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük içinde belirlenmesinde Aristoteles'in **Metafizika** adlı eseri yönlendirici bir rol oynamıştır.¹⁷⁷ Ancak bu yönlendirici rol sadece olumlu anlamda olmamış, metafiziğin farklı şekillerde tanımlanması, alanı ve sınırlarının açık bir şekilde belirlenmemesi anlamında çeşitli sorunları ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Eserin Arapçaya tercümesinden önceki süreçte isimlendirilmesi ve içeriğiyle ilgili sorunlar tercümeyle birlikte tevarüs edilmiş ve bu belirsizlik, Aristo sonrası felsefî gelenekte ve bilhassa Kindî ile başlayan İslâm felsefî mirası içerisinde farklı yönelişlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁷⁸

Fârâbî **el-İbâne 'an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a** adlı eserinde bahsedilen belirsizlik ve bunun yol açtığı farklı yaklaşımların sebeplerini açıkladıktan sonra, hem adlandırma hem de metafiziğin ilimler arasındaki yeri ve konusuyla ilgili tartışmayı bir anlamda sonlandırma gayreti içinde olmuştur. O metafiziğin konusunu mutlak varlık, kapsamını da var olması bakımından varlık ve ona ârız olan şeyler, teorik bilimlerin ilkeleri ile cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıkları araştırmak olarak belirlemiştir.¹⁷⁹ Fârâbî'nin metafiziğin konusunu mutlak varlık olarak belirlemesi İbn Sînâ tarafından da devam ettirilen bir perspektiftir. İbn Sînâ gerek adlandırma ve konuyla ve gerekse kapsamıyla ilgili Fârâbî öncesinden gelen ama Fârâbî'yle de kemale ermeyen bu durumu **eş-Şifâ**'da sunduğu teklifler, felsefî terminoloji ve ortaya koyduğu terkiple yetkin bir hale getirmiştir. İbn Sînâ, metafiziğin teolojiye indirgenemeyeceğini ifade etmekle beraber konuyu bu noktada bırakmamış ve metafiziğe yeni birtakım unsurları ilave etmiş, metafizikten metafizik-dışı unsurları ayıklamaya çalışmış ve diğer bilimlerdeki metafiziğe ait konuların bu bilime dâhil edilmesi gibi bir yeniden inşa faaliyetine girişmiştir.¹⁸⁰

¹⁷⁷ İlhan Kutluer, "Metafizik", **DİA**, XXIX (Ankara 2004), 399.

¹⁷⁸ İslâm filozoflarının metafiziğin konusuyla ilgili açıklamaları problemleri görmesinde Aristo'nun eserinden mütevellid sebeplerin yanında öncekilerden devralınan mirasın İslâm filozoflarının içerisinde yetiştikleri dinî ve entelektüel birikimi tatmin edebilecek noktada olmaması da etkili olmuştur. Fârâbî'nin bu husustaki düşüncelerinin değerlendirilmesi ve ayrıca metafiziğin konusunun daraltılması ve İslâm ilahiyatıyla özdeşleştirilmesi bağlamında Kindî, Âmirî ve İbn Ferigûn'un yaklaşımları için bk. Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme", **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Ankara 2009, s. 49-61.

¹⁷⁹ Fârâbî, **el-İbâne 'an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a**, neş. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, **al-Farabi's Philosophische Abhandlungen** içinde s. 34-38.

¹⁸⁰ Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu", s. 70-82.

Mutlak varlığın metafiziğin konusu haline gelmesi ve kapsamının buna göre şekillenmesi yanında kelam ilmi de zamanla mevcûd merkezli tartışmaları önceleyen bir ilim haline gelmiştir. Mu'tezilî kelâmcılar tarafından başlatılan, Eş'ârî, Bâkılânî ve Cüveynî ile birlikte sürdürülen ontolojik kavramları başa alan ve metafiziği temellendiren vesâil yöntemi Gazzâlî ile İbn Sînâcî bir çehre kazanmıştır. Son eserlerinden **el-Müstesfâ**'da kelamcının, inceleme ve araştırmasına en genel şeyden, yani mevcûddan başlaması gerektiğini belirtmesi, ayrıca kelam ilmini küllî ilim ve rütbece en yüksek ilim olarak görmesi¹⁸¹ Gazzâlî'yi, bu misyonu üstlenenlerin öncüsü yapmış, bu tutumu Fahreddin Râzî daha ileri bir seviyeye götürmüştü¹⁸² ve zamanla metafizik ile kelam arasındaki farklılık büyük oranda ortadan kalkmıştır.¹⁸³

Bilindiği gibi Gazzâlî'nin filozoflara yönelttiği eleştirilerin temelinde, onların metafizikte kullandıkları kesin kanıta dayalı (*burhânî*) bilgilerin tutarsız ve görüşlerinin çelişik olması yatmaktaydı. Gazzâlî ile başlayan metafizik eleştirileri Şehristânî ve Mesûdî ile devam etmiştir. Şehristânî'nin **Musâra'atü'l-felâsife** ve Mes'ûdî'nin **eş-Şükûk ve's-şübhe ale'l-İşârât** adlı eserlerinde yaptıkları eleştirileri takip eden dönemde Fahreddin Râzî, İslâm düşünce tarihindeki en önemli dönüşüm ve sentezlerden birini gerçekleştiren adımları atmıştır. Fahreddin Râzî, fizik ve metafizik meselelere dair eseri **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de öncekilerin mirasını değerlendirme noktasında orta bir yol izleyeceğini (*ihternâ el-vasat*) belirtmiş, metafiziği kelam ilmi bünyesine katma gayretiyle problemlerin (*metâlib*) tasnifi noktasında yeni bir yaklaşım getirmiştir.¹⁸⁴ Böylece Râzî, İbn Sînâ felsefesini Gazzâlî prizmasından geçirerek iki tarafın kendi sistemi için olumlu olan taraflarını seçmiş, ikisi arasında *orta bir pozisyon* almıştır.¹⁸⁵

¹⁸¹ Gazzâlî, **Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, İstanbul 2006, I, 8-10.

¹⁸² Râzî **Nihâyetü'l-'ukûl** adlı eserinde, İbn Sînâ'nın en üstün ilim saydığı ve diğer ilimlere ilkelerini veren metafiziğin fonksiyonunu kelama yüklemiştir. Kelam varlığın en yücesini araştırdığı ve diğer ilimlere ilkelerini vermesi bakımından onlardan üstündür. Râzî, **Nihâyetü'l-'ukûl**, Ragıp Paşa 596, 1b-2a.

¹⁸³ İlyas Çelebi, "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", **M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), 19-22. Kelamın *bir tür tefsir faaliyeti olma* hüviyetini aşır bir metafizik olarak tesis edilme yoluna girdiği ana fikrini işleyen bir çalışma için bkz. Ömer Türker, "Kelam İlminin Metafizikleşme Süreci", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 23 (2007/2), 75-92.

¹⁸⁴ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, thk. Muhammed M. Bağdâdî, Beyrut 1990, I, 89. Râzî, tabiat ve ilahiyatla ilgili meselelerin bu şekildeki bir tertib ve gözden geçirilmesini (*tehziib*) kendisinden önce kimsenin yapmadığını ifade etmektedir. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 557.

¹⁸⁵ Ayman Shihadeh, "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", **Arabic Sciences and Philosophy**, 15 (2005/2), 170. Bekir Karlığa'ya göre Fahreddin Râzî, Gazzâlî'nin eleştirdiği bazı metafizik konuları dışarıda bırakarak İbn Sînâ felsefesi ile Gazzâlî düşüncesinin birleşiminden oluşan ve Eş'ârî akaidiyle uzlaşan yeni bir sentezi gerçekleştirmişti. Bekir Karlığa, "Buhârâlî Muhammed ibn Mübârekşâh", s. 201.

Fahreddin Râzî ile birlikte felsefe ve kelamın meselelerinin iç içe geçmesi sentez arayışlarını beraberinde getirmiş, düşünürler arasında müşterek bir bakış açısı, tartışma zemini oluşmuş ve böylece farklı düşünce sistemleri *metafizik olma ortak paydasında* buluşmuşlardır.¹⁸⁶ Kavramsal çerçeveye de yansıyan bu durum birbirine nispetle yakın zamanlarda yazılan Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**, Beyzâvî'nin **Tevâliü'l-envâr**, Sadreddin Konevî'nin **Miftâhü'l-gayb**, Kutbuddin eş-Şîrâzî'nin **Şerhu Hikmeti'l-işrâk** adlı eserleri mukayese edildiğinde görülebilecek bir husustur. Bu yaklaşım, bir sonraki aşamada özellikle VIII/XIV. yüzyıldan itibaren farklı akımlar arasında bir terkip gayretinde olan düşünürlerin eserleriyle zirveye varmıştır. Bu bağlamda Eş'arî kelam düşüncesi ile İbn Sînâ metafiziğinin mümtaz bir uyumu olan Seyyid Şerif Cürcânî'nin **Şerhu'l-Mevâkif**'ini¹⁸⁷ zikretmek mümkündür. İbn Sînâcı sistemi, Fahreddin Râzî metafiziği ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf metafiziği ile bir büyük sentezde uyumlu hale getirmeyi deneyen Molla Fenârî'nin (ö. 834/1431) yaklaşımı da bu çizgide değerlendirilebilir.¹⁸⁸ Fenârî'den sonra Fatih Sultan Mehmet Han'ın isteğiyle yazılan ve üç düşünce ekolü arasındaki terkip gayretlerinin mahsulü olan Abdurrahman el-Câmi'nin (ö. /1492) **Dürretü'l-fâhire**'si, aynı zamanda Osmanlı'daki hâkim nazarî düşüncenin somut bir örneğidir.¹⁸⁹

Kâtibî'nin metafizik düşüncesini ele alacağımız bu bölümde onun nasıl bir birikimi tevarüs ettiğini ve sonrasında nasıl bir düşünce sistemi geliştiğine kısaca işaret ettik. Kâtibî'nin eserlerini hangi terminolojik çerçeve ve kapsamda yazdığını anlayabilmek için konuya böyle bir giriş yaptıktan sonra şimdi de Kâtibî'nin metafizik düşüncesinin anlaşılabilmesine yönelik bazı sorular soracağız. Metafizikle ilgili görüşlerini ortaya koyarken mantıkçı yönü ağır basan Kâtibî'nin metafizikten kastı nedir ve metafizik nasıl bir içeriğe sahiptir? Onun düşüncesinde metafizik nerede durmaktadır? Metafizik düşüncesinin kaynakları nelerdir? Metafizikle ilgili ortaya koyduğu farklı fikirleri var mıdır ve varsa bunlar nedir? Metafizik düşüncesinin etkileri olmuş mudur? Konuyu tahlil ederken bu sorulara, yer yer Kâtibî'yi üç önemli selefi İbn Sînâ, Râzî ve Ebherî'nin düşünceleri ile karşılaştırarak yanıt arayacağız.

¹⁸⁶ İhsan Fazlıoğlu, Râzî'den sonra Selçuklular eliyle gelişen bu durum için *ortak-akıl* kavramını kullanır. Ortak-akıl kelamî, hikemî ve irfanî bilgiyi *ortak bir varlık metafiziği* içerisinde üst bir dilde buluşturmuştur. bkz. İhsan Fazlıoğlu, "Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, I, 415. Gutas bu durumu "disiplinleri birbirinden ayıran çizgilerin gittikçe bulanıklaşması" şeklinde tavsif etmektedir. bkz. Dimitri Gutas, "The Heritage of Avicenna", s. 143.

¹⁸⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, çev. Ömer Türker, İstanbul 2011, Çevirenin önsözü, I, 13-18.

¹⁸⁸ Tahsin Görgün, "Molla Fenârî: Düşüncesi", **DİA**, XXX (İstanbul 2005), 247.

¹⁸⁹ Abdurrahman Câmi, **ed-Dürretü'l-fâhire fi tahkîk-i mezhebi's-sûfiyye ve'l-mütekellimîne ve'l-hükemâ**, yay. haz. N. L. Heer, A. Musevî Bihbehânî, Tahran 1980.

A. Metafizik Adlandırılması

Bilindiği gibi felsefi metinlerin Arapça'ya tercümelemleri esnasında birçok problemle karşılaşmıştır. Bunlardan biri, kavramların Arapça'da en uygun ifade eden karşılıklarının bulunmasıydı. Ancak felsefi kavramların Arapça'daki en uygun karşılıklarına ulaşılması kısa sürede gerçekleşen bir olgu değildir. Kavramlara Arapça karşılık bulma sorununa ilaveten Helenistik dönemdeki yorumuyla tam bir muamma halinde İslâm muhitine giren Aristoteles'in **Metafizik** adlı eseri de birçok anlama problemini beraberinde getirmiştir. Nitekim Fârâbî'nin bu eserin amacını açıklamaya yönelik bir kitap yazması, dönemindeki pek çok insanın kitabın anlam ve içeriğiyle ilgili ön kabulleri ve yanlış bilgileri olduğunu göstermekteydi.

Fârâbî'nin metafizik mirasına müteşekkik olan İbn Sînâ, başta metafiziğin adlandırılması olmak üzere hâlâ birtakım terminolojik sıkıntıların olduğunu düşünmekteydi. O eş-Şifâ/el-İlâhiyyât I.1'de metafiziğin adlandırılması, konusu ve diğer ilimler arasındaki yeri üzerinde durarak bu ilmin mahiyetini de belirlemiştir. İbn Sînâ adlandırmayla ilgili var olan farklılıkları konuya farklı cihetlerden yaklaşılmasıyla açıklamaktadır. Metafizikte araştırılan şeyler hem özü hem de genellik bakımından doğadan öncedir. Ayrıca bununla bağlantılı olarak metafizik diğer ilimlere ilkelerini vermesi sebebiyle fizikten öncedir. Ancak metafizik, öğretimdeki yeri itibariyle fizik ve matematikten sonradır. Bu bakımdan *mâ kable't-tabia* ve *mâ ba'de't-tabia* şeklindeki her iki adlandırma da doğru olmakla birlikte İbn Sînâ, bu ilme ad olarak *ilm-i ilâhî* ve *ilâhiyyât* terimlerini seçmiştir. Onun yaklaşımı bu ilmi içindeki en değerli şey ile isimlendirmedir, dolayısıyla aslında teolojinin karşılığı olan *ilm-i ilâhî* bu kriterlere göre metafiziğin bütününe ifade etmektedir. Nitekim çoğunlukla şeyler en değerli anlam, en değerli parça ve gaye mesabesindeki parçaları yönünden adlandırılırlar. Bu ilmin gayesi de Allah'ı bilmek olduğundan *ilm-i ilâhî* en uygun terimdir.¹⁹⁰ İbn Sînâ **el-Mebde' ve'l-meâd** ve **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**'de metafiziğin karşılığında *mâ ba'de't-tabî'a* kavramını kullanmışsa da genel olarak onun tercihinin *ilm-i ilâhî* veya *ilâhiyyât* şeklinde olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹¹ İbn Sînâ genel tercihi olan *ilm-i ilâhî* veya *ilâhiyyât* şeklindeki kullanımına mukabil ilk Farsça felsefi eser olan **Dânişnâme-i Alâî**'de metafiziğin karşılığında *ilm-i berîn*, Arapçasıyla *ilm-i a'lâ*, yani en yüce ilim terimini tercih etmiştir. Bu kavram *ilm-i*

¹⁹⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, I, 3, 19-20.

¹⁹¹ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, nşr. Abdullah Nûrânî, Tahran 1984, s. 1. İbn Sînâ **Aksâmi'l-hikme** risalesinde "metafizik" kavramını Arapça yazılışıyla da telaffuz etmektedir. İbn Sînâ, **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**, nşr. Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve **Risâle fî Aksâmi'l-Hikme**", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, 14 (İstanbul 2008), 91.

*ilâhî*den daha kapsamlıdır ve metafiziği ifade eden bir başka kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavramı İbn Sînâ'nın *felsefe-i ûlâ* anlamında kullandığını söylemek de mümkündür.¹⁹² Onun **eş-Şifâ** ve **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**'ye göre farklılıklar arzeden **Mantıku'l-meşrikiyyîn**'deki tasnifi ve adlandırmasına göre metafizik teoloji (*ilm-i ilâhî*) ve ontoloji (*ilm-i küllî*) şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın çoğunlukla metafizik anlamında kullandığı *ilm-i ilâhî* kavramı, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**'de Yüce Yaratıcı ve melekler gibi madde ve hareketten bağımsız durumları inceleyen teolojii karşılamaktadır.¹⁹³

İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ**'da kavramları açık ve belli karşılıklar için kullanmış olmasına, metafizik için *ilm-i ilâhî* seçmesine rağmen **Mantıku'l-meşrikiyyîn**'deki farklı kullanımı, sonrasındaki düşünürler için bir referans olmuştur.¹⁹⁴ Metafiziği ifade etmek için farklı kavramlara yer verilmesinde İbn Sînâ'nın ikili adlandırmasının yanında sonraki dönemlerdeki farklı felsefe tasavvurlarının da etkisi bulunmaktadır. Bunların bazılarıyla doğrudan metafizik kastedilirken bazılarıyla da metafiziğin bir bölümünden hareketle geneli kastedilmiştir. "İlâhiyyât, *ilm-i ilâhî*, ilâhiyyât-ı mahza, *ilm-i ilâhiyyi hâssa*, hikmet-i ilâhî, hikmet-i alâ, hikmet-i mutlaka, felsefe-i ûlâ, mâ kable't-tabîa, mâ ba'de't-tabîa, el-hikmetü'l-müteâliye" bu adlandırmaların en bilinenleridir. Adlandırmayla ilgili bu farklılıklar metafiziğin kapsamını gösterdiği gibi ilimler arasındaki yeriyle ilgili tartışmaların da odağını oluşturmaktadır ya da tersine bir ifadeyle bir düşünürün varlık görüşü ve bunun yansması olan ilimler tasnifi ve metafizik algısı, metafiziğin kapsamı konusundaki muhtelif yaklaşımları, adlandırmadaki farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. İbn Sînâ ve sonraki dönem filozoflarının farklı kavram ve tabirlerle aynı kapsamı ifade etmesinin yanında farklı kavramlarla farklı içerikleri ifade ettikleri de olmuştur. İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr neredeyse ontolojiye hasrettiği metafizik için *mâ ba'de't-tabîa* kavramını kullanırken, onun öğrencisi Levkerî ise İbn Sînâ'ya sadık kalarak *ilm-i ilâhî* terimini seçmiştir.¹⁹⁵

Bir İbn Sînâ yorumcusu ve eleştirmeni olarak Râzî, İbn Sînâ'nın metnine bağlı kalmadığı **el-Mülahas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** gibi eserlerinde metafizik ve doğa bilimlerinin kapsamına giren meseleleri incelediği bölümlere varlık tasnifini yansıtan umûr-ı âmme, cevher ve araz gibi isimler vermiştir. **el-Mülahas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'ye

¹⁹² İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâi/el-İlâhiyyât**, nşr. Muhammed Mu'în, Tahran h.ş. 1353, s. 1-8.

¹⁹³ İbn Sînâ, **Mantıku'l-meşrikiyyîn**, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar'âşî, Kum h. 1405, s. 5-7.

¹⁹⁴ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, thk. Ahmed Hicâzî Sakka, Kahire h. 1415, II, 17-18. Ayrıca bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 5-7.

¹⁹⁵ Behmenyâr b. el-Merzûbân, **et-Tahsil**, nşr. Murtazâ Mutahharî, Tahran 1996, s. 817; Levkerî, **Beyânu'l-hak bi damâni's-sıdk**, nşr. İbrahim Dîbâcî, Tahran 1995, s. 3-4.

genel ontolojik kavramların analizinden başlayan ve bu eserleri teolojiyle sonlandıran Râzî, ilm-i ilâhî kavramını teoloji anlamında kullanmıştır. **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'nin üçüncü ve son bölümünü *ilâhiyyât-ı mahza* ve **el-Mûlahhas**'ın son bölümü *ilm-i ilâhiyy-i hâssa* şeklinde adlandıran¹⁹⁶ Râzî, **Uyûnu'l-hikme** şerhi dışında diğer eserlerinde de bu kavramı teolojinin karşılığı olarak kullanmaya özen göstermiştir. **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ise teolojinin karşılığı *ilm-i rubûbî*, metafiziğin karşılığı da *ilm-i ilâhî*dir.¹⁹⁷

Râzî **el-Mûlahhas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'nin son bölümlerinin genişletilmiş hali olan **el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî** isimli hacimli eserinde *ilm-i ilâhî* kavramını “Yunanca karşılığı *usûlûcyâ*“ olan ilim anlamında kullandığını söylemekte, konusunu da Allah'ın zatı ve sıfatları şeklinde belirlemektedir.¹⁹⁸ Râzî'ye göre bu ilim mutlak manada eşrefü'l-ulûmdur. İlimin üstün oluşunun farklı cihetleri bulunmaktadır: Bunlardan biri, bir ilimde araştırılan şeyin ne olduğu kriteridir. Teolojide (*ilm-i ilâhî*) bu kriter, eşrefü'l-mevcudât olan Zâtullah olduğundan bu ilim en üst ilimdir. İkinci kriter şudur; nihai amaç ruhanî saadettir, bunun sağlanması da Allah'ın, sıfat ve fiillerinin bilgisiyle olur. Böylece bu ilimle ilgili bilgileri ihata eden kişi, insanlık mertebelerinin zirvesinde yer alacağı için bu imkanı sunan ilim, en değerli ilim olmalıdır.¹⁹⁹

Esirüddin Ebherî ise **Hidâyetü'l-hikme**'de metafiziği *ilâhiyyât* şeklinde adlandırırken **Keşfü'l-hakâik**'te *mâ kable't-tabia* kavramı ile farklı bir tercih yapmıştır. Dolayısıyla eserde bu isimlendirmeye uygun olarak metafizik, doğa bilimlerinden önce gelmektedir. Ebherî ayrıca bu eserde metafizik için *hikmet-i alâ* ve *ilm-i ilâhî* kavramlarına da yer vermiştir. Ona göre metafiziğin *ilm-i ilâhî* diye isimlendirilmesi teolojiyi (*ilm-i rubûbî*) kapsamı sebebiyledir ki bu İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ**'daki yaklaşımını yansıtmaktadır.²⁰⁰ Kâtibî'nin yaklaşımına geçmeden önce VII/XIII. yüzyılın metafizik algısını yansıtan birkaç örneğe daha yer vermek istiyoruz. Kâtibî'nin bir süre beraber çalıştığı Nasiruddin Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**'nin girişinde metafizik için *mâ ba'de't-tabia* kavramını kullanmıştır.²⁰¹ Kâtibî'nin çağdaşlarından ve Râzî ekolünün önemli bir temsilcisi olan Siraceddin Urmevî, metafizik ve kelam ilminin konularının ayırt edilmesi üzerine yazdığı risalesinde metafizik için *ilm-i ilâhî* kavramına yer

¹⁹⁶ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1680, 176b.

¹⁹⁷ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, II, 17-18.

¹⁹⁸ Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî**, thk. Ahmet Hicâzî Sakka, Beyrut 1987, I, 33.

¹⁹⁹ Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye**, I, 37-40.

²⁰⁰ Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 234, 237.

²⁰¹ Tûsî, **Ahlâk-ı Nâsirî**, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul 2007, s. 15.

verirken meseleyi İbn Sînâcî bir çerçevede ele almaktadır. Urmevî “Tanrı’nın varlığı kelam ilminin konusu olduğu halde metafizik neden *ilm-i ilâhî* şeklinde adlandırılmaktadır?” şeklindeki bir soruyu şöyle yanıtlamaktadır: “Çoğu kez bütün, en değerli parçasından hareketle adlandırılır. Tanrı’nın varlığı da bu ilmin alanına girdiği için *ilm-i ilâhî* doğru bir adlandırmadır. Buna karşılık Urmevî en önemli eseri **Metâliü’l-envâr**’da ise Râzî’nin **el-Mûlahhas**’ını sıkı bir şekilde takip etmekte, metafizik ve doğa bilimlerini konu edindiği bölümlere *el-ulûmu’l-hakîkiyye* başlığını koymaktadır. Urmevî bu eserinde **el-Mûlahhas**’ta olduğu gibi *ilm-i ilâhî* terimini teolojiye başlık yapmaktadır.²⁰² VII/XIII. yüzyılın bir diğer düşünürü Sadreddin Konevî’nin terminolojisinde de *ilm-i ilâhî* kavramı kendine yer bulmaktadır. Ancak metafiziğin konusu başlığında işaret edileceği gibi onun bu kavramın içeriğine yönelik vurgusu, İbn Sînâ ile Ebherî ve Kâtibî gibi takipçilerinden farklıdır. Konevî için *ilm-i ilâhî* terimi “tasavvuf metafiziği”ne tekabül etmektedir.²⁰³

Kâtibî, Ebherî’nin aksine metafizik için farklı kavramlara yer vermemiş ve *ilm-i ilâhî* kavramını tercih etmiştir. Kâtibî, **el-Mûlahhas** şerhinde ikinci akledilirlerin var olup olmamaları bakımından mantıkta değil, metafizikte ele alındığını söylerken bir yerde *felsefe-i ûlâ* ifadesine yer verir.²⁰⁴ Ancak burada da bu kavram ile metafizik değil, temel ontolojik kavramların ele alındığı küllî ilim denilen bölüm kastedilmektedir. **Câmiü’d-dekâik** adlı eserinde derece bakımından en üstün olanlara hakiki ilimler (*el-ulûmu’l-hakîkiyye*) diyen Kâtibî, bunlar arasında *ilm-i ilâhî*yi “hakikati ortaya çıkarıcı, kesin delilleri araştıran ve bu sayede Allah’ın aşkınlığını, büyüklüğünü anlamaya, yüce isimlerini kavramaya götüren bir ilim” olarak tarif etmektedir. Burada *ilm-i ilâhî*, kesin delilleri araştıran ifadesinden de anlaşılacağı gibi teolojiden daha geniş bir kapsama sahiptir.²⁰⁵

Kâtibî, Râzî’nin **el-Muhassal**’ına yazdığı **el-Mufassal** isimli şerhte ise *ilm-i ilâhî*, teolojiye tekabül etmektedir. Ancak **el-Muhassal** şerhindeki kullanım, Kâtibî’nin tercihinden ziyade Râzî’nin tasnifi ve terminolojisinden kaynaklanan bir durumdur. Nitekim Râzî, bu eserin son bölümü olan ilahiyatın içeriğini, son eserlerinden **el-Metâlib**’de de dile getirdiği gibi Allah’ın varlığı, isimleri, sıfatları ve fiilleri olarak belirlemiştir. Kâtibî’ye göre Râzî, mantık ve doğa bilimiyle ilgili meseleri anlattıktan sonra teoloji, yani *ilm-i ilâhî*ye geçmiştir.

²⁰² Siraceddin Urmevî, **Risâle fi’l-fark beyne nev‘eyi’l-ilmi’l-ilâhî ve’l-keîâm**, thk. Burhan Köroğlu, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 36 (2009/1), İstanbul, s. 95; Hasan Akkanat, **Kadı Siraceddin el-Urmevî**, I, 113.

²⁰³ Konevî bu ilmi *mârifetullah, ilm-i rabbânî, ilm-i hakikat, ilm-i tahkik* şeklinde de isimlendirmiştir. bkz. Demirli, **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, s. 77-78.

²⁰⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5b-6a.

²⁰⁵ Kâtibî, **Câmiü’d-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

Zira doğa bilimiyle ilgili hususlar Allah'ın varlığına delalet ettiği için doğa biliminin ilm-i ilâhîden önce gelmesi gerekli olmuştur.²⁰⁶

Kâtibî'nin şerh olmayan eserlerinde metafizik için tercih ettiği kavram *ilm-i ilâhî*dir ki bunu en bariz bir şekilde **Hikmetü'l-'ayn**'da görmekteyiz. Bir grup dostu Kâtibî'nin '**Aynü'l-kavâid** adlı mantığa dair eserinin tetkini yaptıktan sonra kendisinden metafizik (*ilm-i ilâhî*) ve doğa bilimine dair bir eser telif etmeleri istemiş, o da bu talebi yerine getirerek **Hikmetü'l-'ayn**'ı kaleme almıştır.²⁰⁷ Kâtibî bu talebe göre eserini metafizik ve doğa bilimi olarak ikiye ayırarak tasnif etmiştir. Onun buradaki amacı bu ilimlerde daha önce yazılmış eserlerden hareket ederek tümel ilkelere *işaret* ve *tenbihte* bulunmaktır. Bir sonraki başlıkta daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı gibi Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn** adlı eserinde İbn Sînâci anlamda bir metafizik telakkisini yansıtacak biçimde bu ilmi, ilm-i ilâhî olarak adlandırmış, ilm-i ilâhîyi teolojiden ibaret görmemiştir. Kâtibî'nin doğa bilimini de ilm-i tabîi olarak adlandırması bu görüşümüzü teyid etmektedir. Kâtibî doğa bilimini *ilm-i tabîi* kavramıyla karşılarken metafiziğin bir kısmı olan Tanrı, sıfatları ve rûhânî cevherler konusunu incelerken felsefî gelenekteki *ilm-i rubûbî* ya da *usûlucya* gibi terimlere yer vermemiştir. **Hikmetü'l-'ayn**'da bu ilmin meseleleri tahlil edilirken *isbâtü'l-Vâcibi'l-Vücûd* başlığını kullanmış, **Câmiü'd-dekâik**'te ise *el-ilmü bi's-Sânî ve sıfâtihi ve melâiketih ve keyfiyeti fi'lih* şeklinde bir adlandırma yapmıştır.²⁰⁸ Râzî'nin özellikle **el-Muhassal**'da iki farklı geleneğin görüşlerine yer vermesinin bir etkisi olarak, **Hikmetü'l-'ayn**'da da teolojiye dair meseleler, Tanrı kanıtlanması şeklinde ifade edilmiş ve mütekellimlerin delillerine ayrı başlıklarla yer verilmiştir. Bu içerik ilgili bölümün adlandırılmasını da etkilemiştir. Doğa bilimleri ve metafiziğin adlandırılması noktasında İbn Sînâ'yı takip eden Kâtibî'nin, **Hikmetü'l-'ayn**'ın başında metafiziğin adlandırılması, konusu, gayesi gibi meselelerin tartışıldığı bir mukaddimeye yer vermeyişi dikkat çekici bir durumdur. Zira Kâtibî, **eş-Şemsiyye**'de mantığın tanımı, konusu, amacı gibi giriş bahislerine dair bir mukaddime yazmışken²⁰⁹ onun metafizik ve doğa bilimine dair eserine başlarken böyle bir girizgâh yapmamasının bir anlamı olmalıdır. Kanaatimizce Kâtibî, ilimlerin konuları, ilkeleri, ilimler arası ilişkiler gibi meseleleri ve metafiziğin temellendirilmesini mantığın burhân bölümünde ele aldığı için **Hikmetü'l-'ayn**'ın başında bir mukaddime yazmayı uygun görmemiş olmalıdır.

²⁰⁶ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 153 b.

²⁰⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, 3, 5.

²⁰⁸ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik**, Paris Bibliotheque Nationale 2370, 145a vd.

²⁰⁹ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 22 vd.

B. Metafiziğin Konusu ve Kapsamı

Fârâbî'nin **Aristo Metafiziğinin Amaçları Hakkında Risalesi**'nde metafizikle İslâm kelamının bir ve aynı şeyler olduğuyla ilgili ön kabullerin yanlışlığına ve bu bilimin öncelikli nesnesinin mutlak anlamda varlık ve ona külli planda denk düşen şey, yani Bir olduğuna dair görüşleri İbn Sînâ'nın metafiziğin konusuyla ilgili yaklaşımını derinden etkilediği genel olarak kabul edilen bir düşüncedir.²¹⁰ İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** I.1'de metafiziğe konusu ile meselesi arasındaki farka işaret ederek başlamakta ve önce metafiziğin konusunun ne olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ metafiziğin teolojiye indirgenemeyeceğini ve onun metafiziğin bir alt dalı olduğunu belirttikten sonra Tanrı'nın varlığı ve fizikötesi sebeplerin metafiziğin konusu değil, metafizik araştırmanın yöneldiği problem olduğunu ileri sürmektedir. Metafiziğin öncelikli konusu "var olması bakımından varlık" ya da "mutlak varlık"tır. Ancak İbn Sînâ'nın, metafiziğin konusu "mutlak varlık"tır derken bu kavram ile neyi kastettiğinin tayin edilmesi gerekir. İbn Sînâ'ya göre Tanrı'da varlık-mahiyet ayrımı bulunmadığı için Tanrı mahza varlıktan ibarettir yani mutlak varlıktır ki metafiziğin konusu bu değildir. Tanrı dışındaki şeylerde varlık-mahiyet ayrımı bulunduğundan onlar varlık kazanmış mahiyetlerdir. Tanrı hakkında mahza hayr, mutlak varlık gibi terkiplerin kullanılmasının nedeni onun salt varlık olmasıdır. Oysa Tanrı dışındaki şeylerde bu türlü terkiplerin kullanılması mümkün değildir. Çünkü onlarda varlığa ilave bir şey daha vardır. Bundan başka, şeylerin yalnızca mutlak olarak varlığını itibara alarak onların var olması mutlak kavramının ikinci kullanımınıdır ve metafiziğin konusu mutlak varlıktır denildiğinde kastedilen budur. İşte bu anlamda varlık, salt varlıktır ve bütün konuların en geneli olup ispatına ve mahiyetinin bilinmesine ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve seçiktir.²¹¹

İleride görüleceği üzere metafiziğin konusunun belirlenmesi öncelikle mesele, matlub ve ilkelerle ilgili bir husustur ve bu da mantıkta ele alınmaktadır. Fârâbî'nin konuyu ele alışı bu yöndedir ve bu, İbn Sînâ'ya ilham veren bir yaklaşımdır. Fârâbî'ye göre burhânî yöntemi kullanan nazarî ilimler üç şeyi kapsamaktadır: Konular, meseleler ve ilkeler. Her ilmin bir konusu vardır ve nazarî ilimleri birbirinden ayıran farklı varlık mertebelerinin karşılığı olan konularıdır.²¹² İbn Sînâ da ilimlerin konularını bu varlık görüşüne göre belirler. Varlıklar hem varlık hem de mahiyet bakımından cismanî madde ve hareketle ilişkisi olanlar, varlığı cisim

²¹⁰ Therese-Anne Druart, "Metafizik", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 360-361, 364-365.

²¹¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik**, I, 3-7, 11-12; a. mlf. **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik**, II, 90-93.

²¹² Fârâbî, **Kitâbu'l-burhân**, çev. Ömer Mahir Alper, Ömer Türker, İstanbul 2008, s. 36; İbn Sînâ, **Şifâ, el-Mantık, el-Burhân**, nşr. Ebu'l-Alâ el-Affî, tsz. s. 155, 162.

ve hareketle ilişkili olup mahiyet bakımından bunlardan bağımsız olanlar, hem varlık hem de mahiyet bakımından cismanî maddeden ayrı olanlar şeklinde üçe ayrılmaktadır. Bu varlık alanlarını araştıran ilimler de bu ayrımın neticesinde aşağı, orta ve yüce şeklinde nitelendirilmektedir ki bunlar sırasıyla fizik, matematik ve metafiziğe tekabül etmektedir.²¹³

Fârâbî **İhsâu'l-ulûm**'da metafiziğin üç kısmının olduğunu açıklamaktadır. Bunlar var olması bakımından varlık, ikincisi nazarî bilimlerin ilkeleri, üçüncüsü de cisimden ayrık varlıklardır. Fârâbî bu Aristocu çerçeveye bazı Neoplatonik unsurlar eklemektedir. Sudur kavramıyla özetlenebilecek olan bu unsurlar cismanî ve gayr-i cismanî varlıkların Bir'den meydana gelmesi ve aralarındaki ilişkileri ihtiva etmektedir.²¹⁴ İbn Sînâ için ise metafizik öncelikle ontolojidir, ancak İbn Sînâ metafiziği ontolojiden ibaret değildir. Yani mevcut olmak bakımından mevcudu araştıran metafizik, bütünüyle ontoloji anlamına gelmemektedir. Mevcuttan kastedilen, şeylerin yalnızca varolmalarının dikkate alınmasıdır. Ancak her şeyi incelemek imkansız olduğundan şeyler üst bir kategoride toplanarak incelenmektedir. İbn Sînâ metafiziğinde öncelikle varlık, şey, zorunluluk, imkan, imkansızlık, yokluk gibi varlıkların tamamına veya çoğunluğuna yüklem olan kavramlar incelenir. Tanrı dışındaki varlıklar, cevher ve arazlardan oluştuğundan ikinci olarak ele alınan cevher ve arazın mahiyetidir. Bu itibarla İbn Sînâ nitelik, nicelik, zaman, mekan, iyelik, etki ve edilgi gibi kategorilerde toplanan arazların mahiyetini ele almaktadır. Maddeden ayrık varlıklar ve Tanrı'ya dair araştırmadan sonra İbn Sînâ metafiziğinde nübüvvet ve ölüm ötesi hayatla ilgili meseleler araştırılmaktadır.²¹⁵

İbn Sînâ **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**'de metafiziğin temel araştırma alanları ve alt disiplinlerini sıralamış ve buradaki taksimi **eş-Şifâ** başta olmak üzere birçok eserinde uygulamıştır. Buna göre metafizik beş temel araştırma alanını kapsamaktadır: i) Genel ontolojik kavramlar (*me'ânî âmme*), ii) Bilimlerin ilkeleri, iii) Tanrı ve sıfatları (teoloji), iv) Rûhânî cevherler, v) Gaye, nizam ve hikmet öğretisi (teleoloji). Metafiziğin alt disiplinleri ise nübüvvet öğretisi ile eskatolojiden oluşmaktadır.²¹⁶ Böylece İbn Sînâ metafiziğin incelediği bu temel alanlara, yani Fârâbî'nin metafizik tasavvuruna birtakım katkılar yapmış ve metafiziğin alanını genişletmiştir. Mesela İbn Sînâ inayet ve ilâhî takdire kötülüğün nasıl

²¹³ İbn Sînâ, **Risâle fî aksâm el-hikme**, s. 83-84.

²¹⁴ Macit Fahri, "Metafiziğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ", çev. Ömer Mahir Alper, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 (2002), 196-197.

²¹⁵ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 59-63.

²¹⁶ İbn Sînâ, **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**, s. 89-92.

girdiği, nübüvvet, vahiy ve ilham, ölüm sonrası hayat, rüya, dua, semavî ceza gibi konuları geleneksel yaklaşımdan farklı biçimde metafiziğe dâhil etmiştir.

İbn Sînâ **el-Hikmetü'l-Arûziyye**'de ve **Mantuku'l-meşrikiyyîn**'in girişinde ise metafiziği “ilm-i küllî” ve “ilm-i rubûbî” olarak ikiye ayırmıştır. **Dânişnâme**'de ise, **el-Hikmetü'l-Arûziyye** ve **Mantuku'l-meşrikiyyîn**'deki gibi metafiziği daraltmıştır. İbn Sînâ son eserlerinden biri olan **Dânişnâme**'de ontolojik kavramların tahliline geniş bir yer vermektedir. İbn Sînâ ayrıca nübüvvet ve âhireti diğer eserlerinde metafiziğin alt dalları olarak görmesine karşılık **Dânişnâme**'de bu konuları doğa bilimlerinin çatısı altında incelemektedir.²¹⁷ İbn Sînâ'nın öğrencisi Behmenyâr **et-Tahsîl** adlı eserinde metafiziği, Râzî sonrasında umûr-ı âmme diye başlıklandırılan ontolojik kavramların ayrıntılı tahliline hasretmiştir. Gazzâlî'nin **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserinin metafizik bölümü de ağırlıklı olarak ontolojik kavramların incelenmesine ayrılmıştır.²¹⁸ İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**'ta cüz'î ilimlerin burhanî ilkelerine, daha önce **el-Burhân** kısmında incelendiği gerekçesiyle kısaca değinmekle yetinmiştir.²¹⁹ İbn Sînâ sonrasında da bu bahis metafizikte incelenmemiş, onun burhan teorisini kabul eden düşünürler bu konuyu mantıkta işlemişlerdir.

Fahreddin Râzî'nin kendi yöntemine göre tasarladığı eserlerinin içeriği ile İbn Sînâ'nın metafizik algısı arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu sebeple Râzî, İbn Sînâ'nın metnine bağlı kalmadığı **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas**'ta metafiziğin konusu gibi bir meseleye yer vermemektedir. Râzî bu iki esere ontolojik meselelerin yer verildiği umûr-ı âmme bahisleriyle başlar, ardından araz ve kategorilerin ele alındığı illet bölümü gelir. Cevher başlığında basit ve bileşik cisimlerle birlikte nefis ve akıl meselelerini tahlil eden Râzî, bu eserlerin son bölümünü ilahiyat dediği teolojiye tahsis etmiştir.

Bu dönemin önemli bilginlerinden biri olan Siraceddîn Urmevî, hem İbn Sînâ'nın metafizik sistemini hem de Râzî'nin kendi yöntemine göre yazdığı ve umûr-ı âmme ile başlayan tasnifini yansıtan görüşlere sahiptir. Metafizik ve kelâmın konuları arasındaki farkı belirtmek üzere yazdığı risalesinde İbn Sînâcı çizgiyi takip eden Urmevî bu ilmin konusunun var olması bakımından varlık olduğunu ifade etmektedir. Buna göre metafizik (*ilm-i ilâhî*) maddeden bağımsız olan şeyleri inceleyen bir ilimdir. Urmevî'ye göre metafiziğin konusunun Tanrı olması doğru değildir. Ancak Tanrı maddeden mufarık bir varlık olduğu için O'nun bu

²¹⁷ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî/et-Tabiiyyât**, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1353, s. 145-146.

²¹⁸ **Dânişnâme**, **et-Tahsîl** ve **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserlerin metafizik bölümlerinin mukayeseli bir tahlili için bkz. Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu”, s. 156-158.

²¹⁹ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 74.

ilim dışında incelenmesi de doğru değildir. Öyleyse Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu değildir, ama metafiziğin kapsamına giren bir problemdir. Aksine Tanrı'nın varlığı metafizik dışında usûlü'd-din de denilen kelim ilminin konusudur. Urmevî'ye göre metafiziğin kapsamına giren hususlar madde ve arazlarından berî olan Tanrı, ilk sebepler, illet ve birlik gibi umûr-ı âmme kapsamındaki kavramlar ile cevherlerdir.²²⁰

Sadreddîn Konevî'ye göre *ilm-i ilâhî*'nin konusu mutlak varlıktır. Ancak daha önce işaret edildiği gibi Konevî bu kavramı İbn Sînâcî bir içerikle kullanmamaktadır. Konevî'ye göre mevcut olmak bakımından mevcut veya mutlak varlık Allah'ın kendisidir. Yani Tanrı mahza varlıktır ve varlık bir tektir. Her şey varlıkla zuhur eder. Bu nedenle “metafiziğin konusu mutlak varlıktır veya mevcut olmak bakımından mevcuttur” demekle “metafiziğin konusu Tanrı'dır” demek aynı şeydir. Başka bir ifadeyle *ilm-i ilâhî* Tanrı'yı ve ilâhî olanı bilmek demektir ki bu durumda *ilm-i ilâhî marifetullah*la eş anlamlı olmaktadır. Ancak Konevî'ye göre bu ilmin araştırma sahası bundan ibaret değildir. Metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, onun neticesinde eşyanın mahiyet ve hakikatlerine dair nihaî bilgiye de ulaştırılan bir bilgidir. Bu da Konevî'nin *ilm-i hakaik* adlandırmasına tekabül eden kullanımdır.²²¹ Ebherî ise metafiziğin konusunun “varlık ve onun öze ilişkin nitelikleri” olduğunu belirterek²²² İbn Sînâcî yaklaşımı benimsemiştir. **Hidâyetü'l-hikme**'de İbn Sînâ metafiziğinin temel disiplinlerinden üçüne, yani ilm-i küllî (*tekâsîmü'l-vucûd*), Tanrı ve sıfatları ile ruhanî cevherlere, alt disiplinlerden de ahiret öğretisine yer vermiştir. İleride üzerinde durulacağı gibi Ebherî, **Metâli** ve **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik** gibi eserlerinde metafizik disiplinler hakkında farklı tasnifler yapmıştır. Ayrıca **Keşfü'l-hakâik**'in metafizik bölümü **Hidâyetü'l-hikme**'ye göre daha kapsamlıdır.

Bir önceki bölümde de işaret edildiği üzere Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**'da metafiziğin konusu, amaçları gibi meselelere dair bir mukaddimeyle eserine başlamadığı gibi, onun gerek **Hikmetü'l-ayn**'da ve gerekse diğer eserlerinde nazârî ve amelî ilimler tasnifine dair bir açıklaması yoktur. Bu yaklaşım **Hikmetü'l-ayn** gibi muhtasar bir eser olan **Hidâyetü'l-hikme** için de geçerlidir. Kâtibî'nin, Râzî ile birlikte değişen meseleler tasnifinin bir neticesi olarak böyle bir yaklaşım sergilemesi muhtemel olmakla beraber metafiziğin temellendirilmesinin burhânda yapılması daha makul bir sebep görülmelidir. Böylece Kâtibî

²²⁰ Urmevî, **Risâle fi'l-fark**, s. 95 vd. İcî, **el-Mevâkıf**'ta kelamın konusunu zât-ı Bârî olarak gören Urmevî ile kelamın konusunu mevcûd olarak kabul eden Gazzâlî'yi tenkit etmektedir. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 48-51.

²²¹ Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 77.

²²² Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**, s. 199.

doğrudan metafiziğin problemlerine yönelmekte, ilimlerin konu, mesele ve ilkeleri ile ilimler arası ilişkiler gibi bahisleri mantık eserlerinin sonunda burhan bölümünde tartışmaktadır.²²³ Bu durumda Kâtibî'nin ilimlerin ilkelerinin açıklanması ve metafiziğin temellendirilmesini metafizik dışına kaydırıldığını söylemek mümkündür.

İlimler birbirinden konularıyla ayrışır ki bu zihnî bir aksiyondur. Dolayısıyla öncelikle konunun ne olduğu incelenmelidir. İşaret edildiği gibi ilmin konusuyla ilgili araştırma genel anlamda mantık eserlerinin muhtelif bahislerinde yapılmaktadır. Kâtibî'ye göre konu bir ilimde araştırılan şeyin zafî arazlarıdır. Bunlar konuya ya özü bakımından, ya konuya denk olarak ya da onun bir parçası olarak ilişmiştir. Zafî arazlar, bir ilim dalına nispet edilip araştırılan özsel ilintilerdir.²²⁴ Mesela iradî hareket hayvana ilk arız olan hallerden biridir. Ancak Kâtibî'nin de işaret ettiği gibi bu, hayvana herhangi bir vasıta ya da ara kategori olmaksızın yüklenirken insana, hayvan gibi bir canlı olması bakımından yüklenir. İnsana herhangi bir vasıta olmaksızın ilk arız olan haller düşünmek, gülmek ve yazmak gibi fiileridir.²²⁵ Bu kriteri varlıklara tatbik edecek olursak şu örnekleri vermemiz mümkündür: Nokta, çizgi ve yüzey geometrik cisme ilk arız olan şeylerdendir. Ancak renk geometrik bir cisme ilk arız olan hallerden değildir. Bunun gibi tıp ilmi insan bedenini hastalık ve sağlık yönünden inceler. Bu durumda tıbbın konusu, insan bedenine arız olan durumlar yönünden insan bedenidir. Fıkıh ilminin konusu haramlık ve helallik yönünden mükelleflerin fiileridir. Metafiziğin (*ilm-i ilâhî*) konusu da konuların en geneli olan varlık olması bakımından varlıktır.²²⁶

Metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlık ise metafizikte varlığa ilişkin zafî arazların incelenmesi gerekir. Öyleyse burada “Varlığa arız olan ve metafiziğin de konusunu oluşturan bu haller hangi bakımdan varlığa ilişmiştir?” sorusu ehemmiyet arz etmektedir. Zira yukarıda da işaret edildiği gibi özsel ilintiler incelendiği şeye özü bakımından eklendiği gibi onun bir parçası ya da ona denk olabilmektedirler. Öyleyse metafiziğin konusunu mutlak varlık olarak belirlediğimizde ona arız olan hallerin varlığa nasıl arız olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Zira metafizikte varlık kavramı mahiyet, birlik, çokluk, zorunluluk, imkan gibi

²²³ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 468; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 138b vd. Birçok **Hidâyetü'l-hikme** şerhinde olduğu gibi **Hikmetü'l-âyn** şerhleri de kısa bir amelî ve nazarî ilimler tasnifiyle başlamaktadır. Mesela bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-âyn**, s. 2-4.

²²⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5b-6a; a. mlf. **‘Aynü'l-kavâid**, Ragıp Paşa 1481, 68b-71a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 138b-139a.

²²⁵ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5b; Cürçânî, **Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât**, Dersâadet 1314, s. 32; Kâdı Mir el-Meybudî, **Şerhu's-Şemsiyye**, Dersâadet 1289, s. 22.

²²⁶ Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 183a; **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 139a.

kavramlar etrafında incelenmektedir. Kâtibî mantık eserlerinde varlığa ilişkin arazların ona nasıl iliştiklerini, yani ona özü bakımından mı, onun bir parçası olarak mı yoksa ona denk (*müsâvi*) olması bakımından mı arız oldukları noktasında bir şey söylememektedir. Onun bu konuda özlü bir şekilde dile getirdiği fikirlerini umûr-ı âimme kavramını tahlil ederken görmekteyiz. Buna göre varlığa arız olan haller umûr-ı âimme incelemesinin de seyrini belirlemektedir. Bu bahis üçüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Arazlar bir başka ayırma göre üç kısımda mütalaa edilir. Birincisi siyahlık gibi bir arazın bir varlığa dış dünyada arız olmasıdır. İkincisi tümellik gibi bir arazın bir varlığa zihinde arız olmasıdır. Üçüncüsü ise haricî ya da zihnî varlık düzeylerinden herhangi birine inhisar etmeyecek şekilde arazın bir varlıkla ittisafıdır.²²⁷ Burada metafiziği ilgilendiren ikinci türdeki arız olma şeklidir. Tümellik, öznelik gibi varlıklara ilişkin arazlara ikinci akledilirler denilir. Öyleyse metafiziğin ikinci akledilirlerin varolmaları bakımından incelenmesi gibi başka meseleleri de vardır. Ağaç, kalem gibi insan aklında verili olan ilk akledilirler dış dünyada varlığı bulunan şeylerdir. İnsan zihni öncelikle dış dünyadaki varlıkları kavrar ve aralarında tümel, tikel, zâtî, arazî, cins, fasıl, tür, özne, yüklem gibi mahiyetlerine *ma'kûl* denilen birtakım hükümler yükler. Akledilir kavramının mantığın dışında psikoloji ve teolojiye kadar farklı alanlarda incelendiğinin farkında olan Kâtibî, bunların mantıkta hangi cihetten ele alındığına işaret ederek belirecek bir karışıklığın da önüne geçer. İkinci akledilirlerin mantıkta ele alınması, bilinenlerden bilinmeyenlere götürüp doğru terkipler yapmaya aracılık etmeleri bakımındandır. İkinci akledilirler var olup olmamaları bakımından ise metafiziğin küllî ilim kısmı olan felsefe-i ûlâda incelenirken, zihnî ya da haricî varlık olmaları bakımından ise ilmu'n-nefste ele alınır.²²⁸

Kâtibî'nin metafizik şablonunu uyguladığı eserleri **Hikmetü'l-'ayn** ve **Câmiü'd-dekâik** olduğu için metafiziğin kapsamı noktasında bu iki eserini dikkate alacağız. Kâtibî'nin metafiziğe dâhil ettiği ya da dışarıda bıraktığı bazı başlıklar açısından İbn Sînâ'dan ayrıldığı taraflar bulunmaktadır. Bu hususta özellikle Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** adlı eserlerinin belirleyici bir etkisi olmuştur. Râzî sonrasında bu çizgideki eserler İbn Sînâ ile Râzî arasında bir tür sentez arayışı içindedir. Ebherî, Urmevî ve Kâtibî'nin eserlerinde oldukça belirgin olan bu durum metafiziğin adlandırılmasından içeriğine kadar birçok meseleyi tayin etmiştir. Mesela Râzî ve isimleri verilen düşünürler bir sentez fikrine sahip oldukları için İbn Sînâ'nın eserlerinden farklı içerikler ortaya çıkmıştır.

²²⁷ Kâdı Mir el-Meybudî, **Şerhu'ş-Şemsiyye**, s. 23.

²²⁸ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 5b-6a.

Râzî bahsedilen eserlerine, varlığa arız olan kavramları umûr-ı âmme başlığı altında inceleyerek başlamaktadır. Üçüncü bölümde daha ayrıntılı olarak işleneceği gibi Kâtibî'nin metafizik tasavvurunda baskın unsur, Râzî'nin umûr-ı âmme incelemesidir. **Hikmetü'l-'ayn**'da metafiziği beş bölümde inceleyen Kâtibî ilk makaleye umur-ı âmme başlığını verir, ancak bu bölüm varlık-mahiyet kavramları etrafında şekillenmiştir ve diğerlerine oranla daha hacimlidir. **eş-Şifâ**'da olduğu gibi ikinci bölüm sebepler hakkındadır. Burada illet kavramı hareketin ilkesi anlamında değil, varlığın ilkesi anlamında ele alınmaktadır. Yine ileride işaret edileceği gibi illet bahsi Kâtibî'nin tasnif düzeyinde **el-Mûlahhas**'ın sıralamasından ayrıldığı çok önemli bir noktadır. Zira Râzî bu kavramı varlık görüşü gereği oldukça farklı bir bağlamda ve düzeyde değerlendirmiştir. **Hikmetü'l-'ayn**'ın üçüncü bölümünde cevher ve arazlar incelenirken, dördüncü bölümde Tanrı ve sıfatları, son bölümde de nefis-i natika başlığı altında nübüvvet ve ahiret meseleleri yer almaktadır. Onun metafizikle ilgili bir diğer eseri **Câmiü'd-dekâik** de aslında **Hikmetü'l-'ayn**'dan çok belirgin farklarla ayrılmaktadır. Bu eserin metafizik bölümü de Râzî'nin umûr-ı âmme araştırmasına uygun olarak başlamaktadır. Metafiziğin birinci kısmı olan umûr-ı âmme **Hikmetü'l-'ayn**'daki gibi varlık, mahiyet, zorunluluk-imkan, birlik-çokluk ve hudus-kıdem başlıklarından oluşmaktadır. Cevher, illet, Zorunlu Varlık ve meâdla ilgili başlıklar **Hikmetü'l-'ayn**'la paralellik arzederken Kâtibî **Câmiü'd-dekâik**'in metafiziğine akletme ve akledilen başlığını eklemektedir.²²⁹

C. Metafiziğin İlimler Arasındaki Yeri

İslâm felsefe geleneğinde Fârâbî'nin aklî ilimler alanında yapmış olduğu tasnif ontolojik bir zemine oturmasıyla İbn Sînâ'ya öncülük etmiştir. Fârâbî'nin varlık alanlarını cismanî ve cismanî olmayan şeklindeki ayırımı, ilimler sisteminin temelini oluşturmuş, İbn Sînâ da tasnifini bu temel üzerine kurmuş, ilimler arasındaki ilişkinin ontolojik ve metodolojik yönünü yetkin bir dille açıklamıştır. Sudurun mantığını yansıtan varlıkların yüce, orta ve aşağı şeklindeki ayırımı bu varlık alanlarının incelendiği ilimler arasındaki ilişkiyi de belirlemiştir. İlimlerin bu ontolojik hiyerarşiden hareketle mevzularına göre yüce, orta ve aşağı şeklindeki ayırımın yanında aralarındaki alt-üst ilişkisi, onları ilkeler ve meseleler konusunda da farklılaştırmıştır. İbn Sînâ **Uyûnu'l-hikme**'de aklî ilimleri teorik ve pratik şeklinde ikiye ayırırken her iki alanı üçlü bir tasnife tâbi tutmaktadır. Teorik ilimler fizik,

²²⁹ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Paris Bibliotheque Nationale 2370, 142a.

matematik ve metafizik disiplinlerden oluşurken mantık, nazarî araştırmalar için bu tasnifte bir alet olarak yer almaktadır. İbn Sînâ **Aksâmü'l-hikme** risalesinin yanında **Uyûnu'l-hikme**, **eş-Şifâ** ve **Dânişnâme**'de de ilimleri nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmıştır. Nazarî ilimler de amelî ilimler de İbn Sînâ'nın yaygın tasnifine göre üç bölümden oluşmaktadır.²³⁰ İbn Sînâ **Mantuku'l-meşrikîyyîn**'de ise nazarî ve amelî hikmetin dört bölümü olduğunu ifade etmiştir. Bu tasnife göre nazarî ilimler metafiziğin teoloji ve küllî ilim şeklinde ikiye ayrılması suretiyle dört kısım olmuştur.²³¹

İbn Sînâ'nın yaptığı tasnifi kullanan düşünürlerden biri Fahreddin Râzî'dir. Râzî **Uyûnu'l-hikme** şerhinde İbn Sînâ'nın yukarıda bahsedilen iki tasnifine de yer vermektedir. Her iki tasnifte konu, nazarî ilimler bağlamında varlık kavramından hareketle yapılmıştır. Bu tasnifte nazarî ilimlerin konuları, zihinde ve dış dünyada düşünüldüğünde maddeye bağlı olup olmadıklarına göre birbirlerinden ayrılmıştır. Râzî'nin bu şerhteki birinci tasnifi **Uyûnu'l-hikme**'ye göre yapılmıştır. Konusu hem hariçte hem de zihinde maddeye bağlı olmadan düşünülemeyen ilim fiziktir (*el-ilmü't-tabîl*). Konusu maddeye haricî varlık durumunda ihtiyaç duyan, zihnî varlık durumunda ihtiyaç duymayan, orta ilim olan matematiktir (*el-ilmü'r-riyazî*). Maddeye haricî ve zihnî varlık durumlarında ihtiyaç duymayan, en yüce ilim olan metafiziktir (*el-felsefetü'l-ûlâ*). Metafiziğin üstünlüğü de bu ayırımdan, yani kendisindeki bilginin maddeden ayrı olması ve ona ihtiyaç duymamasından gelmektedir. İkinci tasnif ise **Mantuku'l-meşrikîyyîn**'e göre yapılmıştır. Meselelerinin maddede husulünün imkansız olduğu ilim *ilm-i rubûbidir*. İncelediği meseleler bazen maddede husule gelen, bazen de ondan soyutlanabilen nitelikteyse bu bölüme *küllî ilim* denir. Bu ilim birlik-çokluk, tümel-tikel, illiyet-maluliyet, yetkinlik-eksiklik gibi kavramlarla ilgilidir. Bu iki bölümün tamamı ise metafiziktir (*el-ilmü'l-ilâhî*).²³²

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın varlık hiyerarşisinin (*merâtibü'l-mevcudât*) bir yansıması olarak ilimlerin dikey boyuttaki tasnifi, metafiziğin mutlak varlığı inceleyen ve alttaki ilimlere ilkelerini veren kuşatıcı bir ilim olma özelliği ile doğrudan alakalıdır. Râzî'nin hem metafiziğe bahsedildiği gibi bir konum vermeyişi hem de felsefî ilimler için metodolojik ve epistemolojik bir çerçeve sunan burhân eleştirisi İbn Sînâ'ya yazdığı şerhlerin mukaddimleri dışında sistematik bir ilimler tasnifi yapmayışının nedenini de açıklamaktadır. Bunun yanında Râzî **Nihâyetü'l-ukûl** adlı eserinde, İbn Sînâ'nın en üstün ilim saydığı ve diğer ilimlere

²³⁰ İbn Sînâ, **Aksâmi'l-hikme**, s. 90-92.

²³¹ İbn Sînâ, **Mantuku'l-meşrikîyyîn**, s. 5-7.

²³² Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme**, II, 17-18.

ilkelerini veren metafiziğin fonksiyonunu kelama yüklemiştir. Varlığın en yücesini araştırdığı için en üstün ilim olan kelim, diğer ilimlere ilkelerini vermesi bakımından da onlardan üstündür.²³³

İbn Sînâ metafiziğin araştırma alanlarından birinin fizik, matematik ve mantık ilimlerinde kullanılan burhanî kanıtlamanın ilk ilkelerini ele almak olduğunu ifade etmekte, ancak bunu ayrıntılı bir şekilde mantıkta yapmaktadır. Bu tavır metafizik bilginin imkanı açısından burhânın merkezi bir yer teşkil ettiğini göstermektedir. Bu sebeple metafizik bilginin temellendirildiği burhân, İbn Sînâ felsefesinde mantıkla metafiziği bağlayan bir unsur haline gelmiştir. Bu yönüyle mantık, özel anlamda da burhân teorisi metafizik bilginin doğruluk kriterini sunan bir geçit olmaktadır.

Kâtibî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kapsamlı ve şematik bir ilimler tasnifi yapmamış, ancak İbn Sînâ'nın yaklaşımını benimseyerek başta **eş-Şemsiyye** olmak üzere mantıkla ilgili eserlerinin sonunda açtığı “*eczâü'l-ulûm*” bahislerinde, burhân teorisi bağlamında metodolojik bir tasnif sunmuştur. Dolayısıyla o, konuya ilimler arası ilişkiler, ilimlerin ilke ve meseleleri bağlamında yaklaşmaktadır ve bunu metafizikte değil mantık ilmi çerçevesinde yapmaktadır. Belirtildiği üzere Kâtibî'ye göre metafiziğin konusu varlık olması bakımından varlıktır ve bu en genel konudur. Öyleyse konusu en genel ilim olan metafizik, ilimler sınıflamasında en üstte yer alır ve diğer ilimlere ilkelerini verir. Varlık görüşünün yansıması olan bu ayırım ilimlerin dikey boyuttaki ayırımıdır.

Kâtibî ilimlerin önce konu, ilke ve meseleler olmak üzere üç şekilde ele alınacağını belirtmektedir. Meseleler bir ilimde kanıtlanacak olan şeylerdir. Kâtibî meseleleri özne ve yüklem cihetlerinden ele alır. Özne verili olan kısımken yüklem ispatlanmaya çalışılan kısım. İlkeleri de tanımlar ve önermeler şeklinde tasnif ederek konuyu açıklayan Kâtibî önermeleri yakinî ve yakinî olmayan önermeler olarak ayırır. Bu ikinci kısımdaki vaz' edilmiş esaslar ve bir ilim erbabı nezdindeki kesin ilkeler bir üst ilimde mesele olur. Bu ameliye tikel ilimlere ilkelerini veren en üst ilme kadar devam eder ki bu ilim en yüce ilim olan konusu, konuların en geneli, yani varlık olması bakımından varlık olan metafiziktir (*ilm-i ilâhî*).²³⁴ Kâtibî burada diğer ilimlere ilkesini veren ilmin metafizik olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Kâtibî, diğer ilimlere ilkesini veren en yüce ilm payesini açık bir şekilde

²³³ Râzî, **Nihâyetü'l-ukûl**, Ragıp Paşa 596, 1b-2a.

²³⁴ Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 183a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik fi keşfi'l-hakâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 139a-141a; Kâtibî, nazarı ilimler için *el-ulûmu'l-akliyye* ve *ulûmu'l-hakikiyye* gibi terkipler zikretmektedir. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 1b. *Ulûmu'l-nazariyye* ifadesi için bkz. Kâtibî, **Bahrü'l-fevâid**, Ragıp Paşa 1481, 75a.

metafiziğe vererek ismi, konusu ve ilimler arasındaki yeri bakımından İbn Sînâ'yı takip etmiştir. Böylece o en yüce ilim olarak kelamı gören Râzî'den tartışmasız bir biçimde ayrılmaktadır. Hatta Kâtibî, “kelam ilmi” şeklindeki bir ifadeyi eserlerinde hiç kullanmamıştır.

Diğer bir ayırım da yatay boyutta, yani ilimlerin ansiklopedik bir eserde nerede konumlanacağıyla ilgilidir. Metafizikte araştırılan şeylerin hem özü hem de genellik bakımından doğadan önce olması ve bununla bağlantılı olarak diğer ilimlere ilkelerini vermesi sebebiyle metafizik fizikten öncedir. Ancak öğretimdeki yeri itibarıyla fizik ve matematikten sonradır. Bu bakımdan İbn Sînâ *mâ kable't-tabia* ve *mâ ba'de't-tabia* şeklindeki her iki adlandırmayı doğru bulmuş, ansiklopedik eserlerinde bu iki adlandırmayla örtüşecek şekilde mantıktan sonra iki farklı tasnif yapmıştır.

Otobiyografi/biyografide de geçtiği gibi İbn Sînâ'nın ilk ansiklopedik eseri yaklaşık 998-999 tarihli **el-Hikmetü'l-Arûziyye**'dir. İbn Sînâ, Ebü'l-Hasan el-Arûzî'nin felsefeyle ilgili kapsamlı bir eser yazma isteği üzerine bu kitabı kaleme almıştır. Gutas'a göre genç İbn Sînâ'nın yazdığı bu eser ortaçağın ilk *felsefi külliyyâtı* niteliğini haizdir. Zira **el-Hikmetü'l-Arûziyye** Aristocu tasnife göre neredeyse bütün nazârî bilimleri bir eserde toplamaya ve sistematik bir tarzda yazmaya yönelik ilk teşebbüstür.²³⁵ İbn Sînâ bu kitapta matematik hariç dönemin felsefeyle ilgili tüm alanlarını kuşatan bir içerik sunmuştur. Günümüze tek nüshası ulaşan bu eser mantık, tabîî bilimler ve metafizikten oluşmaktadır. İbn Sînâ'nın ansiklopedik eserlerinde de **eş-Şifâ** hariç matematik bilimlerin olmaması, sonrasında yazılan bu tarzdaki eserlerin muhtevasını belirlemiştir. İbn Sînâ **eş-Şifâ**'yı tamamladıktan sonra ne **Dânişnâme**'ye, ne de **el-İşârât**'a matematiği eklemiştir. Aslında **eş-Şifâ**'yı tamamlamadan önce bile mesela **Uyûnu'l-hikme**'ye, **el-Hidâye**'ye matematiği dâhil etmemiştir. İbn Sînâ'ya göre bunun sebebi, filozoflar arasında matematikte bir görüş ayrılığının olmamasıdır.²³⁶ İbn Sînâ bu eserlerinde mantık-doğa bilimleri-metafizik şeklinde bir tasnif belirlemiştir. Ancak o son eserlerinden **Dânişnâme-i Alâî**'de mantıktan sonra metafiziğe yer vermiştir.

Varlıktaki düzenin ansiklopedik bir esere aktarılabilmesi şeklindeki epistemolojik kaygı ve İbn Sînâ'nın ikili tasnifi Behmenyâr başta olmak üzere İbn Sînâ felsefesini takip edenlerin önünde bir mesele olarak durmuştur. Behmenyâr **et-Tahsîl**'de tertip olarak **Dânişnâme-i Alâî**'yi takip etmiştir. Hem **eş-Şifâ** hem de **en-Necât**'ta metafiziği (*ilâhiyyât*)

²³⁵ Dimitri Gutas, **Avicenna and the Aristotelian Tradition**, Leiden 1988, s. 29, 87.

²³⁶ İbn Sînâ, **Mantuku'l-meşrikiyyîn**, s. 8.

eserinin sonuna alan İbn Sînâ, **Dânişnâme**'de metafiziğe doğa biliminden önce yer vermiştir. İbn Sînâ'nın eserleri arasında tek örneğine **Dânişnâme**'de rastladığımız bu tertibi Behmenyâr'ın uygulaması, onun İbn Sînâ felsefesine yaptığı önemli bir katkı olarak görülebilir.²³⁷ İbn Sînâci felsefe geleneğinin birçok örneğinde görüleceği gibi artık bu tasnif yaygın olarak kullanılacaktır. Behmenyâr'ın **et-Tahsîl**'inden sonra Gazzâlî'nin **Makâsidü'l-felâsife** adlı eseri bu tercihin erken örneklerinden biridir. Gazzâlî, metafiziğin doğa bilimlerinden öne alınmasını metafiziğin daha önemli olması ve bu ilimdeki fikir ayrılıklarının çok olmasına (*liennehü ehem ve'l-hilâf fihî ekser*) bağlamaktadır. Hâlbuki yaygın olan, metafiziğin doğa bilimlerinden sonra gelmesidir. Zira metafiziğin konuları kapalılık arz etmektedir ve bu pedagojik gayeye binaen doğa bilimlerine vakıf olmadan metafiziği anlamak zordur.²³⁸ Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ'nın metnine bağlı kalmadığı ve özgün bakışını yansıttığı **el-Mülahas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** adlı eserlerinde kısmî olarak bu çizgiyi devam ettirdiğini söylemek mümkündür. Üçüncü bölümde ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı gibi Râzî'nin bu eserlerinin başındaki umûr-ı âmme analizi birtakım farklılıklarla birlikte **Dânişnâme**, **et-Tahsîl** ve **Makâsidü'l-felâsife**'deki metafizik bölümüne takabül etmektedir.²³⁹

Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'den sonra Ebherî ve Kâtibî VII/XIII. yüzyılda bu bakış açısını devam ettiren eserler yazmıştır. Ebherî **Hidâyetü'l-hikme**, **Beyânü'l-esrâr**, **Telhîsü'l-hakâik** ve **Kitâbü'l-metâli**' adlı eserlerini mantık-fizik-metafizik sıralamasıyla yazmıştır. Ancak o **el-Metâli**'de metafiziğin kapsamına giren bazı konuları fizik bölümünün başında incelemektedir. Bu bakımdan **el-Metâli**' iki plan arasında geçişin uygulandığı bir eser olarak görülebilir. Daha sonra yazdığı **Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik**'te ise metafiziği *mâ kable't-tabia* olarak adlandıran Ebherî bu isme uygun olarak mantıktan metafiziğe geçmiş, metafizikten sonra doğa bilimlerini incelemiştir. Yine Ebherî **Zübdetü'l-hakâik** adlı eserinde de metafiziğe doğa bilimlerinden önce yer vermiştir.²⁴⁰ Bu iki farklı tür Ebherî'nin öğrencisi Kâtibî'de de görülmektedir. Kâtibî bütün bölümleriyle günümüze tek nüshası ulaşan **Câmiü'd-dekâik** adlı eserinde mantık-doğa bilimleri-metafizik sıralamasını takip ederken en önemli eseri **Hikmetü'l-âyn**'da metafiziği fiziğin önüne almış, metafiziğin konusu, amacı

²³⁷ Jules Janssens, "Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of Ibn Sînâ?", **Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna**, ed. David C. Reisman, Brill Leiden 2003, s. 178-179.

²³⁸ Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**, nşr. Muhyiddin Sabri, Kahire 1331, s. 74; Kâtibî, **el-Mufasssal**, Süleymaniye 782, 153 b.

²³⁹ Bu eserlerin içeriklerinin mukayesesi için bir sonraki sayfada yer alan tabloya bakılabilir.

²⁴⁰ Hüseyin Sarioğlu, **Esîrüddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik**, s. 21.

gibi herhangi bir fasıl açmamış ve umûr-ı âmme bahsiyle başlamak suretiyle metafiziğin meselelerini özlü bir anlatımla sıralamıştır. Bunu yaparken Kâtibî varlığın ve metafizikte araştırılan meselelerin önceliği ve matlubun en değerli olması kriterine dayanmıştır.²⁴¹

Aşağıda eserlerinin metafizik bahislerini mukayese ettiğimiz düşünürlerin bu eserlerinin içeriği tablo halinde verilmektedir. Sözü edilen eserler riyâzî ilimleri dışarıda bırakmaları, metafiziği sıralamada öne almaları ve bu ilmin içeriğine yönelik yaklaşımları açısından oldukça benzer özelliklere sahip olmanın yanında, felsefî süreklilik noktasında da önemli ipuçları sunmaktadır. Behmenyâr'a ve İbn Sînâ'nın diğer öğrencilerine yaptığı atıflar,²⁴² **el-İşârât** ile ilgili yukarıda verilen icazet silsilesinde olması, kendi yazdığı **el-İşârât** şerhini okutması Râzî'nin İbn Sînâcı çizgiye uzak olmadığını gösteren birkaç örnektir. Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **el-Mebâhis'ü'l-meşrikiyye**'si kendisinden önceki kelimelerin tasnifinden de etkilenmekle beraber bu eserler, **el-Muhassal** gibi bir kelim kitabı değildir. Zira Râzî **el-Mûlahhas** ve **el-Mebâhis'ü'l-meşrikiyye**'de imamet, husun-kubuh, e'âl-i ibâd ve benzeri kelim konuları dışarıda bırakmıştır. Bununla birlikte Râzî'nin bu eserlerini orijinal kılan oluşturduğu yeni tasnifi uygulamış olmasıdır. Râzî'nin bu eserlerdeki tasnifi İbn Sînâ'nın **Dânişnâme-i Alâi**, Behmenyâr'ın **et-Tahsîl** adlı eserlerinin aynısı olmasa da Râzî'nin bu eserleri, İbn Sînâ'nın ve Behmenyâr'ın eserleriyle irbitat kurmamıza sebep olacak bir benzerliğe de sahiptir. Mantıktan sonra umûr-ı âmme başlığıyla metafiziğin meselelerine başlanması Râzî sonrasındaki birçok eserin ortak özelliğidir. Burada Râzî'nin bu tasnifini İbn Sînâ düşüncesiyle mezceden iki örneğe yer vermek istiyoruz. Bunlar Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** ve Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** adlı eserleridir.

²⁴¹ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 153b. Burada bir hususu vurgulamak istiyoruz. İbn Sînâ'nın metafiziğin adlandırılması ve yeriyile ilgili görüşleri daha sonra yazılan eserlerdeki tercihlerin sebeplerini vermektedir. Bu eserlere yazılan şerh ve haşiyelerde müelliflerin tercihleri İbn Sînâ'nın sunduğu gerekçelere göre izah edilmiştir. **Hikmetü'l-'ayn** şarihi İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin tercihini şöyle açıklamaktadır: "Müellif araştırılanın yüceliğine ve konunun nefsi-i emrdeki önceliğine binaen ilm-i ilâhîyi öne aldı. Riyâzî ilimden sadece astronomiyle bir miktar ilgilendi. Zira Sühreverdî'nin dediği gibi bunlar zihnî itibarlar ve mevhum durumlardır. Hâlbuki bu eserde araştırılan şey ayân-ı mevcudâtır." bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 8. Bunun yanında metafiziğin fizikten sonra ele alındığı **Hidâyetü'l-hikme**'deki tercihi şarih Kâdı Mir el-Meybudî de İbn Sînâ'nın yaklaşımıyla açıklamıştır: "Musannif, ilahî ilmi en genel (*e'am*) olması ve tabii ilme şiddetle ihtiyaç duyması sebebiyle sona aldı. Riyâzî ilmi ise çoğunlukla astronomide araştırılan hususlara dayandığından esere almamıştır. bkz. Kâdı Mir el-Meybudî, **Ale'l-hidâye**, Dersaadet 1321, s. 4.

²⁴² Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 336, 366.

Tablo 1: İbn Sînâ'nın **Dânişnâme-i Alâî**, Behmenyâr'ın **et-TaHSîl** ve Gazzâlî'nin **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserlerinin içeriğinin konu tasnifine göre mukayesesi

DÂNİŞNÂME-İ ALÂÎ	ET-TAHSÎL	MAKÂSİDÜ'L-FELÂSİFE
I. Mantık	I. Mantık	I. Mantık
II. İlm-i berîn (İlm-i ilâhî/Metafizik) 1. İlimler tasnifi (fâsıl 1-2) 2. Varlık ve kategoriler (3-12) 3. Ontolojik kavramlar (13-18) Tümel-tikel, Bir-çok Öncelik-sonralık İllet-malul Sonlu-sonsuz Fiil-güç Zorunlu-mümkün 4. Zorunlu Varlık teorisi/Teoloji (19-37) 5. Mümkün varlıklar (38-57)	II. Mâ ba'de't-tabî'a (Metafizik) 1. Varlık-yokluk, mahiyet 2. Kategoriler 3. Öncelik-sonralık, kuvve-fiil 4. İdrak, tümel-tikel 5. İllet-malul 6. Birlik-çokluk	II. İlâhiyyât (Metafizik) İlimler tasnifi (Mukaddime, 1-2) 1. Ontoloji Cevher-araz Tümel-tikel Bir-çok Öncelik-sonralık İllet-malul Sonlu-sonsuz Fiil-güç Zorunlu-mümkün 2-3. Teoloji 4. Göksel cisimler 5. Sudur
III. İlm-i zîrîn (İlm-i tabî/Doğa Bilimleri) Mukaddime 1. Fizik felsefesi (fâsıl 1-11) 2. Basit cisimler (12-19) 3. Karışımlar ve birleşimler (20-27) 4. Botanik, Biyoloji, Psikoloji (28-36) 5. Faal aklın nefse etkileri, Bilgi, Mutluluk-mutsuzluk, Rüya, Mucize-keramet, Nübüvvet, Me'âd (37-48)	III. Gerçekliği Olan Varlıklar Hakkındaki İlim 1. Teoloji a. Zorunlu Varlık b. Sıfatları 2. Tabiiyyât a. Fizik b. Gökyüzü ve Âlem c. Oluş-bozuluş, Mineroloji, Meteoroloji d. Botanik, Biyoloji, Psikoloji, Me'âd	III. Tabiiyyât (Doğa Bilimleri) 1. Fizik felsefesi 2. Basit cisimler 3. Karışımlar ve birleşimler 4. Botanik, Biyoloji, Psikoloji 5. Faal aklın nefse etkileri Bilgi, Mutluluk-mutsuzluk, Rüya, Mucize-keramet, Nübüvvet

--	--	--

Tablo 2: Fahreddin Râzî'nin el-Mûlahhas , Ebherî'nin Keşfü'l-hakâik ve Kâtibî'nin Hikmetü'l-'ayn adlı eserlerinin içeriğinin konu tasnifine göre mukayesesi		
EL-MÛLAHHAS	KEŞFÜ'L-HAKÂİK	HİKMETÜ'L-'AYN
I. Mantık	I. Mantık	-----
II. Umûr-ı âimme 1. Varlık-yokluk 2. Mahiyet 3. Birlik-çokluk 4. Zorunluluk-imkan 5. Kıdem-hudûs III. Cevher ve arazlar A. Arazlar 1. Nicelik 2. Nitelik 3. Diğer kategoriler 4. İlet-malul 5. Hareket-zaman	II. Mâ kable't-tabî'a (Metafizik) 1. (Ontoloji) a. Varlık-yokluk b. Mahiyet c. Birlik-çokluk d. Zorunluluk-imkan 2. (-----) a. İlet-malul b. Cevher-araz c. Sonluluk-sonsuzluk d. Akıl-ma'kûl 3. Teoloji, Aklî Nefs, Nübüvvet, Meâd	I. İlm-i ilâhî (Metafizik) 1. Umûr-ı âimme a. Varlık-yokluk b. Mahiyet c. Birlik-çokluk d. Zorunluluk-imkan e. Hudûs-kıdem 2. İlet-malul 3. Cevher-araz 4. Teoloji 5. Aklî Nefs, Nübüvvet, Meâd
B. Cevherler 1. Cisimler 2. Nefs 3. Akıl	III. İlm-i tabî 1. Fizik felsefesi 2. Gökyüzü ve Âlem 3. Mineroloji, Meteoroloji, 4. Botanik, Biyoloji	II. İlm-i tabî 1-2. Fizik felsefesi 3. Gökyüzü ve Âlem 4. Mineroloji, Meteoroloji 5. Botanik, Biyoloji
IV. İlm-i ilâhî (Teoloji) 1. Zât 2. Sıfatlar 3. Fiiler		

II. Mantık-Metafizik İlişkisi

İbn Sînâ felsefinde mantık, doğru düşüncenin bir ölçütü olmasının yanında özellikle küllîler meselesi, kavram, tanım ve kategorilerin durumu, önermeler ile ilimlerin konu, ilke ve meselelerinin çerçevesinin çizildiği burhân teorisi bağlamında metafizikle sıkı bir ilişki içindedir. Mantığa vakıf olmadan metafiziğin meselelerini okuyup kavramak, böylece metafiziğin amacı olan Yüce Yaratıcı hakkında burhânî bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla metafizik ve teolojiden bahsedebilmek mantık kurallarının bilinmesine bağlı bir husustur.²⁴³ Kâtibî'nin mantığa ve burhânî bilgiye olan bakışı ve mantığın metafizik başta olmak üzere teorik bilimlerdeki gerekliliğine inanması, İbn Sînâ'nın takipçisi olduğunu gösteren hususlardan biridir. Bazı konularda Kâtibî'nin İbn Sînâ'dan ayrıldığı taraflar olsa da mantık düşüncesi İbn Sînâ'nın sistemi içinde değerlendirilmeye açıktır. Kâtibî metafiziğin meselelerini ele alırken mantıkçı yönünü oldukça güçlü bir şekilde sergilemektedir. Onun bu yöntemi gerek Râzî'ye yazdığı şerhlerde ve gerekse **Hikmetü'l-‘ayn**'da belirgin olarak görülmektedir. Öte yandan bazı meseleler hem mantıkta hem de metafizikte ele alınmaya müsaittir. Bu bağlamda mesela Kâtibî öncesinde kategorilerin mantığın mı yoksa metafiziğin mi bir meselesi olduğu ile ilgili birtakım tartışmaların olduğu bilinmektedir. İşte bu başlıkta metafizikten önce mantık kurallarının bilinmesi gerektiği ve mantık ile metafiziğin incelediği meseleler bakımından aralarındaki ilişki ele alınacaktır.

A. Metafizikten Önce Mantık Kurallarının Tahsilinin Gerekliliği

Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**'da metafiziğe giriş şeklinde bir mukaddimeye yer vermemişken mantık eserlerine mantığın tanımı, konusu, amacı gibi bahislere dair bir girişle başlamaktadır. Kâtibî, mantığı bir alet ilmi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre mantık doğru düşünmenin kanun ve kurallarını öğreten, bunlara riayet edildiğinde zihni düşünme noktasında hataya düşmekten koruyan bir alet ilmidir.²⁴⁴ Düşünmeye bağlı bilginin elde edilmesinde ve yetkinleşmenin kazanılmasında mantık temel bir işleve sahiptir. Mantık bu işlevini bilinen kavram ve yargılardan yola çıkarak bilinmeyenlerin bilgisinin elde edilmesine yardım etmek suretiyle yerine getirir. İnsanın bilgisine konu olan ve öğrendiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla (*husûlî*) sağlanmaktadır. Bu da bilinmeyenin, bilinir hale gelmesiyle gerçekleşir. Önceden bilinen kavram ve yargılardan sonradan kazanılan kavram ve

²⁴³ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

²⁴⁴ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 2a.

yargılara geçiş, tanım ve kanıtlama ile yapıldığından mantık, geçerli tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceler ve ortaya koyar. İnsan bazen bir konu hakkında kendiliğinden doğru bir tanımlama ve kanıtlama yapabilse de bu, her zaman ve her konuda böyle olacağı anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı düşünce ekollerinde ortaya çıkan ayrılık ve çelişkiler olmazdı, ayrıca bir insan kendiyle çelişkiye düşmezdi. Bu durum mantık sanatını elde etse de kişinin hataya düşmeyeceği anlamına gelmez. Bazen insanlar mantık bildiği halde, mesela onu gereği gibi kullanmamak veya ihmal etmek suretiyle yanlış ve çelişkiye düşebilir. Ancak bu durum mantığa değil o kişiye bağlanmalıdır. O halde arizî ve tesadüfî elde edilenlerin ötesinde sistemli ve doğru bir bilgiye ulaşabilmek ancak mantıkla mümkündür.²⁴⁵

Mantığın iç konuşma adını alan iç düşünmeye (*reviyye bâtine*) nispeti, nahvin dış ifade adını alan konuşmaya nispeti ya da aruzun şiire nispet gibidir. Aruz, şiir yazımında çok fayda vermez hatta sağlam bir zevk, aruza gerek bırakmaz. Aynı şekilde bir bedevi konuşurken gramer kurallarına ihtiyaç duymaz. İlâhî bilgiye mazhar olan kişiler de mantığa ihtiyaç duymaz. Allah tarafından desteklenmemiş bir zihnin ise mantığa ihtiyaç duymadan nazarî ilimlerin alanına giren hakikatle ilgili bilgilere ulaşması nadiren vuku bulan bir durumdur. Dolayısıyla çaba gerektiren bir kazanımla elde edilen bilgiler, yani nazar ve düşünme söz konusu olunca mantık sanatı kaçınılmazdır.²⁴⁶ Öyleyse insan zihnini gerek kavram düzeyinde, gerek önerme düzeyinde ve gerekse her ikisinde hataya düşmekten koruyacak bir kanuna ihtiyaç vardır ki bu da mantıktır. Mantık bir kanundur, zira mantık bütün bölümlerinde uygulanabilir kurallar koymaktadır. Kâtibî böylece zihni hatadan koruyanın mantık değil, mantığın kanunlarına riayet etmek olduğunu belirtmektedir. Çünkü hatadan korumak mantığın özünden kaynaklanan bir şey değildir (*li enne'l-mantik lâ ya'simu li zâtihi zihne'l-insân 'ani'l-hatai*). Zira eğer böyle olsaydı mantıkçının hiç hata yapmaması gerekirdi.²⁴⁷

Doğru düşünmeyi yanlış düşünmeden ayıran bu ilme “alet” denmektedir. Çünkü alet özneye, nesneye ilgili amacına ulaşmada aracılık etmektedir. Testere nasıl marangozu tahtayla yapmak istediği şeye ulaştırıyorsa mantık da zihinle aklî sûretler arasında bir aracılık işlevi görür ve kurallarına riayet, zihni aklî sûretlerle varmak istediği neticeye ulaştırır. Buradan anlaşılacağı gibi mantığın alet oluşu kendinde değil, felsefî nazarî ilimlere kıyasladır. Amaç o ilimlerde doğru bilgiye ulaşmak olduğu için betim (*resm*), amaca binaen yapılmıştır.

²⁴⁵ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 3b-4a.

²⁴⁶ Kâtibî, *Risâletü's-şemsiyye*, s. 22-55; a. mlf. *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 1b-4a; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 2b-4b. Karşılaştırma için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006, s. 10-14.

²⁴⁷ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 5a.

İnsan zihnini düşüncede hatadan korumasına vurgu yapılması ise mantığı, lafız ve ibaredeki yanlış kullanımlardan koruyan nahiv ilminden ayırmaktadır.²⁴⁸

İbn Sînâ eserlerinde mantığı felsefenin anahtarı olarak görür. Mantıkçının vazifesi de eşyanın tabiatı hakkındaki bilgiye götüren yolu açmaktır. Felsefenin nihai amacı Yüce Yaraticı'yı bilmek olunca buna götüren mantığı felsefeden önce bilmek elzem bir hal almaktadır. İbn Sînâ, mantığın bazıları tarafından ilim sayılıp bazıları tarafından ilim sayılmadığıyla ilgili tartışmaları, iki tarafın kavramlarla farklı şeyler kastetmesi ve neticede bir yarar sağlamaması sebebiyle yanlış ve gereksiz bir tartışma olarak görmektedir.²⁴⁹ Öyleyse mantığın felsefenin bir parçası olması meselesi İbn Sînâ'da asıl mesele değildir. Mantık kendinde bir ilimdir ve önemli olan insanı kanunlarına riayet edildiğinde düşüncede hatadan korumasıdır. Kâtibî bu bakış açısıyla ilgili tartışmalara girmeyerek mantığın işlevselliğini ön plana çıkartır ve bu küllî kaideler olmadan nazarî ilimlerde doğru düşünceye varılamayacağını ifade eder. Bu anlamda mantık öğreniminin metafizikten önce geldiği açıktır.²⁵⁰ Mantığın felsefenin bir parçası olup olmadığı noktasında herhangi bir şey söylemeyen Kâtibî'nin yaklaşımından çıkan sonuç, mantığın felsefenin bir cüz'ü olmadığıdır. Zira **el-Ayn fi'l-mantık** adlı eserini yazdıktan sonra metafizik ve doğa bilimleri hakkında kaleme aldığı eserine **Hikmetü'l-'ayn** ismini vermesinden de anlaşılacağı gibi o, felsefeyi metafizik ve doğa biliminden ibaret görmektedir. "Nazarî ilimler ve hususen de metafizik için kuralları bilinmesi gereken mantığın kendisi evveliyattân mı yoksa nazariyattan mıdır" şeklindeki bir sorunun farkında olan Kâtibî'ye göre mantık ne bütünüyle bedihî ne de bütünüyle nazarîdir. Kâtibî "mantık evveliyattan ise öğrenilmesi gereksizdir, evveliyattan değilse bir başka mantığa ihtiyaç vardır" şeklindeki yaklaşımları doğru bulmamaktadır. Mantık bütünüyle nazarî olsaydı onun elde edilmesinde de bir başka kanuna ihtiyaç duyulacaktı ki bu, sonu gelmeyen bir kısır döngüye yol açar, hâlbuki durum böyle değildir. Mantıktaki bilgilerin bir kısmı bedihîdir ve bu bedihî bilgilerden kazanım yoluyla elde edilenler çıkartılır. Öyleyse doğru olan, mantığın bir kısmının önsel bir kısmının da öğrenmeyle elde edildiği şeklindeki yaklaşımdır.²⁵¹

²⁴⁸ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 4b-5a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a-3b. Cürçânî, **Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât**, s. 24-26; Kâdı Mir el-Meybudî, **Şerhu's-Semsiyye**, s. 19. İbn Mübârekşâh, **Şerhu's-Semsiyye**, Şehit Ali Paşa 1790, 9b.

²⁴⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)**, s. 8-9.

²⁵⁰ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5a.

²⁵¹ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 3a-3b; a. mlf. **eş-Şemsiyye**, s. 64; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5a.

B. Konusu ve Kapsamı Bakımından Mantık-Metafizik İlişkisi

Kâtibî'ye göre bir ilmin konusunun belirlenmesi öncelikle mesele, matlub ve ilkelerle ilgili bir husustur ve bu da mantıkta ele alınmaktadır. Burhânî yöntemi kullanan nazârî ilimler üç şeyi kapsamaktadır: Konular, meseleler ve ilkeler. Konu bir ilmin saha ve sınırlarını belirlerken meseleler o ilmin problemlerine burhan getirme ameliyesidir. Üçüncüsü ise bir ilme özgü ya da onun başka ilimlerle birlikte dayandığı ilkelerdir. Her ilmin bir konusu vardır. Konu bir ilmin araştırdığı zatî arazlardır (bir ilim dalına nispet edilip araştırılan özsel ilintiler).²⁵² Kâtibî'ye göre özsel ilintiler ya mahiyete özü bakımından dâhil olan/ilişen şeylerdir (*el-levâhiku'l-lefî telhaku'l-mâhiyyete limâ hiye hiye ey lizâtiha*) ya ona denk olan şeylerdir ya da mahiyetin parçası olan şeylerdir. Mantığın konusu bilinenler aracılığıyla bilinmeyenlere gitmek bakımından ikinci akledilirler şeklinde tanımlanan arazlardır.²⁵³ Daha önce de belirtildiği gibi ikinci akledilirler var olmaları bakımından metafiziğin meseleleridir.

Râzî'ye göre de mantığın konusu ikinci akledilirlerdir. Ancak mantık ikinci ma'kûlleri mutlak anlamda değil, bilinmeyenleri öğretmesi yönüyle bunların terkibe uygun olup olmadıklarını ve uygunsa nasıl terki edileceklerini araştırmaktadır.²⁵⁴ Kâtibî, Râzî'nin bu yaklaşımını kabul etmekle beraber eş-Şemsiyye'de tercih ettiği görüş mantığın konusunun "tasavvur ve tasdik şeklindeki bilinenler (*el-ma'lûmât et-tasavvuriyye ve't-tasdikiyye*)" olmasıdır. Kâtibî bunu Râzî'nin tanımına göre daha kapsamlı olması sebebiyle tercih etmiştir.²⁵⁵ Kâtibî'nin tercih ettiği görüşe göre mantığın konusu tasavvur ve tasdik şeklindeki bilinenlerdir. Mantık bunları şu üç cihetten ele alır: Bilinmeyen bir tasavvura götürmeleri ciheti ki buna "kavl-i şârih" denilir. Bilinmeyen bir tasdike bir aracı olmaksızın (*tavakkufen karîben*) götürmeleri ki buna "önerme" denilir. Bilinmeyen bir tasdike, bir aracı sayesinde (*tavakkufen ba'iden*) götürmeleri cihetine de "mevzû ve mahmûl" denilir.²⁵⁶

Kâtibî kategorilerin mantık ve metafizik açısından durumuna da işaret etmektedir. Kategoriler mahiyetlerin cevher, nitelik, nicelik gibi ulaşabileceği en yüksek ve en genel cinslerdir. Peki, bunlar mantığın mı yoksa metafiziğin mi kapsamına girmektedir? Kâtibî burada İbn Sînâ'nın tavrına işaret ederek konuyu açıklar. Kâtibî, İbn Sînâ'nın kategorileri eş-

²⁵² Kâtibî zâtî araz kavramını tanımlarken İbn Sînâ, Sühreverdî, Fahreddin Râzî ve Ömer b. Sehlân es-Sâvî'nin ifadelerine başvurmuştur. Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 138b.

²⁵³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5b-6a; a. mlf. 'Aynü'l-kavâid, 68b-71a; a. mlf. **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 138b-139a.

²⁵⁴ Râzî, **el-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1730, 2a.

²⁵⁵ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 4a; a. mlf. eş-Şemsiyye, s. 68.

²⁵⁶ Kâtibî, eş-Şemsiyye, s. 68.

Şifâ'da mantık geleneğine uyarak mantık bölümünde incelerken **el-İşârat**'ın mantık bölümünden bunları çıkarttığını belirtir.²⁵⁷ Kâtibî de **el-İşârât** ve **el-Mûlahhas**'ı takip ederek bunları mantıktan çıkartıp **Hikmetü'l-'ayn**'da metafizikte ele almıştır. Kâtibî'nin tercihinde etkin olarak faktör bu meselenin İbn Sînâcı mantığın kapsamında olmadığı, aksine metafiziğin sınırları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğidir. Ayrıca İbn Sînâ sonrasında Sehlân es-Sâvî (ö. 540/1145), İbn Rüşd gibi isimler hariç kategorilere mantıkta yer verilmemiştir. Râzî meseleyi cevher-araz şeklindeki bir başlık altında ele alırken Kadı Beyzâvî'nin **Tavâliu'l-*envâr***'ı, İcî'nin **el-Mevâkîf**'ı ve benzeri eserlerde mesele umûr-ı âmme başlıklarında mütalaa edilmiştir.²⁵⁸

İkinci akledilirler ve kategorilerden başka mantık-metafizik ilişkisi bağlamında değerlendirilebilen konulardan biri de tümeller meselesidir. Mantıkçının nihai gayesi, eşyanın tabiatı hakkındaki bilgiye götüren yolu açmak olduğundan, bu tabiatları aksettiren küllî mefhumlara delalet eden küllî lafızlar, onun ilgi alanı olmak zorundadır. Tümeller meselesi Kâtibî'nin mantık düşüncesinin bütünü içinde geniş bir yer tutmaktadır. Çünkü mantıkçı, araştırmasının kavramlar boyutunda bilinen tasavvurlardan bilinmeyen tasavvurlara ulaşmayı amaçlar. Elde edilecek olan tasavvurlar metafiziğin de dâhil olduğu farklı ilimlerde kullanılacak tümel kavramlardır.

Tümel kavramların araştırılmasında farklı cihetler söz konusudur. Bu cihetlerden biri tümellerin cins, nev'i, fasıl, hassa ve araz-ı âm şeklinde ayrılmasıdır. Bu ayırımında Kâtibî tümelleri, kapsamına giren tikellerin mahiyetiyle ilişkisine göre değerlendirmiştir. Tümellerin bu şekildeki taksimi varlığın aklî boyutunda yapılan bir tasniftir. Kâtibî tümelleri bu şekilde zihnî bir ayırıma tabi tutmasının yanında, onları dış dünyada olup olmamasına göre ayırarak farklı bir taksimat daha yapmıştır. Bu ontolojik ayırımında tümel imkansız varlık, lafzen var olup dış dünyada olmayan Yüce Yaratıcı'nın hiçbir zaman varolamayacak şerikiyle örneklendirilir. Tümel mümkün varlık anka kuşu gibi dış dünyada olmayan ancak zihinde bulunmaktadır. Bunun yanında varlıklar içinde tek olan Yüce Yaratıcı, kendisinden başkasının olması imkansız olan tümel varlıktır. Güneş ise bir olan ancak kendisinden başkasının olması imkan dahilinde olan tümel varlıktır. Kâtibî birden çok olan tümel varlıkları ise gezegenler gibi sınırlı sayıda olan ve insan nefsleri gibi sınırlı sayıda olmayan şekilde taksim eder.²⁵⁹

²⁵⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 6a.

²⁵⁸ Mahmut Kaya, "Makûlât", **DİA**, XXVII (Ankara 2003), 461.

²⁵⁹ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 9b-15b; a. mlf. **eş-Şemsiyye**, s. 165.

Kâtibî bir diğerkriteregöre tümelleri tabiî, mantıkî ve aklî şeklinde üçe ayırmaktadır. Canlınm mahiyeti kastedildiğinde tabiî, tümel oluşu kastedildiğinde mantıkî ve her ikisinden mürekkebo oluşu kastedildiğinde de aklî tümel ayrımı ortaya çıkmaktadır. Tabiî tümel dış dünyada mevcutken aklî ve mantıkî tümelin dış dünyada olması ihtilaflıdır ve bu mesele mantık ilmi dışında, var olması bakımından varlığın hallerini araştıran metafizikte mütalaa edilir.²⁶⁰

III. Metafizik Bilginin İmkânı: Nazar ve Yakînî Kıyasın Öncülleri

İlk İslâm filozofu Kindî, felsefî ilimlerde yöntem meselesini ele alırken burhân kavramını kullanmaktadır. Kindî'ye göre öteki ilimlere ilkelerini veren metafizik (*felsefe-i ûlâ*) burhânî yöntemeye dayanmaktadır. Kindî'den sonra burhân teorisini bütün metodolojik yönleriyle ilk ortaya koyan Fârâbî'ye göre, cüz'î ilimlerin burhânî ilkeleri metafiziğin bir bölümüdür. Burhân, cüz'î ilimlerin ilkelerini sunduğu gibi metafizik konularla ilgili bilginin de ilmî kriteri konumundadır.²⁶¹ İbn Sînâ felsefesinde de burhân, metafiziğin temellendirilmesi için metodolojik bir işleve sahip olmasının yanında bilim felsefesinin kapsamına giren konuları da içine alan bir hüviyete sahiptir. Burhân bir kıyas türü olarak ise kıyas çeşitleri içinde en güvenilir olanıdır. Burhânî kıyas doğru öncüllerden yapılan bir kıyastır ve amacı ilmî bilgidir. İbn Sînâ burhânı kesin netice vermesi için yakîniyyâtan oluşturulan bir kıyas olarak tanımlamaktadır ve ona göre bu öncüllerin bazı şartlara sahip olması gerekir.²⁶² Gazzâlî ise **Tehâfütü'l-felâsife**'de mantığın filozoflara has bir ilim olmadığını, aksine kelim kitaplarında nazar, cedel, medârikü'l-ukûl gibi isimlerle benzer bir bölüme yer verildiğini söylemekte, **el-Mustasfâ** adlı eserinde de mantığı ilimlerin girişi olarak kabul etmektedir. Gazzâlî bir taraftan mantığın fıkıh gibi ilimlerde dahi kullanılmasının yolunu açarken diğeryandan metafizik konularında burhânî bilginin kesinliğine itiraz etmekteydi.²⁶³ Fahreddin Râzî, bir yandan Gazzâlî gibi mantık ilminin konumunu sağlamlaştıırken²⁶⁴ diğeryandan, ileride görüleceği üzere yakînî öncüllere ve dolayısıyla

²⁶⁰ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 16b-17a; a. mlf. **eş-Şemsiyye**, s. 167; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 12a.

²⁶¹ İlhan Kutluer, **İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul 2001, s. 149-150.

²⁶² Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul 2010, s. 229 vd.

²⁶³ Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005, s. 11; a. mlf. **Mustasfa**, s. 17.

²⁶⁴ Gazzâlî ile gelişen süreçte mantık, fıkıh usûlünün de dâhil olduğu nazarî ilim dallarının aleti olarak kabul edilmeye başlanmış, hatta Râzî usûl eseri **el-Mahsûl**'de mantık bilmeyi müctehid olabilmenin şartları arasında saymıştır. A. Cüneyd Köksal, **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul 2008, s. 18-20.

burhânî bilgiye yönelik itirazlar ileri sürmüştür. Bu anlamda Râzî'nin bir yöntem arayışı içinde olduğu açıktır. Râzî kendinden önce yaygın olan ilzam ve cedel yöntemi yerine ortaya koyduğu yeni yöntemi burhanî olarak nitelemekteydi. Ancak onun burhândan kastı, İbn Sînâ'nın kabul ettiği ve daha sonra Kâtibî'nin savunduğu burhanî yöntem değildir. Zira Râzî mantıkla ilgili en sert eleştirilerini burhân konusunda yapmış ve kıyasın maddesi olan beş sanat üzerinde neredeyse hiç durmamış, daha ziyade kıyasın öncüllerinin ilmî değeriyle ilgilenmiştir. Mesela **el-Mûlahhas**'ın burhân bahsine mantıkçıların burhânı uzattıklarını söyleyerek başlamış ve bu bölüme kısa bir yer vermiştir. Râzî yakînî önermelerin doğruluk değeriyle ilgili tartışmayı **el-Muhassal** adlı eserinde de başlangıç bilgileri başlığıyla kitabın girişinde yapmış ve filozofların yakînî olarak kabul ettiği öncüllere yönelik eleştiriler sunmuştur.²⁶⁵

Râzî son dönem eserlerinden **el-Metâlibü'l-âliye**'de insanın, teoloji ve bu ilimdeki meseleler hakkında bütün ayrıntılarıyla kesin ve yakînî bilgiye ulaşmasının mümkün olmadığı görüşünü dile getirmektedir. Bu konular hakkında insan için ancak sınırlı bir bilgi mümkündür. Ona göre bu yüce hakikatlere ulaşmada *ashâbu'n-nazar ve'l-istidlâlin* metodu ile *ashâbu'r-riyâzet ve'l-mücâdelenin* metodu olmak üzere temelde iki yol vardır.²⁶⁶ Râzî İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-tenbîhât**'ına yazdığı şerhin Makâmâtü'l-ârifin bölümünde bu tasnifini daha açık bir şekilde ortaya koymakta ve bu yolun taliplerini dört kısımda mütalaa etmektedir: (i) Birincisi, incelikli düşünme ve derinlemesine tefekkürle metafizik ilimleri araştıran, bunları elde etmek ve inceliklerine vakıf olmak için gayret sarf edenlerdir. Bu hususta yetkinleşme sevgisi onları riyazete sevk eder. (ii) İkincisi, herhangi bir bilgi öğrenmeden, bir inceleme ve araştırma yapmadan aslî fitratları ve cevherlerinin yaratılışı sayesinde o mertebeye eğilim duyanlardır. (iii) Üçüncüsü her iki özellikte de nitelenen nefslerdir. Yani bunlar, aslî fitratları nedeniyle yücelik makamını arzulayacak yaratılıştadır, sonra da bu arzu metafizik bilgilerin tahsili ve hakikat araştırmalarıyla yetkinleşir. (iv) Dördüncüsü her iki özellikten de yoksun olan nefslerdir. Râzî, bunlar içinde her iki özellikte nitelenen üçüncü grubu ön plana çıkartmaktadır. O Nûr Sûresi'nin 35. ayetine telmihte bulunarak, bunları neredeyse ateş değmese bile kendi kendine aydınlanan yağ gibi şerefli, yetkin ve mukaddes nefsler olarak nitelemektedir. Bu pasaja göre Râzî, metafizik hakikatlere

²⁶⁵ Eşref Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul 2010. s. 58-61. Râzî'nin burhân terorisine yaklaşımı ve eleştirileri için bkz. s. 166 vd.

²⁶⁶ Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye I**, 41-59.

ulaşma noktasında her iki geleneği kendisinde birleştiren nefsleri en muteber saymakla beraber²⁶⁷ onun, bu yöntemi herhangi bir eserinde uygulamadığını da belirtmemiz gerekir.

Râzî'nin ilmî geleneğe bakışı, teklif ettiği yöntem ve eserlerindeki yeni içerik, sonrasındaki düşünürler üzerinde büyük bir etki bırakmış ve Râzî sonrasında metafiziğin meselelerinin nasıl bir zeminde tartışılacağı ile ilgili arayışlar, mantık ve metodoloji çalışmalarını nitelik ve nicelik olarak artıran bir durum olmuştur. Bu bağlamda düşünüldüğünde VII/XIII. yüzyılın başlarından itibaren adâbü'l-bahs ve'l-münâzara ilminin, VIII/XIV. yüzyılın başında da İcî'nin öncülüğüyle vaz ilminin teşekkül etmesi, yine İslâm düşünce tarihinde en önemli mantık metinlerinin büyük bir kısmının bu süreçte yazılması tesadüfî gelişen bir olgu değildir. Öte yandan Râzî'nin konuları ele alırken kelam ve felsefe gelenekleri arasındaki mukayeseli yöntemi, onun her iki tarafın delillerine son derece vakıf olduğunu ve bu delilleri serdetme hususunda ne derecede başarılı olduğunu gözler önüne sermektedir. Delillerin denk görülmesi (*tekâfüü'l-edille*) olarak bilinen bu yöntemin amacı bir konudaki görüşlerin *bahs* ve *nazar* yoluyla *tahkik* edilmesidir.²⁶⁸

²⁶⁷ İbn Sînâ, **Arifler ve Olağanüstü Hadiselerin Sırları**, şerh Fahreddin Râzî, çev. Ömer Türker, İstanbul 2010, s. 29-30, 32. Râzî'nin **el-Me'âlim** adlı eserinde nazarî ve amelî güçlerin halleri bakımından yaptığı nefis taksimi yukarıda zikredilenlere paralel sayılabilir. Nazarî güçleri bakımından nefisler dörde ayrılır: (i) Bunların en şerefli, yüce ilâhî ilimlerle vasıflanan nefslerdir. (ii) İkincisi, metafizikle ilgili gerçek bilgilere yakın sağlayan burhân yoluyla değil, iknaî bilgilerle ya da taklitle ulaşanlardır. (iii) Üçüncüsü, gerçek ve batıl bilgilerden hali olan nefslerdir. (iv) Dördüncüsü batıl bilgilerle vasıflananlardır. R. Pourjavady, S. Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, s. 115.

Râzî tarafından dile getirilen bu düşünce kendisinden önce Şihabüddin Sühreverdî tarafından daha ayrıntılı bir şekilde **Hikmetü'l-İşrâk**'ın giriş kısmında şöyle beyan edilmiştir: “Mertebe çok, hükemâ da derece derecedir; (i) Kendini ruhaniyete (*teellüh*) veren, fakat araştırma (*bahs*) yapmayan hakîm-i ilâhî, (ii) ruhaniyeti olmayıp araştırma yapan hakîm, (iii) kendini ruhaniyete ve araştırmaya veren hakîm-i ilâhî, (iv) ruhaniyete dalan, fakat orta veya zayıf derece araştırma yapan hakîm, (v) ruhaniyete ve araştırmaya talip olan, (vi) sadece ruhaniyete talip olan, (vii) yalnız araştırmaya talip olan.” Bu tasnifte ilk dördü muteber durumda, kalanları sadece talip düzeyindedir. Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Mahmut Kaya, **Felsefe Metinleri**, İstanbul 2003, s. 506-507. **Hikmetü'l-İşrâk** şârihi Şehrezûrî'ye göre ise “birincisi erbâb-ı keşf ve zevk denilen Sehl-i Tüsterî, Ebû Yezid el-Bistamî gibi nazarla uğraşmayan evliya ve meşayih-i tasavvuf; ikincisi, kudemâdan Aristo ve takipçileri ile, müteahhirundan Fârâbî ve İbn Sînâ ile onların yolundan giden Meşşâiler; üçüncüsünün temsilcisi kudemada olmadığı gibi müteahhirundan ise sadece şerhedilen kitabın musannifi Şeyhü'l-İşrâk”, dolayısıyla İşrâkî gelenektir. bkz. Şehrezûrî, **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk**, Hüseyin Ziyâî, Tahran h.ş. 1372, s. 11-12, 26-29.

Sadreddin Konevî de hakikate ulaştırma bakımından iki yöntemi karşılaştırır. Müşahadeye dayanan tasavvufî yöntem klasik dönem tasavvufundaki riyazet esaslarına dayanmakla birlikte onun da ötesinde bir hakikat arayışıdır. Tümevarımın (*istidlâl*) özünü oluşturduğu kıyas ve burhân yöntemi ise filozofların yöntemidir. Konevî *ehl-i nazar* terkiibiyle filozofları kasteder. bkz. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık**, s. 81-87.

Bu tasnifi daha dakik hale getiren Seyyid Şerif'e göre ise marifeti tahsil yolu ikidir: Birincisi, *nazar ve istidlâl yoludur*. Bu yolda olanlar milî-i enbiyadan bir milleti iltizam ettilerse mütekellimün, bir milleti iltizam etmedilerse Meşşâiyyûn adını alır. İkinci yol *riyâzet ve mücahede yoludur*. Bu yolda olanlar riyâzetlerinde ahkâm-ı şer'iyeye muvafakat ettilerse sûfiye-i müteşerriün, ahkâm-ı şer'iyeye muvafakat etmedilerse hükemâ-i İşrâkiyyûn olarak isimlendirilir. Akkirmânî, **İklîlü't-terâcim**, s. 3-4.

²⁶⁸ Râzî, **el-Mülahas**'ta buna *el-bahsü's-selîm ve'l-fikrû'l-müstakîm* adını vermektedir. Râzî, **el-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1730, 1b.

Tahkik, bir düşünceye ulaştırıcı yöntemi takip ederek o düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle birlikte ortaya koymak demektir. Kanaatimizce Râzî'nin ilim geleneğimize miras bıraktığı en büyük eser yöntemidir. Kâtibî'yi de konuları ele alışı ve yöntem bakımından muhakkik düşünürler arasında saymamız gerekmektedir. Öncelikle onun konuları ele alışı ve yöntemi üzerinde duralım. Kâtibî, Râzî'nin iki tarafın delillerini serdeden *tekâfüü'l-edille* yöntemini sürdüren tipik bir Râzî sonrası düşünürdür. Kâtibî **el-Münassas** adlı şerhinde, kelamcı ve filozofların dayandığı ilkeler hakkında varid olan itiraz ve şüpheleri, sonra da onların bir mesele hakkındaki delillerini teker teker takrir eder. Kâtibî, iki tarafın delillerini takrir ettikten sonra doğru ya da yanlışın ortaya çıkmaması durumunda bu delilleri en güzel bir muaraza halinde bırakacağını söyleyerek²⁶⁹ adeta iki taraftan birinin delillerinin diğer tarafın delillerinden daha güçlü olmadığı durumlarda, ikisinin de hakikat ya da hakikate en yakın görüşler olduğu imasında bulunmaktadır. Bu, Kâtibî'nin iki ekol arasındaki sentez fikrine dair yaklaşımı gösteren ifadelerinden biridir ve o bu yaklaşımını diğer eserlerinde de uygulamıştır. Râzî sonrasının tümü dikkate alındığında Kâtibî'nin **el-Münassas** adlı eseri tahkik yönteminin en yetkin formlarından biri olarak görülmeye layıktır.

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn** gibi muhtasar, ancak derin bir felsefî metnin de sahibidir. Râzî'nin eserlerinin tümünden daha özlü bir şekilde yazılan **Hikmetü'l-'ayn**, bu özelliğiyle müellifin meramının çok zor anlaşıldığı bir vecheye de sahiptir ki esere birçok şerh ve haşiyenin yazılmasının sebeplerinden biri bu olmalıdır. Bu yönüyle bu esere şerh ve haşiye yazmak, **Hidâyetü'l-hikme**'nin şerhedilmesinden farklıdır. Bu durum, Osmanlı döneminde **Hikmetü'l-'ayn**'ın **Hidâyetü'l-hikme**'den neden daha üst bir metin olarak görüldüğüne de işaret etmektedir. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da bir konudaki tüm delilleri serdetmez, aksine konular en güçlü ve en tartışılan deliller üzerinden tahlil edilir. Bir konudaki delilleri takrir eden Kâtibî, daha sonra o konuyu muhkemleştiren delillerin zaaflarını da takrir eder ve adeta savunduğu delili çürütmeye çalışır. İlk bakışta çok çelişik bir tavrı ihsas ettiren ve kökleri Râzî'de olan bu yaklaşım, yukarıda bahsedilen zorlukla ne demek istediğimizi göstermektedir. Meselelerin ele alınışında Kâtibî için en önemli kriter, meselelerin mantıkî olarak en tutarlı ve itiraz edilemeyecek olan delillere dayanmasıdır. Bu, özellikle metafizik meselerde ne kadar mümkündür? Kâtibî burhanî yöntemin metafiziğe uygulanabilirliğinde kuşku duymamaktadır. Aksine o bir önceki bölümde de özetlendiği üzere metafiziğin de dâhil olduğu aklî ilimlere dair bilginin ancak mantığın kuralları sayesinde mümkün olduğunu benimsemektedir. Öyle ki ona göre ebedî mutluluğa ulaşmak da bu aklî ilimleri ihata etmek

²⁶⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 1b.

sayesinde mümkün olmaktadır.²⁷⁰ Kâtibî ayrıca mesela **el-Muhassal** şerhinde *nazar* ve *bahs* yönteminin geçerli olmadığı konulara iltifat etmemiş,²⁷¹ Râzî'nin **el-Me'âlim** adlı usûlü'd-din ve usûlü'l-fıkh alanındaki eserine yazdığı talikatta aynı tavrı sürdürmüş ve bu eserin imamet bölümüne herhangi bir not düşmemiştir.²⁷² Kâtibî'nin **el-Me'âlim** üzerine yazdığı notlardaki temel tavrı Râzî'nin cümlelerinin mantikî analizinden ibarettir ve o bu eserinde münazara ilmine olan vukufiyetini sergilemektedir. Kâtibî bu metinde Râzî ile münazara eden bir konumdadır. Öyle ki İbn Kemmûne bu eser üzerine yazdığı haşiyesinde Kâtibî'nin cümlelerini aktaracağı zaman onun için “*el-imâm el-mu'teriz*” sıfatını kullanmıştır.²⁷³ Hillî'nin Kâtibî'yi “münazaracıların en yetkini” (*efdalü'l-münâzirîn*) olarak görmesi, Tûsî'nin yazdığı mektuplarda ona muhakkiklerin en yetkini (*efdalü'l-muhakkikîn*) şeklinde hitap etmesi klişe ifadeler olmanın ötesinde Kâtibî'nin takip ettiği yöntemin bir tezahürüdür. Dolayısıyla o dönemde, *ashâbu'n-nazar ve'l-istidlalin* önemli temsilcilerinden biri olarak görülmüştür.

Kâtibî'nin *nazar* ve *bahs* yöntemini merkeze alması, mantığı öncelemesi, ilmî mirası sağlam temeller üzerinde kurma noktasında çağdaşı birçok düşünürle ortak bir tavidir. Kısaca özetlediğimiz gibi Râzî'nin yaptığı tasnife göre Kâtibî, çok bariz bir şekilde kendisiyle kelamcı ve Meşşâî filozofların kastedildiği ehlü'n-nazar ve'l-istidlâl tarafında yer almaktadır. Bunun içindir ki mantık diğer ilimlerden önce bilinmesi gereken ve zihni hatadan koruyan bir alet ilmi olarak oldukça önemli bir pozisyona sahiptir. Öte yandan Kâtibî ilham, riyazet ve mücadele gibi yollarla metafizik meselelerinde sağlam bilgiye ulaşamayacağını ya da bu yöntemlerin metafizik bilginin edinilmesinde geçerli bir yol olmadığını düşünmektedir. Kâtibî'nin bu konudaki en açık ifadeleri **el-Muhassal**'a yazdığı şerhin “nazarın gerekliliği” bahsinde yer almaktadır. Burada temel soru “Marifetullah için nazardan başka geçerli bir yol yok mudur?” sorusudur. Mesela yanılmaz imamın sayesinde marifetullaha ulaşılır diyen İmamiyye'nin yolu bir alternatif olamaz mı? Bundan başka Hind mistiklerinin ilham yolundan da söz edilebilir. Onlar marifetullaha pür ilham ile ulaşılacağını kabul ederler, bir şeyi elde etmek istediklerinde bütün gayretlerini ona çevirir, her şeyden ilgi alakayı keserler ve bütün

²⁷⁰ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 1b.

²⁷¹ Kâtibî'nin **el-Muhassal** şerhinde imametle ilgili bölüm hakkında, “Bu konularda söylenecek şeylerin *nazar* ve *bahs* ile ortaya konulamayacağını” ifade etmesi ve dolayısıyla şerhi imamet başlığında bitirmesi onun tavrını yansıtan örneklerden biridir. bkz. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 230a.

²⁷² R. Pourjavady, S. Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, neşredenin önsözü, XIII.

²⁷³ R. Pourjavady, S. Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, s. 11-12, 18, 41, 46, 50-51, 75, 118, 131.

benlikleriyle ona yönelirler. Matluplarına ulaşıncaya kadar da bu hal üzere kalırlar. Bir diğer bilgi edinme yolu olarak sũfiyyenin (*es-sũfiyye ve ashâbu'l-mücâhedât ve'r-riyâzât*) tasfiye-i bâtın yöntemi marifetullah için geçerli olamaz mı? Sũfilere göre kesin bilgiler cismanî ilgilerden ve behimî olan bedenî sıfatlardan nefsin soyutlanması, bütün benliğiyle Allah'a yönelmek, halvete çekilmek, O'nun dışındakine nazar etmeyi benimsememek, nazara değil de zikre devam etmek suretiyle elde edilir. Çünkü nazar ve istidlal ehline hasımlarının delillerinden Őek ve Şüpheler arız olmaktadır.²⁷⁴

Kâtibî nazar ve istidlal dışındaki bu üç yöntemi muteber yollar olarak görmez. Allah'ın birliği, sıfatları, O'nunla ilgili zorunlu olan ve olmayan Şeylerin bilgisi, mucizenin sıdka delalet etme yönü ve diğer Şartları gibi hususlar ya zorunlu olarak bilinen Şeyler değildir veya zorunludur ya da bilginler bunlarda ihtilaf etmişlerdir. Ancak yine de bunların bilinmesinin bir yolu vardır. Bu tür bilgiler algıyla bilinemez. Çünkü duyu bunları akletmeye elverişli değildir. Bu yol mütevatir haber de olamaz. Zira bu metot son kertede duyuya mütealliktir, fakat bahsedilen konular mahsus değildir. Diğer üç yönteme gelince bunların hiçbirisi bu hususların bilinmesine elverişli değildir.²⁷⁵ (i) Kâtibî masum imamın mevcudiyetini kabul etmez. Onun mevcudiyeti kabul edilse bile her bir insanın, gözlerden irak olan imam ile irtibat kurma imkanı yoktur. Onunla bir bağlantı kurulabileceği de kabul edilse nihai anlamda insan olan bir otoritenin sözünün bu alanda bilgi verdiğine itibar edilemez. Eğer sözü kabulü zorunlu olan bir önerme ise bu sözün böyle olması nazarın akabinde edildiğindendir, yoksa sırf sözden dolayı değildir. (ii-iii) Hint mistiklerine tahsis ettiği ilham yöntemi ile ve sũfilere hasreylediği tasfiye-i batın yöntemindeki bilgi edinme Şeklini aynı vasıfta gören Kâtibî bu yollar ile edinilen bilgileri geçerli bilgi olarak görmemektedir.²⁷⁶ Kâtibî'nin bu eleştirileri İşrâkî yönteme teşmil edilmeye müsait olsa da onun İşrâkî yönteme doğrudan bir eleştirisi gözükmemektedir.²⁷⁷

²⁷⁴ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 18b.

²⁷⁵ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 20a.

²⁷⁶ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 20a.

²⁷⁷ Kâtibî'nin **Câmiü'd-dekâik** ve **el-Münassas**'ın mantık bölümlerinde Sühreverdî'nin **et-Telviât**'ına yaptığı atf dışında İşrâkî geleneğe dönük bir vurgusu yoktur. Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 138b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 179b.

A. Akıl Yürütme (Nazar/İstidlal) Metafizik Bilgiyi Mümkün Kılar

İslâm düşünce geleneğinde muhtelif bilgi tasnifleri vardır. Kâtibî'nin bilginin mahiyetiyle ilgili benimsediği tasnife göre bilgi, kazanım yoluyla elde edilen (*kesbî/nazarî*) ve bilinene bir istidlale dayanmaksızın ulaşılan bilgi (*bedihî*) olarak ikiye ayrılır. Ya da diğer bir taksimle bir şeyi dış dünyada bulduktan sonra mahiyetini elde ettiğimiz bilgi (*infialî*) ve bilinen, bilinen olmadan önce de bulunan (*fiilî*) olmak üzere ikiye ayrılır.²⁷⁸ İster kazanım yoluyla olsun ister bedihî olsun insanın sahip olduğu bilgiler tasavvur ve tasdiklerden oluşur. Mantık ilminin konusu da bu tasavvur ve tasdiklerin bilinenleridir.²⁷⁹ Belli kurallara riayet ederek bilinen tasavvur ve tasdiklerden bilinmeyenlere ulaşmak nazar ya da fikir denilen zihnî bir işlem yoluyla gerçekleşir. Nazar, istidlal ve fikir kavramlarını **el-Muhassal**'da eş anlamlı olarak kullanan Râzî'ye göre nazar “başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemektir.”²⁸⁰ Kâtibî, Râzî'nin bu tanımını eksik bularak **eş-Şemsiyye**'de bu tanıma bazı ilavelerde bulunmuştur. Kâtibî, Râzî'nin tanımındaki tasdik kelimesi yerine şeyleri (*umûr*) önererek tasavvur kelimesini de tarife eklemek gerektiğini söylemektedir. Aksi takdirde ona göre tasavvurlar istidlal (*nazar*) dışı kalacaktır. Kâtibî böyle bir tarifte tasavvurları da nazar kapsamına dâhil etmiş olmaktadır.²⁸¹ Kâtibî, nazar kavramının tarifinde dört illete dayalı bir açıklama yapmaktadır.²⁸² Bu tarifte tasavvur ve tasdikler (*umûr*) terkip ve telifin kendisinde gerçekleştiği maddî illete karşılık gelmektedir. Tasavvur ve tasdikleri düzenleme (*tertîb*), düzenleyici olmadan gerçekleşmeyeceğine göre bu tarifte fail illet zimnen yer almaktadır. Sûrî illet, tasavvur ve tasdiklerin düzenlenmesinden sonra hâsıl olacak yapının karşılığıdır. Gâî illet ise “ulaşmak için (*li-yütevassale-li't-teeddî*)” ifadesinde dile getirildiği gibi başka hükümleri elde etme amacına tekabül etmektedir.²⁸³ Kâtibî bir adım daha öteye giderek nazarı bir tür ilham olarak addetmektedir, ancak nazar, öncüllerden hareket edilmesi şart olan bir ilhamdır.²⁸⁴

²⁷⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 71; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 182. Diğer bazı tasnifler için bkz. Cürcânî, “İlm”, **et-Tarifât**, İstanbul 1327.

²⁷⁹ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 68.

²⁸⁰ Râzî, **el-Muhassal**, s. 121.

²⁸¹ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 52.

²⁸² Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 13a.

²⁸³ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 13a-13b. Kâtibî'nin nazarı dört illete dayalı olarak açıklığı **eş-Şemsiyye** şerhlerinde de takip edilmiştir. bkz. Kutbuddin er-Râzî, **Tahrîrü'l-kavâidi'l-mantikiyye**, s. 56-57; İbn Mübârekşâh, **Şerhu's-Şemsiyye**, Şehit Ali Paşa 1790, 9b; Kâdı Mir el-Meybudî, **Şerhu's-Şemsiyye**, s. 17.

²⁸⁴ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 13b.

Kâtibî'nin nazarı dört illete dayalı olarak vermesi illiyet prensibinin, burhân teorisiyle ve bilgi bahsiyle olan yakın ilişkisi sebebiyledir. Burhân teorisi, şeyleri fâil, gaye, madde ve sûretten oluşan illetleriyle bilmeyi amaçlayan bir teoridir. Dolayısıyla bu teori, bir nesneyi bir yönüyle parçalarından bir yönüyle de kendisi dışındaki unsurlardan hareketle bilmeyi taahhüt etmektedir. Böylece bir nesne veya durumun varlık burhânı yoluyla varlığı, illet burhânı yoluyla da nedenleri tespit edilebilmektedir. Ancak bilinenlerden hareketle bilinmeyenlere ulaşmak için yapılan bu aksiyon daima doğru bilgiyi vermeyebilir. Nitekim bilginlerin bir konudaki düşünceleri çelişebildiği gibi kişi bir konuda iki farklı dönemde farklı düşünebilir.²⁸⁵

Anlaşılacağı gibi bilinen tasavvur ve tasdiklerden bilinmeyenlere ulaşma olarak tanımlanan nazar yöntemi sadece mantık ilmi için geçerli olan bir yöntem değildir. Aksine bilinen tasavvur ve tasdiklerden bilinmeyenlere ulaşma yöntemi doğa bilimi ve metafizik için de geçerli olduğundan bu ilimlere nazarı ilimler denilmiştir. Kâtibî nazarı/yakinî ilimlerin inceliklerine vakıf olmayı mantık kurallarının ihata edilmesine bağlar.²⁸⁶ Hatta ona göre Yüce Allah'ın büyüklüğü, esmâ-i şerifi gibi metafiziğin gayesi olan meseleler dahi mantık ilminin kurallarının tahsili olmaksızın bilinemez.²⁸⁷ Dolayısıyla nazardan öncelikli matlup, nazarı bilimlerde yakinî sonuçlara ulaşmak olmakla birlikte nihai matlup marifetullahtır.

İstidlal ya da nazarın bilgi verip vermeyeceği konusunda bilginler farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bilginlerin çoğu nazar ile bilgiye ulaşılacağını kabul ederken kısmen kabul edenler ve bütünüyle reddedenler de olmuştur. Sümeniyye nazarı mutlak anlamda inkar etmiştir. Bunlar duyu yoluyla bilgiye ulaşılır görüşünü savunmuştur. Bilgiye duyular ve mütevatir haberle ulaşılır diyenler olduğu gibi buna akli ilave edenler de olmuştur. Nazzam ve Zahiriler bu yolla yapılan bir istidlali furûda değil de usûlde uygun bulmuşken, Ahmed b. Hanbel ve mezhebi aynı vasıtalar yoluyla usûlde değil furûda uygun görmüştür. Bilginlerin çoğunluğunun görüşü nazarı düşüncenin (*istidlâl*) bilgi ifade ettiği yönündedir. Kâtibî'ye göre Râzî de konuya böyle başlayarak bunu kabul etmiş olmaktadır.²⁸⁸

Râzî'nin yaptığı tasnife göre nazarın bilgi vermediğini söyleyenleri üç grupta incelemek mümkündür: (i) Tenasühe inanan Sümeniyye nazarı mutlak anlamda inkar ederken bilgiye ancak duyu yoluyla ulaşılacağını savunur. Bunlar nazarın bilgi vermediğine dair

²⁸⁵ Cürcânî, *Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât*, s. 24.

²⁸⁶ Kâtibî, *eş-Şemsiyye*, s. 21.

²⁸⁷ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

²⁸⁸ Kâtibî, *el-Mufasssal*, Süleymaniye 782, 13b-14a.

birtakım deliller ileri sürmüştür. Kâtibî kısmen Râzî'yle mutabık kalarak bu gerekçeleri iptal etmeye çalışmıştır. İlk delile göre istidlalin sonunda hâsıl olan bilgi zorunlu bir bilgi de olabilir, nazarî bir bilgi de olabilir. Zorunlu olması başka bir zorunlu bilgiye, nazarî olması da aynı şekilde başka bir nazarî bilgiye ihtiyaç duyacağından devr ve teselsül ortaya çıkacaktır.²⁸⁹ Kâtibî'ye göre akıl yürütmenin sonunda hâsıl olan bilginin bir başka akıl yürütmeye sebebiyet vereceği gerekçesiyle zincirlemenin ortaya çıkacağını söylemek doğru değildir. Kaldı ki iddia sahibi her iki durumda da nazarın bilgi verdiğini kabul etmektedir.²⁹⁰ İkinci iddiaya göre matlup biliniyorsa talep edilmesinin bir faydası yoktur, bilinmiyorsa kişi onu bulduğu zaman aradığının o olduğunu nasıl bilecektir?²⁹¹ Râzî cevaben tasavvurların zorunlu olarak bilindiği kabulüyle bilinmeyen sadece tasdik olduğunu söylemektedir. Tasdiği bulduğu zaman zorunlu olarak bildiği tasavvur sayesinde bulduğu tasdiği ayırmış olur ve böylece bu itiraz geçerliliğini kaybeder.²⁹² Kâtibî ise Râzî'nin cevabını yeterli görmeyerek farklı bir delille itirazı reddetmektedir. Öncelikle o, matlup hâsıl olunca aranın o olduğunu bilmenin imkansızlığını kabul etmemektedir. Çünkü önermede bilinmeyen özne ve yüklem arasındaki olumlu ya da olumsuz nisbettir. Bu nispet hâsıl olunca aranan da hâsıl olmuştur. Nitekim bir şeyi bir bilgi sayesinde bilmekle o şeye dair bilgi farklıdır.²⁹³

Sümeniyyenin nazarın mutlak anlamda bilgi vermeyeceği hakkındaki bir diğer delili de şudur: “İnsan uzun bir süre bir delilin doğruluğunda ısrar eder, lakin sonra bir başka delil ile birincinin zayıf olduğunu görür. Bu durum ikinci delilin de bir başka delille çürüyeceği ihtimalini doğurur. Hâlbuki ihtimalin olduğu yerde nazarî bilgi (*yakîn*) gerçekleşmez.²⁹⁴ Bir delilin geçersiz olduğu zamanla ortaya çıkabilir, ancak Kâtibî, “bir delil geçersiz olunca diğerleri de geçersiz olabilir” şeklinde kurulan şartlı irtibatı reddederek delili geçersiz kılmaya çalışır. Çünkü zaten nazarın bilgi verdiğini kabul edenler, her türlü nazar ile bilgiye ulaşıldığını iddia etmemektedir, aksine ancak bazı nazarlara ile doğru bilgiye ulaşılır. Bazı nazarlara yanlıştırabileceği kabul edildiğine göre bazı nazarlara yanlıştırabileceğinden hareketle nazarın mutlak anlamda bilgi vermediği iddia edilemez.²⁹⁵

²⁸⁹ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 14a.

²⁹⁰ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 14b.

²⁹¹ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 14a.

²⁹² Râzî, **el-Muhassal**, s. 126.

²⁹³ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 15a.

²⁹⁴ Râzî, **el-Muhassal**, s. 123.

²⁹⁵ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 15a.

(ii) Bazı geometriciler ise nazarın aritmetik ve geometride bilgi verdiğini kabul etmiş, ancak metafizikte (*ilâhiyyât*) reddetmiştir. Çünkü aritmetik ve geometri yanılmanın gerçekleşmediği sahalardır. Nazarın metafizikte (*ilâhiyyât*) bilgi vermeyeceğini ileri sürenlere göre “Önermeyi elde etmenin imkanı tasavvurları elde etmeye bağlıdır, ancak ilâhî hakikatler tasavvur edilemez. Önermenin şartı olan tasavvur hakikatiyle bilinmeyince bu tasavvurlar üzerine kurulan tasdik de gerçekleşmez”.²⁹⁶ Râzî ve Kâtibî'nin cevabı ise şöyledir: Bu mahiyetler hakikî anlamda tasavvur edilemese de bu mahiyetler ile hadis varlıklar arasındaki ortak olan arazların tasavvuru imkan dâhilindedir. Bu mahiyetlerin kendileri değil de hâdis varlıklarla ortak oldukları arazları vasıtasıyla tasavvur edileceğini söylemek nazarî bilginin mümkün olduğunu kabul etmek anlamına gelmektedir.²⁹⁷

Nazarın metafizikte bilgi vermeyeceğini ileri sürenlerin ikinci delili benlik (*hüviyyet*) kavramı etrafındaki ihtilaflarla ilgilidir: “Bu konuda bilginler arasındaki ihtilaf o denlidir ki herhangi birinin iddiasının doğruluğunu kabul etmek mümkün değildir. İnsana en yakın ve en açık olan şeyde bile böyle farklı düşünceler oluyorsa daha gizli ve ilgice en uzak meselelerde nazar nasıl bilgi ifade etsin?” Râzî'ye göre bu delil, metafizikle ilgili bilginin edinilmesini zor kılarsa da imkansız hale getirmemektedir.²⁹⁸ Kâtibî'ye göre böyle bir delil ve böyle bir kıyasa tutunmak aklî konularda fayda sağlamaz. Bu kıyası mantıkî olarak kabul etsek bile kıyasın neticesi, yani bilginlerin ihtilafının metafizikte bilgi vermeyeceği kabul edilemez. Çünkü bilginlerin ihtilaf ederek farklı fikirler ileri sürmeleri ihtimali, bir fikir üzerinde kabul edilebilir şartların sağlanmayacağı anlamına gelmez. Her ne kadar bu ihtilaftan hareket ederek metafizikte (*ilm-i ilâhî*) nazarî bilgi elde etmenin zor olduğu doğru olsa da bu, imkansız değildir. Zaten tartışmanın odağında da nazarî bilginin imkanı meselesi vardır. Bu iddialar metafizikte nazarî bilgiye ulaşmanın imkansız olmasını gerektirmemektedir.²⁹⁹

(iii) İmâmiyye/Ta'limiyye, bir muallim olmaksızın nazarın metafizik meselelerde kesinlikle bilgi vermeyeceğini iddia ederek masum imamın sözüne riayet etmiştir.³⁰⁰ Ta'limiyye'nin bir kısmına göre, akıl bu hususlarda kesinlikle söz sahibi değildir. Ta'limiyye'nin diğer bir fırkasına göre ise akıl bu hususlarda müstakildir, ancak imam bir

²⁹⁶ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 14b.

²⁹⁷ Râzî, *el-Muhassal*, s. 126; Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 15a.

²⁹⁸ Râzî, *el-Muhassal*, s. 125-126.

²⁹⁹ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 14b-15a.

³⁰⁰ Râzî, marifetullah hakkındaki bilginin bir öğreticiye bağlı olarak elde edileceğini iddia edenleri mülhidler (*melâhîde*) kelimesiyle tanımlarken, Kâdî Beyzâvî ise *İsmâiliyye* terimini tercih etmiştir. bkz. Râzî, *el-Muhassal*, s. 127; Beyzâvî, *Tavâliü'l-envâr*, s. 68. Kâtibî'nin de belirttiği gibi bunlar daha çok *Ta'limiyye* olarak bilinen gruptur. Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 15b.

açından gereklidir. Şöyle ki, imam insanlara delillere nasıl ulaşılacağını ve zihinleri şüphelerden uzak tutmayı göstermek suretiyle akli kullanmalarına teşvik eder. İmamın buradaki durumu güneşin görmeye olan ilişkisi gibidir. Nasıl onun ışığı olmasa görme olmuyorsa bu konularda da imam aynı fonksiyonu icra eder.³⁰¹

Kainatın mümkün olduğu ve her mümkünün bir müessire ihtiyaç duyduğu bilindiğinde, kainatın bir müessire ihtiyaç duyduğu da bilinir. Bu iki önerme âkil bir insan zihninde hâsıl olduğunda “âlemin varlığının bir faili vardır ki bu failin varlığı zatı bakımından zorunludur ve O, âlemin Yaraticısıdır” sonucuna ulaşılır. Bu bilgiye bir öğretici olmadan ulaşılacağına inanan Eş‘arîler ile Mu‘tezile iki delil öne sürmüştür. Birincisine göre, bir bilgi nesnesini bilmek, bir öğreticiyi gerekli kılıyorsa, o öğreticinin öğretici olduğunu bilmek de başka bir öğreticiye ihtiyaç gösterir ve bu da zincirleme gerektirir. İkincisine göre bir öğreticinin doğruluğu ancak bir mucizeyle bilinirse bu durumda Allah’ı bilmek de onun sözüne bağlı olacaktır ki bu da bir döngü demektir. Bu sebepler müessirin varlığına bir öğretici olmadan ulaşılması neticesini gerekli kılmaktadır. Râzî Tâ‘limiyye’ye karşı ileri sürülen bu fikirlerin zayıf yönleri oluşunu ifade etmektedir. Râzî’ye göre birinci zayıftır, çünkü peygamber ve öğreticinin (*imâm*) akli, gerçekliği anlamada beşerî bir bilgiye ihtiyaç duymazken sıradan insanlar için bu, böyle değildir. Râzî’ye göre ikinci iddia da ancak aklın mutlak anlamda işe yaramaz olduğunu ve sadece öğreticinin sözünün ilim ifade ettiğini söyleyene karşı ileri sürülebilir.³⁰²

Metafizikle ilgili konularda bir öğreticinin gerekliliğini ileri süren Ta‘limiyye’nin bundan başka delilleri de bulunmaktadır. Buna göre “Eğer insan akli eşyanın hakikati ile ilgili bilgilerde yeterli olsaydı, bilginler arasında apaçık önermelerde ve önsel bilgilerde bir ihtilaf olmadığı gibi nazarî ilimlerde ihtilaf olmaması gerekirdi”. Ta‘limiyye’ye göre “akıl ilim ve fenlerin idrakinde müstakil olsaydı bunları elde edilip seçkinleşmesinde bir öğreticiye ihtiyaç duymazdı. Hâlbuki fıkıh, nahiv ve terzilik gibi daha basit ilim ve sanatlarda bile bir öğreticiye ihtiyaç varken Yaraticının bilinmesi gibi bir konuda öğreticiye (*imâm/muallim*) niçin ihtiyaç olmasın?”³⁰³ Kâtibî bu iddianın yanlış olduğu noktasında Râzî ile hemfikirdir. Özellikle ikinci iddia metafizik bilginin edinilmesinin zor olduğunu göstermek bakımından doğrudur. Ancak bu, nazarî bilginin metafizikte imkansız olduğu anlamına gelmemektedir. Ta‘limiyye’nin iddia ettiği gibi “Eğer akıl eşyayı olduğu üzere idrak etmede bir merciden bağımsız olsaydı

³⁰¹ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 15b.

³⁰² Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 15b-16a.

³⁰³ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 16a.

bilginler sahih nazara itiraz etmezlerdi ve böyle olsaydı aralarında çekişme olmazdı” şeklindeki bir hükümde sunulan önermeler arasındaki şart geçerli değildir. Çünkü ihtilafın sebebi bir merciden bağımsız olmak değildir. Burada vaki olan kısır döngünün önüne geçmek için Ta’limiyye’nin “akıl bir öğreticiye ihtiyaç duyması, bir masum öğreticide son bulur” şeklindeki delili de bir çelişkidir. Kâtibî’ye göre zaten her akıl sahibinin bahsedilen şekilde doğru bir nazara ulaşmada bir merciden bağımsız olacağı da iddia edilmemektedir. Aksine, ileri sürülen, aklın Allah’ın bilgisine ulaşmada bir merciden bağımsız olma imkanınıdır. Nazar sanatını öğrenip uygulayan herhangi bir öğreticiye gereksinim duymadan nazarî meselelerde çıkarım yapabilir. Mesela, pek çok zeki insanın bir öğreticiye başvurmadan riyazî ilimlerin meseleleri hakkında fikir yürüttüğünü görmekteyiz. Öyleyse akıl metafizikle ilgili konularda da bir öğretici olmadan neticeye varma imkanına sahiptir.³⁰⁴

Kâtibî’nin nazar yöntemiyle nazarî ilimlerde ve hususen de metafizikte bilgi elde edilebileceğine dair görüşlerini en açık bir şekilde **el-Mufassal** adlı eserinde görmekteyiz. Burada Kâtibî, bazı konularda Râzî ile ortak fikirlere sahip olduğu gibi bazı hususlarda da onun fikirlerini ya bütünüyle benimsememekte ya da daha ileri götürmektedir. Kâtibî’nin nazarın bilgi verdiğini iddia ederken kullandığı yöntemin, nazarın bilgi verdiğini reddedenlerin delillerini hulfi kıyas yoluyla çürütmek olduğunu söyleyebiliriz.

B. Yakînî Önermeler Metafizik Hakkında Kesin Bilgi Sunar

Önermelerin doğruluk değeri ve hangi tür önermelerin nazarî ilimlerde ve tabii ki metafizik bir bilgide kullanılabileceği, kullanıldığında bu bilginin metafizikte yakın ifade edip etmediği “tasdikât” başlığıyla ilgili bir meseledir. Ancak önermeleri oluşturan aslî unsurlar olması bakımından öncelikle tasavvur üzerinde durmak istiyoruz. Râzî tasavvur ve tasdik konularını İbn Sînâ şerhlerinde ve özgün olarak tasarladığı **el-Mülahhas**, **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**, **el-Muhassal**’da farklı bağlamlarda incelemiştir. Mantıkta incelenen tasavvur ve tasdik başlıklarına Râzî **el-Muhassal**’da başlangıç bilgileri bağlamında yer vermekte, Kâtibî de Râzî’nin **el-Mülahhas**, ve **el-Muhassal** adlı eserlerine yazdığı şerhlerde ona bazı eleştiriler getirmektedir. Metafizik bilginin kaynağı durumunda olan yakînî önermeler tasavvurlardan oluşmaktadır. O sebeple öncelikle tasavvurlarla ilgili en tartışılan meselelerin başında gelen bedihî, zorunlu (zarûrî), kesbî ve nazarî kavramları üzerinde durmak istiyoruz.

³⁰⁴ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 16b.

Râzî, Kâtibî ve Cürçânî gibi düşünürlerin terminolojisinde aralarında tam bir örtüşme olmasa da bedihînin zorunlu bilgi ile eş anlamlı olarak, nazarînin de kesbî ile eş anlamlı olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Tasavvurların bedihî olması fikrinin kaynağı Menon diyalogundaki görüşlerdir. Diyalogda Menon, Sokrates'e "Bir bilgiyi talep eden kimse ya bildiğini talep eder ya da bilmediğini. Bildiğini talep ediyorsa onun talebi anlamsızdır; bilmediğini talep ediyorsa onu bulduğunu nasıl bilecektir?" sorusunu yöneltmektedir. İbn Sînâ paradoksun çözümünde Sokrates'in ve Platon'un başarısız olduğunu düşünmektedir. İbn Sînâ Menon'un sorusundaki önermeyi kısmen kabul etmektedir. Eğer matlup bütün yönlerden biliniyorsa ya da bilinmiyorsa ancak o takdirde talep edilemez. Matlup hakkındaki bilgisizlik tam bir bilgisizlik olmadığı gibi, onun hakkındaki bilgi tam bir bilgi de değildir. Dolayısıyla her halükarda araştırma, bir bakımdan bilinen ve bir bakımdan bilinmeyen bir nesneye yönelik olarak yapılır. Araştırdığımız şeyi her bakımdan ve tam olarak bilmesek de, onun hakkında bir tasavvura sahip olmamız zorunludur. Dolayısıyla araştırdığımız şey hakkında bir tasavvurdan kalkarız ve bu, onun hakkında bilfiil bir bilgidir; aynı şekilde ona dair bir tasdik de sahibizdir fakat bu, henüz fiilen gerçekleşmiş bir tasdik değildir.³⁰⁵

Râzî'ye göre tasavvur, zihnimize hazır olan bir suretin, dış dünyadaki varlığına ya da yokluğuna uygun olup olmadığı bakımından idrak edilmesidir. Ancak onu idrak ederken hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir yargı verilmemesi gerekmektedir. Mesela "insan" sözünde olduğu gibi ilk olarak manasını anlamak ve olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeksizin mahiyeti idrak etmek tasavvurdur.³⁰⁶ Râzî'nin tasavvurların bedihîliği ve kazanımla elde edildiği noktasında iki farklı görüşü olduğunu söylemeye müsait ifadeleri olsa da³⁰⁷ Cürçânî'ye göre, Râzî tasavvurların tamamının bedihî olduğu görüşündedir. Cürçânî, Kutbuddin Râzî'nin **eş-Şemsiyye**'ye yazdığı şerhin haşiyesinde "İmâm (Râzî) bütün tasavvurların bedihî olduğu görüşündedir, tasavvurlarda kazanım geçerli değildir" demektedir.³⁰⁸ Nitekim Râzî'nin özellikle **el-Muhassal**'da bunu doğrulayan ifadeleri bulunmaktadır.³⁰⁹

Tasavvurların bedihî olması tasdiklerin de bedihî olmasını gerektirdiğinden mesele bilginin, dolayısıyla metafizik bilginin elde edilme imkanı üzerinde tartışmak anlamına

³⁰⁵ Yaşar Aydın, "Fârâbî ve İbn Sînâ'da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)", **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, II, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, İstanbul 2009, 139-140.

³⁰⁶ Râzî, **el-Muhassal**, s. 81.

³⁰⁷ Eşref Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 121-123, 129.

³⁰⁸ Cürçânî, **Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerîf ale't-Tasavvurât**, s. 22-23.

³⁰⁹ Râzî, **el-Muhassal**, s. 84.

gelmektedir. Kâtibî'ye göre bütün tasavvurların bedihî olması insanların bilgi elde etmesini imkansız kılacak bir husustur. Çünkü bu, bilmediğimiz bir şey olmayacağı anlamına gelmektedir. Halbuki bilmediğimiz şeyler vardır. Öyleyse bütün tasavvurların bedihî olması kabul edilemez. Aynı şekilde bütün tasavvurların kesbî ya da nazarî olması da doğru değildir. Çünkü her bilginin araştırmaya istinad etmesi sonu gelmez bir döngüye sebep olacaktır. Bu durumda tasavvurların bir kısmı herhangi bir araştırmaya dayanmadan bilinen önsel kavramlarken bir kısmı da nazar ile bilinmek durumundadır.³¹⁰ Nitekim Kâtibî'ye göre mantık, zorunlu bilgilerden nazarî bilgileri edinme yollarına dair bilgiyi veren bir kanundur (*fe messeti'l-hâcetü ilâ kânûnin yûfîdu ma'rifete turuki iktisâbi'n-nazariyyâti mine'd-darûriyyât*).³¹¹ Elbette ki Râzî'nin görüşü burada ayrıntısına girilmeyen çok dakik eleştiri ve tahlillere dayanmaktadır. Bununla birlikte onun bilhassa **el-Muhassal**'daki görüşü başta Kâtibî olmak üzere İcî ve Cürcânî gibi düşünürler tarafından da eleştirilmiştir.³¹²

Râzî tasavvurların dışında bütün tasdiklerin de zorunlu olduğu şeklinde bir görüşü ileri sürse de³¹³ Tûsî'nin **Telhîsü'l-Muhassal**'da işaret ettiği gibi o, burada zorunlu ile bedihîyi kastetmemektedir.³¹⁴ Onun savunduğu görüş tasdiklerin bir kısmı bedihîdir, bir kısmı da bunlara istinaden elde edilen nazarî tasdiklerdir.³¹⁵ Kâtibî de tüm eserlerinde önermelerin bir kısmının bedihî, bir kısmının da nazarî olduğunu savunmuştur. Bütün tasdikler bedihî değildir ve tersi bütün tasdikler kazanım yoluyla edilen değildir. Zira her iki durumda devr ve teselsül olurdu. Allah'ın birliği, âlemin hâdis olması gibi bilgiler nazarî bilgilerdir. Bir istidlal neticesinde edinilmeyen bilgiler de vardır.³¹⁶ Bunları üç gruba ayırmak mümkündür: (i) Ateşin sıcaklığının hissedilmesi gibi duyuşsal bilgiler (*hissiyyât*). (ii) Kişinin açlığını hissetmesi gibi iç organlarla ilgili olanlar (*vicdâniyyât*). (iii) Önsel (*evvelîyyât*) ve kıyası fitrî olan önermelerden oluşan bilgiler (*bedihiyyât*). Zorunlu bilgiler ilk ilkelerdir, bunlar olmasaydı kesinlikle bir bilgi edinilemezdi. Bilgilerin dayanağı olan tasdikler ise hissiyyât ve bedihiyyâtın farklı türleridir. Bu iki tür bilginin kabulü noktasında bilginler dört gruba ayrılmıştır.³¹⁷

³¹⁰ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 4a.

³¹¹ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 52.

³¹² Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, 76-82.

³¹³ Râzî, **el-Muhassal**, s. 248.

³¹⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, 77.

³¹⁵ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 44; a. mlf. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 4a-4b.

³¹⁶ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 4b.

³¹⁷ Râzî, **el-Muhassal**, s. 87; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, 90-91.

Kâtibî kesinlik bildiren önermeler hakkındaki görüşlerini mantık eserlerinin burhân bölümünde ve **el-Muhassal** şerhinin başlangıç bilgileri kısmında kaleme almıştır. Kâtibî mantık eserlerinde kıyas ve burhânı genel anlamda terk etmeleri sebebiyle selefleri Râzî ve Hunecî'yi eleştirmiş, onlara yazdığı şerhlerde eksik bırakılan bu bölümleri ilave etmiştir.³¹⁸ Bu yüzden Kâtibî'nin Râzî mantığından etkilendiği kabul edilse de sadece **eş-Şemsiyye**'yi göz önünde bulundurarak burhâna onun gibi kısa yer verdiğini ileri sürmek³¹⁹ doğru değildir. Esasen Kâtibî'nin çağında mantık **Organon**'un bütün konularını kapsar halden çıkmıştır. Mantığın tasavvur ve tasdik ayırımı merkezinde ele alınmaya başlaması ve VII/XIII. yüzyılda geldiği süreç dikkate alındığında çağdaşları gibi Kâtibî'nin yaptığı da tasavvur ve tasdik merkezli bir mantık düşüncesi ortaya koymaktır. Buna karşılık Kâtibî, Râzî'de olduğu gibi burhânı tamamiyle terk etmemiştir. Sistematik bir mantık ders kitabı olarak yazılan **eş-Şemsiyye**'nin dışında **Câmiü'd-dekâik** ve **el-Münassas** gibi eserlerinde burhânı kısaltmış olsa da tüm meseleleriyle birlikte incelemiştir. Kâtibî bu eserlerinden başka Râzî'nin **el-Muhassal**'ına yazdığı şerhte de onun nazar ve yakinî önermelerle ilgili görüşlerini eleştirmekte ve İbn Sînâcı bir tavır savunmaktadır. Ayrıca burhânî bilgiyi mümkün gören ve bunu metafizik bilgi için bir ön şart olarak benimseyen Kâtibî'nin, İbn Sînâcı burhân anlayışını reddeden Râzî'yi tam anlamıyla takip etmesi söz konusu değildir.

Kıyasın maddeleri evveliyât, hadsiyyât, mücerrebât, mütevatirât ve müşahedât olarak bilinen öncüllerdir. İfade ettiğimiz gibi bu bilgilerin kabulü noktasında bilginler dört gruba ayrılmıştır. Bu öncüllerin kaynağına, kıyasın ilkesi olmalarına, sınıflandırılışına ve sonuçlarının zorunluluk derecesine çeşitli itirazlar yöneltilmiştir. Cürcânî'ye göre bu dört grup içinde çoğunluğu oluşturanlar bedihiyyât ve hissiyyâtın bilgi verdiğini kabul edenlerdir ki bu düşünürler sarsılmaz bir hakikat üzeredir.³²⁰ Aşağıda ele alınacağı gibi Kâtibî, bu gruplar içinde her iki önerme türünün nazarî bilgi verdiğini kabul edenler arasında yer almaktadır.

Bu gruplardan ikincisi bedihîleri değil de yalnızca duyusalları (*hissiyyât*) eleştirenlerdir. Duyusal bilgiler müşahedât, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevatirâttan oluşmaktadır. Râzî yalnızca duyusalları eleştirenleri Eflatun, Aristo, Batlamyus ve Galenos'a

³¹⁸ Kâtibî, "İmam (Râzî) mantığın dörtte birine yakın olan burhan ve onunla bağlantılı konuları terk etmiştir. Biz burada, kitaptaki sırayı gözetmeyeceğiz." dedikten sonra şerhin mantık bölümüne burhânla ilgili geniş bir kısım ilave etmiştir. Hatta onun burhânla ilgili en ayrıntılı düşüncelerinin burada olduğu söylenebilir. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 172a-172b vd. Kâtibî, Hunecî'nin **Keşfü'l-esrâr** adlı eserine yazdığı şerhte müellifin istisnâ kıyas, burhan ve eklerini kitabın dışında tutmasını doğru bulmamış ve bu başlıkları şerhe eklemiştir. Kâtibî, **Şerhu'Keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr**, Carullah 1418, 1b.

³¹⁹ Eşref Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 169.

³²⁰ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I, 91.

nispet etmektedir.³²¹ Ancak İcî, söz konusu filozofların bu eleştiriye yapmalarını uzak bir ihtimal olarak gördüğünden Râzî'nin bu nisbetine kuşkuyla yaklaşmaktadır. Ya da burada şöyle bir yorum yapılmalıdır. Bu filozoflar duyusalların tek başına bilgi vermediğini, bunun akılla birlikte olmasını mümkün gördüklerinden bunların tek başına bilgi vermeyeceğini söylemiş olabilirler. Aksi takdirde duyusalların eleştirisi bu filozoflara nispetedilen ilimlerin eleştirisi anlamına gelmektedir.³²²

Duyusal bilgileri inkar edenlere göre gözleme dayalı önermelerin (*müşâhedât*) yakın ifade etmesinin önünde de bazı şüpheler bulunmaktadır. Öncelikle bu tür bilgilerin kaynağı olan duyu algıları yanılmaya fazlasıyla açıktır. Zira optik kitaplarında birçok örneği geçtiği gibi göz uzaktan hareketliyi hareketsiz, hareketsizi hareketli, büyüğü küçük, küçüğü büyük, biri iki, ikiyi bir şeklinde görebilir. Ayrıca tüm duyusal bilgilerin dayanağı olan duyuların uyku ve hastalık gibi durumlarda yarıldığı da bilinmektedir. Diğer bir şüphe duyunun tümel bir hüküm vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bu sebeplerle duyularla elde edilen bilgilerin kesinlik ifade etmesi mümkün değildir.³²³

Hadsıyyât denilen önermelerle ilgili mantık kitaplarında yaygın olarak verilen örnek Ay'ın ışığını Güneş'ten almasıdır. Zira Ay'ın Güneş'e olan uzaklığının değişmesiyle evrelerinin değiştiği gözlenmektedir ve bu, Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı neticesine götürmektedir. Bu bilgileri inkar edenler bu tür önermelerin de yakın ifade etmediğini söylemektedir. Eğer bu bilgi önsel bir bilgi ise apaçık bilinen bir bilgi olmalıydı, hâlbuki apaçık bilinen bir şey değildir. Buna ilaveten Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı bilgisi duyu ile idrak edilememektedir. Duyuya konu olan, evrelerin değişmesi durumudur. Duyuya konu olan bu bilgiden Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığı bilgisine gitmek için burhâna ihtiyaç vardır. Bu takdirde de kesin bilgi hâsıl olmaz ve bu sonuç ilgili önermelerin yakın ifade etmediği sonucuna götürür.³²⁴

Tecrübeye dayalı önermelerle (*mücerrebât*) ilgili en bilinen örnek “Bingöz otu (*sakamûnyâ*) için ishal olur” gibi çoğu zaman gerçekleşen mümkün bir önermedir. Duyusalları inkar edenler duyulara dayanan tecrübî önermelerin de yakın ifade etmediğini savunurlar. Ayrıca filozofların da kabul ettiği gibi mücerrebât için geçerli olan tard ve aks yöntemi yakın bilgi vermez. Dahası bunların mutlak ilkelere delalet eden bir şey

³²¹ Râzî, **el-Muhassal**, s. 87.

³²² Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 91.

³²³ Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 43b-44a; a. mlf. **el-Muhassal**, s. 87-93.

³²⁴ Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 43b.

de bulunmamaktadır. Râzî verilen haberin duyuya dayanması gerektiği ve haber veren çoğunluğun belirli bir tanımının olmaması sebebiyle mütevatir önermelerin (*mütevâtirât*) bilgi ifade etmesi hususunda birtakım şüphelerin olduğunu söylemektedir. Bu önermeler de neticede hisse dayanmaktadır. Mezkûr şüpheler ortadan kalksa bile tür önermeler sadece usûl-ü fıkıhta nazarî bilgi olur.³²⁵

Üçüncü grup yalnızca bedihî bilgileri eleştirenlerdir ve bunların da birtakım şüpheleri bulunmaktadır. Bunlar *evveliyât* ya da *bedihiyât* olarak bilinen öncüllerden yapılan kıyasların zorunlu olduğunu kabul etmemektedir. “Bütün parçadan büyüktür.”, “Tek bir cisim aynı anda iki mekanda bulunamaz.”, “Bir şeye eşit olanlar eşittir.” gibi örnekler bedihiyâtın en temel ilkesi “Nefy ve ispat, birlikte birleşmez ve kalkmazlar.” şeklindeki cümlenin alt dallarıdır. “Tek bir cisim aynı anda iki mekanda bulunmaz” örneği, yokluğun tasavvuruna dayandığından yakinî değildir. Bunun gibi aklın önsel olmadığı halde birçok şey hakkında evveliyât kesinliğinde hükmettiği görülmektedir. Mesela kişi kısa aralıklarla gördüğü bir şahsın aynı kişi olduğuna hükmeder. Oysa Allah’ın her an yaratması gereği görülenler aynı kişi değildir. Râzî burada özdeşlik ilkesini ortadan kaldıracak başka örnekler de vermektedir. O önsel bilgiler olarak kabul edilen “Bütün parçasından büyüktür.” ve “Bir şeye eşit olan iki şey eşittir.” önermelerini de evveliyât olarak kabul etmemektedir. Râzî ayrıca evveliyâtın kesinliğine ilişkin sofistlerin yönelttiği bazı şüpheleri saymakta ve benimsemektedir. Râzî’ye göre “Bir ikinin yarısıdır.” gibi önermeler ihtimale açık olmayan zorunlu önermeler iken doğa bilimleri ve metafizikte kullanılan “Bir tercih edici olmaksızın mümkün eşitlerin bir tarafı diğerine tercih edilemez.” gibi önermeler ise “Bir ikinin yarısıdır” kuvvetinde değildir. Ayrıca mantıkçıların çoğunluğunun yakinin kesin bilgiye mutabık olan ikinci bir inanç olmasını benimsemeleri de evveliyâtın değerini düşürmektedir. Bu şüphelere verilecek cevaplar ise zorunlu değil araştırmaya dayalı olacağından ve düşünceler de evveliyâta dayandığından kısır döngü ve sonsuz zincirlemeden kaçınılamayacaktır.³²⁶

Kâtibî kıyasın maddeleri olan önermeleri yakînî olan ve yakînî olmayan önermeler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Yakinî önermelerin birinci kısmı zarurî önermelerdir ve ikinci kısmı olan nazarî önermeler iki çeşit –limmî ve innî- burhân yoluyla zarurî önermelerden oluşturulur. Yakinî önermeler evveliyât, hadsiyyât, mücerrebât, mütevâtirât, müşahedât ve kıyası kendisiyle beraber olan fitriyyâtтан ibarettir. Yakinî olmayan önermeler ise meşhûrât, müsellemtât, makbûlât, maznûnât, muhayyelât ve vehmiyyât denilen altı tür

³²⁵ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 43b.

³²⁶ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 44a.

önermedir. Kâtibî Râzî'ye yazdığı şerhlerde burhânî önermeler konusunda İbn Sînâcî bir yaklaşım sergilemektedir. Yakinî öncüller İbn Sînâ'nın kabul ettiği gibi zorunludur ve bunlardan oluşturulan kıyaslar da nazarî ve burhânî bilgi sağlamaktadır. Kâtibî'ye göre Râzî'nin aktardığı eleştirilerin bir kısmı aklen kabul edilemezken bir kısmı da meseleye farklı vechelerden bakma neticesinde ileri sürülen fikirlerdir.

Yakinî önermelerde hükmü akıl ve duyular, tek başına veya bir vasıtaya gereksinim duyarak ortaya çıkarır. Önermelerin taksimi de bu kriterlere göre yapılmıştır. (i) Yakinî önermelerin ilki aklın önsel olarak bildiği “Bütün parçadan büyüktür.”, “Tek bir cisim aynı anda iki mekanda bulunamaz.”, “Bir şeye eşit olanlar eşittir.” gibi önermelerdir. Bunlara *evveliyât* denilir. Bu önermelerde hükmü ortaya çıkararak akıldır ve o bunu bir şeye gereksinim duymadan tasdik eder. Aklın bu önermelerin özne ve yüklemi arasındaki ilişkiyi tasavvur etmesi yeterlidir.³²⁷ Kâtibî Râzî'nin “Allah'ın her an yaratması gereği görülenler aynı kişi değildir.” şeklindeki itirazı kabul etmediğini beyan etmektedir. İki şahsın bütün özellikleriyle aynı olması muhaldir. Çünkü fertlerin bütün özellikleriyle aynı olması insanların birbirlerinden farklı olarak varolmasını imkansız kılmak demektir. Ayrıca Allah'ın yaratmasının Kur'an'da da aşamalarına işaret edilen bir düzeni vardır. Bunun dışında **el-Muhassal**'da geçen Allah'ın her an yaratması gereği cisimlerin bir anda farklı bir şeye dönüşmesini Kâtibî madde-suret ilişkisi açısından kabul edilemez bulmaktadır.³²⁸

(ii) Güneşin ışık yayıcı olması, karın beyaz, ziftin siyah olması gibi dış algılar vasıtasıyla veya korku, öfke, açlık gibi iç algılar aracılığıyla zihinde oluşan hükümlere *müşahedât* denilmektedir. Dış algılar vasıtasıyla algılananlara *mahsûsât*, diğerlerine de *vicdaniyyât* denilir. Râzî optik kitaplarında anlatılan örneklerden hareketle algıların birçok yanlışa maruz kalabileceğini ve bu sebeple bunlardan sadır olan hükümlerin yakinî olamayacağını reddedenlerden aktarmaktadır. Ancak özellikle gözleme dayalı bilgilerden kaynaklanan şüphelerinin hepsine Öklides tarafından verilen cevaplar vardır.³²⁹ Kâtibî'ye göre duyu bilgileriyle ilgili değerlendirmelerde de yanlışlıklar bulunmaktadır. Mesela değirmen taşı örneğindeki gibi farklı renkteki çizgilerin karışık tek bir renk gibi görünmesi duyuya arız olan bir yanlışlık ve bozukluk değildir. Bu durum ortak duyunun yapısında olan bir şeydir. Serap gibi yok olanın var olması da duyuyla ilgili bir eksiklik değildir, çünkü bunu idrak eden duyu değildir. Aksine vehm ve hayal bunların dış dünyada var olduğuna

³²⁷ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacî Beşir Ağa 418, 132a; a. mlf. *eş-Şemsiyye*, s. 457.

³²⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 173a-175a; a. mlf. *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 8a-11b.

³²⁹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 175a.

hükmetmektedir. Duyu bilgileriyle ilgili diğer iddiaların nazarı anlamda bir doğruluk değeri bulunmamaktadır ve bu iddiaların hepsinin bir açıklaması vardır. Zira eğer duyularla ilgili eleştiriler kabul edilecek olursa açık bir şekilde mahsûsâtın inkar edilmesi neticesi doğar.³³⁰

Duyuları reddedenlerin bir şüphesi küllîleri idrak edemeyen duyuların “Güneş ışık yayıcıdır.” şeklinde tümel bir önermeye ulaşamayacağıdır. Öyleyse duyular tümel değil, burhânda faydası olmayan tikel bir hüküm vermektedir. Geçmiş, şimdi ve gelecekteki tüm ateşlerin yakıcı olduğunu görsek de bundan elde edilecek olan tikel bir önermedir. Kıyaslarda kullanılan tümel bir hükme ancak akılla ulaşılır.³³¹ Kâtibî bu iddiayı da doğru bulmaz. Çünkü filozoflar zaten duyuların tümel bir hüküm verdiğini savunmamaktadır. Aksine tümel hükmün ortaya çıkışı şöyledir: Algı özne ile yüklem arasında bir nisbet kurduğu zaman zihin bu ilişki sebebiyle ayrık ilkedden (*el-mebdeü’l-mufârik*) hareketle tümel bir bağ kurmaya yatkın hale gelir. Sonrasında bu bağla oluşan tikel durumları ve algıyla ilgili tümel öncülleri kesin olarak bilir ki bunlar da kıyasın ilkeleridir. Dolayısıyla bu önermeler tümel bir şekilde bilindiğinden yakinî olmalarını kabul etmek gerekir.³³²

(iii) Kâtibî’ye göre aklın tekrarlanan gözlemler vasıtasıyla hükümde bulunduğu ve gizli bir kıyas neticesince vardığı önermelere *mücerrebât* denilmektedir. Gizli kıyas şu şekildedir: Eğer gözlem neticesinde ortaya çıkan netice tesadüf kabilinden olsaydı devam etmezdi ve çoğunlukla olmazdı (*lemâ kâne dâimen velâ ekseriyyen*), fakat bu gözlem daimidir. “Bingöz otu (*sakamûnyâ*) içen ishal olur.”, “İçki içmek sarhoş edicidir.”, “Oyunla vurmak acı vericidir.” gibi önermeler zihnin bahsedilen gizli kıyası yapmasıyla vardığı sonuçlardır ve bu kıyas kesinlik arz etmektedir. Râzî bu önermelerin kesinliğine karşı çıkarken tard ve aks yöntemine başvuruyordu. Bir sonucun bir başka şeye bitişik olması, bir şeyin olmamasıyla sonucun da olmaması şeklinde özetlenebilen bu yöntem sebepliliği gerekli kılmamaktadır. Kâtibî’ye göre bu yanlıştır, çünkü akıl bu sonuca algı vasıtasıyla ve bahsedilen kıyas yoluyla ulaşır. Bu kıyasın neticesinde zihin Faal Akıl’dan (*Vâhibü’l-feyz*) tümel bir sebeplilik ilişkisini kabule yatkın hale gelir ve “Bingöz otu içen ishal olur.” önermesindeki gibi hüküm verir.³³³

(iv) *Hadsîyyât* aklın zihinden gelen güçlü bir sezgi vasıtasıyla hükümde bulunduğu önermelerdir. Bu hükümde eser görülmesi de karinelerin görülmesinin yakın bilgiyi zorunlu

³³⁰ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 5a-7b.

³³¹ Râzî, *el-Mülâhhas*, Şehit Ali Paşa 1730, 43 b-44a.

³³² Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 175b.

³³³ Kâtibî, *Câmiü’d-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 132b; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 175b-176a.

olarak ortaya çıkarması söz konusudur. Sezgi gücü ilk ilkelerden sonuçlara varmada zihnin hızını göstermektedir. Bu sonuca varmadaki hız, zihin berraklığı ve zeka derecesine göre değişmektedir. Zihin bu sonuca varırken gizli bir kıyas yapmaktadır. Şöyle ki eğer Ay'ın şeklinin değişikliği Güneş'e olan uzak ve yakınlığına göre değilse bu değişiklik devam etmemeli, tesadüfi olmalıydı, devam ettiğine göre bu tekrarlanan bir durumun sonucudur. Bu önerme aklın sezgi vasıtasıyla elde ettiği yakın ifade eden bir önermedir ve mezkûr kıyas onu kabulü zorunlu nazârî ilkelerden yapmaya elverişli kılmaktadır. Kâtibî burada astronomi ve optik ilmine olan vukufiyetini sergilemekte, ay tutulmasıyla ilgili durumu karşı bir cevap olarak sunarak bunların kabulü zorunlu önermeler olduğunu savunmaktadır.³³⁴

(v) Aklın müşahade edilen haberlerin çokluğu vasıtasıyla verdiği birtakım hükümler vardır. *Mütevâtirât* denilen bu önermelerde zihin algı yoluyla bir kıyas yapar. Zihin haberi veren grup hakkında yalan üzere ittifak etmelerini imkansız gördükten ve verilen haberi bir duyuyula algıladıktan sonra yakinî olarak bu hükümleri kabul eder. Dolayısıyla verilen haberin algıya müstenid olması lazımdır. Eğer zihnin verilen haberle ilgili bir şüphesi olsaydı onu imkansız görürdü. Mekke diye bir şehrin varolması, geçmişte peygamberlerin geldiği haberi, tarihte meydana gelen tufan gibi birtakım olaylar bu türden haberlerdir. Bu haberleri belli bir sayıda insanın vermesi şartı yoktur. Önemli olan ulaşan haberi yakın ifade edecek kadar bir grubun vermesidir. Muayyen bir hükümle ilgili belli sayıda insan yakın için yeterli olabilirken bir başka hüküm için aynı sayı yakın ifade etmeyebilir. Yakinin hasıl olması haberi veren grubun yetkinliğiyle ilgilidir.³³⁵ (vi) Yakinî önermelerin sonuncusu, *fitriyyât* olup bunlar, kıyası kendisiyle beraber olan önermelerdir. Bu önermelerde akıl önermenin iki tarafını tasavvur ederken zihinde hazır olan bir orta terim aracılığıyla kesin bir hükme varır. “Dört çifttir.” önermesinde olduğu gibi dört ve çift mefhumlarını tasavvur eden kişi dördün iki eşit parçaya bölünebileceğini tasavvur eder ve bunun neticesinde bir hükme varır.³³⁶

Yakinî olmayan önermeler de altı tanedir. Meşhûr önermeler (*meşhûrât*) bütün insanlığın maslahatını, ince duyguları ve edebi korumaya yönelik olabileceği gibi sadece bir toplumda veya bir meslek grubunda cari olan hükümler şeklinde de tezahür edebilir. Bu önermeler bazen yanıltıcı da olabilirken evveliyât her durumda doğrudur. *Müsellemât*, fikrî mücadelede muhatabın kabul etmek durumunda olduğu önermelerdir ki bunlarla burhânı

³³⁴ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 132b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 176a.

³³⁵ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 132b-133a; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 176b-177a.

³³⁶ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 133a.

idrak edemeyeni ikna etmek ve muhatabı ileri sürülen fikri kabule zorlamak amacı vardır. Bu önermeler usûl-u fikhın meselelerinde kullanılmaya elverişlidir. *Makbûlât*, inanılan bir değerler manzumesinden alınan önermelerdir. Bu manzumeden alınan hususlar mucize ve keramet gibi semavî bir durum da olabilir, Allah'a kulluk ve insanın yaratılmışlara davranışlarındaki incelik gibi âlim ve zahidlerin husûsî nasihatleri de olabilir. Dolayısıyla bunlar hatabî önermelerdir. “Gece karanlıkta dolaşan hırsızdır.” önermesindeki gibi zanna dayanarak verilen önermelere ise *maznûnât* denilir. Şiirin maddesi olan kıyaslara *muhayyelât*, safsatanın maddesi olan ve vehme dayanan önermelere de *vehmiyyât* denilir.³³⁷

Kâtibî eş-Şemsiyye ve *Câmiü'd-dekâik*'te altı olarak belirlediği zorunlu yakinî önermelerin dışında yakinî olmayan önermeleri de altıyla sınırlandırmıştır. Meşhûrât, müsellemtât, makbûlât, maznûnât, muhayyelât ve vehmiyyâtta oluşan yakinî olmayan önermeler burhânî bilgi istintac etmez. Bu sebeple bunlardan nazari bilgi çıkamayacağı için metafiziğin alanına girmeleri söz konusu değildir. Burhânî bilgiyi veren zorunlu yakinî önermelerden telif edilen önermelere ise nazari yakinî önermeler denilir ve bunların iki şekli vardır. Burhân-ı limmî ve burhân-ı innî.

Orta terim bir kıyasta özne ile yüklem yan yana gelişinin (*intisâb*) sebebidir. Burhânî bir kıyasta orta terim iki terim arasındaki ilişkidir doğan neticenin yani olumlu ya da olumsuz anlamda tasdik, hem zihinde hem de dış dünyadaki sebebi oluyorsa bu burhân limmîdir. Kâtibî orta terimin bu iki varlık alanındaki netice verişini hem nefis-i emrde ve hem de aklın bunu tasdik edişinde ifadelerini kullanarak açıklamaktadır. Kâtibî'nin verdiği örnek şöyledir: “Bu kişi bünyesi bozulmuş olandır.”, “Bünyesi her bozulan ateşlidir.”, “Öyleyse bu kişi ateşlidir.” Bu şekildeki bir kıyasta bünyenin bozulması orta terimdir. Orta terim neticenin hem zihindeki sebebinin hem de realitedeki sebebinin vermektedir. Orta terim bir kıyasta özne ile yüklem yan yana gelişinin dış dünyadaki sebebi değil de sadece zihinde sebebi oluyorsa bu burhâna da innî burhân denilir. “Bu kişi ateşlidir.”, “Her ateşlinin bünyesi bozuktur.”, “Öyleyse bu kişinin bünyesi bozuktur.” şeklindeki kıyasta orta terim olan “ateşli” terimi bu kişinin realitede hasta oluşunun sebebinin vermemektedir.³³⁸

Kâtibî kesinlik ifade eden önermelere yapılan eleştirileri reddetmekte ve bu önermelerin burhânî bilgi sunduğunu kabul etmektedir. Kanunlarına riayet edildiğinde insanı

³³⁷ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 133b-135a; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 177a vd.

³³⁸ Kâtibî, *Câmiü'd-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 133a-133b, a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 179a-179b.

düşünme noktasında hatadan koruyan mantık nihai anlamda burhânî önermelerin nasıl elde edileceğini sunan bir alet ilmidir. Onun alet olması teorik bilimlerin, özellikle de metafiziğin yüce hakikatlerine ulaştırması içindir. Öyleyse mantıkta ortaya konulan yakinî önermeler metafizikle ilgili olarak bize bilgi edinme imkanı sunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ONTOLOJİNİN TEMEL MESELELERİ

I. Kâtibî'nin Umûr-ı Âmme Analizinin Fikrî Arka Planı

A. Temel Ontolojik Kavramların İbn Sînâ'daki Görünümü

Metafiziğin var olması bakımından varlığa dair bir ilim olduğunu benimseyen İbn Sînâ, metafiziğin konusunu var olması bakımından varlık, metafizikte araştırılan meseleleri de hiçbir şart olmaksızın, kendi olmaklığı bakımından mutlak varlığa ilişkin şeyler (*el-umûr*) olarak tayin etmiş ve bu yaklaşım İbn Sînâ sonrası filozoflarca kabul görmüştür. Varlık araştırmasının zorunlu ve imkan kavramları çerçevesinde sahip olduğu merkezî konum ve geliştirdiği varlık-mahiyet ayırımına dayalı bakış açısı İbn Sînâ metafiziğinde ontolojiyi hâkim bir unsur haline getirmektedir.

İbn Sînâ, metafiziğin meseleleri olan tümellik, tikellik, kuvve, fiil, zorunluluk, imkan gibi anlamları/kavramları (*me'âni, levâhik-i âmme*) kendiliklerinde incelenmesi gereken durumlar (*el-umûr*) olarak görmektedir. Bunlar doğal ve matematiksel şeylere özgü arazlar olmadıkları gibi pratik şeylere özgü arazlar arasında da bulunmazlar. Zihinde tanımının belirginleşmesi ve varlık kazanması gereken bu kavramlar ilimler arasında ortaktır, ancak ilimlerin hiçbirisi bunlardan söz etmeyi üstlenmez. Şu halde bunlar varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilmin, yani metafiziğin kapsamına girmektedir. Çünkü “mevcut” kavramından başka bu şeylerin tümünün, halleri ve ilişkinleri (*hâlâtihi ve 'avâridih*) olabileceği ortak bir konu belirlemek mümkün değildir. Zira kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisi *varlık, bir, şey* vb. gibi şeylerin en genel (*el-eşyâü'l-âmme li'l-umûri*) olanlarıdır. Bu nedenle onlardan birisinin kısırdöngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir.³³⁹

Özetle İbn Sînâ ontolojik kavramları varlık kavramıyla ilişkisi açısından iki kısımda mütalaa etmektedir. İbn Sînâ'ya göre cevher, nicelik ve nitelik gibi bu şeylerin bir kısmı varlığın türleri gibidir (*ke'l-envâ'i*) ki bu bölünme fasıllarla bölünmeye benzer. Bir ve çok, kuvve ve fiil, tümel ve tikel, mümkün ve zorunlu gibi olan diğer bir kısmı ise varlığın kendine özgü ilişkinleri (*el-'avârizü'l-hâssa*) gibidir ve bu da arazlarla yapılan bölünmedir. Bu durumda birinci taksime göre kategoriler türler gibi, ikinciler ise arazî fasıllar olmaktadır, yani varlık kavramı temelde kısımları (*aksâm*) ve türleri (*envâ'*) konumundaki şeyler ile halleri (*ahvâl*) bakımından incelenmektedir.³⁴⁰

³³⁹ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 5, 10, 28; a.mlf, *en-Necât*, nşr. Mâcid Fahrî, Beyrut 1985, s. 135; a. mlf. *el-Mebde' ve'l-me'âd*, s. 7.

³⁴⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 11-13.

İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** I.4'te "Metafizikte İncelenen Şeyler" başlığı altında metafizikte şey, yokluk, zorunluluk, imkan, kuvve, fiil, cevher, araz, tümel, tikel, öncelik, sonralık ve hâdislik kavramlarının inceleneceğini söyledikten sonra bunlar ve benzeri şeylerin (*ve mâ yecrî mecrâhâ*), var oluşu bakımından varlığa eklenen şeyler olduğunu belirtmektedir. İbn Sînâ varlıkla ilişkisi bakımından ikiye ayırdığı bu kavramların burada ortak bir özelliğine işaret etmektedir ki o da bu kavramların varlığın eklenenleri (*levâhik*) olmalarıdır. Ayrıca varlığa denk olan "bir" kavramının incelenmesi de bu analizin bir parçasıdır.³⁴¹ İbn Sînâ daha sonra umûr-ı âmme analizinin iskeletini oluşturacak olan mezkûr kavramların tahlilini bu perspektife göre yapmaktadır. Bu kavramlar (*me'ân-i âmme*) **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**'de mahiyet (*hüviyyet*), birlik-çokluk, uygunluk-karşıtlık, kuvve-fiil, sebep-sebepli olarak zikredilmektedir.³⁴² Temel ontolojik kavramlar **en-Necât**'ta illet ve kısımları, me'âni'l-kuvve, kadîm-hâdis, tümel, tam-eksik, önce-sonra, bir-çok, zorunlu-mümkün başlıkları altında incelenmektedir.³⁴³ Bu kavramların **Dânişnâme-i Alâî**'de ele alınışları ise cevher-araz, tümel-tikel, bir-çok, önce-sonra, sebep-sebepli, sonsuz-sonlu, kuvvet-fiil, zorunlu-mümkün şeklindedir.³⁴⁴ Öte yandan İbn Sînâ **Mantku'l-meşrikiyyîn**'in girişinde yaptığı tasnifte metafiziği ontoloji ve teoloji olarak ikiye ayırmaktadır. İlm-i küllî dediği ontoloji bazen maddede olan bazen de maddeden soyutlanmış hususları incelemektedir. Birlik-çokluk, tümel-tikel, illet-malul, kemâl-noksan gibi anlamlar hem soyut hem de cismanî varlıklarda bulunabilmektedir.³⁴⁵ İbn Sînâ, Râzî'nin ontolojik kavramlara başlık yaptığı umûr-ı âmme terimini **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** V.1'de "Genel Şeyler ve Bunların Varlıklarının Niteliği" şeklinde tümelleri açıklamak için kullanmıştır.³⁴⁶

İbn Sînâ'nın ontolojik kavramlarla ilgili analizinde şu hususlar ön plana çıkmaktadır: i) İbn Sînâ bu kavramları varlığın eklentileri olarak mütalaa etmektedir. ii) Bu kavramlar varlık kavramıyla ilişkisi bakımından varlığın kısımları/türleri ve halleri/arazları olarak tasnif edilmektedir. iii) İbn Sînâ'dan sonra bilhassa Fahreddin Râzî'nin kavramsallaştırmasının İbn Sînâcı bir temeli olduğu çok açıktır. Zira İbn Sînâ'nın yukarıda da telaffuz edildiği gibi kullandığı *el-umûr*, *el-umûr-ı âmme*, *me'ân-i âmme*, *levâhik-i âmme*, *mâ yecrî mecrâhâ*, *aksâm*, *envâ'*, *ahvâl* kavramları sonrasındaki terminolojiye ilham kaynağı olmuştur.

³⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, I, 23-24.

³⁴² İbn Sînâ, **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**, s. 89.

³⁴³ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 244-260.

³⁴⁴ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî/İlâhiyyât**, s. 14 vd.

³⁴⁵ İbn Sînâ, **Mantku'l-meşrikiyyîn**, s. 6-7.

³⁴⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, I, 172-181.

B. İbn Sînâ'nın Mirasının Tahlili

İbn Sînâ'dan sonra öğrencisi Behmenyâr İbn Sînâcı felsefe üzerine ilk ansiklopedik eser olan **et-Tahsîl**'i kaleme almıştır. İbn Sînâ'nın **Dânişnâme**'si Behmenyâr'ın felsefe tasavvurunun şekillenmesinde oldukça etkili bir konuma sahiptir. **Dânişnâme** ile **et-Tahsîl** arasında riyazî ve amelî ilimlerin dışarıda bırakılması, metafiziğin doğa bilimlerine tekaddüm etmesi gibi içerik ve tasnife dair benzerlik, felsefî anlamda bir sürekliliğe işaret etmektedir. Öte yandan Behmenyâr'ın İbn Sînâ'dan farklı düşündüğü ve ayrıldığı noktalar olmakla birlikte onun **Dânişnâme**'deki meselelere teknik açıdan yaptığı önemli katkılar bulunmaktadır.³⁴⁷ **et-Tahsîl**'in bilhassa metafizik bölümünün üzerinde durulmaya değer birçok özelliği bulunmakla birlikte biz burada sadece İbn Sînâ'dan Kâtibî'ye giden süreç bağlamında **et-Tahsîl**'de ontolojik kavramların nasıl ele alındığına işaret edeceğiz.

Dânişnâme'nin sadece metafizik bölümünde elli yedi fasıl bulunmaktadır ve bu fasıllar herhangi bir ana başlık altında mütalaa edilmemektedir. Behmenyâr ise bu dağınık fasılları gruplandırmış ve genel başlıklarla metafiziği altı makalede incelemiştir. Zira her ne kadar İbn Sînâ terminolojik olarak *me'ânî-i âmme*, *levâhik-i âmme* gibi bu kavramları kapsayıcı bir ifade kullansa da bu kavramların tahlili, eserlerinde içerik ve sıralama bakımından ciddi farklılıklar taşımakta ve dağınık bir görüntü arz etmektedir. Bu bakımdan Behmenyâr'ın yaptığı bu gruplandırma ontolojik kavramların bir başlık altında incelenmesine ve sınırlarının çizilmesine giden yolda önemli bir merhaledir. Ne var ki Behmenyâr bir gruplandırmaya gitse de **et-Tahsîl**'de de bu kavramlara dair analizin tam manasıyla oturduğunu söylemek doğru olmaz. Bu durum daha sonra inceleneceği gibi Râzî'de nispeten tutarlı ve düzenli bir hal almışken Ebherî'nin muhtelif eserlerinde bir arayış çabası olarak tekrar karşımıza çıkmakta, Râzî ve Ebherî'den sonra Kâtibî'de ise istikrarlı ve muhkem bir konum edinmektedir. Hatta Kâtibî bu kavramların umûr-ı âmme içerisine dahil oluş keyfiyetlerini vermek gibi bir kriter belirlemiş ve onun kriterlerini Cürcânî daha yetkin hale getirmiştir.

Behmenyâr metafiziği tanıtırken onun “bütün bilimlerde ihtiyaç duyulan öncüller (*el-mukaddemât*) hakkında” olduğu ifadesini kullanmaktadır.³⁴⁸ Behmenyâr'ın telaffuz ettiği öncüller (*el-mukaddemât*) kavramı ilk bakışta *mebâdi-i âmme* şeklinde diğer bilimlerde kullanılan ilkeler gibi bir düşünceyi ihsas ettirse de eserin analizinden bu kavramın İbn

³⁴⁷ Behmenyâr'ın İbn Sînâ'dan ayrıldığı hususlar hakkında bkz. Mustakim Arıcı, “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu”, s. 161-171.

³⁴⁸ Behmenyâr, **et-Tahsil**, s. 278.

Sînâ'nın **en-Necât**'taki *levâhik-i âmme*, **Risâle fî Aksâmi'l-hikme**'deki *me'ânî-i âmme* ve nispeten Râzî'nin yetkinleştireceği *umûr-ı âmme* kavramının yani ontolojik kavramların karşılığı olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda Behmenyâr'ın metafiziğinin İbn Sînâcı *ilm-i küllî* ile, Râzîci *umûr-ı âmme* arasında bir pozisyonda bulunduğunu söylememiz mümkündür.³⁴⁹

Metafiziğin konusunu var olması bakımından varlık olarak kabul eden Behmenyâr, varlığı en genel durum (*el-emrû'l-âmm*) şeklinde değerlendirmek suretiyle umûr-ı âmme terimini nispeten ifade etmiş olmaktadır. Behmenyâr da İbn Sînâ gibi ontolojik kavramların temelde iki kısımda analiz edileceğini ifade etmektedir. Birinci analize göre varlık kavramı, zorunlu ve mümkün, cevher ve araz şeklinde kısımlara ayrılmaktadır ki bu ayırım somut varlıklar için geçerlidir. İkinci kısımda incelenen birlik-çokluk, öncelik-sonralık, sebep-sebepli, tümel-tikel ve benzeri kavram çiftleri ise mutlak varlığa âriz olan terimlerdir ve Behmenyâr metafizikte bu anlamların özellikleri ve varoluş keyfiyetleri üzerinde duracağını ifade etmektedir.³⁵⁰ Buna göre Behmenyâr metafizikte varlık, yokluk, şey, zorunlu-mümkün, hak-batıl, cevher-araz, öncelik-sonralık, kuvvet-fiil, idrak, tümel-tikel, bütün, cins-fasıl, sebep-sebepli, birlik-çokluk, tam-nakıs kavram çiftlerinin analizini detaylı bir şekilde yapmaktadır. Özetle İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde dağınık bir görüntü arzeden varlık ve varlığa eklenen terimler, bir başka deyişle ontolojinin temel kavramları hakkındaki tahlili Behmenyâr, metafizik (*mâ ba'de't-tabî'a*) altında yapmıştır ve metafiziği adeta ontolojiye hasretmiştir.

Gazzâlî'nin filozoflara yönelik eleştirileri, genel anlamda İslâm düşüncesinde felsefenin seyrini etkileyecek nitelikte olması sebebiyle İbn Sînâ sonrası felsefe araştırmalarında belirleyici ve yönlendirici bir rol oynamıştır. Onun felsefî kimliği daha ziyade eleştirici olması hasebiyle değerlendirilmiş ve kısmen bunun da etkisiyle özellikle **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserindeki katkısı ihmal edilmiştir. Bu ihmalde özellikle **Makâsidü'l-felâsife**'nin **Dânişnâme**'nin bir tercümesi olduğu şeklindeki analizlerin etkili olduğu açıktır.³⁵¹ **Makâsidü'l-felâsife**'nin **Dânişnâme**'nin bir tercümesi olduğu kesin olarak

³⁴⁹ Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics", s. 156.

³⁵⁰ Behmenyâr, **et-Tahsil**, s. 279, 284-285. İbn Sînâ çizgisini devam ettiren bir düşünür olarak Behmenyâr'dan sonra öğrencisi Levkerî'nin ontolojik kavramların tahliline yaklaşımı İbn Sînâ ve Behmenyâr'da olduğu gibi ikili bir taksimi merkeze almaktadır. Ancak Levkerî her ne kadar ontolojik kavramlar hakkında *umûr-ı âmme* terimini kullanmış olsa da metot olarak **et-Tahsil**'den ziyade **Dânişnâme**'yi takip ederek bu kavramların tahlilini dağınık bir şekilde yapmıştır. Levkerî, **Beyânu'l-hak bi damâni's-sıdk**, s. 15-16, 154.

³⁵¹ Hamid Dabashi, "Dânes-nâma-ye 'Alâ'î", **Encyclopedia Iranica**, V (California 1993), 651; M. Aghena, "Avicenna: Persian Works", **Encyclopedia Iranica**, III (New York 1989), 102. Bu iddia J. Janssens'in şu çalışmalarında ayrıntılı olarak işlenmiştir: J. Janssens, "Le Danesh-Nameh d'Ibn Sina: un texte a revoir?",

kabul edilse bile bu durum, **Makâsidü'l-felâsife**'nin hiçbir özgün yanı bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Behmenyâr, **Dânişnâme** ve İbn Sînâ'nın diğer eserlerinde dağınık halde duran ontolojik kavramları bir anlamda kategorize ederek önemli bir adım atmıştı, ama o metafiziği bütünüyle bu analizden ibaret görmüştü. Gazzâlî'nin bu kavramların analizini bir tertip içerisinde yaparak ana başlıklar altında vermesi ve bunu metafiziğe bir giriş olarak sunması ise özgün bir durumdur. Gazzâlî'ye göre metafiziğin konusu mutlak varlık, metafiziğin araştırma meseleleri ise var olması bakımından varlığa eklenen hususlardır. Gazzâlî varlığın kısımları ve özsel ilintileri başlığı altında bu kavramları incelemiş ve böylece Râzî'nin umûr-ı âimme analizine giden yolda bir adım daha atmıştır. Gazzâlî varlığın kısımları ve özsel ilintileri başlığı altında mutlak varlığı cevher-araz, tümel-tikel, bir-çok, önce-sonra, neden-nedenli, sonlu-sonsuz, kuvve-güç, zorunlu-mümkün olması açılarından incelemiştir. Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**'de metafiziği beş bölüme (*makâle*) ayırmaktadır. İlk bölümde varlığa eklenen kavramlar İbn Sînâ ve Behmenyâr'da olduğu gibi ikili bir taksimle ele alınmaktadır. Cevher-araz gibi bu kavramların bazıları varlığın kısımları/türleri konumundayken diğer bazıları da varlığın halleri/arazları pozisyonundadır.³⁵² Ancak o, Behmenyâr gibi metafiziği ontolojiye indirgeyen bir tercihte bulunmayarak İbn Sînâ'ya daha sadık bir tasnif sunmuştur. Bu sebeple varlığa eklenen kavramların yanında metafiziğin iki araştırma alanı (*mesâil*) daha olduğunu söylemektedir. Bunlardan biri varlığın nedenleriyken diğeri de tevhid ilmi, yani teolojidir.

Bilindiği gibi İbn Sînâ felsefesi, kelim ve tasavufun da dâhil olduğu, dönemin bütün yönelim ve akımlarını meşgul eden problemleri yansıtan bir mahiyete sahiptir.³⁵³ Ancak Behmenyâr'ın, İbn Sînâ'nın bu perspektifi yansıtan son eserlerinden **el-İşârât**'ı takip etmemesi ve metafiziği, hatta felsefeyi tasavvufî ve kelimî konulardan ayırmaya çalışması önemli bir olgudur. Öte yandan Gazzâlî'nin **Makâsidü'l-felâsife** adlı eserini yazarken **Uyûnu'l-hikme**, **en-Necât** ve **el-İşârât**'ı değil de neden **Dânişnâme**'yi takip/tercüme ettiği üzerinde durulması gereken bir durumdur.

Bulletin de philosophie medievale, 28 (1986), 163-177; J. Janssens "Al-Ghazzâlî and his Use of Avicennian Texts," **Problems in Arabic Philosophy**, M. Maróth (ed.), Piliscaba (Hungary): Avicenna Institute of Middle East Studies, s. 37-49.

³⁵² Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**, s. 79-137.

³⁵³ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı**, çev. Burhan Köroğlu vd., İstanbul 1999, s. 561.

C. Fahreddin Râzî'nin Umûr-ı Âmme Kavramsallaştırması

Fahreddin Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas** adlı eserlerine başlarken umûr-ı âmme başlığı altında sunduğu analizin arka planında özetlemeye çalıştığımız gibi bir süreç bulunmaktadır. Râzî, Behmenyâr ve Gazzâlî'de kategorize edilen ontolojik kavramlarla ilgili analizi devraldığı gibi aktarmamış, onun üzerinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Râzî'nin bu tasnifinde kelimelerin geleneğinin de metafiziğe doğru evrilmesinin büyük bir etkisi olduğu unutulmamalıdır. Dolayısıyla Râzî iki geleneğin kesiştiği bir pozisyonudadır.

el-Mebâhisü'l-meşrikiyye'de Râzî'nin metoduyla ilgili perspektifini yansıtan ifadelerine bakıldığında onun bir sentez çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre daha önce yaşamış düşünürlerin görüşlerini tümünden kabul ya da bütünüyle reddetme şeklindeki iki yaklaşım da yetersizdir. Kendisi bunlar arasında tahkîk yapmak gibi vasat bir yolu tercih ettiğini söylemektedir. Râzî muhtelif problemleri diğerlerinden tefrik ederek bunları yeni bir düzen içerisinde ele almaktadır. Bu husus, yani ortaya çıkmakta olan yeni eserin planındaki değişiklik, düşüncenin bütününde bir farklılık olduğunun ilk alameti olarak algılanabilir.³⁵⁴ Râzî bu bakış açısıyla kaleme aldığı **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas** adlı eserlerine varlık görüşünü yansıtan bir şablonu hâkim kılmış ve bunu tutarlı bir epistemolojik tasnife riayet ederek sunmuştur. Râzî bir taraftan İbn Sînâ'dan itibaren devam eden ansiklopedik tarzda eser yazımını **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas** ile sürdürmüş, diğer yandan içeriği ve tertibi kendi bakış açısına göre yeniden düzenlemiştir. Buna göre bahsedilen eserler, mantığı bir tarafa bırakırsak metafizik ve doğa bilimlerindeki meselelerin yeni bir bakış açısıyla düzenlemesini temsil etmektedir. Özetle, Râzî **el-Mûlahhas**'ta umûr-ı âmme analizine mantıktan sonra ayrı bir başlık açarak İbn Sînâ ve sonrasında devam edegelen ansiklopedik usûlle kendi epistemolojik çerçevesini birbirine bağlamaktadır.³⁵⁵

Râzî **Şerhu Uyûni'l-hikme**'de ontolojik kavramlar analizinin, yani umûr-ı âmme probleminin zihninde ciddi bir yer tuttuğunu gösteren ifadeler kullanmaktadır. Ona göre eş-Şeyh, **Uyûnu'l-hikme**'de varlığı ilgilendiren kavram çiftlerinden üçünü, yani birlik-çokluk, tümel-tikel ve kuvve-fiil terimlerini saymıştır. Râzî varlığa ilişkin kavramları yirmi grupta değerlendirmektedir.³⁵⁶ Râzî sıraladığı kavramların büyük bir kısmını kendi eserlerindeki umûr-ı âmme başlığından çıkarmış, diğer bir kısmını da bahsedilen beş başlık (varlık,

³⁵⁴ Tahsin Görgün, "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", s. 54-55.

³⁵⁵ Heidrun Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics", s. 142-144.

³⁵⁶ Râzî, **Şerhu Uyûni'l-hikme/el-İlâhiyyât**, III, 4.

mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, kıdem-hudûs) altında incelemiştir. Râzî umûr-ı âmme analizini, bilginin niteliği bağlamında varlığın derecelerine bağlamaktadır. Ona göre en genel şey olan varlık, en iyi bilinendir. Râzî umûr-ı âmme kavramı ve içeriğiyle ilgili **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'nin girişinde şunları kaydetmektedir:

“Şeylerin en geneli (*e'amm*) ve kapsamlısı varlık (*vücûd*) olduğuna göre kitaba varlık, onun özellikleri ve hükümlerinin araştırılmasıyla başlamakta bir beis yoktur. Sonra onun mukabilini, yani yokluğu zikredeceğiz. Daha sonra kapsam ve genellik bakımından varlığa yakın şeyleri zikredeceğiz ki bunlar; mahiyet, birlik-çokluktur. Umûr-ı âmmeye müteallik olan bu bahisleri bitirdikten sonra varlığın ilk bölündüğü kavramlar olan zorunlu ve mümkünün özellikleri ve onunla ilgili hükümleri inceleyeceğiz. Sonra kıdem ve hudus kavramlarının incelenmesine geçeceğiz ki bu kavramlar da bazı açılardan (*i'tibarât*) varlığın ilk bölündüğü kavramlardır. Bütün bunlar birinci kitabın (*umûr-ı âmme*) kapsamında olan şeylerdir.”³⁵⁷

Râzî'nin bu analizinden şu sonuç çıkmaktadır, onun umûr-ı âmme analizinde iki perspektif bulunmaktadır; birincisi, varlık ve ona mukabil olan kavramlar en genel anlamlardır ve umûr-ı âmmedeki kavramlar en genel olması açısından bölünmüştür. İkincisi varlık kavramı ilk akla gelen alt kategorilere, yani ilk bölünenlere göre taksim edilmiştir ki bu da Râzî'nin *ve mâ yecrî mecrâhâ* başlığı altındaki zorunlu-mümkün, hudûs-kıdem kavramlarıdır. Böylece Râzî'nin *el-umûru'l-âmme* kapsamına giren kavramları belirlemede iki kriteri bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Râzî bu bakış açısına göre umûr-ı âmme başlığını kullandığı **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas**'ta aynı kavramları tahlil etmiştir. Bunlar varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, kıdem-hudûs başlıklarıdır.

Behmenyâr ve Gazzâlî'nin metafizik kavramlarıyla karşılaştırıldığında Râzî cevher-araz, illet-malul gibi başlıkları umûr-ı âmme kapsamında mütalaa etmemiştir. Râzî'nin varlık görüşüne göre varlık zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayrılmaktadır. Mümkün varlıklar da temelde cevher ve araz olarak ikiye ayrılmaktadır. Râzî bu iki eserinde umûr-ı âmmeden sonra cevher ve araz kavramlarını ana başlık yapmış, illet-malul kavramlarını ise doğa bilimlerinde etki-edilgi kategorileriyle ilgili olarak tahlil etmiştir.

D. İbn Sînâ ile Râzî Arasında: Ebherî'nin Arayışları

Ontolojik kavramların tahlilinin İbn Sînâ'nın eserlerinde dağınık bir şekilde bulunduğunu, öğrencisi Behmenyâr'la birlikte bu analizin daha derli toplu yapıldığına dair bir sürecin olduğunu ve Râzî ile bu sürecin tekâmül ettiğini gördük. Ancak Râzî kendi bakış

³⁵⁷ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 90-91.

açısıyla oluşturduğu bu analizi yeni bir tasnifle ele almıştır. Onun tasnifinde umûr-ı âmme cevher-araz, illet-malul gibi varlığa eklenen bütün kavramları içermediği gibi İbn Sînâcı anlamda bir ilimler sıralaması olmadığından Râzî için bu analizin metafiziğe bir giriş olduğunu söylemek doğru değildir. İbn Sînâ'nın ilm-i küllî kavramsallaştırması ve ontolojik kavramların tam olarak hangileri olduğunun belli olmaması bir sorun olarak durmaktaydı. İbn Sînâ'da ontolojik araştırmadaki kavramların sınırlarının kesin olarak çizilmemesi ve Râzî'nin yeni tasnifi, Râzî'den sonra farklı yönelimlere kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda Ebherî, Urmevî ve Kâtibî devraldıkları mirası yorumlamada üç farklı tercih ortaya koymuşlardır. Bu isimler arasında önce Urmevî'nin tavrına işaret etmek istiyoruz.

Siraceddin Urmevî **Metâliu'l-envâr** adlı eserinde tertip, içerik, üst ve alt başlıkların adlandırılması bakımından adeta Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ının bir kopyasını sunmaktadır. Râzî **Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mûlahhas**'ta İbn Sînâcı ilâhiyyât ve tabiiyyât başlıklarını terk etmiş ve umûr-ı âmmeden sonraki konulara cevher ve araz başlığını vermiştir. Râzî mantıkta bu iki bölüme işaret ederken hikmet kavramını kullanmaktadır. Urmevî de Râzî'yi takiben doğa bilimleri ve metafiziğe dair iki bölüme hakikî ilimler adını vermekte ve bunları cevher ve araz başlıkları altında incelemektedir. Urmevî'ye göre genel olan (*'âmm*) önde geldiğinden ele alış sıralamasında da önceliğin ona verilmesi gerekmektedir. Bu nedenle o, eserine umûr-ı âmme ile başlamaktadır, zira varlık en genel kavram olduğu için ona arız olan haller, yani umûr-ı âmme de en genel kavramın özellikleri olmaktadır. Urmevî umûr-ı âmmenin içeriği noktasında da **el-Mûlahhas**'ı sıkı bir şekilde takip etmektedir. **Metâliu'l-envâr**'da umûr-ı âmmenin beş başlığı bulunmaktadır. Varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, kıdem-hudus. Urmevî illet-malul kavramlarını umûr-ı âmmeden çıkarmasının yanında, Râzî gibi illet bahsini araz başlığı altında incelemektedir.³⁵⁸ Özetle Urmevî'nin İbn Sînâ ve Râzî'nin mirasını yorumlamada Râzî'yi sıkı bir şekilde takip ettiğini söylemek mümkündür.

İbn Sînâ ve Râzî'nin mirasını yorumlamada bir diğer tavır Esirüddin Ebherî'nin değişken ontoloji analizidir. Ebherî muhtelif eserlerindeki ontoloji incelemesini temelde iki farklı biçim ve içerikle yapmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu durumda bir taraftan Râzî'nin geliştirdiği yeni yöntemi sisteme dâhil etme çabası, diğer yandan İbn Sînâ'nın ansiklopedik tarzını devam ettirme arasında kalmanın getirdiği tutarlılık arayışı oldukça etkili olmuştur. Ebherî'nin farklı eserlerindeki yaklaşımı incelendiğinde bu durum yakinen görülecektir. Heidrun Eichner, Ebherî'nin eserlerindeki ontolojik araştırmayla ilgili yapı ve tasnifi ikiye ayırarak incelemektedir. Ona göre birincisi Ebherî'nin ilm-i küllî geleneği, diğeri

³⁵⁸ Hasan Akkanat, **Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metâliu'l-envâr**, III, 35-36.

de umûr-ı âmme geleneği içinde değerlendirilen eserleridir. Ebherî ilm-i küllî geleneğine bağlı olduğu eserlerinde İbn Sînâcî şemaya sadık kaldığı gibi, ilm-i küllî felsefî ilimler hiyerarşisinde diğer ilimlere epistemolojik ilkeler sunan bir pozisyondadır. Ayrıca cevher-araz, illet-malul başlıkları ilm-i küllî ya da buna benzer başlıkların altında incelenmektedir. Buna mukabil Ebherî, umûr-ı âmme şemasını benimsediği eserlerinde Râzî gibi cevher-araz başlığını umûr-ı âmme bünyesinde tahlil etmemektedir.³⁵⁹

Ebherî doğa bilimleri-metafizik sıralamasını takip ettiği **Beyânü'l-esrâr** adlı eserinde **Mantku'l-meşrikiyyîn**'de olduğu gibi metafiziği (*ilâhiyyât*) ilm-i küllî ve ilm-i rubûbî olarak ikiye ayırmaktadır. Ebherî bu eserin ilm-i küllî bölümünde sekiz kavram çiftini tahlil etmektedir.³⁶⁰ Doğa bilimleri-metafizik sıralamasına yer verilen **Telhîsü'l-hakâik**'te metafizik (*ilâhiyyât*) üç bölümden oluşmaktadır; metafiziğin ilk bölümünde umûr-ı âmmeyi andıran temel ontolojik kavramlar (*el-umûr elletî yecibü takdîmühâ*) ile kategorilere ayrılarak incelenmektedir.³⁶¹ *Umûr-ı külliye*-doğa bilimleri-teoloji şeklindeki bir sıralamaya sahip olan **Kitâbü'l-Metâli'** adlı eserinde Ebherî, sonraki bölümlere geçiş olacak şekilde umûr-ı âmme incelemesini başa almış ve İbn Sînâcî tabiiyyât-ilâhiyyât taksimini kısmen kırmıştır. "Doğa bilimleri ve metafizik hakkında yapacağımız araştırma tümel şeyleri içeren bir girişin arkasından gelecek" şeklindeki ifadeleri buna işaret etmektedir.³⁶² Eichner'e göre *umûr-ı külliye* kavramsallaştırması ilm-i küllî ile umûr-ı âmmenin bir terkididir, buna İbn Sînâcî tabiiyyât-ilâhiyyât şeması ile Râzî'nin tasnifi arasında gidip gelme de denilebilir.³⁶³ Umûr-ı külliye üç fasıldan oluşmaktadır. Bu fasıllarda zorunlu-mümkün, cevher, araz ve arazın dört bölümü incelenmektedir. Ebherî'nin **Zübdetü'l-hakâik** adlı eserinde metafiziğin doğa bilimlerinden önce gelmesinden başka *umûr-ı âmmenin* metafizik içerisine dâhil edilmesi³⁶⁴ oldukça ilginçtir ve bu iki özelliği ile eser **Keşfü'l-hakâik** ile **Hikmetü'l-'ayn**'ı anımsatmaktadır. **Zübdetü'l-hakâik**'te metafizik beş fasıldan oluşmaktadır: Ontolojik kavramlar, cevher-araz, zorunlu-mümkün, aklî nefis ve kelamcıların ispat-ı vâcip delili. Ontolojik kavramlar başlığı varlık, mahiyet, birlik-çokluk şeklinde üç başlıktan oluşmaktadır. Ebherî'nin doğa bilimleri ve metafizik alanlarındaki en meşhur eseri, bilindiği gibi, **Hidâyetü'l-hikme**'dir. **Hidâyetü'l-hikme**'de bilimler mantık-doğa bilimleri-metafizik

³⁵⁹ Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics", s. 169.

³⁶⁰ Ebherî, **Beyânü'l-esrâr**, Murad Molla 1406, 38a vd.

³⁶¹ Ebherî, **Telhîsü'l-hakâik**, Murad Molla 1406, 86a vd.

³⁶² Ebherî, **el-Metâli'**, Murad Molla 1406, 112a.

³⁶³ Eichner, "Dissolving the Unity of Metaphysics", s. 170-174.

³⁶⁴ Ebherî, **Zübdetü'l-hakâik**, Murad Molla 1406, 148b vd.

sıralamasıyla verilmiştir. Metafiziği ontolojik kavramlar, teoloji ve mücerred varlıklar şeklinde üç kısımda mütalaa eden Ebherî, ruhun ahiretteki konumuyla eserini tamamlamaktadır. Doğa bilimlerine cisimler için genel olan hususlarla başladığı gibi, metafiziğe de varlığın bölünmesiyle ilgili bir girişle başlamaktadır. *Tekâsîmü'l-vücûd* adını verdiği bu bölümde tümel-tikel, birlik-çokluk, öncelik-sonralık, kadîm-hâdis, kuvvet-fiil, illet-malul, cevher-araz başlıklarını incelemektedir.³⁶⁵ Görüleceği gibi bu taksim Râzî'nin umûr-ı âmme tasnifinden farklı olup ilm-i küllî geleneği içinde değerlendirilmeye açıktır.³⁶⁶ Öte yandan Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik**, **Tenzîlü'l-efkâr**, **Münteha'l-efkâr** ve **Merâsidü'l-makâsid** adlı eserleri Râzî'nin umûr-ı âmme tasnifinden etkilenen ve bu gelenek içinde sayılabilecek eserleridir. Bu eserler de kendi arasında konuların içeriği ve tasnifi bakımından homojen değildir. Bu durum ontolojik kavramlar bahsinde de geçerlidir. **Tenzîlü'l-efkâr** ve **Keşfü'l-hakâik**'te metafizik üç bölümden oluşmaktadır. Ebherî varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan şeklinde dört meselenin işlendiği birinci bölüme herhangi bir ad koymamaktadır.³⁶⁷ Ebherî **Münteha'l-efkâr** adlı eserinde ise mantıktan sonra metafiziğe geçmekte ve ilk kez *umûr-ı âmme* kavramını kullanmaktadır. Metafiziğin ilk bölümü olan umûr-ı âmme yedi alt başlığa ayırmıştır; varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, hudus-kıdem, öncelik-sonralık, illet-malul. İlet-malulü umûr-ı âmmeye dahil ederken cevher-araz ayrı bir bölüm haline getirilmiştir.³⁶⁸

³⁶⁵ Ebherî, **Hidâyetü'l-hikme**, nşr. Abdullah Yormaz, “**Hidâyetü'l-hikme**’nin Tahkikli Neşri”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34 (2008/1), 183-189.

³⁶⁶ Ancak **Hidâyetü'l-hikme** şerhlerinde Ebherî’nin *tekâsîmü'l-vücûd* kavramıyla umûr-ı âmmeyi kastettiği söylenmektedir. Mesela bkz. Mevlânâzâde, **Şerhu Hidâyeti'l-hikme**, Şehzâde, nr. 70, vr. 80b. Bir diğer şarih Meybûdî bu yorumu benimsemekle birlikte onu biraz daha açmıştır. Ona göre metafizik, varoluşunda maddeye muhtaç olmayan şeyleri araştırır. Maddeye muhtaç olmayan ise maddeye ilişebilen ve ilişmeyen şeklinde ikiye ayrılır. Maddeye ilişebilen hususların ele alındığı kısım metafizikte umûr-ı âmme bölümüdür. Meybûdî’ye göre de Ebherî *tekâsîmü'l-vücûd* başlığıyla umûr-ı âmmeyi kastetmiştir. Çünkü buradaki kavramlar varoluş bakımından mahiyeti taksim ettiği için böyle denmiştir. Bir başka yoruma göre buradaki konular herhangi bir varlığa has olmayıp bütün var olanları kapsadığı için umûr-ı âmme denmiştir. bkz. Kadî Mir Meybûdî, **Kadî Mir ale'l-Hidaye**, s. 82. Meybûdî’nin tahlillerine katılan Molla Sadrâ, *tekâsîmü'l-vücûdun* her ne kadar umûr-ı âmme karşılığında kullanılmasını mümkün görse de ona göre umûr-ı âmme kapsamına giren kavramlar farklı cihetlerle bu araştırmaya dâhil edilmektedir. Bu cihetlere göre cevher-araz, zorunluluk, birlik, sebeplilik kavramları da bu analize dâhil edilebilir veya bunlar hariçte tutulabilir. Molla Sadrâ Şîrâzî, **Şerhü'l-Hidâyeti'l-esiriyye**, s. 257-258.

³⁶⁷ Ebherî, **Keşfü'l-hakâik fi tahrîri'd-dekâik**, s. 241-288.

³⁶⁸ Eichner, “Dissolving the Unity of Metaphysics”, s. 175-176. Ebherî’nin **Münteha'l-efkâr**’ın bu kısmıyla **Hidâyetü'l-hikme**’nin *tekâsîmü'l-vücûd* başlığı arasında içerik olarak büyük bir benzerlik bulunmaktadır.

E. İbn Sînâ-Fahredden Râzî Sentezi: Kâtibî'nin Umûr-ı Âmme İncelemesi

Görüldüğü gibi Siraceddin Urmevî, Fahreddin Râzî'nin ontolojiyle ilgili yaklaşımı ve konu tasnifini olduğu gibi benimsemiş, Ebherî ise İbn Sînâ'nın ilm-i küllî perspektifi ile Râzî'nin umûr-ı âmme analizi arasında adeta gidip gelmiş ve bir arayışının yansıması olarak birçok şablon ortaya koymuştur. Kâtibî'nin görüşlerini anlama ve doğru tespitler yapma noktasında Fahreddin Râzî'nin yaklaşımı kadar Ebherî'nin yaklaşımı da bizim için çok önemlidir. Zira Kâtibî **Beyânü'l-esrâr**, **Telhisü'l-hakâik**, **el-Metâli'** ve **Zübdetü'l-hakâik**'i bizzat hocası Ebherî'den okumuş, **Hikmetü'l-'ayn**'da konu tasnifi ve alt başlıklar bakımından **Keşfü'l-hakâik**'i yakından takip etmiş ve hocasının **Tenzilü'l-efkâr**'ına da atıfta bulunmuştur.

Kâtibî ontolojik kavramların tahlili noktasında Urmevî ve bütün eserleri dikkate alındığında Ebherî'den farklı üçüncü bir yol çizmiştir. Kâtibî genel itibariyle ilimlerin adlandırılmasında İbn Sînâcı başlıkları tercih etmiştir. Ayrıca Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımının olmayışı, zihnî varlığın kabulü, kıdemin zât bakımından olabirliği gibi hususlarda da İbn Sînâ'yı takip eden Kâtibî, Râzî'nin yeni yaklaşımı ve şablonundan da ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Kâtibî adeta, İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez arayışı içindedir. Kâtibî bunu yaparken İbn Sînâ'ya şerh yazan Râzî'yi değil, **Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mülahas**'ı yazan Râzî'yi dikkate almaktadır. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn** adlı eseri Râzî'nin **el-Mülahas**'ı ve Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik**'iyle konuların tasnifi bakımından büyük bir benzerliğe sahiptir. Kâtibî İbn Sînâ'daki adlandırmayla ilm-i ilâhî ve ilm-i tabîî kavramlarını bölümlere başlık yaparken ontolojik kavramların tahlilini metafizik bünyesinde *umûr-ı âmme* altında yapmaktadır. Bu yönüyle Râzî'den ayrılırken umûr-ı âmmenin içeriği noktasında Kâtibî, Râzî'yi takip etmektedir. Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mülahas**'ta umûr-ı âmme başlığı altında varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, öncelik-sonralık kavramlarını incelemiştir. Kâtibî de *umûr-ı âmme* altında aynı kavramları incelemektedir.

En genel kavram olduğu için varlık, bu analizin başında incelenmesi gereken bir kavramdır. Varlık incelendiği zaman ona müteallik olan hususlar da bu araştırmanın kapsamına girmektedir. Varlığın bedihî ve müşterek bir kavram olması, zihnî varlık, varlığın iyi, yokluğun kötü oluşu, varlık ile yokluk arasında üçüncü bir durum tartışması bu meyanda zikredebileceğimiz hususlardır.³⁶⁹ Kâtibî varlıkla ilişkili bir diğer kavram olan mahiyeti umûr-ı âmmenin ikinci başlığı olarak incelemektedir. Mahiyet başlığında mahiyetin arazlarından

³⁶⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 9-16.

ayırt edilmesi, mahiyetin kısımlarının birbirine ihtiyacı, bileşik mahiyet, mahiyetin cüzlerinin birbirinden ayrılığı, cins ve fasıl gibi meseleler üzerinde durulmaktadır. Kâtibî umûr-ı âmmenin üçüncü başlığında birlik, çokluk; dördüncü başlığında zorunluluk-imkan-imtina; beşinci başlığında da hudûs-kıdem kavramlarını mütalaa etmektedir.³⁷⁰ Buraya kadar tasnif açısından **el-Mûlahhas**'ı takip eden Kâtibî illet-malul konusunu metafizikte umûr-ı âmmeden sonra ikinci başlık haline getirmektedir. Cevher ve arazla ilgili hususlar de metafiziğin üçüncü başlığını teşkil etmektedir. Peki bu kavramlardan hangilerinin umûr-ı âmme bünyesine dâhil olduğunu, hangilerinin bu araştırmanın dışında kaldığını tayin eden bir kriter ya da kriterler var mıdır? Kâtibî, Ebherî'nin çok sayıda şablon denelediği eserlerini bizzat hocasından okumuş ve bunları istinsah etmişti. O, üstadının farklı tercihlerinin bir arayış ürünü olduğunu, bir alternatif olmadığı kanaatinde olmalı ki bunları değil de Râzî'nin sunduğu umûr-ı âmme modelini benimsemiştir. Kâtibî buna göre Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ına yazdığı şerhte hangi kavramların, niçin umûr-ı âmme başlığına girdiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Bilindiği üzere Râzî ontolojik kavramları incelerken *el-umûru'l-âmme ve mâ yecrî mecrâhâ ve mecrâ envâ'ihâ* başlığını kullanmıştır. Râzî bu terkinin umûr-ı âmme kısmında varlık ve ona kapsam ve genellik bakımından yakın olan mahiyet, birlik-çokluk kavramlarını, ikinci kısmında da zorunlu-mümkün, kıdem-hudûs kavramlarını incelemiştir. Kâtibî ise başlığı Râzî'de olduğu gibi uzun tutmamakta, sadece umûr-ı âmme demektedir, ancak bu başlığın altına giren kavramlarla ilgili kriteri, Râzî'nin **Mebâhisü'l-meşrikiyye**'nin girişinde söylediklerine paraleldir. Kâtibî müstakil eserlerinde de bu perspektife göre umûr-ı âmme analizini yaparak Râzî'nin hariçte bıraktığı kavramları umûr-ı âmmeye dâhil etmemiştir:

“Umûr-ı âmme ile kastedilen Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan, varlık, birlik-çokluk gibi bu kabilden olan hususlardır. Umûr-ı âmme benzeri olanlar (*cârî mecrâ'l-umûri'l-âmme*) ile kastedilen ise, varlıkların çoğu arasında müşterek olan hususlardır, mesela mahiyet kavramı böyledir. Çünkü Zorunlu Varlık haricindeki varlıklarda varlık, mahiyetten ayrıdır. (...) Eğer İmâm (Râzî)'nin kabul ettiği gibi Zorunlu Varlık'ın varlığı mahiyetine zâiddir denilirse bu durumda mahiyet de umûr-ı âmme kapsamına girmiş olacaktır. Mahiyeti, varlığını da yokluğunu da gerektirmeyen (*lâ yaktadî*) imkan kavramı umûr-ı âmme benzeri olan kavramlardandır. Yokluk ise var olması imkansız olan yoklar arasında ortak bir kavramdır. (Râzî) imkansızlığı (*imtina*) da umûr-ı âmme benzeri olan kavramlardan saydı ki aslında böyle değildir. Umûr-ı âmmenin türlerinden (*envâ'*) kastedilen ise varlığın zorunlu ve mümkün varlık, hâdis varlık-kadim varlık gibi bölümleridir.”³⁷¹

³⁷⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-âyn**, s. 17-36.

³⁷¹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 187b.

Bu pasajın tahliliyle ilgili olarak şunları söylememiz mümkündür: Kâtibî Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de umûr-ı âmme ve benzerleri başlığında sunduğu kavramları bizzat başlığın karakterinden ötürü ikiye ayırmaktadır. Bu ayırımın kriteri şudur: Umûr-ı âmme, Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan hususlardır, umûr-ı âmme benzeri olan kavramlar (*ve mâ yecrî mecrâhâ*) ise varlıkların çoğu, yani sadece mümkün varlıklar arasında ortak olan hususlardır ve bu sebeple ikincil derecede genel durumlardan sayılmaktadırlar.³⁷² Bu durumda bizatihi umûr-ı âmme kapsamına giren kavramlar varlık, birlik ve çokluktur. Kâtibî'ye göre mahiyet doğrudan umûr-ı âmmeden değildir, umûr-ı âmme benzeri kavramlardandır ve öncekilere tâbidir. Halbuki Râzî gibi Zorunlu Varlık hakkında varlık-mahiyet ayırımını kabul edenler için mahiyet de birinci derecede umûr-ı âmmedendir. İmkansızlık (*imtina*) kavramı ise özü itibariyle değil, yoklar arasında ortak bir kavram olduğundan bu araştırmaya dâhil olmuştur. Aslında genel şeyler arasında incelenen imkansızlık ve yokluk asla mevcudu kuşatmaz. Ancak inceleme, mevcudun hallerine özgü olduğundan yokluk ve imkansızlık dolaylı olarak incelenmektedir. Çünkü yokluk ve imkansızlık, varlık ve imkanın mukabilinde bulunurlar. Zorunluluk ve kıdem, esasen Zorunlu Varlığa özgü olan hususlardandır. Vücûb ve kıdemincin incelenmesi bunların mutlak zorunluluk ve kıdemincin kısımlarından olmaları bakımındandır. Mutlak zorunluluk ve kıdem ise bilindiği gibi genel şeylerdendir.³⁷³

Öte yandan Kâtibî kendi eserlerinde bu kavramlar için ikili bir başlık kullanmamış, umûr-ı âmme ifadesini yeterli görmüştür. Râzî'nin kullanımında umûr-ı âmme varlık, birlik

³⁷² Mübârekşâh'a göre umûr-ı âmme, maddeden soyut varlıklar ile maddî varlıklar arasında ortak olan hususlardır. Mirzacân eş-Şirâzî'ye göre ise maddeden soyut ve maddî varlıklarla ilgili ortak hususlar, zıt anlamlı kavramları kapsamaktadır; varlık ve yokluk, imkan ve imtina bu şekilde olan zıt kavramlardır. bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 8. Mübârekşâh'ın şerhine haşiye yazan Cürçânî'nin muhalled eseri **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta serdettiği görüşleri, Kâtibî'nin **Şerhu'l-Mûlahhas**'taki ifadelerine oldukça yakındır, hatta onun bu yaklaşımında Kâtibî'nin düşüncelerinin etkili olduğu da söylenebilir. Cürçânî umûr-ı âmme hakkındaki yaklaşımları şöyle özetlemektedir: "Genel şeyler ya üç durumu kuşatır ya da üç durumdan ikisini kuşatır. Üç kısmı kuşatanın örneği varlık ve birliktir. Çünkü her mevcut, çok olsa bile bir itibarla birliğe sahiptir. Zorunlu Varlığın varlığından başka bir mahiyeti ve mahiyetinden başka bir taşahhusu vardır diyenlere göre mahiyet ve teşahhus da böyledir. İki kısmı kuşatanın örneği ise özel imkan, hudûs, başkası nedeniyle zorunluluk, çokluk ve bilinirliktir. Zira bunların tamamı cevher ve araz arasında ortaktır. Bu açıklamaya göre yokluk, imkansızlık, zatî zorunluluk ve kıdem genel şeylerden değildir ve burada bunların incelenmesi tâbilik yoluyla. Bazen de şöyle denir: Genel şeyler, ya mutlaklık yoluyla ya da tekâbül yoluyla bütün mefhumları içeren kavramlardır. Mutlaklık yoluyla içermesinin örneği, genel imkandır. Tekâbül yoluyla kuşatması ise şöyledir: Genel şey, mukabiliyle birlikte bütün mefhumları kuşatır ve bu iki mukabilden her birine ilmî bir amaç taaaluk eder. Buna örnek varlık ve yoktur." Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, çev. Ömer Türker, İstanbul 2011, I, 219. Cürçânî illet-malul kavramlarının da umûr-ı âmme kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü bu kavramlar da birbirine zıt olmaları itibariyle varlıkların arazları durumundadır. Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 97.

³⁷³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 187b; Ömer Türker, **Seyyid Şerif Cürçânî'nin Tevil Anlayışı**, s. 23-25.

ve çokluğu içerse de Kâtibî, dolaylı olarak bu araştırmaya dâhil olan kavramlar için ayrı bir başlık zikretmemiş ve umûr-ı âmmede varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan-imtina, kıdem-hudûs kavramlarını incelenmiştir. Kâtibî illet-malul, cevher-araz konularını umûr-ı âmme kapsamında değerlendirmemiştir.³⁷⁴ Ancak bu mesele yine de metafiziğin bir meselesidir ve Kâtibî bu başlığı umûr-ı âmmenin hemen akabinde işlemektedir. Aynı şekilde cevher-araz başlığı da Kâtibî'ye göre varoluş keyfiyetleri bakımından metafizikte incelenmesi gereken bir meseledir. Cevher ve araz şeklinde var olan mevcudatla ilgili araştırma ise farklı varlık türlerine göre doğa bilimleri, riyâzî ilimler ve metafizikte ayrı ayrı yapılmaktadır.

Kâtibî bir taraftan İbn Sînâcî ansiklopedik tasnif ve isimlendirmeyi devam ettirirken diğer yandan Râzî'nin umûr-ı âmme analizini benimsemiş ve bu bahsi metafiziğin bünyesine katarak İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez denemiştir. İbn Sînâ'dan Fahreddin Râzî'ye ontolojinin temel kavramlarının nasıl ve hangi başlıklar altında incelendiğinin çerçevesini çizmeye çalıştığımız bu bölümün ardından bir sonraki bölümde ontolojinin temel meseleleri üzerinde durulacaktır. Bir sonraki başlıkta varlık-mahiyet ilişkisi gibi problemler ele alınırken mukayeselerin sınırlarını daraltacağız ve Kâtibî'nin görüşlerini İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî'yi temel alarak karşılaştıracacağız.

Tablo 3: Râzî, Urmevî, Ebherî ve Kâtibî'nin umûr-ı âmme incelemesi

el-Mülahas Râzî	Metâliu'l-envâr Urmevî	Keşfü'l-hakâik Ebherî	Hikmetü'l-'ayn Kâtibî
<p><i>el-Umûru'l-âmme ve mâ yecrî mecrâhâ ve mecrâ envâ'ihâ</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mahiyet • Birlik-çokluk • Zorunluluk-imkan • Kıdem-hudûs 	<p><i>el-Umûru'l-âmme</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mahiyet • Birlik-çokluk • Zorunluluk-imkan-imtina • Kıdem-hudûs 	<p>-----</p> <ul style="list-style-type: none"> • Varlık • Mahiyet • Birlik-çokluk • Zorunluluk-imkan 	<p><i>el-Umûru'l-âmme</i></p> <ul style="list-style-type: none"> • Varlık-yokluk • Mahiyet • Birlik-çokluk • Zorunluluk-imkan-imtina • Kıdem-hudûs

³⁷⁴ İbn Kemmüne **el-Cedîd fi'l-hikme** adlı eserindeki “*el-umûru'l-âmme li'l-mefhûmâti külliha*” başlığı altında, illet-malul, cevher-araz kavramlarını bu analize dâhil etmeyerek Ebherî'nin **Hidâyetü'l-hikme**'deki *tekâsimü'l-vücûd* başlığı paralelinde değil de Kâtibî gibi düşünmüştür. İbn Kemmüne, **el-Cedîd fi'l-hikme**, thk. Hamid Mer'id Kübeysî, Bağdat 1982, s. 209 vd. Nasiruddin Tûsî ise **Tecrîdü'l-i'tikâd** adlı eserinde umûmî durumlar başlığında Râzî ve Kâtibî'deki beş kavram grubuna illet-malulü de eklemiş, cevher-arazı başka bir başlık yapmıştır. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecridi'l-i'tikâd**, Beyrut 1988, s. 4 vd.

II. Ontolojinin Temel Meseleleri

A. Varlık Kavramı Etrafında Dönen Tartışmalar

Metafiziğin konusunu varlık olması bakımından varlık şeklinde kabul eden İbn Sînâ ve takipçilerinin ontoloji ağırlıklı bir metafizik tasavvuruna sahip olması kaçınılmazdır. Bu durum metafizik düşüncenin meselelerinin ontolojik kavramlar ağıyla örülmesinden de anlaşılmaktadır. O sebeple önceki başlıkta özetlemeye çalıştığımız gibi bu kavramların çerçevesinin belirlenmesi yönündeki tartışma ve yaklaşımlar daha da önem kazanmaktadır. Kâtibî, İbn Sînâcı geleneğe uyararak metafiziğin konusunu mutlak varlık, meselelerini mutlak varlığa arız olan haller olarak kabul etmiş ve bu perspektifle temel ontolojik kavramları metafiziğin zeminine oturtmuştur ki bunların ilki varlıktır.

1. Bir Kavram Olarak Varlık

Izutsu'nun ifadesiyle “*vücûd*” kavramı İslâm felsefesinin tarihi gelişiminin daha ilk safhalarından itibaren, Grek felsefesinin bir mirası olarak, Müslüman düşünürlerin göğüslemek zorunda olduğu en büyük metafizik problem idi.³⁷⁵ Fârâbî'nin ayrıntılı bir şekilde tartıştığı varlık kavramını daha sonra İbn Sînâ, metafiziğinin temeline yerleştirmiştir. İbn Sînâ'nın metinlerinde Türkçe'ye var olan/varlık/var şeklinde çevrilen kavram, *vücûd* ve *mevcûd* kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bu kavramsal ayırım Fahreddin Râzî ve onu yorumlayan Kâtibî'nin ontolojilerini anlama açısından oldukça önemlidir. Zira her iki düşünür de *mevcûd* ve *vücûd* kavramlarını sıkça kullanmışlardır. Peki acaba İbn Sînâ, Râzî ve Kâtibî varlığın isim hali, yani “olan” ile varlığın master hali, yani “olmak” arasında bir fark gözetmişler midir? Hüseyin Atay'a göre İbn Sînâ bu kavramları bazen aynı anlamda kullanmıştır ve aralarında üslûp ve ifadenin gelişinden kaynaklanan bir fark kendiliğinden ve tesadüfî olarak ortaya çıkmıştır.³⁷⁶ “Mevcûd, Şey, Her İkisinin İlk Kısımları” başlığını taşıyan **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** I.5'teki birçok kullanımda görüleceği üzere İbn Sînâ her iki kavramı da telaffuz etmiştir.³⁷⁷ Nitekim Zorunlu Varlık (*vâcibü'l-vücûd*), dış dünyadaki varlık (*vücûd fi'l-a'yân*), zihindeki varlık (*vücûd fi'l-ehân*) terimlerinde İbn Sînâ'nın *vücûd* kelimesine master anlamını değil, varlık anlamını verdiği görülmektedir. Izutsu'ya göre de İbn Sînâ'nın niyeti var olma (*vücûd*)

³⁷⁵ Toshihiko Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalm, İstanbul 1995, s. 17.

³⁷⁶ Hüseyin Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, Ankara 2001, s. 30. Atay'ın bu ifadelerine temkinli yaklaşmak gerekmektedir. İbn Sînâ'nın bu iki kavramı birçok defa aynı anlamda kullanmıştır. Ancak bu farklı kullanımın sebebinin kendiliğinden olması çok makul görünmemektedir.

³⁷⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, I, 27-34.

fiilinden bahsetmek değildir, onun ana meselesi cevher ve arazlara taksimi açısından *mevcûd*, yani varlık/var olan şeydir. Dolayısıyla İbn Sînâ *vücûd* kelimesine var olan/varlık/*mevcûd* anlamını vermiştir.³⁷⁸

Kâtibî'nin gerek Râzî'nin eserlerine yazdığı şerhlerde ve gerekse müstakil eserlerinde varlık sorunu tartışılırken İbn Sînâ'da olduğu gibi *vücûd* kavramının *mevcûd* anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Öte yandan gerek Râzî'nin ve gerekse Kâtibî'nin bu kavramları rastgele kullandığını söylemenin doğru olmadığı kanaatindeyiz ve onların bir tür ayırım yaptıklarının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Ancak bu ayırım daha sonra Molla Sadra'nın tartıştığı biçimde bir ayırım olmaktan uzaktır. Yani onlar *vücûd* kelimesine var olma fiili/var oluş anlamını vermemişlerdir. *Vücûd* kavramı hem “var olma” şeklinde mastar, hem de “var olan” şeklinde kullanılması itibariyle *mevcûd* kavramından daha geniş kapsamlıdır. Kâtibî'ye göre umûr-ı âmmenin temel kavramı olan var olma (*vücûd*) Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında müşterek bir kavramdır. Kâtibî, bir kavram olarak varlık kelimesinin tahlilini yaparken *vücûd* kelimesini mastar anlamında lafzî olarak kullandığı gibi varlık (*mevcûd*) anlamında da *vücûd* kelimesine yer vermiştir.³⁷⁹ Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'a metafizikle başlamış, metafiziğin ilk konusunu da umûr-ı âmme'ye tahsis etmiştir. Bu bahsin ilk başlığı varlık kavramı hakkındadır. Kâtibî böylece Râzî gibi en genel ve en bilinen kavram olan varlıktan hareket etmektedir. Nitekim bir alt başlıkta görüleceği üzere varlığın önsel (*evvelî*) oluşu nefsü'l-emrdeki önceliğine dayanılarak takdim edilmiştir.

2. Varlık Kavramının Tanımlanamazlığı ve Bedihî Oluşu

Varlık (*vücûd*) kavramıyla ilgili tartışmaların ilki onun tanımlanmasıyla ilgilidir ki bu mesele varlık mefhumunun bedihî mi yoksa kesbî mi olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Buna göre varlığın tasavvurunun bedihî olduğu söylendiğinde varlığın ancak lafzî bir tarif yapılabılır. Çünkü bedihî bir şeyin tarifinin yapılması ancak o şeye dikkat çekme şeklinde olabilir. Zira zaten kühüyle tasavvur edilmiş durumdadır. Varlığın kesbî olduğu ileri sürüldüğünde ise hakiki bir tanımının yapılması gerekecektir. İbn Sînâ'ya göre en açık ve en tümel olması itibariyle varlık kavramı mantıkî açıdan tanımlanamaz. Zira varlığın

³⁷⁸ Izutsu, **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, s. 109-111. Kutbuddin Râzî'nin **el-Muhâkemât**'ına haşiye yazan Mirza Habibullah Bagnevî de “*vücûd*”un *mevcûda* hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. bkz. **Mirza Habibullah el-Bagnevî**, thk. Muhammed Mecid Hadizâde, Tahran 2002, s. 97.

³⁷⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 187b; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 9-16; a.mlf. **eş-Şemsiyye**, s. 165. İbn Sînâ ve takipçilerinin bu ikili kullanımını, Izutsu'nun ayırımıyla, kavram düzeyi ve dış gerçeklik düzeyi olarak ifade etmek mümkündür.

tanımlanabilmesi için o şeyin cinsinin ve faslının olması gerekir; oysa varlık kavramının cinsi ve faslı yoktur. Varlık hangi kelimeyle tanımlanırsa tanımlansın kendisini tanımlayan kelimelerden daha kuşatıcı olmaya devam edecektir. Tasavvurlarda bazı şeyler vardır ki, onlar tasavvurun ilkeleridir ve kendiliklerinden tasavvur edilir. Tanımlanmak istendiğinde bu, gerçekte bilinmeyi tarif değil, bir isim veya alamet vasıtasıyla uyarmak ve hatırlatmaktan ibaret olur; eğer her tasavvur kendisini önceleyen bir tasavvura gerek duysaydı bu, sonsuza gider veya kısır döngü olurdu.³⁸⁰ Varlığın bedihî olduğunu savunan Râzî³⁸¹ varlığın bedaheti noktasında değişik deliller kullanmaktadır. Bunlardan biri varlığın ilk tasavvur olmasına dayanmaktadır: “Bir şeyin varlığı ya da yokluğunun tasdiki apaçıktır. Varlık ve yokluk tasavvuru bu tasdiği öncelemelidir. Bir şey ya vardır ya da yoktur” önermesi apaçık ise, öncelikle buradaki varlık ve yokluk tasavvurlarının apaçık olması gerekir.³⁸²

Kâtibî bu delile de **el-Münassas** ve **Hikmetü'l-‘ayn**’dan önce yazdığı **el-Muhassal** şerhinde itiraz etmektedir. “Bilinenin var ya da yok olması apaçıktır” önermesi ile malumun iki halinin bilgisinin birbiriyle çelişmeyeceği kastediliyorsa bu doğrudur. Ancak bu önermedeki çelişmezlik varlık ve yokluğun bedihî olduğunu gerektirmez. Çünkü bedihî bir tasdik, tasavvurları kazanım yoluyla edinilmiş olsa bile her iki tarafın tasavvur edilmesiyle gerçekleşir. Yani bedihî bir tasdik mutlaka bedihî tasavvurlardan oluşacak değildir, bedihî bir tasdik kesbî tasavvurlar sayesinde de olur. Zira bedihî bir tasdikte zihnin iki tasavvur arasındaki nisbeti kurması yeterlidir. Ancak “Bilinenin var ya da yok olması apaçıktır” önermesi ile malumun her bir tasavvura nisbetinin de bedihî olduğu kastediliyorsa bu, yanlıştır. Dolayısıyla burhânî olmayan bu zayıf argümana dayalı olarak varlığın bedahetinden bahsedilemez.³⁸³

Varlığın bedihî olduğuna dair diğer bir delil ise şöyledir: “Varlığımın tasavvuru apaçıktır. (Mutlak) varlık ondan bir parçadır. Apaçıklıkla tasavvur olunanın bir parçasının tasavvuru apaçık olduğuna göre varlık ta apaçıktır”. Kâtibî **el-Mufassal**’da bu delili zayıf bulurken **Hikmetü'l-‘ayn**’da varlığın bedahetini bu delile dayandırır ve bunu **el-Münassas**’ta da savunur. Bu delil tikel varlıklara (*eşhâs*) dair bilginin apaçıklığından hareketle varlığın bedahetini istintaç etmeye dayanmaktadır: “Varlığımın tasavvuru apaçıktır. (Mutlak) varlık ondan bir parçadır. Apaçıklıkla tasavvur olunanın bir parçasının tasavvuru apaçık olduğuna

³⁸⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik**, I, 27-28.

³⁸¹ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 97-98.

³⁸² Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 45a.

³⁸³ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 28b.

göre varlık ta apaçiktır”. Kâtibî’ye göre bu önerme “varlığımı bilmem kendimi bilmenin bir parçasıdır” şeklinde ve “yokluğumu bilmem yok olduğumu bilmemin bir parçasıdır” şeklinde açılabilir. Yani “varlığımı bilmem bedihîdir” önermesi onun bir parçası olan varlığın da bedihî olduğu sonucunu doğurmaktadır. Kişinin kendi varlığının bilgisi sonradan kazanılmış bir bilgi değildir. Varlık, kişinin kendi varlığına dair bilgisinin bir parçasıdır. Bu düşünceye göre parçanın bilgisi bütünden önce geleceği için kişinin kendi varlığına dair bilgisinin bedihiliğinden varlığın apaçıklığına ulaşılmaktadır.³⁸⁴

3. Varlığın Var Olanlar Arasında Ortak Oluşu

Varlık kavramı hakkındaki en temel tartışmalardan biri varlığın ortak (*müşterek*) bir kavram olup olmadığıdır. Zira varlık-mahiyet ayrımı, zihni varlık ve tümeler gibi meseleler hakkındaki görüşlerin, varlığın müşterek bir kavram olmasına verilecek cevaplarla yakın bir ilişkisi vardır. Filozoflar, Mutezile’nin çoğu ve Ehl-i Sünnetten bir gruba göre varlık, var olanlar arasında anlamsal ortaklık (*el-iştirâkü’l-ma’nevî*) ilişkisine sahiptir. Sayılan gruplara göre Zorunlu Varlık’ta varlık-mahiyet ayrımı yoktur, diğer varlıkların mahiyete zâid olmuştur. Ebu’l-Hasan el-Eş‘arî ise varlık kavramının varlıklar için lafzen ortak olduğu düşüncesindedir.³⁸⁵ Filozoflar ve Mutezile’nin kabul ettiği gibi varlık, var olanlar arasında ortak bir kavramdır. Ancak tartışma bu iştirakin manevî mi yoksa lafzî mi olduğu noktasında odaklanmaktadır. İbn Sînâ ve filozofların çoğunluğuna göre manevî bir iştirak söz konusudur. Kâtibî, **el-Muhassal** şerhinde de (*el-İmâm ihtâre fi hâze’l-kitâb zâlike vahtecce aleyhi*) ifadesiyle Râzî’nin lafzî müştereklik görüşünü benimsediğini ifade etmektedir.³⁸⁶ Kâtibî, diğer eserinde de “İmam, filozofların görüşünü delil getirdi (*vahtecce’l-imâm ‘alâ mezhebi’l-hükemâ*)” ve “**el-Muhassal**’da bunu reddetti (*ve’tereza ‘aleyhi’l-imâm fi’l-Muhassal*)” ifadelerine yer vermektedir.³⁸⁷ Kâtibî böylece Râzî’nin iki ayrı görüşü olduğundan söz etmektedir.

³⁸⁴ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 9; a. mlf. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 28b. Bedihî bilgi, elde edilmesinden önce bir arayış (*taleb*) ve kazanıma ihtiyaç duymayan bilgidir. Bkz. a.mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 187b. Kâtibî’nin şarihi Mübârekşâh ise, varlık kavramının bedihî bir kavram oluşunun böyle bir istidlale dayanmasını reddetmiştir. Mübârekşâh’a göre teşkik yoluyla bir şey üzerine söylenen onun bir parçası olamayacağından mutlak varlığı, özel bir varlığın parçası saymak doğru değildir. bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-ayn**, s. 8-9.

³⁸⁵ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 28b. a.mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 188b-189a.

³⁸⁶ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 28b.

³⁸⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 189a.

Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde görüş sahiplerinin delillerini ayrıntılı bir şekilde sunmuşken **Hikmetü'l-'ayn**'da ise manevî iştiraki savunanların delillerden üç tanesini müzakere etmektedir: (i) Varlık ortak bir kavramdır. Öyle olmasa özel varlıklara olan inancın ortadan kalkmasıyla varlık inancının da ortadan kalkması gerekirdi. Çünkü varlık, özel varlıkların (*husûsiyyât*) ya kendisidir ya zâtîsidir ya arazîsidir. (ii) Varlık ortak bir kavram olmasa idi şeyin mevcut ve maduma hasredilmesi batıl olurdu. Bu gereklilik, yokluk ve onun mukabili olan mevcudun tek bir mefhum olmasına dayanmaktadır. Yok tek bir mefhumken onun mukabili olan mevcud bir çok mefhum olursa bahsedilen aklî sınırlama gerçekleşmezdi. (iii) Varlık ortak bir mefhum olmasaydı zorunlu, mümkün, cevher, araz gibi kısımlara ayrılamazdı. Zira eğer bir şey taksim ediliyorsa, o taksim edildiği şeyler arasında ortaktır.³⁸⁸

Kâtibî varlığın müşterek olduğuna delalet eden bu delillere eleştiriler yöneltmektedir. Onun ilk eleştirisi bu üç delilin neticesinin de geçersiz olduğu şeklindedir. Mesela ilk delile şöyle bir eleştiri getirir: “Mümkün bir varlık sebebiyle var olan mümkün bir varlık düşünelim. Bu mümkün sebep sayesinde onun varlığını kesinleriz. Sonra sebebin zorunlu bir varlık olduğunu kabul ettiğimizde mümkün olan sebep yerini zorunlu olan sebebe bırakır, ancak mümkün varlığın var olduğu inancı devam eder. Bu argümanı kullanarak üçüncü delilin zayıflığını göstermek de mümkündür. Zira üçüncü delil, varlığın zorunlu, mümkün gibi kısımlara ayrılabilceği fikri üzerine kuruludur. Dolayısıyla özel olanın ortadan kalkmasıyla genel olanın ortadan kalkmayacağı fikri bu delile de teşmil edilebilir. Böylece ortaya çıkmış oldu ki özel varlığa dair inancın değişmesiyle varlığa dair inanç ortadan kalkmamaktadır.³⁸⁹ Kâtibî iştirakliğin lafzî mi manevî mi olduğu tartışmasının matluba bir fayda vermeyeceğini dile getirerek³⁹⁰ herhangi bir görüşü diğerine tercih etmediği gibi bir yaklaşıma sahip olduğunu gösteren ifadeler kullanmaktadır. Zira varlığın var olanlar arasında ortak bir mefhum oluşuna dair zikredilen delil lafzî iştirak için de manevî iştirak için kullanılmaya müsaittir.³⁹¹ Ancak onun nihai anlamda manevî iştiraki kabul ettiğini söylemek mümkündür. Zira “*Varlık, bir şeyin a'yanda olmasından ibarettir*” dediğimizde haricî varlıkların tümü bu manada ortak olmaktadır. Yani varlık, bu manada Zorunlu Varlık ve mümkün varlıklar arasında ortak bir kavramdır ki ona göre bu, şüpheleri çözmek için doğru bir yaklaşımdır.³⁹²

³⁸⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 9.

³⁸⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 10.

³⁹⁰ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 189b.

³⁹¹ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 29a-29b.

³⁹² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 10, 12.

B. Mahiyetle İlişkisi Bakımından Varlık

Metafiziğin konusu olan mutlak varlık ya da varlık olması bakımından varlık, bu disiplinde birçok yönüyle incelenmiştir. Bunlardan biri de *mevcûdun* hangi boyutlarda var olduğu meselesidir. Mesela ateşin bir varlığı vardır ve o varlık sayesinde ısıtma gibi ateşin eserleri zuhur etmektedir. Bu varlık aynî, haricî ya da aslî varlık olarak adlandırılır. Varlığın aynî ya da haricî denilen dış dünyadaki varlığı hususunda İslâm filozofları ve mütekellimûn arasında bir ihtilaf yoktur. İhtilaf, ateşin bu varlıktan başka, o hükümlerin meydana gelmesine kaynaklık etmeyen başka bir varlığının olup olmadığıdır. Yani tartışma zihnî, gölgesel ya da gayr-i aslî diye bir varlık alanının olup olmadığı noktasında düğümlenmektedir ki bu soruya verilen cevap, varlık-mahiyet ayırımının kabul edilmesiyle paralel bir seyir izlemektedir. Çünkü zihnî varlık, dış dünyada varlığı bulunan mahiyetin kendisidir.³⁹³ Dolayısıyla mahiyetle varlığın ayniyetini kabul eden bir kimse dış dünyada bulunan varlıkların iki yönünün olmadığını benimsemiştir ve onun için zihnî varlık, mahiyet diye bir problem yoktur. Öyleyse İcî'nin de ifade ettiği gibi varlığın mahiyete zâit olup olmamasındaki tartışma zihnî varlık tartışmasına dönmektedir.³⁹⁴ Bu durum varlık mahiyet ilişkisi bağlamında önce zihnî varlık meselesi üzerinde durmayı gerektirmiştir. Kâtibî hâricî varlık zihnî varlık ayırımını, dolayısıyla varlık-mahiyet ayırımını da kabul etmektedir.

1. Zihnî Varlık

İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* I.5'te üç tür varlık alanı olduğu kabul etmektedir: (i) Dış dünyada (*fi'l-a'yân*) varlık: Fertler ve şahsiyet kazanmış, taayyün etmiş tikel varlıklardır. (ii) Zihnî varlık (*fi'l-eshân*): Zihnî varlıklar kavramlardır, yani dış dünyada varlık bulan mahiyetler. Örneğin ateşin zihinde bir karşılığı vardır ya da insanlık sözünü zihinde varlık olarak algıladığımız zaman cins, tür, fasıl gibi sıfatlarla sıfatlanır (iii) Mutlak varlık: Tüm eklerinden soyutlanmış haliyle olan ve ne zihinde ne de dış dünyada bulunan varlık. Bu hepsini içerecek şekilde mevcuttur.³⁹⁵

Fahreddin Râzî temelde haricî ve zihnî varlık ayırımını kabul etmekle birlikte serdettiği delillere yönelik eleştirileri, bu konudaki görüşlerinin çelişki içerdiği şeklinde

³⁹³ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 197b; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 265.

³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 259.

³⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 29.

algılanmıştır. Zira Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de zihnî varlığı kabul ederken³⁹⁶ **el-Mülahas**'da zihnî varlığı kabul etmediği şeklinde yorumlanabilecek argümanlara yer vermektedir. Nitekim Kâtibî de Râzî'nin zihnî varlığı reddettiğini düşünmektedir (*fezehebe'l-hukemâ ilâ cevâzi zâlike ve'l-mütekellimûn ilâ imtina'ihî ve huve'l-muhtâr 'inde'l-Îmâm*).³⁹⁷ Eğer Râzî, zihnî varlığı reddediyorsa diğer taraftan onun varlık-mahiyet ayrımını kabul edip, varlığın hem mümkün varlıklarda hem de Zorunlu Varlık'ta zâit olduğunu söylemesi gerçekten bir çelişki olacaktır. Bu durumda acaba Cürcânî'nin ifade ettiği “müteahhirûndan zihnî varlığı kabul etmediği halde varlığın zâit olduğunu iddia eden kişi, ne dediğinin farkında değildir”³⁹⁸ cümlesi Râzî için mi söylenmiştir?

Kanaatimizce hem Kâtibî'nin, Râzî hakkındaki ifadesi hem de Râzî'nin muhtelif eserlerini okuyan bir kimsenin Râzî'nin böyle bir çelişkide olabileceğini düşünmesi, Râzî'nin zihni, haricî bir varlık olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre dışarıda varlığı bulunan belirli bir varlığın mahiyetinin zihinde de bir varlığı vardır. Ancak zihin denilen alan, dış dünyadan tamamen bağımsız değildir. Yani zihinde varlık bulan bir mahiyet dış dünyada bulunan bir varlığa dayanmaktadır. Zihinde olan dış dünyada olan ise ya da zihindeki varlık dış dünyadaki varlığa tâbi ise varlığı mutlak anlamda aynî ve zihnî şeklinde bölümlenmek anlamsızdır. İkincisi, zihnî varlık ile haricî varlık denk değildirler, yani bir mahiyetin haricîteki varlığı ile zihindeki varlığı tam anlamıyla örtüşmemektedir. Çünkü biz zorunlu olarak biliyoruz ki zihinde yer tutan bir araz (*el-'aradu'l-hâllü fi'n-nefs*), yani mahiyet dış dünyadaki aslına denk olamaz. Mesela gökyüzünü aklettiğimizde zihinde ona tam anlamıyla denk olan bir mahiyetin hasıl olması imkansızdır.³⁹⁹ Bu ifadelerden de anlaşılabilirliği gibi Râzî esasen zihnî varlığı mutlak anlamda inkar etmemektedir. Ona göre zihinde var olanın haricîte var olana tâbiliği ve her ikisinin denk olmaması sebebiyle zihnî varlığı, haricîteki varlığın karşısında görmek yanlıştır. Bu argümanlar onun zihnî varlığı mutlak anlamda reddettiği şeklinde yorumlanmaya müsait değildir. Eğer böyle olsaydı Râzî'nin bütünüyle zihnî kabullere dayalı olarak işlem yapılan mantığı da inkar etmesi gerekirdi. Zira insan “imkansız” gibi dış dünyada da varlığı olmayan anlamlara ve kiplere dayalı önermeler oluşturmaktadır ki bunlar zihnî varlığı açıkça ortaya koyan örneklerdir.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 131-132, 439-440.

³⁹⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 197b.

³⁹⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 259.

³⁹⁹ Râzî, **el-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1730, 47b.

⁴⁰⁰ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 131-132.

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da zihnî varlığın ispatı noktasında dörtlü bir yaklaşım sergilemektedir. O, önce zihnî varlığı ispat eden delil üzerinden konuyu müzakere etmektedir. İkincisi, mütekellimûnun zihnî varlığı reddeden deliline itiraz ederek zihnî varlığı ispat etmeye çalışmaktadır. Üçüncüsü filozofların her tasavvur edilenin Faal Akıl'da bir varlığı olduğu düşüncesine yer vermektedir. Dördüncü olarak da yukarıda özetlendiği gibi Râzî'nin yaklaşımını tekrarlayarak zihnî varlık alanının nihai anlamda harici varlıklardan olduğunu kabul eden düşünceyi ifade etmektedir. (i) “Biz hariçte varlığı olmayan şeyleri tasavvur ediyor, ona sabitlik hükümleriyle hükmediyoruz. Varlığa ait bir nitelikle hüküm verilen şeyin mevcut olması zorunludur. Çünkü bir şeye dair sıfatın sabit oluşu, o şeyin sabitliğinin bir parçasıdır. Bunlar dışta olmadığına göre zihinlerdedir. Bu, zihnî varlığın ispat edilmesi demektir. Bu durumda küllî hakikatlerin (*el-hakâikü'l-küllîyye*) ancak zihinlerde varlıkları söz konusudur.” Bu delil mefhumların bir kısmının tümellikle nitelenmesiyle de ilgilidir. Tümellikle nitelenen bir şeyin dışta varlığı yoktur. Zira dışta var olan her şey müşahhastır.⁴⁰¹ Bu delil mantık ilminin varlık sahasının da temellendirildiği bir yapıya sahiptir.

(ii) Zihnî varlığı kabul etmeyen mütekellimûna göre bir şeyin başka bir şeyle vasıflanmasının onun diğerinde husûlünden başka bir anlamı yoktur. Onlar dış dünyadaki varlığın aynıyla zihinde bulunmasının imkansızlığından hareket etmektedir. Örneğin sıcaklık, soğukluk gibi şeyler tasavvur edilip bunların mahiyetinin zihinde hâsıl olması, bu mahiyetlerin zihinde kaim olması demektir. Bu mahiyetleri tasavvur eden zihnin bunlarla ittisafı, zihnin sıcak ya da soğuk olması imkansız olduğundan zihnî varlıktan söz edilemez.⁴⁰² Kâtibî bu argümanın cevabında önce meselenin epistemolojik yönüne işaret etmektedir. Konu metafiziği ilgilendirdiği gibi mantık ve psikolojinin de alanına girmektedir. Kâtibî'ye göre bu mesele esasında bizzat bilgi hakkındaki bir tartışmayla ilgilidir. Filozoflara göre “bilgi, bilenin zihninde bilinenin mahiyetinin suretinin hâsıl olmasıdır”. Bu tanım zihnî varlığın kabulünü gerektirmektedir. Mütekellimûna göre ise “bilgi, ya bilenle bilinen arasında tahakkuk eden bir nispettir ya da bilende kâim olan hakiki bir sıfattır”. Bu cümle de zihnî varlığın inkârı anlamına gelmektedir. Zira onlara göre filozofların dediği gibi bilgi bir şeyin suretinin zihinde husûlünden ibaretse bu, zihnin birbirine zıt niteliklerle nitelenmesine olanak tanır. Kâtibî'ye göre zihnî varlığı inkar edenlerin bu önermesi sonuç ve öncülleri itibarıyla

⁴⁰¹ Kâtibî, burada zihnin tecrit ettiği varlıkları kastetmektedir. Mesela zihin canlı kavramını, dış dünyadan soyutlama yoluyla elde etmektedir. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 12. İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin yaptığı bu ispatın üzerinde düşünülecek tarafları olabileceğini (*ve fihî nazar*) belirtmekte ve bunlara cevap vermektedir. Mesela “bir şeye sıfatın sabit oluşu, o şeyin sabitliğinin bir fer'idir” önermesinden bu şeylerin sübûtuna ulaşılması önermenin lâzımı değildir. Yine “bunlar eğer a'yanda değilse zihinlerdedir” önermesi de doğru değildir denilebilir. bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 21.

⁴⁰² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 12.

geçersizdir. Kâtibî bu iddiaya iki itiraz yöneltmektedir. Birincisi, sıcaklığın zihinde hâsıl olan tasavvuru, sıcaklığın benzeri ya da suretinin benzeridir. İkincisi itiraz zihinde husûle gelen ile dış dünyadaki varlık ayırımına dayanır. Şöyle ki sıcaklığın akledilmesi ile sıcaklığın akılda meydana gelmesi farklıdır. Eğer sıcaklık akılda bir ısıtma meydana getirmiyorsa ısıtmanın sıcaklıktan başkası olduğunu söylemek gerekecektir. Tümel olan sıcaklık ve soğukluk zihinde hasıl olduğu takdirde, zihnin birbirine zıt niteliklerle nitelenmesi gerekeceği ve zihnin aynı anda hem sıcak hem de soğuk olacağı söylenemez. Çünkü tümel şeyler arasında karşıtlığın gerçekleşeceği, zihinsel formun sıcaklık ve soğukluğu gerektireceği ve zihnin bunu kabul edeceği doğru değildir.⁴⁰³

(iii) Kâtibî, zihnî varlıkla ilgili dile getirdiği üçüncü görüşü filozoflara atfetmektedir: “Dışta varlığı olmayan şeyleri tasavvur etmemiz doğru değildir, aksine tasavvur edilen her şeyin kendi başlarına varolukları bir suretleri vardır veya bunlar bizden gaip varlıklarda kaimdir.”⁴⁰⁴ Kâtibî’ye göre kendi başlarına kâim olan suretler ifadesinden Râzî’nin de belirttiği gibi Eflatun’un ideleri olduğunu anlamak mümkündür (*yecûzû en yekûne liküllî mâ netesavveruhû ve nu’akkiluhû sûretun mevcûdetun fi’l-a’yani kâimetün binefsihâ, ve hiye’l-müsülü’l-Eflâtûniyye*). Ancak Kâtibî’ye göre, bu ifade ile Râzî’nin Eflatun’un idelerini kabul ettiği sonucu çıkarılamaz.⁴⁰⁵ Kâtibî, bu düşünceyi reddettiğini açıkça söylemeyip Fârâbî’nin Eflatun ile Aristo arasındaki uzlaştırma gayretine atıf yapmaktadır. Kâtibî’nin Fârâbî’den aktardığına göre Eflatun ve Aristo arasındaki ihtilaf lafzîdir. Çünkü varlıkların sûretleri, Mebde-i Evvel’de mevcuttur. Kendisinde değişimin vuku bulması imkansız olan Mebde-i Evvel’de bulunan sûretlerin de değişmeden bâki kalması gerekir. Fârâbî’ye göre Eflatun’un ideler dediği suretlerin bu yorumunu Aristo da kabul etmiştir.⁴⁰⁶ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**’da Aristo ile Eflatun arasındaki uzlaşma yorumunu kabul etmeye yakın bir ifade kullanarak “bu filozofların görüşüdür” diyerek genel bir ifade kullanmakta ve “onlar her şeyin Faal Akıl’da resmedilmiş olduğuna ittifak ettiler” demektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 198a-198b; a. mlf. **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 12.

⁴⁰⁴ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 12.

⁴⁰⁵ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 228a. Kâtibî, “her türsel tabiatın ezeli ve ebedi bir varlığı bulunmaktadır” ifadesiyle bunları Eflatun’a atfetmektedir. Ancak Kutbuddin Şîrâzî, Kâtibî’in bu nispetini doğru bulmamakta ve idelerin nasıl bir varlığa sahip olduğunu ayna ve ışık etrafındaki açıklamalarıyla tavih etmeye çalışır. bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 23-24.

⁴⁰⁶ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 228b. Râzî de bu çabaya **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**’de işaret etmiştir. bkz. Râzî, **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**, I, 201.

⁴⁰⁷ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 12.

(iv) Kâtibî'nin zihnî varlığın kabulüne dair sunduğu dördüncü delil, Râzî'nin dile getirdiği gibi zihnin dış dünyadaki varlıklardan biri olmasına dayanmaktadır: Zihin dış dünyadaki varlıklardan biri ise zihinde bulunan her şey de muayyen bir varlığa sahip olmak bakımından zihnin kendinde meydana gelir. Çünkü zihin dış varlık olduğu gibi zihinde bulunan da dış dünyada varlıktır. Sonuç itibariyle her varlık dış dünyadaki varlık olur. Böyle bir netice çıkmasına karşılık Kâtibî mahiyetlerin haricî varlık olmadığını söylememekte ve böylece zihnî varlığa bir alan açmaktadır. Zihindeki mahiyetler bazen dış dünyada vücüt bulduğu gibi bazen de zihinde kâim olurlar. Bunların birincisine aynî varlık, ikincisine de zihnî varlık denir.⁴⁰⁸

Daha önce zikredildiği gibi Kâtibî zihnî varlık alanının küllî kavramlar alanı olduğunu söylemektedir. "İkincil mâkûller" diye de isimlendirilen bu kavramlar bir yönüyle mantığın uğraş alanıdır. Bu sebeple zihnî varlığın inkâr edilmesi tümellere dayalı olan mantığın zemininin de kayması demektir. Bu anlamda zihnî varlığın ispat edilmesi mantık sahası için de hayatî bir önemi haizdir. Esasen mantığın ilgilendiren tümeller ya da ikinci akledilirler meselesi varoluş keyfiyeti bakımından metafiziğin bir meselesi olmaktadır.⁴⁰⁹ Kâtibî metafizikte var olmaları bakımından ispatladığı zihnî varlığı yani tümelleri mantıkta incelemektedir. Tümelin tümel sayılmasında akılda hasıl olması itibara alınmaktadır. Tümellik ve tikelliğin dayanağı aklî/zihnî varlıktır. Tümelin hariçte vücut bulmasının imkansız olması veya mümkün olması tümel mefhumunun dışında bir durumdur. Tümelin varlığının imkansızlığı veya imkanı, bu mefhuma bağlı bir şey değildir.⁴¹⁰ Tümeller bir cihetten (*i'tibar*) üçe ayrılır. Kâtibî, küllîliğin mahiyete arız olan izafî bir vasıf olduğunu

⁴⁰⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 12. Tûsî varlık-mahiyet ayırımında yanlış anlamalara yol açabileceği nedeniyle bir şeyin üzerinde özenle durmaktadır: Bu ayırım sadece tasavvur düzeyinde olan bir ayırımdır. Zihin dışında böyle bir ayırım asla söz konusu değildir. Dış dünyada mahiyet ve vücûd denilen ayrı ayrı ontik gerçeklikler söz konusu değildir. Dolayısıyla dış dünyadaki varlıklar, varlık kazanmış mahiyetlerdir. Buna Molla Sadrâ'nın ifadesiyle zevc-i terkîbî denilebilir, yani dış dünyadaki varlıklar, mahiyet ve varlığın terkiibinden ibarettir. bkz. Agil Şirinov, **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 77. Kemalpaşazâde, **Fî Vücûdî'z-zihnî** adlı risalesinde kavramlarımızın ve bilgilerimizin yer aldığı bir zihnî varlık alanının bulunduğunu savunmaktadır. Zihnî varlığın olmadığına yönelik itirazlar temelsiz ve delilden yoksundur. bkz. Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul 2010, s. 28.

⁴⁰⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 5b-6a.

⁴¹⁰ Kutbuddin Râzî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 166. Kâtibî tümelleri varoluş keyfiyeti bakımından iki itibarla taksim etmiştir. Birinciye göre zihinde husûle gelen tümel (*el-küllîyyü'l-'aklî*) mümteni ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır: (i) Bu ontolojik ayırımda tümel imkansız varlık, lafzen var olup dış dünyada olmayan Yüce Yaraticı'nın hiçbir zaman varolamayacak şerikiyle örneklendirilir. (ii) Tümel mümkün varlık anka kuşu gibi dış dünyada olmayan ancak zihinde bulunandır. (iii) Bunun yanında varlıklar içinde tek olan Yüce Yaraticı, kendisinden başkasının olması imkansız olan tümel varlıktır. (iv) Güneş ise bir olan ancak kendisinden başkasının olması imkan dahilinde olan tümel varlıktır. Kâtibî birden çok olan tümel varlıkları ise (v) gezegenler gibi sınırlı sayıda olan ve (vi) insan nefsleri gibi sınırlı sayıda olmayan şekilde taksim eder. bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 11b.

belirttikten sonra örneğin “canlı” sözüyle biyolojik anlamda canlılık vasfının arız olduğu mahiyet kastediliyorsa bunun tabî küllî, sadece canlılık vasfının kendisinin küllîliği kastediliyorsa bunun mantıkî küllî, eğer ikisi arasındaki nispet kastediliyorsa bunun da aklî küllî olduğunu belirtmektedir.⁴¹¹ Kâtibî’ye göre tabî küllînin dış dünyadaki varlığında hiçbir şüphe yoktur. Çünkü canlılık, parçası işaret edilen şu canlıda vardır. Aklî tümel ise zihinde hasıl olan zihnî bir sûrettir. Bu zihnî sûret ya hariçte vardır ya da zihinde vardır. Aklî tümelin hariçte mevcut olması imkansızdır, zira hariçte var olan her şey somut (*müşahhas*) ve diğer bir varlıktan bağımsızdır (*mütemeyyiz*). Hariçte kendisi dışındaki her şeyden somut, bağımsız bir halde taayyün eden, fertler arasında ortak olamaz. Öyleyse fertler arasında ortak olamayanın tümel olması söz konusu değildir. Buna bağlı olarak da şu sonuç ortaya çıkmaktadır ki hariçte olan bir şeyin tümel olması mümkün değildir. Bu önermenin çelişği de şudur; tümel denilen şeyin hariçte varlığı olamaz. Bu önermeye bağlı olarak varılmak istenen netice hasıl olmuştur ki o da “tümel” zihinde var olandır ve aklî tümel de zihnî bir sûrettir. Nitekim *eş-Şeyh*, *eş-Şifâ*’da bu manaya işaret etmiştir.⁴¹²

Filozoflara göre varlık kavramı iştirak yoluyla dış dünyadaki ve zihindekinden başka lafzî ve kitâbî varlığa da söylenir. Varlığın yazıya geçirilmiş hali lafzî varlığa delalet eder. Çünkü kitâbî anlamda varlık, yazanın bizzat yazılana değil, onun lafzına delalet ettiğini göstermektedir. Lafzî varlık ise delalet yoluyla zihnî varlıktan hareketle söylenendir. Bu durumu şu örnek çok iyi anlatmaktadır: Mesela kişi uzakta bulunan bir insanı kaya zannederek onu böyle isimlendirir. Gördüğü şey biraz yaklaşıncaya bir canlı olduğu zannıyla onu canlı diye adlandırır. Bu şey biraz daha yakına gelince onu gören bir insan olduğunu anlar ve gördüğü şeyi insan diye telaffuz eder. Görüldüğü gibi zihinde olanın değişmesiyle ibarelerin değişmesi, lafzî varlığın zihnî varlıktan hareketle söylendiğini ortaya koymaktadır. Zihnî varlık da dış dünyada bulunan varlığa delalet eder. Burada hemen şunu söyleyelim, vücûd bulmamış zihnî varlıklar da vardır. Dolayısıyla Kâtibî her zihnî varlık bir haricî varlığın medlûlüdür şeklinde bir düşünceye sahip değildir.⁴¹³ Bu dört varlık çeşidi arasında üç delalet ilişkisi vardır. Ancak bu delaletlerin hepsi aynı kuvvette değildir. Kitâbî varlığın lafzî varlığa delaleti ile lafzî varlığın zihnî varlığa delaleti, zihnî varlığın haricî varlığa delaletinden daha zayıftır. Çünkü ilk ikisi vaz’î delaletlerdir, ancak zihnî varlığın haricî varlığa delaleti tab’îdir. Şöyle ki kitâbî varlığın haricî varlığa delaleti lafzî ve zihnî varlıklara olan delaletlerin

⁴¹¹ Kâtibî, *Câmiü’-d-dekâik*, Hacı Beşir Ağa 418, 16b-17a; a. mlf. *eş-Şemsiyye*, s. 167; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 12a.

⁴¹² Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 12b, 14a.

⁴¹³ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 199a.

aracılığıyla gerçekleşir. Aynı şekilde lafzî varlığın haricî varlığa delaleti zihnî varlığa olan delalet aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla kitabî varlığın haricî varlıkla ve lafzî varlığın haricî varlıkla ilişkisi aracı varlık kategorisiyle gerçekleşir ki vaz'î delaletle kastedilen budur. Halbuki zihnî varlığın haricî varlığa delaletinde bir aracı yoktur, bu durum da zihnî ve haricî varlık arasındaki delaleti tab'î kılmaktadır.⁴¹⁴

Varlığın dörtlü taksimi sonraki dönemlerde derinlemesine ve birçok boyutuyla incelenmiştir. Özellikle lafızlar ile anlamlar arasındaki ilişki, vaz kavramı etrafında tahlil edilmiştir. Vaz, lafızlar ile zihnî sûretler arasındaki ilişkinin bir şekilde tesis edilmiş olması demektir. Vaz, öncelikle lafzın mananın karşılığı olmasıdır. Bu, delaletin lafzî olmasıdır. Bundan başka yazılı ve işaretler yoluyla anlama delalet eden vaz'a da gayr-i lafzî delalet denilir.⁴¹⁵ İcî'nin **er-Risâletü'l-vaz'îyye**'si ile vaz kavramı takip eden dönemde müstakil bir disipline dönüşmüştür. Birbirinden farklı perspektiflere göre birçok ilim tasnifinin denendiği İslâm düşünce geleneğinde varlığın dörtlü taksiminin de izdüşümleri olmuştur. Taşköprülüzâde (ö. 968/1561) ünlü eseri **Miftâhu's-saâde**'de ilimleri yedi kısma ayırmış, ilk dört ilmi bu varlık tasnifine dayalı olarak sıralamıştır. Onun tasnifinde kitâbî varlık düzeyine yazıya ilişkin ilimler, lafzî varlık düzeyine lisanî ilimler, zihnî varlık düzeyine mantık ilimleri, haricî varlık düzeyine de dış dünyayı konu alan ilimler tekabül etmektedir.⁴¹⁶

2. Mümkün Varlıklarda Varlık-Mahiyet Ayırımı

Mahiyetin varlıkla ilişkisi umûr-ı âmmenin diğer bahislerinden olan zorunluluk-imkan ve illet kavramlarıyla yakından alakalı olduğu gibi mantık ve metafizikte farklı yönleriyle incelenen tümeller konusuyla da irtibatlıdır. Ayrıca varlık mahiyet ilişkisine verilen cevaplar, Zorunlu Varlık'a dair meselelerin çerçevesini de belirlemiştir. Bu tartışma, İbn Sînâ'dan önce birçok düşünür tarafından yapılmıştır. Wisnovsky'ye göre İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık arasındaki ilişkiyi ele alışında, farklı kavramlar kullanma gibi karışıklığa yol açan birtakım faktörler olsa da İbn Sînâ'dan sonra bu tartışma varlık (*vücûd*) ve mahiyet ekseninde yapılmıştır. Varlığı zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ'nın bu ayırımı varlık mahiyet ayırımı ile temellendirilmiştir.⁴¹⁷

⁴¹⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 199b.

⁴¹⁵ Kutbuddin Râzî, **Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye**, s. 83-84.

⁴¹⁶ İlhan Kutluer, "Miftâhu's-saâde", **DİA**, XXX (İstanbul 2005), 18.

⁴¹⁷ Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek", s. 122.

Varlığın müşterek bir kavram olarak kabul edilmesi, varlığın, var olanlara nasıl yüklendiği (*urûz*) meselesiyle yakından ilişkilidir. Varlık ile mahiyet arasındaki ilişkinin üç şekli vardır. Varlık mahiyetin kendisi olabilir, bir parçası olabilir ya da varlık mahiyete zâittir. Varlığın mahiyetin bir parçası olduğunu kabul eden bir görüş yoktur. Dolayısıyla varlık mahiyet ilişkisi, “varlık mahiyete zaittir ya da varlık mahiyetin aynısıdır” ihtimalleri arasında müzakere edilmiş olan bir konudur. Bu meselede üç temel görüşün ortaya çıktığını görüyoruz: (i) İlki varlık, zorunlu ve mümkün varlıklarda mahiyetin aynısıdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî ve Mutezile'den Ebu'l-Huseyn el-Basrî'nin savunduğu görüş budur. (ii) İbn Sînâ ve filozofların çoğuna göre varlık mefhumu şeylere manevî iştirak yoluyla yüklenmektedir. Yani varlık bütün var olanlara (*mevcûdât*) yüklenmektedir, fakat ifade ettiği yüklemde derecelilik vardır. Varlık kavramının Zorunlu Varlık'a yüklenmesi ile mümkün varlığa yüklenmesi aynı anlamda değildir. Kâtibî'nin de savunduğu bu görüşe göre varlık, mümkünlerde zâit iken Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mahiyeti aynıdır. (iii) Varlık mahiyet ilişkisindeki üçüncü görüş, varlık hem mümkünlerde hem de Zorunlu Varlık'ta zâittir.⁴¹⁸

Râzî, **el-Mûlahhas**'ta mahiyet meselesini iki açıdan ele almıştır. Umûr-ı âmmenin varlık başlığı altında mahiyetin varlıklara ârız olması bakımından konuyu inceleyen Râzî, mahiyet başlığı altında ise mahiyet kavramını kendi içinde tartışmıştır.⁴¹⁹ Kâtibî de **Hikmetü'l-'ayn**'da Râzî'nin bu tasnifini takip etmiş ve mahiyeti varlık başlığı altında bütün yönleriyle değil varlıkla ilişkisi, özel anlamda da varlığa arız olması yönüyle incelemiştir. Dolayısıyla konu varlık kavramının müşterek olmasıyla yakın bir ilişki içindedir. Kâtibî yukarıda zikredilen üç görüşten ikincisini savunmaktadır, yani varlık, mümkünlerde zâit iken Zorunlu Varlık'ın varlığıyla mahiyeti aynıdır. Ancak burada sadece bu görüşün ilk ayağı, varlığın mümkün mahiyetlere zâit oluşu üzerinde duracağız. Zorunlu Varlık'ta böyle bir ayırımın olmadığını çalışmanın dördüncü bölümünde ele alacağız. Varlığın mümkünlerin mahiyetlerine zâit olması bağlamında filozofların ileri sürdüğü bazı deliller vardır. Kâtibî, meseleyi bu delillerden dördüne dayalı olarak tahlil etmektedir.

Kâtibî'ye göre varlık mahiyetten ayrıdır, ancak bu ayırım, mahiyetin ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Bu ayırım zihnî bir ayırmadır ve varlık, bu anlamda mümkün varlıkların mahiyetine zâit olur. Varlık mümkün mahiyetin ne kendisidir, ne de onun kapsamındadır (*dâhil*). Varlık, mümkünlerde onların mahiyetine zâittir. i) Çünkü mümkün mahiyetin varlığından kuşkulananla beraber onu düşünebiliyoruz. Mesela üçgen gibi geometrik bir şeklin varlığından kuşku duymamıza rağmen böyle bir şekli

⁴¹⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 13-14; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 246.

⁴¹⁹ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 45b vd.

düşünebiliyoruz. Ya da şöyle diyebiliriz: Üçgenin mahiyetini düşünmek, dış dünyada varlığını düşünmemizi gerektirmez. Zihnî varlığın kabulünü gerektiren bu delil, mümkün mahiyetin varlığından ayrı olduğunu göstermektedir. (ii) İkincisi mümkün mahiyet kendi başına yokluğu kabul eder, ancak varlıkla birlikte alındığında yokluğu kabul etmez. Eğer böyle olmasa idi her mümkün mahiyetin akledilmesi onun varlığının akledilmesi ile aynı olur veya varlığın akledilmesini gerektirirdi ki bu sonuç geçersizdir. Mesela siyahlığı aldığımızda siyahlık, varlık ve yokluğu da kabul eder. Yani siyahlık vardır ya da siyahlık yoktur demeye müsaittir. Ancak siyahlık mahiyetini varlıkla birlikte aldığımızda siyahlık mahiyeti, yokluğu kabul etmez. Bu delil de göstermektedir ki mümkün mahiyet varlığından ayrıdır.⁴²⁰ (iii) Varlık mahiyete dâhil olsaydı varlık, mevcutlar arasında ortak olan zâtîlerin (*ez-zâtîyyâtü'l-müştereke*) en geneli olurdu. Bunun neticesinde varlık, mahiyetlere yüklem olacağından onların cinsi olurdu. Varlık mahiyetlerin cinsi olması halinde varlığın altında bulunan türleri bir birinden fasıllarla ayırırdı. Bu fasılların türlerinden ayrışması da başka fasılları gerektirir ve bu durum sonsuza kadar giderdi. Hâlbuki bu imkansızdır, çünkü bileşik bir basitte durmalıdır. Sonsuza kadar giden fasıllarda dahi basit ve tek bir fasıl bulunmalı ve silsile kesilmelidir. (iv) Varlık ile mahiyetin Zorunlu Varlık ve mümkünlerde aynı olması durumunda Zorunlu Varlık, mümkünlerden mukavvim fasıllarla ayırırdı. Bu, Zorunlu Varlık'ın bileşik olması demektir ki, bu da imkansızdır.⁴²¹

C. Varlığın Mukabili Olarak Yokluk

Genel şeyler arasında incelenen yokluk, varlığın zâtî arazlarından olmayıp varlığın karşıtı olması bakımından umûr-ı âmmede incelenmektedir. Çünkü yokluk ve imkansızlık, varlık ve imkanın mukabilinde bulunurlar. Bu bakış açısına göre umûr-ı âmmede incelenen yokluk kavramıyla ne kastedildiği, mukabili olduğu varlık kavramının yanında şey ve mahiyet kavramlarıyla da yakından alakalıdır. Kâtibî umûr-ı âmme kapsamına giren kavramlardan bahsederken, yokluğun bu bölümde varlığa nispetle incelendiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla madum mefhumu bizzat mevcûd dikkate alınarak anlaşılır ve açıklanır hale gelir. Bu bakımdan her şeyin kendisiyle anlam kazandığı ve diğer genel şeylerin (*umûr-ı âmme*) kendisine nispetle tanımlandığı şey bizzat varlığın kendisidir.⁴²² Bu düşünce İbn Sînâ'nın

⁴²⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-âyn*, s. 10; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 190a.

⁴²¹ Kâtibî, *Hikmetü'l-âyn*, s. 10-11; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 190b; İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-âyn*, s. 15.

⁴²² Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 187b.

“varlık kendiliğinden bilinir, yokluk ise bir dereceye kadar varlık vasıtasıyla bilinir” şeklindeki ilkesine dayanmaktadır.⁴²³ Peki yokluk, hangi anlamda varlığın mukabilidir? Vücûdî bir şeyin karşıtının da vücûdî olması icab ettiğinden varlığın karşıtından söz edemeyiz. Bu bağlamda, kendilerine arız olan eklerden bağımsız olarak, yani mutlak olarak ele alındığında varlık ve yokluğun birbirlerine mukabil oluşları, iki zıddın karşıtılığı değil, olumlama (*icâb*) ve olumsuzlama (*selb*) anlamında bir mukabil oluştur.⁴²⁴

Yokun (*madûm*) umûr-ı âmmede hangi kavram ve problemlerle ilişkisi olduğu konuyu anlamak bakımından önemlidir. Öncelikle meselelerin ele alınışındaki bağlama göre yokluk (*adem*) ya da (*yok*) kelimelerinden birinin kullanılacağına işaret edelim. Bir kavram olarak yok ile var olan arasında nasıl bir bağlantı olduğu yukarıda belirtildi. Bunun dışında yok, şey, sübût ve takarrur kelimeleriyle nisbî bir karşıtılık içinde iken menfî kelimesi ile yok arasında yine nisbî bir eşanamlılık vardır. Nisbî ifadesini kullandık, zira, düşünürlerin bu kelimelere yüklediği anlamlar farklılık arz etmektedir. Mesela bazıları sâbiti, mevcudun eş anlamlısı olarak alırken bazıları mümkün madumları da içerecek bir anlam genişlemesi teklif etmektedir. Bunun dışında yokun bağlantılı olduğu kavramlardan ikisi mahiyet ve malumdur.

Yokun ayrışıp ayrışmayacağı meselesi zihnî varlık hakkındaki ihtilafın bir uzantısı olduğu gibi mahiyetlerin mec‘ullüğü de madumun şeyliğı meselesi üzerinde temellendirilmiştir.⁴²⁵ Öte yandan yokun “şey” ya da “cevher, cisim veya araz” olarak nitelenip nitelenemeyeceğı, Tanrı’nın kudreti, ilmi ve âlemi yoktan yaratması noktasında imkan kavramıyla ilgili yoğun tazammunlar içeren çetrefil bir konu olup Mutezile ile Eş‘arî-Mâtürîdî mütekellimûn arasındaki temel ihtilaf noktalarından birisini oluşturmaktadır.⁴²⁶ Yokluk mebdede bakımından ele alındığında sudurla, dolayısıyla illet ve zorunluluk kavramlarıyla yakın bir ilişki içindeyken mead bakımından incelendiğinde meselenin başlığı “yokun iadesi” olmuştur. Nitekim Râzî’nin madumun iadesi konusunu **el-Erba‘în** adlı eserinde mead başlığı altında incelemesi, umûr-ı âmmede tartışılan konunun esas itibariyle eskatolojik bir mesele olduğunu göstermektedir. Filozoflara göre de haşrin cismanîliğı madumun iadesiyle ilgilidir ki bu konu muhal ise cismanî haşir de aklen muhaldir.⁴²⁷

⁴²³ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik**, I, 34.

⁴²⁴ Hillî, **Keşfü’l-murâd fi şerhi Tecridi’l-i’tikâd**, Beyrut 1988, s. 13.

⁴²⁵ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevâkif**, I, 273.

⁴²⁶ M. Cüneyt Kaya, **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2008, s. 120 vd.

⁴²⁷ Râzî, **el-Erbaîn fi Usûli’d-dîn**, Kahire 1986, II, 39.

Madumun ilintili olduğu bazı kavramlara işaret edilmişti. Varlıktan sonra bunların en başta geleni şey kavramıdır. Yokun şey olup olmadığı meselesi birçok hükmün üzerine bina edildiği bir problemdir. Bu meselenin, varlığın mahiyete zâit olduğu görüşüyle de yakın bir irtibatı vardır. Kâtibî, bu bağlamda konuya girmeden önce meselenin tarihçesini ana hatlarıyla sunmaktadır. Ona göre varlık, mahiyetin aynısıdır diyenlerin mahiyet anlamındaki madumun bir şey olmalarını kabul etmeleri olanaksızdır. Madumun şey olduğunu söyleyenler de varlığın mahiyete zâit olduğunu söylemek durumundadır. Varlık, mahiyete zâiddir diyenler ihtilaf etmişlerdir. Bazıları mahiyetin varlıktan ârî olarak dışta bulunduğunu sanmışlar, bu durumda onların sözüne göre madum bir şeydir ki bunlar Basra Mutezilesidir. Diğer grup da bunu reddetmiştir, bunlar da Eş‘ârîler ve felasifedir. Bu taksime göre ikinciler menfinin bir şey olmadığına ittifak etmiştir. Menfi ile de dışta var olmaları mümteni olan mahiyetleri kastetmişlerdir. Bu durumda tartışmanın odak noktası varlığı mümkün olan madum mahiyetlerdir.⁴²⁸ Bu konuda Kâtibî'nin tevarüs ettiği ve delillerini sunduğu düşünce geleneğinde iki görüş vardır. Bir taraf genel anlamda madumun şeyliğini kabul edip bu yönde deliller sunarken diğer taraf da madumun şeyliğini reddetmektedir.

(i) Basra Mutezilesine göre genel anlamda yok bir anlamda hem var olması hem de var olmaması eşit derecede olan mümkün (*mümkün madum*) tekabül etmektedir ve bu anlamda o, ne zorunlu ne de imkansız olanı göstermektedir. Bu fırkaya göre mümkün madum, varlık sıfatından ayrı olarak dışta karar kılmış sabittir. (ii) Eş‘ârîler ise madumun şey olmasını mutlak olarak, yani hem mümkün madumun hem de imkansız madumun şey olmasını reddetmişlerdir.⁴²⁹ Eş‘arî-Mâtürîdî mütekellimûn, Mutezile'nin madumun şey olarak nitelenebileceği görüşüne itikadî açıdan barındırdığı sonuçlar itibariyle şiddetle karşı çıkmıştır. Zira onlara göre şeylere, fiilen var olmadan önce ezelde bir hakikat nispet eden Mutezilî telakki, âlemin kıdemini kabul etmek anlamına gelmektedir. Madûm hakkında “şey” ifadesinin kullanılmaması Eş‘arî'ye göre bu ve benzeri kelimelerin, varlığı olumlama, zat ve özü çağrıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Zira “şey” en genel anlamıyla varlığı olumlamak için kullanıldığından, yok olan “şey-olmayan (*lâ şey*)” ifadesiyle karşılanmaktadır. Madûmun “şey” olarak tavsifi ise onun hem “şey” hem de “şey-olmayan” olduğu sonucunu doğuracağından bir çelişkidir. Eş‘arî, madûmun “şeyliğini” reddetse de onun bilgiye konu olması hususunda olumlu düşünmektedir. Ona göre madum “bilinebilir (*ma lûm*), hakkında konuşulabilir (*mezkûr*), yüklem alabilir (*muhber anh*), işaret edilebilir (*medlûlun anh*) ve güç

⁴²⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 187b.

⁴²⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 274.

yetirilebilirdir (*makdûrun anı*)". Ancak madûma dair bilgi, varlık şartına bağlı değildir, bilakis madûm olduğu haliyle ilme konu olabilmektedir. Eş'arî açısından madûmun yukarıdaki vasıflarla nitelenmesi, onun var olduğunu kabul etmek anlamına gelmemektedir, çünkü madûmun mesela "bilinebilir" olduğunu söylemek, onu bilen bilgisini oluılamadan ibarettir.⁴³⁰

İbn Sînâ'nın madum ve şey kavramlarıyla ilgili yorumları, tevarüs ettiği felsefi gelenek kadar kelimî geleneğin izlerini de taşımaktadır. İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** I.5'te "şey ve mevcûttan daha geniş kapsamlı bir terim yoktur" derken nispeten Eş'arî'nin yorumunu benimsemektedir. Tanımlanamayacak bu terimlerin, tür olarak altına konabilecekleri bir cins yoktur. Ancak İbn Sînâ için şey ve mevcût bütünüyle de eş anlamlı değildir. Zira ona göre şey, hakikat ve mahiyet gibi terimlerle ilişkilidir ve mahiyet ışığında görülebilecek bir nesneye işaret eder. Mevcûd ise *müsbet* ve *muhassal* gibi hariçte var olan anlamlara sahiptir ve varlık ışığında görülebilen bir nesneye işaret eder.⁴³¹ Bununla birlikte İbn Sînâ muhtelif eserlerinde, madum-şey ilişkisi konusunda Mutezile'nin görüşünü eleştirip şeyin dış dünyada var olana söylenmekle birlikte varlığa gelmesi mümkün olan mahiyetleri kapsadığını da ifade etmektedir.

"Şey, kendisinden haber verilendir" denilmesi doğruyken "şey, mutlak olarak madum olabilir" sözü incelenmesi gereken bir meseledir. Şayet madumla dış dünyada yok olan kastedilmişse, bu mümkündür. Çünkü şey zihinde sabit olduğu halde, dıştaki şeylerde yok olabilir. Başka bir şey kastedilmişse, yanlıştır ve ondan kesinlikle haber verilemez. Bilinmesi ise sadece zihinde tasavvur edilmiş olmasından ibarettir. Ama dıştaki bir şeyi gösteren bir sûret olarak zihinde tasavvur edilmiş olması, asla söz konusu değildir."⁴³²

Zihinde hiçbir şekilde sûreti bulunmayan maduma işaret edilmesi ise imkansızdır (*muhâl*). Bu İbn Sînâ'nın madumu (i) zihinde sûreti bulunan ve varlığa gelmesi mümkün olan ve (ii) hiçbir şekilde zihinde sûreti bulunmayan (*menfi/mümteni*) diye ikiye ayırdığını göstermektedir. Böylece şey teriminin varlıktan farklı tarafını da göstermek suretiyle İbn Sînâ'nın, mevcûd-şey-madum hakkında Eş'arîlere yaklaştığını anlıyoruz. Onun bu mevzuda Mutezile ile Eş'arîler arasında bir pozisyonda olduğu şey ve madumu, mümkünle irtibatlandırdığı söylenebilir.⁴³³

⁴³⁰ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 120, 130.

⁴³¹ Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", ev. Arzu Meral, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), 92.

⁴³² İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, I, 30.

⁴³³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, I, 31-32.

Kâtibî, mümteni madumun şey olmadığını kabul etmiştir. Varolması mümkün olup da henüz var olmayan mümkün mahiyetlerin şeyliği ise tartışmalıdır. Var olmaları mümkün olan madum mahiyetler varlık sıfatından uzak olarak dışta kendi başlarına var olamazlar. Böyle olmasa mahiyetlerin dışta varlığı söz konusu olacaktır. Öyleyse hariçte olmayanın hariçte olması olacak ki bu saçmadır. Bu durumda mahiyetin varlığı, zatına zait olsa da mahiyet ya zihinde ya da hariçte varolmalıdır. Yani mahiyet bu iki varlık düzleminden birindedir. Buna göre hariçte madum olan, yani tartışmanın odağında olan mümkün mahiyetler zihinde şeydir ve onlara hariçte şey denilemez; buna mukabil mümteni/menfî mahiyetlere zihinde şey denilemez.⁴³⁴ Madumun şey olduğunu söyleyen Basra Mutezile'sine göre: “Madum malumdur, her malum sabittir, öyleyse madum sabittir”. Kâtibî bu neticeyi kabul etmemektedir.⁴³⁵

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da ikinci olarak Fahreddin Râzî'nin **el-Mülahas**'taki görüşlerini tartışmaya açmaktadır: “Madum, ya menfiye denktir (*müsâvî*) ya menfiden daha özeldir (*ehass*) ya da menfiden daha geneldir (*e'am*). (i) Madumun menfiden daha genel olması durumunda madum mefhumu ayrışır ve bu da sübûtu gerektiren bir sonuçtur. Yine bu kıyasın verdiği bir diğer sonuç da şudur: Madum, menfiden da genel ise madumun yüklendiği şey sırf nefy olamaz. Aksi halde menfî ile madumun arasında fark kalmaz. Madumun yüklendiği şey sırf nefy olmadığına göre sabit olmaktadır. Bu da menfinin madum, madumun da sabit olması demektir.” Kâtibî kıyasın böyle düzenlenmesi halinde madumlar arasında sabitin olmayacağı eleştirisini yapar. Hâlbuki doğrusu bazı madumların sabit olmasıdır. Yani Kâtibî, madum olan mümkün mahiyetlerin sabit olması gerektiğini düşünmektedir. Dolayısıyla kıyasın “Her madum menfidir, hiçbir menfî sabit değildir, öyleyse hiçbir madum sabit değildir” şeklinde kurulması yanlıştır. Bu durumda madum iki seçenekten biri olmalıdır. Madum ya (ii) menfiye denktir ya da (iii) ondan daha özeldir. Râzî, madumun sabit olmasını kabul etmemektedir. Kâtibî ise bunu kabul etmeyip kıyasın “bazı madumlar sabittir” sonucunu verecek şekilde kurulmasını talep etmektedir.⁴³⁶

Özetle Kâtibî'ye göre madum, varlığı mümteni ve mümkün olan mahiyetler şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Tanrı'nın ortağı gibi mümteni madumlar hakkında bir ihtilaf yoktur ve buna Eş'arîler, *nefy-i mahz* ya da mutlak yokluk (*ademun sırfun*) demektedir. Bu tür maduma şey ve sabit denilemez. Dolayısıyla Basra Mutezilesi'nin “madum malumdur, her

⁴³⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 13.

⁴³⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 14.

⁴³⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 13-14; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 200b-201a.

malum sabittir, öyleyse madum sabittir” önermesi yanlıştır. Öte yandan Eş‘ârîlerin vardığı “hiçbir madum sabit değildir” sonucu da Kâtibî’ye göre yanlıştır. Buradan da anlaşılmaktadır ki Kâtibî, İbn Sînâ gibi mümteni madumlar olması sebebiyle maduma şey denilemeyeceğini, ancak madum mümkün mahiyetler sebebiyle de maduma sabitlik anlamı vermektedir. Bu onun zihnî varlığı ve dolayısıyla varlık-mahiyet ayrımını kabul etmesinin bir neticesidir. Zira varlığın mahiyetten ayrı olduğunu kabul edenlere göre mümkün mahiyetlerin takarruru/sübûtu onun varlık ve yokluk halinde bulunmasıdır, yani imkan halinde olmasıdır. Bazen ona varlık hâkim olur bazen de yok kalmaya devam eder. Buna göre madum mümkün mahiyetler iki durumda sabittir. Yok olan mümkün mahiyet hariçte varlık kazandığı zaman şey adını alır, zihinde mümkün olarak bulunduğu sürece *zihinde şey* denilir.⁴³⁷ Kâtibî’nin varlık tasnifinde zihnî varlık bir gerçekliğe (*tahakkuk*) sahiptir. Kâtibî için tahakkuk ve sübût dış dünyadaki var oluştan daha kapsamlıdır. Öyleyse henüz haricî varlığı olmayan mümkün madumlara iki şartla sabit denilebilir. Birincisi madumun, malum olmasından hareketle “her madum sabittir” önermesi yanlıştır. İkincisi şey dış dünyada varlığa tekabül ederken sübût ve takarrür, zihnî varlık durumunda olan mümkün mahiyetlere söylenebilir.

Kâtibî’nin yokla ilgili tartıştığı diğer bir problem zihnî varlık tartışmasının bir uzantısı olan yokların ayrışabilirliği (*el-ımtiyâz fi’l-‘ademât*) ve bunların çokluğu meselesidir. Yokun mümkün ve mümteni olarak ikiye ayrıldığını ve Mutezile’nin her iki türüne de şey dediğini, Eş‘ârîler ve filozofların ise ikincisine menfi, dediğini görmüştük. Yine filozoflara göre mümkün yoklar hariçte şey ve zihinde şey diye ikiye ayrılmaktaydı. Filozoflar bunların zihnen ayrışıp zihnen var olmalarına sübût ve tahakkuk demekteydi. Bu tartışmalar zaten madumun zihnen ayrıştığını göstermektedir.⁴³⁸ Yokların ayrıştırılabilir bir özelliğe sahip olmadığını düşünenler, yokların ayrışması durumunda onların dış dünyada sabit olmaları gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Zira ayrışma sübûtî bir özelliktir. Sabit olan ise yok olamaz. Görüldüğü gibi mesele sübût kavramına verilen anlamla yakından irtibatlıdır. Ayrışmanın kabul edilip edilmeyeceği, bir anlamda ayrışmanın zihnî mi haricî mi olduğu meselesidir ki bu da sübûta verilen anlama bağlı bir şeydir.⁴³⁹

Kâtibî’ye göre yokların birbirlerinden ayrışabilirliğini ileri sürenlerin delili şudur: “Yokta çokluk ve ayrışma vardır. Çünkü illetin ve şartın yokluğu malûlün ve şartlının yokluğunu gerektirmektedir. Bir mahalde zıddın yokluğu, diğer zıddın o mahalde varlığını

⁴³⁷ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 30a-30b.

⁴³⁸ Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 32a.

⁴³⁹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 203a.

mümkün kılar. Ancak bu durum, şartın ve zıddın yokluğu durumlarının dışında geçerli değildir. Çünkü şart olmayanın yokluğu, meşrû olmayanın yokluğunu gerektirmeyeceği gibi, zıt olanın yokluğu diğer zıddın varlığını mümkün kılmaz. Kâtibî de yokların ayrışabileceğine dair bu delili kabul etmektedir.⁴⁴⁰

Yokla ilgili bir diğer mesele yokun bilinmesidir. Kâtibî bu meseleyi yokların ayrışması başlığı altında tartışmaktadır. İbn Sînâ mutlak anlamda yokluktan olumlu bir şekilde söz edilemeyeceğini kabul etmiştir. Olumsuz bir şekilde söz edildiğinde ise zihinde ona bir çeşit varlık vermek mecburiyeti vardır. Ancak mevcut şeylere izafe edilen yokluk bilinebilir ve kendisinden haber verilebilir.⁴⁴¹ İbn Sînâ'nın bu yöndeki görüşlerine itiraz eden Râzî'ye göre, “mutlak yokluk bilinemez, ondan haber verilemez” sözü bilgi içermektedir, öyleyse İbn Sînâ'nın söylediği çelişkilidir. Çünkü mutlak yokluk için *taayyün*, *sübut* ve *imtiyaz* söz konusu değildir. Dolayısıyla imtiyaz, sübut ve taayyünün söz konusu olmadığı bir şeye akıl herhangi bir şekilde işarette bulunamaz, onun hakkında bilgi veremez.⁴⁴² Kâtibî **el-Mülahhas** şerhinde Râzî'ye karşı çıkararak, “mutlak yokluktan haber verilemez ifadesi, olumlu bir önermede mutlak yokluk hakkında hüküm verilemez” şeklinde tefsir edildiğinde itiraz geçersiz olur. Mutlak yokluktan olumlu anlamda haber verilemez, çünkü mutlak yokluğun sübûtu ve imtiyazı söz konusu değildir.⁴⁴³ Kâtibî İbn Sînâ'nın görüşünü kabul etmekle birlikte ona Râzî'den farklı bazı eleştiriler yöneltmiştir. Öncelikle İbn Sînâ'nın “mutlak yokluk bilinemez, ondan haber verilemez, ancak mevcut şeylere izafe edilen yokluk bilinebilir” sözü mutlak yokluktan haber vermektir. Çünkü bir şey bilinmeyince ona izafe edilen başka bir şey de bilinmez. Zira izafî yokluk, ancak mutlak yokluk bilindikten sonra bilinir. Kâtibî'ye göre yokluğun bilinmesi hakkında şöyle denseydi daha doğru olurdu: “Mutlak yokluk için zihinde mutlak olmayış (*el-lâkevnü'l-mutlak*) sûreti vardır. Aynı şekilde haricî yokluk için zihinde bir hariçte olmayış (*el-lâkevnü fi'l-hâric*) sûreti, zihnî yokluk için de zihinde olmayış (*el-lâkevnü fi'z-zihni*) sûreti vardır. Böylece zihinde olmayış mefhumuna zihinde oluş arız olur ve bu, mutlak yokluğun aynen zihinde olması demek değildir. Yokluğun bilinmesi ve kendisinden haber verilmesi böyle anlaşılabilir. Öyleyse mutlak yokluk hakkında bilgi verilebileceği doğrudur ve Râzî'nin itirazı geçerli değildir.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 15; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 203a.

⁴⁴¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, I, 30.

⁴⁴² Râzî, **el-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 48b.

⁴⁴³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 204a.

⁴⁴⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 16; a. mlf. Şehit Ali Paşa 1680, 204a-204b.

D. Mahiyet

Konuya başlarken öncelikle “Mahiyet niçin umûr-ı âmmede incelenmektedir ve mahiyetin bu incelemedeki yeri nedir?” sorularına yanıt aramamız uygun olacaktır. Râzî ontolojik kavramları incelerken *el-umûru’l-âmme ve mâ yecrî mecrâhâ ve mecrâ envâ’ihâ* başlığını kullanmıştır.⁴⁴⁵ Râzî bu terkinin umûr-ı âmme kısmında varlık ve ona kapsam ve genellik bakımından yakın olan mahiyet, birlik-çokluk kavramlarını incelemiştir. Kâtibî’ye göre ise umûr-ı âmme ile kastedilen Zorunlu Varlık ile mümkün varlık arasında ortak olan, varlık, birlik-çokluk gibi hususlardır. Umûr-ı âmme benzeri olanlar (*cârî mecrâ’l-umûri’l-âmme*) ile kastedilen ise, varlıkların çoğu arasında müşterek olan hususlardır, mesela *mahiyet* kavramı böyledir. Çünkü Zorunlu Varlık haricindeki varlıklarda varlık, mahiyetten ayrıdır. Hâlbuki Râzî gibi Zorunlu Varlık’ın varlığı, mahiyetine zâiddir denilirse bu durumda mahiyet de umûr-ı âmme kapsamına girmiş olacaktır.⁴⁴⁶ Bu cümlelerden de anlaşılmaktadır ki Kâtibî’ye göre mahiyet, Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında ortak olduğu için değil, varlıkların çoğunun, yani Zorunlu Varlık dışındaki varlıkların ortak vasfı olduğu için bu incelemede kendine yer bulmuştur. Kâtibî, varlık ve yoklukla ilgili bahislerden sonra mahiyet meselesini ele almıştır. Mahiyetin sonra gelmesi mahiyetin incelenmesinin varlık ve yokluktan birinin ilişeni olması bakımındandır. Kâtibî, mahiyeti incelerken, varlıkla ilişkisi yanında mahiyetin arazlarından ayırt edilmesi, mahiyetlerin yaratılmışlığı (*ca’l*) ve mahiyetin kısımları gibi problemleri ön plana çıkartmış ve mahiyet meselesini daha ziyade bu bağlamda tartışmıştır. Şimdi bu meseleler üzerinde durmak istiyoruz.

Kâtibî’ye göre “her şey, o şeyi kendisi yapan bir mâhiyete (*hakikat*) sahiptir”. Bir şeyin hakikati derken kastedilen budur. Mesela “atlık kendi olmaklığı bakımından birdir veya bir olmayandır” sözünü itibara aldığımızda atlık bir de olabilir, bir olmayan da olabilir. Atlık, atlığa eklenmiş (*mazmûm*) olan bu sıfatlarla beraber olur lakin atlık her ikisi de değildir.⁴⁴⁷ Kâtibî’nin ifadelerindeki amacı mahiyeti, ona eklenen (*lühûk*) her şeyden temyiz etmektir. Öyleyse her ne kadar birtakım sıfatlarla nitelense de atlık, atlık olmak açısından ancak ve ancak atlıktır. Aynı şekilde bu örnek tümel, tikel, genel ve özel diğer eklentiler için de

⁴⁴⁵ Râzî, *el-Mûlahhas*, Şehit Ali Paşa 1730, 45a-45b.

⁴⁴⁶ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 187b.

⁴⁴⁷ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 17; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205a. Cürçânî hakikat, mahiyet ve hüviyet terimlerinin birbiriyle karıştırılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre her şeyi kendisi yapan özelliği hakikattir. Hüviyet bu hakikatin tikel olanıdır ve haricî varlık anlamındadır; mahiyet ise hakikatin tümel olanıdır. bkz. Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkif*, I, 294.

geçerlidir.⁴⁴⁸ Mahiyete eklenen arazları üç şekilde ele almak mümkündür. Mahiyetin arazlarından ayırt edilmesi ya mahiyetin kendi olması bakımından kendisinden ayrı olan şeylere kıyasladır. Mahiyete eklenen şeyler mahiyetin kendisindedir ya da üçüncü olarak kendisinin dışında olup ona ilişen şeylere kıyasladır. Mahiyet kendiliğinde düşünüldüğü ve ona ilave başka bir şey düşünülmediğinde orada düşünülen şey, mahiyetin kendisidir. Mahiyete ilişen arazlar, ne mahiyetin kendisidir ne de bunlar mahiyete dâhildir. Buna ilaveten bir mahiyet, türün farklı fertlerinde olmakla çoğalmaz. Mesela insalık, insanlık olmak bakımından Amr'da ve Zeyd'de farklı değildir ve sayı bakımından birdir.⁴⁴⁹

Kâtibî'nin mahiyetin arazlarıyla ilgili tartıştığı bir diğer mesele üç itibar teorisi diye bilinmektedir. İbn Sînâ'nın mahiyet hakkında yaptığı bir ayırımı ifade eden üç itibar teorisi, mahiyetin arazlarına kıyasla üç itibarı olduğu anlamına gelmektedir. Birinci cihet, somut nesnelere somut nesnelere olarak ele alınmasıdır ki bu daha sonra *mahlut* mahiyet olarak adlandırılmıştır. İkincisi nesnelere varlığını dikkate alınmadan onlar hakkında konuşmanın mümkün olduğu mutlak mahiyettir. Üçüncüsü de onların zihnî varlıklarının dikkate alınmasıdır ki buna *mücerred* mahiyet denmiştir.⁴⁵⁰

Kâtibî de mahiyeti üç cihetle ele almıştır: Mahiyetin varlığıyla kayıtlanması, mahiyetin yokluğuyla kayıtlanması ve herhangi bir kayıtlama olmaksızın mutlak olarak dikkate alınması. Buradaki tartışma mahiyetlerin dışta karşılığının olup olmadığı meselesidir. Fertlerin dışta var olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Dış dünyadaki varlıkların mahiyetleri varlıkla kayıtlanmıştır. “Bi şartı şey'in” denilen bu mâhiyetler, dış dünyadaki somut nesnelere ifade eder, buna kendisine zâit bir kayıtlama, yani dış varlık kaydıyla ele alındığından “karışık (*mahlut*) mâhiyet” adı verilir.⁴⁵¹

İbn Sînâ'nın zihnî olduğunu kabul ettiği *mücerred mahiyet/bi şartı lâ-şey*⁴⁵² Râzî'ye göre dışarıda bir varlığa sahip olmadığı gibi o zihnî bir varlığa da sahip değildir. Zira ona göre mahiyetin zihinde var olması demek, zihnî varlığın ilişilene olması demektir. Bu durumda da mahiyet soyut olma niteliğini yitirecektir. Kâtibî ise Râzî gibi mahiyetin bi şartı lâ-şey hariçte olmadığını kabul etmektedir. Çünkü dışta olmak belirginleşmeyi (*taayyün*) ve ferdileşmeyi

⁴⁴⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205a-205b; a. mlf. *Hikmetü'l-ayn*, s. 17.

⁴⁴⁹ *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205b; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 294-295.

⁴⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 179-180; a. mlf. *Kitâbu's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)*, s. 17; Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, s. 77-78; Tahsin Görgün, “Mahiyet”, *DİA*, XXVII (Ankara 2003), 337.

⁴⁵¹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205a-206a.

⁴⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 179.

(*teşahhus*) gerektirmektedir. Belirginleşme ise bizzat soyutlanmaya aykırıdır. Ancak Kâtibî, Râzî'den farklı olarak mahiyetin zihnî bir varlığı olmadığını açık bir şekilde dile getirmemektedir.⁴⁵³ Râzî, canlılığın “lâ bi-şartı şey'in/mutlak mahiyet” olarak hariçte bulunduğunu kabul etmektedir. Bu konudaki argümanı ise şudur: Mutlak mahiyet anlamındaki canlılık hariçteki varlığın bir parçasıdır, mutlak mahiyet dış varlığın bir parçası olduğuna göre hariçte var olmalıdır.⁴⁵⁴ Kâtibî de mutlak mahiyetin hariçte olduğu noktasında Râzî ile aynı düşünceye sahiptir ve bunu mantık terimlerine müracaatla açıklamaktadır. Canlı, canlı olmak bakımından tabiî cinstir, canlı bir mevcud olarak dış dünyada mevcuttur ve mutlak mahiyeti de kapsamaktadır. Böyle olunca mutlak mahiyet, yani canlı olmak bakımından canlı dış dünyadaki bir parçası durumundadır ve bu da onun hariçte olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵⁵

Mahiyet bir diğer taksimle basit ve bileşik (*mürekkeb*) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bileşik mahiyet özü itibariyle farklı birçok durumun bir araya gelmesiyle oluşan mahiyettir. Örneğin on sayısının birlerden, ordunun fertlerden oluşması gibi. Basit mahiyet ise dört unsurun her bir parçasında görüldüğü gibi kendisiyle kaim bir öze sahip olan mahiyettir. Eğer böyle bir ayırım olmasaydı her bir mahiyetin bir defada ya da her daim sayısı bilinmeyen parçalardan müteşekkil olması gerekecekti. Bileşik mahiyetin parçalarının bazıları dış dünyada ayrılırken bazıları da zihnî olarak ayrılır. Hariçteki ayrışma bileşik mahiyetin parçalarının birbirinden bağımsız olarak hariçte var olabilmeleridir. Ayrışma bazen de ancak zihinde gerçekleşir. Mesela bir mahiyet olarak siyah böyledir. Zira hariçte cinsinin varlığı, faslının varlığından ayırt edilemez. Aksi takdirde cins ve faslından her biri bir araya gelme esnasında tek başına mahsus olurdu.⁴⁵⁶ Bu ayırım, mümkün mahiyetlerin varlık kazanmadan önceki durumlarının bilinmesi açısından önemlidir. Bu konu mümkün mahiyetlerin bir yaratanın yaratmasıyla (*ca'lu câ'il*) ve mahiyetin, mahiyet oluşunda bir faile muhtaç olması ekseninde tartışılmıştır. Siyâlkûtî'ye (ö. 1067/1657) göre filozof, sufi ve mütekellimûnun aynı anlamı verebilecek başka bir kelimeyi değil de mec'ullük kelimesini tercih etmelerinin nedeni eser ve fiil kelimelerinin yaygın olarak varlıkta kullanılmasıdır.⁴⁵⁷

⁴⁵³ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205b; a. mlf. *Hikmetü'l-'ayn*, s. 17.

⁴⁵⁴ Râzî, *el-Mülâhhas*, Şehit Ali Paşa 1730, 48b; Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 17.

⁴⁵⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 205b.

⁴⁵⁶ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 206a-209a; a. mlf. *Hikmetü'l-'ayn*, s. 18-21.

⁴⁵⁷ Türker, *Seyyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2006, s. 51.

Kâtibî'ye göre bu konuda iki farklı görüş bulunmaktadır. (i) Birinci görüş mahiyetlerin mutlak olarak yani hem basit hem de mürekkep hiçbir mahiyetin yaratılmadığını ileri sürmektedir. Bu görüşün iki gerekçesi bulunmaktadır. (ia) Eğer mahiyet mec'ul olsaydı bir sebebe ihtiyaç duyduğundan mümkün olurdu. Bu da basit olmayla çelişen bir şeydir. (ib) Mahiyetin mec'ullüğü mahiyetin tahakkukunun müessirin aracılığıyla gerçekleşmesini gerektirmektedir ki bu, mahiyetin bir sıfatıdır, sıfat ise nitelenenden sonra olan bir şeydir. Bu da göstermektedir ki mahiyetler üzerinde müessirin tesiri yoktur. (ii) Mahiyetlerin mutlak olarak mec'ul olduğunu düşünenlerin temel gerekçesi ise mürekkeplerin mec'ullüğü fikrine dayanmaktadır. Kabul edildiği gibi bileşik mahiyetler basitlerden oluşmaktadır. Bir edilgenlik durumu olan terkip, basitlerin birleşmeleri sayesinde hâsıl olmaktadır. Eğer basitlerde bu yatkınlık olmasaydı mahiyet bileşik olmazdı. Bu da basit ve bileşik mahiyetlerin mec'ul olduğunu göstermektedir.⁴⁵⁸ Mahiyetlerin mec'ul olmaması durumunda mümkün varlığın bir müessire muhtaç olmayacağı, yani mevcutların Tanrı'dan bağımsız olarak varolacağı fikri de dile getirilmiştir.⁴⁵⁹

Kâtibî bu konudaki görüşleri kısa bir şekilde ifade ettikten sonra her ikisinin de mantikî analiz noktasında kusurları olduğunu beyan etmektedir. Kâtibî mahiyetlerin mec'ul olmadığını imkan kavramına dayanarak açıklayanların kıyaslarını yanlış bulmaktadır. Ona göre imkan basitlere arız olabilir, ancak bu durumun basit mahiyetlerin mec'ullüğü sonucunu doğurması zorunlu değildir. Aynı şekilde mahiyetlerin mec'ul olduğunu düşünenlerin analizlerinde de yanlışlar vardır. Bileşik mahiyetlerin mec'ul olmasıyla basit arasında kurulan şartlı önerme doğrudur. Ancak Kâtibî'ye göre netice yanlış çıkmaktadır.⁴⁶⁰

Kâtibî bu konuda her iki tarafın argümanlarını da zayıf bulmaktadır. Ona göre failin mahiyette etkisi yoktur. Çünkü insaniyet eğer bir ca'ilin (*fâ'il*) yapıp kılması ile olsa, onun varlığına olan şüpheden, insanın insan olmağından şüphe etmek gerekir. Bilakis failin etkisi sadece mahiyetin varlığındadır. Bunu şöyle açmak da mümkündür: Mesela insanlık, bir yaratmanın yaratmasıyla olsaydı, bir yaratmanın yaratamaması olmaması halinde insanlık olmazdı. Çünkü bir yaratmanın eseri olan şey, kesinlikle onun yokluğuyla yok olur. Oysa bir şeyin kendisinden olumsuzlanması imkansızdır. Bu, mahiyetin müessirden bağımsız olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla taraflar bu tartışmalarda varlıkla mahiyeti ve mahiyetin varlıkla ittisafının mec'ullüğünü karıştırmışlardır. Netice itibariyle mec'ullük,

⁴⁵⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 18; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 206b.

⁴⁵⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 304.

⁴⁶⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 206b-207a.

mahiyette değil varlıktadır.⁴⁶¹ Kâtibî'nin bu görüşleri mec'ullüğün mahiyette değil varlıkta olduğunu kabul eden İcî ve Cürcânî'nin görüşlerine de yansımıştır. Nitekim Cürcânî, mahiyetlerin mutlak olarak yaratılmış olduğunu ileri sürenlere cevaben yaratılmış olan şeyin, özel varlığı, yani onun hüviyeti olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla yaratılmışlığın bütün mahiyetlerden kaldırılmasından yaratılmışlığın da tamamen kalkması ve mümkünün, müessir bir failden müstağni olması gerekmez.⁴⁶²

E. Birlik ve Çokluk

Birlik ve çokluk mutlak anlamda varlığa ilişkin durumlardan olması hasebiyle İbn Sînâ'ya göre metafizikte incelenen şeyler kapsamında görülmüştür.⁴⁶³ İbn Sînâ bu bağlamda birlik (*vahdet*) kavramıyla ilgili olarak birliğin tanımlanamazlığı, varlıkla ve çoklukla ilişkisi, birliğin farklı yönlerden bölünmesi, cevher ve araza yüklem olması, sayıların araz olması, gerçek bir olan Allah'ın birliği gibi meseleleri incelemektedir. Hatırlanacağı gibi Râzî'nin umûr-ı âmme incelemesine dâhil ettiği kavram çiftlerinden birisi de birlik ve çokluktur. Birlik ve çokluk haricî ve zihnî varlıklara ilişkin genel durumlardandır ki umûr-ı âmmede incelenmesi bu sebeptir.⁴⁶⁴ Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mülahhas**'da birlik ve çokluk kavramları, birlik kavramının tanımlanamazlığı, birliğin taayyün, teşahhüs ve hüviyetle farkı, birliğin araz olması, zâta eklenmesi ve kısımları üzerinde durmaktadır. Birin sayı ile ilişkisi çerçevesinde sayılarla ilgili problemler ele alınmakta, ardından da karşıtlık (*tekâbü'l*), çelişiklik (*tenâkuz*), zıtlık (*tezât*) ve birleşme (*ittihâd*), toplanma (*ictimâ'*) gibi birlik ve çokluğa ilişkin çeşitli ilkeler sıralanmaktadır. Son olarak birliği, varlığın ilkesi kabul eden Antik Yunan düşüncelerinin ve Eflâtun'un idealarının eleştirisi yapılmaktadır.⁴⁶⁵ Kâtibî de **el-Mülahhas** şerhinde Râzî'nin yukarıda bahsedilen başlıklardaki görüşlerini tahlil ederken, **Hikmetü'l-'ayn**'da **el-Mülahhas**'ta sıralanan problemlerden bazılarına değinmektedir. Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da birliğin varlıktan farklı olduğu, birliğin mahiyetlere eklenen bir araz olduğu, “bir”in ve “çok”un kısımları ile sayılar üzerinde durmaktadır.⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 17-18.

⁴⁶² Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I, 305-307.

⁴⁶³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik**, I, 24.

⁴⁶⁴ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I, 390.

⁴⁶⁵ Râzî, **el-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 52a vd.

⁴⁶⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 25-29.

1. Birliğin Tanımlanamazlığı, Varlık ve Çoklukla İlişkisi

İbn Sînâ insan zihninin ulaşabileceği tümel kavramların başında varlık, şey ve bir terimlerinin olduğu düşüncesindedir. Ona göre kendisi nedeniyle tasavvur edilmeye eşyanın en önceliklisi varlık, bir şey gibi şeylerin en genel olanlarıdır. Bu şekillenme onlardan daha iyi bilinen şeylerle kazanılmaya gerek duymaz. Bu nedenle onlardan birisinin, kısır döngünün bulunmadığı bir açıklamayla veya kendilerinden daha iyi bilinen bir şeyle açıklanabilmeleri mümkün değildir.⁴⁶⁷ İbn Sînâ'ya göre çokluk tahayyülümüzde, birlik ise akıllarımızda daha iyi bilinmektedir. Birlik ve çokluk apaçık tasavvur ettiğimiz şeylerden olmakla birlikte biz önce çokluğu tahayyül ederiz, birliği ise tasavvuru için herhangi bir aklî ilke olmasa da aklederiz. Çokluğu birlikle tarif etmemiz aklî bir tarif ile olur. Birliği çoklukla tarif etmemiz ise, zihinde hazır olarak tasavvur edemediğimiz bizdeki bir akledilire ima için, hayalî açıklamanın kullanıldığı bir uyarıdır. Bununla birlikte bir, mevcûtle örtüşse de bir ve mevcûd mefhumları farklıdır.⁴⁶⁸

İbn Sînâ'nın bu görüşleri birliğin tanımlanamazlığını, varlıkla ve çoklukla ilişkisini ortaya koymasına bakımından Kâtibî'nin ilgilendiği hususların başında gelmektedir. Kâtibî'ye göre de çokluk tahayyülle, birlik akılla bilinir. Hayal önce çokluğu idrak eder, sonra akıl ondan tek bir durum çıkarır. Çünkü hayal duyulara dayanır ve duyularda olan da çokluktur. Birlik ise akıldadır ve akılda bilinir. Akıl en genel kavramlardan olan birliği idrak eder, sonra onu sınıflandırır. Bu durumda bir, aklın idrak ettiği en genel kavramlardandır (*e'ammu'l-umûr*) ve tarife muhtaç değildir. Birliği hayalde tarif etmeye kalktığımızda onu çoklukla tarif etmiş oluruz ki bu, İbn Sînâ'nın da işaret ettiği üzere hayalî anlam ile dikkat çekmek (*tenbîh*) olur. Çokluğu da akılda tarif etmeye kalktığımızda mesela “çokluk birlerin toplamıdır” dediğimizde onu birlikle tarif etmiş oluruz. Bununla birlikte Kâtibî, çokluğa birlikle dikkat çekmenin hatta onu birlikle tarif etmenin devri gerektirmeyeceğini de düşünmektedir.⁴⁶⁹

Varlık “şey”le bazı yönlerden örtüşse de bu iki kavram tümüyle aynı mefhuma sahip değildir. Bunun gibi bir de, tüm yönleriyle varlıkla aynı anlama gelmez. Varlık ile birliğin aynı mefhum olduğunu zannedenler bulunmaktadır. Onların böyle anlamalarının sebebi şudur: Her varlığın kendine ait bir hüviyeti vardır. Varlığın hüviyet denilen mahiyeti, varlığı ve birliği aynıdır.⁴⁷⁰ Kâtibî varlığın ve birliğin aynı olduğunu düşünenlerin hatalı bir kıyas

⁴⁶⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ/Metafizik*, I, 27-28, 92.

⁴⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ/Metafizik*, I, 91, 93.

⁴⁶⁹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 219a; Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, s. 58.

⁴⁷⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 218b.

yaptıklarını söylemektedir. Bir ve mevcûd bazen şeylere yüklenmede eşittirler. Mesela bir açıdan “o mevcuttur” denilen şeye “o birdir” demek mümkündür. Ancak bu, her ikisinden anlaşılın şeyin aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Zira burada nitelenen konu bakımından birdir, biriyle nitelenen ötekiyle de nitelenebilir. “Bir”den anlaşılın ile “var olan”dan anlaşılın her zaman aynı şey olsaydı, çok olması bakımından çok, bir olmadığı gibi var da olmazdı. Fakat çok olması bakımından “çok”a “bir” de ilişir ve bu çokluğa “o tek, bir çokluktur” denir ama bu, onun çokluk olması bakımından değildir. Bu kıyası şöyle ifade etmek de mümkündür: Birlik, varlıktan farklıdır. Çünkü çok, çok olması bakımından var olandır. Hiçbir çok, çok olması bakımından bir değildir. Zira o ikisi, yani varlık ve birlik bir olsalardı, ikisinden biri bir şey hakkında bir yönden doğru olduğunda diğeri de o yönden o şey hakkında doğru olurdu. Bu durumda varlığın çoklukla beraber olup, birliğin çokluka beraber olmaması birliğin varlıktan farklı olduğunu gösterir.⁴⁷¹

Kâtibî’ye göre birlik varlıktan farklı olduğu gibi, mahiyetten de (*teşahhus*) ayrı olup ona zâittir.⁴⁷² Birliğin mahiyetten ayrı olduğunu Râzî şöyle formüle etmektedir. Basit bir cisim parçalandığında onun birliği ortadan kalkarken bireysel hüviyeti varlığını korumaya devam etmektedir. Eğer böyle olmasaydı bölme, yok etme olurdu ki durum böyle değildir. Bu durumda mahiyet birlikten ayrıdır.⁴⁷³ Kâtibî **Hikmetü’l-‘ayn**’da birliğin mahiyetten farklılığını Râzî’nin bahsedilen deliline dayanarak temellendirse de bu delile itiraz etmektedir. Zira ona göre bu kıyasta varılan netice yanlış olduğu gibi öncüller arasında kurulan şartlılık ilişkisi de yanlıştır. Şöyle ki, mesela basit bir cisimde ayrışma olduğunda onun mahiyetinin var olmaya devam etmesi doğru değildir, bilakis bu ayrışma mahiyeti de ortadan kaldırır. Her halükarda mahiyeti var olmaya devam etse de bunun önceki mahiyet olduğu söylenemez. Yani basit bir cisim parçalara ayrıldığında onun varlığı ortadan kalktığı gibi mahiyeti de ortadan kalkmaktadır ya da en azından mahiyeti değişmektedir. Birliğin değişmesiyle mahiyetin değişmesi paralel olduğuna göre birlikle mahiyetin farklı olduğunu bu şekilde delillendirmek doğru değildir. Bununla birlikte Kâtibî herhangi alternatif bir ispatlamaya da girişmemektedir. Dolayısıyla o birliğin mahiyetten ayrı olduğuna değil, bu delille temellendirilmesine itiraz etmektedir.⁴⁷⁴

⁴⁷¹ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik**, II, 48-49; Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 52a; Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 218b; a. mlf. **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 25.

⁴⁷² Kâtibî burada *teşahhus* kelimesini kullanmıştır. Cürcânî’ye göre burada teşahhus, şahsiyye ve husûsiyye kavramları gibi mahiyet anlamındadır. Bkz. **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 58.

⁴⁷³ Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 52a.

⁴⁷⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 219a; a. mlf. **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 25.

2. Birlik Mahiyetlere Eklenen Vücûdî Bir Arazdır

İbn Sînâ'nın varlığın mahiyete zâit ve ârız olması şeklindeki yorumu Râzî ve İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre İbn Sînâ'nın bu yorumu varlığın bir araz olarak görülmesine yol açmaktaydı. Oysa İbn Sînâ'nın varlığın mahiyete zâit olması ya da varlığa araz demesindeki amacı, mahiyete önce bir varlık atfedip sonra varlığın ona araz olması anlamında değildir.⁴⁷⁵ İbn Sînâ'nın burada kullandığı ârız olma keyfiyetinden filozofun neyi kastettiğini anlamak bu meseleyle irtibatlı diğer meseleleri yorumlamak açısından önemlidir. Zira İbn Sînâ, mahiyetin varlıktan farklı olduğunu kabul ettiği gibi birin de mevcuttan farklı olduğunu kabul etmektedir ki bu, birin mahiyetlere eklendiği sonucunu benimsemeyi beraberinde getirmektedir. Ancak İbn Sînâ'nın bu eklenmeyi fasıl ve cins gibi mahiyetin kurucu unsuru olarak değil, arazî bir eklenme olarak gördüğünü belirtmek gerekir. İbn Sînâ'nın bu görüşlerine Râzî muhtelif eserlerinde farklı yorumlar getirmiştir. İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımını **el-İşârât** şerhinde eleştiren Râzî, **el-Mûlahhas**'ta birliğin mahiyetlere eklendiğine dair delillerin takririni yapmaktadır.⁴⁷⁶ Râzî **el-Mûlahhas**'da varlığın mahiyete eklendiğine dair delillerinin, birliğin mahiyetlere eklendiği konusunda da geçerli olduğunu düşünmektedir. Râzî birliğin mahiyetlere eklendiğini mahiyetin tahliliyle delillendirmektedir. Buna göre "Siyah birdir" ifadesi tahlil edildiğinde ya birlik siyahlığın kendisidir veya birlik siyahlığın mahiyetine dâhildir. Ya da birlik siyahlık mahiyetinin dışındadır. Birlik, mahiyetin kendisi ya da mahiyetin bir kurucu unsuru olmadığına göre onun mahiyetin dışından ona arız olan sübûtî bir sıfat olması gerekir.⁴⁷⁷

Kâtibî'ye göre önce birliğin varlığa mı yokluğa mı ait bir durum olduğunu ortaya koymak gerekir. Birlik ademî bir durum değildir. Birlik mahiyete eklenen vücûdî bir arazdır,⁴⁷⁸ yani birlik varlığın eklentilerindedir. Birliğin mahiyete eklenen bir araz olduğu kabul edilmediği takdirde geriye iki seçenek kalmaktadır. Bunlardan biri, birliğin mahiyetle aynı olması diğeri ise, birliğin mahiyete dâhil olmasıdır ki bu iki seçeneğin yanlışlığı varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında dile getirilmiştir. Birliğin mahiyetle aynı olması ya da ona dâhil olması demek birin karşılığı olan herşeyin siyahlık mahiyeti, siyahlığın mukabillerinin de birlik olması demektir. Aksine siyahlığın mukabili beyazlık, birliğin mukabili de çokluktur.

⁴⁷⁵ Hüseyin Atay, **İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi**, s. 80, 94.

⁴⁷⁶ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 52a.

⁴⁷⁷ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 52a-52b.

⁴⁷⁸ Cürçânî burada vücûdî kelimesinin somut varlıklar anlamında, yani mevcût şeklinde anlaşılması gerektiğini öne sürmektedir. Nitekim birliğin bu anlamda vücûdî olduğunu kabul etmek mahiyete eklenmesi fikrini de beraberinde getirmektedir. Bkz. Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 59.

Öyleyse birliğin mahiyetlere eklenen bir araz olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek yoktur. Birliğin mahiyete eklenmesi görüşüne karşılık şöyle bir delil öne sürülebilir: “Eğer birlik vücûdî olsa başka bir birliği, birliğinin de başka bir birliği olur ki bu teselsüle yol açar. Çünkü birlik ziyade olsa, bu durumda bileşik mahiyetin birliği, eğer onun bütün cüzleri ile kaimse, birçok muhal durumla kaim olması gerekir. Eğer onun her bir parçası onun bir şeyi ile kaim oluyorsa bölünmesi gerekir, yok eğer tek bir parça ile kaimse mahiyetin bir parçası başkası ile kaim olmuş olur.” Kâtibî bunun ardından gelecek muhtemel bir itirazı da formel anlamda reddetmektedir. İtiraz, “varılan sonuçlar teselsüle imkan vermektedir ya da bir delil yokken birlik tek bir parça ile kaim olarak sınırlandırılmaktadır” şeklindedir. Kâtibî’ye göre bunlar mantıkî anlamda doğru değildir. Birliğin mahiyete eklenmesinin yanında onun araz olduğunu da kabul etmek gerekmektedir. Çünkü birlik cevher olsaydı cevherin arazda hâsıl olmasını kabul etmek gerekecekti. Zira birlik arazlarda hâsıl olmaktadır. Hâlbuki cevherin arazda husûle gelmesi kabul edilmemektedir. Buradan da anlaşıldığı gibi birlik cevher değil, arazdır.⁴⁷⁹

3. Sayıların Varlığı

Felsefe tarihinde tartışılan bir mesele olarak sayıların nasıl bir varlığa sahip olduğu İslâm felsefe geleneğinde birlik kavramı bağlamında incelenen problemlerden biridir. Sayıların varlığının ispatlanması, sayıların sayılanların mahiyetleriyle ilişkisi ve sayıların varlığın ilkesi olup olmadığı gibi hususlar bu meselenin en tartışılan taraflarıdır. Kâtibî’nin bu problemleri tartıştığı zemin eş-Şifâ/el-İlâhiyyât III.3, 5 ve VII.2, 3. fasıllara dayanmaktadır. İbn Sînâ sayıların şeylerde ve bir de zihnî anlamda olmak üzere iki tür varlığı olduğu görüşündedir. “Bir”in ve sayıların dıştaki varlıklardan soyut olarak zihinde olduğunu söylemek mümkündür. Sayılardan her birisi kendi başına bir türdür ve o, tür olması bakımından kendinde tektir. Sayıların tür olması birtakım özelliklere sahip olmasını gerektirir. Hakikati olmayan bir şeyin ilk olmak, bileşiklik, tamlık, fazlalık, eksiklik gibi özelliklere sahip olması imkansızdır. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan sayıların mevcutlarda bulunması kuşku taşımayan bir durumdur.⁴⁸⁰ İbn Sînâ’ya göre mesela on sayısı on olması yönüyle tek mahiyettir ve tek olması yönünden mahiyete delalet eden şeyin farklı tanım olmaları imkansızdır. Bu sebeple on sayısının iki beşten, ya da sekiz ile ikiden oluşması

⁴⁷⁹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 219a-219b; a. mlf. *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 25-26.

⁴⁸⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ/Metafizik*, I, 107.

şeklinde bir tanım doğru değildir. Zira bu tanımlardan biri diğerlerinden öncelikli değildir. Ayrıca mesele “on, beş ve beşten meydana gelir” sözü de beşin tanımlanmasına ihtiyaç duyar ki o da birlerden meydana gelendir. Öyleyse sayılar bir olmaksızın tanımlanamaz.⁴⁸¹

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da varlıklar arasında sayıların olduğundan şüphe edilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak bunların nasıl var olduğu ihtilaflıdır. Kâtibî'ye göre sayılan varlıklar, bizzat sayıların kendisi değildir. Çünkü sayılan şey bitki ve hayvan örneğinde olduğu gibi değişir, bu gibi varlıkların sayı olması mahiyetlere zâit olan bir durumdur ve sayılar sayı olarak, sayılanların mahiyetlerinden bağımsız bir şekilde sabittirler. Dolayısıyla sayılar, sayılan şeylerin mahiyetlerine eklenen arazlar olarak bir varlığa sahiptir. Her bir sayı zihnî bir varlığa sahip olan kendi birliklerinden oluşur bununla birlikte dış dünyadaki varlıklara eklenen arazlar olarak bulunmaktadır.⁴⁸² Kâtibî İbn Sînâ gibi bir olmaksızın sayılardan bahsedilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü sayı, vücûdî bir özelliği olan “bir”lerden meydana gelmektedir. Bu sebeple her bir sayının, kendini bölenlerle kurulduğunu düşünemeyiz. Mesela on sayısı iki beşle kaimdir denilemez. On sayısının bu ikisi ile kurulması, üç ve yediyle veya dört ve altıyla kurulmasından daha evla değildir. Kâtibî'ye göre sayıları meydana getiren birliklerdir. Yani her bir sayı kendisinde mevcut olan birlikler ile meydana gelir. Kâtibî, bunu şöyle dile getirir: “İki bir sayıdır, sayı ile bire zâit olanı kastediyoruz”⁴⁸³

Pisagorcular her nesnenin bir sayı, her şeyin aslının sayı olduğu şeklindeki felsefî görüşleri çerçevesinde sayılara çeşitli güç ve anlamlar yüklemişlerdir. Onlar matematiksel şeyleri ve sayıları varlığın ilkesi olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre her şey birlik ve ikilikten oluşmuştur. İbn Sînâ Pisagorcuların yanıldığı noktaları tek tek açıklayarak sayıların varlığın ilkesi olması görüşünü reddetmiştir.⁴⁸⁴ Kâtibî, **el-Münassas**'ta Pisagorcuların görüşlerini ayrıntılı bir şekilde tahlil etmektedir. Pisagorculara göre dört, sayıların aslıdır. Çünkü dört bir, iki ve üçü içinde barındırdığı gibi on ve daha yukarisındakileri de zımnen mündemiçtir. Zira on sayısı, bir, iki, üç ve dörtten mürekkeptir. Bunun yanında geometrik sûretler de birlerden oluşmaktadır. Bir noktayı, iki çizgiyi, üç yüzeyi, dört te cismi temsil etmektedir. Pisagorcuların ileri sürdüğü gibi sayının varlığın ilkesi olması durumunda iki

⁴⁸¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, I, 108.

⁴⁸² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 222a; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 27; Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 53a.

⁴⁸³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 27; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 222b.

⁴⁸⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, II, 58-61.

ihhtimalin ortaya çıktığını belirtir. Birincisi hariçte varlığı olmayan sayı, hariçte varlığı olan şeylerin sebebi olacaktır. İkincisi araz konumunda olan sayı cevher konumunda olan varlıkların sebebi olacaktır. Kâtibî, bu ihtimallerin her ikisini de imkansız görerek sayıları varlığın ilkesi kabul eden görüşü reddetmiştir.⁴⁸⁵

F. Zorunluluk ve İmkan

Varlığın ontolojik konumunu belirleyen temel kavramlar olması cihetiyle umûr-ı âmme analizinin bir parçası olan imkan ve zorunluluk ayırımı hem mantıkî hem de metafizik bağlamlara sahiptir. Zira imkan mantıkta zorunluluk ve imkansızlıkla beraber önermelere eklenerek kipli önermeler denilen yeni önermelerin oluşturulmasında temel bir yere sahip olduğu gibi, bir kıyas türü olarak kipli kıyasların terkiinde de kullanılmaktadır. Zorunluluk ve imkan kavramlarıyla ilgili araştırmalarda meselenin köklerinin mantığa dair eserlerde bulunduğuna pek dikkat edilmediği ifade edilebilir. Bu araştırmalarda ağırlığın bir tarafa verilmesinin, filozofların mantık ve metafizikleri arasında kurdukları irtibatın çok fazla dikkate alınmayışından kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁸⁶ Bu kaydın farkında olmakla beraber çalışmamızda meselenin mantıkî boyutuna kısaca işaret edip daha ziyade ontolojik/metafizik boyutu üzerinde durmak istiyoruz.

Metafizik bağlamda imkan/mümkün, mantıktaki gibi doğrudan doğruya bir önermenin niteleyici unsuru olmaktan ziyade ontolojik bir gerçeklik kazanmakta ve belli bir varlık alanını ve türünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Aristoteles'te izleri bulunan, ancak İslâm dünyasındaki felsefî gelenek tarafından tüm kapsam ve incelikleriyle sistematik hale getirilen zorunlu varlık-mümkün varlık ayırımına dayanan âlem anlayışı, imkan/mümkün kavramının mahiyetini incelemek için de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede imkan/mümkünün tanımı ve tasnifi yanında bu tasnifin bütünüyle âleme, ay-üstü ve ay-altı âlemleri oluşturan varlıklara nasıl tatbik edilebileceği temel bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca özü itibariyle mümkün, başkası sebebiyle zorunlu varlık arasındaki ilişki, sonradan varlığa gelen varlıklar (*hâdis*) açısından imkanın ifade ettiği anlam, sudûr sürecinde çokluğun başlangıcı olarak sunulan İlk Akl'ın taşıdığı imkanın tabiatı ve sudûr şemasındaki yeri, imkanın ezeliiliği çerçevesinde âlemin ezeliiliği teorisi ve imkanın taşıyıcısı olarak heyûlâ kavramının bu teori içindeki yeri, varlık-mahiyet ilişkisi açısından imkan/mümkünün

⁴⁸⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 227b-228a.

⁴⁸⁶ Kaya, *Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 2.

konumu, kuvve-imkan ilişkisi, bir kavram olarak imkanın ontolojiye uygulanmasının yol açtığı sorunlar, henüz varlığa çıkmayan mümkün varlıklar meselesi, sebep-sonuç arasındaki ilişkinin tabiatını belirlemede imkanın rolü, Tanrı'nın varlığını ispat sadedinde kullanılan bir delil olarak imkan vb. konular, imkan/mümkün kavramının metafizik bağlamını oluşturmaktadır.⁴⁸⁷

İbn Sînâ'nın var, şey ve zorunlunun (*ez-zarûri*) nefste/zihinde ilk olarak beliren kavramlar (*el-ma'kûlâtü'l-ûlâ*) olduğuna dair görüşünün köklerinin Fârâbî'de olduğu söylenebilir. Fârâbî **el-Medinetü'l-fâzıla**'da zorunlu ve mümkün kavramlarını kullanmamakta, İlk Sebep'in sıfatlarında Vâcibü'l-vücûd'a yer vermemektedir. O mümkünü bilkuvveyle ve zorunluyu bilfiille eşanlamlı görmekte veya kuvveyi ve bilfiili daha kapsamlı saymaktadır. Âlemi mümkün olarak adlandırmayan ve sudur sürecinde buna yer vermeyen Fârâbî, buna karşılık **es-Siyâsetü'l-medeniyye**'de ay-altı âlemdeki varlıkların sudurunu anlatırken sıfat olarak mümkün kavramını kullanmıştır.⁴⁸⁸

İbn Sînâ'nın, Aristoteles'ten gelen çizgide imkanı metafiziğin temel kavramı haline getiren ilk filozof olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zorunlu-mümkün ayırımını esas alarak bir bütün olarak varlığı inceleyen İbn Sînâ, bu ayırımı daha da dakîk hale getirerek sudur, mahiyet, sonradan varlığa gelme (*hudûs*), kuvve, madde, çokluk, kötülük vb. metafiziğin en temel kavramlarıyla imkan arasında sıkı bir ilişki ağı örmektedir.⁴⁸⁹ İbn Sînâ'nın metafiziğin merkezine yerleştirdiği tasnif, sonrasında sadece metafizikte değil, birçok sahada etkili olmuştur. Bir taraftan Gazzâlî ve İbn Rüşd gibi düşünürler İbn Sînâ'nın imkan tasavvuruna eleştiriler yöneltirken diğer yandan bu kavramlar üzerine müstakil risaleler yazılmış, Râzî ile birlikte imkan ve zorunluluk umûr-ı âimme incelemesindeki yerini almıştır.

Burada konunun mantıkî ve kavramsal çerçevesine temas edilecek ancak, daha ziyade imkan ontolojik yönü itibariyle, yani varlığın zâtî arazlarından biri olması bakımından incelenecektir. Muhtelif filozoflarda imkan sudur sürecinde, İlk Akl'ın taşıdığı tabiatın imkanı ve âlemin ezeliyeti gibi konular çerçevesinde de ele alınmaktadır. Biz ise bu meselenin Kâtibî'nin tasnifine sadık kalarak teolojide incelenmesinin daha uygun olacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca Kâtibî'nin bir isbât-ı vâcib delili olarak yer verdiği imkan deliline teolojide işaret edilecektir.

⁴⁸⁷ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 3-4.

⁴⁸⁸ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 63, 67-71, 80-81.

⁴⁸⁹ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 182.

1. Zorunluluk ve İmkanın Mantıkî Çerçevesi

Râzî, Kâtibî, Cürçânî gibi düşünürlerde mantıkla metafiziğin iç içe geçtiğini, mantık bahislerinde bir konunun metafizik vechelerine işaret edildiğini, metafizik bahislerinde de bir konunun ontolojik tarafına ilaveten zihnî boyutuna temas edildiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda onların mantık ve metafizik arasındaki müşterek meselelerde yaptıkları açıklamaların üzerinde durmak gerekmektedir. Mesela Kâtibî imkan kavramıyla ilgili giriş bilgilerini eserlerinin mantık bölümlerinde sunmaktadır. Zorunluluk ve imkan mantıkta önermelerin cihetleri başlığı altında, ontolojik açıdan ise umûr-ı âmmede mütalaa edilmiştir. Burada öncelikle ayrıntıya girmemek kaydıyla imkan ve zorunluluk kavramlarının mantıkta ele alınışı üzerinde durmak istiyoruz.

Fârâbî, kipler arasında *zarûriye* alternatif olarak *vâcib* kavramını kullanıyorsa da mantık eserlerinde “zorunlu” kavramını ifade etmek için büyük oranda *zarûriye* yer vermiştir. Bir önermenin yüklemi ve öznesi arasında mevcut olan irtibatın güçlülük ve zayıflığına işaret eden ve bu irtibatın anlamına uygun düşen söz” şeklinde tarif ettiği “kip”i (*cihet*) İbn Sînâ, Aristoteles’in “zorunlu (*vâcib*), imkansız, mümkün ve muhtemel (*muhtemel*)” şeklinde dörde ayırdığını belirtmekte ve selefi Fârâbî’den ayrılarak “mutlak” yerine kipler listesine “muhtemel”i eklemektedir. İbn Sînâ’nın **el-Muhtasarü’l-evsat**’tan sonra kaleme aldığı eserlerde ise dikkat çeken en önemli özellik, artık “muhtemel”i, kipler içinde saymamasıdır. Başta **eş-Şifâ** olmak üzere kaleme aldığı diğer çalışmalarında o, üç kipten bahsetmektedir: Zorunlu, mümkün ve imkansız. **eş-Şifâ/el-İbâre**’de bu kipleri, önceki tanımlamalarına uygun olarak “süreklilik” bağlamında inceleyen İbn Sînâ, zorunlunun “varlığın devamının gerekliliğine”, imkansızın “var olmamanın devamının gerekliliğine”, mümkünün ise “ne varlığın ne de var olmamanın devamının gerekliliğine” delalet ettiğini belirtmektedir. **eş-Şifâ**’daki bu açıklamalardan sonra mantık eserlerinde “muhtemel”e yer vermekten vazgeçmiş olması, onun muhtemelin mümkünün kapsamında değerlendirilebileceği iddiasını benimsediği izlenimi uyandırmaktadır. İbn Sînâ **el-İşârât**’ta ise “imkansız” kipini dikkate almamakta ve ilgisini önermeler bağlamında mutlak, zorunlu ve mümkün önermelere hasretmektedir. Fârâbî zorunlu kavramını *zarûri* ile dile getirmektedirken İbn Sînâ daha çok *vâcib* terimini kullanmıştır.⁴⁹⁰

Kâtibî ise kiplerin temel olarak karşıt ikişer terimden oluşan dörtlü (*rubâ’î*) bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Önermelerde yüklem, konuya zorunluluk (*zarûriyye*),

⁴⁹⁰ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 72, 153, 155-157.

sürekli (devâm), zorunsuzluk (lâ-zarûriyye) ve süreksizlik (lâ-devâm) gibi olumlu ya da olumsuz niteliklerle nisbet edilir. Özne-yüklem arasındaki nisbetin niteliğine “önermenin maddesi” denilir. Bu niteliğe delâlet eden lafza ise “önermenin ciheti” denir. Bunlar *nefsü'l-emr*de ulaşılabilecek en genel kiplerdir.⁴⁹¹ Kâtibî zorunluyu, *zarûrî* kavramıyla ifade etmiştir ki bunda Râzî'nin etkisi görülmektedir. Burada *vâcib* ile *zarûrî* arasında içlem-kaplam şeklinde bir ilişki vardır. Kâtibî, **el-Münassas**'ta *vâcibin*, *zarûrî*den daha kapsamlı olduğunu açık bir şekilde belirtmese de bu görüşte olduğu anlaşılmaktadır. *Vâcib*, vücûdla ilişkisi açısından ikiye ayrılmaktadır. Birincisi, zorunluluğun (*vücûb*) varlıktan önce gelmesidir. Bu durum, Zorunlu Varlık için de mümkün varlık için de böyledir. Zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın varlığından öncedir. Mümkün varlığın varlığa gelmesi (*sudûr*) bir tercih ediciye bağlıdır, yani mümkün varlığın O'ndan suduru zorunlu değildir. Bu da göstermektedir ki mümkün varlığın tercih ediciden varlığa gelmesi zorunluluğundan sonradır. İkincisi, zorunluluğun varlıktan sonra olmasıdır. “İnsan yürümeye devam ettiği müddetçe zorunlu olarak yürüyendir” önermesinde de görüleceği üzere zorunluluğun var olması yürümeye bağlanmıştır. Yani bir şeyin var olması onun zorunluluğunun sebebi konumundadır. Bu ikinci vücûba, *zarûret* denilmektedir ve bunun mantıkta kullanılmaya daha müsait olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹² Bu ifadelerden anlaşılmaktadır ki Kâtibî, mantıktaki zorunluluk kipini daha geniş anlamlı olduğunu düşündüğü *vacib* ile değil *zarûrî* ile karşılaşmıştır.

Kâtibî, İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerindeki görüşlerinden de hareketle mantıkî anlamda zorunlu (*zarûrî*) ile süreklilik (*devâm*) arasında bir irtibat kurmuştur ve önermelerin temel kiplerini bu iki terimle açıklamıştır. Modal önermeler on üç şekilde gelir ve bunların bir kısmı basit önermeler, diğer bir kısmı da bileşik önermelerdir. Basit önermeler gerçekliği ya sadece olumlu ya da sadece olumsuz olan önermelerden ibarettir: “Bütün insanlar zorunlu olarak canlıdır” gibi. Kâtibî, basit önermelerin altı şekli olduğunu ifade etmektedir. Bileşik önerme ise olumluluk ve olumsuzluğun birlikte meydana geldiği önermedir ve bunun da yedi şekli vardır. Bu on üç önerme *mümkün*, *zarûrî*, *daimî*, *örfî*, *mutlak*, *şartlı* terimlerinin farklı şekillerdeki terkiplerinden bir araya gelmektedir. Kâtibî'nin bu tasnifinde mümkün ve zorunlu önermeler, on üç şekli olan basit ve bileşik önermelerin belli bir kısmını teşkil etmektedir ve bu bağlamda, bu iki kavram onun mantık düşüncesinde önemli bir pozisyona sahiptir.⁴⁹³

⁴⁹¹ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 283; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 64b.

⁴⁹² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 64b-65a. Kâtibî'nin bu ayrımı Cürçânî'yi de etkilemiştir. Nitekim Cürçânî, bu kavramların mantık ve metafizikteki kullanımları arasındaki kapsamlılık farkına özenle dikkat çekmektedir. bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 339-340.

⁴⁹³ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 285 vd.

2. İmkan, Zorunluluk ve İmkansızlığın Umûr-ı Âmmeye Dâhil Oluşu ve Kavramsal Boyutları

İbn Sînâ'nın felsefî sistemi zorunlu ve mümkün varlık ayırımını merkeze alan bir âlem tasavvuruna dayalıdır. İbn Sînâ'nın ilk eserinden itibaren savunduğu bu düşünceye göre varlığın aklen bölünmesi gereken ilk kavramlar zorunlu ve mümkündür. Bu bölünme mevcûdat hakkında yapılmış olsa da temel atıf noktası akıldır. Zira varlık kazanan şeyler aklen iki kısma bölünebilir: “İlki, özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkansız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey, imkan sahasındadır. İkincisi, özü dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır.”⁴⁹⁴ İbn Sînâ *eş-Şifâ/el-İlâhiyyât* I.4'te “Metafizikte İncelenen Şeyler” başlığı altında metafizikte şey, yokluk, zorunluluk, imkan, kuvvet, fiil, cevher, araz, tümel, tikel, öncelik, sonralık ve hudûs kavramlarının inceleneceğini söyledikten sonra bunlar ve benzerlerinin (*ve mâ yecrî mecrâhâ*), var oluşu bakımından varlığa eklenen şeyler olduğunu belirtmektedir.⁴⁹⁵

Bu perspektifi devam ettiren Râzî, zorunluluk ve mümkünü umûr-ı âmmenin temel araştırma alanlarından biri olarak kabul etmiştir. Râzî'ye göre şeylerin en geneli (*e'amm*) ve kapsamlısı varlık (*vücûd*) olduğuna göre doğrusu, araştırmaya varlık, onun özellikleri ve hükümleriyle başlamaktır. Bu bağlamda umûr-ı âmmede varlığın ilk bölündüğü kavramlar olan zorunlu ve mümkünün özellikleri ve onunla ilgili hükümler incelenmelidir.⁴⁹⁶ Kâtibî'ye göre umûr-ı âmme, öncelikle Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında ortak olan özelliklerden ibarettir. Varlık ve birlik kavramları böyledir. Diğer kavramlar ise böyle değildir. Zorunluluk, kıdem gibi gerçek anlamda Zorunlu Varlığa özgü olan hususlardan iken imkan sebepli varlıkların temel özelliğidir. İmkansızlık (*imtina*) ise aslında, yokluk arasında ortak bir kavram olduğundan bu araştırmaya dâhil olmuştur. Bu bağlamda Cürçânî, Kâtibî ile benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre genel şeyler arasında incelenen imkansızlık ve yokluk asla mevcudu kuşatmaz. Ancak inceleme, mevcudun hallerine özgü olduğundan yokluk ve imkansızlık dolaylı olarak incelenmektedir. Çünkü yokluk ve imkansızlık, varlık ve imkanın mukabilinde bulunurlar.⁴⁹⁷

Zorunluluk, imkan ve imkansızlığın umûr-ı âmme analizindeki yerini belirledikten sonra bu kavramların tahliline geçebiliriz. Zorunlu, mümkün ve imkansızın durumunu gerçek

⁴⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 35.

⁴⁹⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 23-24.

⁴⁹⁶ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 90-91.

⁴⁹⁷ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1730, 187b; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 219.

anlamda tarif etmemiz bize güç gelebilir. Onları bilmemiz ancak bir işaret/belirti yoluyla (*bi-vechi'l-alâmet*) mümkündür. İbn Sînâ, geçmiş felsefî gelenekten kendisine ulaşan ve bu kavramları tarif etme iddiasında bulunan bütün çabaların bir tür kısır döngü oluşturduğunu düşünmektedir, zira sözkonusu tariflerin tamamı bu kavramları birbiriyle tarif yoluna gitmektedir. Bununla birlikte bu üçünden öncelikli olarak tasavvur edilmeye layık olan zorunludur.⁴⁹⁸

Kâtibî de **el-Mülâhhas** şerhinde bu üç kavramın diğerinin olumsuzlanması olmaksızın tarif edilemeyeceğini belirtmektedir. Örneğin; “Mümkün zorunlu olmayandır” ya da “Zorunlu, yokluğu mümkün olmayandır veya varlığı mümkün olmayandır” gibi tarifler bu kısır döngünün göstergesidir. Zorunluluk, imkan ve imkansızlık kavramları bilinenden bilinmeyene ulaşip yeni bir bilgi elde etme şeklindeki bir kazanıma (*iktisâb*) ihtiyaç duymaz. Öyleyse bu kavramların tanımlanması da söz konusu değildir. Ancak bunların arasında da varlığa yakın olma hasebiyle bir derecelenme mevcuttur. Zorunluluk, varlığa, imkan ve imkansızlıktan daha yakın olduğundan, daha iyi bilinmektedir.⁴⁹⁹ Kâtibî'nin, aynı zamanda imkan delilinin de temelini oluşturan bu kavramlarla ilgili tahlili şöyledir:

“*Bir kavram, eğer yokluğu özü gereği imkansız ise özü itibariyle zorunlu, eğer varlığı özü gereği imkânsızsa özü itibariyle mümteni ve eğer özü gereği onun için iki durumdan biri eşitse o da özü itibariyle mümkündür. Özü itibariyle zorunlu ve özü itibariyle mümkün dış dünyada var oluşa sahiptir. Özü itibariyle mümkün varlıklar bileşiktir. Her bileşik parçalarına muhtaç olacağı için mümkündür. Özü itibariyle zorunlu varlığa gelince; mevcut olan bütün olurlulardan hariç olan mevcut, özü gereği zorunludur.*”⁵⁰⁰

Râzî'ye göre zorunlu kavramının tasavvurunda iki cihet bulunmaktadır. Birincisi, zorunlunun özünden dolayı varlık kazanmış olmasıdır. İkincisi de zorunlunun varlığında başkasına dayanmasının imkansız oluşudur.⁵⁰¹ Temelleri İbn Sînâ'da olan bu perspektife göre zorunlu, varlığı olduğu şekliyle kaçınılmaz olandır ya da zorunlu, yokluğu farz edilemeyecek olan veya olduğundan başkasının düşünülmesi imkansız olandır. Varlığı zorunlu olan, var olmadığı farz edildiğinde imkansızlığın sözkonusu olduğu varlıktır.⁵⁰² İbn Sînâ diğer yandan özü itibariyle mümkün olan varlığın sebebi itibariyle zorunlu varlık olduğunu, dolayısıyla her var olanın zorunlu olduğunu kabul etmektedir. İbn Sînâ bu görüşünü mümkün varlığın

⁴⁹⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 32-33; Kaya, *Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 149-150.

⁴⁹⁹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 228b-229a.

⁵⁰⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 30.

⁵⁰¹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, I, 208.

⁵⁰² İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 2; a. mlf. *Kitâbu's-Şifâ/Metafizik*, I, 33.

tanımında daha açık bir şekilde dile getirmektedir (*vâcibü'l-vücûd bi-illetihî*).⁵⁰³ Ancak İbn Sînâ'nın verdiği örneklerden onun zihninde bu özdeşliğin, yani özü itibariyle mümkün-başkası sebebiyle zorunlu özdeşliğinin, hakkında düşünülebilen her türlü varlıktan ziyade, dış dünyada bilfiil var olan varlıklarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰⁴

İbn Sînâ muhtelif eserlerinde imkan tanımını yaparken imkanın tek yönlü ve çift yönlü anlamlara sahip olduğunu belirtmiştir. Kavramın tek yönlü ele alınması onun imkansızla olan karşıtlığının ön plana çıkartılması anlamına gelmekteyken, çift yönlü imkan tanımlarında kavram zorunlu ile imkansız arasında bir pozisyonda bulunmaktadır. **el-İşârât**'ta da mümkünle ilgili dördü bir anlam örgüsü sunan İbn Sînâ, daha önce "halkın kullandığı anlamıyla mümkün" şeklinde kavramsallaştırdığı anlamın, aslında mümkünü yüklenen ilk anlam olduğunu belirtmektedir. Mümkünün bu anlamı dikkate alındığında mümkün olmayan şey imkansız olmakta; zorunlu da mümkünün kapsamında değerlendirilmektedir. İmkanın ikinci ve daha özel anlamı varlıkta da yoklukta da zorunluluğun olumsuzlanmasıdır. Dört varlık çeşidi algısına yol açan üçüncü anlama göre imkan, varlığı ve yokluğu mutlak anlamda zorunsuz/süreksizdir. İmkanın dördüncü anlamına göre gelecekte farz edilen herhangi bir zamanda sözkonusu öznenin varlık ya da yokluğu zorunlu değilse bu da mümkün olarak isimlendirilebilir.⁵⁰⁵

Râzî **el-Mûlahhas**'ın mantık bölümünde imkanın genellik-özellik şeklinde bir hiyerarşiye sahip müşterek bir kavram olduğunu belirtmekte ve burada üçlü bir anlam çerçevesi sunmaktadır.⁵⁰⁶ Bu pasajın şerhinde Kâtibî'nin getirdiği yorumlar bizim için önem kazanmaktadır. Kâtibî'nin açıklamalarına göre filozofların terminolojisinde, genel imkan denilen imkan, varlık ve yokluk taraflarından birinde zarûfî olmayandır. Yani bu imkan türü imkansız dışarıda bırakmakta, zorunlu ve mümkünü içine almaktadır. Bu durumda genel imkan mutlak zorunlunun (*ez-zarûretü'l-mutlaka*) olumsuzu olmaktadır. Görüleceği gibi bu, İbn Sînâ'nın halkın kullandığı anlamıyla mümkün şeklinde kavramsallaştırdığı anlama, yani zorunluyu da içine alan ve yukarıda zikredilen birinci anlama tekabül etmektedir. Özel imkan (*el-îmkânü'l-hâs*) denilen ikinci anlam genel imkandan daha hususîdir. Özel imkan ne varlığı imkansız ne yokluğu imkansız, ne varlığı zorunlu ne de yokluğu zorunlu şeklinde tanımlanabilmektedir. Filozofların zikrettiği bir diğer imkan daha vardır ki bu öncekilerden

⁵⁰³ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 183.

⁵⁰⁴ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 207-211.

⁵⁰⁵ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 163-164.

⁵⁰⁶ Râzî, **Mantıku'l-Mûlahhas**, s. 153-154.

daha dar bir içeriğe sahiptir. Bir şeyin varlığının da yokluğunun da sürekli ya da süreksiz zorunlu olmamasıdır. İnsanın yazan olması böyle bir imkan türünü ifade etmektedir.⁵⁰⁷

İbn Sînâ'nın zikrettiği dördüncü anlama göre, gelecekte farz edilen herhangi bir zamanda sözkonusu öznenin varlık ya da yokluğu zorunlu değilse bu da mümkün olarak isimlendirilmekteydi. İmkanın mevcut zamanda olamayacağını söyleyenler ve dolayısıyla reddedenlerin argümanlarından biri, mümkünün içinde bulunduğu zamanda gerçekleşemeyeceği fikrine dayanmaktadır. Var olan bir şey hakkında, içinde bulunduğu vakitte olması mümkündür denilemez. Dolayısıyla bu düşüncede olanlar imkanın tek bir anlamı olduğunu iddia etmektedirler ve böylece imkanın gelecek zamandaki anlamını ön plana çıkartmaktadırlar. Ancak filozofların çoğu, gelecekteki imkanı (*el-ımkânü'l-ıstıkbâli*) da mevcut imkanları da kabul etmişlerdir. Gelecekteki imkanı kabul edenler arasında da varlığı mümkün olan şeyin şimdi olup olmadığı noktasında ihtilaf bulunmaktadır. İbn Sînâ gelecekte bir zamanda olacak bir mümkünün, şimdi mevcut olmaması gerektiği şeklinde dile getirilen şartı reddetmektedir ve buna dair deliller sunmaktadır. Kâtibî ihtilafı olan gelecekteki imkan hakkında İbn Sînâ gibi düşünmekte ve böyle bir imkanın olduğunu savunmaktadır.⁵⁰⁸

Zorunluluk ve imkanın mantıkî yönleri ve kavramsal analizlerini yaptıktan sonra şimdi de Kâtibî'nin umûr-ı âmmede meseleye nasıl yaklaştığı üzerinde durmak uygun olacaktır. Kâtibî umûr-ı âmmede daha ziyade zorunluluk ve imkanın sübûtî mi selbî mi olduğu sorularına cevap aramaktadır ve dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre meselenin metafizik tarafını kısmen de olsa daraltmaktadırlar.

3. Zorunluluk Ontolojik Bir Gerçekliğe Sahiptir (Sübûtî)

İbn Sînâ zorunlunun tanımında iki perspektifi öne çıkartmaktaydı: Birincisi, zorunlunun varlığının özü itibariyle olması, ikincisi, varlığında bir başka varlığa dayanmamasıdır. İbn Sînâ'ya göre var olan her şey zorunlu kategorisine girmektedir ya da bir diğer deyişle zorunlu varlık iki türdür. Bu bağlamda İbn Sînâ felsefesinde zorunluluk, sadece mantıkî değil, aynı zamanda ontolojik bir gerçekliğe de sahiptir ve imkan ve imkansızlıktan daha önsel bir varoluş tarzını ifade etmektedir. İbn Sînâ'ya göre dış dünyada bulunan varlıkların mümkün oluşu zihni ya da mantıkî gerçekliği anlamına gelmektedir. Bir

⁵⁰⁷ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 66a.

⁵⁰⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 66b-68a.

şeyin mevcut oluşu ise, onun zorunlu oluşu ile aynı anlama gelmekte, bu da zorunluluğun ontolojik gerçekliğine tekabül etmektedir.⁵⁰⁹

Kâtibî umûr-ı âmmede zorunlu ve mümkünün mantikî cihetler olmasının ötesinde bu kavramların ontolojik anlamdaki statüsünü tartışmıştır. Ona göre zorunluluk, bir şeyin özü gereği varlığı hak etmesidir (*el-vücûbu huve istihkâkiyyetü 'ş-şey'i el-vücûde lizâtihi*). Bu sıfat özü bakımından Zorunlu olana aittir. O'nun, varlığı için başkasına ihtiyacı yoktur ve bu sıfat Evvel'in malûlüdür, yani bu sıfat O'na özünden dolayı değil kendisi dışındaki mümkünlere nispetle söylenir. İmkansızlık, bir şeyin özünden dolayı yokluğu hak etmesidir (*el-îmtina'u istihkâkiyyetü 'ş-şey'i el-'ademe lizâtihi*). Bu sıfat mümteniye aittir. Mümteni, yokluğu için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. İmkân, kendi zatının yokluğu ve varlığı hak etmemeyi hak etmesidir (*el-îmkânu huve istihkâkiyyetü 'ş-şey'i lizâtihi lâ-istihkâkiyyete 'l-vücûdi ve 'l-'ademi min zâtihi*). Bu, öz bakımından mümkünüme ait bir sıfattır. Mümkün, yokluk ve varlığında zorunlu (*bi'z-zarûreti*) olarak başkasına muhtaçtır.⁵¹⁰ Bu pasajda da görüldüğü gibi Kâtibî, zorunluluk ile ilgili iki sifattan söz etmektedir. Zorunluluğun birinci sıfatı, özü gereği varlığı hak etmesidir. İkincisi, zorunluluğun varlığında başkasından müstağni olmasıdır. Daha açık bir ifadeyle mesele, “Zorunlunun ontolojik bir gerçekliği var mıdır?” sorusu etrafında dönmektedir. Râzî'den Cürçânî ve sonrasına giden gelenekte umûr-ı âmmede zorunluluk mefhumunun özü itibariyle olması, yani iktiza cihetinin sübûtu tartışılmıştır. Çünkü ikincisi, yani zorunluluğun varlığında bir başka varlığa dayanmaması demek olan istiğna cihetinin ademîliğinde/selbîliğinde bir kuşku bulunmamaktadır. Bu itibarla tartışmanın odak noktası, zorunlunun varlığını kendi zatından dolayı kazanması şeklindeki iktiza yönünün dışta mevcut, vücûdî (*sübûtî*) bir durum mu yoksa selbî bir durum mu olduğudur, ya da zorunluluğun varlıktan ayrı ve öncesinde bir varlığının bulunup bulunmadığıdır.⁵¹¹

Kâtibî'ye göre zorunluluk, varlığın sebâtını gerektirdiğinden dışta varlığı olandır (*vücûdî*). Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı olmadığından vücûbun bu anlamda dışta olmasında bir çelişki yoktur. Yani vücûb, Zorunlu Varlık'ın varlığı ve mahiyeti olarak dışta mevcuttur. Eğer böyle olmasaydı, vücûb Zorunlu Varlık'a dâhil olurdu ya da O'nun haricinde olurdu. Bunların birincisi terkibi gerektirirken, ikincisi de O'nun varlık sıfatının, mahiyet sıfatına öncelenmesini gerektirirdi ki her ikisi de doğru değildir.⁵¹²

⁵⁰⁹ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 90.

⁵¹⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 30.

⁵¹¹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 229a; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 333-334.

⁵¹² Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 31.

Kâtibî **Hikmetü'l-‘ayn** ve **el-Münassas**'ta zorunluluğun ontolojik bir gerçekliğe sahip olmadığını (*ademi*) ileri sürenlerin üç deliline yer vermektedir:

“(i) Eğer zorunluluk sübûtî bir kavram olsaydı var oluşunda diğer varlıklarla eşit, mahiyetinde ise onlardan farklı olurdu. Bu, zorunluluğun diğer varlıklarla ortak olduğu varlığı ile diğer varlıklarla ortak olmadığı mahiyetinin başka olması demektir. Mahiyeti varlığından başka olanın varlığı, mahiyetine eklenmiştir ya da eklenmemiştir. (i.i) Varlığının mahiyetine eklenmemesi durumunda o mahiyet bakımından yokluğu mümkün olan olacaktır. Bu durumda özü gereği zorunlu olanın mahiyeti gereği yokluğu mümkün olan gibi çelişik bir netice ortaya çıkacaktır. (i.ii) Varlığının mahiyetine eklenmesi durumunda ise varlığın mahiyet kazanması eklenme yoluyla olacaktır ve bu da teselsülü gerektirir. Varlığın mahiyet kazanması eklenme yoluyla olmadığından zorunluluk ontolojik bir vasıf kazanmayacaktır. (ii) Zorunluluk, mahiyetin varlık kazanmasından (*istihkâku'l-vücûd*) öncedir. Eğer zorunluluk sübûtî olsa, sıfatın [varlık kazanmanın] mevsuftan [mahiyetten] önce olması lazım gelirdi. (iii) Ve yine zorunluluk eğer sübûtî olsa, varlıkla [mahiyet] arasında bir nispet olduğu için zattan hariç olacaktır. Çünkü mahiyetin varlık kazanması onun için özel bir bağı gerektirmektedir. Bu bağ ise [varlık ve mahiyetin] her ikisinden de sonradır. Bu durum aralarındaki bağlantının onların dışında olduğunu göstermektedir. Bağın dışarıda olması varlık ve mahiyetin ona muhtaç olmasını gerektirir ki bu da özü gereği mümkünün özelliğidir.”⁵¹³

Zorunluluğun sübûtunu reddedenlere göre bu üç gerekçe zorunluluğun sübûtî olmadığı sonucunu doğurmaktadır. Kâtibî'nin **el-Münassas**'ta bu gerekçelere verdiği cevaplar **Hikmetü'l-‘ayn**'daki düşünceleriyle paralellik arz etmektedir. Yukarıdaki delilleri kabul edenler zorunluluğun selbî olduğu görüşündedir, ancak Kâtibî bunun doğru olmadığını düşünmektedir.⁵¹⁴

Kâtibî'ye göre zorunluluğun, mahiyetin kendisi olması durumunda onun diğer varlıklardan farklılığının ontolojik bir gerçekliği olmadığı kabul edilebilir. Fakat zorunluluğun mahiyeti eğer mümkün ise zorunlunun mümkün olacağı kabul edilemez. Çünkü sıfatın imkanı mevsufun da imkanını zorunlu kılmaz. Bu doğru kabul edilse bile teselsülün ortaya çıkacağı doğru değildir. Çünkü sübûtîliği kabul edenler, mahiyetin varlığı hak etmesi, zâit bir şey olmasının imkansızlığı fikrine dayanmaktadır ve bu da doğru değildir. Kâtibî, ileri sürülen diğer gerekçeleri de çürütmeye çalışmaktadır.⁵¹⁵ Özetle Kâtibî mahiyetin varlık kazanması ya da varlık kazanan mahiyete zorunluluğun ârız olması anlamında zorunluluğun ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmektedir.⁵¹⁶

⁵¹³ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 31.

⁵¹⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 229a.

⁵¹⁵ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 229a-230a; a. mlf. **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 31-32.

⁵¹⁶ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 230b-231a.

4. İmkanın Ontolojik Bir Gerçekliği Var Mıdır?

Zorunluluk gibi imkanın ontolojik gerçekliği meselesi, kavramın mantikî boyutu ve tanımıyla yakından alakalıdır. Umûr-ı âmmede daha ziyade imkanın sübûtu/ontolojik gerçekliği gibi bir tartışma yer tutmaktadır ve bu tartışmanın arka planında imkanın sahip olduğu anlamlar yatmaktadır. İmkanın sübûtu, âlemin ezeliği fikrine kapı araladığından meselenin kelimî bir tarafı da bulunmaktadır. Filozoflara göre âlemin var olmadan önce yokluğun hüküm sürmesi ezeli bir imkanın varlığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Tartışmanın temelinde ise İbn Sînâ'nın mümkün varlıkların var olmalarından önce bir tür var oluş demek olan varlık imkanına sahip olduğu şeklindeki düşünceleri yatmaktadır.⁵¹⁷

İbn Sînâ'ya göre varlık-mahiyet ayırımı yapılan varlıklar var olmazdan önce ya kendinde var olması mümkündür ya da imkansızdır. Varlığı imkansız olanın var olması sözkonusu olamayacağından özü itibariyle mümkün olmasından başka bir seçenek kalmamaktadır. Özü itibariyle mümkün olan bu varlığın öncesinde ise varlığının imkanı bulunmaktadır. Bu durumda onun varlığının imkanı ya madum bir anlam ya da mevcut bir anlam olmalıdır. Madum bir anlam olması imkansızdır, aksi halde varlığının imkanı onu önceleyemezdi. Öyleyse o *mevcut bir anlamdır*.⁵¹⁸ İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât**'ta böyle bir düşünceye varmasının arka planında imkanın bulunmak durumunda olan konunun ne olduğu sorusu yatmaktadır. Konu gayri maddî ise yaratılmış olan her şeyi var oluşsal olarak önceleyen imkanın konusunun yaratılmamış gayri maddî bir varlık, yani Tanrı olması gerektiği ilk anda akla gelebilir. Ancak böyle bir iddia, Tanrı'nın basitliğini zedeleyecek ve onda bir tür çokluk bulunduğu izlenimini doğuracaktır. İbn Sînâ imkanın konusunun gayri maddî bir şey, yani Tanrı olamayacağını ortaya koyduktan sonra bunun madde olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁹ İbn Sînâ'nın "sonradan varlığa gelen (*hâdis*)" ile kastı aslında mutlak olarak her sonradan varlığa gelen değil, hem öz hem de zaman açısından sonradan varlığa gelmiş olan ay-altı âlemdeki varlıklardır. Ay-üstü âlemdeki zaman açısından ezeli olan ve *ibdâ'* ile yaratılan varlıkların imkanları onların varlıklarını öncelememektedir.⁵²⁰ İmkanın sübûtunun kabul edilmesi ezeli bir imkan tasavvuruna yol açtığı için bu düşünce Gazzâlî gibi bilginler tarafından eleştirilmiştir. Zira bu telakki ezeli olanın çokluğuna (*taaddüd-i kudemâ*),

⁵¹⁷ İbn Rüşd'e göre imkanla ilgili bu tartışmaları felsefî literatüre İbn Sînâ dâhil etmiştir. Bkz. İbn Rüşd, **Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986, s. 198, 245, 276, 280.

⁵¹⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, I, 163.

⁵¹⁹ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 201-202.

⁵²⁰ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 248-249.

dolayısıyla Allah'ın mutlak birliği ilkesine ters düşmektedir. Bu sebeple imkanın izafî bir kavram olabileceği de bir alternatif olarak dile getirilmiştir.⁵²¹ Râzî **el-Mûlahhas**'ta bu düşünceyi imkanın sübûtî olmadığını savunanların sözleriyle ifade etmektedir. Bu düşünceyi savunanlara göre izafî olan mefhumlar, ancak izafe edilecekleri şeylerin var olması durumunda var olabilirler.⁵²² Kâtibî ise bu konuda, adeta İbn Sînâ ile Râzî'yi konuşturmakta ve her ikisinin görüşlerini tartışmaktadır.

Kâtibî'ye göre bilginler arasında ihtilafli olan bu konuda Râzî imkânın sübûtî olmadığını, yani ademî bir vasıf olduğu görüşündedir. Ona göre imkan mevcut olsaydı (i) Ya mümkün ya da zorunlu olurdu. Eğer imkan, mümkünün sıfatı olmakla beraber zorunlu olsaydı, iliştiği şey zorunlu olmaya ondan daha layık olurdu ki bu, mümkünün özü bakımından zorunlu olması demektir. İmkanın mümkünün sıfatı olması onu, başka imkana taşıyacak ve bu her imkan durumunun bir başka imkana ihtiyaç duyması şeklinde teselsüle yol açacaktır. (ii) İmkanın sübûtî olması imkanın, mahiyetinden önce olmasını gerektirir ki bu da muhaldir. (iii) Eğer imkan, sübûtî olsaydı varlıktan sonra gelmesi gerekirdi. Hâlbuki imkan, varlıktan öncedir.⁵²³ Kâtibî bu istidlalleri zayıf bulmaktadır. Kâtibî birinci delile zincirlemenin imkânsızlığı ile karşı çıkmaktadır. Kâtibî ikinci delili de reddetmektedir. Zira sübûtî bir vasıf olan imkanın mevsufu olan mahiyetten önce olması bir çelişki değildir.⁵²⁴

Kâtibî, Râzî'den sonra İbn Sînâ'nın delillerini serdedir. İbn Sînâ'ya göre imkan sübûtî olmasaydı bir şey, özü itibariyle mümkün olamazdı. Zira “ona imkân yok” (*lâ imkâne leh/nefyü'l-imbân*) sözüyle “onun imkânı yok” (*imbânuhû lâ/el-imbânu'l-menfi*) sözü arasında fark yoktur. Kâtibî'ye göre İbn Sînâ'nın aktardığı delile de itiraz edilmiştir. Kâtibî, İbn Sînâ'nın deliline ilaveten imkanın sübûtuna dair şöyle bir delil daha aktarmaktadır: İmkan selbî bir durum olan imkânsızlığa zıt bir şey olduğundan sübûtî olmalıdır. Kâtibî mantıkî olarak bu istidlali de doğru bulmamaktadır. Çünkü imkan, vücûdî olan zorunlunun nefy hali olduğu için varlığa ait bir durum (*vücûdî*) olamaz. Nitekim bu, Râzî'nin düşünceleriyle de uyusmaktadır. Dolayısıyla bu konu her iki tarafın delillerinin muaraza halinde olduğu ve nazarî bir çözümü olmayan bir meseledir (*ve huve mu'araza lâ halle*).⁵²⁵

⁵²¹ Mahmut Kaya, “İmkan”, **DİA**, XXII (İstanbul 2000), 225.

⁵²² Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 55b.

⁵²³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 32; a. mlf. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 231a.

⁵²⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 32; a. mlf. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 231a-231b.

⁵²⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 33; a. mlf. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 49b. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'daki bu ifadeleri, Râzî'de sıkça karşılaşılan *tevakkufun*, yani farklı görüşleri sunup bir tercih yapmayışın bir örneği olarak görülebilir.

İbn Sînâ felsefesinde imkan kavramı ontolojik boyutuyla ele alınırken kıdem-hudûs ve illet/sebep kavramlarıyla çok yakın bir ilişki içindedir. Özellikle de imkanın sübûtu, mümkünlerle bağlantısı, Tanrı-âlem ilişkisini açıklayan bir teori olarak sudur sürecindeki yeri tartışılırken kıdem-hudûs ve illet/sebep kavramları anahtar rolü oynamaktadır. Kâtibî de İbn Sînâ'yı takip ederek kıdem-hudûs ve illet/sebep kavramlarıyla imkanı adeta iç içe geçirmiştir. Kâtibî'nin umûr-ı âmme analizinde kıdem-hudûs başlığı ayrıntılı bir yer tutmamaktadır.

G. Hudûs ve Kıdem

Mutlak varlık hakkındaki araştırmada ihtiyaç duyulan kavram çiftlerinden biri de hûdus ve kıdem terimleridir. Bu kavramlar İbn Sînâ felsefesinde mutlak anlamda varlığa ilişkin kavramlardır ve İbn Sînâ sonrasındaki ontoloji araştırmalarının önemli başlıklarından biridir. Râzî de bu kavramları varlıkla ilgili genel durumlar/umûr-ı âmme başlığı altında incelemiştir. Bu kavramların İbn Sînâ felsefesinde imkan ve zorunlulukla yakın bir ilişki içinde olduğu bilinmektedir. İbn Sînâ'nın zorunlu ve mümkün varlık ayırımına paralel olarak âlemin kıdemı, kadîm varlıklar, hudûs delili gibi bağlamlarda tartışılan meselenin özünde Tanrı'nın âlemlerle ilişkisinin *mucîb bi'z-zât* olarak mı yoksa *Fâil-i Muhtâr* olduğu şeklindeki ihtilaf yatmakta olup meselenin teolojik yönü ağır basmaktadır. Nitekim hudûs ve kıdem kavramlarına yüklenen anlamlar ve bunların mutlak varlıkla ilişkisinin tayininde bu karşıtlık kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu ayırım klasik anlamda filozoflarla mütekellimün arasındaki farklı varlık tasniflerine de kaynaklık etmektedir. Kâtibî'ye göre bu kavramların umûr-ı âmmeye dâhil olması varlığın zorunlu ve mümkün varlık, hâdis varlık-kadîm varlık gibi bölünmelere kaynaklık etmesi sebebiyledir. Cürcânî'ye göre ise zorunluluk ve kıdem esas itibariyle Zorunlu Varlığa özgü durumlardır. Bunların umûr-ı âmmede incelenmesi mutlak zorunluluk ve kıdem kısımlarından olmaları bakımındandır. Mutlak zorunluluk ve kıdem ise bilindiği gibi genel şeylerdendir.⁵²⁶ Belirtildiği gibi kıdem ve hudûs imkanla yakın bir ilişki içindedir ve bu itibarla gerek Râzî'de ve gerekse Kâtibî'de konunun anlaşılması düşünürlerin imkanla ilgili yaklaşımlarını bilmeyi gerektirmektedir. Bu başlığın umûr-ı âmmede imkan ve zorunluluk bahsinin tahlilinden sonra gelmesi bu ilişki sebebiyledir.⁵²⁷

⁵²⁶ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 187b; Ömer Türker, *Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, s. 23-25.

⁵²⁷ Beyzâvî *Tavâli'u'l-envâr*'da imkan-zorunluluk, kıdem-hudûs kavramlarını tek başlıkta mütalaa etmektedir. Bkz. Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, thk. Abbâs Süleyman, Beyrut 1991, s. 88-92.

1. Kavramsal Çerçeve

İbn Sînâ kıdem ve hudûs kavramlarını mutlak ve kıyasî şeklinde ikiye ayırır. Kıdem kıyasî anlamda iki şeyin kıyaslanmasıyla birinin diğerinden önceliğini ifade ederken mutlak anlamda ise zâtî ve zamanî şeklinde ikiye ayrılmaktadır.⁵²⁸ Metafizikteki tartışmalarda zamana bağlı olan ve olmayan hudûs ve kıdem ayrımı daha ön plandadır. İbn Sînâ bu ayrımı **en-Necât**'ta zamana bağlı ve öz itibariyle kavramlarıyla ifade etmiştir⁵²⁹ ve sonrasında bu kullanım yaygınlık kazanmıştır. Buna ilaveten İbn Sînâ'nın ilk eserlerinden **el-Hikmetü'l-Arûziyye**'de kullandığı bir diğer ayırım özü itibariyle ezeli/kadîm ve başkası sebebiyle kadîm ayırımıdır. İbn Sînâ'nın bu ayrımı sonraki eserlerinde de her açıdan olmasa da zorunlu ve mümkün varlık ayırımıyla bir özdeşliği ifade etmektedir. Bu durumda özü itibariyle zorunlu/özü itibariyle ezeli varlık dışındaki bütün varlıklar özleri itibariyle mümkün oldukları gibi, aynı zamanda özleri itibariyle sonradan vücuda gelmiş varlıklardır. Ona göre oluşa tâbi (*kâin*) ve sonradan varlığa gelmiş (*hâdis*) her şey, varlığa gelmeden önce özü itibariyle varlığı mümkündür.⁵³⁰

Fahreddin Râzî, **el-Mülahhas**'ta filozofların tanımlarına yer vererek hudûs kavramını zaman ve zât bakımından olmak üzere ikiye ayırmıştır. Hudûsu, önceden yokken sonradan vücut bulma diye tanımlar ve bu bağlamda bizzat zamanın hudûsünü kavramanın mümkün olmadığını kaydeder. Râzî, zâtî hudûsü ise bir şeyin varlığının kendisinden olmayıp başkasına bağlı bulunması şeklinde tanımlar ve bu konumda bulunan kâinatın hudûsünü mümkün kavramından hareketle ispatlamaya çalışır. Râzî'ye göre kıdem özü itibariyle zâtının varlığının kendiyile zorunlu olduğu bir ilkesinin olmamasıdır ve bu anlamda kadîm zorunlu ile eşanlamlıdır.⁵³¹ Kâtibî ise, İbn Sînâ çizgisini takip ederek hudûs ve kıdemi öz ve zaman itibariyle ikiye ayırarak tanımlamakta, konuyla ilgili diğer tartışmaları bu zeminde yapmaktadır. Bir şeyin önceki bir zaman diliminde olmayıp da sonradan varlık kazanması zaman itibariyle sonradanlık anlamına gelmektedir. Durum böyle olunca zamanın sonradanlığının zaman itibariyle olması akledilemez. Öz itibariyle sonradanlık bir şeyin bir başka şeye ihtiyacının olmasıdır. Bu ihtiyaç daimi ya da bir süreli olabilir. Kıdem de aynı şekilde iştirakle iki anlamda kullanılır. Zaman itibariyle öncelik, varlığının başlangıcı olmayandır. Bu anlamda zaman kadîm değildir, çünkü onun içinde olacağı zamanlar yoktur.

⁵²⁸ İbn Sînâ, **Kitâbü'l-Hudûd**, çev. Muhammed Mehdi Fülândvend, Tahran 1979/1399, s. 54-55.

⁵²⁹ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 254.

⁵³⁰ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 203-207.

⁵³¹ Râzî, **el-Mülahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 57a.

İkincisi öz itibariyle kadîmdir. Bu anlamda kadîm var oluşunda hiçbir zaman diliminde asla hiçbir şekilde bir başkasına ihtiyaç duymayandır. Kadîm/ezelî bu anlamda zorunluyla eş anlamlıdır (*mürâdif*).⁵³²

2. Varlık Tasniflerinde Kadîm-Zorunlu İlişkisi

Kâtibî hudûs ve kıdem kavramlarını umûr-ı âmmede madde ve zamanın hâdisi öncelemesi ve hâdisin, müessire ihtiyaç duymasının sebebi olup olmadığı bağlamında incelemektedir. **el-Muhassal** şerhinde ise konu daha ziyade varlık tasniflerinin bir uzantısı olarak tahlil edilmektedir. Râzî'nin mütakellimûna atfen yaptığı tasnife göre varlık kadîm ve hâdis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Ezelî olanın varlığının başlangıcı yoktur ki bu Allah Teâlâ'dır. Sonradan olanın varlığının başlangıcı vardır ve bu Allah dışındaki her şeydir.⁵³³ Kâtibî bu ayırımın doğru olmadığı kanaatindedir. Çünkü bu taksim, kadîmi Allah ile sınırlandırmaktadır. Halbuki birçok kelamcı ve filozofa göre böyle değildir. Mesela kelamcılara göre sıfatlar Allah'tan ayrıdır ve bunlar kadîmdir. Filozoflara göre sıfatlar Tanrı'dan ayrıdır, zira onların hâdis olması Tanrı'nın hadislerin mahalli olması anlamına geleceğinden sıfatların kadîm kabul edilmesi gerekir. Bu durumda kadîm bir değildir. Müslümanlar Tanrı'nın dışında kadîm olmasını ilgili nas (*burhân-ı temânu*) sebebiyle kabul etmemişken diri ve kâdir olmayan kadîmlerin olabileceği fikri geçerlidir. Bu durumda öz itibariyle değil, ama zaman itibariyle kadîm varlıkların olması mümkündür. İmkan bahsinde de ayrıntılarına işaret edildiği gibi sonradan var olan varlıkları önceleyen imkan hali olmasa onların varlık kazanmaları mümkün olmayacaktır. Hâdis varlıkların imkanla öncelenmesinin bir yerde durdurulmaması durumunda teselsül ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla sonradan olan varlıkları önceleyen bir imkan durumunun varlığı kabul edilmelidir ki bu da maddedir. Ancak filozofların kabul ettiği bu madde/heyûla sûreti olmayan ilk varlığa tekabül etmektedir. Filozofların bu taksimine göre madde ve zaman sonradan olan her varlığı öncelemiştir ve bunlar kadîmdir. Bu itibarla kadîm varlıklar İbn Sînâ'nın yaptığı tasnife de uymaktadır. Her muhdesin hudûsundan önce hudûsu mümkündür. Bu imkan durumunun Kâdir'e müteallik olması söz konusu değildir. Çünkü Kâdir bu imkan durumuyla fiilini yapmaktadır ki bu imkan da sübûtîdir. Kâdirin güç yetirebilirliği bu imkan hali ile malûdür.⁵³⁴ Buna göre kadîm öz

⁵³² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 237a-237b; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 35.

⁵³³ Râzî, **el-Muhassal**, s. 208.

⁵³⁴ Kâtibî, **el-Mufasssal**, Şehit Ali Paşa 1730, 57a-57b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1730, 238a; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 36.

itibariyle ezeli/kadim ve başkası sebebiyle kadim şeklinde tasnif edildiğinde kadimin başkasına dayanması fikri de abes olmayacaktır. Râzî ve Beyzâvî'ye göre kâdimin sadece zaman bakımından olması esastır. Başka anlamda bir kadim varlık telakkisi, Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlamak gibi bir netice doğuracağından kabul edilemez.⁵³⁵ Bu sebeple Râzî, İbn Sînâ'nın sübûtî olarak gördüğü imkan halinin sübûtî olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Beyzâvî de buna paralel olarak vücûb, imkan, kıdem ve hudûsun hariçte bir gerçekliğe sahip olmayan aklî durumlar olduğunu iddia etmiştir.⁵³⁶ Bu durumda bir olan kadimin bir faile dayanması imkansızdır. Ezeli ve bâki olan, müessire ihtiyaç duymaz. Çünkü ihtiyar ile fail olan fiilini kasd ile yapar, bu da mevcudun var edilmesi fikriyle çelişmektedir. Filozoflara göre ise âlem Tanrı'nın fiili (*mec'ûl*) olduğu halde zaman bakımından kadimdir. Tanrı *Mûcib bi'z-zât* olup *Fâil bi'l-ihtiyâr* değildir. Bu sebeple de kadimin faile dayanması mümkündür. Râzî **el-Muhassal**'da aradaki farkın, yani Kâdir ile Mûcib bi'z-zât ayrımının lafzî olduğunu söyleyerek uzlaştırıcı bir fikri öne sürmektedir. Kâtibî'ye göre de böyle bir ayırım, anlam ve hakikatte olmayıp lafzîdir. Bununla birlikte mesele metafizikle ilgili problemlerin temelinde duran en mühim konudur.⁵³⁷

H. İlliyet Prensibi

İbn Sînâ'nın değişik eserlerinde ontolojik kavramların dağınık bir halde bulunduğu, Behmenyâr'dan itibaren bu kavramların belli bir düzen ve tasnife riayet edilerek işleme gayreti içine girildiğine işaret etmiştik. Bu kavramları umûr-ı âimme başlığı altında inceleyen Fahreddin Râzî, illet ve malûle dair incelemeyi **el-Mûlahhas**, **el-Mebâhis** gibi eserlerinde cevher ve araz bölümüne kaydırmıştır. Kâtibî bu kavramların analizinde tertip olarak kısmen Râzî'yi takip etmiş, kısmen de ondan ayrılmıştır. Kâtibî bu kavramları umûr-ı âimme başlığına dâhil etmemiştir. Biz de onun bu ayırımını dikkate almakla beraber illet ve malûl kavramlarını ontolojik kavramlar altında ele almayı uygun bulduk.⁵³⁸ İbn Sînâ felsefesinde illet ve malûl, varlık olması bakımından varlığa ilişkin kavramlar arasında yer alır.⁵³⁹ Ancak İbn Sînâ'nın

⁵³⁵ Râzî, **el-Muhassal**, s. 209; Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 375-376; Beyzâvî, **Tavâli'u'l-envâr**, s. 91-92.

⁵³⁶ Beyzâvî'nin görüşlerinin ayrıntılı bir tahlili için bkz. Şemseddin İsfahânî, **Metali'ü'l-enzâr alâ tevali'i'l-envâr**, Dersâdet 1305, s. 114-116.

⁵³⁷ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 58a-58b.

⁵³⁸ Nitekim Cürcânî'ye göre "illet ve malûl, imkan ve zorunluluk gibi tekâbül yoluyla mevcutları kuşatan arazlardan olduğundan bunların halleri, genel durumlar arasında zikredilmiştir." Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 430; **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 97.

⁵³⁹ İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik**, II, 1.

illiyet meselesine dair görüşleri eserlerinde dağınık bir şekilde olup sebepliliğe dair meselelerin bütüncül bir yaklaşımla ele alınması Fahreddin Râzî tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁴⁰ Fahreddin Râzî gerek **el-Mebâhis**'te ve gerekse **el-Mûlahhas**'ta konuyla ilgili en sistemli ve ayrıntılı açıklamaları yapmıştır. Râzî'nin bu eserlerindeki incelemesinde felsefenin birçok alanında sebeplilik ilkesi altında addedilmeye müsait olan meselelerin temel ilkeleri tartışılmıştır.⁵⁴¹

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da konuyu ele alırken yöntem bakımından Râzî'nin sıkı bir takipçisiyken, bu bölüm hacim olarak Râzî'nin mezkûr eserlerinin oldukça muhtasar bir görüntüsünü vermektedir. Buna karşılık en belirleyici meselelerin tahlilinde Kâtibî'nin, genel anlamda Râzî'den ayrıldığını söylemek mümkündür. Zira bu muhalefet konuyla ilgili delillerin formel tarafının ötesinde olup meselelerin içeriği hakkındadır. Kâtibî'nin illet ve malûle dair araştırması Râzî'de olduğu gibi felsefenin birçok disiplinine dair genel ilkeleri vermektedir. Bilindiği gibi illiyet prensibi dört illet teorisi temelinde tartışılan bir konudur. Metafizik anlamda illetlerle ilgili en tartışmalı meseleler ise fail illetin niteliği ya da fonksiyonları hakkındadır. Tartışma özellikle de farklı derecedeki fail illetlerin isbât-ı vâcib, âlemin meydana gelişi, nefsin kuvveleri ve ölümden sonraki fonksiyonlarıyla ilgilidir. Ayrıntıları bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi Zorunlu Varlık aynı zamanda İlk İlet'tir ve ispatlanması imkan delili, dolayısıyla illet-malûl ilişkisi çerçevesinde yapılmaktadır. Bu sebeple Kâtibî'nin Zorunlu Varlık'ın ispatına dair meselelere illet-malûl bahsinde giriş yapması ve özellikle Râzî'nin delillerini burada tahlil etmesi konunun temelde sebepliliğe ilişkin olduğunu göstermektedir. Öte yandan illiyet prensibinin en temel kurallarından olan "birden ancak bir çıkar" ilkesi fail illetle ilgili genel bir durumu ifade etmektedir. Bu ilke Tanrı'nın ve akılların fiili bakımından teoloji ve kozmolojiye taşındığında âlemin sudûr yoluyla meydana gelmesini karşılamaktadır. Ayrıca konunun Tanrı'nın sıfatları ile ilgili bir tarafı da bulunmaktadır. Zira birden birin çıkması Tanrı'yı her yönüyle bir (*basît*) olarak görme ve dolayısıyla sıfatların tek bir sığata raci olmasının bir sonucudur. Nitekim Tanrı'nın her yönüyle bir olarak görülmemesi, birden bir çıkar ilkesini ve sudûru zedeleyecek bir durumdur. Ayrıca bu ilke psikolojide, nefsin her biri, bir tür fiili yapan cismanî kuvveler vasıtasıyla iş gördüğü anlamına gelmektedir. Filozoflara göre cismanî gücün sonsuz bir etki yapamayacağı da illiyet prensibi altında işlenen bir meseledir. Kelamcılar cenneteki nimetler

⁵⁴⁰ Ömer Türker, **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul 2010, s. 188.

⁵⁴¹ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 586-670. Bu eserin illet-malûl bahsi İbrahim Coşkun tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. bkz. Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", çev. İbrahim Coşkun, **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI/1 (2004), s. 49-86; VI/2 (2004), s. 53-88.

ve cehennemdeki azabın sürekli olduğu görüşündedirler. Bu ise bedenlerin ve güçlerinin sürekliliğine bağlıdır. Dolayısıyla ilgili güçler, bedenlerde zaman ve sayı bakımından sonsuz etkide bulunurlar. Kâtibî de filozoflar gibi buna karşı çıkmış ve cismanî güçlerin süre ve sayı bakımından sonsuzluğunu reddetmiştir. Bu görüş nefis bölümünde de üzerinde durulacağı gibi cismanî güçlerin sonsuz sayıda etkide bulunamayacağına, dolayısıyla dirilişin bedenî oluşunu redde kadar varabilmektedir.⁵⁴²

Öte yandan illiyet prensibinin, İbn Sînâ felsefesinde burhân teorisiyle ve bilgi bahsiyle de yakın bir ilişkisi vardır. Burhân teorisi, şeyleri fâil, gaye, madde ve sûretten oluşan illetleriyle bilmeyi amaçlayan bir teoridir. Dolayısıyla bu teori, bir nesneyi bir yönüyle parçalarından, bir yönüyle de kendisi dışındaki unsurlardan hareketle bilmeyi taahhüt etmektedir. Böylece bir nesne veya durumun varlık burhânı yoluyla varlığı, illet burhânı yoluyla da nedenleri tespit edilebilmektedir.⁵⁴³ Kâtibî'nin mantık eserlerinin sonunda açtığı bahislerde böyle bir yaklaşıma sahip olduğu üzerinde durulmuştu. Bunun yanında Kâtibî, nazar kavramının tarifinde dört illete dayalı bir açıklama yapmaktadır. Râzî, nazarı başka hükümlere ulaşmak için birtakım önermeleri düzenlemek şeklinde tarif etmektedir.⁵⁴⁴ Kâtibî'ye göre, bu tarifte önermeler (*tasdikât*) terkip ve telifin kendisinde gerçekleştiği maddî illete karşılık gelmektedir. Bir şeyleri düzenleme (*tertîb*), düzenleyici olmadan gerçekleşmeyeceğine göre bu tarifte fail illet zımnen yer almaktadır. Sûrî illet, önermelerin düzenlenmesinden sonra hâsıl olacak yapının karşılığıdır. Gâî illet ise “ulaşılmak için (*li-yütevassale*)” ifadesinde dile getirildiği gibi başka hükümleri elde etme amacıyla örtüşmektedir. Böylece daha yaygın olarak fizik ve metafizikte tahlil edilen dört illet, nazarın tanımı ve burhan teorisi gibi bilgi bahislerinde de karşımıza çıkmaktadır.⁵⁴⁵

1. Varlıklardaki İlet-Malûl İlişkisi: Dört İlet

İbn Sînâ metafiziğinin temel hususiyeti bir varlık metafiziği olarak temellendirilmiş olmasıdır. Zorunlu ve mümkün varlık ayırımına dayalı bu metafizikte mahiyet ve illet kavramları mezkûr ayırımın temelinde durmaktadır. Nitekim Zorunlu Varlık kendisinde varlık-mahiyet ayırımı yapılamayan ve varlığı bir sebebe bağlı olmayan/ihtiyaç duymayanıdır.

⁵⁴² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 45.

⁵⁴³ İlliyet prensibinin burhan teorisi bağlamında oldukça yetkin bir tahlili için bkz. Türker, **Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 229-235.

⁵⁴⁴ Râzî, **Muhassal**, s. 121.

⁵⁴⁵ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 13a-13b.

Mümkün varlık ise varlık ve mahiyet ayırımına konu olan ve varlığa gelişi/varlığını sürdürüşü bir sebebi gerektiren, sebeplerden müstağni kalamayan varlıktır. Hal böyle olunca mümkün varlıklar, varlık ve mahiyetleri bakımından bir illete⁵⁴⁶ ihtiyaç duyarlar. İhtiyaç duyma (*el-hâce*) ise aklın ilk tasavvur ettiği bilgilerdendir. Bu durum aynı zamanda illetin tanımını vermektedir. İlet bir şeyin varlığı ya da mahiyeti bakımından ihtiyaç duyduğu şeydir ve bu yönüyle sebepler dörtle sınırlandırılmıştır.⁵⁴⁷ Râzî'ye göre illetlerin dörtle sınırlandırılması şundandır: Bir şeyin muhtaç olduğu illet ya o şeye dâhil olan bir parçadır ya da değildir. Birinci durumda, yani illetin bir şeye dâhil olması iki kısımda mütalaa edilebilir. İlet var olması durumunda o şeyin kendisinin var olması zorunluysa bu sūrî illet, mümkünse maddî illettir. İlet bir şeye dâhil olmaması da ancak iki şekilde mütalaa edilebilir. İlet bir şeye dâhil olan bir parça değilse, onun illet olması ya zihinde mevcut olmasından dolayıdır ya da bundan dolayı değildir. Bu iki durumdan birincisi gâî illet, ikincisi de fail illettir.⁵⁴⁸

Kâtibî'ye göre dört illet, kendisine ihtiyaç duyulan şeyin kısımlarıdır. Bir şeyin var olmasında (varlığa gelişi ve varlığını devam ettirmesinde) ihtiyaç duyduğu şeye sebep (*illet*) denir. Sebep, sebeplinin (*malûl*) varlığa gelişi veya varlığını devam ettirmesi bakımından tam ve eksik sebep olarak ikiye ayrılır. Bir şeyin varlığının bütünüyle (şartlar, araçlar, aletler, engelsizlik açısından) kendisine dayandığı sebep tam sebeptir. Bir şeyin varlığının bir kısmı itibariyle kendisine dayandığı sebep eksik sebeptir. Eksik sebep dörde ayrılır. Var olma imkanı bulunan bir sebeplide içkin olan (*dâhiletên fihi*) sebep *maddî*dir (ki buna kabul edici sebep de denilmiştir). Sebeplide içkin olan ancak tek başına sebeplinin varlık kazanmasını sağlamayan sebep *sūrî*dir. Zira sebepli bununla ve diğer sebeplerle var olur. Sebeplinin dışında bulunan ancak sebeplinin varlığının kendisinden kaynaklandığı sebep *fâil*dir. Sebeplinin dışında bulunan ve sebeplinin varlık amacı olan sebep ise *gâî*dir. Bu, fail illetin illetliğinin nedenidir. Gâî illet bir şeyin dıştaki varlığından sonra gelmesine rağmen zihnen önce gelir (Mesela spor yapmanın amacı sağlıklı olmaktır; sağlıklı olmak var oluş bakımından sonra gelmektedir. Ancak spor yapmadan önce zihinde sağlıklı olmak için bunu yapmak vardır).⁵⁴⁹

⁵⁴⁶ İlet, sebep, neden kavramları Türkçe'de tek anlamı karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Buna karşılık malûl kavramı da sonuç, eser, nedenli, sebepli kelimelerinin mukabilidir. Dolayısıyla biz de çalışmamızda de illet ve malûlü zaman zaman mezkûr kelimelerle ifade etmeyi tercih ettik.

⁵⁴⁷ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrîkiyye**, I, 586. Nedenlerin sayısı ve sınırlandırılması konusunda bkz. İbn Sînâ, **Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik**, II, 1-3.

⁵⁴⁸ Râzî, burada illetlerin dörtle sınırlandırılmasına gelebilecek eleştirileri de cevaplayarak dört illeti tanımlar. Fahreddin er-Râzî, "İlletler ve Ma'lûller", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, VI/1, 51-52.

⁵⁴⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 39; a.mlf. **Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 353a-354a.

2. Metafizik Anlamda Fail İletin Nitelikleri

İletler bahsinde Meşşâî filozoflar ile özellikle Eş‘arî kelamcılar arasında cereyan eden tartışma fail illetin nitelikleri etrafında dönmektedir. Yukarıda birkaç cümleyle ifade edildiği gibi fail illetle ilgili tartışmalar kozmolojiden, epistemoloji, psikoloji ve meâd bahislerine uzanan bir sahada karşımıza çıkmaktadır. Bu başlıkta ise fail illetin ilgili başlıklardaki durumlarından ziyade, sözü edilen alanlardaki tartışmalar için temel olan bazı genel ilkeler ve kurallar üzerinde durulacaktır. Kâtibî'nin burada özetlenecek olan görüşleri İbn Sînâcî illiyet doktrininin bir izdüşümü gibidir. Bu perspektif dikkate alındığında, özellikle metafizik alanı kuşatacak şekilde fail illetle ilgili üç temel kuraldan söz etmek mümkündür.⁵⁵⁰

Bunların ilki “birden ancak bir çıkar (*lâ yasdurû ‘ani’l-vâhid ille’l-vâhid*)” kuralıdır. Bu kural her ne kadar bahsedildiği şekilde formüle edilse de gerçekleşmesi birtakım şartlara bağlıdır. Bu şartlar kuralın tamamlayıcı unsurlardır. Öncelikle “bir” ile kastedilen, akla gelebilecek her türden birlik vasfına sahip varlık ya da varlıklar değildir. Kendisinden sadece birin çıkması zorunlu olan bir, “basît” olan birdir. İbn Sînâ felsefesi söz konusu olduğunda basîtle nitelenen üç temel varlığı saymak mümkündür. Bunların ilki cinsi ve faslı olmayan, kendisinde varlık ve mahiyet ayırımı yapılamayan, çokluk barındırmayan, bölünme kabul etmeyen Zorunlu Varlık’tır. İkincisi akıllardır, ancak akılların basit oluşu Tanrı’nın basit oluşuyla aynı nitelikte değildir. Üçüncüsü de nefstir. Nefsin basit oluşu da Zorunlu Varlık ve akıllarla aynı vasıflara sahip değildir. Zorunlu Varlık, akıllar ve nefsin basit oluşunun doğurduğu neticelerin ayrıntıları teoloji, kozmoloji, epistemoloji ve psikolojide tartışılmaktadır. Fail illetle ilgili birinci kural olan “Birden ancak bir çıkar” ilkesiyle ilgili ikinci şart varlığın taşınması, fiilin çıkması ya da başka şekilde ifade edilebilecek sudûrun “bir kerede (*def‘âten*)” olmasıdır. Yoksa bir, basit de olsa mürekkeb de olsa ondan farklı zamanlarda çokluğun sadır olmasında bir ihtilaf yoktur. Filozoflara göre “Birden ancak bir çıkar” ilkesinin tahakkuku üçüncü olarak aletler, kabul ediciler ve şartların çoğalmamasına bağlıdır.⁵⁵¹ Zira onlara göre birden çok eserin tek ve basît müessire dayanması ancak aletin, şartın veya kâbilin çokluğuyla olabilir. Cürcânî bu durumu şöyle açıklamaktadır:

⁵⁵⁰ Bu kurallar ve şartlar Kâtibî'nin illet bölümünde fail illet hakkında açtığı bahislerde sıralanmaktadır. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 44-46. İbn Sînâ felsefesinde fail illetle ilgili başka ilkeler saymak da mümkündür. Ancak sayılabilecek olan diğer ilkeler temelde bahsedilecek olan bu üç kurala irca edilebilir. Hatta ileride görüleceği gibi üçüncü kural da ikincinin bir sonucu sayıldığı için fail illetle ilgili iki temel kuraldan söz etmek mümkündür. Bu tasnif ve ayrıntıları hakkında bkz. Türker, **Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, s. 191-195.

⁵⁵¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 44; a.mlf. **Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 356a.

“Aletin çokluğunun örneği şudur: Düşünen nefsten onun organları ve kendisine yerleşmiş güçleri olan aletlerinin çokluğu sayesinde pek çok eser sudûr eder. Kâbil veya şartların çokluğunun örneği ise filozoflara göre Faâl Akıldır. Çünkü unsurlar âleminde meydana gelen şeyler, pek çok şart ve kâbil bakımından Faâl Akıla dayanır. Demişlerdir ki: Fakat İlk İlke gibi, gerek zât gerek hakiki ve itibârî sıfatlar gerekse aletler, şartlar ve kâbiller bakımından hiçbir çokluk bulunmayacak şekilde (bütün yönlerden bir olan gerçek basîte gelince böyle olmaz) ve ona yalnızca tek bir eser dayanabilir. Filozoflar mümkünlerin Yüce Zorunlu’dan sudûr etme niteliğini bunun üzerine kurmuşlardır.”⁵⁵²

Birden ancak bir çıkar ilkesi “bir şeyin zâtında herhangi bir parçalanma olmadan başka bir şey için hem fâil hem de kabil olmasının imkansızlığını” gerektirir. Bir şeyin zâtını birlik sahibi tek bir şey olarak dikkate aldığımız sürece ondan doğrudan doğruya tek bir fiil çıkabilir.⁵⁵³ Fail illetin bu niteliğiyle ilgili tartışma esasen Zorunlu Varlık ve sıfatlarıyla ilgilidir. Zira filozoflara göre Zorunlu Varlık hem fail hem de sûretlerin taşıyıcısı olamaz. Zorunlu Varlık hiçbir şekilde çokluk barındırmayan hakiki basittir. Bu, yüce Allah’ın zâtına zâit hakiki sıfatlarının bulunduğu ve bu sıfatların O’ndan çıktığını ve O’nunla kâim olduğunu düşünen Eş’arîlerin görüşlerinden farklıdır. Aksi halde hem kâbil hem de fâil olduğu takdirde o, hem kabulün hem de fiilin kaynağıdır. Bu durumda hakiki birden iki eser çıkmış demektir ki bu da filozoflara göre doğru değildir.⁵⁵⁴ Cürcânî’ye göre filozofların bu deliline şöyle bir itirazda bulunmak mümkündür. Fâilin mefûle nispeti zorunlulukla iken kabul edenin kabul edilene nispeti imkandır. Dolayısıyla bu durumda fail ve kâbil bir araya gelmemiş olur.⁵⁵⁵

Metafizik anlamda fail illetle ilgili ikinci kural, “her illetin, malûlüyle birlikte olmasıdır”. Bu kurala göre bir şeyin özünü var eden illetlerin zaman bakımından o şeyden önce olması mümkün değildir. İletler malûlünü gerektirecek şekilde, yani bilfiil var olduğunda malûl de var olur. Fail illetle ilgili son kural, fail illetle birlikte malûlünün varlığının devamlılığıdır. Şayet fail illet malûlün özünü gerektiren bir illetse fail var olmaya devam ettiği müddetçe malûlü de gerektirmeye devam eder. Bu durumda zâtın varlığı sürekli ise ondan sudûr eden malûlün, yani fiilin ya da şeyin varlığı da sürekli dir. Bu illetler malûllerini yokluktan çıkarıp var ederler ve onların sürekliliğini gerektirirler. İbn Sînâ metafiziğinde ibdâ’ kelimesi bu türlü illetlerin malûllerini var etmesi anlamında kullanılır. Bu tür illetler gerçek anlamda metafizik illetler olan mufarık akıllardır.⁵⁵⁶

⁵⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 439-440.

⁵⁵³ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 46; İbn Sînâ, *Kitâbü’ş-Şifâ/Metafizik*, II, 28.

⁵⁵⁴ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 46.

⁵⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 445-446.

⁵⁵⁶ Türker, *Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, s. 192-194.

Metafizik anlamda fail illetin sahip olduğu bu nitelikler, sûdur teorisinin alt yapısı oluşturan en kritik kabullerdir. Filozoflara göre bu ilkeler Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan fiillerinin ve dolayısıyla âlemin varlığının zorunluluğuna giden zihnî ve ontolojik bir süreci gerekli kılmıştır. Bu süreçte filozoflarla kelamcılar arasındaki en temel tartışma fail ilkenin niteliği üzerindedir. Varlık bahsinde Tanrı'nın Vâcibü'l-vücûd olduğu filozoflarla kelamcılar arasında müşterek olarak kabul gören bir vasıftır. Nitekim bu ifade birçok kelamcı tarafından kullanılmaktadır. Ancak Zorunlu Varlık'ın failliğinin niteliği sözkonusu olduğunda tartışmanın eksenini İbn Sînâcî felsefenin kullandığı *Mûcib bi'z-zât* ile kelamcıların *Fâil-i Muhtâr* kavramlarına kaymaktadır. Zira burada filozoflara göre fail illet zorunlulukla fiilini yaparken kelamcılara göre irade ile yapmaktadır.

İbn Sînâcî felsefenin illiyet prensibinde fail illetten fiilin zorunlu bir şekilde meydana gelmesi yukarıda söz edilen kurallarla birlikte teselsül anlayışının tahlilini de gerekli kılar. İbn Sînâcî anlamda devr ve teselsülün geçersizliği imkan deliliyle *Mûcib bi'z-zât* bir tanrı anlayışına götürürken Râzî devr ve teselsülün iptalini İbn Sînâcî bakışa karşı kullanır. Zira ona göre Zorunlu Varlık'tan birin zorunlu olarak çıktığı reddedilmedikçe illiyet ilkesi reddedilemez ve bu yapılmadıkça da *Fâil-i Muhtâr* bir tanrı anlayışına gidilemez. Kâtibî ise Râzî'nin teselsüle yönelik itirazlarının kabul edilmesi durumunda bile matlubun, yani Zorunlu Varlık'tan varlığın zorunlu olarak taşmasının iptal edilemeyeceğini iddia etmektedir.⁵⁵⁷ Ancak bu tartışmalar Tanrı'nın varlığı, fiilleri ve sûdur teorisine ilgili olduğu için konunun ayrıntılarına tezin bir sonraki bölümünde girilecektir.

⁵⁵⁷ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 41.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ZORUNLU VARLIK VE ÂLEMLE İLİŞKİSİ

Çalışmamızın bu bölümünde Tanrı'nın varlığı ve âlemle irtibatının keyfiyeti üzerinde duracağız. Burada öncelikle Tanrı'nın varlığı, ispat-ı vacip ve Tanrı'nın kendi dışındaki varlıklarla olan ilişkisi anlamına gelen teolojinin metafizikteki yerine kısaca işaret edilecektir. Umûr-ı âmmede olduğu gibi bu bölümde de Kâtibî'nin problem olarak gördüğü konuları işleyeceğiz. Kâtibî özellikle kendi bakış açısını içeriğine yansıttığı **Hikmetü'l-'ayn**'da teolojiyle ilgili konularda alt düzeydeki her problemi eserine almamıştır. Kâtibî özellikle Râzî'nin kelamcılarla filozoflar arasında temel mesele olarak gördüğü hususları bir tasnife tâbi tutmuş ve en can alıcı bahisleri tartışmıştır. Bu bağlamda Kâtibî'nin teolojik anlamda en önemli gördüğü problemler Tanrı'nın varlığı, illiyet prensibinin Tanrı kanıtlanmasındaki yeri ve özellikle teselsülün geçersizliğinin imkan delilinin temellendirilişindeki değeri ile sudûr ilkesidir. Ona göre Tanrı'nın sıfatları esasen zorunluluk kavramı ve imkan deliliyle ilgili alt bir meseledir. Kâtibî'nin ayrıca felekî varlıklarla ilgili görüşlerini de ayrıntılı olarak Râzî'ye yazdığı şerhlerde görebilmekteyiz. Bu bölümde, Kâtibî'nin beş risalesine sıkça atıf yapacağız. Bu risaleler ispat-ı vacip bağlamında Kâtibî ile Tûsî arasındaki yazışmalardır. Kâtibî bu risalelerde özellikle imkan delilinin temel dayanağı olan teselsülün geçersizliğine dair argümanları zayıf bulmakta ve eleştirmektedir. Tûsî de ona hitaben yazdığı risalelerde imkan delilinin savunusunu yapmakta ve “burhân-ı tatbik” yoluyla teselsülün geçersizliğini ispat etmeye çalışmaktadır.

İkinci bölümde metafiziğin adlandırılması ve bölümleri hakkında İbn Sînâ'dan Kâtibî'ye kadar olan süreç hakkında ayrıntılı bir değerlendirme yapmıştık. Bu sebeple burada sadece kısa bir işarette bulunacağız. Hatırlanacağı gibi Râzî **el-Metâlibü'l-'âliye**'de *ilm-i ilâhî* kavramını “Yunanca karşılığı *usûlûcyâ*“ olan ilim anlamında kullandığını söylemekte, konusunu da Allah'ın zatı ve sıfatları şeklinde belirlemektedir.⁵⁵⁸ Râzî'ye göre bu ilim mutlak manada eşrefü'l-ulûmdur. İlmin üstün oluşunun farklı cihetleri bulunmaktadır: Bunlardan biri, bir ilimde araştırılan şeyin ne olduğu kriteridir. Teoloji de eşrefü'l-mevcudat, Zâtullah hakkında olduğundan bu ilim en üst ilimdir. Râzî eserlerinin büyük çoğunluğunda ilm-i ilâhî kavramını mezkûr anlamda kullanmıştır.

Kâtibî ise Râzî'nin görüş ve tasniflerinden büyük oranda etkilenmekle beraber benimsediği İbn Sînâcı varlık anlayışının bir tezahürü olarak metafiziği “varlık olmak

⁵⁵⁸ Râzî, **el-Metâlibü'l-'âliye**, I, 33.

bakımından varlığı” araştıran ilim olarak görmüştür. Buna binaen Tanrı’nın varlığı ve bununla ilgili bahisler, Râzî’den farklı olarak onun ilm-i ilâhî dediği metafiziğin bir meselesi konumundadır. Kâtibî eserlerinde doğa bilimlerini *ilm-i tabii* kavramıyla karşılarken metafiziğin bir kısmı olan Tanrı, sıfatları ve rûhânî cevherler konusunu incelerken felsefi gelenekteki *ilm-i rubûbî* ya da *usûlucya* gibi terimlere yer vermemiştir. **Hikmetü’l-‘ayn**’da bu meseleleri incelerken *İsbât-ı Vâcibi’l-vücûd* terimini kullanmış, **Câmiü’d-dekâik**’te ise ilgili bölümü *el-İlmu bi’s-Sânî ve sıfâtihî ve melâiketihî ve keyfiyyeti fi’lihî* şeklinde adlandırmıştır.⁵⁵⁹ İslâm felsefe ve kelimasında yeni bir dönemi başlatan Fahreddin Râzî’nin kelimâ ve felsefe geleneklerindeki delilleri denk görme yönteminin (*tekâfüü’l-edille*) bir etkisi olarak, Ebherî ve Kâtibî’nin felsefe eserlerinde mütekellimlerin delillerine de ayrı başlıklarla yer verilmiş ve bu sebeple teolojiyle ilgili bölümün adlandırılması kelimâ bakışı da yansıtmıştır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi doğa bilimleri ve metafiziğin adlandırılması noktasında İbn Sînâ’yı takip eden Kâtibî, teolojinin bu bağlamda ele alınmasının neticesinde kısmen de olsa İbn Sînâcı bakış açısının dışına çıkmıştır.

I. Özü Bakımından Zorunlu Varlık

Umûr-ı âmme ile ilgili bölümde kısaca işaret edildiği gibi Kâtibî, Zorunlu Varlık’ta varlık-mahiyet ayırımını benimsememektedir. Bu düşünce aynı zamanda sıfatların nefyedilmesini gerektirdiği gibi, onun zorunlu ve mümkün varlık arasında yaptığı ayırım imkan delilinin temelini oluşturmaktadır. Kâtibî **Hikmetü’l-‘ayn**’da Zorunlu Varlık ile ilgili bahislerin bir kısmı *İsbât-ı Vâcibi’l-vücûd* başlığı altında incelenmesine karşılık bazı meseleler umûr-ı âmme ve illet bölümlerinde tahlil edilmektedir. Dolayısıyla Kâtibî’nin Zorunlu Varlık hakkındaki ispatlamayı üç ayrı cihetten yaptığını söylememiz mümkündür. İlk olarak Zorunlu Varlık’ta varlık-mahiyet ayırımının olmaması umûr-ı âmmenin vücûd bahsinde, varlık-mahiyet ilişkisi bağlamında incelenmektedir. Bununla bağlantılı olarak varlıkların mümkün ve zorunlu olarak kategorize edildiği vücûb-imkan bahsinde Kâtibî, imkan delilinin bir versiyonunu formüle ederek nisbî bir ispat-ı vacib analizi yapmaktadır.⁵⁶⁰ İkinci olarak Zorunlu Varlık ile ilgili araştırma fail illet olması bakımından illet bahsinde İbn Sînâcı imkan delili çerçevesinde yapılmaktadır. Kâtibî burada Râzî’nin teselsülün geçersizliğine dair eleştirilerini paylaşmakla beraber belli noktalarda ondan ayrılmıştır.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 79.

⁵⁶⁰ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 11, 30.

⁵⁶¹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 40-42.

Üçüncü olarak Kâtibî, Zorunlu Varlık'la ilgili araştırmayı *İsbât-ı Vâcibi'l-vücûd* başlığı altında yapar. Kâtibî burada Zorunlu Varlık'ın birliğinin ispatı ve dolayısıyla sıfatlarının nefyi üzerinde durur, kelamcılarının kabul ettiği farklı delillerin eleştirini yapar ve Zorunlu Varlık'ın fiili bağlamında da sudûr teorisine temas eder.⁵⁶²

Bu analizden de anlaşılacağı üzere Kâtibî, Zorunlu Varlık hakkındaki araştırmayı metafiziğin farklı yerlerinde farklı cihetlerden yapmaktadır. Mevcut durumun okuyucunun önüne getireceği bazı teknik zorluklar bulunmaktadır. Biz ise bu bölümde Zorunlu Varlık ile ilgili umûr-ı âmme, illet ve ispat-ı vacip başlıklarında tahlil edilen meseleleri bir bütün olarak inceleyeceğiz.

A. Zorunlu Varlıkta Varlık-Mahiyet Ayırımı Yoktur

Bu başlıkta “İbn Sînâ metafiziğinin ve daha özelde ontolojisinin en temel meselelerinden olan varlık-mahiyet ayırımı, Zorunlu Varlık için ne ifade etmektedir?” sorusuna Kâtibî açısından yanıt arayacağız. İslam kelam ve felsefesinde daha önce Ebü'l-Hasan el-Eş'arî ve Fârâbî'nin üzerinde durduğu bu konuda İbn Sînâ temel bir ayırım yapmış ve Zorunlu Varlık için böyle bir ayırım olmadığını, onun varlığının mahiyeti demek olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁶³ İbn Sînâ'nın ontolojik ve teolojik yanı olan bu mesele için önerdiği çözümün arkasında mümkün varlıkla Zorunlu Varlık arasındaki mübâyeneti tayin etme düşüncesi temel bir rol oynamaktadır. Bunu, İbn Sînâ'nın meseleyi tartışırken kullandığı kavramlardan çıkarmak da mümkündür. İbn Sînâ varlık-mahiyet ilişkisini imkan, zorunluluk ve sebep kavramları çerçevesinde işlemektedir. Mümkün varlıkların ontolojik gerçekliklerinden başka bir de mahiyet denilen kavramsal gerçeklikleri vardır. İmkana işaret eden mahiyet, varlık kazanmış, ona varlık arız olmuştur. Varlık sahasına gelmesi ya da yokluk sahasında kalması eşit olan mahiyet, yok değil de var olmuşsa bu bir sebebe bağlıdır. Kendisi gibi bir sebebe bağlı olması sonu gelmez bir zincirleme fikrine yol açacağından, kendisi gibi varlık kazanmış bir sebebin olmaması gerekmektedir. Bu durumda mümkün varlığın, varlık sahasına girişinin kendisi dışında, varlık bakımından önceliği bulunan bir fail sebebinin olması gerekmektedir. Bu fail sebep, varlığında bir imkan durumu asla bulunmayan Zorunlu Varlık, yani Tanrı olmalıdır. İbn Sînâ'da Tanrı kanıtlamasının esasını oluşturan bu fikir imkan kavramına dayanmaktadır. Zorunlu Varlık'ın bir sebebinin bulunmaması, varlığından ayrı bir mahiyete sahip olmamasındandır. Bu durumda mahiyeti olan her şey, varlığından ayrı bir

⁵⁶² Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 79-83.

⁵⁶³ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 191b.

mahiyeti olmayan bir varlığa dayanmalıdır. Öyleyse mümkün varlıklardaki bütün mahiyetlere varlık, dışarıdan arız olur. Bu mahiyetlere varlık, Zorunlu Varlık'tan feyezân eder.⁵⁶⁴ Dolayısıyla İbn Sînâ'nın mümkün varlıklar için yöneldiği varlık-mahiyet ayırımı, yalnızca kozmik varlığın ne olduğunu değil, meta-kozmetik varlığın, yani kendisiyle Zorunlu Varlık olarak Evvel'in ne olmadığını da ortaya koyacak bir çerçeve sunmaktadır. Sonuç olarak İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın, Zorunlu Varlık olmaktan başka bir mahiyeti yoktur ve o mahiyet de varlıktır (*inniyye*).⁵⁶⁵

İbn Sînâ'nın burada özetini sunduğumuz görüşleri, ilk felsefî eseri **el-Hikmetü'l-Arûziyye**'den son eseri **el-İşârât ve't-tenbîhât**'a kadar kendi iç tutarlılığı ve bütünlüğünü koruyan bir gelişme göstermiştir. İbn Sînâ ilk başta kullanmadığı mahiyet terimini **eş-Şifâ**'da tartışmanın içine katarak “mahiyeti var olması için yeterli olmayan şey sebepli, mahiyeti var olması için yeterli olan şey de sebepsizdir” şeklinde bir formülasyona ulaşmıştır. Böylece mümkün varlığı sebepli ve kendisinde varlık-mahiyet ayırımı yapılan varlık, Zorunlu Varlık'ı da sebepsiz ve kendisinde varlık-mahiyet ayırımı yapılamayan varlık olarak konumlandırmıştır.⁵⁶⁶

İbn Sînâ'nın yaklaşımının Fahreddin Râzî tarafından nasıl karşılandığı Kâtibî'nin görüşlerini tahlil etmek açısından önemlidir. Râzî'nin varlık-mahiyet ayırımıyla ilgili İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri **el-Mebâhisü'l-meşrikîyye**'den başlayarak **Şerhu'l-İşârât, el-Mülâhhas ve Nihâyetü'l-ukûl**'da; son dönem eserleri **el-Metâlibü'l-âliye** ve **Me'âlimu usûli'd-dîn**'de tekrarlanmıştır. Râzî'nin İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık'ın varlığının mahiyetine arız olmadığı düşüncesine karşı eleştirileri aynı zamanda Zorunlu Varlık'ın, varlığının mahiyetine zâit olduğu şeklindeki kendi görüşünün de delillerini oluşturmaktadır.⁵⁶⁷ Râzî'nin bu noktada İbn Sînâ'ya yönelttiği bir dizi eleştiri bulunmaktadır.

Râzî'nin eleştirilerinden biri varlığın varlık olma konusunda mümkünlerle eşit olması anlayışına, yani varlığın zorunlu ve mümkün varlıklarda “manevî müşterek” olmasına yöneliktir. Buna göre varlık, zorunlu ve mümkün varlıklar arasında müşterek bir kavram olduğuna göre varlık-mahiyet ilişkilerinde üç ihtimal söz konusudur: Varlık ya mahiyete âriz olandır ya mahiyete âriz olmayandır ya da hiçbiri değildir. (i) Eğer varlık mahiyete âriz ise

⁵⁶⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, II, 90; Ömer Mahir Alper, **İbn Sînâ**, İstanbul 2008, s. 91-93.

⁵⁶⁵ Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 114, 116.

⁵⁶⁶ Bu tahlillerin ayrıntıları için bkz. Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ ve İbn Sînâcı Gelenek”, **İslam Felsefisine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 135-140. Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 182-195.

⁵⁶⁷ Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 397-399.

bunun bütün varlıklarda olması gerekir. Mümkün ve zorunluda varlık aynı anlama geliyorsa mümkünde geçerli olan âriz olma Zorunlu'da da geçerli olmalıdır. Çünkü tek bir hakikatin lazımı aynı sonucu doğurur. Öyleyse varlık, mümkün varlıklarda mümkünün, zorunlu varlıkta da onun mahiyetinin bir sıfatı ve arazi konumundadır. (ii) Varlık, mahiyetlere âriz olmuyorsa, yine varlığın, Zorunlu ve mümkün varlıklarda manevî müşterek olması nedeniyle bütün varlıklarda mahiyetine âriz olmaması gerekir. Dolayısıyla mümkünlerin varlığının da mahiyetlerine âriz olmaması gerekir. Oysa mümkünün varlığını zorunlu kılacak böyle bir durum kabul edilemez. (iii) Varlık, mahiyete ne âriz olandır ve ne de âriz olmayandır şeklindeki bir hüküm ise üçüncü bir sebebi gerektirir. Böylece Zorunlu Varlık, haricî bir sebep olmaksızın gerçekleşemez. Varlığın mahiyete âriz olması ya da olmamasına hükmedilmediği zaman bu, onun hem varlık hem de yokluk haline müsait bir imkân olacağından Zorunlu Varlık, Zorunlu Varlık olmaktan çıkar.⁵⁶⁸

Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde, Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik eleştirileri üzerinde durmakta ve Râzî'nin öne sürdüğü eleştiriyi bütün neticeleriyle birlikte geçersiz kılmaktadır. Varlık kavramının var olanlar için aynı hakikati ifade ettiği düşünülürse Râzî'nin vardığı sonuçlara ulaşılır. Ancak varlık, bütün varolanlar arasında müşterek bir kavramdır ve her var olan için aynı derecede bir anlam ifade etmemektedir. *Vücûd* lafzının Vâcibü'l-vücûd'un hakikatine ve diğer mümkün varlıklara söylenmesi *teşkiik* üzeredir. Dolayısıyla buradan hareket edilmesi ortaya çıkacak itirazları da bertaraf edecektir.⁵⁶⁹

Râzî'nin ikinci eleştirisi, Zorunlu Varlık'ın varlığı bilinebilirken mahiyetinin bilinemeyişine dayanmaktadır. İnsan aklı Allah'ın zâtını idrak edemezken, O'nun varlığını önsel bir tasavvurla bilebilmektedir. Bu, Tanrı'nın bilinmeyen hakikatinin bilinen varlığından başka olduğunu kabul etmektir. Eğer varlık ve mahiyet Tanrı'da aynı ise bilinme ve bilinmeme zıtlığı nasıl izah edilecektir?⁵⁷⁰ Kâtibî "Tanrı'nın varlığı makul, hakikati ise makul değildir. Demek ki varlığı hakikatinden başkadır" şeklindeki bir önermenin ileri sürülemeyeceği söylemektedir. Çünkü O'nun varlığının makul olduğu müselleme değildir, zira akledilen O'nun var olması bakımından var oluşu ve zorunlu oluşudur. Dolayısıyla böyle bir yorumla Zorunlu Varlık için varlığının mahiyetinden ayrı olduğu sonucuna varılamaz.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, I, 121-122; a.mlf. **el-Metâlibü'l-âliye**, I, 295-296; a. mlf. **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 46a.

⁵⁶⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 191b-192a; a. mlf. Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 12.

⁵⁷⁰ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 46a.

⁵⁷¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 11; a.mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 192b.

Râzî'nin Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayniyetine karşı bir diğer eleştirisi, “zâtî zorunluluk izafî bir durumdur, ancak iki şey arasında akledilebilir. Öyleyse zorunluluğun varlığa yüklenebilmesi için varlığın dışında bir mahiyetinin olması gerekir” şeklindedir.⁵⁷² Kâtibî bu iddiayı da reddetmiştir. Ona göre zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın zatına nisbet edilme keyfiyetidir. Çünkü zorunluluk, Zorunlu Varlık'a arız oluyor değildir, zorunluluk, Zorunlu Varlık'ın mahiyetidir. Zorunluluk kaydıyla O'nun zâtı, mahiyeti de olabilir varlığı da olabilir. Dolayısıyla Râzî tarafından ileri sürülen kıyas, zorunluluğun izafî olmasını gerektirmez.⁵⁷³

Zorunlu Varlık için varlığının hakikat/mahiyetiyle aynı olmasına yönelik Râzî'nin diğer bir gerekçesi de şudur: “Bütün mümkünlerin ilkesi olan Zorunlu, kendi başına soyut varlık olsaydı, mümkünlere ait ilke, ya yalnızca varlık olurdu ya da soyutlanma kaydıyla birlikte varlık olurdu. Birincisi mümkünlerin varlığının soyut olmasını, ikincisi Zorunlu Varlık'ın soyutlukta ayrı bir sebebe muhtaç oluşunu gerektirir. Kâtibî bu gerekçeyi de haklı görmemektedir. Zira ona göre tecerrüd yoksaldır (*ademî*), sebebe gereksinim duymaz.⁵⁷⁴

Bu durumda Kâtibî'ye göre varlık, Zorunlu Varlık'ın gerçekliğinin ta kendisidir. Böyle olmasa “varlık” ya O'na dâhil ya da haricinde olur. Birinci durum terkibi, ikincisi ise mahiyete muhtaç olmayı gerektirdiği için her iki durum mümkün olma sonucunu doğurur. Her mümkünün bir nedeni olması gerekir. Eğer Zorunlu'nun nedeni bu mahiyetse, varlıkça mahiyetin O'ndan önce olması lazım gelir ve bu durumda mahiyet iki kez var olur. Eğer O'ndan başkası ise Vâcibü'l-vücûd'un varlığında ayrı bir sebebe muhtaç olması lazım gelir ki böyle olan, özünden ötürü zorunlu olamaz. Çünkü mahiyetin varlıktan, var olmak bakımından önce gelmesi reddedilmiştir. Zira önce gelmesi mahiyetin –varlık ve yokluğu dikkate alınmadan- sırf mahiyet olması bakımından illet olmasına olanak tanır, varlığı kabul eden mümkün varlıktaki durum böyledir.⁵⁷⁵

Varlığın mahiyetle ilişkisi konusunda Kâtibî'nin burada sunulan görüşlerini özetleyecek olursak, şunları ifade etmemiz mümkündür: Öncelikle varlık ve mahiyet arasında fark vardır, bunun kanıtı, bu iki kavramın aklen birbirinden ayrı olmalarıdır. Örneğin, insan herhangi bir şeyin mahiyetini düşünüp onun zihnî veya aynî varlığından şüphe edebilir ki, bu durumda düşünülen, şüphe edilenden farklı bir şey olmaktadır. Ancak varlıktan ayrı olan bu hakikatin/gerçekliğin ontolojik bir varlığı yoktur. İkincisi varlık, var olanlar arasında *teşhik*

⁵⁷² Râzî, *el-Mülahasas*, Şehit Ali Paşa 1730, 46a.

⁵⁷³ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 193a.

⁵⁷⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 11-12.

⁵⁷⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 11.

yoluyla ortak olan bir kavramdır, yani varlık var olanlara hakikat/mahiyet bakımından aynı derecede yüklenmemektedir ya da bir diğer ifadeyle müşekkeklik, bir şeyin yüklem olduğu fertlerde eşit bir şekilde bulunmamasıdır.⁵⁷⁶ Bunun sonucunda mümkün varlıklar için varlık-mahiyet ayırımı yapılabilirken, Zorunlu Varlık için böyle bir ayırım yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu ayırım aynı zamanda Zorunlu Varlık'ın ispatı demek olduğundan bu istidlal Kâtibî'de bir ispat-ı vacib delili hüviyeti kazanmaktadır ki bu hususa ileriki başlıklarda değinilecektir.

B. Tanrı'nın Varlığı Hakkında Aklî Delil Sunmanın Mahiyeti

Tanrı'nın varlığı hakkında birtakım deliller ileri sürmeden önce aklî delil sunmanın gerekliliği ve aklî delilin mahiyeti hakkında şu sorunun cevabının aranması uygundur. İnanan bir kişinin Tanrı'nın varlığına dair deliller oluşturması gerekli midir? Bu soruya öncelikle İbn Sînâ felsefesi dâhilinde yanıtlar aramaya gayret edeceğiz. Metafiziğin konusunu “varlık olması bakımından varlık” olarak tayin eden bir felsefî gelenek için Tanrı'nın varlığı da elbette felsefî bir mesele olmak zorundadır. İbn Sînâ'nın ifadelerine başvuracak olursak, Tanrı'nın varlığı metafiziğin konusu değildir, ancak O'nun ispatlanması da yine metafiziğin sınırları içinde olmalıdır. Çünkü en geneli araştırması bakımından metafizikten daha tümel bir ilim yoktur. Tanrı'nın varlığı metafizikte temellendirilen bir konu olsaydı onun başka bir ilimde problem olarak araştırıldığını düşünmemiz ya da hiçbir ilimde problem olarak ele alınmayacağını varsaymamız gerekecekti. Oysa ahlâk, siyaset, fizik matematik ve mantık gibi diğer felsefî ilimlerin Tanrı'nın varlığını kanıtlamak gibi bir problemlerinin olmadığı açıkça bilinmektedir. Buna mukabil hiçbir ilmin Tanrı'nın varlığını problem edinmediğini varsaymak da doğru değildir. Çünkü böyle bir kabul Tanrı'nın varlığının kanıtı ihtiyacı göstermeksizin herkes için apaçık olduğu ya da onun varlığını açıklayan kanıtların varlığından ümidi kesmek anlamına gelmektedir.

“Oysa (Tanrı'nın varlığı) ne kendiliğinden açıktır ne de açıklanmasından ümit kesilmiştir. Çünkü onun *delili* vardır. Zaten açıklanmasından ümit kesilen şeyin varlığı nasıl kabul edilebilir? Şu halde geriye kalan, Tanrı'yı incelemenin ancak metafizikte olduğudur.”⁵⁷⁷

Bu felsefî tasavvura göre metafizik baştan sona varlık hakkında konuşmaktan ibarettir. Bu itibarla Tanrı da bir var olan olması bakımından metafiziğin bir meselesidir, hatta İbn

⁵⁷⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 11.

⁵⁷⁷ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik*, I, 4; Bu pasajın tahlili için bkz. Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 70-72.

Sînâ'nın ifadeleriyle Allah'ı bilmek metafiziğin amacıdır (*li enne'l-ma'rifete billâhi te'âlahiye gâyetü hâze'l-ilmî*).⁵⁷⁸ Bu düşünce Kâtibî için de geçerlidir. Nitekim ona göre mantığa vakıf olmadan metafiziğin meselelerini okuyup kavramak, böylece metafiziğin amacı olan Yüce Yaratıcı hakkında burhânî bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Dolayısıyla Kâtibî, nazarî anlamda bir metafizikten ve onun amacı olan marifetullahtan söz etmektedir. Bu çabanın, yani Tanrı inancına dair aklî izahlar bulma gayretinin arka planında esas itibariyle dinin beyan ettiği hakikatleri nazarî anlamda tahkik etme ve dolayısıyla dinin ve vahyin aklen temellendirilebileceği gayreti yatmaktadır.⁵⁷⁹ Bilinen kavram ve önermeleri belli bir düzen içinde sıralayarak bilinmeyenlere ulaşma çabası olarak tarif edilen nazarî istidlal⁵⁸⁰ ya da burhânî bilgi anlayışına göre bu yöntem metafizik ve teolojiye dair meselelerde de uygulanabilir.⁵⁸¹ Elbette ki bu yolla vahyi kabul etmeyen ve bir tanrı fikrini anlamsız bulanlara da cevaplar verilmektedir, ancak ispat-ı vâcip esas itibariyle ve bütünüyle bu amaca matuf değildir. Nitekim İbn Rüşd'e göre farklı zihnî kapasiteleri olan insanlar aklî anlamda temellendirilmiş bilgiye ulaşmak ister. Dolayısıyla Allah'ın varlığına dair delillerin rasyonel bir tutumla inanmayı amaçladığı söylenebilir. Hatta Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın varlığına delalet eden ayetlerde nazarın işaret edilmesi, vücûb olarak algılanmış, birçok filozof ve kelamcı bunun fikhî tarafı üzerinde durmuştur. İbn Rüşd **Faslü'l-makâl**'de, Fahreddin Râzî **el-Muhassal**'da marifetullah hakkındaki nazar emrini bu bağlamda da ele almıştır.⁵⁸² Bu açıdan Alvin Plantinga'nın Ortaçağ Hıristiyan ilahiyatçılar için söylediği "teistik kanıtlarının amacı, Tanrı'nın varlığı konusunda insanları ikna etmek değildir, aksine onların amacı 'Tanrı vardır' önermesinin burhanî kanıtlar aracılığıyla bilinebileceğini göstermektir" şeklindeki yargı⁵⁸³ İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Kâtibî gibi İslam filozofları için de geçerlidir.

⁵⁷⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, I, 20.

⁵⁷⁹ İbn Sînâ gibi felsefelerinin mahiyeti, din ile felsefe arasındaki uzlaşma arayışı tarafından belirlenmiş düşünürler için, bu gayret dinin iknâî olarak söylediklerinin akıl gücüyle burhanî yoldan yapılmasıdır. Dolayısıyla varlığı zorunlu olanın ispatı da dâhil olmak üzere bu çabalar dinin akliliği ve felsefenin dinle çelişmezliği iddiasına yöneliktir. Ömer Mahir Alper, **Akl-Vahiy/Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul 2000, s. 208-212.

⁵⁸⁰ Kâtibî, **eş-Şemsiyye**, s. 52.

⁵⁸¹ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Hacı Beşir Ağa 418, 1b.

⁵⁸² İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl**, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1999, s. 63-65; Râzî, **el-Muhassal**, s. 130-136.

⁵⁸³ Aydınlanma'ya ulaşıldığında ise, teistik kanıtlayıcılar kendilerini ateist ve dinsel şüphecilere karşı sorumlu hissetmişlerdir. Kemal Batak, **Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji**, İstanbul 2008, s. 20. Benzer durum XIX. yüzyılın sonları ve XX. yüzyılın özellikle ilk yarısında müslüman mütefekkirlerin maddeci, ateist fikir ve cereyenlere karşı kendilerini sorumlu görerek bu fikirlerle mücadelelerinde de görülmektedir.

Tanrı'nın varlığı hakkında nazarî düşünce tarafından delil sunmanın gerekliliğinden sonra delil ve ispatın mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz. “Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm” anlamına gelen ispat, çeşitli deliller vasıtasıyla yapılır. Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti ise varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirmesi sebebiyle kendine has özellikler taşır ve her şeyden önce olmayanı keşfetme değil, olanı tesbit edip doğrulama amacı güder.⁵⁸⁴ İbn Sînâ'nın varlığı zorunlu olanın kanıtlanması hususunda yukarıda aktardığımız pasajda da belirtildiği gibi kullandığı kavram “delil”dir.⁵⁸⁵ Ancak İbn Sînâ **et-Ta'likât**'ta delillere ulaşmanın, eşyânın hakikatine vâkif olmak anlamına gelmediğini, çünkü bunun insan kapasitesini aştığını belirtir. Bu itibarla varlığı zorunlu olanın hakikatini bilemeyiz. O'nun hakkında bildiğimiz tek şey varlığının zorunlu oluşudur. Ancak bu bilgi O'nun hakikatine vâkif olmamız demek değildir. Kısacası O'nun hakikati, istidlâlimizi aşan bir bilgidir.⁵⁸⁶ Esasen İbn Sînâ'nın söylediği, tanrı kanıtlanmasında kullanılan deliller, bizim Allah'ı O, kendini nasıl biliyorsa öyle biliyor olduğumuz anlamına gelmemektedir. Aksine aklın sınırları çerçevesinde kalarak evrensel anlamda bir ispat yapılabilir; ancak “bu, Tanrı'nın katında da kesin olarak böyledir” demek doğru değildir.

Son olarak özellikle İbn Sînâ ve Kâtibî gibi takipçileri bağlamında ileri sürülen delillerin mahiyeti üzerinde durmak istiyoruz. Metafiziğin konusunu “varlık olması bakımından varlık” şeklinde tayin eden İbn Sînâ'nın Tanrı kanıtlanmasının ontolojik yönü ağır basan delillerden oluşacağını öngörmek de esasen mümkündür. Bu itibarla metafiziğinin temeline varlık ve varlığa dair önsel kavramları yerleştiren İbn Sînâ'nın isbat-ı vâcibde başvurduğu ıstılahlar var olma, var olan, zorunlu, mümkün ve sebeptir. Burada onun **el-İşârât**'taki delili tahlil edilecektir.

İbn Sînâ **el-İşârât**'ta Allah'ın fiili ve yaratmasının da varlığı için bir delil teşkil edeceğini kabul etmekle birlikte “varlık olarak varlık” kaydıyla sunulacak imkan delilinin daha güvenilir ve üstün olduğunu belirterek tercihini böyle bir açıklamadan yana yapmaktadır. Fussilet suresinin 53. ayetine atıf yapan İbn Sînâ, “O'nun gerçek olduğu açığa çıkana kadar onlara ayetlerimizi dış dünyada ve kendi nefslerinde göstereceğiz.” ifadesinin bir grubun (*kavm*) yaklaşımını temsil edeceğini belirterek kelamcılarının muhtelif hudûs delillerine

⁵⁸⁴ Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, **DİA**, XXII (İstanbul 2000), 495.

⁵⁸⁵ İbn Sînâ Metafizik II, 711 ve 712. pragraflarda varlığından ayrı bir mahiyeti bulunmayan, bu sebeple de cinsi, faslı olmayan ve tanımı yapılamayan Tanrı hakkında sebebini ortaya koyma anlamında bir burhândan söz edilemeyeceğini belirtmektedir. Bu kaygılar sebebiyle olacak ki İbn Sînâ ispat ameliyesinde burhân kavramı yerine delili tercih etmiş olmalıdır. M. Cüneyt Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 218, dn. 483.

⁵⁸⁶ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 72.

göndermede bulunmaktadır. İlk'in varlığını ispat noktasında varlık kavramını esas alan ve kendi yaklaşımını, ayetin "Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?" kısmıyla yorumlayan filozof, bu yolun doğruların (*sıddîkîn*) yolu olduğunu zikretmektedir. İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına göre tercihe şayan olan mümkün varlıklardan hareketle varlığı zorunlu olanı istidlal değil, bizzat O'nu merkeze almaktır (*inne hâzâ hükmü's-sıddîkîne ellezîne yesteşhidûne bihi lâ aleyhi*).⁵⁸⁷ İbn Sînâ'nın bu ifadelerini yorumlayan Tûsî'ye göre İlk'in varlığını ispat noktasında üç yaklaşım vardır. (i) Birinci grup cisimlerin ve arazların sonradan varlığa gelmelerinden hareketle Yaratıcı'nın ispatına giden kelamcılardır. (ii) İkincisi hareketin varlığından hareket ettiriciye ve oradan ilk hareket ettirici, yani İlk İlke'nin varlığına ulaşan tabiat bilimcilerdir (*tabiyyûn*). (iii) Varlık ve onun zorunlu ve mümkün oluşundan Zorunlu Varlık'ın istidlaline varan metafizikçiler (*ilâhiyyûn*) ise İbn Sînâ'nın sıddîklar dediği gruptur.⁵⁸⁸

Râzî ise son eserlerinden **el-Metâlibü'l-âliye**'nin başında daha kapsamlı bir tasnif yapmaktadır. Ona göre Zorunlu Varlık'la ilgili bilgi temelde riyazet ve nazar yolları olmak üzere iki şekilde söz konusudur. Râzî (i) nazar ve istidlal yönteminin (*tarîku eshâbi'n-nazar ve'l-istidlâl*) kendi arasında ayrılabilceğini açıkça ifade etmese de İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ına atıf yaparak varlığı zorunlu olanın ispatına "varlık olarak varlık" kaydı dikkate alınarak da gidilebileceğini dile getirmektedir. Bunun dışında nazarî düşüncenin sınırları içinde kalarak yapılan diğer ispat, algılanabilir varlıkların mümkün ve sonradan olduklarından hareket eden ve Allah'ın varlığına ulaşan (*el-istidlâl bi-vücûdi gayrillâhi 'alâ vücûdillâhi te'âlâ*) düşünce yöntemidir. (ii) Riyazet yönteminde (*tarîku eshâbi'r-riyâdati ve'l-mücâhade*) ise bütün benliğiyle Allah'ı anmaya devam eden insanın kalbinde belli bir zaman sonra parlak bir nur meydana gelir ve bu insanın nefis cevherinde ulvî mânâlar, ilahî sırlar tecelli eder. Bununla birlikte Râzî, riyazet yönteminin tek başına başarılı olamayacağını, bu iki yöntemin birleştirilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁸⁹ Râzî **el-Muhassal**, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, **el-Mülahhas** gibi diğer birçok eserinde ispat-ı vacib sadedinde başvurulmuş yolları tasnif ederken sadece nazar ve istidlal yöntemlerinin tahlilini yapmaktadır.

⁵⁸⁷ İbn Sînâ, **İşâretler ve Tembihler**, s. 133. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre Aristoteles'in **Metafizika**'sının sonraki yorumcuları bu kitabın sırlarını kavrayamamış ve İlk İlke'nin varlığını ve birliğini kanıtlamada fizikî yöntemi (*sülûk tabi't*) ön planda tutmuşlardır. Bu yaklaşım, **Metafizika**'nın metafizik/ontolojik yöntemi (*sülûk ilâhî*) esas aldığı unutulmuş olmayı gerektirir. Bkz. Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 186, dn. 16.

⁵⁸⁸ Tûsî, **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât**, III, 54-55.

⁵⁸⁹ Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, I, 53-59.

Kâtibî Râzî'nin mezkûr eserlerine yazdığı şerhlerde Râzî'nin tasnifine açıklamalar getirdiği gibi bazı eleştiriler de yönelir. Ancak kendi eserlerinde ispat-ı vacib yollarına dair herhangi bir tasnif sunmayan Kâtibî, sadece kelamcılarının delillerini eleştiri bağlamında **Hikmetü'l-ayn**'da üç delilden bahseder ki bunlara yeri gelince işaret edilecektir. Ayrıca ispat-ı vacib bağlamında Tûsî ile olan yazışmaları, sadece imkan delili ve özellikle de teselsülün geçersizliğine dair eleştiri ve cevaplardan müteşekkildir. Bununla birlikte kendisi imkan delilinin farklı versiyonlarını farklı bağlamlarda dile getirmektedir. Öncelikle onun Râzî'ye yazdığı şerhlerdeki tasnifleri nasıl değerlendirdiği üzerinde duralım.

Metafizikte Zorunlu Varlık'ın ispatından önce tahkik yoluyla birtakım öncüller sunulmuştur. Bu öncüllere göre Zorunlu Varlık'ın varlığı, umûr-ı âmmede temellendirilen varlık kavramı gibi zorunlu olarak bilinmemektedir. Ancak O'nun bilinmesi yine bu zorunlu bilgiler sayesinde olmalıdır. Bir başka şeye ihtiyaç duyma ya imkan ya da hudûs yoluyla gerçekleşir. Öyleyse nazarî anlamda ispat-ı vacib imkan ve hudûs aracılığıyla ortaya konulabilir. Hem imkan hem de hudûs zatlar ve zatların sıfatlarında olduğuna göre Yüce Yaratan'a delil getirmek dört şekilde olur. Dolayısıyla bu tasnife göre ispat-ı vacipte cevherlerin imkanı, cevherlerin sıfatlarının imkanı, cevherlerin hudûsu ve cevherlerin sıfatlarının hudûsu olmak üzere toplam dört yol vardır.⁵⁹⁰ (i) Cevherlerin imkanı ile delil getirmek. Bu delil türünde Zorunlu Varlık'ın birden çok olmasının imkansızlığına delil getirilir. Kâtibî'ye göre filozofların delili olarak (*huve tarikatü 'l-hükemâ*) kabul edilen imkan delilinin cevherlerden yola çıkmak sûretiyle altı versiyonu vardır⁵⁹¹ ki bunların üzerinde durulacaktır. (ii) Zâtların sıfatlarının (arazların) imkanı yoluyla getirilen deliller. Kâtibî'ye göre bu delil, Fâil-i Muhtâr bir yaratma fikrine götüren bir ispat şeklidir.⁵⁹² (iii) Üçüncü ispat şeklinde cisimlerin sonradan meydana geldiğine delalet ederek cevherlerin hudûsundan bir yaratıcı fikrine varılır. (iv) Zâtların sıfatlarının hudûsu yoluyla ispatlamada sıfatların mümkün bir varlık oluşu üzerinde durulur. Mesela nutfenin ana rahminde geçirdiği aşamalarda bir müessire ihtiyaç vardır. Bu müessir ana-baba olmadığı gibi nutfede yerleşik doğurucu güç de değildir. Çünkü bu güç şuurlu ve iradeli bir varlık değildir. Bu ihtimaller geçersiz olduğuna göre hikmet sahibi bir müessir olmalıdır.⁵⁹³

⁵⁹⁰ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 609b.

⁵⁹¹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 609b; a. mlf. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 154b.

⁵⁹² Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 154b.

⁵⁹³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 610b.

(i) Bu tasnife göre nazar yolunun birinci ayağı olan cevherlerin imkanı ile delil getirmek altı farklı şekilde olur. Bunlar, cismin parçalarına bölünmesi, cismin varlık ve mahiyetten oluşması, cismin bir mahiyet olarak birçok varlığa söylenmesi, cismin bir mahiyet olarak altındaki birçok varlığın cinsi olması, cismin heyûlâ ve sûretten oluşması, her cismin bir yön, dolayısıyla bir mekanda bulunmasıdır. Kâtibî, Râzî'nin sunduğu ve altı farklı versiyonu olduğunu belirttiği cevherlerin imkanı ile delil getirme yolunun filozofların delili olduğuna temas etmektedir. Filozoflar imkan delilini, “âlem özü bakımından mümkündür, özü bakımından mümkün olan her şeyin bir müessiri vardır, öyleyse âlemin de bir müessiri vardır” şeklinde kurmuşlardır ve bunu değişik şekillerde ifade etmişlerdir.⁵⁹⁴ Mesela âlemin imkanına delil getirmenin ikinci versiyonu, cismin varlık ve mahiyetten oluşması şeklinde ifade edilmiştir. Burada şöyle bir kıyas yapılmıştır: “Her cismin varlığı mahiyetine zâittir, varlığı mahiyetine zâit olan her şey özü bakımından mümkündür, öyle ise her cisim özü bakımından mümkündür.” Kâtibî, bu kıyasın “varlığı mahiyetine zâit olan her şey özü bakımından mümkündür” şeklindeki ikinci öncülü sebebiyle eleştiriye maruz kalacağını ifade etmektedir. Çünkü Zorunlu Varlık'ın, varlığının mahiyetine zâit olduğunu kabul edenlere göre bu öncül doğru değildir.⁵⁹⁵ Âlemin imkanına, cevherlerin imkanı yoluyla delil getirmenin bir diğer şeklinde cismin mahiyetinden hareket edilir. “Cismin mahiyeti sayı bakımından birçok şeye söylenir, mahiyeti sayı bakımından birçok şeye söylenen özü bakımından zorunlu değil özü bakımından mümkündür, öyle ise cisim özü bakımından mümkündür.”⁵⁹⁶ Delilin âlemin imkanına yönelik bu versiyonu ve diğer tüm şekillerinin ortak yönü cevherlerden (âlem/cisimler) hareket etmeleri ve özü bakımından mümkün varlık ile Zorunlu Varlık şeklinde bir neticeye ulaşmalarındır. İspat-ı vacibin birinci yolu olan ve Kâtibî'nin filozoflara atfettiği bu delil, imkan ve vucûbu kullanması bakımından imkan delili olarak adlandırılmıştır. Ancak bu delil, işaret edileceği gibi varlık kavramından hareketle oluşturulan imkan delilinden farklıdır ve Kâtibî'nin tercih ettiği delil, örneklerini sunduğumuz gibi âlemin imkanından hareketle Zorunlu Varlık fikrine varan bu deliller değildir.

(ii) İkinci delil grubu, cevherlerin sıfatlarının imkanı yoluyla olsa da Kâtibî'ye göre filozofların iler sürdüğü gibi “Mûcib bi'z-zât” bir tanrı anlayışına değil, “Fâil bi'l-ihhtiyâr” bir tanrı anlayışına götüren hudûs delilinin farklı bir versiyonudur. Bu delilde sıfatların mümkün varlık oluşu üzerinde durulur: “Cisimler, cisimlikte ortak bir özelliğe sahip olmalarına rağmen

⁵⁹⁴ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 609b.

⁵⁹⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 610a.

⁵⁹⁶ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 610a.

farklı niteliklere sahiptir. Bu özellik kendilerinden olsaydı cisim cisimliğinde sabit olurdu. Çünkü cisimlerin ayrışmalarına sebep olan etkiyi almalarında kendi payları yoktur. Bu, zorunlu bir failin eseri de değildir. Zira cisimlerin bu etkiyi zorunlu olan bir failden almaları durumunda ayrışmaya sebep olan etkinin bir cisimde değil de diğer bir cisimde olması, yani kendine has olma (*tahassus*) durumu gerçekleşmezdi. Cisimlerin ayrışmalarına sebep olan etkinin bir tercih edici olmaksızın bir tercih ürünü olması da imkansız ise bu etki, Fâil bi'l- ihtiyâr bir varlıktan kaynaklanmaktadır. Öyleyse cisimler farklılıklarının bir göstergesi olan sıfatlarının var olması hususunda Fâil bi'l- ihtiyâr bir varlığa muhtaçtırlar.⁵⁹⁷

(iii) Nazarî yolla yapılan üçüncü ispat şekli cisimlerin sonradan meydana geldiğine delalet ederek cevherlerin/zâtların hudûsundan bir yaratıcı fikrine varmaktır. Bu delil şöyle bir kıyas üzerine kuruludur: “Her cisim sonradan yaratılmıştır. Her sonradan yaratılanın kendisi için bir icat edicisi vardır. O halde her cismin bir icat edicisi vardır.”⁵⁹⁸ Kâtibî'nin kelamcılara atfettiği⁵⁹⁹ bu delile dair eleştirilerine sonra işaret edilecektir.

(iv) Dördüncü delil kelamcılarının kullandığı zâtların sıfatlarının hudûsu yoluyla ispattır. Nasıl ki cismin doğası, yapı itibariyle kendisi dışında bir şeye muhtaç oluyorsa aynı şekilde, cismin niteliklerinin bir değişime uğraması kendisinden değil kendisi dışında başka bir şeyden olacaktır. Bu da bizi ister istemez bir müessire, bir mucide götürecektir. Burada verilebilecek en güzel örnek spermin canlı bir varlığa dönüşmesidir. Spermin canlı bir varlığa dönüşmesi, yani bu niteliğin dönüşme sebebi, bütün cisimlerin kendisine muhtaç olduğu varlık, iradeyle fiilini yapan, cisim ve cismanî olmayan, âlemdeki değişikliklerin müessiri olan faildir, yani Fâil-i Muhtâr'dır.⁶⁰⁰

C. Metafizikçi Filozofların Delili Olarak İmkan

Bir önceki başlıkta İbn Sînâ, Râzî, Tûsî ve Kâtibî'nin sunduğu tasniflere göre filozofların imkan delili (i) ya âlemin ve sıfatlarının imkanından (ii) ya da *mantıksal* veya *kavramsal gerçekliklerin* kıyas formunda ifade edilmesinden oluşturulmaktadır. Hatırlanacağı üzere İbn Sînâ imkan delilinin varlık gibi kavramsal gerçeklikten hareket eden şekline siddîkîlerin burhânı derken, Tûsî ise metafizikçi filozofların delili demektedir. Kâtibî'nin,

⁵⁹⁷ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 610b.

⁵⁹⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 610b-611a.

⁵⁹⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 81.

⁶⁰⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 611a-611b.

imkan delilinin âlemin ve sıfatlarının imkanından hareketle oluşturulan versiyonlarına dair açıklamalarına işaret edildi. Kâtibî'ye göre, bu delillerin bir kısmı kelamcıların hudûs delilleri ile aynı neticeye varmaktadır. Onun deliller arasında üzerinde en çok durduğu, imkan delilinin mantıksal veya kavramsal gerçekliklerden hareket edilerek oluşturulmuş şeklindedir.

Gerek varlığın müşekkek oluşu ve gerekse varlık-mahiyet ayırımına dayalı varlık tasnifi özü itibariyle ontolojiktir. Ancak Fârâbî-İbn Sînâ geleneği ontolojik olan varlık-mahiyet ayırımını özgün bir şekilde ele alarak teolojik alana taşımıştır.⁶⁰¹ İbn Sînâ'nın aşağıda iktibas edilecek metinlerinde sunduğu imkan delili hem İbn Sînâ'da olduğu gibi hem de ondan farklılaşan taraflarıyla Tûsî ve Kâtibî⁶⁰² tarafından da ispat-ı vacip delili olarak kabul edilmiştir. İleride ayrıntılı bir şekilde üzerinde durulacağı gibi imkan delili teselsülün geçersizliğine dayanmakta, Kâtibî de bu argümanları mantıkî açıdan zayıf bulmaktadır. Buna karşılık Kâtibî'ye göre teselsülün geçersizliği fikri olmadan da varlık-mahiyet ayımına dayalı tasnif ile varlığın müşekkek bir kavram oluşundan hareketle bir ispat-ı vacip delili olarak imkan delilini savunmak mümkündür. Buna binaen varlığın müşekkek oluşu ve varlık-mahiyet ayırımını temel alarak Kâtibî'nin Zorunlu Varlık'a nasıl ulaştığı üzerinde duracağız.

İbn Sînâ âlem ve sıfatlarının imkanından değil de önsel olarak bilinen varlık kavramından hareket etmiş, mantıksal ya da kavramsal bir analizle delilin temelini oluşturmuştur.⁶⁰³ Mesela İbn Sînâ, muhtelif eserlerinde bu delille ilgili olarak “her var olan”, “varlığa dâhil olan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir” şeklindeki ifadelerle delilin ilk önermesini dile getirmektedir.⁶⁰⁴ Bu bağlamda biz de öncelikle İbn Sînâ'nın iki eserinden bu delile dair pasajları aktarmak istiyoruz. İbn Sînâ **eş-Şifâ/el-İlâhiyyât** I.5-6'da hem bir varlık tasnifi yapar hem de varlık kavramının tüm var olanlara teşkik ile yüklenmesi neticesinde açık bir şekilde olmasa da özü bakımından Zorunlu Varlık'ı ispatlamış olur:

⁶⁰¹ Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, **DİA**, XXVII (Ankara 2003) 336.

⁶⁰² Tûsî, Sadreddin Konevî'ye yazdığı mektupta düşüncelerini şöyle açıklar: “Mümkün varlıklarda varlık-mahiyet ayırımı söz konusudur. Ancak zorunlu varlıkta böyle bir ayırım bulunmamaktadır. Onun varlığı hakikatinin aynıdır. İnsan zihni, mümkün varlıkta biri varlık, diğeri mâhiyet olmak üzere iki yön ayrılabilmesine karşın zorunlu varlıkta böyle bir ayırım yapamamaktadır. Mümkün varlıklardaki bu iki yönün kaynağının ayrı olması düşünülemez. Çünkü o zaman her şeyin iki kaynağının bulunması gerekirdi ki bu durumda “Bir”e muhtaç olurlardı. Zorunlu varlığın bir varlığı, bir de mâhiyeti olsaydı; O'nun için de böyle bir ihtiyaç söz konusu olurdu. Her hangi bir kaynağa ihtiyaç duyan bir şeyin, her şeyin kaynağı olamayacağı ise açıktır. Şirinov, **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 143-145. Kâtibî, **Hikmetü'l-âyn**, s. 11, 30.

⁶⁰³ İbn Sînâ'nın Tanrı'yı kanıtlama konusunda hareket, nedensellik gibi çeşitli delilleri kullandığı iddia edilebilirse de etkili olan ve esasen diğer kanıtlama türlerini de bir şekilde içerisinde barındıran kanıtı, mümkün ve zorunlu varlık ayırımına dayalı olarak ortaya koyduğu kanıtlama biçimidir. bkz. Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?”, **İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7 (2003), 67.

⁶⁰⁴ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 236-237.

“Varlık kazanan şeyler, aklen iki kısma bölünebilirler. İlki, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olmayandır. Onun varlığı imkansız da değildir, yoksa var olamazdı. Bu şey imkan sahasıdır. İkincisi, zâtı dikkate alındığında varlığı zorunlu olandır. Deriz ki; varlığı zâtı gereği zorunlu olanın illeti yoktur. Varlığı zâtı gereği mümkün olanın ise illeti vardır. Varlığı zâtı gereği zorunlu olanın varlığı bütün yönlerden zorunludur. Varlığı zorunlu olanın varlığının bir başka varlığa denk olması, böylece her birinin varlığının zorunluluğunda eşit olmaları ve birbirlerini gerektirmeleri mümkün değildir.”⁶⁰⁵

İbn Sînâ'nın varlık tasnifinde sunduğu bu cümleleri esasen imkan deliline bir hazırlık olarak algılamamız mümkündür. İbn Sînâ öncelikle varlığın veya varlığı düşünülebilenin aklı ya da mantıksal ayırımını yaparak aklın, varlık hakkında sadece iki hükümde bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Buna göre varlık ya bir nedeni olmayan zorunlu varlıktır ya da bir nedeni olan mümkün varlıktır.⁶⁰⁶ İbn Sînâ ikinci aşamada ise, varlık hakkındaki bu mantıksal ayırımı bilfiil varlığa tatbik etmektedir: “Ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur” (لا شك أن هنا وجودا). Bu durumda ise, akılda olduğu gibi gerçeklik alanında da varlık ya zorunludur ya da mümkündür.⁶⁰⁷ İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ**'da delili nispeten belirsiz ve de bölümler açısından dağınık bir şekilde ele alması **el-İşârât**'ta görülmemektedir.⁶⁰⁸ **el-İşârât**'ta varlığın duyulur âlemde olana hasredilip edilmeyeceği ile başlayan ve sebepler teorisinin bir özetini veren İbn Sînâ, varlıkta bir ilk sebebin olduğunu, bunun da etkin bir sebep olabileceğini belirterek bu varlığı ispat etmeye geçmektedir:

“Tenbîh: Her varlığı özü açısından ve başka bir şeyi dikkate almaksızın incelediğin takdirde, varlığın onun özünde zorunlu olarak gerçekleştiğini ya da gerçekleşmediğini [görürsün]. Eğer [varlık onun özünde] zorunlu olarak gerçekleşirse, o [varlık] özü itibariyle gerçek (*el-hakk bi-zâtihî*), varlığı özü itibariyle zorunlu ve tek başına var olandır (*el-kayyûm*). Var olduğu farz edildikten sonra onun özü itibariyle imkansız olduğu söylenemez. Bilakis, sebebinin var olmaması türünden özü itibariyle bir şart eklenirse imkansız hale gelebilir veya [şayet] sebebinin var olmasına dair bir şart [ilave edilirse] o zaman da zorunlu hale gelebilir. Eğer ne varlığı ne de yokluğuna dair herhangi bir şart ilave edilmezse onun hakkında özü itibariyle üçüncü bir durum/alternatif kalmaktadır ki, o da imkandır. Zira o, bu durumda özü itibariyle ne zorunlu ne de imkansız olan şey olacaktır. Dolayısıyla her varlık ya özü itibariyle zorunlu ya da özü itibariyle mümkündür.”⁶⁰⁹

⁶⁰⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ/Metafizik**, I, 35-36.

⁶⁰⁶ Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu”, s. 68-70.

⁶⁰⁷ İbn Sînâ, **en-Necât**, II, 89.

⁶⁰⁸ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 229.

⁶⁰⁹ **el-İşârât**'taki 174. paragraf olan bu pasajı daha anlaşılır bir şekilde tercüme eden M. Cüneyt Kaya'dan naklettik. bkz. Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 236.

Kâtibî'nin de İbn Sînâ gibi iki aşamalı bir şekilde imkan delilini ortaya koyduğunu söylememiz yanlış olmayacaktır. Zira o önce **Hikmetü'l-'ayn**'ın vücûb bahsinde “mahiyetlerin varlığa nispetle taksimi” başlığı altında benzer bir varlık tasnifine gitmiş ve varlığın aklî ve mantıkî ayırımı üzerinde durmuştur. Böylece Kâtibî varlık-mahiyet ayırımına dayalı olarak varlığın müşekkek oluşundan hareketle, Zorunlu Varlık'ın ispat edilebileceğini ifade etmek istemektedir.⁶¹⁰ Kâtibî aynı eserin illet bölümünde ise bu tasnifi hariçteki varlıklara uygulamıştır. Ancak o birinci ispat şeklini illet bahsinde teselsülün geçersizliği yoluyla yapılan imkan delilinden daha doğru görmüştür.⁶¹¹ Öncelikle Kâtibî'nin imkan delilinin birinci, yani aklî sahasındaki şeklini **Hikmetü'l-'ayn**'dan aktarmak istiyoruz. Bu bölümün İbn Sînâ'nın iktibas edilen metinleriyle büyük bir paralellik arzettiği aşikârdır:

“*Bir kavram, eğer yokluğu özü gereği imkansız ise özü itibariyle zorunlu, eğer varlığı özü gereği imkânsızsa özü itibariyle mümteni ve eğer özü gereği onun için iki durumdan biri eşitse o da özü itibariyle mümkündür. Özü itibariyle zorunlu ve özü itibariyle mümkün dış dünyada var oluşa sahiptir. Özü itibariyle mümkün varlıklar bileşiktir. Her bileşik parçalarına muhtaç olacağı için mümkündür. Özü itibariyle Zorunlu Varlık'a gelince; var olan mümkünlerin bütünü de mümkündür. Zira bu bütünün tam nedeni vardır. Mümkünlerden oluşan bütünün kendi başına olamayacağı açıktır; (onun illetinin) içinden olması da doğru değildir, çünkü bu durumda illet parçalarına bağlı kalacaktır. Mümkün varlıklardan hiçbiri bütünün tam illeti olamaz. Bu durumda o (illet), (mümkünlerden) hariç bir varlıktır. Bütün olurlulardan hariç olan mevcut, özü gereği zorunludur.*”⁶¹²

Dikkat edilecek olursa İbn Sînâ'dan nakledilen ilk pasajın başlangıcı ile Kâtibî'nin metni hemen hemen aynı önermelerle başlayıp aynı kurguyu takip eden kıyaslarla neticeye varmıştır. Kâtibî “her mefhûm” şeklindeki bir ifadeyle yaptığı ayırımın zihnî olduğuna işaret etmekte, böylece mümteni kategorisine de tasnifte bir yer açmış olmaktadır. Nitekim tümellerle ilgili olarak Kâtibî'nin işaret ettiği üzere şerik-i Bârî gibi zihnen bile imkansız olan ifadeleri lafzî olarak söyleyebilmekteyiz.⁶¹³ Bu durum, o ifadede dile getirilen şeyin hariçte tahakkuk etmesi, varlığa gelmesi demek değildir. Bununla birlikte bu tasnif şimdi var olmayan, ama olması imkansız da olmayan madum mahiyetleri, yani özü bakımından mümkünleri de kapsamaktadır. Ayrıca özü itibariyle mümkünlerin dış dünyada var oluşa sahip olanlar ile kayıtlanması onları mümteniden ayırdığı gibi varlığı zorunlu olanla ortak özelliğine de vurgu yapmaktadır.

⁶¹⁰ İbn Mubârekşâh, **Şerhu hikmeti'l-'ayn**, s. 74, 104-105.

⁶¹¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 41.

⁶¹² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 30.

⁶¹³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 11b; a. mlf. **eş-Şemsiyye**, s. 165.

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da vücûb bahsinden sonra illet bahsinde ise imkan delilinin hariçteki varlığa uyarlanmış şeklini ortaya koymaktadır. Kâtibî, delilin zikredilecek olan ikinci şeklini müstakil olarak bu konuda yazdığı risalede de ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve bir sonraki başlıkta üzerinde durulacak olan eleştirilerini de dile getirmektedir. Kâtibî'nin aşağıda sunacağımız varlık kavramından hareket eden imkan delili İbn Sînâ'nın ifadeleri ve yaklaşımıyla oldukça benzer özellikler taşımaktadır:

“Bir mevcudun varlığında kuşku yoktur. Bu varlık (i) özü itibariyle zorunlu varlık ise amaç hâsıl olmuştur. Eğer varlık (ii) özü itibariyle mümkün varlık ise bu, bir müessire ihtiyaç duyar. Ve şayet mümkün varlığın müessiri özü itibariyle zorunlu varlık ise amaç yine hâsıl olmuştur. Müessir özü itibariyle mümkün varlık ise o da mutlaka bir müessire ihtiyaç duyar. Müessirin mümkün varlığın kendisi olması müessirin eseriyle birlikte olması demektir ki bu devr olarak adlandırılan muhal durumdur. Çünkü bu durumda eser ve müessirin varlığı birbirine dayanmaktadır. Müessir eserden başka bir varlık ise iki ihtimal vardır: Mümkün varlığın dışında bulunan müessir ya özü itibariyle zorunlu varlıktır ki bu durumda amaç yine hasıl olmuştur. Ya da sebepler zinciri (*teselsül*) sonsuza kadar devam eder ki bu da geçersiz bir durumdur.”⁶¹⁴

Kâtibî, imkan delilinin bu şeklinde, tasnifi hariçteki varlık üzerinden yapmaktadır. Bu sebeple Kâtibî, ilk aktardığımız metindeki tasnifte mümteniye de işaret etmekteyken dış dünyaki varlık söz konusu olunca imkansız tasnif dışında bırakmıştır. Çünkü hariçteki varlık söz konusu olunca imkansızlık durumu zaten ortadan kalkmış demektir. Dolayısıyla hariçte zorunlu ya da mümkün olma durumunda olan bir varlık sahası vardır. Eğer var olanlar içinde Zorunlu Varlık'ın varlığı kabul ediliyorsa matlup hâsıl olmuştur. Eğer var olan mümkün ise, hem varlığa hem de yokluğa imkanlı olan bu mümkün varlığın varlık sahasına çıkmasını tercih eden bir neden olmalıdır. Bu nedenin Zorunlu Varlık olması halinde de amaç yine hâsıl olmuş demektir. Zira illetin mümkün varlığın kendisi olması devr denilen duruma sebep olmakta ya da kendisi gibi bir mümkün varlık olması mümkünler dizisinin sonsuza kadar gitmesi teselsülü doğurmaktadır ki bunların ikisi de imkansız durumlardır. Öyleyse mümkünler zincirinin Zorunlu Varlık'ta son bulması gerekir ve bu da özü bakımından Zorunlu Olan'dır.⁶¹⁵

⁶¹⁴ Kâtibî'nin ilk önerme olarak belirlediği “lâ şekke fî vücûdi mevcûdun” ifadesi hem risalede hem de **Hikmetü'l-'ayn**'da aynı kalıpla yar almaktadır. Bu ifadenin Türkçe'ye tercümesi barındırdığı zorluklar sebebiyle yukarıda ifade edildiği gibi çevrilmiştir. Kâtibî, **Risâle fî Burhâni isbâti'l-vâcib**, nşr. Rubio Luciano, “Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)”, LXXXIX, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, s. 55; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 40.

⁶¹⁵ Burada bir hususa işaret etmemiz uygun olacaktır. Kâtibî, ispatlamanın iki şeklini vücûb ve illet bahislerinde yaparken, ispât-ı vacib başlığında Zorunlu Varlık'ın birliğini ispatlamakta ve kelamcıların delillerine eleştiriler yöneltmektedir. Şârih İbn Mübârekşâh da bu duruma atıf yaparak Kâtibî'nin ispât-ı vacib başlığını koymasını yanlış bulmaktadır. bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 205.

Kâtibî son eseri **el-Münassas**'ta da ispat-ı vacibin doğru şeklinin (*fa'lem enne's-savâbe en yukâle fi isbâti vücûdi mevcûdi vâcib lizâtihi*) imkan delilinin varlıktan hareketle oluşturulan delil olduğunu kabul etmektedir:

“Şayet varlıkta bir Zorunlu Varlık'ın olmadığı farzedilse hariçteki varlıkların hepsi özü itibariyle mümkün olurdu (*lev lem yekün fi'l-vücûdi mevcûdu vâcib lizâtihi lekâne küllü vâhidin mine'l-mevcûdâti'l-hâriciyyeti mümkünen lizâtihi*). Bu durumda birbirlerine ihtiyaç duyan mümkünlerin bir araya gelmesi toplamı oluşturur. Bir şeyin diğerine ihtiyaç duyması mümkün varlığın muhtaç varlık olduğunu (*müftekir*) gösterir. Her mümkün varlığın tam bir illeti olmalıdır. Bu durumda mümkünlerden oluşan toplamın da bir tam illeti vardır. Tam illetin bütünün kendisi olması mümkün değildir. Çünkü tam illet bir şeyi varlık bakımından önceler. Bir şeyin kendisini incelemesi ve kendine dâhil olması imkansızdır. Zira bir şeyin tam illetinin sadece varlığının (*mücerredü vücûdihâ*) düşünülmesi nedenlisinin varlığını da zorunlu kılar. Mümkünlerden oluşan toplamın parçalarından herhangi birisinin böyle bir vasıfta olması ve toplamın tam illet olması imkansızdır. Öyleyse toplamın tam illeti toplamın haricinde bir şey olmalıdır. Bütün mümkünlerin dışında olan Zorunlu Varlıktır. Böylece Zorunlu Varlık'ın varlığı ispatlanmış olur.”⁶¹⁶

Böylece **el-İşârât**'da ifade edildiği gibi “tercihe şayan olan mümkün varlıklardan hareketle varlığı zorunlu olanı istidlal değil, bizzat O'nu merkeze almaktır” şeklindeki yaklaşım geçerlilik kazanmaktadır. Zira “her varlık”, “ortada bir varlığın olduğunda kuşku yoktur”, “varlığa dâhil olan şeyler, aklen iki kısma bölünebilir” tarzındaki ifadeler kendisi dışındakilerle O'na şahit getirmeyi ihsas ettirse de böyle bir yaklaşım ile farklı versiyonları olan hudûs delilinden uzaklaşmış olmaktadır. Kâtibî'nin de aktardığımız pasajlardan bu yaklaşımı benimsediğini söylememiz mümkündür. Kâtibî'nin imkan deliline dair bazı itirazları olsa da onun kabul ettiği delil imkan delilidir. Zira bir sonraki başlıkta ele alacağımız gibi Kâtibî kelamcılarının hudûs delillerine eleştiriler yönelttiği gibi onların üzerinde de durmamıştır. Buna karşılık problem edindiği imkan delili hakkında müstakil risale yazmış ve neticede imkan deliline dair şüphelerinin izale olduğunu belirtmiştir.⁶¹⁷ Kâtibî Râzî'nin **el-Metâlibü'l-âliye**'de sunduğu deliller tasnifini temel almıştır. Râzî'nin sınıflandırması nazar ve istidlal ehli dediği kelamcılar ve filozofların delilleri hakkındadır. Bu deliller temelde imkan ve hudûs delillerinin farklı şekillerinden oluşmaktadır. Ancak Kâtibî, Râzî'ye yazdığı şerhler dışında farklı delillere de işaret etmiştir. Mesela o ispât-ı vâcib risalesinde imkan delilinin bazı önermelerini değiştirerek yeniden düzenlenmiş şeklini açıklarken⁶¹⁸ **Hikmetü'l-âyn**'da kelamcılara atfettiği hareket delilini hudûs delilinin bir şekli olarak görmektedir.

⁶¹⁶ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 358a-358b.

⁶¹⁷ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 186.

⁶¹⁸ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 64-68.

D. İmkan ve Hudûs Delillerinin Tenkidi

1. İmkan Deliline Yönelik Eleştiriler

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ'nın yetkinleştirdiği imkan delili, "filozofların delili" olarak anılagelmiştir. Temelinde varlık-mahiyet, zorunlu-mümkün gibi kavramlar olan bu delil, İbn Sînâ tarafından sebep/illet/müessir kavramlarıyla tam anlamıyla mezc edilerek filozofların ve bir dereceye kadar mütekellimûnun illiyet prensibini yansıtan bir mahiyete kavuşmuştur. Bu iddia İbn Rüşd ve İbn Teymiyye tarafından çok erken bir dönemde savunulmuştu. Mesela İbn Rüşd'e göre İbn Sînâ, "her mümkünün bir fâili olması gerekir" şeklindeki kelâmî görüşü genelleştirmek istediğini ve mümkün kavramını bir illeti olana dönüştürdüğünü belirtmiştir.⁶¹⁹ İbn Sînâ'nın bu delili her iki akımın da belli ilkelerini yansıtan bir şekilde ifade ediyor olması, bir anlamda her iki taraftan eleştirilerin gelmesine de olanak sağlamaktaydı. Nitekim İbn Rüşd, İbn Sînâ'yı gerek takip ettiği felsefî yönteminde gerekse ilâhiyyât ve tabîyyâtın çeşitli konularında kelâmcılardan etkilenmekle ve dolayısıyla da Aristocu çizgiden uzaklaşmakla suçlamıştır.⁶²⁰ Diğer taraftan illiyet ilkesinin bu delilde tam anlamıyla kelâmcıların ifade ettiği gibi kullanılmadığı da bilinmektedir. Zira İbn Sînâ bu delili tesis ederken sebeplerin bir yerde son bulmasını belirtmekle birlikte, âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak sudûr ettiğini savunmaktadır. Bu, İbn Sînâcı illiyet anlayışının payandalarından biri olan fail illetin malûluyla birlikte oluşu ilkesinin zorunlu bir neticesidir. Dolayısıyla ikinci eleştiri dalgası da imkan delilinin âlemin ezeliğine yol açması sebebiyle Gazzâlî gibi düşünürler tarafından yöneltilmiştir. Öte yandan İbn Sînâ'ya eleştiriler yönelten birçok kelâmcının İbn Sînâ'nın düşüncelerini kelâm içerisinde sistemli bir hale getirdiğini de unutmamak gerekir.⁶²¹

Kâtibî'nin imkan delilini ele alışı bu delilin illiyet prensibiyle olan bağlantısına yoğunlaşmıştır. Ontolojik kavramlarla ilgili bölümde görüldüğü üzere Kâtibî, İbn Sînâcı illiyet teorisini neredeyse bütün yönleri itibarıyla kabul etmektedir. Ancak imkan delilinin ortaya konması devr ve teselsülün geçersizliğine dayanmaktadır. İşte Kâtibî'nin itirazları ve soruları teselsülün geçersizliğinin burhanî olarak nasıl ispat edileceği noktasında tebarüz etmektedir. Bu itibarla onun itirazları ne İbn Rüşd'ün eleştirisi gibi Aristocu çizgiden uzaklaşmak ne de kelâmcıların eleştirisi gibi âlemin kıdemine yol açıyor olması sebebiyledir. Zira o sudûru kabul etmektedir ve dolayısıyla onun eleştirileri Fahreddin Râzî'den etkilenmiş

⁶¹⁹ Alper, "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu", s. 62-65.

⁶²⁰ Ömer Mahir Alper, "İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re'yeyi'l-Hakîmeyn", *Divân İlmi Araştırmalar*, 10 (2001/1), 145-172.

⁶²¹ R. Wisnovsky, "Sünnî Kelâmda İbn Sînâcı Dönüşümün Bir Yönü", çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2004/2), 170-177.

olmakla ve âlemin kıdemine karşı durmayı da ihsas ettirmekle beraber daha ziyade mantıkî bir eleştiridir ve ona göre ileri sürülen argümanın ispatlanması çok güçtür. Biz de illiyet ilkesinin ispat-ı vacible ilgili kısımlarını bu bağlamda tartışmak ve Kâtibî'nin imkan deliline yönelik yorumlarını ele almak istiyoruz. Burada konuyu **Hikmetü'l-'ayn** ve **el-Mülahas** şerhinin ilgili bahisleriyle Kâtibî'nin Tûsî'yle sadece bu delil üzerinde yaptığı yazışmalar bağlamında tahlil edeceğiz.

Kâtibî "**Mütekaddimûn Filozofların Tanrı'nın Varlığını İspatlamadaki Delili**"⁶²² başlığıyla bir risale kaleme almıştır. Kâtibî, ismini vermediği bazı bilginlerle müzakere ettikten sonra onların isteğiyle yazdığı bu risalede, Tûsî'den cevap beklediğine dair açık veya örtük bir imada bulunmamaktadır. Çok muhtemeldir ki bu risale aynı çevrede olan iki filozofun ortak talebeleri vastasıyla Tûsî'ye ulaşmış, o da Kâtibî'nin risalesini incelemiştir. Kâtibî'nin risalesinde oldukça dakîk bir yaklaşımın olduğunu belirten Tûsî, red bağlamında değil, gerçeğin vuzûha kavuşması için meselenin nasıl anlaşılabilceğine dair takrirlerini sunmuştur. Daha sonra Kâtibî, Tûsî'nin risalesini mütalaa ettiğini, büyük bir ustalıkla kaleme alınmış izahları okuduktan sonra eksiklerini gidermesi için sorduğu bazı soruların yanıtlarını Tûsî'den beklediğini ifade etmektedir. Ardından Tûsî bu soruların cevaplarını göndermiş, Kâtibî de Tûsî'ye şükranlarını belirten kısa bir teşekkür metni kaleme almıştır.⁶²³

İmkan deliline dair bu risalede Kâtibî'nin aşağıda sunacağımız şüpheleri muhtasar bir şekilde **Hikmetü'l-'ayn**'ın illet bölümünde dile getirilmiştir. Hem risalede hem de **Hikmetü'l-'ayn**'ın ilgili bölümünde Kâtibî'nin yaklaşımından ve somut ifadelerden hareketle onun Râzî'nin tesirinde kaldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Mesela Kâtibî, ispât-ı vacip risalesinde teselsülün geçersizliğine dair şüphelerini takrir etikten sonra Râzî'nin **el-Me'âlim** adlı eserinden onun âlemin ezeliğine dair eleştirisini aktarmaktadır. Kâtibî konuyu **Hikmetü'l-'ayn**'ın illet bölümünde ise "Varlığı Zorunlu Olanın İspatı Hakkında Râzî'nin Söylediklerinin Nakli" başlığı altında ele almaktadır.

Bu açıklamalardan sonra Kâtibî'nin delile dair görüş, şüphe ve eleştirilerine geçebiliriz. Yukarıda Kâtibî'nin ifadeleriyle imkan delilinin nasıl oluşturulduğunu ve hangi

⁶²² İslam felsefesi literatüründe "öncekiler (*evâil*)" kelimesiyle antik filozoflar ve şarihler kastedilir. Ancak Kâtibî'nin risalenin başında *evâil* derken herhangi bir isim zikretmemesine rağmen, Fârâbî ve daha ziyade İbn Sînâ'yı ima ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Fârâbî'nin **Uyûnu'l-mesâil**'deki kullanımında da imkan delili olarak karşılaşılan kıyas, mümkün varlıkların illet-malul yönünden geriye doğru nihayetsiz devam etmesinin düşünülemeyeceği üzerine kurulmuştur. Ancak asıl kastedilen İbn Sînâ olmalıdır. Zira yukarıda İbn Rüşd ve bazı çağdaş araştırmacılarından nakledildiği gibi imkan delilinin illiyet prensibiyle mezc edilerek yeni bir şekil alması İbn Sînâ'nın eseri olarak görülmektedir.

⁶²³ Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 54, 89-90, 113-115, 185-188.

öncüllerle hangi sonuçlara varıldığını aktarmıştık. Hatırlanacağı üzere imkan delilinin bu biçiminde varlık önce, özü bakımından zorunlu ve özü bakımından mümkün olarak ikiye ayrılmakta ve mümkün varlığın bir müessire ihtiyaç duymasından hareketle Zorunlu Varlık'ın ispatına gidilmektedir. Eğer Zorunlu Varlık'ın varlığı kabul ediliyorsa amaç hâsıl olmuştur. Eğer varlık özü itibariyle mümkün varlık ise bu, bir müessire ihtiyaç duyar. Şayet mümkün varlığın müessiri özü itibariyle Zorunlu Varlık ise amaç yine hâsıl olmuştur. Müessir özü itibariyle mümkün varlık ise o da mutlaka bir müessire ihtiyaç duyar. Buradan itibaren iki aşamalı bir ispat yolu izlenmektedir. (i) Bunların ilkinde devrin geçersizliği ispat edilir. Mümkün varlığın müessirinin, mümkün varlığın kendi olması kısır döngü denilen imkansız duruma yol açmaktadır ki Kâtibî'nin buna bir itirazı yoktur. Bu ihtimal geçersiz oluşuna göre bir başka yol üzerinde durulmalıdır. (ii) Bu da müessirin kendinden başka bir varlık olması ihtimaline dayalı olarak açıklanabilir. Müessirin kendinden başka bir varlık olması durumunda ise dört seçenek söz konusudur.⁶²⁴ Kâtibî'nin eleştirileri delilin bundan sonraki kıyasları üzerinedir. Ancak Kâtibî'nin eleştirilerine geçmeden önce delilin bu aşaması hakkında İbn Sînâ'nın **el-İşârât** adlı eserinden kısa bir bölümü aktarmayı uygun görüyoruz. Zira Kâtibî'nin varlık kavramından hareketle oluşturulan imkan deliline yönelik eleştirileri bu bölümle ilgilidir:

“Şerh: [Kendisini oluşturan] her bir unsurun sebepli olduğu her bütün (*cümle*), bu unsurlarının (*âhâd*) dışında bir sebep gerektirmektedir. Bunun böyle olmasının sebebi [söyle açıklanabilir:] (i) Ya hiçbir şekilde bir sebep gerektirmeyecek ve böylece mümkün değil zorunlu olacaktır ki, unsurları dolayısıyla zorunlu hale geldiği [kabul edilmişken] böyle bir sonuca nasıl ulaşılabilir? (ii) Ya bu unsurların hepsinden oluşan bir sebebi gerektirecektir ki, sözkonusu bütün ve ‘tüm [unsurlar]’ tek bir şey olduğundan, bütün özü itibariyle sebepli hale gelecektir. Her bir unsur anlamındaki ‘tüm’e gelince, bütün onunla zorunlu hale gelmemektedir. (iii) Veya bu unsurlardan birisinin [ya da bir kısmının (*ba‘du’l-âhâd*)] teşkil ettiği bir sebep gerektirecektir. [Ancak] bu unsurlardan hiçbirisi [sebeplilik konusunda] diğerinden daha öncelikli bir konuma sahip değildir; çünkü her biri sebeplidir ve bundan dolayı [her birinin yakın] sebebi, [bütünün] sebebi olmaya daha layıktır. (iv) Ya da bütün, bu unsurların dışında bir sebep gerektirecektir ki, geriye kalan seçenek de bundan ibarettir.”⁶²⁵

İbn Sînâ, burada mümkünlerden oluşan bir bütünün sebebinin ne olduğunu dört seçenek sunarak tahlil etmekte ve nihayet mümkünlerden oluşan bütünün sebebinin, bütünün dışında olması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Kâtibî'nin ispat-ı vacib risalesinde filozoflara

⁶²⁴ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 55; a. mlf. **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 40.

⁶²⁵ **el-İşârât**’taki 177. paragraf olan bu pasajı M. Cüneyt Kaya’dan naklettik. Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 238-239; Bu delil daha sonra Kemalpaşazâde tarafından da **Fî Enne’l-Mümkün lâ yekûnu ahadu tarafeyhi evlâ bihi lizâtihi** adlı risalesinde savunulmuştur. Bkz. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 50-51.

atfettiği delilin içeriği, İbn Sînâ'nın aktardığımız metnindeki ifadelerine oldukça yakındır. Kâtibî'nin aktarımıyla filozoflara göre imkan delilinde teselsül şöyle iptal edilmektedir:

“Müessir eserden başka bir varlık ise iki ihtimal vardır: Mümkün varlığın dışında bulunan müessir ya özü itibariyle zorunlu varlıktır ki bu durumda amaç yine hâsıl olmuştur. Ya da sebepler zinciri (*teselsül*) sonsuza kadar devam eder ki bu da geçersiz bir durumdur. Zira teselsül şu sebeple geçersizdir. Teselsülün geçerliliği halinde sonsuz fertlerden müteşekkil bir bütün (*mecmû'*) hâsıl olur. Bu da bütünü kendisinin dışında ayrı varlıklar olan parçalarına gereksinim duyması demektir. Kendisi dışındakine ihtiyaç duyma mümkün varlık olmayı gerektirir. Her mümkün de bir müessire ihtiyaç duyar. Öyleyse bu bütünü bir müessiri var demektir. Şimdi karşımızda üç ihtimal belirdi: Müessir ya (i) sonsuz sayıda mümkün varlıktan oluşan bütünü kendisidir ya (ii) bu bütünü içinde bir varlıktır ya da (iii) bütünü haricinde bir varlıktır. Birinci ihtimal illetin varlığının malûle dayanması sebebiyle geçersizdir. Müessirin bütünü içinde bir varlık olması ihtimali de geçersizdir. Çünkü bütüne müessir olan bütünü parçalarından her birine de müessirdir. Eğer bütünü parçalarından biri bütünü müessiri ise bir şeyin kendisinin sebebi olması ya da eseri olduğu şeyin müessiri olması ilzam eder. Bu ihtimaller de daha önce geçersiz kılınan devr ve teselsül anlamına gelmektedir ki bunların geçersizliği ortaya konulmuştu. Öyleyse bütünü müessiri bütünü haricinde bir varlık olmalıdır. Mümkün varlıkların dışında olan varlık mümkün olamaz. Zira mümkün olsaydı bütüne dâhil olması gerekirdi. Öyleyse bütünü müessiri özü itibariyle Zorunlu Varlıktır ki matlup da budur.”⁶²⁶

Kâtibî'ye göre imkan delili devr ve teselsül iptal edilmeden ortaya konulamaz. Devrin geçersizliğinde önemli bir fikir ayrılığı yoktur. Ancak teselsülün geçersizliği hakkındaki durum böyle değildir. Aktarılan metinde teselsül üç seçenek ile iptal edilmiştir. Kâtibî'nin delile yönelik eleştirileri burada ifade edilen kıyaslara yöneliktir. Öncelikle Kâtibî kıyasın tümüne yönelik bir eleştiri sunmaktadır. Delilden mümkün varlığın illeti ya da illetinin illetinin Zorunlu Varlık olmaması durumunda üç netice çıkmaktadır ki bunlar devr, teselsül ve Zorunlu Varlık'ın var olmasıdır. Ona göre bu durum mantıkî açıdan kıyastaki sıranın gözetildiği (*en-nazmu't-tabî'*) bir istidlal değildir. Zira bir şeyin olmaması ihtimalinden yine o şey çıkmaktadır. Şöyle ki “mümkün varlığın illeti ya da illetinin illetinin Zorunlu Varlık olmaması durumunda” ortaya çıkan üç seçenektен üçüncüsü Zorunlu Varlık'ın var olmasıdır ki bu, Kâtibî'ye göre yanlış bir kıyastır. Çünkü müessirin Zorunlu Varlık olmamasıyla bu seçenek dışarıda bırakılmışken kıyasta tekrar bu seçeneğe dönmüştür. Ayrıca ona göre kıyasın amacı Zorunlu Varlık'ın kendinde şey olmak bakımından ispat edilmesini sağlamak olmalıdır. Kıyas ise “illetin, mümkün bir varlık olan bütün ve parçaları dışında olması gerekir

⁶²⁶ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 56-57; a. mlf, **Hikmetü'l-'ayn**, 41.

ki bu da özü bakımından Zorunlu Varlık'tır" sonucunu vermektedir. Hâlbuki bu kıyas, Zorunlu Varlık'ın var oluşunu kendinde şey olmak bakımından ispat etmemektedir.⁶²⁷

Kâtibî'nin bir diğer eleştirisi de teselsülün geçersizliği dile getirilirken kurulan kıyasların hatalı bir sonuca vardığı yönündedir. Mesela bu delili irad edenler, "sonsuz sayıda özü bakımından mümkün parçalardan oluşan bütünü" teselsülün gereği olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte bir illete ihtiyaç duyması da bütünün imkanının gereklerindedir. İletin bütünün ya kendisi ya parçaları ya da hariçte bir şey olmasını da müessire ihtiyaç duymanın gerekleri saymışlardır. Bu üç seçenek bütünün bir müessire ihtiyaç duymasının gereklerindedir. Kâtibî'ye göre böyle olunca bu ihtimallerin her birinin geçersizliği bütünün imkanı nefyetmelidir. Sonuçta bütünün imkan halinin nefyedilmesi, teselsülün de nefyedilmesini gerekli kılacaktır ki bu şekilde imkan delilini irad etmek mümkündür. Böylece Kâtibî imkan delilinin teselsül geçersiz kılınmadan ispata elverişli hale getirmiş ve bunu savunmuştur.⁶²⁸

Ancak imkan delilini vaz edenler böyle bir kıyas kurmadılar, aksine ilk iki ihtimali, yani illetin bütünün kendisi veya bir parçası olma şıklarını geçersiz kılıp müessirin hariçte bir varlık olması gerektiğini iddia ettiler. Kâtibî burada bütünün haricinde kalanın niçin Zorunlu Varlık olması gerektiğini sormaktadır. Bu kıyastan bütün mümkünlerin bir silsilede olduğu sonucu çıksa –ki bu bilinmiyor- silsilelerin birden fazla olduğu ihtimali belirir. Bu da silsilelerin bütün değil bir kısım mümkünleri kapsadığı anlamına gelir. Bu söylenenlerin tümü ve müessirin hariçten olması kabul edilse de bu durum teselsülün iptali anlamına gelmemektedir.⁶²⁹

Kâtibî, ileri sürülen delildeki kıyasların, bütünün illetinin kendisi olma seçeneğini bertaraf edemediğini dile getirmektedir. Bütünün sebebinin hariçte bir varlık olduğunu savunanlar şöyle bir delile yer vermektedirler: "Sonsuz birlerden oluşan bütün, mümkündür ve her mümkünün tam illeti olmalıdır. Tam illet, bütün birlerin kendisine ihtiyaç duyduğu illettir. Bu tam illetin bütün olması imkansızdır, zira bu zorunlu bir bilgidir. Bir şeye dâhil olanın onun illeti olması kendi gibi olan şeylerin de bütünün illeti olmasını gerektirir ki bu imkansızdır. Bu ikisi geçersiz olduğuna göre bütünün tam illeti dışarıdan bir şeydir." Kâtibî'ye göre burada birtakım mantıkî kusurlar bulunmaktadır. Kâtibî şöyle bir soru sormaktadır: "Bir şeyin tam sebebi niçin kendisi olmasın?" Bunun imkansızlığının zorunlu bir

⁶²⁷ Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 58-59.

⁶²⁸ Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 59-64.

⁶²⁹ Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 60.

bilgiye dayandığı doğru değildir. Çünkü bu delili savunanlar, bütünün illetinin kendisi olmasını imkansız görmekte ve bütünün kendi illeti olmasının imkansızlığına dair bilgiye de “zorunludur” demektedirler. Kâtibî bu kıyasta da ciddi bir hata olduğunu düşünmektedir. Zira bir şeye hem mümteni denmekte hem de mümteni olana varlık atfederek imkansızlığın bilgisini zaruri sayılmaktadır.⁶³⁰

Kâtibî, ispât-ı vacip risalesinde olduğu gibi Râzî'nin **el-Me'âlim** adlı eserine yazdığı notlarda da bütünün müessirinin kendisi olabileceği şeklinde bir sonuca varmayı da mümkün görmektedir. Hatta onun en güçlü itirazı buradadır. Teselsül geçersiz kılınırken şöyle bir kıyas kurulmaktadır: “Bütünün illeti, bütüne dâhil olan parçalardan biri ise illet kendisinin de illeti olur. Çünkü illet bütünün içindeyse içinde olduğu şeyin, dolayısıyla kendisinin illeti olur. Bu muhal olduğuna göre illetin hariçten olması gerekir.”⁶³¹ Kâtibî, “Bütünün illeti, bütüne dâhil olan parçalardan biri ise illet, kendisinin de illeti olur” şeklindeki öncülü kabul etmemektedir. İletinin bütüne dâhil olmadığını kabul edenler illetin, bütünün içinde olması durumunda kendi sebebi olduğunu ileri sürmektedir. Kâtibî'ye göre ise, bir bütünün illetinin onun tüm parçalarının da illeti olmasını gerektiren burhânî bir kanıtlama yokken delil bunun üzerine kurulamaz. Dolayısıyla bir bütünün içinde olan bir şeyin bütünün diğer parçalarının illeti olması mümkündür. Bu da illetin bütünün içinden olabileceğini göstermektedir.⁶³²

Dikkat edilecek olursa Kâtibî'nin itirazları, teselsülün geçersizliğinin oturtulmaya çalışıldığı temelin sağlam olmadığına yöneliktir. Bu sebeple Kâtibî, teselsülün iptaline yönelik tüm ihtimaller üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri burhân-ı tatbîk denilen delil yoluyla teselsülün geçersizliğini ortaya koymaktır. *Burhân-ı tatbîk* feleklerin hareketleri gibi varlıkta peş peşe gelen şeylerde ve ister illetler ve malûller gibi aralarında doğal bir sıralanma bulunsun, ister boyutlar gibi vazî bir sıralanma bulunsun, isterse de ayrıık nâtık nefsler gibi hiçbir şekilde sıralanma bulunmasın bir araya gelen şeylerde geçerli olması nedeniyle

⁶³⁰ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 72-73. Tûsî'ye göre, Kâtibî'nin vardığı “bir şeyin kendi sebebi olması” çelişik bir sözdür. Kıyas bahsedildiği şekilde kurulduğunda ilk iki ihtimalin bozuk oluşu üçüncünün doğruluğunu gerektirmez. Yani, tam sebep bütünün içindeki ve dışındaki şey değilse, kendisidir sonucuna ulaşamaz. Çünkü hadd-i tam kuşatılanın bütün parçalarını kapsayandır, sadece bir kısmını kapsayan değildir. Bu durumda tam illet de bütün parçaların illeti olur. Mesela on adet bir, onun tam sebebidir, parçaların bazıları bütünün illeti değildir. Dolayısıyla mezkûr iddiadaki tam illetin buna uyması gerekir. Tûsî, “Text and translation of five resail”, s. 101.

⁶³¹ Kâtibî, “Text and translation of five resail”, s. 68-69.

⁶³² Reza Pourjavady, Sabine Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, s. 44.

teselsülün iptaline dayanak olmuştur. Bu delil, illetin malûlle birlikte oluşunun açıklanmasına dayalı değildir. Bu nedenle sadece bu şeylerin sonluluğuna bu delille istidlâl edilir.⁶³³

Tûsî, başlangıcı olmayan bir silsilede illet-malûl ilişkisinin sonsuza kadar süreceğini ve böylece silsile ve parçalarının bir dayanakları olmayacağını belirtir. Dolayısıyla Tûsî, burhân-ı tatbîk delili ile zincirin bir yerde başlangıcının olması gerektiğini savunmaktadır. Silsilenin dışarıdan bir şeye dayanması silsilenin iki tam nedeni olması demektir ki bu doğru değildir. Silsilenin başlangıcının olmaması, silsilenin ya zorunlu ya da mümkün olması anlamına gelmektedir. Silsilenin zorunlu olması geçerli değildir. Sonsuz silsile mümkün olsaydı bir başlangıcının olmaması gerekirdi. Başlangıcı olmadığı takdirde bu iki durumun da gerçekleşmeyeceğini dikkate alırsak bir neticeye varılamayacaktır. Bu da silsilenin bir başlangıcı olduğu, dolayısıyla teselsülün bir yerde kesildiği anlamına gelmektedir.⁶³⁴ Burhân-ı tatbîkte bir malûlden başlayıp yukarı doğru çıkma yoluyla sonsuza dek giden bir bütün ve o malûlden önceki bir sonludan başlayıp sonsuza dek giden başka bir bütün varsayılır. Bu, teselsül illetler tarafında olduğunda böyledir. Teselsül malûller tarafında olduğunda belirli bir illetten başlayıp aşağı inme yoluyla sonsuza dek giden bir bütün ve o illet sonrasındaki bir sonludan başlayıp sonsuza dek giden başka bir bütün varsayılır. Bu durumda orada biri diğerinden sonlu bir sayıyla fazla olan iki bütün ortaya çıkar. Sonra her bir bütüne ait başlangıcın bulunduğu taraftan itibaren iki bütünden biri diğerine tatbik edilir. Bu durumda iki bütünden birinin ilk kısmı diğer bütünün ilk kısmını karşısına getirilir, ikincisi de ikincisine tatbik edilir. Eğer iki tarafın parçaları birbirine denk gelirse bu, böyle devam eder. Ya da iki bütünün sayıca daha fazla olan tarafları birbirine denk gelir ki bu durumda bütünlerden biri diğerinden fazla olur. Bu durum her ikisinin de sonlu olduğunu gösterir. Zira birine başlangıç tayin edilmişken, diğeri de sayıca daha az olmuştur. Delili benzer şekilde özetleyen Kâtibî, bu şekilde yapılacak bir tatbikle teselsülün geçersiz olduğuna kâni değildir. Zira böyle bir şeyi vehmedemeyeceğimiz için bahsedilen iki bütün birbirine tatbik edilemez. Çünkü sınırsız olan bir şeyin sınırsızla karşılıklı hale getirilmesi muhal olan bir durumdur. Dolayısıyla bu da tatbikin olmadığını gösterir.⁶³⁵ Tûsî'ye göre ise tatbiki vehmetmekten aciz oluşumuz tatbikin imkansızlığına delalet etmeyeceğini savunmaktadır.⁶³⁶

⁶³³ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 461-462.

⁶³⁴ Tûsî, "Text and translation of five resail", s. 90-92.

⁶³⁵ Kâtibî, "Text and translation of five resail", s. 73-76; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 461-462. Cürcânî de tatbîk deliline dair yorumlarında Kâtibî'nin itirazlarını ona atıfta bulunmadan dile getirmekte ve filozofların iddialarının savunulmasının güç olduğunu belirtmektedir. bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, I, 463.

⁶³⁶ Tûsî, "Text and translation of five resail", s. 103.

Kâtibî, Tûsî'ye yazdığı ikinci risalede ilk risaledeki görüş ve itirazlarının bir kısmının yanlış anlaşıldığını ifade etmekle beraber bazı hususlarda da Tûsî'nin cevaplarını beklediğini açıkça dile getirmektedir. Tûsî'nin ona yazdığı cevaplardan sonra Kâtibî bir teşekkür mektubu yazmıştır. Kâtibî kendisine arız olan tahayyüle dayalı bilgileri Tûsî'nin cevaplarıyla aştığını dile getirerek Tûsî'ye şükranlarını belirtmektedir. Burada şöyle bir durumla karşı kaşıyayız. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da ve **el-Me'âlim**'e yazdığı talikatta ilk risalede belirttiği şüphelere aynı şekilde sahip çıkmaktadır. Teşekkür ettiği mektubunda ise sanki şüphelerinin sonlandığı gibi bir durum söz konusu olsa da bize göre durum böyle değildir. Bu kanaate eldeki verilere göre Kâtibî'nin son eseri olduğunu düşündüğümüz **Şerhü'l-Mülahas**'taki ifadelerinden varmaktayız.⁶³⁷ Kâtibî bu eserinde de ısrarla imkan delilinin teselsülün geçersizliği fikrine dayalı olmadan dile getirileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte **Hikmetü'l-'ayn**'da olduğu gibi **Şerhu'l-Mülahas**'ta da teselsül fikrinin geçersizliğinin ortaya konulamamasının imkan deliliyle yapılan ispata hâle getirmeyeceğini belirtmektedir.⁶³⁸ Kâtibî ile aynı neticeye varan Cürçânî'ye göre de Zorunlu'nun varlığı, teselsülün yanlışlığıyla ispat edildiğinde illet, malüle dayanır ki bunun sonu yoktur, dolayısıyla bu ispat yanlıştır.⁶³⁹

Bu bahsi bitirirken şu hususa işaret etmek uygun olacaktır. Kelamcılar ve filozoflar devr ve teselsülün geçersiz olduğunda hemfikirdir. Ancak filozofların bunu ortaya koyuş biçimi kelamcılara göre farklılık arz etmektedir. Zira filozoflara göre teselsülün bittiği yerde Tanrı Mûcib bi'z-zât olarak malûlüyle birlikte ve malûlü olan âlem, O'ndan zorunlu olarak taşmaktadır. Yani nedenliler zinciri en başında sebebi olmayan bir varlıkta sona ermektedir ve mümkün varlıkların ilki olan İlk Akıl, İlk İllet'ten zorunlu olarak sudûr etmektedir. Bu sebeple filozoflara göre mümkün varlıklardan oluşan zincirlemenin nihayetinde Mûcib bi'z-zât olan bir varlığın olması gerekir.

2. Mütakellimûnun Delillerinin Eleştirisi

İbn Sînâ zaman açısından yoklukla öncelenmiş bir şeyin zaman içinde varlığa gelmesi anlamındaki hudûsu kabul etmez. Onun görüşlerini paylaşan Kâtibî de aynı yaklaşımı savunmaktadır ki bu meseleyi umûr-ı âmmeye dair kavramların analizinde izah etmeye çalışmıştık. Böyle bir hudûs anlayışını kabul etmeyen İbn Sînâ kelamcılarının hudûs delilini de

⁶³⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 357b vd.

⁶³⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 41.

⁶³⁹ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, I, 467.

reddetmektedir. İbn Sînâ **en-Necât** adlı eserinde kelamcıların hudûs delilini eleştiren bir bölüm açmış ve bölümü “Zorunlu’ya İhtiyacın Sebebinin Kıt Akıllı Kelamcıların Sandığı Gibi Hudûs Değil, İmkan Olduğuna Dair” şeklinde adlandırmıştır. İbn Sînâ meseleyi zaman açısından hâdis ve öz bakımından hâdis ayırımını getirerek tartışmıştır. Ona göre bir şeyin özü bakımından hâdis olması, yokluktan sonra varlığa gelmesi demek değildir. Tanrı dışındaki her varlık, ister ezelî isterse hâdis olsun, yokluktan sonra varlığa gelmek anlamında hâdis olsa da kelamcıların hatası, herhangi bir ayırım (ay-üstü-ay-altı/ezelî-hâdis/zâtî-zamanî hudûs) yapmaksızın Tanrı dışındaki her varlığın zaman açısından öncesinde bir yokluğun bulunduğunu iddia etmelerinden ve bu zamansal yokluk sonrası varlığa gelmelerinden hareketle bir muhdisin, yani Tanrı’nın varlığını ispat etmeye çalışmalarından kaynaklanmaktadır.⁶⁴⁰ Hâlbuki İbn Sînâ’ya göre varlığı önceleyen zamansal bir yokluk üzerinde herhangi bir sebebin etkide bulunması sözkonusu değildir. Ona göre bizi bir sebebin varlığına götürecek yegâne yol, öncesinde zamansal bir yokluğun bulunup bulunmadığına bakmaksızın özünde mümkün olan varlıkların taşıdığı imkan karakteridir. Sebep ile sonuç arasında zâtî bir öncelik-sonralık ilişkisi yerine kelamcıların ileri sürdüğü gibi zamansal bir ilişki tayin edilmesi durumundan sebebin var olup sonucun var olmadığı bir zaman diliminden söz etmek gerekecek ki böyle bir durum İbn Sînâ için çelişkidir. Dolayısıyla böyle bir temeli olan hudûs delili, Tanrı’nın sebepliği noktasında doğurduğu hatalar sebebiyle kabul edilemez.⁶⁴¹

İbn Sînâ’dan sonra Kâtibî’nin mütekellimûnun delillerine yönelttiği eleştiriler üzerinde durmak istiyoruz. Kâtibî **Hikmetü’l-‘ayn**’ın ispat-ı vacib bölümünde mütekellimûnun üç farklı delilini kısaca takrir ettikten sonra bu delillerin tümünün zayıf olduğunu ifade etmektedir. Âlem ya cevherler ya da arazlardan ibarettir ve bunların her biri ile Yüce Yaratan’a delil getirilir. Bu da imkan ve hudûs yoluyla olur. Hatırlanacağı gibi Râzî’ye göre ispat-ı vacipte cevherlerin imkanı, cevherlerin hudûsu, arazların hudûsu ve arazların imkanı olmak üzere toplam dört yol vardır. Kâtibî **Hikmetü’l-‘ayn**’da kelamcıların delillerini naklederken büyük oranda bu tasnifi takip etmektedir.⁶⁴² Kâtibî filozofların delili olarak bilinen imkan delilini cevherlerin imkanı grubunda sayarken son üç delili kelamcılara atfetmektedir.

⁶⁴⁰ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 249.

⁶⁴¹ Kaya, **Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, s. 220-223.

⁶⁴² Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 81-82.

(I) Kâtibî'nin mütekellimûndan ilk naklettiği delil, “âlem sonradan olandır (*hâdis*)” önermesine dayanan cevherlerin hudûsuna dair delildir. Kâtibî bu delilin iki versiyonundan söz etmektedir. (i) “Âlem hâdistir” çünkü o mümkündür ve her mümkünün bir müessiri vardır. Mümkün varlığa yönelik tesirin varlık halinde olması, meydana gelmiş olan varlığı meydana getirme (*tahsîlü'l-hâsıl*) anlamına geldiği için imkansızdır. Mümküne yönelik tesir yokluk halinde de olamaz. Çünkü var olma ile yok olmanın bir arada olması imkansızdır. Öyleyse müessirin mümkün varlığa tesiri hudûs şeklindedir ve bu her mümkünün sonradan olduğu anlamına gelir.⁶⁴³

Kâtibî “mümkün varlığa yönelik tesirin varlık halinde olması, meydana gelmiş olan varlığı meydana getirme anlamına geldiği için imkansızdır.” ifadesini doğru bulmamaktadır. Ona göre “varlık halindeki bir etki, meydana gelmiş olanın meydana getirilmesi demek değildir”. Bu ancak yeni baştan bir varlık verme olduğunda böyle olur. Halbuki zorunlunun tesiri böyle değildir. Aksine o, varlık kazanacak olanın varlığını yokluğuna tercih eder. Eğer tesir varlık durumunda olmaz ise yokluk durumunda olacaktır. Çünkü bu ikisinin arasında hal denilen durum yoktur. Öte yandan hudûs halinin bu ikisinden başka bir durum olduğu düşünülmemelidir. Zira hudûs halinde mahiyet ya vardır ya da yoktur ve buna dair bilgi zorunludur.⁶⁴⁴

(ii) Kelamcılara göre “âlem hâdistir” önermesinin ikinci şekli hareket delili yoluyla açıklanır. Âlem sonradan olandır. Çünkü eğer cisimler ezeli olsaydı ya ezeli olarak hareketli ya da ezelden beri hareketsiz olurlardı. Ezelden beri cisimlerin hareketli olması geçersizdir. Çünkü hareket bir başka varlıktan sonra olmayı gerektirir. Hâlbuki ezellilik bununla çelişir. Ezelden beri cisimlerin hareketsiz olması da geçersizdir. Cismin ezelden beri hareketsiz olması hareketli olanın hareketsiz olması demektir. Bu çelişkili bir durumdur, zira cismin hareketli olduğu malumdur. Hareketsizlik sonradan olan bir varlığa yüklenemez. Yüklenmesi durumunda sükûn meydana gelmiş olur. Hareketsizlik hâdis bir şarta bağlı olmayınca, varlığının kendisine bağlı olduğu şeyin tamamının ezelde meydana gelmiş olması gerekir. Dolayısıyla zevali de hareket etmesi de imkansızdır. Öyleyse onu harekete geçiren bir ilk hareket ettirici olmalıdır.⁶⁴⁵

Kâtibî hareket delilinin de zayıf olduğu düşüncesindedir. Ona göre öncelikle bu son ifadeler filozoflar açısından doğru değildir. Çünkü filozoflar, cisimleri felekî ve unsûrî

⁶⁴³ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 81.

⁶⁴⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 82.

⁶⁴⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 81.

varlıklarla sınırlandırmışlardır ve hareketi bu varlıklarda kabul edilen bir şey olarak görmüşlerdir. Ayrıca hareketin bir başka varlıkla öncelenmesi, cismin başlangıcı olmayan ardı ardına hareketlerle hareketli ve ezeli oluşuyla çelişmez. Hareketsizliğin hâdis bir şarta bağlı olmamasından onun zevalinin imkansızlığı gerekmez. Zira o herhangi bir hâdisin yokluğu şartıyla geçerlidir. Bu hâdis var olunca sükûn şartı ortadan kalkar ve bu şart kalktığı için o da zail olur.⁶⁴⁶

(II) Kâtibî'nin müessirin ispatına dair kelamcılardan naklettiği ikinci delil, “âlem sonludur” önermesine dayanan, arazların/sıfatların imkanı yoluyla yapılan ispatın bir açılımıdır. Bu delilde sıfatların mümkün varlık oluşu üzerinde durulur. Cisimler cisimlikte ortak bir özelliğe sahip olmalarına rağmen farklı niteliklere sahiptir. Mesela âlem belli bir şekil ve ölçüyle hususileşmiştir. Bu özelliklerle ferdiyet kazanma cisimlilikten olmadığı gibi cisimliliğin bir parçası veya lazımından dolayı da değildir. Çünkü cisimlerin ayrışmalarına sebep olan etkiyi almalarında kendi payları yoktur. Aksi takdirde her cismin ölçü ve şekli aynı olurdu. Hâlbuki bu farklılaşmayı sağlayan haricî bir durumdur ve o, âlemin müessiridir.⁶⁴⁷

Kâtibî'ye göre bu delilin zayıf yönü kıyasın yanlış bir öncüle dayanmış olmasıdır. Zira cismin iki parçasından birisine itibarla özel şekil ve miktardan ayrılmayacağı ile illetlendirilmesinden, her cismin bu şekil ve miktar üzere olması gerekmez. Çünkü cismin heyûlâlarının farklı olması ihtimali vardır ve her cismin miktarının ve şeklinin nedeni o kendi heyûlâsı olabilir.⁶⁴⁸

(III) Kâtibî'nin mütekkellimûndan son olarak naklettiği delil, arazların/sıfatların hudûsu yoluyla yapılan ispattır. Burada verilen örnek de daha önce geçtiği gibi nutfenin ana rahminde geçirdiği aşamalarda bir müessire ihtiyacı olmasıdır. Spermden insanın oluşmasındaki müessir, tabiat değildir. Çünkü sperm eğer basit ise yani parçaları birbirine benzer ise insanın küre şeklinde olması zorunludur. Çünkü basitin küre şeklinde olması zorunludur. Zira kenarlı veya eğri olduğunda bazı tarafları başkasından farklı bir yapıyla özelleşecektir ki bu tercih eden olmaksızın bir tercihtir. Spermin parçaları birbirinin benzeri değilse bile onun basit parçaları birbirinin benzeri olur. Bu durumda insanın, bir kısmı diğer kısmının içine geçmiş küreler şeklinde olması gerekirdi. Böyle olmadığına göre bahsedilen hususların hiçbirisi spermin insana dönüşmesinin sebebi değildir. Dolayısıyla bu tekevvünün

⁶⁴⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 83.

⁶⁴⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 81.

⁶⁴⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 83.

müessiri bunlardan hariçte bir varlık olmalıdır ki o da Fâil-i Muhtâr'dır.⁶⁴⁹ Kâtibî bu iddiayı kabul etmemektedir. Bilindiği gibi insan farklı tabiattaki unsurlardan oluşmuştur. Dolayısıyla farklı tabiattaki unsurlar birbiriyle küre şeklinde imtizac edemez. Zira küre basitlerden oluşur. Buna dayalı olarak spermin basit parçalarının benzerliğinden insanın iç içe geçmiş kürelerden oluşması gerektiğine varılamaz. İnsanların bu şekilde olmadığı bilinmektedir. Böyle olmaması spermin insana dönüşmesinin sebebinin hariçte bir varlık olmasını gerektirmez.⁶⁵⁰

Kâtibî'nin kelamcıların delillerine yönelik eleştirilerini değerlendirmek gerekirse şunları söylemek mümkündür. Kâtibî'nin eleştirilerini ikiye ayırabiliriz. Birincisi, Kâtibî'nin filozofların delili dediği imkan deliline yönelik eleştirilerinden kelamcıların delillerinin zayıflığına hükmetmesidir. Bir önceki başlıkta üzerinde durulduğu gibi Kâtibî'nin en kuvvetli gördüğü ispât-ı vacib delili, cevherlerin imkanı grubunda olan, varlık kavramının özü bakımından zorunlu ve mümkün bölünmesiyle oluşturulan imkan delilidir. Kâtibî, bu delilin teselsülün geçersizliğine dayalı olarak oluşturulmasını eleştirmiş ve mevcut kıyaslarla teselsülün geçersiz kılınmasının burhânî olmadığını belirtmiştir. Öyleyse en kuvvetli sayılan bu delilin dahi zayıf yönleri varsa ispatlamada bu delile gereksinim duyan diğer tüm deliller, yani onun kelamcılara atfettiği üç delil grubundaki tüm deliller de zayıftır. Kâtibî, bu düşüncesini **el-Me'âlim**'e yazdığı talikatta dile getirmektedir.⁶⁵¹

Kâtibî'nin kelamcıların delillerine yönelik ikinci eleştirisi spesifik olarak her bir delildeki kıyaslara yöneliktir. Yani birinci eleştirisinde en kuvvetli saydığı imkan delilinin eksik tarafları olmasından hareketle bu delile ihtiyaç duyan diğer delilleri de zayıf gören Kâtibî, ikinci olarak her bir delili ayrıca zayıf bulmaktadır. Yukarıda onun kelamcıların delillerine yönelttiği eleştirileri tek tek sunulmuştur. Kâtibî'nin bu delillere yönelik eleştirileri **Hikmetü'l-'ayn**'da yer almaktadır. Burada **Hikmetü'l-'ayn**'ın bir özelliğine tekrar vurgu yapmak istiyoruz. Kâtibî, bu eserinde en tartışılan meselelerin en tartışılan yönleri üzerinde durmuştur. Dolayısıyla kelamcıların delillerine yönelik eleştirileri de oldukça muhtasar bir dille irad edilmiştir ve eleştiriler delillerin omurgası sayılan kıyasları hakkındadır. Hâlbuki Kâtibî, imkan delilinin bir şekli hakkında müstakil bir risale yazmış ve bu delili tüm yönleriyle ele almıştır. Bu durum, onun hangi ispât-ı vacib delili seçtiği, dolayısıyla da genel felsefi çizgisinin ne olduğu açısından bize önemli ipuçları sunmaktadır.

⁶⁴⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 81-82.

⁶⁵⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 83.

⁶⁵¹ R. Pourjavady, S. Schmidtke, **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma'âlim**, s. 44.

E. Zorunlu Varlığın Birliği ve Mütakellimünun Sıfat Anlayışının Eleştirisi

Kâtibî'nin kelamcıların Zorunlu Varlık hakkındaki görüşlerine yönelik bir diğer eleştiri sıfatlarla ilgilidir. Filozofların sıfatlara dair itirazları illiyet ilkesine dair yorumlarının bir sonucudur. Umûr-ı âmmede kısaca değindiğimiz gibi bu felsefe tasavvurunda Tanrı'nın hem fail hem kabul edici olması, basit bir varlık için söz konusu değildir. Bu sebeple Allah'ın sıfatlarının varlığı izafî olarak kabul edilir ve varlığı, birliği ve zorunluluğuyla birlikte değerlendirilir.

Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet aynılığıyla bağlantılı olarak Zorunlu Varlık'tan nefyedilen ilk özellikler kesret ve bileşik olma halidir. İbn Sînâ'ya göre varlığı mahiyetiyle aynı olan Tanrı'nın birliği de bu temel üzerine bina edilir. İbn Sînâ **el-İşârât**'ta Zorunlu Varlık'ın özünün, varlığa gelmesi bakımından bir olduğunu (*inne vâcibe'l-vücûdi vâhidün bi-hasebi ta'ayyüni zâtîhi*) ve hiçbir açıdan çokluk üzere söylenemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁵² Kâtibî'nin varlık, zorunluluk ve birlik ilişkisi üzerine **Hikmetü'l-'ayn**'da dile getirdiği görüşler İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta zikrettiği ifadelerin bir izdüşümü gibidir:

“(Varlığı ve sıfatlar bakımından) O birdir. Çünkü o eğer iki olsa, mahiyetiyle aynı olan varlığının zorunluluğunda ve dolayısıyla mahiyette de ortağı olacaktır. Bu durumda varlığının mahiyetinden ayırt edilmesi kaçınılmazdır. Eğer ayırt edici bir fasıl ise, ikisinden her biri cins ve fasıldan mürekkep olmuş olur. Eğer (ayırt edici) taayyün ise onun bir nedeni olmalıdır. *Eğer taayyünün illeti mahiyet ise taayyün mahiyetin ayrılmazı olmalıdır. (Bu, her ne zaman mahiyet varsa taayyün de vardır demektir ki) bu durumda Zorunlu Varlık birdir.* Eğer var olmanın illeti mahiyetten başka bir şey ise özü itibariyle zorunlu olan taayyün de ayrı bir sebebe muhtaç olmuş olur (ki bu da saçmadır).”

“(…) Zorunlu Varlık her yönden zorunludur. O özü itibariyle, sıfatlarla ilgili varlığa ve yokluğa ait her ne varsa bunların meydana gelmesinde yeterlidir. Böyle olmaması durumunda hallerinden bir hali başkasına bağlı olur ve taayyün etmiş zatı da bu hâle bağlı olur. Bu durumda da özü itibariyle Zorunlu Varlık başkasına bağlı olur ve özü itibariyle mümkün olur.”⁶⁵³

İktibas edilen metinden de anlaşılacağı gibi böyle bir perspektif sübûtî sıfatları varlığa ve birliğe indirgemek durumundadır. Zira Zorunlu Varlık'ın zatında herhangi bir sıfatın vücûd bulması söz konusu değildir (*lâ yetekarraru fi zâtîhi sıfatun*). Çünkü bu, fail illetin hem fail hem de sıfatları kabul eden olması demektir ki, İbn Sînâcı illiyet ilkesine göre bu doğru değildir. Hiçbir şekilde çokluk barındırmayan hakiki basît, yani Zorunlu Varlık, hem kâbil hem de fâil olamaz, yani aynı yönden hem bir eserin kaynağı hem de o eserin kabul edicisi

⁶⁵² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler** s. 130.

⁶⁵³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 79.

olamaz. Bu, yüce Allah'ın zâtına zâit hakikî sıfatlarının bulunduğunu ve bu sıfatların O'ndan çıktığını ve O'nunla kâim olduğunu düşünen Eş'arîlerin görüşlerinden farklıdır. Zorunlu Varlık'ın kâbil ve fâil olduğu takdirde, yani hem kabulün hem de fiilin kaynağı olması durumunda hakikî birden iki eser çıkmış demektir ki bu yanlıştır.⁶⁵⁴ İsimler ya bir şeyin zatına ya ona dâhil olan şeye ya da onun haricinde olana söylenir. Hakikatini bilmediğimiz için Allah'ın zatı hakkında bir şey söyleyemeyiz. O'na bir şeyin dâhil olması ise terkihi gerektireceğinden bu ihtimal de muhaldir. O'nun dışındaki sıfatlar ise ancak birkaç şekilde söylenir: Hariçten söylenen sıfatlar selbî, izafî, hakikî, selbî-izafî, selbî-hakikî olarak atfedilir. Allah Teâlâ için söylenenler ya bedel ya da ilgili vasıfları toplama yoluyla söylenir. Aksi takdirde isimler O'nun hakikati için söylenen bir vasıf olsaydı O'nun mahiyetinin bilinmesi gerekirdi.⁶⁵⁵

II. Zorunlu Varlık'ın Faillığının Niteliği: Tanrı-Âlem İlişkisi ve Sudûr Teorisi

İbn Sînâ kozmolojisinde Zorunlu Varlık'la mümkün varlıkların ilişkisi sudûr teorisi denilen modele dayanmaktadır. Bu modelin ilkesel anlamda alt yapısını filozofun illiyet prensibini yorumlayışında görmekteyiz. Yukarıda belirtildiği gibi imkan delili sebepler zincirinin nihai anlamda devam etmemesi ve bunun bir İlk İllet'te sona ermesi gerektiği fikriyle açıklanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre kendisinde varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan İlk İllet'in aynı zamanda varlık veren ilke olarak kavranması gerekir. Varlığının sürekliliğiyle zorunluluğunun sürekliliği arasında bir ayırım yapılamayan İlk İllet, varlığı devam ettiği müddetçe malûlünü de sürekli zorunlu kılar. Yani illetin varlığının sürekliliği, malûlün varlığını da zorunlu olarak sürekli kılmaktadır. Bu durumda İbn Sînâ'nın Zorunlu Varlık ile O'nun fiili arasında bir ontolojik kopukluk görmediğini söylemek mümkündür. Çünkü Zorunlu Varlık yetkinliğinin zirvesinde bir Fail İllet olarak sürekli varlık vermekte, nihayet sürekli varlık verdiği, varlık verışı hiçbir surette kesintiye uğramadığı için de malûlü, kendisi sayesinde varlık kazandığı bir illet ile birlikte bulunmaktadır.⁶⁵⁶

İlliyet prensibinin böyle bir temele oturtulması, Tanrı'nın fiillerini mûcib bi'z-zât olarak yaptığı anlamına gelmektedir. Böyle bir yorumlamanın neticesi olan âlemin Tanrı'dan sudûru ve âlemin ezeli bir varlık olduğu fikri Tanrı'nın fiilini seçme ile (*bi'l-ihityâr*) yapmasını engellemektedir. Bu itibarla kelamcılar sudûr teorisini (i) Tanrı'nın mutlak

⁶⁵⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 79.

⁶⁵⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1730, 622a.

⁶⁵⁶ Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 192-193.

iradesini engellediği (ii) ve Tanrı'dan başka kadîm varlıkların var olduğu fikrine götürdüğü için eleştirmiştir. Ayrıca kelamcılar tarafından bir ispât-ı vacib delili olarak imkanın, teselsülün butlânına dayalı olarak eleştirilmesi de yine yukarıdaki iki neticeye götürdüğü için şiddetle tenkit edilmiştir. Ancak sudûr eleştirisi sadece zikredilen neticelerin bir eleştirisi değildir. Ayrıca sudûr fikrine götüren ya da sudûrun kendisine dayandığı illiyet teorisinin ilkelerinin de eleştirisi anlamına gelmektedir. Öyleyse şunu söylemek mümkündür: Bir düşünürün illiyet teorisini yorumlayışı, onun diğer meselelere nasıl baktığını göstermesi açısından belirleyici bir kriter hükmündedir. Hatta metafiziğe illiyet odaklı bakarsak metafizik bahislerini illiyet prensibine götüren meseleler ve bu prensipten çıkan meseleler olarak görmek mümkündür. Zira İlk İlet, kendisinde *varlık-mahiyet* ayırımı yapılamayan, *çokluk* barındırmayan (*vâhid/evvel*), kendisiyle *zorunlu* ve *öncelenmeyen* (*vâcib/kadîm-mütekaddim*) varlık iken, nedenli varlıklar varlık-mahiyet ayırımına tâbi olan, çoklukla malûl, kendileri bakımından mümkün ve sonradan olan varlıklardır. Dikkat edilirse İlk İlet ile nedenli varlıkların karşılıklı olarak nitelendiği kavramlar umûr-ı âmmenin tüm başlıklarını içermektedir. İşte bu bakış açısıyla Kâtibî, umûr-ı âmmenin çerçevesini Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar arasında ortak olan ve karşıtlık yoluyla üzerlerinde uzlaşılan kavramlar olarak çizmiş, buradan hareketle illiyet teorisini temellendirmiş ve illet-malûl başlığını umûr-ı âmmenin dışında görmüştür. İlliyet teorisinden çıkan ilkeler sayesinde de nefis, sudûr ve Tanrı hakkında konuşmak mümkün olmuştur. Metafizik anlamda fail illetle ilgili temel kural, “Birden ancak bir çıkar” ilkesidir. Fail illetle ilgili diğer kurallar “her illetin, malûlüyle birlikte olması” ve “fail illetle birlikte malûlünün varlığının devamlı oluşunu” birinci kuralın sonuçları olarak görmek daha doğru olur. Biz teorik anlamda sudûru önceleyen “Birden ancak bir çıkar” ilkesi üzerinde durmakla yetiniyoruz.

A. Sudûr Teorisinin Temel İlkesi: “Birden Ancak Bir Çıkar”

Sudûr üzerinde durmak öncelikle sudûrun dayandığı ilkelerin tahlili demektir. Bu itibarla biz de özellikle illet-malûl bahsinde ele alınan fail illet bahsine dönmek istiyoruz. “Birden ancak bir çıkar” ilkesi doğa bilimlerinin bazı dallarında olduğu gibi metafizikte de fail illetle ilgili temel bir ilkedir. Bu ilke ile sudûr teorisi arasında bir özdeşlik kurulsa da mezkûr ilke, fizik ve nefsin fiilleri bağlamında da çok önemli bir işlev görmektedir. Ancak burada bizi daha ziyade ilgilendiren “aletler ve kabul edicilerin sayısal farklılaşması

olmaksızın bir kerede, birden ancak bir çıkar kuralının”⁶⁵⁷ teolojik ve kozmolojik sonuçlarıdır. Filozoflar bu kuralı savunmak için birtakım deliller getirmiştir: (i) Bir şeyin A’dan kaynaklanması yine bir şeyin B’den kaynaklanmasından başka bir şeydir. Buradan da bir şeyin ancak yine bir şeyden çıkabileceği ortaya çıkmaktadır. (ii) Bir şeyden iki farklı şey sadır olsa, o şeylerin sadır olma yönleri farklı olacağından bir şeyden yine bir şey ortaya çıkacağı açıktır. (iii) Nasıl ki ateşin ısıtmasından ve suyun soğutmasından her ikisinin tabiatlarının farklılığına delil getiriliyorsa, eserlerin farklı olmasından etki edenlerin farklılığına delil getirme daha evla olur. Bu örnekte olduğu gibi tabiatın farklı olması kendi tabiatına göre bir eseri meydana getirmektedir. Bu da bir varlıktan bir şeyin çıkması sonucunu doğurmaktadır.⁶⁵⁸

Kâtibî’nin bu deliller hakkındaki yorumlarını ayrıntılı olarak **el-Mülâhhas** şerhinde bulmaktayız. Buna karşılık Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**’da sadece birinci delile yer vermektedir. Hatırlanacağı üzere Kâtibî’nin bir konuda daha önce ileri sürülen delillerin tümüne yer vermeyişi, dışarıda bırakılan delilleri zayıf bulduğu anlamına gelmektedir ki, buradan Kâtibî’nin sudûrun temellendirilmesi konusunda en çok birinci delile güvendiği sonucunu çıkartabiliriz. Nitekim onun **el-Mülâhhas** şerhinde diğer delillere yönelik eleştirileri dile getirmesi, bu tespitimizi güçlendirmektedir. Kâtibî’nin bu yaklaşımında Râzî’nin büyük bir etkisinin olduğu açıktır. Zira Râzî’nin **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**’de en çok önemseydiği ve itirazlar yönelttiği delil birincisidir. Buna mukabil Râzî, filozofların diğer delillerini basit (*sehif*) bulduğu gibi onun bu deliller hakkında istihzaî ifadeler kullandığını söylemek de mümkündür.⁶⁵⁹

Dikkat edilecek olursa bu kuralda “aletler ve kabul edicilerin sayısal farklılaşması olmaksızın” ifadesiyle bazı varlıklar istisna edilmektedir. Aklî nefsten organları ve kendisine yerleşmiş güçleri olan *aletlerinin çokluğu* sayesinde pek çok eser sâdır olabilir. Kâbil veya şartların çokluğunun örneği ise filozoflara göre Faâl Akıldır. Çünkü unsurlar âleminde meydana gelen şeyler ve pek çok şart Faâl Akla dayandığı gibi Faâl Akıl birçok şeyin kabul edicisidir. Dolayısıyla bu tür varlıklardan çok şeyin çıkması mümkündür. Ancak İlk İlke gibi, gerek zât gerek hakikî ve itibârî sıfatlar, gerekse aletler, şartlar ve

⁶⁵⁷ Bu kuralın kapsamı hakkında bkz. s. 173-175.

⁶⁵⁸ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 354a-356b.

⁶⁵⁹ Râzî, **Mebâhisü’l-meşrikiyye**, I, 586-593.

kâbiller bakımından hiçbir çokluk bulunmayacak şekilde (bütün yönlerden bir olan gerçek basîte gelince böyle olmaz) ve O'na yalnızca tek bir eser dayanabilir.⁶⁶⁰

“Bir şeyin A'dan kaynaklanması, bir şeyin B'den kaynaklanmasından başka bir şeydir” önermesiyle başlayan bu tündendelimli delil “Bir şeyden bir şey çıkar” sonucunu da içermektedir. Bir şeyden iki şeyin çıkması durumunda birinciye kaynaklık eden, ikinciye kaynaklık edenden farklı olmalıdır. Çünkü bunlardan birini, diğeri olmadan düşünmek mümkündür. Sudûr eden şeylerin ikisi ya da bunların biri, çıktıkları yere dâhil iseler sudûrun kaynağının bileşik bir varlık olması sonucu doğar ki bu, onun basît olmasına aykırıdır. Zira bir şeye arız olan ya da onun lazımı olan, arız olunana ihtiyaç duymayı gerektirir ve bu da terkiib demektir. Bu varlıkların biri ya da ikisi sudûrun kaynağının haricinde ise o, her ikisinin çıkış kaynağı ve kaynaklığının kaynağı olur. Bu durumda iki seçenek vardır. Ya bu durum teselsül ederek devam eder, ancak bu geçerli değildir. Ya da kaynak olan varlık, sudûr eden iki varlığın ikisine birden veya birine kaynaklık eder. İkisine birden kaynaklık etmesi, geçersiz kılınan duruma dönülmesi olur. İkisi de sudûrun kaynağının haricinde ise ve basit olan sadece birine kaynaklık ediyorsa bu, onun malûl olmaması ve diğerrinin ondan sadır olması demektir. Dolayısıyla buradan da basit olan bir şeyden ancak bir şeyin çıkması sonucuna ulaşılmış olur.⁶⁶¹ Cürcânî'ye göre filozofların gerekçesini daha basit bir şekilde ifade etmek mümkündür. Şöyle ki, “A'nın kaynaklığı ve B'nin kaynaklığından anlaşılan, hakikî birin kendisi ise basit bir şeyin iki farklı mahiyeti olur. Eğer her ikisi de ona girerse veya sadece biri girer ve diğeri aynı olursa bu durumda sadece bileşiklik gerekli olur; her ikisi de çıkarsa veya biri çıkar ve diğeri aynı olursa sadece teselsül gerekli olur; ikisinden biri girer ve diğeri çıkarsa hem bileşiklik hem de teselsül gerekli olur. Dolayısıyla altı ihtimal vardır ve hepsi de imkansızdır.”⁶⁶²

Fahreddin Râzî kendi kabul ettiği tasdik tanımıyla “Bir şeyin A'dan kaynaklanması, bir şeyin B'den kaynaklanmasından başka bir şeydir” deliline itiraz eder. Nitekim ona göre tasdik, tasavvurlar ve hükmün toplamından oluşmaktadır. Buna göre A'nın müessirine işareti yoluyla olan bilgimiz A'nın, tesirin ve müessirin bilgisinin toplamıdır. B'nin müessirine işareti yoluyla olan bilgimiz de böyledir. Bu, müessirin A ve B'ye etkisinin farklı olduğu bilgisini verir. Râzî mantık, riyazî ilimler gibi farklı sahalardan verdiği örneklerle itirazını teyid etmektedir. Mesela dış bir çembere ulaşan çizgilerin başlangıcı olan nokta, bu çizgilerin

⁶⁶⁰ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 111.

⁶⁶¹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 44; a. mlf. *el-Münassas*, 354a-354b.

⁶⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, I, 441.

varlığı sebebiyle çoğalmamaktadır. Bundan başka İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ın hem âkil hem de ma'kûl olduğunu söylemektedir. Hâlbuki bu iki mefhum farklı olmalarına rağmen İbn Sînâ'nın düşüncesine göre bu, Zorunlu Varlık'ta çokluğu gerektirmemektedir.⁶⁶³

Kâtibî de “Bir şeyin A'dan kaynaklanması, bir şeyin B'den kaynaklanmasından başka bir şeydir” deliline şöyle bir itirazda bulunulabileceğini söylemektedir. İki şey, Râzî'nin tasdik tanımında olduğu gibi kendilerine kaynaklık edenin haricinde ise burada hakikî anlamda bir sudûrdan söz edilemez. Nitekim onun örneğinde tasavvurlar ve hüküm, tasdiğin haricindedir. Bu durumda Kâtibî'ye göre eğer sudûr hariçte gerçekleşmeyen aklı durumlarda söz konusu ise o zaman bir illete ihtiyaç yoktur. Öte yandan illetin, malûlere kaynaklık etmesi, ancak sudûrun bir nedene ihtiyaç duyması halinde söz konusudur. İbn Mübârekşâh, müellifin bu ifadeleriyle sudûru ikiye ayırdığını belirtmektedir. Birlikte olmaları bakımından illetin malûle âriz olduğu sudûr izafi sudurdur. Ancak sudûrla asıl kastedilen bu değildir. Sudûrla kastedilen malûlün illetten çıktığı ve illetin, malûlü ve malûlle olan ilişkisini öncelediği durumdur.⁶⁶⁴

Kâtibî'nin dile getirdiği bu itiraz Kâtibî'den sonra da geçerliliğini korumuştur. **Şerhu'l-Mevâkîf**'ta filozofların delilini takrir eden Cürçânî'nin bu delile yönelttiği itiraz, Kâtibî'den esinlendiğini göstermektedir. Ona göre de kaynaklık itibarî bir durumdur. Ancak Cürçânî, bu hususta filozoflar gibi düşünmemektedir. Cürçânî'ye göre birden çok eserin tek ve basît bir müessire dayanması mümkündür. Cürçânî filozofların deliline yönelik eleştirisini daha ileri götürerek bu delile yönelttiği itiraz ile “Birden ancak bir çıkar” prensibinin geçerli olmadığını söylemiş ve mütekellimûn ile filozoflar arasındaki görüş ayrılığına işaret ederek sudûru açık bir şekilde reddetmiştir:

“(Bize) yani Eşârlere göre (birden çok eserin tek ve basît bir müessire dayanması mümkündür. Nasıl) bize göre mümkün (olmaz ki! Biz,) sayılamayacak kadar çok (mümkünlerin tamamının) herhangi bir aracı olmaksızın (yüce Allah'a dayandığını) ve bununla birlikte Allah'ın hiçbir bileşim barındırmadığını (söylüyoruz. Ancak filozoflar) birden çok eserin tek ve basît müessire dayanmasının mümkün olduğunu reddetmiştir.”⁶⁶⁵

Kâtibî'nin “Birden ancak bir çıkar” kuralına nasıl yaklaştığına bakacak olursak şunu söylememiz mümkündür: Kâtibî sudûr teorisinin temellerinin illiyet bahsine dayalı olması sebebiyle bu kuramın teorik alt yapısının “Birden ancak bir çıkar” ve benzeri ilkelerle izah edilebileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte Kâtibî, sudûrun temel ilkesi olan “birden

⁶⁶³ Râzî'nin eleştirileri için bkz. Altaş, **Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, s. 487 vd.

⁶⁶⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 112.

⁶⁶⁵ Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkîf**, I, 439.

ancak bir çıkar” hükmü hakkında kendisinden önce dile getirilen delilleri aynı sağlamlıkta bulmadığı için tümüne işaret etmemiş, hatta en güçlü olarak görülen delile de bir eleştiri yapılabileceğini belirtmiştir. Ancak Kâtibi'nin delile itiraz yöneltmesi, delili ve bundan hareketle savunulan görüşü reddettiği anlamına gelmemektedir. Çünkü o, sudûru reddettiğine dair açık bir ifade kullanmadığı gibi karşı görüş olan kelamcıların hudûs ile var etme prensibine de itirazlar yöneltmiştir. Kâtibi'nin sudûrun temel prensibi hakkındaki bu yaklaşımını bir sonraki başlıkta işlenecek olan sudûrun işleyişine dair delillere yönelttiği itirazlarda da göreceğiz.

B. Sudûr Eden İlk Varlık ve Çokluğun Meydana Gelişi

Tanrı'nın kendisinde hiçbir şekilde çokluk barındırmayan bir varlık olması, fiilleri hakkında konuşmanın çerçevesini de belirlemiştir. Tanrı'nın kendisinde çokluk barındırmayışı (*basît*) fiilin de bir olmasını gerektirmiştir. Sudûr teorisi kozmolojik anlamda bu iki kabul üzerine inşa edilmiştir. Yani Tanrı kendisinde çokluk barındırmayandır ve kendisinde çokluk barındırmayanın filli de çokluk barındırmaz. Bu duruma karşılık mevcûdatta görülen ve bilinen çokluk nasıl meydana gelmiştir ya da bir diğer ifadeyle çokluk barındırmayan varlıktan çokluğa nasıl geçilmiştir? İbn Sînâci sudûr teorisinde en tartışmalı noktaların başında belki de bu husus gelmektedir. Kelamcılar fail illetin kudretini sınırlayan ve âlemin ezeliği düşüncesine götüren “Birden ancak bir çıkar” ilkesini teorik anlamda reddettiği gibi teorinin işleyişine dair delilleri de reddetmiştir. İlk İlet'ten sadır olan İlk Akıl'dan itibaren çokluğun nasıl meydana geldiği teorinin işleyişi ile ilgilidir ve bu, akılların mahiyeti ve işlevleri üzerinde durmayı gerekli kılmıştır.

Filozoflara göre ilk varlık, Zorunlu Varlık'tan zorunlu olarak taşma yoluyla meydana gelmiştir. Peki Zorunlu Varlık'tan meydana gelen ilk varlığın mahiyeti nedir? Filozoflar bu konuda birkaç delil getirmiştir. (i) Onlara göre Zorunlu Varlık birdir/çokluk barındırmayan varlıktır ve O'nun malûlünün de bir olması gerekir. İlk varlık cisim olmadığı gibi cisimde yer tutan bir varlık da değildir. Ayrıca bu varlık failliğini yerine getirirken herhangi bir şekilde cismanîlikle nitelendirilemez. Sudûr eden ilk varlıkla ilgili zikredilen bu kayıtlar onun cevher, araz, heyûla, suret ve nefis olmasını engellemektedir. Meydana gelen ilk varlığın cevher ya da araz olması söz konusu değildir. Zira araz olduğunda, cevher onun malulu olur. Bu durumda ise cevher araza, araz da cevhere ihtiyaç duyar ki kısır döngü denilen kabul edilemez hal ortaya çıkar. Bilindiği gibi cevherin kısımlarından biri de cisimdir. Öyleyse cismanîlikle nitelendirilemeyen Zorunlu Varlık'tan sadır olan ilk şeyin, cisim olmasını kabul etmek de

mümkün değildir. Bir cismin, cismin sebebi veya var edicisi olması kuşatanın (*hâvi*), kuşatılanın (*mahviyy*) illeti olması demektir. Ya da kuşatılanın -ki bu hayyiz denilen mekandır- kuşatanın illeti olması demektir. Bu durumda kuşatılan cismin varlığının zorunluluğu, kuşatan mekanın varlığının zorunluluğundan sonra gelir. Mekanın zorunluluğu da cismin yokluğunun imkanıyla birlikte hâsıl olur. Cismin yokluğunun imkanı boşluğun mümkün olmasını kabul etmek demektir ki bunun geçersizliği zaten bilinmektedir. İkinci seçenek, yani cismin varlığının zorunluluğunun mekanın varlığının zorunluluğundan önce gelmesi ihtimali de küçüğün, büyüğün illeti olmasını ilzam eder ki bu da geçersizdir. Öyleyse her bir cismin illetinin cisim olmadığı sonucuna varılır.⁶⁶⁶

Cisim heyûla ve suretten bileşik olduğuna ve ilk varlığın cismanîlikle nitelendirilemeyeceği ortaya çıktığına göre onun heyûla ve suret olması da devre dışı kalmış demektir. Nefsin failliğini icra ederken cismanî araçlara ihtiyaç duyması sudûr eden ilk varlığın nefis olması ihtimalini de dışarıda bırakmıştır. Bu durumda geriye kalan tek seçenek sudûr eden ilk varlığın akıl olmasıdır.⁶⁶⁷

Bu delili şöyle tahrir etmek de mümkündür. İlk sudûr eden varlığın hem basit hem de kendisinden sonra çokluğun meydana gelmesine sebep olabilecek bir yapıda olması gerekir. Cismanî sûret cismi var edenden (*el-mûcid li'l-cismi*), heyûlaya taşar (*yufîdu*). Hâlbuki hiçbir cismin böyle bir gücü yoktur. Çünkü cisimden feyezân eden etki ancak onun kendisine göre bir konumda feyezân eder. Heyûlanın da formdan önce böyle bir konumu söz konusu değildir. Öyleyse cisme varlık veren cisim olamayacağı gibi, özü bakımından Zorunlu da olamaz. Çünkü cismin ik parçasından herhangi biri vasıtasız olarak O'ndan sudûr etse, basit olan varlık iki şeye kaynaklık eder. Heyûla ve suretten biri diğeri vasıtasıyla çıksa heyûlanın suretten veya suretin heyûladan önce olması gerekir. Nefs cismanî araçlarla fiilini yaptığı için onun bir şekilde cisme muhtaç olduğu ortadadır. Öyleyse cisme muhtaç olanın cisme varlık vermesi mümkün değildir. Bu durumda cisme varlığını kazandıranın akıl olması sonucuna ulaşılır.⁶⁶⁸

(ii) Hatırlanacağı üzere illet-malûl bahsinde cismanî bir kuvvetin sonsuz etkide bulunması geçersiz kılınmıştı. Bu ilke sayesinde Meşşâî düşünce, bedenın sonsuz etkide bulunamayacağını ve dirilişin cismanî olduğunun aklen izah edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Başlangıcı ve sonu olmayan felekî harekete etkide bulunanın cismanî olmadığını ve bunun

⁶⁶⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 80.

⁶⁶⁷ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 603b.

⁶⁶⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 58.

akıl olması gerektiğini ileri sürerken de yine mezkûr ilkeye atıfta bulunmaktadır. Çok sayıda varlığın müessirinin Zorunlu Varlığa isnadı O'nun basit oluşuyla çeliştiği için geçersizdir. Dolayısıyla felekî harekete güç yetirenin akıl olması gerekmektedir.

(iii) Felekî hareket iradîdir ve iradî olduğu için de bir gayesi vardır. Felekî hareketin gayesi yetkinliktir. Peki, felekî hareket yetkinliği nereden ya da nasıl bir varlıktan elde etmeyi amaçlamaktadır? Felekî hareketin yetkinliği dört unsurdan müteşekkil cisimlerden ya da felekî cisimlerden talep etmesi, kendisinden daha düşük bir şeyi istemesidir ya da bir kısır döngü söz konusudur. Öyleyse felekî hareketin yetkinlik arzusu cisim ve cismanî olmayan bir varlığa yönelik olmalıdır.⁶⁶⁹

İlk İlet'tan sudûr eden ilk varlığın akıl olması gerektiğine dair zikredilen bu delillerden sonra İlk Akıl'dan diğer varlıkların nasıl çıktığına, yani sudûr sürecinde çoğalmanın nasıl başladığı meselesine geçebiliriz. İlk İlet'ten taşan varlığın İlk Akıl olmasından sonra sudûr teorisinin bir diğer tartışmalı meselesi, basit olan İlk Akıl'dan çokluğun nasıl meydana geldiğidir. İbn Sînâ özü itibariyle mümkün, başkası sebebiyle zorunlu şeklinde yaptığı ayırım sayesinde İlk Aklın çokluğa sebebiyet verebileceğini düşünmektedir. Bu ayırıma göre İlk Akıl'dan itibaren akılların iki yönü olabilir ve bunlar sayesinde sudûr sürecinde diğer varlıklar meydana gelir. İbn Sînâ'nın sudûr şemasında İlk Akl'ın, özü itibariyle Zorunlu Varlık'ı (*el-Evvel*) akletmesinden bir başka ayırık akıl, kendi özünü akletmesinden de en uzak feleğin sûreti ve yetkinliği olan nefis ile en uzak feleğin maddî yapısı (*cirm*) meydana gelmektedir.⁶⁷⁰

Kâtibî ilk akıldan çokluğun nasıl meydana geldiğini anlatırken İbn Sînâ'nın şemasına başvurmuştur. Ona göre İlk İlke'den (*el-Mebdeü'l-Evvel*) sudûr eden İlk Akıl özü itibariyle mümkün bir varlıktır ve bu özelliği itibariyle varlık sahasına çıkması tek başına yeterli değildir. Esasen var olma cevherliğine de sahiptir, ancak ona varlığını özü itibariyle zorunlu olan İlk İlke bahşetmektedir, yani onun varlığı kendisinden değildir. Burada İlk Akılda üçlü bir yapının olduğu görülmektedir. Özü itibariyle mümkün olması ve var olma cevherliğine sahip olması kendinde olan şeyler iken varlığa gelmesi kendi dışındaki bir itibardır. İlk Aklın varlığını özü itibariyle zorunludan alması ikinci aklın sudûruna yol açarken, var olma cevherliğine sahip olması ve özü itibariyle mümkün olması uzak feleğin maddesi ve nefisini meydana getirmektedir.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 80; a. mlf. *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 604b-605a.

⁶⁷⁰ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Me'âd*, s. 79; a. mlf. *Kitâbü'ş-Şifâ/Metafizik*, II, 154.

⁶⁷¹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 80; İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 211-212.

Faal akla kadar aynı tarzda işleyen süreç faal akıldan sonra sudûrun ay-altı âleme nüzûlü ile devam eder. Faal akıldan ay-altı âlemin heyûlası, ay-altı âlemdeki varlıkların suretleri ve kuvvetleri sudûr eder. Tikel hareketler sayesinde ay-altı âlemdeki işlenmemiş maddeye farklı var oluş durumları ve haller (*isti'dâdât*) arız olur ve bu haller vasıtasıyla ay-altı âlemdeki türler meydana gelir.⁶⁷²

Hatırlanacağı gibi Kâtibî "Birden ancak bir çıkar" kuralı ile ilgili filozofların bu kuralın doğruluğunu savunmak için zikrettiği delillerin tümünü muteber saymamıştır. Kâtibî'nin aynı yaklaşımını, sudûrun işleyişi ile ilgili delil ve açıklamalar karşısında da görmekteyiz. Ondan önce Gazzâlî, Şehristânî ve Fahreddin Râzî'nin ilk akıldan çokluğun meydana gelişi ile ilgili eleştirileri bilinmektedir.⁶⁷³ Diğer eleştirilerinde olduğu gibi bu meseledeki eleştirisinde de Kâtibî'yi öncekilerden ayıran temel husus, onun eleştirdiği veya zayıf bulduğu delil sebebiyle, delille ilgili meselenin reddine varan bir yaklaşıma sahip olmamasıdır. İlk İlke'den ilk aklın meydana gelmesi meselesinde onun en kuvvetli gördüğü delil bir cismin, bir başka cisme varlık veremeyeceği şeklinde özetlenebilecek olan istidlaldir. Zira böyle bir durumun olması halinde boşluğun kabul edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştı. Hâlbuki Kâtibî'ye göre bu istidlalden boşluğun kabulüne varılması zorunlu olmadığı gibi bu husus delilin itiraz edilebilecek zayıf bir yönüdür. Ona göre boşluğun imkanıyla birlikte kuşatanın varlığının zorunlu olarak bir arada olması boşluğun mümkün olduğunu gerektirmez. Çünkü bir şeyin imkan haliyle başka bir şeyi (zihnen) bir araya getirmek geçerli olabilir. Ancak onların bir arada düşünülmesi imkan halinde olan şeyin varlığını gerektirmemektedir. Nitekim sonradan olan her varlığın varlık imkanı ezelde hâsıl olmuştur. Lakin sonradan olan varlıkların ezeldeki imkan halleri, onların ezelde var olmalarını gerekli kılmaz, hatta bu imkansızdır. Dolayısıyla filozofların boşluğun imkan halinden cisim olan ilkenin, cisimleri var edicisi olması sonucuna ulaşmaları geçerli bir istidlal değildir. Böyle bir eleştiri filozofların diğer delillerine de yöneltilebileceği⁶⁷⁴ gibi bu, kelamcılarının delillerinin daha güçlü ve savunulabilir olduğu anlamına gelmemektedir.

⁶⁷² Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 80.

⁶⁷³ Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul 2004, s. 133-140; Kaya, *Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, s. 254-256; Altaş, *Fahreddin Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, s. 494.

⁶⁷⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 80-81.

C. Kudret ve İrade Bağlamında Sudûr Teorisi

Allah'ın sıfatlarının nasıl yorumlandığı umûr-ı âmmenin başındaki varlık, yokluk ve mahiyet bahislerinden itibaren ilgili konular geldikçe atf yapılan bir meseledir. Bir düşünürün Zorunlu Varlık'ta varlık-mahiyet ayırımı problemine ya da varlık ile yokluk arasında üçüncü bir durum olup olmadığı sorusuna verdiği yanıtlar, sıfatlar bahsinde söyleyeceklerinin işaretidir. Yine zorunluluk-imkan, kıdem-hudûs, illet-malûl bahislerinde de bu meselenin nasıl anlaşıldığına dair telmihler ve açıklamalara rastlamak mümkündür. Nihayet ispat-ı vacib konusunda bir düşünürün savunduğu delil veya deliller, bu delillerin açıklamaları özellikle irade ve kudret sıfatları meselesine dair yaklaşımını ortaya koymaktadır. Mesela farklı çeşitleri olan hudûs delillerini savunan bir düşünür, Allah'ın failliğini dilediği gibi yaptığı (*Fâil bi'l-ihyâr*), fiilini zorunlu olarak yapan (*Mûcib bi'z-zât*) olmayacağını da kabul etmiş demektir. Sudûr teorisi de sıfatlarla doğrudan ilgisi bulunan bir konudur. Sudûr teorisi Allah'ın kudretini ve iradesini kısıtladığı gibi O'nunla birlikte başka ezeli varlıkların var olduğu fikrine götürdüğü için İbn Sînâ sonrası kelamcılar tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Zira sudûrun bir neticesi olarak âlemin ezeli sayılması durumunda Allah'ın iradesinin kelamcıların savunduğu şekliyle savunulması imkansız hale gelmektedir. Kâtibî'ye göre kelamcılar bununla iki şeyi kastetmektedirler; Allah, "lâ yüs'el 'ammâ yef'aldır" veya bir saik olmaksızın gücü altındakilerden birini diğerine tercih etmesi O'nun için mümkün olan Fâil-i Muhtârdır. Allah'ın mürîd olması bir fiili, başka zamanlarda ve nitelikte yapması mümkün olduğu halde bu mümkün zamanlardan birinde bunu dilemesidir. Ehl-i sünnet bilginlerine göre Allah'ın mürîd olması bu anlamdadır.⁶⁷⁵

Filozoflar ise Allah'ın iradesini ve diğer sıfatlarını kelamcılardan farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Onlara göre Allah'ın bir amaç taşıdığı halde mümkünlerin O'ndan sadır olması doğru değildir. Çünkü Zorunlu Varlık için herhangi bir şekilde yetkinlik talebi söz konusu olamaz. Kendisi hakkında böyle bir düşünce doğru olmayan mürîd olamaz. Filozofların bu konudaki temel iddiaları şöyledir: (i) Amacın olması bir yetkinlik talebi içindir. Hâlbuki Allah için bir yetkinlik talebi yoktur, bu durumda Allah'ın iradeyle iş yapması doğru değildir. (ii) Bir şeyi var etmeyi amaçlayan her varlık için ya (a) bu var etme, var olmayışından daha evla olsun diyedir, bu durumda var etme, öncelik ve hudûsu elde etme sebebiyledir ki bu durumda birinci delilde olduğu gibi Zorunlu Varlık bir başka şey sebebiyle yetkin hale gelmiş olur. Burada bir başka şey, var edilenin var edilmemesinden evlâ olması durumudur. Bir başka şey sebebiyle yetkinleşen nakıs varlıktır. Tanrı'nın nakıs bir varlık

⁶⁷⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 620a.

olması kabul edilemez, öyleyse Tanrı'nın iradesi olması söz konusu değildir. (b) Ya da var etme, var olmamadan daha evla olsun diye değildir. Bu durumda da o mürîd değildir. Mürid olmayınca da bir tercih edici olmadan mümkünün iki tarafından birinin diğerine tercih edilmesi söz konusu olur. Bu kıyasta da Tanrı, mümkün varlığın iki tarafından birini tercih etmediği için mürîd değildir.⁶⁷⁶

Bu izahlardan filozofların Allah'ın iradesini reddettikleri şeklinde bir yorum çıkartmak doğru olmaz. Ancak O'nun murad etmesi insanın istemesi gibi bir amaç için değildir. Çünkü Allah kendisi için ve kendisi sebebiyle mürîddir ve O'nun iradesi mutlak anlamda aklî tarzda bir iradedir. O'nun bilmesi ve iradesi aynı olduğundan kendisinden neyin sudûr ettiğini bilmesi O'nun iradesidir.

Kelamcılara göre Allah'ın failliğini niteleyen ekmel sıfat Fâil-i muhtâr sıfatıdır. Yani o dilerse yapar dilerse terk eder bir haldedir. Filozofların iddia ettiği gibi fiillerini bir zorunluluk gereği yapan/Mûcib bi'z-zât değildir. Çünkü O, eğer fiilleri bir zorunluluk gereği yapan olsa âlem onun varlığından ayrılamaz ve neticede ezelfi olur. Ayrıca "Mûcib bi'z-zât" oluş, O'nun devamlı oluşundan nesnelere devamlı oluşu gerektirir. Böylece O'ndan sudur eden bütün eserlerin devamlı oluşu lazım gelir.⁶⁷⁷ Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da kelamcılarının bu görüşünü yine kıyas formları üzerinden yaptığı bir eleştiri ile reddetmektedir. Kıyasın ilk kısmı, yani Mûcib bi'z-zât olması durumunda âlemin ezelfi olması doğrudur. Ancak Mûcib bi'z-zât olmasından O'nun bütün malûllerinin daimi/ebedî olması şeklindeki yargı geçerli değildir. Bu, hareketle ilgili bir mesele olup hareketin, daimiliği kabul etmediği bilinmektedir.⁶⁷⁸ Kâtibî bu itirazıyla Allah'ın fiillerini bir zorunluluk gereği yapan oluşunu ve bununla birlikte âlemin ezelfiliğini kabul etmiş olmaktadır. Ancak bu kabulün, İlk İlke'nin bir malûlü olarak âlemin sonsuz bir varlık olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır.

Filozofların kudreti yorumlayışı da irade sıfatına benzer bir durum arz etmektedir. Filozoflara göre Allah'ın kudreti bir sebep ile harekete geçen mümkün varlıkların kudreti gibi değildir. Eğer Allah'ın kudreti bir sebep ile işlerlik kazanıyorsa o zaman bu, bilkuvelikten bilfiil olmaya doğru seyreden bir değişim arzeder. Hâlbuki O ezelde kâdirdir ve O'nun kudreti her daim bilfiildir. O'nun fiili haricî bir etken sebebiyle değil, özü bakımından mutlak hayır olması sebebiyledir. O'nun kudreti kendine dair bilgisidir ve bu bilgi fiilin sudûrunun sebebidir.⁶⁷⁹ Filozoflara göre Tanrı'nın kelamcılarının iddia ettiği anlamda kâdir olması devri

⁶⁷⁶ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 619a-619b.

⁶⁷⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 82.

⁶⁷⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 83.

⁶⁷⁹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 218.

gerektirir. Çünkü kelamcılara göre kâdir, bir şeyin akledilmesiyle olur, yani kâdir olmak bir şeyin bilgisine dayalıdır. Bir başka ifadeyle kâdir olmak bir şeyin tahakkukuna bağlıdır. Bu şu anlama gelmektedir: Makdûr kâdirin, kâdir olma sebebidir. Makdûrun Allah'ın kudretini tahakkuk ettirmesi ise devirdir. Öyleyse Allah'ın kâdir oluşunu kelamcılarının iddia ettiğinden farkı bir şekilde kabul etmek gerekir.⁶⁸⁰

Râzî'nin konuyu ele alış biçimi de kâdir ile mûcib bi'z-zât sıfatlarının karşıtlığına dayalıdır. Ona göre bir şey üzerinde müessir olanın müessirliği iki türdür: (i) Müessir bir şey üzerinde belli bir zamanda etki edip belli bir zamanda etmeyendir ya da (ii) böyle bir ikili durumun söz konusu olmadığıdır. Birincisi kâdir, ikincisi mûcibtir. Eğer Tanrı'nın mûcib olduğu kabul edilirse âlem de kadîm olur. Âlem hâdistir, öyleyse Tanrı mûcib değildir.⁶⁸¹ Tûsî'ye göre kelamcılar ile filozoflar arasındaki ihtilaf, kudret ve iradenin fiille eşzamanlı olup olmadığı meselesidir. Yoksa filozoflar da Allah'ın mutlak kudret sahibi olduğunu kabul etmektedir. Filozoflara göre kudret ve iradenin bir araya gelmesi sonucunda fiilin hemen meydana gelmesi mümkün hatta zorunludur. Onlara göre ilim ve kudretin ezeli olması ve iradenin özel bir ilim anlamına gelmesi, âlemin ezeli olduğunu yani fiilin irade ve kudrete bitişik olduğunu söylemelerini gerektirmiştir. Kelamcılar ise irade ve kudretin ilimden bağımsız sıfatlar olarak bir araya gelmelerinin hemen fiili gerektirmediğini, fiilin daha sonraya kaldığını bu yüzden de âlemin hâdis olduğunu belirtirler.⁶⁸² Böyle bir yaklaşım ise filozofların nazarında muteber değildir.⁶⁸³

⁶⁸⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 82; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-ayn**, s. 221.

⁶⁸¹ Râzî, **el-Muhassal**, s. 373-374.

⁶⁸² Şirinov, **Nasiruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, s. 152-154.

⁶⁸³ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 83.

BEŞİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK BİR VARLIK OLARAK NEFS

I. Nefsle İlgili Araştırmanın Metafizikteki Yeri

Bir konunun, bir meselenin nerede işlendiği, öncelikle düşünürün varlık tasnifine dair yaklaşımını, ikinci olarak ilgili konuyu nasıl ve ne yönden ele aldığını yansıtmaktadır. Bu itibarla konuyla ilgili meselelerin tahlilinden önce nefis bölümünün üzerinde çalışılan eserlerde nerede, hangi bölümlerde incelendiği hakkında bilgi vermek istiyoruz. Burada öncelikle nefis başlığının İbn Sînâ, haleferi ve Râzî sonrasında hangi ilmin ya da ilimlerin meselesi olduğuna kısaca işaret edilecektir.

Aklî nefsin cisimsel süreçler ile gayr-i maddî süreçler arasındaki aracı ilişkisi ve konumu sebebiyle İbn Sînâ felsefesinde nefsin nebatî ve hayvanî melekeleriyle aklî melekeleri ayırt edilmiştir. İlk ikisinin beden ölümüyle birlikte ölmesine karşın aklî nefsin durumu böyle değildir. Bu sebeple İbn Sînâ'nın felsefî külliyatında aklî nefis iki bağlamda tartışılmıştır. Aristoteles'in **De Anima**'sı ve onun etrafında gelişen şerh geleneğine uyarak aklî nefis doğa bilimlerinde incelenmiştir. Bedenin ölümünden sonra aklî/insanî nefsin durumunun ne olduğu ise metafizikte incelenmiştir. Aklî nefsi nazarî ve amelî akıl şeklinde ikiye ayıran İbn Sînâ'ya göre gayr-i maddi bir cevher olan insan nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. Aklî nefsin bu çift boyutlu yapısı onun doğa bilimleriyle metafizik arasında köprü kuran bir mesele olmasını taayyün etmiştir. Metafizik âlemle ilişkisinden bilgiler (*ulûm*), fizik âlemle ilişkisinden de ahlâk doğar. Ulvî olan gayb âlemine bakması yönüyle müteessir olan ve kendisinin üzerindeki yüce ilkelere feyiz alan aklî nefis, süflî olan şehadet âlemine bakması yönüyle ise müessirdir ve kendisinin altındaki bedende tasarrufta bulunur.⁶⁸⁴ İbn Sînâ bahsedilen çerçeveye göre genel anlamda nefis teorisini doğa bilimleri dâhilinde incelerken aklî nefis, hem metafiziğin hem de doğa bilimlerinin bir meselesi olmuştur.⁶⁸⁵ İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ** ve **en-Necât** gibi doğa bilimlerinden metafiziğe ilerleyen bir şablonu izlediği eserlerinde, doğa bilimlerinin sonunda yer alan ilmü'n-nefsden metafiziğe geçilmektedir ve bu geçişi sağlayan da aklî nefstir. Temelleri Eflatun ve Aristo'da olan bu teori, fizikten metafiziğe geçme imkanı sağlamasının yanında ahlâk felsefesinin de merkezine yerleştirilerek psikolojik zemine sahip yeni bir ahlâk ilmi ve terminolojisinin meydana gelmesini sağlamıştır. Kindî'den itibaren ahlâk ile ilmü'n-nefs arasında kurulan

⁶⁸⁴ Gutas, **Avicenna**, s. 254-260.

⁶⁸⁵ İbn Sînâ, **en-Necât**, s. 196, 326 vd.

irtibat daha sonra Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve bu çizgiyi yetkinleştiren Nasiruddin et-Tûsî, Kınalızâde ve Devvânî gibi düşünürlerce sürdürülmüş, böylece nefis teorisi ahlâk ilminin metafizik ve psikolojik zeminini oluşturmuştur.⁶⁸⁶ İbn Sînâ genel yaklaşımından farklı olarak **Dânişnâme-i Âlâî** ve **el-İşârât**'ta nefis teorisini ve aklî nefsi ölüm sonrası da dâhil olmak üzere bütünüyle doğa bilimlerinde incelemiştir.⁶⁸⁷ İbn Sînâ'dan sonra yazılan ilk eserler olan **et-Tahsîl** ve **Makâsidü'l-Felâsife**'de **Dânişnâme-i Âlâî** ve **el-İşârât**'ın tertibi etkili olmuş ve bu eserlerde nefse dair araştırma bir bütün olarak metafiziğin dışında yapılmıştır.⁶⁸⁸

Râzî ise **el-Mûlahhas** ve **Mebâhisü'l-Meşrikiyye** gibi ansiklopedik eserlerinde varlık anlayışını yansıtan bir bölümlenme sunmuş ve nefsi de buna göre arazlar ve cevherler başlığı altında ikiye ayırarak tahlil etmiştir.⁶⁸⁹ Râzî **el-Mûlahhas**'ın nefis bölümünde gayenin insanî nefsin tanımlanması olduğunu dile getirmektedir. Genel bilinmesinin pedagojik açıdan faydası göz önünde bulundurulunca önce insanî nefsin sıfatları üzerinde durulmalıdır. İnsan bu anlamda nebatî ve hayvanî nefslere ortak kuvvelere sahip olduğundan insanî nefsin sıfatlarına bunlarla başlamak uygundur.⁶⁹⁰ Râzî nefis araştırmasında yöntem olarak belirlediği bu ilkeye **el-Mûlahhas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de uyarak nefsin varlığı ve mahiyetinin anlatımından sonra nefsin kuvvelerine yer vermiş, nebatî ve hayvanî nefsi bu sraya göre incelemiştir.⁶⁹¹ Böylece nefs-i natıkanın Râzî'nin düşüncesinde nebatî ve hayvanî nefsten sonra ele alınan bir mesele olduğunu söylememiz mümkündür.

Râzî'den sonra onun tasnifine en fazla riayet edenlerin başında Siraceddin Urmevî gelmektedir. **Metaliü'l-envâr**'da Râzî'yi takip ederek nefsi nitelikleri itibariyle arazlar bölümünde inceleyen Urmevî, nefisle ilgili diğer tüm meselelere dair araştırmayı cevherler başlığı altında yapmaktadır.⁶⁹² Umûr-ı âmme analizinde ayrıntılı bir şekilde üzerinde durduğumuz gibi İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî'nin eserlerinde farklı varlık telakkilerine göre oluşturdukları tasnifler, Ebherî ve Kâtibî gibi düşünürleri yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu

⁶⁸⁶ Anar Gafarov, **Nasirüddin et-Tûsî'nin Ahlâk Felsefesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, Ankara 2009, s. 51-52.

⁶⁸⁷ İbn Sînâ, **Dânişnâme-i Âlâî/Tabüyyât**, s. 78-146; a. mlf., **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 107-123.

⁶⁸⁸ Behmenyâr, **et-Tahsil**, s. 723 vd.; Gazzâlî, **Makâsidü'l-felâsife**, s. 274-321.

⁶⁸⁹ Râzî'nin bu eserlerine atf yapmamızın sebebi, tasnifte İbn Sînâ'ya bağlı kalmaması ve kendi orijinal tertibini sunmasıdır. Zira daha önce de zikredildiği gibi Râzî **el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye**'nin girişinde sunduğu tasnifin daha önce yapılmadığını zikretmektedir.

⁶⁹⁰ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 143b.

⁶⁹¹ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 247-357.

⁶⁹² Akkanat, **Kadı Siraceddin el-Urmevî ve Metaliü'l-envâr**, I, 293 vd.

arayışların bahsedilen filozofların eserlerine nasıl yansıdığını örnekleriyle birlikte görmüştük. Özellikle Ebherî'nin eserlerinde ontolojik kavramlarla ilgili karşımıza çıkan farklı tasnifler türünden bir çeşitlilik olmasa da nefse dair araştırmanın hangi bölümleriyle nerede yapılacağı hakkında filozofun farklı yanıtları vardır. Burada Ebherî'nin birçok eseri üzerinde durulmayıp sadece **Hidâyetü'l-Hikme** ve **Keşfü'l-hakâik**'deki iki farklı yaklaşıma işaret edilecektir.⁶⁹³

Ebherî **Hidâyetü'l-Hikme**'de İbn Sînâ'nın **eş-Şifâ**'daki tasnifini takip ederek nefis konusunu, üçe ayırdığı doğa bilimlerinin üçüncü bölümü olan unsûriyyât başlığında incelemektedir. Ebherî unsurlar bölümünde meteorolojik olaylar ve madenlerden sonra sırasıyla nebatî, hayvanî ve aklî nefis üzerinde durmaktadır ve böylece aklî nefis, doğa bilimleriyle metafiziği birbirine bağlamaktadır. Ebherî, bu çalışmada doğadaki somut nesnelere hareket edip mufarik bir cevher olan aklî nefis ile soyuta doğru gitmekte ve daha sonra metafiziğe geçmektedir.⁶⁹⁴ Ebherî, metafizikle başladığı **Keşfü'l-hakâik**'de ise Râzî'nin yukarıda zikredilen tasnifi ile İbn Sînâcı şema arasında bir tür sentez denemesi yaparak nefisle ilgili incelemeyi dörde ayırmaktadır: (i) Nefis, ontolojik anlamda maddeden ayırık bir cevherdir ve varlık tasnifindeki yeri itibariyle ispatlanması ve araştırılması cevherlerle ilgili bir meseledir. (ii) Nefsin dış ve iç duyularla ilgili nitelikleri ise bir varlık türü olarak bir konuda yer alan arazlardır ve buna göre ilgili araştırma araz kategorilerine girmektedir.⁶⁹⁵ (iii) Ebherî'nin konunun metafizikte daha ayrıntılı olarak incelediği üçüncü tarafı, "aklî nefslere dair durumlar (*ahvâlü'n-nüfûsi'n-nâtika*)" başlığı altında sıralanmıştır. Buradaki altı başlıklar madumun iadesinin imkansızlığı, nefsin hudûsü ve bekâsı, tenasühün reddedilip edilemeyeceği gibi ölümden sonraki haller ile vahiy, ilham ve mucizelerden oluşmaktadır. **Keşfü'l-hakâik**'te metafizik önce geldiği için nefisle ilgili konuların sıralaması da zikredildiği gibidir. Böylece metafiziğin sonunda yer alan aklî nefis, bu sefer metafizikten doğa bilimlerine geçişi sağlayan bir öge olarak durmakta ve her iki tercihte de aklî nefsin bu fonksiyonu değişmemektedir. (iv) Ebherî, nefsin nebatî ve hayvanî güçlerine dair bölümleri bu eserde doğa bilimlerinin sonunda ele almaktadır.⁶⁹⁶

Kâtibî'nin bu tasnifi **Hikmetü'l-'ayn**'da neredeyse bütünüyle devam ettirmesi sebebiyle Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** adlı eseri üzerinde ayrıntılı olarak durduk. **Hikmetü'l-**

⁶⁹³ Ebherî, aralarında kısmî farklılıklar olsa da nefis teorisini **Beyânü'l-esrâr**, **Kitâbü'l-metalî**, **Telhîsü'l-hakâik**, **Zübdetü'l-esrâr** gibi eserlerinde **Hidâyetü'l-hikme**'ye yakın bir şekilde, doğa bilimlerinden metafiziğe geçişi sağlayan bir unsur olarak ele almaktadır.

⁶⁹⁴ Ebherî, **Hidâyetü'l-hikme**, s. 179-183.

⁶⁹⁵ Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 317-318, 322-323.

⁶⁹⁶ Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 463-472.

'ayn, ontolojinin çok hâkim bir konuma sahip olduğu ve metafiziği önceleyen bir felsefe metni olarak İbn Sînâ ile Fahreddin Râzî'nin varlık düşünceleri arasında yeni bir içerik ve tasnif sunmaktadır. Bu yaklaşımın, ontolojik kavramların tahliline nasıl yansıdığı üzerinde durulmuştu. Kâtibî'nin nefis konusuyla ilgili tasnifi de İbn Sînâ ile Râzî arasında aldığı pozisyonun bir başka örneğidir.

Meşşâiler bir şeyi incelemeye başladıklarında genel olarak o şeyin varlığının ispatlanması ve bundan sonra mahiyetinin incelenmesi yöntemini benimsemişlerdir.⁶⁹⁷ Kâtibî'nin nefis araştırması bu yöntemle benzer bir şekilde nefsin varlığının bir cevher olduğunun kabulüyle başlamaktadır. Soyut bir cevher olan aklî nefis, varlık olarak metafiziğin, nebatî ve hayvanî nefis ise doğa bilimlerinin bir meselesidir: (i) Aklî nefis varlık olarak mücerred bir cevherdir ve öyleyse o, ontolojik konumu itibarıyla cevherler arasında incelenmelidir. İleride üzerinde durulacağı gibi Kâtibî, bu başlık altında nefsin soyut bir cevher olduğuna dair delillere ve bunlarla ilgili itirazlara yer vermektedir.⁶⁹⁸ (ii) Genel anlamda nefse dair nitelikler birer arazdır ve bunlar varlık olarak araz kategorilerinin bir meselesidir. Kâtibî bu başlıkta beş dış duyuyla ilgili nitelikleri, kuvvet olarak isimlendirilen nitelikleri ve son olarak da hal ve meleke denilen aklî nefsin nazarî ve amelî niteliklerini müzakere etmektedir.⁶⁹⁹ (iii) Kâtibî'nin nefisle ilgili olarak metafizikte incelediği üçüncü mesele İbn Sînâcı çizgiye mutabık olarak aklî nefsin ölümden sonraki durumudur. Kâtibî'nin Meşşâî yaklaşımının tebarüz ettiği bu bölümde aklî nefsin hâdis oluşu ve bedenden sonra varlığını devam ettireceği (*bâki*), tenasühün reddedilmesi ve haşrin niteliği üzerinde durulmaktadır. Sonraki başlıklarda tahlil edileceği gibi Kâtibî bu konularda İbn Sînâ ile paralel bir düşünce içindedir. Bu bölümde ayrıca vahyin ve peygamberliğin imkanını özetle ifade eden Kâtibî, nübüvveti İbn Sînâcı bir yaklaşımla mütehayyile gücünün bir fonksiyonu olarak görmektedir. Kâtibî bu konularla bitirdiği metafizikten doğa bilimine geçmektedir.⁷⁰⁰ Nefis teorisi klasik olarak nebatî nefsen, hayvanî ve aklî nefse doğru ilerleyen bir sıralamayla tahlil edilmişken Kâtibî, nefis türlerini varlık hiyerarşisindeki yerlerine göre metafizikten fiziğe, ayüstü dünyadan ayaltı dünyaya giden bir düzende konumlandırmıştır. Doğa biliminin dördüncü başlığında yeryüzü ve buradaki varlıkların oluşumuna dair bahislerden sonra yeryüzünde bulunan nefis sahibi varlıkların anlatımına geçilmiştir. (iv) Kâtibî'nin buradaki

⁶⁹⁷ Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 155.

⁶⁹⁸ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 53-54.

⁶⁹⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 66-73.

⁷⁰⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 87-91.

tahlili bitki ve hayvan türlerine dair bir analiz değildir, sadece nebatî ve hayvanî nefsin kuvveleri bir felsefe el kitabının hacmi dikkate alınarak özetlenmiştir.⁷⁰¹ Bu durumda Kâtibî, Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** adlı eserindeki gibi nefse dair araştırmanın ilk üç bölümünü metafizikte, nebatî ve hayvanî nefse ilgili bölümü de doğa biliminde yapmaktadır.

Kâtibî **Câmiü'd-dekâik**'te ise **eş-Şifâ** ve **Hidâyetü'l-hikme**'ye uygun bir tertip uygulamıştır. Ontolojik kavramların analizi yapılırken de işaret edildiği gibi mantıkla başlayan, doğa bilimi ile devam eden bu eser metafizikle, sona ermektedir. Kâtibî'nin bu eserde nefis konusunu ele alış da İbn Sînâ'nın ve Ebherî'nin mezkûr eserleriyle büyük oranda benzeşmektedir. Bu eserde nefsin ontolojik konumu, nebatî, hayvanî ve aklî kuvveler doğa biliminde incelenmektedir.⁷⁰² Nefsin ölümden sonraki durumuna dair araştırma ise metafiziğin sonunda yapılmaktadır.⁷⁰³

Nefsle ilgili araştırmanın metafizikteki yerini belirledikten sonra iki hususa daha işaret etmek istiyoruz. Nefs teorisinin ontolojik açıdan metafizikle doğa bilimlerini, epistemolojik açıdan da metafizikle mantığı birbirine bağlayan tarafları bulunmaktadır. Nefsle ilgili meseleler müzakere edilirken ilgili tartışmaların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Mesela nefis-i natika metafizik açıdan temelde varlığa geliş (*mebde*'), varlıklar arasındaki yeri ve ölümden sonraki konumu (*meâd*) bakımından ele alınan bir konudur. Mebde bakımından ele alındığında sudurla, dolayısıyla illet ve zorunluluk kavramlarıyla yakın bir ilişki içindeyken meadla ilişkisi bakımından yokluk, yokun iadesi, Tanrı'nın tikellerle ilgili bilgisi gibi meselelerle ilişkisi ortaya çıkmaktadır ki bunlar ontoloji ya da umûr-ı âmmede temellendirilmektedir. Meşşâilerdeki “Birden ancak bir çıkar” ilkesi sadece sudur teorisini açıklamada kullanılan bir ilke olmayıp nefsin bir kuvvesinden ancak bir fiil sadır olması şeklinde İbn Sînâcı nefis teorisinde tezahür eder ve buna sıkça atıf yapılır. Râzî'nin bu ilkeyi nefisle ilgili tartışmaların orta yerinde eleştirmesi böyle bir arka plana dayanmaktadır.⁷⁰⁴ Nefs teorisi üzerinde durulurken nefsin onto-epistemolojik karakteri denilebilecek olan boyutunu da gözden uzak tutmamak gerekir. Nitekim nefsin sudur sürecindeki yeri aynı zamanda epistemolojik karakterini de belirlemektedir. İbn Sînâcı bir ifadeyle bilginin Faal Akıl'dan kazanılması ve tümeller meselesi gibi konular da mantıkla nefis teorisini birbirine bağlamaktadır.

⁷⁰¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 143-150.

⁷⁰² Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Paris Bibliotheque Nationale 2370, 123-128.

⁷⁰³ Kâtibî, **Câmiü'd-dekâik**, Paris Bibliotheque Nationale 2370, 149 a.

⁷⁰⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 560a.

Nefsle ilgili araştırmada öne çıkan diğer bir husus, nefis teorisinin zamanla kelamcılarca benimsenmesi ve bunun uzantısı olan bazı tartışmalardır. Filozoflar öteden beri insan nefsinin mahiyeti, idrak güçleri, zihnin nasıl işlediği gibi meseleleri **Kitâbü'n-nefis** adıyla yazdıkları eserlerde ya da bölümlerde incelemişler ve bu hususta tutarlı ve açıklama gücü yüksek kuramlar geliştirmeye çalışmışlardır. Mütেকaddimin dönemi kelamcılarınca benimsenmeyen bu açıklamalar, Gazzâlî ile başlayan süreçte kelamcılarca kullanılmıştır. **Şerhu'l-Makâsîd** ve **Şerhu'l-Mevâkıf** gibi kitaplarda nefsin idrak güçleri bağlamında bu görüşler aktarılıp açıklandığı gibi belagattan tefsire bütün alanlardaki incelemelere de bu görüşler sirayet etmiştir.⁷⁰⁵ Ancak kelamcılara göre İbn Sînâcî nefis teorisinin dinin açık ilkeleriyle çelişen tarafları bulunmaktadır.

Bu sebeple mesele, kelamcılarca itikadî boyutta ele alınmış ve özellikle haşrin niteliği, tekfir tartışmaları ve Tehâfüt geleneğinin önemli başlıklarından biri olmuştur. İki farklı bakış açısının temel tartışmalardaki yaklaşımını belirleyen kavramlar olarak Fâil-i Muhtâr ile Mûcib bi'z-zât ayırımı bu meselede de hissedilmektedir. Kelamcılara göre Meşşâî filozofların bedenî haşri, naslarda açık bir şekilde geçmesine rağmen inkar etmesinin yanında Tanrı'nın yok olan bedeni ya da onun dağılan parçalarını iade etmeye muktedir olmasını tartışmaya açmaları ya da bu noktada Tanrı'nın kudretini sınırlandırılmaları, kelamcıların ağır ifadelerine ve ithamlarına yol açmıştır. Ancak Râzî, Gazzâlî'den farklı olarak Meşşâî filozoflara karşı tekfire varan ifadelere yer vermemiş, bazı eserlerinde meselenin felsefî anlamda bilinemezliğine (*tevakkuf*) vurgu yapmakla yetinmiştir. Böyle bir fikrî mirası devralan düşünürler kuşağının önemli temsilcilerinden olan Kâtibî de ruhanî haşre dair delilleri daha güçlü bulsa da **Hikmetü'l-'ayn**'da nefislerin ne durumda olacağıyla ilgili hakikatin insan bilgisini aştığını belirtmektedir.

Son olarak nefis konusunun çalışmamızda hangi boyutuyla metafizikte incelendiğine kısaca değinmek istiyoruz. Kâtibî'nin yukarıda sunulan tasnifinde görüldüğü gibi nefse dair meselelerin, önemli bir kısmı metafiziğin bir parçası konumundadır. Biz onun bakış açısına riayet ederek nefis teorisini çalışmamızda bütün yönleriyle ele almadık ve daha ziyade nefsin ontolojik konumu, aklî nefsin mahiyeti ve onun ölümden sonraki durumu gibi Kâtibî tarafından metafiziğin sınırları dâhilinde görülen problemleri tartıştık. Yani aklî nefsi “varlık olması” kaydıyla ve “O, nasıl vardır?” sorusu etrafında ele aldık. Bu itibarla çalışmamızda nefsin kuvveleri, fiilleri ve özellikle nefsin bilişsel yönü üzerinde durulmayacaktır.

⁷⁰⁵ Türker, **Cürcânî'nin Tevil Anlayışı**, s. 66.

II. Metafizik Bir Varlık Olarak Nefs

Varlık-mahiyet ayırımına dayalı bir ontoloji ve metafizik sistem kuran İbn Sînâ, bu ayırımı bir yöntem olarak nefis meselesine tatbik etmiştir. Bu çerçevede önce nefsin varlığını, sonra da mahiyetini incelemiştir. İbn Sînâ'ya göre nefis hakkındaki bir inceleme varlığının ispatı açısından metafiziğin, mahiyeti gereği zorunlu olarak cisimle belli bir ilişkisi olması bakımından fiziğin konularına dâhil olmaktadır. Bu itibarla nefis hakkındaki araştırma müştereken hem fiziğin hem de metafiziğin bir meselesidir.⁷⁰⁶ Fahreddin Râzî ise **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** ve **el-Mülahhas**'ta nefsi cevherler kategorisinde tetkik etmekle birlikte ona göre nefsin mahiyetinin ne olduğu sorusu nasıl bir varlık olduğundan önce gelmektedir. Bu sebeple Râzî'nin konuyla ilgili ilk tahlili nefsin tanımı hakkındadır. Râzî'ye göre algı, hareket, beslenme, büyüme ve üreme gibi birtakım fiillerin ilkesi oluşunu ön plana çıkaran bir tanımdan hareket edilecek olursa nefse dair araştırmanın doğa biliminde yapılması gerekir.⁷⁰⁷ Ancak nefis bir varlık olarak cevher kategorisinde yer almaktadır ve öyleyse o, bu bakımdan, doğa biliminin bir meselesi değildir. Bu İbn Sînâcı yaklaşımına rağmen Râzî, nefsin mahiyetini önceleyen sorularıyla ondan ayrılmaktadır. İnsan beninin varlığına dair bir ispatlama gayretine girmeden konuyu metafizikte irdeleyen Kâtibî için ontolojik anlamda asıl tartışma noktası, nefsin varlığının ispatlanması değil, Râzî'de olduğu gibi onun nasıl bir cevher olduğudur. Nefisle ilgili araştırma, zaman açısından üçe ayrılarak incelenebilir. Nefsin bedenden önceki veya bedenle ittisaf ettiği dönemi ki, buna “mebde” denilmektedir. İkincisi, aklı nefsin bedenle bir arada bulunduğu, yani ölümden önceki konumu, üçüncüsü de nefsin ölümden sonraki konumudur. Nefsin metafizik araştırmasındaki yerinden sonra bu başlıkta nefsin bedenle ittisafı ve bedenle bir arada bulunduğu dönemdeki ilişkisi üzerinde durulacaktır. Nefsin ölümden sonraki durumu, yani nefsin meâd itibariyle konumu ise nefis bölümünün üçüncü başlığında ele alınacaktır.

A. Nefsin Varlığı ve Tanımlanması

İbn Sînâ'nın nefsin varlığının ispatlanmasına yönelik olarak sunduğu deliller temelde iki grupta toplanmaktadır. Birinci gruptaki delillerde nefsin varlığı, dış dünyadaki cisimlerin basit bir gözleminden çıkarılmaya çalışılır. Biz dış dünyada “duyan, isteyen, hareket eden, beslenen” cisimler görüyoruz. İbn Sînâ'ya göre gözlediğimiz cisimlerin bu özellikleri onların

⁷⁰⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, nşr. G. C. Anawati, Sa'îd Zâhid, Kahire, 1975, s. 5-10; Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul 2008, s. 43-44.

⁷⁰⁷ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 231-232.

cisim olmalarından değil, cisim olmanın ötesinde bulunan başka ilkeler kaynaklanmaktadır. Cisimlerde görülen söz konusu fiillerin ilkesi nefstir. Bu istidlale göre hem nefsin varlığı hem de onun cismanî olmadığı, fiileri açısından ispatlanmış olmaktadır. İbn Sînâ'nın nefsin varlığını ispatlarken kullandığı ve diğer delillere nazaran çok daha etkili olan argümanı, insanın kendi varlığını akletmesine dair sunduğu uçan adam metaforudur ki bu delil iç gözleme dayanmaktadır.⁷⁰⁸

Kâtibî ise bu tür bir ispatlama ameliyesine girişmeksizin nefsin varlığına dair bilgiyi verili kabul etmekte ve cevherler bahsinde nefisle ilgili tartışmayı nefsin nasıl bir cevher olduğu etrafında yapmaktadır.⁷⁰⁹ Bu durum cevherin tanımlanmasını gerektirmiştir. Kâtibî önce cevheri tanımlamakta ve sonra bu tanıma göre onu beşli bir taksime tâbi tutmaktadır. Biri (*hâll*) diğerinde (*mahall*) yer tutan ve kendilerinden tek bir gerçeklik ortaya çıkan iki şeyden biri mutlaka diğerine ihtiyaç duyar. Zira ihtiyaç duymama durumunda terkip imkansız olurdu. Mahal olan heyûlânın kendisinde yer tutan sûrete ihtiyaç duyması bu kabildendir. Yer tutan şeye ihtiyaç duymayan mahalle “konu (*mevzu*)” denilir ve kendisinde yer tutan şeye de “araz” denilir. Burada da görüleceği gibi mevzu ve heyûla ile araz ve sûret genel olanın altında daha özel olma yönleriyle ortak bir özelliğe sahiptir. Mevzû ve heyûlâ *mahall* kavramının altında iken, araz ve sûret yer tutan (*hâll*) kavramının altında durmaktadır.⁷¹⁰ Şayet cevher dış dünyada ise ona bir konuda bulunmayan mahiyet denilir. Cevherlerle ilgili aklî sûretler dış dünyada bulduklarında mutlaka bir konuda yer tutarlar. Şöyle ki aklî sûretler birer mahiyet olarak nefs-i nâtıkada bulunmaktadırlar. Ancak onların bir konuda olmaları cevher olmalarına da aykırı değildir. Çünkü dış dünyadaki varlık dikkate alındığında, bir konuda oluş, dış dünyadaki bir konuda oluştan daha genel bir anlam taşımaktadır. Özel olanın olumsuzlanması, kendinden genel olanın olumsuzlanmasını gerektirmeyeceğine göre aklî sûretler olan cevherlerin nefs-i nâtıkada bulunması onların cevherliğine aykırı değildir.⁷¹¹

⁷⁰⁸ Ali Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 51-61.

⁷⁰⁹ **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de varlığın bedihîliğine dair farklı deliller sunan Râzî **el-Mûlahhas**'ta ise “Kendi varlığımı tasavvur etmem apaçıktır, varlık ta benim varlığımdan bir parçadır, öyleyse varlığın tasavvuru apaçıktır” şeklinde bir istidlale dayanmaktadır ve bu, bahsedilen eseri şerheden Kâtibî üzerinde de etkili olmuştur. Râzî, ayrıca **el-Mûlahhas**'ta insanın özüne dair bilgisinin keshî değil, zorunlu olduğunu ifade etmektedir. Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 174b. **Hikmetü'l-'ayn**'ın metafiziğin ilk bölümü olan umûr-ı âmmedeki “Varlığuma dair tasavvurum apaçıktır” şeklindeki ilk cümle Kâtibî'nin nefsin varlığını bedihî bir bilgi olarak kabul ettiğinin kanıtı gibi görülse de Kâtibî nefsin varlığının evvelî olduğunu açık bir şekilde dile getirmemektedir. Nitekim ileride de işaret edileceği gibi filozoflara göre nefsin varlığının zorunlu bir bilgi olması durumunda onun tanımının yapılması mümkün olmayacaktır. Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, vr. 528a.

⁷¹⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 49.

⁷¹¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 49.

Araz ise bir konuda bulunandır. Tümel sûretlerin nefsi-i natıkada bulunması dikkate alındığında bir şeyin hem cevher hem de araz olması geçerli bir yorumdur. Araz dış dünyada bir konuda bulunan şekilde tanımlansa da tümel sûretler dış dünyada araz değil, cevher olarak bulunurlar. Cevher bir mahalde bulunduğunda sûret, kendisi mahal olduğunda heyûlâ ismini alır. Heyûlâ ve suretten müteşekkil cevher ise cisimdir.⁷¹² Heyûlâ, sûret ve cisimden başka iki cevher türü daha vardır. Bunlar ise nefsi ve akıldır. Nefsin tanımı bahsinde üzerinde durulacağı gibi nefsi, kendisine eklendiği (*yendammû*) maddeye kıyasla *sûret* olarak adlandırılır ki, bu eklenmeden bitki, hayvan veya insan meydana gelmektedir. Ancak bu durum bir yönüyle, yani nefsin eklendiği madde itibariyle böyledir.⁷¹³ Nefsi heyûlâ, sûret ve cisimden ayrı bir cevher olmakla birlikte cisimle, yönetme ve onun üzerinde tasarrufta bulunma şeklinde bir ilişkiye sahiptir. Yoksa nefsi ile madde, daha özel anlamda aklî nefsi ile beden arasında bir sûret-madde ya da cevher-araz türünden mutlak bir ilişki bulunmamaktadır. Bir diğer cevher olan aklın ise cisimlerle böyle bir ilişkisi yoktur.⁷¹⁴

Nefsi organı olan doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tarif eden İbn Sînâ, nefsi için *güç*, *sûret* ve yetkinlik (*kemâl*) ifadelerini kullanır. Bunun anlamı, nefsin insan fiillerinin kaynağı olup duyu algılarını ve aklî kavramları kabul etmesi bakımından güç, bedenle birlikte bulunarak bitki ve hayvan türlerini belirlemesi bakımından sûret, kendisi sayesinde meydana gelip tür olarak belirginlik kazanan cinse nispetle yetkinlik, türlerden çıkan fiillerin ilkesi olması bakımından da ikinci yetkinlik sıfatıyla nitelenmesidir. Ancak bunların içinde nefsin tanımında geçmesi en uygun olan kavram “yetkinliktir”.⁷¹⁵

İbn Sînâ'nın bu yaklaşımı ve nefsi tanımı büyük bir kabul görmüş ve sonrasındaki düşünürler tarafından sıklıkla kullanılmıştır. Fahreddin Râzî ve halefleri de bu tanıma sadık kalmışlardır. Râzî'ye göre nefsi gerek bir fiili icra etmesi (*tahrîk*) ve gerekse akledilir ve algılanabilir şeylerden etkilenmesi (*idrâk*) bakımından “güç (*kuvve*)”, hulûl ettiği maddeye kıyasla *sûret* olarak adlandırılır. Nefsi kendisiyle birleşmesinden önce nâkıs olan ve bitiştiğinde ona türün kemalini sağladığı cinsin tabiatına kıyasla “yetkinlik (*kemâl*)” olarak adlandırılır. Nefsin kuvve olması fiillerin ilkesi olması bakımındandır. Nefsin yetkinlik olması türün kemalini sağlaması bakımındandır. Yetkinliğin birincisi olduğu gibi ikincisi de vardır.

⁷¹² Kâtibi, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 50.

⁷¹³ Kâtibi, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 527a.

⁷¹⁴ Kâtibi, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 51.

⁷¹⁵ İbn Sînâ, insanî nefsin bedene bağlı olmayan sûret anlamında yetkinlik olduğunu savunmuştur. İbn Sînâ, *eş-Şifâ/en-Nefs*, s. 6-10.

Birinci yetkinlik, türün bilfiil tür olmasıdır: Kılıcın şekli gibi. İkinci yetkinlik ise fiil ve etkilenmeler şeklindeki türün, tür olmasından sonra gelen özelliklerdir. Kılıcın kesici olması, insanın algı ve iradî hareketi bu şekildedir. Bunlar türün bilfiil tür olması bakımından muhtaç olduğu şeyler değildir. Bununla birlikte yetkinlik yapay değil tabii, türün doğasından olmalıdır.⁷¹⁶

Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde nefsin tanımlanması bahsinde ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. Filozoflara göre nefsimizle ilgili bilgimizin zorunlu olduğu söylenemez. Çünkü zorunlu olan tanımlanmaktan beridir. Eğer nefsimizle ilgili bilgimiz zorunlu olsaydı nefis tanımlanamazdı. Filozofların ikinci gerekçesine göre, nefse dair bilgi açıksa nefsin kendisinden daha kapalı kavramlarla tanımının yapılması bir çelişkidir. Üçüncü olarak nefis, cins ve fasıldan mürekkep bir cevherdir ve dolayısıyla bir tanımı vardır. Nefis cevher olması bakımından bir cinsin altında olan, kendisini diğer varlıklardan ayıran özellikleri bakımından faslı olan bir varlıktır. Nefis, tanım teorisindeki bu iki özelliğe sahip olduğuna göre tanımlanabilir. Ancak nefsin ne olduğunu söylemeden onu bedeni yönetmesi açıdan tanımladığımızda ise bu hatalı bir tanım olacaktır.⁷¹⁷

Kâtibî nefis tanımının temellendirmesini yaparken İbn Sînâ ve Râzî'nin de işaret ettiği gibi bitki, hayvan ve insan türündeki farklılaşmayı sağlayan fiillerden hareket etmekte ve dolayısıyla bir şekilde dış gözleme dayanmaktadır. İnsan, hayvan ve bitkiden algı, hareket, beslenme, büyüme ve üreme gibi birtakım hareket ve fiillerin sadır olduğu açık bir şekilde bilinmektedir. Bu cisimlerin ortak olduğu ya da ayrıştığı özellik cisimlilik değildir. Dahası bu cisimler kendilerinden o fiillerin sadır olmalarıyla nitelenmemektedir. Öyleyse bu cisimlerde cismânî ve cisim olmayan birtakım ilkelerin olması gerekir. Aksi takdirde içinden çıkılmaz bir yere varılır. Sözü edilen bu ilkeler cisimlerle ilgili kuvvelerdir. Bahsedilen fiillerin kendisinden sâdır olduğu kuvveler “nefs” diye adlandırılmaktadır. Kâtibî nefsi tanımlarken nefsin kuvve, sûret ve yetkinlik olduğunu belirtir. Ancak nefis farklı türlerde farklı kuvvelerle yetkinleşmektedir.⁷¹⁸ Buna göre nebâtî nefis beslenme, büyüme ve üreme açısından organı olan doğal cismin ilk yetkinliğidir. Hayvanî nefis bu özelliklerin yanında idrak ve istemli hareket etmek bakımından organı olan doğal cismin ilk yetkinliğidir. Aklî nefis ise tercih yapmaya dayalı düşünce (*el-ihdiyârü'l-fikrî*) ve çıkarımla (*el-istinbât bi'r-re'y*) birtakım

⁷¹⁶ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 231-234; a. mlf. **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 142a.

⁷¹⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 528a. Râzî, filozofların tanımlamanın gerekçesi olarak gördüğü hususları mantikî açıdan eleştirmektedir. Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 142a.

⁷¹⁸ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 527a-527b.

fiilleri yapma açısından organı olan doğal cismin ilk yetkinliğidir. Aklî nefsin tümel olguları idrak etme ve bunlar arasında hüküm verebilme kudretine nazarı akıl, bedeni yönetmesi ve bir çıkarımla insana has ürünleri ortaya koyan yönüne de amelî akıl denilir.⁷¹⁹

Kâtibî'ye göre nefis, sûret ile tanımlanmaya müsaitse de yetkinlikle (*kemâl*) tanımlanması daha uygundur. Çünkü insanî nefis bedene hulûl edici değildir ve dolayısıyla ondaki bir sûret değildir. Aynı şekilde nefsin yetkinlikle tanımlanması, kuvve kavramıyla tanımlanmasından daha uygundur. Zira nefis için kuvve, yetkinlikle birlikte fiillerin ilkesi olmaları bakımından iştirak ile kullanılır. Yetkinlik, bu anlamının yanında türü de kemâle erdiredir. Bu sebeple yetkinlik kavramı bir açıdan değil, birçok açıdan tanımlayıcı bir fonksiyona sahiptir. Öyleyse bir şeyin her yönüyle tanımlanması bir yönüyle tanımlanmasından daha evlâ olduğundan nefsin tanımında *kemâl* kavramı tercih edilmelidir.⁷²⁰

Nefsin tanımında ilk yetkinlik şeklinde bir ifade geçmişti. Bu ifade yetkinlikle ilgili şöyle bir soruyu akla getirmektedir: İlk yetkinlik söz konusu ise yetkinliğin daha alt dereceleri de vardır. Öyleyse yetkinlik kavramına hangi anlamıyla nefis tanımında yer verilmektedir? Kâtibî yetkinliğin birinci, ikinci ve hatta daha başka derecelerine işaret etmekle birlikte ona göre ikinci ve sonrakilerin bütünüyle ikinci olarak değerlendirilmesi yaygınlık kazanmıştır. Nefsin tanımında ise bunlar değil, birinci yetkinliğe işaret edilmektedir. İlk yetkinlik, türün kendisiyle bilfiil olduğu yetkinliktir: Kılıcın şekli gibi. İkinci yetkinlikler ise bir şeyin tür olmasıyla ilgili yetkinlikler değildir, bunlar tür olmanın akabinde gelen yetkinliklerdir. Kılıcın kesici olması, insanın algı ve iradî hareketi bu şekildedir. Bunlar türün bilfiil tür olması bakımından muhtaç olduğu şeyler değildir. Böylece aklî nefsin tanımı söz konusu olunca ilk yetkinlikle ilim ve diğer erdemler gibi ikinci olgunluklar tanım dışında bırakılmıştır. İlk yetkinlik aynı zamanda yapay (*sınâî*) değil, türün doğası gereği (*tabîi*) olmayı da içerdiğinden, mesela bir karyola meydana getirme gibi anlamları da dışarıda bırakmaktadır. Tanımda geçen “organı olan” ifadesi ise her doğal cismin nefsanî olmadığını göstermektedir. Nitekim dört unsur gibi basit cisimler ile madenler gibi mürekkep cisimler doğal olmakla birlikte yetkinliği elde edecek organlara sahip değildir. Kâtibî de tanımdaki organı olan ibaresiyle amacının

⁷¹⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 143, 146, 149.

⁷²⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 527b. Bu görüşü daha açık bir şekilde dile getiren İbn Mübârekşâh'a göre yetkinlik ayrıca türün altındaki cinslerin varlığının pekişmesi açısından da daha uygun bir kavramdır. Yetkinliğin diğerlerine göre tanım için daha elverişli olması daha tam ve daha genel olması itibariyledir. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 361.

basit unsûrî varlıkları dışarıda bırakmak olduğunu beyan etmektedir.⁷²¹ İbn Mübârekşâh'ın dile getirdiği gibi bu ifadeyle semavî nefslere de tanım dışına çıkarılmaktadır. Semavî nefslerin fiillerini organ ile yaptığını iddia edenler olsa da genel kabul bunların fiillerini bir organ vasıtasıyla yapmadığı şeklindedir.⁷²² Bu durumda semavî nefslere ilgili şöyle bir soru belirmektedir. Eğer nefsin tanımında organlı ifadesi geçecekse ve semavî nefslere de böyle bir özelliğe sahip değilse kendilerine nefis denilmesi nasıl gerçekleşmektedir ya da onlar fiillerini organsız işledikleri halde hangi yönleri itibarıyla nefis kategorisine girmektedir?⁷²³ Kâtibî, bu kritik soruya şöyle cevap vermektedir: Nebatî, hayvanî ve aklî nefis tek tek zikredilip felekî nefse yer verilmediğine göre onu tanım dışına çıkararak bir kriter olmalıdır ki, bu da onların organsız iş yapmalarıdır. Zira kriter olarak bir eser/sonuç ortaya koymaları esas alınsaydı aklın da nefis sahibi olması gerekirdi. Bilinçli bir şekilde hareket yapıyor olmak bir ölçüt olsaydı nebatî nefsin dışarıda bırakılması ve felekî nefsin tanıma dâhil edilmesi gerekirdi. Bu alternatif ölçütler tutarlı olmayan bir tanımla bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durumda en doğrusu nefsin ayaltı âlemdeki varlıklar ile göksel varlıklara lafzî iştirakle söylenen bir kavram olduğunu kabul etmektir.⁷²⁴ Ancak felekî nefslere de nefis-i nâtika gibi cismanî olmadığını ve iradî hareket yapan varlıklar olduğunu hatırlamak gerekir. Nitekim Râzî **el-İşârât**'a atıf yaparak, feleklerin maddelerinde tab' olmadan nefse sahip olduğunu belirtmektedir.⁷²⁵

B. Aklî Nefsin Mahiyeti

İslâm kültür havzasında nefis, ruh ya da insanın benlik bilincine işaret eden bir varlığın inkârını kabul eden bir gelenek oluşmamıştır. Nefsin varlığını inkâr eden tabiatçılar denilen ve klasik Yunan düşüncesinden itibaren savunucuları olan görüş İslâm düşüncesinde dillendirilmeyen kadim bir fikir olarak kalmış, bu sebeple nefse ilgili en esaslı tartışma daha ziyade nefsin nasıl bir varlığa sahip olduğu etrafında dönmüştür. Kâtibî de ağırlıklı olarak nefsin nasıl bir cevher olduğunu tartışmaktadır.

⁷²¹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 527b; a. mlf. **Hikmetü'l-'ayn**, s. 143.

⁷²² Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 362.

⁷²³ Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 143a.

⁷²⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 528b. Nitekim İbn Sînâ da bitki, hayvan, insan ve felek için kullanılan nefis kavramının aynı anlamı ifade etmediğini belirtmektedir. Bu varlıkların nefsleri arasında mahiyet farkı vardır ve nefis kelimesi bunlar için lafzen kullanılmaktadır. İbn Sînâ, **eş-Şifâ/en-Nefs**, s. 22-26, 48-49.

⁷²⁵ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, II, 452; İbn Sînâ, **el-İşârât ve't-tenbîhât**, s. 194.

Organı olan doğal cismin ilk yetkinliği tanımında üzerinde durulduğu gibi insan nefsi nebatî ve hayvanî nefisle ortak bir anlamda kullanılmakla beraber bitkisel ve hayvanî nefisler cismanîdir. Bu itibarla İbn Sînâ felsefesinde nefsin nasıl bir yapıya sahip olduğu tartışılırken kastedilen nefs-i nâtıkadır, zira diğerlerinin cismanî olduğu bir ön kabuldür.⁷²⁶ Nefs-i nâtika, ruh ya da herkesin “ben” diye işaret ettiği şey hakkında cisim ve cismanî olduğu, bunlardan mürekkebe olduğu veya cisim ve cismanî olmadığı şeklinde görüşler ileri sürülmüştür. Filozoflar nefsin cisim veya cismanî olmadığı görüşündedirler ve buna dair çok sayıda delil getirmişlerdir. Kâtibî’ye göre nefs-i nâtikanın nasıl bir yapıya sahip olduğu hususunda filozofların görüşünü yansıtan ilkeleri şöyle sıralamamız mümkündür: (i) İnsan cisimlilikte diğer varlıklarla ortak, insanlıkta onlardan ayrıdır. Ortak olan özellik, farklı olandan ayrıdır. (ii) İnsan iç ve dış organlarından azade olsa da kendini bilir, bu durumda insanın özü bütün organlarından ayrı bir şeydir. (iii) İnsanın özü cisimden ibaret olsaydı onun değişmesiyle özün de değişmesi gerekirdi. Cisim olan insan bedeni daima değişmekte iken özü ise bakidir. Bu da özün, yani nefsin bedenden ayrı bir şey olduğunu göstermektedir. Aralarında fark olmakla birlikte kelamcıların kahir ekseriyeti ise nefsin cisim veya cismanî olduğunu kabul etmişlerdir.⁷²⁷ Râzî’nin de kabul ettiği bu tasnifine göre nefsin nasıl bir varlığa sahip olduğuna dair çok farklı görüşler bulunsa da bunlar temelde iki başlıkta değerlendirilebilir. Nefs, cisimdir veya cismanî bir yapıya sahiptir ya da gayr-i cismanî bir cevherdir.⁷²⁸

(i) İnsan nefsinin cisim veya cismanî bir yapıda olduğunu söyleyenler farklı görüşler ileri sürmüştür. Mütetekellimûnun bir kısmına göre insan nefsi bu muayyen bedendir. Bununla birlikte nefsin insan bedeninde bulunan belli bir cisimden ibaret olduğu da ileri sürülmüştür. Bir başka düşünceye göre nefis kalpten beyne çıkan/giden ruhtan ibarettir ki böylece o hafıza, düşünme ve hatırlama güçlerini kabul etmeye elverişli niteliklere bürünür. Düşünce tarihinde nefsin cismanîliğine dair ileri sürülen ve oldukça yaygın olan bir başka kabule göre nefis, organların kendisinden tevellüd ettiği cismin mahiyetinden farklı bir cisimdir. Eş’arî kelamcılarınca kabul gören bu anlayışa göre nefis nuranî, ulvî, hafif, özünü idrak eden bir cisimdir. Organların cevherlerine nüfuz eder ve gül suyunun güldeki akışı gibi organlarda hareket eder. Organlar bu latif cisimden feyezana eden etkileri almaya elverişli oldukça, yani algı ve iradî hareket güçleri devam ettikçe nefis bu cisimle olmaya devam eder. Bu organlar yıkıcı etkiye sahip karışımların tesiriyle bozulunca ve bahsedilen etkileri almaya elverişli

⁷²⁶ Buna benzer bir şekilde İbn Sînâ, ruh kavramını sadece insana hasretmiş, onu bitki ve hayvanlar için kullanmamıştır. Bilal Kuşpınar, **İbn Sînâ’da Bilgi Teorisi**, İstanbul 1995, s. 40-41.

⁷²⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 574a-574b.

⁷²⁸ Râzî, **el-Metâlibü’l-‘âliye**, VII, 35-38; a.mlf. **el-Erbâin fi Usûli’l-d-în**, Kahire 1986, II, 25-27.

olmaktan çıkınca ruh, bedenden ayrılır ve ruhlar âlemine göçer. Diğer bir görüşe göre ise nefis insanın yok olmasıyla canlılığın kaybolduğu kalp veya beyin gibi yönetici organlardan ibarettir.⁷²⁹

(ii) İnsan nefsinin mahiyetiyle ilgili ikinci görüş nefsin ruhanî bir cevher oluşu fikridir. Kâtibî'nin metafizikçi filozoflar (*el-hükemâ el-ilâhiyyûn*) dediği İbn Sînâ'nın da dâhil olduğu düşünürlere göre nefs-i natika mücerred bir cevherden ibarettir, ne yer kaplayandır (*mütehayyiz*) ne de yer kaplayanda bulunandır (*hâllun*). Hatta Râzî'ye göre diğer semavî dinlerden bu görüşte olanlar çoğunluktadır. Ayrıca Şia'dan Nevbahtî, Mutezile'den Muammer ve takipçileri, Gazzâlî ve sûfilerin çoğu bu görüştedir. Meşşâîlere göre insanın hüviyetini meydana getiren esas, cisim veya cismanî bir şey olmadığı gibi bedende olduğu şekliyle oluş bozuluşa da tâbi değildir. Bu düşünceye göre insan nefsi bazı hekimlerin ileri sürdüğü gibi mizaç da olamaz.⁷³⁰

Râzî son eserlerinden olan **el-Metâlibü'l-âliye**'de insanın bilgilerinin en açığı ve en iyi bildiği "ben" dediği kendisiyle ilgili bilgisi olduğu halde bu meseledeki ihtilafın nereden kaynaklandığını sormaktadır? Râzî'ye göre bu ihtilafın sebeplerinden biri, nefsin bilgisi hakkında burhân geçersiz olduğu halde filozofların burhânî önermelere yer vermesidir. Burhân orta terim vasıtasıyla büyük öncülü ispatlamaktan ibarettir. Bu ise nefis için muhaldir, çünkü nefsin hakikati hususunda orta terime ulaşamaz.⁷³¹ Râzî'ye göre filozofların bu konudaki en güçlü delili, "ben" diye işaret edilenin bedenden farklılığı düşüncesidir. Bu delil, bedende değişiklik olmasına rağmen ben denilen şeyin ömrün başından sonuna aynı kalması fikrine dayanmaktadır. Öte yandan Râzî, kelamcıların ileri sürdüğü gibi insanın ben diye işaret ettiği şeyin dış duyu ile algılanan bir yapı (*bünye*) olduğu fikrini de zayıf bulmaktadır. Zira bu düşünceye göre insan beni ile kastedilen bedendir ve bu görüş onun daima değişmekte olduğu fikriyle çelişmektedir. Oysa insanın hüviyetinin bütün durumlarda aynı kaldığı bilinmektedir.⁷³²

⁷²⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 562a-567b; a.mlf. **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 218a vd.

⁷³⁰ Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, VII, 38; a. mlf. **el-Muhassal**, s. 537-540. Gazzâlî bu meselede filozoflarla aynı kategoride olsa da yöntem olarak onlardan ayrılmaktadır. Zira ona göre nefsin ruhanî bir cevher olduğu iddiası burhanî bilgiyle değil, nassa dayalı bilgiyle elde edilebilir. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 181, 209-210.

⁷³¹ Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, VII, 40; Filozofların gerek nefsin ruhanî bir cevher oluşuna ve gerekse haşrin ruhanî oluşuna dair delillerine Gazzâlî'nin **Tehâfütü'l-felâsife**'nin on sekiz, on dokuz ve yirincinci meselelerinde yönelttiği eleştiriler Fahreddin Râzî'yi ve sonrasındaki birçok düşünürü derinden etkilemiştir. Râzî birçok eserinde bu iki konuda isim vermeden Gazzâlî'nin eleştirilerine yer vermektedir.

⁷³² Râzî, **el-Muhassal**, s. 538.

Her iki tarafın görüşlerini takrir eden Râzî, nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşünü muhtelif eserlerinde açık bir dille reddetmektedir. Nefs-i nâtıkanın cismanî olmadığı şeklindeki görüş Râzî'ye göre tutarsızdır. Zira aklî nefis cisim veya cismanî değilse nefsin bedendeki tasarruflarının cismanî araçlarla olmaması gerekirdi. Çünkü soyut bir cevher olması durumunda nefis cisimlerle uzaklık ve yakınlık ilişkisi içerisinde olamaz. Nefs, araçsız olarak bedeni hareket ettirmeye güç yetirebiliyorsa tüm cisimleri bir vasıtaya ihtiyaç duymadan hareket ettirebilmelidir ki, bunun yanlışlığı ortadadır. Ancak biz nefs-i nâtıka için “yüksek ve nuranî cisimli bir cevherdir ve beden içinde bulunur” dersek, bu halde nefsin bedene bağlı araçlarla yapacağı işlemler mümkün olacaktır.⁷³³ Kâtibî, aşağıda ayrıntılı olarak üzerinde durulacağı gibi bu düşüncüyü reddetmekte ve nefs-i nâtıkanın manevî bir cevher olduğunu kabul etmektedir.

1. Aklî Nefs Manevî Bir Cevherdir

Nefsin soyut bir cevher olduğunu kabul eden Meşşâî filozofların bu konuda ileri sürdüğü birçok delil bulunmaktadır. Bunlardan biri, beden bir değişim geçirirken, “ben” denilen şeyde böyle bir değişimin olmamasıdır. Bundan başka filozofların nefsin manevî bir cevher olduğuna dair diğer delilleri psikoloji ve epistemoloji anlayışlarına dayanır. Kâtibî, Meşşâîlerin kullandığı ve Râzî'nin de birçok eserinde tahlil ettiği nefsin bedenden farklı bir varlık olmasına dayalı delillere itibar etmemektedir.⁷³⁴ Kâtibî ayrıca birbirine benzer olan delillere de **Hikmetü'l-ayn**'da yer vermemiştir. Bunlar arasında akıl gücünün sayılamayacak kadar akledilire güç yetirmesi, özümüzü akledenin manevî bir cevher olması gerektiği gibi yine aklî bilginin mahiyetiyle ilgili delilleri saymamız mümkündür.⁷³⁵ Kâtibî'nin, İbn Sînâ gibi aklî nefsin ruhanî bir cevher olduğu görüşünü savunduğunu söylemek mümkündür.⁷³⁶ Ancak Kâtibî metafizik ve fizikteki konuları tahlil ederken kabul ettiği görüşleri dahi güçlü bir mantık süzgecinden geçirmekte ve delillerin burhanîliğine son derece önem atfetmektedir.

⁷³³ Râzî, **Meâlimü Usûli'd-dîn**, thk. Semih Duğaym, Beyrut 1992, s. 82-83.

⁷³⁴ Kâtibî'nin bu yaklaşımında Ebherî'nin büyük bir etkisi vardır. Nitekim o da küçük bir farkla aynı delillere yer vermektedir. bkz. Ebherî, **Keşfü'l-hakâik**, s. 318-319.

⁷³⁵ Bu ve diğer deliller hakkında Kâtibî'nin takrirleri için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 55-56; a. mlf., **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 562b-572b.

⁷³⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 56. Râzî, nefsin nasıl bir mahiyeti olduğu konusunda ileri sürülen birçok farklı düşüncenin temelde ikiye ayrılabilirliğini ifade ederken Cürçânî, tespit edilen toplam onbir görüşü beş başlıkta değerlendirmektedir. Ona göre nefsin cisim, cismanî ya da mürekkep bir varlık olduğu iddialarının dışında ruhanî olduğunu ileri süren önde gelen filozoflardır ki Kâtibî de nefsin ruhanî bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. bkz. Cürçânî, **Hâşiye alâ Hikmeti'l-ayn**, s. 134.

Mantık ilmindeki otoritesi yaşadığı dönemde bile takdir gören Kâtibî, birçok bahiste savunduğu delillerin problemlili taraflarını (*nazar*) tahlil etmektedir. Kâtibî, bir taraftan İbn Sînâ gibi nefsin ruhanî bir cevher olduğunu kabul ederken diğer yandan Râzî'nin yöntemine yakın bir şekilde bu neticeyi veren öncüllerin zayıf yanlarını (*vücûh*) **Hikmetü'l-'ayn**'da eleştiriye tabi tutmaktadır. Kâtibî ayrıca **Hikmetü'l-'ayn**'da bu konuda burhanî olmayan delillere yer vermediği gibi, zikrettiği delilleri burhanî olmasına göre sıralamaktadır ki biz bunların dördü üzerinde duracağız.

(i) Kâtibî'ye göre nefis manevî bir cevherdir ve bu hususta söylenebilecek delillerin en güçlüsü nefsin bölünme kabul etmeyen bilgilere sahip olmasıdır. Bu delildeki istidlal insan zihnindeki bilgilerin basitliğine ve Tanrı gibi basit olduğu kabul edilen bilgilerin cismanî bir mevzuda olamayacağı fikrine dayanmaktadır.⁷³⁷ Buna göre akıl gücünün aklettikleri zorunlu olarak ya basit ya da mürekkep şeylerdir. Eğer akıl gücünün aklettikleri bölünme kabul etmeyen şeylerse iddia ispatlanmış olur. Akıl gücünün aklettiklerinin mürekkep bilgiler olması durumunda da aynı neticeye ulaşılır. Zira mürekkepler de basitlerden oluştuğuna göre akıl gücünün aklettikleri her halükarda basit soyut bilgilerdir. Bu durumda onları akleden natık nefsin maddeden mücerret aklî bir cevher olması gerekir. Aksi takdirde aklî nefsin bölünen olduğu sonucu doğar.⁷³⁸

(ii) Kâtibî'nin nefsin manevî bir cevher olduğuna dair ikinci delili de birincisi gibi aklî bilginin mahiyetiyle ilgilidir. Akıl tümelleri idrak eden bir yapıya sahiptir. Tümel akledilirlerin maddeden mücerred olduğu bilinmektedir. Öyleyse bunları akleden aklî nefsin nazarî gücünün de maddeden soyutlanmış olması lazım gelir. Aksi takdirde nazarî aklın kendine has konum ve ölçüsü olmalıdır. Bu durumda nazarî akılda olan bilgilerin de kendine

⁷³⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 55; a. mlf., **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 563b-564a. Bu delili Gazzâlî şöyle bir kıyasla formüle etmiştir: “Eğer bilginin bulunduğu yer bölünen bir cisimse, onda bulunan bilgi de aynı şekilde bölünür. Halbuki onda bulunan bilgi bölünmemektedir. Demek ki bilginin bulunduğu yer cisim değildir.” Gazzâlî, **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 182.

⁷³⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 55. Bu delil başta Gazzâlî olmak üzere birçok düşünür tarafından farklı şekilde eleştirilmiştir. Gazzâlî'nin bu delile yönelttiği eleştiriler için bkz. **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 182-183. Fahreddin Râzî ise filozofların bölünemez olan noktanın bölünebilen çizgide bulunmasını kabul etmelerinin bir çelişki olduğunu dile getirmektedir. Râzî eleştirilerini cevher-i ferd, nokta ve izafet kavramları üzerinden yöneltmektedir. bkz. Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 158b; a. mlf. **el-Muhassal**, s. 540-541. Râzî **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de bu konuda İbn Sînâ ile öğrencileri arasında geçen diyaloglara atıf yapmakta ve benzer eleştirileri burada da zikretmektedir. bkz. Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 359-365. Diğer bazı düşünürlerin bu delile yönelik eleştirileri hakkında bkz. Toktaş, **İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 160-162. Tûsî ise **Telhîsü'l-Muhassal**'da Râzî ve benzerlerinin delili çürütmek adına verdiği örnekleri yanlış bulmaktadır. Mesela noktanın çizgide bulunması (*hulûl*) hal-mahal ayırımı olan bir ayırımdır. Hâlbuki nefsin bedende bulunması ise sereyanî hulûl denilen bir şekildedir, yani birine işaret edildiğinde diğerine de işaret edilmiş olur. Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 379-380. Bölünmeyi farklı açılardan ele alan İbn Rüşd'ün Gazzâlî'nin eleştirilerine verdiği yanıtlar için bkz. İbn Rüşd, **Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife**, s. 308-313.

has arazları olduğu sonucu çıkacak ki bunlar küçüklük, büyüklük bakımından fertlerle örtüşmeyecektir. Bu kıyası ters döndürerek şöyle ifade etmek de mümkündür. Tümel bilgilere sahip olduğumuzu biliyoruz ve yine malumdur ki tümel bilgiler tümel sûretlerden ibarettir. Tüme sûretler ise maddî değil, mücerredirler. Bunu kabul ettiğimiz takdirde bu bilgilerin bulunduğu mahallin de mücerred olduğunu kabul etmiş oluruz.⁷³⁹

(iii) Nefsin manevî bir cevher olduğuna dair üçüncü delil de nefsin nazarî akıl gücünün mutlak varlığı idrak etmesine istinad eden epistemolojik bir delildir. Nazarî akıl gücü mutlak varlığı idrak ettiğine göre maddeden soyut bir yapıya sahip olmalıdır. Hulfi kıyas yöntemiyle bu istidlalin tersini düşündüğümüzde mutlak varlığın idrak edilmesinin kısımları sayesinde olduğunu kabul etmek gerekecektir. Mutlak varlığın kısımları ya yokluk paylarından/derecelerinden (*ademât*) ibarettir ki bu bir şeyin zıddıyla var olması gibi bir sonuca götürür. Ya da mutlak varlığın kısımları genel varlık, özel varlık gibi varlık paylarından (*vücûdât*) müteşekkildir ki bu da tümelin tikelle kaim olması neticesine götürür. Her iki durumda da mutlak varlığın parçalanarak idrak edilmesi neticesi doğacaktır ki bu geçersiz bir kıyastır. Bu delildeki kıyas birinci delilde olduğu gibi nefsin idrak ettiği bilgilerin bölünmezliği ön kabulünden hareket etmektedir.⁷⁴⁰

(iv) Kâtibî'nin sunduğu diğer bir delil olan akıl gücünün bedende bir organda bulunmayışı da temelde epistemolojik karakterlidir. Şayet akıl gücü cismanî olsaydı kalp veya beyin gibi bedenin bir parçasında bulunması gerekecekti. Bu durumda akıl gücü, bulunduğu mahalli ya sürekli akletmek durumunda ya da daimi bir akletmeme pozisyonunda olacaktı. Eğer nefs-i nâtıkanın akletmesinde bu organ yeterliyse ve akletme onunla geçerliyse nefs-i nâtıka cismanîdir. Eğer bu organın sûreti yeterli değil de akletme başka bir sûretle oluyorsa onun da bir diğer organa ihtiyaç duyması gerekecek. Her iki durumda da (nefs-i nâtıkanın organın sûretiyle idrak etmesi ya da o organın yeterli olmayıp bir başka organa ihtiyaç duyması) akıl gücünün bu organda olmadığı, dolayısıyla manevî bir cevher olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak bu, nefs-i nâtıkanın akletme için bedene ihtiyacı olmadığı anlamına

⁷³⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 55; a. mlf., *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 564b; Bu delilin arka planında Meşşâilerin akletmeyi maddeden soyutlama olarak görmeleri gibi bir ön kabul vardır. Kutbuddin Şîrâzî'ye göre tümellerin maddeden soyut olmaları ifadesi doğru değildir. Doğru olan tümellerin konum ve ölçüden soyutlanmalarıdır. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 134. Kâtibî bu delilin zayıf yanını şöyle dile getirmektedir. Tümellerin kendi altındaki fertlerle ölçü ve araz gibi varlığa dair hallerle örtüşmemesi bunların hiçbir şekilde örtüşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim tümeller ve fertlerin mahiyet bakımından örtüşmeleri mümkündür. Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 56.

⁷⁴⁰ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 55. Bu delil varlık idrakinin varlık payları (*vücûdât*) ve yokluk dereceleri (*'ademât*) olarak parçalanamazlığı fikrine dayanmaktadır. Bu idrak tümel olmalıdır. Hâlbuki mutlak varlığın idraki başka mefhumlar sayesinde olabilmektedir. Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 56.

gelmemektedir. Aksine aklî nefis, akletme için bedene ihtiyaç duymaktadır.⁷⁴¹ Buradaki en temel soru, aklî nefsin akletmek için bedene ihtiyacı olduğu halde cismanî bir varlık olmayışının nasıl ortaya konulacağıdır. Filozoflar bunu nasıl temellendirmektedir? Bu soru, aklî nefsin beden ile olan ilişkisini gündeme getirmektedir.

2. Aklî Nefs-Beden İlişkisi

Aklî nefis bedenden ayrı manevî bir cevher olsa da akletme faaliyetinde bedene muhtaçtır. Meşşâî filozoflara göre beden nefis için bir alet konumundadır. Öyleyse nefsin bedenle ilişkisini zaman boyutunda ele aldığımızda nefsin bedenle ilişkisi ne zaman başlamaktadır (*mebde'*) sorusu gündeme gelmektedir. Nefsin canlılık devam ederken bedenle olan ilişkisi, yani ölümden önceki konumu ise nefsin kuvveleri bağlamında daha çok doğa bilimi sınırlarında ele alınırken, konunun metafiziği ilgilendiren tarafları da bulunmaktadır. Bu başlıkta nefis-beden ilişkisi bu iki açıdan tahlil edilecektir.

İslâm düşüncesinde nefsin bedenle zaman boyutundaki ilişkisi ve bedenden önce nefsin bir varlığı olup olmadığı meselesi üzerine fikir beyan eden bilginlerin iki farklı noktada olduğunu söylemek mümkündür. Birinci tarafta Platon modeline uygun olarak nefsin bedenden önce var olduğunu esas alan, ağırlığını sûfilerin oluşturduğu düşünürler yer almaktadır. Diğer tarafta ise Aristoteles ve onun görüşünü kabul edenler bulunmaktadır ki, bunlara göre nefis bedenden önce varlık kazanmış değildir, aksine nefis sonradan ya da diğer

⁷⁴¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 55-56; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 565a. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'da sunduğu nefsin ruhanî bir cevher olduğuna dair deliller akletme faaliyetinin, dolayısıyla aklî bilginin bir soyutlama olduğu fikriyle temellendirilmiştir. Akletmenin ve aklî bilginin nefsin manevî bir cevher oluşunu temellendirirken sahip olduğu belirleyici konumu bilginin mahiyeti üzerinde konuşmayı da gerekli kılmıştır. Kâtibî'nin mantık eserlerinde bilgi, tasavvur ve tasdik oluşu cihetiyle farklı bir bağlamda tahlil edilirken felsefî eserlerinde soyut bir cevher olan nefsin niteliklerinden biri olarak değerlendirilir. Dolayısıyla nefsin bir arazi olan bilgi ontolojik konumu itibariyle burada konu edinilmektedir. Çok yönlü bir mesele olan akletme ve bilginin mahiyeti, bu çalışmanın sınırlarını zorlayacak niteliktedir. Bu sebeple burada sadece aklî bilginin ontolojik mahiyetine işaret edilecektir. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'da bilgiyi arazlar bahsinde incelemesi Râzî'nin **el-Mülâhhas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**'deki yaklaşımının bir neticesidir. Bilginin nasıl bir varlık olduğu şu sorularla ilintilidir: Nefs-i natıkanın nazârî akıl gücünde ortaya çıkan bilgi, ontolojik konumu itibariyle en temel kategorilerden hangisine girmektedir? Daha açık bir ifadeyle bilgi bu yönüyle cevher midir yoksa araz mıdır? Bir akletme ya da bilme fiilinden söz etmek için üç farklı varlığın olması gerekir. Akleden, akledilen ve akletme. Bunların her birisi farklı bir varlıktır. Öyleyse bunların arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde durmak gerekir. Râzî'ye göre bilen ile bilinen arasında *izafî bir durum* olarak sübut bulan bilgi, zihindeki varlığı itibariyle arazdır. Kâtibî, Râzî gibi nefisle ilgili arazları nefsin dış duyarına ve iç duyarına göre taksim etmektedir. Bu tasnife göre bilgi aklî nefse ârız olan bir niteliktir. Nefsanî bir keyfiyet olarak bilgi, dış eklentilerden soyut olarak akılda bir şeyin *mahiyetinin meydana gelmesidir*. O, bir kişinin, akılda parçalara bölünmüş, bazısı bazısından ayırt edilebilen bir mahiyeti bilmesi gibi ya ayrıntılıdır (*tafsilî*) ya da bir kişinin bir meseleyi bilip, sonra gafil kalıp ta birisi kendisine sorduğunda basit bir hal olarak onu aklına getirmesinde olduğu gibi özet ve geneldir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 70-73. Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 143b; a. mlf., **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye**, I, 458-459.

bir ifadeyle bedenle birlikte meydana gelmiş bir varlıktır. Bu görüş filozof ve mütekellimûnun çoğunluğu tarafından savunulmuştur.⁷⁴² İbn Sînâ'nın nefisle ilgili olarak kaleme aldığı ruh kasidesinde nefs-i nâtikanın (*rûh*), yüce bir âlemden bedeni yönetmek için gelip ten kafesine konuk olduğu ifade edilmektedir. Buna göre nefs-i nâtika, bedene inmekle madde kirine bulanmıştır.⁷⁴³ Ancak bu, İbn Sînâ'nın Platon'un kabul ettiği şekliyle nefsin bedenden önce varolduğunu kastettiği anlamına gelmemektedir. Yüceler âlemindeki Faal Akıl'dan bedene konuk olan ve zamanla onunla ülfet eden nefis, asıl itibariyle bedenden farklıdır ve ölüm sonrası bedenden ayrılarak kendi âlemine yönelecektir.⁷⁴⁴ Nefs ile bedeninin birbirini tamamladığı görüşünde olan İbn Sînâ, bunu güneş ve ışık metaforu ile dile getirmektedir.⁷⁴⁵ Ancak ışığın kaynağı güneş olmakla birlikte nefsin kaynağı beden değildir. Zira nefis, beden ile birlikte ferdiyet ve varlık kazanır.⁷⁴⁶

Nefsin bedenden önce bir varlığı olup olmadığı meselesi her nefsin kendisine göre bir bedeni mi vardır, yoksa bir nefis için birçok beden ya da bir beden için çok sayıda nefis

⁷⁴² Cürcânî her iki düşüncede olanların da naslardan delil getirdiğine örnek vermektedir. Platoncular “Nefsler bedenlerden bin yıl önce yaratıldı” hadisini delil getirirken, Aristocular Mu'minûn Sûresi'nin 14. ayetine atıf yapmaktadır. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 222. Kuşeyrî, Kelabâzî, Hucvirî gibi ilk dönem sûfileri nefsin bedenden önce mi yoksa bedenle birlikte mi yaratıldığı meselesi üzerinde durmuşlardır. İlk dönem sûfilerinin birbirinden farklı görüşlere sahip olmakla birlikte, çoğunluğun nefsin bedenden önce var olması anlamında bir kıdemi savunduğunu söylemek mümkündür. Bu düşüncenin argümanı olarak Kıyâme Sûresi'nin 38. âyetinde geçen “Sizi yarattık, sonra size şekil ve sûret verdik” âyeti kullanılmıştır. Buna göre âyetin ilk kısmı ruhların yaratılışına, ikinci kısmı ise bedenlerin yaratılışına işaret etmektedir. “Allah'ın Hz. Âdem'i kendi sûretinde yarattığı” şeklinde algılanan hadis (Buhârî, “İsti'zân”, 79; Müslim, “Cennet”, 51) de bu yönde kullanılmıştır. bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul 2004, s. 164-181. Cüneyd-i Bağdâdî başta olmak üzere sûfîler, insanın ezeli bir varlığa sahip olduğu düşüncesindedir ve bunun temeli “elest fikri”dir. Elest, insanın yaratılmadan önceki bir âlemden Tanrı'nın birliğini ve rab oluşunu kabul etmesi ilkesine dayanır. Bu yönüyle konu A'râf Sûresi'nin 172. âyetinde geçer. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre insanlar beşerî âlemden var olmadan önce bir şekilde var idiler ve bu varlık halindeyken onlara ilâhî hitap yöneltmişti. Allah Teâlâ onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” diye sormuş, onlar da bu soruya “evet” diye cevap vermişlerdi. Ekrem Demirli, **Sadreddin Konevî**, s. 97. Konu ile ilgili olarak nakledilen bazı hadisler de mevcuttur. Bu rivayetlerde belirtildiğine göre Allah Teâlâ, Hz. Âdem'i yaratınca kıyamete kadar gelecek olan bütün insanları onun sırtından (sağ ve sol tarafından) veya sulbünden zerrelere halinde çıkarmıştır (**el-Muvatta**, “Kader”, 2; **Müsned**, I, 272). Übey b. Kâ'b'den kendi görüşü olarak nakledilen bir rivayete göre Allah, bu zerrelere ruh ve şekil verip onları konuşturmuş, sonra da kendilerini şahit tutarak, “Ben sizin rabbiniz değil miyim” hitabında bulunmuş, kıyamet gününde bundan habersiz olduklarını ileri sürmemeleri için bütün kâinatı ve Âdem'i şahit tutmuş ve daha başka tavsiyelerde bulunmuş, onlar da bütün bunları kabul etmişlerdir (**Müsned**, V, 135). Yusuf Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, **DİA**, VI (İstanbul 1992), 106-108. İlgili âyet ve hadisler, insanı muhteşem bir terkip olarak niteleyen Kemalpaşazâde tarafından da aynı bağlamda yorumlanmıştır. Nitekim Kemalpaşazâde'ye göre insanın önce nefsi, sonra ruhu ve nihayetinde de cismi yaratılmıştır. Bkz. Ömer Mahir Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 118-119. Mu'tezile başta olmak üzere kelamcılarının yaklaşımı hakkında bkz. Mehmet Dalkılıç, **İslam Mezheplerinde Ruh**, s. 182-247. Konuyla ilgili âyet ve hadislerin ayrıntılı bir tahlili için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **Kitâbu'r-Rûh**, çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993, s. 193-234.

⁷⁴³ İbn Sînâ, “Ruh Kasidesi (el-Kasidetü'l-'ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs)”, çev. Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul 2003, s. 325.

⁷⁴⁴ Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan**, s. 261-264.

⁷⁴⁵ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 98.

⁷⁴⁶ İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 104; a. mlf., **eş-Şifâ/en-Nefs**, s. 190; **en-Necât**, s. 222-223.

düşünebilir mi sorusuyla yakından ilgilidir. Burada şöyle de sorulabilir: Nefsin hâdis oluşu her nefis için ancak bir beden olacağıyla ilişkili midir? Nitekim Fahreddin Râzî konuyu bu bağlamda tartışmıştır. İbn Sînâ gibi Râzî ve Kâtibî'ye göre de doğru olan görüş, her bir nefis için ayrı bir beden olmasıdır. Bir beden iki veya daha çok nefse sahip olması durumu imkan dışıdır. Zira biz insanın mahiyetinden onun nefsini anlıyorsak bu, insanın tabiatının ve şahsiyetinin çiftli ya da çoklu bir yapıda olmaması sebebiyledir. Eğer böyle olsaydı biz hangisine insan diyecektik ve insan olmaktan biz neyi anlayacaktık?⁷⁴⁷

Her nefis için ayrı bir beden olduğunu kabul edince, dolaylı olarak da olsa bedensiz bir nefsin olamayacağına da hükmediyoruz ve bu durumda şu soru ortaya çıkmaktadır: “Bu iki varlık arasındaki ilişki nasıl ve ne zaman başlamıştır?” Fârâbî, İbn Sînâ ve Nasiruddin Tûsî gibi filozoflar Aristocu yaklaşımı benimseyerek, nefsin bedenden önce herhangi bir varlığının olamayacağını öne sürmüşlerdir. Ayrıca Gazzâlî, Râgıb el-İsfahânî ve Seyyid Şerif Cürcânî gibi bu düşüncede olan bir kısım bilginlere göre de insan nefsi, beden belli bir olgunluk düzeyine ulaştıktan sonra ona Faal Akıl'dan taşıp gelen aklî bir cevherden ibarettir.⁷⁴⁸ Nitekim Râzî de birçok eserinde cümlelerine Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini aktararak başlar ve nefsin bedenden önce var olması durumunda ortaya çıkan çelişkileri aktarır. Dolayısıyla bu yaklaşıma göre nefis beden vücûd bulunca varlık kazanmaktadır.⁷⁴⁹

Kâtibî nefsin sonradan, yani bedenle birlikte yaratıldığı düşüncesindedir. Eğer böyle olmasaydı ya bütün bedenler için bir nefis olacaktı ya da bedenler varlığa gelmeden önce çok sayıda nefis olacaktı. Nefis (i) bir olacak olsaydı, bir nefsin bildiğini diğer nefis de bilirdi. Ancak durumun böyle olmadığını görüyoruz. Zira nefislerin biliş düzeyleri birbirinden farklıdır. Eğer nefis bedenlerden önce bir olup da bölünmüş olsa bu da geçersizdir, çünkü bölünme cisimlerin özelliğindedir. Hâlbuki nefis manevî bir cevherdir. Eğer, (ii) nefis bedenden önce çok sayıda olmuş olsaydı, nefisler bu çokluğunu nasıl gerçekleştirebilir? Nefislerin söz konusu farklılığı mahiyetleri ve mahiyetlerinin lazımları dolayısıyla gerçekleştirmeleri imkansızdır. Zira nefisler, tür bakımından birlik ifade ettiklerinde, bütün özsel karakterler ve lazımlar açısından da eşitlik ifade ederler. Söz konusu nefislerin arazlar açısından da böyle bir farklılığı gerçekleştirmeleri düşünülemez. Zira bir şeyin kendine benzeyenden ayrılması için bir sıfatla nitelenmesi ancak madde sebebiyle olmaktadır. Nefsin maddesi ise bedendir. Nefsin bedenle alakalı olmasından önce kendisi için bir madde

⁷⁴⁷ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 398-399.

⁷⁴⁸ Ömer Türker, “Nefs: İslâm Düşüncesi”, *DİA*, XXXII, 530.

⁷⁴⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 398-399; a. mlf. *el-Muhassal*, s. 544.

düşünülemez. Bu durumda görüyoruz ki nefslerin bedenden önce var olmaları durumunda ortaya çıkacak zorlukları mantikî olarak çözemiyoruz. Bu da bize, nefslerin bedenden önce var olamayacaklarını göstermektedir. Öyleyse nefsin bedene taallukundan önce bir maddesi yoktur. Kendine has bir arazın ona bitişmesi de söz konusu değildir.⁷⁵⁰

Müslüman Meşşâîler, nefsin/ruhun ceninin ana rahminde oluşumundan sonra meydana geldiğini savunurlar ve bu bağlamda Mu'minûn Sûresi'nin 14. âyetinde geçen "Sonra onu başka bir yaratışla yarattık (insan haline getirdik)." ifadesine de atıf yapılır.⁷⁵¹ Aristocu yaklaşımı kabul eden Kâtibî'nin de kendi görüşünü ilgili naslarla uyumlu hale getirdiğini söylememiz mümkündür. Kâtibî, nefs-i nâtikanın insanda yaratıldığı safhayı en açık bir şekilde **el-Mûlahhas** şerhinin mantık bölümünün sonlarında yakinî önermeler başlığı altında zikretmektedir. Konunun böyle bir yerde geçmesi ise yakinî önermelere yapılan itirazları temellendirmek için, Eş'ârîci Kâdir-i Muhtâr Allah anlayışına verilen bir örnekle ilgilidir. Bedihî bilgileri eleştirenlerin şüphelerinden biri âdete dair bilgiler (*'âdiyyât*) hakkındadır. Buna göre mesela bir evde bulunan birtakım eşyaların kişinin evden çıkmasından sonra bazı ilimlerde tahkik derecesine ulaşmış insanlara dönüşmüş olmaları mümkündür. Ancak âdete dayalı bilgilere itimat edenler bu durumu imkan dâhilinde görmezler.⁷⁵² Kâtibî de böyle bir şeyin söz konusu olamayacağını ifade etmektedir. Söz konusu örnek ve benzeri durumlar yakinî delillerle geçersiz kılınmıştır. Zira ona göre insanın varlık bulmasının bir kanunu vardır. Kâtibî burada Hac Sûresi'nin 5. ve Mu'minûn Sûresi 13-14. âyetlerine atıf yapmasa da burada zikredilen sıraya riayetle, nefs-i nâtikanın cenin aşamasında yaratıldığını çok açık bir şekilde dile getirmekte ve bu görüşü savunmaktadır. Zira ona göre Allah önce nutfeyi (rahim cidarına) yapışan bir hücreye, bunu da mudgaya, yani bir çiğnem et görünümündeki varlığa, mudgayı kemiklere dönüştürür, kemiklere et giydirdikten sonra nefs-i nâtıkayı yaratır.⁷⁵³

Bir bedende birden fazla nefis olmadığı görüşünü pekiştirmek için bir sorunun daha cevaplanması gerekir. İnsanda nefis tektir, ancak o muhtelif fiilleri, muhtelif organlar vasıtasıyla akletmektedir ki bunlar da kuvvelerdir. İnsanda nebatî, hayvanî ve nâtık olmak üzere üç farklı nefse ait muhtelif fiilleri icra eden kuvveler bulunması çokluk fikrine götürür mü? Kâtibî'ye göre insanın nebatî ve hayvanî güçlere ilaveten akletme gücüne sahip olması

⁷⁵⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 87; a. mlf., **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 578b-579a.

⁷⁵¹ M. Şemsettin Günaltay, **Felsefe-i Ülä: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul 1994, s. 230.

⁷⁵² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 172b.

⁷⁵³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 173a.

insanda üç ayrı nefis olduğu anlamına gelmez.⁷⁵⁴ Fahreddin Râzî de bir nefis bir bedenle olur görüşünde olmasına rağmen ileri sürülen argümanları mantikî olarak yeterli görmemekte ve bazı sorular yöneltmektedir. Râzî bu bağlamda özellikle nefsin basit bir cevher olmasına rağmen çok sayıda aklediliri nasıl aklettiğini sormaktadır. Birden ancak bir çıkar prensibini kabul etmeyen Râzî bu prensibe yönelik eleştirilerini sıralamaktadır. Algılanabilir anlamlar çoğaldıkça bir kuvveden birden çok şey sadır olur. Mesela görme gücü farklı renkleri algıladığı gibi ışık, renk, şekil gibi cins itibarıyla farklı durumları idrak eder. Yine bir insanın sûretini tahayyül ettiğimiz ve sonra onu görerek idrak ettiğimizde, tahayyül edilen suretle görülenin aynı olmasına hükmetmemiz bir gücün iki şey hakkında hüküm verebileceğini göstermektedir.⁷⁵⁵ İbn Sînâcî çizgi “birden ancak bir çıkar” ilkesini neftse var olan her bir kuvveden bir fiil çıkar şeklinde yorumlamışlardır. Bir kuvveden birden çok fiilin çıkması insanda çok nefis olduğu sonucuna götürmez. Zira bahsedilen fiilleri yapan nihai noktada nefsin kendisidir ve dolayısıyla kişi nefsi aracılığıyla bir fiil ortaya koymaktadır. Râzî'nin itirazlarını kabul etmeyen Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da bir somut nesnenin iki sebebi olamaz ve basitten iki şey çıkmaz görüşünü açık bir şekilde dile getirmek suretiyle İbn Sînâ paralelinde düşündüğünü göstermiştir. Nitekim ona göre de nefis gibi basitten çok şeyin sâdır olması aletlerin ve kabul edicilerin çok olması sayesinde gerçekleşir. Nefsin her bir fiili gerçekleştirdiği ayrı bir kuvvesi olduğuna göre “birden ancak bir çıkar” ilkesi burada geçerliliğini korumuş demektir. Kâtibî'nin kabul ettiği İbn Sînâcî illet teorisinin unsurlarından olan bu cümleler sudûr düşüncesinin yanında nefsin, fiillerini nasıl işlediğini de açıklamaktadır.⁷⁵⁶

Nefsin bir olduğu sabit olunca onun bedenle ilk irtibatının da bir organla olması icab eder. Çünkü bu birlik fikrinin neticesi olarak nefsin sair azalarla irtibatının bir organ aracılığıyla olması uygundur. Bu ilk oluşan organ, bütün kuvvelerin canlılık fonksiyonlarının merkezi olan kalptir ve o, organların revidir. Bu delile sınırların kökeninin kalp değil beyin olduğu şeklinde bir itiraz yöneltilmişse de Râzî, bu düşünceye **Şerhu'l-Kânûn**'da cevap verdiğini beyan etmektedir ki Kâtibî de bu görüşe katılmaktadır.⁷⁵⁷

Kâtibî'ye göre nefsin bedenle ilişkisi bir mahalde yer tutma şeklinde olan *hulûl* ilişkisi değildir. Nefs-beden ilişkisi insanın eviyle ve elbisesiyle ilişkisinde olduğu gibi bazen onunla

⁷⁵⁴ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 584a-584b.

⁷⁵⁵ Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 345-346.

⁷⁵⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 43-44; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 560a-560b.

⁷⁵⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 584a-584b.

muvafık bazen muvafık olmayan şeklindeki bir ilişki değildir. Nefsin bedenle ilişkisi aşkın maşukla ilişkisi gibidir. Aradaki ülfet devam ettikçe aşkın maşuktan ayrılığı söz konusu olamaz. Bu ilişkiyi bir ustanın işini yaparken ihtiyaç duyduğu aletlerle ilişkisine benzetmek de mümkündür. Usta işini yapmaya devam ettikçe o aletlere muhtaçtır ve onlardan ayrılması mümkün değildir. Beden de nefsin yetkinlikleri elde etmedeki aleti konumundadır. Bununla birlikte her bir fiile has bir alete ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bütün idrakler nefitse birleşir ve birbirlerine karışırlardı. İşte bu sebeple çeşitli kuvveler yaratılmıştır. Bu da göstermektedir ki, nefsin bedenle ilişkisi yönetim ve tasarruf ilişkisidir ve beden nefsin aleti konumundadır.⁷⁵⁸

Beden ile aklî nefs arasındaki ilişkiden kaynaklanan bir diğer sorun da tikeller ve tümellerin nasıl algılandığıdır? Bu konuda üç görüş vardır: Tikelleri algılayan (i) bedendir, (ii) nefs-i nâtıkadır, (iii) nefs-i nâtıkanın bedendeki ilgili kuvveleridir. Nefs-i nâtıkayı inkar edenler tikel nesnelere algılayanın beden olduğu görüşündedir. Mesela insan ateşe dokunduğu zaman parmağıyla harareti hissettiğini zorunlu olarak anlar. Bu algı ve benzerleri, inkar edilemeyecek olan bir şeydir. Fahreddin Râzî ise Aristoteles ve İbn Sînâ'dan farklı olarak tikelleri idrak edenin nefs-i nâtıka olduğunu savunmaktadır.⁷⁵⁹ Kâtibî, Râzî'nin bu görüşte olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir.⁷⁶⁰

Râzî'ye göre nefsin tikelleri idrak etmesi hususundaki en güçlü deliller şunlardır: (i) “Zeyd insandır” önermesinde tasdik sahibi, hem özneyi hem de yüklemi tasavvur etmektedir; mesela bahsedilen şahıs tikel, insan ise tümeldir. Burada idrakte bulunan tümel ve tikel anlamları birlikte idrak eden nefstir. (ii) “Tikelleri idrak eden tümelleri de idrak eder”. Tümelleri idrak eden de nefstir. Bir şey ancak parçalarıyla idrak edilir. Biz mesela siyahı idrak ettiğimizde onun parçalarını da idrak ederiz. Bu siyahı siyahtan mürekkeptir. Bu siyahı idrak eden türsel tabiat olan siyahı idrak etmiş olur. Dolayısıyla tikel olan siyahı idrak eden tümel olan siyahı idrak etmiş olur. (iii) İnsanın zorunlu olarak sahip olduğu bilgilerin en açığı, elem ve lezzeti bilmesi, sesleri duyması, renkleri görmesi gibi olanlardır. Eğer idrak eden neftsen ibaret olmasaydı nefsin bu sayılanları idrak etmesi zaruri olurdu. (iv) Nefsin bedenle ilişkisi yönetim ilişkisidir; bir insan bedenini kımıldatmak isterse o mutlak bir bedeni değil kendi bedeni kımıldatmak ister. Kendi bedenini kımıldatma isteği ancak bedenini hissetmesinden sonra gerçekleşir. Eğer nefs tikelleri idrak etmeseydi, kişi kendi bedenini idrak edemez ve ona yöneticilik vasfıyla sahip olamazdı. (v) Filozoflara göre tahayyül,

⁷⁵⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 575a.

⁷⁵⁹ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 345-350; Kâtibî, *el-Mufassal*, Süleymaniye 782, 222a.

⁷⁶⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 575a.

tahayyül edilenin hayaldeki suretinden ibarettir. Biz dağ, nehir gibi şeyleri tahayyül ederiz. Öyleyse tahayyül edilen bu büyük şeylerin izlerinin, yani sûretlerinin zihinde çıkması gerekirdi ki bu muhaldir. Yani tikel idrakleri cismanî kuvvetler yapıyor olsaydı o zaman bu idraklerin suretlerinin mekan bakımından küçük olan hayal gücünde olması gerekecekti.⁷⁶¹

Kâtibî, Râzî'nin tikelleri idrak edenin nefs-i natıka olduğuna dair delillerini eleştirmektedir. Kâtibî'ye göre bu konuda öncelikle nefsin tikelleri idrakinin tümelleri idrak şeklinde olup olmadığına bakılmalıdır. Eğer nefsin tikelleri idrak ettiğini savunanlar, bu idrakinin tümelleri idrak gibi olduğunu kastediyorlarsa zaten zikredilen delillere ihtiyaç kalmaz. Şayet onların kastettiği nefsin tikelleri idrak ettiği yönündeyse bu kabul edilemez bir düşüncedir. Mesela ikinci delildeki küçük önermenin doğruluğu müselleme değildir. Bu durumda tikeli idrak etmek, tümeli idrak etme neticesini gerektirmez. Zaten öyle olsaydı tikeli her idrak edenin onun bütün parçalarını da idrak etmesi gerekirdi ki bu doğru değildir. Zira göz tikeli idrak eder, onun bütün parçalarını değil. Üçüncü delilde insanın nefsten ibaret olduğu gibi bir yargıdan hareket edilmektedir ki bu, zaten savunulmamaktadır. Beşinci delilde zikredilen örnekte hareketle tikellerin nefis tarafından idrak edildiği fikri ise burhânî olmayan bir iddiadır.⁷⁶²

Tikelleri idrak edenin nefs-i nâtıka olduğuna dair delillerinin eleştirisinden sonra Kâtibî'nin görüşüne geçebiliriz. Bu konudaki üçüncü görüşe göre -ki Kâtibî de bu kanaattedir- "tikelleri idrak eden aklî nefsin bedendeki kuvveleridir". O, bu konuda tümel ve tikellerin her ikisini de nefsin idrak ettiği görüşüne karşı çıkanların genel gerekçelerini sıralamaktadır: (i) Mesela görme ve tatma gibi duyuları, onları algılayandan alıp da nefse hamledersek bu aletler ve kuvveleri âtıl kalacaktır. (ii) Organlardan birine bir afet ya da bir rahatsızlık geldiğinde o organ işlevsiz hale geliyor veya fiillerini sağlıklı bir şekilde yapamıyor. Bu durum, iç ve dış duyularla bilindiği gibi, tıbbî tecrübeler de buna delalet etmektedir. Bu örneklerden de anlaşılmaktadır ki bu kuvvelerin mahalli afet ya da rahatsızlığın geldiği yerdir. (iii) Eğer bu idraklerin sahibi nefs-i nâtıka olsaydı hayvanların da nefs-i nâtıka sahibi olması gerekirdi. (iv) Cismanî şeyleri algıladığımızda onların sûret ve ölçüleri bizde resmolur. Cismanî sûretlerin mücerred bir cevherde izinin çıkması imkansızdır. Öyleyse bu sûretlerin mahallinin cismanî olması gerekir. Eğer mahsusatı idrak eden nefis olsaydı mesela, algılanan şeyin uzaklık ve yakınlığına göre gözün görmesi değişmezdi. Çünkü nefis cismanî olmayan bir cevherdir, uzaklık ve yakınlık gibi cismanî şeyler onun için imkansızdır. Öyleyse tikelleri idrak eden

⁷⁶¹ Râzî, **el-Mülâhhas**, Şehit Ali Paşa 1680 ; a. mlf. **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II, 345-350.

⁷⁶² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 575a-575b.

bedende sabit olan kuvvelerdir, ancak bu onların nefse ait olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu kuvveler nefsin bedendeki aletleri olarak tikelleri idrak eden güçlerdir.⁷⁶³

Nefsin meydana geliş itibariyle hâdis bir varlık olduğunu savunan Kâtibî bu konuda Aristoteles-İbn Sînâ çizgisinde yer almış ve düşüncesini naslarla uyumlu bir şekilde dile getirmiştir. Buna göre nefis ya da bu anlamıyla ruh, ana rahminde cenin aşamasına gelen cismanî varlıkla, yani bedenle birlikte yaratılır. Bu durumda her bedenın ancak bir nefisle kaim olduğu düşüncesi de kabul edilmiş olur. Meydana geliş itibariyle bedenle böyle bir ilişkisi olan nefis, bedeni kuvvelerinin tasarrufuyla yönetmektir. Dolayısıyla beden, nefsin bir aleti konumundadır ve beden cismanî âlemde var olmaya devam ettiği müddetçe nefisle olan bu ilişkisi de devam edecektir. Bedenin canlılık fonksiyonlarını yitirmesi, yani ölümlle birlikte iki farklı cevher arasındaki ilişki de sona ermektedir.

III. Akf Nefsin Ölümden Sonraki Durumu

Nefsin mahiyeti ve meydana gelişıyla ilgili yaklaşımlar ölümden sonraki düşüncelerle genel itibariyle paralellik arz etmektedir. Düşünce tarihinde insanın varlığıyla ilgili iki temel yaklaşım olduğu gibi ölüm sonrasına ilişkin yaklaşımların da genel bir tasnifle ikiye ayrılması mümkündür. Birinci olarak; insanı son tahlilde maddeye indirgeyen materyalist yaklaşımın ölüm sonrası hayatı yok saydığı görülür. Dolayısıyla materyalizm açısından âhret hayatından bahsedilemez. İnsanı beden ve ruh olarak kabul eden ikinci yaklaşıma göre ölümlle birlikte bozulmaya uğrayan bedendir. Ruh sonsuzca varlığını devam ettirir. Şu halde ölüm, bedene özgü bir şeydir.⁷⁶⁴

İnsanı nefis/ruh ve bedenden müteşekkil gören yaklaşımların ölüm sonrasıyla ilgili telakkilerini de genelde iki gruba ayırmak mümkündür: (i) Ölümden sonra ruhların döngüsel bir hayat yaşadığını, yani tenasüh/ruh göçü denilen yaklaşımı kabul edenler ve (ii) kıyamet sonrası dirilme inananlar. Kelam, felsefe ve tasavvufun temel disiplinler olduğu İslâm düşünce geleneğinde insanın ölümden sonra bir hayat yaşayacağı noktasında herhangi bir ihtilafın olmadığını söylemek mümkündür. İslâm düşünce tarihinde farklı disiplinlere mensup bilginler arasındaki ihtilafın odak noktası dirilmenin nasıl gerçekleşeceği. Bu soruya verilen yanıt yukarıda da belirtildiği gibi nefsin mahiyetiyle yakından alakalıdır. Nefsi basit, ruhanî bir cevher olarak gören İbn Sînâcı düşünce haşrin cismanîliğini açık bir şekilde inkar

⁷⁶³ Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II, 351-353; Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 576a-577b.

⁷⁶⁴ Ahmet Çapku, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji*, Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2007, s. 13-15.

etmemekle birlikte, cismanî dirilişin ancak vahiy bilgisiyle bilinebileceğini, dolayısıyla felsefî kanıtlamanın değil dinî inancın konusu olabileceğini ifade eder. Akıl ve burhanî kıyas yoluyla ise nefslerin mutluluğu ve bedbahtlığı hakkında konuşmak mümkündür.⁷⁶⁵ İbn Sînâ bu konuda tartışmaya sebep olan düşüncelerini **en-Necât**, **eş-Şifâ** gibi eserlerinden önce kaleme aldığı **el-Adhaviyye fi'l-me'âd** adlı eserinde dile getirmiştir.⁷⁶⁶

Nefsin ölümden sonraki durumu felsefenin, özel anlamda da metafiziğin birçok meselesiyle de yakından alakalıdır. Ontoloji bahislerinde madumun iadesi şeklindeki tartışma büyük ölçüde haşrin nasıl olacağı (*me'âd*) problemine dönüktür. Bu bağlamda ontolojik anlamda yok olanın iadesinin mümkün olup olmadığı sorusu, ölümden sonraki hayat ve diriliş söz konusu olunca bedenın yok olduktan sonra iadesinin imkanı meselesine tekabül etmektedir. Filozoflara göre bu, aklen kanıtlanamadığı için haşrin cismanî/bedenî oluşu nazar yoluyla ispatlanabilecek bir konu değildir. Filozofların hareket noktalarından biri, onların insan nefslerini sonsuz sayıda telakki etmeleridir. Bu sebeple filozoflara göre bedenler dirilecek olsa kainattaki madde dirilenleri karşılamaya yetmeyecektir. Zira kadîm/ezelî âlem tasavvuruna göre sonsuz sayıda insan ölmüştür ve bunların bedene kavuşması imkansızdır.⁷⁶⁷ Mütakellimûn, filozofların bu düşüncelerini Allah'ın kudretinin sınırlandırılması şeklinde görmüştür. Bilindiği gibi Gazzâlî **Tehâfütü'l-felâsife**'de, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Allah'ın tikelleri bilmediğini iddia ettiklerini öne sürerek onları tekfir etmiştir. Daha ziyade epistemolojik anlamda tartışılan bu meselenin bedenî haşir tartışmasıyla yakın bir ilişkisi vardır. Zira Allah'ın bütün insan bedenlerini aynıyla haşrederek onlara varlık vermesi tikellere dönük bir mesele olarak Gazzâlî ve sonrasında da tartışılmıştır. Gerek nefsin bir bedenle varlık kazanması ve gerekse bedenın ölümünden sonraki durumuyla ilgili diğer bir problem nefsin bedenler arası yolculuğu anlamına gelen tenâsühtür. Dolayısıyla tenasüh inancı zaman açısından döngüsel bir çerçeveye oturduğundan nefsin hem mebdede hem de me'âdı ile ilgili bir problemdir. Buna karşılık İbn Sînâ ve birçok düşünür bu problemi ağırlıklı olarak bedenın ölümünden sonraki durumuyla irtibatlı olarak nefis başlığının sonlarında tahlil etmiştir. Kâtibî de nefsin ölümden sonraki durumunu madumun iadesi, cüzlerin toplanması anlamında haşir ve tenasüh inancının reddedilmesi bağlamında ele almaktadır.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ/Metafizik**, II, 169.

⁷⁶⁶ İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, nşr. Hasan Âsî, Beyrut, 1987, s. 59. İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerinde dile getirdiği görüşler arasında bir farklılık ve tağyir olup olmadığı üzerinde ileride durulacaktır.

⁷⁶⁷ Çapku, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, s. 147.

A. Aklî Nefsin Bekâsı

Nefsi bedenden ayrı, ancak onunla birlikte varlık bulan ve cisimle nitelenemeyecek bir cevher olarak gören İbn Sînâcî felsefeye göre insan nefsi ölümden sonra varlığını devam ettirirken nebatî ve hayvanî nefslere için ölüm sonrası bir hayat söz konusu değildir. Öyleyse temel mesele aklî nefsin ölümden sonra varlığını nasıl devam ettirdiğidir. Aklî nefsin ölümden sonra var olmaya devam ettiği ya da diğer bir ifadeyle ölümün cisim olan bedene isabet edip insan nefsinin bekâsını koruduğu felsefî olarak nasıl ispat edilecektir? Bu soru oldukça önemlidir, zira bu mesele dinin diriliş dediği olgunun ve devamındaki hayatın nasıl olduğuyla da yakından alakalıdır. İbn Sînâ'nın ve diğer birçok düşünürün bu soruya verdiği muhtelif yanıtlar vardır. İnsan nefsinin ölümsüzlüğünün ispatlanması onun bedenden ayrı bir cevher olmasıyla paralel bir bahistir. Dolayısıyla aklî nefsin bedenden ayrı, cisim ve cismanî olmayan bir cevher oluşundan söz etmek nefsin ölümlü olan beden gibi olmadığını da zımnen içermektedir. Mesela Kâtibî aklî nefsin bedenden ayrı bir cevher olması bağlamında şöyle bir delile yer vermektedir: “İnsanın özü cisimden ibaret olsaydı onun değişmesiyle özün de değişmesi gerekirdi. Cisim olan insan bedeni daima değişmekte iken özü ise bâkidir. Bu da özün, yani nefsin bedenden ayrı bir şey olduğunu göstermektedir.”⁷⁶⁸

Nefsin organı olan doğal cismin ilk yetkinliği şeklinde tanımlanması nefsin bedenle ilişkisi bakımından bazı soruları celbetmektedir. Nefs, cismin bir olgunluğu ise ve söz konusu olgunluk cisim olmaksızın kendini ortaya koyamıyorsa o zaman bedeninin ölümü ile ölmesi gerekir. Eğer nefsin bedenle birlikte bozulmaya uğrayıp öldüğünü kabul etmiyorsak, nefsin bedenle olan ilişkisinin nasıl bir ilişki olduğunu tayin etmek gerekecektir.⁷⁶⁹ Kâtibî Râzî'nin **Mûlahhas**'taki ifadelerinin şerhinde nefis ile beden arasındaki ilişkiyi bir ustanın işini yaparken kullandığı aletlerle olan ilişkisine ya da aşık ile maşukun ilişkisine benzetmiştir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla nefis bedenle birlikte varlık (*hudûs*) ve yetkinlik (*kemâl*) kazanmasına rağmen nefsin varlığının devamı bedeninin varlığına bağlı değildir. Esasen bu yaklaşım İbn Sînâcî nefis teorisinin en problemlî taraflarından biridir. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi Kâtibî, İbn Sînâ geleneğine uyarak bu problemi nefis ile beden arasındaki ilişkinin mahiyetine verdiği cevapla aşmaya çalışmaktadır, ancak bu yeterli bir açıklama değildir. Bu durum ilgili delilin takririnde de görülmektedir.

⁷⁶⁸ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 574a-574b.

⁷⁶⁹ İsmail Hanoğlu, s. *Fahrüddîn Er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi*, V, 314, 321.

⁷⁷⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 574a-574b.

Kâtibî'ye göre filozoflar nefsin ölümsüz bir cevher olması konusunda bazı deliller getirmiştir. Bunların en güçlüsü nefsin varlığa gelmeden önce mümkünü'l-hudûs olmasıyla ilgili delildir.⁷⁷¹ Bu delilin tahlilinden önce delilin arka planındaki ana fikir ve yöneme işaret etmek uygun olacaktır. Öncelikle şu sorulara cevap arayalım: Nefsin ebedî bir varlık olduğunun ispatı niçin istenmektedir? İkincisi, İbn Sînâ düşüncesine göre hâdis bir varlık olan nefsin ebedî olduğu nasıl ispat edilecektir? İbn Sînâ gibi filozofların ebedî bir hayat düşüncesi fikrini benimsemeleri elbette ki İslâm'ın âhret inancında aranmalıdır. Ancak bunun yanında tevârüs edilen felsefî birikimin etkisi de hesaba katılmalıdır. Aristoteles'in savunduğu düşünceye göre nefsin hâdis ve ebedî olması gerekir. Eğer nefis bedene taallukundan sonra tek başına ebedî olmasa başka bedenlerle ilişkili olacaktır. Bu, nefsin bir dönem bir bedene, başka bir dönem de bir başka bedene taalluku anlamına gelir ki böyle bir düşünce, nefsin bölünme özelliğine sahip cisim olmasını gerektirir. Nefsin cisim ve cismanî olmadığını iddia eden bir sistem felsefî anlamda nefsin tek başına ebediliğini savunmak durumundadır. Bununla birlikte nefsin ebedî bir varlık olması düşüncesinin arka planında sudûrcu kozmoloji anlayışının yattığı da unutulmamalıdır. Sudûr teorisine göre akıllar zâtî olarak ezeli ve ebedîdir. Bir akıldan (*Faal Akıl*) varlık bulan nefis ezeli olmasa da onun gibi ebedî olmalıdır. Ayrıca maddenin yapısının ebediliğe ve dolayısıyla yetkinliğe elverişli olmaması, hatta bulunduğu yerde kötülüğe sebep olması maddî olan bedenin değil de nefsin ebediliğinin ispatlanmasını gerektirmiştir.

Önceki paragrafta da üzerinde durulduğu gibi nefsin hâdis bir varlık olmasına rağmen ebediliğinin ispat edilmesi ciddi bir problemdir. Kâtibî'nin nefsin ebediliğini ispat ederken kullandığı delil, yöntem olarak hulfî kıyasa dayanmaktadır. Kâtibî'nin en güçlü olarak nitelediği delil nefsin yok olması düşünüldüğünde ortaya çıkacak durumların olumsuzlanması fikriyle anlam kazanmaktadır. Buna göre nefis bedenle birlikte yok olsaydı nefsin madde ve sûretten mürekkep olduğunu kabul etmek gerekirdi. Hâlbuki daha önceki bahislerde zikredildiği gibi nefsin bedenle ilişkisi diğer hâdis varlıklarda olduğu gibi madde-sûret ilişkisi değildir. Kısacası bedenin nefsin mahalli olması madde-sûretten müteşekkil varlıkların mahalli olması gibi değildir. Nefis sonradan meydana gelen bir varlıktır. Sonradan olan her şey varlığa gelmeden önce mümkünü'l-hudûstür. Aksi takdirde ya madum ya da zorunlu olmak durumundadır ki bu durumda o hâdis olamaz. İmkan durumundaki şey varlığa geleceği bir mahalle ihtiyaç duyar. Böyle olmaması durumunda kendi başına bir varlık olamaz. Öyleyse nefsin de varlığa gelmeden önce varlık imkanının olduğu bir mahalli vardır. Nefis için yokluk

⁷⁷¹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 582a vd.

olsaydı bahsedilen imkan nefsin varlığından ayrı olarak var olamayacaktı. Bu durumda nefsin kendisiyle birlikte kaim olduğu mahal nefis değildir. Nefsin kendisiyle birlikte var olduğu mahallin madde-sûret ilişkisi anlamında madde olması ihtimali de geçerli değildir. Zira bu durumda da nefis, o madde ile onun cevherlilik sûretinden oluşacaktır. Bu durumda maddenin fesada uğraması, sûretin de fesadını gerektireceğinden nefis yok olacaktır. Nefsin mahallinin nefis ve madde olması ihtimalleri geçerli olmadığına göre nefsin bedenle birlikte yok olacağı da söylenemez. Bu durumda karşı görüş olan nefsin bozulmayacağı ve ebedî bir varlık oluşu fikri geçerli olmalıdır.⁷⁷²

Öte yandan nefsin hâdis ancak ebedî oluşunu savunanlar şöyle bir itirazla karşı karşıyadır: “Sonradan varlığa gelen ve bunun için bir maddeye, yani bedene ihtiyaç duyan nefsin ebedî olduğunu söyleyenler açısından bu durum bir çelişki değil midir? Zira nefis ezeli değilse ebedî de olamaz, çünkü ‘sonradan olan her şey bozulmaya uğrar’ kaidesine göre nefsin de bozulması gerekir.” Anlaşılacağı gibi bu argüman hâdis olanın sonlu olması, ebedî olanın da ezeli olması gerektiği fikrine dayanmaktadır.⁷⁷³

Bu argümanın mantıkî analizini yapan Kâtibî delilin birtakım kusurları bulunduğunu düşünmektedir. Ona göre bu netice ve öncül yanlıştır. Aynı şekilde şart cümlesi olarak sunulan sonradan olan her şeyin bozulacağı önermesi de yanlıştır. Kâtibî mezkûr iddiayı Aristoteles’in nefsin hâdis olduğuna dair görüşünün analizini yaparak çürütmektedir. Yukarıda da işaret edildiği gibi nefsin bedene taallukundan önce kadîm olması durumunda iki seçenek vardır: Ya bütün bedenler için bir nefis vardı ya da bedenler varlığa gelmeden önce çok sayıda nefis vardı. Nefsin bedenle ilişkisinden önce tüm bedenler için bir nefis olması iki açıdan geçersizdir. Nefis bir bedenle birleştikten sonra o beden sahibinin bildiğini nefsin daha sonra taalluk ettiği bir başka beden sahibinin de bilmesi gerekir. Hâlbuki böyle bir durum vaki olmamaktadır. İkincisi, nefis bir bedenle birleştikten ve o bedenin ölümü gerçekleştikten sonra tek başına var olmayıp da bir başka bedenle birleşmesi nefsin bölünmesini (*inkisâm*) gerektirir. Bu da cisimlerin bir özelliğidir. Öte yandan nefsin bedenle birleşmeden önce var olması (*kadîm*) ve çokluğu (*kesret*) da çelişkilidir. Zira çokluk bir şeyin diğerinden ayrışmasını (*imtiyâz*) gerekli kılan bir haldir ve bu da ancak mahiyetler, lazımlar ve arazlar sayesinde gerçekleşir. Tüm insan nefsleri tür bakımından birdir. Dolayısıyla nefslerin var olmadan önce mahiyet ve lazımları açısından ayrışmaları mümkün değildir. Nefslere bedenle

⁷⁷² Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 582a-582b.

⁷⁷³ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 578b.

taalluktan önce arazları bakımından da ayrışamazlar. Çünkü mahiyet bakımından bir olan varlıkların özelleşmesi (*ihtisâs*) birinde olan niteliğin diğerinde olmamasıyla gerçekleşir. Bu da ancak mahiyetin maddeyle ittisafı sayesinde olur. Nefsin maddesi ise bedendir. Dolayısıyla nefsler bedenlere taalluk etmeden ayrışamayacağı için nefslerin kadîm olması ve çok olması bir çelişkidir.⁷⁷⁴

Nefsin bedene taallukundan önce kendisiyle kaim olacağı bir mahalli ve maddesi yoktur. Dolayısıyla mahiyetin bir maddeyle ittisafı gerçekleşmedikçe ayrışma ve çoğalmanın meydana gelmesi imkansızdır. Nefsin bir bedene taallukundan sonra başka bir bedenle birleşmesi de cismanî cevher olmayan nefsin bölünmesi demektir. Öyleyse her ebedînin ezeli olması şeklindeki önerme zorunlu değildir, zira hâdis olan da ebedî olabilmektedir. Hâdis olan nefsin ebedîliğini sağlayan, nefsin bedene taallukundan sonra kazandığı idraktır (*şuur*). Bu durumda beden, nefsin belirginleşmesini sağlayanıdır (*mümeyyiz*). Nefs bedene taalluktan önce böyle bir ayrıştırıcıya sahip olmadığı için bir idraki de yoktur. Bu düşünceyi kabul edenlerin şu soruyu da cevaplaması gerekir: “Nefslere varlığını kazandıran Faal Akıl’dan feyz, genel bir şekilde taşmıyor mu da nefsler ayrışıyor?” Kâtibî’ye göre itiraz geçersizdir. Zira nefslerin mahalli olan bedenler maddî olarak farklılaştığı için her bedenin kabul ettiği nefis ayrışmaktadır.⁷⁷⁵

Anlatılanlardan şöyle bir sonucun ortaya çıktığını söyleyebiliriz: Nefsin bekâsı probleminin ispatında dolaylı ve doğrudan delillere yer verilmektedir. İbn Sînâ ve takipçilerinin sunduğu dolaylı deliller nefsin bedenle ilişkisine ve nefsin hâdis olmasına dayanmaktadır. İlgili delillerde kullanılan kıyaslar nefsin hâdis olmasına rağmen ölümsüz olduğu fikrine odaklanmıştır. Nefsin bâkî olduğunu ispat için ileri sürülen doğrudan delil nefsin maddî olamayacağı ana fikrinden hareket eden bir hulfî kıyas sayesinde açıklanmaktadır.⁷⁷⁶ Bununla birlikte nefsin vücûda gelmesini sağlayan Faal Akıl, maddî olmayan bir varlıktır ve nefsin mahalli olan bedenin maddesi nispetinde feyzini akıtmaktadır. Dolayısıyla her bir nefsin mahallinin farklı bir istidadının olması nefslerin farklılaşmasını sağlayan unsurdur. Böyle bir farklılaşmayla vücûd bulan nefis, sahip olduğu benlik şuru sayesinde bedenden ayrılrsa da varlığını devam ettirmektedir. Dolayısıyla bu düşünce, nefsin

⁷⁷⁴ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 579a.

⁷⁷⁵ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 579ab-580a.

⁷⁷⁶ Kâtibî, yukarıda tahlil edildiği gibi **Hikmetü’l-‘ayn**’da nefsin ölümsüz olduğuna dair sadece bu delili zikretmektedir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 87-88.

bedenden ayrıldıktan sonra da ferdiliğini kaybetmediği anlamına gelmektedir ve nefslerin başka bedenlerde yeniden hayat bulacağı (*tenâsüh*) görüşünü reddeder.⁷⁷⁷

Esasen nefsin varlığı, mahiyeti, ölümsüzlüğü gibi hususlar birbirleriyle iç içe geçmiştir ve birindeki görüşler diğerlerini de tayin etmektedir. Bu bağlamda nefsin sonradan meydana geldiği ve ölümsüz olduğu fikri temellendirilirken tenâsüh de bir şekilde reddedilmektedir. Nitekim tenâsühü reddedenlere göre nefsin sonradan varlığa geldiği hususu, aynı zamanda tenâsüh nazariyesinin olamayacağını da bir kanıtı olmaktadır. Yani, bizler nefslerin sonradan varlığa geldiğini kabul ettikten ve her nefis için kendisine ait bir bedenın olması gerçeğinden hareketle, tenâsüh durumunun da olamayacağını bi'l-fiil kabul etmiş oluyoruz. Zira sonradan varlığa gelen nefslerin oluş sebebi Faal Akıl'dır. Nefslerin Faal Akıl'dan sudûru hâdis bir şarta bağlı olmasaydı, nefsin de illeti gibi kadim olması gerekirdi. Bu, yanlış olduğuna göre sudûrun hâdis bir şarta bağlı olması gerekir ki bu, bedenlerin hâdisliğidir. Beden sonradan olunca ona bağlı olan nefis de hâdistir. Şayet bedene tenâsüh yoluyla başka bir nefis bağlı olsa tek bir bedende iki nefis ortaya çıkar ki bu da tutarsızdır.⁷⁷⁸

Fahredden Râzî tenâsühün reddinin nefsin hâdis olmasına bağlı olarak yapıldığını, ancak bu delillendirmenin kısır döngüye sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre tenâsühün reddine yönelik yapılacak en güçlü eleştiri şudur: “Eğer bizim nefsimiz şu anda bulunduğu bedenimizden önce başka bir bedende olmuş olsaydı, o bedendeyken var olan bilişsel durumları nefsimiz şu anki bedenine kavuştuğunda da hatırlamış olması gerekirdi. Eğer böyle bir hatırlama durumu ortaya çıkmıyorsa bu da nefsimizin şu anki bedeninden önce başka bir bedende olmadığını ve olmayacağını ortaya koyar.”⁷⁷⁹ Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde Râzî'nin delilini epistemolojik açıklamalarla teyid eder. Kâtibî'ye göre eğer nefis bu bedenden önce başka bir bedende olsaydı, şimdi önceki bedende iken başından geçenleri hatırlaması gerekirdi. Çünkü bilgi ve hatırlamanın mahallinin bâki bir cevher olan nefis olduğu nasıl malumsa bu bilgilerin (*ulûm*) oradan zevâli de imkansız bir şeydir. Zira öz ile kaim olan

⁷⁷⁷ İbn Sînâ **el-Adhaviyye** risalesinde tenâsühe inananların düşüncelerinin üç türlü olduğunu kaydeder: (i) Nefs, ölüm sonrası gelişen her cisme, yani bitki ve hayvan bedenine döner. (ii) Nefs, ölüm sonrası sadece hayvan bedenine döner. (iii) Nefs ölüm sonrası sadece insan bedenine döner. Bunlar da kendi içinde nefis, kemale ermek için geri döner diyenler ile her türlü nefsin ölüm sonrası geri döneceğini söyleyenler şeklinde ikiye ayrılır. Bu ikinci gruba göre kötü nefisler geri döndüğünde sıkıntı çeken bedenlere, iyi nefisler ise müreffeh bir hayat içinde olan bedenlere döner. Çapku, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, s. 164-165. Bu düşüncede olanlar, başka insanın bedenine intikali *nesh*, bir hayvanın bedenine intikali dönüştürme (*mesh*), bir bitkinin bedenine intikali bozulma (*fesh*), cansız bir varlığa intikali ise sabitleme (*resh*) diye isimlendirmişlerdir. Katibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 580b.

⁷⁷⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 88.

⁷⁷⁹ Râzî, **el-Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 165b.

sıfatlar, bedeninin durumunun değişmesiyle değişikliğe uğramaz. Bu bilgiler özleri itibariyle bedenden nasıl ayrılırsa sıfatları noktasında da bedenden ayrıldılar. Bilgiler nefste kökleşmiş halde olduğuna göre onları bir başka beden sahibinin de bilmesi gerekirdi. Böyle bir şey söz konusu değildir. Öyleyse tenâsüh reddedilmesi gereken çelişkili bir düşüncedir.⁷⁸⁰

B. Dirilişin Naslardaki Boyutu ve Felsefî Anlamda Yorumlanması

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bütüncül ve kendi içinde bir tutarlılığa sahip olan sistemlerini felsefî meselelerin tümüne teşmil ettikleri söylenebilir. Sistemin iç tutarlılığını korumak adına kabul ettikleri genel ilkelere sadık kalmak zorunda kalan filozoflar, sistemin tutarlılığı ile dinî metinlerin açıklamaları arasında kaldıklarında ise din ile felsefeyi uzlaştırma yolunu seçmişler ve bunun için dinî metinlerin te'vili yoluna gitmişlerdir.⁷⁸¹ Burada filozoflar için anahtar kavram din dilidir. İbn Sînâ din dilinin (*lisânu 'ş-şer'*) kısmen sembolik bir dil olduğu, felsefenin ise burhâna dayalı bir alan olduğu düşüncesindedir. Bu anlayış dinî gerçekleri felsefî görüş ve düşüncelere uyarlama, ona uygun hâle getirecek şekilde yorumlama esasına dayanır. Bununla birlikte İbn Sînâ'ya göre ilâhî vahyin tamamı sembolik değildir. Mesela Kur'an'ın ibadetlerle ilgili anlamları hakikî olarak alınmalıdır ki filozof namaz hakkında yazdığı müstakil risalesinde bu yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'ya göre Kur'an'da iman, ibadet, hukuk ve ahlâka dair esasların çoğu açık bir dille anlatılmakla birlikte, meâd ve ahiret hayatıyla ilgili bilgilerin büyük bir kısmı sembol, teşbih ve temsillere dayanmaktadır.⁷⁸²

⁷⁸⁰ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 580b. Râzî tenâsüh fikrinin reddinin zorunlu bir illet fikrine dayandırılması durumunda bahsedilen argümanın geçerliliğini kaybedeceğine görüşündedir. Zira tenâsühü reddeden mezkûr delil, Fâil-i Muhtâr bir illete dayanmıyorsa cevaplanamayacak sorular ortaya çıkacaktır. Mesela ikizlerin mizaçları aynı anda tamam oluyor ve iki nefis oluşuyor. İki nefsten birinin iki bedenden biriyle ilişkili olması tersi olmasından evlâ mıdır? Buna evet denilse bile şöyle bir soruyla karşı tarafı ilzam etmek mümkündür; Zeyd'in bedeni oluştuğunda niçin Amr'ın değil de Zeyd'in nefsi meydana geliyor? Oysaki Fâil-i Muhtâr bir illet anlayışı kabul edilmesi durumunda bu sorular daha makul bir şekilde cevaplanabilir. Râzî, **el-Mülahas**, Şehit Ali Paşa 1730, 165b vd.; a. mlf. **el-Muhassal**, s. 546-548. Râzî'den önce Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî de filozofların ruh göçünün imkansızlığı ile nefsin hâdis oluşunu birbirine dayandırmak sûretiyle açıklamalarını bir kısır döngü şeklinde değerlendirmiştir. Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 175.

⁷⁸¹ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın din ile felsefeyi uzlaştırma gayretleri hakkında bkz. Alper, **Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, s. 77-212.

⁷⁸² Mesut Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, Ankara 2003, s. 76-83, 104-105. Anlaşılacağı üzere İbn Sînâ, dinin ortaya koyduğu birtakım bildirimleri tamamen kendi felsefî birikimiyle anlamaya çalışmakta ve onları zahirî anlamlarının çok ötesine götürerek te'vil etmekte, böylece kendine özgü bir dili olan dinin kavranılmasının akla, yani felsefî birikime dayalı olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Buna karşın dinî nasların te'vili ile ilgili olarak İbn Sînâ'nın sisteminde bir boşluğun bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu da özellikle te'vilin yöntemi ve dayandığı ilkeler çerçevesinde vücut bulmaktadır. bkz. Alper, **Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, s. 207.

İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde dirilişin mahiyeti konusu karmaşık bir yapı arz etmektedir. İbn Sînâ'nın muhtelif eserlerindeki açıklamaları dikkate alındığında ilk bakışta ikili bir tavrın var olduğu dikkati çekmektedir. İbn Sînâ hem genel için yazdığını ifade ettiği **eş-Şifâ**, **en-Necât** gibi eserlerinde hem seçkinler için yazdığı eserlerde dirilişin hem ruhânî hem de cismanî olduğunu söylemesi filozof hakkında farklı kanaatlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁷⁸³ İbn Sînâ her iki türden eserinde bir taraftan bedenlerin yeniden dirilmesine dair görüşün kanıtlanmasının, şeriat ve peygamberin söylediği bilgiyi doğrulamak yoluyla mümkün olacağını söylemektedir. Bununla birlikte İbn Sînâ nefsin ölümsüz olduğuna dair bilgilerin akıl ve burhânî kıyas yoluyla idrak edileceğini ve bunun nübüvvet tarafından da tasdik edileceğini ifade etmektedir. İbn Sînâ **eş-Şifâ**, **en-Necât**'tan daha önce yazdığı **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**'da bu görüşlerini daha açık bir şekilde dile getirmektedir. Filozof bu eserinde meâdın sadece bedenle, ya da beden ve nefis için birlikte olduğu şeklindeki görüşlerin her ikisini de çürütüp ruhânî/nefsanî/aklî olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.⁷⁸⁴

Esasen İbn Sînâ'nın dile getirdiği görüşler arasında bir farklılık ya da değişiklik olmadığını söylemek daha doğru bir yaklaşımdır. İbn Sînâ aklî sahada konu ele alındığında ruhânî haşrin daha makul olduğunu, ancak bedenî haşrin de şer'an sabit olduğunu ve dolayısıyla kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla cismanî meâdın inkar etmekle "cismanî meâd aklen ispat edilemez, fakat şer'an sabittir" demek aynı şey değildir.⁷⁸⁵ Buna karşın Gazzâlî'nin yönelttiği eleştirilerden sonra İbn Sînâ'ya yönelik algının bedenî haşri inkar ettiği şeklinde genel bir kabul gördüğünü söylemek mümkündür.⁷⁸⁶ Gazzâlî'nin bu konuyla ilgili olarak İbn Sînâ'yı eleştirdiği noktalardan biri, İbn Sînâ'nın âhiret ahvaline dair nassın mecazî olduğu görüşüdür. Nitekim Gazzâlî bu yaklaşımını **Tehâfüt**'ün yirminci meselesinin başlığına taşıyarak filozofların cismanîlikle ilgili hususları mecaz olarak görmelerini çürüteceğini beyan etmektedir. Gazzâlî dinde, Allah, nübüvvet ve âhirete inanç şeklinde tebellür eden üç itikat konusunda te'vil yaplamayacağını, bu konularda varit olmuş nassın sembolik olarak değerlendirilemeyeceğini ilke olarak kabul eder. Çünkü böyle bir tercih, dinin asıllarını tahrip etmek bir yana halkın, dinin inanç ve uygulamasında tamir

⁷⁸³ Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 171; Çapku, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, s. 143; Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu**, s. 183.

⁷⁸⁴ İbn Sînâ'nın dirilişe dair görüşlerinin ayrıntılı tahlilleri için bk. Çapku, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, s. 143-162; Okumuş, **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu**, s. 182-190.

⁷⁸⁵ Ahmet Hamdi Akseki, "Ruhîyat-Mabadettabiyyesi", **Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ**, İstanbul 1937, s. 44.

⁷⁸⁶ Gazzâlî'nin eleştirileri için bkz. **Tehâfütü'l-felâsife**, s. 207-224; Mübahat Türker, **Üç Tehâfüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti**, Ankara 1956, s. 107-110.

edilemeyecek derecede yıkıma yol açar. Gazzâlî'nin, Batıniyye'nin te'vil metodunu tenkidi de aynı gerekçeye binaendir.⁷⁸⁷

İfade edildiği gibi meselenin naslarda geçen boyutunun hakikati ifade edip etmediği, yani nassın mecazîliği tartışmanın temelinde durmaktadır. Kâtibî'nin İbn Sînâ ile Râzî arasında genel itibariyle nasıl bir yaklaşıma sahip olduğunu gösteren örneklerden biri de işte bu meseledir. Kâtibî te'vil meselesinde **Hikmetü'l-ayn**'da herhangi bir şey zikretmezken **el-Mülahhas** şerhinde âhret ahvaline dair nasların te'vil edilmesi gerektiğini söyleyenlerin görüşlerini taktir etmekle yetinir. Kâtibî kendine ait görüşleri en açık bir şekilde **el-Muhassal** şerhinde dile getirir. Nitekim o **el-Muhassal** şerhinde nassın mecazîliği noktasında İbn Sînâ gibi düşünmektedir. Öncelikle peygamberler arasında haşrin bedenîliğine dair bir icma yoktur.⁷⁸⁸ Hz. Peygamber dışındaki peygamberler bedenî haşrin değil ruhanî haşrin olduğunu söylemişlerdir. Kâtibî, Hz. Peygamber'in dininde cismanî haşre delalet eden nasların varid olduğunu, ancak nasların varid olmasının Hz. Peygamber'in bunu kesin olarak söylediği ve kabul ettiği anlamına gelmediğini (*zâlike lâ yedüllü 'alâ enne Muhammeden âleyhi's-selâm kâilun bihî ve mu'tekidun lehû*) açık bir şekilde dile getirmektedir. Kâtibî'nin böyle bir istidlale varırken kullandığı birinci argüman lafzın delaletinin yakînî olmadığıdır. İkincisi hem Kur'an'da hem de Tevrat'ta bedenî haşre delalet eden ifadeler geçtiği gibi teşbihe delalet eden ibareler de vardır. Allah için kullanılan gelmek, gitmek, gülmek, el, yüz sahibi olmak, öfke, utanma vb. ifadeleri örnek vermek mümkündür. Kelamcılar teşbihe delalet bu türden nasları alıp lafzî anlamdan manevî yoruma hamlelerken bunun tersi söz konusu olan durumlarda te'vile başvurmamaktadırlar. Kâtibî neden cismanî haşre delalet eden nasların ruhanî ile te'vili makul olmasın?⁷⁸⁹ diye sorarak bu hususta te'vili kabul ettiğini göstermektedir. Kâtibî **Hikmetü'l-ayn**'da ise dirilişin te'ville ilgili boyutunu tartışmamaktadır.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Çapku, **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, s. 284.

⁷⁸⁸ Esasen peygamberler arasında bedenî haşir konusunda bir icma olduğunu söyleyen Âmidî'dir. Bkz. Âmidî, **Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire 2004, c. IV, s. 261-262. Dolayısıyla bu itirazlar da ona ve onun gibi düşünenlere yöneltilmiştir. Peygamberler arasında bir icma olmadığını Râzî de söylemekle birlikte **el-Muhassal** şarihleri Kâtibî ve Tûsî daha ayrıntılı tahliller yapmaktadır. Özellikle Tûsî'nin **Telhîsü'l-Muhassal**'ında bu meseleyle ilgili pasaj oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Tûsî, Hz. Mûsâ'nın bedenî haşir konusunda bir şey nakletmediğini, bu konunun Hz. Mûsâ'dan sonra gelen Hz. Hazkîl ve Hz. Şa'yâ'nın kitaplarında yer aldığını belirtmektedir. Kâtibî gibi Tûsî'ye göre de ilgili naslar kat'î değil, zannîdir. Tûsî ayrıca Kur'an'da her iki tür haşre delalet eden çok sayıda âyet olduğunu söylemek ve bunların bir kısmını aktarmaktadır. Bkz. Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 393-394. Bu meseleyi **Fî Tahkîki'l-Me'âdi'l-Cismânî** adlı risalesinde ayrıntılı bir şekilde inceleyen Kemalpaşazâde'nin görüşleri için bkz. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 159-178.

⁷⁸⁹ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 226b; **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 597b-598a.

⁷⁹⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-ayn**, s. 91. Kâtibî'nin bu cümlelerini yorumlayan İbn Mübârekşâh'a göre, bu sahada söylenenler zan ve olasılıklara dayanan ve burhan içermeyen bilgilerdir. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-ayn**, s. 231.

Dirilişin ruhânî mi cismanî mi olduğu noktasında yok olma ('*adem*), yok olan (*ma'dûm*), yeniden var etme, geri döndürme/haşır, diriliş (*i'ade/me'âd*), parçalara ayırma ve parçaların terkibi sûretiyle yeniden var etme (*tefrîku'l-eczâ ve te'lifihâ*) gibi ıstılahlar ve bunlara yüklenen anlamlar ilgili tartışmaların seyrini belirlemiştir. Nitekim mezkûr tartışmalar yüzyıllar boyunca merkezinde bu kavramların olduğu, ancak giderek zenginleşen bir dağarcık çerçevesinde gerçekleşmiştir.

Bu kavramsal çerçeve dâhilinde diriliş hakkındaki tartışma dirilişi kabul eden bilginlerin onun mahiyeti hakkındaki ihtilafları etrafında dönmektedir. İbn Sînâ **el-Adhaviyye fi'l-me'âd** adlı eserinde dirilişi kabul edenleri üçe ayırmaktadır. (i) Kelamcılara göre diriliş sadece bedenle gerçekleşecektir. Bununla birlikte hayat ve insanîyet insanın iki önemli arazıdır ve ölümle birlikte yok olacak bu arazlar, ikinci yaratılıştaki yok olmuş bedene yeniden verilecektir. (ii) Ehl-i Sünnet ulemâsının çoğunluğuna göre diriliş hem bedenî hem de ruhanî olarak gerçekleşecektir. Bunlara göre canlılık, nefsin bedenle birlikte oluşu iken ölüm nefsin bedeni terk etmesidir. Bu durumda mükâfat ve ceza hem hissî hem de aklî şekilde vukû bulur. (iii) İbn Sînâ'ya göre dirilişin sadece ruhanî olduğunu kabul edenleri beş gruba ayırmak mümkündür. Bu görüşte olanlardan biri de metafizikçi filozoflardır.⁷⁹¹

İbn Sînâ'nın bu tasnifi daha sonra Râzî, Kâtibî, Tûsî, İcî, Cürcânî ve Kemalpaşazâde tarafından ilaveler yapılarak korunmuştur.⁷⁹² Kâtibî Râzî'ye yazdığı şerhte onun şu tasnifini tahlil etmektedir: (i) Kelamcılarının önemli bir kısmı dirilişin bedenî olacağı görüşündedir. (ii) Filozofların çoğunluğu ise ruhanî haşre inanmaktadır. Ayrıca Müslüman ve Hıristiyanlardan bazı gruplar da bu görüştedir. (iii) Müslümanların ve Hıristiyanların çoğunluğu haşrin bedenî ve ruhanî olarak birlikte gerçekleşeceğine inanmaktadır. (iv) Tabiatçılar (*Dehriyyûn/kudemâ*

⁷⁹¹ İbn Sînâ, **el-Adhaviyye fi'l-me'âd**, s. 91-95.

⁷⁹² Bahsi geçen düşünürlerin tasniflerini tek tek sunmak ziyade bir durum olacaktır. Bu sebeple farklılıklara değinmek daha yerinde bir tercihtir. Râzî bazı eserlerinde dördü, bazılarında da beşli bir tasnife yer vermektedir. Ona göre ilk dört grup haşri inkar eden tabiatçılar, sadece ruhanî olduğuna inanan filozofların çoğunluğu, sadece bedenî olduğunu savunan bazı kelamcılar, hem bedenî hem de ruhanî olduğunu savunan ulemâ-yı cumhûdur. Beşincisi ise Galen'den nakledilen bu görüşlerden herhangi biri hakkında yargıda bulunulamayacağı (*tevakkuf*) tezidir. Râzî, **el-Erbâin fî usûli'd-dîn**, II, 54-55. Ayrıca bkz. Tûsî, **Telhîsü'l-Muhassal**, s. 378. Râzî **el-Metâlibü'l-âliye**'de ise nispeten daha farklı bir tasnif sunarak nefsin cisim olduğunu söyleyenleri ikiye ayırmaktadır. Bunlar ehl-i nazar ve'l-bahs ile ehl-i taklîd ve'l-eser dediği gruplardır. Bir de nefsin müstakil bir cevher olduğunu söyleyenler vardır. Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, VII, 211-224. Râzî'nin beşli tasnifini İcî ve Cürcânî'de de görmekteyiz. Cürcânî haşır konusunda mümkün olabilecek görüşler, beşten fazla değildir ifadesini kullanarak ilgili görüşleri savunucularıyla birlikte sıralar. Bkz. Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, VIII, 324-325. Kemalpaşazâde ise **Fî Tahkîki'l-me'âdi'l-cismânî** adlı risalesinde bu yaklaşımlara ilaveten teorik olarak iki ihtimalin daha akla gelebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bunlardan birincisi ruhanî haşrin aklen sabit, cismanî haşrin ise yargıda bulunulamaz olduğu; ikincisi de cismanî olanın sabit, ruhanî olanın yargıda bulunulamaz olduğudur. Dolayısıyla ona göre bu konuda beş değil, yedi görüş vardır. Bkz. Alper, **Varlık ve İnsan**, s. 168.

mine't-tabî'ıyyîn) ise dirilişi inkar etmektedir. Kâtibî Râzî'nin **Nihâyetü'l-ukûl** adlı eserinden bu görüşü savunan aklı başında birini bilmediği şeklindeki ifadesini aktarmaktadır. (v) Galen ise dirilişin mahiyeti konusunda agnostik davranmıştır.⁷⁹³

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da yukarıdaki tasnifin özünü koruyarak farklı bir gruplandırma yapmıştır. (i) Bir grup nefsin yok olup bedenle birlikte aynıyla var edileceği ve varlığını onunla devam ettireceğini kabul etmektedir. Kâtibî burada haşrin ruhanî ve bedenî olduğunu savunanları kastetmektedir. (ii) Diğer bir grup nefsin varlığının belirli bir bedene bağlı olduğunu savunmaktadır. Şayet nefsin varlığı belli bir bedene bağlı olmasaydı o, bedenle birlikte var olmaz. Öyleyse nefsin kendisiyle var olduğu beden yok olunca nefsin de yok olması gerekir. (iii) Nefsin kadîm olduğunu savunanlara göre nefsin kendi başına varlığını devam ettirmesi imkânsızdır. Hal böyle olunca beden yok olduğunda başka bir bedenle ilişkili hale gelecektir. Nitekim bu bedenden önce de var olmak için başka bir bedenle ilişkiliydi. Tahmin edileceği gibi bu, tenâsühü savunanların görüşüdür. (iv) Kâtibî'nin kendisinin de kabul ettiği son görüş İbn Sînâcî yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre nefis sonradan vücûda gelmiş (*hâdis*) ve ölümden sonra bedenden bağımsız olarak var olacaktır. Mutluluğun algılanması da nefse ait bir şeydir.⁷⁹⁴

Râzî'ye göre bedenî diriliş söz konusu olunca iki seçenek ön plana çıkmaktadır: Ya yok olan bedenın iadesi ya da Allah'ın tüm parçaları yok edip tekrar onları var etmesi. Râzî madumun iadesi düşüncesini **el-Muhassal**'da kabul etmektedir.⁷⁹⁵ Râzî **Mûlahhas**'ta da filozofların, bedenî haşrin dağılan parçaların iadesi yoluyla olması aleyhinde ileri sürdüğü on delili sıralar ve bunlara tek tek cevap verir. Meselenin bir tarafı naslarda geçen ifadeleri filozofların mecaz olarak yorumlamasına ilişkindir. Râzî'nin bununla ilgili itirazlarına değinmiştik. Bundan başka filozofların bedenın tekrar var edilmesi fikrinin nefyine dair ileri sürdüğü gerekçeler de vardır: (i) Bir bedenın var edilmesi yeniden onunla uyumlu bir nefsin de var edilmesini gerektirir. Önceki nefsin bedene dönmesi de hesaba katıldığında bir bedenın iki nefsi olacaktır ki bu imkansızdır. (ii) Nefis bedenden ayrıldığında beden tekrar yaratılana kadar nefis boşta duracak, hâlbuki tabiatıta abes ve atalet yoktur. (iii) Nefsin bedenle birlikte olmasındaki hikmet, nefsin aleti olan bedenle birlikte yetkinliğe ulaşmasıdır. Bir menzile ulaştıktan sonra bineğe ihtiyaç kalmıyor ve onun varlığı bir fazlalık halini alıyorsa nefsin de yetkinliğe ulaştıktan sonra bedene ihtiyacı kalmaz. Bu da gösteriyor ki bedenın iadesi hikmete

⁷⁹³ Kâtibî, **el-Mufassal**, Süleymaniye 782, 216b-217b; a. mlf. **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 596a.

⁷⁹⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 89-90; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 229-230.

⁷⁹⁵ Râzî, **Muhassal**, s. 553-555.

uyan bir şey değildir. (v) Nefs bedenden ayrıldıktan sonra kendi yetkinliğine engel olan hallerinden kurtulur. Nefsin böyle bir şeyi tatması insanın sıkıntı halinden kurtulmasından duyduğu ferahlıktan daha şiddetlidir. Nasıl ki sıkıntı veren bir şeyden kurtulan, ona dönmeyi tekrar arzu etmezse nefsin bedene dönme isteği düşünülemez.⁷⁹⁶

Râzî filozofların delillerinin temelinde dağılan parçaların geri getirilmesinin imkansız olarak addedilmesinin yattığını düşünmektedir. Ancak böyle bir bakış Fâil-i Muhtâr tanrı anlayışıyla çelişen bir perspektiftir. Fâil-i Muhtâr tüm parçaları/tikelleri bilmektedir ve dolayısıyla bedenlerin parçalarının bir araya getirilmesi Allah için imkansız değildir.⁷⁹⁷ Muhaliflerin savunduğu bir diğer delil bir insanın başka bir insanı yemesi durumunda, bu parçalar hangisine iade edilirse diğerinin iadesi imkansız olmasıdır. Râzî bu delili de reddeder. Zira insan bedende (bir mahalde) olan ayrı bir cevherdir denilirse problem ortadan kalkar. İkincisi kelamcılar gibi insan biri aslî, diğeri tâbi olmak üzere iki parçadan müteşekkildir denilirse de bu itiraz geçerliliğini yitirir. Çünkü iade edilecek olan insanın aslî parçasıdır. Bir insandaki aslî unsurlar diğerinde tâbi olarak bulunabilir. Râzî dirilmeye ilgili bu görüşü tercih ettiğini açık bir şekilde ifade etmektedir.⁷⁹⁸

Kâtibî **el-Mûlahhas** şerhinde Râzî'nin itirazlarının tamamına olmasa da bir kısmına itiraz etmektedir. Kâtibî'ye göre bedenî haşrin iki yolundan biri olan madumun iadesi fikri geçersizdir. Buna mukabil filozofların geçmiş devirlerin ve bedenlerin sınırsızlığına dair görüşlerinden hareketle bedenî dirilişi reddetmeleri de burhânî değildir.⁷⁹⁹

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da ruhanî dirilişin aklîliğine dair delilleri tahlil etmektedir. Kâtibî aklî/ruhanî diriliş fikrini mutluluk görüşüyle birlikte dile getirmektedir. Nefsin ebedî olduğunu düşünenlere göre nefis ölümden sonra ya mutluluğu tadacak ya da mutsuzluk yaşayacaktır. Mutlulukla kastedilen ise nefsin yapısına en uygun olan lezzettir ki bu da aklî lezzettir. Dolayısıyla mutluluk nefsin ölümden sonra gerçekleşecek olan ebedî aklî hazlara ulaşmasıdır. Nefs için uygun olan şeyler de aklî idraklerdir. Bu idrakler ölümden sonra gerçekleşmektedir. Çünkü nefis, aklî idrakleri kabul eden sebep olarak ebedîdir. Fail illetler ise bakî olan faal akıllardır. Fail ve kabul edici sebeplerin bir arada olması eserin, yani aklî idraklin zorunlu olarak hâsıl olması demektir. Aklî idraklerin başında Zorunlu Varlık'ın bilinmesi mümkün olan şekilde bilinmesi gelmektedir ki bu, O'nun her türlü eksiklikten

⁷⁹⁶ Râzî, **Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 158a.

⁷⁹⁷ Râzî, **Mûlahhas**, Şehit Ali Paşa 1730, 160b.

⁷⁹⁸ Râzî, **Me'âlimu usûli'd-dîn**, s. 103.

⁷⁹⁹ Kâtibî, **el-Münassas**, Şehit Ali Paşa 1680, 596b.

münezzeh olduğunu ve sudûrun kaynağı olduğunu bilmektir. Sonra âlemin Tanrı'dan nasıl sudûr ettiğini, gök akılları ve nefslerinin durumunu bilmektir. Aklî nefs bundan başka aklî âlemden gafil olmaya sebep olan ve zorunlu olarak cismanî güçlerin kullanılmasını gerektiren düşük bedenî hallerden uzak durmayı bilir. Nefsin afeti iki yönlüdür. Nazarî akıl gücünün afeti yetkinlik şuuruna vardiktan sonra onda hakka engel olan asılsız inançların/bilgilerin meydana gelmesidir. Bununla birlikte amelî akıl gücünün afeti zemmedilen bedenî huylardır. İbn Sînâ'dan da aktardığımız gibi nefsin bedenle birlikteliği onun bahsedilen mutluluğa ulaşmasına engeldir. Çünkü nefsin bedeni yönetmeyle meşgul olması metafizik âlemlerle irtibatını zayıflattığı için böyle bir mutluluk algısı nefsin beden engeline kurtulmasından sonra gerçekleşecektir.⁸⁰⁰

Aklî hazların bedenî/hissî olmadığına birçok delili vardır. Öncelikle bu durum tıbbî tecrübelerden de bilinmektedir ki insanın bedenî bir engeli olsa bile aklî haz gerçekleşebilmektedir. Ayrıca aklî lezzetler cismanî olanlardan üstündür. Filozoflar buna dair birçok delil sunmuşlardır. Aklî idrak ne kadar kuvvetli ve akledilen de ne kadar değerliyse lezzet de o oranda yetkin olur. Buna göre aklın idrak ettiği duyunun idrak ettiğinden daha üstündür. Çünkü akıl Allah Teâlâ ve sıfatları, melekleri ve âlemin varoluşunu idrak ederken duyu, boyutlu dünyayı idrak eder.⁸⁰¹

Kâtibî'ye göre nazarî ve amelî akıl gücüne ait yetkinlik ve bu yetkinliğin sonucu gerçekleşen mutluluk açısından insanî nefsler aynı seviyede değildir. Yetkinliği bedene bağlı olduğu için nefs bedenle bir ilişkiye girmiştir. Ölümden sonra nefsin bedene bir ihtiyacı kalmaz. Bu durumda insan nefsleri mutluluk ve yetkinlik açısından dörde ayrılır: (i) Nefsin bedenle birlikte yetkinliğe ulaştıktan sonra bedenî hallere bir arzusu kalmaz. Dolayısıyla nefs ölümle birlikte bedene ve onunla ilgili hallere bir ihtiyacı kalmayınca ölümden sonra herhangi bir beden ihtiyacı yoktur. Yetkinlik bu nefsleri kutsî âleme çeker ve onunla ilişkiye sokar. Bu, nazarî ve amelî akıl gücü bakımından yetkinliğe ulaşan nefslerdir. (ii) İkincisi yetkinleşmesine rağmen bedenî hallerden kurtulamayan nefslerdir. Bunların bir bedene ihtiyacı kalmaz ve başka bir bedenle de ilişkiye girmez. Ancak mezkûr bedenî durumlara olan bağıllığı sebebiyle daimî bir azap görürler. Bu azap bedene olan bağıllığından kaynaklandığı için nefs onlardan kurtulunca azabı da sona erer ve mutluluğa ulaşır. (iii) Yetkinleşemeyen ve bedene muhtaç olmasına rağmen bedenî hallere bağlı bulunmayan nefsler ölümden sonra kendi başlarına kalabilir ve azaptan kurtulabilirler. Bunların yetkinliğe olan ihtiyacı sebebiyle

⁸⁰⁰ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 590a; a. mlf. *Hikmetü'l-'ayn*, s. 90.

⁸⁰¹ Kâtibî, *el-Münassas*, Şehit Ali Paşa 1680, 591a.

bir başka bedenle taalluku da ihtimal dahilindedir. (iv) Yetkinlikten nasibini alamayan nefsler düşük bedenî hallerden kurtulamaz ve daimi bir azap görür. Bedenî hallere olan bağımlılığı sebebiyle bu nefslerin bir başka canlıyla taalluku da mümkündür. Ancak nihai anlamda bunlar hakkında bir şey söylemek mümkün değildir.⁸⁰²

Görüleceği üzere Kâtibî'nin yaptığı bu tasnifte ölümden sonra insanî nefsler dörde ayrılmaktadır. Bunlardan birincileri için bedenî bir durum sözkonusu değildir. Bu grup İbn Sînâ'nın mukaddes nefs, insanî rab, kâmil nefs, ârif nefs dediği gruptur. İkinci grup İbn Sînâ'nın kâmil gayr-i münezzih dediği nefsler nazarî akıl gücü bakımından gerçek mutluluğu bildiği halde bu mutluluğa ilişkin aşk ve şevki tam olarak kazanmak anlamına gelen hissî hazlardan tamamen arınmamıştır. Amelî akıl açısından bu nefslerde hissî hazlara ilişkin tutkular demek olan kötü yapılar (*el-hey'etü'l-bedeniyye*) oluşmuştur. Mutluluğa engel olan bu durum geçici bir süre sonra silinir ve nefs gerçek mutluluğa kavuşur.⁸⁰³ Kâtibî'nin zikrettiği son iki gurup nefs, bedenî hallerden kurtulamamış ve yetkinleşmemiş nefslerdir. Bunlardan ilkinin yetkinlik için bir başka insan bedenine ihtiyaç duyması ihtimal dâhilindeyken son gruptaki nefsler daimi bir azap çekecektir. Böylece Kâtibî cismanî dirilişi de tamamen inkâr etmeyip bazı nefslerin bir bedene ihtiyaç duyacaklarını ifade etmektedir. Burada daha ilginç olan durum bu son iki gurup nefsin tekrar varolmalarının bir başka insan ya da herhangi bir canlı bedenine ihtiyaç duymasıdır. Kâtibî bu görüşüyle bir taraftan tenasühü reddederken diğer yandan da ona kapı aralayan ifadeler kullanmakla beraber nefsin ölüm sonrası hallerine dair söylenen tüm bilgilerin bir kesinlik arzemediğini, bu konudaki hakikati ancak Yüce Allah'ın bileceğini (*vellahu e'lamu bihâze't-tahkik*) ifade etmektedir.⁸⁰⁴

Bu bahsi özetleyecek olursak Kâtibî, nefsin sonradan meydana gelmekle beraber ebedî aklî bir cevher olduğunu düşünmektedir. Onun bedenle ilişkisi Faal Akıl sayesinde olmakta ve aklî nefs bedenle birlikte yetkinleşmektedir. Buna karşın beden, dört unsurdan oluşan yapısı gereği nefsin nihai yetkinliğe ulaşmasına engel olduğundan, nefsin yetkinliği ölümden sonra gerçekleşecektir. Ölümden sonra nefsin yetkinliğinin bedenî bir şekilde gerçekleşeceğini naslara dayalı olarak ileri sürmek doğru değildir. Ölümden sonraki yetkinliğin, dolayısıyla mutluluğun ve onun mukabili olan yetkinleşememe ve azabın aklî olduğuna dair ileri sürülen deliller daha güçlü bir yapı arzetsen de bu konudaki hakikat insan bilgisini aşmaktadır.

⁸⁰² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 90-91.

⁸⁰³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 230-231; Durusoy, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri**, s. 256-260.

⁸⁰⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 91.

SONUÇ

İlahî vahye dayalı bir din olarak İslâm, muhataplarını Câhiliye düşüncesinden (*zanne'l-câhilliyye*) uzaklaştırıp en geniş anlamıyla *tefekküre* yönelterek onlara nazarî yetilerini görülür âleme ve iç dünyalarına çevirmelerini, ancak böylelikle hikmete ulaşabileceğini beyan etmiştir. Kur'an ve hadislerin ilim, tefekkür ve benzeri kavramlara yaptığı müspet vurgu, İslâm'ın ilk yıllarından itibaren daha sonraki yüzyıllarda tekamül edecek nazarî düşünce ekollerinin doğmasına zemin hazırlayan en temel saiktir. İslâm'ın gelişinden kısa bir süre sonra fethedilen topraklarda karşılaşılan kadîm kültürlerle duyulan ve öncelikle pratik ihtiyaçlarla başlayan ilgi, ilim hamisi halife, bürokrat ve önde gelen ailelerin destekleriyle Yunancadan Arapçaya yapılan tercüme süreciyle neticelenmiştir. Bu süreçten sonra birtakım nazarî tartışmalar artık Arapça'da yetkin bir çerçeveye kavuşan felsefî terminoloji ile yapılmaya başlanmış ve IV/XI. yüzyılda **eş-Şifâ** külliyyatı gibi bir şaheser ortaya konulmuştur.

İbn Sînâ'nın ardında bıraktığı muhtelif hacimdeki eserlerinin yanında, öğrencileriyle olan faaliyetleri, felsefenin tedris edilebilir bir geleneğe dönüşmesiyle sonuçlanmıştır. İbn Sînâ'dan sonra müspetten menfiye uzanan çok geniş bir yelpazede birçok ekol ve ilim geleneği bu düşünürün mirasına kayıtsız kalamamıştır. Bu yelpazedeki farklı felsefî çabalardan biri de VII/XIII. asır ve sonrasına damgasını vurmuş olan Fahreddin Râzî'ye aittir. Râzî özellikle İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ının okutulmasıyla tebellür eden felsefî tedris faaliyetini devam ettirmiştir. Nitekim Râzî'nin **el-İşârât**'a yazdığı şerh dışında **el-Mülahhas** ve **el-Mebâhisü'l-meşrikıyye** gibi eserlerini okutması, bunun açık bir göstergesidir. Râzî'nin çok sayıdaki öğrencisi, dönemin İslâm ilim ve kültür merkezlerine dağılmışlar ve Râzî'nin dil, fıkıh ve tefsir gibi ilimler yanında kelim ve felsefî ilimlerdeki eser ve görüşlerini de yaymışlardır. Râzî'nin muhtelif ilimlerde yazdığı eserlerine yaklaşık iki yüzyılda dört yüz ayrı şerh ve haşiyenin yazılması düşünürün etkisini gösteren en önemli örnektir. Râzî'den önce de muhtelif ilimlerde bazı eserlere şerhler yazılmıştır. Ancak felsefe sahasında Râzî'den önce onun **el-İşârât**'a yazdığı şerhin niteliğinde bir eser kaleme alınmamıştır. Böylece Râzî bir taraftan İbn Sînâ'ya şerhler yazarken Râzî'den kısa bir süre sonra vefat eden ilk kuşak öğrencileri onun eserlerinin üzerine yapılacak çalışmaların yolunu açmıştır.

Râzî'nin kelim ve felsefe sahalarındaki bir diğer etkisi, bu iki geleneği çok iyi bir mukayeseye tâbi tutmasıdır. Râzî'nin bu mukayeseli yöntemi, onun her iki tarafın delillerine son derece vakıf olduğunu ve bu delilleri serdetme hususunda ne derecede başarılı olduğunu gözler önüne sermektedir. *Tekâfüü'l-edille* olarak bilinen bu yaklaşımın amacı bir konudaki görüşlerin *bahs ve nazar* yoluyla *tahkik* edilmesidir. Kanaatimizce Râzî'nin ilim geleneğine miras bıraktığı en büyük eser, yöntemle ilgili bu çabadır. Esasen buna benzer bir çabanın Râzî'den çok daha önce Cüveynî ve Gazzâlî gibi selefleri tarafından başlatıldığı bilinmektedir. Ancak mezkûr arayış Râzî ile zirveye varmasa da temel yönelimleri belli olan bir mahiyete bürünmüştür. Bundan başka Râzî'nin önemli bir etkisi de meselelerin tasnifinde görülmektedir. Râzî'nin **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'nin girişinde belirttiği gibi, meseleleri kendi yöntemine göre oluşturduğu başlıklar altında kendine has bir şekilde incelemesi, sonrasında yazılan eserlerdeki tasniflerini de büyük oranda etkilemiştir. İbn Sînâ felsefesinin temel meselelerinin Râzî tarafından ifade edildiği şekilde harmanlanmasından sonra onun yöntemi tüm boyutlarıyla işlerlik kazanmış, Siraceddin Urmevî, Adududdin İcî, Seyyid Şerif Cürcânî, Molla Fenârî gibi düşünürlerin temsil ettiği çizgi, ilim çevrelerinde medresede talim edilmesinin avantajıyla en yaygın ve en etkin geleneğe dönüşmüştür.

Râzî'nin meseleleri kendine has bir tasnife tâbi tutması, delilleri serdeden yöntemi kendisinden sonra hâkim bir üslûba dönüşmüştür. Kâtibî de bu mirası devralan Râzî sonrası düşünürlerden biridir. Onun Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve **el-Muhassal** adlı eserlerine yazdığı şerhler, Râzî düşüncesine olan ilgisini göstermekle kalmamış, özellikle **el-Mûlahhas** şerhi **el-Münassas**'taki üslûbu adâbü'l-bahs ve münazaranın en yetkin formlarından biri olmuştur. Zannımızca Tûsî ve Hillî gibi birlikte olduğu meşhur simaların ona “münazaracıların en yetkini” (*efdalü'l-münâzirîn*) şeklinde hitap etmesi, **el-Münassas**'taki üslûbun bir tezahürüdür. Buna karşılık Kâtibî'nin mektuplaştığı, Tûsî'yi muhakkiklerin en yetkini (*efdalü'l-muhakkikîn*) olarak görmesi, dönemin ilmî atmosferi ve letafeti hakkında bize bazı ipuçları sunmaktadır.

Kâtibî İslâm düşünce tarihindeki en yetkin mantık metinlerinden biri olan **eş-Şemsiyye**'yi kaleme almasının yanında **Hikmetü'l-ayn** gibi muhtasar, ancak zor bir felsefî metnin de sahibidir. Metnin zorluğu, sadece Râzî sonrasındaki birçok eserde görülen delillerin serdedilmesi yöntemine göre yazılmasında değildir. Râzî'nin eserlerinin hemen hemen tümünden daha özlü bir şekilde yazılan **Hikmetü'l-ayn**, bu özelliğiyle müellifin meramının çok zor anlaşıldığı bir vecheye sahiptir. Bu durum esere birçok şerh ve haşiyenin yazılmasını gerekli kılmıştır. Bu yönüyle bu esere şerh ve haşiyeye yazmak, aslında daha yaygın olan **Hidâyetü'l-Hikme**'nin şerhedilmesinden farklıdır.

Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**'da bir konudaki tüm delilleri serdetmez, aksine konular en güçlü ve en tartışılan deliller üzerinden tahlil edilir. Bir konudaki delilleri takrir eden Kâtibî, daha sonra o konuyu muhkemleştiren delillerin zaafalarını takrir eder ve adeta savunduğu delili çürütmeye çalışır. İlk bakışta çok çelişik bir tavrı ihsas ettiren ve kökleri Râzî'de olan bu yaklaşım, yukarıda belirtilen zorlukla ne demek istediğimizi göstermektedir. Kâtibî için en önemli kriter, meselelerin mantikî olarak en tutarlı ve itiraz edilemeyecek olan delillere dayanmasıdır. Bu, özellikle metafizik meselerde ne kadar mümkündür? Kâtibî burhanî yöntemin metafiziğe uygulanabilirliğinde kuşku duymamaktadır. En azından eserlerinde böyle bir ifade yoktur. Aksine o, mesela **el-Muhassal** şerhinde ve **el-Me'âlim**'e yazdığı talikatta nazar ve bahs yönteminin geçerli olmadığı konulara iltifat etmemiştir. Bu, Kâtibî'nin mantığı ne kadar önemseydiğini göstermektedir ki **eş-Şemsiyye** adlı eseri, her yönüyle bunun en güzel kanıtıdır. Kâtibî **eş-Şemsiyye**'de de bahsedilen cedelî tavırdan uzak, her kavram ve meselenin sınırını çizerken üslûbu, bu eserin pedagojik bir gayeyle yazıldığı izlenimini vermektedir. Hayattayken mantık eserlerini öğrencilerine okutan Kâtibî muhtemelen bu eğitim sürecinde beliren ihtiyaçları dikkate alarak ders kitabı yazmaya yönelmiştir.

Kâtibî ayrıca İbn Sînâ'nın öğrencileriyle devam edip Râzî'ye ulaşan tedris geleneğinin önemli bir temsilcisidir. Ebherî'nin öğrencisi olan Kâtibî, Tûsî ile Meraga'da bulunmuş ve sonrasında onunla olan bağını ilmî yazışmalar yoluyla devam ettirmiştir. Kutbuddin Şîrâzî ve Hillî'nin hocası olan Kâtibî, Râzî sonrası düşünürler kuşağının diğer önemli simalarıyla da aynı dönemde yaşamıştır. İbn Kemmûne ve ismi zikredilenler dışında dönemin ünlü isimleriyle bir bağlantısının olup olmadığını kesin olarak bilemiyoruz. Ancak sayılan bilginlerle olan irtibatı, onu İbn Sînâ ile Cürçânî arasında kilit bir mevkiye taşımıştır. Bu durum Kâtibî'nin özlü eseri **Hikmetü'l-'ayn**'ın öncesiyle olan irtibatında da somut bir şekilde görülmektedir. İbn Sînâ'nın muhtelif ansiklopedik eserlerinde birbirlerine kıyaslandığında dağınık şekilde duran birçok bahis sonrasında yazılan eserlerde daha homojen bir yapıya doğru evrilmiştir. Böylece İbn Sînâcı gelenek **el-İşârât** ve şerhleri merkezinde devam eden okumanın yanında, **eş-Şifâ**'dan **Hidâyetü'l-hikme**'ye uzanan çizgi ile **Dânişnâme-i Âlâî**'den **Hikmetü'l-'ayn**'a uzanan bir başka çizgiyle tedris edilirlüğünü sürdürmüştür.

Yukarıda ifade edilen Râzî'nin yazım tarzıyla şekillenen VII/XIII. yüzyıl ve sonrasındaki bu üslûp kendi alanının klasiklerini üretmiştir. Bu temel metinlerin daha sonra şerhler ve haşiyeler yoluyla tekrar üretilmesi, malum ilmî duraklama tartışmalarından bağımsız olarak ele alınamaz. Biz bu tartışmada Kâtibî'nin yazdığı ve ona yazılan şerhler çerçevesinde kesin bir iddiaya sahip olmamakla beraber bu çalışmaların bir duraklama alameti olarak görülmesini doğru kabul etmiyoruz. Şayet bu tartışmalarda orijinal eser olmanın kriteri

her düşünürün yeni bir sistem çerçevesinde kendine has üslûbuyla meseleleri ele alması ise tüm düşünce geleneklerinde bu ölçüye uyan kaç bilgin ve eseri vardır sorusunu cevaplamak gerekir. Kanımızca şerh ve haşiye literatürünü doğuran üslûbu, mevcudu tekrar eden takipçiler doğurmaktan ibaret görmek doğru bir yaklaşım değildir. Zira bu dönemde ortaya konulan eserlerin büyük çoğunluğunun yazmalar halinde olup içeriklerinin tam anlamıyla bilinmemesi bahsedilen tavrın ilmî olmadığına işaret etmektedir. İkincisi, bu metinlerin okunamamasından kaynaklanan maddî zorluk aşılabilir bile teknik bir engel daha vardır. O da bu metinlerin anlaşılabilirliğinin, tek başına meseleleri bilmeye bağlı olmayıp, mantık ve adâbü'l-bahs terminolojisine olan vukufiyetle paralel seyretmesidir. Bu engel mevcut kavramsal yapı ve meselelerin talimiyle aşılabilir bir hüviyete sahiptir. Bize göre bu metinleri anlama ve onlardan yorum çıkarma noktasında her ikisinden daha büyük bir engel vardır. Bu üçüncü engele zihniyet engeli diyebiliriz. Burada şerh ve haşiye literatürünün duraklamanın alameti sayılması şeklindeki peşin hükmün, bu kriteri diğer medeniyet havzalarındaki düşünce ekollerine uygulamaması mezkûr iddianın psikolojik zafiyetle malul olduğunu göstermektedir. Bu tezi sahiplenmek kadar benzer psikolojik bir tavırla bu metinlerin orijinalliğini savunmak da çok doğru gözükmemektedir. Şerh ve haşiye literatürü ile VII/XIII. yüzyılda şekillenen sentezci tavır hakkında doğru yargılar üretebilmek için bahsedilen üç engelin aşılması ve savunmacı bakıştan sıyrılmak gerektiği kanaatindeyiz. Bize göre yapılması gereken bir başka şey, bu literatür etrafında şekillenen özellikle senteze dayalı nazarî Osmanlı düşüncesi hakkında doğru sorular ve ölçütler üretmektir. Bu itibarla şimdiye kadar ileri sürülen iddiaların çoğunu bahsedilen engellere takılmış olmaları sebebiyle savunmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Kâtibî'nin düşünceleri üzerinde konuşmanın böyle bir arka plana ihtiyaç duyduğunu düşünerek çalışmanın ilk bölümünü nazariyatın kendisinden ziyade olduğu bağlamın tarihine tahsis ettik. Bu bağlam çalışma boyunca görülen bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Mezkûr yaklaşım, Kâtibî'nin görüşlerinin sürekli mukayeseli bir şekilde ele alınmasıdır. Zira tezimizde **Hikmetü'l-'ayn** ile yetinmeyip Kâtibî'nin Râzî'ye yazdığı şerhlere müracaat etmek bir anlamda Râzî'yi okumayı da gerekli kılmıştır. Bu da bir sonraki aşamada Râzî'nin eleştirdiği ve şerhettiği İbn Sînâ okumalarına yönelmiştir. Ancak İbn Sînâ'nın eserlerinin okunmasına Râzî kadar ağırlık vermediğimizi ifade etmemiz gerekir.

Kâtibî'nin mantık sahasındaki birikimi ve yaklaşımı onun felsefî ilimleri yorumlayışının çerçevesini çizmiştir. İşaret edildiği gibi felsefî meseleler delillerinin gücü, yani burhanîliği oranında savunulabilir. Bu sebeple Kâtibî, mantığı diğer ilimlerin ve metafiziğin meselelerini anlamının anahtarı olarak değerlendirmiştir. “Nazarî ilimler ve

hususen de metafizik için kuralları bilinmesi gereken mantığın kendisi evveliyattân mı yoksa nazariyattan mıdır” şeklindeki bir sorunun farkında olan Kâtibî’ye göre mantık ne bütünüyle bedihî ne de bütünüyle nazarîdir. Mantıktaki bilgilerin bir kısmı bedihîdir ve bu bedihî bilgilerden kazanım yoluyla elde edilenler (*nazariyyât*) çıkartılır. Öyleyse doğru olan mantığın bir kısmının önsel bir kısmının da inceleme ve öğrenmeyle elde edildiği şeklindeki yaklaşımdır. Bu itibarla çalışmanın ikinci bölümünde, mantık ilminin konusu ve metafizikle ilişkisi üzerinde duruldu. Ancak bu bölümün içeriği ağırlıklı olarak metafiziğin konusu ve içeriğinin İbn Sînâ’dan Kâtibî’ye kadar olan süreçteki seyridir.

Üçüncü bölümde Râzî tarafından yorumlanmış İbn Sînâ ontolojisinin temel meseleleri ele alınmaktadır. Kâtibî genel itibariyle ilimlerin adlandırılmasında İbn Sînâcı başlıkları tercih etmiştir. Ayrıca Zorunlu Varlık’ta varlık-mahiyet ayırımının olmayışı, zihnî varlığın kabulü, kıdemden zât bakımından olabilirliği gibi hususlarda da İbn Sînâ’yı takip eden Kâtibî, Râzî’nin yeni yaklaşımı ve şablonundan da ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Kâtibî adeta, İbn Sînâ ile Râzî arasında bir sentez arayışı içindedir. Kâtibî bunu yaparken İbn Sînâ’ya şerh yazan Râzî’yi değil, **Mebâhisü’l-meşrikiyye** ve **el-Mülahhas**’ı yazan Râzî’yi dikkate almaktadır. Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn** adlı eseri Râzî’nin **el-Mülahhas**’ı ve Ebherî’nin **Keşfü’l-hakâik**’iyle konuların tasnifi bakımından büyük bir benzerliğe sahiptir. Bu durum umûr-ı âmme konusunda da tezahür etmektedir. Kâtibî İbn Sînâ’daki adlandırmayla ilm-i ilâhî ve ilm-i tabîî kavramlarını bölümlere başlık yaparken ontolojik kavramların tahlilini metafizik bünyesinde *umûr-ı âmme* altında yapmaktadır. Bu yönüyle Râzî’den ayrılırken umûr-ı âmme’nin içeriği noktasında Kâtibî, Râzî’yi takip etmektedir. Râzî **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye** ve **el-Mülahhas**’ta umûr-ı âmme başlığı altında varlık, mahiyet, birlik-çokluk, zorunluluk-imkan, öncelik-sonralık kavramlarını incelemiştir. Kâtibî de *umûr-ı âmme* altında aynı kavramları incelemektedir.

Çalışmanın dördüncü bölümünde Tanrı’nın varlığı ve âlemle irtibatının keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Bu bölümde öncelikle teolojinin metafizikteki yerine kısaca işaret edilmiştir. Kâtibî **Hikmetü’l-‘ayn**’ın bu bölümünde özellikle Râzî’nin kelamcılarla filozoflar arasında temel mesele olarak gördüğü hususları bir tasnife tâbi tutmuş ve en can alıcı bahisleri tartışmıştır. Bu bağlamda Kâtibî’nin teolojik anlamda üzerinde durduğu problemler Tanrı’nın varlığı, illiyet prensibinin tanrı kanıtlamasındaki yeri ve özellikle teselsülün geçersizliğinin imkan delilinin temellendirilişindeki değeri ile sudûr ilkesidir. Ona göre Tanrı’nın sıfatları esasen zorunluluk kavramı ve imkan deliliyle ilgili alt bir mesele olduğundan Kâtibî, bu tartışmalara Râzî’ye yazdığı şerhler dışında girmemektedir. Kâtibî’nin ayrıca felekî varlıklarla ilgili görüşlerini de ayrıntılı olarak Râzî’ye yazdığı şerhlerde görebilmekteyiz.

Çalışmanın beşinci bölümünde nefis, metafiziği ilgilendirdiği oranda ele alınmıştır. Kâtibî nefis konusunu incelerken de nefsin ne olduğundan nitelikleri ve kuvvelerine kadar bunların varlık hiyerarşisindeki yerlerine göre hareket ettiği gibi nefisle ilgili alt başlıkların tasnifindeki yaklaşımı da İbn Sînâ ile Râzî arasında alınan pozisyonun bir başka örneğidir. Kâtibî'nin nefis araştırması nefsin varlığının bir cevher olduğunun kabulüyle başlamaktadır. Ancak Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da nefsi varlık olarak bir yerde incelememektedir. Soyut bir cevher olan aklî nefis varlık olarak metafiziğin, nebatî ve hayvanî nefis ise doğa bilimlerinin bir meselesidir. Aklî nefis varlık olarak mücerred bir cevherdir ve öyleyse o, ontolojik konumu itibariyle cevherler arasında incelenmelidir. İleride üzerinde durulacağı gibi Kâtibî bu başlık altında nefsin soyut bir cevher olduğuna dair delillere ve bunlarla ilgili itirazlara yer vermektedir. Genel anlamda nefse dair nitelikler birer arazdır ve bunlar varlık olarak araz kategorilerinin bir meselesidir. **Hikmetü'l-'ayn**'ın muhtasar bir eser olduğu göz önüne alınınca Kâtibî'nin geniş anlamda arazları, dar anlamda da nefsanî nitelikleri uzun tuttuğu dikkati çekmektedir. Kâtibî bu başlıkta beş dış duyuyla ilgili nitelikleri, kuvvet olarak isimlendirilen nitelikleri ve son olarak da hal ve meleke denilen aklî nefsin nazarî ve amelî niteliklerini müzakere etmektedir. Kâtibî'nin nefisle ilgili olarak metafizikte incelediği üçüncü mesele İbn Sînâci çizgiye mutabık olarak aklî nefsin ölümden sonraki durumudur. Kâtibî'nin Meşşâî yaklaşımının tebarüz ettiği bu bölümde aklî nefsin hâdis oluşu ve bedenden sonra varlığını devam ettireceği (*bâki*), tenasühün reddedilmesi ve haşrin niteliği üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde ayrıca vahyin ve peygamberliğin imkanını özetleyen Kâtibî, bu konularla bitirdiği metafizikten doğa bilimine geçmektedir.

Özetleyecek olursak Kâtibî'nin felsefeye ve daha özeldede metafiziğe olan yaklaşımı, İbn Sînâ felsefesi ile Fahreddin Râzî düşüncesi arasında muhkem bir sentez yapmaktan ibarettir. Kâtibî, Râzî'nin konuları ele alışıdaki üslubunu devam ettirerek kendisinden sonra bu tarzın yerleşmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu, filozofların ve kelimcilerinin delillerini takrir eden ve bunların güçlülüğünü tahkik eden bir yaklaşımdır. Kâtibî, bu yaklaşımını tüm felsefî meselelerde kullanmıştır.

Kâtibî'nin üzerinde hocası Esirüddin Ebherî'nin büyük bir etkisi olduğu âşikardır. Hocası gibi mantık alanında çok sayıda eser kaleme alan Kâtibî, ihtiyacı karşılamaya matuf muhtasar eserler yazmıştır. Muhtasar bir metin olan **eş-Şemsiyye** mantığın meselerinin analiz edilmesinde oldukça derinliği olan bir eserdir. Kâtibî'nin mantıktaki bu yaklaşımı onun metafiziğine de somut bir şekilde yansımıştır. Bu bağlamda onun amacı, felsefî bilginin mantık tahsili sayesinde mümkün olduğunu ortaya koymak olarak özetlenebilir.

İslâm düşünce tarihinde felsefenin aldığı seyri takip etmek demek IV/XI. yüzyıldan itibaren büyük ölçüde İbn Sînâ sonrası felsefî gelenek ve İbn Sînâ eleştirilerini incelemekle eşdeğerdir denilebilir. İbn Sînâ takipçileri ve ona yapılan eleştiriler hakkında son yıllarda birçok çalışma ortaya konulmuştur. Bu bağlamda gerek Râzî'nin eserlerinin tahkiki ve gerekse görüşlerinin incelenmesine yönelik çalışmalar önemli bir katkı olarak görülebilir. Bununla birlikte Esirüddin Ebherî, Kutbuddin el-Mısrî, Siraceddin Urmevî, Efdaluddin Hunecî, Nasiruddin Tûsî, Şemseddin Semerkandî, Kutbuddin Râzî, Kutbuddin Şîrâzî ve diğer bilginlerin eser ve görüşleri hakkında yapılacak çalışmalarla birlikte benzerlikler ve farklılıklar üzerinde konuşabilmek için daha elverişli bir konumda olacağımızı söylemek mümkündür. Kâtibî'nin metafiziğe dair görüşlerinin ele alınması bahsedilen bütünün küçük bir parçasını teşkil etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullayev Övezmuhammet: **Seyyid Şerif Cürcânî’de Tanrı-Âlem Tasavvuru**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, U. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı, Bursa 2005.
- Abdurrahman Câmi: **ed-Dürretü’l-fâhire fi tahkîk-i mezhebi’s-sûfiyye ve’l-mütakellimîne ve’l-hükemâ**, yay. haz. N. L. Heer, A. Musevî Bihbehânî, Tahran 1980.
- Âbid, Süleyman Ahmed: “Urmevî”, **Mevsûatu A’lâmi’l-ulemâi ve’l-üdebâi’l-Arabi’l-müslimîn**, Beyrut 2004, I, 482-485.
- Achena, M. “Avicenna: Persian Works”, **Encyclopedia Iranica**, New York 1989, III, 99-104.
- Akkanat, Hasan: **Kadı Siraceddin el-Ürmevî ve Metâliü’l-envâr**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2008, I-III.
- Akkirmânî: **Kâdı Mir metni Hidâye tercemesi: İklîlü’t-terâcim**, Dersaadet 1316.
- Aksarayî, Kerimüddin: **Müsâmeretü’l-ahbâr**, çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000.
- Akseki, Ahmet Hamdi: “Ruhîyat-Mabadettabiyyesi”, **Büyük Türk Filozofu ve Tıp Üstadı İbn Sînâ**, İstanbul 1937.
- Alper, Ömer Mahir: **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, İstanbul 2000.
- Alper, Ömer Mahir: **İbn Sînâ**, İstanbul 2008.
- Alper, Ömer Mahir: **Aklın Hazzı: İbn Kemmûne’de Bilgi Teorisi**, İstanbul 2004.
- Alper, Ömer Mahir: **Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası**, İstanbul 2010.

- Alper, Ömer Mahir: “İbn Rüşd’ün İbn Sînâ’yı Eleştirisi: el-Fark beyne Re’yeyi’l-Hakîmeyn”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 10 (2001/1), 145-172.
- Alper, Ömer Mahir: “İbn Sînâ’da Tanrı’nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelamcılardan Etkilendi mi?”, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7 (2003), 61-77.
- Alper, Ömer Mahir: “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Ankara 2009, s. 47-86
- Alper, Ömer Mahir: “Karabâğî”, **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), 369.
- Altaş, Eşref: **Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İstanbul 2010.
- Arıcı, Mustakim: “İbn Sînâcı Felsefe Geleneğinin Oluşumu ve Behmenyâr’ın Felsefe Tasavvuru”, **Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 28 (2010/1) 135-175.
- Atay, Hüseyin: **İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi**, Ankara 2001.
- Aydın, Salih: **Kâtibî Kazvînî’nin Hikmetü’l-‘Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisan Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2002.
- Aydınlı, Yaşar: “Fârâbî ve İbn Sînâ’da Menon Paradoksu (Öğrenme Paradoksu)”, **Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler**, II, ed. Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, İstanbul 2009.
- Aykut, A. Sait: “İbn Battûta”, **DİA**, XIX (İstanbul 1999), 361.
- Baga, M. Sami: **Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin Tabîyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008.

- Bağdatlı İsmail Paşa: **Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn asârü'l- musannifîn**, İstanbul 1951, I.
- Barthold, W.: **İslam Medeniyeti Tarihi**, nşr. Fuat Köprülü, Ankara 1963.
- Batak, Kemal: **Tanrı'yı Bilmek: Alvin Plantinga'nın Din Felsefesinde Tanrı ve Epistemoloji**, İstanbul 2008.
- Behmenyâr b. el-Merzûbân: **et-Tahsil**, nşr. Murtazâ Mutahharî, Tahran 1996.
- Beyzâvî: **Tavâliü'l-envâr**, thk. Abbâs Süleyman, Beyrut 1991.
- Brockelmann, Carl: **GAL**, Leiden 1943, I.
- Brockelmann, Carl: **GAL Suppl.**, Leiden 1937, I.
- Cahen, Claude: **Osmanlılardan Önce Anadolu**, çev. Erol Üyepazarcı, İstanbul 2002.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Hâşiyetu es-Seyyid eş-Şerif ale't-Tasavvurât**, Dersâadet 1314.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu'l-Mevâkîf**, çev. Ömer Türker, İstanbul 2011.
- Çaldak, Hüseyin: **Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvîni'nin Hayatı, Eserleri ve Şemsiyesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 1998.
- Çapku, Ahmet: **İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Eskatoloji**, Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2007.
- Çelebi, İlyas: "Ortaya Çıkışından Günümüze Kelâm İlminde Konu Problemi", **M. Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 28 (2005/1), 5-35.
- Dabashi, Hamid: "Dânes-nâma-ye 'Alâ'î", **Encyclopedia Iranica**, V (California 1993), 651-653.
- Daiber, Hans: **Bibliography of Islamic Philosophy**, Brill 1999.
- Dalkılıç, Mehmet: **İslam Mezheplerinde Ruh**, İstanbul 2004.

- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî’de Bilgi ve Varlık**, İstanbul 2005.
- Demirli, Ekrem: **Sadreddin Konevî**, İstanbul 2008.
- Djalalov, Vahidjon: **Buhâralı Muhammed b. Mübâreşkâh ve Hidâyetü’l-Hikme Şerhi, Tahkiki ve Tercümesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara 2009.
- Druart, Therese-Anne: “Metafizik”, **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 359-383.
- Durusoy, Ali: **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul 2008.
- Eichner, Heidrun: “Dissolving the Unity of Metaphysics from Fakhr al-din al-Râzî to Mulla Sadra al-Shirâzî”, **Medioevo: Rivista di Storia della Filosofia Medievale**, XXXII (Padova 2007), 139-197.
- Endress, Gerhard: Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East”, **Arabic theology, Arabic philosophy: from the many to the one**, ed. James E. Montgomery, (Leuven 2006), 371-422.
- Emiroğlu, İbrahim: “Mantık”, **DİA**, XXVIII (Ankara 2003) 18-28.
- Esirüddîn Ebherî: **Mûlahhas fî sına‘ati’l-mecistî**, Ayasofya 2583.
- Esirüddîn Ebherî: **Hidâyetü’l-hikme**, nşr. Abdullah Yormaz, “**Hidâyetü’l-hikme’nin Tahkiki Neşri**”, **M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 34 (2008/1), 145-202.
- Esirüddîn Ebherî: **Beyânü’l-esrâr**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618.
- Esirüddîn Ebherî: **Telhûsü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618.
- Esirüddîn Ebherî: **el-Metâli**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618.
- Esirüddîn Ebherî: **Zübdetü’l-hakâik**, Köprülü Fazıl Ahmet Paşa 1618.

- Eflâkî, Ahmed: **Menâkıbü'l-Arifîn**, çev. Tahsin Yazıcı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Fahri, Macit: “Metafizikğin Konusu: Aristoteles ve İbn Sînâ”, çev. Ömer Mahir Alper, **İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4 (İstanbul 2002), 195-206.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-burhân**, çev. Ömer Mahir Alper-Ömer Türker, İstanbul 2008.
- Fârâbî: **el-İbâne ‘an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba’de’t-tabî’a**, neş. Friedrich Dieterici, Leiden 1890, **al-Farabi’s Philosophische Abhandlungen** içinde.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Osmanlı Felsefe-Biliminin Arka Planı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 14 (2003), 1-66.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Seyir Defteri (Bir Önsöz)”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 18 (2005/1), 1-57.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Osmanlı Coğrafyasında İlmî Hayatın Teşekkülü ve Dâvûd el-Kayserî (656-660/1258-1261-751/1350)”, **Uluslararası Dâvûd el-Kayserî Sempozyumu Tebliğleri**, Kayseri 1998, 25-32.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi Türk Felsefe-Bilim Tarihine Önsöz”, **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2006, I, s. 413-427.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Osmanlılar: İlim ve Kültür”, **DİA**, XXXIII (İstanbul 2007), 548-556.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Kadızâde-i Rûmî”, **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), 98-100.
- Fazlıoğlu, Şükran: “Talim ile İrşad Arasında: Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 18 (2005/1), 115-173.
- Gafarov, Anar: **Nasirüddin et-Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, Ankara 2009.

- Gazzâlî: **Makâsidü'l-felâsife**, nşr. Muhyiddin Sabri, Kahire 1331.
- Gazzâlî: **Mustasfa: İslam Hukuk Metodolojisi**, çev. Yunus Apaydın, İstanbul 2006, I.
- Gazzâlî: **Tehâfütü'l-felâsife**, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005.
- Görgün, Tahsin: "Mahiyet", **DİA**, XXVII (Ankara 2003), 337-338.
- Görgün, Tahsin: "Fahreddin er-Râzî Ekolü ve İbn Haldûn", **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 17 (İstanbul 2007), 49-78.
- Görgün, Tahsin: "Molla Fenârî: Düşüncesi", **DİA**, XXX (İstanbul 2005), 247-248.
- Gutas, Dimitri: **Avicenna and Aristotelian Tradition**, Leiden 1988.
- Gutas, Dimitri: "The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350", çev. M. Cüneyt Kaya, "İbn Sînâ'nın Mirası: Arap Felsefesinin Altın Çağı (1000-yaklaşık 1350)", **İbn Sînâ'nın Mirası**, İstanbul 2004, s. 133-152.
- Griffel, Frank: "On Fakhr al-Din al-Râzî's Life and the Patronage He Received", **Journal of Islamic Studies**, 18/3 (2007), 313-344.
- Günaltay, M. Şemseddin: **Felsefe-i Ūlâ: İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul 1994.
- Hanoğlu, İsmail: **Fahrüddîn Er-Râzî'nin 'Kitâbu'l-Mulahhas Fi'l-Mantık Ve'l-Hikme' Adlı Eserinin Tahkiki Ve Değerlendirmesi**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Ankara 2009, I-V.
- el-Hansârî, M. Bâkır: **Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât**, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum h.k. 1392, VI.

- Hasse, Dag Nikolaus: “Mosul and Frederick II Hohenstaufen: Notes on At Iraddîn al-Abharî and Sirâgaddîn al-Urmavî”, **Occident et Proche-Orient: Contacts scientifiques au temps des Crossaides**, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 24 et 25 mars 1997, ed. Isabella Draelants, Anne Tihon, Baudoin van den Abeele, Brepols, 2000, 145-163.
- Hızlı, Mefail: “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, **Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, XVII/1, (2008).
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecridi'l-i'tikad**, Beyrut, 1988/1408.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar: **Îzâhu'l-makâsîd min hikmeti 'ayni'l-kavâid**, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyüddin Efendi 2173.
- Izutsu, Toshihiko: **İslâm'da Varlık Düşüncesi**, çev. İbrahim Kalın, İstanbul 1995.
- Inati, Shams: “Mantık”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. S. H. Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, H. T. Başoğlu, İstanbul 2007, III, 31-54.
- Inati, Shams: “İbn Sînâ”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. S. H. Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, H. T. Başoğlu, İstanbul 2007, I, 277-293.
- İbn Ebî Useybia: **Uyûnu'l-enbâ fî tabakâtî'l-etibba**, thk. Nizar Rıza, Beyrut 1965.
- İbnü'l-Fuvatî: **Mecmeü'l-âdâb fî mu'cemi'l-elkâb**, tah. Muhammed Kâzım, Tahran 1416, III.
- İbnü'l-Fuvatî: **Havâdisü'l-câmia ve't-tecâribü'n-nâfia fî'l-mieti's-sâbia**, thk. Mehdi en-Necm, Beyrut 2003.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1983, I.
- İbn Haldûn: **Mukaddime**, thk. A. Şeddâdî, Dârü'l-Beyzâ 2005, III.
- İbn Hallikân: **Vefeyâtü'l-A'yân**, Beyrut 1977, V.

- İbn Kayyım el-Cevziyye: **Kitâbu'r-Rûh**, çev. Şaban Haklı, İstanbul 1993.
- İbn Kemmûne: **el-Cedîd fi'l-hikme**, thk. Hamid Mer'id Kübeysî, Bağdat 1982.
- İbn Kesîr: **Zeyl tabâkâtü'l-fukahâi's-Şâfiyyîn li'l-Abbâdî**, thk. M. Z. Muhammed Azab, Ahmed Umar Haşîm, Kahire 1993.
- İbn Mübârekşâh: **Şerhu hikmeti'l-ayn**, Kazan 1315/1892.
- İbn Mübârekşâh: **Şerhu's-Şemsiyye**, Şehit Ali Paşa, 1790.
- İbn Rüşd: **Tehâfütü tehâfütü'l-felâsife**, çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ, Samsun 1986.
- İbn Rüşd: **Faslü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikmeti ve's-şeri'ati mine'l-ittisâl**, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1999.
- İbn Sînâ: **Risâle fî Aksâm el-hikme**, nşr. Halide Yenen, "İbn Sînâ'da İlimler Tasnifi ve Risâle fî Aksâm el-Hikme", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, 14 (2008), s. 59-95.
- İbn Sînâ: **en-Necât**, nşr. Macid Fahri, Beyrut 1985.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, I.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ/Metafizik (el-İlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul 2005, II.
- İbn Sînâ: **İşâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât)**, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul 2005.
- İbn Sînâ: **Kitâbü's-Şifâ/Mantığa Giriş (el-Medhal)**, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ/en-Nefs**, nşr. G. C. Anawati, Sa'îd Zâyid, Kahire, 1975.
- İbn Sînâ: **eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân**, nşr. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, tsz..
- İbn Sînâ: **Dânişnâme-i Âlâi/et-Tabiiyyât**, nşr. Muhammed Mişkât, Tahran 1353.

- İbn Sînâ: **Dânişnâme-i Âlâi/el-İlâhiyyât**, nşr. Muhammed Mu‘în, Tahran h.ş. 1353.
- İbn Sînâ: **Kitâbü'l-Hudûd**, çev. Muhammed Mehdi Fülândvend, Tahran 1979/1399.
- İbn Sînâ: “Ruh Kasidesi (el-Kasîdetü'l-ayniyyetü'r-rûhiyye fi'n-nefs)”, çev. Mahmut Kaya, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, İstanbul 2003, s. 325-334.
- İbn Sînâ: **Mantuku'l-meşrikiyyîn**, thk. Ayetullah el-Uzma el-Mar‘aşî, Kum h. 1405.
- İbn Teymiyye: **Der'ü te‘âruzi'l-‘akl ve'n-nakl**, thk. M. Reşâd Sâlim, Beyrut 1978, III.
- İbn Usaybi‘a: **Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etubba**, thk. Nizar Rıza, Beyrut 1965.
- İbn Vâsıl: **Müferricü'l-kürûb fî ahbâri beni eyyûb**, thk. Cemaleddin Şeyyal, Hasaneyn Muhammed Rebi‘, Kahire 1972-1977, IV.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: “Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu”, **Bellekten**, LXVI/247 (Aralık 2002), 849-903.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin: **Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi**, IRCICA, İstanbul 1997, I, XL-XCVIII.
- İmamoglu, Sema Özdemir: **Dâvûd Kayserî’de Varlık, Bilgi ve İnsan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı, İstanbul 2011.
- İsfahânî, Şemsüddîn: **Metali‘ü'l-enzâr alâ tevali‘i'l-envar**, Dersâdet 1305.
- İsnevî: **Tabakâtü’ş-Şafiiyye**, thk. Abdullah Muhammed Cubûrî, Riyad 1981, I.
- İzgi, Cevat: **Osmanlı Medreselerinde İlim**, I-II, İstanbul 1997.
- Janssens, Jules: “Bahmanyâr ibn Marzubân: A Faithful Disciple of Ibn Sînâ?”, **Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna**, ed. David C. Reisman, Brill Leiden 2003, s. 177-197.

- Karlığa, H. Bekir: “Muhammed b. Mübarekşah”, **DİA**, XXX (Ankara 2005), 559-560.
- Karlığa, H. Bekir: “Buhârâlı Muhammed ibn Mübârekşâh ve Hikmetü’l-Ayn Şerhi”, **Uluğ Bey ve Çevresi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri**, haz. U. Songül Bozbeyi, s. 179-202.
- Karlığa, H. Bekir: “Kâdî Mîr Meybüdü”, **DİA**, XXIV (İstanbul 2001), 118-119.
- Kâtip Çelebi: **Keşfu’z-zünûn an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn**, Beyrut 1947, II.
- Kâtibî, Necmeddin: **Hikmetü’l-ayn**, thk. Abbâs Sadrî, Tahran 2005.
- Kâtibî, Necmeddin: **Risâletü’ş-Şemsiyye fi’l-kavâidi’l-mantikiyye**, thk. Muhsin Bîdârfer, 3. bsk., Kum 1426/2005.
- Kâtibî, Necmeddin: **Câmiü’d-dekâik fi keşfi’l-hakâik**, Hacı Beşir Ağa, 418.
- Kâtibî, Necmeddin: **el-Münassas fi Şerhi’l-Mülahas**, Şehit Ali Paşa, 1680.
- Kâtibî, Necmeddin: **el-Mufassal fi Şerhi’l-Muhassal**, Süleymaniye, 782.
- Kâtibî, Necmeddin: **Şerhü Şeşfi’l-esrâr ‘an gavâmizi’l-efkâr**, Carullah 1418.
- Kâtibî, Necmeddin: **Risâle fi Burhâni isbâti’l-vâcib**, nşr. Rubio Luciano, “Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)”, LXXXIX, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, 55-84.
- Kâtibî, Necmeddin: **Risâle fi Cevâbi’l-i’tiraz li-Nasiriddîn et-Tûsî**, nşr. Rubio Luciano, “Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario (Text and translation of five resail by Nasîraddîn al-Tûsî and Najmaddîn al-Kâtibî)”, LXXXIX, haz. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, 113-152.
- Kâtibî, Necmeddin: **Risâle Teştemilu alâ es’ile-i müredehâ alâ kitâbi’l-me‘âlim**, Esad Efendi 1932, 99a-117b.
- Kâtibî, Necmeddin: **Cevâmiü’l-lezze**, nşr. M. Abdülbedî, Dârü’l-Beyânî’l Arabî, Kahire, tsz.

- Kaya, Mahmut: “Makûlât”, **DİA**, XXVII (Ankara 2003), 461.
- Kaya, Mahmut: “İmkan”, **DİA**, XXII (İstanbul 2000), 225.
- Kaya, M. Cüneyt: **İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul 2008.
- Kehhâle, Ömer Rıza: **Mu‘cemü’l-müellifîn**, Beyrut 1993, II.
- Keklik, Nihat: **İslam Mantık Tarihi**, İstanbul 1969.
- Kerimî, Muhammed: “Hikmetü’l-ayn”, **DMT**, VI.
- Kılıç, Mahmut Erol: **Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş**, İstanbul 2009.
- Korkmaz, Zeynep: **Şemsüddin Muhammed B. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî’nin Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.
- Köksal, A. Cüneyd: **Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi**, İstanbul 2008.
- Köprülü, Fuat: **Türk Edebiyatı Tarihi**, İstanbul 1928.
- Köprülü, Fuat: “XIII. Asırda Marâğa Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar”, **Bellekten**, VI (1942), .
- Köprülü, Fuat: **Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu**, Ankara 2003.
- el-Kummî, Şeyh Abbas: **el-Künâ ve’l-ekâb**, Beyrut 1983, III.
- Kutluer, İlhan: **İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru**, İstanbul 2001.
- Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İstanbul 2002.
- Kutluer, İlhan: “Metafizik”, **DİA**, XXIX (Ankara 2004), 399-402.
- Kutluer, İlhan: “Semerkandî, Muhammed b. Eşref”, **DİA**, XXXVI (İstanbul 2009), 475-477.
- Kutluer, İlhan: “Miftâhu’s-saâde”, **DİA**, XXX (İstanbul 2005), 18-19.

- Kuşpınar, Bilal: **İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi**, İstanbul 1995.
- el-Kütübî, M. b. Şâkir: **Fevâtü'l-vefeyât**, thk. İhsân Abbâs, Beyrut tsz., III.
- Levkerî: **Beyânu'l-hak bi damâni's-sıdk**, nşr. İbrahim Dîbâcî, Tahran 1995.
- Mardin, Ebü'l-Ula: **Huzur Dersleri**, yay. haz. İsmet Sungurbey, İstanbul 1966, II-III.
- Marlow, Louise: "A Thirteenth-Century Scholar in the Eastern Mediterranean: Sirâj al-Dîn Urmavî, Jurist, Logician, Diplomat", **Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean**, 22/3 (2010), 279-313.
- el-Meybûdî, Kâdı Mir: **Ale'l-hidâye**, Arif Efendi Matbaası, Dersaadet 1321.
- el-Meybûdî, Kâdı Mir: **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Beyazıd Devlet Ktp. 113.
- el-Meybûdî, Kâdı Mir: **Şerhu'ş-Şemsiyye**, Dersaadet 1289.
- Muvahhid, Samed: "Esirüddîn Ebherî", **DMBİ**, Tahran h.ş. 1373, VI, 586-590.
- Nûrânî, Abdullah: "Mutârahât mantıkıyye beyne'l-Kâtibî ve't-Tûsî", **Mantık ve mebâhis-i elfâz: mecmua-i mütûn ve makâlât-i tahkîkî**, ed. Mehdi Muhakkiki, Toshihiko Izutsu, Tahran, 1974, s. 277-286.
- Nûrânî, Abdullah: **Ecvibetü'l-mesâilî'n-Nasîriyye**, Tahran h. ş. 1383.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **XIII. Yüzyılda Anadolu'da Babaîler İsyanı**, İstanbul1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar: "Selçuklular ve Beylikler Döneminde Tasavvufî Düşünce", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2006, I, 429-439.
- Okumuş, Mesut: **Kur'an'ın Felsefî Okunuşu: İbn Sînâ Örneği**, Ankara 2003.
- Öçal, Şamil: **Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri**, Ankara 2000.

- Özdemir, H. Ahmet: **Moğol İstilâsı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri**, İstanbul 2005.
- Öz, Mustafa: “Hillî, İbnü’l-Mutahhar”, **DİA**, XVIII (İstanbul 1998), 37-38.
- Özervarlı, M. Sait: **İbn Teymiyye’nin Düşünce Metodolojisi ve Kelamcılara Eleştirisi**, İstanbul 2008.
- Özervarlı, M. Sait: “İsbât-ı Vâcib”, **DİA**, XXII (İstanbul 2000), 495.
- Özgüdenli, Osman Gazi: **Gâzân Hân ve Reformları**, Doktora Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2000.
- Pourjavady, Reza & Schmidtke, Sabine: **A Jewish Philosopher of Baghdad: Izz al-Dawla Ibn Kamuna (d. 683/1284) and His Writings**, Leiden 2006.
- Pourjavady, Reza & Schmidtke, Sabine: **Critical Remarks by Najm al-Dîn al-Kâtibî on the Kitâb al-Ma’âlim by Fakhr al-Dîn al-Râzî, together with the Commentaries by Izz al-Dawla Ibn Kammûna**, Tahran 2007.
- Purjevâdî, Nasrullah: **Mecmu‘a-yı felsefî-i Merâğa**, Tahran 2002.
- Râzî, Fahreddin: **Muhassalu efkârî’l-mütekaddimîn ve’l-müteahhirîn mine’l-ulemâ ve’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn**, thk. Hüseyin Atay, Kum 1999.
- Râzî, Fahreddin: **Şerhu Uyûni’l-hikme**, thk. A. Hicâzî Sakka, Kahire tsz, II.
- Râzî, Fahreddin: **el-Metâlibü’l-‘âliye mine’l-ilmi’l-ilâhî**, thk. A. Hicâzî Sakka, Beyrut, 1987, I, VII.
- Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü’l-meşrîkiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabiiyyât**, thk. Muhammed el-Mutasimbillah Bağdâdî, Beyrut 1990, I.
- Râzî, Fahreddin: **Mülâhhas fi’l-hikme ve’l-mantık**, Şehit Ali Paşa, 1730.
- Râzî, Fahreddin: **Meâlimü Usûli’d-din**, thk. Semih Duaym, Beyrut 1992.
- Râzî, Kutbuddin: **Tahrîrü’l-kavâ’idi’l-mantıkiyye fî şerhi Risâleti’ş-Semsiyye**, thk. Muhsin Bîdarfer, Kum 1426/2005.

- Rescher, Nicholas: **Tetavvürü'l-mantiki'l-Arabî**, çev. Muhammed Mihrân, Kahire 1985.
- Rızavî, M. T. Müderris: **Ahvâl ve Âsâr-ı Hâce Nasîruddîn Tûsî**, 1375.
- Roux, Jean Paul: **Moğol İmparatorluğu Tarihi**, çev. Aykut Kazancıgil, Ayşe Bereket, İstanbul 2001.
- Safa, Zebihullah: **Târîh-i Edebiyyât der İrân**, Tahran h. ş. 1366, II.
- Safedî: **el-Vâfî bi'l-vefeyât**, thk. Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ali b. Muhammed b. Rıza, Stuttgart 1988, XXI.
- Sarioğlu, Hüseyin: **Esîruddin Ebherî ve Keşfü'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik Adlı Eseri**, thk. ve inceleme, İstanbul 2001.
- Sayılı, Aydın: **The Observatory in Islam**, Ankara 1988.
- es-Sayyâd, Fuâd Abdülmutî': **eş-Şarkü'l-İslâmî fî 'ahdi'l-İlhâniyyîn: Esretu Hulâgu Hân**, Doha 1987.
- Schmidtke, Sabine: **The Theology of al-Allama al-Hilli**, Berlin 1991.
- Selâmî, Râfi: **Târihu ulemâi Bağdâd**, nşr. Abbas b. Muhammed b. Samir Abbâs Azzâvî, Beyrut 2000.
- Shihadeh, Aiman: "From al-Ghazâlî to al-Râzî: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology", **Arabic Sciences and Philosophy**, 15 (2005), 141-179.
- Shihadeh, Aiman: **The Teleological Ethics of al-Fakhr al-Din ala-Râzî**, Leiden-Boston 2006.
- Sprenger, A.: **The Logic of the Arabians**, Kalküta, 1854, yay. Fuat Sezgin, Frankfurt 2000, LXXXIX.
- Street, Tony: "Fahraddin ar-Râzî's Critique of Avicennan Logic", **Logik und Theologie: das Organon im Arabischen und im Lateinischen Mittelalter**, ed. Dominik Perler, Ulrich Rudolph, Leiden&Boston, 2006, s. 99-116.
- Street, Tony: "Mantık", **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 273-292.

- Sübkî, Taceddin: **Tabakâtü's-Şafiiyyeti'l-kübrâ**, thk. Mahmûd Muhammed Tanahî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Kahire 1964, VIII.
- Şahin, Haşim: **Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Dînî Zümreler (1299-1402)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Ana Bilim Dalı, İstanbul 2007.
- Şahin, Hanifi: **İlhanlılar Döneminde Şiilik**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Erzurum 2008.
- Şehrezûrî: **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk**, Hüseyin Ziyâî, Tahran h.ş. 1372.
- Şeşen, Ramazan: **Selahaddin'den Baybars'a Eyyubiler-Memluklar**, İstanbul 2007.
- Şîrâzî, Molla Sadra: **Şerhü'l-Hidayeti'l-esiriyye**, nşr. Muhammed Mustafa, Beyrut 2001.
- Şîrâzî, Kutbuddin: **Dürretü't-tâc**, Giriş, thk. S M. Meşkeve, y.y. 1986.
- Şîrâzî, Kutbuddin: **Mukaddimetü şerhü'l-Kânûn**, tah. ve çev. Mahmut Recep Keleş, **Kutbuddin Şîrâzî'nin Hayatı, Eserleri ve Ortaçağ İslam Kültüründeki Yeri**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Bilim Dalı, İstanbul 2008.
- Şîrâzî, Kutbuddin: **Havâşi'l-Kutbiyye**, Veliyyüddin Efendi 3399.
- Şirinov, Agil: **Nasîruddin Tûsî'de Varlık Ve Ulûhiyet**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Bilim Dalı, İstanbul 2007.
- Şusterî, Nurullah: **Mecâlisu'l-mu'minîn**, Tahran h. ş. 1365, II.
- Tahrânî, M. M. Ağabuzurg: **Zeria ilâ tesânîfi's-Şîa**, Beyrut 1983, VI, XIII.
- Talişî: **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Feyzullah Efendi 1198.
- Togan, Zeki Velidi: **Umumi Türk Tarihine Giriş**, İstanbul 1946.
- Tomar, Cengiz: "İbnü'l-Fuvatî", **DİA**, XXI (İstanbul 2000), 47-48.
- Topuzoğlu, Tefvik Rüştü: "Haşiye", **DİA**, XVI (İstanbul 1997), 419-422.

- Turan, Osman: **Selçuklular Zamanında Türkiye**, İstanbul 1971.
- Turan, Osman: **Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti**, İstanbul 2003.
- Tûsî, Nasiruddin: **Telhîsü'l-Muhassal**, Abdullah Nûrânî, Tahran 1980, s. 2.
- Tûsî, Nasiruddin: **Ahlâk-ı Nâsırî**, çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov, İstanbul 2007.
- Tûsî, Nasiruddin: **Risâle-i Hâce Tûsî be Esîruddin Ebherî, Ecvibetu'l-mesâili'n-Nasîriyye** içinde, haz. Abdullah Nûrânî, Tahran h. ş. 1383, s. 273-276.
- Türker, Ömer: **Seyid Şerif Cürcânî'nin Tevil Anlayışı**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Bilim Dalı, İstanbul 2006.
- Türker, Ömer: **İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu**, İstanbul 2010.
- Türker, Ömer: "Kalam İlminin Metafizikleşme Süreci", **Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi**, 23 (2007/2), 75-91.
- Türker, Ömer: "Nefis: İslâm Düşüncesi", **DİA**, XXXII (İstanbul 2006), 529-531.
- Türker, Mübahat: **Üç Tehâfüt Bakımından Din-Felsefe Münasebeti**, Ankara 1956.
- Unan, Fahri: "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Döneminde Eğitim", **Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemi**, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara 2006, I, s. 389-399.
- Urmevî, Siraceddin: **et-Tahsîl mine'l-mahsûl**, "Giriş", thk. Abdülhamid Ali ebi Zenîd, Beyrut 1988, I.
- Urmevî, Siraceddin: **Risâle fi'l-fark beyne nev'eyi'l-ilmi'l-ilâhi ve'l-keîâm**, thk. Burhan Köroğlu, **MÜİFD**, 36 (2009/1), 83-107.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı: **Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı**, Ankara 1988.
- Üzüm, İlyas: "Hatibzâde Muhyiddin Efendi", **DİA**, XVI (İstanbul 1997), 463-464.

- Wisnovsky, Robert: “Some Remarks on the Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 CE) Islamic Intellectual History: Some Preliminary Observations”, P. Adamson, H. Baltussen, M. W. F. Stone (ed.), **Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries**, (Londra 2004), II, 149-191.
- Wisnovsky, Robert: “Sünnî Kelamda İbn Sînâcî Dönüşümün Bir Yönü”, çev. Arzu Meral, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 27 (2004/2), 149-177.
- Wisnovsky, Robert: “İbn Sînâ ve İbn Sînâcî Gelenek”, **İslam Felsefesine Giriş**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2007, s. 103-149.
- Wisnovsky, Robert: “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, **M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 26 (2004/1), 85-118.
- Yavuz, Yusuf Şevki: “Kâtibî, Ali b. Ömer”, **DİA XXV** (Ankara 2002), 41-42.
- Yavuz, Yusuf Şevki: **Bezm-i Elest**, **DİA**, VI (İstanbul 1992), 106-108.
- Yormaz, Abdullah: **Mevlânâzâde'nin Hidâyetü'l-Hikme Şerhi Tahkik ve Tahlil**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı, İstanbul 2010.
- Yormaz, Abdullah: **Ebheri'nin Hidayetü'l-Hikmesi ve Osmanlı-Türk Düşüncesindeki Yeri**, Yüksek Lisans Tezi, M. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2003.
- Yormaz, Abdullah: “Muhelif Bir Metin Nasıl Okunur? Osmanlı Medreselerinde **Hidâyetü'l-Hikme**”, **Dîvân İlmî Araştırmalar**, 18 (2005/1), 175-192.
- Yuvalı, Abdulkadir: **İlhanlılar Tarihi I Kuruluş Devri**, Kayseri 1994.
- ez-Ziriklî, Hayreddin: **el-A'lâm**, Kahire 1955, V.
- Ziyai, Hüseyin: “İşrâkî Gelenek”, S. H. Nasr, O. Leaman, **İslam Felsefesi Tarihi**, çev. Şamil Öçal, H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007, II, 117-150.

ÖZGEÇMİŞ

Mustakim ARICI 11.09.1978'de İstanbul/Üsküdar'da doğdu. İlköğrenimden sonra hıfzını tamamladı (1994). 1997'de Kadıköy İmam Hatip Lisesi'nden, 2002'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2005 yılında **İbn Sînâ'nın Öğrencisi Behmenyâr b. Merzübân ve Felsefesi**, başlıklı teziyle Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı'nda yüksek lisansını tamamladı.