

Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme*

Murat Kaş**

Öz: İbn Sînâcî varlık anlayışının temel kabulleriyle bilgi nazariyesi arasındaki gerilimin en fazla su yüzüne çıktığı hususlardan biri, zihnî varlık fikri etrafında yapılan tartışmalardır. Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ felsefesinin imalarını ortaya çıkarmaya yönelik gayretlerinin sonucunda bir problem alanı haline gelen zihnî varlık bahsi, tarihsel süreç içerisinde bir taraftan bu fikri savunma adına ortaya konulan argümanlara sahne olurken, diğer taraftan İbn Sînâcî idrak ve bilgi teorisinin önemli meydan okumalarıyla karşı karşıya kalıp eleştiriler okularının hedefi haline gelmesinin akabinde farklı açılımlarla ve yaklaşımlarla genişleyen bir hüviyete sahip olmuştur. Bu çalışma zihnî varlık fikrine yöneltilen en önemli eleştirileri ve bu bağlamda ortaya çıkan sorunu çözmeye yönelik yaklaşımları mercek altına almaktadır. Söz konusu eleştirinin ve çözüm arayışlarının on üçüncü yüzyıldan dokuzuncu yüzyıla kadar cereyan eden zihnî varlık tartışmalarının önemli bir parçası olduğunu söylemek mümkündür. Eleştiri temelinde zihnî suretin bilgi olması ile hariçteki nesnesine mahiyet açısından eşit olması arasındaki gerilimi hedef almaktadır. Buna göre zihnî suret bilgi olup nitelik kategorisinde yer alan bir arazdır. Eğer idrake konu olan şey bir cevherse ve bu cevherin zihindeki sureti mahiyet açısından ona eşit ise, zihindeki suretin de cevher olması gerekir. Bu durum suretin hem cevher hem araz olması sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Zihnî varlık tartışmasının izini bu eleştiri üzerinden sürmeyi amaçlayan bu makalede şu hususlar ele alınmaktadır: (i) Râzî'nin eleştirileriyle şekillenmeye başlayan zihnî varlık tartışmasını tarihsel süreç içerisinde taşıyan mecra ve kanallar. (ii) Bilgi-zihnî varlık ilişkisinin mahiyeti (iii) Bilginin kategorisiyle ilgili eleştiri ve çözüme yönelik teklifler.

Anahtar Kelimeler: Zihnî varlık, bilgi, suret, müteahhirin dönem, bilginin kategorisi.

Abstract: The 'mental existence' is one of the great discussion topics in which the tension between the basic assumptions of Avicennian conception of existence and theory of knowledge became apparent. The accomplishments of Fakhr ad-Din ar-Râzî in reading between the lines of Avicennian philosophy made it a matter of debate and thereby the history of Islamic thought witnessed some arguments supporting the idea of mental existence on one hand and the expansions and various treatments of the topic as a result of harsh criticism against the idea and challenges posed by opponents on the other hand. This work puts under scope the most important criticism and correspondingly the approaches that are adopted to solve the problem. It is possible to say that the criticism and search for solution are an important part of the mental existence debate from thirteenth down to the nineteenth century. Criticism primarily takes aim at the tension between the idea that the mental form is knowledge and the assumption that the essence of entity which is conceived brings into existence in the mind. As specified by the opponents, according to Avicennian theory the mental form is knowledge and knowledge is an accident belongs to the category of quality. If the conceived entity is substance and its mental form essentially equals the entity, then the mental form is required to be a substance too. This entails a result that the mental form belongs to both the category of substance and accident. In this article which aims to trace the mental existence debate over this argument we deal with the following matters: 1. The courses and paths that carry the debate which has begun to shape with Fakhr ad-Din al-Râzî's critiques 11. The analysis of the argument based on the category of knowledge 111. The answers and solutions proposed for the problem.

Keywords: Mental existence, knowledge, form, post-classical period, category of knowledge.

* Bu makale 2017'de Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığım *Seyyid Şerîf Cürçânî'de Zihnî Varlık* başlıklı doktora tezinin üçüncü bölümünde yer alan "Bilgi ve Zihnî Varlık" kısmına dayalı olarak kaleme alınmıştır. Bu kısımda genel çerçevesi ortaya konulan tartışmaya Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî isimleri ilave edilerek problemin gelişim çizgisi iletirilmiş, zihnî varlık tartışmaları daha geniş bir tarihsel bağlama oturtulmaya çalışılmıştır. Eşref Altaş'a ve makalenin iki anonim hakemine teklif ve değerlendirmelerinden ötürü teşekkür ederim.

** Dr. Öğretim Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı.
İletişim: muratkas16@gmail.com

Düşünce tarihi, felsefe-bilimin bütün dallarıyla ilgilenen Müslüman düşünürlerin ortaya koyduğu özgün teorilere ve yaklaşımlara tanıklık etmiştir. Varlık-bilgi-ahlak alanlarıyla ilgili önemli tazammunları ve sonuçları olan teorilerden biri de *zihni varlıktır*. Epistemolojik açıdan bilginin varlığı ve mahiyetiyle, aksiyolojik açıdan yetkinleşme nosyonuyla bağlantılı bu teorinin ancak varlık-mahiyet ayrımının ve soyut nefis teorisinin var olduğu bir toprakta kök salabileceğinde kuşku yoktur. Fakat bunun yeterli olmadığını, hayat bulması için varlığın ve mahiyetin gereklerinin ayrıştırıldığı bir düzleme ihtiyaç olduğunu söylememiz gerekir. Bu sebeple zihni varlık iddiasının gündeme gelmesi için düşünce tarihinin İbn Sînâ'yı (ö. 428/1037) beklediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ne var ki zihni varlığın sornsallaştırılması ve bir tartışma alanı haline gelmesi için Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) gelmesi gerekecektir. Bu açıdan bakıldığında zihni varlık teorisi ile bir problem alanı olarak zihni varlık bahsini birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu durumda zihni varlık bahsi, belirli ontolojik/epistemolojik esaslara dayanan bir teori etrafında şekillenen ve gelişen meseleler bütününe ifade etmektedir.

Zihni varlığın Fahreddin er-Râzî'ye kadar bir problem alanı olarak ortaya çıkması, İbn Sînâcı ontolojinin/epistemolojinin iddia ve tazammunlarının ancak bir süreç içerisinde felsefi soruşturmaya dâhil edilmesiyle açıklanabilir. Râzî'nin idrak ve husûl teorisi bağlamında filozoflara yönelttiği eleştiriler, zihni varlık tartışmalarının nüvesini teşkil etmektedir. Bu tartışmaların bir taraftan Tûsî (ö. 672/1274) kanalıyla felsefi geleneğe eklenen Ebherî (ö. 663/1265), Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1277), Kutbüddin eş-Şirâzî (ö. 710/1311), İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325), Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382'den sonra); diğer taraftan Fahreddin er-Râzî kanalıyla kelâm düşüncesi içerisinde konumlanan Seyfüddin el-Âmidî (ö. 631/1233), Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), Şemseddin el-İsfahânî (ö. 749/1349), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi düşünürler tarafından tevarüs edilmesiyle birlikte on dördüncü yüzyılın son çeyreğine gelinmiştir.¹

İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına yazılan şerhler (Tûsî, Fahreddin er-Râzî vd.) üzerinden yapılan tartışmaların Kutbüddin er-Râzî (*el-Muhâkemât*) kanalıyla aktığı mecra ve Tûsî'nin *Tecrîd*'i üzerinden şekillenen şerh-haşiye literatürü, zihni varlık mese-

1 Kâtibî ve özellikle Ebherî'de zihni varlık meselesinin izinin sürüldüğü bir çalışma için bk. Heidrun Eichner, "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fahr al-Din al-Razi's *al-Mulahhas fi al-hikma* and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy", *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse ve Amos Bertolacci (Berlin/Boston: De Gruyter, 2011), 123-152.

lesinin felsefi gelenek içerisinde beslendiği temel kaynakları oluşturmuştur. Kelâmi çizgiyi temsil eden *Tavâliu'l-envâr, el-Mevâkîf, Şerhu'l-Makâsîd, Tesdîdü'l-kavâid* gibi eserler üzerinden gelişen literatürün de buna eklenmesiyle birlikte, tartışma, her iki kanalı kendisinde birleştiren ve sonraki tartışmalarda kendisine atıf yapılan önemli düşünürler arasında yerini alacak olan Seyyid Şerif Cürcânî'ye (ö. 816/1413) uzanmıştır. Sonraki süreçte Ali Kuşçu'nun *Tecrid* şerhi üzerine yazılan Devvânî (ö. 908/1502) ve Deştékî (ö. 949/1542) haşiyeleri, sadece tartışmanın aktarımı açısından değil, farklı açılımlarıyla da önem taşımaktadır.

On altıncı yüzyıla gelindiğinde bütün bu birikimin sonraki döneme iki kanaldan aktarıldığını görüyoruz: Birincisi Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), Taşköprizâde (ö. 968/1561), Gelenbevi (ö. 1205/1791) gibi düşünürlerin oluşturduğu çizgidir. Zihnî varlık bahsi bu düşünürlerin elinde sadece sistematik bir yapıya ve yaklaşımların belirginleştiği bir çerçeveye kavuşmakla kalmamış, yeni konu başlıklarının ortaya çıkmasıyla daha da genişlemiştir.² İkincisi zihnî varlık tartışmasına farklı boyutlar kazandıran Molla Sadrâ ve onun çizgisindeki düşünürlerdir. Bu silsile içerisinde konumlanan düşünürlerden Abdürrezzâk Lâhicî'nin (ö. 1072/1661) *Tûsî'nin Tecrid*'i üzerine yazdığı şerh, kendisinden önceki üç kanalı (Râzî-Teftâzânî-Cürcânî, Devvânî-Deştékî, Molla Sadrâ) birleştirmektedir. Bu tarihsel akış içerisinde gelişen, genişleyen ve yeni açılımlara sahne olan zihnî varlık meselesi, bir teori etrafında yapılan tartışmaların, epistemoloji ve zihin felsefesiyle ilgili hatırı sayılır bir literatür meydana getirmesinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir.

Çeşitli meydan okumalarla karşılaşan zihnî varlık iddiasına karşı bilginin kategorisiyle ilgili olarak yapılan eleştiri, kökeni Râzî'nin *husûl* ve *intibâ* kavramlarına yönelik soruşturmalarına dayanan, “bir şeyin zihinde mahiyetiyle yer alması zihnin o şeyle nitelenmesini gerektirir” şeklinde formüle edilebilecek olan ve *husûl-ittisâf* olarak kavramsallaştırabileceğimiz argümanla yakından ilintilidir. Bunu aşma ça-

2 Sözelimi madumun tasavvuruyla ilgili argüman ve bu bağlamdaki tartışmalar daha sonraki süreçte yükleme (*haml*) meselesinin ve “bir önermenin, konusunu gerektirmesi” probleminin müstakil olarak ele alınmasını beraberinde getirmiştir. Kemalpaşazâde, “Risâletü'l-vücûdi'z-zihni”, thk. Mehmet Aktaş, “Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme” (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 20-33; Taşköprizâde, *eş-Şuhûdü'l-aynî fi mebhâisi'l-vücûdi'z-zihni*, nşr. Muhammed Zâhid Kâmil (Köln: Menşûrâtü'l-Cemel, al-Kamel Verlag, 2009), 43-65. Yine hakiki örneklerle ilgili argümana ayrı birer bölüm açılmış (Taşköprizâde, *eş-Şuhûdü'l-aynî*, 67-73; Kemalpaşazâde, “Risâletü'l-vücûdi'z-zihni”, 34-35; 43-46); zihin, harîc ve nefsiylem kavramları ayrıntılı olarak ele alınmıştır (Taşköprizâde, *eş-Şuhûdü'l-aynî*, 103-115). Dahası “zihindeki suretin hem cevher hem araz olması” şeklinde zihnî varlığa karşı yöneltilen en ciddi eleştiri de müstakil risalelere konu olmuştur. Ebû İshak en-Neyrizî, *Risâle fi tahkiki hakikatî'l-ilm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 2284, 1b-29a.

basına yönelik tartışmaların etkisiyle ortaya çıkan “Bilgiyi temsil eden zihnî suretin araz mı cevher mi olduğu” sorusu bağlamında öne sürülen ve müstakil risalelere de konu olan³ eleştiri, zihnî varlık iddiasının yüzleşmek durumunda kaldığı en güçlü meydan okumayı temsil etmektedir.⁴ Çalışmamızın ana eksenini bu eleştiri etrafındaki tartışmalar oluşturmaktadır.

İslam düşüncesinin ikinci klasik döneminde (XXIII-XIX. yüzyıl) bilgi-zihnî varlık ilişkisine dair yapılan tartışmaların ve bununla ilgili olarak ortaya konulan yaklaşımların mevzii olarak ele alındığı bazı çalışmaların varlığından söz etmek mümkün olmakla birlikte, bütünlüklü bir çalışma bildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Moiz Hasan’ın *Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî’s Project* başlıklı doktora tezi Seyyid Şerif Cürçânî’nin şerh ve haşiye yazdığı *Tecrîdü’l-itikâd, Hikmetü’l-ayn, el-Mevâkıf* gibi eserler üzerinden zihnî varlık tartışmasının izini sürmekle birlikte bilginin kategorisiyle ilgili tartışmaya temas etmemektedir.⁵ *Universal Science: An Introduction to Islamic Metaphysics* (86-94) adlı eserin zihnî varlıkla ilgili bölümünde söz konusu tartışmaya ve bazı yaklaşımlara ana hatlarıyla temas edilmektedir.⁶ “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vücûd-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi” başlıklı makalede temel tavırlar ele alınmakta, bilginin kategorisiyle ilgili tartışmaya kısaca değinilmekte, fakat yaklaşımlar incelenmemektedir.⁷

I. Bilginin Mahiyeti ve Zihnî Varlık

Zihnî varlık teorisine göre hâricte mevcut olan varlıkların suretleri soyutlanarak zihne alınmaktadır. Dolayısıyla bu teorinin temelinde iki husus bulunmaktadır: Mahiyet fikri ve soyut nefis teorisi. Zihnî varlık iddiasının dayandığı şu iki temel önerme aslında bu iki fikrin bir açılımından ibarettir:

3 Örnek olarak bkz. Neyrîzî, *Risâle fî tahkîki hakikati’l-ilm*, vr. 1b-29a.

4 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü’l-meşrikiyye fî ilmi’l-ilâhiyyât ve’t-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî, I (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-Arabî, 1990), 458; Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre, II (Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1989), 307; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-müteâliye fî’l-asfâri’l-akliyye-ti’l-erbaa*, III, 303 (Bundan sonra *el-Asfâr*).

5 Moiz Hasan, “Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî’s Project” (Doktora tezi, Notre Dame University, 2017), 149-179.

6 Mahdi Hâirî Yazdı, *Universal Science: An Introduction to Islamic Metaphysics*, trc. John Cooper (Leiden: Brill, 2017), 86-94.

7 Ahmet Pirinç, “İslam Düşüncesi’nde Zihni Varlık (Vücud-i Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014): 146-148.

- i. Hariçte mevcut olan varlıklar zihinde mahiyetlerini korumaya devam ederler, yani haricî varlığın mahiyeti ile zihindeki varlığın mahiyeti aynıdır (*mahiyetlerin korunması* ilkesi).⁸
- ii. Haricî varlık için geçerli olup da zihnî varlık için geçerli olmayan birtakım hüküm ve nitelikler vardır (*vücudun farklılaşması* ilkesi).

Bilginin *zihnî suret* olarak tanımlanması bu çerçeveye birlikte dikkate alındığında, öncelikle vücûd-ı zihnî'nin anlamının belirginleştirilmesi ve bilgiyle irtibatının ortaya konulması gerekir. Bu bağlamda *zihin* kavramının anlam haritasında hangi manaların yer aldığı, zihnî varlığın hangi idrak durumlarına tekabül ettiği sorusuna cevap aradıktan sonra *suret* ile *bilgi* arasındaki ilişkiye odaklanacağız.

a. Zihnî Varlık Kavramı

İslam düşünce gelenekleri varlığın tanımlanamazlığı hususunda hem fikirdir. Dolayısıyla *zihnî varlık* terkinin manasını ele verecek olan şey varlık kısmından ziyade zihne yüklenen anlamdır. Müteahhirîn dönemde yapılan tartışmalarda zihnin temelde şu anlamlarda kullanıldığını görüyoruz:⁹ (i) İdrak gücünün kendisi; (ii) idrak gücüne sahip olan nefis; (iii) iç ve dış duyularla birlikte nefis; (iv) üst varlıklar (*el-me-bâdiü'l-âliye*).

“İdrak gücü olarak zihin” ile bir kuvveye atıf yapılmaktadır ki, zihin denildiğinde herkes tarafından genel olarak anlaşılan mana budur.¹⁰ Bu anlamıyla zihin, “kavramları (tasavvur) ve hükümleri (tasdik) elde etme sürecine nefsi hazırlayan bir güç” olarak anlaşılabilir. Bu yönüyle daha çok zihnî varlığın kristalize hale gelmesiyle birlikte nefste bir keyfiyet olarak var olan bilgiye referansla anlaşılması gereken bir içeriğe sahiptir.

Nefsin kendisinin zihin olarak adlandırılması, idrak etmesi açısından nefse zihin denilmesi anlamına gelmekte ve bununla sadece aklî idrak (taakkul) kastedilmektedir. Zihne yüklenen bu anlam, aklî idrak ile duyuşsal idrak arasında keskin bir kategorik ayırım öngören İbn Sînâcî felsefe ile kelâm geleneği arasındaki gerilim noktalarından birini oluşturmaktadır.

8 İbn Sînâ, bu ilkeyi şöyle ifade etmektedir: “İster zihnin idrakine isterse haricî varlığa nispet edilsin mahiyet mahfuzdur.” Bkz. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. el-Eb Kanavâti, Said Zâyed ve İbrahim Medkür, I (Tahran: yy., 1943), 140.

9 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, II (Beirut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996), 830.

10 Mustafa Şevket el-İstanbulî, “Fi tahkiki'l-fark beyne'z-zihn ve'l-hâric ve nefsi'l-emr”, *Mecmûatü'l-Fevâid* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1318), 6.

İç ve dış duyularla birlikte nefis denildiğinde, bütün idrak türlerini (ihşâs, tahayyül, tevehhüm, taakkul) gerçekleştiren özne kastedilmektedir. Zihne yüklenen bu anlam, tümel ve tikel suretleri idrak edenin nefis mi yoksa ona ait idrak vasıtaları mı olduğu tartışmasına yol açmıştır.¹¹

Üst varlıklardan kasıt akıl ve nefstir. Ayrık akıllar zatları gereği akıl oldukları için onlarda akıl, akleden ve akledilen özdeştir. Onların bilgisi huduri olduğu için idrak ve bilme tarzları suretin husûlünü içermeyişi gibi sahip oldukları bilgi de nitelik kategorisinde yer almamaktadır. Bu açıdan bakıldığında bilginin kategorisi bağlamında zihnî varlığa yöneltilen eleştiriyi ilgili soruşturma, ayrık akılları tartışma dışında bırakacaktır. Suret vasıtasıyla bilmenin nefis için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Zihnî varlık iddiasına göre nefis, hariçteki varlıkların suretlerini maddi ilişenlerinden soyutlayarak alır, böylece onları idrak etmiş ve bilmiş olur. Husûle gelen ve intibâ eden bu suretler zihnî bir varlığa sahiptirler.

Bütün bu anlam haritası dikkate alındığında, zihnî varlık iddiası husûl, intiba ve suret fikrini içerdiği için ayrık akıllar ve huduri bilgi tartışma dışı kalmaktadır. Zati itibarıyla akli varlık tarzına sahip olmakla birlikte nefsin harici varlıklara dair bilgisi huduri değil, husûlidir. Bu da suretin nefste irtisam ve intiba ile gerçekleşmektedir. Fakat İbn Sînâci epistemolojide nefis tikelleri doğrudan idrak etmediği için maddi tikel varlıkların suretleri duyularda, tümel suretler nefste meydana gelmektedir. Zihnin üçüncü anlamı bu tümel idraki ifade etmektedir. Tasavvur ve tasdike, yani bilgiye ulaşmayı sağlayan güç olması anlamında zihin ise teknik olarak zihni varlığa referansta bulunmamaktadır. Zira zihni varlığı reddedenler herhangi bir metafizik ima içermeyecek şekilde tasavvur ve tasdiki, nefsanî bir keyfiyet olarak da bilgiyi kabul etmektedirler. İç ve dış duyusal idrakle birlikte akli idraki kapsayan anlamıyla zihin de zorunlu olarak zihni varlığa göndermede bulunmamaktadır. Dolayısıyla akli idrakin eksende yer aldığı zihni varlığın nefsanî bir keyfiyet olan bilgiyle irtibatı, tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır.

b. Suret ve Bilgi

İbn Sînâ felsefesinde bilgi “suretin zihinde husûlü” olarak tanımlanmakta, zihni varlık ise hariçteki nesnenin zihinde mahiyetiyle yer aldığı fikrini içermektedir. Bu, bilgi ile zihnî varlık arasındaki ilişkiyi hem tümellik-tikellik hem de bilginin kategorisi açısından tartışmalı hale getirmiştir. Bu durum bazılarını zihnî varlık fikrinin filozof-

11 Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi, I (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004), 109; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1377.

ların bilgiye ilişkin tanımlarından kaynaklandığı şeklinde bir yoruma sevk etmiştir. İbn Mübârekşâh (ö. 784/1382) *Hikmetü'l-ayn*'a yazdığı şerhte zihnî varlık tartışmasının bilginin tanımından kaynaklandığını, bilgiyi suretin zihinde meydana gelmesi olarak tanımlayan filozofların zihnî varlığı kabul ettiğini, bilen ile bilinen arasındaki ilişki olarak tanımlayan kelamcılarının ise reddettiklerini ifade etmektedir.¹² Cür-cânî bilginin tanımına ilişkin tercihin zihnî varlık fikrini kabul ya da reddetmenin gerekçesi yapılamayacağını söylemektedir.¹³ Buna göre bilginin tanımında suretin yer alması ve bilginin suretin husûlü olarak yorumlanması, zihnî varlığı kabul ya da reddetmenin bir sebebi değil, en nihayetinde bir sonucu olarak görülebilir. Diğer bir deyişle zihnî varlığı kabul edenlerin bilgiyi suretin husûlü olarak tanımladıkları, reddedenlerin ise başka tanımları tercih ettikleri ileri sürülebilir.

Cür-cânî, suretin “zihinde meydana gelen bir keyfiyet olup ilişkili olduğu nesnenin tasavvuru için bir vasıta ve ayna olması” ile “zihinde ayrışan malum olması” şeklindeki anlamlarını aktarmaktadır.¹⁴ Bu durumda üç şeyden söz edebiliriz: Suret, bilgi (*ilim*) ve bilinen (*malum*). Suret, idrake konu olan nesnenin zihinde oluşturduğu şeydir. İnsan, onun vasıtasıyla nesneyi bildiği ve bu suret nesnenin mahiyetinin zihinde açığa çıkmasına sebep olduğu için bilgi olarak da adlandırılmaktadır. Malum, temelde bilgiye konu olan nesnenin kendisini ifade etmektedir. Zira nesneyi idrak eden onu bilen; idrake konu olan şey ise bilinendir, yani malumdur. Nesne idrak edildiğinde ya onun anlamı ya da ondaki bir anlam bilgiye konu olmaktadır. İdrake konu olan nesneden soyutlanıp zihinde var olan suret, bu anlamı taşıyıcı bir görev ifa etmekte ve anlam bu suret vasıtasıyla zihinde açığa çıktığında bilgi/bilme meydana gelmektedir. Siyâlkûtî, bilginin mahalli olan nefsteki suretin anlamı taşıyıcı olduğuna “mahalleriyle kaim olan suretlerde korunan mahiyetler (الماهيات المحفوظة في تلك الصور القائمة بالمحال)” ifadesiyle işaret etmektedir.¹⁵

Zihnî varlık fikrini sürdürme çabasında olanlara göre bilgi olarak suret ve bu suret vasıtasıyla bilinen şey, zat bakımından aynı şey olup ancak itibari olarak farklılaşır. Bu itibarlardan biri suretin nefste bulunması, diğeri haricî nesnenin mahiyeti olmasıdır. Zihnî varlığı reddedenlere göre ise zihindeki suret araz olup varlığı hâricidir. Dolayısıyla nesnelerin hakiki anlamda zihnî varlıkları yoktur. Bu durum-

12 İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerimî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 18-19.

13 Cür-cânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr* (İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303), 27; *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerimî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 19.

14 Cür-cânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 119-120.

15 Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325), 33.

da tümel olan, suret değil, o suret vasıtasıyla bilinen anlam olmaktadır.¹⁶ Sözelimi insanlık sureti, mahiyet açısından hariçteki insandan farklıdır ve onun misalidir. Bu suret vasıtasıyla bilinen anlam ise insanın mefhumudur. “İnsan zihinde mevcuttur” dediğimizde, zihinde oluşan misalin insanın mahiyetine özgü bir nispeti vardır ki, bu nispet sebebiyle söz konusu misal, başka mahiyetlerin değil de, insanın bilgisi olmaktadır. Diğer bir deyişle bu nispet sayesinde söz konusu suret, insanın mahiyetinin zihinde inkişafına sebep olmaktadır. Bu yoruma göre insanlık anlamı, her bir fertte var olan ve fertlerden soyutlanıp zihne alındığında onların mahiyetine eşit olan zihni bir suret değil, zihindeki misalin hariçteki fertlere nispetiyle birlikte ortaya çıkan *hıssaların*¹⁷ birleştiği ortak bir anlamdır. Buna göre tümellik hariçteki nesnenin misali olan akli suretlere hakikaten ilişemez. Çünkü bu misal ve şebih hariçteki fertlere yüklem olmaz. Hariçteki fertlere yüklem olan, bu misal ve şebih vasıtasıyla bilinen şeyin mahiyeti ve mefhumudur.¹⁸ Dolayısıyla bu yoruma göre akli suret tümel değildir, tümel olan, onunla bilinen mefhum ve anlamdır.

Zihnin tasavvur faaliyetini açıklama bağlamında sıkça kullanılan ayna metaforu,¹⁹ hem suretin iki itibarı hem de bilginin kategorisi-zihni varlık meselesini tartışmak için kullanılabilir. Buna göre aynaya bakan kimse bazen aynada var olan surete yönelerek onunla meşgul olur, onun durumunu inceler. Bu noktada aynayı, onun saflığını, parlaklığını ve bunun gibi diğer birtakım niteliklerini dikkate almaz. Aynayı, söz konusu sureti mülâhaza etmek için alet olarak kullanır, ayna vasıtasıyla surete ulaşır. Bu durumda hakikatte incelemeye konu olan şey aynada var olan surettir, ayna değildir. Zira bu noktada aynaya bizzat kasıtlı bir yönelme yoktur. Bu açıdan aynaya bakan kişi aynanın durumunu bilmeyeceği gibi, onun hakkında hüküm de veremez. Bazen de aynaya bakan kimse aynayı bizzat inceler, kasıtlı ve bilinçli olarak ona yönelir. Aynada var olan suretleri ihmal eder, onları dikkate almaz, aynanın özelliklerini inceler. Benzer şekilde zihin bazen kasıtlı olarak bir mefhumun kendisine yönelir. Bu durumda yüklem olduğu şeylerin durumu değil de, kavramın kendisi hakkında düşünme imkânı elde eder. Bazen de zihin, kavramı,

16 Seyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul: Dâru't-tıbbâti'l-âmire, 1266), 280.

17 Hıssalar, genel bir kavramın tek tek fertlere izafesiyle elde edilen itibari fertlerdir. Bkz. Siyâlkütü, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, II, 159; Tehânevî, *Keşşâf*, I, 679.

18 Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 120; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 280.

19 Bir şeyin bizzat tasavvura konu olması ile başka bir şeyi mülâhaza vasıtası olması arasındaki farkı dikkate almanın akli ve dilsel birçok meselede faydasının olduğuna dikkat çeken ve bu hususa temas ettiği müstakil bir risâle (*Risâletü'l-mir'ât*) de kaleme alan Cürçânî'nin bu bağlamda ayna metaforunu kullandığı yerler için bkz. *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid*, Damad İbrahim Paşa 785, vr. 69b-70b; *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 156; *Risâletün Harfiyyetün*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş 341, vr. 55a; *Risâletü'l-mir'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 04868, vr. 43a-43b. Hasan Çelebi de aynı metaforu *el-Mevâkıf* hâşiyesinde zikretmektedir. Bkz. Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325), VI, 6.

yüklem olduğu tikel nesnelere mülahaza vasıtası yapar ve ayna olarak kullanır. Böylelikle tikellerin niteliklerini ve hükümlerini bilme imkânı elde eder. Mesela “imkân zorunluluğunun mukabilidir” diyen bir kimse, imkân kavramının kendisini ve mahiyetini düşünme konusu yapmış olur. Bu noktada imkânı, fertleri olan mümkün varlıklar hakkındaki bir hükme vasıta olarak kullanmaz. Fakat “mümkün varlıklar zorunlu bir varlığa muhtaçtır” dediğinde imkânla ilgili bir hükmü, yani muhtaçlığı onun fertlerine taşımış olur. Bu ikinci durumda imkân kavramını, mümkün varlıkları tasavvur etmek ve onlar hakkında bu açıdan hüküm vermek için bir ayna olarak kullanır.²⁰ Bunlardan birincisi “bir şeyin bir yönünü bilmek”, ikincisi ise “bir şeyi bir yönden bilmek” şeklinde adlandırılır.²¹ Zira birincisinde mümkün varlıkların bir yönü olan imkân, fertlerini dikkate almadan incelemeye konu olurken; ikincisinde mümkün varlıklar mümkün olmaları açısından tasavvura konu olmaktadır.

Bu metaforu kategori tartışmasına taşıyabiliriz. Buna göre mesela üç tarafında da pencere olan bir ev tasavvur edelim. Bu pencerelerin önünde dışarıya bakan üç ayna var. Farklı biçim ve şekillerde olan bu aynaların ayna olmak dışında ortak bir noktaları yok. Bu aynalardan her birinin, hariçte mevcut olan çeşitli varlıklara dönük olduğunu varsayalım. Mesela birinci ayna insanlara, ikincisi bitkilere, üçüncüsü hayvanlara bakmaktadır. Şimdi her bir ayna, nâzır olduğu varlıkları yansıtmaktadır, bu açıdan kendisinde çoklu bir nispeti barındırmaktadır. Yansıyan her bir tekil varlığın aynaya bir nispeti söz konusudur. Ancak bu çokluk, aynanın kendi birliğini ortadan kaldırmamaktadır. Bu durumda yansıttıkları tekil varlıklardan bağımsız olarak, evin içinde var olmaları açısından bu aynalar tikel bir varlığa sahiptir. Bu üç aynanın birbirlerine olan nispeti, yansıttıkları tekil fertlerin birbirlerine nispeti gibidir. Tekil fertler nasıl birbirlerine yüklem olamıyorlarsa, bunlar da birbirlerine yüklem olamayan tekil nesnelere hükümdedir. Dolayısıyla aynalar evin içindeki diğer eşyalar gibi birer nesne olmaları açısından tikel iken, nâzır oldukları hariçteki fertlere kıyasla çokluğu kabul etmektedir. Bu metaforu insan, bitki, hayvan kavramlarına uyguladığımızda, buradaki ev insan zihnine, üç ayna ise zihinde var olan insan, bitki, hayvan mefhumlarına tekabül etmektedir. Bu kavramlar birer ayna olarak hariçte bulunan birtakım fertleri yansıtmakta, onlara yüklem olmaktadır. Bu açıdan tümeldirler. Ancak bu fertlerin kavramlara olan nispeti kavramı çoğaltmamakta, onun kendinde birliğine zarar vermemektedir. Yüklem oldukları fertlerinden bağımsız olarak zihinde bulunan birer tasavvur olmaları açısından tikeldirler. Bu metafor, zihindeki suretin bir açıdan tümel, diğer bir açıdan tikel oluşunu açıklamaya yönelik olarak kullanılabilir gibi, hem araz hem cevher olmasını tasvir için de elverişlidir. Çünkü

20 Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid*, vr. 69b-70a.

21 Cürcânî, *Risâletü'l-mir'ât*, vr. 43a-43b.

zihin, suret hakkında düşünmeye başladığı ve onu zatı itibarıyla tasavvur ettiği zaman, yani onu başka bir şeyin aleti olarak düşünmeyip de zatı itibarıyla dikkate aldığı zaman, onu, varlığı zihinle kaim bir araz olarak görebilir.²² Meseleyi zihinde daha açık kılma amacına bağlı olarak kullanılabilir olan bu metaforun probleme çözüm getirdiği şüphe götürür. Zira şu soruların cevabının verilmesi gerekmektedir: Suret ikinci itibarla araz ve nitelik ise, bu, onun bizzat nitelik kategorisinde yer almadığı anlamına gelmez mi? Birinci itibarla suret hangi kategoride yer almaktadır? Bahse konu olan iki yön tek bir surete ait ise ve mahiyetçi yaklaşıma göre bilgi ile malum, zatları itibarıyla bir, itibarî olarak farklı iseler, nasıl oluyor da bilgi nitelik kategorisinde bulunuyor, fakat onunla zat açısından bir olan malum, hariçteki nesnesiyle mahiyet açısından aynı kategoride yer alabiliyor?

c. Sorunun Arkaplanı ve Temel Tavrılar

Fahreddin Râzî'nin, idrakin ve bilginin mahiyetiyle ilgili olarak İbn Sînâcı düşüncenin imalarını ortaya koyma çabaları ve zihnî varlığa yönelttiği eleştiriler, sonraki düşünürlere, birbiriyle irtibatlı üç önemli tartışmayı miras bırakmıştır: (i) Suretin zihinde husûlünün ne anlama geldiği; (ii) zihnî varlık ve bilginin kategorisi problemi; (iii) âkil ile makulün ittihadı sorunu.

Bütün bu tartışmaların ekseninde suret kavramının yer aldığı açıktır. Zira suretin zihinde var oluşu açısından *husûl*, akleden ile akletmeye konu olan suret arasındaki ilişki açısından *ittihat*, suretin bilgiyle irtibatı açısından *kategori* tartışmasına kapı açılmaktadır. Genelde Meşşâî felsefe, özelde İbn Sînâ düşüncesi ve metinleri üzerinden bu hususların izinin sürülmesi hâlihazırdaki makalenin amacı olmadığı gibi sınırlarını da aşmaktadır. Bununla ilgili olarak söz konusu tartışmaların İbn Sînâ özelinde seyrini ortaya koyan çalışmalara müracaat edilebilir.²³

Çalışmamız, ikinci tartışmanın on üçüncü yüzyıl sonrasındaki seyrini ve bu bağlamda ortaya konulan yaklaşımları serimleme amacını taşımaktadır. Fakat öncelikle sorunun nasıl intikal ettiğine ana hatlarıyla bakalım.

22 Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerh't-Tecrid*, vr. 70a. Teftâzânî suretin hem cevher hem araz, hem tümel hem tikel olması sorununun çözümü için yapılacak şeyin nihayetinde suretin söz konusu iki itibarını dikkate almak olduğuna işaret etmektedir. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 306-307.

23 Örnek olarak bk. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 32-82.; İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanı Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2018), 1-54; Ömer Mahir Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy* II/1 (2006), 25-35; Mervener Yılmaz, "İbn Sînâ'da Bilginin Kategorisi" (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015).

Bilginin kategorisiyle ilgili tartışmanın odağında, nefsteki bilgilerin araz olduğuna dair İbn Sînâ'nın eş-Şifâ/*Metafizik* III.8'deki ifadeleri yer almaktadır. Bu, gerek onun savunduğu zihnî varlık düşüncesi ve yetkinleşme nosyonuyla gerekse ittihat fikrini kabul ettiği pasajlarla çelişiyor gibi görünmektedir. İttihat fikri reddedildiği takdirde, iç ve dış duyular aracılığıyla gerçekleştirilen soyutlama sürecinin ardından nefste meydana gelen suret ile nefis arasındaki ilişkinin ya madde-suret ya da cevher-araz ilişkisi şeklinde olması gündeme gelmektedir. Yani bu durumda nefis, kendisinde bulunan suretin mahalli ya da mevzusu olacaktır.

Maddenin suretin mahalli olmasına benzer şekilde nefsin makule mahal olduğu söylenemez. Zira bu, nefsi bileşik bir varlık haline getirir. Çünkü bu durumda nasıl suret maddeyle birleşerek cismi meydana getiriyorsa, makulün de nefisle birleşerek üçüncü bir şeyin varlığına yol açmasından söz etmemiz gerekir. Oysa taakkul süreci İbn Sînâ'da nefsin zatı itibarıyla kendisi kalmaya devam ederek yetkinleşmesini ifade etmektedir. Ayrıca bu durum suretin bulunduğu doğal cisimlerin de akletmesini gerektirir. Halbuki zihnî varlık düşüncesinin en temel önermelerinden biri, makul suretin maddede husûlü ile nefste husûlünün birbirinden farklı olduğudur. Diğer taraftan suret, mahalli olan maddeyi kaim kılar ve madde varlık açısından suretle takavvüm eder. Nefis zatı itibarıyla soyut bir cevher olduğu için varlığı açısından makul suretle takavvüm etmesinden söz edemeyiz. Bu durumda nefsin suretin mahalli olması mümkün olmamaktadır. İkinci seçenek, yani nefsin cevher, bilginin onda bulunan bir araz olması da sorunludur. Zira nefis bilgilenme süreciyle birlikte bilfiil, bilmeleke, müstefad akıl mertebelerini aşarak makul suretlerle yetkinleşir. Halbuki arazlar ne konularını bilfiil hale getirir ne de onları yetkinleştirir. Ayrıca araz, konusunun bir parçası olmasa bile konusuyla birlikte meydana getirdiği bileşiğin bir parçasıdır. Nefsteki makul suretler ise basit olan nefsin hiçbir şekilde parçası olamazlar.²⁴

Sonuç olarak bilgi eğer araz olarak kabul edilecekse zihnî varlık reddedilerek nefste meydana gelen şeyin yalnızca akletmeye konu olan şeyin misali ve gölgesi olduğu söylenmelidir. Bu durumda ise ya bilgi makulün nefste meydana gelmesi şeklinde tanımlanmamalı ve zihnî varlık reddedilmeli ya da böyle tanımlandığı takdirde ittihat görüşü kabul edilmeli ve bilginin araz olmadığı ifade edilmelidir. Dolayısıyla bir yandan ittihat fikrinin reddedilip diğer yandan zihnî varlığın kabul edilmesi; yine bir taraftan zihnî varlığın kabul edilip diğer taraftan bilginin araz olduğunun söylenmesi uzlaştıramayacak pozisyonlar gibi görünmektedir.²⁵

24 Tartışmanın ayrıntısı için bk. Mervener Yılmaz, "İbn Sînâ'da Bilginin Kategorisi", 118-121; 147-148; Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 65-68.

25 Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 64.

Bunları telif etmenin zorluğu karşısında Nasîrüddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî gibi bazı İbn Sînâ yorumcuları bilginin suretin husûlü olduğu düşüncesini terk etmemekle birlikte misal kavramını kullanmış, zihinde oluşan suretin mahiyet açısından hariçteki nesnesiyle tam olarak örtüşmesi anlamına gelen zihnî varlık fikrinin metafizik boyutunun elenip mantıksal düzleme indirgenliğini ihsas ettiren yorumlarda bulunmayı tercih etmişlerdir. Fahreddin er-Râzî gibi düşünenler ise bilgide ispatlanabilecek tek şeyin izafet olduğu görüşünü dile getirip sadece zihnî varlık fikrine değil, bilginin suretin husûlü olduğu düşüncesine de mesafeli duran bir tavrı tartışma alanına çekmiştir. Seyyid Şerif Cürçânî, Ali Kuşçu, Devvânî, Deşteki, Molla Sadrâ gibi bazı düşünürler ise zihnî varlık fikrini koruma düşüncesiyle hareket ederek teori içinde kalmak suretiyle kategori sorununu çözmeye çalışmışlardır.

d. Teori-dışı Arayışlar

Bilginin kategorisiyle ilgili sorun temelde bilginin suret olarak tanımlanıp nitelik kategorisinde yer alan bir araz kabul edilmesi ile suretin hariçteki nesnenin mahiyetine eşit olduğu iddiası arasındaki gerilimden doğmaktadır. Dolayısıyla hariçteki nesnesine mahiyet açısından eşit olan suretin onunla aynı kategoride yer alması gerekliliği, bilginin nitelik ve araz olarak kabul edildiği gerçeğiyle karşı karşıya gelmektedir. Bu durumda suretin hem cevher hem araz kategorisinde yer alması, hem tümel hem tikel olması sorunları ortaya çıkmaktadır. Zihnî varlığa karşı olarak öne sürülen bu argümanı yeri geldiğinde kullanmaktan çekinmeyen²⁶ Fahreddin er-Râzî'ye göre bu ciddi bir itirazdır:

Bu hususta ileri sürülen güçlü bir itiraz vardır. Buna göre bilgi, konusu olduğu şeyle örtüşen, bilen kimsede meydana gelen surettir. Bilgiye konu olan şey [yani hariçteki nesne] kendi başına kaim bir zat ise, ona dair bilgi de ona uygun olur ve onun türünden olur. Bir şey, ancak cinsinde ortak olduğu bir şeye türsel tabiatında ortak olur. Fakat [onlara göre] cevher, kategorisine dâhil olan şeylerin cinsidir. Bu durumda zihnî suret cevherdir. Hiçbir cevher ise araz değildir. O halde zihindeki suret araz değildir.²⁷

26 Bu argümanın Fahreddin er-Râzî tarafından tümelik ve bilginin kategorisi açısından ele alındığı yerler için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 458-459; II, 377; Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*, thk. İsmail Hanoglu, "Fahreddin Er-Râzî'nin 'Kitabü'l-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme' Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi" (Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 370-372; Fahreddin er-Râzî, *Mantıku'l-Mûlahhas*, thk. Ahmet Ferâmerz Karameleki (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381), 29-30; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni'l-hikme*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373), II, 296-297; III, 16-17, 101-102; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Ali Rıza Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsar ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383), II, 221, 238-239, 291-292.

27 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 458.

Zihindeki suret mahiyeti açısından hariçteki nesnesine eşit ise, bilgiye konu olan şey cevher olduğu takdirde zihindeki suretinin de cevher olması gerekir. Halbuki suret arazdır, çünkü zihinde bulunmaktadır. Bir konuda bulunan şey ise cevher olamaz. Fahreddin er-Râzî cevherin tanımından hareketle verilen cevapların da sorunu çözemeyeceği kanaatindedir.²⁸ Râzî'nin idraki ve bilgiyi suret ya da suretin husûlü olarak görmemesi, bilgiyi en azından salt nitelik olarak kabul etmediğini göstermektedir. Aslında zihni varlığa ilişkin eleştirilerde Râzî'nin amacı, bilginin mahiyetine ve kategorisine ilişkin kesin bir sonuca ulaşmak değildir. Zira Râzî, bilginin hakiki anlamda bir tanımının yapılmasının imkânsız olduğunu açıkça ifade etmektedir.²⁹ Bu sebeple “bilgi suretin intiba ve husûlüdür” fikrini reddetmekle birlikte, Râzî'nin bilgiye ilişkin olarak bazen izafet bazen de izafete sahip sıfat şeklinde açıklamalar yapmasının bir çelişki olduğu sonucuna varılması doğru olmayacaktır. Çünkü bunlar, tanımlanamayacağı öne sürülen bilginin mahiyetine ilişkin belirlemeler değil, bir soyutlama sürecine bağlı olarak meydana gelen bilgide var olan unsurların tarifte kullanılmasından ibarettir. Sözelimi Râzî hariçte var olmayan şeylerin tasavvuru söz konusu olduğunda bilginin salt izafet olamayacağını, bu durumda zihinde bir suretin meydana gelmesi gerektiğini ve bilginin zihin ile bu suret arasındaki ilişki olduğunu ifade ederek sureti bilginin şartı yapmaktadır.³⁰ Buna karşın *el-Metâlib*'de bilgiye ilişkin dört yaklaşım (salt izafet, hakiki bir sıfat, izafete sahip bir sıfat, selbi bir sıfat) zikretmekte ve birinci görüşü, yani bilginin salt izafet olduğu görüşünü tercih etmektedir.³¹ Râzî, eleştirilerinin temelinde yer alan “bir şeyin hakikatinin bütün türlerinde var olması ve bu hakikatin tahakkuk ettiği her yerde o şeyin mevcut olması gerektiği” iddiasının bilgiyi salt izafet olarak gören yaklaşım için de söz konusu olduğunun ve bunun her bilgi türü için geçerli olmadığını farkında olması sebebiyle, mesela madumun tasavvurunda suretin varlığını kabul etmektedir.³² Râzî'ye göre bilginin suretle gerçekleştiği kabul edilse bile, suret bilginin kendisi değil, şartı olabilir.³³ O, bilginin belirli türlerinde ya da bilme sürecinin belirli aşamalarında suretin var

28 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 459.

29 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 450.

30 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 446, 450; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 218. Râzî görme teorilerini incelediği bölümün sonunda yaptığı değerlendirmede hayali suretlerin idrakinde nefste bir suretin olması gerektiğini kabul etmekte, fakat hariçte mevcut olan bir şeyin algılanmasında surete gerek olup olmadığı konusunda kararsız olduğunu (tevakkufluk) söylemektedir. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, II, 320.

31 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhi*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), III, 103.

32 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 450.

33 Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlib*, VII, 81.

olduğunu kategorik olarak reddetmese de, bilginin suretin kendisi ya da husûlü olmadığını, bilgide kesin olan şeyin izafet olduğunu, bunun ötesindeki şeylerin ise ispat edilemeyeceğini öne sürmektedir.

Bilgide izafeti olmazsa olmaz unsur olarak gören Râzî'nin intiba, faal akıl ve ittihat fikirlerini müstakil başlıklar altında ele alıp eleştirdiğini görüyoruz.³⁴ Meşşâî felsefe geleneğinde bilginin soyutlama (*tecrîd*) ve ittihat gibi iki temel kavram üzerine inşa edildiğini dikkate aldığımızda, Râzî'nin, nesnenin formunun ve mahiyetinin zihne alınması şeklindeki İbn Sînâcı tecrit teorisini reddetmesini, bunun salt mantıksal bir süreç olmayıp zihnin formla metafizik anlamda birleşmeyi içermesine bağlayabiliriz. Peki epistemolojik süreci ittihat olmaksızın salt soyutlama, yani zihnin hariçteki nesnenin formunu alması şeklinde açıklamak mümkün değil midir? Râzî'nin bu soruya cevabı olumsuzdur. Ona göre bilginin intiba olduğu fikri, ancak "akleden ile akledilen suretin birliği" düşüncesiyle beraber bir anlam ifade eder. Bu durumda bilginin intibânın kendisi olduğunu iddia eden kimsenin ittihadı da kabul etmesi gerekir. Zira siyahlığın zihinde var olması ile cisimde mevcut olmasını birbirinden ayırmak için bu gereklidir. Dolayısıyla Râzî'ye göre ittihadı reddederseniz, bilginin intibânın ötesinde bir şey olduğunu kabul etmeniz gerekmektedir.³⁵ Bunun yanında bilgi ile zihnî varlık arasındaki ilişkiye dair sorunsalın da farkında olan ve bunu argüman olarak kullanan Râzî'ye göre anlamlar ve zihinsel tasavvurlar, haricî varlıklardan ve keyfiyetlerden farklı bir düzlemde yer alsa da, filozofların iddia ettiği anlamda soyut değildir.³⁶ İnsana dair bütüncül tasavvur fikrini bilgiye de taşıyan Râzî, nefsin fiillerinden hareketle soyut nefis düşüncesine eleştiriler yönelttiği gibi, nefsin bir eylemi olan idrak ve bilgiye dair sürecin de kompleks bir yapı arz ettiği ve tikellerden bağımsız olamayacağını ileri sürmektedir. Aklî varlık ile maddî varlık arasında keskin bir kategorik ayırım öngören, idrak ve bilginin, nefsin tikelden bütünüyle koparıldığı dikey bir süreç olarak tasvir edildiği zihnî varlık düşüncesinin bununla çeliştiği görüşündeki Râzî'nin *el-Mûlahhas*'taki şu ifadeleri onun asıl kaygısını ortaya koymaktadır:

Olumlama şartı olmaksızın canlının [= tabi tümelin] mevcut olduğu doğrudur. Çünkü hariçte mevcut olan bir şeyin parçasıdır, dolayısıyla o da hariçte mevcuttur. Fakat olumsuzlama şartıyla canlı [= mücerred mahiyet] mevcut değildir. Hariçte mevcut olmadığı açıktır. Zihinde de mevcut değildir. Zira biz zihnî varlığı kabul etmiyoruz. Zihnî varlığı kabul etsek bile mahiyetin zihinde soyut olduğunu kabul etmiyoruz. Zira soyut olması onun ilişenlerindedir. Dolayısıyla kendisinde soyut olma kaydı bulunan mücer-

34 Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, I, 442-449.

35 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, II, 229.

36 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, 216; Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhis*, II, 377.

red [mahiyet], bütün ilişenlerden soyutlanmış olamaz. O halde her ne kadar mahiyetin kendi olmaklığı bakımından dikkate alınması birtakım kayıtlarla birlikte dikkate alınmasından farklı ise de, mahiyet asla soyut olamaz. Böylece mahiyetlerin zihinde soyut olduğunu ileri süren meşhur önermenin/iddianın yanlışlığı ortaya çıkmıştır.³⁷

Bu ifadeler metafizik iddialarından arındırıldığı ve salt mantıksal düzlemde ele alındığı takdirde Fahreddin er-Râzî açısından zihni suretin kabulünün problem teşkil etmediğini açık bir şekilde göstermektedir. Bu durum ayrıca zihni varlığın kelâmcılar tarafından hangi anlamda reddedildiğini de ortaya koymaktadır. Mücerred mahiyetin ne hariçte ne de zihinde var olmadığına dikkat çeken Râzî, bu mahiyetin zihinde var olsa bile soyut olamayacağını ileri sürmektedir. Buna göre “zihinde var oluş” ve “soyutluk” mahiyete eklenen şeyler olduğu için, bunlardan soyutlanmayan bir şeyin soyut oluşundan bahsedilemeyecektir. Dolayısıyla her ne kadar kendi olmaklığı bakımından mahiyet diğer kayıtlarla var olan mahiyetlerden, yani soyut ve tahakkuk etmiş mahiyetten itibar olarak farklı olsa da, mahiyetler zihinde soyut olamaz. Râzî'nin burada mantıksal düzlemle metafizik olanı dikkatli bir şekilde ayırdığını görüyoruz. Zira birer itibar olarak mahiyetin bahsi geçen kısımlarını kabul eden Râzî, bunların metafizik imalarını reddetmektedir. Bunun en belirgin örneği hemen birkaç sayfa sonra mahiyetin parçalarının hariçte bir olduğunu, ancak zihinde ayrışabileceğini ifade etmesidir.³⁸ Zira burada mahiyetin parçaları olarak cins ve faslın durumu incelenmekte ve bu kısım herhangi bir metafizik ima içermemektedir. Bu durum, teorinin metafizik imalardan arındırılmasının açık örneklerinden birini teşkil etmektedir.³⁹

İbn Sînâcî çizginin takipçisi olan Tûsî, Kutbüddin er-Râzî gibi düşünürler Fahreddin Râzî'nin köklü eleştirileri karşısında suret, misal, mahiyet kavramlarını metafizik imalarından bağımsız olarak kullanmak suretiyle âdeta teorinin pozisyonunu zayıflatacak yorumlarda bulunmuşlardır. *İşârât* III. 7'de İbn Sînâ'nın idrakin tanımında kullandığı *temessül* kavramının hem soyutlamaya (*intizâ*) ihtiyaç duymayan idraki hem de maddî varlıkların suretlerinin soyutlanmasıyla gerçekleşen idraki içerdiğini ifade eden Tûsî, idrak nesnesinin birincisinde zatiyla (*binefsihi*) ikincisinde misal ile nefste bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Bu ifadeleri yorumlayan Kutbüddin Râzî şöyle bir şema ortaya koymaktadır:

37 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, s. 221.

38 Fahreddin er-Râzî, *el-Mûlahhas*, 224.

39 Bilal İbrahim'e göre Râzî mutlak mahiyetten bahsettiği zaman onu itibar gibi bir amaca bağlı nosyonlarla irtibatlandırmakta, böylece ayırımın zihne bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Bilal İbrahim, "Freeing Philosophy from Metaphysics: Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena" (Doktora tezi, McGill University Institute of Islamic Studies, 2013), 268-269.

40 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Kum: Neşru'l-belâğa, 1393), II, 310.

- i. Maddî varlıkların idraki.
- ii. Soyutların idraki.
- iiia. İdrak eden öznenin dışında olan soyutların idraki
- iiib. İdrak eden öznenin dışında olmayan soyutların idraki.

Maddî olanların idraki (i), hariçte mevcut olan varlıklardan elde edilen suret vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İdrak eden öznenin dışındaki soyutların (iiia) idraki de suretin husûlüyle gerçekleşmektedir, fakat bunda soyutlamaya ihtiyaç yoktur. İdrak eden öznenin dışında olmayan soyutların (iiib) idraki ise onların nefste *binef-sihi* bulunmasıyla gerçekleşmektedir. Tıpkı Tûsî gibi temessül sözcüğünün İbn Sînâ tarafından bütün bunları kapsayacak şekilde kullanıldığını ifade eden Kutbüddin Râzî'nin anlatısı şöyle bir sonuç ortaya koymaktadır.

- i. Maddi varlıkların idraki; hem husulî hem intizaî.
- iiia. İdrak eden öznenin kendisinin dışındaki soyut varlıklara dair idraki; husulî, ama intizaî değil.
- iiib. İdrak eden öznenin kendi zatına ve niteliklerine dair idraki; hudurî.

İdrak eden öznenin kendisi dışındaki soyut varlıklara dair idrakiyle ilgili olarak Kutbüddin Râzî'nin söyledikleri İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ/Metafizik* III.8'deki ifadeleriyle uyumludur. Zira İbn Sînâ da onlardan soyutlanacak bir suretin bulunmadığını, zatlarıyla nefste bulunamayacaklarına göre ancak misal ve eserlerinin nefste var olabileceğini söylemektedir. Fakat hariçte soyut olarak bulunan makullerin misal ve eserinden ne anlaşılacağı, onların idrakinin husûlle gerçekleşmesinin ne anlama geldiği sorusu Kutbüddin Râzî için de geçerliliğini korumaktadır. Bu hususu bir tarafa bırakıp "idrak eden öznenin dışında olan maddi nesnelere idrakinin onların mahiyetlerine eşit bir suretle mi, misalle mi gerçekleştiği" sorusuna ve buna bağlı olarak bilginin kategorisiyle ilgili soruna odaklanarak Tûsî'nin şu ifadelerine bakalım:

Bir şeyin mahiyeti, bu şeyin [mahiyetinin] dışında olan arazlar [dâhil] olmaksızın kendisinden [elde edilip] zihinde hâsıl olan şeydir. Bu sebeple mahiyet kelimesi *mâ hüve* sözünden türemiştir. Zira buna onunla cevap verilir. Durum böyle olunca, "gökyüzünün [zihinde var olan] makul [sureti], hariçte mevcut olan gökyüzüne eşit değildir" diyen kimsenin sözü, eklentilerden soyutlanmış olan makul gökyüzü [suretinin] söz konusu eklentilerle birlikte bulunup duyuşal [algıya konu olan] gökyüzüne eşit olmaması anlamına gelir. Bu durumda eğer o kimse eşit olmamakla soyut olma ve olmamayı kastediyorsa haklıdır. Eğer bununla bizzat gökyüzünün mefhumunun soyut olan [gökyüzü] ile [maddi] eklentilerle birlikte bulunan [gökyüzü] arasında ortak olmamasını kastediyorsa hatalıdır. Buna bağlı olarak o da, bunun, makul gökyüzü [suretinin] [hariçte] mevcut olan gökyüzüne tamam-ı makuliyette eşit olmadığı, yani akletmeye konu olduğu durumda ona eşit olmadığı manasına geldiğini söyleyen fazıl kimse (= Fahreddin er-Râzî)

gibi makul gökyüzü [suretinin] [hariçte] mevcut olan gökyüzüne tamam-ı mahiyeti açısından eşit olmadığı ifadesini eklemiştir. Senin de işittiğin gibi bu hezeyandır. Zira makul gökyüzü [sureti] [hariçte] mevcut olan gökyüzüne eşit olması bir tarafa, onun kendisidir. (...) Makul gökyüzü [sureti] herhangi bir nefle kaim bir araz olarak dikkate alındığında gökyüzünün mahiyeti olamaz. Ancak zihinde hasıl olup ona örtüşen bir suret olması itibarıyla onun mahiyeti olur.⁴¹

Bu pasajdaki anlatım, Tûsî'nin burada mahiyet kelimesini mantıksal düzlemde kullandığını destekleyen veriler içermektedir. Mahiyetin anlamının “o nedir” sorusunun cevabı olduğuna temas etmesi, gökyüzünün mefhumunun hariçteki gökyüzüne eşit olduğunu söylemesi, Fahreddin Râzî'nin itirazında yer alan ve pasajda da dile getirilen *tamam-ı mahiyet* ifadesini *tamam-ı makuliyet* olarak yorumlaması bunlardan bazılarıdır. Fahreddin Râzî itirazını metafizik anlamdaki mahiyet üzerinden yaparken, Tûsî onu mantıksal düzleme çekerek eleştirmektedir. Meselenin kategori boyutuna da temas eden Tûsî zihinde var olan sureti iki itibarla ele almakta, nefle kaim olması açısından araz olduğunu, zihinde var olan bir suret olması açısından hariçteki nesnenin mahiyeti olduğunu ifade etmektedir. Kutbüddin Râzî bu ifadelerin “makul gökyüzü suretinin gökyüzünün mahiyeti olması durumunda arazın cevher olması gerektiği, bunun ise imkânsız olduğu” yönünde bir eleştiriye cevap olduğunu ifade etmekte ve Tûsî'nin cevabını şu ifadesiyle aktarmaktadır:

Zihinde var olan makul gökyüzünün iki itibarı vardır: Birincisi onun nefle kaim olması, ikincisi hariçteki gökyüzüne örtüşen bir suret olmasıdır. O birinci açıdan araz iken, ikinci açıdan gökyüzünün mahiyetidir.⁴²

Yaklaşımları incelediğimiz son kısımda da ortaya koyacağımız üzere, bu tavır zihnî varlık fikrini korumakla birlikte bilginin kategorisiyle ilgili sorunu çözmek üzere sureti iki farklı itibarla değerlendiren görüşü yansıtmaktadır. Ne var ki gerek Tûsî gerekse Kutbüddin Râzî burada suret ve mahiyet kavramını mantıksal anlamıyla kullanmakta, bu ise nihayetinde zihnî varlık görüşünden uzaklaşmak anlamına gelmektedir. Çünkü zihnî varlık, nesnenin mahiyetinin haricî varlığından soyutlanarak zihne alınması fikrini içeren metafizik bir iddiadır.

Maddî varlıkların hakikatlerinin değil, bu hakikatlerin misallerinin nefste meydana geldiğini ifade eden⁴³ Kutbüddin Râzî, zihnî belirlenimlerle var olan suretin belirli bir nefste meydana gelmesinden hareketle onun nasıl tümel olabileceği so-

41 Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, III, 281-282.

42 Kutbüddin er-Râzî, *Şerhu Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât: el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât* (Kum: Neşru'l-belâğa, 1393), III, 282.

43 Kutbüddin er-Râzî, *el-Muhâkemât*, II, 312.

rusuna suretin iki yönü dikkate alınarak cevap verilmesinin tartışmalı olacağına işaret etmektedir. Bu durumda zihinde bulunan suretin nefisle kaim olması açısından araz olduğunu söyleyip zihnî varlığa sahip olması açısından onu tümel olmakla nitelemek mümkün değildir. Zira ona göre hariçte var olduğunda fertlerinin aynı olacak bir suretin zihinde var olduğundan söz edemeyiz. Tümel anlamın hariçteki fertleri arasında ortak olması, onlara geçerli bir şekilde yüklem olmasından ibarettir.⁴⁴ Bu durumda sözgelimi hariçteki insan ferdinden elde edilen ve zihinde hâsıl olan canlılık sureti, hariçte var olduğunda bu canlı ferdinin aynı olacak bir suret değil, hariçteki fertle varlık açısından bir, zihinde ise mefhum açısından ondan farklı bir kavramdan ibaret olmaktadır.

Kutbüddin Râzî'nin sözlerini değerlendiren Seyyid Şerif'e göre böyle bir yaklaşım, varlıkların mahiyetlerinin değil, hakikatte onlardan farklı olan suret ve misallerinin zihinde meydana geldiğini savunmak anlamına gelmektedir. O, varlıkların ancak mecazi anlamda zihnî varlıklarının olması anlamına gelen bu görüşü bir grubun benimsediğini, fakat bunun dikkate alınacak bir şey olmadığını, muhakkik düşünürlere göre zihinde mevcut olan şeyin, varlıkların mahiyetleri olduğunu ve onların gölge bir varlıkla mevcut olduklarını ifade etmektedir.⁴⁵

Zihnî varlık meselesinde aklî suretin statüsüyle ilgili olarak Tûsî, Kutbüddin Râzî ve onlarla aynı görüşü paylaşan İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Şemseddin el-İsfahânî gibi düşünürlerin gerek ittihat gerekse bilginin kategorisiyle irtibatlı sorunlar karşısında, teoride *ad hoc* sayılabilecek bir çözüm teklifi içerisinde oldukları söylenebilir. Bu bağlamda onların savunduğu misal/mana teorisi ile Fahreddin Râzî'nin daha geniş bir şekilde tartışmaya açtığı izafet teorisi, zihni varlık iddiasına karşı üretilen alternatif yaklaşımlar olarak ortaya çıkmıştır.

II. Bilginin Kategorisi ve Zihnî Varlık

Bilginin mahiyetini tespit etmeye yönelik arzunun ve çabanın onun kategorisiyle ilgili tartışmayı güdülediği açıktır. Her insanın gündelik hayatında apaçık bir şekilde tecrübe ettiği bilgi deneyimi, onun hakikatının ve mahiyetinin de aynı ölçüde bir açıklığa sahip olması anlamına gelmemektedir. Gerçekten de insan bir şeyi idrak ettiği zaman, bir şeyin yok olmasıyla değil, kendisinde daha önce var olmayan bir şeyin oluşmasıyla birlikte yeni bir halin meydana geldiğini bilfiil yaşayarak idrak eder. Bu,

44 Kutbüddin er-Râzî, *Tümeller Risâlesi ve Şerhleri: Risâle fî Tahkiki'l-külliyât*: (eleştirmeli metin-çeviri-tıpkıbasım), thk. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 23.

45 Cürcânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 120.

ancak söz konusu şeyin diğer bir şeyden ayrışması ve varlığa gelmesiyle mümkündür.⁴⁶ Fakat bu olgu analize tabi tutulduğunda, fili tanımlayan körlerin durumunda olduğu gibi, farklı açıklama ve tanımlamalar ortaya çıkmaktadır. Bilfiil tecrübe edilen bilgi deneyiminde bilen ile bilinen arasındaki irtibata odaklananlar bilgiyi *iza-fet*; izafeti kabul etmekle ve onu bilginin bir gereği yapmakla birlikte zihnimizde bir suretin oluştuğunu söyleyenler onu *nitelik*; bilen öznenin idrak ettiği şeylerden etkilenmesini dikkate alanlar ise onu *infial* kategorisine yerleştirmişlerdir.

Bir şeyin idrakinin onun mahiyetinin zihinde var olmasıyla gerçekleştiği iddiası açısından bilginin hangi kategoride yer aldığı sorusu, zihnî varlığa yöneltilen en önemli eleştirinin bir parçası haline gelmiştir. Köklerini özellikle İbn Sînâ'nın *Meta-fizik*'te, üçüncü makalenin sekizinci faslında bilginin arazlığıyla ilgili şu ifadelerinde bulan tartışma, temelde zihindeki suretin hem araz olup filozofların suret olarak tanımladıkları bilgiye hem de mahiyet açısından hariçteki nesnesiyle eşit olan mahiyete göndermede bulunmasından kaynaklanmaktadır:

Bilgiye gelince, onun araz olduğu [iddiasına] yönelik bir itiraz vardır. Buna göre birisi şöyle diyebilir: Bilgi, varlıklardan soyutlanarak elde edilen suretlerdir. Bunlar cevher ve arazların suretleridir. Arazların suretleri araz olsa bile cevherlerin suretleri nasıl araz olur? Cevher zati itibarıyla cevherdir, dolayısıyla mahiyeti de bir konuda bulunmayan bir cevherdir. İster akli idrake ister haricî varlığa nispet edilsin, onun mahiyeti her iki durumda da korunmaktadır.⁴⁷

İbn Sînâ mıknatıs örneğini de kullanarak bu itiraza verdiği cevapta, hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunmamasının cevherin mahiyetini teşkil ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla suretin zihinde var olduğunda bir mevzuda bulunması cevherin tanımıyla çelişmemektedir. Zira hariçte var olduğunda bir mevzuda bulunmama niteliği zihindeki suret için de geçerlidir. Araz ve cevherin ne olduğuna dair tanımlar kendinde mahiyet seviyesinde yapılmaktadır. Diğer bir deyişle hariçte veya zihinde var oluşundan bağımsız olarak bir şeyi dikkate aldığımızda, hariçte var olduğunda bir konuda bulunmamasını gerektirecek bir mahiyeti varsa o şey cevher, bir konuda bulunmasını engelleyecek bir mahiyeti varsa arazdır. Fakat cevherin tanımına "hariçte var olduğunda" şeklinde bir kaydın eklenmesi çeşitli soruları beraberinde getirmiştir. Aşağıdaki ifadeler bu tartışmanın bir tasviri niteliğindedir:

46 Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif*, VI, 2; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 300.

47 İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, I, 140. Bu anlatının bir benzeri için bkz. İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1984), 73. Ayrıca bu hususun tahlili için bkz. Ömer Türker, *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 50-66.

Filozoflar mümkün varlığı cevher ve araz kısımlarına ayırdılar. Cevheri “bir konuda bulunmayan mevcut” olarak tarif ettiler. [Bu durumda] onlar açısından şöyle bir problem ortaya çıktı: [Bu tarif], bir konuda bulunmaları sebebiyle zihinde meydana gelen cevherlerin cevher olmamasını gerektirmektedir. Halbuki ister akli idrake ister haricî varlığa nispet edilsin cevher cevherdir. [Bu problemi aşmak için] şöyle dediler: [Tariften maksat] cevherin hariçte var olduğu zaman bir konuda bulunmamasıdır. Yani biz cevherle hariçte [bilfiil] meydana gelmiş ve bir konuda bulunmayan şeyi kastetmiyoruz. Bilakis ister hariçte mevcut olsun ister olmasın, cevher var olduğu zaman bir konuda bulunmaz. Bu durumda tarif, cevherin zihinde meydana gelen akli suretini de kapsamaktadır.⁴⁸

Hariçte var olduğu zaman bir mevzuda bulunmayan zihnî suret ile ne kastedilmektedir? Cevherin tanımı kendinde mahiyet seviyesinde yapılıyorsa, onun hiçbir şekilde bir mevzuda bulunmadığını söylemek yeterli iken, neden zihindeki suretin cevherliğini temin etme gayesiyle söz konusu kayıt eklenmiştir? Hariçteki nesnenin mahiyeti zihne alındığında artık bu varlık modunda mevcut olduğuna ve buradaki var oluşun gerekli kıldığı niteliklere sahip olmak zorunda olduğuna göre ona “kendinde mahiyet” muamelesi yapmamız mümkün olmayacaktır. Bu durumda zihindeki suret araz olacak, kendinde mahiyet dediğimiz şey ise bir itibara dönüşecektir. Diğer bir deyişle bu, suretin zihnî ilişenlerden bağımsız olarak dikkate alınmasından öte bir anlam ifade etmeyecektir. Böyle olduğu takdirde ise zihindeki suretin cevher olduğu iddiası geçerliliğini yitirecek, kendinde mahiyeti metafizik bağlamından koparıp salt bir anlama ve mefhuma dönüştürecek. Diğer taraftan eğer “hariçte var olduğu zaman bir mevzuda bulunmayan zihnî suret” ile, sözgelimi birçok fert arasında ortak olan tümel insanlık suretinin zihinden harice intikal edip mevzuda bulunmayan bir fert olarak var olması kastediliyorsa, bu, tümel olanın bizzat tikel olması manasına gelir. Eğer bundan kasıt nefsanî bir keyfiyet olan suretin hariçte var olduğu zaman cevher olması ise, bu anlamıyla suret nitelik kategorisinde olduğuna göre, zihnî suretin, hariçte var olduğu zaman cevhere dönüşen bir nitelik olması gerekir. Eğer bununla kastedilen salt bir varsayım ise, her mahiyet için bu varsayımda bulunmak mümkün olur. Ayrıca bu, misal görüşünü savunanlara da misali suret ile haricî varlık arasında buna benzer bir ilişki kurma imkânı verir. Buna göre sözgelimi duvardaki insan suretinin de hariçte var olduğunda cevher olarak var olabileceğini söylemek mümkün hale gelir. Bütün bu sorular ve sorunlar karşısında zihnî varlık iddiasına sahip çıkan ve suretin nitelik kategorisinde olduğu dikkate alınarak öne sürülen bu eleştiriyi aşma gayretinde olanlar çeşitli görüşler öne sürmüşlerdir. Bunlar, on dördüncü yüzyıl ile on sekizinci yüzyıl arasındaki tarihsel kesitte yaşayan Seyyid Şerif Cürçânî, Ali Kuşçu, Sadreddin Deştakî, Devvânî ve Molla Sadrâ’dır.

48 Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkaf*, V, 8.

a. İtibarların Farklılığı

Zihni varlığı savunanlardan bazıları, arazın cins olmamasından hareketle bir şeyin farklı itibarlarla hem cevher hem araz olabileceğini iddia ederek bu argümana karşı çıkmaktadır. Buna göre araz dokuz kategoriye yüklem olur, fakat onların zatına dâhil değildir, onların gereğidir. Bu durumda hariçteki bir cevherin zihindeki suretinin mahiyeti itibarıyla cevher olup varlığı açısından araz olmasında bir sakınca yoktur, çünkü bu durumda araz onun cinsi olmamaktadır. Dolayısıyla araz, zihindeki surete mahiyet açısından değil, varlık açısından yüklem olur. Zihindeki suret, hariçte var olduğunda bir konuda bulunmayan bir mahiyettir. Bu suretin bir konuya, yani zihne muhtaç olduğu doğrudur, fakat zihinde bir konuya muhtaç olması, hariçte muhtaç olmamasına aykırı değildir. Çünkü cevherin tanımında “hariçte var olduğunda bir konuda bulunmaması” söz konusu edilmektedir. Zihindeki cevher suretinin zihinle kaim olduğu için araz olması, onu kategorik olarak arazın altına yerleştirmez. Çünkü araz, dokuz kategorinin cinsi değildir. Cinsi olmadığı için mahiyetine dâhil değildir, mahiyetine dâhil olmadığı için de surete mahiyeti değil, zihinde bulunması açısından ilişmektedir. Dolayısıyla zihindeki suretin cevher olması, “hariçte var olduğunda bir konuda bulunmayan mahiyet olması” anlamına gelirken, araz olması zihinde var olması demektir. Tanımı gereği, hariçte var olduğunda bir konuda bulunmayan cevher, neden zihinde var olduğunda bir konuda, yani zihinde bulunmasın? Dolayısıyla burada bir şeyin tek bir açıdan cevher ve araz olması söz konusu değildir.⁴⁹

Eleştiriye karşı verilen bu cevaba göre bir şeyin hem cevher hem araz olmasının mümkün oluşunun temelinde, arazın bir üst cins olmaması fikri yer almaktadır. Buna göre araz cins olmayacağı için, zihindeki suret mahiyeti açısından cevher, varlığı açısından araz olabilecektir. Fakat argümanı başka bir şekilde formüle etmemiz mümkündür. Bu, araz yerine *nitelik* kelimesini yerleştirmek suretiyle yapılabilir. Buna göre “zihindeki suret” olarak tarif edilen bilgi, filozoflara göre nefisle kaim bir araz olup nitelik kategorisinde yer almaktadır. Hariçte yer alan varlıklar zihinde mahiyetlerini korurlar, dolayısıyla bir varlık hariçte cevher ise zihinde de cevherdir. Bu durumda zihindeki suretin bir yandan nitelik, diğer taraftan da cevher olması söz konusu olur. Bu ise bir şeyin tek bir açıdan hem cevher hem nitelik olması anlamına gelir. Dikkat edilecek olursa, argüman bu şekilde formüle edildiğinde yukarıda geçen cevap tatmin edici olmayacaktır. Çünkü yukarıdaki şekliyle argüman, ara-

49 Cürçânî, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*, 120; Cürçânî, *Hâşiye alâ Metâlii'l-enzâr*, nşr. Hasan Müctebâzâde (Kum: İntişârât-ı Râid, 2015), I, 468.

zın, kendi altında bulunan kategorilerin bir cinsi olmadığı fikri üzerine kurulu idi. Halbuki bu argüman, bilginin nitelik olmasından hareketle formüle edilmektedir. Dolayısıyla zihindeki suretin, yani bilginin hem cevher hem araz oluşunu, mahiyeti açısından cevher, vücudu açısından araz olmakla açıklamak mümkün iken; hem cevher hem nitelik oluşunu bu şekilde açıklamak mümkün değildir. Çünkü nitelik, tıpkı cevher gibi kendi altında bulunan şeylerin üst cinsidir. Dolayısıyla “zihindeki suretin cevher olması mahiyeti açısından, nitelik olması vücudu açısından” demek mümkün olmayacaktır. O halde bilginin hem cevher hem nitelik olduğunu iddia etmek, mahiyeti açısından onun iki üst kategoride birden yer aldığını söylemek anlamına gelecektir. Halbuki bu mümkün değildir, çünkü daha önce geçtiği üzere, kategoriler zatlara itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Dolayısıyla arazın üst cins olmamasından yola çıkarak verilen ilk cevap ikinci formülasyon için geçerli olmamaktadır. Çünkü ikisi de üst cins olup suretin mahiyetine dâhil olacağı için, “suret mahiyeti açısından cevher, varlığı açısından niteliktir” deme imkânı ortadan kalkacaktır.

b. Husûl-Kıyâm ayırımı

Zihnın, kendisinde meydana gelen şeyle nitelenmesi gerektiği şeklindeki eleştiriyi ve kategori problemini *husûl* ile *kıyâm* arasındaki ayırımla aşmaya çalışan Ali Kuşçu'ya göre sıcaklık, soğukluk gibi hükümlerin haricî varlığa bağlı olduğundan hareketle bunların suretinin zihinde var olmasının, zihnın bunlarla nitelenmesini gerektirmediği iddia edilebilir. Fakat mahiyetin gereklerinden olan çift olmaklık, imkânsızlık gibi şeylerle zihnın nitelenmesi söz konusu olduğunda aynı cevap yeterli olmayacaktır. Bu durumda tek ve çift olmaklık zihinde var olduğunda, zihnın de çift ve tek olmakla nitelenmesi gerekir, çünkü bir şeyin tek ve çift olması, tek ve çift olmaklığın onda bulunması demektir. Aynı şekilde imkânsız madum zihinde var olduğunda, zihnın de imkânsızlıkla nitelenmesi gerekir.⁵⁰ Bu açıdan bakıldığında, soğukluk-sıcaklık ile ilgili olarak verilen cevap ikna edici olmayacaktır. Yani “bir şeyin tek ve çift olmakla nitelenmesi onun haricî varlığına ilişkin hükümlerdendir”, “madumun imkânsızlık ile vasıflanması, onun zihindeki sureti değil, haricî varlığı için geçerli bir hükümdür” denilemeyecektir. Çünkü tek ve çift olmaklık, haricte varlığı olmayan bir mahiyetin gereklerindedir. Yine imkânsızlık, madumun haricî varlığının değil, mahiyetinin gereğidir, çünkü madumun haricte varlığı yoktur.

50 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecridi'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârii er-Rızâyî, Kum: İntişârât-ı Râid, 1393, I, 128.

Ali Kuşçu'ya göre problemin çözümü, zihinde husûl ile kıyâmı birbirinden ayırmaktır. Bu durumda tıpkı bir şeyin zamanda veya mekânda bulunmasının (*husûl*), zamanın ya da mekânın o şeyle nitelenmesini gerektirmemesi gibi, bir şeyin zihinde bulunması da zihnin onunla nitelenmesini gerektirmeyecektir. O halde bir şeyin bir şeyle nitelenmesini gerektiren şey, onda *hâsıl* olması değil, onunla *kâim* olmasıdır. Sıcaklık, soğukluk, çift ve tek olmak gibi şeyler zihinde hâsıl olup zihinle *kâim* olmadıkları için zihnin onlarla nitelenmesi gerekmez.⁵¹

Bu yaklaşımın çeşitli sorunlar barındırdığı açıktır. Buna göre sözgelimi bir nesnenin beyazlıkla nitelenmesi için beyazlığın ona ilişmesi ve hariçte onunla varlık açısından bir olması gerekir. Ali Kuşçu'nun kavramlarıyla ifade edecek olursak, beyazlığın nesnede husûlüyle birlikte nesne beyaz olmakla nitelenir. Burada beyazlığı nesneye yüklem yapmanın dayanağı (*mebde-i mahmûl*), beyazlık arazının onda bulunmasıdır. Dolayısıyla beyazlık, zihnin nesneden türettiği bir kavramdan ibaret değildir. Fakat gereklilik, imkân, çift olmak gibi kavramların, beyazlık örneğinde olduğu gibi, nesnede bulunması söz konusu değildir. Dört nerede var olursa olsun, mahiyetinin gereği olan çift olmakla nitelenir, çift olması herhangi bir varlık moduna münhasır değildir, var olması yeterlidir. Dört, var olduğu zaman onunla nefsülemirde nitelendiği için, zihin, "çift olma" mefhumunu onun zatından türetir ve ona zihinde yüklem yapar. Dolayısıyla "nesnenin beyaz olması beyazlığın onda hâsıl olmasıdır" demek mümkünken, "dördün çift olması çift olmağın onda hâsıl olmasıdır" demek doğru değildir. İmkân kavramı da böyledir. Mahiyet ister zihinde ister hariçte var olsun, mümkün olmakla nitelenir, çünkü imkân,⁵² onun mahiyetinin gereğidir. Mahiyetin gereği olan şey ise onu hiçbir zaman terk etmez. Fakat imkân mahiyete yüklem yapmak için nesnede husûle gelecek bir şeye ihtiyaç yoktur, imkânı nesnenin zatından türetiyoruz. Diğer taraftan Ali Kuşçu'nun bir şeyin zaman ve mekânda husûlü ile sıcaklığın ve soğukluğun nesnede husûlü arasında kurduğu benzerlik de problemlidir. Zira zaman ve mekân, nesnenin kendisinin değil, var oluşunun zarfıdır ve nesnenin kendisinin zaman veya mekânla zat açısından bir olmasından söz edilemez. Halbuki sıcaklık nesneyle varlıkta bir olmadığı sürece nesne sıcak olmakla nitelenemez.⁵³

51 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrîdî'l-akâid*, I, 130. Bazıları her ikisi için de husûl kavramını kullanmakta ve zihinde husûlü zarfı, zihinle kıyâmı ittisâfî olmakla nitelendirmektedirler. Bk. Siyâlkûtî, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif*, VI, 8.

52 Bu imkândan kasıt zatî imkândır.

53 Bu yaklaşımın eleştirisi için bk. Kemalpaşazâde, *Risaletü'l-vücûdî'z-zihni*, 57-60; Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 282-284; Abdürrezzak Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerhi Tecrîdî'l-keâm*, thk. Ekber Esed Alizâde (Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2012), I, 210-216; Mîr Zâhid el-Herevî, *Şerhu'r-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*, thk. Mehdi Şeriati (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 120.

Kategori problemi açısından bakıldığında filozoflara yöneltilen eleştirinin esasında, zihindeki suret ile bilginin aynı şey olması iddiası yer almaktadır. Ali Kuşçu'ya göre bu ikisi birbirinden ayrıldığı takdirde, hem hariçteki varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldıkları iddiasından vazgeçilmemiş olacak hem de zihindeki suretin hariçteki varlık ile mahiyet açısından aynı olmasının beraberinde getireceği sorunlarla karşılaşılmamış olacaktır. Çünkü problem, zihindeki suretin bilgi olması ve bilginin nitelik kategorisinde yer alan bir araz olmasından kaynaklanmaktaydı. Zihindeki suret ile bilgi arasında yapılacak bir ayırım, böyle bir mahzuru ortadan kaldıracaktır. Buna göre mesela canlı mefhumu zihinde var olduğu zaman orada iki şeyin varlığı söz konusudur: Birincisi zihinde mevcut olan canlı mefhumudur ki bu, malumdur, tümeldir ve cevherdir. Çünkü cevherle kastedilen "hariçte var olduğu zaman bir konuda bulunmayan mahiyet"tir. İkincisi, nefste mevcut olan bilgidir ki tikeldir, arazdır. Misal görüşünü savunanlar açısından bakıldığında, zihinde mevcut olan şey, misali zihinde var olan canlı mefhumudur. Zira onlara göre, bir şeyin zihinde bulunması demek, misalinin zihinde var olması demektir. Zihinde bulunan bu şey tümel, cevher ve malumdur. Hariçte bulunan şahsi nefisle kaim olan bilgi ise tikeldir, arazdır ve nefsanî keyfiyetlerdendir. Dolayısıyla problem söz konusu değildir. Varlıkların zihinde misalleriyle değil, mahiyetleriyle yer aldığını iddia edenler açısından ise itiraz geçerlidir. Zira varlığı haricî olup nitelik kategorisinde yer alan bilgi, onlar açısından bir sorun teşkil etmektedir. Çünkü onlara göre zihinde mevcut olup zihinle kaim olan canlı mefhumundan, yani malumdan başka bir şey yoktur. Ali Kuşçu'ya göre doğrusu şudur: Canlı mefhumu zihinde var olduğu zaman, zihinle kaim nefsanî bir keyfiyet ortaya çıkar. Bu keyfiyet, söz konusu mefhumun bilgisidir, nefisle kaim olduğu için de arazdır ve tikeldir. İşte bu, hariçte mevcuttur. Zihinde mevcut olan ise, zihinde hâsıl olan canlı mefhumudur, tümeldir, cevherdir ve malumdur.⁵⁴

Ali Kuşçu zihnî varlığı savunanlara göre zihinde tek bir şeyin bulunduğunu, yani bilgi ile malumun zat bakımından bir olduğunu söylemekte, misal görüşünü savunanlar açısından ise bir misal ve bu misalle ilişkili olan anlamdan söz etmektedir. Ona göre misalin zihinde var olup anlamın zihinle kaim olduğunu söylediğimiz zaman tek bir şeyden söz etmediğimiz için, bir şeyin hem cevher hem araz olma sorunuyla karşılaşmamaktayız. Onun, problemi misal görüşüyle çözmeye çalıştığı izlenimi uyanmaktadır. Fakat bu teoriyi savunanların, onun ifade ettiği şekliyle şebeh/misal (*bilgi*) ile mefhum (*malum*) arasında bir ayırım yaptıkları söylenemez.

54 Ali Kuşçu, *Şerhu Tecrid*, I, 131-132.

Misal teorisini savunanlara göre zihinde sadece hariçteki nesnenin misali var olur, tümellik ancak onun fertlere nispetiyle gündeme gelir. Halbuki Ali Kuşçu zihinde iki şeyin varlığından söz etmekte ve zihinde var olan malumun tümel ve cevher olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu yaklaşımda bilgi elde etme sürecinde üç şey söz konusu olmaktadır: Hariçteki nesne (*bi'l-araz malum*), bu nesneden elde edilen ve zihinde var olan suret (*bizzat malum*) ve bilgi (*ilim*). Buna göre, hariçteki nesne ile zihindeki suret mahiyet açısından aynı iken, nefis ile kaim olan bilgiden mahiyet açısından farklıdır. Yani bizzat malum olan suret ile dolaylı olarak (*bi'l-araz*) malum olan nesnenin mahiyetleri aynıdır. Fakat nefis ile kâim bir araz olan bilgi, bizzat malum olan nesneden mahiyet açısından farklıdır. Bizzat malum olan suret nefisle kaim olmadığı için araz da değildir, nitelik de değildir, tümeldir, zihinde mevcuttur ve hariçteki nesneyle mahiyet açısından aynıdır. Peki bizzat malum olup tümel olan bu suret ile tikel ve araz olan bilgi arasındaki ilişki nedir? Bu yaklaşıma göre, biz hariçteki nesneyi bizzat malum olan suret vasıtasıyla biliyoruz, fakat suret vasıtasıyla nefste var olan bilgi mahiyet açısından söz konusu suretten farklıdır. Dolayısıyla zihinde hâsıl olan suret nefisle kaim olan bilgiden farklı olmakla birlikte, yine de onun bilgisi olmaktadır. Ali Kuşçu'nun yaklaşımı, zihindeki suret ile hariçteki nesne arasındaki mahiyet bağlantısını kurmakla birlikte, zihindeki suret ile bilgiyi birbirinden farklılaştırarak bilme sürecinin kendisinde bir kopukluğun oluşmasına sebep olmaktadır. Yani nefisle kaim olan bilgi hariçteki nesneden, dolayısıyla zihindeki suretten mahiyet açısından farklı olduğu için, nefisle kaim olan bilginin hariçteki nesnenin bilgisi olduğunu iddia etmek zorlaşmaktadır. Onun bilgi ile suret arasında yaptığı ayırım hakiki bir ayırım gibi gözükmemektedir. Yani o, bu iki şeyi kategorik olarak birbirinden ayırmaktadır ki problemin esas kaynağı da budur. Zira tasavvur süreciyle birlikte zihinde iki şeyin varlığından bahsetmektedir. Bu, söz konusu ayırımın itibarî olmadığı anlamına gelir. Ali Kuşçu'nun yaklaşımında zihni varlık kabul edilmektedir. Çünkü ona göre zihindeki suret ile hariçteki nesnenin mahiyeti aynıdır. Fakat diğer taraftan onun husûl ile kıyam arasında yaptığı ayırım, onu misal teorisini savunanlarla belirli bir noktada buluşturmaktadır. Zira bu yaklaşımda her ne kadar zihindeki suret hariçteki nesne ile mahiyette aynı olsa da, zihinle kaim olan bilgi mahiyet açısından hariçteki nesneden farklı olduğu için, Ali Kuşçu'nun "suretin bilgisi" dediği şey bir nevi misal olmaktadır. Bütün bunlar Ali Kuşçu'nun zihinde var olan suret ile nefisle kaim olan bilgi arasında kurabileceği irtibata bağlı olarak karşılaştığı problemlerdir. Fakat onun gerçekten suret ile bilgiyi zatî açıdan birbirinden farklı mı gördüğü yoksa meseleyi tartışma tarzının mı bunu ihsas ettirdiği sorusu daha ileri bir soruşturmayı gerektirmektedir.

c. Dönüşüm Teorisi

Sorunu kategoride değişim iddiasıyla aşmaya çalışan Sadreddin Deşteki'ye göre, hariçteki varlıklar bilginin konusu olduklarında, zihinde, hariçte iken içerisinde yer aldıkları kategoride yer almazlar. Hariçte hangi kategoride yer alırlarsa alsınlar, bütün varlıkların suretleri zihinde nitelik kategorisindedir. Dolayısıyla bir şeyin zata itibarıyla iki kategoride birden yer alması söz konusu değildir.⁵⁵

Bu yaklaşımın temelinde, “hariçte ya da zihinde var olmaksızın bir şeyin mahiyetinden bahsedemeyeceğimiz” fikri yer almaktadır. Buna göre mahiyet kendi olmağı açısından ancak kendisidir; ne mevcut ne de madumdur. Dolayısıyla mutlak mahiyet ne cevher ne de arazdır, yani herhangi bir kategoride yer almamaktadır. Cevher ve araz mevcudun kategorileri olduğu için, mahiyetin herhangi bir kategoride yer alması, var olmasına bağlıdır. O halde bir şey mevcut olmadıkça onun mahiyetinden bahsetmemiz mümkün değildir. Bu, varlığın söz konusu açıdan mahiyeti incelemesi anlamına gelir. Yani var olmadığı sürece bir mahiyetten söz edemiyorsak ve ancak mevcut olduktan sonra bir mahiyetin varlığından bahsedebiliyorsak, varlık zat açısından mahiyeti önceliyor demektir. Bir şey mevcudun bir ferdi değilse bir şey değil demektir, bir şey değilse mahiyeti yok demektir. Bu durumda bir mahiyetin hariçte cevher olarak var olup o kategoride yer alması hariçte var olmasına bağlı ise, bu mahiyetin, zihindeki varlığına bağlı olarak kategorisinin değişmesi mümkündür. Sözelimi hariçte var olduğunda cevher kategorisinde yer alan insanın varlığı değişirse, yani haricî olandan zihnî olana intikal ederse kategorisi de değişebilir. Bu durumda hariçte cevher olan insan suretinin zihinde araz olması mümkündür. Dolayısıyla kendi olmağı bakımından mahiyet hiçbir şey değilse, hariçte var olduğunda cevher iken, zihinde var olduğunda araz olabilir.

Bu yaklaşım hariçteki varlığın zihinde mahiyetiyle yer aldığını kabul etmekle birlikte, zihnî varlıkla ilgili “bir şeyin hem cevher hem araz olması” problemini, hariçteki nesnenin kategorisindeki dönüşümle aşmaya çalışmaktadır. Yani kendi olmağı bakımından ne mevcut ne de madum olan mahiyet, hariçte var olduğunda cevher ise, zihindeki varlığıyla mahiyetinde bir dönüşüm olur ve nitelik kategorisinde yer alır. Dolayısıyla zihindeki suret, mahiyetini dönüşerek muhafaza etmiş olur. Böylece “varlıkların zihinde mahiyetleriyle yer aldığı” iddiası korunmuş olur. Fakat bu yaklaşım da bazı sorularla yüzleşmek durumundadır. Buna göre eğer hariçteki nesne zihinde var olduğunda kategorisi değişiyorsa, mahiyeti de değişiyor demektir. Bu durumda zihindeki suretin, varlığı itibarıyla hariçtekenden farklı ol-

55 Deşteki'nin yaklaşımının tasviri, analizi ve eleştirisi için bk. Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 315-323; Abdürrezzak Lâhici, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, 217; Mîr Zâhid el-Herevî, *Şerhu'r-Risâletü'l-ma'mûle*, 121-122.

masına ek olarak bir de mahiyetinin değişmesi söz konusu olursa, onun hariçteki varlığın mahiyeti olduğuna nasıl hükmedeceğiz? Yani hariçteki nesne ile zihindeki suret arasında müşterek bir nokta olmalıdır ki, bir dönüşümden bahsedebilelim. Diğer bir deyişle kategorideki dönüşüme rağmen zihindeki suret hariçteki nesneyi nasıl temsil edebilmektedir?

d. Niteliğin Arazîliği

Filozofların bilgiyi gerçek anlamda nitelik kategorisinde kabul etmediklerinden hareketle sorunu çözmeye çalışan Devvânî'ye göre, dönüşüm teorisi problemlidir. Zira bu, hakikatlerin değiştiğini söylemek anlamına gelir. Değişim ve dönüşüm ancak bir sureti olan maddenin diğer bir sureti, bir niteliği olan konunun diğer bir sıfatı alması demektir. Dolayısıyla nitelik olan zihni suretin, cevher olan haricî bir şeye dönüşmesi söz konusu olamaz. Tek bir şey nasıl hariçte var olduğu zaman bir mahiyete, zihinde var olduğu zaman diğer bir mahiyete sahip olabilir? Mahiyet farklılaşıyorsa nesnenin birliği nasıl korunuyor? Ayrıca böyle bir iddia, dönüşüme rağmen suret ile nesnesi arasında ortak olan bir maddenin varlığını ortaya koymayı gerektirir. Aksi takdirde “hariçte cevherdir, zihinde nitelik” diyebileceğimiz tek bir şeyden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Devvânî'ye göre bilginin nitelik olarak görülmesi, zihni durumların haricî şeylere benzemesinden kaynaklanıyor olabilir.⁵⁶ Ona göre hariçteki nesne hangi kategoride yer alıyorsa, bilgi, yani zihindeki suret de o kategoridedir. Diğer bir deyişle nesnenin zihindeki sureti, hariçte onun bulunduğu kategoride yer alır. Hariçteki nesne cevher ise suret de cevherdir, araz ise suret de arazdır, nicelik ise suret de niceliktir. Çünkü bilgi bilinenin aynısıdır, bilinen hangi kategoride ise ona ait bilgi de o kategoridedir. Bilgi, hariçteki nesnenin suretinin zihinde tahakkuk etmesidir. Bu tahakkuk, bilgiye konu olan şeye eklenen bir şey değildir, onun aynısıdır. Ona göre bilginin kategorisiyle ilgili problem bu şekilde çözülmektedir. Çünkü sorun, hariçteki nesne ile mahiyet açısından aynı olan zihni suretin farklı kategorilerde yer almasına dayanmaktadır.⁵⁷

Devvânî niteliği zihni suretin mahiyeti olmaktan çıkarmakta, onu, farklı kategorilerde yer alan nesnelere zihinde ilişen bir şeye dönüştürmektedir. Bu durumda zihni suret bizzat nitelik kategorisinde yer almayacak, bütün nesnelere zihinde bu-

56 Devvânî, *Hâşîye alâ Şerhi Tecridi'l-akâid*, thk. Muhammed Hüseyin ez-Zârî er-Rızâyî (Kum: İntişârât-ı Râid, 1393), I, 132.

57 Devvânî ile Deştükî arasındaki tartışmanın kısa bir tasviri için bkz. Reza Pourjavady, *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings* (Leiden: E. J. Brill, 2011), 99-101; Devvânî'nin yaklaşımının eleştirisi için bk. Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 279, 306-307, 318-319; Abdürrezzak Lâhicî, *Şevâriku'l-ilhâm*, I, 217; Herevî, *Şerhu'r-Risâletü'l-ma'mûle*, 123.

lunmaları açısından ilişen bir özellik olacaktır. Devvânî, hariçteki nesnenin zihinde mahiyetiyle yer aldığını reddetmiyor. Fakat ona göre bilgiyi analiz ettiğimizde onun nitelik kategorisinde yer aldığı vehmine kapılırız. Halbuki kategoriye ilişkin tespit, bilgiye konu olan nesneyle ilgilidir. Hariçteki nesne mahiyet açısından bilinenin aynısı olduğu için, suret ve bilinen aynı kategoride yer alır. Bu durumda Devvânî nitelik kategorisini bilginin cinsi olmaktan çıkarmakta, nitelik olma vasfının surete zihindeki varlığı açısından ilişen bir özellik olduğunu ileri sürmektedir.

e. Zati Yükleme-Sınai Yükleme

Molla Sadrâ bilginin kategorisi-zihnî varlık sorununu zatî yükleme-yaygın yükleme (haml-i zâtî/haml-i şâyi)⁵⁸ arasındaki farkla çözmeye çalışmaktadır. Zatî yüklemede konu, yüklem mahiyetinin ve mefhumunun aynısı olmaktadır, sadece itibarî bir farklılık vardır.⁵⁹ Mesela “insan düşünen canlıdır” dediğimizde “insan” ile “düşünen canlı” arasında hem mefhum hem vücut açısından birlik vardır. Zatî yüklemede mevzu yüklem bir ferdi değildir; yani insan, düşünen canlının bir ferdi değildir, kendisidir. Bu yüklemenin zatî olmasının sebebi, sadece zatî nitelikler için geçerli olması ve konu ile yüklem mefhumdaki birliğinin, zatın dışında bir mertebede düşünülmemesi anlamına gelmektedir. Bu noktada Molla Sadrâ zatî yükleme ile bizzat yüklemeyi birbirinden ayırmaktadır. Yani bir şeye, diğer bir şeyi onun zatı mertebesinde yüklemek ile bu şeye zatî bir özelliğini yüklemek aynı şey değildir. Mesela mefhum olarak insanı değil de, hariçteki bir ferdi dikkate alıp “(şu) insan (ferdi) düşünen canlıdır” demek zatî bir yükleme değildir. Çünkü burada hariçte bir fert olarak bulunan insan ferдинin düşünen canlı olmasından söz ediyoruz. Dolayısıyla bu, zatî değil, bizzat yüklemedir, yani zatî bir niteliği haricî varlıktan fertlere yüklem yapmak demektir. Yaygın yüklemede ise konu mefhum değil, varlık açısından yüklemle bir olmaktadır.⁶⁰ Mesela “insan beyazdır” dediğimizde “insan” ile “beyaz”ın mefhumları birbirinden farklıdır, fakat bunlar hariçte varlık açısından birdir. Bu yüklemenin anlamı, konunun, yüklem mefhumunun geçerli olduğu fertlere dâhil olmasıdır. Yani bazı insanlara beyazlık yüklem yapılmakta, dolayısıyla onlar bu mefhumun kendileri için geçerli olduğu fertlerden olmaktadır.

Bilginin kategorisi-zihnî varlık sorununu da bu noktadan hareketle ele alan Molla Sadrâ meseleyi şöyle tasvir etmektedir: Zihnî varlık iddiasında olanlara göre

58 Bu kavramların anlamıyla ilgili olarak bk. Tehânevî, *Keşşâf*, I, 716.

59 Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 293; Molla Sadrâ, “el-Mesâilü'l-Kudsiyye”, *Se Risâle ez Muhammed b. İbrahim Sadreddin eş-Şirâzi*, nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî (Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebligât-ı İslâmî, 1362), 45.

60 Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 292-293.

ister hariçte ister zihinde olsun, varlıklar mahiyetlerini ve zatî niteliklerini her zaman korurlar, sadece varlık modları değişir, haricî iken zihni olur. Diğer taraftan cevher kategorisinde yer alan bir şeyin cevher olması onun zati özelliğidir ve mahiyetidir. Bu durumda cevher olan bir nesne nerede var olursa olsun bir konuda yer almamalıdır. Halbuki bu nesnenin zihindeki sureti bilgidir ve arazdır, dolayısıyla bir konuda, yani zihinde yer almaktadır. Bu, söz konusu suretin hem cevher hem araz olmasını gerektirmektedir.⁶¹

Molla Sadrâ'ya göre bir şeyin cevherin mefhumuna, yani "kendi başına kaim olma" vassıfına sahip olmasıyla kendisi için "başkasıyla kaim olma" nitelemesinin geçerli olması arasında bir çelişki yoktur.⁶² O, zatî yükleme ile yaygın yükleme arasındaki farktan hareketle soruna yaklaşmaktadır. Mesela tikele hem tikeli hem tümeli yüklem yapabiliriz. Tikel tikeldir, çünkü tikelin mefhumu tikel için geçerlidir. Yani "tikel tikeldir" demek, "tikel, tasavvura konu olduğunda birçok varlığa yüklem olmayan şeydir" demektir. Tikel tümeldir, çünkü tikelin mefhumu "şu masa tikel-dir, şu ağaç tikel-dir, bu kalem tikel-dir" örneklerinde olduğu gibi birçok varlık için geçerli olmakta ve bu açıdan onlara yüklenmektedir. Birincisi zatî, ikincisi yaygın yükleme olmaktadır. Molla Sadra iki yargı arasında çelişki olduğunu iddia edebilmek için, hükme konu olan şeylerin, yüklemenin niteliği açısından da eşit olmaları gerektiği iddiasıyla⁶³ soruna yaklaşmaktadır. Yani ona göre "tikel tikeldir" önermesi ile "tikel tümeldir" önermesi arasında çelişki yoktur, çünkü bu iki yargıda yüklemenin niteliği aynı değildir.

Molla Sadrâ'nın yüklemenin niteliğini mantıksal bir enstrüman olarak kullanması ve bunu, "suretin hem cevher hem araz olduğu" eleştirisine ürettiği çözümün bir parçası haline getirmesi onun yaklaşımına ilişkin resmin bütününe ortaya koymamaktadır. Bu durumda meseleyi zihni varlık sorununa uyguladığımızda, hariçte cevher olan bir nesnenin zihindeki sureti, zatî yükleme açısından cevher, yaygın yükleme açısından araz olmaktadır. Zihindeki suretin cevher olması, cevherin mefhumunun, yani "hariçte var olduğu zaman bir mevzuda bulunmayan mahiyet olması" şeklindeki tanımın onun için geçerli olması demektir. Fakat cevherin mefhumunun sözgelimi insan için geçerli olması, zihindeki insanlık suretini/anlamını insanın bir ferdi yapmamaktadır. Çünkü bu tümel bir şeydir. Dolayısıyla zihindeki insan suretiyle hariçteki insanın mahiyetinin aynı olması, zihindeki sureti cev-

61 Molla Sadrâ, "el-Mesâilü'l-Kudsiyye", 43; Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 277.

62 Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 279.

63 Molla Sadrâ, iki hüküm arasında çelişki iddiasında bulunabilmek için gerekli görülen sekiz şarta (mevzu, yüklem, zaman, mekân, kuvve ve fiil, bütün ve parça, şart, izafet) yüklemenin niteliğini de dâhil etmektedir. Bk. Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 294.

her kategorisine yerleştirmeyiz.⁶⁴ Zihindeki suret yaygın yükleme açısından bilgiyle özdeş olup arazdır ve varlığı haricidir. Bu durumda suret hem cevher hem araz değildir, sadece arazdır. Peki cevherin tanımının suret için geçerli olmasının onu cevher kategorisine yerleştirmeyeceğini, yaygın yükleme açısından bilgiyle özdeş bir araz olup varlığının haricî olduğunu, dolayısıyla suretin hem cevher hem araz değil, sadece araz olduğunu söylemek hariçteki nesnenin mahiyetinin zihinde yer aldığını inkâr anlamına gelmez mi? Molla Sadrâ zihindeki suretlerin tümel ve makul olmaları açısından herhangi bir kategoride yer almadıklarını, nefsteki varlıkları açısından nitelik kategorisinde bulduklarını söylemektedir.⁶⁵ Diğer bir deyişle nitelik ve araz olan bilginin varlığı haricidir. Zihnî varlık ise ne cevherdir ne de arazdır. Çünkü zihnî varlık vücudun bir kısmıdır, vücut ise hiçbir kategoride yer almaz. Öyle görünüyor ki Molla Sadrâ zihnî varlığı suretin kendisi değil, tahakkuku olarak görmektedir. Fakat bu tahakkukun surete ait olması ve bu suretin araz olan bilgiyle bizzat bir olması, tıpkı diğer düşünürler gibi Molla Sadrâ'nın da yüzleşmek zorunda olduğu bir problem olarak durmaktadır.

Sonuç

İslam düşüncesinin kendisinden sonraki sürece etkisi bakımından en önemli düşünürü olarak görülen İbn Sînâ'nın inşa ettiği felsefi sistem tarih boyunca çeşitli eleştirel okumalara tabi tutulmuştur. Gazzâlî'den Fahreddin er-Râzî'ye, Sühreverdî'den Molla Sadrâ'ya uzanan bu faaliyetin ekseninde ontolojik açıdan Tanrı ile evren, epistemolojik açıdan idrak eden özne/nefs ile varlıklar arasında ittisalî birliği sağlayacak bir model arayışının yer aldığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Meşşâî idrak ve bilgi teorisi, aklı varlık ile maddî varlık arasında yapılan kategorik ayırımın nefsin tikellerle ilişkisini açıklamada zorluk çıkaracak kadar keskin olduğu eleştirisine muhatap olmuştur. Nefs ile onda meydana gelen ve onun yetkinleşmesinin aracı kabul edilen suretin meydana getirdiği birliği cevherî veya arazî terkiplerle açıklamanın ortaya çıkardığı sorunlarla yüzleşmek durumunda kalan zihnî varlık fikri, mahiyetlerin ve kategorilerin birbirlerinden bizzat farklı oldukları iddiasını yedeğinde taşımanın ağırlığıyla birlikte kendisine çıkış yolu aramıştır.

Problemi aşmaya yönelik çabalardan bazıları suret fikrinin reddedilmesi anlamına gelen “bilginin idrak eden özne ile nesne arasındaki ilişki olarak görülmesi”

64 Molla Sadrâ, “el-Mesâilü'l-Kudsiyye”, 47-48; Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 296.

65 Molla Sadrâ, *el-Asfâr*, I, 294; Molla Sadrâ, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*, nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî (Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâhî, 1360), 31; Molla Sadrâ, “el-Mesâilü'l-Kudsiyye”, 47.

ya da sureti reddetmemekle birlikte varlıkların mahiyetlerinin zihinde yer aldığı düşüncesinden uzaklaşmak anlamına gelen misal (mana) teorisinin benimsenmesi şeklinde teori-dışı arayışları ifade etmektedir. Sorunu teori içinde kalarak aşma teşebbüslerinin de birtakım eleştirilerin hedefi olmaktan kurtulamadığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda arazın üst cins olmamasından hareketle inşa edilen “bilginin bir açıdan cevher, diğer bir açıdan araz olması” seçeneği, bir şeyin zatı itibarıyla ancak tek bir kategoride yer alabileceği ilkesiyle karşı karşıya gelmektedir. Zira bir şeyin zatı açısından tek bir mahiyetin ferdi olup arazi olarak diğer kategorilere konu olmasını itibarlarla savunmak mümkün iken, bizzat iki kategoride yer almasını bu şekilde açıklamak mümkün değildir. “Zihinde husûl” ile “zihinle kıyam” arasındaki ayırımla problemi aşma gayreti, bunlar tek bir suretin itibarları olarak görüldüğünde bir önceki yaklaşımdan farkının kalmayacağı, mana ve suret (bilgi) gibi iki farklı şeyin zihinde varlığı öne sürüldüğü takdirde ise daha farklı sorunları beraberinde getirecek bir tür düalizme kapı aralayacağı eleştirileriyle yüzleşmek durumundadır. İdrake konu olan nesnenin, kategorisindeki dönüşümle mahiyetini muhafaza ettiği iddiası, hariçteki nesne ile zihindeki sureti arasındaki irtibatı ve sürekliliği temin edemediği eleştirisiyle hesaplaşmak zorundadır. Zihindeki suretin bizzat nitelik kategorisinde yer almadığı, onun hariçteki nesnesiyle aynı kategoride olduğu, niteliğin ise zihindeki varlığı açısından surete ilişen bir özellik olduğu iddiası, bilginin nefsanî bir keyfiyet olduğu kabulünü yanlışlama yükümlülüğüyle karşı karşıyadır. Problemi zatî yükleme-yaygın yükleme ayırımıyla aşma çabasında, suret nitelik olarak kabul edilmekle birlikte varlığı zihni olarak nitelendirilmekte, bu sebeple varlığı ile mahiyeti zihinde bir olan suretin kategorisi sorun olmaya devam etmektedir.

Bilginin kategorisi ile zihni varlık ilişkisine dair sorunsalın, İbn Sînâci sistem açısından bakıldığında, kendinde mahiyetin statüsündeki belirsizlikten, bilgiye ilişkin farklı tanımlardan beslenen bir yönü olduğu açıktır. Fakat daha derinlikli bir okuma gerek İbn Sînâ felsefesinde gerekse müteahhirin dönem düşüncesinde bilginin gerçekte ne suretin kendisi (*nitelik*) ne idrak eden özne ile nesnesi arasındaki ilişki (*izafet*) ne de etkilenme (*infial*) olarak görülmediğini, zihindeki var oluşun (*husûl*) ve bunun beraberinde getirdiği açılışın (*inkîşâf*) kendisi olduğunu ortaya koyacaktır. Bu durumda söz konusu unsurlar tek bir hakikatin farklı mertebelerine tekabül edecektir. Fakat Meşşâi teoriye hâkim olan aklı varlık ile maddî varlık arasındaki keskin ayırım ve mahiyetlerin birbirinden bizzat farklı olduğu iddiası, İbn Sînâ'ya böyle bir cümleyi söyletme imkânı vermemektedir. Problemi çözmeye yönelik teşebbüslerin nihâi tahlilde başarılı olup olmadıkları sorusu bir tarafa, bu bağlamda yapılan tartışmaların, ontolojik kabullerle bilgi teorisi arasındaki gerilimin ortaya çıkardığı açmazların İslam düşünürleri tarafından nasıl aşılmaya çalışıldığıyla ilgili önemli ipuçları sunmakta olduğunda kuşku yoktur.

Kaynakça

- Ali Kuşçu. *Şerhu Tecridi'l-akâid*. Thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâriî er-Rızâyî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Alper, Ömer Mahir. "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status". *Journal of Islamic Philosophy* II (2006), 25-35.
- Âmidî. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiku'l-Kavmiyye, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkif*. İstanbul: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1266.
- _____, *er-Risâletü'l-Harfîyye*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemankeş 341.
- _____, *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- _____, *Hâşiye alâ Levâmii'l-esrâr*. İstanbul: Hacı Muharrem Efendi Matbaası, 1303.
- _____, *Hâşiye alâ Metâlii'l-enzâr*. Nşr. Hasan Müctebâzâde. Kum: İntişârât-ı Râid, 2015.
- _____, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-ayn*. Nşr. Muhammed Can el-Kerîmî. Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.
- _____, *Hâşiye alâ Şerhi't-Tecrid*. Damad İbrahim Paşa 785.
- _____, *Risâletü'l-mir'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 4868.
- Devvânî. *Hâşiye alâ Şerhi Tecridi'l-akâid*. Thk. Muhammed Hüseyin ez-Zâriî er-Rızâyî. Kum: İntişârât-ı Râid, 1393.
- Eichner, Heidrun. "Essence and Existence. Thirteenth-Century Perspectives in Arabic-Islamic Philosophy and Theology: Fahr al-Din al-Razi's al-Mulahhas fi al-hikma and the Arabic Reception of Avicennian Philosophy". *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, ed. Dag Nikolaus Hasse, Amos Bertolacci, 123-125. Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- Fahredden er-Râzî. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabiiyyât*. Thk. Muhammed Mutasım el-Bağdâdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.
- _____, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- _____, *el-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. Thk. İsmail Hanoğlu. "Fahredden Er-Râzî'nin 'Kitabü'l-Mûlahhas fi'l-mantık ve'l-hikme' Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- _____, *Mantıkü'l-Mûlahhas*. Thk. Ahmet Ferâmerz Karameleki. Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmam Sâdık, 1381.
- _____, *Şerhu Uyûni'l-hikme*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1373.
- _____, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*. Nşr. Ali Rıza Necefzâde. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1383.
- Hasan, Moiz. "Foundations of Science in the Post-Classical Islamic Era: The Philosophical, Historical and Historiographical Significance of Sayyid al-Sharîf al-Jurjânî's Project". Doktora tezi, Notre Dame University, 2017.
- Hasan Çelebi. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkif*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325.
- el-Herevî, Mîr Zâhid. *Şerhu'r-Risâletü'l-ma'mûle fi't-tasavvur ve't-tasdik*. Thk. Mehdi Şeriatî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Mübârekşâh. *Şerhu Hikmeti'l-ayn*. Nşr. Muhammed Can el-Kerîmî. Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.
- İbn Sinâ. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*. Nşr. el-Eb Kanavâtî, Saîd Zâyed ve İbrahim Medkûr. Tahran: yy., 1943.
- _____, *et-Ta'likât*. Thk. Abdurrahman Bedevî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1984.

- İbrahim, Bilal. "Freeing Philosophy from Metaphysics: Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena". Doktora tezi, McGill University, Institute of Islamic Studies, 2013.
- el-İstanbulî, Mustafa Şevket. "Fî tahkiki'l-fark beyne'z-zihn ve'l-hâric ve nefsi'l-emr". *Mecmûatü'l-Fevâid*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1318.
- Kaş, Murat. "Seyyid Şerif Cürçânî'de Zihni Varlık". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Kemalpaşazâde. *Risâletü'l-vücûdi'z-zihni*. "Kemalpaşazâde'nin Zihni Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme", Mehmet Aktaş. Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Kutbüddin er-Râzî, *Tümeller Risâlesi ve Şerhleri: Risâle fî tahkiki'l-külliyât* (eleştirmeli metin-çeviri-tıpkıbasım). Thk. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- _____, *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât: Şerhu Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Kum: Neşru'l-Belâğa, 1393.
- Lâhici, Abdürrezzak. *Şevâriku'l-ilhâm fî Şerhi Tecridi'l-kelam*. Thk. Ekber Esed Alizâde. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 2012.
- Molla Sadrâ. "el-Mesâilü'l-Kudsiyye". *Se Risâle ez Muhammed b. İbrahim Sadreddin eş-Şirâzî*. Nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî. Kum: Merkez-i İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 1362.
- _____, *el-Hikmetü'l-mûteâliye fî'l-asfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1990.
- _____, *eş-Şevâhidü'r-rubûbiyye*. Nşr. Seyyid Celâleddin Âştîyânî. Meşhed: Merkez-i Neşr-i Danişgâhî, 1360.
- en-Neyrizî, Ebû İshak. *Risâle fî tahkiki hakikati'l-ilm*. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya 2284.
- Pirinç, Ahmet. "İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık (Vücûd-ı Zihni) Anlayışının Bilgi Felsefesi Bağlamında Değerlendirilmesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 139-158.
- Pourjavady, Reza. *Philosophy in Early Safavid Iran: Najm al-Din Mahmud al-Nayrizi and His Writings*. Leiden: E. J. Brill, 2011.
- Siyâlkütî. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1325.
- Sühreverdî. "Kitâbü't-Telvihât". *Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk I*, nşr. Henri Corbin. Tahran: Pejüheşgâh-ı Ulûm-i İnsanı ve Mütâlaat-ı Ferhengî, 1380.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şuhûdü'l-ayni fî mebahisi'l-vücûdi'z-zihni*, nşr. Muhammed Zâhid Kâmil. Köln: Menşûrâtü'l-Cemel (al-Kamel Verlag), 2009.
- Teftâzânî. *Şerhu'l-Makâsid*. Thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.
- Tehânevî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. Ed. Refik el-Acem. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*. Kum: Neşru'l-Belâğa, 1393.
- Türker, Ömer. *İbn Sînâ'da Metafizik Bilginin İmkâm Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üçer, İbrahim Halil. "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya göre İnsanı Nefs'te Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* IV/2 (2018), 1-54.
- Yazdî, Mahdi Hâiri. *Universal Science: An Introduction to Islamic Metaphysics*. Trc. John Cooper. Leiden: Brill, 2017.
- Yılmaz, Mervenur. "İbn Sînâ'da Bilginin Kategorisi". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.