

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'T-TEMVÎHÂT'TA SEYFEDDİN ÂMİDÎ'NİN
FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Hakan ÇOŞAR

ANKARA 2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ(İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'T-TEMVÎHÂT'TA SEYFEDDİN ÂMİDÎ'NİN
FELSEFİ GÖRÜŞLERİ
(DOKTORA TEZİ)

Hakan ÇOŞAR

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

ANKARA 2009

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN
BİLİMLERİ(İSLAM FELSEFESİ)ANABİLİM DALI

KEŞFÜ'T-TEMVÎHÂT'TA SEYFEDDİN ÂMİDÎ'NİN
FELSEFİ GÖRÜŞLERİ

(DOKTORA TEZİ)

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ

Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU

Doç. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

Doç. Dr. Müfit Selim SARUHAN

Yrd. Doç. Dr. İbrahim MARAŞ

Tez Sınavı Tarihi: 29.04.09

KISALTMALAR

age	: adı geçen eser
agm	: adı geçen makale
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İllâhiyât Fakültesi Dergisi
Bkz	: bakınız
C	: cilt
ev	: Çeviren
haz	: hazırlayan
krş	: karşılaştırınız
Ktp	: Kütüphane
m	: mîlâdî
Mad.	: maddesi
nşr	: neşreden
ö	: ölüm tarihi
s	: sayfa
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk	: tahkik eden
trsz	: tarihsiz
vd	: ve devamı
vr	: varak

SEYFEDDİN AMİDİ'NİN ESRELERİNİN KISALTMALARI

<i>Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârâtve't- Tenbihât</i>	: <i>Keşf</i>
<i>el-İhkâm fi Usulu'l-Ahkâm</i>	: <i>İhkâm</i>
<i>Ebkâru'l-Efkâr fi Usulu'd-Din</i>	: <i>Ebkâr</i>
<i>Nûru'l-Bahîr fi'l-Hikemi'z-Zevâhir</i>	: <i>Nûru'l-Bahir</i>
<i>Rumûzu'l-Künûz</i>	: <i>Rumûz</i>
<i>Dekâiku'l-Hekâik fi'l-Mantık</i>	: <i>Dekâik</i>
<i>el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-Hukemâi ve'l- Mütekellimîn</i>	: <i>Mübîn</i>

ÖNSÖZ

İslam düşüncesi tarihi söz konusu olduğunda, felsefe ile kelim arasındaki ilişki ve bu ilişkinin boyutları, araştırmaya değer konuların başında yer almaktadır. Çünkü müstakil birer ilim dalı olarak felsefe ve kelam, tarihi ve doktrinleri ile ülkemizde ve dünyada birçok çalışmaya konu olmuş iken bu iki alanın birbirleri ile olan ilişkisini esas alan araştırmaların, özellikle ülkemizde yeterli seviyede olduğunu söylemek zor gözükmemektedir.

İbn Sina'nın, eserleri ve fikirleri ile İslam Düşüncesini derinden etkilediği bilinen bir husustur. Onun felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't- Tenbihât* adlı eserine, Fahreddin Razi'nin yazdığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneği, felsefe ve kelamın meselelerinin tartışıldığı ve 19. Yüzyıla kadar canlılığını devam ettiren bir gelenektir. Aynı şekilde, İşârât Şerhleri geleneğini ve bu geleneğin İbn Sina'dan sonra nasıl bir süreç izlediğini açıklayan ilmi çalışmalar da maalesef henüz yeterli düzeye ulaşmamıştır.

Fahreddin Razi, yazdığı şerhinde İbn Sina'yı bir çok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Razi'nin şerhi daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Fahreddin Razi'den hemen sonra gelen Seyfeddin Âmidî, ikinci önemli İşârât şarihidir. O "*Keşfü't- Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't- Tenbihât*" adlı eserinde, Fahreddin Razi'ye karşı İbn Sina'yı savunmuştur. Bu geleneğin en önemli ve ilk eserlerinden biri olan *Keşfü't- Temvihât* ilim dünyasında pek bilinmemekte ve yazma olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Âmidî'nin felsefi yönü de günümüze kadar genelde ihmal edilmiştir. Âmidî'nin çalışmamızda inceleyeceğimiz bu eseri ile birlikte hepsi yazma halinde

başka felsefî eserleri de bulunmaktadır. Halbuki Âmidî, felsefî kelamın en seçkin örneklerini vermiş ve kendisinden sonraki bir çok düşünürü etkilemiştir.

Araştırmamız temelde Âmidî'nin eseri *Keşfü't-Temvihât* olmak üzere, İbn Sina'nın *el-İşârât ve't- Tenbihât*'ı ile Fahreddin Razi'nin *Şerhu'l-İşarat'ını* kapsamaktadır. Bu üç eser karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Ayrıca üç düşünürümüzün de fikirlerinin doğru ortaya konulabilmesi için diğer temel felsefî eserleri de kullanılacaktır.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Seyfeddin Âmidî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönem ve genel olarak *Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't- Tenbihât* hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde *Keşfü't-Temvihât'ı* temel alarak onun mantık ve tabiat görüşleri ele alınmıştır. Son bölümde, Âmidî'nin varlık ile ilgili metafizik görüşleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Âmidî'nin görüşleri, Razi'nin görüşleri ile karşılaştırılmış ve farklılıkları belirtmeye gayret edilmiştir.

Bu çalışmada, konunun tespitinde, hazırlanmasında, ifade ve üslup açısından değerlendirilmesinde destek ve yardımlarından dolayı, danışman hocam Prof. Dr. Hayrani ALTINTAŞ'a teşekkürü bir borç bilirim. Çalışmam boyunca fikirlerini benimle paylaşan Yrd. Doç. Dr.Gürbüz Deniz, Yrd. Doç. Dr. İbrahim Maraş ve Doç. Dr. M.Selim Saruhan'a da en içten şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi okumak lütfunda bulunan Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu ile Doç.Dr. Bayram Ali Çetinkaya hocalarıma da teşekkür ederim.

Hakan Çoşar

KISALTMALAR	IV
ÖNSÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	1
GİRİŞ	4
A. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI ve ÖNEMİ	4
B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI	5
BİRİNCİ BÖLÜM	7
ÂMİDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, ESERLERİ ve KEŞFÜ’T- TEMVİHAT	7
A. ÂMİDİ’NİN YAŞADIĞI DÖNEM	7
1. Siyasi Durum.....	7
a. Abbasiler	7
b. Türk Göçleri ve Selçuklular.....	8
c. Eyyûbîler	10
2. Dini ve İlmi Durum	13
3. Âmidî’nin Yaşadığı Şehir Diyarbakır	18
B. HAYATI	20
1. Künyesi, Doğumu, Gençliği ve İlmi Seyahatleri	21
2. İlmi ve Siyasi Çevresi	29
a. Hocaları.....	29
b. Öğrencileri	29
c. Döneminin Eyyûbî Melikleri	31
3. İlmi Kişiliği	34
C. ESERLERİ	41
1. Fıkıh Usulü	41
2. Hilaf ve Cedel	43
3. Kelam	44
4. Felsefe ve Mantık.....	46
D. KEŞFÜ’T-TEMVİHÂT’IN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ ve MUHTEVASI	49
1. el-İşârât ve’t-Tenbîhât ve Şerhleri	49

2. Keşfü't-Temvîhât ve Âmidî'nin Şerh Metodu.....	53
3. Eserin Muhtevası.....	57
İKİNCİ BÖLÜM	67
ÂMİDİ'NİN MANTIK VE TABİAT GÖRÜŞÜ	67
A. MANTIK	67
1. İlimler Tasnifi ve Mantık	67
2. Mantığın Mahiyeti, Gerekliliği ve İlim Olup Olmadığı.....	72
3. Lafızlar ve Delaletleri	78
4. Kavram (Tasavvur) ve Önerme (Tasdik).....	81
5. Zati ve Arazi Yüklemler.....	85
6. Beş Tümel	89
7. Tanım ve Betim.....	95
8. Özsel Tanım ve İlintisel Tanım.....	100
B. TABİAT	104
1-Tabîatın Tanımı ve Tabiat Felsefesi	104
2.Cevher Cirim Cisim	109
3-Madde, Heyula ve Suret.....	116
4. Cismin Metafiziksel Bölünebilirliği.....	123
5. Cismin Fiziksel Bölünebilirliği ve Atomun İptali.....	127
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	132
ÂMİDİ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ	132
A.VARLIK	132
1.Metafizik ve Metfizik Bilginin İmkânı	132
2.Varlığın Tanımı ve Varlık Alanları.....	137
a. Mutlak Varlık	141
b. Zihni (Akli) ve Mahsus (Ayanda) Varlık	142
3.Varlığın İletleri.....	147
a. Fail İlet	151
b. Gaye İlet	152
4. Varlık Türleri: Mümkün ve Zorunlu (Vacib) Varlık.....	156
B. ZORUNLU VARLIK	161
1.Zorunlu Varlığın İspatı.....	161

2.Zorunlu Varlığın Birliği	164
3.Varlık MâhiyetAyrımı ve Zorunlu Varlık.....	167
a.Genel Olarak Varlık MâhiyetAyrımı.....	167
b.İbn Sina'da Varlık MâhiyetAyrımı	170
c.Şerhlerde Varlık Mâhiyet Ayrımı ve Zorunlu Varlık.....	173
SONUÇ.....	187
KAYNAKÇA.....	190

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN KONUSU AMACI ve ÖNEMİ

İslam Felsefesinde en büyük sistem filozoflarından biri de İbn Sina'dır. Onun, döneminin bilim ve düşüncesinin en güzel örnekleri sayılan eserlerinin ve fikirlerinin zengin kapsamı, çevresinde geniş bir öğrenci kitlesinin toplanmasına sebep olmuştur. İbn Sina, eserleri, fikirleri ve öğrencileri ile kendisinden sonraki İslam Düşüncesini derinden etkilemiştir. Öğrencileri arasında kendisini aşan veya onun düzeyine ulaşanlar bulunmasa da onun fikirlerinden yararlanmış olan düşünürler daha sonraki yüzyıllarda İslâm bilim ve düşüncesini geliştirip yaygınlaştırmışlardır. İbn Sînâ'nın fikirlerinin X. yüzyıl boyunca İslâm dünyasının her tarafında etkili olduğu görülmektedir.

İbn Sina'nın etkisinin bariz bir şekilde görüldüğü en önemli İslam düşünürlerinden birisi de Fahreddin Razi'dir. Sünnî İslâm dünyasında Fahreddin Râzî, Gazâlî'nin yaptığı gibi, birçok konuda İbn Sina'nın görüşlerini eleştirmeyi sürdürürse de sisteminin entellektüel temellerini onun felsefesi üzerine kurmaya çalışmıştır. Nitekim o İbn Sina'nın eserlerine şerhler yazmış ve *Mebâhisü'l-Meşrikiyye ile Metâlibü'l-Aliye* başta olmak üzere hemen hemen bütün eserlerinde büyük çapta İbn Sînâ'dan alıntılar yapmıştır. Fahreddin Râzî'nin geliştirdiği bu felsefi kelimeler ekolü, daha sonra onun öğrencileri ve takipçileri tarafından İslâm dünyasının farklı bölgelerine de taşınmıştır.

İslam düşünürlerinin eserleri üzerine yazılan şerh ve haşiyeler düşüncenin gelişimini, aktarımını ve çeşitli geleneklerin oluşmasını sağlamıştır. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserine Fahreddin Razi'nin yaptığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneğidir. İbn Sina'nın mantık, fizik ve metafiziğe dair en son görüşlerini ihtiva eden eseri *İşârât ve't-Tenbîhât*'ın İslâm felsefesinde önemli etkileri olmuştur. Dünya kütüphanelerinde eserin birçok yazma nüshasının bulunması üzerine yapılan pek çok şerh, haşiye, telhis ve bu şerhlerdeki yaklaşım ve görüşleri değerlendirip tenkit eden "muhakemeler" bunu göstermektedir. Bu yüzden *İşârât* şerhleri geleneğini ve bu geleneğin İbn Sina'dan

sonra nasıl bir süreç izlediğini belirlemek İslam Düşüncesinin tarihi seyrini ortaya koymak için önem arz etmektedir.

İlk İşârât şarihi Fahreddin Razi, yazdığı şerhinde İbn Sina'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Razi'nin şerhi daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Fahreddin Razi'den hemen sonra gelen Seyfeddin Âmidî, ikinci önemli İşârât şarihidir. O "*Keşfü't-Temvihat fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihat*" adlı eserinde, Fahreddin Razi'ye karşı İbn Sina'yı savunmuştur. Bu geleneğin en önemli ve ilk eserlerinden biri olan Keşfü't-Temvihat ilim dünyasında pek bilinmemekte ve yazma olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Âmidî'nin felsefi yönü de günümüze kadar genelde ihmal edilmiştir. Ayrıca onun felsefi sahada yazmış olduğu diğer hacimli eserleri ile de önemli bir İbn Sina yorumcusu ve takipçisi olduğu bilinmemektedir.

Çalışmamızda Fahreddin Razi ile başlayan İşârât geleneğinin, Seyfeddin Âmidî'ye ait olan, ikinci önemli eseri Keşfü't-Temvihat incelenecektir. Ayrıca Âmidî'nin bu eseri, Razi'ye cevap niteliğinde olduğu için, Razi'nin Şerhu'l-İşârât'ı ile karşılaştırma yapılacaktır.

Çalışmamızın amacı, Âmidî'nin felsefi fikirlerini Keşfü't-Temvihat adlı eserini temel alarak ortaya koymaktır. Bu eserinde, onun Fahreddin Razi'yi tenkit ettiği hususları ve İbn Sina'dan ne ölçüde etkilendiği, fikirlerini ne derece takip ettiğini belirlemeye çalışacağız. Âmidî'nin görüşlerini sağlıklı bir şekilde ortaya koyabilmek için, onun diğer felsefi eserlerine de başvuracağız.

İbn Sina'nın el-İşârât ve't-Tenbihat adlı eserinin üzerine yapılan şerhler ile oluşan geleneğin yeterince bilinmemesi çalışmamızı önemli kılmaktadır. Çünkü tezimizde bu geleneğin ikinci halkası olan Keşfü't Temvihat, ilk halka olan Fahreddin Razi'nin Şerhu'l-İşârât'ı ile karşılaştırmalı olarak birlikte incelenecektir. Dolayısıyla İbn Sina'nın kendisinden sonra gelen Razi ve Âmidî'yi ne derece etkilediği de önemine binaen ele alınacaktır.

B. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ ve KAYNAKLARI

Araştırmamızda öncelikle Âmidî'nin hayatı, yaşadığı dönem ve eserleri incelenecektir. Âmidî'ni hayatı ve özellikle de eserleri hakkında Türkçede yeterli kaynak bulunmamaktadır. Bu yüzden bu konu hakkında detaylıca bilgi vereceğiz. Hayatı hakkında bilgi verirken mümkün olduğu kadar birinci el tabakat kitaplarını

kullanacağız. Eserleri ve özellikle de felsefi eserleri pek bilinmemektedir. Kendisi hakkında yapılan çalışmalarda bu tür eserleri hakkında bilgi bulunmamakta veya varolan bilgiler sınırlıdır. Bu sebeple, felsefi eserlerini muhtevalarıyla tanıtacağız.

el-İşârât ve't-Tenbihat ile Razi'nin Şerhu'l-İşârât ve Âmidî'nin Keşfü't Temvihât adlı eserleri İslam Felsefesi geleneğinin temel üç alanı olan mantık, fizik ve metafiziği kapsamaktadır. Bu alanlarda felsefe ve kelamın tartışmalı konuları İbn Sina, Razi ve Âmidî'nin görüşleri doğrultusunda incelenecektir. Mantık alanında, lafız, kavram, tanım; fizik alanında, cisim, made, suret ve atom; metafizik alanında ise varlık ve illetleri, vacip ve mümkün varlık, varlık mâhiyet ilişkisi, yaratma gibi tartışmalı konular incelenecektir. Bütün bu konuları incelerken çalışmamızda Keşfü't-Temvihât esas alınacaktır. Bununla birlikte İbn Sina'nın İşârât'ı ve Razi'nin Şerhu'l-İşârâtı da ele alınacak, karşılaştırmalar yapılacaktır. Ayrıca Âmidî, İbn Sina ve Razi'nin diğer felsefi eserlerinden de faydalanılacaktır.

Çalışmamızın temel kaynakları İbn Sina'nın *el-İşârât ve't-Tenbihât*'ı, Razi'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı ve Âmidî'nin *Keşfü't-Temvihât*'ıdır. Ayrıca İbn Sina'nın başta *Şifa* ve *Necat* olmak üzere diğer felsefi eserlerine de müracaat edilecektir. Razi'nin *el-Muhassal*, *Mebahisü'l-Meşrikiye* ve *Metalibu'l-Aliye* adlı felsefi kitapları kullanılacaktır. Âmidî'nin ise yazma halinde bulunan felsefi eserleri *Rumûzu'l-Kunuz* ve *Nuru'l-Bahir'e* başvurulacaktır. Çalışmamızda karşılaçağımız en büyük zorluk Âmidî'nin felsefi eserlerinin hepsinin yazma halinde bulunmasıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ÂMİDİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI, ESERLERİ ve KEŞFÜ'T- TEMVÎHÂT

A. ÂMİDİ'NİN YAŞADIĞI DÖNEM

Asıl adı Ali b. Muhammed b. Salim el-Sağlebî veya et-Tağlebî olan Seyfeddin Âmidî (1156-1233) XII. Yüzyılın ikinci yarısı ile XIII. Yüzyılın ilk yarısında yaşamış olup, devrinin en meşhur ilim adamlarındandır.¹ O, Seyfeddin Âmidî ismi ile tanınmıştır. Bu bölümde, Âmidî'nin hayatına geçmeden önce, yaşadığı dönemin siyasi, ilmi, kültürel ve dini durumu özellikle de onun yaşadığı coğrafyada hüküm süren Eyyûbîler hakkında genel bir çerçeve sunacağız.

1. Siyasi Durum

Âmidî'nin yaşadığı Miladi 12. ve 13. Yüzyıllar, Ortadoğu, Anadolu ve Mısır bölgelerinde siyasi karışıklıkların hüküm sürdüğü bir dönemdir. Bu bölgelerde, Büyük Selçuklu Devleti, Bizans İmparatorluğu, Abbasi ve Mısır Fatimi Halifelikleri hüküm sürmekteydi. Yine bu bölgelerde bulunan çok sayıda küçük devletler ve beylikler adı geçen büyük devletlere bağlı durumundaydı.²

a. Abbasiler

Adını Peygamberimizin amcası Abbas'dan alan Abbasiler, Ocak 750 yılında Büyük Zap Suyu savaşından sonra Emeviler'i yıkarak Abbasi Devletini kurmuşlardı. İlk halife Ebu'l-Abbas es Saffah'dan sonra yerine geçen kardeşi Mansur (754-773) birçok bakımdan hanedanın gerçek kurucusu olup ve Bağdat'ı başkent yapmıştı. Harun Reşid ile en parlak dönemini yaşayan Abbasiler, onun ölümünden sonra tahta geçen halifeler döneminde siyasi birliğini kaybetmeye başlamıştı.

X. Yüzyılda, imparatorluk iyice parçalanmış ve halifenin sözde iktidarı Irak'ın bir kısmıyla sınırlı kalmıştı. Bu dönemde Mısır ve Suriye'ye hakim olan Tolunoğulları (868-905) ve İhşidler (935-969), Horasan ve Maverâünnehir'de

¹ Bkz. İbn Hallikan, *Vefayatu'l-Ayan*, Beyrut 1970, III, 293-294; İbn Ebi Usaybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut 1965, 650-651; İbnü'l-Kıfti, *İhbaru'l-Ulema*, Kahire 1908, 161; Çalışmamızda Seyfü'd-Din el-Âmidî yerine Türkçe okunuşa uygun olarak Seyfeddin Âmidî'yi tercih ettik. Ayrıca çalışmamız boyunca düşünürümüzün ismini kısaca Âmidî olarak kullanacağız.

² Bkz. Ali Sevim, Yaşar Yücel, , *Türkiye Tarihi (Fetih, Selçuklular ve Beylikler Dönemi)*, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi içinde, Ankara 1989, 3.

kurulan, Tahiroğulları (821-873), Saffaroğulları (873-900) ve Samanoğulları (873-999) gibi devletler, Abbasi Hilafetinin, merkezi hükümet olarak siyasi birliğini sağlayamadığını göstermekteydi.³ Bütün bu siyasi karışıklıklardan daha kötüsü 945 yılında Büveyhilerin Bağdat'ı işgal etmeleri olmuştu. İranlı ve Şii bir hanedan olan Büveyhilerin, Bağdat'a hakim oldukları bir asırdan fazla bir zaman diliminde, Abbasi halifeleri onların kuklaları durumuna düşmüşlerdi. XI. Yüzyılın ortalarında Büveyhiler güçlerini kaybetmişlerdi. Bu dönemde Fatimilerin desteğiyle Bağdat'ı işgal eden Aslan Besâsiri, hutbeyi Fatîmi halifesi adına okutmaya başlamıştı. Abbasi Hilafetinin resmen ortadan kaldırılmaya çalışıldığı bu sırada İran'da yeni bir güç ortaya çıkmıştı. Bu güç Sünni inancı benimsemiş olan Selçuklu Türkleriydi. Aslan Besâsiri'nin hutbeyi Fatîmi halifesi adına okutması, Selçuklular'ı harekete geçirmişti. Halifenin de daveti ile Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, 1055 yılında Bağdat'ı Aslan Besâsiri'den kurtararak, halifeye dini itibarını iade etmişti. Abbasiler yarım asır kadar, Selçukluların siyasi hakimiyetleri altında varlıklarını devam ettirdiler. Selçuklular yalnız Bağdat'ı değil, bütün Irak ve Suriye'yi Fatîmi tehlikesinden kurtardılar. Bu dönem Selçukluların Anadolu, Ortadoğu ve bütün İslam dünyasında yavaş yavaş hakimiyet sağlamaya başladıkları dönemdir.⁴

b. Türk Göçleri ve Selçuklular

Anadolu ve Ortadoğu'ya, Hazar ve Sabar Türklerinden sonra üçüncü Türk girişini VII. Yüzyıldan itibaren Müslüman Türkler gerçekleştirdiler. Özellikle Abbasiler devrinde, Türkistan ve Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Bizanslılara karşı gönüllü savaşan çok sayıda yeni Müslüman olmuş Türk vardı.

Başlangıçta dağınık ve düzensiz olan bu Türk göçü, Selçuklu Devleti Horasan'da (1040) kurulduktan sonra, Sultan Tuğrul, Alparslan ve Melikşah devirlerinde Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya düzenli hale geldi ve askeri hareketlerle desteklendi. Yukarıda da geçtiği üzere, Tuğrul Bey 1055'te Bağdat'a girerek Abbasi

³ Bkz. Hasan Kurt, *Abbasiler Bağlı ve Komşu Devletler*, İslam Tarihi ve Medeniyeti içinde, Ankara 2007, 35-56; Sevim-Yücel, 16; Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler" Mad., DİA, C. 1, 31-38 Hüseyin G. Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara 1982.

⁴ Bkz. Yıldız, 35; Sevim-Yücel, 37 vd. ; Ayrıca Selçuklu Abbasi Fatîmi İlişkileri için bkz. Hüseyin Kayhan, *Selçuklu-Abbasi Halifeliği İlişkileri*, Türkler, (Editörler; Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca) 669-676; Seyfullah Kara, *Selçukluların Dini Serüveni*, İst 2006, 64 vd. , Hasan Hüseyin Adahoğlu, *İlk Selçuklu Abbasi İlişkileri*, Türkler, V, 659-667; Hüseyin Kayhan, *Selçuklular – Fatîmi Halifeliği İlişkileri*, Türkler, V, 753-758; Aydın Çelik, *Fatîmi – Selçuklu Münasebetleri*, Türkler, V, 745-750.

Hilafetini Mısır Fatımi Hilafetinin işgalinden kurtardı. Abbasi halifesi el-Kaim, Tuğrul Bey'i "Doğunun ve Batının Hükümdarı" olarak ilan etti. Bu tarihten sonra Selçuklular, Mısır Şii Halifeliğine karşı Sünni Halifeliğinin savunucusu oldu. Böylece Ortadoğu'da ve İslam Dünyasında Selçukluların liderliği ve hakimiyeti perçinlendi.

Sultan Alparslan'ın 1071 Malazgirt zaferinden sonra da Anadolu'nun büyük bir kısmı Türklerin eline geçti ve göçlerle Türkleşmeye başladı. 11. ve 13. yüzyıllar arası Horasan, Irak, Şam ve Anadolu'ya yönelen Selçuklular, Büyük Selçuklu Devleti ile birlikte, Kirman (1041-1186), Suriye (1078-1117) ve Irak (1118-1194) Selçukluları adında bağımsız hanedanlıklar ve devletler de kurdular. Onların iktidara gelmeleri Sünni İslam'ın bir zaferi oldu. Ancak ülke topraklarının hanedan ailesinin üyeleri arasında bölüşülmesi ve çıkan taht kavgaları, devletin zayıflamasına ve parçalanmasına sebebiyet verdi. Bu durum, haçlılara karşı verilen mücadelenin başlangıçta zayıf olmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil etti. Ancak, Türk atabeyleri ile bölgedeki diğer Müslüman emirlerin haçlı seferlerine karşı birleşebilmesi, Selçuklu Sultanlarının bir Türk hanedanı olan Zengi ailesini Musul ve Halep'e vali olarak atamasından sonra başladı. Zengilerin hükümdarı İmadeddin Zengi haçlılara karşı küçük Müslüman ve Türk devletlerini birleştirdi ve Edessa'yı Haçlılardan aldı. İmadeddin Haçlılar'a karşı "cihad" ilan eden ve böylece küçük beylikleri ve devletleri birleştiren liderlerden birisi oldu. Oğlu Nureddin de aynı yolu takip etti. Başlangıçta Zengilerin hizmetinde bir komutan olan Selahaddin Eyyübî de Haçlılar'a karşı büyük başarılar kazandı. Bu başarılarından sonra Selahaddin Eyyübî daha sonra Ortadoğu, Mısır, Hicaz, Yemen ve Kuzey Afrika'da yaklaşık 300 yıl hüküm sürecek Eyyübîler devletini kurdu.⁵ Âmidî'nin himayesi altında yaşadığı ve zaman zaman da sürgün edildiği Eyyübî Devleti hakkında daha geniş bilgi verebiliriz.

⁵ Selçuklular ve dönemi hakkında geniş bilgi için Bkz. Ali Sevim –Yaşar Yücel, *Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Ank.1989; Mehmet Altay Köymen, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Ankara 2004; Ali Sevim, *Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk – İslam Medeniyeti*, Ankara 1965; Ali Sevim, *Anadolu'nun Fethi ve Selçuklular Dönemi*, Ankara 1988

c.Eyyûbîler

Türkler'in İslam'ı kitleler halinde kabul ettikleri dönemde, İslam dünyası siyasi, sosyal ve dini bir karmaşa içindeydi. İtil Bulgarları, Karahanlılar, Gazneliler, Tolunoğulları ve İhşitler gibi ilk Türk İslam Devletleri ortaya çıktı. Bu devletlerle birlikte başta Abbasi Hilafeti olmak üzere Ortadoğudaki ve diğer coğrafi bölgelerdeki İslam devletlerinin askeri yönetimleri Türklerin elindeydi. Bu durum bin yıllık Türk hâkimiyetinin habercisi gibiydi. Bu hâkimiyet Büyük Selçuklu Devleti'nin Afrika hariç, bütün İslam Dünyasını yeniden bir şemsiye altında tutması ile başlayacaktı. Türk İslam tarihinde Selçuklular Çağı olarak isimlendirilen bu döneminin en önemli yönü, Büyük Selçuklu Devletinin siyasi, sosyal, ilmi ve kültürel gibi her alanda sağladığı hâkimiyettir. Bu hâkimiyetin tesiri ile de kendi bünyesinden çıkmış veya daha sonra kurulmuş olan Türk ve İslam devletlerini, siyasi ve sosyal anlayışı, dini politikaları, kurumları, sanat ve düşüncesi ile derinden etkilemesidir. Bu çerçeveye içine giren devletlerden biri de Eyyûbî Devletidir.⁶

Adını Selahaddin Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûbî'den alan Eyyûbîler Devleti, Selçuklu Devleti'nin en önemli uzantısı olup, Selçukluların Musul atabeylerinden İmadeddin Zengi (ölm. 1146) tarafından kurulan Zengiler Devleti'nin devamıdır. Eyyûbîler Devleti'nin devamı da Memluklar Devleti'dir. Bu devletleri birbirinden ayıran sadece başlarındaki hanedanlarıdır. Kurumları, toprakları, ırki unsurları arasında fark yoktur. Türk hakimiyeti, Selçuklularla Irak, Suriye gibi Arap ülkelerine yayılmıştı. Türk hakimiyeti Eyyûbîlerle Mısır, Filistin, Hicaz, Yemen, Sudan, Libya gibi Arap ülkelerine kadar ulaştı.⁷

Eyyûbî hanedanı, Türkleşmiş bir güney Arap sülalesidir. Özellikle Selçuklular döneminde Türklerle karışarak tamamen Türkleşmişlerdir. Kurumları, askeri bürokrasisi ve siyaseti gibi birçok açıdan Eyyûbîler Devleti'nin bir Türk Devleti olduğunda şüphe yoktur. Bizzat Selahaddin devrindeki tarihçiler ve şairler şiirlerinde ve eserlerinde bunu dile getirmişlerdir.⁸

Eyyûbîlerin tarih sahnesine çıkışları Necmeddin Eyyub'un oğlu Selahaddin Eyyûbî'nin 1169'da Zengiler'in Mısır valisi olmasıyla başladı. Selahaddin Eyyûbî,

⁶ Muammer Gül, "Önasya'da bir Türk Devleti: Eyyûbîler", Türkler, V, 77.

⁷ Ramazan Şeşen, "Eyyûbîler", Türkler, V, 60.

⁸ Şeşen, "Eyyûbîler", Türkler, V, 60

Mısır'da kısa sürede kontrolü sağlayarak, Şii Fatımi ordusu ve taraftarlarını yönetimden uzaklaştırdı. Fatımi yönetimine rağmen Sünni olarak kalan Mısır halkı da Selahaddin'e destek verdi. Selahaddin Eyyubi, daha sonra Fatımi hakimiyetini tamamen ortadan kaldırıp, Mısır'da Abbasiler adına hutbe okuttu. Sünni bir din ve eğitim politikası benimsedi. Bu amaçla çok sayıda medrese açtı. Eyyûbîler, bu şekilde, Suriye'deki Zengilerin ve Selçukluların takip ettiği Sünni anlayışa paralel hareket ediyorlardı.

Eyyûbîler Selahaddin devrinde en parlak dönemini yaşadı. O, Nureddin Zengi'nin Şam'da ölümünden sonra (1174) idareyi tamamen ele aldı. Bu arada Musullular ayaklandı ve Zengi atabeyleri birbirine düştü. Bunun üzerine Selahaddin, Suriye'ye girdi. Kendisine karşı Haşhaşiler ve Haçlılar ile birleşen Musullular'ı yendi. Abbasi halifesinin onun Mısır, Suriye ve el-Cezire (Yukarı Mezopotamya) üzerindeki hakimiyetini tanınması ile (6 Mayıs 1175) bağımsızlığını ilan edip, kendi adına hutbe okutmaya başladı. Selahaddin Eyyûbî özellikle Haçlılar'a karşı yapılan savaşlarda büyük başarılar elde etti. O, bütün İslam ordularını ortak bir hedefte birleştirerek, 1187 yılında Hattin'de Haçlılar'ı yendi. Böylece seksen yıldır Hristiyanların elinde bulunan Kudüs şehrini aldı. Selahaddin 1193'te Şam'da vefat etti. Bu esnada devletin sınırları Trablusgarp'tan Hemedan ve Ahlat'a, Yemen'den Malatya'ya kadar uzanıyordu. Büyük merkezlerden Şam'da veliahtı ve büyük oğlu Melik Efdal Ali, Kahire'de ikinci oğlu Melik Aziz Osman, Halep'te üçüncü oğlu Melik Tahir Gazi, el-Cezire'de kardeşi Melik Adil ve Yemen'de yine kardeşi Tuğtekin idareye hakimdi. Birçok şehirde de ikinci dereceden emirler vardı. Ancak hepsi de sağlığında

Selahaddin'i büyük sultan olarak tanıyordu. Bu melikler arasında en güçlüsü kardeşi Melik Adil idi. Fakat Selahaddin'in ölümünden sonra, kardeşleri, yeğenleri ve oğulları arasında iktidar kavgaları yaşanmaya başladı. Bu karışıklıklar, zaman zaman durulsa da, Mısır'da son Eyyubi hükümdarı Necmeddin Eyyûbî dönemine kadar devam etti. Bu karışıklıklardan faydalanan Moğollar, 1244 tarihinde Suriye ve el-Cezire'deki Eyyûbî meliklerini vergiye bağladı. Necmeddin Eyyub'un 1249 yılında ölümünden sonra karışıklıklar had safhaya ulaştı. Necmeddin'in hanımı Şecerüddür'ün Memluklerden İzzeddin Aybek Türkmani ile evlenmesinden sonra Mısır'da Memlukler Dönemi başladı. 1252 yılında da Aybek resmen kendini sultan

olarak ilan etti. Ayrıca Moğollar tarafından 1260'ta Halep, 1263 Kerek ve Humus'taki Eyyûbî Beylikleri ortadan kaldırıldı. Hama Eyyûbîleri bazı aralıklarla 1342 yılına kadar devam etti. Tarihçi Ebu'l-Fida bu beyliğin son bağımsız hükümdarıdır. Moğollar ve Timurlular zamanında da varlığını devam ettiren Hasankeyf Eyyûbîlerinin varlığına ise, 1462'de Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan son verdi.

Eyyûbî hükümdarları arasında hükümdar olarak sadece Selahaddin'e karşı isyan olmamış, bütün Eyyûbîler onu desteklemişlerdir. Bunda onun cihad fikrini daima canlı tutması, hanedanın kurucusu olması, örnek şahsiyeti ve cömertliğinin büyük rolü olmuştu. Selahaddin'den sonra hiç kimse üzerinde böyle bir ittifak sağlanamamıştı. Bazı Eyyûbî Melikleri Melikü I.Adil'e isyan ederek, ona karşı Anadolu Selçuklularıyla işbirliği yapmışlardı. Adil'den sonra Eyyûbîler arasında ittifak ve işbirliği daha da azalmıştı. Son Eyyûbî Sultanı Necmeddin Eyyub da Eyyûbîlerin tamamı tarafından büyük sultan olarak tanınmamıştı.⁹

Eyyûbî Devleti'nin kurucularının tarih sahnesine çıkışı, Kafkasya'nın fethi ile buraya nakledilen ilk Arap kolonilerinin burada yerleşme süreci ile gerçekleşmişti. Buradaki Kürt ve çeşitli Türk boyları ile kaynaşan ve onlar arasında eriyen Ravvadiler'in serüveni, 12. yüzyılda Irak Selçuklularının hizmetine girmesi ile yeni bir döneme girmişti. Eyyûbîlerin kurucuları Selçuklu Türklerinden sonra Zengilerin hizmetine girmiş ve özellikle Zengilerin devlet kademelerinde önemli görevlere getirilecek kadar onlarla bütünleşmişti. Eyyûbîler, 1175'de Selahaddin Eyyûbî ile bağımsızlık kazanmasından 1250'de yerlerini Memluk Türk Devleti'ne bırakıncaya kadar giderek artan bir Türkleşme süreci yaşamışlardı. Bu durumun en büyük sebebi yaklaşık 400 yıldır devam eden Ortadoğu, Mısır ve Anadolu'nun sosyal ve siyasi yapısını büyük ölçüde değiştiren Türk boylarının göçü olmuştur.¹⁰

⁹ Eyyûbîler hakkında geniş bilgi için bkz: Raman, Şeşen, "Eyyûbîler" mad. DİA, XII, 20-24; Aynı yazar, *Selahaddin Eyyûbî ve Devri*, İSAR, İstanbul 2000; "Eyyûbîler" Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İst. 1987, VI, 361-432, *Selahaddin Eyyûbî ve Devlet*, İst. 1987; *Eyyûbîler*, Türkler, V, 60-75; Muammer Gül, "Önasya'da Bir Türk Devleti: Eyyûbîler", Türkler, V, 77-83; Emine Uymaz, "Türkiye Selçuklu Devleti – Eyyûbî Münasebetleri", Türkler, V, 86-94; R.Stephan Humpreys, XIII. "Yüzyılda Eyyûbîler, Memlukler ve Latin Doğu", Çev: Mustafa Kılıç, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, XI/1, 2007, 359-378.

¹⁰ Gül, V, 81.

Eyyûbî hükümdarlarının, Zengi Devleti, Tuğteginliler (Böriler) ve dolayısıyla Selçuklu geleneğini temsil ettiklerine ve bu geleneği kendisinden sonra gelen Mısır Memluklar'ına intikal ettirdiklerine dair sayısız örnek vardır. Bunlardan biri, Eyyûbîler'in Selçuklu hizmetine girdikten sonra aldıkları Türkçe isimlerdir. Bununla birlikte Eyyûbîle'de sosyal ve askeri hayata ait bazı gelenekler ile teşkilat sembollerine ait bazı isimler hanedanın ve devletin niteliğinin izahı açısından önemlidir. Selçuklu Sultanlarının oğullarına mahsus olan "Melik" ünvanı Eyyûbîler arasında daha da yaygınlaşmıştır. Eyyûbîler döneminden itibaren Türkçe Mısır'da ehemmiyet kazanmıştır. Türkçenin önem kazanmasının en önemli sebeplerinden birisi ise Eyyûbî ordusunun esasının Türkler tarafından teşkil edilmesidir.

Ayrıca Eyyûbî Devleti'nin çağdaşı olan tarihçiler ve yazarlar da, Eyyûbîler'i bir Türk Devleti olarak nitelemektedirler. Sonuç olarak Eyyûbî Devleti, çağdaşı diğer Türk İslam devletlerinde olduğu gibi, hemen bütün özellikleri ile "Selçuklu Çağı" damgasını taşımaktadır. 1175'te bağımsızlığı halife tarafından kabul edildiğinde Zengiler içerisinde sadece bir hanedan değişikliği yaşanmıştır. Zengi Devletinin toprakları, hakimiyet anlayışı, dini politikası, dış politikası, bayrağı, arması ve kurumlarında hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir. Aynı durum, Eyyûbîler içerisinden çıkan Memlukler için de geçerlidir. Dolayısıyla Zengiler, Eyyûbîler ve Memlukler'i tek devlet olarak görmek mümkündür. Bütün bunların sonucunda, Eyyûbî Devleti'nin Türk İslam Devletlerinin bir halkası olduğu açıktır.¹¹

2. Dini ve İlmi Durum

XI. yüzyılda İslam aleminde siyasi açıdan olduğu gibi dini açıdan da tam bir dağınıklık, parçalanmışlık hakim idi. İslam dünyası, Şii ve Sünni Halifelikler olmak üzere iki manevi kutba ayrılmış, mezhep mücadeleleri doruk noktasına ulaşmıştı. Dini parçalanmışlığın yanında buna bağlı olarak meydana gelen siyasi bölünmüşlük ve parçalanmışlık, buhranları da beraberinde getirdi. Bu bölünmüşlükten faydalanmak isteyen Şiiler, Sünniler aleyhine siyasi ve askeri faaliyetlerine devam ettiler. Açtıkları eğitim kurumları vasıtasıyla taraftarlar yetiştirip, propagandacı olarak görevlendirerek halk arasında sayısal olarak çoğalmaya çalıştılar. İşte böyle

¹¹ Gül, V, 81-83

bir ortamda, devletlerini yeni kuran ve hakimiyet sahalarını genişletme çabası içinde olan Selçuklular, Abbasi Hilafeti tarafından Bağdat'a davet edildi.

Selçukluların Bağdat'a davet edilmesi, Türk ve İslam tarihi açısından tam bir dönüm noktasıdır. Böylece Selçuklular, Sünni İslam Dünyasının siyasi lideri oldular. Sünniliğin tekrar canlanması için imkanlar sağladılar ve önemli eğitim kurumları inşa ettiler. Kendileri Hanefi mezhebinden olmalarına rağmen, Sünni mezhepler arasında oldukça dengeli bir siyaset takip ettiler. Hatta Nizamülmülk gibi, bazı devlet adamları tarafından Eşarilik ve Şafilik ön plana çıkartıldı. Selçuklular, Sünnilik dışı mezhep ve akımları yok etme ve mensuplarını sindirme amacı da gütmemişlerdi. Onlar, İslam itikadını yıkmaya çalışan aşırı akımlara ve devlet düzenini sarsacak eylemler yapanlara, tedhiş faaliyetleri ile halkı huzursuz eden, hatta başka ülkelerin hesabına çalışanlara karşı mücadele ettiler. Gerektiğinde onlara silahlı müdahalede bulundular. Onlar, kamu düzenini bozan ve halkı birbirleriyle çatışmaya sevkeden Sünni veya gayri Sünni mezhep mensuplarına karşı aynı şekilde müdahale ettiler. Selçukluların İslam dünyasında icra ettiği diğer bir önemli hizmet ise, iki üç asırdır devam eden tekke medrese kavgasına son vermeleridir. Sağladıkları imkanlar ile Kur'an ve Sünnet'e uygun bir tasavvuf düşüncesinin gelişmesine zemin hazırlamışlardı. O döneme kadar Sünni çevrelerde mahzurlu kabul edilen Tasavvuf, Tefsir, Hadis, Kelam, Fıkıh gibi İslami ilimlerden sayılmaya başlandı. Sünni tasavvuf hareketinin Kuşeyri, Gazali gibi en önemli temsilcileri Selçuklular döneminde yetişti.¹²

Selçuklular siyasi hedefleri ve uygulamaları yanında, oluşturdukları kültürel, iktisadi, ilmi ve eğitim kurumları vasıtasıyla İslam kültür ve uygarlığına büyük hizmetlerde bulundular. Sünnilik, onların sayesinde, yeniden eski ihtişamına kavuştu ve İslam medeniyetinin gelişme ve muhteşem eserler meydana getirmesinde temel öge olma vasfını devam ettirdi. Selçuklularla başlayan bu siyasi, fikri ve ilmi atılımlar, birer Türk hanedanı olan Zengiler, Eyyûbîler ve diğer Türk Devletleri tarafından da devam ettirildi. Düşünürümüz Âmidî'nin yetiştiği ve yaşadığı bu ortam, şüphesiz fikirlerinin oluşmasında etkili olmuştur.

¹² Selçukluların dini siyaseti hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, İstanbul 2002; Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007.

İslam medeniyetinde, eğitim kurumları olarak medreseler, ilimlerin ile dini ve sosyal hayatın gelişmesinde, kendini yenilemesinde, büyük bir öneme sahiptir.

Medrese denilince, özellikle Sünni İslam dünyasında, Selçuklu Sultanı Melikşah'ın veziri Nizamülmülk tarafından Nişabur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizamiye medreseleri akla gelmektedir. Bunların yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Musul, Cizre ve Rey gibi şehirlerde Nizamiye medreseleri inşa edildi. Bu sistemle ilmi seviyeyi yükselten Selçuklular, Şii Fatımilerin Kahire'de kurdukları Ezher ve Daru'l-Hikme vasıtasıyla yürüttükleri propaganda faaliyetlerine karşı koyabildiler. Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra kurulan devletler de onların izini takip ettiler.¹³

Selçukluların her bakımdan devamı niteliğinde olan Eyyübîler de, siyasi, iktisadi, dini ve ilmi sahalarda Selçukluların politikalarını devam ettirdi, geliştirdi ve bu alanlarda kurulan müesseseleri daha da sistemleştirdi, sayılarını çoğalttı. Eyyübîler devri, eğitim, öğretim, ilmi ve kültürel hayat bakımından İslam tarihinin son derece parlak dönemlerinden birisidir.

Selçuklular tarafından Suriye'de açılmaya başlayan medreseler, Nureddin Mahmud Zengi zamanında yaygın hale getirildi. Medreseler, Eyyübîlerle, Mısır'a, Hicaz'a, Yemen'e kadar yayıldı. Bu medreselerde Şafii, Hanefi ve Hanbeli, bazılarında ise ilk iki mezhebin fıkhi okutuldu.

Eyyübîler'in sonlarına doğru dört Sünni mezhep üzere eğitim yapan medreseler açıldı. Medreseler ile birlikte "Daru'l-Hadis" ve "Daru'l-Kur'an'larda bulunmaktaydı. İlköğretim, ismi "Küttab" olan mahalle mekteplerinde icra ediliyordu. Riyazi ve tabii ilimlerin de özel dersler ile öğretimi yapılıyordu. Tıp öğretimi daha çok hastanelerde özel derslerle veriliyordu. İslam tarihinde ilk defa, Tıp öğretimi yapan medrese bu dönemde Reisü'l-Etibba Mühezzebuddin Dahvar (Ö.628/1230) tarafından kuruldu. Medreselerdeki hoca ve öğrenciler, devlet tarafından himaye ediliyordu. Ayrıca eğitim ve öğretim masraflarını karşılayan birçok vakıf tesis edildi. Selahaddin devrinde Şam'da kırkın üstünde, Halep ve

¹³ İslam dünyasında eğitim kurumları ve medreseler hakkında geniş bilgi için bkz. Ahmet Çelebi, *İslam'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul 1976; Mehmet Dağ, Hıfızırrahman R. Öymen, *İslam Eğitim Tarihi*, Ankara 1974; George Makdisi, *İslamın Klasik Çağında Din, Hukuk, Eğitim*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007; Nebi Bozkurt, "Medrese" Mad., DİA, C. 28, s. 324-327.

Kahire’de on beşten fazla medrese vardı. Eyyûbîler’in sonlarında Kahire ve Mısır’daki medreselerin sayısı giderek artarken medrese mimarisinde de gelişmeler oldu. Bugün Güneydoğu Anadolu, Kuzey Irak, Suriye, Filistin ve Mısır’da Eyyûbîler devrinden kalma pek çok medrese bulunmaktadır. Medreselerin başmüdürrisleri sultan tarafından tayin edilirdi. Bütün eğitim kurumları Kadı’l-Kudat’a bağlıydı.

Ayrıca camilerde, tekke ve zaviyelerde de öğretim yapılıyordu. Medreseler genellikle talebelerin barındığı, camiler ise öğretimin yapıldığı yerlerdi. Tıp gibi pratik gerektiren ilimler, hastanelerde ve tıp medreselerinde öğretiliyor, hastanelerde yapılan uygulamalarla da öğretim destekleniyordu. Bu devirde uygulamalı tıp öğretimi çok gelişti.

Eyyûbîler devri sosyal hizmet kurumları açısından da İslam tarihinin en parlak devirlerinden biridir. Bu devirde başında, hastaneler, halka ücretsiz sağlık hizmeti vermek için tahsis edildi. Dünya tıp tarihinde ilk klinik Şam’daki Nureddin Mahmud Zengi Hastahanesi’nde kuruldu.

Ayrıca kimsesiz çocukların ve fakirlerin barınması için yurtlar yapıldı. Nureddin ve Selahaddin ile Erbil sahibi Kökböri’nin bu konudaki gayretlerinden kaynaklarda söz edilir. Diğer Eyyûbî hükümdarları ve zamanın ileri gelenleri de pek çok hayır kurumu tesis ettiler.

Medreselerin yaygın hale gelmesi sonucunda bu dönemde kütüphanelerin sayısı da arttı. Nureddin Mahmud Zengi devrinde Halep ve Şam gibi şehirlerde önemli kitap derlemeleri vardı. Halep Camii, Dımaşk’taki Emeviyye Camii ve Nureddin Mahmud Zengi Hastanesi’nde bulunan koleksiyonlarla Amid Ulu Camii koleksiyonları bunlar arasındadır.

Eyyûbîler döneminde ilim hayatı bakımından Şam ve Kahire, Bağdat’ı geride bıraktı. Bu bölgeye gelen alimler arasında Bağdatlı, Horasanlı, Türkistanlı, Endülüslü olanlar vardı. Alaeddin el-Kaşani, Kutbüddin en-Nişaburi, Ebü’l-Yümn el-Kindi, İmadüddin el-İsfahani, Abdullatif el-Bağdadi, Muhyiddin İbnü’l-Arabi, Şehabeddin es-Sühreverdi ve İbnü’l Baytar gibi alimler bunlar arasında sayılabilir.

Bu uygun ortamda pek çok alim yetişti ve bunlar çeşitli konularda değerli eserler yazdılar. Önce Suriye’de oluşan bu ortam Selahaddin ile Mısır’a intikal etti. Bu devirde toplum hayatında hadisçilerin ve fakihlerin önemli yeri vardı. Bu alimler

ve bir dereceye kadar da mutasavvıflar kamuoyunun oluşmasında etkin rol oynadılar. İbn Asakir, Ebu Tahir es-Silefi, Hafız Abdülğani, Mecdüddin İbnü'l Esir ve Münziri Hadis sahasında; Alaeddin el-Kasani, İbn Ebu Asrun, Bahaeddin İbn Şeddad, İbn Kudame el-Makdisi, el-Melikü'l Muazzam ve İzzeddin İbn Abdüsselam Fıkıh alanında yetişen seçkin alimlerdendir. Eyyübî alimleri Şafii mezhebindedir. Sadece el-Melikü'l Muazzam Şerefeddin İsa Hanefi mezhebine geçti, bu mezhebin fıkhına göre eserler yazdı.

Eyyübîler döneminde Tasavvuf da çok gelişmiş, bazı tarikatlar bu devirde kuruldu. Bu devirde, doğudan ve batıdan birçok mutasavvıf Eyyübî topraklarına geldi. Bunlar arasında Lisanüddin el-Belhi, İmadüddin Ebü'l Feth Ömer b. Ali b. Muhammed b. Hameviyye ile Muhyiddin İbnü'l-Arabi zikredilebilir. Bu döneme damgasını vuran iki meşhur mutasavvıf Şehabeddin es-Sühreverdi ile Muhyiddin İbnü'l Arabi'dir.

Eyyübîler devri Tarih ilmi ve Tabakat kitapları bakımından da çok verimli bir dönem oldu. Nureddin ve Selahaddin devirlerinde Suriye'de başlayan tarih ilmi alanındaki uyanış zamanla Mısır'a intikal etti. Bu dönemde siyasi tarih, biyografi, ilimler tarihi alanlarında değerli eserler kaleme alındı.Önemli tarihçiler arasında Ebu'l-Kasım İbn Asakir, Üsame b. Münkız, Kadi el-Fazıl, İmadüddin el-İsfahani, İzzeddin İbnü'l-Esir, Bahaeddin İbn Şeddad, Yakut el-Hamevi, İbnü'l-Kıfti, Sıbt İbnü'l Cevzi, İbnü'l-Adim, Ebu Şame, İbn Vasıl, İbn Hallikan, İzzeddin İbn Şeddad, İbn Ebu Usaybia gibi her biri İslam tarihçiliğinde önemli bir yere sahip kişiler vardır. Bu ilim adamları siyasi tarih ve biyografi alanında eserler yazmıştır. İmadüddin el-İsfahani, İzzeddin İbn Şeddad, Bahaeddin İbn Şeddad ve İbn Vasıl'ın eserleri Eyyübîler bakımından çok önemlidir. İbnü'l-Kıfti'nin Tarihu'l-Hukema'sı ile İbn Ebu Usaybia'nın "Uyunü'l-Enba" adlı eseri, İslam dünyasında ilim tarihi konusunda yazılan en mükemmel eserlerdir. Âmidî'nin hayatı hakkında yeteli bilgiye sahip oluşumuzun belki de en önemli sebebi, ünlü tabakat ve tarih yazarlarının kendi döneminde yaşamış olmasıdır.

Riyazi, tabii ilimler ve felsefeye karşı zaman zaman varolanönyargılı bakış, bu dönemde de bazı hallerde ortaya çıkabilmiştir. Selahaddin-i Eyyübî'nin Dımaşk başkadısı İbn Zekiyyüddin ve şehrin başhatibi Abdülmelik b. Zeyd Devlai aydınları

mantık ve felsefe ile uğraşmaktan menederlerdi. Yine bu devirde Dımaşk medreselerinde bu ilimlerin okutulması yasaklanmış, bu sebeple düşünürümüz Seyfeddin Âmidî başta olmak üzere bazı alimler müderrislikten çıkarılmıştır. Buna rağmen Eyyûbîler döneminde felsefe, riyaî ve tabii ilimler sahasında değerli alimler yetişmiştir.

Eyyûbîler devrinde yaşayan İrakıyye felsefesinin kurucusu ve en büyük temsilcisi Sühreverdi el-Maktul Halepli fakihler tarafından idama mahkum edilmiş ve cezası Halep Kalesi'nde infaz edilmiştir. İbn Meymun el-Kurtubi, Abdüllatif el-Bağdadi ile beraber Seyfeddin Âmidî bu devirde yetişen önemli filozoflardır. Seyfeddin felsefenin dışında diğer ilimlerde ve bilhassa kelim ilmi sahasında büyük bir alim olup değerli eserler yazmıştır. Bu dönemde felsefe alanında yetişen diğer bir ünlü alim de Kemaleddin İbn Yunus'tur.¹⁴

3. Âmidî'nin Yaşadığı Şehir Diyarbakır

Diyarbakır'ın eski adı Amida olup, bu isim hakkında çeşitli rivayetler varsa da kelimenin nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. İslâmî dönemde bu isim Âmid şeklini almış ve XVII. yüzyıla kadar hem şehir hem de onun merkez olduğu sancağın adı olarak kullanıldı. Osmanlılar döneminde bazan Kara Âmid adıyla da anıldı. Sonraki adı olan Diyarbekir, müslüman Araplar bölgeyi fethettikten sonra, Dicle kenarlarında yaşayan Bekir b. Vâil kabilesinin yayıldığı topraklara verilen Diyar Bekr veya Diyâr-ı Bekr adına dayanmaktadır. Osmanlı hâkimiyeti döneminde Diyarbekir şeklini alarak, Âmid şehri ve sancağı merkez olmak üzere teşkil edilen beylerbeyiliğın adı oldu. XVII. yüzyıldan sonra, şehir merkezi için kullanılmaya başlanmış, 1937'de Diyarbakır şekline çevrildi.

Diyarbakır, Hazreti Ömer devrinde İslâm ordusu tarafından h. 18 m. 639 tarihinde fethedildi. Hazreti Osman'ın halifeliği döneminde (644-656) Arap kabileleri, bölgedeki şehir, kasaba ve kalelere daha çok yerleşmeye ve yayılmaya

¹⁴ Eyyûbîler Devri Medreseleri ve ilim hayatı için bkz. Ahmet Çelebi, 116-130, Ahmet Dağ, 126-134; Şeşen, "Eyyûbîler" Mad. DİA, C. 12, 20-24; Aynı yazar, *Selahaddin Eyyûbî ve Devri*, İSAR, İstanbul 2000; "Eyyûbîler" Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, İst. 1987.

başladılar.984 tarihinden itibaren Diyarbakır'ın geniş çevresiyle birlikte, Bâd'ın kurduğu Mervanîler'in yönetimine girdi.

Diyarbakır ve çevresine 1042 yılında başlayan Oğuz akınları, önceleri düzensiz ve plansız idi. Türkmenler, 1047 yılından itibaren Selçukluların görevlendirmeleri ile Diyarbakır ve Silvan'ı kuşattılar, fakat alamadılar. Daha sonra anlaşarak, birlikte hareketle Dicle ve Fırat havzasına kadar ilerlediler. Sultan Melikşah zamanında Mervanoğulları'na ait belli başlı kale ve şehirler uzun süren kuşatmalardan sonra Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun sınırları içine katıldı. Melikşah tarafından Büyük Selçuklu İmparatorluğunun idaresi şehzadeler arasında bölüştüğünde Alpaslan oğlu Tacüddeve Tutuş'a Suriye verildi. Melikşah 20 Kasım 1092'de öldü. Tutuş da hükümdarlığını ilan ederek hutbeyi kendi adına okutmaya başladı. Böylece Diyarbakır bölgesi de Suriye Selçuklularının egemenliğine girdi. Tutuş devrinde ve onun 1095'te ölümünden sonra, Güneydoğu Anadolu bölgesinde birçok Türk beylikleri kuruldu. Bu beylikler şunlardır:

- Mardin, Silvan, Hasankeyf ve Harput'ta Artukoğulları.

- Âmid'de İnal veya Yınaloğulları.

- Bitlis'te Demleç veya Dilmaçoğulları.

- Siirt ve Erzen'de Toganaslan ailesi.

-Ahlat-Van yöresinde Sandak veya Sundukoğulları. Daha sonraları Ahlatşahlar.

Bu beyliklerin kurulması, bölgede kesif bir Türk yerleşmesinin oluşumunu sağladı. Diyarbakır bölgesinde bulunan yerli ahali, bölgenin yeni sahipleri Türkmenlerle karıştı. Bu yerli ahali, onların adlarını aldıkları gibi, Türkmenlerin boy ve oymak teşkilatını da benimseyerek onlarla birlikte iç ve dış düşmanlara karşı mücadele verdiler. Böylece Diyarbakır, 900'lü yıllardan itibaren başlayan ve 200 yıl devam eden Türk göçleri ile Türk nüfusun hakim olduğu bir şehir haline geldi. Bu yüzden de, Diyarbakır'da 1098-1183 yılları arasında Selçuklulara bağlı bir Türk beyliği olan İnalöğulları veya Yınaloğulları, hüküm sürdü. Düşünürümüz Âmidî'nin de Diyarbakırda yaşadığı dönem İnalöğulları devridir. Bir asra yakın süren İnalöğulları döneminde Âmid kültür, ticaret ve imar faaliyetleri açısından çok ileri bir

durumdaydı. Dokumacılık çok gelişmişti; şehrin halı, kumaş ve bezleri meşhurdu. Ayrıca buraya bağlı Ergani ve Zülkarneyn kaleleri civarında zengin bakır madenleri işletiliyordu. Emîr Mahmud'un ulucami ve sur üzerinde tamir kitabeleri vardır.

1183 tarihinde Selahaddin Eyyubî'nin Diyarbakır'ı fethederek Hasankeyf Emîri Artuklu Kara-Arslanoğlu Nureddin Mehmed'e vermesiyle Diyarbakır'da da Artukoğulları egemenliği başladı. Artukoğulları yönetimi 1232'de son bulmuştur. Artukoğulları yönetiminde Diyarbakır'ın kültür, sanat ve uygarlık bakımından en üst düzeye yükseldiği görülür. 1232'de başlayan Eyyübîler dönemi 1240'ta sona ermiştir. Bu tarihten sonra Diyarbakır ve bölge Anadolu Selçuklularının yönetimine geçmiştir.¹⁵

B. HAYATI

Âmidî'nin hayatı hakkındaki bilgiler, onun döneminde yaşamış olan meşhur tarih ve tabakat yazarı İbn Ebu Useybia (ö.1270), İbnü'l-Kıfti (ö.1248) ve İbn Hallikan (ö.1282) 'ın eserlerine dayanmaktadır.¹⁶ Bu yazarlardan İbn Ebu Useybia, Âmidî'nin öğrencisi de olmuştur. Her üç müellif de, onun hayatı, özellikle de ilim için yaptığı seyahatleri, hocaları, ilmi, fikri durumu ve eserleri hakkında zamanında yaşamış diğer birçok alime göre oldukça detaylı bilgiler vermişlerdir. Sadece Âmidî'nin ailesiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Daha sonra tabakat ve tarih kitapları yazan İslam alimleri de zikrettiğimiz üç ilim adamının verdiği bilgileri esas almışlardır.

¹⁵ Diyarbakır tarihi ve İnalöğulları için bkz. Şevket Beysanoğlu, *Kültürümüzde Diyarbakır*, Ankara, 1992; Aynı Yazar, *Anıtları ve Kitabeleri İle Diyarbakır Tarihi*, 1. Cilt, Diyarbakır 1996; Mustafa Kafalı, *Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır'ın Türk Tarihindeki Yeri*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu İçinde, Diyarbakır 2004, 17-20; Gönül Çantay, *Doğu Anadolu'nun Aldığı Göçler ve Diyarbakır*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 25-32; Salim Cöhce, *Selçuklu Hakimiyetinin Tesisinden Önce Diyarbakır Yöresindeki Türkmen Faaliyetleri*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 125-136; Adnan Çevik, *Selçuklu Fıtuhatı Ardından Diyarbakır ve Yöresinde Kurulan Türkmen Beylikleri*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 137-152; Abdurrahim Tufantoz, *Bir Yaz Yağmuru: Arslan Yabgu Oğuzları'nın Diyarbakır'ı İstilas (432-435/1041-1044)*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 153-160; Siddik Ünal, *Mervanoğulları Döneminde Diyarbakır*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 169-188; Bahattin Keleş, *Selçuklu-Mervanoğulları İlişkisi ve Diyarbakır Bölgesi'nin Selçuklu Hakimiyetine Alınması*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, Diyarbakır 2004, 209-216; Efe Durmuş, *XII. Yüzyılda Diyarbakır'da Bir Türk Beyliği: İnalöğulları*, I. Uluslar arası Oğuzlardan Osmanlıya Diyarbakır Sempozyumu, 217-224.

¹⁶ Bkz. İbn Hallikan, *Vefayâtü'l-Ayan*, Beyrut 1970, III, 293-294; İbn Ebi Useybia, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut 1965, 250-251; İbnü'l-Kıfti, *İhbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Kahire 1908, 161.

Âmidî'nin hayatının diğer birçok İslam bilginine göre daha geniş ele alınmasının iki temel sebebi olduğu kanaatindeyiz.

Birincisi, ileride açıklayacağımız üzere, onun daha kendi döneminde sahip olduğu ilmi birikimi, etkisi ve şöhretidir.

İkincisi ise, tabakat ve tarih yazarları arasında en önemlilerinden olan, isimleri zikredilen her üç yazarın da onun döneminde yaşamış olmasıdır. Daha önce de geçtiği üzere; Eyyûbîler Dönemi, tarih ve tabakat ilmi açısından en parlak devirlerden birisidir. Onun hayatı hakkında başlangıçta verilen bilgilerin kendisinden sonraki eserlerde de anlatılmaya devam edildiğini görmekteyiz.¹⁷ Ancak, son on yıl hariç, hakkında yapılan çağdaş çalışmaların tarihteki şöhreti ve birikimi ile doğru orantılı nitelikte ve nicelikte olmadığını müşahade etmekteyiz. Hala birçok eseri ve özellikle de felsefi eserleri yazma halindedir. Yapılan çalışmalarda felsefi ve kelami yönü ihmal edilmiş, daha çok fıkıh usûlcülüğü ön plana çıkartılmıştır.

Bununla birlikte son yıllarda Arapça ve Türkçe'de özellikle de kelami görüşleri ile ilgili önemli çalışmalar ve tezler yapılmış ve makaleler yazılmıştır.¹⁸

1. Künyesi, Doğumu, Gençliği ve İlmi Seyahatleri

Âmidî'nin asıl ismi Ali b. Muhammed b. Salim'dır. Onun ismi öğrencisi olan İbn Ebu Useybia'nın Uyunu'l-Enba'sında, İbn Hallikan'nın Vefayat'ında ve Dekâiku'l-Hakaik, Gayetü'l-Meram ve Ebkaru'l-Efkar gibi kendi eserlerinin el yazması nüshalarında bu şekilde zikredilmektedir. Ancak İbnü'l-Kiftî'nin İhbaru'l-Ulema'sında Ali b. Ebu Ali olarak geçmektedir. Kaynakların çoğunlukla kabul ettiği, Ali b. Muhammed b. Salim'dir. Fakat o daha çok Seyfeddin Âmidî lakabı ile

¹⁷ Taceddin es-Subki, *Tabakatü's-Şafiyeti'l-Kübra*, Mısır 1971, VIII, 306-307; Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru Alami'n-Nubela*, Beyrut 1985, XII, 364; Şemseddin Ebu'l-Muzaffer Sıbt İbnü'l-Cezvi, *Miratu'z-Zaman*, Haydarabad 1952, II, 691; İbnü'l-İmad, *Sezeratü'z-Zehab fi Ahbari men Zeheb*, Beyrut 1991, VII, 253; İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Beyrut 1966, XIII, 140-141; Suyuti, *Husne'l-Muhadarat*, Kahire 1967, I, 541.

¹⁸ Emrullah Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul 1991; Hasan Şafii, *el-Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Kahire 1998; İhsan Bint Abdulgaffar Remzi, *Seyfeddin el-Âmidî ve Arauhu'l-İtikadiyye fi'l-lah ve Sfatihî*, 2004; Ahmed Muhammed el-Mehdi, Ebkaru'l-Efkar'a yazdığı “*Mukaddime*”, Kahire 2002, I, 9-56; Muhammed Zebidi, İmame'ye yazdığı “*Giriş*”, Beyrut 1996, 16-49; Hasan Mahmut Abdullatif, Gayetü'l-Meram'a yazdığı “*Giriş*”, Kahire 1971, 6-15; Vecihi Sönmez, *Seyfeddin el-Âmidî'nin Ebkar el-Efkar kitabının İmamele Alakalı 8. Kaidesinin Tahkikli Neşri*, Basılmamış Y.L.T., Erzurum 1995; Ahmet Erkol, *Seyfeddin Âmidî'ye Göre Mübüvvetin İspatı*, Basılmamış Y.L.T., Diyarbakır 1998; Mehmet Emin Günel, *Seyfeddin Âmidî ve Kelamı Görüşleri*, Basılmamış Y.L.T., Konya 2004.

tanınmıştır. Âmidî lakabı, doğduğu şehir olan Amid (Diyarbakır)'e nisbetle kullanılmıştır. Mensup olduğu mezhebe göre de Hanbeli veya Şafii de denilmektedir. Âmidî önce Hanbeli iken daha sonra Şafii mezhebine geçmiştir. Yine ait olduğu kabileye nisbeten Sağlebi veya nadiren Tağlebi olarak da zikredilmektedir. Tabakat kitap yazarlarının çoğuna göre Sağlebi'dir. Künyesi ise genel kabule göre Ebu'l-Hasan'dır. Sadece farklı olarak Sıbt İbnü'l-Cezvi'nin Miratu'z-Zaman'ında Ebu'l-Kasım şeklinde geçmektedir. Ataları hakkında kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁹ Tağlebi lakabından, onun Tağleb adlı bir kabileye mensub olduğu düşünülebilir. Seyfeddin Âmidî'nin lakabı ile birlikte tam ismi şu şekilde ifade edilebilir: Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Salim es-Sağlebi (veya Tağlebi) eş-Şafii(veya Hanbeli). Âmidî 551 hicri 1156 miladi yılında o zamanki adıyla Amid olan Diyarbakır'da doğmuştur. Doğum tarihi konusunda kaynakların çoğu hicri 551 yılını zikretmektedir.²⁰ Ancak, Ibnu'l-Kıfti ve ona uyarak Subki eserlerinde hicri 550 yılını vermektedirler.²¹ Doğum tarihi hakkında yapılan çağdaş çalışmalarda ise, hicri 551 tarihinin daha doğru olduğu konusunda görüş birliği mevcuttur.²²

Âmidî, çocukluğunu 14 yaşına kadar doğduğu şehirde geçirmiştir. Burada, döneminin geleneğine uyarak Kur'an okuma kurallarını ve fıkıh öğrendi. Hatta bu dönemde Hanbeli fıkhına ait bir kitabı ezberlediği de nakledilmektedir. Diyarbakır'da yaşadığı dönem ile ilgili daha fazla bilgi bulunmamaktadır. Ancak hocalarının isimleri Ammar el-Âmidî ve Muhammed es-Saffar şeklinde geçmektedir.²³ Onun döneminde Diyarbakır'da yaklaşık iki yüzyıldır devam eden göçler sebebiyle Türk nüfus yoğunluğu hakimdi. Nitekim bu dönemde Diyarbakır'da Selçuklular'a bağlı bir Türk beyliği İnaloğulları veya Yınaloğulları (1098-1183) hüküm sürmekteydi. Bu konuda daha önce bilgi verilmişti.

Âmidî ilk tahsilini Diyarbakır'da aldıktan sonra, on dört yaşlarında hicri 565 miladi 1169 yılında, ilim tahsilini devam ettirebilmek ve ilerletebilmek için Bağdat'a gitti. Bu dönemde Bağdat'ta Abbasi Hilafeti hakimdi. Onun Bağdat'ta bulunduğu

¹⁹ Bkz. İbn Ebi Useybia, 260; İbnü'l-Kıfti, 161; İbn Hallikan, III, 293; Subki, III, 306; Sıbt İbnü'l-Cezvi, II, 691, İbnü'l-İmad, VII, 253; Hasan Şafii, 27-28; İhsan Bint Abdulgaffar, I, 61-62; Ahmed Muhammed el-Mehdi, I, 17-18; Muhammed Zebidi, 16; Yüksel, 13.

²⁰ Bkz. İbn Hallikan, 161; Ebu'l-Fida, *Muhtasaru fi Ahbari'l-Beşer*; Konstantiniyye 1889, III, 156; Suyit, I, 541; Hayrettin Zerikli, *Kamusu'l-Alam*, Beyrut 1992, IV, 372; Zehebi, XII, 364.

²¹ İbnü'l-Kıfti, 161; Subki, VIII, 306.

²² Hasan Şafii, 28; İhsan bint Abdulgaffar, I, 63; Ahmed Muhammed el-Mehdi, I, 17; Yüksel, 13.

²³ Bkz. Zehebi, XII, 364; Subki, VIII., 306; İsnevi, *Tabakatü'ş-Şafiiye*, 73.

dönemde, Abbasi halifeleri el-Müstazi Biemrillah ve daha sonra en-Nasır Liedirillah hüküm sürmekteydi. Abbasi hilafetinin merkezi olarak Bağdat, bu yıllarda, İslam dünyasında siyasi hakimiyetini kaybetmişti. Ancak ilim ve kültür merkezlerinden biri olma özelliğini devam ettirmekteydi. Farklı ilim dallarından tanınmış birçok ilim adamı Bağdat'taki çeşitli medreselerde dersler vermekteydi. Âmidî burada öncelikle kıraat dersi aldı. Fakat, onun bu konuda ders aldığı hocası hakkında herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Daha sonra Hanbeli üstadlarından birisi olan Ebu'l-Feth İbnü'l-Menni el-Hanbeli (61. 583/1187)'den fıkıh usulü, fıkıh, cedel ve münazara ilimlerini tedarik etti. İbnü'l-Menni, Memuniyye medresesinde ders veren tanınmış bir Hanbeli fıkıh usulcüsüydü. Âmidî, yine hadisçilerin ileri gelenlerinden Ebu'l-Feth b. Satil (öl.583/1187)den de hadis okudu. Ancak onun hayatında, bu iki hocası ve kaynaklarda ismi geçmeyen diğer hocalarından daha etkili olmuş İbn Fadlan (517/1123 – 595/1199)'dır. Büyük bir Şafii alimi olan İbn Fadlan'dan fıkıh usulü, hilaf, cedel ve münazara ilimlerinde ders almak suretiyle bu alanlarda derinleşti. İbn Fadlan'ın Âmidî üzerinde iki önemli etkisinin olduğu söylenebilir: Birincisi, onun mantığa, akli ve felsefi ilimlere yönelmesini sağlamasıdır. İkincisi de, Hanbeli mezhebinden Şafii mezhebine geçişine sebep olmasıdır.²⁴

Âmidî başta İbn Fadlan'dan olmak üzere, hilaf, cedel, münazara ve fıkıh usulünde aldığı dersler ile kendini yetiştirdi. Bu alanlarda devrinin ileri gelenlerinden oldu. Hilaf ilminde, her ikisi de Şafii mezhebinden olan Muhammed b. Hibetullah Abdullah el-Selamasi (öl.574/1178) ve Esad el-Miheni(öl.527/1132)'nin metodlarını derinlemesine, bütün ayrıntılarıyla öğrendi.²⁵

Bütün bunlara ilaveten, o, Bağdat'ın Kerh bölgesinde bulunan Yahudi ve Hristiyan bilginlerden felsefe ve diğer akli ilimleri tahsil etti. Onun Bağdat'ta bu ilimleri tahsil ettiği hususunu İbnü'l-Kıfti eserinde ifade etmektedir.²⁶ Hasan Şafii de İbn Ebi Useybia'nın yazma eseri "Esmâ'ül-Hukema"dan şöyle nakletmektedir: "Fakihler Âmidî'ye karşı çıktılar, ona müsamaha etmediler ve onun akidesinin bozuk olduğunu iddia ettiler, bunun üzerine o Bağdat'tan kaçtı."²⁷ Bu ifade, İbnü'l Kıfti'yi

²⁴ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 306, Hasan Şafi, 31; İhsan bint Abdulgaffar, I, 63-64; Muhammed Zehebi, 18.

²⁵ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 306; Zehebi, XII, 3064; Yüksel, 14.

²⁶ İbnü'l Kıfti, 241.

²⁷ Hasan Şafi, 35.

desteklemekte ve Âmidî'nin Bağdat'ta çok ileri düzeyde olmasa bile, mantık ve felsefede belirli bir seviyede birikim elde ettiğini göstermektedir.

Âmidî, yukarıda zikrettiğimiz Bağdat alimlerinin kendisi hakkındaki olumsuz düşünceleri ve döneminde ilim merkezi olması açısından Şam ve Mısır'ın, Bağdat'ı gölgelemeye başlaması sebebiyle, Bağdat'tan 582/1186 yılında ayrıldı.²⁸ Böylece onun için, vefatına kadar, hem düşüncelerinden dolayı suçlanması, hem de ilme olan merakı ile ilim elde etmedeki şevki ve heyecanı sebebiyle seyahatler ile geçecek bir dönem başlayacaktır.

Âmidî Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Şam'a gitti. Bu esnada Şam başta olmak üzere Suriye ve Mısır'a hakim olan Eyyûbîlerin kurucusu Selahaddin Eyyûbî (öl. 1193)'dir. İbnü'l-Kıfti dışında bütün kaynaklar onun Bağdat'tan sonra Şam'a gittiği hususunda müttefiktir. Sadece İbnü'l-Kıfti, Bağdat'tan sonra Mısır'a gittiğini söylemektedir.²⁹

Şam'da hicri 582-592, miladi 1186-1196 yılları arasında olmak üzere on yıl kadar kalır. Bu arada kısa bir süre Halep'te bulunur. Şam'da bulunduğu süre de özellikle mantık ve felsefe alanında eğitimini tamamlayarak birikimini en üst seviyeye çıkarır.³⁰ Halep'te bulunduğu sırada İsrakiliğin kurucusu Sühreverdi ile karşılaşır. *en-Nucumu'z-Zahire*'de geçen bu karşılaşmanın hikayesi Âmidî'nin kendi ifadesine göre şöyledir: “Sühreverdi ile Halep'te bir araya geldik. Bana şöyle dedi: “Şüphesiz benim dünyaya hakim olmam gerekir. Bunun üzerine; niçin bu senin görevin oluyor? dedim.

Sühreverdi bana; rüyamda kendimi deniz suyumdan içerken gördüm, şeklinde cevap verdi. Ben de; bu senin meşhur ve bilinen bir alim olduğuna işaret edebilir, deyince herhangi bir cevap vermedi.

Ben Sühreverdi'yi ilmi birikimi çok fakat akli muhakemesi zayıf birisi olarak gördüm.”³¹ Bu ifadelerden Âmidî'nin, Sühreverdi'nin muhakeme gücü ve aklını kullanma hususundan olumsuz bir kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır. Âmidî'nin Şam'da kimlerden ders aldığı konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

²⁸ İbn Hallikan, VI, 293-294; İbn Kesir, XIII, 140.

²⁹ İbnü'l-Kıfti, 161.

³⁰ İbn Hallikan, III, 294; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 36.

³¹ İbn Tanrıverdi Atabeyi, *Nucumu'z-Zahire*, Mısır 1936, VI; 14; Hasan Şafi, 96.

Ancak, felsefe ve dil alimi Fahreddin el-Mardini (1118-1198) ile meşhur mutasavvıf Muhyiddin İbn Arabi (1165-1240) Şam'da aynı dönemde bulunmuştur. Dolayısıyla her ikisi ile de karşılaşp, karşılıklı konuşma ve müzakerede bulunma ihtimali yüksektir.³²

Âmidî 592/1196'da Şam'dan ayrılarak Mısır'a gitti. Onun Şam'dan ayrılış sebebi hususunda bir kayıt yoktur. Mısır'da bu esnada Selahaddin'in oğlu Eyyûbî hükümdarı Melik Aziz hüküm sürmekteydi. Mısır'da yaklaşık yirmi yıl kaldı. Bu süreç Eyyûbî hükümdarlarından sırasıyla Melik Aziz, Melik Mansur, Melik Adil ve Melik Kamil'in dönemleridir. Eyyûbî hükümdarlarından büyük hürmet ve inam görmüştür. Hülasatü'l-İbriz adlı kelim kitabını Melik Aziz için yazmıştır. Mısır'da ilk önce Fustat Camii yakınında Menazilu'l-İzzi adlı medrese müderrislik yaptı. Bu esnada Şehabeddin Tusi olarak bilinen, meşhur Eşari alimi Ebu'l-Feth Muhammed b. Mahmud b. Et-Tusi de medresede yönetici ve müderris olarak bulunmaktaydı. Daha sonra Kahire'nin dönemin büyük medreselerinden İmam Şafi'nin mezarı yanındaki Nasiriye Medresesinde ders verdi. Bu medrese Sultan Selahaddin tarafından inşa edilmiş olup Eşari mezhebine göre eğitim vermekteydi. Âmidî sadece medresede ders vermekle kalmadı. Zafiri Camii'nde de halka dersler veriyor ve vaaz ediyordu. Böylece onun şöhreti kısa zamanda yayıldı. Mısır'da fıkıh usulü, kelim, mantık ve felsefe alanlarında, herkes tarafından bilinen ve saygı duyulan meşhur bir alim oldu. Eserlerinin bir kısmını bu dönemde yazdı. Ebkaru'l-Efkar ve Dekâiku'l—Hakaik bunların başlıcalarıdır. Ayrıca ilim adamları ile özellikle felsefe ve mantık alanında münazaralar yapmıştır.³³

Âmidî'nin Mısır'daki saygınlığını ve şöhretini bazı Mısırlı fakihler çekemediler. Onun itikadi açıdan sapık, niyetinin ve ahlakının kötü olduğunu iddia ederek ithamda bulundular ve saldırdılar. Hatta daha da ileri giderek, onun zındıklığını ilan ederek Âmidî'nin kanının helal olduğuna dair bir belge imzalayıp sultana sundular. Fakat içlerinden insaf sahibi bir zat, onların bu davranışlarının haksız, adaletsiz olduğunu ve taassuptan kaynaklandığını ifade eden kaynaklarda

³² Zebidi, 19-20.

³³ İbn Hallikan, III, 293; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 38; Zebidi, 20-21.

geçen şu beyti söyleyerek karşı çıkmıştır: “Onlar o gencin çalışmasına erişemedikleri için onu çekemediler. İşte bu yüzden bu topluluk onun düşmanı ve hasmı kesildi.”³⁴

Âmidî bu tatsız olaydan sonra, hayatından endişe ettiği için 613/1217’de Kahire’den gizlice ayrılarak Hama’ya gelmiştir. Hama’da Eyyûbî Meliki Mansur (617/1221)’un hizmetine girdi ve ölümüne kadar Hama’da kaldı. Melik Mansur bizzat kendisi de ilim ile uğraşan birisi idi. Bu yüzden başta Âmidî olmak üzere çok sayıda ilim adamı onun himayesine mazhar olmuştur. Âmidî dört yıl boyunca güven ve huzur içerisinde Hama’nın en büyük medresesi Sultan Mansur Medresesi’nde talebe yetiştirmekle meşgul oldu. Çalışmamıza esas aldığımız *Keşfü’l-Temvihât* ile *el-Mübin fi-Serhi’l-Elfazi’l-Hükema ve’l-Mütellimin* adlı eserlerini telif ederek Melik Mansur’a hediye etti.³⁵

Âmidî; Melik Mansur’un 617/1221’de ölümü üzerine Eyyûbî hükümdarı Melik Muazzam’ın daveti ile 617/1221 yılında, vefatına kadar kalacağı Şam’a gitti. Şam’da kendisi de bir ilim adamı olan Melik Muazzam da ona, imkanlar tanıyıp, çok iyi davrandı. Melik Muazzam, Eşari ve Şafi olan Eyyûbî hükümdarlarının aksine Hanefi idi. Onun ufku geniş olup, felsefi ilimlere ve mantığa da ilgisi vardı. İlim adamlarını sever, onunla münazara ederdi. Şam’da Nasiriye Medresesi’ni tamamladı. Âmidî’yi bu medresede müderris olarak tayin etti. O, müderrislik yapmanın yanında özel olarak felsefe dersleri de veriyordu.

İbn Ebi Useybia, Şam’da Âmidî’den *Rumuzul-Kunuz* adlı felsefi eserini okuduğunu ifade etmektedir. Melik’in tertip ettiği felsefe ve münazara alanında tartışmalara katılıyordu. İlmi birikimi ve hitabeti ile herkesin takdirini kazanmıştı. Ayrıca fıkıh usulüne dair, *el-İhkam fi Usulu’l-Ahkam* ile *Münteha’s-Sul fi İlmi’l-Usul* adlı eserlerini de bu sıralarda telif etti.³⁶

Âmidî Şam’da da Melik Muazzam’ın himayesinde rahat, saygın ve ilmi açıdan verimli bir dönem geçirdi. Bu durum Melik Muazzam’ın 1227’de ölümü ile başa geçen oğlu Melik Mansur Davud hükümdarlığında da devam etti. Hatta Feraidu’l Galaid adlı eserini Melik Mansur Davud’a ithafen yazdı. Ancak bu dönem

³⁴ İbn Hallikan, III, 294; İbnü’l-İmad, V, 130; Zehebi, XXII, 360; Yüksel, 15; Hasan Şafi, 39.

³⁵ İbn Hallikan, III, 294; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; İbn Ebi Useybia, II, 174; Hasan Şafi, 40-41; Zebidi, 21.

³⁶ İbn Ebi Useybia, II, 174; Hasan Şafi 43; Zebidi 22.

uzun sürmedi. Eyyûbî Melikleri arasında çatışmalar ve iç çekişmeler sebebiyle siyasi istikrarsızlık baş gösterdi. Bu çekişmelerin sonucunda Şam'a, Eyyûbîlerin el-Cezire hükümdarı Melik Eşref Musa 1129 yılında hakim oldu. Onun hakimiyeti ile birlikte Âmidî için karanlık günler başladı. Melik Eşref bir süre sonra Âmidî'yi müderrislikten el çekti ve evinde ölümüne (631/1233) kadar göz hapsinde tuttu.³⁷

Âmidî'nin müderrislikten azledilmesi ve sürekli kontrol altında tutulmasının sebebi olarak, kaynaklarda şu husus ileri sürülmektedir: Melik Eşref abisi Mısır Eyyûbî Hükümdarı Melik Kamil ile birlikte Şam'ı Melik Nasır'dan Şaban 626 / Temmuz 1229'da teslim aldı. Bir müddet sonra yine ağabeyi ile birlikte Artuklu Beyliği hakimiyetindeki Diyarbakır'ı kuşatarak ele geçirdi. (630/1232) İşte, Melik Eşref Diyarbakır'ı aldıktan sonra Artuklu Beyi Mesud b. Salih Mahmud ile Âmidî arasında cereyan eden yazışmaları ele geçirdi. Bu yazışmalarda Artuklu Beyi'nin Âmidî'ye Diyarbakır kadılığını teklif ettiğine dair kayıtlar bulunmaktaydı. Bunun üzerinden Melik Eşref Âmidî'yi görevinden azlederek, ölümüne kadar göz hapsinde tutmuştur.³⁸

Âmidî'nin müderrislik görevinden uzaklaştırılıp göz hapsine alınmasının, en önemli sebebi ise Melik Eşref devrindeki ilmi ve kültürel durumdur. Melik Eşref, Hadis ve Fıkıh alimlerine büyük saygı göstermiş, mantık, felsefe ve kelam alimlerine ise açıkca cephe almıştır. İbn Zebidi ve İbnü's-Salah gibi devrinin meşhur Kıraat ve Hadis alimlerini getirterek medreselere yönetici ve müderris olarak atamıştır. Onun Felsefe, Mantık ve Kelam'a karşı cephe almasında İbnü's-Salah'ın bu ilimlerle uğraşmasının haram olduğuna dair verdiği fetvasının etkisi olduğu şüphesizdir. Bu yüzden döneminin Felsefe, Mantık ve Kelam'da en büyük alimlerinden biri olan Âmidî müderrislik görevinden azledilmiş ve siyasi yönden göz hapsinde tutulurken, ilmi yönden de takip edilmiştir.³⁹

Biz de, Âmidî'nin görevinden uzaklaştırılma ve göz hapsinde tutulma sebebi olarak dönemin ilmi ve kültürel ortamının daha etkili olduğu kanaatindeyiz. Çünkü

³⁷ İbn Hallikan, III, 294; İbn Ebi Useybia, II, 174; İbn Cezvi, II, 691; Hasan Şafi, 42-43; Muhammed Mehdi, 24-26.

³⁸ İbnü'l-Cezvi, II, 691; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 44; Önder Kaya, *el-Melikü'l-Eşref, Musa* mad., DİA, XXIX, 64-65; Aynı Yazar, *Doğu Anadolu'da Bir Eyyubi Meliki: Melik Eşref Muzaffereddin Musa*, Marmara Üniversitesi, Basılmamış Y.L.T. İstanbul 2000

³⁹ İbn Ebi Useybia, II, 174-175; Subki, VIII, 307; İbn Kesir, XIII, 140; Hasan Şafi, 44-45; Muhammed Mehdi, 26-27; Kaya, 65.

bu dönem, Gazali ile başlayan felsefe karşıtlığının zirveye çıktığı, hatta İbnü's-Salah gibi bazı alimlerin felsefe ve mantıkla uğraşmanın haram olduğuna dair fetva verdiği bir dönemdir.

Âmidî, bundan sonra evine çekilip münzevi bir hayat yaşamaya başlamış ve çok geçmeden de Safer 631 / Kasım 1233'de vefat etmiştir. Kendisi Şam'ın meşhur mezarlığı Cebel-i Kaisan'a defnedilmiştir.⁴⁰

Birinci el kaynakların verdiği, yukarıda zikrettiğimiz bu bilgiler ışığında Âmidî'nin hayatını kronolojik olarak şöyle gösterebiliriz.

551 / 1156 Diyarbakır'da doğdu. Diyarbakır bu esnada İnaloğulları hakimiyetinde idi.

561 / 1169 Bağdat'a ilim tahsili için gitti. Yaklaşık yirmi yıl kaldı. Bu süre zarfında, Bağdat'ta Abbasi halifeleri el-Müstazi Biemrillah (1170), en-Nasır Lidinillah (1180) hakimdi.

582 / 1186 Şam'a gitti. Şam'da Eyyûbîlerin kurucusu Selahaddin Eyyubi'nin oğlu Melik Efdal hükümdardı.

592 / 1196 Mısır'a gitti. Çeşitli medreselerde müderrislik yaptı. Yirmi yıl kaldığı Mısır'da Eyyûbî Sultanları, Melik Aziz, Melik Mansur, Melik Adil ve Melik Kamil'in hizmetinde bulundu. Eserlerinin çoğunu burada telif etti.

613 / 1217 Hama'da dört yıl bulundu. Eyyûbî Sultanı Melik Mansur'dan ikram ve izzet gördü. Keşfü't-Temvihât'ı onun adına yazdı.

617 / 1221 Ömrünü tamamlayacağı Şam'a geldi. Melik Muazzam ve Melik Nasır Davud devrinde saygınlığı ve müderrislik görevi devam etti. Özel dersler verdi. Mantık, felsefe, kelam ve fıkıh usulü alanlarında devrin en tanınmış âlimlerinden oldu.

626 / 1229 Şam'da Melik Eşref dönemi başladı. Âmidî müderrislikten azledilerek, göz hapsinde tutuldu. Vefatına kadar münzevi bir hayat yaşadı.

631 / 1233 Şam'da vefat etti.

⁴⁰ İbn Hallikan, III, 294; İbn Cezvi, II, 691.

2. İlmî ve Siyasi Çevresi

a.Hocaları

Âmidî'nin döneminin geleneklerine uygun olarak önce kıraat, sonra Hadis, Fıkıh, Fıkıh usulünde çeşitli alimlerden ders almıştır. Onun, doğum yeri Diyarbakır'da, ders aldığı hocalar hususunda Zehebi eserinde sadece isimleri zikredilmektedir. Zehebi'ye göre, Âmidî, Ammar el-Âmidî, Muhammed Saffar ve İbn Abide'den kıraat ve Kur'an dersi aldı.⁴¹ Âmidî'nin eğitimi tamamladığı sırada yaşadığı Bağdat'ta yetişmesinde etkili olmuş üç hocasının ismi, pek çok kaynakta zikredilmektedir. Âmidî'nin bu üç hocası, Ebu'l Feth İbnü'l-Menni, Ebu'l-Feth b. Şatil ve İbn Fadlan'dır.⁴² Daha önce de hayatı hakkında bilgi verirken belirttiğimiz gibi, Ebu'l-Feth İbnü'l-Menni: Bağdat'ta yaşamış, döneminin meşhur Hanbeli fakihidir. Bağdat'ta Me'muniyye Camii ve Medresesi'nde ders verdi. Âmidî kendisinden fıkıh, fıkıh usulü cedel ve münazara dersi aldı. Ebu'l-Feth b. Şatil (öl. 581 / 1185) , Bağdat'ın meşhur muhaddislerindedir. Âmidî, İbn Şatil'den hadis ilmini öğrendi. Hocasına Ebi Abid'in Kitabı Garibi'l- Hadis adlı eserini okuduğu nakledilmektedir. İbn Faldan (öl. 595 / 1199 veya 601 / 1205), daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Âmidî üzerinde en fazla etkili olmuş, Bağdat'ta yaşamış devrinin meşhur Şafii fakihidir. O, özellikle fıkıh usulü, cedel, hilaf ilimlerinde yetkindi. Fıkıh usulünün fıkiha ve mütekellim metodu denilen her iki yöntemini de çok iyi biliyordu. Birçok öğrenci yetiştirdi. Öğrencileri üzerinde de ciddi etkileri oldu. Âmidî'nin Hanbeli mezhebinden Şafii mezhebine geçişinde ve akli ilimlere yönelmesinde onun etkisi oldu.⁴³

b.Öğrencileri

Âmidî Bağdat'ta eğitimini tamamladıktan sonra, Mısır'da ve Şam'da müderris olarak görev yaptığı sürece birçok öğrenci yetiştirdi. Öğrencilerden bazıları dini ilimlerde söz sahibi oldu ve eserleri ile tanındı. Bunlardan İzz bin Abdüsselam Âmidî'nin en önemli öğrencilerindedir. Tam adı İzzeddin Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dımaşki(ö. 660/1262) olup Şâfiî fakihidir. İslâm dünyasının her yanından fetva sormak ve ilim öğrenmek için

⁴¹ Zehebi, XXII, 364

⁴² İbn Kesir, XIII, 24; Zehebi, XXI, 357-358, Subki, VIII, 322-323

⁴³ İhsan bint Abdulgaffar, I, 85; Yüksel, 14

gelen insanların yoğun ilgisine muhatap olan, ilmî olgunluk döneminden sonra hayatını öğrenci yetiştirmeye ve eser telif etmeye adanmış İbn Abdüsselâm'ın kaynaklarda elli civarında öğrencisinin adı zikredilir. İtikadda Eş'ari mezhebini benimseyen İzz b. Abdüsselâm'ın bazı kelâm tartışmalarına taraf olduğu anlaşılmaktadır. Eyyûbîler'in Dımaşk kolu hükümdarlarından Melik Eşref Mûsâ ile aralarında Allah'ın kelâmının mahiyeti konusunda geçen tartışma meşhurdur. Eserleri, fıkıh usûlü, tefsir, hadis, kelâm, siyer, tasavvuf gibi alanlarda kırk civarında eser veren İzz b. Abdüsselâm genelde sade ve kolay anlaşılır bir dil kullanmış, bu şekilde ilme dayalı kültürü halk arasında yaymada büyük başarı elde etmiştir,

İzz b. Abdüsselâm'ın kelami görüşlerinin sekillenmesinde Âmidî'nin önemli tesirleri olmuştur. Âmidî'den kelimeler, cedel ve hilâf ilmi dersleri alan İzz b. Abdüsselâm, hocasını şöyle tanıtır: "Ben tartışma metodunu ve bilimsel araştırma tekniklerini ondan öğrendim ve ondan daha güzel ders veren kimseyi tanımadım. İnsanın inançlarını sek vesüpheyeye, mezhepleri zaafa düşürecek bir zındık gelse onun karşısına Âmidî'den başka çıkacak kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştı."⁴⁴

Yine öğrencilerinden İbn Ebu Useybia, Uyûnü'l-Enbâ'sında Âmidî'nin hayatı hakkında detaylı olarak bahseden tabakat yazarıdır. Eserinde, Âmidî'den Rumûzü'l-Kunûz adlı eserini okuduğunu belirtir. Adı, Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el-Hazrecî (ö. 668/1269) olup aynı zamanda ünlü göz hekimidir.

Hayatı hakkındaki bilgilerin hemen tamamı Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etîbbâ adlı eserinden öğrenilmektedir. Dinî ilimlerden tefsir, hadis ve fıkıhın yanı sıra kelâm ve felsefeyle de ilgilenmiş, bu alanda geçtiği üzere Âmidî'den kendi telifi Rumûzü'l-Kunûz'u ve Refûddin el-Cîlî'den çeşitli metinler okumuştur. İbn Ebû İsaybia'nın günümüze ulaşan yegâne çalışması 'Uyûnü'l-Enbâ' fî Tabakâti'l-Etîbbâ'dır.⁴⁵

⁴⁴ İzz b. Abdüsselâm'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. M. Sait Kavşut, *İzz b. Abdüsselâm ve Ahlak Anlayışı*, Basımamış Y.L.T., Ankara 2006; Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm", Mad, DİA, C. 19, 283-286

⁴⁵ Geniş bilgi için bkz. Mahmut Kaya, "İbn Ebu Useybia", Mad. DİA, C. 19, 443-445

Asıl adı, Ebu Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249) olan İbn Hacib, Arap gramerine dair el-Kâfiye ve eş-Şâfiye adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâliki fakihidir. İbnü'l-Hâcib, Doğu İslâm dünyasında gramere dair eserleriyle tanınırken Batı İslâm dünyasında fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleriyle şöhret bulmuştur. Âmidî ile hoca-talebe ilişkisi bilinmemekle birlikte fıkıh usulünde onun yolunu takip eden İbnü'l-Hâcib, Gazzâlî ve Âmidî'nin, mantık kurallarına, usul ilminde aktif bir rol vermesini daha da ileri götürerek mantığı usul ilminin bir parçası haline getirmiş, dil bilimini de daima devrede tutmuştur. Bu alanda telif ettiği eserlerinin girişinde mantık ve dil kurallarının yer aldığı iki ayrı bölüm bulunmaktadır. İbnü'l-Hâcib'in usul ilminde mantığa merkezî bir konum vermesi ve dil kurallarını da mantığa irca ederek açıklaması, sonraki dönem usulcülerince hem geleneksel çizgiden sapma olarak görüldüğü, hem de dil alanının imkânlarını belirli mantık kuralları arasına sıkıştırdığı için eleştiri konusu olmuştur.⁴⁶

Ayrıca, Âmidî'nin öğrencisi olan veya ihtimali bulunan Kadı İbnü'z-Zelan, İbn Ebi Ömer, İmad b. Selmasi, İbn Cema, Ebu Şamme isimleri de kaynaklarda zikredilmektedir.⁴⁷

Âmidî'nin yaşadığı 12. ve 13. yüzyıllar, İslam dünyasında siyasi birlik olmamakla birlikte, fikri ve ilmi açıdan birçok alimin yetiştiği ve kelami ve felsefi alanda yeni sentezlerin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, Fahreddin Razi, Şihabeddin Sühreverdi, Muhyiddin Arabi ve İbn Teymiyye gibi İslam düşüncesinin felsefe, kelam ve tasavvuf sahalarında kendilerinden sonra ekol oluşturmuş büyük İslam düşünürleri yetişmiştir.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Âmidî'nin sadece Sühreverdi ile karşılaştığına dair bilgi bulunmaktadır. Muhyiddin İbnü'l-Arabi ile aynı yıllarda Şam'da bulunmalarına rağmen, görüşüklerine dair bir kayıt yoktur.

c.Döneminin Eyyûbî Melikleri

Âmidî'nin, döneminde hükümdarlık yapan, himayesinde bulunma veya adına eser yazma gibi çeşitli yönlerden münasebeti olduğu önemli Eyyûbî melikleri

⁴⁶ Geniş bilgi için bkz. Hulusi Kılıç, *İbnü'l-Hacib* Mad. DİA, C. 21, 55-56

⁴⁷ Hasan Şafi, 48-50; İhsa bint Abdulgaffar, I, 87-92

bulunmaktadır. Bunlardan Melik Aziz 1193-1198 yılları arasında Eyyûbî hükümdarlığı yapmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbînin en çok değer verdiği oğludur. Önce kardeşleri ile olan taht kavgalarını kazanmış ve Mısır'da büyük sultan olmuştur. Daha sonra haçlılarla mücadeleye devam etmiştir. Melik Azîz'in ekonomik sıkıntılara rağmen ağır vergiler koymadığı, haksız müsaderelele halka zulmetmediği ve öldüğünde kendi hazinesinde hiçbir şey bulunmadığı için Mısır halkı tarafından çok sevildiği kaydedilmektedir. Bu dönemde Mısır donanmasının Akdeniz'de bazı düşman hedeflerine akınlar düzenlediği bilinmektedir. Melik Azîz'in Dımaşk'ı ele geçirdiğinde babasının türbesinin yanına yaptırdığı Aziziye Medresesi günümüze ulaşmamıştır, Melik Azîz, babasının kumandanlarını ve devlet adamlarını koruduğu gibi ulemâyı da desteklemiştir. Bu alimlerin en önemlilerinden birisi de Âmidî'dir.⁴⁸

Yine Eyyubi meliklerinden, Melik Âdil 1200-1218 yılları arasında hükümdarlık yapmıştır. Selâhaddîn Eyyûbî'nin kardeşleri arasında en kabiliyetli ve dirayetlisi olup Avrupalılar tarafından Saphadin diye tanınır. Melik Âdil'in en büyük gayesi, iç isyanları bastırmak, yeni bir Haçlı seferi karşısında devletin bütünlüğünü ve Eyyûbî ailesinin menfaatlerini korumak olmuştur; halkın refah ve emniyetine, din ve eğitim işlerine, ülkenin içte ve dışta barış içinde yaşamasına, ziraata ve ticarete büyük önem vermiştir. Devletin maliyesine büyük önem veren ve hazineyi daima dolu tutmaya özen gösteren Melik Âdil âlim ve edipleri himaye etmiştir. Bu alimlerin başında da Âmidî gelmektedir. Temelini Nûreddin Mahmud Zengî'nin attığı Dımaşk'taki Âdiliyye Medresesi'ni tamamlamak için çalışmışsa da buna ömrü vefa etmemiş, onun ölümünden sonra 619/1222 da oğlu Melik Muazzam tarafından tamamlanan medreseye, el-Medresetü'l-Âdiliyye el-Kübrâ adı verilmiştir.⁴⁹

İlme ve alimlere saygı duyan, himaye eden diğer bir Eyyubi hükümdarı da Melik Mansur'dur. Eyyûbîler'in Hama meliki olan Melik Mansur (ö. 617/1221) tarihçi Ebü'l-Fidâ'nın dedesidir. Melik Âdil Mısır'da sultanlığını ilân edince ona biat etti, sultan da onun Hama melikliğini onayladı (596/1200). 603/1207 ve 606/1209 yıllarında müstakil bir hükümdar olarak Sultan Melik Âdil'i Haçlılar'a ve el-Cezîre'ye

⁴⁸ Cengiz Tomar, “*Melik Aziz*”, Mad. DİA, C. 29, 61-62

⁴⁹ Ramazan Şeşen, “*Melik I. Adil*”, Mad. DİA, C. 29, 59-60

karşı düzenlediği seferlerde destekleyen MelikMansûr aynı zamanda kendi adına para bastıran ilk Hama melikidir. Abbasî Halifesi Nasır-Lidîmillâh'ın kurduğu fütüvvet teşkilâtına giren Melikü Mansûr âlim ve edipleri himaye etmekle kalmayıp bizzat kendisi de ilimle uğraşmıştır. Başta Âmidî olmak üzere 200 kadar âlim ve edip onun himayesine mazhar olmuştur. Melik Mansûr imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş ve Hama şehrini ele geçirilmesi zor bir kale haline getirerek özellikle bu sayede Haçlılar'la yaptığı savaşları zaferle sonuçlandırmıştı. Hama'daki Mansûriye Çarşısı ve Hammâmü's-Sultân onun eseridir.⁵⁰

Şam Eyyûbî hükümdarı olan Melik Muazzam(ö. 624/1227), 1218-1227 yılları arasında meliklik yapmıştır. Özellikle babasının gözetimi altında Şam naibi olduğu dönemde ilmî faaliyetlerde bulunan ve ilim meclislerine katılan Melik Muazzam'ın pek çok eseri ezbere bildiği rivayet edilmiştir. İyi bir fakih ve nahiv âlimi olduğu belirtilen Melik Muazzam'ın sefere çıktığında dahi kitaplarını yanından ayırmadığı, âlimleri beraberinde götürdüğü ve fırsat buldukça ilimle meşgul olduğu kaydedilmiştir. Âmidî'yi Halep'ten Şam'a bizzat davet etmiş ve ona her türlü imkanı hazırlamıştır. Eyyûbî hanedanının tamamı Şafî mezhebine mensup olmasına rağmen MelikMuazzam mutaassıp bir Hanefî idi. Kendisine uyan oğulları da bu mezhebi benimsediler. Hanefîliği seçmesinde dostu ve dönemin büyük âlimi Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin etkisi olmuştur. Melik Muazzam, Kudüs'te ve Mekke-Medine'ye giden hac yolu üzerinde önemli imar faaliyetlerinde bulunmuştur. Şam surlarını ve kapılarını tahkim ettirmiş, Dımaşk'taki Âdiliyye Medresesi'ni tamamlamış, ayrıca Kâsiyûn dağı eteklerindeki Sâlihiye'de Muazzamiyye Medresesi adı verilen bir medrese yaptırmıştır. Kudüs'te de bir medrese inşa ettirmiştir.⁵¹

Babası Melik Muazzam'ın ölümünden sonra oğlu Melik Nâsır Davud, 624 /1227 yılında Şam hükümdarı olmuştur. Ancak onun, Şam melikliği iki yıl sürmüştür. Yapılan anlaşma gereğince, Melik Nâsır Davud, Şam'ı 1229 yılında Melik Eşref'e teslim etmek zorunda kalmıştır. İlim meclisleri tertip etmekten ve değerli kitaplar satın almaktan hoşlanan Melik Nâsır aynı zamanda şairdi. Babası gibi

⁵⁰ Angelika Hartmann, “*Melik Mansur*”, Mad. DİA, C. 29, 70-71

⁵¹ Cengiz Tomar, “*Melik Muazzam*”, Mad. DİA, C. 29, 71-73; Mustafa Kılıç, “*Alim ve Devlet Adamı Olarak Eyyubi Meliki el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)*”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, X/2-2006, 343-361

o da Âmidî'ye saygı ve göstermiş ve müderrislik görevinde kalmasını sağlamıştır. Ayrıca o, Muhammed b. Ahmed el-Katî ve Ebü'l-Hasan Müeyyed b. Muhammed et-Tûsî'den hadis, Hüsrevşâhî'den aklî ilimler okumuştur. Onun ilim meclislerine başta Âmidî ve Tâceddin el-Urmevî gibi ünlü âlimler de katılırdı. Özellikle Kerek'te bulunduğu devirde ilimle uğraşan Melik Nâsır, Eyyûbî tarihinin en önemli eserlerinden olan Müferricü'l-Kürûb fî Ahbâri Benî Eyyûb'un müellifi İbn Vâsıl ve babası Salim b. Nasrullah'ı da hizmetine almıştı.⁵²

Âmidî ile Eyyubi melikleri arasında ilişkilerinin bozuk olduğu tek hükümdar Melik Eşref olmuştur. O, 1200-1237 yılları arasında Eyyûbîler'in el-Cezîre ve Şam kolu hükümdarlığını yapmıştır. Melik Eşref Hadis ve Fıkıh âlimlerine büyük saygı göstermiş, Mantık, Felsefe ve Kelâmla uğraşan âlimlere ise açıkça cephe almıştır. O, 631/1232'de düşünürümüz Seyfeddin Âmidî'nin eski hükümdarla gizlice mektuplaştığı iddiasıyla ders vermesini yasaklamış ve ölümüne kadar onu göz hapsinde tutmuştur. Âmidî'nin göz hapsinde tutulmasının en büyük sebebi, şüphesiz, onun felsefeci ve kelamcı kimliği olmuştur. Buna karşılık devrin büyük hadisçilerinden İbnü'z-Zebîdî diye tanınan fakih, dil ve kıraat âlimi Ebû Abdullah Sirâcüddin Hüseyin b.Mübarek ez-Zebîdî'yi Dımaşk'a davet edip ondan hadis dinlemiş, yine Dımaşk'ta yaptırdığı Dârü'l-Hadîsi'l-Eşrefiyye'ye dönemin bir başka ünlü hadis ve fıkıh âlimi İbnü's-Salâh eş-Şehrezûri'yi getirterek yönetimini ona vermiştir.Gaziantep'te Eşrefiyye Medresesi muhtemelen onun tarafından inşa ettirilmiştir.⁵³

3. İlmî Kişiliği

Âmidî'nin yaşadığı asır, Felsefe, Kelam veTarih alanlarında ileri düzeyde ilmi ve akademik çalışmaların ve çok ciddi ilmi eserlerin verildiği dönem olmuştur. Buna mukabil, bu canlılık bütün ilim alanlarında olmadığı gibi, Fıkıh ve Hadis alanında bir donukluk ve taklit hakimdi. Bu sebeple, toplumun sorunlarına günün şartlarına uygun cevaplar vermekten ziyade eski söylenenleri tekrar yoluna gidilmiş ve bu alanlarda tam bir taassub yaşanmıştır. Özellikle bu donukluk ve eskiyi olduğu gibi taklit, kendisini daha çok fıkhi alanlarda gösteriyordu. Bu dönemde müçtehit konumunda olanlar toplumun yeni ihtiyaçlarına göre çözümler üretme yerine mevcut

⁵² Cengiz Tomar, “Melik Nasır Davud”, Mad. DİA, C. 29, 76-77

⁵³ Önder Kaya, “Melek Eşref Musa”, Mad. DİA, C. 29, 64-66; Melik Eşref hakkında geniş bilgi için bkz. Aynı Yazar, *Doğu Anadolu'da Bir Eyyubi Meliki: Melik Eşref Muzaffereddin Musa*, Marmara Üniversitesi Basılmamış Y.L.T., İstanbul 2000

fetvalardan birisini tercih etme suretiyle sorunlara çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Bu da doğal olarak toplumun gelişmesi önünde ciddi bir engel teşkil ediyordu. Fıkıhta durum böyleyken Gazali ile başlayan felsefeye karşı olumsuz tavır, özellikle bu ilimle uğraşanları çok güç durumda bırakıyordu. Felsefenin, adeta İslam dışı bir ilim olarak telakki edilmesi, toplum nezdinde bu ilimle uğraşanlara sapık ve saptırıcı gözüyle bakılmasına sebep olmuştu. Bu da, felsefe ile uğraşanları zor durumda bırakmıştı. Hatta bu ilimle uğraşanlardan bazıları öldürülmüşlerdir. Âmidî de bu tür eziyetlere maruz kalmış, yukarıda zikredildiği gibi idam edilmesine dahi fetva verilmiştir. Bu durum, bize, o dönemin toplumunun ve önderleri olan alimler ve siyasetçilerin felsefeye karşı takındıkları olumsuz tavrı açık bir şekilde göstermektedir. İşte böyle bir dönemde yaşayan Âmidî, zora talip olmuş ve bütün baskı ve dışlamalara rağmen yeni bir kapı aralamaya, toplumu için bir çıkış yolu bulmaya çalışmıştır. O, felsefe, hilaf ilmi, mantık, cedel, hikmet, fıkıh usulu ve kelim ile uğraşmış ve bütün bu ilimlerde zamanının en önde geleni olmuştur.

Âmidî, şöhreti ülkeleri aşan büyük bir alimdi. Zamanının en zekisi, Felsefe, Kelam ve diğer hikmet ilimlerinin yanı sıra fıkıh usulu ve şer'î meseleleri çözmede asrının en önde olan kişisi olduğu konusunda kendisinden bahseden bütün eserler ittifak halindedirler. Âmidî, yaşadığı dönemde o derece önemli bir etkiye sahipti ki, Eyyûbî yöneticileri, düşüncelerinden, özellikle felsefe ile ilgisinden dolayı kendisini sevmedikleri halde, değişik medreselerde müderris olarak görevlendirmekten ve ilminden istifade etmekten vazgeçememişlerdir.

Kaynaklar, Âmidî'nin müdekkik bir alim, kuvvetli bir hatip ve iyi bir müderris olduğunu ifade etmektedirler. O, müteahhirin dönemi felsefi kelam ekolünün en önemli temsilcilerinden biridir. Özellikle yaşadığı dönemin ilmi birikimine ciddi katkılarda bulunmuş, işlediği konularda akla gereken önemi vermiş ve meseleleri felsefi yöntemle açıklamaya çalışmıştır. Bu açılardan Âmidî, yaşadığı asra damgasını vurmuş, İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuş, içinde yaşadığı toplumun problemlerinin aşılmasında çözümler üretmiş bir kişidir. Özellikle de İsmaili ve Batını akımlara karşı Ehl-i sünnet düşüncesini savunmada önemli hizmetlerde bulunmuştur. O, kendisinden önceki kelam alimlerinin fikirlerini dikkatli

bir şekilde tenkide tabi tutmuş, Gazali (505/1111) ile başlayan felsefe kelam yakınlaşmasını daha da ileriye götürmüştür. Âmidî, Fahreddin Razi (606/1210) ile zirveye ulaşan, fakat bazı yanlışlıkları da bünyesinde barındıran felsefi kelam düşüncesindeki aşırılıkları bertaraf etmeye çalışmıştır.

Hakkında akidesinin bozuk olduğuna dair çıkan dedikoduların yersiz olup, doğru olmadığını İbn Kesir şu ifadeleri ile teyid etmektedir: “Âmidî, gerçekte, alim, fazıl, inancı sağlam, amelinde salih, samimi, muhakkik ve müdekkik bir kimse idi. Âmidî yetiştirdiği talebeler ve bıraktığı eserlerle bunu ispat etmektedir.” Âmidî’nin ders verme konusundaki üslubu çok açık ve seçik idi. Onun hakkında ünlü Şafii fakihi ve öğrencisi İzz b. Abdüsselam (ölm. 660 / 1261) şöyle demektedir: “Ben ondan daha iyi ders okutanı işitmedim. Sakin, edası tatlı, fesahat sahibi bir hatipti. Eğer “el-Vasit” (Gazali’nin eseri) ‘in bir lafzını değiştirse, zikrettiği lafız “el-Vasit” sahibinin yazdığından daha yerinde olurdu. Biz bahis ve münazara usulünü Âmidî’den öğrendik”. Aynı yazar,, Âmidî hakkında şunları da söylemiştir: “Akaidi şekk ve şüpheye, mezhepleri zaafa düşürecek bşr zındık gelse, onun karşısına çıkacak Âmidî’den başka kimse bulunmazdı. Çünkü bu konuda ehliyet ve kabiliyetin hepsi onda toplanmıştır.”⁵⁴

Âmidî bir çok ilim sahasında eğitim görmüştür. Ancak o, daha çok, felsefe ve kelam gibi ilimlerde eser vermiştir. Şimdi sırasıyla bütün ilimlerdeki durumunu özetleyelim.

-Dil, Gramer ve Kıraat: Devrinin ilim anlayışı gereği öncelikle doğduğu yer olan Diyarbakır’da Arapça öğrendi. Fıkıh usulü ve kelam eserlerinde lafız; mana gibi dil meseleleri konusundaki açıklamaları ve yorumları onun bu konularda birikimini ve derinliğini yansıtmaktadır. Her ne kadar Bağdadi Hediye’ü’l-Arifin’de (İstanbul 1951, I, 72) onun edib yönü olduğundan bahsetse de, kaynaklarda bu alanda yazdığı herhangi bir eserden bahsedilmemektedir. Dil eğitiminden sonra yine döneminde

⁵⁴ Âmidî’nin ilmi kişiliği, hakkında söylenenler ve döneminin ilmi durumu için bkz. İbn Ebu Useybia, 260; İbnü’l-Kıfti, 161; İbn Hallikan, III, 293; İbn Kesir, XIII, 140-141; Hasan Şafii, 9-25 ve 55-105; İhsan bint Abdulgaffar, I, 47-61 ve 68-84; Yüksel, 20; Mezidi, 22-25 ve 33-48; Erkol, 13-18 ve 30-45; İzmirli İsmail Hakkı, “Âmidî”, Mad. İslam Türk Ansiklopedisi, C. 1, 379-384; İbrahim Coşkun, “Teşbih ve Tenzih Arasında Seyfeddin Âmidî’nin Allah’ın Sıfatlarını Yorumlamadaki Metodu”, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. III, Sayı 1, 27-58

önem verilen kıraat eğitimi aldı. Bu eğitimine de Diyarbakır'da başlayıp Bağdat'ta devam etti.

-Fıkıh Usulü, Hilaf ve Cedel İlimleri: Doğum yeri Diyarbakır ve Bağdat'ta önce Hanbeli fıkhını öğrendi. Hatta Ebi Hattab'a ait Hidaye adlı Hanbeli fıkıh eserini ezberledi. İbnu'l-Menni'den de Hanbeli fıkıh dersi aldı. Daha sonra Bağdat'ın önemli Şafii alimi İbn Fadlan'dan Şafii fıkhını öğrenerek, Şafii mezhebine geçti.

Âmidî'nin fıkıh usulünde önemli bir yeri vardır. Fıkıh usulünde iki meslek bulunuyordu: Biri, kelamcılarının mesleği, diğeri fakihlerin mesleği idi. Kelamcılar meseleleri füru fıkıhtan ayırarak akli istidlal yolunu tutmuşlardı. Bu konuda dört ana kitap vardı. Bunların en önemlileri Eş'arilerden İmam Cüveyni (ölm. 478 / 1085)'nin Kitabü'l-Burhan'ı, İmam Gazali (ölm. 505 / 1111)'nin el-Mustasfa'sı, Mu'tezililerden Abulcabbar (ölm. 415 / 1024)'ın el-Umed'i ile Ebu'l-Huseyn el-Basri (ölm. 462 / 1069)'nin el-Mutemed adlı el-Umed şerhi idi. Sonra bu dört kitabı sonraki kelamcılardan iki büyük imam olan Fahrüddin Razi (ölm. 606 / 1209) ile Âmidî özetlemişlerdir. Razi'nin eserinin adı Kitabü'l-Mahsul, Âmidî'ninki ise el-İhkam fi Usulu'l-Ahkam'dır. Razi delilleri çoğaltmaya daha çok önem vermiştir. Âmidî ise mezheplerin tahkikine ve meselelerin ayrıntılarına fazla girmiştir. İhkam'da meselelerin tahkiki çoktur. Ebu Amr b. El-Hacib (ölm. 646 / 1248), İhkam'ı özetleyerek Muhtar el-Kebir diye meşhur olan kitabını telif edip, Münteha'l-Vusul ve'l-Emel fi ilmi'l-Usul ve'l-Cedel ismini koydu. Sonradan bunu da özetleyerek ilim adamları arasında muteber tutulan Muhtasar el-Münteha adlı eserini yazdı.

Daha sonraları Hanefi fakihlerinden İbn es-Sa'ati (ölm. 694 / 1294), Âmidî'nin İhkam'ı ile Pezdevi (ölm. 482 / 1089)'nin kitabını bir araya getirerek iki meslek üzerine telif ettiği eserine "el-Beda'i" adını vermiştir. Âmidî'nin hilafta kendisine has bir metodu vardı. Hilaf hakkında ta'likaları meşhur ve güzeldir. İlim erbabı onun bu metodundan fazlasıyla yararlanmıştı. Âmidî, Şerif'in metodunu hıfz ve cedel konusundaki görüşlerini ise şerhetti. Hilafda yegane alim olduğu istisnasız

kabul edilen Es'ad el-Miheni tarikatının da eserlerini ezberledi. Âmidî, gerek Şerif'in gerek el-Miheni'nin tarikatlarını sağlamlaştırdı.⁵⁵

-Hadis ve Tefsir: Âmidî eğitim hayatında İbn Şatil'den hadis okuduğu bilinmektedir. Ancak Hadis'e ve Hadis Usulüne dair eseri mevcut değildir. Bununla birlikte o özellikle İhkam adlı eserinde hadis usulünün metin ve sened konularında yetkin ve derinlemesine açıklamalar yapmıştır. Ancak özellikle kelim kitaplarında hadis naklederken, hadisin zayıf veya uydurma olması hususunda bir muhaddis kadar dikkatli davranmadığı da kabul edilmektedir. Tefsir ilminde, eğitimi ve hocaları hususunda bilgi bulunmamaktadır. Ancak o, fıkıh usulü ve kelim eserlerinde ayetleri açıklarken eserlerinde yer yer farklı tefsirlerden özellikle de İbn Abbas'tan nakiller yapmıştır.

-Kelim ve Felsefe: Âmidî bir kelamcı olarak devrinin en parlak simasıdır. Kelami eserlerinde felsefi izahlara sıkça rastlanır ve mantık kurallarını gayet güzel kullandığı görülür. O, nakli delilleri sadece semiyat konularında kullanmıştır. İlahiyat bahislerinde nakle müracaat ettiği az görülmekte olup, nübüvvet konularında bile akli izahlara fazlaca rastlanır. O, bu metoduyla felsefi kelamdan örnekler sunar. Âmidî, kendisinden önceki kelamcılardan ziyadesiyle yararlanmış, Şehristani, Razi, Gazali, Cüveyni ve Bakıllani'den yer yer iktibaslarda bulunmuştur. Yine o, İslam dışı dinler ile İslam içi fırkaların görüşlerini açıklıkla münakaşa etmektedir. Hatta bazen kendisinden önceki ehl-i sünnet kelamcılarının görüşlerinin aksine görüşler ileri sürmektedir.

Âmidî, Gazali (v.505)'den başlayarak ortaya çıkan müteahhirin kelamcılardandır. Gazali kendisinden önceki büyük kelamcılara muhalefet ederek kelama mantık ilmini soktu ve in'ikası edilleyi (delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetti. Bazı kelim mukaddimleri iptal olunarak yerine nazar ve kıyas ile tashih olunan başka deliller ikame olundu. Böylece daha önce yaşayan büyük kelamcılarının yoluna muhalif yeni bir usul ortaya çıktı. Gazali, bundan başka mantık da kelim ilminde kullanmanın mecburiyetini ortaya koydu. "Mantık

⁵⁵ Yüksel, 16-18; İzmirli, I, 379-384; Coşkun, agm, 27-35; Âmidî'nin fıkıh usulü metodu ve el-İhkam adlı eseri hakkında geniş değerlendirme için bkz. Bernard G. Weiss, *The Search For God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayfal-Din al-Âmidî*, Salt Lake City: University of Utah Press, 1992

bilmeyenin ilmüne itimad edilmez” demekle mantık’ı, ilimlerin mukaddimesi yaptı. Gazali, felsefe tetkiklerine de önem verdi. Felsefeyi Ehl-i Sünnet tarafından takip edilebilecek bir hale getirdi. Ondan sonra gelen Şehristani kelamcılar ile filozofların görüşlerini toplamış, felsefe tetkiklerini ileri bir noktaya vardırılmıştır. Gazali ile başlayan bu süreci bir asır sonra gelen Razi tamamlamıştır. Razi, kelam ile felsefeyi bir tek ilim saydı. Akli tetkiklere çok önem verdiği gibi eski kelamcıları da tenkit etmede geri durmadı.⁵⁶

Üçüncü asrın başlarında kelami felsefe metodu takip edilirken, Fahrüddin Razi’den itibaren felsefi kelam metodu ortaya çıktı. Âmidî ise Razi’den daha fazla kelamda felsefeye yer verdi. İşte sonraki kelamcıların iki lideri Razi ile Âmidî’dir. Bunlardan sonra gelen kelamcılar hep bu yolu takip etmişlerdir. Razi ile başlayan bu ekolün başına Âmidî geçti. İslam aleminde bu ekolü o yürüttü.⁵⁷

Âmidî, önceki kelamcıların çeşitli konulara ait bazı görüşlerini zayıf bularak eleştirmiş, bazı konuların da gelişip olgunlaşmasında önemli katkılar sağlamıştır. Mesela Gazali, inikas-ı edilleyi (delilin batıl olması ile ispat edilenin de batıl olacağı düşüncesi) reddetmiş ve mantığı İslami ilimler için vazgeçilmez bir araç haline getirmiş, ancak onun tamamıyla Müslüman alimlerin gündemine girmesini Âmidî sağlamıştır. O aynı zamanda kavramların gerçek olduğu görüşünü, ilzam metodunu ve gaibin şahid ile kıyaslanmasını reddetmiştir. O alemin hüdusuna, cevher ve arazın hüdusuyla değil, mümkünin ademden sonra var olması yoluyla istidlal edilmesini benimseyerek bu konuda filozofların metodunu benimsemiştir. Ruyetullah, Alah’ın cihetten tenzihi, efal-i ilahiye ve Allah’ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkileri yeni bir tarzda ele alan Âmidî, kelam ilminde önemli yenilikler gerçekleştirmeyi başarmış, orijinal görüşler ortaya koyabilen bir alim olduğunu kanıtlamıştır. Öyle ki, İbn Teymiyye (ö.728 / 1328), kelamcıların dayandıkları delilleri tenkit ederken, Âmidî’nin kelam ilmüne getirdiği farklı görüşleri ve yenilikleri, kelam ilminin eleştirisinde delil olarak kullanabilmiştir. Temel kelam kitapları olan Gayetü’l-

⁵⁶ Razi’de felsefe kelam ilişkisi ile Razi ekolü hakkında bkz. Muhammed Salih Zerkan, *Fahrüddin er-Razi ve Arauhu’l-Kelamiyye ve’l-Felsefiyye*, Kahire 1963; Şaban Haklı, *Müteahhirin Dönemi Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahrüddin er-Razi Örneği*, Basılmamış Dr. Tezi, İstanbul 2002; Bekir Karlığa, “*İbn Sina Çizgisinde Osmanlı Düşüncesinin Gelişimi*”, İslam Felsefesinin Sorunları içinde, Ankara 2003, 9-19

⁵⁷ Şerafeddin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Konya 1992, 168-170

Meram ve Ebkarü'l-Efkar'da Allah'ın sıfatları konusunda "tenzih"e ağırlık vererek filozoflara yaklaşmış ve bazı Eşari fikirleri tenkit etmiştir.⁵⁸

Önce de zikrettiğimiz gibi, Felsefeye karşı oluşmuş bu olumsuz atmosfere rağmen Âmidî felsefeden uzak durmadı. Âmidî, felsefe ve mantık eğitimini Bağdat'ta öncelik hocası İbn Fadlan'dan aldı. Bağdat'taki Yahudi ve Hristiyanlar'dan bilgisini ilerletti. O, özellikle İslam felsefesinde İbn Sina'nın eserlerini okudu. Felsefi eserlerindeki atıflardan sadece İslam filozofları değil eski Yunan filozofları hakkında bilgi sahibi olduğunu görmekteyiz. Başta Ebkarü'l-Efkar ve Gayetü'l Meram olmak üzere kelami eserlerinde felsefi konulara ve filozoflara atıflar bulunmaktadır. Özellikle İbn Sina geleniğine uygun olarak yazdığı, aşağıda zikradeceğimiz, belkide ilk defa ilim dünyasına sunacağımız felsefi eserleri, kelimenin tam anlamıyla onun filozof olduğuna işaret etmektedir. Çalışmamızın konusu olan eseri de bu yargımızı güçlendirmektedir.

Ancak Fahreddin Razi ile başlayan felsefi kelam ekolüne mensup birçok düşünür gibi, Âmidî hakkında da kelamcı mı yoksa filozof mu olduğu hususunda sadece felsefi eserlerine bakarak kesin bir ifade de bulunmak mümkün gözükmemektedir. Felsefi sahada yazdığı, başta çalışmamızın esasını teşkil eden Keşfü't-Temvihah olmak üzere diğer eserlerinde tam bir İbn Sina takipçisi konumundadır. Kelami eserlerinde ise Eşari kelamına bağlı gözükmektedir. Bu problemlili durum Razi'den sonraki birçok düşünür ve ilim adamı için söz konusudur. Ancak Âmidî için şunu kesinlikle söyleyebiliriz: O kelami meseleleri felsefi bir tarzda, akli delillerle izah eden, felsefenin konularına hakim, gerektiğinde klasik kelami görüşlerde eksik ve hatalı gördüğü hususları çekinmeden tenkit eden, felsefi kelamın ekolünün en güçlü temsilcilerindendir. Dolayısıyla onu filozof kelamcı olarak vasıflandırabiliriz.

Tıp: İbn Ebi Useybia Âmidî'nin tıp ilimlerinde de bilgi sahibi olduğunu ifade etmektedir. Çalışmamızın konusu olan Keşfü't-Temvihah ve Gayetü'l-Meram'da tıp ile ilgili bazı bilgilere değinmektedir. Ancak onun ileri düzeyde bir tıp eğitimi almadığı ve bilgisinin olmadığı söylenebilir.

⁵⁸ Bkz. Coşkun, a.g.m. ; Gölcük,168-170

C. ESERLERİ

Âmidî'nin eserlerinin sayısı kaynaklarda yirmi ile otuz arası değişmektedir. O, fıkıh, fıkıh usulü, hilaf ve cedel ilmi, kelim, mantık ve felsefe alanında, hacimli eserler telif etmiştir. Eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamış veya henüz bulunamamıştır. Özellikle de felsefe alanında eserleri ise yazma halindedir. Kelam ve fıkıh usulü alanındaki kitapları, kendisinden sonraki kelamcı ve fıkıh usulcülerin temel kaynakları olmuştur. Fıkıh usulü alanında, İbn Hacib (öl. 646 / 1248), İsmail Şirazi (öl. 756), Adududdin İci (öl. 759 / 1355), İbnü's-Saafi Muzafferiddin el-Bağdadi (öl. 694 / 1294) gibi alimler onun el-İhkam'ını şerh etmişler veya özetlemişlerdir. Kelam alanında ise, özellikle Ebkaru'l-Efkar adlı eserinden, Adududdin İci, Curcani (öl. 816 / 1413), Taftazani (792 / 1390) çok faydalanmışlardır. Bu kelamcıların eserlerinde, Âmidî'nin ismine sık sık atıf yapılmaktadır.⁵⁹

Âmidî'nin eserlerini, son dönemde yapılan iki çalışma ile ulaşabildiğimiz diğer kaynakları ve katalogları da gözden geçirerek güncelleyip ilim dallarına göre düzenledik.⁶⁰ Kelam ve çoğu yazma halindeki mantık ve felsefe eserlerinin muhtevaları hakkında bilgi verdik. Âmidî ile ilgili yapılan araştırmalarda, günümüze ulaşmadığı veya bulunmadığı belirtilen bazı yazma eserleri tarafımızdan bulunmuş ve tetkik edilmiştir. Böylece, bu eserler belki de ilk defa tezimizle gün yüzüne çıkmış olacaktır.

1. Fıkıh usulü

a.*el-İhkam fi Usulu'l-Ahkam*: Fıkıh usulüne dair en önemli ve en geniş eseridir. Eserin, İstanbul başta olmak üzere, dünyanın birçok kütüphanesinde el yazması vardır. Kitabın ismini mukaddimede yazar bu şekilde zikretmektedir. Âmidî eserini, Şam Eyyûbî sultanı Melik Muazzam'a ithafen yazmıştır. Eserin Mısır'da birkaç kez basılmıştır. En son tahkikli basımı, Abdurrezzak Afifi'nin tahkiki ile 2003

⁵⁹ Yüksel, 18-19; İsmail Hakkı İzmirli, "Âmidî", Mad., İslam Türk Ansiklopedisi, I, 379-384

⁶⁰ Hayatı ve eserleri hakkında yapılan en detaylı iki araştırma olarak bkz. Hasan Şafii, *Âmidî ve Arauhu'l-Kelamiyye*, Kahire 1998; İhsan bint Abdulgaffar, *Seyfeddin Âmidî ve Arauhul İtikadiyye fi'l-Allahi ve Şifatihî*, yer yok, 2004

yılında Riyad'da dört cilt olarak yapılmıştır. Eser mütekellim metoduna göre yazılmış Şafii fıkıh usulünün en güzel eserlerinden birisidir.⁶¹

El-İhkam, “Kaide” olarak isimlendirilen dört ana bölüme ayrılmıştır. Buna göre muhtevası şöyledir:

1. Fıkıh usulünün tarifi, konusu ve gayesi olan birinci bölümde, kelami ilkeler ve dil felsefesi ile ilgili yapılan açıklamalar ve tartışmalar vardır. Dilin kaynağı, lafız ve mana ilişkileri hususunda çok zengin malzeme sunulmaktadır. Ayrıca, husun kubuh olmanın şartları, farz, vacib vb. Şeri hükümler de bu bölümde incelenmektedir.

2. Kitap, sünnet, icma ve kıyastan oluşan fıkıhın dört temel kaynağı çok detaylı olarak açıklanmaktadır. Haberin bilgi kaynağı olmasının şartları ve kıyasa yapılan itirazlar ve cevapları ile ilgili geniş ve derinlemesine açıklama mevcuttur.

3. Müçtehid ve müftü olmanın şartları, müçtehidin kısımları ve taklidin özellikleri konularını içermektedir.

4. Tercihat adlı bu bölüm, hilaf ilmiyle de ilgilidir. Deliller ve nakil ile akıl arasında çelişki bulunması halinde nasıl bir yol takip edileceği hususundaki bilgileri muhtevidir.

Daha önce de zikrettiğimiz gibi, İbnu'l-Hacib, Âmidî'nin bu eserini Müntheha'l-Vusul ve'l-Emel fi İlmi'l-Usul ve'l-Cedel adıyla telhis etmiş; daha sonra onu da Muhtasaru'l-Müntheha ismiyle bir kez daha özetlemiştir. Ayrıca Adududdin İci de esere bir şerh yazmıştır.

b. *Müntheha's-Sul fi İlmi'l-Usul*: Eserin Âmidî'ye aidiyeti kaynakların hepsinde belirtilmektedir. Âmidî'nin bu eseri bütünüyle el-İhkam'ın özetidir. Zaten eserin başında muellif talebelerinin isteği üzerine el-İhkam'ın bir özeti olarak bu eserini telif ettiğini belirtmektedir. Bölüm başlıklı, hatta başlıkları el-İhkam ile aynıdır. Eser Mısır'da tarihsiz ve tek cilt halinde Ahmed Ferit Mezidi tahkikiyle 2003 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

⁶¹ Eserin fıkıh usulü açısından önemi için bkz. Abdulvahhab Hallaf, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Hüseyin Atay, Ankara 1976, 101-103; Bernard G. Weiss, a.g.e.

c. *Tarikatü'l-Musağğara*: Bu eser İbn Ebu Useybia'da "Talikatü's-Sağira" olarak geçmektedir. Âmidînin eserlerinin isimlerini veren kaynaklar, hilaf ilmine ait bir eser olarak zikretmektedirler. Yapılan çağdaş çalışmalarda da eserin günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Ancak, bu kitaba Süleymaniye kütüphanesi Carullah bölümünde 546 demibaş nosu ilu kayıtlı olarak ulaşabildik. Eser fıkıha ait olup 133 varaktır. Zekat, alışveriş, rehn gibi ticaret ile ilgili; talak, nikah gibi aile ile ilgili; suçlar ve cezaları, şahitlik gibi ceza fikhı ile ilgili çeşitli meseleleri ele almaktadır. Dolayısıyla Âmidînin bu eseri günümüze ulaşan fıkıh ile alakalı belki de tek kitabı olmaktadır.

d. *Lübabü'l-Elbab*: Bu eseri Âmidînin usule dair eserlerindedir. İbn-i Ebi Usaybia Tabakat'ında bu kitaba işaret etmektedir.

e. *et-Tercihat*: Âmidî'nin çeşitli usul meselelerinde tercihlerini ortaya koyduğu bir başka usul kitabı da "et-Tercihat"tır. Bu kitaba da İbn-i Ebi Usaybia (2/281) işaret etmiştir.

Kaynaklarda bahsedilen bu son iki kitabı günümüze kadar ulaşmamıştır. Ayrıca Âmidî'nin fıkıh usulüne dair kaynaklarda zikredilen, ancak günümüze kadar ulaşmayan veya henüz bulunamayan diğer eserlerinin isimleri şöyledir: *Münteha's-Salik fi Ratbi'l-Mesalik, el-Meahiz ale'l-Mahsul*⁶²

2. Hilaf ve Cedel

Âmidî bu ilimlerde de asrının önde gelen ilim adamlarından kabul edilmektedir.

a. *Şerhu Kitabı'l-Cedel*: Hilaf ve cedel ilminde meşhur olan Şerif Meragi'nin eserinin şerhidir. Yüksel, bu eserin Paris Milli Kütüphanesinde 5318 no ile kayıtlı 39 varaktan oluşan bir yazma nüshasından bahsetmektedir.⁶³

b. *Gayetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel*

c. *el-Me'hazi'l-Celiyye fi Müahazati'l-Cedeliyye*

c. *Delil'ü Müttehidi'l-İ'tilaf ve Carrun fi Cemi Mesaili'l-Hilaf*

d. *et-Tercihat fi'l-Hilaf*

⁶² Bkz. Hasan Şafii, 67-71; İhsan bint Abdulgaffar, I, 122-125

⁶³ Yüksel,20

İsmi zikrettiğimiz bu eserler, kaynaklarda geçmekte olup, günümüze ulaşmamış veya henüz bulunamamıştır. Eser isimlerinden hilaf ve cedel ilmiyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴

3. Kelam

a.*Ebkaru'l-Efkar fi Usulu'd-Din*: Âmidî'nin, Mısır'da bulunduğu sırada yazdığı, en kapsamlı kelami eseridir. Ona aidiyeti hususunda bütün kaynaklar müttefiktir. Bu eseri Gazali ile başlayan, Razi ile şekillenen müteahhirun kelamı olan felsefi kelamın en güzel örneklerindedir.

Âmidî'den sonraki önemli kelamcılar, Adududdin el-İci; Seyyid Şerif Cürçani, Taftazani bu eserden büyük ölçüde faydalanmışlardır. Başta ülkemizdeki kütüphaneler olmak üzere birçok kütüphanede yazma nüshası mevcuttur. Ayrıca eser; Ahmed Muhammed el Mehdi'nin tahkikiyle 2002'de Kahire'de beş cilt ve Ahmet Ferid Mezidi'nin tahkikiyle de 2003'de Beyrut'ta üç cilt olarak basılmıştır. El-Ebkar, Usulu'd-Din'in bütün meselelerini içine alacak şekilde sekiz başlıkta düzenlenmiştir.

1. Bilginin tanımı ve türleri.
2. Akıl yürütmenin özelliği ve gerekliliği. Doğru ve yanlış akıl yürütme.
3. Akıl yürütmede vasfı olan tanım, şartları, delil ve çeşitleri.
4. Madum, mevcud ve mevcudun kısımları. Mevcudun kısmı olarak vacibu'l-Vücut'un ispatı, birliği, sıfatları, fiilleri. Mevcudun diğer kısmı, mümkün varlığın özellikleri, cevher, araz, alemin meydana gelişi, illet ve malul ile ilgili hükümler.
5. Nübüvvet'in anlamı, aklen imkanı, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı ve peygamberlerin ismet sıfatı.
6. Ahiret ve semiiyyat ile ilgili bahisler. Ahretin aklen ispatı, ahiret ile ilgili haller.

⁶⁴ Bkz. Hasan Şafii, 81-83; İhsan bint Abdulgaffar, I, 112-114

7. İsimler ve hükümleri. İman ve küfrün mahiyeti, artıp artmayacağı ve ikinci büyük mezhep Şiilikle ilgili konular.

8. İmamettin şart olup olmadığı, imamda bulunması gereken özellikler, dört halifenin hilafetlerinin ispatı, iyiliği emretmek, kötülükten alıkoymak ve gerekliliği.

Kitabın muhtevsından da anlaşılacağı üzere, ilk dört bölüm felsefeyle ilgilidir.

b. *Gâyetü'l-Meram fi İlmi'l Kelâm*: Bu eser Allah'ın varlığı ile ilgili konulardan itibaren Ebkarü'l-Efkar'ın özeti gibidir. Hatta metinler bir çok yerde birbirinin benzeridir. Yalnız bu eserde Ebkâr'ın ayrıntıları kaldırılmıştır. Hasan Mahmud Abdulatif tarafından Gâyetü'l-Meram'm tahkiki yapılarak 1971 senesinde Kahirede basılmıştır.

c. *Hülasatu'l-İbriz Tezkiratu'l-Meliki'l-Aziz*: Melik Aziz'e ithafen yazdığı bu eser, özet bir kelim kitabı olup, elimizde bulunmamaktadır. Âmidî bu eserini Melik Aziz bin Salahaddin için telif etmiştir. Bu eser akaitle ilgili bir eserdir. Bağdadi, Hediyetü'l Arifin (1/707) adlı eserinde bu risaleden bahsetmektedir. Bu risale günümüze ulaşmamıştır.

d. *Menaihu'l- Garaih*: Bu kitapta Âmidî'ni telif ettiği eserler arasında yer almaktadır. İbn-i Ebi Usaybia, Uyunu'l Enba (2/75) adlı eserinde, Sübki, Tabakât adlı eserinde (5/130) Bağdadi, Hediyet-ül Arifin adlı eserinde (1/707) bu kitaptan bahsetmektedirler. Bu kitap bir cilt olup Ebkâr adlı hacimli eserin muhtasandır. Eser günümüze kadar ulaşmamıştır.

e. *El-Me'ahiz âle'r-Râzi*: Araştırmacıların kaydettiğine göre, Âmidî, bu kitapta Fahreddin er-Râzî'nin, el-Metalibü'l-Aliye adlı eserini ihtisar ederek tenkide tabi tutmuştur. Ancak eser günümüze kadar ulaşmamıştır.⁶⁵

⁶⁵ Bkz. Hasan Şafii, 85-103; İhsan bint Abdulgaffar, I, 115-121

4. Felsefe ve Mantık

Daha önce de zikredildiği gibi, Âmidî ilk felsefe dersini Bağdatta İbn-i Fadlan'dan ve bazı Hıristiyan din adamlarından almıştı. Şam'a gittikten sonra da bu alandaki çalışmalarına devam etmiştir. Onun felsefi birikiminde ve görüşlerinin oluşmasında İbn Sina'nın önemli bir yeri vardır. Eserlerinde de, İbn Sina'nın metodunu takip etmiştir. Felsefe eserlerinin tamamı da yazma halindedir. Bu sebeple, felsefi alandaki birikimini göstermek ve İbn Sina'nın eserleri ile kıyaslayabilmek için, kitaplarının muhtevalarını vereceğiz.

a.*Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir*: Âmidî'nin en geniş felsefi eseri olup beş cilttir. Muhtevalarından da anlaşılacağı üzere, İbn Sina'nın Şifa'sının benzeridir. Eserin ismi Safadi'nin eserinde Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir, İbnü'l-Kifti'nin eserinde Kitabu'l-Bâhir fi ilmi'l-Evail olarak geçmektedir.⁶⁶ Nûru'l-Bâhir'in yazma olarak dört cildi Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi kütüphanesi İsmail Saip Koleksiyonunun da bulunmaktadır. Demirbaş numaraları ise şöyledir: I.Cilt 631, II.cilt 2866, III.cilt4624, V.cilt 4830 dur. IV. Cilt bulunmamaktadır. Eserin bu yazma nüshası, Fuat Sezgin tarafından tıpkı basım olarak 2001'de Almanya'da basılmıştır. Çalışmamızda bu baskıyı kullandık. Ciltlere ve konularına göre kitabın muhtevaları şöyledir:

MANTIK: 1. ve 2. ciltler olup IX makeden oluşmaktadır. Her bir makale de kendi içinde fenlerden ve fasıllardan müteşekkildir. Makale başlıkları şöyledir: a) Giriş (Medhal) ve İsağoci, b) Açıklayıcı söz (Kavlü Şârih), c)Tasdiğe delalet eden lafızlar, d)Delillerin açıklanması, e)Burhan, f)Topika(Cedel), g)Sofistikkiye(Mugalata), h)Retorik(Hitabet), ı)Poetika(Şiir)

FİZİK(TABÎYYÂT): 3. ve 4. ciltler olup İbn Sina'nın Şifa'sının Tabiat İlimleri bölümünün bütün konularını içermektedir. Bir mukaddime ve iki makaleden oluşmaktadır. Mukaddimedede Aristo'nun Tabiat ilmini nasıl açıkladığı ele alınmaktadır. Birinci makalenin başlığı İlkeler(Mebadi) olup, tabiat ilimlerinin elde edilme yolları ve konuları açıklanmaktadır. İkinci makalenin başlığı ise Eklenenler(Levahik) olup 16 “fen”den müteşekkildir. İlk 11 fen 3.ciltte sonraki 5 fen ise 4. Cilttedir. Ancak 4.Cilt elimizde bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu fenlerin

⁶⁶ Safadi, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, Cilt 21,346; İbnü'l-Kifti,161

sadece başlıkları hakkında bilgi sahibiyiz. Bütün fenler de fasıllara ayrılmaktadır. Fenlerin başlıkları şöyledir: a)Hareket ve sükun, b)Mekan, c)Zaman, varlığı, anlamı ve konudaki yanlış görüşler, d)Tabiatın kemiyet halleri, e)Tabiatta sonlu ve bitmiş arız olanlar ile cisimleri sebebiyle arız olanlar, f)Cisimlerin ve hareketlerinin yönleri, g)Sema ve alem, h)Kevn ve fesad, ı) Etki ve edilgiler, i) Karışım ve tabileri, j)Kainatın illetlerinden madenler. Bulunmayan ciltteki fenlerin başlıkları ise şöyledir: a)Ulvi eserlerin sebepleri, b)Nefis ve ilgili hususlar, c)İnsani nefis ve kuvvetleri, d) Bitkiler (Botanik), e) Hayvanlar (Zooloji)

METAFİZİK (İLAHİYAT): 5.Cilttir. Metafiziğin bütün konularını içeren 8 makale halindedir. Aynı şekilde makaleler de fasıllara bölünmüştür. Makale başlıkları şu şekildedir: a) Metafiziğin konusu, amacı, faydası ve isimleri, b)On katagori (Mâkûlât-ı aşara), c) Bir ve çok d)Varlık, illet ve mululler, e)Vacibu'l Vücut'un ispatı, sıfatları, alemin sudurunun keyfiyeti, f)İllet ve malullerin mertebeleri, keyfiyeti, feleklerin hareketleri, şer problemi, g)Mead, h) Nübüvvet, mucizeler, dört halife ve imamet

b.*Rumûzu'I-Künûz*: Âmidî'nin bu eseri önceki eserinin muhtasarı niteliğindedir. Âmidî hakkında yapılan çalışmalarda bu eserinin bulunamadığı ifade edilmektedir. Araştırmalarımız neticesinde, kitabın bir nüshasının, Nuruosmaniye kütüphanesi 2688 demirbaş numarasıyla kayıtlı olduğunu tespit edip elde ettik. Yazma nüsha 120 varaktır. Ferağ kaydına göre Cemaziye'l-ahir 612/1216 tarihinde Ahmet b.Salih b. Abdullah tarafından Hama'da istinsah edilmiştir. Bu tarih Âmidî'nin hayatta olduğu ve Hama'da bulunduğu tarihtir. Dolayısıyla bu nüshanın Âmidî tarafından görülmüş olma ihtimali çok yüksektir. Daha öncede geçriği üzere, Âmidî, İbn Ebu Useybia'ya bu eserini okutmuştur. İbn Ebu Useybia dışında İbn Hallıkan, Safadi, Bağdadi ve Katip Çelebi esere işaret etmektedir. Yalnız Katip Çelebi eser hakkında; Ebkaru'l-Efkar'ın özeti olduğu şeklinde yanlış bir bilgi zikretmektedir.⁶⁷ Halbuki Ebkar kelam kitabıdır. Rumûzu'I-Künûz ise felsefe kitabı olup Nûru'l-Bâhir fi'l-Hikemi'z-Zevâhir'in özeti niteliğindedir. Hatta konu başlıkları bile aynıdır. Şimdi, mukayese açısında konu başlıklarını varak numaralarıyla birlikte vereceğiz:

⁶⁷ Bkz.Katip Çelebi, I, 913

MANTIK: İki mukaddime ve sekiz makaleden ibaret olup yazma nüshanın 1.varak ile 61.varaklar arasındır. 1.Mukaddime: İlimler ve mantığın ilimler içindeki yeri. 2.Mukaddime: Matîğa olan ihtiyaç, gayesi konusu ve meseleleri.

Makaleler: a)İsagoci, b)Açıklayıcı söz (Kavlü şarih), c)Önermeler, d) Deliller, e)Burhan, f)topika veya cedel ilmi, g) Muğalata, h) Retorik (Hitabet), ı) Poetika (Şiir)'dir.

FİZİK (TABİİYYAT): İki makale olup eserin 61.varak ile 95.varak arasındır. Makaleler: a)İlkeler(mebadi), b)Eklenenler (Levahık)dir. İkinci makale olan, Ekleneler (Levahık)in bölümleri(fen) ise şunlardır: a)Hareket ve sukun b)Zaman, c) Zaman ve mekanın varlığı ve araştırılması c)Tabi cisimlerin kemiyet halleri d)Sonlu veya sonsuz olsun tabiata arız olan hususlar e)Cisimlerin ve hareketlerin yönleri f)Sema ve alem (Semavi cirmleri ve unsuri cisimler) g)Oluş ve bozuluş h)Etki ve edilgiler ı)Karışımlar i)Kainatın illetlerinden madenler, dağlar ve nehirlerin oluşumu, iklimlerin farklılığı j)Ulvi varlıklar k) Nefisler

METAFİZİK (İLAHİYAT):Bir mukaddime ve yedi makaledir.95.varak ile 120.varak arasındır. Mukaddime: İlahiyatın konusu, amacı, faydası, isimleri ve önemi.

Makaleler: a)Kategoriler b)Birlik, çokluk ve ekleri c)İllet ve malul yönünden varlık ve varlığın kısımları d)Vâcibu'l-Vucud'un ispatı sıfatları ve ilgili hususlar e)İllet, malullar ve mertebeleri f)Mead g)Nübüvvet

c. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'I-Hukemâi ve Mütekellimin*: Adından anlaşıldığı üzere kitap çeşitli kelâmi ve felsefî terimleri açıklamaktadır. Âmidî öncelikle bu terimleri saymakta sonra da bunları açıklamaktadır. Kitabın başında ise önemli bir mukaddime yer almaktadır. El-Mübîn'de 130 kadar terim açıklanmaktadır. Eser Hasan Şafii'nin tahkikiyle 1983 Kahire'de ve Abdülemir Asem tahkikiyle 1987 Beyrut'ta yayımlanmıştır.

d. *Feraidü'I- Fevâid*: Bağdadi, Hediyyet-ül Arifin adlı eserinde (1/707) bu kitabı zikrederek, konusunun hikmet ve bir cilt halinde olduğunu ifade etmektedir. Bu kitabı Âmidî'nin kitapları arasında Bağdadi'den başkası zikretmemektedir

e.*Dekâiku'l-Hekaik fi'l-Mantık*: Basılmamış olan bu eserin Bibliotheque de Beyrut'ta (RAAD V,134) kayıtlı bir nüshası olduğu bildirilmektedir.⁶⁸ Ayrıca İhsan bint Abdulgaffar Kahire Yazmalar Enstitüsü'nde 68 demirbaş no kayıtlı bir nüshasının bulunduğunu ifade etmektedir. Yazarın ifadelerine göre; kaynaklarda üç cilt olarak zikredilen bu eserin sözkonusu nüshası tek cilt olup 347 varaktır. Varolan bu cilt, mantık konularını kapsamaktadır.⁶⁹ Âmidî'nin bu yazma eserini araştırmalarımız neticesinde aşağıdaki internet adresinden temin ettik: <http://diglib.princeton.edu/view?xq=pageturner&index=1&inset=1&start=1&doc=/mets/islamic42b.mets.xml> Âmidî. Bu nüsha eserin sadece ilk cildini içermekte olup 238 varaktır. Kim tarafında ve hangi tarihte istinsah edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak eserin sonunda ikinci cildin bulunduğu ifade edilmektedir.

g.*Keşfu't-Temvîhât*: Çalışmamızın konusu olan, Âmidî'nin bu eseri hakkında aşağıda detaylı bilgi verilecektir.

D. KEŞFÜ'T-TEMVÎHÂT'IN KAYNAKLARI, ÖZELLİKLERİ ve MUHTEVASI

1. el-İşârât ve't-Tenbîhât ve Şerhleri

el-İşârât ve't-Tenbîhât, İbn Sina felsefesinin özeti niteliğinde olup, en son yazdığı eserlerindedir. İbn Sina, bu eserini, mantık, fizik (tabiiyyat) ve metafiziği (ilâhiyat) ihtiva edecek şekilde iki bölüm halinde telif etmiştir. Birinci bölüm mantık olup yöntem anlamına gelen on “nehic”den müteşekkildir. İkinci bölüm, fizik ve metafiziği içine almakta, konu anlamında on “namat”tan oluşmaktadır. Her bölümün başında bir mukaddime vardır ve her nehic ile namat kendi içinde bütünlük arz etmektedir. Birinci bölümde; mantığın tanımı, amacı, konusu, kavram, beş tümel, tanım, önerme ve çeşitleri ile kıyas ve çeşitleri, burhan gibi konular işlenmektedir. İkinci bölümün ilk üç (namat) konusu fizik, sonraki dört konusu metafizik ve son üç konusu ise ahlak ve tasavvuf ile ilgilidir. Fizik kısmında, doğal cisimler ve yapıları, hareket ve ilkeleri, nefis ve güçleri ele alınmaktadır. Metafizik kısmında, metafizik

⁶⁸ Carl Brockelmann, GAL,I,393; suppl.,I, 678

⁶⁹ İhsan Bint Abdulgaffar, I, 104-106

bilginin imkanı, varlık ve kısımları, nedensellik alemin meydana gelişi, ilahi inayet, kaza, kader, iyilik kötülük ve nefsin ölümsüzlüğü gibi konular incelenmektedir. Son kısımda ise mutluluk, mutsuzluk, ariflerin makamları, din dili, ibadetler, keramet, mucize gibi ahlaki ve tasavvufi meseleler açıklanmaktadır.

Eser, büyük ölçüde İbn Sina'nın en hacimli felsefi eseri Şifâ'nın özeti mahiyetinde olması yönüyle dikkat çekmektedir. Dolayısıyla İşârât'ın muhtevası, Şifâ'nın veciz edebi ve özet bir üslupla tekrarıdır, denilebilir. Ancak İbn Sina, bunu yaparken, Şifâ'daki ayrıntılara girmemiş, görüşlerini zaman zaman farklı kavramlarla ve yeni bir sistematik içinde ifade etmiştir. Bu yüzden İşârât'ın doğru anlaşılması Şifâ'ya müracaatla mümkündür.

Kitaba adının verilmesine sebep olan ve yazılış metodunu belirleyen vehm, işâret ve tenbih deyimleri, kısaca şu anlamlara gelmektedir. İbn Sina, tenbihle beraber bir parça başında yer alan vehim veya vehimler ifadesini, daha önce ileri sürülmüş veya sürülme ihtimali olan yanlış bir görüşü zikrederek, arkasından eleştirisini ve kendine göre doğrusunu söylediği, düşünceleri için kullanır. Şayet iddianın doğruluk veya yanlışlığını zihin dışında fizik âlemde denemek mümkün ise bu bilgi, "işâret" başlığı altındaki paragraflarda yer alır. Dolayısıyla bu bilgiler fizik âlemle ilgilidir. Ancak, bir konuda ileri sürülen bilgilerin doğrulukları yalnızca zihni bir gayretle ortaya konulabiliyorsa "tenbih" diye isimlendirilmektedir. Bu tür bilgiler duyularla algılanamayan varlıklar ile ilgilidir. İşâret, tembih ve vehim deyimleriyle birlikte bazen, tezkire, tabsira, tekmile, tenzib, tamim, fayda, nükte, hikaye, hidaye, mukaddime gibi deyimlerle başlayan paragraflarda bulunmakla birlikte, bunlar öncesiyle bağlantılı olan ve bir veya birkaç kez geçen ifadelerdir.⁷⁰

İbn Sina'nın kendisinden önceki kelami ve felsefi birikimden faydalanarak kurduğu felsefi sistem ile kendisinden sonraki İslam düşüncesinde derin izler ve büyük bir etki bıraktığı bilinen bir husustur. Onun etkisi yazdığı eserler ile kendini göstermiştir. Kitap ve risaleleri üzerine çok sayıda şerh ve haşiyeler telif edilmiştir. İşte İbn Sina'nın eserlerinden üzerine en çok şerh ve haşiyeye yazılanlardan en önemlisi, belki de birincisi el-İşârât ve't-Tenbihât'tır. el-İşârât üzerine çok sayıda şerh ve haşiyenin yazılmış olması ve bunlara ait pek çok yazma nüshaların

⁷⁰ Bkz. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul, 2005; Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-Tenbihât", Mad. DİA, C. 23, 421.

kütüphanelerde bulunması, eserin İslam düşüncesinde önemli etkileri olduğunu ve kendisinden sonraki felsefi geleneği büyük ölçüde yönlendirdiğini göstermektedir. Burada bu şerh ve haşiyelerin önemlilerinin isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Ancak Fahreddin Razi ve Nasreddin Tusi'nin şerhleri hakkında Seyfeddin Âmidî'nin şerhi ile ilgili olması sebebiyle biraz daha detaylı bilgi vereceğiz. El-İşârât'ın önemli şerh ve haşiyeleri şunlardır:⁷¹

Fahreddin Râzî (ö. 1209), Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihat ve Lübâbül-İşârât.

Seyfeddin Âmidî (ö. 1233), Keşfü't-Temvîhat fi Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât.

Nasireddin Tûsî (ö. 1273), Hallu Müşkilâtü'l-İşârât,

Şemseddin es-Semerkindî (ö. 1303), Beşârâtü'l- İşârât

İbn Kemmine (ö.1284), Şerhu'l-Usûl ve'l-Cümel

Sırâceddin Urmevi (ö. 1283), Şerhu'l- İşârât

Ekmeleddin Nahcuvani (ö. 1302), Şerhu'l- İşârât.

Allâme Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325), İzâhü'l-Mudillât min Şerhi'l-İşârât, el- İşârât ila Meâni'l- İşârât ve'Tenbihât ve Bastü'l- İşârât ve't-Tenbihât olmak üzere üç farklı şerhi vardır.

Ayrıca yapılan bu şerhleri karşılaştıran “Muhâkemât” türü şerh ve haşiyelerde yazılmıştır. Muhâkemât türünün en meşhurları ise şunlardır:

1. Muhammed b. Said el-Yemeni et-Tusteri(ö. 1332), el- Muhâkemâtü beyne Nasîruddin ve'r-Râzî

2. Kutbuddin razi et-Tahtâni(ö. 1364), Kitâbu'l-Muhâkemât beyne'l-İman ve'n-Nâsir.

3. Allame Cemaleddin Yusuf el-Hillî (ö. 1325) el- Muhâkemât beyne Şurrâhi'l-İşârât ve't-Tenbihât

⁷¹ Şerh ve haşiyeler hakkında geniş bilgi ve kütüphanelerdeki yazma nüshaları için bkz. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, İst. 1941, I, 94-95; Carl Brockelman, *GAL*, Leiden 1943, I, 597 ve *Supplementband*, Leiden, 1956, I, 816, George Anawati, *Müellefâtü İbn Sina*, Kahire, 1950, 4-12; Yahya Mahdevî, *Fihrist Nüshahâyı Müsennafatı İbn Sina*, Tahran, 1954, 33-37; Osman Ergin, *İbn Sina Bibliyografyası*, İstanbul, 1956, Mahmud Sihabi, *et-Tenbihât ve'l- İşârât, Mukaddimesi*, Tahran, 1339, 1-31; Ahmed el-Âbidî, *Hâşiyetü ala Şurûhu'l- İşârât, Mukaddimesi*, Tahran, 1375, I, 9-29.

4. Cemaleddin Havansâri, Haşiyetü ala Şuruhu'l-İşârât.

İbn Sina'nın felsefi geleneği üzerine yapılan akademik ve ilmi çalışmalarda sıklıkla değinilen ve İslam felsefesi açısından önemi vurgulanan İşârât ve't-Tenbihat şerhleri ve haşiyeleri⁷² ile ilgili yer yer akademik çalışmalar da yapılmaktadır.⁷³ İbn Sina'nın bir çok eserine şerh yazan İslam düşüncesinin en önemli simalarından olan Fahreddin Razi'nin Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât'ı, İşârât şerhlerinin ilki ve en önemlisidir. O, kitabının başında, şerhini, İbn Sina'nın özlü, anlaşılması zor ve muğlak ifadelerinin bulunduğu bu eserini, derinlemesine inceleyerek daha kolay anlaşılması için telif ettiğini belirtmektedir. Razi, öncelikle İbn Sina'nın kendi ifadelerini nakletmekte, sonra İbn Sina'nın ifadelerini onun maksadına uygun bir şekilde "tefsir" başlığı altında açıklamaktadır. Açıklamalarının sonunda ise varsa tenkitlerini ve eksikliklerini zikretmektedir. Onun şerhi, içerdiği tenkitlerin okluğu sebebiyle "cerh" olarak da nitelenmiştir.⁷⁴ Eserin kütüphanelerde birçok yazma nüshası mevcut olup, birkaç kez de basılmıştır.⁷⁵

İslam Felsefesi tarihinde başarılı bir İbn Sina yorumcusu olarak kabul edilen Nasireddin Tusi'nin İşârât şerhi ise Razi'nin tenkitlerine cevap niteliğini taşımaktadır. Tusi, Razi'nin eleştirisi ve tenkitlerine karşı İbn Sina'yı savunmuş ve onun eserinin doğru anlaşılmasını amaç edinmiştir. Böylece İbn Sina'nın eserinin başında zikrettiği, İşârât'ın doğru kavranması vasiyetini yerine getirmek istemiştir. Tusi'nin bu amacı, Hallü Müşkilâti'l-İşârât olan şerhinin isminden de bellidir. O, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın ne demek istediğini açıklamaktadır. Daha sonra ise, Razi'nin eleştirilerine tek tek cevap vermektedir. Bu cevaplarına bütün felsefi birikimini yansıtmaktadır. Tusi'nin bu eserinin de kütüphanelerde birçok yazma nüshası

⁷² Bkz. Gerhard Endress, "Reading Avicenna In The Madrasa, Arabic Theology", *Arabic Philosophy* (ed. James E. Montgomery) içinde, Paris 2006, 371-422; Dimitry Gutas, *İbn Sina'nın Mirası* (Derleme ve Tercüme, M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2004, 133-153.

⁷³ Bkz. Fahrettin Olguner, *Üç Türk İslam Mütefekkeri Düşüncesinde Varoluş* (İbn Sina- Fahreddin Razi-Nasireddin Tusi), İstanbul 2001; Murat Demirkol, *Nasiruddin Tusi'nin İbn Sinacılığı*, Doktora Tezi, Ankara 2007; Nemci Derin, *Kutbeddin Razi'nin Hayatı, Eserleri ve Felsefi Görüşleri*, Doktora Tezi, Ankara 2008; İbrahim Yemenli, *Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 1999; Mehmet Sami Baga, *Şemsuddin Semerkandi ve Beşârâtü'l- İşârât Adlı Eserinin Tabiiyyat Bölümü; Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2008;

⁷⁴ Katip Çelebi, I, 94; Hayri Kaplan, *Fahruddin er-Râzî Düşüncesinde Ruh ve Ahlak*, Basılmamış Dr. Tezi, Ankara 2001, 354-357.

⁷⁵ Fahreddin Razi, *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât, Mukaddime ve Tashih*, Dr. Ali Rıza Necefzade, Tahran 1382, 2 cilt; *Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhât*, İstanbul 1290/1873 (Tusi'nin şerhi ile birlikte hamîşte); Kahire 1325/1907, 2 cilt.

bulunup birkaç kez de basılmıştır.⁷⁶ Ayrıca Razi ile Tusi'nin görüşlerinin mukayese edildiği çağdaş çalışmalar da bulunmaktadır.⁷⁷

Çalışmamızın konusu olan Keşfü't-Temvihat'ın sahibi Âmidî (öl. 1233), Tusi (öl. 1274)'den önce yaşamış ve eserini yine ondan önce telif etmiştir. Âmidî'nin şerhi de Razi'nin tenkitlerine cevap niteliğindedir. Dolayısıyla onun eseri esasında Razi'nin eleştirilerine karşı yazılmış ilk olma özelliğine sahiptir. Nitekim eserinin ismi, yazılış amacını açık olarak göstermektedir: Keşfü't-Temvîhât fî Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbîhat (İşârât ve't-Tenbîhat Şerhindeki Yanlış Yorumların Aydınlatılması). Âmidî'nin diğer felsefi eserleri gibi bu eseri de tanınmamıştır. Daha önce zikrettiğimiz gibi, onun kelami ve usulcü yönünün ağır basması ile döneminin siyasi ve ilmi durumunun, felsefi eserlerinin geri planda kalmasının sebep olduğu kanaatindeyiz. Tusi'nin Râzî'nin tenkitlerine karşı cevaplarında Âmidî'den faydalandığı da zikredilmektedir.⁷⁸

2. Keşfü't-Temvîhât ve Âmidî'nin Şerh Metodu

Keşfü't-Temvîhât'ın Âmidî'ye aidiyeti hususunda kaynaklar hemfikirdir.⁷⁹ Ancak kitabın ismi konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Safadî, Keşfü't-Temvîhât alâ Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihat, aynı zamanda Âmidî'nin öğrencisi olan İbn Ebi Useybia ise Kitabı Keşfü't-Temvîhât fî Şerhu'l-İşârât şeklinde zikretmektedirler. İbnü'l-Kıftî ise Âmidî'nin eserleri arasında "Kitâbu'l-Meâhız ala Fahrüddin b. Hatib er-Razi fî Şerhu'l-İşârât" adlı bir eseri de saymaktadır.⁸⁰ Keşfü't-Temvîhât'ın muhtevası ve Kıftî'nin ifade ettiği eserin isminden, Keşfü't-Temvîhât ile aynı eser olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Âmidî, kitabını, Hama Eyyûbî Sultanı Melik Mansur'a ithaf etmiştir. Melik Mansur daha öncede geçtiği üzere 1200-1221 yılları arasında Hama'da hükümdarlık yapmıştır. Âmidî'nin de 1217-1221 yılları arasında Hama'da bulunmasından dolayı, bizde eserin bu yıllar arasında yazılma ihtimalinin kuvvetli olduğu kanaati oluşmuştu. Ancak çalışmamızın sonlarına doğru elde ettiğimiz Berlin nüshasındaki

⁷⁶ Nasireddin Tusi, *Hallu Müşkilati'l-İşârât*; Tahran 1379; İstanbul 1290 (Razi'nin şerhi ile birlikte); tahkik; Süleyman Dünya, Beyrut 1992 (İbn Sina'nın eseri ile birlikte)

⁷⁷ Bkz. Hânî Numan Ferhat, *Mesâilü'l-Hilaf Beyne Fahrüddin er-Razi ve Nasîruddîn et-Tusi*, Beyrut 1997; Murat Demirkol, *Nasirüddin Tusî'nin İbn Sinacılığı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

⁷⁸ Selahaddin Halil Safadî, *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*, Beyrut 1962, I, 181; Katip Çelebi, I, 95.

⁷⁹ Bkz. Safadî, I, 181; İbn Ebi Useybia, 650; Katip Çelebi, I, 95.

⁸⁰ İbnü'l-Kıftî, 161.

ferağ kaydında, eserin 605/1208 istinsah edildiği zikredilmektedir. Bu tarih Melik Mansur hükümdarlık tarihine denk gelmektedir. Fakat 1208 Âmidî'nin Mısır'da bulunduğu tarihtir. Dolayısıyla o bu eserini Mısır'da iken yazdığı ortaya çıkmaktadır. Elimizde bulunan el yazması nüshalarından Laleli'ye göre eserin ismi Kitâbu Keşfü't-Temvîhât fi Şerhu'l İşârât ve't-Tenbihat, Carullah'a göre Kitâbu Şerhu'l İşârât ve Berlin nüshasına göre ise Kitabu Keşfü't- Temvihat fi Şerhi't- Tenbihat'tır. Yazma nüshaların ikisi Süleymaniye Kütüphanesinin Laleli ve Carullah Efendi bölümlerinde, diğeri Berlin Bibliothek'tedir

Laleli Nüshası: Demirbaş nosu 2519 olup 340 varaktır. Her sahifede 15 satır olmak üzere bir varak 30 satırdan müteşekkildir. Güzel bir nesih hatta sahiptir. Ali b. Muhammed b. Hasan b. Hasan tarafından 719/1319 yılında istinsah edildiği ferağ kaydından anlaşılmaktadır. İstinsah tarihi Âmidî'nin vefatından 86 yıl sonradır.

Carullah Efendi Nüshası: Demirbaş nosu 1313 olup 243 varaktır. Eserin bu nüshası Laleli nüshasına göre eksik ve karışıktır. İki farklı müstansih tarafından istinsah edilmiştir. İlk kısmının sonundaki ferağ kaydına göre, müstansih İsmail Hebbetullah olup tarihi 616/1219'dur. Bu tarih Âmidî'nin kitabını telif ettiği tarihler arasında denk gelmektedir. Ancak muhtemelen ilk kısmın varakları ciltlenirken karıştırılmıştır. Çünkü konularına göre varaklar düzenli değildir. Örneğin ilk varaklar Mantığın önermeler kısmından başlamaktadır. Mantığın amacı, konusu gibi önce olması gereken konular ise 40. varaktan itibaren devam etmektedir. Elimizde bulunan ve düzgün olan Laleli nüshasıyla karşılaştırarak bu karışıklığı büyük ölçüde düzeltebildik. Bu ilk kısımda, İbn Sina, Razi ve Âmidî'nin ifadeleri, “Şeyh dedi”, “Şarih dedi” ve “Ben dedim” şeklindedir. Halbuki daha sonra yazılan Laleli nüshasında ise; “Şey dedi”, “Şârih dedi” ve “Şeyhimiz dedi” tarzındadır. Müstensih Hama'lı ve yazılış tarihinin Âmidî'nin yaşadığı dönemle aynı olması sebebiyle müellifimizin nüshanın yazılışında nezaret ettiği ihtimalini uyandırmaktadır. Carullah Efendi nüshasını ilk kısmı, 195. varakta ve konu olarak da fizik kısmının yarısında bitmektedir. İstinsah eden İsmail Hebbetullah bundan sonra ikinci cildin geleceğini ifade etmektedir. Ancak 196. varaktan itibaren yazı stili tamamen değişmektedir. Ayrıca önceki kısım ile ve kendi içinde konular arasında kopukluk bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kısmın aynı müstensihe ait olmadığı ortaya çıkmaktadır. Âmidî'nin ifadeleri bazen “ben dedim”, bazen de “ben diyorum” olarak

geçmektedir. Bu kısmın sonunda herhangi bir ferağ kaydı bulunmamakla birlikte, sadece 1098 Muharrem/1686 şeklinde bir not düşülmüştür. Bu kısımda da konular karışmış olup, dolayısıyla takipte zorlanılmaktadır.

Berlin Nüshası: Demirbaş nosu 5048 olup 135 varaktır. Ferağ kaydına göre, 605/1208 de Ali Muhammed Salim b. Muhammed tarafından istinsah edilmiştir. Varak sayısından da anlaşılacağı üzere tam bir nüsha olmayıp eksiktir. Fizik bölümünün yarısında nihayete ermektedir.

Çalışmamızda, tam ve düzgün olması sebebiyle Laleli nüshasını tercih ettik.

Âmidî'nin fikirlerin ve görüşlerinin olgunluk döneminde yazdığı bu eseri, en önemli felsefi eserlerindedir. Çünkü O, bu eserine bütün felsefi birikimini yansıtmış ve tartışmalı konularda kendi görüşünü büyük bir ustalıkla ortaya koyabilmiştir. Daha önce de geçtiği üzere felsefi eserleri, gereken ilgiyi görmemesi sebebiyle, çok az istinsah edilmiş, dolayısıyla da bazı kitapları kaybolmuş veya günümüze ulaşamamıştır. Halbuki kelim ve usul ile ilgili eserlerinin çok sayıda nüshaları bulunmaktadır.

Keşfü't-Temvîhât, Fahreddin Razi'nin, Şerhu'l İşârât ve't-Tenbîhâtı'nda İbn Sina'nın görüşlerine yapılan eleştirilerine cevap vermek amacıyla yazılmış bir şerhtir. Âmidî, bu hususu eserinin başında açıkça belirtmektedir. O, ikinci varakta, pek çok insanın felsefi ilimleri anlayamadığını, karıştırdığını veya yanlış anladığını söylemektedir. Bu esnada, Razi'nin Şerhu'l İşârâtı'nı incelediğini belirterek bu eserde gördüğü eksiklikler ve yanlışlıkların kendisini cevap vermeye yönlendirdiğini ifade etmektedir. Çevresindeki bazı ilim erbabının da teşvikiyle o, İbn Sina'nın ve felsefi ilimlerin doğru anlaşılmasını ve ortaya konulan yanlış düşüncelerin izale edilmesini istediğini belirtmektedir. Bu anlamda da halkın gerçeği görmesine yardımcı olmak amacıyla, bu eseri kaleme aldığını ifade etmektedir. Böylece Âmidî, Razi ile başlayan ve kendisinden sonra da devam edecek olan İşârât şerhlerinin ikinci halkası olacaktır.

İşârât'ın ilk şârihi olan Fahreddin Razi, şerhinde öncelikle İbn Sina'nın görüşlerini onun metnini olduğu gibi vermek suretiyle zikretmektedir. Daha sonra "tefsir" başlığı altında, metinde yer alan kapalı, anlaşılması zor ifadeleri açıklamaktadır. Bu açıklamalar esnasında ve sonunda eleştirilerini ve kendi

görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak Razi'nin bilinen zor ve karışık üslubu sebebiyle, görüşlerini ayırt etmek veya eleştirip eleştirmediğini belirlemede zorlanılmaktadır. Bu yüzden Razi'nin şerhini okurken çok dikkatli davranmak gerekmektedir. Fakat Razi, İşârât'taki konular arasında iç içe geçmişliği de düzenlemektedir. O mantık bölümünde “nehicleri” fasıllara ayırmakta, İbn Sina'nın paragraf başlıklarını olduğu gibi zikretmektedir. Ayrıca başlıklandırılmamış paragraflara kendisi başlıklar koymaktadır. Fizik ve Metafizik bölümünde ise, her namatı önce, “kısım” veya “mesele” adında alt başlıklarına ayırmaktadır. Kısımları tekrar mesele, meseleleri ise fasıllara bölmektedir. Her kısım, mesele ve fasla, konunun içeriğine göre bir başlık vermektedir. Bu durum, Razi'nin şerhini sistematik hale getirmektedir. Onun şerhi, İbn Sina'nın bütün eserine, herhangi bir eksiltme yapmadan, yapılan bir şerhtir. Dolayısıyla, metni aynı zamanda İşârât'ın asıl metnini de içermektedir. Çalışmamız boyunca, bu şerhin Tahran 1382 ve İstanbul 1290/1873 baskılarını kullanacağız.

Âmidî'nin şerhi ise, eserin tamamı üzerine yapılmamıştır. O, diğer felsefi eserlerinde İbn Sina'nın felsefi sistemini geniş, detaylı ve çok sistematik bir şekilde ortaya koyduğu için, bu kitabında özellikle tartışmalı konuları ele almıştır. Zaten, kitabının başında bu durumu belirtmektedir.

Keşfü't-Temvihât'ın Laleli nüshasının tamamı 340 varaktır. Bu nüshanın İlk 63 varağı Mantık, 63. varaktan 205'e kadar olan 142 varak Fizik olup bir iki ve üçüncü namatları ihtiva etmektedir. 205.Varaktan 325'e kadar olan 120 varak ise Metafiziği konu edinen dört, beş, altı ve yedinci namatlardır. Son 15 varak ise, tasavvuf ve ahlakla ilgili olan sekiz, dokuz ve onuncu namatlardır.

Gördüğü üzere Âmidî özellikle fizik ve metafiziğe geniş yer ayırmış, bu konudaki tartışmaları derinlemesine incelemektedir. Ancak Âmidî'nin şerh metodu çok fazla sistematik değildir. O, önce tartışmalı gördüğü hususta İbn Sina'nın görüşlerini aktarmaktadır. Bu işlemi yaparken İşârât'ın ilgili metnini tamamını her zaman zikretmemektedir. Bazen tartışmanın geçtiği ana cümleciği veya birkaç kelimeyi belirterek yetinmektedir. Bunun için Şeyh dedi ifadesini kullanmaktadır. Daha sonra İbn Sina'nın ifadeleri ile ilgili olarak Fahreddin Razi'nin getirdiği eleştirileri veya açıklamalarını ifade etmektedir. Razi'nin

görüşlerine ise Şarih dedi başlığı altında yer vermektedir. Sonunda ise kendi görüşlerini, şarihin eleştirilerine cevaplarını veya şarihin yanlış, eksik anladığı hususları düzelterek, açıklamaktadır. Kendi görüşleri ise, Şeyhimiz dedi,⁸¹ ifadesi altında belirtilmektedir. Şerhin bu metodu sebebiyle, hangi görüşün hangi yazara ait olduğu rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Âmidî, şerhi esnasında konu başlıkları veya işâret gibi deyimleri kullanmamaktadır. Razi'den aldığı ifadeler konusunda da bir açıklama yapmamaktadır. Hattı bazen İbn Sina metninin bir paragrafın ortasından başlayabilmektedir. Bu durum ise, metinler arasında takibi zorlaştırmaktadır.

Âmidî, Keşfü't-Temvihât'ta, Razi'nin eleştirilerine karşı cevaplarında veya onun yanlış anladığı hususları düzeltmede, İbn Sina tarafındadır. Ancak kanaatimizce, Razi'nin İbn Sina'nın kimi ifadelerini gereksiz yere eleştirdiği gibi, Âmidî de bazen aynı hataya düşmüştür. O da Şeyh'in bazı cümlelerini açıklama mahiyetindeki, Razi'nin görüşlerini gereksiz yere eleştirmiştir.

3. Eserin Muhtevası

Keşfü't-Temvihât'ın muhtevasını ortaya koymaya çalışırken, başlıklandırmada İşârât'ı ve büyük ölçüde de Razi'nin şerhinde yaptığı mesele, fasıl şeklinde ayırdığı konu başlıklarını dikkate alacağız. Çünkü, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Âmidî şerhinde herhangi bir konu başlığı zikretmemektedir. Bu bölümde, Keşfü't-Temvihât'ın tamamının muhtevasını Razi'nin şerhi ile birlikte karşılaştırmalı olarak başlıklar halinde zikredeceğiz. Eserin muhtevasını, öncelikle İşârât metninin bölümlenmesine uyarak mantık, fizik ve metafizik şeklinde üç ana başlık altında toplayacağız.

el-İşârât ve't-Tenbihât'ın Türkçe çevirisiyle birlikte basılan İstanbul 2005 baskısını, Râzi'nin Şerhu'l -İşârât'ın mantık kısmı için Tahran 1382, fizik ve metafizik kısmı için İstanbul 1290/1873 baskılarını, Keşfü't-Temvihât'ın ise Laleli nüshasını kullanacağız.

⁸¹ Eserin Carullah ve Berlin nüshalarında bu kısım,Ben dedim, şeklindedir.

RAZİ

I.MANTIK

GİRİŞ: Eserin yazılış amacı

- a)Nefsin güçleri ile bilgi edinme arasındaki ilişki
- b)Mantık ilminin mahiyeti
- c)Fizik ilminin konusu
- d)Metafiziğin önceliği ve sonralığı meselesi

A. BİRİNCİ NEHİC: MANTIĞIN AMACI (17 Fasıldır)

1. Mantığın Tarifi ve Fikrin Açıklanması
 - a) Tasavvur ve Tasdik
 - b) Tasdiğin Kısımları
 - c)Tasavvurdan Tasdiğe Geçiş kuralları
 - d) Mantığın Konuları
2. Sözcüklerin Tarifinin Gerekliliği
3. Lafzı Açıklarken Mantığa Uymanın Lüzumu
4. Tasavvura ve Tasdiğe Götüren Yollar
5. Tanımın ve Delilin İlkelerinin Bilinmesi
6. Lafzın Anlama Delaletinin Kısımları
7. Yüklem Hakkında
8. Müfred ve Mürekkep Lafızlar
9. Tikel ve Tümel Lafız
- 10.Zati ve Arazi Yüklem
11. Kurucu Zati Yüklem

AMİDİ

I.MANTIK

GİRİŞ: Eserin yazılış amacı

- a)Nefsin güçleri ile bilgi edinme arasındaki ilişki
- b)Mantık ilminin mahiyeti
- c)Fizik ilminin konusu
- d)Metafiziğin önceliği ve sonralığı meselesi

A. BİRİNCİ NEHİC: MANTIĞIN AMACI

1. Mantığın Tarifi ve Fikrin Açıklanması
 - a) Tasavvur ve Tasdik
 - b) Tasdiğin Kısımları
 - c)Tasavvurdan Tasdiğe Geçiş kuralları
 - d) Mantığın Konuları
2. Tasavvura ve Tasdiğe Götüren Yollar
3. Lafzın Anlama Delaletinin Kısımları
4. Müfred ve Mürekkep Lafızlar
- 5.Zati ve Arazi Yüklem
6. Kurucu Zati Yüklem
7. Kurucu Olmayıp Sürekli Gereken Arazi Yüklem
8. Zati Yüklemin Başka Bir Anlamı
9. “O Nedir” Sorusunun Cevabı Olarak Yüklemin Sınıfları

12. Kurucu Olmayıp Sürekli Gereken Arazi
Yüklemler

13. Sürekli Gerekmeyen Ayrık Arazi
Yüklemler

14. Kurucu Olmayıp Bazen Arazi Bazen
Araz Olan Yüklem

15.Zati Yüklemin Başka Bir Anlamı

16. “O Nedir” Sorusunun Cevabı Olarak
Yüklem

17. “O Nedir” Sorusunun Cevabı Olarak
Yüklemin Sınıfları

B. İKİNCİ NEHİC: BEŞ TEKİL LAFIZ,
TANIM VE BETİM (11 Fasıldır)

1.Cins ve Tür

2.Cinslerin ve Türlerin Tertibi

3.Ayrım

4.Hassa ve Genel Araz

5.Beş Tümelin Bireylere Yüklem Olması

6. Beş Tümelin Betimleri

7.Tanım ve Kısımları

8.Tanımı Uzatmanın ve Kısaltmanın

İmkansızlığı

9. Betim ve Sınıfları

10.Tanım ve Betimle Eşyanın Tarifinde
Yapılan Hatalar

11.Birbiriyle Göreceli İki Şeyden Birinin
Diğeri İle Bilinmesinin Yanlışığı

C.ÜÇÜNCÜ NEHİC: HABERE DAİR
BİLİŞİM (10 Fasıldır)

B. İKİNCİ NEHİC: BEŞ TEKİL LAFIZ,
TANIM VE BETİM

1.Cins ve Tür

2. Ayrım

3. Beş Tümelin Betimleri

4.Tanım ve Kısımları

5. Betim ve Sınıfları

C.ÜÇÜNCÜ NEHİC: HABERE DAİR
BİLİŞİM

- 1.Önermelerin Sınıfları
2. Olumlama ve Olumsuzlama
- 3.Tekil, Niceliği Belirli ve Niceliği Belirsiz Önermeler
- 4.Niceliği Belirsiz Önermenin Hükümü
- 5.Şartlı Önermelerin Niceliğinin Belirliliği ve Belirsizliği
- 6.Yüklemlili Önermelerden Şartlı Önermelerin Yapılması
7. Udul ve Tahsil
8. Şartlı önermeler ve Kısımları
- 9.Önermelere İlişerek Niceliğin Belirlenmesinde Özel Değerler Kazandıran Yapılar
10. Önermelerin Şartları

D. DÖRDÜNCÜ NEHİC: ÖNERMELERİN MADDESİ VE KİPLERİ (10 Fasıldır)

- 1.Önermelerin Maddesi
2. Önermelerin Kipleri, Mutlak ve Zaruri Arasındaki Fark
- 3.İmkan Kipi
4. Kiplerde Usul ve Şartlar
- 5.Kiplerdeki Tümel Olumlunun İncelenmesi
6. Kiplerdeki Tümel Olumsuzun İncelenmesi
7. Kip ve Yüklem Arasındaki Uyuşma ve Farklılaşma Yerleri
8. Kiplerde İki Tikelin İncelenmesi
9. Kiplerin Birbirini Gerektirmesi
- 10.Mümkün Kipi ile İlgili Bir Meselenin

- 1.Önermelerin Sınıfları
- 2.Udul ve Tahsil
3. Şartlı önermeler ve Kısımları
- 4.Önermelere İlişerek Niceliğin Belirlenmesinde Özel Değerler Kazandıran Yapılar

D. DÖRDÜNCÜ NEHİC: ÖNERMELERİN MADDESİ VE KİPLERİ

1. Kiplerin Birbirini Gerektirmesi

Çözümü

E. BEŞİNCİ NEHİC: ÖNERMELERİN ÇELİŞİĞİ VE DÖNDÜRÜLMESİ (6 Fasıldır)

- 1.Çelişki Hakkında Tümel Bir Söz
2. Mutlak Önermeler Arasındaki Çelişkiler
3. Kipli Önermelerin Çelişği
- 4.Mutlakların Döndürülmesi
- 5.Zorunluların Döndürülmesi
6. Mümkünlerin Döndürülmesi

F.ALTINCI NEHİC: DEĞERİ VE KAYNAĞI AÇISINDAN ÖNERMELER

G.YEDİNCİ NEHİC: KANITLAMALARLA İLGİLİ İKİNCİ İŞLEM (4 Fasıldır)

- 1.Tümdengelim Tümevarım ve Temsil
- 2.Kıyas ve Çeşitleri
- 3.İçkin Kıyas
- 4.Yüklemlili İçkin Kıyasların Sınıfları

H.SEKİZİNCİ NEHİC: ŞARTLI KİYASLAR VE TABİLERİ (4Fasıldır)

- 1.Şartlı İçkin Kıyaslar
- 2.Eşitlik Kıyası
3. Şartlı İstisnai Kıyaslar
4. Hulfi Kıyas

I. DOKUZUNCU NEHİC: BURHANİ İLİMLERİN KISA BİR AÇIKLAMASI (4 Fasıldır)

- 1.Maddesi ve Tasdiki Meydana Getirmesi

E. BEŞİNCİ NEHİC: ÖNERMELERİN ÇELİŞİĞİ VE DÖNDÜRÜLMESİ

- 1.Mutlakların Döndürülmesi

F.ALTINCI NEHİC: DEĞERİ VE KAYNAĞI AÇISINDAN ÖNERMELER

G.YEDİNCİ NEHİC: KANITLAMALARLA İLGİLİ İKİNCİ İŞLEM

H.SEKİZİNCİ NEHİC: ŞARTLI KİYASLAR VE TABİLERİ

- 1.Eşitlik Kıyası

I. DOKUZUNCU NEHİC: BURHANİ İLİMLERİN KISA BİR AÇIKLAMASI

- 1.Bilimsel Sorular

Açısından Kıyas Sınıfları

2.Bilimsel Sorular ve Kıyaslar

3. Nedensellik ve varlık Burhanı

4.Bilimsel Sorular

İ. ONUNCU NEHİC: MUGALATAYA
DAİR KIYASLAR

II. FİZİK

A. BİRİNCİ BÖLÜM (NAMAT):
CİSİMLERİN CEVHERLEŞMESİ

1. Atomun İptali
2. Atomun Nefyinde Diğer Bazı Yollar
- 3.Heyulanın İspatı
4. Heyulanın Çeşitli Ölçüleri Kabul Edici Olması
5. Suretin Heyuladan Bağımsız Olamayacağı Hakkındadır
6. Heyulanın Cisimsel Suretten Bağımsız Bulunamayacağı Hakkında
7. Heyulanın Türsel Suretten Bağımsız Olamayacağı Hakkında
8. Heyulanın ve Suretin Birbiri İle İlişkilendirilmesinin Keyfiyeti Hakkında
9. Ölçülür (Miktarlar) Hakkındadır
- 10.Boşluğun İptali
11. Cihetler Hakkında

II. FİZİK

A. BİRİNCİ BÖLÜM (NAMAT):
CİSİMLERİN CEVHERLEŞMESİ

1. Atomun İptali
2. Atomun Nefyinde Diğer Bazı Yollar
- 3.Heyulanın İspatı
4. Heyulanın Çeşitli Ölçüleri Kabul Edici Olması
5. Suretin Heyuladan Bağımsız Olamayacağı Hakkındadır
6. Heyulanın Cisimsel Suretten Bağımsız Bulunamayacağı Hakkında
7. Heyulanın Türsel Suretten Bağımsız Olamayacağı Hakkında
8. Heyulanın ve Suretin Birbiri İle İlişkilendirilmesinin Keyfiyeti Hakkında
9. Ölçülür (Miktarlar) Hakkındadır
- 11.Boşluğun İptali
12. Cihetler Hakkında

B. İKİNCİ BÖLÜM (NAMAT) :YÖNLER,
ONLARIN BİRİNCİ VE İKİNCİ
KISIMLARI

1.Felekler (Göksel Varlıklar)

- a) Yönler hakkında
- b) Yön açısından sınırlayan cisim doğrusal hareket etmez.
- c) Yönleri sınırlayan büyük göksel varlık (felek) hakkında
- d) Cisimlerin çeşitli durumları
- e)Yönleri sınırlayan cisimlerin döngüsel (dairevi) hareket etme zorunluluğu vardır.
- f) Göksel varlıkların (feleklerin) döngüsel hareketi hakkında
- g) Göksel varlıklarda oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) yokluğu (Bilgi girilebilir)

2.Unsurlar (Basit cisimler)

- a) Ustukussat
- b) Unsurların tertibi
- c) Dört unsurda oluş ve bozuluşun imkanı
- d) Ustukussatın dört olduğu
- e) Dört unsurdan mürekkeplerin ortaya çıkması
- f) Dönüşümün (istihak) ispatı
- g) Ateş ile ilgili meseleler
- h) Unsurları yaratmada Allah'ın hikmetleri

C. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (NAMAT)
:YERSEL VE GÖKSEL NEFİSLER

1. Nefis Mizaç ve Bedenden Müteşekkildir

B. İKİNCİ BÖLÜM (NAMAT) :YÖNLER,
ONLARIN BİRİNCİ VE İKİNCİ
KISIMLARI

1.Felekler (Göksel Varlıklar)

- a) Yönleri sınırlayan büyük göksel varlık (felek) hakkında
- b) Cisimlerin çeşitli durumları
- c) Göksel varlıklarda oluş ve bozuluşun (kevn ve fesad) yokluğu (Bilgi girilebilir)

2.Unsurlar (Basit cisimler)

- a) Ustukussat
- b) Unsurların tertibi
- c) Dört unsurda oluş ve bozuluşun imkanı
- d) Ustukussatın dört olduğu

C. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM (NAMAT)
:YERSEL VE GÖKSEL NEFİSLER

1. Nefis Mizaç ve Bedenden Müteşekkildir

- a)Nefis sadece bedenden ibaret değildir.
b)Nefis sadece mizaç da değildir.
c)Nefis her iki hususun birlikteliğiyle vardır ve bedene tesir eder.

2.İdrak

- a)İdrakin mahiyeti
b) Soyutlamada İdrakin Dereceleri
c) Batın Duyular
d) İnsani Nefsin dereceleri
e) Düşünme ve sezgi farkı
f) Kutsal gücün ispatı
g) Natık nefsin cisim olmadığı
h) Her mücerredin akıl, akil ve makul olması

3.Nefsin Muharrik Güçleri

- a)Nebati güçler
b)İradeli hareketli güçler
c)İradesi ile hareket eden gök cisimleri (felekler)
d)Gök cisimlerinin nefislerinin ispatı

III. METAFİZİK

A.DÖRDÜNCÜ BÖLÜM (NAMAT): VARLIK VE İLLETLERİ

1. Metafizik Bilginin İmkanı ve Akli Varlığın İspatlanması
2. Varlığın İlletlerinin Açıklanması: Maddî, Suri, Fail ve Gani İlletler

2.İdrak

- a)İdrakin mahiyeti
b) Soyutlamada İdrakin Dereceleri
c) Batın Duyular
d) İnsani Nefsin dereceleri
e) Kutsal gücün ispatı
f) Natık nefsin cisim olmadığı
g) Her mücerredin akıl, akil ve makul olması

3.Nefsin Muharrik Güçleri ve Gök Cisimlerinin Nefislerinin İspatı

III. METAFİZİK

A.DÖRDÜNCÜ BÖLÜM (NAMAT): VARLIK VE İLLETLERİ

1. Metafizik Bilginin İmkanı ve Akli Varlığın İspatlanması
2. Varlığın İlletlerinin Açıklanması: Maddî, Sûrî, Fâil ve Gâi İlletler

3. Zorunlu Varlığın İspatı
4. Zorunlu Varlığın Tekliği
5. Zorunlu Varlığın Çokluktan Berî Kılınması
6. Zorunlu Varlığın Zıddının ve Benzerinin Olmadığının İspatı
7. Zorunlu Varlığın Akıl, Akleden ve Akledilen Olması
8. Zorunlu Varlığın Varlık Delili ile İspatı

B.BEŞİNCİ BÖLÜM (NAMAT):
YARATMA (SUN') VE YOK İKEN
BENZERSİZ YARATMA (İBDA) (10
Meseledir)

1. İmkan, Varolmada ve Varlığını Devam Ettirmede Bir İllete İhtiyacın Olmasıdır
2. Hadis Üzerinden Zaman Geçmiş Olandır 335
3. Zaman Hareketin Ölçüsüdür
4. Muhdes Varolmadan Önce Madde Vardır
5. Her Mümkün Bizzat Muhdestir
6. İletin Bütün Hususlarda İlliyetliğinin Ortaya Çıkış Zamanı
7. İbda (Benzersiz, Yok İken Yaratma)
8. Mümkünü Tercih Etmek Bir Sebepden Dolayıdır
9. Birden Ancak Bir Malul Çıkar
10. Alemin Hudusu

3. Zorunlu Varlığın İspatı
4. Zorunlu Varlığın Tekliği
5. Zorunlu Varlığın Çokluktan Berî Kılınması

B.BEŞİNCİ BÖLÜM (NAMAT):
YARATMA (SUN') VE YOK İKEN
BENZERSİZ YARATMA (İBDA)

1. Mümkün ve kısımları
2. Hadis varlık ve özellikleri
3. Her muhdesi madde önceler
4. Her mümkün bizzat muhdestir.
5. İletin, bütün hususları ile illiyetliğinin ortaya çıktığı zaman

C.ALTINCI BÖLÜM

(NAMAT):GAYELER, İLKELERİ VE SİRALAMA(3 Meseledir)

1. Kasti ve İradeli Fiilin Tam Olması
2. Mücerred (soyut) Akıllar
3. Varlığın Tertibi

D.YEDİNCİ BÖLÜM (NAMAT): SOYUTLAMA (8 Meseledir)

1. Varlığın Tertibinin Mahiyeti
2. Natık Nefsin Faal Akıla İttisalin
3. İttihat ve Tanımı
4. Akletme Çeşitleri
5. Allah'ın Küllileri Bizzat Bilme Keyfiyeti
6. Allah'ın Cüzileri Bilme Keyfiyeti
7. Allah'ın İnayeti
8. Kötülük Problemi

C.ALTINCI BÖLÜM

(NAMAT):GAYELER, İLKELERİ VE SİRALAMA

1. Kasti ve İradeli Fiilin Tam Olması
 - a) Zenginliğin gerçek tanımı
 - b) Cömertliğin gerçekleşmesi
2. Mücerred (soyut) akıllar
3. Varlığın tertibi

D.YEDİNCİ BÖLÜM (NAMAT): SOYUTLAMA

1. Natık Nefsin Faal Akıla İttisali
2. Allahın küllileri bilmesinin keyfiyeti
3. Allahın cüzileri bilmesinin keyfiyeti
4. Kötülük problemi

İKİNCİ BÖLÜM

ÂMİDİ'NİN MANTIK VE TABİAT GÖRÜŞÜ

A. MANTIK

1. İlimler Tasnifi ve Mantık

İslâm düşüncesinde ilimler tasnifi ile ilgili çalışmalar Câbir b. Hayyân'a (Ö.200/815) kadar götürülebilmektedir.⁸² Ancak ilimler tasnifi geleneğinin zamanımıza ulaşan ilk müstakil ve sistematik örneği Fârâbî'nin *İlimlerin Sayımı* (*İhsâu'l-Ulûm*) adlı eseridir. Filozofun ilimleri tasnif ettiği bu kitaptaki amacı zamanında ilim kabul edilen şeyleri teker teker saymak, bölümleri ve içeriği ile ilgili bilgi vermektir. Böylece bu ilimlerden birini öğrenmek isteyen incelediği alana körü körüne değil bilinçli bir şekilde yönelecektir. İlimleri, lisan ilmi, mantık, matematik, fizik ilimler, metafizik (el-ilmü'l-İlâhî) ve siyaset, fıkıh ve kelâm ilmi kategorilerine ayırmaktadır. O ilk olarak bütün toplumlar nezdinde doğru ve düzgün konuşmak için bir âlet mesabesinde olan her türlü düşüncenin kendisiyle ifade edildiği Dil İlmine yer vermektedir. Bu ilim mantığın ilkelerini ve usulünü öğrenmek isteyenlerin kendisinden müstağni kalamayacağı ilk basamak olmakta; nahiv, sarf, şiir, doğru yazma doğru okuma ilimlerini içermektedir. Düşünceyi güçlendiren, zihni yanlış hükümlere düşmekten koruyan mantık ilmi, nazarî ve amelî ilimlere giriş olarak ikinci sırayı almaktadır. Zira hangi ilimle uğraşılırsa uğraşılırsın düşüncelerin doğruluğunu ve yanlışlığını ölçecek kanunların bilinmesi zorunlu olacaktır. Metodolojik esasa dayandığı söylenebilen bu tasnifte daha sonra sırayla, matematik, fizik, metafizik ve medenî ilim gelmektedir. Matematik ilimler (ilmü't-te'âlîm) aritmetik, geometri, optik, astronomi, müzik, ağırlıklar (ilmü'l-eskâl) ve mekanik (ilmü'l-hiyel) ilimlerinden ibarettir.⁸³

İbn Sina ise çeşitli eserlerinde "hikmet", "el-ulûmu'l-akliyye", "el-ulûmu'l-felse-fiyye", "el-ulûmu'l-hikemiyye", "ulûm", "felsefe" terimleri müteradif anlamda kullanılmakta; bununla bir kısmı nazarî (teorik), bir kısmı da amelî (pratik) ilimlerden müteşekkil bir sistem ifade edilmektedir.

⁸² İlimler tasnifi hakkında geniş bilgi için bkz. İlhan Kutluer, *İslamın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İst. 2001, 125 vd.

⁸³ Bkz. Farabi, *İlimlerin Sayımı*, Çev: Ahmet Arslan, Ankara 1999; Kutluer, age, 127-129

İbn Sina, eş-Şifâ'nın el-Mantık kitabında "felsefede amacın, insanın, kapasitesinin elverdiği ölçüde eşyanın hakikâtine vâkif kılınması" olduğunu belirtmekte: eşyayı, varlığı insanın irade ve fiilinden bağımsız olanlar ve insanın irade ve fiiliyle varlığa gelenler, şeklinde ikiye ayırmaktadır. Eşyanın böyle iki kategoride değerlendirilmesi ilimlerin de iki kısma ayrılmasına temel teşkil etmiş; ilk kısım, salt bilmekle (nazar) alakalı oluşu, gayesinin nefsin nazarî gücünün yetkinliği (istikmâl) olması nedeniyle "nazarî hikmet" (el-hikmetü'n-nazariyye, el-felsefetü'n-nazariyye) şeklinde isimlendirilmiştir. İkinci kısım, nazarî cephesi de bulunmakla birlikte son tahlilde gayesinin "amel için bilgi" ve nefsin amelî gücünün kemâli oluşu nedeniyle "amelî hikmet" (el-hikmetü'l-ameliyye, el-felsefetü'l-ameliyye) diye isimlendirilmiştir. İlimleri birbirinden ayıran konularıdır ve her ilmin mevzuu bir varlık mertebesine karşılık gelmektedir. Bu ontolojik kriter ilimlerin birbirinden ayrılmasında da temel ölçü olmaktadır. İnsanın irade ve fiilinden bağımsız olarak dış dünyada (fi'l-ayân) bulunan varlıkların: a) hem varoluşu hem de mahiyetleri (hudûd) bakımından cismânî madde ve hareketle ilişkili olanlar; b) varoluşu madde ve hareketle ilişkili olmakla birlikte mahiyetleri bakımından bunlardan bağımsız olanlar; c) ne varoluşu ne de mahiyetleri bakımından madde ve harekete muhtaç olmayanlar şeklinde üç kısım oluşturması nazarî ilimlerin de konularını belirlemektedir. Göksel cisimler, dört unsur ve bunlardan meydana gelen cismanî gerçeklik alanına tekabül eden ilk kısım fizik ilminin; sayı ve özellikleri, miktarlar gibi zihnî gerçeklik alanına tekabül eden ikinci kısım matematiğin; bütün mevcudatı kapsayan varlık, bir, çokluk, sebep, sonuç, küllîlik, cüz'îlik gibi fizik ötesi gerçekliğe tekabül eden üçüncü kısım ise metafiziğin konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca bu ilimlerin aşağı (esfel = fizik), orta (evsat = matematik) ve yüce (âla = metafizik) olarak nitelendirilişi de bu varlık mertebeleri ile alâkalandırılabilir.

İnsanın irade ve fiiliyle meydana gelen şeyler, nefsin fizik âlemle ilişkisinin neticesidir ve amelî akıl gücünün görevi, nazarî akıl gücünden aldığı ilkeler doğrultusunda nefsin fizik âlemle ilişkisini düzenlemektir. Bu düzenlemenin tek bir kişiye, aileye yahut topluma (medîne) olmak üzere üç çeşit oluşu, amelî ilimlerin de ahlâk (ilmü'l-ahlâk, el-hikmetü'l-hulkiyye), ev idaresi (tedbîru'l-menzil, el-hikmetü'l-menziliyye) ve siyaset (tedbîru'l-medîne, ilmü's-siyâse) şeklinde üç kısma ayrılmasında temel olmaktadır.

Tabîî hikmet (el-hikme tabî'yye) ve tabîî ilim (el-ilmü't-tabî'î) terimleriyle ifade edilen fizik ilminin mevzuu değişen olması bakımından duyularla idrak edilen cisim ve ona ilişkin arazlardır". Riyâzî hikmet (el-hikmetü'r-riyâziyye), riyâzî ilimler (el-ulûmu'r-riyâziyye) ve ta'lîmî terimleri ile ifade edilen matematiğin konusu maddeden mücerret veya madde ile ilişkili olarak zihinde bulunan sayılar ve büyüklüklerdir (mekâdîr). Bu nedenle matematiğin konusunu oluşturan varlık alanı zihnî gerçekliğe sahip niceliklerdir. Bunlar sayılara ve miktarlara ait ilk prensiplerini metafizikten almakta ve bu cihetten ilimler hiyerarşisinin dikey boyutunda metafiziğin (el-ilmü'l-ilâhî) altında bulunmaktadır. Aritmetik (ilmü'l-aded), geometri (ilmü'l-hendese), astronomi (ilmü'l-hey'e) ve müzik (ilmü'l-musikî) ilimleri matematiğin temel kısımlarını oluştururlar.

Mantık ilmi, eşyanın tasavvurdaki mahiyetini; onun bu varlığına özgü özne, yüklem, yüklemdeki küllîlik ve cüz'îlik, yüklemdeki zâtlîlik ve arazîlik gibi ona ilişkin nitelikleri (a'râz) konu edinir. Çünkü eşya hakkında düşünmeyi ve onu bilmeyi istediğimizde, onu zorunlu olarak kavramlaştırırız (tasavvur). İşte bu kavramlar ve bu kavramlara ilişkin nitelik, kemiyet, izafet gibi arazlar, bilinenden bilinmeyene ulaştırması cihetinden birinci mâkul mânâlara dayanan ikinci mâkul mânâlar mantığın konusunu oluşturur. Teorik bir alan olan mantık, hem nazârî araştırmalarda hem de mantık disiplini öğrenmede kendisine muhtaç olunan bir âlet (âletü'l-hikme) olarak bu tasnifte yer almaktadır. İbn Sînâ kesin bilgiye ulaştıran bir kıyas türü olan burhanın mevzu, mebâdî ve mesâil açısından ilimlerle ilgili olduğunu; mevzuun kendisinde burhan getirilen alanlar; mesâilin, kendisine burhan getirilen problemler; mebâdîin kendisiyle burhan getirilen öncüller olduğunu belirterek bütün bir ilimler sistemini burhan teorisiyle irtibatlandırır.

Hikmetin âleti" (âletü'l-hikme) olarak nitelenen mantık, Porphyrius'un İsegocisi ile birlikte, her biri Aristo'nun bir kitabına tekabül ettirilen dokuz bölümden oluşmaktadır. Bunlar; a) küllî manalara delâlet eden sözcüklerin (elfâz) incelendiği İsegoci; c) bütün varlıklara şâmil müfret manaların sayısının konu edildiği Kategorias (el-makûlât); d) olumlu ve olumsuz olacak şekilde manaların; doğru ve yanlış yargı bildirecek şekilde önermelerin nasıl terkip edileceğinin açıklandığı Peri Hermeneias (el-İbâre); d) kıyasın konu edildiği Analitika (et-Talîl bi'I-aks); e) kesin bilgi (yakîn) ifade kıyasın terkiбинin açıklandığı Analitika II (Burhan); f) burhanı

ifâdeyi idrakten aciz olan muhatabı ikna etmede faydalı olan kıyasın konu edildiği Topika (Cedel); g) bütün ilimlerdeki ve sözlerdeki hataların incelendiği Sofistika (Safsata); h) hatâbî kıyası konu edinen Retorika (el-Hatâbe); ı) şiirin incelendiği Topika 'dır (Şiir).⁸⁴

Âmidî'nin de ilimler tasnifini yaparken İbn Sina'yı takip ettiği görülmektedir. Ona göre, ilimler tasnifinde temel esas ilimlerin konularıdır. Her ilmin konusu da ontolojik olarak bir varlık alanına karşılık gelmektedir. Varlıklarla ilgili bu durum, ilimlerin birbirinden ayrılmasında da temel ölçü olmaktadır. Buna göre, insanın düşünce ve davranışlarından bağımsız ve ayrı olarak dış dünyada bulunan üç temel varlık alanı ile ilgili üç temel ilim alanı bulunmaktadır: a)Varlığı ve mahiyetleri itibariyle cismânî madde ve hareketle ilişkili olanlardır. Bu varlıklar, ayaltı aleme ait olup dört unsur ve bunlardan meydana gelen cisimsel varlıklardır ve fizik ilminin konusunu teşkil etmektedirler. b)Varlığı açısından madde ve hareketle ilişkili olmakla birlikte mahiyetleri bakımından bunlardan bağımsız olanlardır. Bu varlık alanı, sayı ve özellikleri, miktarlar gibi zihnî gerçeklik alanına karşılık olup, Matematik ilminin konusunu oluşturmaktadırlar. c) Varolmada ve mahiyeti bakımından, madde ve harekete muhtaç olmayan fizik ötesi gerçekliğe tekabül eden varlıklar ve bütün varolanları kapsayan varlık, bir, çokluk, sebep, sonuç, küllîlik, cüz'îlik gibi zihni kavramlar metafiziğin konusunu meydana getirmektedir. Âmidî de ilimleri aşağı=fizik, orta=matematik ve yüce=metafizik olarak nitelemektedir. Onun da bu nitelemede esas aldığı kriter varlık mertebeleridir. Ona göre Mantık ilmi, eşyanın tasavvurdaki mahiyetini; yüklemdeki küllîlik ve cüz'îlik, yüklemdeki zâtîlik ve arazîlik gibi ona ilişkin nitelikleri (a'râz) konu edinir. Çünkü eşya hakkında bilgi elde etmek istediğimizde, öncelikle onun formunu zihnimize alıp tasavvur haline getiririz. Yani kavramsallaştırırız. Bu kavramlar ve bu kavramlara ilişkin nitelik, kemiyet, izafet gibi arazlar, dış dünyadaki varolanlara dayanan ikinci cevherler mantığın konusudur. Mantık, nazarî araştırmalarda ve mantık disiplininin bizzat kendini öğrenmede bir âlet olarak ilimler tasnifinde en başta yer almaktadır. Aynı

⁸⁴ İbn Sina'nın ilimler tasnifi hakkında bkz. İbn Sina, *Mantığa Giriş*, Çeviri: Ömer Türker, İst. 2006, 2-5; Kutluer, age, 129-130; Halide Yenen, *İbn Sinada İlimler Tasnifi*, Kutadgu Bilig, Sayı 14,

şekilde Âmidî de, İbn Sînâ gibi, kesin bilgiye ulaştıran bir kıyas türü olan burhanı, diğer bütün bilimlerde doğru ve kesin bilgi elde etmede temel kabul eder.⁸⁵

Âmidî, Keşfü't-Temvihât'ta ise ilimler tasnifi ve mantığın yeri konusunda, İbn Sina'nın İşârât'ı ve Razi'nin Şerhu'l-İşârât'ında mukaddime olarak ifade ettiği bölümde dört meseleyi tartışmakta ve Razi'nin eleştirilerini şöyle cevaplamaktadır:

1. Nefsin Güçleri: Razi, İbn Sina'nın, Allah'a ettiği hamd, Allah'ın doğru yola iletmesini ve gerçeği ilham etmesini dilediği, cümlelerinin, nefsin nazari kuvvetinin üç işlevine işaret ettiğini ifade etmektedir. Razi'ye göre, beş duyunun tekil nesnelere zorunlu bilgi elde etmesi birinci merteye, bu bilgilerden nazari (teorik) ilimlerin oluşturulması ikinci merteye ve sonuçlara ulaşma ise üçüncü mertecedir. Ona göre ilk merteye Allah'ın yardımı, ikinci merteye doğru yola iletmesi ve üçüncü merteye de Allah'ın gerçeği kuluna ilham etmesi ile mümkündür. İnsan bunun için öncelikle zahirini sonra, batının güzelleştirmeli, üçüncü aşamada ise nefsinin bedeni zevk ve ihtiraslardan kurtarmalarıdır. Böylece Razi doğru bilgiye ulaşmada, nefsin halleri ile ilişki kurarak tasavvufi bir yorum getirmektedir. Âmidî, her şeyden önce bu üç aşamayı dörde çıkarmaktadır. Bunlar; ilk olarak duyunun tekil nesnelere idraki, ikinci olarak tekillerden soyutlama yoluyla tümellerin çıkarılması, üçüncü olarak, tümellerle teorik ilimlerin oluşturulması ve son olarak neticelere ulaşılmasıdır. Yine Âmidî'ye göre, bütün bu aşamaların nefsin ameli (pratik) yönüyle alakası olmayıp, tamamen nazari (teorik) yönüyle ilgilidir. Dolayısıyla o, Razi'nin dile getirdiği tasavvufi yorumu kabul etmemektedir.

2. Mantık İlminin Mahiyeti: Razi, mantığın ilim olup olmadığı konusundaki ihtilafın lafzi olduğu kanaatindedir. Ona göre, şayet ilim ile kastedilen, zihindeki suretlerin dış dünyadakiler ile örtüşmesi ise, mantık ilim değildir. Çünkü mantık ikinci makuller denilen zihni kavramlar ile ilgilenir. Ancak ilim ile kastedilen, zihnin idrak ettiği şeylerin hepsi ise, mantık bir ilim dalıdır. Âmidî mantığın ilim olma konusundaki Razi'nin bu yaklaşımını eksik bularak bu hususta kendi anlayışını şu cümlede özetlemektedir: “Mantık, ilkelerinin ve prensiplerinin hatırlatılmasına ihtiyaç duyulan zorunlu bilgiler ile öncülleri doğuştan olan nazari bilgilerden

⁸⁵ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 5-16; *Rumûz*, 1b-3a; *Dekâik*, I, 1b-9a, *Mübin*, 83

meydana gelen ve sonuçta bunların dilde kavramsal olarak ifade edildiği bir bilimdir.” Böylece Âmidî, insanın bilgi üretirken kullandığı kurallı bir alet ilmi olan mantığın insanda doğuştan bulunduğunu vurgulamaktadır.

3.Fizik İlminin (Tabiiyyât) Konusu: Razi fizik ile kastedilen sadece “tabii kuvvet” olmadığını bundan daha geniş olarak “tabii cisim” olduğunu söylemektedir. Âmidî ise, “tabii kuvvetin”, “tabii cisim”den daha geniş olmadığını aksine ikisinin de cismin hallerini inceleyen fizik ilminin konuları olduğunu söyleyerek, Razi’yi düzeltme ihtiyacı hissetmektedir.

4. Metafiziğin Önceliği Problemi: Metafizik felsefi ilimlerde ve İbn Sina’nın eserlerinde hatta İşârât’ın farklı yazma nüshalarında, bazen “tabiattan sonra” (ma ba’de’t-tabîa’), bazen “tabiattan önce (kable’t-tabîa’)” şeklinde zikredilmiştir. Razi, metafizik ilimde incelenen varlıkların, fiziki dünyanın varlıklarının illetleri olduğu için, metafizik ilminin önce geldiğini ve bu yüzden “ilk felsefe” diye isimlendirildiğini ifade etmektedir. Ancak öğretim, yani metafizik alemin varlıklarının fizik alemdeki varlıklardan hareketle ortaya koyma açısından metafizik fizikten sonra gelmektedir. Âmidî, Râzî’nin “öğretim açısından” ifadesini dikkate almadığı için burada onu gereksiz yere eleştirmektedir. Halbuki Razi varolma açısından metafizik alemin önce geldiğini kesin olarak belirtmektedir. Ancak Âmidî, metafizik ilmin aynı zamanda başta fizik olmak üzere diğer ilimlerin ilkelerini, konularını ve problemlerin de belirlediği zikrederek farklı bir bakış açısı da sunmaktadır.⁸⁶ Bu görüşü İbn Sina’nın görüşleri ile de uyuşturmaktadır.⁸⁷

2. Mantığın Mahiyeti, Gerekliliği ve İlim Olup Olmadığı

İslâm mantıkçıları, genellikle mantığı "bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilim", "kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen" "insanı fikrin sahihini fasidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları veren alet ilmi" şeklinde tanımlamışlardır. Mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün durumlarda düşünme gücünü doğru yöne sevkedecek imkânları kapsayan bir sanat, akılla bulunup ortaya çıkarılmaya elverişli olan her bilgi konusunda kişiyi yanıltan koruyacak şeyleri öğreten bir tekniktir. Dile göre dil

⁸⁶ Âmidî, *Keşf*, 2a-7b

⁸⁷ Bkz. İbn Sina, *Metafizik*, Çev: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004, I, 1-35

bilgisinin işlevi ne ise akla göre mantığın işlevi de odur. Dil bilgisi, konuşmada yanlış yapmanın mümkün olduğu durumlarda dili yanlıştan koruduğu gibi mantık da soyut ve küllî mefhumları kavramada aklın hataya düşmesini önlemekte, bunun için kurallar ortaya koymaktadır. Mantık hem ilim hem de yöntem (alet, sanat) olarak ele alınmıştır. Buna göre mantık biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki özelliğe sahiptir. Teorik yönüyle mantıklı düşünme denilen düşünme biçimini tesbit eder; bu yönüyle bir ilimdir. Pratik yönü ise bu ilmin uygulanmasını, yani akıl yürütmelerin doğruluğunu sağlayan kuralları ortaya koyma metotlarını gösterir; bu tarafıyla da bir sanattır.⁸⁸

Mantık alanında ilk müslüman sistemci düşünür olan İbn Sînâ, kendisinden öncekilerin hatalarını düzeltmiş, yeni görüşler öne sürmüş, bütün mantık disiplinlerini ilgilendiren önemli yenilikler ortaya koymuştur. İbn Sînâ, Porphyrios'un İsbâgocî'si ile Aristo'nun mantık külliyatını incelemiş ve mantığı dokuz bölüm halinde işlemiştir. Kitâbü's-Şifâ, el-İşârât ve't-Tenbîhât, Kitâbü'n-Necât, Mantıku'l-Meşrikıyyîn, Uyûnü'l-Hikme gibi eserlerinin ilk kısımlarını mantık incelemelerine ayırmış, böylece kendisinden sonra gelenlere zengin malzeme bırakmıştı. İbn Sînâ'ya göre mantık tutarlı ve doğru düşünmenin kanun ve kurallarını öğretir. Bu yapıyla o, "düşünmeye bağlı bilgi"nin elde edilmesinde, yetkinleşmenin ve dolayısıyla da mutluluğun kazanılmasında temel bir işleve sahiptir. Mantık bu işlevini, bilinen kavram ve yargılardan yola çıkarak bilinmeyenlerin bilgisinin elde edilmesine yardım etmek ve böylece insanî bilginin düzeyini arttırmakla yerine getirir. İnsanın ilk fıtratı ve önceden sahip olduğu apaçık bilgileri, tek başlarına yetkinleşme ve mutluluk için yeterli değildir. Yetkinliğe ulaşma yolunda insanın elde ettiği şeylerin çoğu, çaba gerektiren bir kazanımla sağlanmaktadır. Bu da bilinmeyenin bilinir hale gelmesiyle gerçekleştirilir. Bilinmeyeni bilinir kılan şey ise bilinendir. Durum böyle olunca, insanın öncelikle bilinenden bilinmeyeni nasıl elde edeceğini, bilinmeyenden bilinene geçiş için nasıl bir düzenleme yapacağını bilmesi gerekir.

⁸⁸ Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1991, 1-5; İbrahim Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, 13-18

İşte mantık, bilinenlere dayalı olarak bilinmeyenin bilgisine geçişin yol ve yöntemini sağlamaktadır. Önceden bilinen kavram ve yargılardan sonradan kazanılan kavram ve yargılara geçiş tanım ve kanıtlama ile yapıldığından mantık, geçerli Tanımlama ve kanıtlamanın kurallarını inceler ve ortaya koyar. İnsan bazan bir konu hakkında kendiliğinden doğru bir tanımlama ve kanıtlama yapabilse de, bu her zaman ve her konuda böyle olacağı anlamına gelmez. Eğer bu mümkün olsa ve kendiliğinden, mantığa başvurmaksızın her konuda doğru tanıma ve kanıtla ulaşabilseydi, düşünce ekollerinde ortaya çıkan ayrılıklar ve çelişkiler söz konusu olmazdı. Ayrıca insan, sadece başkalarıyla değil kendi kendisiyle de çelişkiye düşmezdi. Tabii bu, mantık bilen insanın hataya düşmeyeceği anlamına gelmez. Bazan insanlar mantığı bildikleri halde, meselâ onu gereği gibi kullanmamak veya ihmal etmek suretiyle yanlış ve çelişkiye düşebilir. Ama bu durum mantığa değil, o kişiye bağlanmalıdır. Çünkü bu durumdaki kişinin, düşüncesini tam olarak mantığa dayandırdığı söylenemez. O halde arızî ve tesadüfî olarak elde edilenlerin ötesinde sistemli bir bilgiye ulaşabilmek ancak mantıkla mümkündür. Bu bakımdan, "Allah tarafından desteklenmiş kişiler" hariç, araştırma ve düşünme yoluyla bilgi elde etmek isteyen herkes bu disipline muhtaç olup ondan müstağni kalmaz. İbn Sînâ'ya göre mantığın, eşyanın mahiyetini bilmeye yol açma noktasında bir işlevi varsa da onun ilgi alanı ne salt mahiyetin kendisi ne de dış dünyada veya zihindeki bulunuşudur. Esasen mantığın temel ilgisi, "zihindeki mahiyete veya kavrama ilişkin konu ya da yüklem, tikel ya da tümel, zatî ya da arazî olma gibi birtakım durum ve özelliklerdir. Eşyayı düşünmeyi ve bilmeyi istediğimizde, bir yandan zorunlu olarak onların mahiyetlerini zihne dahil etme (kavramak), diğer yandan da bu mahiyetlere (kavram) ilişkin durumları dikkate alma ve bilme gereği duyarız. İşte mantık, bilinenlerden bilinmeyenin bilgisine geçişi ancak zihindeki mahiyete arız olan bu özellikler, onların niceliğini, niteliğini vb. kavratarak sağlar ki, bu da son tahlilde mahiyetin hem zihinde hem de dış dünyadaki özelliklerinin bilgisini kazanmaya yardımcı olur.

Mantığın temel alanı, belirli şekillerde düzenlenmeleri bakımından kavramlarla, lafızlarla ve tümel kavramları yansıtan, dolayısıyla varlıkların hakikatine işaret eden tümel lafızlarla da ilgilenmek zorundadır. İşte bundan dolayıdır ki, İbn Sînâ'nın eserlerinde tekil lafızlarla ilgili tartışmaların önemli bir kısmı tümel terimlere (beş yüklem) odaklanmıştır.

Bunlar cins, tür, ayırım, özellik ve genel arazdır. Daha sonra da, mantığın amacı gerçek kavram ile (et-tasavvurü'l-hakîkî) kesin ve doğru yargıyı (et-tasdîku'l-yakînî)¹ verecek yolları göstermek olduğundan, kavram bilgisini veren açıklayıcı söz (el-kavlü's-şârih), tanımlama ve betimleme konuya dahil edilir; cins ve ayırımdan oluşan "tanım"ın, açıklayıcı sözün en güvenilir formu olduğu ortaya konur. İbn Sînâ, mantığın amacına paralel olarak incelemiş olduğu "yargıyı oluşturan kanıt"ı ise, üçe ayırır: Kıyas (tümdengelim), İstikra(tümevarım) ve Temsil(anoloji)dir. Ona göre "iki öncülден zorunlu olarak bir sonucun" çıkması için yapılan işlem" demek olan kıyasın verdiği sonuç, biçimsel açıdan zorunludur.⁸⁹

İslâm mantıkçılarını meşgul eden meselelerden biri de mantığın felsefenin bir aleti mi yoksa onun bir bölümü mü olduğu hususudur. Bu konudaki tartışmalar eski çağlarda da yapılmıştı; Eflâtuncular mantığı felsefenin hem bir bölümü hem de aleti, Meşşâîler sadece aleti, Stoacılar da bir bölümü olarak kabul etmişlerdi. İslâm mantık tarihi mantığın felsefenin aleti olduğu düşüncesine ilişkin referanslarla doludur. Fakat bir kısım mantıkçılar mantıktan bazan alet, bazan da ilim, dolayısıyla felsefenin bir bölümü diye bahsederler. Meselâ İbn Sînâ mantığı felsefenin hem aleti hem bölümü saymada bir çelişki görmez. Ona göre çelişki iddiası, felsefe teriminin iki farklı anlamda kullanılmasından kaynaklanan bir yanılgıdır. Bir anlamıyla felsefe, zahirî ve zihnî mânaya gelecek şekilde iki türlü var oluşa sahip olan ve bölünebilen şeyler hakkında bir araştırma olup bu tanıma göre mantık felsefenin bir bölümü sayılmamalıdır; ancak söz konusu araştırma için faydalı olduğu müddetçe mantık felsefenin aynı zamanda bir aletidir. Öte yandan felsefe, zahirî ve zihnî ayırımı gözetmeksizin bütün teorik konulara ilişkin bütüncül bakış açısına sahip bir araştırma olarak anlaşıldığında mantık hem felsefenin bir bölümü hem de onun diğer bölümlerinin bir aleti olarak görülmelidir. Müslüman mantıkçılar arasında bu üç görüşün de temsilcileri bulunmakla birlikte zamanla mantığın diğer ilimler için bir alet olduğu şeklindeki anlayış yaygınlık kazanmış, hatta onun bir alet ilmi sayıldığı yapılan mantık tanımlarında özellikle vurgulanmıştır.⁹⁰

⁸⁹ İbn Sina, *Mantiğa Giriş*, 10-18; Ali Durusoy, *İbn Sina'nın Klasik Mantığa Katkıları*, İslam Felsefesinin Sorunları içinde, Ankara 2003, 181-190; Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği*, İst. 2007, 141-145, 157-168 .

⁹⁰ Emiroğlu, *Mantık maddesi*, DİA, C. 28, 19-20; *Klasik Mantık*, 29.

Âmidî, diğer felsefî eserlerinde mantık hakkında geniş açıklamalar yapmıştır. Ona göre Mantık hataya düşmemesi için zihni uyarmakla kalmaz, düzgün düşünmek için sağlam ölçüler ve bol temrinler de verir. Bu ölçü ve temrinler kavramlar, hükümler, akıl yürütme yolları ve ilimlerin takip edeceği metotlarla ilgilidir. Mantık, fikir binasının sağlam tuğlalardan (kavramlar) nasıl kurulması gerektiğinin, bu tuğlaların uygun şekilde yerleştirilerek sağlam bir şekilde nasıl harçlanacağına (önergeler) ve duvarın (çıkarım) sağlam ve düzgün biçimde nasıl yükseltileceğinin ölçülerini verir; fikir binasının bu usule uygun olarak inşa edilip edilmediğini ölçer. Mantığın konu bakımından ayrıldığı tasavvurat ve tasdikat ayrımı aslında bilginin zihindeki varoluş yapısına göre yapılmış bir ayrıma dayanır. Bilgilerimiz zihinde ya kavramsal ya da tasdiksel bir yapıda bulunur. Tasavvur ya da tasdiklerin kendi içinde bir kısmı zorunlu, diğer bir kısmı da nazarîdir. Nazarî olanları “zarurî olanlardan hareketle, varlığı ve sıhhati zorunlu olarak bilinmeyen bir takım özel şartlar ve belirli yollarla” elde ederiz. Bununla birlikte bunların varlığı ve doğruluğu tam olarak bilinemezse fikirlerimize farkında olmadan bir takım hatalar karışabilir. Fikirlerimizin hatadan büyük oranda arındırılması, bilinenlerden bilinmeyenlere geçiş yollarını ve şartlarını doğru olarak bilmeyi sağlayan bir ilke vasıtasıyla mümkün olabilir ki bu ilke mantıktır. Âmidî’ye göre özetle, Mantık, koymuş olduğu ölçülere uyulduğunda zihni düşüncede yanlışa düşmekten korumayı amaç edinir. Kişiye, geçerli düşünce ile bozuk ve geçersiz düşüncüyü birbirinden ayırt etme gücünü kazandırmayı hedefler. Sonuçta mantık, "doğru ve tutarlı düşünme" demek olan mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını gösteren bir ilimdir. Doğru ve tutarlı düşünme ise bütün ilimler için gerekli olan temel bir metottur. Bu sebeple ilimlerin sınıflandırılmasında mantık en başta yer almış, hatta ilimlerin ilmi sayılmıştır.⁹¹

Âmidî’nin şerhinde ise bu konudaki tartışmalar şu şekilde ceryan etmektedir. İbn Sina, mantığı öncelikle “kanûnî bir alet” olarak tanımlamaktadır. Razi; aleti, şahsı yapmak istediği işe ulaştırın vasıta; kanunu ise tikel nesnelere tanımak için uygulanan bir form olarak zikretmektedir. Dolayısıyla mantık, doğru düşünme biçimini tespit etme bakımından ilim, ilimlere uygulanması açısından da kanun ve alettir. Âmidî, Razi’nin kanun tanımını eksik bulmaktadır. O, kanunun bir

⁹¹Âmidî, *Nuru’l-Bahir*, I, 5-16; *Rumûz*, 1b-3a; *Dekâik*, I, 1b-9a.

hususun doğru veya yanlış olduğunu ortaya çıkararak vasıta, şeklinde daha geniş bir anlamda olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla, kanun, davranışlar ile ilgili hususlarda da doğruluğu veya yanlışlığı ortaya koyan geniş bir anlama sahiptir. Ayrıca Âmidî'ye göre, mantık kendisine uygulanamayacağına göre, Razi tarafından mantık dışındaki diğer ilimlere uygulanabileceği belirtilmeliydi. Razi, İbn Sina'nın mantığın insan zihnini yanlış düşmekten koruduğu iadesini eksik bulmaktadır. Ona göre, mantığın tek başına böyle bir işlevi yoktur. Ancak mantığın tek başına böyle bir işlevi yoktur. Ancak mantığın kurallarına uyulduğu takdirde, insanın yanlış düşmekten korunması mümkündür. Âmidî, Razi'nin bu eleştirisini gereksiz görmektedir. Ona göre, İbn Sina'nın da zaten, yanlış düşmekten korunmanın, ancak mantık kurallarına uyulması ile mümkün olduğu kastettiği açıktır. Razi, İbn Sina metnindeki "fikir, burada, hazır bulunan" gibi ifadelerin eksik ve çelişkili olduğunu belirtmektedir. Ancak, Âmidî'nin de ortaya koyduğu gibi, metnin kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirildiğinde, bu ifadelerde herhangi bir çelişki eksiklik olmadığı görülmektedir. Razi, mantığın ilim olup olmadığı tartışmasında, İbn Sina'nın Şifa'sından, tikellerin idraki marifet, tümellerin idraki ise ilimdir, cümlesini zikredip, mantığın da tümel ilkelerle uğraştığını belirterek, ilim olduğu sonucuna varıldığını açıklamaktadır. Razi'ye göre, İbn Sina'nın tıp ilmi için "tearüf" kelimesini kullanması da bu yönden dikkat çekicidir. Halbuki Âmidî'ye göre İbn Sina, sağlık yönünden fertlerin tek tek incelenmesini "tearüf" ifadesiyle açıklamıştır. Tıp koyduğu ilkeler ve hastalıklara bulduğu genel reçeteler itibarıyla tümel (külli) özelliğe sahip olup, ilimdir. İbn Sina'nın, "bilinen karşısında bilinmeyen (mechul) vardır" ifadesinden, bilinmeyi (cehl) Razi, ikiye ayırmaktadır: Basit cehalet, mürekkep cehalet. Ona göre; basit cehalet, ilmin yokluğudur. Mürekkep cehalet ise, kişinin bilmediği halde kendisini biliyor zannetmesidir. Razi'ye göre İbn Sina bu ifadesine basit cehaleti kastetmiştir. Âmidî ise, cehaletin, herhalde cehalet olduğunu, dolayısıyla İbn Sina'nın mutlak anlamda cehaleti kastettiğini savunmaktadır Razi; İşârât metninde, kıyas ve istikradan müteşekkil "hücceti" üç kısım olarak açıklamaktadır: a)Tümelden tikelin ilgisinin çıkarımı ki bu kıyastır. b)Tikelden tümelin ilgisinin çıkarımı ki bu tümevarım (istikra)dır. c)Tikelden tikelin bilgisine ulaşma ki bu da anoloji (temsil)dir.

Âmidî, bu üç kısmı, tümelden tümelin bilgisini elde etmeyi ekleyerek, dörde çıkarmaktadır. Ancak, O, Razi'nin kıyası tümelden tikele ulaşma şeklinde genel tanımlamasına itiraz etmektedir. Çünkü, bu durum iktirani (kesin) kıyasta geçerli olmakla birlikte istisnai (seçmeli) kıyasta geçerli değildir. İstisnai kıyasta tikelden tikelin bilgisinin elde edilmesi de bulunmaktadır.⁹²

3. Lafızlar ve Delaletleri

Yunan felsefesinde lafız mantık içerisinde Aristo tarafından söz konusu edilmekle birlikte bu konuyu geniş bir şekilde ele alan ilk filozof Fârâbî'dir. Aristo'da henüz tasavvurât-tasdîkât ayırımı söz konusu olmadığı için kelimelerle onların mânaları arasında bir ayırım yapılmamış, bundan dolayı haricî varlık ve zihnî varlık ayırımı söz konusu edilmemiştir. Bu ayırımı yapan Fârâbî, lafızlarla ilgili meseleleri aynı zamanda bir anlam teorisi içerisinde ele alarak bu çerçevede dille dış dünya arasındaki irtibatı yeniden kurmuştur. Fârâbî, her ne kadar genel olarak mantığı ve özel olarak da lafızlara dair konuları incelerken birçok kavramı Aristo'dan almışsa da bütün bu unsurları bir anlam teorisi içinde hem yeniden inşa etmiş hem de geliştirmişti.⁹³

İbn Sînâ konuşmayı (nutk) lafzı ve manevî (iç ve dış) olmak üzere iki kısma ayırır. Manevî nutuk mantık ilminin, lafzî nutuk nahvin konusunu teşkil eder. Bu yönden konusu itibarıyla mantığın lafızlara ihtiyacı yoktur. Ancak iç konuşmanın kurallara uygun biçimde gerçekleşmesi gerekir. Mantık bundan dolayı ifadesi, öğretilmesi ve öğrenilmesi için lafızları kullanmak zorundadır. Bu yönden lafızlar mânaları ifade vasıtası olmaları sebebiyle mantıkta söz konusu edilmiştir. Sonuçta mantık, mânaların ilgili olduğu varlıkları da dikkate alıp varlık-mânalafız ilişkisini kuran bir varlık ve anlam teorisi oluşturarak bu teori üzerinden lafız meselesini ele almaktadır. Mantık, formel (sûrî) olması dolayısıyla lafızlarla doğrudan ilgili bir disiplin sayılmasa da en azından ifadesi dilden bağımsız olmadığı için başlangıçta lafza önemli bir yer vermemiş, ancak zamanla lafzı bir konu olarak ele almış, böylece lafız bu disiplinin ön şartlarından kabul edilmiştir. Bu çerçevede varlık mertebeleri birbirinden ayırt edilerek haricte, zihinde, dilde ve yazıda varlık şeklinde kavranmış. her bir mertebe için dilde ayrı lafızlar kullanılmıştır. Bu lafızlar umur

⁹² Âmidî, *Keşf*, 18b-21a.

⁹³ Tahsin Görgün, *Lafız* md, DİA, 27.Cilt, 46-47

(düşünmenin nesnelere, şeyler), tasavvurât, elfâz ve kitâbâtır. Umûr-düşünce-dil arasındaki bağlantı mantığın asıl konusu olan düşünce merkeze alınarak ifade edilmiştir. Buna göre düşünce şeylerin zihindeki âsârı, misâlâtı, muhâkâtı veya suretlerini anlatırken bu kavramlar lafızların mânalarını oluşturmaktadır. Buradaki varlık ve bilgi anlayışı, dört ayrı mertebenin birbiriyle belirli bir ilişkisine dayalı olarak anlaşılmaktadır. Buna göre yazı lafza, lafız tasavvurlara, tasavvurlar şeylere delâlet etmektedir. Şeylerle tasavvurlar arasındaki ilişki zorunlu bir ilişki iken tasavvurlarla lafızlar arasındaki ilişki, çeşitli dillerde aynı şeyin farklı isimlerle ifade edilmesinden de anlaşılacağı gibi uzlaşmaya dayanır. Aynı şey yazı için de geçerlidir. Buna karşılık tasavvurlar ve onların delâlet ettiği şeyler dillerden bağımsızdır; bundan dolayı mantık herhangi bir millete has olmayıp evrenseldir.⁹⁴

Lafızların delaletleri konusunda, İbn Sina'nın görüşleri, klasik mantıkta genel olarak kabul görmüştür. Lafzın vaz'î delaleti ya kaplamsal ya içlemsel ya da iltizamîdir. Eğer lafzın delaleti, bu lafız içine giren şeylerin tamamına oluyorsa buna kaplam denir. Bu durumda lafız ve anlam birebir örtüşmektedir. Örneğin insanın düşünen hayvanaya da elin, parmak ile bilek arasına delalet etmesi gibi Eğer lafzın delaleti anlamın bir kısmına ya da bir parçasına oluyorsa buna da içlem denir. Örneğin mümkün lafzı ile mümkün-ü 'ammı çıkarıp sadece mümkün-ü hassı kastedersen mümkünün içlemine işaret etmiş oluruz. Aynı şekilde insan lafzı ile ya sadece hayvana ya da sadece düşünene delalet ettiğimizde içlemsel bir delalette bulunuruz. Eğer delalet bu lafzın dışında olan bir şeye yapılıyorsa buna da iltizam denir. İbn Sina iltizamın yanısıra varolan bir şeyin diğer bir şeyi çağrıştırması anlamında 'art arda geliş' [istitba'] kavramını da kullanır. Aralarında içlem ve kaplam bakımından hiçbir ilişki bulunmamasına rağmen yazma kavramının insan kavramını gerektirmesi iltizamî bir gerekliliktir. Yazma sanatı onu yapan birini gerektirir. O da insandır. Ya da yaratılanın yaratana delalet etmesi gibi. Lafızların anlama delaleti konusu, temelde lafız ve anlam analizini hedef aldığı için onun

⁹⁴ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, 18 vd.

⁹⁴ İbn Sina, *Mantığa Giriş*, 18vd.; *İşârât*, 4-6; M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İst. 1990, 62-71

bileşik [mürekkep] ve tekil [müfret] olarak ayrılmasını da İslam mantıkçılarının hemen hepsinde bulabiliriz.⁹⁵

Yukarıda geçtiği üzere İbn Sina ve diğer İslam mantıkçıları, delaleti önce tabî delalet, aklî delalet ve lafzî delalet olmak üzere üç kısma ayırırlar. Bunlardan mantıkta geçerli olan tek delalet türü lafzî delalettir. Âmidî de yaygın sınıflandırmaya bağlı kalarak öncelikle delaleti üç kısma ayırmaktadır. Mantığın konusu olan lafzî delaleti de aynı şekilde üç kısımda ele almaktadır. Bunlar: Mutabakat yoluyla delalet, tazammun yoluyla delalet ve iltizam yoluyla delalettir.⁹⁶

İbn Sina, lafzın anlama, kaplam (mutabakat), içlem (tazammun) veya gerektirme (iltizam) yoluyla, delalet ettiğini örnek vererek açıklamaktadır. O delaletin diğer kısımlarına temas etmeden, sadece sözlü vazi delaletin kısımlarını zikretmektedir. Çünkü klasik mantık, sözlü vazi delalet ile ilgilenmektedir. İbn Sina lafzî delalet çeşitlerini şöyle açıklamaktadır:“Lafız; manaya, ya üçgenin üç kenarla kuşatılmış şekle delalet etmesinde olduğu gibi, bu lafzın o mana için konulması ve onun karşısında yer alması şeklinde mutabakat yoluyla delalet eder veya üçgenin şekle delalet etmesinde olduğu gibi, mananın kendisine uygun düşen mananın bir parçası olması şeklinde tazammun yoluyla delalet eder. Doğrusu o (üçgen), şekle, şeklin ismi olduğu için değil, bir parçası da şekil olan bir mananın ismi olduğu için delalet eder. Veyahut ardı ardına gelme ve iltizam yoluyla delalet eder. Bu ise, lafzın bir manaya mutabakat yoluyla delalet etmesi ve onun başka bir mananın bir parçası gibi değil de dışarıdan ona eşlik eden ve kendisinden hiç ayrılmayan bir bitişik gibi olmasıdır. Tavan lafzının duvara, insan lafzının da yazı sanatına yetenekli olana delalet etmesi böyledir.”⁹⁷

Fahredden Razî, İbn Sina'nın İşârât ve Tenbihat'ı şerh ederken iltizam yoluyla delaletin güvenilir olmadığını iddia etmiştir. Fahredden Razî, iltizam yoluyla delaletin geçersizliğini şu sözlerle ifade eder:“Mantıkçılara göre geçerli delalet çeşitlerinden birisi de lafzın iltizam yoluyla delaletidir. Öyle ki, lafız kendisi için

⁹⁵ İbn Sina, *Mantûğa Giriş*, 18vd.; *İşârât*, 4-6; M.Naci Bolay, *Farabi ve İbni Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul, 1990, 62-71

⁹⁶ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 17-29; *Rumûz*, 3a-4b; *Dekâik*, 9b-14a ; *Mübin*, 48

⁹⁷ İbn Sina, *İşârât*, 4.

konulduğu lazımların dışındakine, cömert lafzının zorunlu kılana delalet etmesi gibi delalet eder. Bu doğru değildir. Çünkü, birinci olarak bir konu için sonsuz lafızlar olabilir. Lafzın, kendisi için konulan sonsuz lazımların tümüne delalet etmesi imkansızdır. İkinci olarak bütün sonsuz lazımları kuşatmak insan sorumluluğunun dışındadır. Eğer kastedilen apaçık lazımlar ise o zaman başka bir mahzur ortaya çıkar. Şöyle ki bir lazım eğer bir şahsa göre açık olursa, başka bir şahsa göre açık olmayacaktır. Öyleyse kişilerin farklılığına göre lazımlar da açık olup olmamak bakımından çeşitlidirler. Dolayısıyla bu konu, iltizam yoluyla delaletin güvenilmez ve geçersiz oluşunun sebebi olur.”⁹⁸

Razi bu ifadeleri ile, lafzın kaplam yönünden delaletinin, lafzın manasıyla aynı, işlem açısından delaletinin mananın içinde olduğunu, gerektirme yoluyla delaletinin ise bunların dışında olduğunu belirtmektedir. Âmidî ise, gerektirme (iltizam) yoluyla gösterilen delaletinin zihni bir delalet olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla bu delalet türünü sözlü vazi bir delalet olarak nitelememektedir. Ona göre, örneğin çatının duvarı göstermesi, zihnin bir delaletidir. “Çatı” lafzı, tek başına mana olarak duvarı göstermez.”⁹⁹

4. Kavram (Tasavvur) ve Önerme (Tasdik)

İslam felsefesinde, bilgiyi, kavram (tasavvur) ve önerme (tasdik) şeklinde ikiye ayıran ilk kişi Fârâbî’dir.¹⁰⁰ Bilginin bu tasnifi, aynı gelenekten gelen İbni Sînâ tarafından benimsenip geliştirilmiştir. İbn Sînâ, her hangi bir mahiyetin kavram bilgisinin, "kavli şârih" denen tam tanım (hadd) ve eksik tanım (resm)la; önerme bilgisinin ise hüccet denen kıyas, tümevarım (istikra) gibi akıl yürütme biçimleriyle elde edilebileceğini söylemektedir. Çünkü kavram (tasavvur) terimine yüklenen bu geniş anlam esas alındığında tam tanım ile (hadd) ile örneğin insanın mahiyetini bilmek mümkün iken yine tam tanımla her bir ögesi bağımsız birer mâhiyet olan "boşluk vardır" kavramını elde etmek mümkün gözükmemektedir.

⁹⁸ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, Tashih: Ali Rıza Necefzade, Tahran 1384, I, 32-34

⁹⁹ Âmidî, *Keşf*, 21a-24b

¹⁰⁰ A.Harry Wolfson, *The Terms Tasavvur and Tasdik in Arabic Philosophy*, The Moslem World, XXXIII, 114

İbn Sînâ bilgiyi, kavram ve önerme kısımlarına ayırırken iki farklı kalıp kullanır. Bunlar: a) Bilgi ya (immâ) kavramdır (tasavvur) ya da (ve immâ) önermedir (tasdîk). b) Bir şey bazan [üçgen isminden ne kastedildiğini bilmek gibi] sadece (sâzic) kavram olarak bilinirken bazan da [her üçgenin açılarının iki dik kenara eşit olduğunu bilmek gibi] kavramlardan meydana gelen önerme olarak bilinir.¹⁰¹

Râzî, bilginin bu şekildeki ayırımında üç farklı görüş ileri sürmekte: a) İbn Sînâ gibi Râzî de bilgiyi, "ya kavramdır ya da önermedir" şeklinde ikiye ayırır ve ayırımının herkes tarafından bilindiğini söyler.¹⁰² b) Mebâhisü'l-Meşrikiyye adlı eserinde Râzî, bilginin, "ya kavramdır ya da önermedir" şeklindeki ayırımını eleştirir. Ona göre "bilgi, ya kavramdır ya da önermedir" şeklindeki bir ayırım, cümlede geçen "ya, ya" edatları "inâd" ı (bilgi bunlardan biri ise diğeri değildir) gerektirdiği için doğru değildir. Böyle bir ayırımın, eğer bilgi kavram ise önerme değildir, önerme ise kavram değildir gibi bir sonuç doğurduğunu söylemektedir. Halbuki her önermenin kavramlardan oluştuğunu, bu nedenle de kavram ile önerme arasında bir "inâd" bulunduğu bahsedilemeyeceğini belirten Râzî, kavram bilgisini merkeze alarak kavramla önerme arasındaki farkı, kavramın doğrulanıp doğrulanmamasıyla açıklamaktadır. Buna göre bilgi, İbn Sînâ'da olduğu gibi kavram ve önerme bilgisi şeklinde tasnif edilmemekte aksine, doğrulanan kavram (tasdiklenen tasavvur) ve doğrulanmayan kavram (tasdiklenmeyen tasavvur) biçiminde ikiye ayrılmaktadır. Her hangi bir kavramla ilgili bir doğrulama varsa o, önermedir. Yoksa o, kavram olarak kalır. Örneğin "insan" bir kavramdır. Bunun bir anlamı olmakla birlikte doğrulanıp yanlışlanamaz. "İnsan ölümlüdür" ifadesi ise önermedir. Doğrulandıktan yanlışlanabilir.¹⁰³ Anlaşıldığı kadarıyla Râzî, kavram ve önerme gibi aralarında sıkı bir ilişki bulunan şeylerin gramatik olarak "ya, ya" kalıbıyla verilmesinin doğru olmadığını düşünmektedir. c) Râzî'nin kavram ve önermelerle ilgili bu yaklaşımı ise İbn Sina'nın sözü edilen ikinci kalıbının aynısıdır. Buna göre doğrulama ya da

¹⁰¹ İbn Sina, *Necat*, 43, *Mantûğa Giriş*, 10-11; *İşârât*, 3

¹⁰² Razi, *Metalibu'l-Aliye*, Beyrut 1987, III, 103

¹⁰³ Razi, *Mebahisu'l-Meşrikiyye*, Beyrut 1990, I, 490

yanlışlama yapmadan bir hakikati kavramak kavram; o hakikati doğrulamak veya yanlışlamak ise önermedir.¹⁰⁴

Kavram ve önerme konusunda Âmidî diğer felsefi eserlerinde İbn Sina'yı takip ederek benzer görüşleri dile getirmektedir.¹⁰⁵ Bu konuda İşârât şerhlerinde Razi ile Âmidî arasında tartışmalar ise şöyledir.

Razi, İbn Sina'ya ait tasavvur ifadesini, zihinde, varlığı, yokluğu veya herhangi bir durumu hakkında hüküm verilmeksizin bulunan şey olarak tanımlamaktadır. Aynı şekilde tasdiğin tanımını ise, zihnin hariçteki mutabakatı iğle birlikte hüküm verdiği şeydir şeklinde zikretmektedir. Âmidî, Razi'nin tasdik tanımındaki, dış dünya ile mutabakat sağlaması gerektiği ilkesini kabul etmemektedir. Ona göre tasavvur, insan nefsindeki bir nisbet haber, tasdik, bu haberin doğrulanabilmesi veya yanlışlanabilmesidir.

Razi, tasdik, bir şey hakkında hüküm olup, bu hükme kuvvetli veya zayıf olarak inanmaktır, demek suretiyle; tasdiğin çeşitli bölümleri olduğunu zikretmektedir. Ancak tasavvur hüküm içermediği için bölümlenemeyeceğini ifade etmektedir. Âmidî'ye göre, tasdikte olduğu gibi, tasavvurda da kuvvetlilik ve zayıflık vardır. Ayrıca Âmidî, İbn Sina'nın metindeki ifadesinin; tasavvur ve tasdik gibi hazır olan şeyden, hazır olmayan şeye geçiş, şeklinde anlaşılması gerektiğini belirterek, Razi'nin yanlış anladığını söylemektedir.

Razi; İbn Sina'nın, ifadelerinden, yanlışın delilin yapısında olduğu, delili oluşturan tasavvur ve önermelerde olmadığı sonucunu çıkarmaktadır. Âmidî itiraz ederek, delili oluşturan önermelerin hatta tasavvurların da yanlış olabileceğini açıklayarak, İbn Sina'nın ifadelerinden böyle bir sonucu çıkartmanın mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁰⁶

İbn Sina, tasavvuru ikiye ayırmaktadır: Mutlak (sazic) tasavvur ve tasdikle beraber oluşan tasavvur (örneğin, "üçgen" ile üçgen kavramını mutlak olarak bilmeniz gibi;) örneğin; üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olduğunu bilmemiz gibidir .

¹⁰⁴ Razi, *Muhassal*, Beyrut 1984, 25 Ayrıca Razinin bu yaklaşımları hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Şaban Haklı, *Müteahhirin Döneminde Felsefe Kelam İlişkisi: Fahreddin er-Razi Örneği*, Basılmamış Dr. Tezi, İst. 2002, 33-34

¹⁰⁵ Bkz Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 30 vd.; *Mübin*, 47

¹⁰⁶ Âmidî, *Keşf*, 14a-17a

Razi de aynı şekilde tasavvuru iki kısım olarak açıklamaktadır: İsme göre tasavvur olup tasdikten önce gelir. Üçgen ismini anlamayanın, üçgenin varlığını tasdik edememesi gibi. Hakikatine göre tasavvur olup tasdikten sonra gelir. Çünkü varlığı olmayan şeyin hakikati yoktur. Razi'ye göre İbn Sina metinde isme göre tasavvuru zikretmiştir. Bu yüzden de “üçgenin ismi” ibaresini kullanmıştır.

Âmidî; Razi'nin, hakikatine göre tasavvurun, varlıkta tasdikten sonra gelmesi gerektiği görüşünü, reddetmektedir. O, isme göre tasavvuru, lafzi tanım (had) olarak nitelemektedir. Yine ona göre her durumda “O nedir?” (ما) sorusunun cevabı, “var mıdır?” (هل) sorusunun cevabından sonradır.

İbn Sina'nın da kabul ettiği; ilim ya tasavvurdur ya da tasdiktir, şeklindeki ifadeyi Razi eksik bulmaktadır. Ona göre, bu önermedeki “اما”, “ya ... ya da” edatı doğru bir kullanım değildir. Çünkü bu edat, zıtlık bildirir. Halbuki tasavvur ve tasdik arasında zıtlık yoktur. Hatta birbirlerini tamamlamaktadırlar. Âmidî, bu önermen mühmel bir önerme olduğunu hatırlatarak, kullanımın doğru olduğunu açıklamaktadır. Yani; burada, ilmin bir kısmının tasavvur bir kısmının ise tasdik olduğu kastedilmektedir. Eğer tasavvur ise tasdik değil, tasdik ise tasavvur değildir. Ayrıca Âmidî, kavram ile önermeden her birbirinin diğerini gerektirdiği için aralarında her hangi bir inâd bulunamayacağını; inadın, kavram ve kavranan şey varolmasına rağmen şayet doğrulama ya da yanlışlama yoksa ancak o takdirde söz konusu olabileceğini ileri sürerek Râzî'nin eleştirisinin anlamsızlığını dile getirmektedir. İbn Sina'nın açıklayıcı söz (kavli şârih) adı altında tanım (had) ve betim (resm) birlikte zikretme; Razi tarafından eksik bulunmaktadır. Çünkü Razi'ye göre, tanım bir mahiyetin kurucu unsurlarından, betim ise mahiyetin ârizî unsurlarından müteşekkildir. Dolayısıyla, tanıtım ve betim, aynı başlık altında zikredilse bile, onların bu özellikleri belirtilerek zikredilmesi gerekirdi. Âmidî ise, Açıklayıcı Söz'den maksat, mahiyeti tanıtılmasını sağlayan sözdür. Tanım ve betiminin her ikisi de Mâhiyetile ilgilidir. Tanım mahiyetin kurucu unsurlarını, betim ise ârizî unsurlarını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu iki terim “açıklayıcı söz”ün altında toplanabilir. Hatta toplanması gerekir.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Âmidî, Keşf, 18a-21b

5. Zati ve Arazi Yüklemeler

İslâm mantıkçıları, lafızlardan sonra lafızların delâlet ettiği manaları, varlık ve realiteleri de geniş bir şekilde incelemişlerdir. Bunların birbiriyle ilgileri bakımından çeşitli taksim ve tasnifler yapmışlardır. Bunlardan biri de İslâm mantıkçılarını beş küllîye götüren tasniftir. Buna göre herhangi bir küllî varlık, yüklem veya anlam öncelikle "zatî" veya "arazî" olur. Zatî, küllî varlığın hakikatine yani öz ve mahiyetine delâlet eden mana ve yüklemidir. Zâtî varlığı bütünüyle kavrayan bir niteliktir. Bu niteliğin nitelediği varlığı zihnimizde canlandırarak olursak âdeta ikisi özdeşleşir ve varlığı bu nitelikten soyutlamamız mümkün olmaz ve niteliğin yok sayılması durumunda varlık da yok sayılmış olur. Meselâ "canlı" ve "insan" veya "şekil" ve "üçgen" arasındaki ilişki böyledir. Gerçekten de insanın canlı olmadığı düşünülecek olursa insan diye bir varlıktan söz etmek mümkün olmaz. Arazîde ise bunun tersi bir durum söz konusudur, yani arazî olan nitelik konusunu her zaman nitelemez. Söz gelimi "gülme" insanda arazî bir niteliktir, çünkü insan bazan güler, çok zaman da gülmez. Mantıkçılar zatî olan nitelik veya anlamları "mukavvim" yani kurucu unsur, varlığın özünü oluşturan, arazî olanı "gayri mukavvim" yani kurucu olmayan unsur olarak adlandırmışlardır. Böylece küllîleri ve yüklemeleri, zatî ve arazî şeklinde iki ana başlık altında incelemişlerdir. Zatî küllîler cins, nevi ve fasıl şeklinde üçe ayrılır. Arazî küllîler hassa ve araz-ı âm olarak ikiye ayrılır.¹⁰⁸

İşârât şerhlerinde, Mantığın en önemli konularından olan ve Metafizikle ilişkisi bulunan, tanıma giriş özelliği taşıyan Mâhiyetve onu oluşturan unsurlar bu başlık altında tartışılmaktadır.¹⁰⁹ Bu konuda İbn Sina, Razi ve Âmidî'nin görüşlerini Âmidî'nin şerhindeki kadarıyla ortaya koymaya çalışacağız.

Kurucu zati yüklemeler konusunda Razi, mahiyeti basit bir varlık türü olarak nitelemektedir. Dolayısıyla mahiyetin bir terkip olamayacağını ifade etmektedir.

¹⁰⁸Tartışmalar için bkz. Abdokuddüs Bingöl, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993,21-51; M. Naci Bolay, *Farabi ve İbn Sina'da Kavram Anlayışı*, İstanbul 1990,64-68; Âmidî'nin bu konudaki detaylı görüşleri için bkz. *Nuru'l-Bahir*, I, 42-48; *Rumûz*, 5a-6a; *Dekâik*, 19b-22b

¹⁰⁹ Bkz. Muhit Mert, *Kelamcılarının Tanım Kuramları*, Kelam Araştırmaları Dergisi, 2003, sayı 1:2, 81-91

Razi'ye göre, mahiyetin terhib olması, ancak terim anlamında kullanılması ile mümkündür. Âmidî, zaten İbn Sina'nın mahiyeti terim anlamda kullandığına işaret etmektedir. Bu kullanımın mantıktaki karşılığı da tanım (had)dır. Dolayısıyla burada mahiyetten kastedilen cins ve fasıldan oluşan tümel kavramdır. B kavram da basit olmayıp birleşiktir. Razi, tümel bir kavram olan Mâhiyetile varlık arasındaki ayrımı ve varlığın mahiyete zait olmasını kabul etmektedir. Ancak o, zihni varlığın yine zihni bir kavram olan mahiyete nasıl zaid olacağı konusunda İbn Sina'nın delilini yetersiz ve eksik bulmaktadır. Kendisi şöyle delil getirmektedir: Akletmek sadece akledilen nesne ile akıl arasında bir ilişkiden ibaret değildir. Dolayısıyla biz, zihni varlıktaki şüphe ile birlikte de mahiyeti düşünebiliriz ve Mâhiyetile zihni varlığın birbirinden farklı olduğunu kavrarız. Bunun sonucunda da zihni varlığın da Mâhiyetüzerine zaid olduğuna hükmedebiliriz.¹¹⁰

Âmidî ise Razi'nin kendi sorusuna verdiği cevabı tatminkar bulmamaktadır. Ona göre problem zihni varlığın manasında olmayıp, onun keyfiyeti ile ilgilidir. Halbuki zihnin bir şey hakkında ürettiği kavram, o şeyin kendisi olmayıp, şeyin sadece aklıda bir suretidir. Aynı şekilde bu durum yazıda varlık ve sözde (lafız) varlık için de doğru değildir. Yani bu varlıklar şeyin varlığının kendi olmayıp birer kavram (mefhum)dırlar. Dolayısıyla, Razi ona göre zihni varlığın mahiyete arız olmasını ispatlayamamaktadır (vr. 26). Bu tartışma metafizik kısımda gelecek olan, Allah'ın mahiyetinin olup olmaması ile yakından ilişkilidir. Ayrıca kelam ile felsefenin varlık mâhiyet ilişkisi konusunda ayrıştığı en önemli konulardandır. Bu yüzden Razi kelamcılarının kabul ettiği şekliyle Allah'ın da varlığından ayrı bir mahiyeti olduğu hususunu temellendirebilmek için, zihni varlığın da mahiyetine zaid olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. İbn Sina şarihi ve takipçisi olarak Âmidî ise onun getirdiği delili zayıf bulmaktadır.

Varlık mâhiyet ayrımı ile ilgili diğer bir tartışma “mahiyetin varlığı” hususu hakkındadır. Razi; varlığı mahiyete arız olarak kabul ettikten sonra, mahiyetin varlığı ile ilgili bir sorunun gelebileceğini hissetmiştir. O bu meseleyi şöyle ifade etmektedir. Varlık olarak mahiyetten bahsettiğimizde, mahiyete ayrıca bir varlık vermiş oluyoruz. Bu durumda da varlık mahiyeti öncelemektedir ki mantıken teselsül

¹¹⁰ Âmidî, *Keşf*, vr 23a-25b

meydana gelmektedir. Meseleyi bu şekilde ifade ettikten sonra kendisi iki şekilde cevap vermektedir:

a. Mâhiyet dış dünyada ancak varlıkta bulunmaktadır.

b. Varolandan şüphe etmek varlığın kendisinden şüphe etmek değildir. Aksine varolanın hangi mâhiyet için geçerli olduğu hususuyla ilgili bir şüphedir. Âmidî Razi'nin zikrettiği problemi kabul etmekle birlikte, onun verdiği cevapların bu meseleyle ilişkisi olmadığını ve yetersiz olduğunu zikretmektedir. Gerçekten de Razi'nin cevaplarının meseleyle doğrudan alakası yoktur. Esasında Âmidî'nin de ifade ettiği gibi, bu problemin çözümü şu şekildedir: Mahiyete verilen varlık çözümü şu şekildedir:

Mahiyete verilen varlık anlamı zihinsel olup, ontolojik değildir. Dolayısıyla mahiyetin varlıktan ayrıca varlığından bahsettiğimizde zihni veya akli kavramlarımızı kullanmaktayız. Mahiyetin ontolojik olarak dış dünyada varolması ancak varlıkla mümkündür.¹¹¹

Razi daha sonra varlık ve mâhiyet ayrımı ile ilgili “Nihâyetü'l-Ukûl” adlı eserinde zikrettiği delillerden beş tanesini açıklamaktadır:

1. Cevherin cevher olması ile varolması arasında fark bulunmamaktadır. Dolayısıyla cevherlik ile varlığı arasında bir ayrım sözkonusudur.

2. Bir şeyin varolması durumunda yokluğu, yok olması durumunda var olması imkansızdır. Bu iki durum göz ardı edildiğinde o şey için imkan sözkonusudur. Bu takdirde şeyin varlığı ile mahiyeti farklı olmaktadır.

3. Hakikatler yeni mahiyetler illetsizdir. Örneğin siyahlığın illeti ortadan kaldırıldığında siyahlığın kalmaması gerekir. (Halbuki siyahlık daima bulunmaktadır, dolayısıyla illetsizdir). Varlık ise bir illete muhtaçtır. Bu durumda mâhiyet varlıktan farklıdır.

4. Ayrım (fasl) zihnin illeti olamaz. Mahiyeti oluşturan illeti olabilmesi için ayrımın ve cinsin birbirinden bağımsız olması gerekirdi. Dolayısıyla mahiyete varlık kazandıran başka bir illettir. Mâhiyet bu durumda varlıktan farklı olmaktadır.

¹¹¹ Âmidî, Keşf, vr.26a-27a

5. Varlık, varolanların hepsi için ortaktır. Mâhiyet ise ortak değildir. Dolayısıyla varlık mahiyetten farklıdır. Razi bu madde altında, varlık (vücut) kavramının ortak olmasıyla alakalı çeşitli deliller ileri sürmektedir:

a. Yokluk (selb) tek bir kavram olduğuna göre varlıkta (sübut) tek bir kavramdır.

b. İmkan ve vücub varlığın (sübut) bölümlenmesidir. İkisi varlıktan farklı değildir.

c. Bir şey varlık yönünden vacib ve mümkün olmaz. Ancak ikisinden biri olabilir.

d. Varlık tarif edilemeyecek kadar genel bir kavram olup, mahiyetin özellikleri böyle değildir.

e. Eğer varlık müşterek değilse, bu durumun hem vacib hem de mümkün varlık için geçerli olması gerekir. Halbuki böyle değildir.

f. Bir şey hakkında “vardır” hükmünü verdikten sonra, onun cevher, araz, cisim vb. olması onun varolma hükmünü değiştirmez.

Âmidî'nin, Razi'nin sıraladığı bu delilleri, hakkındaki değerlendirmeleri ise şöyledir:

1. Razi'ye göre, cevher lafzı, varolan (mevcud) ile aynı anlamdadır. Bu durumda, “cevher mevcuttur” demek “cevher cevherdir” demek gibidir. Dolayısıyla arasında bir fark bulunmamaktadır.

2. Yine Razi'ye göre, varlık (vücut) zatın kendidir. Bu takdirde, varlık veya yokluk şartını, şeyin zat olması veya olmaması anlamındadır. Dolayısıyla arız olan, zatın imkanı veya imkansızlığıdır.

3. Mahiyetlerin illetsiz, varlığın illetli olması sözü doğru değildir. Çünkü illetli olan zatın kendisidir.

4. Varlık için illet olan her şey zat için de illettir.

5. “Varlık”ın ortaklığından, “varlık” kelime olarak ortaklığı kastediliyorsa doğrudur. Ancak mana olarak bütün varolanlar eşit derecede “varlık”ta ortak değildir. Âmidî burada “varlık” teriminin bütün varolanlar (mevcudlar) için sadece

lafızda ortak olduğunu ifade etmektedir. Ona göre varolanların varlık şekilleri ve tezahürleri dereceli ve farklıdır. Vacib ile mümkün varlığın varlık dereceleri farklıdır. İki varlık tarzı da “vardır” yüklemine alma bakımından eşit olması bunu değiştirmez.

Yukarıda da geçtiği üzere, Razi'nin “varlık” terimini bütün varolanlarda, eşit görmesi kelami görüşünün sonucudur. Âmidî'nin ise buna karşı çıkması filozoflarının görüşünün benimsediğini net olarak göstermektedir. Esasında metafiziği ilgilendiren bu mesele hakkındaki felsefi ve kelami tartışmaları bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alacağız.¹¹²

6. Beş Tümel

İslâm mantık literatüründe "el-külliyâtü'l-hams", "el-elfâzü'l-hamse", "el-asvâtü'l-hamse" veya "el-hamsetü'l-müfrede" diye de adlandırılan beş küllîyi (külliyyât-ı hams) oluşturan kavramlar ilk defa Aristo tarafından ele alınmıştır. Ancak Porphyrios, Aristo'nun mantık kitaplarının ilki olan Kategoriler'e giriş olarak yazdığı İsağoci adlı eserinde beş külliye daha ayrıntılı ve sistemli bir şekilde incelemiştir. Yukarıda da geçtiği üzere Külli'ler öncelikle ikiye ayrılır: a)Zatî küllîler, b) Arazî küllîler

a) Zatî küllîler cins, nevi ve fasıl şeklinde üçe ayrılır.

Cins: Porphyrios'a göre cins, altında nevilerin sıralandığı şeydir. Kaplam açısından cins neviler denilen topluluğu şumulüne alan bir varlıklar grubudur. İçlem açısından cins bir vasıflar yığındır. Aristo'nun tanımı de içlem açılarından: Cins, birçok nevide müşterek olan ve cevher kategorisinde bu birçok neviye yüklenebilen şeydir. İslâm mantıkçılarına göre zâtî kavramı, ortak nitelikli varlık türleri olmaları itibariyle varlıklar hakkında sorulan "nedir?" sorusunun cevabı olabilir ve bu cevap bize beş küllînin ilki olan cinsi verir. Meselâ "insan, at, ceylan nedir?" sorusuna verilen "canlıdır" cevabındaki "canlı" kavramı cinsi ifade eder. Cins, gerçeklikleri bakımından farklı ve çok sayıda olan şeyler hakkında kullanılan küllîdir.

Nevi (tür): Porphyrios'un açıklamasına göre cinsin altında ve ona bağlı olan küllîye nevi denir. Meselâ cins olarak "canlı" kavramını aldığımızda "insan" bunun bir nevidir. Başka bir tarife göre nevi, cinsin altında sıralanan ve cinsin öz ba-

¹¹² Âmidî, Keşf, vr 28a-30b

kımından kendisine yüklendiği şeydir. İslâm mantıkçılarına göre zatî olan bir kavram, sayıları bakımından çeşitli, fakat aynı gerçekliğe sahip olan şeyler hakkında sorulan "kendi zâtı ve Özü itibariyle nedir?" sorusunun cevabını veriyorsa bu cevap "nev"i gösterir. Meselâ "Ali. Ayşe vb. nedir?" sorusunun cevabı olan "insan" nevidir.

Fasıl (Ayrım): Porphyrios faslı, bir varlığı başka bir varlıktan ayıran şeydir, şeklinde tarif eder. Ancak bu ayırıcı durum varlıkta gelip geçici de olabilir. Bu sebeple onun tam tarifi şöyledir: Fasıl, bir varlığı başka varlıklardan ayıran ve o varlıkta sürekli olarak bulunan niteliktir. İslâm mantıkçıları ise faslı bir şeyi cins bakımından ortak olduğu başka şeyden ayıran zatî nitelik diye tarif etmişlerdir. Meselâ akıl insanı öteki canlılardan ayıran zatî bir nitelik olması dolayısıyla onun faslıdır.

b)Arazî külliler hassa ve araz-ı âm olarak ikiye ayrılır.

Hassa: İslâm mantıkçıları Porphyrios'un hassa ile ilgili dört tarifinden sonuncusu üzerinde durmuşlardır. Buna göre hassa bir nevin mahiyetine, özüne dahil olmayan fakat sadece o nev'e has olan sıfatlardır. Meselâ insan "gülen varlıktır" şeklinde nitelendirilirse de bu küllî kavram insanın mahiyetinin dışındadır. Çünkü insan her zaman gülmez. Yine de gülme sadece insana özgü bir hassadır. Aynı şekilde üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açığa eşit olması da üçgenin hassasıdır. İnsanın ve üçgenin bu hassaları nevelerine hem eşittir hem de onlardan ayrılamaz. Fakat kitabet de insanın hassası olduğu halde insan nevinden ayrılabilir ve ona eşit değildir, hatta daha özeldir. Yani gülme hassası bütün insanlara şâmil olduğu halde kitabet hassasına sahip olanlar onların sadece bir kısmıdır.

Araz-ı âm (Genel Araz): Çeşitli neveleri kapsayan, ancak varlığı her durumda nitelemeyen anlamlardır. Meselâ "hareket", varlığı her durumda nitelemediği yani varlık her zaman hareket halinde olmadığı için arazdır: insan, at, kuş vb. nevelere şâmil olduğu için de âmıdır. Müslüman düşünürler külliler problemini beş küllinin dışında daha geniş olarak ele almışlar; külliler üzerine yaptıkları yorum ve tartışmalarla bu konuda zengin bir literatür oluşturmuşlardır.¹¹³

İslam felsefesinde beş tümel, Porfirüs'ün ele aldığı şekliyle anlaşılmıştır. Bununla birlikte, özellikle cinsin tanımında göreceğimiz gibi, bir takım istisnaları da vardır. Ancak konu açısından genel hatlarıyla, Porfirüsçü bir gelenekten söz etmek

¹¹³ Beş tümel hakkında geniş bilgi için bkz. Emiroğlu,79-83; Bingöl, 30-51; Bolay, 26-34

mümkündür.¹¹⁴ Âmidî’de aynı geleneğin içerisinde yer alarak tümellerin beş tane olduğunu söyler. Öncelikle Âmidî’nin bu konudaki görüşlerini diğer felsefe eserlerine göre açıklamaya çalışacağız. Akabinde şerhindeki fasıl (ayrım) ile ilgili Razi ile tartışmalarını ortaya koymaya çalışacağız.

Farabî’nin cins ve tür tarifi oldukça sade olup tanım bakımından iç içe geçmiştir. Tümellerden daha genel olanı cins iken daha düşük olanı türdür. Bu ikisi dışında kalan cins ya da türler izafi olup birbirlerine göre cins ya da tür adını alırlar.¹¹⁵ Buna karşılık İbn Sina ve Âmidî, cinsi “‘o nedir?’in cevabında söylenen, mahiyete delalet eden özsel” olarak tanımlayıp, tanımda bir de “mahiyetleri farklı olan birçok şey” şartını getirmiştir.¹¹⁶

Üç kısım cins vardır: Mantıkî, tabîî ve aklî. Tür de aynı şekilde bu üçlü tasnife göre ele alınır. Ancak cinsten farklı olarak tür, bu bölümlemenin her birinde bir de hakikî ve izafî olarak ayrılır ve toplam altı tür elde edilmiş olur.

Mantıkî ve aklî cins, mantıkî, tabîî ve aklî hiçbir türü oluşturmaz.

Tabîî cins ise mantıkî ve aklî türü oluşturmaz. Tabîî türün de sadece izafisini oluşturur. Çünkü hakikîsinin basit olma imkanı vardır. O halde Âmidî’ye göre, sadece tabîî cins, izafî olan tabîî türü kurmaktadır. İzafî tür, hakiki türlere ‘onlar nedir?’ diye sorulduğunda, tümellik bakımından bunların bir üstündekine izafetle verilen cevaptır. Örneğin hakikî bir tür olarak ‘insan veya at nedir?’ diye sorulduğunda cevabı ‘hayvandır’ olur. ‘Hayvan’ sözü hakikî türe nazaran her ne kadar bir cins olmakla birlikte tümellik bakımından kendi üstünde bulunan cisme nazaran onun altında bir tür konumuna düşmektedir. İşte, en alt derecede bulunan tür, kendi üzerinde bulunan izafî türün yapıcısı olmaktadır. Tabîî cinsin izafî olan tabîî türü kurmasına gelince, tanım bölümünde göreceğimiz gibi tabîî cins hassa ile birlikte tabîî türü kurar. Örneğin ‘hayvan nedir’ diye sorulduğunda yanıtı ‘canlı cisimdir’ şeklinde olur. Burada izafî olan hakikî tür, yani hayvan, temelde tabîî cins olan cisimle kurulmaktadır. Diğer taraftan tabîî cins, hakikî türü kurmaz, çünkü hakikî tür basit olabilir. Derecelerine göre cinsler dört tanedir. Cinsin altında ve

¹¹⁴ Ahmet Kayacık, *Ebherî’nin İsağuci’sinin İlk Şerhleri*, Basılmamış Dr.Tezi, Kayseri 1996, s. 4.

¹¹⁵ Farabî, *İsağoci*, Tah: D.M.Dunlop, İslamic Philosophy içinde, vol:11; Frankfurt 1999, 225-226.

¹¹⁶ İbn Sina, *Mantûğa Giriş*, s.40 vd.; Âmidî, *Nuru’l-Bahir*, I, 48 vd.; *Dekâik*, I, 22b-26b; *Rumûz*, 7b

üstünde cins bulunursa, örneğin cisim gibi, orta cins; sadece altında bulunursa, örneğin on kategori gibi, yüksek cins; sadece üstünde bulunursa, örneğin hayvan gibi, alçak cins; ne üstünde ne de altında bulunursa tekil [müfret] cins olur. Örneğin akıl gibi; çünkü on aklın ve cevherin cinsi yoktur.¹¹⁷

İbn Sinacı bir tanımla¹¹⁸ türü inceleyen Âmidî, türün “‘o nedir?’ (sorusunun) cevabında sadece sayısal olarak farklı olan birçok şey üzerine (yüklem olarak) söylenen tümel” olduğunu söyler. Türde, örneğin kendilerine ‘kimdir?’ diye sorulan Ali, Ayşe, Veli vs. cevap olarak ‘ortak hakikati’ insan olan türü oluştururlar. Bu, hakiki türün anlamıdır. İzafî tür ise, daha önce de geçtiği gibi, cins olabilen türdür. Bu türlerin her ikisi de birbirinden farklıdır. Hakikî tür altındakilere, izafî de üstündekilere kıyas edilir. Cins gibi tür de kendi içinde dört dereceye ayrılır. Yüksek cins, türün bütün derecelerini ayırır. Cinslerin cinsi en yüksek cins iken, türlerin türü en alçak tür olur. Bu, hem hakikî hem de izafî tür olur. Hakikidir, çünkü altında başka tür yoktur. İzafîdir, çünkü tek olan tür, anlam bakımından cins olur. Yüksek ve orta tür arasında genellik ve özellik bulunur.¹¹⁹

Ayırım, tür açısından ele alındığında, hem yüksekini hem de alçağının kurucusu olur. Cins açısından ele alındığında ise hem yüksekini hem de alçağının ayırıcısı olur. Ayırım, cinsten aldığı paya göre de ele alınabilir. Örneğin insanın veya atın canlıdan aldığı pay gibi. İnsanın canlı olması, türün, cinsten aldığı payla olabilmektedir. İnsanın ayırımı ise düşündür. İbn Sina’ya göre ayırım (fasıl), ‘O nedir?’ sorusunun değil de ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabında kullanılan bir yüklemidir. ‘Düşünen’ yüklemi, canlılar içinde insanın ayırımıdır. Râzî, bu konuda İbn Sina’ya, ‘O nedir?’ sorusunun cevabı ile ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabının aynı olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Râzî’ye göre ‘hangi şey’ sorusundaki şeylik, ilintisel ve genel bir kavramdır. Kast edilen, mahiyetin şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini istemektir. Râzî, bu sorunun cevabının sadece ayırım ile değil, tam özsel tanım (hadd-i tam) ile de alınabileceğini söyler. Bu itirazında Râzî’ye cevap veren Âmidî, ‘O hangi şeydir?’ sorusundaki şeyin bilinen cinsten

¹¹⁷ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 48 vd.; *Dekâik*, I, 22b-26b; *Rumûz*, 7b

¹¹⁸ İbn Sina, *Mantûğa Giriş*, s. 53; *Necat*, s. 9.

¹¹⁹ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 55 vd. ; *Dekâik*, I, 26b-28a; *Rumûz*, 8a, *Mübin*, 53-54

kinaye olduğunu, bu sebeple de ayırım dışında bu cevaba uygun olan başka bir şeyin bulunmadığını ifade eder.

İbn Sina'nın ayırım hakkındaki ifadeleri şöyledir: “Tümelliği kendisine kıyasla olan çokluğa, ‘O nedir?’ sorusunun cevabında söz olarak söylenmesi uygun olmayan zâtî yükleme gelince: Çokluğu, varlıkta veya herhangi bir cinste kendisine ortak olandan zâtî olarak ayırmanın uygun olduğunda şüphe yoktur. Bundan dolayı, ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabında yüklem olmaya uygundur. Zira, ‘O hangi şeydir?’ sorusu ile, şeylik manasında ve daha başkasında şeyin, kendisine ortak olanlardan mutlak olarak ayırt edilmesi istenir. İşte bu, ayırım denilen şeydir.”¹²⁰

Fahredden Râzî, Şerhinde İbn Sina'nın ayırım ile ilgili görüşlerini şöyle eleştirmektedir:“Canlı gibi özel bir konuya izafe edilen ve O hangi canlıdır? denilen ‘hangi’ sorusundaki canlılık, soran kişiye göre belli olup, sorulunun Mâhiyetvericisinin canlılıkta kendisine ortak olan konulardan ayrılmasını sağlayan zatî bir istektir. Eğer ‘İnsan, zatında hangi şeydir?’ diye sorulursa, ilineklerden olan ‘şeyliğin’ soran kişiye göre belli olması ve insanın mahiyetini verenin, şeylikte kendisiyle ortak olan konulardan ayırt edilmesini sağlayan zatî bir istek olması gerekir. Bu sorunun cevabı sadedinde, ‘düşünen canlı’ sözü nasıl doğruysa ‘düşünen’ sözü de aynı şekilde doğrudur. O zaman ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabındaki özsel tanım (had), ‘O nedir?’ sorusunun cevabındaki özsel tanım olarak gelir. Bu durumda ayırım özsel tanımını da kapsadığı için ağıyarını mani (dışındakileri engelleyen) olmaz.”¹²¹

Âmidî, ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabını ayırımdan başka bir tümelin veremeyeceğini söylemektedir. O Razi'nin eleştirilerini şu ifadeleriyle cevaplamaktadır: “O nedir? sorusunun cevabına uygun olmayan her zâtî tümel, özsel olarak ayırmaya uygun olur ki bu ayırımdır. Ayırım bazen, mesela büyüyen için algılayan örneğinde olduğu gibi cinse has olur, ondan başkası için var olamaz. Bazen de mesela, bazı melekler gibi canlılardan başkasına yüklem yapanlara göre canlı için ‘düşünen’ gibi cinse has olmaz. Cins her iki durumda da onunla tür olarak gerçekleşir. Bu tür, ancak bu ayırım ile ayırt edilir. Birinci durumda onun dışındaki her var olandan ayrılır, ikinci durumda ise sadece cinste kendisine ortak olanlardan

¹²⁰ İbn Sina, *İşârât*, 14

¹²¹ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 97 vd.

ayrılır. İnsan bütün varlıkta olanlardan, ‘düşünen’ özelliğiyle ayrılmaz. Çünkü onunla meleklerden ayrılmaz. Aksine yalnızca canlılıkta ortak olanlardan ayrılır. İbn Sina’nın, ‘Varlıkta veya herhangi bir cinste ona ortak olanlardan..’ sözüyle kast ettiği mana budur.

“İbn Sina, ayrımın ‘O hangi şeydir?’ sorusunun cevabındaki yüklem olduğuna dikkat çekmiştir. Sonra bu genellenin dil örfüne uygunluğunu, ‘O nedir?’ sorusunun cevabında olduğu gibi şu sözüyle açıklar: “Hangi şey?” sorusuyla ayırt etme istenir. Yani ‘hangi’ sorusu ile bütün şeylerden genel olarak ayırt etme kast edilir. Bu ondan daha özel bir şeye izafe edildiğinde ‘O hangi canlıdır?’ sözü gibi olur. İbn Sina’nın burada varlık ve şeyi telaffuz etmedeki amacı Râzî’nin anladığı gibi, varlığın ve şeyliğin mahiyetlere arız olan iki yüklem oluşunu dikkate almaksızın, kendilerinden ayrılmanın istendiği şeyleri genellemektir.”¹²²

Âmidîye göre hassa, sadece bir tek tabiatın altında arazsal olarak bulunana söylenir. Bu, mutlak hassa olarak isimlendirilir. Örneğin gülmek, insanın hassasıdır. Eğer hassa, başka şeylere kıyasla söyleniyorsa bu kez izafî olarak isimlendirilir Hassa ya bileşik ya da basit olur. Bileşiğe örnek olarak yarasa yavrusunun uçması verilebilir. Burada yavru ve uçmak, bileşik bir hassadır ve yavrunun uçmasını da tabiatı yarasa olan türe has kılar. Basite örnek olarak insanın gülmesi verilebilir. Çünkü basit bir lafız olarak ‘gülmek’ terimi de tabiatı insan olan türe has kılınır.

Genel araz ise hassadan farklı olarak birçok tabiat altında, arazsal olarak bulunana söylenir. K. Razî bu arazın cevherin karşısında olan arazla karıştırılmaması gerektiğini söyler. Bu araz, tıpkı ‘konuşan canlı’da olduğu gibi bir cevher olabilir. Cevher olmadığı kimi durumlarda ise bir yüklem olarak cevhere hakiki olarak yüklenebilir ve böylece bir cins de olabilir. Örneğin insana ‘yürüyen’ kavramının yüklenmesi gibi.¹²³

¹²² Âmidî, *Keşf*, vr 36a

¹²³ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, I, 66 vd. ; *Dekâik*, I, 31b-35a; *Rumûz*, 8a; *Keşf*, vr.37a

7.Tanım Ve Betim

Kavramın bilgisini versin ya da vermesin, gerek felsefede gerekse kelimada üzerinde en fazla durulan konuların başında "tanımlar" hususu yer almaktadır. Bu meyanda yapılan tartışmaların da genellikle şu sorular çerçevesinde meydana geldiği görülmektedir: Tanımlama nedir, tanımlamaktan amaç nedir, tanımın unsurları nelerdir ve bir şeyin mahiyetini ortaya kayabilecek gerçek tanımının yapılması mümkün müdür?

Tanım Aristo'nun ifadesiyle bir şeyin ne olduğunu açıklayan sözdür. Aristo mantığında tanım teorisi onun varlık anlayışıyla temellendirilir. Ona göre varlıklarda biri mahiyet/zat, diğeri suret/duyumsanan aynı varlık olmak üzere iki asıl vardır. Mahiyetler türlere aittir. Türsel mahiyetler aynı varlıklar üzerine zaittir. Dış dünyadaki varlıklar hakkında zihinde tümeller ve bu zihinsel tümellerin de dış dünyada karşılıkları vardır. Dolayısıyla varlıklar tanımlanacaksa bu tümeller vasıtasıyla tanımlanabilir. Yani tanım, zihin dışında var olan şeylerle ilgili olarak akli bir terkip yapmaktır. Aristo'nun tanımı tanımlayan bu sözü, onun bir şeyin özüyle, onu o yapan şeyle, zati niteliğiyle ilgili açıklama (had/definition) olduğunu ifade eder. Nelik/mahiyet, öze ilgili bir sorudur ve bunu belirleyen de fasıl/ayırımdır. Ayırım zati niteliktir. Klasik mantıkta tanımlar beş tümele göre yapılır. Bunlar cins, tür, fasıl, hasa ve ilintidir. Tanım yapmak, cins ve tür düzeneğinde bir kavramın yerini belirlemektir. Bir şeyin ne olduğunu belirlemek için, o şeyi bir cins içinde tür olarak ifade etmek, fakat onu benzerlerinden ayıran, yani aynı cins içindeki diğer türlerden onu farklı kılan, onu o yapan karakterini, özsel niteliğini (ayırım/fasıl) söylemek gerekiyor. Şayet cins veya fasıldan biri bulunamazsa tanım eksik olur. Demek ki tanımda iki tümel kavramın bulunması gerekmektedir. Bunlardan biri türün özsel niteliğini, diğeri de içinde bulunduğu cinsi belirtmelidir. Sözelimi "İnsan akıllı canlıdır" tanımlamasında "akıllı" terimi, onu diğer türlerden ayıran temel niteliği belirtmekte "canlı" terimi de onun türünün içinde bulunduğu cinsi ifade etmektedir. Şayet tanımda ayrımı bildiren küllî kavram bulunmazsa, ya içermesi gerekenleri tam olarak içermediğinden tanım kapsamını yitirir yahut da içermemesi gerekli cüzîleri/tikelleri içerdiğinden kapsam genişletilmiş olur. Türün içinde bulunduğu

yakın cinsi bildiren tümel kavram bulunmazsa tanımlanan yeterince açık olmaz. Örneğin insanı “hareket eden canlı” ya da “akıllı cisim” olarak tanımlamak böyle bir sonucu doğurur. “Hareket”te diğer türler de insana ortak olduğundan birinci tanım içine almaması gerekenleri de almış olmaktadır. İkinci tanımdaki “cisim” kavramı ise uzak cinsi ifade etti-ğinden tanım eksik kabul edilmektedir. Çünkü tanımlananın bütün fertlerini içermesi ve dışta kalması gerekenleri de dışarıda bırakması (efradını câmi ağıyarını mani olması) tanımlarda bir esas olarak kabul edilir.¹²⁴

İbn Sînâ da Aristo'ya paralel bir şekilde tammı "bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz" şeklinde tanımladıktan sonra tanımın, mahiyetin bütün kurucu unsurları içermesi gerektiğini belirtmiştir. Esasında filozoflara göre tanımın cins ve fasıldan oluşması temel bir ilke olmasına karşın cins ve fasıldan oluşan her şeyin tamm olmadığı hemen hemen bütün filozoflarca kabul edilmiş gibidir. İbn Sînâ, tanımdan kastın, varlığa ait formun zihinde oluşması olduğunu ileri sürer ve birçoklarının tamm için uyancı cins ve fâsılları yeterli gördüklerini belirterek onları eleştirir. Tanımda mahiyeti meydana getiren unsurların bulunması şart olunca onun "mahiyete delâlet eden söz" veya "bir şeyin kendisi ile varolduğu manaya delâlet eden söz" şeklindeki tarifler arasında bir farkın olmadığı görülmektedir.¹²⁵

Filozofların mahiyeti esas alan tanım teorisi Râzî tarafından eleştirilmiştir. Ona göre tanım, filozoflarda olduğu gibi mahiyete delâlet eden söz olmayıp aksine "bir ismin kapalı (mücmel) olarak ifade ettiği şeyin, açıklanmasıdır (tafsîl)". Onun filozoflara yönelik eleştirisinin hareket noktasını, mahiyetlerin isimlendirilmesi oluşturmaktadır. Ona göre ismin kendisi, zaten mahiyete delâlet eden bir lafızdır. Râzî'nin ilgili görüşlerini şöyle bir örnekle daha iyi anlamak mümkündür. Asker, baba, vatandaş, koca ve evlat; bunlardan her biri, birer mahiyettir. Örneğin Ahmet; orduda olunca asker, çocuğu var ise baba, bir devletin kimliğini taşıyorsa vatandaş, evli ise koca ve ebeveyninin ise evlâdıdır. Düşünen canlı olduğu için nasıl ki ona insan denmiş ise çocuğu olduğu için baba, evli olduğu için koca vs. denmiştir. Kısacası her bir İsim, onun özsel durumları göz önüne alınarak verilmiştir. Durum böyle olunca isimlendirmede esas olan hususlar doğrudan tanıma yansiyacaktır.

¹²⁴ Aristo ve klasik mantığın tanım anlayışı için bkz. Öner, 36 vd; Bingöl, 11vd, 51 vd; Emiroğlu 90 vd.

¹²⁵ İbn Sina, *Mantiğa Giriş*,41-42; *İşârât*,16-17; Bingöl, 71vd.

Daha anlaşılır bir ifade ile mahiyeti ifade eden söz, isimde mündemiçtir. Tanım ise isimde bulunan mananın açıklanmasından ibarettir. Râzî, her bir ismin mahiyetin özsel durumlan gözönüne alınarak verilmesine rağmen bunun herkes için açık olmadığını; tanım sayesinde kişinin uyanıp bir İsimden ne kastedildiğini anlamasının sağlandığını belirtir. Râzî, tanım eğer "bir ismin delâlet ettiği şeyin açıklanması (tafsîl)" ise bu, kolaydır. Yok eğer tanımdan amaç, mahiyetlerin kavranması ise bu zannedildiği gibi kolay değildir.¹²⁶

Esasında Râzî'nin tanım tarifi olarak ileri sürdüğü bir sözcüğün anlamının açıklanması şeklindeki yaklaşım, filozofların, isme göre (ismî) ve varlığa göre (zatî) tanım tasniflerinde de kısmen bulunmaktadır. Şöyle ki, her hangi bir mahiyeti gösteren ismin ne anlama geldiği anlaşılmeden, onun hiçbir şekilde tanımının yapılamayacağını belirten İbn Sînâ, bütün tanımların başlangıçta, isme göre yapıldığını söyler. İsme göre yapılan tanımı o, bazan bir ismin ne anlama geldiğinin anlaşılması şeklinde ifade ederken bazan da "kullanan kişi açısından bir ismin anlamına delâlet eden ayrıntılı (mufassal) söz" şeklinde açıklamıştır. İsme göre yapılan tammı gerçek bir tanım olarak görmeyen İbn Sînâ, buna tanım denmesinin sadece bir isimlendirmeden ibaret olduğunu, buna mecazen tanım dendiğini belirtir. Onun açısından gerçek tanım, varlığa göre (zatî) yapılan tanımdır. Çünkü o, varolan şeyle ilgilidir. Varlığa göre tanım, tanımlananın, kurucu unsurları ile yapıldığı için varolup olmadığı bilinmeyen şeylerin ancak isme göre tanımları yapılabilir. Örneğin geometride üçgen ve dörtgen gibi şekiller, önce isme göre tanımlanırlar; onların var oldukları ortaya konunca bu, hem isme göre hem de varlığa göre tanım olur. İbn Sina, isme göre yapılan tanımla varlığa göre yapılan tanım arasındaki farkın büyüklüğüne dikkat çekmekte, isme göre yapılan tanımda, ilgili dili bilmenin yeterli olmasına karşın varlığa göre yapılan tanımda, mantık alanında yetişkin olmayı şart koşmaktadır.¹²⁷

Genel olarak kelamcılarla filozofların tanımla ilgili görüşlerine bakıldığında, filozofların tanım yaparken bir takım esaslar şart koştuklarını ve tanımın cins ve

¹²⁶ Razi'nin tanımla ilgili görüşleri için bkz. Haklı, 47-49

¹²⁷ İbn Sina, *Şifa, Burhan*, Çev: Ömer Türker, 210 vd.

fasıldan oluştuğunu ileri sürmelerine karşın kelamcıların, bir şeyi tammlarken hangi esaslara uyduklarına dair somut veriler sunmadıkları görülmektedir.¹²⁸

Tanımın teknik yapısı kadar onun, hangi amaçla yapıldığı da felsefe ve kelamda farklılık arzeder. Kelamcılara göre tanımlamaktan maksat, bir mahiyeti diğerlerinden ayırmak (temyiz) iken filozoflara göre tammlamanın amacı, varlığın formuna uygun akledilebilir bir formun zihinde tasarlanmasıdır. Gerek tanım tarifinde gerekse tanımla ulaşılmak istenen hedef bakımından Râzfiin kelamcılarla paylaştığı ortak hiçbir nokta yoktur. O, bir ismin ne anlama geldiğinin açıklanması şeklindeki tanım tarifi ile filozoflardan ayrılırken tanımdan maksadın, bir mahiyeti diğerlerinden ayırmakla sınırlı olmadığı hususunda filozoflarla aynı görüştedir.

Filozoflara göre tanımın cins ve fasıldan oluştuğu belirtilmişti. Acaba herbiri tanımın bağımsız unsurları olan cins ve fasıl, iki farklı şeyin bir araya gelip de bir şey oluşturduğu gibi tanımı mı oluşturuyorlar yoksa tanımda kullanılan cins ile fasıl, özel bir biçimde mi bir araya gelerek tanımı meydana getiriyorlar? Örneğin İnsan, "düşünen canlıdır" şeklinde tanımlandığında insan, "düşünen" ve "canlı"nın toplamından mı ibarettir yoksa o, başka bir şey midir? Fârâbî, kanıtlarda olduğu gibi tanımın da bir takım unsurlardan (cüz) oluştuğunu ileri sürdükten sonra tanım, her ne kadar bazı unsurlardan oluşsa da, bunlardan birinin hüküm diğerinin ise kendisine hükmedilen (mahkûmun aleyh) olmadığını; aksine tanımda kullanılan bütün unsurların, kesin bir sözün parçası olduğunu ifade eder.

İbn Sina'nın konuyla ilgili görüşleri Fârâbî'nin görüşlerine nazaran daha açıktır. Ona göre insan "düşünen canlıdır" demek, insanın mahiyetinin "düşünen" ve "canlının toplamından ibaret olduğu anlamına gelmez. İnsan, "düşünen canlıdır" şeklinde tanımlandığında bununla, o canlıdır, öyle canlıdır ki düşünür olduğu kastedilir.

Burada "düşünme" ve "canlılık", insanın bağımsız iki unsuru değildir. "Düşünen canlı" görünüşte iki şeyden meydana gelse de ifade ettikleri anlam tektir. Buna göre bir mahiyet, kendi içerisinde özel anlamları olan unsurlardan oluşmuş olsa da onlar, tanımda özel anlamlarını bir tarafa bırakarak tek bir anlama işaret ederler. İbn Sînâ, tanımın totoloji olmaması için şu iki kavramın arasını iyice açmıştır:

¹²⁸ Kelamcılarının tanım anlayışı için bkz. Mert, agm

Tanımın unsurları (cüz) ve tanımın yüklemeleri. Tanımın unsurları ile tanımın yüklemeleri arasındaki farkın tamamen zihinsel olduğunu belirten İbn Sînâ, insanın, "düşünen canlıdır" şeklindeki tanımında "düşünen" ve "canlı"dan herbirinin zihinde müstakil mahiyetler olarak ele alınması durumunda bunların tanımın, unsurları olacağını ileri sürmektedir. Ancak "düşünen" ve "canlı", kendi özel anlamları bir tarafa bırakılarak zihinde tek bir anlama işaret ettikleri düşünülürse buna da tanımın yüklemeleri denir. Bu durumda tanım ile tanımlanan, aynı şeylerdir.²⁰⁹ Mahiyetin unsurlarının, yüklem olarak kullanıldığı tanımlara gerçek tanım diyen İbn Sînâ, burada tanım ile tanımlananın iki şekilde birbirine eşit olduğunu belirtir. İlki yüklem ve in'ikas; yani, tanım ile tanımlananın karşılıklı yer değiştirmesi, örneğin insan, düşünen canlıdır, düşünen canlı ise insandır; açısındandır. Diğeri ise mahiyette bulunan bütün temel (zatî) unsurların yansıtılması açısındandır. Bu sayede akdedilen formun, varolan forma eşit olduğunu belirten İbn Sînâ, bunun sonucu olarak da bir şeyin ancak tek bir tanımının olabileceğine işaret etmektedir. Görüldüğü üzere tanımın cins ve fasıldan oluşması, cümlenin kelimelerden, kitabın ise sahifelerden oluşması gibi değildir.¹²⁹

Tanımın tanımı kadar onun cins ve fasıldan oluştuğu şeklindeki filozofların görüşlerini de eleştiren Râzî, felsefî tanım teorisinde totolojinin (devr) kaçınılmaz olduğunu ileri sürmektedir. Tanım cins ve fasıldan oluşuyorsa ona göre ya cins ve fasıldan herbiri tanımı oluşturacaktır veyahutta cins ve fasılın toplamı tanımı verecektir. Cins ve fasıldan herbirinin tek başlarına tanımı vermesinin söz konusu olmadığı söyleyen Râzî, geriye cins ve fasılın toplamının tanımı vermesi kaldığı, halbuki bir Mâhiyetsonuçta, cins ve fasıldan oluştuğu için bu, bir şeyin yine kendisi ile tanımlanması olacağını belirtmektedir. Şöyleki, Râzî tanımlan konu edindiği hemen hemen bütün eserlerinde felsefî tanım teorisinin sıkıntılarını dikkat çekmektedir.¹³⁰

Râzî'nin tanımlarla ilgili bu eleştirisi, Âmidî'nin de belirttiği gibi onun mahiyeti, mahiyeti oluşturan unsurların toplamından ibaret saymasından kaynaklanmaktadır. Mahiyet, kendisini oluşturan unsurlardan başkası olmayınca, tanım da bu unsurların teker teker sayılmasından başka bir şey olmayacaktır ki bu

¹²⁹ Bkz. İbn Sina, *Şifa, Burhan, Dördüncü Makale*, 210 vd

¹³⁰ Razi, *Şerhu'l-İşârât(Mantık)*, I, 114; Bu konuda tartışmalar ve geniş değerlendirme için bkz. Haklı, 44-58.

anlayışa göre cins ve fasılla yapılan tanımın totoloji olması tabî bir sonuçtur. Ancak İbn Sînâ'da tanımı oluşturan cins ile fasılın birbirinden bağımsız unsurlar olmadığı; Amidî'nin de belirttiği gibi fasılla kayıtlı cinsin, mahiyeti gösterdiği varsayılırsa, Râzî'nin, mâhiyet ile mahiyeti oluşturan kurucu unsurları aynı şeyler görmesi biraz sıkıntılıdır.¹³¹

Bütün bu açıklamalardan sonra tanım teorisi etrafında yapılan tartışmaları şu şekilde özetleyebiliriz. Müttekaddimîn dönemindeki kelamcılarda tanım, tanımlananı, diğer şeylerden ayırmak için (temyîz) ona ait bir niteliğin ortaya konmasıdır. Müteahhirîn dönemindeki kelamcılardan Gazzâlî'ye göre ise tanımın, cins ve fasıldan oluştuğu şeklindeki İbn Sînâcı anlayışı aynen benimserken bir şeyin gerçek mahiyetini ortaya koymanın zorlukları karşısında, tanımdan maksadın, bir şeyi diğerlerinden ayırmak olduğunu söyleyerek müttekaddimîn kelamcılarının fikrini kabul eder. Râzî'nin konuyla ilgili görüşleri ise daha farklıdır. Ona göre tanım, bir lafzın ne anlama geldiğinin açıklanmasıdır. O, bir taraftan tanımın, cins ve fasıldan oluşmadığı fikriyle filozoflardan ayrılırken diğer taraftan tanımdan maksadın, mahiyetleri birbirinden ayırmak olmadığı fikriyle onlara yaklaşır. Bir şeyin mahiyetini yani nihâî gerçeğini göz önüne alarak gerçek tanımının yapılmasının zorluğu konusunda, filozoflarla müteahhirîn kelamcılarının hemfikir oldukları söylenebilir. Âmidî ise tanımın cins ve fasıl esasına göre yapılması gerektiğini söyler. Onun beş tümeli (cins, tür, fasıl, hassa ve ilinti/araz) tanımlayışı ve tanımları beş tümele göre sınıflandırışı da klasik mantığın tanım teorisini ne kadar benimsediğini göstermektedir.

8. Özsel Tanım ve İlintisel Tanım

Mantıkçılar özsel tanımı, bir şeyin cinsi ile ayırımından yapılan tanım diye tarif ederler. Şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılıyorsa buna tam özsel tanım denir. Örnek: İnsan, düşünen canlıdır. Şeyin uzak cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanıma ise eksik özsel tanım denir. Örnek: İnsan, düşünen cisimdir.¹³²

İbn Sina, özsel tanımı şöyle tarif etmektedir: “Özsel tanım, şeyin mahiyetine delalet eden bir sözdür. O, şeyin kurucu unsurlarını bütünüyle kapsar. O, kesinlikle

¹³¹ Âmidî, *Keşf*, vr. 40a-40b

¹³² Emiroğlu, *Klasik Mantık*, 92-93

şeyin cinsinden ve ayrımından meydana gelen bir bileşiktir. Çünkü onun ortak olan kurucu unsurları cinsi, özel olan kurucu unsuru ise ayrımıdır.”¹³³

Fahreddin Razi, İbn Sina’yı özsel tanım hakkında birbirine aykırı iki tarif yapması yönüyle eleştirir. Bu tariflerden birisi yukarıda İbn Sina’dan naklettiğimiz tanımdır. Diğeri ise Râzî’nin, İbn Sina’ya ait el-Hikmetü’l-Meşrikıyye adlı kitaptan naklettiği pasajda yer alır. Buna göre İbn Sina, cins ve ayrımdan meydana gelmiş olmayan haricî birleşige de özsel tanım demektedir. Râzî’nin eleştirisini kendi ifadesi ile şöyledir: “İlk olarak, her özsel tanım bütün zati tümelleri kapsamaz. Eksik özsel tanım, insan tanımında, düşünme, beslenme, büyüme ve hareketi ancak iltizamî olarak içeren ‘düşünen cisim’ örneğinde olduğu gibi, bu yönüyle ilintisel tanım değil, özsel tanımdır. Çünkü ilintilerle yapılmış bir tarif değildir. İkinci olarak, İbn Sina, özsel tanımı Mantıku’l-İşârât’ta cins ve ayrımdan oluşan bileşik diye tarif eder. El-Hikmetü’l-Meşrikıyye’de ise bu görüşünden vazgeçip şöyle der: ‘Mahiyetin cins ve ayrımdan meydana gelen bir bileşik olması konusuna gelince; özsel tanım, cins ve ayrımdan meydana gelmiştir. Cins ve ayrım olmayandan bir bileşime sahip olan diğer mahiyetler de onların tanımları üzere özsel tanım olarak kabul edilir. Fakat cins ve ayrımdan yoksun bir özsel tanım. Örnek: Bağış gibi, fail neden tarafından meydana getirilen mâhiyet böyledir. Bağış, içinde fail düşünülen bir fayda için kullanılan bir isimdir. Veya suret nedeniyle meydana getirilen bir bileşik gibidir. Yassı burunlu için isim olan ‘aftus’ kelimesi de buna örnektir. Yahut maddi neden veya gaye nedeni ile meydana getirilen bir mâhiyet gibidir. Veyahut nedeni ile veya benzer ve benzer olmayan parçalar ile meydana getirilmiş olan mahiyetler gibidir. Bütün bu alanlarda mahiyetler, yüklem olmayan parçalardan, yani cins ve ayrım olmayandan meydana getirilir ve onların tariflerine özsel tanım denir. Fakat bu, cins ve ayrım içermez.”¹³⁴

Âmidî, Râzî’nin, aralarında tenakuz olduğunu iddia ettiği bu iki tanımı açıklayarak eleştiriye şöyle cevaplamaktadır: “Özsel tanım ismi, tam ve eksik tanımlar için ortak olarak kullanılır. Çünkü tam özsel tanım, mahiyete, isim gibi mutabakat yoluyla delalet eder. Ancak isim tekildir, özsel tanım birleşiktir. Eksik özsel tanım ise ona mutabakat değil de iltizam yoluyla delalet eder. Eksik özsel

¹³³ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihlet*, 16

¹³⁴ Razi, *Şerhu’l-İşârât*, I, 105 vd.

tanımlarda teşkik ile geçerli olur. Çünkü çok sayıda parçayı kapsayan, bu isme, az sayıda parçayı kapsayandan daha layıktır. Bu isim genelleştirildiği zaman sadece gerçek özsel tanım olan tam özsel tanıma yüklenmesi zorunlu olur. İbn Sina da bu bölümde zaten bunu kast etmiştir.

“Tanımlanmak istenen şey ya basittir veya birleşiktir. Birleştirme ya sadece akılda olur veya hem akılda hem de aklın dışında olur. Salt aklî birleştirme (terkib) cins ve ayırmadan meydana getirmez. Aklî birleştirme birleşik ve parçalarından her birisinin diğerlerine denklik şeklinde yüklem olması ile ayrılır. Dışsal birleştirme ise bazen sayıdaki birler gibi ve cisme ait madde ve suret gibi aynı konu ile uyumlu olan şeylerden olur, bazen de alacadaki siyahlık ve başkaları gibi aynı konu ile uyumlu olmayan şeylerden olur. Veya siyahtaki cisim ve siyahlık gibi bir şeyden ve onun başkasına nispet edilmesinden olur. Bazen ise bunlar dışında zikri uzayacak başka şekillerde olur. Akıl dışındaki her birleşik aynı zamanda akılda da birleşiktir ama bunun tersi doğru değildir. Bütün bu kısımların kendilerine özgü tanımları vardır. Basit kavramlar özsel tanım ile değil, ilintisel tanım ve benzerleri ile tarif edilir. Aklî birleşikler ise ancak söz konusu tam özsel tanımlar ile tarif edilir. Bunlar, daha önce zikredilen kullanıma göre mahiyetleri olan şeylerdir. Diğer birleşiklerin özsel tanımları, eğer özsel tanımlara sahip iseler basitlerinin özsel tanımlarından oluşurlar. Yoksa ilintisel tanımlarından meydana gelirler. İbn Sina'nın ‘Özsel tanım, şeyin mahiyetine delalet eden sözdür’ sözü, özsel tanımın, akli birleşikler olan Mâhiyetsahipleri ile sınırlanmasına delalet eder. O, işte bundan dolayı, ‘Özsel tanım, kesinlikle şeyin cinsinden ve ayırımından olur.’ dedi. Bu sabit olunca, onlar tarafından ona karşı ortaya atılan ‘Her özsel tanım, cins ve ayırmadan meydana gelmiş değildir’ şüphesi de kendiliğinden düşer.¹³⁵

Bu açıklamalardan, özsel tanımın ‘cins ve ayırmadan oluşan’ şeklindeki birinci tarifi hakiki, Râzî'nin, el-Hikmetu'l-Meşrikıyye'den naklettiği ‘cins ve ayırım olmayandan meydana gelen’ ikinci tarifi ise mecazi olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Sina, resmi, yani ilintisel tanımını, şeyin araz ve özelliklerinden oluşan bir söz ile yapılan tanım diye tarif eder. Ona göre en uygun ilintisel tanım, şeyin zatını kayıt altına almak üzere öncelikle içine cins konulmuş olan tanımdır. Bunun için şu

¹³⁵ Âmidî, *Keşf*, vr. 40a-41b

iki örneği verir: ‘İnsan iki ayağı üzerinde yürüyene, geniş tırnaklı, doğal olarak gülen bir canlıdır.’ ‘Üçgen, üç açısı bulunan bir şekildir.’ İlintisel tanımın, şeyin apaçık araz ve özellikleriyle yapılmasını gerekli gören İbn Sina, üçgen için yapılan ‘üç açısının toplamı, iki dik açığa eşit olan şekildir.’ tarzındaki dolambaçlı bir tanımın ancak geometrici birisi tarafından anlaşılabilceğini söyler.¹³⁶

Râzî, bir lazım ile yapılan tanımını, lazımın doğrulukta gerek duyana (melzum) eşit olması şartıyla ilintisel tanım olarak tarif eder. Bu problemi lazımın gerek duyana eşit olması ile ilgili bilginin, kısır döngünün sebebi olacağı şeklinde ortaya koyar. Daha sonra şöyle der: En genel olan lazımlar birbirleriyle birleşince gerek duyan ile eşit olur ve bir döngü meydana gelmez. Râzî’nin bu konudaki açıklamaları şöyledir: “Bir şeyin özellik ve arazlarla tarifi, ilintisel tanımdır. İnsanın ‘iki ayağı üzerinde yürür, geniş tırnaklıdır ve güler’ şeklinde tanımlanması böyledir. Bir özellik (hassa) ile tarifi de ilintisel tanımdır. ‘İnsan yazandır’ tarifi böyledir. Bir lazımdan fazla yakın olmayan basit mahiyetin, bir lazımdan başka tarifi olmayacaktır. Şeyi tanımlayan lazımın şeyden daha genel veya daha özel olması mümkün değildir, bilakis o eşittir. Fakat tanımlayan lazımın eşit olması gerektiğini belirten bu sözde şöyle bir sorun vardır: Lazımın eşitliğiyle ilgili bilgi, gerek duyanın bilgisine bağlıdır. Gerek duyanın bilgisi de bu eşit lazım aracılığıyla elde edilir. Buna şöyle cevap verilir: Daha genel lazımlar birbirleriyle birleşik oluşturdukları zaman gerek duyana eşit olurlar. Bu şekilde döngü gerekmez. ‘Nasıl’ın yerleşik, nisbet kabul etmez ve bölünemez bir Mâhiyetolarak tanımlanması böyledir.”¹³⁷

Âmidî ise şerhinde Raziye cevap niteliğinde konuyu şu ifadeleri ile açıklamaktadır: “İbn Sina, ilintisel tanımını ilintisel olarak tarif etmiştir. Onun özsel olarak tarifi şöyledir: İlintisel tanım, bütünüyle zatî olmayan veya onun, kendisiyle şeyin tanımlanması istenen zorunlu düzeni üzere bulunmayan yüklemelerden oluşmuş bir sözdür. Tam ilintisel tanım, tanımlanana benzemeyen her şeyin ayrılmasını ifade eder. Eksik ilintisel tanım ise, ona benzemeyen şeylerin bir kısmının ayrılmasını ifade eder. Râzî’nin dile getirdiği probleme gelince: ‘Tanımda lazımın gerek duyana eşitliği, ancak gerek duyanın bilinmesinden sonra bilinir.’ Gerek duyanın bilinmesi, Râzî’nin çözümünü iddia ettiği şey ile çözülmeyen bir döngüdür. Onun sözü,

¹³⁶ İbn Sina, *İşaret ve Tembîhler*, 17-18

¹³⁷ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, I, 110 vd.

birbirine eşit olmayan lazımları, kendilerinden eşit olan şeyin meydana gelmesi için kaydeder, onunla bilinir ve döngü gerekmez. Problem, toplamın, onun haline eşit olmasının nasıl bilineceği konusundadır. Bu, şöyle çözülür: Aslında eşitlik, eşitliği bilmekten başkadır. Zihnin eşit lazımdan gerek duyana intikalindeki şart, aslında eşitliği bilmek değil, eşitliğin kendisidir. Bir şeyi araştıran kimse, ister eşit olsun ister eşit olmasın, ister tekil olsun ister birleşik olsun o şeyde keşfettiği lazımlara ve arazlara baktığında ve bunların bir kısmını o şeye bağladığında, bunun ona eşit olduğunu ve döngü gerekmediğini bilir. Sonra başkasını da eşitliğini tarif ettiği şey ile tarif eder. Yine bu başkası, eşitliği bilmenin önce gelmesine ihtiyaç duymaz.”¹³⁸

Âmidî, bir tek lazımın, eşit olması halinde ilintisel tanım; tek başına ayrımın da eksik özsel tanım olamayacağını ifade eder. Ona göre bir tanımda tek olan şey, konuya mutabakat yoluyla değil, iltizam yoluyla delalet eder. Zira o, zihnin, lazımdan gerek duyana geçişini zorunlu kılan aklî bir karineyi içermektedir. Eğer bu karine onunla açıklanırsa onun karşısına başka bir lafız koyar. Bu nedenle, gerçeğe delalet eden bir değil, iki şeydir.

B.TABIAT

1-Tabiâtın Tanımı ve Tabiat Felsefesi

"Tabiat" sözlükte; evrende yaratılmış olan dağlar, ovalar, bitkiler, gök vb. gibi her şey, seciye, huy, karışımların oluşturduğu insanın mizacı, alışılmış olan şey, cismin kendisiyle tabii yetkinliğine ulaştığı, cisimlere sirayet eden kuvve, güç ve ateşin, ilacın vb.nin tabiatı gibi Allah'ın bir cismin karışımını tutturduğu şey anlamlarına gelmektedir.¹³⁹

Meşşai İslam filozofları arasında "tabiat" kavramına en fazla yer ayıran filozoflar, İbn Sina (Ö.1037) ve İbn Rüşd (ö. 1198) olmuştur. İbn Sina eserlerinde, "tabiat"ın isim olarak delaletlerinden fazlaca söz etmemiş, fakat tanımı üzerinde

¹³⁸ Âmidî, *Keşf*, vr.41a-42b

¹³⁹ Tahanevi, *Keşşaf*, Beyrut 1996, 1127 vd.

ayrıntılı bir şekilde durmuştur. Tabiat kavramını ele alan İslam filozofları, ilk olarak tabiatın varolup olmadığını sorgulayarak işe başlamışlardır. Nitekim İbn Sina, böyle bir sorgulamanın tabiat bilimiyle uğraşan tabiatçıyı açacağını, bu nedenle konunun filozof tarafından ele alınarak burhanla ispatlanması gerektiğini vurgulamıştır. Oysa Aristoteles'e göre, tabiatın varlığı o kadar apaçıktır ki, bunu ispatlamaya gerek yoktur. İbn Sina'nın hareket ve etkinliklerin dayandığı ilkelere ilişkin yapmış olduğu sınıflama, aynı zamanda onun tabiatı oturttuğu ontolojik konumu göstermektedir ve "tabiat" kavramının anlaşılmasında son derece önemlidir.¹⁴⁰

İslam filozofları "tabiat"ı tanımlarken Aristoteles'in tanımını temel almışlardır. İbn Sina "tabiat, bir cisimde bulunan herhangi bir hareket veya dinginliğin bilaraz değil, bizzat ilk ilkesidir (mebdeidir)" demektedir. Tanımda zikredilen "ilk" sözcüğü, İbn Sina'ya göre "yakın olan" ve "kendisiyle hareket ettiren arasında bir aracı bulunmayan" anlamına gelmektedir. Ona göre, tabiat ile aynı cinsten olan nefis de bulunduğu cisimlerde, "büyütme" ve "hal değiştirme" hareketlerinin ilkesi olabilir, fakat ilk olmaz. Onun hareket ilkesi olması, ancak tabiatlar ve nitelikler (keyfiyetler) aracılığıyla mümkündür.

İbn Sina "tabiat"a ilişkin olarak kendisinin verdiği tanımda geçen diğer sözcüklerle ilgili şu açıklamalarda bulunur: "Tanımda geçen "bulunan" sözcüğü, tabiatı, sanattan ve zorlamadan ayırmak içindir. "Bizzat" ise, hareket ettirene veya hareket edene nispet edilmesine göre, iki şekilde yorumlanmıştır. Birinci nispete göre yorumlandığında, 'tabiatın hareket ettirmesi kendi zatından dolayıdır, bir zorlayıcıya boyun eğerek değil', denilir. Çünkü hareket ettirmek üzere kullanılan zorlamanın (kaba gücün), ona zıt olan bir başka hareket tarafından engellenmedikçe hareket ettirmemesi imkansızdır. "Bizzat" sözcüğünün hareket edene nispet edildiği ikinci durumda ise, 'tabiat dışardan değil, zatından dolayı hareket eden bir şeyi hareket ettirir' şeklinde yorumlanır. Aynı şekilde "bilaraz değil" ifadesi de iki şekilde yorumlanabilir. Birincisinde tabiata nispet edilirken, ikincisinde hareket edene nispet edilir. Tabiata nispetle yorumlandığında, 'tabiat, hareketi bilaraz değil, aslî olan bir şeyin ilkesidir', şeklinde anlaşılır. Bilaraz harekete, gemide oturan bir kişinin, geminin hareket etmesiyle birlikte hareket etmesini örnek olarak verebiliriz. Hareket edene nispet

¹⁴⁰ Nuri Adıgüzel, *Meşşai İslam Filozoflarında "Tabiat" Kavramı*, Dini Araştırmalar, c.5, sayı13, 41-56

edilmesine ise, tabiatın bir heykeli hareket ettirmesini örnek gösterebiliriz. Çünkü tabiat bir heykeli hareket ettirdiği zaman, onu bilaraz hareket ettirir. Zira tabiatın zatına hareket verdiği şey heykel değil, (heykelin yapıldığı) tunçtur. Heykel de, mesela taşın hareketinde olduğu gibi, heykel olması bakımından tabiata bağlı olarak hareket etmemektedir.

İslam filozofları, "tabiat" kavramını ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra, onunla ilgili çeşitli tartışmalara girmektedirler. Örneğin, tabiatın fiilini gerçekleştirme şartları, tabiatın fiilinin (hareket ettirmesi veya dinginleştirmesinin) sonsuz olup-olma-dığı, vb. gibi. Bu gibi konular üzerinde de en ayrıntılı duran İslam filozofu İbn Sina'dır. İbn Sina'ya göre, "tabiat" adı verilen kuvvenin bulunduğu cisimde, tabiatın fiilini engelleyecek bir engel bulunması söz konusu değildir. Şayet cisimde eksiklik varsa, bu durum, tabiatın o cisme ait olmadığını gösterir. Örneğin cismin büyük ya da küçük oluşu, tabiatın fiilini gerçekleştirmesine engel ya da bir destek teşkil etmez. Tabiatın fiilinin gerçekleşmemesi, ancak "tabiat" adını alan kuvvedeki bir eksiklikten kaynaklanabilir. Çünkü kuvve, bulunduğu yerin değişmesine bağlı olarak değişebilir. Burada belirtilmesi gerekir ki, tıpkı zorlamaya bağlı hareketlerde olduğu gibi diğer kuvvelerin fiillerinde eksiklik, kuvveyi kabul edenden kaynaklandığı halde, tabii fiillerde bu, kuvvenin kendisinden yani failden kaynaklanmaktadır". Ayrıca, İbn Sina, cismin, cisim olması bakımından, hareket ettirmesi gereken veya onu engellemesi gereken bir şey olmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun nedeni, cismin kabul ettiği kuvvedir. Yani cismin etkinliği, cismin kabul ettiği kuvveye bağlıdır, cismin kendisine bağlı değildir. İbn Sina'nın bu tür sorunlar üzerinde durma nedeni, evrende tabii olarak hareket veren ya da dinginleştiren ve cisimlerde içkin olan kuvvelerin illetlerini ve mebdelerini araştırmaktır. Onun bu ve benzeri sorunlarla ilgili ortaya koyduğu akıl yürütme, gerek cismani kuvvelerin, gerekse bizzat cisimlerin kendilerinin sonlu olduğunu ispatla sonuçlanmaktadır.¹⁴¹

Meşşâî geleneğinde olduğu gibi İbn Sînâ da tabiat felsefesini "es-Simâü't-tabîî" genel başlığı altında ve tabiatla ilgili yazılarında inceler. Bu durumda tabiat ilminin konusu sürekli değişime uğrayan cisimler dünyasıdır. Genel olarak

¹⁴¹ Bkz. İbn Sina, Şifa, Fizik I, Çev: Muhittin Macit- Ferruh Özpilavcı, 33-39; Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenekteki Yeri*, 65 vd.; Nuri Adıgüzel, agm.

değişmeyi "kuvveden fiile çıkış" şeklinde tanımlayan ve değişmenin çeşitli şekilleri üzerinde duran İbn Sînâ evrendeki oluş ve bozuluş sürecinin bir değişen, bir de değişmeyen iki ögeyi gerektirdiğini belirtir. Cismi oluşturan bu iki ögenin değişmeyi taşıyan kısmı madde, değişen ve türü belirleyen kısmı ise surettir. Burada sözü edilen suret, cismin duyuyla algılanan niteliklerinin toplamı veya boyutları değil cismin uzamlı oluşunu ve niteliklere sahip bulunuşunu gerektiren İlkedir, Oluş ve bozuluş madde üzerinde münavebeli olarak türsel suretlerin yer değiştirmesidir. Birbirinin varlık sebebi olmamakla birlikte suret ve maddeden biri olmadan diğeri var olamaz. İbn Sînâ, çeşitli yerlerde maddeden formların veya mahiyetlerin ilkesi olarak söz ederse de ferdî varlığın yegâne ilkesinin Tanrı olduğunu belirtir. Buna göre Tanrı varlık veren ilk sebep (illet), madde ise çokluğa ait nitelikleri haricî olarak temin eden ikinci derecede sebeptir. Öte yandan Aristo'nun da kabul ettiği gibi yalnızca madde ve suretle türsel değişme açıklanamaz; ayrıca bu değişmenin bir fail sebebi, bir de bu değişmeyi belli bir amaca yönlendiren gâî sebebi olması gerekir. Cisimlerin yaşlık, kuruluk, sıcak-ılık-soğukluk gibi temel nitelikleri ise bu türsel değişmenin hazırlayıcı sebepleridir. Cisimler basit ve birleşik olarak ikiye ayrılır. Basit cisimler yani hava, su, ateş ve topraktan her biri dört temel nitelikten birini temsil eder; bu nitelikler anılan unsurların belli Ölçülerde karışarak birleşik cisimlerin oluşmasını sağlar. Birleşik cisimlerin tabiat veya karakterlerini belirleyen şey bu unsurlardan birinin veya birkaçının o cisimde baskın olarak ortaya çıkmasıdır. Basit cisimlerin tabiatları onlar için tabii bir yeri gerektirir. Buna göre birleşik cismin yerini ondaki baskın unsur belirler.¹⁴²

Âmidî de tabiat ve tabiat felsefesi konularında İbn Sinayı takip etmektedir. Ona göre, cisimlerin, bitişik (mükârin) ve ayrık (müfarak) olmak üzere iki tür ilkesi (mebde) bulunmaktadır. Madde ve form, cisme bitişik ilkeler olup bunlar, fizik biliminin konulan arasında yer alır. Cisimlerin, metafizikçiyi ilgilendiren ayrık ilkesi ise yani Tann, hem cisimlerin ilkesidir hem de cisimlerin bitişik ilkesi olan madde ve formun ilkesidir. Ona göre cisimlerin hem varlıkların hem de kemâlleri de ayrık ilkeyle alâkalıdır. Ayrık ilke olan Tann, cisimlerin ikinci kemâllerini doğrudan değil de cisimlere koymuş olduğu bir takım güçler vasıtasıyla gerçekleştirir. Ayrık İlke (Tanrı), her cisme bir takım güçler yerleştirmiştir. Dış bir etki sonucu tabii

¹⁴² İbn Sina, Şifa, Fizik I, 4 vd.; Macit, age., 49vd.

durumundan çıkartılan cisim, dış etki son bulduğunda kendisinde bulunan güçler sayesinde tabîi haline dönmektedir. Âmidî, dış etki ortadan kalktığında cismin eski haline dönmesini, "teshîr" terimi ile açıklamaktadır. Teshîr ile cisimlerde oluşan bu güçlere ise "tabîat" denmektedir. Bu açıklamalardan anlaşılmaktadır ki Âmidî'de cisimlerin, cisim olmalanndan kaynaklanan özel tabîatları yoktur. Tanrı, teshir ile cisimlere bir takım tabiatlar vermiş, cisimler de kendilerine verilen tabîat gereği, hareket etmektedir. Âmidî, cisimlerin hareketlerini, dayandıkları ilkeler bakımından açıklama ve bu konuda burhan getirme görevini filozoflara verir ve bir cismin, cisim olması bakımından hareket ettiren (muhaarrik) olmasını mümkün görmez. O, cisimlerde ortaya çıkan hareketlerin nedenlerinin, cisimlerde varolan kuvveler olduğunu, bunların aynı zamanda söz konusu cismin hareket ve fiillerinin de mebedi olduklarını belirttikten sonra bu kuvvelerden biri olarak da "tabiat" diye adlandırılan kuvvedir. Bir iradeye bağlı olmadığı ve dışardan bir güce dayanmadığı halde, hareket ettiren ve değiştiren, kuvvelerdir. Bunlardan çıkan fiil veya hareket hep aynı tarzda ortaya çıkar. Örneğin, "taşın düşüp, ortada durması" hareketinde olduğu gibi. Ona göre bu tabiattır. Diğer kuvveler, feleklerin nefsi, bitkisel nefis ve hayvani nefis adını alan kuvvelerdir. Âmidî, böylece, cisimlerin hareket ve fiillerinin dayandığı kuvveleri, etkinlikleri açısından sınıflandırarak, hareket ve fiillerin nedeni olan kuvveleri bir cins gibi kabul etmekte, bu cins içerisinde tabiat türünü, diğer türlerden ayırarak onu kendi cinsindeki bağlamına oturtmuş olmaktadır.¹⁴³

Cisimlerin, kendisinde bulunan tabiatla hareket ettiği fikri, Tanrı'nın doğrudan fâilliğine zarar verdiği ve tabîatın varlığının kabulünün determinist âlem anlayışını doğurduğu gerekçeleriyle mütekaddimîh ve müteahhirîn Eş'ari kelamcılar tarafından reddedilmiştir. Bâkillânî, açtığı özel bir babda, tabîatçıları uzun uzadıya eleştirirken Gazzâlî, cismin cisimliğinden kaynaklanan bir fiili bulunmadığını ileri sürmüştür. Râzî ise bazı görüşlerinde tabîat fikrine karşı çıkmıştır.¹⁴⁴

¹⁴³ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, III, 2-7

¹⁴⁴ Bu konuda geniş değerlendirmeler için bkz. Haklı, age.,134 vd.

2.Cevher, Cirim ve Cisim

Cevher, kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık kategorisi ve metafizik bir kavramdır. Aristo'nun tanımına göre hakiki, ilk ve en belirgin anlamıyla cevher "ne bir konunun yüklemi olan ne de bir konuda bulunan şey"dir. Meselâ bir insan veya at ferdî bir cevherdir. Cevherler bu şekilde müşahhas ve ferdî varlıklar için kullanıldığında "ilk cevherler" adını alır. Ayrıca bu ilk cevherleri içine alan türler ve türleri içine alan cinsler de Aristo'ya göre cevher olarak adlandırılabilir. Meselâ fert olarak insan insan türüne, insan türü canlı cinsine aittir ve bu sıralamada tek tek insanlar ilk cevherler, tür ve cinsler ise ikinci cevherler durumundadır. Aristo felsefesinde cevher kelimesinin taşıdığı bu anlamlar İslâm düşüncesinde de çoğunlukla farklı ifade ve üslûplarla tekrar edilmiştir.¹⁴⁵

İbn Sînâ felsefesinde cevher varlık ve dolayısıyla mantık kategorilerinin başta gelenidir. Filozofa göre varlık, başka bir şeyde (mevzuda) bulunan ve bir şeyde bulunmayan şekilde ikiye ayrılır. İkinci durumdaki varlık, bir konuda (mevzu) bulunmamasından ötürü cevher adını alırken birinci durumdaki, bu cevherin "taşıdığı" varlık olarak araz adını alır. Bu temellendirmede konu ile cevher özdeş anlam kazanır. Zira filozofa göre konu cevher olmasaydı başka bir konuda bulunacaktı ki bu zihni saçmalığa götürür. Dolayısıyla bir şey konu ise cevherdir. Bunun mantıkî sonucu olarak araz da "bir mevzuda bulunmayanda" yani cevherdedir. Bu durumda cevher arazın varlık şart olup kendisi o araz yüzünden var değildir. Cevherin varlık kategorisi bakımından önce gelmesi bu yüzdendir. Her ne kadar harekette sürat, çizgide doğruluk gibi "arazda araz" kavramından söz edilebilirse de "arazdaki arazlar" da topluca bir mevzûdadır. Mevzu yani cevher onları topluca taşır, o kendi başına vardır. Filozofa göre cevher cismanî ve gayri cismanî olarak ikiye ayrılır. Cismanî olmayan cevherler cismanî varlığın bir yönünü (cüz) teşkil edip etmediğine göre de ikiye ayrılır. Madde ve suret cismin birer yönü ve parçası olarak tek başlarına düşünüldüğünde gayri cismanîdir, birleştiklerinde ise cismanî cevheri meydana getirirler. Madde var oluş imkânı ve gücü olarak, suret ise fiilî var oluşun formel sebebi olarak tek başına aklî veya gayri cismanîdir, ancak

¹⁴⁵ İlhan Kutluer, "Cevher", Mad, DİA, C.7, 450-454

cisimler âleminde ayrı ayrı bulunmazlar ve birleşerek cisimi meydana getirirler. Bu tasnifte, cismin bir parçası (cüz) olmadığı için "gayri cismanî" veya "mufârik" diye adlandırılan cevherlerden olan nefis mufârik olmakla beraber hareket ilkesi olması açısından yine de cisimle alâkalıdır. Fakat akıl denilen ruhanî cevherin cisimle hiçbir ilgisi yoktur. Âmidî de cevher konusunda İbn Sina ile aynı görüşleri paylaşmaktadır.¹⁴⁶

Cirm, üç boyutlu cevher, cisim, semavî cisim anlamlarındadır. Terim olarak başlangıçta cisim kavramının eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Kindî'den sonra Aristocu tabiat felsefesinin temelini teşkil eden unsur ve hareket telakkisine dayanan oluş ve bozuluş teorisi, hemen hemen müslüman düşünürler arasında genel kabul görmüş ve buna bağlı olarak evrenin ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrıldığı görüşü benimsenmiştir. Buna göre ay altı alemindeki (dünya) varlıklar dört unsurdan (toprak-ateş-hava-su) meydana gelmekte ve unsurlar birbirine dönüşerek nesnelere oluşturmaktadır. Bu sebeple ay alta alemindeki hareket düz istikamette olup kesintilidir. Ay üstü alemindeki varlıklar ise tek bir unsurdan (esîr) meydana geldiği ve zıddı bulunmadığı için burada oluş ve bozuluş mümkün görünmemekte ve hareketi dairevî olduğundan bu âlemde süreklilik (beka ve sermediyyet) bulunmaktadır. Bu anlayıştan hareketle ay üstü âleminde yer alan varlıklara ve feleklere cirm (ecrâm-i felekiyye, ecrâm-ı semâviyye), ay alta âleminde yer alan varlıklara da cisim adının verilmesi âdet olmuştur. Ay üstü âlemine ve onda bulunan varlıklara "âlem-i ulvî" ve "ecrâm-ı esîriyye" de denir.¹⁴⁷

Cisim terimi filozoflar, Mu'tezile, Eş'a-rîler ve diğer mezhep mensubu düşünürler tarafından kendi varlık öğretilerine paralel olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Aristocu tabiat felsefesine göre cisim üç boyutlu, kesintisiz ve sürekli bölünebilen bir niceliktir (kemiyyet), madde (heyula - hyle) ve suretten (form) müteşekkildir. Fakat tek başına madde ve suret, soyut ve gayri cismanîdir yani bir imkân durumundadır; bu sebeple bölünemez ve algılanamazlar. Buna karşılık cisim bunların ikisinin birleşmesinden meydana geldiği halde bölümlenebilir; zira çizgi,

¹⁴⁶ İbn Sina, *Şifa, Metfizik I*, Çev:Ekrem Demirli-Ömer Türker, 53vd.; Aynı konuda Âmidî'nin benzer görüşleri için bkz. Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 31 vd.

¹⁴⁷ H.Bekir Karlığa, "Cirim", Mad., DİA, C.8, 27

yüzey, mekân ve zamanın yanı sıra cisim de beş kesintisiz nicelikten biridir ve kesintisizlik cismin sureti gibidir.

Cisimleri tabii ve tâlimî (geometrik) diye ikiye ayıran filozoflara göre tabii cisim etki ve edilgenliğinin (fiil ve infialin) ilkesidir. Tabii cisim madde ile suretin birleşmesinden oluşan birleşik cevherdir. Eskiler heyulası olan şeye cisim, heyulası olmayana cevher adını veriyorlarsa da hayyize (tabii mekân) sahip her şeye cevher denilmesinden dolayı o cisimden daha genel bir anlam taşımaktadır. Tabii cisim fiziğin konusunu oluşturur. İslâm filozofları genellikle, üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kendisinde var sayıldığı cevherlere tabii cisim adını verirler. Ancak bu tanımda üç boyutun var oluşu değil far-zedilebilmesi söz konusudur. Zira küre ve diğer bazı geometrik şekiller üzerinde bilfiil dik açılarla kesişmesi mümkün olmayabilir. Çünkü bir cisim boyutları değiştiği halde tabii cisim olarak kalabilmektedir. Meselâ yüzeyde dik açılarla kesişen üç boyutun var sayılması mümkün değildir, onda üç boyuttan ancak ikisi (uzunluk ve enlilik) vardır. Yukarıda geçen tabii cismin tarifinde, sırf yüzeyi dışarıda bırakmak için dik açılarla kesişme kaydı konulmuş değildir; çünkü cevher kaydı ile zaten araz olan yüzey bu tanımın dışında kalmış olmaktadır. Bu kayıt, üç boyutluluk var sayımı cismin bir özelliği olduğu için konulmuştur. Tabii cisim mürekkebe ve basit olmak üzere ikiye ayrılır. Yapısı muhtelif cisimlerden oluşan tabii cisim mürekkebe adını alır. Bu da kendi içinde tam ve tam olmayan şekilde bölünür. İlk ve Ortaçağ'da su gibi cisimler de basit cisim sayılmıştır. Basit cisimler kendi aralarında felekî ve unsurî cisim olarak ikiye ayrılır. Bunların ilkinde "ecrâm-ı ulviyye", ikincisine "ecrâm-ı süfliyye" de denir. Ayrıca aynı veya farklı unsurlardan meydana gelen tabii cisme "mü'eilef", bir tek unsurdan ibaret olana da "müfred" adı verilir.

Tâlimî cisim ise İslâm filozoflarına göre üzerinde dik açılarla kesişen üç boyutun kabil olduğu niceliktir. Başka bir ifadeyle tâlimî cisim, "kendisinde üç boyutun varlığı gözlenebilen nesne'dir. Ancak bu, cismin özüne ilişkin (zatî) bir tarif değildir. Çünkü boyutlar cismin kendisi değil arazlarıdır; dolayısıyla tabii cisim gözlem veya duyulardan önce akılla kavranır, yani cismin kendisi aklın doğrudan ve apaçık bir verisi olarak kavranırken boyutları ancak gözlemler sonucunda bilinebilir. Tâlimî cisim ile tabii cisim şu şekilde temsil edilebilir: Bir mum alınarak bundan muhtelif

şekiller yapılabilir. Bu değişik şekillerdeki mumlar sayısal olarak farklı (tâlimî cisim), mâhiyet itibariyle aynıdır (tabii cisim).

Birkaç istisna dışında Mutezile ve Ehl-i sünnet âlimleri genellikle cismin atom (cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ) denilen maddî unsurlarla araz denilen niteliklerden oluştuğunu kabul ederler. Fahreddin Râzî, Mu'tezile'nin ve Aristocu filozofların cisim tanımlarını verdikten sonra bu iki grup arasındaki temel farklılığın, cismin atomlardan meydana gelip gelmediği görüşünden kaynaklandığını belirtmektedir.¹⁴⁸Bu konudaki tartışmalara ileride değineceğiz.

İbn Sînâ ise üç farklı cisim tanımı vermektedir. Ona göre kesintisiz, sınırlı ve üç boyutu ölçülebilen her şey cisimdir. Diğer tarifler de şöyledir: Kendisinde derinlik, genişlik, uzunluk boyutlarının varlığını farzedebildiğimiz sınırlı herhangi bir surete ya da heyûlâ ve suretten oluşan her cevhere cisim adı verilir. Son iki tanım arasındaki fark şöyle açıklanabilir: Meselâ su veya bal mumunun şekli değiştirildiğinde onların sadece ölçülebilen belirli boyutları değişir, fakat mahiyetleri değişmez. Bu değişimin üzerinde gerçekleştiği şey cisimliliktir. Nitekim hava yoğunlaşarak suya dönüşürse değişen cisimlik mahiyeti değil boyuttan ve miktardır. Şu halde nicelik bakımından cisimlik sureti ile cevher türünden cisim olma sureti arasında fark vardır. İbn Sina, gerek uzunluğun gerek genişliğin gerekse derinliğin başka şeylere de söylenebilen bir cins isim olduğu için bunların doğrudan cismin tanımına konulmasının uygun olmayacağını söyler. Çünkü cisimlik düşünülmeden tek başına genişlik, tek başına derinlik ve yine uzunluk teorik olarak kendi başlarına varılmaktadırlar.¹⁴⁹

Âmidî, cismin tanımı için heyula ve surete yönelir. Cisim, ikisi de birer cevher olan heyula ve suretten bileşiktir. Bununla birlikte cismi oluşturmak bakımından heyula ve suret aynı derecede etkin değildir. Suret bilfiil bir cevherdir ve cismin varoluşu bakımından bilfiil bir kuruculuğa sahiptir. Heyula ancak suretle birlikte bilfiil bir duruma gelir. Suret aynı zamanda heyulada bilkuvve bulunan imkanlardan kimini de bilfiil bir duruma getirir. Bu imkanlardan ilki boyutlardır. Boyutlar bu nedenle cismin mahiyetini değil algıya konu olan cismin suretini

¹⁴⁸ H.Bekir Karlığa, *Cisim Mad.*, DİA, C.8, 26-31

¹⁴⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İbn Sina, *Şifa, Fizik II, Üçüncü Makale*; Macit, age, 90 vd

oluşturmaktadır. Âmidî, bu nedenle üç boyuta atfen cismi “sureti boyutları olan cevher” şeklinde tarif etmiştir.¹⁵⁰

Cisimin fiziksel bölünebilirliği ile metafiziksel bölünebilirliği hakkında yapılan tartışmalar ile ilgili açıklamaları ileride yapacağız. Şimdi cisimle alakalı serhlerde geçen tartışmalara geçebiliriz.

Tabiat felsefesinde tabîî cisim, Fahreddin Razî'nin naklettiği üzere şöyle tarif edilmiştir: ‘Tabîî cisim, birbirlerini dik açılarla kestikleri var sayılan üç boyutlu bir cevherdir.’ Razi bu tarifin eksik tanım olduğunu ileri sürmüştür. Âmidî ise Râzî'nin tanıma yönelik eleştirisindeki kusurlara dikkat çekmiştir. Aslında tartışmanın odağında yer alan konu, İbn Sina'nın tabîî cisim tanımı değildir. Çünkü İbn Sina, İşârât ve Tenbihat'ın ‘Tabiat İlmi’ kısmına tabii cisim tanımıyla başlamaz. İbn Sina'nın Şifa'daki tabîî cisim tanımı şöyledir: “Tabii cisim, kendisinde bir uzamın ve bununla dik açıyla kesişen diğer bir uzamın ve de her ikisiyle birden dik açıyla kesişen üçüncü bir uzamın var sayılması mümkün olan cevherdir. Onun bu nitelikte olması kendisini cisim haline getiren sùrettir. Cisim, varsayımsal üç boyuta sahip olması açısından cisim değildir. Zira kendisinde mevcut olan uzamlar bilfiil değişse bile cisim, mevcut sabit bir cisim olarak kalır. Çünkü mum parçası ya da bir miktar suda en, boy ve derinlik olarak uçları sınırlı bilfiil boyutlar meydana gelebilir. Sonra şekil olarak değiştiği zaman bu belirlenmiş boyutların dış dünyadaki varlığının her biri bozulur ve başka boyutlar ve uzamlar meydana gelir. Cisim, cisimliğiyle kalıcıdır; bozulmamış ve değişmemiştir. Onun için zorunlu gördüğümüz bu suret (biçim) ise kendisinde bu uzamların var sayılabilmesi bakımından sabittir, bozulmaz.”¹⁵¹ Görüldüğü gibi İbn Sina, cismin uzun, geniş ve derin bir cevher olarak tanımlanmasını yeterli görmez. Üstelik cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde bilfiil üç boyutun bulunması zorunlu değildir. Şifa'nın İlahiyat kısmında özetle belirttiği üzere İbn Sina'ya göre tabîî cisim: “Sureti böyle olan cevherdir ve o, bu suret sayesinde neyse o olur. Ayrıca cismin sonları ve bunlar arasında var sayılan diğer boyutlar, şekilleri ve konumları cismi var kılan şeyler değil, aksine onun cevherine tâbidirler. Gerçekte cisim olmaklık, yukarıda söylediğimiz üç boyutun var sayılmasına kabiliyetli bitişikliğinin suretidir. Bu anlam,

¹⁵⁰ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 14 vd.

¹⁵¹ İbn Sina, *Şifa*, *Fizik I*, 12

ölçüden ve matematiksel cisimden farklıdır. Bundan dolayı bir tek cismi oluşturan şey, ısıtma ile genişler ve soğutma ile yoğunlaşır. Bu şekilde onun isim olma şeklinin ölçüsü farklılaşır ama yukarıda zikrettiğimiz cisim olma şekli farklılaşmaz ve değişmez. İşte tabii cisim, bu sıfattaki bir cevherdir.”¹⁵²

Fahreddin Razî, *İşârât*'ın Tabiat bölümüne yaptığı şerhin girişinde dört ayrı cisim tanımı sunar ve İbn Sina'nın bunlardan dördüncüsü olan şu tanımı benimsediğini kaydeder: 'Cisim, bilfiil parçalardan meydana gelmemiş, fakat sonsuz bölünmelere kabiliyetli olan şeydir. Râzî filozoflarca yapılan tabii cisim tanımını şu ifadeleri ile eleştirmektedir: "Filozoflar tabii cismi şöyle tarif etmişlerdir: O, kendisinde birbirini dik açılarla kesen üç boyutun var sayılabildiği bir cevherdir. Bu tarif tam değil, eksik bir tanımdır. Çünkü cevher lafzı, altında yer alanlar için cins değil lazım konumundadır. Cevherin cins olarak var sayılması halinde, üç boyutu kabul edici olma onda kurucu unsur (ayrım) değildir. Zira bir şeyin başka bir şeyi kabul edici olması olumlu bir konu değildir. Yoksa ya cevher olur veyahut araz olur. Eğer cevher olursa, mahallin hali kabul edici olması, mahallin hale özel bir nispetidir. Bundan dolayı iki şeyin birbirine nispetinin farklı olması imkansızdır. Eğer araz olursa, mahallin bu kabiliyeti kabul eden olması gerekir. O zaman da onun bu kabiliyeti kabul eden olması gerekir. O zaman da onun bu kabiliyeti kabul edici olmasının hem mahalden hem de halden farklı bir cevher olması gerekir. Halbuki bu imkansızdır. Çünkü mahallin kabul edici olması başka bir araz olur ve kısır döngü meydana gelir. İkincisi; bir şeyin başka bir şeyi kabul edici olması, kabul edenin zatının, kabul edilenin zatına nispeti olur. Bir şeyin diğer şeye nispeti, nispet edilenlerin her birinin zatından sonra gelir. Öyleyse cismin, üç boyutu kabul edici olması, cismin zatından sonra gelir. Dolayısıyla da her şeyin zati, kurucularından sonra gelir.”¹⁵³

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere İbn Sina'nın cisim tanımı, Râzî'nin genel şekilde filozoflara nispet ederek sunduğu tanımdan daha kapsamlı ve orijinaldir. Bu konuda Âmidî Râzî'ye şu şekilde cevap vermektedir: "Râzî, kitaplarında cevherin cins oluşunu cevher yerine 'konuda olmayan mevcut' ifadesini koyarak iptal etmiştir. Böylece konuda olmayan mevcudun da cins oluşunu iptal etmiştir. O, cevherin

¹⁵² İbn Sina, *Şifa, Metefizik I*, 59-60

¹⁵³ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 4-5

lazımlarından bir lazımdır. Şüphesiz, cinsin lazımı, cins olmaz. İkincisi o, üç boyutu kabul edici olmanın ayırım oluşunu da geçersiz kılmıştır. Kabul edici olma gerçekten ayırım değildir. Çünkü o, cisme yüklem yapılamaz. Daha doğrusu, cisme yüklem yapılan boyutlar kabul edici ayırımdır. O, boyutları kabul etme özelliği olan bir şeydir. Böylece onun, bu hükümde hatalı olduğu anlaşılmış oldu.”¹⁵⁴

İbn Sina'nın *İşârât*'ın Metafizik kısmında dile getirdiği şu ifadeler *Âmidî*'nin açıklamalarıyla uyum içerisindedir: “Bazıları, ‘konuda olmayan mevcut’ kavramının, başkalarıyla birlikte Yüce İlk’i de cins olarak kapsadığını sanmışlardır. Yani Yüce İlk, cevher cinsinin altında yer alıyor demektir ki, bu yanlıştır. Cevherin eksik tanımı gibi olan ‘konuda olmayan mevcut’ ile, bilfiil mevcut kast edilmez.”¹⁵⁵

¹⁵⁴ *Âmidî*, *Keşf*, vr 64a-65a

¹⁵⁵ İbn Sina, *İşaret ve Tembihler*, 132

3.Madde, Heyula ve Suret

İslâm Meşşâî filozoflarının madde anlayışı Aristo'nun bu konudaki görüşünün bir açılımı mahiyetindedir. İbn Sînâ mevcudu madde ile suretin birleşmesi olarak görür ve bunların birbirinden bağımsız olarak bilfiil bulunamayacaklarını söyler. Aralarında böylesine sıkı bir ilişki bulunmakla birlikte bunlar izafî kavramlar türünden değildir. Çünkü insan bir cismin maddesini düşünmeden de onun şeklini tasarlayabilir. Öyleyse ferdiyeti temsil eden suret maddeden önce gelir ve madde suret sayesinde tarif edilir; bunu sağlayan da fiilî bir gerçeklik olan en, boy ve derinlik kavramlarıdır.¹⁵⁶

Aristo, her tabii cismi meydana getiren iki ilkedен biri olan heyulayı "tamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" şeklinde tarif etmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu suret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen surettir. Madde ise sırf kuvvedir; varlığı da bilkuvvedir, suretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşemez. Bir varlıkta madde (heyûlâ) ne nisbette bulunuyorsa o varlık o nisbette kuvve halindedir.. Aristo felsefesinde madde ayrıca sebepliliğin de bir parçasıdır

İslam filozofları arasında heyulayı ezeli bir ilke olarak kabul eden hiçbir filozof onu Tanrı'ya eş tutmuş veya O'nunla kıyaslamış değildir. İslam filozoflarına ve özellikle de İbn Sina'ya göre, heyûlâ ezeli bir imkândan ibarettir; bu durumda imkânın ezeli olması ezelinin mümkün olmasını gerektirmez. İnsan, herhangi bir eylem ve olayda kuvve ve imkân halinin fiil durumundan önce geldiğini bilir. İşte âlemin de bilfiil varlık sahnesine çıkmadan önce bir imkân halinden söz etmek gerekir. Kelâmcıların adem (yokluk) dedikleri bu durumu filozoflar "heyûlâ". "kuvve" ve "imkân" terimleriyle ifade etmekte, âlemi yaratan ilâhî irade ve kudretin yöneldiği bir ezeli imkânın varlığını kabul etmenin, onun mutlak yokluktan (adem-i mahz) meydana geldiğini savunmaktan daha mâkul olduğunu söylemektedirler.

Fahreddin Râzî bütün düşünürlerinin her cismin aslını oluşturan heyulanın varlığını kabul ettiklerini, ancak mahiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürdüklerini söyler. Râzî'ye göre kelâmcılar, heyûlânın Allah'ın yarattığı cevherlerden ibaret olduğunu savunurken bazı düşünürler uzay boşluğunda tek tek bulunan atomların

¹⁵⁶ Mahmut Kaya, "Madde", Mad., DİA, C.27, 302-304

birleşerek cisimleri oluşturduğu, bazı düşünürler ise atomların birleşik bir durumda iken Allah tarafından parçalanarak farklı özellikler taşıyan cisimler haline getirildiği görüşündedir. İslâm filozofları, her ne kadar Aristo tarafından varlığın zorunlu maddî sebebi olarak tanımlanan ve asla hadis olamayacağı belirtilen heyulayı maddî olmayan imkân ilkesi durumundaki bir cevher haline dönüştürerek yumuşatmaya çalışmışlarsa da kelâm âlimleri bunu dahi Allah'ın yaratıcılığını, dolayısıyla yetkinliğini zedeleyici ve sınırlayıcı bir düşünce kabul etmişlerdir. Çünkü yoktan yaratabilen bir yaratıcının vardan yaratabilen yaratıcıdan daha yetkin olduğu şüphe götürmeyen bir husustur. Allah'ın vardan yarattığı kabul edildiği takdirde O'na bir nevi acz nisbet edildiği gibi O'nun fiilleri de yaratıkların fiillerine benzetilmiş olur. Bunun kabul edilmesi ise mümkün değildir.¹⁵⁷

Âmidî, cisimleri oluşturan cevherleri inceleyerek maddenin varlığını kanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre cismin mahiyeti onun uzunluk, genişlik ve derinlik denilen üç boyuta sahip oluşudur. Üç boyutluluk her cisim için fiilî gerçeklik arzedir. Dolayısıyla cisimde, değişken olabilen geometrik şekil yahut niteliklerin ötesinde onun tanımlanmasını mümkün kılan cevher surettir. Ancak filozofa göre cismin suretten ibaret olmadığı da ortadadır. Çünkü süreklilik, bütünlük yahut birleşiklik (ittisal) kadar süreksizlik, bölünebilirlik ve ayrışabilirlik de (infisâl) cisme ait olgulardır. Bu olguların suret cevherinden gelmediğini kanıtlarıyla gösteren Âmidî, hem ittisale hem de infisâle kuvve halinde kabiliyetli olan başka bir cevherin bulunması gerektiğini, bunun da suretle birleşerek cismi oluşturan madde olduğunu belirtir. Suret bu maddede bir kısmıyla değil bütünüyle kaimdir; aynı şekilde madde de suretten bağımsız bir varlığa sahip değildir. O yer kaplamayan, konumu bulunmayan, duyularla algılanamayan aklî bir cevherdir; fiilî varlığı ancak cismanî suretle birleşerek, başka bir deyişle cismi oluşturarak kazanır. Madde, kâinatın kendisinden meydana geldiği şey, varlığın henüz şekil almamış belirsiz hali, sırf güç ve mutlak imkânı ifade eden cevher anlamındadır. Metafizik anlamda "cisimlerin duyu verileriyle algılanamayan aslı" mânasına gelmektedir ve heyûlâ ile eş anlamlıdır. Bunun metafizikteki karşılığı surettir. Bu anlamıyla madde, mevcudu tahlil ederken diğeri suret olarak kabul edilen cisimlerin mütemmim cüzlerinden

¹⁵⁷ Osman Karadeniz, "Heyula", Mad., DİA, C.17, 293-295

biridir. Madde ikinci anlamında üç boyutlu olan ve yer kaplayan mevcudu ifade etmektedir.¹⁵⁸

Yukarıda belirttiğimiz gibi madde ve suret kavramları, İbn Sina'nın tabiat felsefesinde önemli bir yer işgal eder. İbn Sina, tabiî cismi, üç boyuta sahip olmakla tanımlamayı yeterli görmemiş, birbirinden ancak zihinsel olarak ayrı düşünülebilen madde ve suret kavramlarıyla tanımlamıştır. Madde kavramı, yerine göre heyula, konu, unsur ustukus terimleriyle de ifade edilmiştir. Ancak biz daha yaygın ve yerleşik bir kelime olması bakımından 'madde' terimini kullanacağız. Madde ve heyula ile ilgili kısa bilgiden sonra İşârât ve şerhlerindeki tartışmalara geçebiliriz.

İbn Sina, maddenin varlığını şu ifadelerle ispatlamaktadır: "Cismin yoğun ve bitişik bir ölçüsünün bulunduğu ve ona bazen ayrılma ve dağılmanın arız olduğunu biliyorsun. Yine biliyorsun ki bizatihi bitişik olan (cisim), bitişme ve ayrılmayı, aynen iki durumla nitelenmiş bir şekilde kabul edenden başkadır. O halde bu kabul kuvvesi (madde), bilfiil kabul edilenin (suret) varlığından ve onun yapı ve suretinden başkadır. Bu kuvve, ayrılma anında yok olup yerine başkası var olan, bitişmenin dönüşü anında ise yenilenerek benzeri dönen bitişğin zatından başkası içindir."¹⁵⁹

İbn Sina, aktardığımız pasajda, ismini hiç anmamış olmasına rağmen maddenin varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Parantez içinde belirttiğimiz gibi İbn Sina 'kabul kuvvesi' ile her türlü sureti kabul eden maddeyi, 'kabul edilen' ile de sureti kastetmektedir.

Fahreddin Razî, kelamcılarının çoğunluğuna uyararak maddenin varlığının sabit olmadığını savunmuştur. Râzî'ye göre eğer suretin çokluğu, onun maddeye ihtiyaç duymasının sebebi olursa, maddenin çokluğu da başka bir maddeye ihtiyaç duyacak demektir ki bu, kısır döngüye yol açar. Bir cismin bitişikliği için eğer bir tek madde olmazsa, cismin sonsuz bölünmeleri için bilfiil sonsuz maddenin varlığı gerekir. Halbuki böyle bir şey geçersizdir.

Râzî'nin bu konuyu şöyle açıklamaktadır: "Cismin ayrılması, onun tamamen yok olması sonucunu doğurur. Cisim ayrılmadan önce onun maddesi ya birdir veya bir değildir. Eğer maddesi bir ise cismin ayrılmasından sonra ya bir olarak bâki kalır

¹⁵⁸ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 13 vd.

¹⁵⁹ İbn Sina, *İşaret*, 82

veya bir olarak kalmaz. Bir olarak kalması geçersizdir. Yoksa iki parçadan her birisinin maddesi sayıca bir olur. Eğer ona yerleşen cisimlik aynı şekilde sayıca bir olursa iki parçadan her birisinin maddesi ve sûreti, diğer parçanın madde ve suretinin aynısı olur. Bu yanlıştır. Eğer cisimlik olmazsa, sayıca bir tek olan maddede aynı türden iki suret yer eder. Bu ise iki benzerin bir araya gelmesinin imkansızlığından dolayı imkansızdır. Yine iki boyutun iç içe geçmesi gerekir. İç içe geçen iki boyutun birlikte miktarı, herhangi birisinin miktarından fazla olmaz. O zaman da parçanın miktarının bütüne eşit olması gerekir. Oysa biz biliyoruz ki birisinin zatı diğerinin zatından farklıdır. Şayet ikisinin maddesi sayıca bir olursa bu başkalık gerçekleşmez. Böylece şu kesinleşir: Bitişik cismin maddesi eğer sayıca bir olursa onun, cisimde ayrılmanın gerçekleşmesinden sonra çoğalması gerekir. Böyle olunca da madde bir olduktan sonra çoğalmış olur. Bu, bir olan söz konusu maddenin yok olmasını ve yepyeni iki maddenin meydana gelmesini gerektirir. O zaman cismin ayrılması, suretinin ve maddesinin yok edilmesi demek olur. Dolayısıyla da cismin ayrılması, onun tamamen yok edilmesi manasına gelir. Bu direnmedir. Aynı şekilde, cismin bir iken daha sonra çoğalması cisimliliğin maddeye ihtiyacını gerektirirse maddenin de bir iken çoğalması onun başka bir maddeye muhtaç olmasını gerektirir. Bu da kısır döngüye yol açar. Eğer bitişik cismin maddesinin sayıca bir olmadığı söylenirse bu geçersizdir. Çünkü bir cisim için bir tek madde mevcut olursa önceki problem geri döner. Böyle olmazsa, cisme ait maddelerin sayıları ondaki mümkün bölünmelere göre olur. Dolayısıyla bitişik cisim için bilfiil sonsuz maddelerin olması gerekir.”¹⁶⁰

Böylece Râzî, her ayrılma ve suret değişikliğinde sürekli bâkî kalan bir madde anlayışını kendi bakış açısından çürütmüş olur. Çünkü Râzî’ye göre ayrılma bir çeşit yokluktur. Râzî ayrıca maddenin bir mekanda, hem tek başına hem de cisimliğe tâbi olarak var olamayacağını iddia eder. Bu görüşünü de şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Madde ya bir yer kaplar veya kaplamaz. Eğer yer kaplarsa bu ya tek başına veya başkasına tâbi olarak gerçekleşir. Eğer tek başına olursa bu, maddenin yer kaplayan olması demektir ki bu imkansızdır. Birincisi; cisimliliğin maddeye girmesinden iki benzerin bir araya gelmesi sonucu tabiatr. İkincisi; cisimlik ve

¹⁶⁰ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 24 vd.

maddenin birisi hal, diğeri mahal olmakla birbirlerinden öncelikli olmazlar. Üçüncüsü; bu madde eğer bir mahalle ihtiyaç duyarsa o zaman maddenin kendisi hakkındaki kısır döngü mahalli hakkında da gerekli olur. Eğer maddenin mahalle ihtiyacı olmazsa cisimlik de mahalle ihtiyaç duymaz. Zaten amaç budur. Tabi olma şekline gelince; cisimlik mekanda zatıyla meydana gelir. Madde de, cismin meydana gelişine bağlı olarak bu mekanda meydana gelir. Bu durumda madde, cisimde yer eden bir sıfat olur. O zaman da cisimliğin maddeye yerleşen bir hal olması imkansız olur. Cisimliğin bu yerle bağlantılı olmasına rağmen, eğer madde hem tek başına hem de tabi olmak suretiyle bu mekanda meydana gelmiş olmazsa, cisimliğin maddeye yerleşen bir hal olması imkansız olur.”¹⁶¹

Âmidî, Râzî'nin, maddenin varlığını nefyederken kullandığı en önemli delili esastan eleştirmektedir: “İki halde (ayrılma öncesi ve ayrılma sonrası) de mevcut olan madde, kendi kendisine ne birlikle ne de çoklukla muttasıftır. Madde bunlarla ancak, suretlerin art arda gelişi sırasında sıfatlanmış olur.”¹⁶²

Âmidî, ayrılmayı mutlak yokluk olarak görmez ve onun da sabit bir mahalle gerek duyduğunu kabul eder. Ayrılma anında sadece suret değişikliğinin olduğunu, maddenin aynen bâkî kaldığını belirten Âmidî, maddenin varlığının ispatıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapar: “Bizzat bitişik olan, zatı var oldukça belirli bir bitişiklik sahibidir. Ayrılma gerçekleşince bu belirli bitişiklik ortadan kalkar, bu bitişik yok olur, şahısla ilgili iki başka bitişiklik ve bunlara göre iki başka bitişik meydana gelir. Bitişik, ayrılma sırasında yok olur, başkası var olur. Bitişikliğin dönmesi esnasında tekrar dönen, ilk bitişik aynısı değil, benzeridir. Çünkü yok olanın döndürülmesi imkansızdır. O zaman, içinde ayrılma kuvvesi bulunan ve bütün hallerde bâkî kalan şey, bizzat bitişik olan değil, maddedir. Bitişikliğin kendisi ayrılmayı kabul eden değildir. O halde cisim, bu bitişiklikten başka, onu, ayrılmayı kabul kuvvesinden üstün kılan bir şeye sahiptir ki bu tekrar tekrar ayrılıp bitişen şey maddedir.”¹⁶³

Râzî'nin, maddenin varlığını, tek başına veya tâbi olarak yer kaplayıp kaplamamasına göre nefyetme delili de Âmidî tarafından çürütülmüştür. Âmidî'ye göre, başkasına hulül etme yoluyla yer kaplamayan şeyin tek başına da yer

¹⁶¹ Razi, age, 29-30

¹⁶² Âmidî, *Keşf*, vr. 80a-81a

¹⁶³ Âmidî, age, vr 81a- 83b

kaplamaması gerekir. Aksine o, başkasının hulül etmesi şartıyla yer kaplar. Bundan, maddenin, başkasına sıfat olması gerekmez.¹⁶⁴

İbn Sina, maddenin varlığını, cisimdeki ayrılma ve bitişme kabiliyetini açıklayarak ispatlamaya çalışmıştır. Unsurların birleşmesiyle meydana gelen cisimlerde bilfiil ayrılma gerçekleşmesine karşılık, dayanıklı küçük cisimlerde ve feleklerde varsayımsal ayrılma söz konusudur. Ona göre varsayımsal olarak mevcut olan bu ayrılma kabiliyeti, bir dış engel sebebiyle gerçekleşmez. Tam bu noktada Râzî, feleğin maddesinin, onun ayrılma ve bitişmesine engel oluşunu öne sürerek felek için maddeyi ‘ayrılma ve bitişme’ delili ile ispatlamanın mümkün olmadığını iddia eder. Âmidî, Râzî’nin maddeyi dış engel olarak anlamasını hatalı bulur. İbn Sina’nın başka bir yerde işaret ettiği üzere bu engelin ‘türsel suret’ olduğunu söyler.

İbn Sina’nın bu delille ilgili açıklaması şöyledir: “Belki şu şekilde diyebilirsin: Bu (ayrılma ve bitişme) eğer gerekli ise ancak dağılma ve ayrışmayı kabul eden şeylerde gereklidir. Oysa bana göre her cisim böyle değildi. Zira, varsayım ve vehimlere göre olanın dışında, ancak kendisinde bölünme ihtimali olmayan basit cisimlerden oluşmuş cisim ayrılır. Eğer bu aklına gelirse bil ki; varsayımsal ve vehimsel bölünme, bölünende ikilik meydana getirir. İkisinden her birisinin tabiatı olan, diğerinin, bütünü ve türe uygun olan dışarıdakinin tabiatı olur. Ama uzamın tabiatının dışında, sürekli gereken veya kaybolup giden bir engel olursa, o başka. Bu engel tabiatlı olarak gerekli olunca ne bilfiil ikilik olur, ne de bu tabiatın türünün fertleri arasında bir ayırım olur. Aksine, onun türü, ferdinde olur.”¹⁶⁵

Fahreddin Razî, İbn Sina’ya karşı itirazını şu sözlerle ifade etmektedir: “Feleğin cisim oluşu göz önünde bulundurulunca, unsurla bitişmesi ve parçalarının ayrılması doğru olur. Fakat bu, bizzat feleğin dışındaki bir engelden dolayı imkansızdır. Bu engel, feleğin maddesinin, bitişme ve ayrılmayı kabul etmemesidir. Eğer parçalar üzerinde bitişme ve ayrılma, maddeleri sebebiyle imkansız olursa bu, maddenin varlığını tanımak mıdır? Farz edelim ki, maddeyi kabul ettik. Fakat bu, maddenin her parçasının, başkasının maddesine karşıt olma ihtimalinden dolayı, bir

¹⁶⁴ Âmidî, age, vr. 83b- 85a

¹⁶⁵ İbn Sina, *İşaret*, 82

tek parçada ayrılma ve başkasıyla bitişme imkanı konusundaki iddianızı ispatlamayı mümkün kılmaz.”¹⁶⁶

Âmidî'nin Râzî'ye verdiği cevap kısa ve çok açıktır:“Bize göre bu engel, feleğe ait türsel sûretin, cisimsel uzama bitişik olan ayrılmayı ve başkasıyla bitişmeyi engelleyen bir konu olmasıdır. Ne var ki siz, basit cisimleri, benzer tabiatlı var saydınız. Bu takdirde onları, böyle olmaları bakımından ayrılma ve bitişmeden alıkoyan bir engel olmaz.”¹⁶⁷

Anlaşıldığı gibi, Âmidî, basit cisimleri ve felekleri, nevi şahıslarına münhasır yani birer ferde özel türsel suret sahibi cisimler olarak kabul etmekte, kendilerine özgü türsel suret sebebiyle bölünüp bitişmediklerini belirtmektedir.

¹⁶⁶ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 30

¹⁶⁷ Âmidî, *Keşf*, 85b

4.Cismin Metafiziksel Bölünebilirliği

Filozoflara ve İbn Sina'ya göre cismin madde(heyula) ve suretten bileşik olduğunu görmüştük. Böyle bir ayırım onların dış dünyada ayrı ayrı bulunabileceği anlamına gelmez. Çünkü dışarıda varolan ontolojik bir bloktur, bileşenleri ancak zihinde tahlil edilebilir. Bu tahlille birlikte ortaya iki cevher daha çıkar: Madde ve suret. İbn Sina'nın, daha önce ifade ettiğimiz, madde ve suret ile ilgili görüşlerini özetledikten sonra, madde ve suretin ilişkisi konusunda şerhlerdeki tartışmaları ortaya koyacağız.

a.Madde: İbn Sina ve Âmidî'ye göre, maddenin, cismin bilkuvve imkanlarını barındıran şey olduğunu bundan dolayı suretin varlığının illeti olamaz. Madde suretsiz varolamaz ve suretten de ayrı kalmaz. Bir cevher olarak Maddenin dış dünyadaki taayyünü, yine bir cevher olan suretin onu bilfiil bir konuma getirmesiyle olur.

b. Suret: Cismin diğer bileşeni olan suret, onun bilfiil bir bileşenini oluşturur. Madde, cismin çeşitli imkanlara yatkın olması bakımından cismin bilkuvve yönüne işaret ederken suret, cismin bilfiil varlıksal yönüne işaret etmektedir. Cisimlik bakımından nasıl ki suretsiz heyula olmaz, maddesiz da suret bulunamaz. Çünkü heyulanın imkan ve varlık bakımından bir surete muhtaçlığı nasıl kaçınılmaz oluyorsa suret de ancak maddî imkanlarla tezahür edebilmektedir.

İbn Sina'ya göre cismi fiilen oluşturan madde ve suret, ancak zihinde iki ayrı unsur olarak düşünülebilir. Gerçekte ne madde tek başına ne de suret tek başına mevcuttur. Madde ve suret bilfiil ayrılmazdır. Madde, cismin bilkuvve oluşu için yeterlidir ama cismin fiilen varoluşu ancak suretin varlığıyla mümkündür. Fahreddin Razî, İbn Sina tarafından savunulan 'Madde ve cisimsel suretin ayrılmasının imkansız olduğu' görüşüne itiraz etmiştir.

İbn Sina, maddenin cisimsel suretten ayrılmasının imkansız oluşunu şu akıl yürütmeye açıklamaktadır: "Suretsiz ve dolayısıyla durumsuz bir madde var sayalım. Sonra ona suret eklensin ve özel bir durum sahibi olsun. Bunun, orada suretin ona eklenmesinden dolayı olduğunu söylemek, maddenin orada kendisine bir durum gerektiren veya bir durumun iliştiği bir suret içinde olması halinde, ona başka suretin ekleneceğini söyleyebilmek gibi mümkün değildir. Ancak ele aldığımız

konuda bu imkansızdır. Çünkü madde bu varsayıma göre soyuttur. Şu da söylenemez: Suret, onun için, örneğin yeryüzünün parçaları gibi her birisinin parçaları hakkında geçerli olan tikel durumlardan özel bir durumu belirlemiştir. Tıpkı suretin eklenmesi sebebiyle tikel bir durumu belirlemenin söylenebilmesi gibi. Aynı şekilde bunu söylemek de mümkün değildir. Çünkü biz bu varsayımda maddeyi soyut kabul etmiştik. Öyleyse maddenin cisimsel suretten soyutlanamayacağını fark et.”¹⁶⁸

Râzî, mekan ve durumu madde için cisimsel suret vasıtası kabul etmesine rağmen bunu tek yöntem olarak görmez. Çünkü madde, cisimsel surete eklenmeden önce birtakım sıfatlar taşır ve onlar nedeniyle özel bir yer ve durum sahibi olursa, bu önceki yer ve durum, suretin eklenmesinden sonra meydana gelecek olan yer ve durumun belirlenmesini sağlar. O zaman maddenin cisimsel suretten ayrı olması mümkündür. Râzî'nin şu ifadeleri bu görüşünü ortaya koymaktadır:“Cisimsel suretin, bir yere özgü olmayan maddede meydana gelmesinden, şöyle bir ihtimal dolayısıyla onun için bir yerin belirlenmemesi gerekmez: Madde eğer cisimsel suretten ayrı, fakat cisimsel suret dışında başka sıfatlarla muttasıf olursa, bu sıfatlar maddeyi cisimselliğe ve başkasında değil, özellikle belirli bir mekanda meydana gelmeye hazırlar.”¹⁶⁹

Âmidî, Râzî'nin, maddede suretin eklenmesinden önce var kabul ettiği ‘özel durumun’ maddenin soyutluğu varsayımıyla çeliştiğine dikkat çeker. O, bir yandan maddenin suretten soyutlanabileceğini iddia ederken bir yandan da suretsiz durumdaki maddeye birtakım sıfatlar nispet eden Râzî'yi şu sözlerle eleştirmektedir:“Râzî'nin, maddenin, suretten soyutlanmışlığı halinde birbirini izleyen sıfatlarla muttasıf olabileceği yönünde ortaya koyduğu şüphe, bu sıfatlardan birinin, suretin maddeye eklenmesinden sonra mümkün durumlardan birisiyle özelleşmesini gerektirir. Böyle olamaz. Çünkü, bu sıfatlarla nitelenen madde eğer bir durumla özelleşirse o soyuttur. Eğer özelleşmezse, bu sıfatlarla muttasıf olan maddenin bütün durumlara nispeti aynı olur.”¹⁷⁰

¹⁶⁸ İbn Sina, *İşaret*, 86

¹⁶⁹ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 68 vd.

¹⁷⁰ Âmidî, *Keşf*, vr. 93a vd.

İbn Sina'ya göre cismin iki unsuru olan madde ve suret, hariçte ancak birlikte bulunur. Tartışma konusu, madde ve suretten her birisinin, diğerinin fertleşmesinde, yani varlık kazanmasında etkili olup olmadığı hususundadır. Bilkuvve olarak mevcut bulunan maddenin fiilen varlık kazanması, suretin ona eklenmesiyle gerçekleşir. Yani İbn Sina'ya göre suret, illet ve zat bakımından maddeden öncedir. Aksi doğru değildir. Yani suretin fertleşmesinde maddenin etkisi yoktur. Fahreddin Razî, madde ve suretten her birisinin diğerinin fertleşmesinde neden olduklarını söyleyerek İbn Sina'ninkine aykırı bir görüş ortaya koyar. Râzî, bu görüşünde çelişkiden kurtulamaz. Âmidî'nin, İbn Sina'nın görüşüne katkısı, Râzî'nin çelişkilerini ortaya koymada ve maddenin, sureti fertleştirme etkisinin olmadığını açıklamada ortaya çıkar.

İbn Sinâ, konuyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır: “Madde ve suret, ilgi ve beraberlik derecesinde eşit değillerdir. Olup bozulan suretin bir çeşit önceliği vardır. Bunun nasıl olduğunu araştırmak gerekir. Bu ancak geriye kalan kısımlardan birine göre olur ki bu şöyledir: Madde, bir asıl ve bir de suretin takip etmesiyle belirlenen iki sebepten var olur. İkisi bir araya gelince maddenin varlığı tamamlanır. Bunun gibi kısa olmayan bir konuşmanın açıklayabileceği şekilde; suret onunla fertleşir, o da suret ile fertleşir.”¹⁷¹

Fahreddin Razî, İbn Sina'nın kapalılık arz eden ifadelerini, eleştirmenin ötesinde şerh etme gayesiyle yorumlamış ve aslında İbn Sina'nın kast etmediği bir sonuca götürmüştür: “İbn Sina burada, madde ve suretten her birisinin, diğeri ile fertleştiğini iddia etmiştir. Bu, kısır döngü gerektirmez. Çünkü biz, o ikisinden her birinin, diğeri için neden olduğunu kabul ediyoruz. Birisi şöyle diyebilir: Madde ve suretten her birisinin, diğerinin zatiyle fertleşmesi, her birisinin zatının diğerinin zatına eklenmesine bağlıdır. Onlardan her birisinin zatının diğerinin zatına eklenmesi ise, her birisinin fertleşmesine bağlıdır. Mutlak, mevcut değildir. Mevcut olmayana da başkası eklenmez. Bu söz konusu öncül reddedilerek cevaplanabilir. Varlığın mahiyete eklenmesi, ikisinden her birisinin var olmasına bağlı değildir. Burada da böyledir.”¹⁷²

¹⁷¹ İbn Sina, *İşaret*, 90

¹⁷² Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 92

Âmidî, Râzî'nin savunduğu 'suretin madde ile fertleşmesi' görüşüne karşı çıkar ve onun iddialarını, İbn Sina çizgisine bağlı kalarak çürütmeye çalışır. Ona göre Râzî, daha işin başında, reddettiği maddeyi suretin fertleşme sebebi kabul etmekle kendi kendisiyle çelişmektedir. Ayrıca Râzî, önce 'mutlak'ı mevcut olmayan statüsüne koymuş, sonra da iki mutlak şey olan madde ve suretin, yani iki 'yok'un birbirine eklenmesiyle fertleşmenin gerçekleşeceğine hükmetmiştir. Tabîî henüz fertleşmemiş olan madde veya suretin zatının, diğerinin fertleşmesinde neden olacağını düşünmek de ayrı bir tezattır.

Âmidî, Râzî'nin çelişkilerini şu şekilde ortaya koymakta ve iddialarını çürütmektedir: "Maddenin, suretin zatiyla fertleşmesi makuldür. Ama suretin, maddenin zatiyla fertleşmesi iki bakımdan makul değildir: Birincisi; bu suret, maddenin herhangi bir madde olması bakımından aynıyla bu suret olmaz. Bu suret, maddenin aksine ne bu maddeden ayrı düşünülebilir, ne de herhangi bir madde olması bakımından onunla ilişkili düşünülebilir. Zira madde, bu madde olarak düşünülür. Ama eğer suret bu suret değilse suretin maddeyle fertleşmesi, onun mutlak olması bakımından değil, bu madde olması bakımındadır. İkincisi; maddenin zati kabiliyet ve istidat hakikati iken fertleşmenin nasıl nedeni ve faili olur? Bilakis dendi ki: Fertleri bulunabilen her tür, madde ile ancak fertleşmeyi kabul edici olması sebebiyle fertleşir. Tür, maddeden dolayı, madde onun faili olmaksızın çok olur. Bilakis faillik, durum, mekan ve zaman gibi onu kuşatan somut ilintilerdir. Böylece suretin fertleşmesinin, belirli madde ile ancak onun fertleşmesini kabul edici olması bakımından olduğu açıklığa kavuştu. Maddenin mutlak suret ile fertleşmesi ise suretin onun fertleşmesinde fail olması itibariyledir. Kısır döngü bu şekilde geçersiz olur. Râzî'nin 'mutlak şey mevcut değildir.' sözü yanlıştır. Çünkü mutlak şey hem genelleme ve sınırlama şartı olmaksızın alınabilir, hem de genelleme şartıyla alınabilir. Birincisi, bizim de savunduğumuz gibi hem dışarıda hem de akılda mevcuttur. İkincisi ise dışarıda değil, sadece akılda mevcuttur. O zaman 'O asla mevcut değildir' demek doğru olmaz. Varlığın mahiyete eklenmesi şeklindeki bir cevap da doğru değildir. Çünkü varlık ve Mâhiyetiki aklî konudur. Dışsal konuların,

hükümlerinde dışsal olmaları sebebiyle aklî konulara aklî olmaları bakımından eklenmesi doğru olmaz.”¹⁷³

5. Cismin Fiziksel Bölünebilirliği ve Atomun İptali

İslam düşünce geleneğinin üç farklı çizgisinin (kelam-felsefe-tasavvuf) farklı yaklaşım sergilediği en önemli konulardan biriside atom konusudur. Filozoflar, atomun iptali ve cisimlerin parçalanmayan atomlardan meydana gelmediği hususunda temel olarak iki delil zikretmektedirler. Birinci delil şöyledir: iki atomun arasında bir başka atomun varolduğu kabul edildiğinde bu ortadaki atom diğer iki atomun birleşmesine engel olur. Kenarlardaki atomların birleşmesine engel olan bu atom kenardaki atomların biriyle diğer kenarla bitişmeksizin bitiştiğinde de bölünür. Atomun iptali ile ilgili ikinci delil ise iki atomun birleştiği yerde bir başka atom varsayılsa, bu varsayılan atom ya onlardan biriyle ya ikisini birleşimiyle ya da her birinden bir şeyle bitişir. Birinci ihtimalin olması imkansızdır, zira o zaman birleşme olmazdı. Diğer iki ihtimalde ise bölünme kaçınılmazdır. Bölünmeyi kabul ettiğimizde ise, bölünmeyen en son parça şeklindeki atomun tanımında kabul ettiğimiz anlamı inkar etmiş oluruz.

İbn Sînâ'nın atomcu alem anlayışına karşı çıkışı, onun cisim görüşü ile yakından alakalıdır. Cisimleri, bölünemeyen (müfret) ve bölünemeyenlerden oluşan yani bileşik (mürekkep) kısımlarına ayıran İbn Sînâ, bileşik cisimlerin, müfret cisimlerden oluştuğunu; bileşiği oluşturan müfret cisimlerin de sayıca sonsuz olmadığını belirtmiştir. Atomlardan tamamen farklı olan bu müfret cisimlerin, sonsuza kadar bölünebilme imkanına sahip olmalarına karşın bilfiil daha küçük parçalan yoktur. O, hembileşiklere cisim demek hem de onları oluşturan ancak bilfiil daha fazla bölünemeyen müfretlere de cisim demektedir. Fiilen bölünemeyen müfret cisim fikrine, bir bütün varsa onun, fiilen bölünmeyen parçalan da olması gerekir, varsayımından ulaşılmaktadır. Ona göre bir cismin oluşması yanında onun hacminin artması ve eksilmesi, bileşikleri oluşturan bölünmeyen parçaların, sayısının artırılıp eksilmesiyle mümkündür. O, buradan hareketle çokluktan oluşan bütün cisimlerin cüz'lerinin, sayıca sonlu olduğu fikrine ulaşmaktadır. Bu durumda müfret

¹⁷³ Âmidî, *Keşf*, vr. 108a vd

cisimlerin sonlu veya sonsuz sayıda cüz'lerden oluşup oluşmadığı gibi bir sorun bu anlayışta yoktur. Çünkü müfret cisim, bilfiil bir cüz'ü olmayan cisimdir.

İbn Sînâ, sonsuza kadar bölünebilmesi mümkün olan bir cismin, fiilen bölüne-memesini ise şu dört nedenle açıklar:

- a) Ya onu bölecek bir alet yoktur.
- b) Ya, onu bölecek kişi, bu işi bilmemektedir.
- c) Ya, o şey çok serttir.
- d) Ya da kırılması imkansız bir şeydir.

Fakat İbn Sînâ, bu engellerden dolayı bir şeyin bölünememesinin, o şeyin bölünemeyeceği anlamına gelmediğini de özellikle belirtir.¹⁷⁴

Bu açıklamalardan anlaşılıyor ki, esasında her cisim, bölünebilme özelliğine sahip bir bütündür. Bölme sonucu ortaya çıkan parçalar, cismin kesinlikle sayısı değiştirilemeyecek şekilde nihâ parçalan değildir. Daha doğrusu bir şeyi bölmeden onun parçalanndan bahsedilemez. Parçalar, ancak bölme sonucu ortaya çıkar.

Râzî'nin, cismin yapısı konusunda tek bir görüşü bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun, filozofların madde ve formdan oluşan cisim anlayışlarını kabul eden bir görüşüne de rastlanmamıştır. Onun cisimle ilgili görüşleri, üç maddede toplanabilir. Bunlar:

- a. Metâlib, Erbaîn, Tefsir ve Mealim'de atomculuğu benimser.
- b. İbn Sina'nın etkisinde kaldığı Mebâhis, Şerhü'l-İşârât ve Şerhü Uyûnî-Hikme gibi eserlerinde atomculuğu reddeder.

3-Mûlahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme ile Nihâyetü'l-Ukûl adlı eserlerinde ise o, atomculuk aleyhindeki ve lehindeki delilleri eşit derecede güçlü gördüğünden, bu konuda her hangi bir kanâat belirtmemeyi tercih eder.

Râzî, İbn Sînâ'nın etkisinde kalarak özellikle Mebâhis adlı eseri ile Şerhu'l-İşârât'ında atomcu âlem anlayışını inkar etmiştir. O, fizik, astronomi ve geometriden onlarca deliller getirerek atom fikrini çürütmeye çalışır. İlginçtir ki Râzî, bu eserinde

¹⁷⁴ İbn Sina'nın atomun iptali ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Sina, *Şifa, Fizik II, Üçüncü Makale; İşaret*, 80-82

atomculuğu inkar ederken aynı zamanda madde ve formdan oluşan Aristocu ve İbn Sînâcî âlem anlayışına da karşı gelmektedir. O, bu durumu, âlemin madde ve formdan oluştuğuna dair yeterli bir kanıt bulamamakla izah eder. Râzî, söz konusu eserinde atomculuğu açıkça reddetmesine rağmen cismin madde ve formdan oluştuğu yaklaşımını değişik açılardan oldukça uzun işler ve her ne kadar katılmasa da madde ve form bahislerini kitabına, eseri, her konuyu ihtiva etmesi için aldığını söyler. Hem atomculuğu hem de madde ve forma dayalı âlem anlayışını inkar eden Râzî'nin, bu eserinde, nasıl bir cisim ve âlem tasarladığı tespit edilememektedir. Bu ise söz konusu eserde madde ve formla ilgili ayrıntılı açıklamaların, Râzî'nin kendi görüşleri olmayıp yazılış amacına uygun olarak bu kitapta yer aldığı düşünmektedir. Aynı eserinde o, bir cisimde en, boy ve derinliğin fiilen bulunmasının şart olmadığı söyleyerek filozofların cisim görüşünü benimser. Atomların varlığını kabul ettiği el-Metâlib adlı eserinde ise o, cisimlerdeki üç boyut ile atomun kabulü ve reddi arasında bir ilişki olduğunu belirtir. Şayet cisimlerin atomlardan oluştuğu kabul edilirse kelamcıların belirttiği gibi cisim; eni, boyu ve derinliği olan şeydir. Aksi takdirde ise cisim, en, boy ve derinliğin fiilen bulunmasının şart olmadığı, sadece farzedildiği bir şeydir. Söz konusu eserinde atomcu âlem anlayışını benimsediğinden, bu açıklamalarına uygun olarak o, en, boy ve derinliği cisme ait bir nitelik olarak kabul etmez ve bunların cisimden bağımsız gerçeklikleri olduğunu iddia eder. Buna göre cisim, en, boy ve derinlikten oluşmaktadır. Râzî'ye göre bir cismin sonsuza kadar bölünebilmesi demek, onu bir defada sonsuz sayıda parçalara ayırmak anlamına gelmez. Çünkü, cismin sonsuz bir şekilde bölünebileceğini söyleyenler, bir cisimde bilfiil sonsuz sayıda atomların varlığını kabul etmezler. Sonsuz bölünmek, bölünen bir şeyin yine bölünebilmesidir.¹⁷⁵

Âmidî de, cismin sonsuz sayıda cüz'lerden oluştuğu veya sonlu sayıda cüz'lerden oluştuğu fikrine karşıdır. Ona göre, sınırlı bir cisim, bilfiil sonsuz sayıda parçacıklara bölünüyorsa, bu takdirde bir hareketin gerçekleşmesi için sonsuzun aşılması gerekir ki bu aklın imkansızdır. Âmidî, cisimlerin sonlu sayıda atomlardan oluştuğu yaklaşımını da doğru bulmaz ve bölünmez olduğu iddia edilen atomların

¹⁷⁵ Razi, *Şerhu'l-İşârât*, 6 vd.; Ayrıca Razi'nin atom hakkındaki görüşlerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz. Haklı, 142-154

bölündüğünü gösteren bir takım kanıtlar geliştirir. Onun sayıca çok olan delillerini, hareket noktalarını esas alarak temas ve yön delili şeklinde ikiye indirgemek mümkündür. Atomların yer kaplayan (mütehayyiz)maddî bir cevher oldukları varsayımıyla kurgulanan bu delillerden temas deliline göre, A, B ve C atomlarından oluşan bir cisimde, ortada olup bölünmez olduğu iddia edilen B atomuna, A atomunun temas ettiği nokta, C atomunun temas ettiği noktadan farklıdır. Öyle ki bir cismin hacminin oluşması ve onda farklı niceliklerin ortaya çıkması için A ve C atomlarının, B atomuna temas noktalarının farklı olması gerekir. Bu ise B atomunun bölündüğünü gösterir.

Âmidî'nin atomun iptali hususunda zikrettiği yön delili ise kısaca şöyledir: Alemde her şeyin başka bir şeyle karşılaşma noktası vardır. Güneşin bir cisimle A noktasında karşılaştığı ve aynı hizaya geldiği farzedilsin. Güneş biraz hareket edince söz konusu cisim ne kadar küçük olursa olsun onun güneşle karşılaşma ve hiza durumu değişecektir. Dolayısıyla güneşin bu küçük cismin etrafındaki hareketine paralel olarak karşılaşma ve hiza noktaları sürekli değişecektir. Bu ise bölünmez olduğu iddia edilen atomun bölündüğünü göstermektedir. Âmidî, cismin atomlardan meydana gelmediğini ispatladıktan sonra cismi oluşturan madde ve suretin ispatını ele alır. Her cisim biri diğeriyle iç içe olan iki cüzden meydana gelir ve bunlardan mahal olana madde, hal olana ise cismî suret denir. Cismi meydana getiren madde ve suretin birbirinden ayrı bulunamayacağı da iki ayrı fasılda ele alınmıştır. Madde ve suret birbirinden soyutlanmamasına karşın, bu ikisi birbirinin sebebi de değildir. Madde, suretten önce bilfiil bulunmadığından suretin sebebi olamaz. Surette maddenin sebebi değildir, zira suret ya şekille beraber bulunur ya da şekille bulunur. Şekil de maddeden önce bulunamaz. Madde suretsiz kaim olamaz, suret de şekilsiz bulunamaz. Madde varlığında ve varlığını sürdürmede surete ihtiyaç duyar, suret ise teşekkülünde maddeye ihtiyaç duyar.¹⁷⁶

İslam kelamında da cismin yapısı etrafında yapılan tartışmalar önemli bir yer tutar. Hicrî üçüncü asırda Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, atomculuğa dayalı cisim anlayışının temellerini atmış ve bu anlayış, kimi farklarla birlikte Nazzâm dışındaki çoğu Mu'tezile kelamcılan, Eş'arîler ve Ma'turîdîler tarafından da benimsenmiştir. Diğer

¹⁷⁶ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 155 vd.; *Keşf*, vr 62a-68a

tarafından birçok öğretilerinde kelamcılara oldukça yakın olduğu iddia edilen Kindî'nin yanında Fârâbî ve İbn Sînâ, atomcu anlayışa karşı çıkararak Aristocu madde ve formdan oluşan cisim fikrini benimsemişlerdir.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Kelamda Atomculuk görüşünün detayları için bkz. H.Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çev: Kasım Turhan, trhsz İstanbul, 357 vd.; Şemsettin Günaltay ve İrfan Bayın, *Kelam Atomculuğu Ve Kaynağı Sorunu*, Ankara 2008

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ÂMİDİ'NİN VARLIK GÖRÜŞÜ

A.VARLIK

1. Metafizik ve Metafizik Bilginin İmkânı

İnsan için metafizik yapmanın mümkün olup olmadığı, şayet metafizik yapmak mümkün ise bu bilginin değeri ve Metafizik ilminin mahiyeti felsefenin temel konularıdır. İbn Sina *İşârât*'ında, Razi ve Âmidî ise Şerhlerinde bu konularda detaylı bilgiler vermemektedirler. Çünkü İbn Sina, Metafiziğin başlangıcı olan 4. Namatta doğrudan Metafiziğin meselelerine dalmaktadır. İbn Sina ve Âmidî'nin Metafizik bilginin imkanı ve Metafizik ilminin mahiyeti konusundaki görüşlerini diğer felsefi eserlerine göre ortaya koymaya çalışacağız.

İbn Sînâ'ya göre insanın metafizik yapması mümkündür. Onun bizzat kendi varlık yapısı ona bu imkânı vermektedir. Kendi varlığının bilincine varabilecek bir zekâyâ ve beden sağlığına sahip olan her insan metafizik yapabilir. İnsan yalnızca duyularımızla idrâk ettiğimiz maddî bir varlık olmayıp aynı zamanda «nâtık nefis» denen ve onunla kendi varlığını bilebilen aklî bir varlıktır. İşte İbn Sînâ'ya göre insan için metafiziği mümkün kılan bu iki varlık yapısına sahip olması, yani maddî bir bedenle, gayri maddî bir cevher olan nefsi natıkadan meydana gelmiş olmasıdır. Bu bakımdan nefsin varlığının isbatlanması ve mâhiyetinin bilinmesi, İbn Sînâ felsefesinde metafiziğe giden yolun başında yer alır. Buna göre metafizik yapmak isteyen herkesin, kendi nefsinin varlığını ve mâhiyetini bilmesi gerekir. Filozofun *eş-Şifâ*, *Kitâbû'n-Necât*, *Uyûnu'l-Hikme*, *el-İşârât* ve *t-Tenbihât* sistematik eserlerinde nefis biliminin (ilmü'n-nefs) fizik bilimleriyle metafizik arasında yer alması ve incelenmesi de bunun işareti sayılmalıdır. İbn Sînâ'ya göre insan nefsinin kendi varlığını bilen gücünün «akıl gücü» olduğu bilindiğine göre, bizi metafizik varlığın bilgisine ulaştıracak olanın da bu güç, yani akıl olduğu kendiliğinden anlaşılmaktadır. Ancak filozofun sözünü ettiği bu akıl, duyulara dayanarak cüz'î hükümler veren «vehim gücü»nün karşıtı olan, bir dış sebep olmaksızın varlığı ve yaratılışı gereği mantığın ilkelerini (evveliyat) doğrudan kavrayabilen, hakk dinle çatışmayan ve filozofumuzca «sarih, sahîh, muhît, irfânî» gibi niteliklerle vasıflandırılan akıldır.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'ya göre metafizik yapmak mümkündür ve bu imkân insanın kendi varlık yapısında saklıdır. Bununla birlikte insana verilmiş olan bu imkânı güç halinden fiili duruma çıkarmak onun kendi irâdesine ve cehdine bırakılmıştır. Başka ifadeyle insanda bulunan bilkuvve akim, bilfiil hale gelmesiyle ancak metafizik bilgiye ulaşılabilir. Bilfiil akıl seviyesinde nefis cisimden bağımsız olarak kendisini kavramaya başlayınca cisimden ayn başka varlıkları da düşünecek ve böylece insan kendisini metafiziğin karşısında bulacaktır.¹⁷⁸

İbn Sînâ'nın, metafizik bilginin imkanıyla ilgili görüşlerini ortaya koyduktan sonra, onun, ilimler tasnifinde metafiziğe vermiş olduğu yere bakabiliriz. Ona göre ilimler, teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Teorik bilgiler, kişinin nazarî gücünün yetkinleşmesini sağlayan ve onun eylem ve davranışlarıyla alâkası olmayan kavram (tasavvur) ve önerme (tasdik) bilgilerinin elde edilmesidir. Pratik bilgiler ise teorik bilgilerin öğrenilmesi kaydıyla bu bilgilerin pratik gücün (el-kuvvetü'l-ameliyye) ahlakla yetkinleşmesidir. Teorik bilgiyi, sadece bilmeye yönelik olan bilgiler, pratik bilgiyi ise bilmenin yanında yapmaya yönelik olanlar bilgiler şeklinde özetlemek mümkündür.

İbn Sînâ düşüncesinde teorik ilimler; fizik (tabiî), ta'lîmî ve metafizik (ilmü'l-ilâhî) şeklinde üçe ayrılmaktadır. Bu ilimlerden fizik, tamamen maddeye bağlı kalarak bir cismi hareket ve sükun bakımından incelerken metafizik, yapı ve tanım bakımından maddeden büsbütün soyut olan (müfârîkü'l-mâdde) şeyleri inceler. Fizik ile metafizik arasında kalan ta'lîmî yani aritmetik, matematik ve geometri ise soyut ya da somut (zû kemmin) nicelikleri konu edinir.¹⁷⁹ Bundan, fiziğin madde ve cisimle doğrudan, ta'lîmî ilimlerin ise dolaylı bir ilişkisi varken sadece metafizik, maddeden tamamen ayrı soyut şeyleri incelediği anlaşılmaktadır.

İbn Sînâ, Şifa'nın İlâhiyât'ına yazdığı girişte metafizik hakkındaki yanlış kanaatleri gidermek amacıyla disiplinin konusu ve problemlerini geniş biçimde ele almaktadır. Bu yanlış kanaatlerin başında Tanrı'yı metafiziğin konusu sanmak gelmektedir. Bu karışıklığa bir ilmin konusuyla (mevzu) araştırma problemleri (metâlib) arasındaki farkın bilinmemesi yol açmaktadır.

¹⁷⁸ İbn Sîna'nın Bu konudaki görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Ali Durusoy, *İbn Sîna Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İst. 2008, 82-86

¹⁷⁹ İbn Sîna, *Şifa, İlâhiyat I*, 9 vd.

Bir ilmin konusu araştırmaya ve ispata ihtiyaç duymaksızın kabul edilmiş gerçeklik olduğuna, Tanrı'nın varlığını ispat etmek gerektiğine ve bu ispat da yalnızca metafizikte yapılabileceğine göre Tanrı metafizikçinin konusu değil ispat yoluyla bilmek istediği varlık olmaktadır. Fizik kitaplarında Tanrı'dan bahsedilmesi Tanrının fiziğin konusu ya da problemi olduğunu göstermez, fizikçinin metafiziğe fazladan bir atıf yaptığı anlamına gelir. İbn Sînâ, benzeri bir yaklaşımla fizik ötesi sebeplerin de metafiziğin konusu olamayacağını ortaya koyar. Ancak bu metafizikçinin varlığın sebep sebepli şeklindeki durumunu bir problem olarak araştırıp ispat etmeyeceği anlamına gelmez. Aynı şekilde tümel tikel, bir çok, mümkün zorunlu, güç fiil gibi varlığa katılan genel nitelikler de metafiziğin problem alanı içindedir. Özel ilimler bu kavramlara kendi açıklamalarında başvurur, ancak onları kendileri için konu ve problem edinmez. Asıl önemlisi, var olan şeylerin bir kısmını sınırlı açıdan ele alan özel ilimlerin genel bir varlık analizini konu edinmemesidir. İşte var olması bakımından varlığı temel konu olarak öngören ilim, cedel ve safsata gibi öteki tümel sanatlardan tamamen ayrı düşünülmesi gereken Metafiziktir. Varlık zihnin en genel kavramıdır ve metafizikçi bedîhî olarak kabul ettiği varlığın gerçekliğini ayrıca araştırıp ispatlamaya girişmez. Mutlak anlamıyla varlık metafiziğin temel konusu olunca geriye bu varlığın analizi eşliğinde araştırılacak veya ispatlanacak fizik ötesi sebepler, ilk sebep (Tanrı), varlığa katılan genel ontolojik kavramlar ve özel ilimlere ait metafizikle ilgili kavram ve ilkelerin araştırılması kalmaktadır.¹⁸⁰ Filozofun metafizik düşüncelerini ayrıntılı biçimde incelediği Metafizik bölümüne göre metafiziğin konusu: Varlık olmak bakımından varlık ve değerleri (el-mevcûd bimâ hüve mevcûd ve levâhıkuhu)dir. Meseleleri ise, Tanrı ve cisim olmayan cevherlerin isbâtı, varoluş ve varlık düzeni, ahlâk (el-'ulûmul-ameliyye) ve bilim felsefesi (mebâdiül-'ulûmil-cüz'iyye) olmaktadır.¹⁸¹

Âmidî'ye göre, metafizik bilginin imkanı için, kişinin, kendi nefisini ve varlığını bilmesi en büyük göstergedir. Nefis, öncelikle soyut bir cevherdir. Her insan, bedeninden bağımsız olarak kendi soyut cevherini doğrudan bilir ve kendi varlığından da kesinlikle şüphe etmez. Âmidî'nin, nefsin varlığı ile ilgili bu görüşü, metafizik bilgiyi elde etmedeki şartları karşılamakta ve İbn Sina'nın görüşleri ile

¹⁸⁰ İbn Sina, *Şifa, Metafizik I*, 1-23

¹⁸¹ İbn Sina, Aynı yer

uyuşmaktadır.¹⁸² Çünkü insan nefsi soyut bir cevher olduğuna göre soyut olan bu cevher de kesin olarak bilindiğine göre buradan kişinin, hem metafizik yapabileceği hem de metafizik alanda kesin bilgi elde edebileceği sonucu çıkartılabilir.

Âmidî de, Tanrı'yı incelemenin ancak metafizikte mümkün olduğunu ama O'nun varlığının bu ilmin konusu olmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir ilim, kendi konusunu ispatlamaz. Mutlak sebeplerin bilgisi de metafiziğin konusu olamaz. Sebepli şeylerin sebebi olduğu kendiliğinden bilinen bir şey olmayıp delile ihtiyaç vardır. Duyular iki şeyin art arda gelmesini verir. İki şeyin art arda gelmesi ise birinin diğerinin sebebi oluşu anlamına gelmez. Duyu ve tecrübenin verilerinin çokluğu kesinlik bildirmez yalnızca nefsin ikna olmasını sağlar. Sebeplerin olduğunu doğal ve tercih edilen olduğunu bilmekle mümkündür. Bu ise sebepleri ve onların varlığını kabul etmeye dayalıdır. Bu konulardaki bilgiler açık ve burhani olmayıp ispata ihtiyaç vardır. Bu ise ancak metafizik ilminde yapılabilir. Âmidî metafizik ilminin konusunun hâsıl olabilmesi için amacının ortaya konulması gerektiğini belirtmekte, metafiziğin amacı ortaya konulmadan önce de diğer ilimlerin konuları zikredilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Ona göre Tabiat ilminin konusu, hareket ve sükûna konu olması bakımından cisimdir. Tabiat ilmi cismi, var olması, cevher olması, heyula ve suretten oluşması bakımından incelemeyiz. Matematiğin konusu, ölçü ve sayının zihinde, madde ile birlikte veya maddeden soyutlanmış halde bulunmaları yönünden incelenmesidir. Matematik, sayı ve ölçünün maddede veya maddeden soyutlanması hakkında bir ispata kalkışmaz. Aksine matematik bunları kabul ettikten sonra bunlara ilişkin haller yönünden inceler.

Mantığın konusu ise birinci cevherlere dayanan ikinci cevherlerdir. Mantık bu cevherlerin varlığı olup olmadığı veya varlığının niteliği hakkında bir araştırma yapmaz. Bilakis mantık ikinci cevherler vasıtasıyla bilinenden bilinmeyene ulaşmanın niteliğini inceler. Âmidî bu taksimi maddeye en yakından en uzağa -tabiat, matematik, mantık- doğru yaptığı görülmektedir. Yani konu olarak metafiziğe en uzaktan en yakına doğru ilimler ele alınmıştır.

¹⁸² Âmidî, *Rumûz*, vr. 80a vd

Âmidî ilimlerin alanına giren şeylerin varlık olmaları bakımından ele alınması ile ilimlere ilişmesi açısından ele alınması hususunu daha da netleştirmektedir. Buna göre cevherlerin hepsi duyulur değildir. Bu sebepten cevherin cevher olma itibarıyla varlığı madde ile ilişkili değildir. Sayı hem duyulur olanlara hem de duyulur olmayanlara yüklem olur ancak sayı olmak bakımından duyulurlarla ilişkisi yoktur. Yani ölçü, varlık veya ilişkinler açısından ele alınır. Onun varlığının hangi türden varlık alanına girdiği ve mevcudun kısımlarından hangisinde olduğunu araştırmak onun maddesi ile ilgili bir araştırma değildir. Varlığı hakkında araştırma başka bir ilimde (metafizik) maddesi ile ilgili araştırma başka bir ilimde (matematik) yapılmaktadır. Aynı şekilde mantık ilminin konusunu oluşturan şeyler, zati bakımından duyulur olanla ilişkili olmadığı açıktır.

Bahsi geçen ilimlerin konularının varlığını incelemek, varlığı duyulurlara bağlı olmayan şeyleri inceleyen ilmin alanına girmektedir. Bunlar hakkında ortak konu ise onlara ilişkin veya onların halleri ile ilgili olamaz. Aralarında bulunabilecek tek ortak nokta mevcut olmalarıdır. Çünkü bunların bir kısmı cevher bir kısmı nicelik bir kısmı da diğer kategorilerden (nitelik, etki, edilgi, mekân, zaman vb.) birisidir. Bütün bunları kuşatabilecek olan şey hepsinde gerçekleşen varlıktır.

Bir olması bakımından bir, çok olması bakımından çok, uygun, farklı, zıt vb. gibi şeyleri ilimlerin bazıları kullanır, bazıları bunların tanımını inceler fakat bunların varlığı hakkında hiçbir söz etmez. Bu şeyler, varlık olması bakımından varlığa ilişkinlerdir. Varlık olması bakımından varlık bunların hepsi arasında ortak bir şeydir. Bu şeylerin de konu olarak metafizikte incelenmesi gerekir. Ayrıca varlığın varlık olması bakımından mahiyetinin öğrenilmeye ve ispatlanmasına gerek yoktur Bir ilimde konunun varlığının ispatı ve mahiyetinin belirlenmesi imkânsızdır sadece varlığı ve mahiyetinin kabul edilmesi gerekir. Araştırma başka bir ilmin alanına girmektedir. Bu alanda metafizikten başka bir ilim olamaz. Buna göre metafiziğin ilk konusu, varlık olması bakımından varlıktır (el mevcud bima hüve mevcud) ve meseleleri de varlığa hiçbir şart olmaksızın kendi olmaklığı bakımından ilişkin şeylerdir.

Metafizikte varlığın ilkelerinin incelenmesi konunun ilişkinlerinin incelenmesi gibidir. Çünkü varlığın ilke olması varlığı var etmediği gibi ilkenin varlıkta

gerçekleşmesi de mümkündür. Aksine varlığın ilke olması bazen varlığa ilişen bir durumdur ve ona özgü arazlardandır. İlke olmaklığın ilişeceği varlıktan daha genel bir şey yoktur. İlke, varlığın bütününün ilkesi değildir yoksa kendisinin de ilkesi olurdu. İlke yalnızca malul varlığın ilkesi olur. Varlığın bütününün ilkesi yoktur. Yani ilke varlığın bir kısmının ilkesidir. Şu halde metafizik mutlak olarak varlığın ilkelerini değil, diğer tikel ilimler gibi bir kısım ilkelerini inceler. Metafiziğin meseleleri, malul varlık olmak bakımından malul varlığın sebepleri, varlığın arazları ve bir de tikel ilimlerin ilkeleridir.¹⁸³ Amidi'nin bu ifadelerinden metafiziğin konusu, problemleri ve ilimler arasındaki yeri hakkında İbn Sina ile aynı düşündüğü ortaya çıkmaktadır.

2.Varlığın Tanımı ve Varlık Alanları

Felsefe tarihinin en önemli konuları arasında yer alan varlık konusu (ontoloji), Yunan düşünürlerinden devraldıkları felsefî mirası İslam kültürüyle mezcederek, özgün bir senteze ulaşmak isteyen müslüman filozofların üzerinde en çok durdukları konulardan birisidir.

Kelamcılar ve filozoflar, genel olarak, en açık ve en tümel bir kavram olması dolayısıyla varlık kavramının mantıkî bakımdan tanımlanamazlığı konusunda hemfikirdirler. Zîra mantıkta bir şeyin tanımlanabilmesi için, o şeyin cinsinin ve faslının bulunması gerekir. Oysa varlık kavramının bir cinsi ve faslı yoktur. Şüphesiz kavramı tanımlamak için bazı denemelerin yapıldığı söylenebilir. Ancak bu tanımların hiç birisi kavramın yapısına ilişkin kuşatıcı ve yeterli açıklamalar getirememiştir.

Varlık kavramı, filozoflara göre apaçıktır, tarif edilemez. Basittir, mâhiyet gibi bileşik olmaz. İbn Sina varlığın tasavvurunun nefiste doğrudan meydana geldiğini ifade eder. İbn Sînâ, mevcut (varlık anlamında), şey ve zorunlu (zarurî) kavramlarının, insan zihninde a priori olarak oluştuğunu belirtmektedir. Mevcut kavramı, fiilen varolan şeye mi yoksa başka bir şeye mi karşılık gelmektedir? İbn

¹⁸³ Bkz. Âmidî, *Rumûz*, vr 95vd., *Nuru'l-Bahir*, IV, 4 vd.

Sînâ açısından kişinin düşünüp bilgi üretebilmesi, kendinden apaçık olan (bedfîh) bir takım bilgilerle mümkündür. Diğer bir ifade ile kavram (kavram) ve önerme (tasdik) düzeyindeki bilgilerimize temel olabilecek bir takım a priori bilgiler bulunmak zorundadır. Ona göre varlık kavramı, fizik, matematik, mantık ve metafizikte ortak bir anlama sahiptir. Bunun ne olduğunun açıklanmasına gerek olmadığı gibi ispat edilmesine de ihtiyaç bulunmamaktadır.

İbn Sînâ, fizik, matematik ve mantık gibi ilimler arasında sadece metafiziğin konu olarak varlık bakımından varlığı seçtiğini, varlık bakımından varlığın ise bütün alanlarda müşterek olduğunu belirttikten sonra varlık kavramının ne olduğunu bilmeye ve bunu ispatlamaya gerek olmadığını ileri sürer. İbn Sînâ'nın bu açıklamasından, insandaki varlık bilgisinin, bütün bilimlerdeki varlık tasarımlarıyla aynı olduğu sonucu çıkartılabilir. Bu anlamıyla varlık, yokluğun karşıtıdır ve zihinde tek bir anlama gelmektedir. Kısacası "Tanrı vardır" ve "insan vardır" önermelerindeki yüklemelerin yokluğun zıttı olarak ortak bir anlama sahiptir.

Ancak varlığın ve "vardır" yüklemine anlaşılmaması ile bu yüklem, mahiyetle olan ilişkisi hep aynı değildir. Tanrı ve insan için kullanılan "vardır" yükleminden hep aynı şey anlaşılacakla birlikte acaba birinin yüklemine diğeri için kullanılması mümkün müdür? Diğer bir deyişle "vardır" yüklemi, "Tanrı vardır" ile "insan vardır" yüklemelerinde aynı anlama mı gelmektedir? İbn Sînâ, her ne kadar varlık teriminin, bütün varlıklarda aynı anlama geldiğini ileri sürse de sözü edilen varlığın, mantıktaki teknik anlamıyla cins yani mahiyetin bir kısmı (cüz'ü) olmadığını belirtmiştir. Bir şeyin cins olarak kullanılmasına "insan canlıdır" örneği verilebilir. "Canlıdır" yüklemi, burada insan mahiyetinin bir kısmını oluşturmaktadır. Varlığın, ortak bir terim olmasıyla cins olmaması arasında İbn Sînâ'nın yaptığı ayırım, epistemolojik bir öneme sahiptir. İnsanlardaki varlık bilgisi, ortak bir anlamı içermezse, bu durumda mahiyetlerin farklı durumları için yeni kavramların üretilmesi kaçınılmazdır. Varlığın cins olmaması ise varlığı özünden olan şeyle, varlığı özünden olmayan şeylerin kavranması açısından önemlidir. Şayet varlık, her iki kısım varlığa cins olsaydı bu durumda, cins olarak varlığı kavrayan kişinin, özü gereği varolanı yani Tann'yı da kavraması gerekirdi. Diğer bir ifade ile varlığı tanımak, mutlak varlığı tanımak olurdu. Halbuki İbn Sînâ'da örneğin Ahmet için cins olarak yüklem yapılan bir şeyin Tann'ya yüklem yapılması söz konusu değildir. Nedeni ise Tanrı'nın, böyle

bir yüklemi alabilecek her hangi bir mahiyetinin olmamasıdır.¹⁸⁴ Bu konudaki kelemcılarla filozoflar arasındaki tartışmaları, varlık Mâhiyetilişkisi başlığı altında detaylı olarak ele alacağız.

İnsanın varlık hakkındaki bilgisinin a priori (evveli) olup hiçbir şekilde tanımlanamayacağı konusunda filozoflarla müteahhiûn dönemindeki Eş'arî kelamcılardan olan Râzî arasında görüş birliği vardır. Râzî varlığın, tanım ve kanıt ihtiyacı duymayacak kadar apaçık (bedîhî) olduğu konusunda İbn Sina'dan etkilenmiştir. Ancak Razî varlık kavramını ve onun apaçıklığını ferdî zatlardan yola çıkarak ispat etmeye çalışmışlardır. Bu ispata göre herkes zatının var olduğunu ve bir yargıda bulunmaksızın yok olmadığını zorunlu olarak bilir. Varlık fikri de var olduğu zorunlu olarak bilinen işte bu zattan gelir.

Âmidî'ye göre de, varlık fikri apaçık olup tarif de edilemez. Tarifin ya tanım [hadd] ya da betimle [resm] yapıldığını tarifler kısmında ele almıştık. Eğer varlığı bu iki tariften birisiyle ortaya koymuş olsaydık bir takım güçlükler ortaya çıkardı:

I. Tanım, bilindiği gibi, mahiyeti ortaya koymaktır. Mâhiyet ise bileşenlerden meydana gelir. Bu durumda bizim ilkin varlık türünün zâtî yüklemelerini yani cinsini ve ayrımını bulmamız gerekirdi. Halbuki varlık, bileşenlerden meydana gelmemiştir; dolayısıyla bir cinsi ve bir ayrımı da yoktur.

II. Betimleme yoluyla da tarif edilemez. Bu durumda bizim, varlığın kendini diğer türünden ayıran hassasını bulmamız gerekecektir ki bu da varlık için geçerli değildir. III. Yapılan tarifin varlıktan daha iyi bilinir olması gerekirdi. Halbuki varlıktan daha iyi bilinen bir şey yoktur. Eğer böyle olsaydı varlığı, kendisini varoluş bakımından önceleyen kavram ve önermelerle ya da yokluk bakımından önceleyen diğer bir şeyle tarif etmiş olurduk ki her iki ihtimalin de saçma olduğu aşikârdır. O halde varlığın apaçık, basit ve tarif edilemez olduğu ortaya çıkar.

Varlık, varolanlar arasında ortaktır. Bireysel zatların varlığından bir parça olan varlık kavramı, bundan dolayı, bütün varolanlar arasında ortak olur. Bu gerek dış dünyada hakikatiyle gerekse zihinde mahiyetiyle kaim olsun bütün varolanlar için

¹⁸⁴ İbn Sina, *Şifa, İlahiyat*, I, 27 vd. Varlık kavramının kelime ve terim anlamlarının farklı kullanımları ve varlığın tanımı için bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001, 24vd.; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metefiziği*, Ankara 2008, 36vd.

geçerlidir. Bununla birlikte asıl olan ontolojik gerçekliktir. Yüklem olarak alınan "vardır", şu iki örnekle somutlaştırılabilir: a)Tanrı vardır. b)Masa vardır.

Bu iki örnekte, şekil bakımından her iki konunun yüklemi, "vardır" kelimesidir. Bu, her iki örnekte de aynı anlamı mı içermektedir yoksa her ikisinde de yüklem "vardır" olmakla birlikte bunların, Tanrı ve masada ifade ettiği anlam farklıdır. Örneklerdeki yüklemelerin analizini yapmak, bir taraftan bunların yüklem olma özelliğini tespit etmek diğer taraftan ise Tanrı ve masa için kullanılan "vardır" yüklemelerinin, ortak bir anlama gelip gelmediğinin tespiti açısından önemlidir. Çünkü bu konu Tanrı'da varlık Mâhiyetayrımının olup olmadığını belirlemek açısından önemlidir.¹⁸⁵

Filozoflar ve İbn Sina esas olarak üç varlık alanı kabul etmektedirler. Bunlar: a)Mutlak (Genel) varlık b)Zihinde (Akli) varlık c)Mahsus (Dış Dünyada, Ayanda, Duyulabilen) varlık. İşârât'ın 4.bölümünden(namat) itibaren başlayan Metafiziğin ilk konusu varlık alanları ile ilgilidir.

¹⁸⁵ Âmidî, *Nuru'l- Bahir*, IV, 13 vd.; *Rumûz*, 94a vd.

a.Mutlak Varlık

İnsanın, varlığı yerleştireceği ve varlığı bağlayacağı biri zihni diğeri zihin dışı olmak üzere iki saha vardır. Bu iki sahada bulunan varlıkların bir takım özellikleri bulunmaktadır. İşte mutlak varlık bu iki sahadan hiç birine bağlı olduğu düşünülmeden ve göz önünde tutulmadan kavranan varlık demektir. Buna göre mutlak varlık, zihinden ve ondaki özelliklerden, zihin dışı sahadan ve ondaki özelliklerden sıyrılmış hiçbir şart ve kayda bağlı olmayan soyut varlıktır. Mutlak varlık, ne ise odur ve varlığın ta kendisidir. İnsanlık dediğimiz zaman, zihindeki kavramını ve zihin dışındaki fertlerini hesaba katmadan 'insanlık' sözünün bir anlamı vardır. Bu anlam ne tekdir, ne çoktur, ne tùmeldir ne tikeldir, ne cins, ne tür ne de fasıldır. Mâhiyet de mutlak olarak değerlendirilir. Bu mâhiyet dış dünyaya nisbet edilmeyen ve mutlak surette anlaşılabilir mâhiyettir. Bu zihinsel bir kavram ve anlayıştır. Ancak bu zihinsel bir varlık değil, zihin mâhiyete bir mekan değil, sadece algılayan bir alet durumundadır. Mâhiyet varlıktan ayrı düşünüldüğünde bu anlamdaki mâhiyet anlaşılır. İnsanlık kavramını, Ahmet'in insan oluşunu göz önüne almadan kavramak gibidir.¹⁸⁶

Dördüncü bölümün “vucud ve ilelihi”(varlık ve illetleri) başlığı hakkında Razi ile Âmidî'nin tartışmaları mutlak varlık ile ilgilidir. Razi öncelikle başlığa gelebilecek bir itirazı dile getirmektedir. Daha sonra bu itirazı yine kendisi cevaplamaktadır. Ancak Âmidî onun cevabını eksik bulmakta ve konuya farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Her iki düşünürümüzün kendi ifadeleri ile tartışma şöyle ceryan etmektedir.

Razi: “Birisini bu başlığa itiraz ederek şöyle diyebilir:Her varlığın bir olması bakımından bir illeti olsaydı, vacibul vücud da illete ihtiyaç duyardı. Bizim; “varlık için illet vardır” sözümüz şu sonucu gerektirmez: “Varlığın (mutlak anlamda) varolma yönünden illeti vardır.” Aksine, sadece varolmaması açısından değil, bilakis bir kayıtla varolması açısından, varlığın bir illete ihtiyaç duyuyor olmasına ihtimal vermektir. (yüklenmektir). Vücud lafzı mühmel bir lafızdır. (Mühmel önerme konu

¹⁸⁶ Bkz Atay, 43 vd.

nicelik belirtmiyorsa belirsiz, mühmele önerme denir. İnsan ölümlüdür.) Külliliği gerektirmez. Böylece sual cevaplanmış olur.¹⁸⁷

Âmidî: “Razi’nin zikrettiği gibi; “varlık için illet vardır, sözümüz şu sonucu gerektirmez: Varlığın var olma yönünden illeti vardır. “Vücut lafzı mühmel bir lafızdır“sözüne gelince; bu söz her ne kadar doğru ise de, mevcut lafzından kastedilen, ya içine Vacibu’l-Vucudu da alacak şekilde bir açıdan bütün mevcutlardır yada şarihin zikrettiği gibi bazı mevcutlardır ki onlar (bazı mevcutlar) da illetli mevcutlardır. Şayet bunlardan kastedilen illetli olan bazı mevcutlar ise bu şeyhin sözüne açık olarak terstir. Çünkü şeyh dördüncü namat mevcut ve illetleri hakkındadır demiştir ve bu namatın üçüncü meselesinde Vacibu’l-vucud konusunu anlatmıştır. Ancak şeyhin vucuddan kastettiği şey, vacibul vücutu da bir yönden içine alan mutlak anlamda vücuda delalet etmektedir. Yoksa, onun, bölümün başlığı ile kastettiği sadece illetli mevcutlara işaret olsaydı; bu durum şeyhin namattaki üçüncü meselede Vacibu’l-Vücutu zikretmesine mani olurdu.¹⁸⁸

Görüldüğü üzere Âmidî, Razi’nin ifade ettiği cevabı yeterli görmemekte ve mutlak varlık kavramını ön plana çıkartarak, yapılabilecek itirazları cevaplamaya çalışmaktadır. Ona göre mümkün ve vacib bütün varlık türlerini kapsayan mutlak (genel) bir varlık kavramı vardır. İbn Sina’nın “vücut”dan kastettiği de bu varlık kavramıdır.

b. Zihni (Aklî) Varlık va Mahsus (Ayanda) Varlık

İbn Sina dördüncü namatta metafiziğe, mahsus varlıkla, aklî varlığı ayrıştırarak başlamaktadır. Metafiziğin asıl meselesi gibi gözükmeyen bu ayrıştırma, metafizik yapma imkânı sağlaması açısından öncelikle ele alınmıştır. İşârât metafiziğinin, Fahrettin Râzi’ye göre ilk “tenbih”i, “mevcut olanın maddi ve duyu ile algılanabilen varlık olduğunu ileri sürenlerin fikrini reddetmek” ile başlamakta ve birkaç fasıl bu konu incelenmektedir. İbn Sina da “İşârât”ta beşinci fasla kadar olan bölümünde aklî varlığın olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Fakat İbn Sina, bu fikrini öne sürmeden önce bilginin sadece algınabilir olandan ibaret olduğunu iddia

¹⁸⁷ Razi, *Şerhu’l-İşârât*, 287

¹⁸⁸ Âmidî, *Keşf*, vr 206a

edenlerin görüşlerini değerlendirmektedir: “Mevcudun duyulur olduğu, cevherine duyunun ulaşmadığı şeyin varlığını varsaymanın olanaksız olduğu; cisim gibi bir mekân veya bir konumla özelleşmemiş olanın veya cismin halleri gibi içinde bulunan şey sebebiyle özelleşmemiş olanın asla varlıktan pay almadığı insanların vehimlerine baskın gelmektedir.”¹⁸⁹ İbn Sina sistemi açısından aklî varlık ispatı olmadan metafiziğin imkânından bahsedilemez aynı zamanda metafiziğin tümel bir ilim olmasından ve onun bütün ilimlerin ilkelerini verdiğiinden de bahsedilemez. Kısaca aklî varlık olmadan ne fizik ne de metafizik mümkündür. “Mevcut mahsus olandır” düşüncesine karşı İbn Sina’nın getirdiği delillerden bir tanesi bizzat duyulur olandan hareketle duyulur olmayana ulaşmaktır. Bunu şu şekilde ifade etmektedir: “İnsan ismi Zeyd ve Amr’a vd. vaki olduğunda tek bir anlam anlaşılmaktadır. Bu anlam ya duyu ona ulaştığında olur ya da olmaz. Olmadığı kabul edilirse duyulur olmayan ortaya çıkar ki çok ilginçtir. Eğer duyulur olursa onun bir konumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve bir niteliği vardır. Dolayısıyla her duyumsanan ve tahayyül edilen bu hallerden biri ile özdeşleşir. Bu, konumu, yeri, belirli bir ölçüsü ve niteliği olmayan için uygun olmaz. Öyleyse insan fertleri çok olmasına rağmen tek bir anlamdır. Gerçekliği tek olması bakımından; dahası kendisinde çokluğun farklılaşmadığı temel gerçekliği bakımından duyulurdan başkadır; o sırf akledilirdir. Bütün tümellerde bu şekildedir.”¹⁹⁰

İbn Sina, her bir nesnede gerçekleşen aklî bir anlamın olduğunu ileri sürmektedir. Bu insanların algılamalarından, onların anlamlandırmalarından ve zihninin itibarlarından bağımsız her nesnede var olan aklî varlık ispatıdır. Buna göre, her nesne kendinde aklî bir varlığı taşımaktadır. İnsan fertlerinde insanlık mahiyeti gerçekleşmekte, bitki fertlerinde ait oldukları türün mahiyeti gerçekleşmektedir. İbn Sina’ya göre bütün bunlar aklî bir varlığın bulunduğu, bütün varlığın temel ilkesi (mahsus olan varlıklar da dâhil) bu aklî olan varlık taraflarıdır. İbn Sina bunu öznenen yani idrak edenden hareketle çıkarmaktadır. Eğer bir nesne idrak ediliyorsa o nesnede idrak edilen bir şey olması gerekir. Bu mahsus ve mevhumdan farklı bir şeydir. İbn Sina, duyulur varlığın sadece duyulur olmadığından hareketle bunu temellendirmektedir.

Duyulur olan sadece duyu ile açıklanamaz, tikelleri izah edebilmek için tümel bir şey olmalıdır. Eğer maddeden hareketle izah getirilmeye çalışılırsa, maddenin

¹⁸⁹ İbn Sina, *İşârât*, s.124

¹⁹⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 124ayrıca bkz. Atay, 49 vd.

ezeliliği fikrine gidilir. Duyulur olan nesnelere duyulur olanın ötesinde aklî bir şey bulunmalıdır.¹⁹¹ Bu aklî olan varlık tarzının insan nefsinde farkı şudur: insan nefsi idrak eden bir varlıktır, nesnelere aklî varlığı idrak eden bir varlık tarzı değildir. İbn Sina'nın uçan adam metaforuyla ispatladığı gibi insan nefsi, maddeye karışmadığı için sırf akıldır, diğeri maddeye karışmış bir haldedir.¹⁹² Fahrettin Râzi, İbn Sina'nın metnini biraz daha açmaktadır. Ona göre, insan fertleri arasında ortak bir insan hakikati zorunlu olarak bilinmektedir. Bu ortak hakikat,

1. Ya belli bir şekilde, belli bir konumda, belli bir ölçüdedir.
2. Ya da bunlardan biri değildir.

Birinci şıkta, cisim veya cismani olan şeylerin sahip olması gereken nitelikler sıralanmaktadır. Farklı sıfatlara sahip şahıslar arasında, belirtilen şekilde bir ortaklık olmaması gerekir. Çünkü her belirli şey kendisi dışındakilerden farklıdır. Her belirli olanın teayyünü kendine özgüdür.

İkinci şıkta ise, ortaklık, insanın insan olması bakımından alınır ve onun içinde konum, şekil ve ölçü olmaz. Örneği de onun makul olmakla birlikte mahsus olmamasıdır. O halde, 'mahsus olmayan makul olamaz' diye iddia edenlerin sözü boşa çıkmıştır. Ayrıca Râzi'ye göre, bu konuda yapılan inceleme ve araştırmalar, duyulur olmayı, duyulur olandan çıkarmaktadır.¹⁹³ Bu konuda Râzi'nin dile getirdiği bir eleştiri de çok önemlidir. Râzi'nin isim vermeden zikrettiği eleştiri şu şekilde ifade edebiliriz: "Birisini şöyle diyerek itiraz edebilir: İbn Sina'nın bu anlattıkları iddia sahiplerinin sözlerini boşa çıkarmamaktadır. Çünkü, külli insanlık kavramı bütün ilişenlerinden soyutlanmış gayri mahsus olarak bulunmaktadır. Külli insanlığın zihin haricinde varlığı yoktur, onun varlığı sadece zihindedir. İddia sahipleri ise gayri mahsus olanın zihin dışındaki varlığını kabul etmemektedirler. Sonuç olarak bu iddia sahipleri gayri mahsusun zihin dışında varlığını reddetmişlerdir. Hâlbuki Şeyh, gayri mahsusun zihni olduğu konusunu ispat etmiştir. Onun sözü iddiacıların görüşlerini iptal etmemiştir."¹⁹⁴

¹⁹¹ İbn Sina, *Şifa, Burhan*, s. 192

¹⁹² İbn Sina, *İşârât*, s. 107

¹⁹³ Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 288

¹⁹⁴ Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 289

Râzi'nin gündeme getirdiği eleştiriyi yine kendisi iki şekilde cevap vermektedir:

1. Hariçteki şahıslar arasındaki insanlık kavramının kadri müşteri dışarıda mevcuttur ve bu insan bir kayıtlı kayıtlanan insandan ibarettir. Ne zaman mürekkep mevcut olursa, aynı şekilde onun basitleri de mevcut olur. İnsan, insan olma bakımından bir şart olmaksızın mevcuttur. Fakat insan bir şart olmaksızın gayri mahsustur. İnsan müşahhas cüzi kayıtlarla kayıtlanmadıkça mahsus olmaz. Sonuç olarak mahsus olmayanın da mevcut olduğu ortaya çıkmıştır.

2. Külli şeylerin ancak zihinde olduğu farz edilse bile delalet yoluyla, bir şeyin mahsus olmaması, makul ve mutasavver olmadığı sonucunu gerektirmez. Bu böyle olunca, var olanlardan bu tür bir varlığın imkânsız olmadığı sabit olmuştur ki istenen maksat da budur. Çünkü bu fasıldan amaç, mücerred mevcuatı ispat etmek değildir. Bilakis amaç, bu tür mevcuatın varlığının imkansız olduğunun zorunlu olduğunu iddia edenlerin görüşünü çürütmektir. Bu amaçla gerçekleşmiştir.¹⁹⁵

Âmidî, Razi'nin kendi sorularına yine kendisinin verdiği cevapları yanlış olarak değerlendirmektedir. Onun bu husustaki ifadeleri şöyledir: “Onun (Razinin) zikrettiği birinci cevap yanlıştır. Şahıslar arasındaki insanlık kadri müştereginin ayanda mevcut olması mümtendir. Böylece Zeyde has olan insanlığın Amr'da olması mümkün değildir. Aksi de aynıdır. Her bir şahıstaki “has insanlık” müşterek olmaz. Şahsi avarız ve levahıktan soyutlanmış insanlık olma bakımından insana bakarsak bu insanlığın ayanda mevcut olması mümkün değildir. İnsanlık avarız ve levahıkını (eklentileri) dikkate almazsak (o zaman insanlık kavramı) birdir. Bu durumda zeyde bulunan amr ve diğerlerinde bulunan aynıdır. Bu ise zihnidir. Razi'nin, “Çünkü bu insan bir kayıtlı kayıtlanan insandan ibarettir. Mukayyed olan insan da budur. Ne zaman mürekkep mevcut olursa, aynı şekilde onun basitleri de mevcut olur. Bu basit dediğimizde bu insan anlamına gelir ki o da mutlak insandır.” sözü de doğru değildir. Çünkü mutlak olarak insana işaret edilmesi mümkün değildir. Ancak o insan bir kayıtlı kayıtlanmış müşahhas bir insandır. Razi'nin, “Biz külli işlerin ancak zihinde olduğunu farzetsek de şöyle deriz: Delalet yoluyla, bir şeyin mahsus olmamasında onun mahiyetinin makul ve mutasavver olmadığı sonucunu

¹⁹⁵ Razi, age, 289.

gerektirmediğini biliriz.” şeklindeki ikinci cevabı da faydasızdır. Çünkü onlar, işaret edilen problemde olduğu gibi; mahsus olmayanın makul olmadığını söylemediler, aksine hariçte mevcut olmadığını, söylediler. Cevap olarak şöyle demek en doğrusudur: Şeyh, bu iddia sahiplerine karşı, mevcut(varolan) olan, mutlak olup bir yönüyle içine akli ve harici varlığın girdiği mahsustur.”¹⁹⁶ Âmidî zihni varlığı ispatlamak için yine mutlak varlık kavramını merkeze almaktadır.

İbn Sina bu giriş paragrafında varlıkların sadece beş duyu ile sınırlandırılmaması gerektiği konusunda iki kanıtlama yöntemi kullanmaktadır.

1. Birinci yöntemde, mahsus olan varlıktan hareketle mahsus olmayan varlığı ispatlamaktadır. Bu görüşün üç çeşidi vardır.

1. a. Hissedilen varlıklar mücerret tabiatları içermektedir ki bunlar da hissedilen değildir. Böylece hissedilen varlıklardan hissedilmeyen varlıklar çıkmaktadır.

1. b. Hissedilen ve vehmedilen şeyi kabul etmek hissi ve vehmi de kabul etmeyi gerektirir ki bunlar da mahsus değildir.

1. c. Mahsus, mütevehhemi, hissi ve vehmi kabul edenin akli da kabul etmesinin zorunluluğunu göstermektedir. Zira his ile hissedilen; vehim ile vehmedilen arasındaki farkın bilinmesi ancak akılla olur.

2. İkinci yöntemde ise aşk, öfke utanma vs. gibi mahsusa ilişen şeylerle mahsus olmayana delil getirmektedir.¹⁹⁷

Esasında İbn Sina'nın, özellikle birinci yöntemin b ve c maddeleri ile ikinci yöntemi, sadece akılla kavranan varlık alanı ile ilgili yeterli delil sunmaktadır. Ancak Razi ve Âmidî bu hususları pek dikkate almamışlardır. Burada İbn Sina, öznenin algılamasından hareketle aklî varlık ispatı yapmaktadır. İbn Sina'nın ifadeleri, görüyorum o zaman görülen bir şey var, idrak ediyorum o zaman idrak edilen bir şey var demektedir. Yani idrak varsa bir mevzu (konu) da bulunmak zorundadır. Böylece öznenin algılamasından algılanan objeye, objeden de hissedilemeyen bir mevcuda geçiş vardır. Bu hissedilemeyen objedeki varlık aklî varlık olmaktadır.

¹⁹⁶ Âmidî, *Keşf*, vr. 208a-209b

¹⁹⁷ İbn Sina *İşârât*, 124

3. Varlığın İletleri

Varlık tarzları hakkında verdiği bilgilerle metafiziğe giriş yapan İbn Sina hemen ardından illetler meselesini incelemektedir. Öncelikle “illet” kavramının İbn Sina ve Âmidî’de nasıl anlaşıldığı üzerinde genel olarak durmak istiyoruz.

İlet, başta meşşâîler olmak üzere birçok İslam filozofunun düşüncesinde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü onlara göre filozof, hakikat araştırmasına fizikten başlamak ve metafiziğe buradan geçmek zorundadır. İletin sözlük anlamı dikkate alındığında, iki hususun vurgulanması gerekmektedir: Birincisi, illetin hulul ettiği (girdiği) yerde, zorunlu olarak bir hal değişikliğinin meydana gelmesidir. Söz konusu değişiklik, hali değişen yerin isteğine bağlı olmadığı gibi, illetin isteğine de bağlı olmayabilir. Şayet bu illet şuurlu olarak eylemde bulunan bir varlık ise, hulul ettiği yerde isteğe bağlı bir etkide bulunması mümkün olabilir. Ancak şuuru yoksa ve doğasında bulunan bir varlık halinden dolayı etkide bulunuyorsa, onun kendi doğasını değiştirmesi ve etkide bulunmamayı tercih etmesi mümkün olmadığından, etkide bulunup bulunmamak onun isteğine bağlı olmayacaktır.

İkinci olarak, illet ile malül arasında bir peşpeşelik ve ardardalık bulunmaktadır. Burada özellikle zaman bakımından illet ile malül arasında öncelik-sonralık ilişkisi mümkün gözükmemektedir. Aralarındaki öncelik-sonralık ilişkisi ancak zat bakımından söz konusu olabilir.¹⁹⁸

“İlet” kavramı üzerinde en fazla duran filozoflardan olan İbn Sina, “illet”in gerçek manada ancak dört illete delalet edebileceğini belirterek, herhangi bir nesnenin illetinin öncelikle onun iki yönüyle ilgili olabileceğini söyler. Buna göre, bir nesnenin varlığının illeti olan fail ve gaye illet “dış illet” veya bir nesnenin mahiyetinin illeti olan maddi ve suri illet de “iç illet” adını almaktadır.

Maddî İlet: “İlet” kavramının işaret ettiği anlamlardan birincisi olan unsur (bir nesnenin içkin maddesi), herhangi bir nesneyi ayakta tutan (kivâm) bileşimin bir cüzüdür ve nesnenin kuvve halde varolmasını sağlar. Yani bu unsur sayesinde nesne, bilfiil varolma gücüne sahip olur ve varolmaya elverişli hale gelir. Mesela heykelin

¹⁹⁸ İlet kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Nuri Adıgüzel, *İslam Felsefesinde “İlet” (Neden) Kavramı*, Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fakültesi Dergisi, C.6, sayı 2, 158 vd.

kendisinden yapıldığı bakır, heykelin illeti iken, yüzüğün kendisinden yapıldığı gümüş de yüzüğün illetidir.

Surî İlet: “İlet” kavramının işaret ettiği ikinci anlam, surettir. Suret, herhangi bir nesneyi ayakta tutan (kıvâm) bileşimin (mürekkebe) bir cüzüdür ve nesnenin kuvve halden fiil haline geçmesini sağlar. Bir nesnenin türünü gösteren suret ve surî illet konusunda da en ayrıntılı bilgiyi veren İbn Sina’dır.

İbn Sina, tıpkı suretin unsuru ve mürekkebe varlığın unsuru olmak üzere iki türlü unsurun illiyetinden söz ettiği gibi, aynı şekilde suretin de maddenin (ya da unsurun) sureti ve mürekkebe varlığın sureti olmak üzere iki tarzda bulunabileceğini belirterek, bu ikisinin illiyeti arasında da bir ayrım yapmaktadır.

İbn Sina, bileşik varlık söz konusu olduğunda onun suretini, madde ve suretin birleşmesinden meydana gelen bileşik varlığın suverî illeti olarak görmesine rağmen, madde söz konusu olduğunda, onun suretini suverî illeti olarak görmemekte, yalnızca sureti olduğunu belirtmektedir.

Fâil İlet: “İlet” kavramı üçüncü olarak fâil illeti ifade için kullanılır. Fâil illet, bir başkasına, “kendi zatından ayrı bir varlık veren” illet anlamına gelmektedir. İbn Sina, failin kendi kendisinden ayrı bir varlık vermesinin mümkün olmadığını düşünülmemesi gerektiğini, bilakis bunun mümkün olduğunu ve onun, varlık verdiği nesneden ayrı olmasının bir sakınca doğurmayacağını şu sözleriyle dile getirir: “...Failin, gerek o fail olması bakımından, gerekse mef’ulün kendisiyle karşılaşması bakımından mef’ulü varetmesi uzak bir şey değildir. Çünkü ağacın sahip olduğu tabiat, hareketin faili ve mebdedir. Zira, maddedeki hareketi bizzat ortaya çıkaran, maddede bulunan tabiattır. Fakat madde ile onun tabiatı arasındaki biraradalık (mukârenet) birbirinin parçası olma ya da birinin diğerinin maddesi olma anlamını taşımaz. Bu ikisinin kendileri, (zatları) gerçekte birbirinden ayrıdır; fakat ortak bir yerleri (mahalleri) vardır.”

İbn Sina’ya göre, her fail her zaman fiil halinde değildir ve sürekli olarak müessir durumunda olması gerekmez. Yani bazı failer, kimi zaman fiil halinde fail değilken, daha sonra kendilerini bilfiil fail yapacak şartlara kavuştuklarında fiil haline geçebilirler.

İbn Sina'ya göre, metafizikle uğraşan (İlâhiyatçı) filozoflar, “fâil” terimiyle yalnızca hareket ettiren ilkeyi (mebde) değil, aynı zamanda, varlığın ilkesini de kastederler. Örneğin evrenin ilkesi olan yüce Allah, filozoflara göre evrenin fâilidir. Oysa tabiatçılar, fâili yalnızca hareket ilkesi olarak görürler. Buna göre tabiatta görülen fâil, sadece hareket çeşitlerinden biriyle hareket ettirir, varlık veremez ve bu nedenle tabii alemde varlık veren, sadece hareket verendir, hareketin ilkesidir.

Gaî İllet:“İllet” kavramı dördüncü olarak, gâî illeti ifade etmektedir ki, bir nesnenin kendisi için ya da kendisinden dolayı varolduğu ve nesnenin zâtından ayrı olarak bulunan illettir. İbn Sina gai illeti, yalnızca fail illetin illiyetinin illeti olarak görür. Ona göre, gai illet hem mahiyeti hem de manasıyla fail illetin failiyyet illettir; varlık bakımından ise fail illetin malûlüdür. Fakat, gai illetin varoluşu bilfiil ortaya çıkmakla gerçekleşiyorsa, onun, fail illetin illiyetini sağlaması¹⁹⁹ ve fail illetin illiyetinin illeti olması mümkün değildir.²⁰⁰

Âmidî, illet kavramını genel olarak, “bir şeyin bilfiil varlığını kendisinden aldığı bir başka şeyin zatı” şeklinde tanımlamakta ve kullanmaktadır. Burada illet kavramının kullanımına da dikkat etmek gerekmektedir. Çünkü illet,

1- Hareket veren

2- Varlık veren şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır.

Genel olarak ay üstü âlemdeki varlıkların illet olması varlık veren, ay altı âlemdeki varlıkların illet olması hareket veren tarzında olmaktadır. Özellikle gaye illet konusunda, bu ayrım daha da çok önem kazanmaktadır.

İlletler, tam veya tam olmayan şeklinde de ayrılmaktadır. İbn Sina'nın ve Âmidî'nin tam illet ile Tanrı'yı kasettiği açıktır. Ay üstü âlemdeki varlıkların illet

¹⁹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sina, *Metafizik II*, s.2; İlhan Kutluer, fail illeti, İbn Sina'dan hareketle fizikçi filozofların, hareket veren, metafizikçi filozofların ise hem hareket veren hem de varlık veren anlamında kullandıklarını ortaya koymaktadır. Fail illetin hem hareket veren hem de varlık veren anlamlarda kullanılmasına dair açıklamalar için bkz: İlhan Kutluer, *Zorunlu Varlık*, s. 182–186; İbn Sina'nın fizikçi filozofla Aristotelesi, metafizikçi filozof ile de kendisini kastettiği kanaatindeyiz. Benzer açıklamalar için bkz: Muhittin Macit, *Doğa Felsefesi*, s. 123–128

²⁰⁰ İbn Sina, *Kitabu'l-Hudud*, Tahran 1987, s. 41; İletinin tanımı hakkında farklı tarifler yapılmıştır. Mesela Fahrettin Râzi “bir şeyin hakikatinde ve varlığında muhtaç olduğu şey”, Cürcani, “bir şeyin varlığının dayandığı ve o şeyin dışında ve ona etkide bulunan şey”, Kemal Paşazade ise “ihtiyaç duyan şeyin varlık, yokluk ve Mâhiyetolup olmadığına bakılmaksızın muhtaç olunan şey” şeklinde tarif etmektedirler. Seyyid Şerif Cürcani, *Tarifât*, s. 154 Bkz: Şamil Öçal, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000, s. 235–236 ; Adıgüzel, agm

olma durumlarının da kastedildiği söylenebilir. Tam olmayan illetler maddi, suri, fail, gaye mevzu, şartlar ve engellerin bulunmaması diye bilinen yedi illettir. Bir şeyin yani malulün (muhtemelen ay altı âlemdeki varlıklar kastedilmektedir) var olabilmesi için bu yedi illetin de bulunması gerekmektedir. Tam illet de ise malulün var olabilmesi için tek bir illetin bulunması yeterlidir. Bu tasnifte “bir şey” ile kastedilen malulün hariçte bulunması anlaşılmaktadır. Malulün varlığı veya mahiyeti diye bir ayırım dikkate alınmamaktadır. Ayırımın temel noktası illetin bizzat kendisi olmaktadır. Malulün var olabilmesi için tek bir illet yoksa birden fazla illet gerektiği açıklanmaktadır.

Tam olmayan illetlerde malul, bir illete muhtaç ama bu bir illetle yetinmeyip diğer illetlere de muhtaçtır. Mesela masanın, sadece fail illetinin bulunması masanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Masanın gerçekleşebilmesi için fail illetinin yanında diğer illetlerin de olmasını gerektirmektedir. Şayet illet, taksim edilenlerin hiçbirisine dâhil değilse o zaman şartlar, aletler ve engellerin olmaması sınıfından bir illettir. Genel olarak ay üstü âlem ve ay altı âlem, akıllar âlemi ile madde âlemi gibi ayrımların illetler meselesine uygulanmasından tam olan illet ve tam olmayan illet şeklinde bir ayırımın çıktığı söylenebilir. İbn Sina, illetler konusunu beşinci fasılda ele alırken, varlığın illetleri ile mahiyetin illetlerini birbirinden ayırarak açıklamalar yapmıştı. Âmidî, bu ayırımın daha iyi anlaşılması için mahiyetin kurucu öğeleri olan cins ve fasılın durumuna da değinmiştir.²⁰¹ İletler hususunda, cins ve fasla temas edilmesinin en önemli sebeplerinden bir tanesi de konunun sadece metafizikle sınırlı kalmayıp mantığın ve epistemolojinin de kurucu unsurları olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü meşşai felsefede, bir şeyi tanımlamak, onun madde (cins) ve suretini (fasıl) öğrenmek demektir. İki illeti yani maddi ve suri illeti kavramaktır. Bu tanımlama, burhani ilme dönüştürmek için onun fail ve gaye illetini öğrenmek gerekmektedir.²⁰²

²⁰¹ Âmidî; *Nuru'l-Bahir*, IV, 140vd.

²⁰² İletler, mantıkta sadece tanım ve burhanla ilişkili değildir. Bunun yanında orta terimle de (dolayısıyla kıyasla yani Aristoteles'in bilgi yöntemiyle) yakından bir alakası vardır. Çünkü orta terim, sebep demektir. Sebep ile kastedilen de dört illettir. Bu dört illetin elde edilmesiyle de orta terim bilinmiş olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul 2007, s. 216–222

İbn Sina'nın beşinci fasılda esas yapmak istediği, bir şeyin varlığının illetleri ile o şeyin mahiyetinin illetlerini ayırtırmaktır. İbn Sina varlığın illetleri olarak fail ve gayeyi, mahiyetin illetleri olarak da madde ve surete değinmektedir.²⁰³

a. Fail İlet

İletler konusunun giriş bölümünde İbn Sina, varlığın illetleri ile mahiyetin illetlerini ayırmaktaydı. Devamında illetlerin birbirlerine göre durumlarını ve birbirlerinden farklılıklarını incelemektedir. Bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir şeyin mahiyetinin kurucu illetlerinden olan var eden illet, ya bir kısmının illetidir ki suret gibi ya da varlıkta hepsinin illetidir ki o da aralarındaki toplanmanın illetidir. Şeyin kendisinden dolayı olan gaye illet ise, mahiyeti ve anlamıyla fail illetin illetliğinin illeti ve kendi varlığında da onun malulü olur. Fail illet, gaye illetin varlığının bir tür illetidir. Eğer bilfiil meydana gelen gayelerden ise bu durumda onun illetliğinin ve anlamının illeti değildir.”²⁰⁴

İbn Sina, illetlerin hepsi dış dünyada olmasına karşın, bir şeyin mevcut olmasını sağlayan illetler ile onun dışındaki illetleri birbirinden ayırmaktadır. Fail ve gaye illet bir şeyin dışında bulunan ve o şeye varlık veren illetlerdir. Madde ve suret ise varlığını oluşturan illetlerdendir.²⁰⁵

İbn Sina'nın ifadelerini, Fahrettin Râzi, illetlerin özellikle de fail ve gaye illetin hükümleri ve durumlarının incelenmesi olarak izah etmektedir. Ona göre bir şey, parçalardan bileşikse,

Fail illet: Ya onun bir parçası olur,

Ya da o şeyin tamamının illeti olur.

Bileşik olanın parçası olmayı, bir örnek üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: mesela bir evin fail illeti, o binanın ustasıdır (veya mimarı). Usta, evin maddesine (kum, çimento, tuğla, kiremit, tahta vs.) biçim vermek suretiyle fail illeti olmaktadır. Burada fail illet, evin illetlerinden sadece bir parçadır. Ev; madde, suret, fail ve gayeden bileşik bir şey olmaktadır. Fahrettin Râzi, bütün insan fiillerinin bu

²⁰³ İbn Sina, *Şifa-Burhan*, 204

²⁰⁴ İbn Sina, *İşârât*, 126

²⁰⁵ Muhittin Macit, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi Ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006, 102–103

kapsamda olduğunu söylemektedir.²⁰⁶ Fail illetin bütüne illet olması ise madde ve surete illet olan müfarık akıllardır. Mesela faal akıl, cismin maddesine ve suretine illet olmaktadır.

Âmidî bu bölümde İbn Sina'nın, varlığın illetlerinden fail ve gayeyi daha sonra bu iki illetin birbirleriyle ve diğer illetlerle irtibatının niteliğini incelediğini söylemektedir. Konunun özünü bu şekilde belirledikten sonra malulleri, madde ve sureti olanlar ile madde ve sureti olmayanlar diye ayırmaktadır. Madde ve sureti olanlarda ise illet ya sadece suretin olur mesela marangoz masanın sadece biçimine illet olmaktadır. Marangoz, masanın maddesi olan ahşabın illeti değildir. Ya da hem maddesine hem suretine illet olmaktadır. Mesela cismin maddesine ve suretine müfarık akılların illet olması gibi.

Madde ve sureti olmayanlar ise bir konuda olanlar, eğer bir konuda bulunurlarsa var edecek bir illeti kabul edecek konuya muhtaçtırlar. Bir konuda bulunmayanlar ise İlk İllete muhtaçtır.

Âmidî yaptığı tasnifle, Vacibu'l-Vücut'un dışındaki bütün varlıkların (malullerin) durumlarını ortaya koymaktadır. Madde ve sureti olmayanlar şayet bir konuya ihtiyaç duymuyorsa sadece onları var edecek bir illete muhtaçtırlar. Âmidî'nin bununla ay üstü âlemdeki varlıkları kastettiği açıktır. Ay üstü âlemdeki varlıklar, madde ve surete sahip değildir ve sadece tek bir illete (bir üst akıl ve en sonunda İlk İlet olan Vacibu'l-Vücut) ihtiyaç duymaktadırlar.²⁰⁷

Bir konuda bulunanlara gelince, ay altı âlemde var olabilmeleri için hem var eden bir illete hem de kendisini kabul eden bir konuya ihtiyaç duyan arazlar kastedilmektedir.

b. Gaye İlet

Gaye illet, diğer illetlerle kıyaslandığı zaman hem illetler hususunda hem de metafizikte en dikkat çeken konudur. İki yönden ilginçlik arz etmektedir. İlki, Fail illetin, illet olmasına tesir etmesidir. İkincisi, diğer illetlerin hiçbirisinde varlığı ve

²⁰⁶ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, . 292

²⁰⁷ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 145vd.

mahiyeti diye bir ayrım bulunmamasına rağmen gaye illet, mahiyeti ile fail illetin illetliğine etki etmekte, varlığı ile de fail illetin malulü olmaktadır.²⁰⁸

Gaye illetin, gerek fail illetle olan münasebeti gerekse kendinde mâhiyet ve varlığının farklı farklı etkide bulunması, İbn Sina felsefesi açısından birçok problemlere sebep olmaktadır. İşârât'ın şerhleri bağlamında problem alanlarına yeri geldikçe temas edilecektir. Öncelikle gaye illetin fail illetle olan ilişkisinde önemli hususlara dikkat çeken Fahrettin Râzi'ye değinmemiz gerekmektedir.

Fahrettin Râzi, İbn Sina'da olduğu gibi gaye illetin, mahiyeti itibarıyla fail illetin, bilfiil illet olmasına etki ettiğini ama gaye illetin varlığı itibarıyla da fail illetin malulü olduğunu belirtmektedir.²⁰⁹ Fail illet, gaye ve amaç doğrultusunda harekete geçmekte, hareketin sonucunda gerçekleşen amaç da, gaye illetin varlığa çıkmasına sebep olmaktadır. Bu, gaye illetin malul olması demektir.

Bu açıklamayı yaptıktan sonra Fahrettin Râzi önemli bir probleme temas etmektedir. Filozofların anlatımına göre, tabii fiiller ve kuvvelerin de gaye illeti bulunmaktadır.²¹⁰ Fakat tabii fiiller ve kuvvelerin, görme duyuları ile şuuruları yoktur. O halde gaye illetin mâhiyeti itibarıyla, tabii fiil ve kuvvelerin zihninde mevcuttur denilmesi mümkün değildir. Çünkü gaye illet, zihinde bulunur, tabii fiil ve kuvvelerin şuru olmadığına göre gaye illet onların aklında ve şuurunda olamaz. Gaye illet, hariçte de olamaz. Çünkü hariçte varlığı, fail illetin malulü olmaktadır, bu durumda gaye illet, tamamıyla (sırf madum) yoktur. Gaye illetin, sırf madum olarak mevcut bir şeyin illeti olması da mümkün değildir. O zaman, gaye illetin mahiyeti, fail illetin illeti olması nasıl mümkün olacaktır?²¹¹

Fahrettin Râzi eleştirisini, İbn Sina'nın, "doğal ve hayvani fiillere gelince, onların da gayeleri vardır" cümlesine yönelttiği anlaşılmaktadır. İbn Sina, bu hususta daha fazla bir bilgi vermemektedir. Fahrettin Râzi'nin temas ettiği bu sorun önemli bir sorundur. Çünkü İbn Sina anlatımına göre gaye illet fail illetin zihnindedir.²¹² Gaye illetin, varlık olarak faili öncelemesi de mümkün değildir. Öncelediği durum

²⁰⁸ İbn Sina, *Şifa, Metafizik II*, 39

²⁰⁹ Fahreddin er-Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, 292

²¹⁰ Bkz: İbn Sina, *Şifa-Metafizik II*, 85

²¹¹ Age, 293

²¹² Hüseyin Atay, *Varlık Nazariyesi*, 225; Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, . 98-100

failin, fail illetliğinedir. Yani bir eylem yapma hususunda gaye illet, failin illetliğinden önce gelmektedir. Buna göre, bir insanın varlığı başka bir şey, bir fiilin faili olma durumu başka bir şeydir. Akıl ve şuur sahibi varlıklarda sorun gözükmemektedir. Sorun, akıl ve şuur sahibi olmayan tabii şeylerde, gaye illetle fail illet ilişkisi meselesindedir. Sanki Fahrettin Râzi, tabii fiiller için gayenin nasıl gerçekleşeceği problemini ortaya koyarak, bunlarda gaye fikrini reddetmeye çalışmaktadır. Ama bu fikrin, filozofların anlayışına uygun olmadığını da bilmektedir. Razi bu görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: “Birisi şöyle diyebilir: Sizin, ‘gaye illet mahiyeti itibarıyla fail illetin illiyetinin illetidir’ sözünüzde problem vardır. Çünkü siz gaye illeti tabii (tabiatla ilgili) fiiller için de tesbit ettiniz. Halbuki tabii güçlerin asla ne görmesi ne de şuurunu vardır. Burada gaye illetin mahiyeti için zihinde mevcuttur denilmesi mümkün değildir. Çünkü gaye illet, tabii varlıkların şuurunu olmadığı için, onların zihninde değildir. Ayrıca gaye illet hariçte de yoktur. Çünkü onun (gaye illet) hariçte varlığı fail illetin maluludur. Böyle olunca gaye illet tamamıyla yoktur. Gaye illetin sırf madum olarak mevcut olan şeylerin illeti olması mümkün değildir. O zaman fail illetin gaye illetin mahiyetinin illeti olması nasıl mümkün olacak? Bu durumda da ancak şöyle denilerek bu problemlerden kurtulunabilir. Tabii fiiller için gaye yoktur. Fakat bu filozofların anlayışına terstir. Bunun açıklaması da Sifa’nın Tabiat bölümünün başındadır.

Râzi’nin açıklamalarına değindikten sonra Âmidî’nin bu konudaki görüşlerini açıklayarak Razi’ye cevabını zikredebiliriz. Âmidî’de öncekilerin söylediği gibi gaye illeti, mâhiyet yönüyle failin illetliğinin illeti, varlığı itibarıyla de failin malulü olarak görmektedir.²¹³ Buna göre sıralama,

- 1.GAYENİN MAHİYETİ (Failden önce)
- 2.FAİL (gaye illetle bilkuvveden bilfiil hale geliyor)
- 3.MALUL (Failin meydana getirdiği şey)

GAYENİN VARLIĞA GELMESİ (failden sonra) şeklinde olmaktadır.

²¹³ Âmidî, *Nuru’l-Bahir*, IV, 148vd.

Bu durum, muhdes varlıklar için geçerlidir. Çünkü fail, bir şeyi bir amaç ve gaye için yapar. Eğer amaç ve gaye olmazsa fail, bilkuvve olur. Faili, bilfiil hale getiren, gayenin mahiyetiyle bulunmasıdır.

Âmidî, fail illetle, gaye illet meselesini İbn Sina'ya göre şöyle açıklamaktadır:

“Failin failliği, gayenin illetliğine illet değildir. Fail illet, gayenin anlamının illeti de değildir. Fail, gayeye sadece konu olmaktadır. Fail, gayeye illet olamaz aksine gayenin malulü olur.”²¹⁴

Anlatılanları örnek üzerinden açıklamak konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Mesela, mimar ister kendi gereksiniminden isterse başka insanların ihtiyaçlarından dolayı bir bina yapmak istemektedir. Bu amaç veya gaye, mimarı, bilkuvve faillikten, bilfiil faillğe yani fail illet olmaya sevk etmektedir. Mimar önce bir proje yapar. Daha sonra bu projeye göre bina inşa edilir, ortaya çıkan eser gayenin varlık kazanmasıdır.²¹⁵²¹⁶

Âmidî'nin tabii varlıkların gayelerinin varolup olmadığı ile ilgili Razi'ye cevabı kendi ifadelerine göre şöyledir: “Gaye illetin mahiyeti itibariyle fail illetin illeti olmasının manası, failliğin fiilinin bir şartla şartlanmış olmasıdır. Bu şart hükmünü ve gayesini gerektirmesi içindir. Bu şart olmazsa failin fiilliği olmaz. Devri gerektireceği için gayenin bizzat vücudu illet değildir. Çünkü ayandaki gayenin varlığı ile failin fiile bağlanmasını sağlayan gayenin mahiyeti arasında fark vardır.

²¹⁴ Age, s. 150 vd.

²¹⁵ İbn Sina, harekete sebep olanı sadece gaye ile sınırlamaz. Abes ve tesadüfü de bu konuyla ilgili olarak incelemektedir. İbn Sina, *Şifa-Metafizik* II, 31; Abes, tesadüf, rastlantı gibi hususların İbn Sina felsefesindeki yeri hakkında bkz: Muhittin Macit, *Doğa Felsefesi*, 147–166 Hüseyin Atay, İbn Sina felsefesinde gayenin mahiyetinin, bir varlığa sebep olmasını, problem oluşturduğunu tespit etmektedir. Bu problemi gayeye yüklediği anlamla çözmektedir. Ona göre gaye, müsamahalı bir kullanıma sahiptir, fail illete illet olmasını, saik yani sevk eden manasında anlamak gerektiğini teklif etmektedir. Gaye bu anlamda kullanılsa dahi tam manasıyla konu açıklığa kavuşmamaktadır. Çünkü ikili bir âlem anlayışında gayeyi sadece sevk eden anlamında kullanmak (belki bu kullanım sadece ay altı âlemde geçerli olur) gayenin içini boşaltmak anlamına da gelebilir. Ayırık akıllar sadece sevk etmekle kalmıyor aksine varlığa gelmeyi de sağlamaktadır. Ay altı âlemde dahi bu şekilde bir kullanım konuyu tam izah etmemektedir. Mesela insan acıktığında veya susadığında veya başka herhangi bir eyleminde gayesi insanı sadece sevk etmekle kalmamaktadır. Zira insan, normal yaşantısında binlerce kendisini sevk eden fikre katılmamakta, bunlardan belli bir kısmını yapmaktadır. Gayenin illet olmasını sadece sevk eden anlamına indirgenmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Bkz. Hüseyin Atay, *Varlık Nazariyesi*, 226

Zira birincisi vücudu aynı, ikincisi ise vücudu zihnidir. Ancak fail bazen akil olur fiilini kendisi için yaptığı gayesini akleder, bazen de gayrı akil olur fiilini yapma sebebini akledemez.(tabii güçler gibi). Buna binaen, gai illetin hakikati açısından, tabiat güçlerinin şuurunun yokluğu gai illete ters değildir. Böylece de problemin çözümü gerçekleşmiş olur.” Âmidî, Razi'nin problem olarak gördüğü tabiat güçlerindeki gayeliliği bu ifadeleri ile çözmektedir. Ona göre tabiat güçlerinin de gayesi vardır. Ancak onlar bu gayelerinin idraki içerisinde değildirler.²¹⁷

4.Varlık Türleri: Mümkün ve Zorunlu (Vâcib) Varlık

İbn Sînâ, kendisine göre, insan için metafiziği mümkün kılan «akıl gücü»nü tahlil ederek onda ilk yer eden şeyin «varlık, şey ve zorunlu kavramlar» olduğunu tesbit eder. Filozofa göre bunlar öylesine apaçık kavramlardır ki, başka kavramları bilmek için onlardan daha açık kavramlara ihtiyaç olduğu halde, bunları bilmek için başka kavramlara ihtiyaç yoktur. Bunları, aklın doğrudan kavradığı ve başka kavramların kendileriyle bilinebildiği en umûmi, en bedîhî ve kuşatıcı kavramlardır. Bununla birlikte insanın, bunların farkına varabilmesi için «işaret ve alâmet»lerle «uyarılmaya» (tenbîh) ihtiyacı vardır. Ancak bu işaret ve alâmetler akılda bulunmayan birşeyi ona öğretiyor değil, yalnızca birer uyarıcı (münebbih) ve hatırlatıcıdır.

Varlığın bu şekilde kavranışı, İbn Sînâ'ya göre onun varlık olması bakımındandır (nazarün ileyhi bimâ hüve hüve). Oysa düşünürümüze göre birşeyin kavranılması, sadece o şeyin, şey olması bakımından değil, bunun yanında onun niteliklerinin de bilinmesiyle mümkündür (nazarün ilâ levâhikihi). Filozofumuza göre akıl varlığın değerlerini bilmesi, ancak «kıyâs»la mümkün olmaktadır. Birşeyin akıldaki varlığı ile şeyin kendi kendindeki varlığı farklıdır. Onun akıldaki gerçekliği, mâhiyeti (el-vücûdul-hâss), dış dünyadaki gerçekliği (el-vücûdul-isbâtî) ise varlığıdır. Şeyin akıldaki varlığı ile dışardaki varlığı arasında bir zorunluluk yoksa bu şeyin mâhiyeti ile varlığı birbirinden ayrıdır. Eğer şeyin varlığını kavrar kavramaz, varlığı hakkında bizde bir şüphe belirmiyorsa işte bu şeyde varlık ve mâhiyet birdir.

²¹⁷ Âmidî, *Keşf*, 209a-210a

Bu demektir ki şeyin akıldaki varlığı demek olan mâhiyeti, dışardaki varlığını gerekli kılıyor. Filozofumuza göre aklın varlık ve türleri hakkındaki değerlendirmelerinin temeli varlık mâhiyet ayrımına dayanmaktadır. Görüldüğü üzere birşeyin varlığının değeri, onun varlığı ile mâhiyetinin ayrı olup olmaması esasına bağlıdır.

Filozofumuza göre akıl, varlık olarak şeyin varlığını dikkate aldığında, şeyin varlığı kendisinden (bizatihi) ise bu varlık zorunlu varlıktır (el-vâcibül-vücûd bizatihi). Kendinden dolayı zorunlu olan şeyin varlığının bir sebebi yoktur. Çünkü varlığının zorunluluğu kendisinden olarım aynı anda başkasıyla da zorunlu olması mantık bakımından çelişki teşkil eder. O halde zorunlu varlık her açıdan, yani mantık, matematik ve metafizik açıdan bir, tek ve zorunlu olan varlıktır. Varlığının zaman üstü olması ve onda zorunluluk (vücûb) ile varlığın (vücûd) aynı olması anlamında, zorunlu varlık en gerçek (hakk) varlıktır. Bu itibarla zorunlu varlığın yokluğu asla düşünülemez.

Aynı şekilde akıl, şeyin varlığını dikkate aldığında, varlığını zorunlu görmüyor, aynı zamanda imkânsız da bulmuyorsa bu şey mümkün bir varlıktır, yani varlığı imkân alanındadır. Varlığı mümkün olan şeyin varolabilmesi, onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir sebebi yani müreccihi gerektirir. Bu demektir ki mümkünün varlığı da yokluğu da bir sebeptir. Mümkün varlık kendisine varlık veren açısından zorunlu olmadığı sürece fiilen var olamaz. Bu bakımdan o, başkasıyla zorunlu varlıktır (el-vâcibü'l-vücûd bigayrihi). Mümkünün varolması için ona bilfiil varlık veren birşey olması gerekir. Çünkü mümkün olan herşey, kendi varlığı itibariyle her zaman mümkündür. Zorunluluk ona başkasından gelir (arız olur). Mümkünün başkasıyla zorunlu olması ise fiilen var olması demektir. Çünkü o, zorunlu olmadığı için kendiliğinden güç (kuvve) ve imkânın dışına çıkamaz. Bu demektir ki mümkün varlık, başkasına bağımlı olarak gerçek (hakk), fakat kendiliğinden gerçek değildir. Düşünürümüze göre yok iken var (hadis) olan herşeyin, varoluşundan önce gelen bir maddesi vardır. Çünkü varlık bakımından sonradan olan her şeyin, varolmazdan önce kendi kendinde olabilir (mümkün) olması gerekir. Şayet o, kendiliğinde mümteni' olsaydı, o zaman kesinlikle varolması söz konusu olmazdı. Bu itibarla varlığı sonradan olan (hadis) her şey, varlığının oluşundan (hudûs) önce mümkündür. Sözü edilen varlığın imkânı ise var olan birşeydir (ma'nâ). Bu şeyin (ma'nâ) varlığının imkânı ise varolan şeye göredir. O

halde varlığın imkânı, bir konuda (mevzu') bulunan, konuya dışardan ilişen ('ânz) birşeydir. İşte burada filozofun sözünü ettiği varlığın imkânı, varolma gücüdür. Bir şeyin varlığının imcânına dayanak olacak gücü taşıyan ise maddedir. Filozof mümkünü hiçbir şekilde zorunlu olmayan varlık diye tanımladıktan ve bunu bazen güç halindeki (bilkuvve) varlık olarak zikrettikten sonra imkân ile hudûs arasındaki ilişkiyi inceler ve kelâmcıların zannettikleri gibi, vücûbu gerektiren, yani birşeyin varlık alanına çıkışım gerektiren sebebin, şeyin hudûsu değil, tersine onun imkânı olduğunu söyler. Yani birşey, hadis olduğu için mümkün değil, mümkün olduğu için hadis olmuştur. Bu demektir ki, onun var olma imkânı, bilfiil varolmasından önce gelir. Böylece hadis olan herşeyin imkânı onun hudûsundan öncedir. İşte burada söz konusu olan imkân, onun maddesidir.

Bununla birlikte mümkünün bilfiil varlık kazanabilmesi, kendisinden değil bir başka sebepledir. Başka deyişle mümkün kendi türünden olmayan, yani zorunlu olan bir sebeple varlık sahnesine çıkabilir. Bu demektir ki o, özü (zât) itibariyle mümkün, başkasından dolayı zorunludur. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu durum İbn Sînâ'ya göre gerçekte bir çelişki teşkil etmez. Çelişik olan, birşeyin hem özünden hem de başkasından dolayı zorunlu olmasıdır. Ancak mümkünün fiilen varolması ondan imkân vasfını kaldırmaz. Bu bakımdan onun varlığı da yokluğu da sebebinin varlığına bağlıdır. O, kendi kendinde ne zorunlu ne de mümtenidir, yalnızca mümkündür. O halde mümkünün varolması, başkasıyla zorunlu olması demektir.

Mümteni' kavramı varlık hakkında bir değerlendirmeyi ifade etmez. Varlığın vücûb ve imkândan başka bir değere sahip olmadığını gösterir. Mümteni bir «şey» değil, yalnızca bir «selb»dir. Aklın, varlık için vücûb ve imkânın dışında bir hüküm vermesinin imkânsız olduğunu gösterir.²¹⁸

Âmidî de, Tanrı'nın tüm mevcudattan farklı ve yegâne oluşunu ispat etmek amacıyla zorunlu varlık mümkün varlık ayırımını ortaya koymuştur. O, bir yandan “zorunlu” kavramı merkezinde Tanrı'nın varlığını ve O'nun etkin ve gaye sebep olarak âlemlerle olan irtibatını tespit ederken, diğer yandan da “mümkün” kavramı aracılığıyla âlemin Tanrı'yla olan ilişkisini ve kendi içindeki hiyerarşik yapıyı açıklamak istemektedir.

²¹⁸ İbn Sina, *Şifa, Metafizik*, I, 35 vd. İbn Sina'nın varlık türleri hakkında geniş bilgi için bkz. Atay, age, 133vd.; Altıntaş, 59 vd.; Mehmet Cüneyt Kaya, *İslam Felsefesinde Metafizik Bir Problem Olarak İmkan*, Basılmamış Dr. Tezi, İst. 2008, 145 vd.

Âmidîye göre, mümkünün en genel anlamı “zorunlu olmama”dır. İbn Sînâ’ya göre mümkün kuvve ve fiille yakın bir ilişki içinde olsa da onlarla özdeş bir kavram değildir. Çünkü kuvve halindeki bir varlık fiil haline geçtiğinde taşıdığı kuvve ortadan kaybolurken aynı şey mümkün bir varlığın sahip olduğu imkan vasfı için geçerli değildir. Mümkün varlık, bir sebep dolayısıyla bilfiil var olup zorunlu niteliği kazandığında bile mümkünlüğünü sürdürmektedir, zira imkan onun mahiyetine ait bir özelliktir. Ayrıca mümkün varlık, sebebi dolayısıyla bilfiil var olabilse de bu, onun fiil halini her zaman sürdüreceği anlamına gelmemektedir. Bu çerçevede o, varlık Mâhiyetayırımı bağlamında imkanın mahiyetin bir gereği olduğunu ileri sürerek hem başkası sebebiyle bilfiil varlığa getirilip zorunluluk taşımaya başlayan mümkün varlığın imkan vasfını yitirmediği hem de mümkün varlığın özünde varlığı gerektirmediği düşüncesini temellendirmektedir. İmkanın özü itibariyle bir cevher olmayıp maddî bir konuya gereksinim duyduğuna dair görüşleri ise ezeli/ay-üstü ve hâdis/ay-altı âlem arasındaki ayırımın özünü oluşturarak ezeli varlıkların maddî bir dayanaklarının bulunmamasına karşılık ay-altı âlemdeki her varlığın maddî bir yönünün olduğuna işaret etmektedir.²¹⁹

İbn Sina, İşârât’ta Zorunlu Varlığı (Vacib’ul Vücut) ispatlarken, iki öncül getirmektedir: Öncüllerden birincisi, mümkün mahiyetlerin araştırılması, ikincisi de mümkün mahiyetin bir müreccihe muhtaç olmasıdır. Kutbeddin Râzi, birinci öncül olarak zikrettiği mümkün mahiyetlerin araştırılmasını İbn Sina’nın şu paragrafından çıkarmaktadır: “Kendinde hakikati imkân olan şey, kendi zatından dolayı mevcut olmaz. Onun kendi zatından olan varlığı, mümkün olması bakımından kendi yokluğundan daha önceliklidir. Dolayısıyla eğer ikisinden biri daha öncelikli olursa bu bir şeyin varlığı dolayısıyla veya varlığı olmaması dolayısıyla olur. Her bir mümkünün varlığı kendi dışındandır.”²²⁰

Razi, İbn Sina’nın ifadelerini şöyle elştirir: “Birisini şöyle itiraz edebilir: Siz bu fasılda iki husus zikrettiniz. **Birincisi**; mümkünün varlığının kendi zatından olması caiz değildir. **İkincisi**; varlığı kendi zatından olmadığına göre, şüphesiz olarak varlığı başkasındandır. Birinciyi, zikretmeye gerek yoktur. Çünkü mümkünde bu zikredilen anlam zaten vardır ve mümkün zati için varlığını veya yokluğunu

²¹⁹ Âmidî, *Nuru'l-Bahir*, IV, 173 vd.

²²⁰ İbn Sina, *İşârât*, s. 127

gerektirmez. Mümkün, varlığı zatından olması caiz olmayandır diye ifade etmek, varlığı zatından olmayan varlığı zatından olmaz, açıklamasının yerini tutmaktadır. (Burada birinci durum için tekrarın olduğu bir ispatın olmadığı şeklinde itiraz getiriliyor.) Bunun da bir faydası yoktur.²²¹

Fahrettin Râzi'nin eleştirisi, yukarıdaki metnin iki noktasında toplanmaktadır. Daha doğrusu Fahrettin Râzi'ye göre İbn Sina, iki kabulden hareketle bir sonuca varmaktadır. Fahrettin Râzi de bu kabulleri eleştirmektedir. Kutbeddin Râzi'nin anlatımına göre bu kabuller ve eleştirileri şöyledir: a) “*Mümkün, zatı gereği varlığı ve yokluğu gerektirmeyen şeydir.*” Fahrettin Râzi, bu bilgilerin zaten mümkünün kelime anlamı olduğunu, “zatı gereği varlığı veya yokluğu gerektirmeyen” demekle hiçbir bilgi verilmediğini söylemektedir. Fahrettin Râzi, bu kabulü bir nevi totoloji veya analitik bir önerme gibi değerlendirmektedir.²²² b) “*Mümkünün varlığı kendinden değilse o halde başkasındandır.*” Fahrettin Râzi, bu kabulün de ispatlanması gerektiğini söylemektedir. Kabul edilen düşünceye, tam tersinden bir eleştiri de yöneltilebileceğini göstermektedir. Mümkün varlığın zatı, kendinden değildir aynı şekilde başkasından olduğu da kesin olarak söylenemez, bilakis rastlantı da olabilir.²²³

Konuyu, İbn Sina ve Fahrettin Râzi'nin metinleri bakımından tahlil etmek gerekirse İbn Sina, mevcudu taksim ederek ele almakta, Fahrettin Râzi ise mümkünü taksim ederek incelemekte ve yokluğun yüklenebilmesinden hareketle taksim yapmaktadır. Yani yokluğun yüklenmesine elverişli olmazsa Vacib, yokluğun yüklenmesine elverişli olabiliyorsa mümkün olmaktadır. Mümkün varolduktan sonra artık zorunluluktan bahsedilir. Ama bu zorunluluk Tanrı gibi kendi zatından olmayıp dışındaki şarttan dolayı yani Vacibu'l-Vücut li-gayrihi olur.²²⁴

²²¹ Razi, *Şerhü'l-İşârât*, 295.

²²² Analitik önerme, yüklemi yeni bilgi vermeyen, yüklemde düşünülen, anlatılmak istenen şeyin öznesinde zaten var olduğu önerme türüne denmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 48

²²³ Fahrettin Râzi, mümkün hakkında yapılan taksim eksikliğine vurgu yapmaktadır. Zira “rastlantı olabilir” görüşünün batıl olduğunu çok açık bir şekilde metninde belirtmektedir. İbn Sina'nın üçüncü bir görüş olarak zikretmemesini de butlanının açık olmasına bağlamaktadır. Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 295

²²⁴ İbn Sina, *İşârât*, 136; Altıntaş, 70

Âmidî'ye göre, bu paragrafın asıl vurgusu, mümkün mevcutların, varlığı kendinden olmayıp başkasından olmasıdır. Mümkün varlık, zatı dikkate alındığında, var olması da yok olması da imkân dâhilindedir. Durum böyle olunca mümkün varlığın, var olması veya yok olması diğerinden daha öncelikli değildir.²²⁵

Âmidî bu kondaki görüşlerini şöyle ifadelendirmektedir: “İmkan, zatı itibarıyla varlığı yokluğu gerektirmez olarak açıklansa bile; mümkün zatıyla mevcut olmaz, sözümüz boş değildir, faydasızda değildir. Zira bu sözü dinleyen için, imkanın varlığını kabul edip ve anlamının açıklanmasını istemesi caizdir. İmkanın manasının açıklanmasını isteyen kimsenin bu isteği faydasız değildir. Bu durum ‘insanın varlığının’ kabul edilip anlamının açıklanmasının istenmesi gibidir. Bir kişi cevabında ‘insan düşünen canlıdır’ derse, bu söz faydalı bir sözdür ve soruyu soranın amacına da uygundur. Şayet, ‘natık hayvanı’ açıklamak üzere, ‘insan hayvandır’ denilirse, bu imkanın zikrettiğimiz gibi açıklanmasıdır.²²⁶

B.ZORUNLU VARLIK

1.Zorunlu Varlık’ın İspatı

Daha önce de değindiğimiz gibi, düşünürlerimize göre varlık apaçıktır. Her şeyden önce bu alemden bir parça olarak kendi varlığımızdan şüphe duymamaktayız. Zihnimiz, varlığı herhangi bir niteliği hesaba katmadan, sınıflara ayırarak onlar hakkında hükümde bulunmaktadır. Varlık, aklın hükmüne göre ya zorunlu ya mümkün ya da mümteni olur. Başka bir şık daha düşünülemez. Varlık kavramını üç kısma ayırdığımız için zorunlu varlığa 'vacibu'l-vücut' demekteyiz. Vacib kavramı ikinci kategorilerden zihinsel bir varlıktır. Bu zihindeki varlığın karşılığı olarak zihin dışında zât vardır. Bu şekilde 'zorunlu varlığın zâtı' (Zât-ı Vacibu'l- Vücut) ifadesine ulaşmış bulunmaktayız. 'Zât' lafzı, sıfatlar konusunda yoğun olarak söz konusu

²²⁵ İbn Sina, Şifa'da mümkünü “zatı gereği bir olan Bir ve zatı gereği mevcut olan mevcuttan başka her şey, varlığını başkasından almaktadır. Onunla mevcut olmaktadır (eys) ve kendi zatında mevcut değildir (leys)” şeklinde ifade etmektedir. İbn Sina, *Şifa, Metafizik II*, 86

²²⁶ Âmidî, *Keşf*, 210a vd.

edilmektedir. Zâtın başka bir ayırım daha yapılmamaktadır. Varlık ve zorunlu kavramlarıyla 'zât' arasındaki ilişki zihinsel varlık ile zihin dışı varlık arasındaki ilişkidir. Zât hiçbir şeye yüklem yapılmazken nihai olarak bütün yüklem ve nisbetler ona yapılmaktadır. Zâtın sıfatı deriz fakat sıfatın zâtı diyemeyiz.

Zorunlu Varlık'ın ispatında, felsefenin üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de teselsülün iptalidir.

İbn Sina, önceki bölümde, İlk İlette muhtaç olunmasını, imkân teorisi ile açıklamaktadır. Sonrasında illet fikrinden hareketle vücut Mâhiyetayrımı yapmaktadır. Her nesnenin varlığı bir de mahiyeti vardır ve bunları eşleştiren harici bir illetin var olması gerektiğini söylemektedir. Mahiyetin imkânı, bunu zorunlu kılmaktadır. Mahiyet, varlığa ve yokluğa muhtemel olduğu için kendisi dışında bir şeyin onu varlığa çıkarması gerekmektedir. Mümkünlerin varlığa çıkabilmesi için, bütün mümkünlerin sonuçta bir Zorunlu Varlık'ta (Vacibu'l-Vücut) durması gerekmektedir. Bu da teselsülün iptali ile gerçekleşmektedir.

İbn Sina *İşârât*'ta teselsülün iptaline yönelik delili şu şekilde ifade etmektedir: "Silsile sonsuza kadar giderse, silsilenin her bir parçası kendi zatında mümkün olur ve silsilenin tamamı onunla ilgili olmuş (dolayısıyla silsilenin tamamı da mümkün) olur. Silsilenin tamamı zorunlu olmayıp başkası sebebiyle gerekli olur."²²⁷

İbn Sina'ya göre, mümkün mevcudun muhtaç olduğu neden eğer mümkün ise o da başka bir mümkün nedene ihtiyaç duyar. Zincirin halkalarından her birinin mümkün olması, zincirin (silsile) tümünün mümkün olması demektir. Zincir ya bir zorunluda son bulur veya teselsül devam eder. Eğer sabit bir zorunluda son bulmazsa ya kısır döngü veya sonsuz teselsül meydana gelir. Döngü ve teselsülün geçersiz olduğunu belirten İbn Sina, zincirin varlığı zorunlu olan varda sona ereceğini, yani Zorunlu Varlığın sabit olduğunu kabul eder. Böylece Zorunlu Varlık, teselsülün olumsuzlanması yoluyla ispatlanmış olur.

Fahreddin Razî, Zorunlu Varlığın varlığını, teselsülün bir noktada sona ermesinin gerekliliğiyle açıklayan İbn Sina'ya, görüşünü reddederek değil de delilinin eksikliğine dikkat çekerek karşı çıkmaktadır. Daha doğrusu Râzî, İbn Sina'nın bu istidlalinin tamamlanabilmesi için öncelikle 'Nedenin nedenliden, zamansal olarak

²²⁷ İbn Sina, *İşârât*, 128

önce olmadığını' hatırlatması gerektiğini belirtmektedir. Zira Râzî'ye göre sebepler zincirindeki bir halkanın diğerinden zamansal olarak önce olması halinde teselsül geçersiz olmaz.²²⁸

Âmidî, Râzî'nin bu hatırlatmasını gereksiz bulmaktadır. Zira İbn Sina'nın bunun aksini düşünmesi imkansızdır. Âmidî, Râzî'ye şu ifadelerle cevap vermektedir:

“Şeyin, kendisinden zaman itibariyle önce olana dayanması imkansızdır. Çünkü bu, yok'a dayanmaktır. Şöyle denmesi gerekir: Bu açıklama nedenlinin, nedenin zaman itibariyle yok olmasından sonra bâki kalmasının imkansızlığı açıklamasına dayanır. Çünkü zincirin her bir halkası ancak, birisinde kendisinden önce gelenin nedenlisi, diğerinde kendisinden önce gelenin nedeni olduğu iki zamanda bâki kalırsa mümkün ilk nedene değil, kendisinden önceki başka mümkün dayanağı olur. Râzî'nin kast ettiği mana işte budur.”²²⁹

İbn Sina ve Âmidî'nin anlatımına göre, çevremizde bulunan herhangi bir nesneden, illet malul ilişkisinden hareketle silsilenin, İlk İllete kadar varılabilmesi gerekmektedir. Fakat bu işlemin yapılamadığı, bir yerde tıkanacağı yani uzak illetlerin ötesine geçildiği bir noktada illet malul ilişkisinin kurulamayacağı açık bir durumdur. Varlığı oluş açısından izah etmek kolay iken, silsileyi tersine çevirdiğimizde yani var olandan geriye doğru yani illetli ve malullüğü kaybolanlara doğru düşündüğümüzde İlk İllete ulaşmak kolay olmamaktadır.

Sudurcu bir anlayışla konular ele alındığı için İlk İlletten yani Vacibu'l Vücut'tan aşağıya doğru bir anlatımın egemen olduğu görülmektedir. Silsilenin yukardan aşağıya doğru anlaşılması daha kolay gibi gözükmekte ama aynı olayı tersinden düşünmek yani mevcut bir malulden hareketle İlk İllete doğru gitmek ve bunu burhani bir delille ispatlamak, daha zor gözükmektedir.

Bu sorunun bir kısmına ancak muttasıl nicelik ile cevap verilebilir. Araya nicelik girince zaman girmektedir. Yani araya diğer varlıklar girince uzak illetle malulu arasında fasıla olabilmektedir. Onuncu halkayla beşinci halka arasında farklı varlıkların olması, zaman aralığının sebebidir. Buna göre onuncu halkanın yok olmasıyla beşinci halkanın yok olması gerekmemektedir.

²²⁸ Razi, age, 295

²²⁹ Âmidî Keşf, 212a vd.

Ayrıca İbn Sina, Vacib ve mümkün ayrımıyla, konuyla alakalı birçok sorunları ortadan kaldırmaktadır. İbn Sina felsefesinde mümkün kavramı, varlığı kendinden olmayan anlamında kullanılmaktadır. Hâlbuki Aristo'da madde ezeli olduğu için varlığı kendinden olmaktadır.²³⁰ Mümkün kavramı işin içine girince İlk İlet aynı zamanda varlık veren de olmaktadır. Aristo'da olduğu gibi sadece hareket veren değildir. Bu konular bağlamında, son bir değerlendirme yaptığımızda teselsül ile İlk İlete ulaşmada dikkat çeken husus, İbn Sina silsiledeki her şeyi mümkün olarak nitelemesidir. Mümkünler bir küme olarak, farklı farklı teselsül zincirlerine veya farklı farklı âlemlere ait düşünülse dahi mümkünün dışında bir varlığa yani Vacib'e dayanmak zorundadır. Çünkü illet, malul ile sonsuza kadar zincirin gidemeyeceği, harici bir illette son bulması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Bu illetin hareket veren olması gerektiği ortadadır. İbn Sina'nın ustalığı bu İlk İleti, Vacibu'l-Vücut olarak nitelirmede ve O'na, mükemmel varlık, irade, kudret ve daha birçok özellik yüklemektedir. Âmidî'ye göre de, İlk İlet, mümkünün ve onun özelliklerinin dışında olması gerekir. Yani İlk İlet sadece hareket veren veya sadece madde olmadığı gibi bilkuvveliği barındıran bir şey de değildir. İlk İlet, zorunlu, akıl, akıl, makul, hayrı mahz, aşk, âşık, ma'suk ve en mükemmel varlıktır.²³¹ Bu meseledeki bütün gaye, Tanrı'nın İlk İlet olduğunu ve İlk İlet'in nasıl olması gerektiği tespiti vardır. Metafizik bilginin imkânı da buna dayanmaktadır. İbn Sina sistemi, İlk İletin varlığından başlamakta ve bu varlığın akıl, ilim, vücut ekseninde yukardan aşağıya doğru örüldüğü görülmektedir.

2. Zorunlu Varlığın Birliği

İbn Sina, Zorunlu Varlığın birliğini ispatlarken temel kavram olarak 'müteayyin' yani taayyün eden terimini kullanmıştır. Yerine göre belirme, belirginleşme, fertleşme, somutlaşma, haricî varlığa kavuşma, varlığa gelme, ortaya çıkma ve özelleşme kelimeleriyle karşılacak da 'taayyün'ün bildiğimiz kadarıyla Türkçe'de yerleşik bir felsefî karşılığı yoktur. Fahrettin Olguner; İbn Sina, Râzî ve Tûsî'nin varlık görüşlerini mukayeseli olarak incelediği kitabında taayyünü şöyle

²³⁰ Cirar Cihemi, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felsefe*, Beyrut 2002, 33/ 59

²³¹ İlk İletinin zikredilen nitelikleri için bkz. İbn Sina, *Necat*, 280–281; *Şifa, Metafizik*, I, 35vd; Altıntaş, age,70; Kutluer, *Zorunlu Varlık*, 137vd.;

tanımlamaktadır: “Şeyin hüviyet kazanması, kendine has hüviyetine bürünmesi, başkalarından ayrı ve kendine ait özelliği ile belirmesi anlamındadır.”²³²

İbn Sina Zorunlu varlığın birliğini şu özlü ifade ile dile getirmektedir: “Taayyün etmiş (varlığa gelmiş) bulunan Zorunlu Varlığın taayyünü, eğer varlığı zorunlu mevcut olması nedeniyle olur ise asla ondan başka zorunlu var olan olmaz.”

İbn Sina, O’nun taayyününün başka sebeplerle gerçekleşmesi ihtimallerini dört maddede toplayarak incelemiş ve hepsinin de geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Bu ihtimaller özetle şöyledir: Birincisi, zorunlu varlık taayyünün lazımı olamaz. Çünkü o zaman taayyünün mahiyetinin, olumlu bir öncelikle zorunlu varlığın nedeni olması gerekir. İkincisi, zorunlu varlık taayyüne arız olamaz. Çünkü arızın sebebe ihtiyacı vardır. Üçüncüsü, taayyün zorunlu varlığa arız olamaz. Çünkü o zaman zorunlu varlık bir şeyin nedenlisi olur. Dördüncüsü, taayyün zorunlu varlığın lazımı da olamaz. Çünkü zorunlu olmayan taayyün başkasının nedenlisi olur.”²³³

Fahreddin Razî’nin bu konudaki itirazı, İbn Sina’nın zorunluluk ve taayyün kavramlarını sübûtî yani olumlu kabul ederek kullanmasına yöneliktir. Râzî’ye göre bu kavramların olumlu sayılması bazı sakıncalar doğurmaktadır. Râzî, zorunluluk kavramının olumsuz olduğunu ispatlama ve olumlu kabul edilmesinin sakıncasını gösterme bağlamında şunları söylemektedir: “İbn Sina’nın ‘Taayyün eğer varlığın nedeni olursa onun varlıkça kendisinden önce gelmesi gerekir’ sözü, zorunluluğun olumlu bir konu olmasına işaret eder. Halbuki zorunluluk olumsuz bir konudur. Zira zorunluluk mevcut olur fakat zorunlu olmazsa Zorunlu Varlık zatiyla zorunlu olmaz. Bu varsayım yanlıştır. Şayet zorunluluk zorunlu olursa, zorunlunun ilave sıfatı olur. Böylece geçersiz bir teselsül meydana gelir. İkincisi, zorunluluk olumlu bir konu olursa ya zorunlu mahiyetin kendisi ya onun bir parçası yahut onun dışında bir konu olur. Bunların üçü de geçersizdir. Birinci kısmın yani mahiyetin zorunluluğunun zorunlu olması şundan dolayı geçersizdir. Zorunluluk mâhiyet ile varlık arasındaki nispetten ibarettir ve nispet, nispetin taraflarından sonra gelir. İkinci kısım, yani zorunluluğun, zorunlunun mahiyetinin parçası olması da geçersizdir. Zira bu varsayımda zatiyla zorunlu mahiyetin başka bir parçasının daha bulunduğu farz

²³² Olguner, 85

²³³ İbn Sina, *İşârât*, 130

edilmektedir. Bu, zorunlu mahiyetin birleşik olması demek olduğu için geçersizdir. Üçüncü kısım, yani zorunluluğun zorunlu mahiyetin dışından gelen bir sıfat olması da geçersizdir. Çünkü mahiyetin dışından olursa bu mahiyete muhtaç olur. Muhtaç olan mümkündür, mümkün de sebebe ihtiyaç duyar. Bundan dolayı, sonra gelen zorunluluğun önce gelen zorunluluk sebebiyle zorunlu olması için, o mahiyetin bu zorunluluktan önce başka bir zorunluluğunun olması gerekir. Bu durumda da yine teselsül gerekir.”²³⁴

Âmidî, Râzî'nin zorunluluk ve taayyünün olumsuz konular olduğu hususundaki ısrarlı vurgusunu anlamsız bulur. Zira ona göre zorunluluk, imkan ve imkansızlık aklî ve itibarî niteliklerdir. Bunların olumlu veya olumsuz olmaları birdir. Bununla uğraşmanın ne yararı ne de zararı vardır. Âmidî'ye göre, 'İbn Sina varlığın zorunluluğu hakkında değil, olumsuz olduğu söylenemeyecek olan varlığı zorunlu hakkında konuşmuştur.' Âmidî, taayyünü zorunluluktan ayrı ele alır ve onun kendi başına çoğalma imkanı olmayan bir tek tabiat olduğunu belirtir.²³⁵

Râzî, zorunluluğun bir ihtimal olumlu olması mümkün olsa bile taayyünün asla olumlu olamayacağını, onun kesinlikle olumsuz bir konu olduğunu şöyle bir akıl yürütmeye ortaya koymaktadır: “Taayyün eğer olumlu bir nitelik olursa onun başkasına eklenmesi, bu başkasının hariçteki varlığına dayanır. Onun hariçteki varlığı da taayyününe dayanır. Çünkü taayyün etmemiş olan dışarıda bulunmaz. Bu dışarıda varlığa gelmiş olanın (mütaayyin) taayyünü eğer kendisine eklendiğini var saydığımız o ilk taayyün ise kısır döngü gerekir. Eğer o başka bir taayyün ise o zaman bir şey için iki taayyünün olması gerekir ve dolayısıyla iki tane 'taayyün etmiş şey' bulunur. Bu, birin iki olması anlamına geleceğinden imkansızdır.”²³⁶

Âmidî, Râzî'nin taayyünü olumlu nitelik kabul etme halinde iki tane taayyün söz konusu olacağı şeklindeki açıklamasına katılmaz. Ona göre tabiat genel olmaya da, özel olmaya da elverişlidir. Âmidî, bu hususu şöyle açıklamaktadır: “Râzî'nin 'Taayyünün herhangi bir tabiata eklenmesi bu tabiatın başka bir taayyün ile varlığa gelmiş olmasına ihtiyaç duyar' sözü bir şey ifade etmez. Çünkü tabiatlar, cins ve ayırmadan oluşan türler gibi ayrımlar ile veya basit türlerde olduğu gibi kendi

²³⁴ Razi, age, 311-312

²³⁵ Âmidî, *Keşf*, vr.309a vd.

²³⁶ Razi, age, 313

kendilerine taayyün ederler. Onlar tabiat olmaları bakımından hem genel ve aklî, hem de özel ve ferdî olmaya elverişlidir. Genellik manasının eklenmesiyle genel, taayyünlerin eklenmesiyle ise fert olurlar ve başka bir taayyüne ihtiyaç duymazlar. Taayyün olumsuz bir nitelik farz edilirse şeyin yokluğu, Râzî'nin sandığı gibi mutlak olmaz, aksine olumsuz bir şey olur. Bu tür yoklar, arız olmanın yanı sıra ayırım da olurlar.”²³⁷

Râzî, İbn Sina'nın zorunluluk ve taayyünü olumlayan açıklamasına son olarak 'Zorunlu, mümkünlere varlıkta eşit, taayyünde farklı olacağı için mahiyeti birleşik olur' diyerek itiraz eder.²³⁸ Râzî, bununla taayyünün olumlu nitelik sayılması halinde Zorunlu Varlığın mahiyetinin de birleşik olacağını, bu yönüyle de mümkünlere benzeyeceğini, dolayısıyla bu açıklamanın O'nun birliğini ispatlama gücünden yoksun olacağını ifade etmek istemektedir. Âmidî, Râzî'nin bu itirazını da ciddiye almaz. Zira ona göre mahiyete arız olmayan varlık (zorunlu varlık) ile mahiyetlere arız olan varlık (mümkün varlık) birbirinden farklıdır. Varlığın Zorunlu için de kullanılmasından O'nun birleşik olması sonucu çıkmaz. Çünkü varlık, Râzî'nin zannettiği gibi, kendisine eklenen taayyünler ile fertler halinde çoğalan türsel tabiat değildir.²³⁹

3. Varlık Mâhiyet Ayrımı ve Zorunlu Varlık

a. Genel Olarak Varlık Mâhiyet Ayrımı

İslam düşüncesinde varlık mâhiyet ilişkisi hususunda yapılan tartışmalar, varlık ve mahiyetin bizzat kendilerinin ilişkisine dair olup varlık ve mâhiyet mefhumlarının ilişkisi hakkında değildir. Bu bağlamda varlık mâhiyet ilişkisi hakkında İslam düşüncesinde üç görüş ileri sürülmüştür.

Sözkonusu üç görüşten birincisi Eş'ârî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basri'nin görüşüdür. İmam Eş'ârî, her şeyin varlığının onun zatının aynı olduğunu ve varlık anlamının, varlıklar arasında ortak olmayıp ortaklığın yalnızca lafızda bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda her mevcudun varlığı, onun mahiyetiyle aynı olmakta

²³⁷ Âmidî, *Keşf*, 312b vd.

²³⁸ Razi, *age*, 314

²³⁹ Âmidî, *Keşf*, vr.315a

ve dış dünyadaki oluşun kendisi o şeyin varlığı ve mahiyeti olmaktadır. Filozoflara, Ebu'l-Hüseyn el-Basri, Mutezileye ve bir kısım Eş'ârilere, kısaca düşünürlerin çoğuna göre ise varlık, mevcutlar arasında ortak bir mefhumdur. Ancak ortaklığın nasıl olduğu hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kelamcılara göre varlık, kayıt ve izafetlerle farklılaşan tek bir hakikat olup vacibin varlığı aynen insanın oluşunda düşünüldüğü gibi ayanda oluştan ibarettir; vacip ve mümkün arasındaki farklılık varlıkta değil mahiyettedir. Varlık hem vacipte hem de mümkünde mâhiyet üzerine zaittir. Filozoflara göre ise vacibin varlığı hakikat bakımından mümkünün varlığından farklıdır ve vacib ile mümkünün oluş mefhumundaki ortaklığı, iki şeyin, kendilerinin dışında olup var kılmayan bir gerekte (lazımda) ortaklığından ibarettir. Varlık, mümkünde aklen mâhiyet üzerine zait iken vacibte mahiyetin kendisidir. Yani vacibin, mahiyetin eklentilerinden soyutlanmış özel varlıktan başka bir mahiyeti yoktur. Oysa insanın düşünen canlıdan ibaret bir mahiyeti ve ayanda oluştan ibaret bir varlığı vardır. Şimdi görüşlerin ayrıntılı tahkikine geçebiliriz.

Kelamcılara göre Vacib'in (yani Allah'ın) akıl tarafından idrak edilmeyen bir hakikati vardır ve bu hakikat zatı gereği kendi özel varlığını gerektirir. Bu varlık da hüviyet bakımından değil mefhum bakımından zattan farklıdır. Pekala Vacip'te bir mâhiyet varlık ayrımı yaptığımızda varlık, mahiyete muhtaç olmayacak mıdır? Çünkü Vacib'te mâhiyet ve varlık birbirinden ayrıldığında, mâhiyet varlıktan önce gelmesi gerekecektir. Bu durumda ise mâhiyet kendisi yok iken varlığı var kılmış olacaktır. Aksi halde var olmadan önce varlığı var kılmış olacaktır. Her iki durumda da İlk varlık, başkasına muhtaç olmuş olacak ve zorunlu olma durumunu yitirecektir. Kelamcılar sorunu illetin malulden önce gelişinin niteliğini izah ederek çözmektedir: Kabil illet zaman bakımından önce gelebileceği gibi malulüyle zamandaş da olabilir. Nitekim mümkün varlıkta mâhiyet varlıkla eş zamanlıdır. Eğer kabil illette durum böyleyse fail illette niçin böyle olmasın? Kelamcılar, kabil illetin önce gelmesinin varlık bakımından olmadığını ileri sürerek kendilerine yöneltilen eleştirileri reddederler. Onlar, varlığın mahiyetle kıyamının aklî olduğunu vurgulamışlardır. Buna göre mahiyetin zatı bakımından varlığı gerektirmesi durumunda varlığın zevali artık mümkün değildir ve varlığın zorunlu olmasının anlamı budur. "Mâhiyet zorunludur" dediğimizde bunun anlamı, mahiyetin zatı gereği varlığı gerektirmesidir. Mahiyeti varolmakla nitelediğimizde ise bunun anlamı varlığın başkasına muhtaç

olmadan mahiyetin zatının gereği olmasıdır. İster “varlığı, zati gereği zorunlu olan” diyelim isterse de “varlık, onun zati gereği zorunludur” diyelim her iki sözde de kastedilen, varlığın zati değil mevcudun zatıdır.

Filozoflara göre ise Vacib’in (Allah’ın) hakikati, hem zihinde hem de dış dünyada kendi başına varolan özel varlıktır. Bu varlık, dış dünyada var olmak herhangi bir faile veya zihinde var olmak için herhangi bir mahalle muhtaç değildir. Filozofların söylediği anlamda Zorunlu Varlığın, bir varlık ferdi olduğuna dikkat edilmesi gerekir. Zorunlu varlıktan başka bir varlık, salt varlık olma özelliğine sahip olmadığı için o, mümkünlerin varlıklarına hakikat bakımından muhaliftir. Zorunlu varlık ile mümkün varlıkların ortaklığı, her ikisine mutlak varlığın ilişmesidir. Filozoflar zorunlu varlığı, “saf varlık” ve “başka bir şey olmamak şartıyla varlık” olarak ifade ederler. Bu ifadelerle akılda bile olsa bir mahiyetle kaim olmayan anlamını kastederler. Böyle düşüncülerinin nedeni, akılda bile olsa Vacib’in terekübü ve muhtaçlığını reddetmektir. Vacib’in mutlak varlığın ilişkili olmaktan mümkün varlıklarla ortak oluşu, muhtaç duruma düşürmemekte midir? Sorunun cevabı hayırdır. Çünkü mutlak varlık, bir şeyi var kılmayan haricî bir gereğin gerçekleşmesi kabilinden gerçekleşmektedir ve salt itibaridir. Bu nedenle asla terkip ve muhtaçlığı gerektirmemektedir. Varlıklar (vücutlar) birbirinden farklı varlık paylarıdır ve kendileriyle çokluk oluşturmaktadır. Filozoflar, kendileriyle çokluk oluşturan bu varlık paylarının hakikat bakımından da farklı olduğunu düşünür. Ancak bu paylar, yalnızca mutlak varlığa izafetin ilişmesiyle Vacib’in varlığıyla aynı hakikate sahip olamazlar. Yine mutlak varlık, herhangi bir fasılla da ayırmadığından varlık paylarının cinsi değildir. Filozoflar bu durumu açıklamak için güneş ve kandil örneğini kullanırlar. Buna göre özel varlık payları, güneşten ve kandilden çıkan ışıklar gibidir. Her bir ışık, farklı bir hakikate ve farklı gereklere sahiptirler. Fakat onların tamamına mutlak olarak ışık olma ilişmektedir. İşte mutlak varlığın, tek tek varlık paylarına ilişmesi de böyledir.

Sonuç olarak filozoflara göre iki durumu birbirinden ayırmak gerekir. Birincisi mutlak varlık, ikincisi ise her bir mevcudun sahip olduğu özel varlıktır. Mutlak varlık aslında mevcutlara bakarak soyutlanan ikinci bir makul olup bütün mevcutlara ilişir. Diğer bir deyişle bütün mevcutlar mutlak varlığın iliştiği şey olmakta ortaklırlar. Özel varlık ise her bir mevcuda özgüdür. Bunlar mutlak varlığa nispetle

özel varlık adını alarak çokluk teşkil etmektedir. Ancak hepsinin mutlak varlık altına girmesi bu tek tek varlık payların aynı hakikate sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Özellikle varlık ile mevcudun (vucud ve mevcudun) birbirinin aynı olduğu Vacib'in varlığı kesin olarak diğer varlık paylarından farklı bir hakikate sahiptir. Diğer varlık payları da aynı şekilde birbirlerinden farklıdır. Bu nedenle filozoflara göre varlık mefhumu şeylere teşvik yoluyla yüklenmektedir. Yani bütün mevcutlara yüklenmektedir fakat ifade ettiği yüklemde derecelilik vardır. Derecelilik nedeniyle de varlık, mevcutların cinsi değildir. Çünkü cins, yüklendiği tikellerine tam eşitlik ve örtüşmeyle (tevatüyle) yüklenmektedir. Bu nedenle varlık müşekkek olduğu zaman Vacip'te de mümkünde de zait olması zorunlu değildir.²⁴⁰

b.İbn Sina'da Varlık Mâhiyet Ayrımı:

İbn Sînâ'ya göre bir şeyde varlık ile mahiyetin aynı mı yoksa ayrımı olduğu hususu, varolmayan bir mahiyetin anlaşılıp anlaşılabilmesi ile bilinir. Yani bir mahiyet, varolmadan da anlaşılabilirse bunda, varlık mahiyetten ayrı, anlaşılabilirse aynıdır. Örneğin üçgen, dış gerçekliği olup olmadığı bilinmeden de anlaşılabilir. İbn Sînâ, bir mahiyetin kavranması ile o mahiyetin var olup olmadığı konusunun birbirinden farklı hususlar olduğunu söyleyerek varlığın mahiyetin kavranmasından sonra geldiğini şu şekilde açıklar. "Şu hakikat, ya dışta ya zihinde veya her ikisinde de mevcuttur" Demek ki bir mahiyet, varlığı içermiyorsa onda, varlık ile Mâhiyetayrıdır. Nedeni, varlığın sebeplerinin, mahiyetin sebeplerinden farklı olmasıdır. Varlık, mahiyetlerin kurucu unsuru değildir. Bir şeyde varlık ile mahiyetin aynı mı yoksa ayrı mı olduğu, mantık terminolojisi ile şöyle ifade edilir. Bir şey, tasdik edilmeden tasavvur edilebiliyorsa onda varlık, mahiyetinden ayrı; o şeyin tasavvuru için tasdik edilmesi şart ise onda da varlık, mahiyetinin ayrıdır.²⁴¹

İbn Sînâ açısından mümkün varlıklarda varlık ile mahiyetin ayrılığı ne kadar önemli ise Tanrı'da da varlık ile mahiyetin aynılığı o kadar önemlidir. O, Tanrı'nın bir olduğunu, O'nun her hangi bir denginin bulunmadığını; O'nun her şeyin varoluşunun doğrudan veya dolaylı olarak ilkesi olduğunu belirttikten sonra "İlk'in,

²⁴⁰ İslam düşüncesinde varlık mâhiyet ayrımı ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bkz. Atay, 73 vd.; Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, Çev: İbrahim Kalın, İst. 2003, 111 vd.; Haklı, 65 vd.; Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik Mantiki ve Dilbilimsel Temelleri*, Basılmamış Dr. Tezi, İst. 2006, 35 vd.

²⁴¹ İbn Sina, *İşârât*, 126

varlık (inniyet) dışımda her hangi bir mahiyeti yoktur" demektedir. Ona göre bunun anlamı Tann'mn, mümkünlerde olduğu gibi zorunlu varlık olmasını gerektiren, kendi özü dışımda her hangi bir mahiyetinin bulunmamasıdır. Çünkü Tanrı için zorunlu varlık olmak, O'nun özsel, genel (küllî) bir tabîatıdır. İbn Sînâ, bir mâhiyet ile onun, bir şey olarak varolmasını "bir" ve "mevcut" örnekleri ile açıklamaktadır. a)"Bir" ve "mevcud"u, "bir" ve "mevcut" olmaları bakımından düşünmek. b)"Bir"i, bir olan şey (masa, insan vs), "mevcud"u ise varolan bir şey (masa, insan vs) olarak düşünmek, masa ve insan gibi mümkün mahiyetlere varlık, sonradan ârız olurken bu durum, Tanrı için geçerli değildir. Çünkü "Tanrı vardır ve birdir" demek, varlık ve birliğin O'na sonradan katılması anlamına gelmemektedir. Tanrı'da her hangi bir bileşiğin (terkîb) diğer bir ifade ile O'nun nedenli (ma'lül) ya da mümkün bir varlık olarak anlaşılmasının yolu, İbn Sînâ'ya göre O'nda varlık ile mahiyetin aynı olduğunu kabul etmekten geçmektedir. O, bu durumu şöyle açıklar. Mâhiyet olarak bir insanın örneğin Ahmed'in zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) olduğunu varsayarak "Ahmed, zorunlu varlıktır" diyelim Acaba Ahmet, burada gerçekten zorunlu bir varlık mıdır? İbn Sînâ'ya göre Ahmed'in insan olması, onun zorunlu olmasından farklıdır. Bu durumda kendisi, zorunlulukla nitelendirilebilecek bir mahiyetin, bir konunun varolması kaçınılmazdır. Bu ise insanın, insan olarak zorunlu olmasını değil, zorunluluğu başka bir yerden alması gerektiği sonucunu doğurmaktadır. Halbuki burada zorunluluk, mâhiyet olarak düşünülmeyp mutlak olarak alınsaydı, zorunluluğu doğuran nedenin araştırılması akla bile gelmezdi. İbn Sina'ya göre Tanrı, daima zorunlu bir varlıktır. Şayet Tann'nın, zorunluluğu dışında bir de mahiyetinin varolduğunu söyleniyorsa, bu mahiyete zorunlu demek doğru değildir. Dolayısıyla Tanrı, sürekli zorunludur. Zorunluluk dışında O'nun her hangi bir mahiyeti yoktur.²⁴²

Varlık mâhiyet ilişkisi ile ilgili buraya kadar anlatılanları İbn Sina'nın şu cümlesi özetlemektedir:"Varlığı dışında bir mahiyeti olan her şey nedenlidir. Varlık ister mahiyete arız olsun, isterse mâhiyet varlığı bizzat gerektirsin farketmez. Mahiyeti olan her şey nedenli olduğuna göre Tann'nın dışındaki her şeyin varlıkları dışımda bir de mahiyetleri vardır ki varlık, bu mahiyetlere arız olmaktadır. Şu halde Tann'nın bir mahiyeti yoktur. Mahiyetlere varlık veren O'dur. Yokluk ve diğer sıfatların selbi şartıyla Tanrı, soyut varlıktır. Soyut varlıktan kasıt, bütün varlıklar

²⁴² İbn Sina, İşârât, 127; Şifa, İlahiyat, I, 35 vd.

arasında ortak olan mutlak varlık anlamına gelmeyip, kendisinde hiçbir şekilde bileşim (terkip) yoktur anlamındadır.²⁴³

Felsefe kelimeler ilişkisinde yoğun tartışmalara neden olan varlık mâhiyet konusuna başka bir ifade ile varlık ile mahiyetin ayrımlığı ya da ayrılığı sorununa Râzî'nin yaklaşımı ise felsefe kelimeler etkileşiminin tipik bir örneğidir. Ona göre de varlık ile mahiyetin ayrımlığının tesbitindeki temel kriter, İbn Sînâ'da olduğu gibi bir mahiyeti, onun varolup olmadığını bilmeden de düşünebilmektir. Örneğin varolup olmadığı bilinmeden yedi köşeli bir şekli düşünmek mümkündür. Râzî, varlığı da yokluğu da düşünülebilen mümkünlerde, mâhiyetle varlığın ayrı şeyler olduğu hususunda kendileri ile filozoflar arasında tam bir mutabakatın bulunduğunu ileri sürmektedir. Gerek İbn Sînâ'nın gerekse ondan etkilenerek Râzî'nin benimsediği bu kriterin, her türlü varlığa uygulanması, felsefe ile kelamın ayırım noktasını oluşturmaktadır. Söz gelimi kelamcılar, Gazzâlî'nin ortaya koyduğu biçimiyle varlığın, ortak bir terim olduğu tezinden hareketle varlık ile mahiyetin vâcib ve mümkün ayrımına bakılmaksızın her şeyde aynı olduğuna hükmederlerken filozoflar, sadece Tanrı'ya mahsus olmak üzere ayrılığına dikkat çekerler.²⁴⁴

Varlık ile mahiyetin Tanrı'da aynı diğer şeylerde ise ayrı olması filozoflara göre başka bir açıdan da önemlidir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ, bir şeyin varlığı, mahiyetinden ayrı ise ona nedenli (ma'lûl) demektedir; her nedenlinin ise mümkün, dolayısıyla mümkünlere varlık verenin ise Tanrı olduğunu belirterek mümkünlerdeki varlık mâhiyet ayrımının teolojik sonuçlarına temas etmektedir. Görüldüğü üzere İbn Sînâ mümkün olan âlemin kendi başına varolmayıp ancak Tanrı tarafından meydana gelmesini, âlemin mahiyetinin varlığından ayrı görmesiyle temellendirirken kelamcılar, mümkünlerde, varlık ile mahiyetin aynı olduğu noktasında filozoflarla aynı görüşü paylaşırlarken bir şeyin varlığının mahiyetinden ayrı olmasının onun nedenli (ma'lûl) ve mümkün olmasını gerektirmediği hususunda filozoflardan ayrılırlar.²⁴⁵

²⁴³ Atay, 92vd.

²⁴⁴ Razinin varlık mâhiyet ayrımı ile ilgili görüşleri için bkz. Haklı, 82 vd.

²⁴⁵ Atay, 137 vd.

c. Şerhlerde Varlık Mâhiyet Ayrımı ve Zorunlu Varlık

Vacibu'l-Vücut'un birliğiyle ilgili bölümler, şerhlerin geneli göz önüne alındığında, filozoflarla kelamcılarının en çok tartıştığı alan olmaktadır. Buradaki karşıt fikirler, düşünürlerin şahsi yorumlarından kaynaklanmayıp, disiplinler arası ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Daha doğrusu kelam ve dilbilimin bilgi ve yorumlarının, metafizik meselelere taşındığı ve taraf olduğu bir durum söz konusudur. Fahrettin Razi'nin, Vacibu'l-Vücut'un birliğine dair ikinci öncül olarak zikrettikleri İbn Sina'nın ifadeleri şöyledir: "Mahiyet, sığata sebep olabilir. Sığatta başka bir sığata mesela fasıl özellik (hasse) için sebep olabilir. Ama varlık, mahiyetin eseri olamaz, başka bir sığatta varlığın illeti olamaz. Çünkü sebep varlık bakımından önce gelir, varlıktan önce, varlık bakımından daha önce gelen bulunmaz."²⁴⁶

İbn Sina, Vacibu'l-Vücut'un birliğini, varlık mâhiyet ayrımı üzerine temellendirmektedir. Burada varlık ile Mâhiyetayrımının keskin bir şekilde yapıldığı görülmektedir. Mahiyet, bir sığata, o sığatta başka bir sığata sebep olabilir ama varlığa asla sebep olamaz. Örnek olarak fasilla hasse ilişkisini göstermektedir, buna göre teaccüb nutkun eseri, gülme de teaccübün eseri olmaktadır.²⁴⁷ Ama varlık, mahiyetin eseri olamaz, başka bir sığatta varlığın illeti olamaz. Yani varlık, mahiyetin veya onun sıfatlarından bir şeyin malulü olamaz. Eğer olabilseydi mümkün olmaktan çıkar, zira mümkün, varlığıyla mahiyetini birleştiren bir müreccihe muhtaçtır.

İbn Sina felsefesinde mahiyet, dış varlıkta varlığından bağımsız olarak bulunamaz. Mesela kalemin mahiyeti, onun maddesiyle birlikte olmaktadır. Dış dünyada bir şey varlık ve mâhiyet diye ayrı ayrı bulunmadığı için veya bölünemediği için mutlak anlamda varlıktan söz edilmektedir. Bahsi geçen mutlak varlık değil mutlak anlamında varlıktır. Yani varlık ve mahiyeti beraber ifade eden, varlığın mutlak anlamı kastedilmektedir. Mutlak varlık ise önceden geçtiği üzere dışta varlığı bulunmayan sadece dışta bulunan varlıklara yüklem olabilen anlamında kullanılmaktadır.

Râzi tarafından öncelikle İbn Sina'nın ifadeleri açıklanmaktadır. Bu açıklamayı yaparken Meşşai felsefeye uygun tarzda ifadeler kullanmaya dikkat

²⁴⁶ İbn Sina, *İşârât*, s. 129

²⁴⁷ İbn Sina, *İşârât*, s. 129; Ayık, *Doğuluların Mantığı*, s. 202

etmektedir. Şerhi yaptıktan sonra bölüm hakkında eleştirilerini yöneltmektedir. Fahrettin Râzi'ye göre İbn Sina'nın ifadelerinin açılımı şöyledir: “Mâhiyet bir sığata, mahiyetin bir sıfatı da yine başka bir sığata illet olabilir. Ama Mâhiyetveya onun sıfatlarından bir şey kendi varlığının illeti olamaz. Çünkü illet varlığıyla malulünden önce gelmesi gerekir. Eğer mahiyet, varlıktan, varlığıyla önce gelseydi kendi varlığıyla kendini öncelemiş olurdu ki imkânsızdır. Buna göre mahiyet, kendi varlığının illetiyse kendisini öncelemiş olur. Ya da bir şey iki kere var olur. Yani mâhiyet olarak var olur sonra da kendi varlığıyla var olur. Bunlar da imkânsızdır. İki kere var olması kabul edilirse, ilk varlığında yine aynı süreç söz konusudur ve bu sonsuza kadar gider başka bir ifadeyle teselsül meydana gelir.”²⁴⁸

İbn Sina'nın İşârât metnini şerh ettikten sonra Fahrettin Râzi, kendi görüşlerini ve eleştirilerini ifade etmektedir. Bölümdeki düşünceleri ve eleştirileri analiz edildiğinde, Râzi, varlık lafzını, kavram olarak farklı kullanımıyla filozoflardan ayrılmaktadır. Kelamcılar ile filozofların, mantık ve metafiziğin birçok konusunda farklı düşünmeleri, lafızların tevatü veya teşkikli kullanımından dolayıdır.

c.1. Lafız ve Mana Ortaklığı

Fahrettin Râzi, varlık konusunu, filozoflarla kelamcılara göre kıyaslamaktadır. Mukayeseyi, “mevcud” (varlık) kavramı üzerinden yapmaktadır. Çünkü Allah Teala şeksiz ve şüphesiz mevcuttur. Mevcud kavramı, hem Allah için hem de mümkün varlıklar için kullanılmaktadır. Bu kullanım ya lafız müşterekliğı (eşsesli) ya da manevi müşterekliğı göre olacaktır. Bu ayrım, filozoflarla kelamcılar arasındaki ayrışmanın temeli ve en önemlisidir.²⁴⁹ Çünkü kelamcılar ve Râzi, Allah ile mümkün varlıklar için kullanılan varlık kavramının ortaklığını, müşterek lafız olarak değerlendirirken, filozoflar bunu kesinlikle kabul etmemektedirler.²⁵⁰ Onlara

²⁴⁸ Fahreddin er-Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, s. 303

²⁴⁹ İşârât geleneğı bağlamında kaldığımız için ayrışmayı, kelamcı ve felsefecilere hasrettik. İslam düşüncesinin geneli açısından baktığımızda, Vahdet-i Vücut düşüncesinin önemli siması Konevi'yi de farklı bir ekolün temsilcisi olarak bu farklılaşmanın içine katabiliriz. Konevi de varlık kavramından hareketle filozoflara eleştiriler yöneltmektedir. Aynı kelamcılar gibi “varlık, mahiyete ilişmeyi veya ilişmemeyi gerektirirse, bu durum bütün varlıklar için geçerli olmalıdır” anlayışındadır. Tûsî, Konevi tarafından yöneltilen soru tarzındaki eleştirileri teşkikli kullanımla yanıtlamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sadreddin Konevi, *Konevi ile Nasıreddin Tûsî Arasında Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002, 53–58/105–108; Konevi ile Tûsî'nin yazışmalarında kelam ve felsefenin tartıştığı bütün konulara temas edilmekte ve çok önemli bilgiler verilmektedir.

²⁵⁰ Muhammed Salih Zerkan, *Fahrettin Râzi*, Kahire 1963, 166

göre varlık kavramındaki ortak kullanım teşkikli bir kullanım yani manevi bir ortaklıktır.²⁵¹

Öncelikle, burada lafız ortaklığı (müşterek lafız), manevi müşterek, tevatü ve teşkik gibi lafızla ilgili konuların, tanımları ve farklarını ele almak gerekmektedir.

Lafızda iştirak, lâfzî veya manevi olabilir. Lafız, anlamı gösteren bir şeydir. Ayrı anlamlar bir lafızla ifade edilebilir. Örneğin, Arapçada *ayn* altın, su ve göz gibi anlamlara gelen müşterek bir lafızdır. Aynı şekilde *renk* de, siyah ve beyazı ifade etmek için kullanılan müşterek bir lafızdır.²⁵² Müştereklik, birden çok anlamın aynı lafız tarafından gösterilmesi, diğer bir deyişle bir lafzın farklı anlamlar arasında ortak oluşudur (lâfzî iştirak).²⁵³ Şu halde ortaklık, anlamın değil lafzın sıfatı olmaktadır. Çünkü anlamlar, birden çok ve farklı iken, bu anlamlar arasında ortak olan şey lafızdır. Bir lafzı müşterek yapan şey, birden çok anlamı göstermek üzere ve söz konusu anlamlardan her biri için yeniden vaz edilmesidir.²⁵⁴

Müşterek lafız dışında bir de manevî müşterek söz konusudur. Manevî müşterek, çok sayıda şeye yüklem olabilen tümel bir anlamın karşılığı olarak vaz olunmuş lafızdır. Bu durumda ortada, lâfzî müşterek de olduğu gibi yine tek bir lafız vardır. Farklı olan, lafzın gösterdiği anlamdır. Hatırlanacağı üzere lâfzî müşterekte bir lafzın çok sayıda farklı anlamı oluyordu. Ancak burada, lafzın tek anlamı vardır. Ortaklık ise, bu tek anlamın çok şeye yüklem olabilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, çok şey arasında ortak olan şey lafız değil anlamdır. Dolayısıyla burada ortaklık, lafzın değil anlamın niteliği olmaktadır. Bu nedenle buna lâfzî değil, manevî müşterek diyoruz.²⁵⁵

Çok şeye yüklem olabilen tümel anlam, yüklem olduğu şeylerin tamamında eşit şekilde bulunursa, buna mütevatı denir.²⁵⁶ Örneğin *insan* tümel bir anlamdır ve dış varlıkta bulunan bütün insan fertlerinde eşit şekilde bulunmaktadır. Buna göre hiçbir insan ferdi diğerine göre daha az ya da daha çok insan değildir. Yani hepsi eşit

²⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 303

²⁵² Age, 303

²⁵³ Âmidî, *el-Mübin*, 51

²⁵⁴ Abdullah Yıldırım, *Vaz İlmi*, 182

²⁵⁵ Age, 186

²⁵⁶ Seyfeddin Âmidî, *el-Mübin*, 50

olarak “düşünen canlı” diye tanımlanırlar. Fertler, insan olmak anlamında birbirine tam olarak tekabül ettiklerinden (tevatü-tevafuk) bu tür anlamlara *mütevâtî* denmiştir.

Ancak bazı anlamlar, dış varlıktaki fertler arasında eşit şekilde bulunmazlar. Bilakis, bir kısmında az, diğer bir kısmında ise bunlara göre daha çokturlar. Bu tür lafızlara da müşekkek denir.²⁵⁷ Örneğin, beyazlık anlamı kar ve fildişinde eşit şekilde gerçekleşmemiştir. Çünkü karda bulunan beyazlık diğerine göre daha şiddetli ve güçlüdür. Müşekkek kelimenin fertleri, manada müşterek fakat bu üç yönden dolayı farklıdır. Teşvik ile kullanım, filozofların başlıca dayanaklarından birisi olduğu için mantık bölümünde lafızlarla ilgili bilgiler verilirken önemle üzerinde durulduğu görülmektedir. Mantık yönünden öneminin bir diğer sebebi de, yapılan tariflerin şek ve şüpheyeye meydan vermemesi, önermelerin yapısında eksik ve fazlalık olmamasıdır.

Lafız ortaklığı mana ortaklığı ayrımı, kelimeler ve felsefenin farklılaşmasının temelidir.²⁵⁸ Filozoflar, metafiziği “varlığı, varlık olmak bakımından” incelenmesi diye tanımlamaktadırlar. Eğer mana ortaklığı olmazsa varlığın, varlık bakımından incelenmesi de olmaz. Zira farklı varlıklar ortaya çıkmaktadır. Mana ortaklığında anlam bir, fertleri farklı olmaktadır. Mesela kitap; kırmızı kitap, büyük kitap, küçük kitap, eski kitap, yeni kitap, kalın kitap, ince kitap, matbu kitap, el yazma kitap vb. gibi birçok farklı özellikteki nesneye tek bir anlamda kullanılmaktadır.²⁵⁹ Filozoflar açısından varlık kavramı, tek anlamda kullanılmakta ama masadakalarında (Vacib ve mümkün) farklılaşmaktadır.

Fahrettin Râzî, kelimelerin lâfzî ortaklığı, filozofların da manevi ortaklığı daha doğrusu müşekkek kullanımı temel aldıklarını ifade ettikten sonra filozofların lafız ortaklığına karşı getirdikleri delilleri sıralamaktadır.²⁶⁰ Biz, onun İslam düşüncesinin ilk döneminden kendi dönemine kadar ki zaman diliminde, varlık kavramı etrafında yapılan tartışmalardan hareketle kendi çıkarımlarını yansıttığı kanaatindeyiz.

²⁵⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimin ve'l-Müteehhurin mine'l-Ulema*, Ezher, [t.y.] Birlikte: Nasirüddin Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, s. 65; Sadreddin Konevi, *Yazışmalar*, 106

²⁵⁸ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 303.

²⁵⁹ Abdülcebbar Rıfai, *Mebadiu'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Bağdat 2005, c. I, 182–192

²⁶⁰ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 303

c.2. Lafız Ortaklığına Karşı Olan Deliller

Fahrettin Râzi, filozofların lafız ortaklığına karşı getirdikleri ve aynı zamanda mana ortaklığını da destekleyen bütün delilleri altı maddede sıralamaktadır:

1. Mutlak varlıkta bir sübut vardır, zorunlu olarak sübutun karşılığı da tek yokluk (intifa) vardır. Eğer sübutun karşılığı gerçekleşmiş tek bir şey yoksa yokluğun karşılığı tek bir şey olmaz.²⁶¹ Eğer lâfzî müşterek kabul edilirse yokluğun karşısı iki mevcut olmuş olur. Yani varlık, zorunlu ve mümkün diye ikiye ayrılırsa yokluğun mukabili iki tane olmuş olur ki yanlıştır. Yokluğun mukabili birden fazla olabiliyorsa, bu iki tane değil daha fazla da olabilir. Çünkü ilk malulle, son malul arasında da fark vardır. Yoklukta nasıl derecelenme gözetmiyorsak, varlıkta da gözetilmemesi gerekir. Ayrıca özdeşlik ilkesine de aykırıdır. Çünkü bir şey ya vardır ya da yoktur. Eğer yokluğun karşılığı birden fazla varlık olursa, bu, özdeşlik ilkesini de zedeler.

2. Varlığı, Vacib ve mümkün diye ikiye ayırabiliriz. Bu taksimin yapılabilmesi için iki şey arasında ortak bir husus bulunmalıdır. Ayn, ya casus ya da kaynak denemez.²⁶² Çünkü aralarında ortak bir şey yoktur. Ama ayn kelimesi ile kastedilen ya kaynak veya casustur denebilir ama bu seferde ortak bir lafzın hangi anlamlara geldiği söylenmiş olur. Ortak bir anlam taksim edilmiş olmaz yani mantık tabiriyle söylenirse mevrîd-i kısmet yoktur.

3. Âlemin bir mevcut müessiri olduğu söylendiğinde, müessirin de bir varlığı olduğu söylenmiş demektir. Bu mevcudun, Vacib mi, mümkün mü, cevher mi, araz mı diye kuşku duyulması onun varlığını zedelememektedir. Eğer bu mevcuda önce Vacib denilip sonra mümkün mü diye şüphe edilmeye başlanırsa, o zaman Vacib tasavvuru zedelenir. Eğer varlık lafzı, ortak bir anlam olmasaydı, o zaman varlığından da şüphelenilmiş olurdu. Yani lâfzî ortaklıkta Vacib'in varlığı, mümkünün varlığından tamamen ayrı anlam taşımaktadır. Fakat ilk müessirin Vacib mi mümkün mü diye düşündüğümüzde onun varlığına dair bir şüphe taşınmamaktadır.

²⁶¹ Fahrettin Râzi, mantık bölümünde de zâtî ve arazi konularını işlerken benzer bilgileri vermişti. Râzi, *Şerhü'l-İşârât I* (mantık), 56–57

²⁶² Arapçada ayn kelimesinin anlamları olarak kaynak, casus, pınar ve göz zikredilmektedir. Bkz: *el-Mu'cemü'l-Vasit*, haz. İbrâhim Mustafa ve ötekileri, İstanbul 1990, 641

4.Eğer vücut lafzı ortak bir anlam değil denilirse bilmeden ortak olduğu söylenmiş olur. Çünkü vücut, müşterek olmadan bunu olumsuzlamak mümkün değildir. Yani vücut, lâfzî müşterek değildir.

5.Siyaha sahip olan fertler her ne kadar farklı olsalar da, siyahlık farklı olan bir şey değildir. Siyahlık, bütün siyahlıklar için eşittir. Aynı şekilde türsel tabiatların hepsi de bu şekildedir. Bütün mevcutlar da mevcut olmak bakımından eşittir. Bütün mevcutların mevcut olmak bakımından eşit olması inkâr edilirse o zaman bütün siyahlıkların siyahlık bakımından eşit olması da inkâr edilmelidir. Eğer inkâr edilirse o zaman hiçbir şeyin denkliği (temasül) ispatlanamaz. Yani siyahlığın tek bir şey olmayıp, birden fazla olduğu, insanlığın aynı şekilde tek bir şey olmayıp her fert için ayrı ayrı olduğu iddia edilmiş olmaktadır.

6.Bir şiirde, kafiye her beyitte tekrarlanır. Şiirin kafiyesi *ayn* lafzı yapılsa o zaman bir beyitte göz, başka bir beyitte pınar, başka bir beyitte casus gibi anlamlara gelecektir. Bu durumda kafiye tekrarlanmış olmaz dolayısıyla şiirde kafiye olmaz. Aynı şekilde vücut lafzı da lafız müşterekliği olduğu iddia edilirse bir beyitte hükmedilenle başka bir beyitte hükmedilen arasında farklılık doğar.²⁶³

Râzi, varlık kavramında lafız ortaklığı olmadığına dair filozofların delillerini altı maddede özetlemektedir. Ona göre, filozoflar arasında varlık kavramının manevi ortak olduğuna dair bir ittifak vardır.²⁶⁴ Râzi, varlık kavramı hakkındaki farklı görüşleri ifade ettikten sonra konunun bağlamını ve tartışma alanını değiştirmektedir.

Varlık kavramındaki çeşitliliği, varlık Mâhiyetayırımına taşımaktadır. Özellikle Allah'ın varlığına dair varlık Mâhiyetayırımını değerlendirmekte ve bu konuda oluşan farklı fikirleri incelemektedir. Allah'ın varlığı mahiyetine zait olup olmadığına dair yapılan bütün tartışmaların dayanağı, varlık lafzının kullanımına bağlandığı açıkça görülmektedir. Dolayısıyla varlık lafzının incelenmesi, konunun mukaddimesi gibi değerlendirilmelidir.

Fahrettin Râzi'nin metni, öncelikle mana (müşekkek) ortaklığını iptal etmekte, akabinde Allah Teala'nın varlığının, mümkünlerin varlığına, *varlık olmak*

²⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 303–306

²⁶⁴ Age, 303

bakımından (min haysü vücud) eşit olduğunu göstermektedir.²⁶⁵ Bu iki konu açıkça ortaya konulduktan sonra Fahrettin Râzi, Allah'ın varlığının mahiyetiyle olan ilişkisine geçmektedir.

Konuya, 'Allah'ın varlığı ya başka bir mahiyetle birlikte vardır ya da böyle değildir' şeklindeki temel bir ayrımla girmektedir.

Birincisi, kelamcılarının genel olarak kabul ettiği bir görüştür. Onların bu konudaki temel fikri, "Allah'ın varlığı, mahiyetine zaittir ve sıfatlarından bir sıfattır."²⁶⁶ Yani Allah'ın varlığı mahiyetine ilişen sıfatlardan bir sıfat olmaktadır.

İkinci görüş, yani mahiyetine bitişik olmaması filozofların genel olarak kabul ettikleri bir görüştür. "Allah'ın varlığıyla hakikati bir ve aynı şeydir." Yani Allah'ın inniyeti, mahiyetinin aynısıdır. Fahrettin Râzi'nin filozoflara atfettiği görüşü ifade ederken Mâhiyetkarşılığı hakikati, varlığı yerine de inniyeti kullanması kavram çeşitliliği sağlamaktadır.²⁶⁷ Buradaki kullanımda, anlam farkı bulunmamaktadır.

Allah'ın varlığını mahiyetle ilişkilendirmede Fahrettin Râzi, üçüncü bir görüşün daha olduğunu belirtmektedir. Bu görüşün sahibi de ona göre İbn Sina'dır. Fahrettin Râzi, bu görüşü kabul etmemektedir ama öncesinde bu görüşün ne olduğunu açıklamaktadır: "Allah'ın varlığı, mümkünlerin varlığına var olmak bakımından eşittir. Fakat bu vücut herhangi bir mahiyete arız değildir. Aksine onun vücudu kendi başına kaim bir varlıktır."²⁶⁸

Fahrettin Râzi'nin ifadelerinden anlaşılan, İbn Sina, Allah için varlık Mâhiyetayrımını kullanmamaktadır. Vacibu'l-Vücut'u açıklamaya sadece varlık kavramı yetmektedir. Bu görüş, İbn Sina'nın metafizikteki bilgilerinden hareketle Fahrettin Râzi'nin çıkardığı bir sonuç gibi görünmektedir. Çünkü İbn Sina, metafizik kitabının "Vacibu'l-Vücut'un ilkesinin ilk sıfatları" bölümünde: "İlk'in mahiyeti yoktur yalnızca varlığı (inniyeti) vardır. Vacibu'l-Vücut'un, mahiyetinin olması ve

²⁶⁵ Age, s. 306

²⁶⁶ Bu görüşün en güzel örneğini Gazali'de görmekteyiz. Gazali, Tehafüt'ün sekizinci meselesinde filozofların, İlk illet için kabul etmedikleri Mâhiyetanlayışını eleştirmekte buna karşılık kısaca şu görüşü ileri sürmektedir: "Vacibu'l-Vücut'un bir hakikati ve mahiyeti vardır. O hakikat yok olmayıp mevcuttur ve varlığı da ona izafedir." Bkz: Gazali, *Tehafüt* s. 117-118; Salih Zerkani, *Fahrettin Râzi*, 168

²⁶⁷ Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, 305; Salih Zerkani, *Fahrettin Râzi*, 169-172

²⁶⁸ Râzi, *Şerhü'l-İşârât*, 306

Vacibu'l-Vücut'un, bu mahiyetin gereği olması mümkün değildir"²⁶⁹ şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır.

c.3. Lafız Ortaklığının Varlık Mâhiyet Ayrımıyla Olan İlişkisi

Fahrettin Râzi, İbn Sina'nın Vacibu'l-Vücut için mahiyeti kabul etmemesine karşı farklı açılardan eleştirilerde bulunmaktadır. Eleştiriler, İbn Sina'nın görüşünü çürütmeye yönelik olmakla birlikte kendi savunduğu görüşü de temellendirmektedir. Fahrettin Râzi'nin bu konudaki anlayışı, hem Vacibu'l-Vücut hem de mümkünler için varlık Mâhiyetayrımının kabulü üzerine bina edilmektedir. Bu görüşü, İşârât geleneğinde ferdi olarak Fahrettin Râzi, İslam düşüncesinde genel olarak kelamcılar ileri sürmektedirler. Kelamcıların görüşü analiz edildiğinde, lafız ortaklığını esas aldıkları, lafız ortaklığında da tevatuyu kabul ettiklerini görmekteyiz. Buna göre, lafza ortak olan bütün fertler, özellik bakımından da ortak olmaktadır. Fahrettin Râzi bu görüşü temellendiren ve İbn Sina'nın fikrini çürüten şu delilleri ileri sürmektedir:

1. Vacib ve mümkün arasında ortak olan varlık, varlık olmak bakımından (min haysü vücud) ya bir mahiyete ilişmeyi ya ilişmemeyi gerektirir ya da hiçbir şeyi gerektirmez. Eğer varlık mahiyete ilişmeyi gerektirirse, her mevcutta aynı durumun geçerli olması lazımdır. Buna göre varlığın mahiyete ilişmesini, mümkünler için kabul edip, Vacib için kabul etmemek olmaz. Çünkü hakikat hâsıl olunca onun lazımı da hâsıl olmaktadır. Buna göre, mâhiyet hâsıl olunca, lazımı olan varlıkta hâsıl olmaktadır. Yani varlığın lazımı, bir mahiyete ilişmekse, varlık olduğu takdirde bir mahiyete ilişmeyi gerektirir. Başka bir ifadeyle Vacib veya mümkün varlığın, varlık olmak bakımından bir lazımı vardır. Bu da bir mahiyete ilişmesidir.²⁷⁰ Fahrettin Râzi, savunduğu bu görüşü ispatlamak için diğer şıkları hulfî kıyas yoluyla iptal etmektedir. Eğer varlık mahiyete ilişmeyi gerektirmezse, hiçbir varlıkta ilişmemesi gerekir. O takdirde, mümkünlerin varlığı da mahiyetlerine arız değildir. Mümkünlerin varlığı, mahiyetlerine arız olduğu bilindiğinden dolayı bu hulfîdir.

Hiçbir şeyi gerektirmemesi şikkına göre varlık mahiyete arız olmayı da olmamayı da gerektirmez. Bu iki şık kabul edilmediği zaman ayrı bir sebebe ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre, Vacibu'l-Vücut'un zatının varlığı, o olması bakımından

²⁶⁹ İbn Sina, *Şif.-Metafizik II*, 90.

²⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 306

dış bir sebebe muhtaç olmaktadır. O zaman da Vacibu'l-Vücut, Vacibu'l-Vücut olmaz dolayısıyla bu görüşün de hulf olduğu açığa çıkmaktadır.²⁷¹ Fahrettin Razi'nin filozoflara karşı getirdiği ikinci delil şudur:

2. Filozoflar, beşeri akılların, Allah'ın zatını anlamaktan aciz olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. İnsan akli sadece Allah'ın varlığını idrak eder. Mutlak varlık, *evveli* olarak bilinen bir şey olduğuna göre Allah'ın varlığı da evveli olarak tasavvur edilmesi gerekirdi. Fahrettin Râzi'ye göre bu durum, Allah'ın varlığından ayrı bir hakikati olduğunu göstermektedir.²⁷²

Fahrettin Râzi'nin hulfî kıyasla ulaştığı sonucu başka bir ifadeyle söylersek, filozoflara göre varlık kavramı,

- Vacib ile mümkünlerde eşit,
- Varlık kavramı da evveli olarak bilinmekte,
- O zaman Allah'ın varlığı da evveli olarak bilinmesi ve idrak edilemeyen bir hakikati de olmaması gerekirdi.

Örnek olarak da Fahrettin Râzi, üçgeni vermektedir. Üçgenin mahiyeti, bilinmekle birlikte varlığından şüphe edilebilmektedir. Bilinenin de bilinmeyenden farklı olduğu açıktır. Örneği varlığa taşırsak, varlık bilinmekte ama hakikati bilinmemektedir. Dolayısıyla varlık, mahiyetten ayrıdır.

3. Allah'ın hakikati, selbi kayıtlarla birlikte sadece mücerred bir varlık olsaydı, bu selbi kayıtların, mümkün varlıkların meydana gelmesinde bir katkısı olmayacaktır. Çünkü yokluk, varlık için illet olamaz. O takdirde illet olan sadece varlıktır. Bu varlık da bütün varlıklarda eşit olduğuna göre, mümkün varlıklar, hem varlık hem de diğer mümkünlere illet olmak bakımından Allah'ın varlığına eşit olması gerekmektedir. Yani bütün varlıklar Allah'ın varlığına ve sıfatlarına eşit olmaktadır.

4. Filozoflar türsel bir tabiatı kabul etmektedirler. Türsel tabiatta fertler farklılık göstermez. Bunun sonucu her türlü arazdan uzak, varlığı türsel tabiat kabul ettiğimiz zaman, fertlerde farklılık göstermemesi lazımdır. Dolayısıyla Vacibu'l-

²⁷¹ Age, s. 306

²⁷² Age, s. 307

Vücut'un varlığı ile mümkün varlıklar arasında varlık bakımından farklılık olmaması gerekir. Eğer varlık, Mâhiyetüzerine arız oluyorsa bu Vacib varlık için de mümkün varlık için de geçerli olan bir durumdur.²⁷³

Fahrettin Râzi, İbn Sina'ya olan eleştirilerini dört maddeyle de sınırlandırmamaktadır. Özellikle İbn Sina'nın temel yargısı diyebileceğimiz, "eğer mahiyet, varlığının illetiyse (ki illet malulden varlık bakımından önce gelir) varlığını, varlık bakımından öncelemesi gerekir" anlayışını eleştirmektedir.

Bu konu metafizikte cereyan eden tartışmaların en önemlilerinden olduğu için örnekle iyice açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Mesela herhangi bir şey (somutlaştırmak için Ali diyelim), varlık ve mahiyetiyle birlikte vardır. Eğer Ali'nin mahiyeti, Ali'nin varlığının illeti olursa İbn Sina'ya göre bunun anlamı, Ali'nin mahiyetinin varlığı, Ali'nin varlığının sebebi olmaktadır. Başka bir ifadeyle Ali'nin mahiyeti, Ali'den önce varlık olarak bulunmaktadır ki bu durumun tasavvuru imkânsızdır. Çünkü bir şeyi iki kere var kabul etmek anlamına gelmektedir.

Fahrettin Râzi, mahiyetin, varlığı öncelemesi ancak varlığıyla olur anlayışına da karşı çıkmaktadır. Kendi görüşünü savunurken İbn Sina ve filozofların fikirlerindeki açıkları da ifade etmekten geri kalmamaktadır. Fahrettin Razi'nin cevapları ve eleştirileri iki maddede toplanabilir:

1. Allah Teala'nın varlığında müessir olan bizzat kendi mahiyetidir. Yoksa başka bir varlığın varlık ile öncelemesi değildir. Burada kastedilen mahiyetin varlığı ile önce olmasıdır.
2. Filozoflara göre, bütün illetler malullerinden varlık itibariyle önce gelmektedir. Ama mümkünlerin mahiyeti, varlıklarını kabul (kabil) etmektedir. Dolayısıyla mahiyetleri, varlıklarının kabil illeti olmaktadır. Bu durum kabil illetlerin, malulleri üzerine tekaddüm etmesini gerektirmemektedir.²⁷⁴

²⁷³ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 307

²⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, s. 308

Ayrıca Fahrettin Râzi, bölümün başında İbn Sina'nın söylediği ifadeleri de kendi görüşüne delil yapmaktadır. İbn Sina, mahiyetin, sıfata, sıfatlarından bir sıfata illet olabileceğini söylemekteydi.²⁷⁵ Fahrettin Râzi'ye göre bu ifadeler kendi görüşünü desteklemektedir.²⁷⁶ Çünkü mahiyet, kendi sıfatlarından birine tesir edebiliyorsa onun illeti olduğu anlamına gelmektedir. Bu durumda da mahiyetin, kendi sıfatına tekaddüm etmesi varlık itibariyle değildir. Fahrettin Râzi yaptığı açıklamaların neticesinde, “müessirin eserine tekaddüm etmesi varlığı itibariyle olmasını gerektirmez” hükmüne varmaktadır.²⁷⁷

Âmidî, Zorunlu Varlık'ta varlık mâhiyet ayrımı olduğu hususunda Râzi'nin ileri sürdüğü delilleri şöyle cevaplamaktadır:

1. Âmidî, Râzî tarafından ortaya konulan ‘Varlık, varlık olmak bakımından arız olmayı ve arız olmamayı gerektirmezse hem zorunlunun varlığı hem de mümkünün varlığı bir sebebe ihtiyaç duyar’ açıklamasını kabul etmez. Ona göre Râzî, varlık kavramını zorunlu ve mümkünde ortak ve eşit saymakla hata etmiştir. Bu, Râzî'nin teşkik yoluyla delaletin anlamını bilmemesinden kaynaklanır. Tûsî, şerhinde teşkik konusunu etraflıca incelemiştir. Mesela güneşin ışığına da, mumun ışığına da teşkik yoluyla ışık denir ama aralarında şiddet ve derece farkı vardır. Bir varlık mertebesi olan Zorunlu'nun varlığı, mahiyete arız olmayı gerektirmez ve bir sebebe muhtaç değildir. Mahiyete arız olmak, mümkün varlığın gereğidir ve o, var olmak için kesinlikle bir sebebe muhtaçtır

2- Âmidî, Allah'ın hakikatinin "idrak edilmez" ve varlığının ise "idrak edilebilir" oluşu, Allah'ın hakikatinin mutlak varlıktan ayrı olduğunu, fakat bu hakikatin "kendi özel varlığı-hususî vücudu" ile ayrı bulunmadığını söylemektedir. Âmidî, Râzî'nin zorunlu veya mümkün her varlığa genellenen mutlak varlık ile Zatiyla Zorunlu'nun özel varlığını birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Mutlak varlık, her çeşit varlığın lazımıdır. Âmidî'ye göre lazımı idrak etmek, onun melzumu konumundaki değişik özel varlıkları idrak etmeyi gerektirmez. Mutlak varlık

²⁷⁵ İnsanın mahiyeti, “düşünen canlı” olmasıdır. Buna göre, şaşırma, nutkun eseri; gülme de şaşırmanın eseri olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Ayık, *Doğuluların Mantığı*, 202

²⁷⁶ Fahrettin Râzi, İbn Sina'nın delil için getirdiği bütün açıklamaları kabul ettiğini sadece “Mâhiyet kendi varlığına illet olursa, kendi varlığına, varlık bakımından tekaddüm etmesi gerekir” hükmüne itiraz ettiğini söylemektedir. Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 308

²⁷⁷ Râzî, *Şerhü'l-İşârât*, 308

kavranabilir ama Zorunlu Varlığın özel varlığı kavranamaz. Bundan dolayı başkalık, Zorunlu Varlığın hakikati ile özel varlığı arasında değil, O'nun hakikati ile mutlak varlık arasındadır

3."Allah'ın hakikati, mutlak olan varlık kavramına eşit olsaydı, varlık her yerde eşit olduğundan, netice olarak Allah'ın hakikati, mümkünlerin varlığına eşit olmuş olurdu..." itirazı yerinde değildir. Zira, Allah'ın hakikati mutlak ve umumi olan varlık değildir. Aksine o, (o hakikat) Tanrı'nın "kendisine has olan varlığı"nm mücerredi (mücerfed hâli)dir. Bu, "kendi kendine kaim" olmakla öteki varlıklardan ayrılır.

4.Yine iddia edildiği gibi varlık, türsel bir tabiat değildir. Çünkü, türsel tabiat nev'in bütün fertlerine eşit olarak uyar. Varlık ise, yukarıda gösterildiği gibi, böyle değildir. Âmidî, Râzî'nin varlık ile türsel tabiat arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkar. Ona göre varlık türsel tabiat değildir. Çünkü tabiat fertlere eşit ve denk olarak nispet edilir. Varlık, fertlerine teşkik yoluyla nispet edildiği için bu akıl yürütme doğru değildir²⁷⁸

Problem felsefe ile kelâmın en derin ayrılıklarından birini, belki de birincisini ihtiva etmektedir. Yukarıya aldığımız cümlelerde her üç düşünürün de kendi görüşü açısından meseleyi nasıl değerlendirdiğini görmekteyiz. Mesele varlık kavramından başlar. Bu kavramın zihin açısından durumunun ne olduğu hakkındaki münakaşaları da tetkikimizin başında sunmuştuk. Zihnin ilk kavram olarak vasıflandırılan varlık, acaba, bütün varolanlardaki varlığın aynı mıdır? Başka bir deyişle varlık, bütün mevcutlarda aynı ve müşterek midir?

Râzî'nin nakline göre bazı kelâmcılar varlık kelimesinin sadece telaffuz bakımından benzer olduğunu kabul ederler. Bu kanaate göre de her mevcudun (hiç değilse belirli mevcut gruplarının) ayrı ayrı varlıkları olması gerekir. Oysa yine Râzî'nin filozoflara dayanarak ortaya koyduğu delillerle bunun çürüklüğü açığa çıkmaktadır. Çünkü, bu türlü bir kabul "varlığın birliği"ni bozduğu; onun "bölünemez" oluşunu zedelediği için benimsenemez. Bu neticede Râzî, filozoflarla beraber görünmektedir. Eğer varlık bölünemez, bir ve aynı ise o, Tanrı'da ve mümkünlerde aynı olmalıdır. İşte felsefe ile kelâmın, daha doğrusu burada İbn Sînâ ile Râzî'nin çatışmalarının düğüm noktası da burasıdır.

²⁷⁸ Amdî, Keşf, vr. 217a- 220a

Râzî'nin düşüncesiyle mademki varlık bir ve aynıdır, öyleyse buna göre, terimler mantığının tabîî bir neticesi olarak, aynı varlığın Tanrı'da da mümkünlerde de aynı olması zarurîdir. Ancak bu sonuç da kendi peşinden başka güçlükler getirmektedir. Zira, varlığın her yerde bir ve aynı durumda olması icap eder. Yani, onun mâhiyetile olan münasebeti birinde ne ise hepsinde de aynı olmalıdır. Bu noktadan varlık ile mâhiyet arasındaki münasebette üç ihtimal olabilir: Birinci ihtimal ile ikisi arasındaki bağ zarurî olur. Bu, Tanrı'da olduğu gibi, mümkünlerde de varlığın zarurî olması sonucunu doğurur ki kabul edilemez. İkinci ihtimal ile ikisi arasında bir bağlantının olması veya olmaması söz konusu değildir. Ancak burada bir bağlantı kurulmak istenirse bir dış sebebe ihtiyaç duyulur. Bu, Tanrı'nın bir "sebebe eser olması" ile neticeleneceğinden akla uygun düşmez. Nihayet sonuncu bir ihtimalle de varlık her yerde mahiyetin bir sıfatı; ona eklenmiş bir araz olabilir. Bu, mümkün mevcutlarda da, Tanrı'da da böyledir. Mümkünlerde varlık, mahiyetten ayrı ve ona bir ilavedir. Tanrı'da da onun varlığı kendi mahiyetine ilavedir. Şu kadar var ki Tanrı'nın varoluşuna sebep, yine kendi mahiyetidir. Mümkün mahiyetlerin varoluşu ise bir dış sebebe; yani Allah'a muhtaçtır.

Râzî'nin benimsediği bu sonuncu ihtimale göre; Tanrı'da varlık onun mahiyetine ilave olarak kabul edilince de bir başka güçlük başgöstermektedir. Tanrı'da varlıksız, mücerred bir Mâhiyetnasıl düşünülebilir? Düşünülse bile bu mahiyetin varoluşu nasıl tahakkuk eder? Bu yolun sonu Tanrı'yı mürekkep hâle koyup onu bir sebebin eseri olma durumuna sokmaz mı? İşte, İbn Sînâ ve onun izini takip eden Âmidî'nin endişesi de budur. Ayrıca bu, Râzî'nin, daha önce naklettiğimiz; varlığı varolanda gören kendi kanaatine de aykırı düşmektedir.

Âmidî, Tanrı'nın varoluşundan ayrı bir mahiyetin bulunamayacağından hareketle, terimler mantığı bakımından "varlık"ı ele alarak; kendi içinde bir ve aynı olduğu hâlde, ait olduğu yerlere göre farklılıklar alan kavramlar bulunduğu dikkat çekerek, varlık kavramının da böyle düşünülmesi gerektiğini söyler. Yani onun ifadesiyle, varlık "bir ve aynı" olmakla beraber, bulunduğu yerlerde başkalıklar gösterir. Bilinen varlık, herşeye hamledilebilen umumî, müşterek ve mücerred varlıktır. Bilinemeyen hakikat ise, Tanrı'nın kendisine has olan varlığıdır.

DEĞERLENDİRME ve SONUÇ

Değerlendirme ve sonuç bölümünde çalışmamızın bir özetini çıkartmak yerine, ulaştığımız sonuçları ve ilerde yapılacak çalışmalar için önerilerimizi zikretmeye çalışacağız.

Bu çalışmamızda ulaştığımız sonuçları üç ana başlıkta toplayabiliriz. I.İşârât Şerhleri geleneği, II. Amidi'nin pek bilinmeyen felsefi kişiliği, III. Felsefe ve kelam arasındaki temel tartışma konuları.

I. Büyük sistem filozoflarından biri olan İbn Sina, eserleri ve fikirleri ile İslam Düşüncesini derinden etkilemiştir. Onun eserleri veya fikirleri etrafında çeşitli gelenekler oluşmuştur. Bu geleneklerden birisi de, İbn Sina'nın felsefi sisteminin en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan *el-İşârât ve't-Tenbihat* adlı eserine Fahreddin Razi'nin yaptığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneğidir. Bu gelenek 19. Yüzyıla kadar şerh ve haşiye bazında da olsa canlılığını korumuştur. Ancak, felsefe ve kelamın ana konularının tartışıldığı "İşârât Şerhleri" geleneği üzerine henüz yeteri kadar akademik çalışma yapılmamıştır. İslam düşüncesinin seyrini ortaya çıkarmak açısından bu eserler üzerine akademik çalışmaların yapılması gerekmektedir.

II. Seyfeddin Amidi 13.yüzyılda yaşamış büyük bir İslam düşünürüdür. O Fıkıh Usulu, Kelam, Mantık ve Felsefe alanında yazdığı hacimli ve içerik olarak dolu eserleri ile kendisinden sonra birçok ilim adamını etkilemiştir. Ancak günümüzde onun felsefi kimliği pek bilinmemektedir. Çalışmamızda tanıttığımız hacimli mantık ve felsefe eserleri sebebiyle, onu bir İbn Sina yorumcusu ve takipçisi sayabiliriz. Çünkü felsefi eserlerinin tamamı içerik ve şekil olarak İbn Sina'nın eserlerine çok benzemektedir. Hatta birçok makale ve fasıl başlığı aynıdır. Fakat bu eserlerinin hepsi de henüz yazma halinde olup üzerine yapılacak akademik çalışmaları beklemektedir. Çalışmamıza temel olan, *Keşfü't-Temvihât fî Şerhi'l-İşârât ve't-Tenbihât* adlı eserinde, Amidi, Fahreddin Razi'ye karşı İbn Sina'yı savunmaktadır. Fahreddin Razi, yazdığı şerhinde İbn Sina'yı birçok yerde tenkit etmektedir. Bu yüzden Razi'nin şerhi daha çok "cerh" olarak nitelenmektedir. Fahreddin Razi'den hemen sonra gelen Seyfeddin Âmidî, ikinci önemli İşârât şarihidir. Amidî'nin felsefedeki vukufiyeti, İbn Sina'nın kapalılık arz eden bazı ifadelerini kolayca

anlayıp açıklamasına imkan vermektedir. Ancak onun bu şerhinin, kendisinin diğer eserleri ve yine İbn Sina'yı savunan İşârât Şarihi Tusi'nin Şerhi kadar sistematik olduğunu söyleyemeyiz. Buna rağmen "İşârât Şerhleri" geleneğinin bir halkası olması açısından önemlidir. Amidi'nin İbn Sina geleneğine katkılarını belirleyebilmek için öncelikle zikrettiğimiz felsefi eserlerinin ve fikirlerinin gün yüzüne çıkarılması gerekmektedir. Akabinde onun kelami eserleri ile karşılaştırılmalıdır. Böylece düşünceleri ve fikirleri daha da belirgin hale getirilip berraklaştırılabilir. Daha sonra ise özellikle çağdaşı olan Fahreddin Razi başta olmak üzere diğer İslam düşünürleri ile düşünceleri mukayese edilebilir.

III. Razi ve Amidi'nin şerhlerinden felsefe ve kelamın ana tartışma konularını takip edebilmekteyiz. Çalışmamızda felsefenin mantık fizik metafizik alanlarında tartışmalı üç konu üzerine eğilmeye çalıştık. Bu tartışma konuları ve ulaştığımız sonuçları şu şekilde ifade edebiliriz: **A)** Mantıkta, bir şeyin mahiyetini belirleyebilmek için gerekli olan zati ve arazi yüklemeler ile buna bağlı tanım teorisi. Felsefeciler bir şeyin mahiyetinin belirlenerek o şeyin tanımının yapılabileceği görüşündedirler. Kelamcılar ise bir şeyin tanımının ancak o şeyin diğerlerinden temyizi ile mümkün olduğunu söylemektedirler. **B)** Fizikte, cismin tabiatı ve yapısı. Felsefeciler Aristo geleneğine bağlı olarak, cismin madde ve heyuladan müteşekkil olduğunu; Kelamcılar, cisim için bölünemeyen en küçük parça olan atomu, kabul etmektedirler. Yine Kelamcılar cismin kendisinde varolan bir tabiatını reddetmektedirler. Cisimde bir tabiatın kabulun, Allah'ın yaratma sıfatına hanel getirebileceğini düşünmektedirler. Halbuki felsefeciler, cisimdeki tabiatın Allah tarafından cisme verildiğini belirtmektedirler. **C)** Metafizikte ise illet malul ilişkisi ve dolayısıyla yaratma ve sudur ile varlık mahiyet ayrımının hangi tür varlıkları kapsadığı husularında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Biz çalışmamızda özellikle Amidi'nin varlık görüşü çerçevesinde varlık mahiyet ayrımı hakkında tartışmaları ve sonuçlarını belirlemeye çalıştık. Buna göre, mümkün varlıklarda varlık mahiyet ayrımını her iki düşünce ekolü tarafından da kabul edilmektedir. Ancak Zorunlu Varlık için varlık mahiyet ayrımını, kelamcılar kabul etmekte felsefeciler ise reddetmektedirler. Felsefeciler Tanrı'da varlık mahiyet ayrımının, Tanrı'nın basitlik ilkesine ters düştüğünü ve Zorunlu Varlığı mümkün varlık haline getireceğini ifade etmektedirler. Kelamcılar, Allah'ın sıfatlarının varlığını izah edebilmek için varlık

mahiyet ayrımının Zorunlu Varlıkta da gerekli olduğu görüşündedirler. Bu sayade sıfatları Allah'ın mahiyetine izafe edebilmektedirler. Bu konadaki tartışmalar, İşârât şarihlerinin 4.bölümünde (namat) yoğunlaşmaktadır. Razi, Tanrı'da varlık mahiyet ayrımını temellendirebilmek için çeşitli deliller ileri sürmektedir. Amidi'de İbn Sina sistemine bağlı kalarak bu delilleri çürütmeye çalışmaktadır. Bu anlamda o, kendisinden sonraki İbn Sina takipçisi İşârât şarihlerinin öncüsü konumundadır.

KAYNAKÇA

- AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1994
- AKKANAT, Hasan, *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (Tahkik, Çeviri, İnceleme)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2006
- ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafizigi*, Ankara 1997
- ARİSTOTELES, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 1996
- ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ felsefe Tarihi*, İstanbul 2006
- ASKALANİ, İbn Hacer, *Dureru'l Kâmine fî Ayani'l-Milleti's-Samine*, Beyrut 1931
- ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974
- İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara 2001
- AYIK, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul 2007
- BAYRAKDAR Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Ankara 2004
- İslam Felsefesine Giriş*, Ankara 1997
- BİNGÖL, Abdülkuddus, *Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi*, İstanbul 1993
- CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul 1999
- CİHEMİ, Cirar, *Mefhumu's-Sebebiyye Beyne'l-Mütekellimin ve'l-Felsefe*, Beyrut 2002
- CORBİN, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul 2000
- CÜVEYNİ İmam el-Haremeyn, *el-İrşad*, nşr: Yusuf Musa-Abdulmunim Abdülhamid, Bağdat 1950
- ÇETİNKAYA, Bayram Ali, *İzmirli İsmail Hakkı Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2000
- DESCARTES, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. K. Sahir Sel, İstanbul 1994
- DURALI Teoman, *Aristoteleste Bilim ve Canlılar Sorunu*, İstanbul 1995

Biyoloji Felsefesi, Ankara 1992

DÜZEN İbrahim, *Aziz Neseî'ye göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara 1991

el-Mu'cemü'l-Vasit, haz. İbrâhim Mustafa ve ötekileri, İstanbul 1990

FARABÎ, Ebu Nasr Muhammed, *İhsau'l Ulum*, çev. Ahmet Arslan,

Ankara 1999

FERHAT, Nu'man, *Mesailü'l-Hilaf Beyne Fahreddin er-Râzî ve Nasiruddin et-*

Tûsî, Beyrut 1997

GAZALÎ, Ebu Hamid Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife*, çev: Mahmut Kaya-

Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul 2005

GUTAS, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, der: Cüneyt Kaya, İstanbul 2004

HAKİKAT, Abdürrefî, *Tarih-i Ulum-i Felsefe-i İrani ez Camaseb-i Hakim ta*

Hakim es-Sebzevari, Tahran 1372

HAKLI Şaban, *Müteahhirin Döneminde Felsefe-Kelam İlişkisi: Fahreddin Er-*

RÂZÎ Örneği, İstanbul 2002

HALEBÎ, İbn Habib, *Tezkiretü'n-Nebi fî Eyyami'l-Mansur ve Benih*, thk.

Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1986

HODGSON, M.G. S., *İslam'ın Serüveni*, İstanbul 1993

İBN SİNA Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, Ankara 1984

İBN SİNA, Ebu Ali, *Kitabu'l-Hudud*, Tahran 1987

Kitabü'n-Necat, tahk. Macit Fahri, Beyrut 1985

Medhal, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006

Mübahesat, İran 2000

Şifa-Burhan, çev. Ömer Türker, İstanbul 2006

Şifa-Metafizik I, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul 2004

İBN SİNA, Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler, Ankara 1937

ÎCÎ, Adudiddin Ahmed b. Abdülgaffar, *Kitâbü'l-Mevakif*, Beyrut trh,

- İSNEVÎ, Cemaleddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Tabakatü'sh-Şafiiyye*, Riyad 1981
- İBN HALLIKAN, *Vefayatu'l-Ayan*, Beyrut 1970
- İBN EBİ USAYBİA, *Uyunu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, Beyrut 1965
- İBNÜ'L-KİFTİ, *İhbaru'l-Ulema*, Kahire 1908
- İZGİ, Cevat, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, İstanbul 1997
- İZMİRLİ İsmail Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, İstanbul 1995
- KARATAŞ, Cağfer, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa 2003
- KÂTİP ÇELEBİ, *Keşfü'z-Zünun an Esami'l-Kütüb ve'l-Fünun*, İstanbul 1972
- KAYA, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983
- KAZVİNİ, Kâtibi, *Şemsiye*, thk: Mehdi Fazlullah, Beyrut 1998
- Şemsiye fi Kavaidi'l Mantıkıyye*, thk. Mehdi Fazlullah, Beyrut 1998
- KEKLİK, Nihat, *Farabi Mantığı*, İstanbul 1970
- KOÇ Turan, *Gazali'ye göre Allah'ın Bilgisi*, Erciyes İFD. S. 8, Kayseri 1992
- KONEVİ, Sadreddin, *Konevi ile Nasıreddin Tûsî Arasınd Yazışmalar*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002
- Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004
- KUŞPINAR, Bilal, *İbn Sina'da Bilgi Teorisi*, Ankara 2001
- LEKNEVÎ, Muhammed, *Kitabu'l-Fevaidi'l-Behiye fi Teracimi Hanefiyye*, Kahire 1906
- MACİT, Muhittin, *İbn Sina'da Doğa Felsefesi ve Meşşai Gelenekteki Yeri*, İstanbul 2006
- MECLİSİ, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali, *Bihari'l-Envari'l-Câmia Li-Düreri Ahbari'l-Eimmeti'l-Ethar: Kitâbü'l-İcazat*, Beyrut 1983

- Mevsuatü A'lam-ı Ulema ve'l Udeba-il-Arab'il Müslimin*, Tunus el-Munazzamatü'l- Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulum, Beyrut 2005
- MUAVVEZ, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi, thk. Ali MUHAMMED, Adil Ahmed Abdülmevcud, *el-Havi'l-Kebir Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzeni*, Beyrut 1994
- MUHAMMED İbnü'l-İmad, *Şezeratü'l Zeheb fi Ahbari min Zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut, Mahmûd Arnaut, Beyrut 1981
- MUZAFFER, Rıza, *Mantık*, Beyrut 1980
- MÜRÜVVE, Hüseyin, *en-Nezeatü'l-Maddiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyye-el-İslâmiyye: el-Kindi, el-Farabi, İbn Sina*, Beyrut 2002
- NADİR, Nasri, *En-Nefsü'l-Beşeriyye İnde İbn Sina*, Beyrut 1986
- NECEFİ, Seyyid Maraşî, *el-İcazetü'l-Kebire*, haz. Muhammed es-Sami Hairî, Kum 1993
- Nİ'ME, Abdullah, *Felasifetü's-Şia Hayatuhum ve Asaruhum*, Beyrut 1987
- OLGUNER, Fahrettin, *Üç Türk-İslam Mütefekkeri İbn Sina-Fahrettin Râzi-Nasireddin Tûsî Düşüncesinde Varoluş*, Ankara 1985
- ÖÇAL Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefî ve Kelami Görüşleri*, Ankara 2000
- ÖNER, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1991
- PEKER, Hidayet, *İbn Sina'nın Epistemolojisi*, Bursa 2000
- RÂZÎ, Fahreddin, *Kitabu'l- Erbain fi Usuli'd-Din*, Beyrut 2004
- Muhassalu efkari'l-mütekaddimin ve'l-müteehhurin mine'l-ulema*, Ezher, [t.y.] Birlikte: Nasirüddin Tûsî, *Telhisü'l-muhassal Şerhü'l-İşârât I*, thk. Ali Rıza Necefzade, İran h. 1383
- Şerhü'l-İşârât*, İstanbul: Matbaa-i Amire 1290/1873

- RÂZÎ, Kutbeddin, *Muhakemat Beyne'l İmam ve'l Nasır*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1299
- RIFÂİ, Abdülcebbar, *Mebadiu'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, Bağdat 2005
- SADR, Seyyid Hasan, *Te'sisü's-Şia li-Ulumi'l-İslam*, Beyrut 1981
- SALİHİYE, Muhammed İsa, *Mucemü-ş Şamil li-Türasi'l Arabî*, Kahire 1993
- SEVİM Ali, Yücel Yaşar, *Türkiye Tarihi (Fetih, Selçuklular ve Beylikler Dönemi)*, Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi içinde, Ankara 1989,
Türkiye Tarihi Fetih, Selçuklu ve Beylikler Dönemi, Ank.1989
- Suriye ve Filistin Selçukluları Tarihi*, Ankara 1983
- SUYUTİ, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Buğyetü'l-Vuat*, thk: Muhammed Emin el-Hanci, Kahire 1326
- SÜBKÎ, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Kahire 1964
- ŞERİF, M.M., *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, İstanbul 2000
- TAGRİBERDİ, Ebü'l-Mehasin Cemaleddin Yusuf b. Tagriberdi, *Nucum-u Zahire fi Müluk-u Mısır ve Kahire*, Kahire 1929
- TAŞKÖPRİZADE, Ahmet Efendi, *Mevzuâtu'l-Ulum*, İstanbul 1313
Miftahü's-Saade ve Misbahü's-Siyade fi Mevzuati'l-Ulum, thk Kamil Kamil Bekri, Abdülvehhab Ebü'n-Nur, Kahire 1968
Şeka'ik-i Numaniye fi Ulemai'd-Devleti'l Osmaniyye, İstanbul 1989
- TEFTAZANİ, Sadedin Ömer, *Şerhu'l-Akaid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1980
- TEFTAZANİ, Sadedin Ömer, *Şerhu'l-Mekasid*, İstanbul 1277

- TEHANEVİ, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşaf-u Istılah-i Fünun*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut 1996
- TÛSÎ Nasireddin, *Şerhü'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, tahk. Süleyman Dünya, Beyrut 1993
- Esasü'l-İktibas*, Tahran 1988
- TÛRKER Yusuf, *Saçaklızade'nin Takriru'l Kavanin el-Mütedavile min İlmi'l Münazara adlı eserinin Tahkiki*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2004
- TÛRKER, Ömer, *Seyyid Şerfi Cürcânî'nin Tevil Anlayışı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2006
- Türkler Ansiklopedisi, 2002 Ankara
- Uluslar Arası İbn Sina Sempozyumu, Ankara 1985
- ÛLKEN, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942
- WISNOVSKY, Robert, *İbn Sina'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar*, çev. Arzu Meral, MÜİFD, 2004/1, s. 117
- YEPREM, Saim, *Mâturidi'nin Akide Risalesi ve Şerhi*, İstanbul 1989
- YILDIRIM, Abdullah, *Vaz İmi ve Unkudu'z-Zevahir/Ali Kuşçu (İnceleme-Değerlendirme)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007
- ZERKAN, Muhammed Salih, *Fahrettin RÂZÎ*, Kahire 19

ÖZET

Çoşar, Hakan, Keşfü't-Temvihât'ta Seyfeddin Âmidî'nin Felsefi Görüşleri, Doktora Tezi, Danışman: Prof.Dr.Hayrani Altıntaş, VII +196 s.

Bu çalışmada, 13. Yüzyılda yaşamış Felesfe Mantık, Kelam ve Fıkıh Usulü alanlarında döneminin en önemli İslam düşünürlerinden Seyfeddin Âmidî'ni felsefi görüşleri, Keşfü't-Temvihât adlı eseri temel alınarak, ele alınmaktadır. Tezin iki temel amacı bulunmaktadır. Birincisi, İbn Sina'nın en son ve en mükemmel eserlerinden biri olan el-İşârâtve't- Tenbihât adlı eserine, Fahreddin Razi'nin yazdığı şerh ile başlayan "İşârât Şerhleri" geleneğini ortaya koymaktır. İkincisi, Âmidî'nin ilim dünyasında az bilinen felsefi yönünü tespit etmektir. Zira Seyfeddin Âmidî, önemli bir İşârât şârihi olup, "Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't- Tenbihât" adlı eserinde, Fahreddin Razi'ye karşı İbn Sina'yı savunmuştur. Âmidî'nin çalışmamızda inceleyeceğimiz bu eseri ile birlikte hepsi yazma halinde başka felsefi eserleri de bulunmaktadır.

Araştırma temelde Âmidî'nin eseri Keşfü't-Temvihât olmak üzere, İbn Sina'nın el-İşârât ve't- Tenbihât'ı ile Fahreddin Razi'nin Şerhu'l- İşârât'ını kapsamaktadır. Bu üç eser karşılaştırmalı olarak incelenmektedir.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte "İşârât Şerhleri" geleneği hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Seyfeddin Âmidî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı dönem ve genel olarak Keşfü't- Temvihât fi Şerhi'l-İşârât ve't- Tenbihât ile ilgili hususlar ele alınmaktadır. Âmidî'nin özellikle felsefi eserleri muhtevalarıyla birlikte zikredilmektedir. İkinci bölümde Keşfü't- Temvihât'ı temel alarak Âmidî'nin mantık ve tabiat görüşleri açıklanmaktadır. Son bölümde, Âmidî'nin varlık ile ilgili metafizik görüşleri ortaya konulmaktadır. Âmidî'nin görüşleri, Razi'nin görüşleri ile karşılaştırılmakta aralarındaki benzerlikler ve farklılıklara yer verilmektedir.

ABSTRACT

Çoşar, Hakan, Philosophical Opinions of Sayf al-Din al-Amidī in Kashfal-Tamwīhāt, Doctorate's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Hayrani Altuntaş, VII +196 p.

In this study, the philosophical opinions of Sayf al-Din al-Amidī who lived in XIII. Century and was one of the eminent philosophers in this time in the fields of philosophy, logic, Islamic theology (Kalam) and methodology of Islamic jurisprudence (usul al-fiqh), are dealt with basing on his book “Kashf al-Tamwīhāt”. Our thesis has two main goals. The first is to set forth the tradition of commentaries of al-Isharat va al-Tanbīhāt, one of the latest and the most important works of Avicenna, started by Fakhr al-Din al-Razī's commentary. The second is to determine the philosophical aspects of Sayf al-Din al-Amidī, who is little known in Scientific World. Yet, Sayf al-Din al-Amidī has been an important commentator (Sarih) of al-Isharat and has defended Avicenna against Fakhr al-Din al-Razī, in his book “Kashf al-Tamwīhāt”. Amidī has some other philosophical works in manuscript, except the one we deal with in our thesis.

The study contains Amidī's work “Kashf al-Tamwīhāt” and Avicenna's al-Isharat va al-Tanbīhāt” and Fakhr al-Din al-Razī's Sarh al-Isharat. In the study, those three works are examined comparatively.

Our study comprises of an introduction and three chapters. In the introduction part, some information about the tradition of commentaries of al-Isharat is given. In the first chapter, Sayf al-Din al-Amidī's life, works, the period he lived and some topics about Kashf al-Tamwīhāt are dealt with. Moreover, Amidī's philosophical works including their contents are especially mentioned. In the second chapter, Amidī's opinions on logic and nature are explained basing on Kashf al-Tamwīhāt. In the last chapter, Amidī's metaphysics opinions on ontology are set forth. In addition, Amidī's opinions compared with Razī's opinions and the similarities and the differences between them are mentioned.