

Nasîreddin Tûsî'nin İbn Sina Felsefesini Fahreddin Râzî'nin Eleştirilerine Karşı Savunması

Dr. Murat DEMİRKOL*

Özet

Nasireddin Tûsî İslam felsefesindeki ününü en başarılı İbn Sina şârihi olmaya borçludur. O, İbn Sina'nın, üzerine onlarca şerh yazılmış ve hakkında eleştiriler yapılmış olan özlü felsefe klasiği el-İşârât ve't-Tenbihât'ını müellifinin maksadına uygun ve anlaşılır bir dille şerh ederek İbn Sina felsefesinin doğru olarak öğrenilmesinde büyük katkıda bulunmuştur. Tûsî, İbn Sina felsefesini muarızlarına karşı savunmak için çeşitli eserler kaleme almıştır ama hiçbirisi Râzî'nin tenkitlerini cevaplamayı amaçladığı Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât kadar etki uyandırmamıştır. Bu makalede, Tûsî'nin Fahreddin Râzî tarafından yöneltilen eleştirilere karşı İbn Sina'nın görüşlerini açıklama ve savunmadaki başarısını varlık ve bilgi felsefesiyle ilgili dört tartışma konusu çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık. Tûsî bu amacını büyük oranda gerçekleştirmiş olsa da Râzî'nin bazı itirazları yine de yeterince cevaplanmadan kalmıştır. Çünkü Râzî filozoflar zümresine mensup olmadığı halde felsefeye vakıf ve kalemi güçlü bir Eş'arî kalamcısıdır.

Anahtar Kelimeler: Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât, Tûsî, Râzî, varlık, bilgi

Abstract

Nasir al-Din Tusi, owes his fame in philosophy to be the most outstanding elucidative of Ibn Sina. Tusi contributes greatly to be acquired the philosophy of Ibn Sina by expounding clearly and according to the purpose of writer of El-Isharat ve al-Tenbihat about which many explanations are given, are the classics of philosophy. Tusi commits various works to paper in order to advocate the philosophy of Ibn Sina against opponent; however, none of them arouses interests as much as Sharh al-Isharat ve al-Tenbihat which aim at answering the criticisms. This article aims at setting forth the success of advocating and explicating the view of Ibn Sina against the criticism directed by Fahreddin Razi, within the frame of four matters

* MEB öğretmeni – Ankara.

of debate about ontology and epistemology. As Razi, in spite of not being a member of philosopher clique is very competent to philosophy and Asharist theolog who has a knack for writing.

Key Words: Sharh al-Isharat ve al-Tenbihat, Tusi, Razi, existence, knowledge

Giriş

Nasîreddin Tûsî (Ö. 1274), temelde Meşşâî felsefe akımına mensup olmakla birlikte onun düşünce yapısında İsmaililik ve İşrakiliğin de etkisi vardır.¹ Tûsî, her ne kadar Farabî (ö. 950), İbn Sina (ö. 1037) ve Suhreverdî (ö. 1191) gibi sistem kurmuş bir filozof olmasa da İslam felsefe tarihinde önemli bir yer işgal eder. Onu İslam felsefesinde bu derece önemli kılan etken, İbn Sina felsefesini gelecek nesillere mantıklı ve anlaşılır şerh ve yorumlarıyla aktarmış olmasıdır. Daha açık bir anlatımla Tûsî, felsefedeki ününü en güçlü İbn Sina şârihi olmaya borçludur.² Tûsî, başka bir filozofu değil, İbn Sina'yı takip etmiş; onun başka bir kitabını değil, "el-İşârât ve't-Tenbihât"ını şerh etmiştir. Oysa İbn Sina'nın kapsamlı bir felsefe külliyatı olan "eş-Şifa"sı ve onun kadar hacimli olmamakla birlikte önemli olan "en-Necât" ve "Uyûnu'l-Hikme" gibi daha başka eserleri de bulunmaktadır. Ama "el-İşârât", İbn Sina'nın felsefede olgunluk döneminin ürünü olan ve felsefe öğrencilerinden üzerine titremelerini, doğru anlaşılması için gayret göstermelerini istediği nadide bir eserdir.³ Tûsî, onun, el-İşârât'ın girişinde yaptığı uyarıyı kendisi için bir görev telakki etmiş ve özellikle Fahreddin Râzî'nin (ö. 1209) eleştirilerine karşı onu savunmayı, doğru anlaşılması için dikkatlice açıklamayı üstlenmiştir. Filozofumuz, "el-İşârât"ın ne ilk ne de son şârihidir ama hiçbir "el-İşârât" şerhi İbn Sina'nın felsefesini onun kadar aslına sadık kalarak açıklama derecesine ve en meşhur şerh olma payesine ulaşamamıştır.⁴

¹ Bkz. Landolt, Herman, Khaja Nasir al-Din Tusi: Ismailism and Ishraqi Philosophy, *Daneşmend-i Tus* içinde, Tahran, HŞ. 1379, s.13-30

² Mişkat, S. Muhammed, "Himayet-i Hâce-i Nasir, ez Felsefe-i İbn Sina," *Yadname-i Hâce Nasiruddin Tusi* içinde, Tahran, HŞ. 1336, s. 199-203

³ el-İşârât ve't-Tenbihât üzerine yapılan şerhler için bkz. Ali Naki Münzevî, *Lübabu'l-İşarat*'in mukaddimesinde, Tahran, HŞ. 1339, s.24-31

⁴ Hemedanî, Hüseyin Masumî, Üstad-ı Beşer, *Daneşmend-i Tus*, Tahran, HŞ. 1375, s.11-15; Dabashi, Hamid, Khawajah Nasir al-Din al-Tusi: The Philosopher, *History of Islamic Philosophy*, New York, 2003, s.546-549. Razi'nin eleştiri

Tûsî'yi felsefede şöhrete kavuşturan biricik eser, bir şerh ve savunma klasiği olan Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât'tır ama onun İbn Sina felsefesini dosdoğru açıklama ve muarızlarına karşı savunma sadedinde kaleme aldığı başka eserleri de vardır: Ebu'l-Feth Şehristanî'nin (ö. 1153) filozofları ve özellikle de İbn Sina'yı eleştirmek ve görüşlerini çürütmek için yazdığı "Musâraatu'l-Felâsife"ye karşı tenkit ve savunma amacıyla kaleme aldığı "Musâriu'l-Musâri"⁵ bunlardan birisidir. Bu eser, felsefeyi kavramamış olan birisinin tenkitlerine karşı yazılmış olduğu için daha ziyade muarızını kınama ve yanlışlarını düzeltme yönü öne çıkar.⁶ Tûsî, "Musâri"de sanki bir öğrenciye yeni felsefe öğretiyor edasında konuşmaktadır. Bundan dolayı eserin ilmî bakımdan Râzî'ye karşı yazılan "Şerhu'l-İşârât" ve "Telhisu'l-Muhassal" kadar ilmî üsluba sahip olduğu söylenemez.⁷ Tûsî, "Telhisu'l-Muhassal"ı, Râzî'nin bir kelam kitabı olan "el-Muhassal"a bir özet, şerh ve tenkit olmak üzere üç amacı birden gözeterek yazmıştır. Râzî'nin bu kitabı kelamî konular yanında mantık ve felsefeyle ilgili bahisler de içermektedir. Tûsî'nin ona yazdığı tenkitli şerh, kelamî olmaktan ziyade felsefî bir karakter taşımaktadır.

Tûsî'nin bazı çağdaşlarıyla arasında mektuplaşma yoluyla geçen felsefî tartışmalar onun düşünce tarihimizdeki yerini tespit açısından önemli bir malzeme niteliği arz etmektedir. Bunlardan ünlü düşünür Sadreddin Konevî (ö.1274) ile İbn Sina felsefesi üzerinde mektuplaşma yoluyla yaptığı müzakere niteliği ağır basan tartışma önemlidir. Tûsî'nin bu mektuplaşmada Konevî'ye karşı takındığı saygılı ve nazik tutumla "Musâri"de Şehristanî'ye karşı sergilediği küçük görücü tutum arasındaki fark açıkça görülmektedir.⁸ Tûsî ilmine değer verdiği insanlarla gayet seviyeli tartışmış ve görüş alışverişinde bulunmuştur. Mantık ve felsefe üzerinde çağının ünlü mantıkçı filozofu ve Merağa Rasathanesi'ndeki mesai arkadaşı Necmeddin Katibi el-Kazvinî (ö.1277) ile "Zorunlu Varlığın varlığının ispatı", "teselsülün iptali", "âlemin hudüsü veya kıdemi" ve "tercih edici olmaksızın tercih edilme" meseleleri üzerinde yaptıkları tartışmalar inadına bir

amaçlı yazdığı Şerhu'l-İşârât'a karşı İşârât'ı savunmak maksadıyla yazılmış ilk şerh Seyfüddin Amidi'ye (ö.1233) ait Keşfü't-Temvihât fi Şerhi'l-İşarat'dır. Bkz. Gutas, Dimitri, *İbn Sina'nın Mirası*, İstanbul, 2004, s.143

⁵ Şehristanî, Ebu'l-Feth, *Musâraatu'l-Felasife*, Kum, H. 1405.

⁶ Bununla ilgili örnekler için bkz. Demirkol, Murat, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, Fecr Yayınevi, Ankara, 2010, ss.163-165.

⁷ Bkz. Tûsî, *Musâriu'l-Musâri*, Kum, Mektebu Ayetullah Meraşi, 1405 HŞ, s.19,49,51.

⁸ Karşılaştırma için bkz. Tûsî, a.g.e., s.20; Tûsî, *Yazışmalar (el-Murâselat)*, orijinal adı: el-Mufâvezat beyne't-Tûsî ve'r-Râzî, tercüme: Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2002, s.97-98

münazara olmanın çok ötesinde gayet seviyeli ve sonuç almayı hedefleyen verimli bir ilmî tartışma olma özelliği taşır. Bu sefer Tûsî'nin muhatabı, ne Râzî ve Şehristanî gibi meselelere belli bir kelamî bakış açısıyla yaklaşan ve amacı filozofların görüşlerini çürütmek olan bir kelamcı, ne de Konevî gibi İbn Sina'nın düşüncelerine sınırlı destek veren ancak daha çok hali ve zevki önceleyen bir mutasavvıftır. Bu defa Tûsî mantık ve felsefedeki ihtisası bakımından kendisiyle boy ölçüşecek seviyede bir filozofla tartışmaktadır. "er-Risâletü's-Şemsiyye" adlı mantık ve "Hikmetü'l-Ayn" adlı felsefe kitapları başta olmak üzere birçok değerli eser telif eden Kazvinî, bu tartışmaların neticesinde Tûsî'nin haklılığını kabul ve itiraf etmiştir.⁹ Bu felsefî içerikli mektuplaşma felsefe tarihimizin son derece müspet, verimli ve öğretici bir müzakere örneği olarak anılmaya layıktır.¹⁰

Tûsî, İbn Sina'nın düşüncelerini gözü kapalı ve bağınazca savunma yoluna gitmemiştir. Amacı, bu büyük filozofun gerçek yüzüyle tanınmasını sağlamak, düşüncelerinin anlaşılmasına yardımcı olmaktır. "El-İşârât ve't-Tenbihât" şerhinin Tabiat Bölümü'nün girişinde takip edeceği yöntemi açıkça ortaya koyması, bu duyarlılığın göstergesidir. Tûsî burada, amacının, onun düşüncelerini layıkıyla açıklamak ve ortaya koymak olduğunu belirtmiş, kendi görüşüne aykırı düşünceleri bile karşı çıkmadan açıklayacağına dair bir ilim adamı dürüstlüğüyle söz vermiştir. Tûsî'nin uyma taahhüdünde bulunduğu ahitname şöyledir:

"İbn Sina, kitabının bu iki kısmının en iyi biçimde korunmasını tavsiye etti. Ben, Allah'tan açıklamada isabet nasip etmesini ve hata ve haksızlıktan korumasını diliyorum. Kendi düşünceme aykırı bulduğum konulardaki açıklamalarına bile karşı çıkmamayı kendime şart koştum. Tespit etmek reddetmekten, açıklamak eleştirmekten farklı bir şeydir. Allah'tan yardım istiyor, O'na dayanıyorum."¹¹

Tûsî'nin İbn Sina'ya Ebu'l-Feth Şehristanî tarafından yöneltilen eleştirileri cevapladığı "Musâriu'l-Musâri" kitabının girişinde de benzer bir açıklama yaptığını görmekteyiz:

⁹ Bkz. Kazvinî, Necmeddin Kâtibi, "Mubâhasât Beyne't-Tûsî ve'l-Kâtibi," *Ecvibetü'l-Mesâilî'n-Nasiriyye* içinde, Tahran, HŞ.1383, ss.110-154

¹⁰ Bu mektuplaşmanın felsefe tarihindeki yeri ve etraflı tetkiki için bkz. Cevadi, İsmail Vaiz, *Muhakemat-ı Felsefiye*, İsfahan, HŞ. 1374

¹¹ Tûsî, , *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât* (Hallü Müşkilâti'l-İşârât), Tahran, 1379 HŞ, c.2, s.1.

"Onun (Şehristanî) yanlış aktarımlarını ortaya çıkarma ve karıştırdığı hususları ayırt etme işlemini, İbn Sina'nın görüşlerini desteklemek için değil, sahibinin ayaklarının kaydığına işaret etmek ve yaptığı tahriflere dikkat çekmek için düşündüm."¹²

Buna rağmen Tûsî, "Şerhu'l-İşârât"ın İlahiyat bölümünde Allah'ın bilgisi ile ilgili açıklamaları şerh ederken çok mecbur kaldığı için verdiği sözü de hatırlayıp dışına çıkmamaya özen göstererek, İbn Sina'nınkinden farklı olan şahsi görüşünü kısaca ortaya koymuştur. Tûsî, bu durumu şu ifadelerle dile getirmektedir:

"Eğer bu makalelerin başında, kendi görüşüme aykırı bulduğum konularda bile ona karşı çıkmayacağımı şart koşmamış olsaydım, bu problemlerden kurtulma yolunu faydalı olacak şekilde iyice açıklardım. Fakat şartım var. Buna rağmen kendimde burada bu konuya işaret etmeme ruhsatı bulamıyorum. İşte bundan dolayı, kolayca anlayacak kimseler için hakkı gösterecek şekilde ona hafifçe işaret ettim."¹³

Biz burada Tûsî'nin Fahreddin Râzî tarafından yöneltile eleştirilere karşı İbn Sina'nın düşüncelerini ne derece güçlü ve tatmin edici bir şekilde savunabildiğini varlık ve bilgi felsefesiyle ilgili dört tartışmalı konu çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Aslında Râzî İbn Sina'nın görüşlerini birinci derecede çürütmeyi hedeflemiş görünse de çoğu zaman onun düşüncelerinin okuyucu tarafından net bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için iyi niyetli uzun açıklamalar yapmıştır. Onun yer yer İbn Sina'nın "eŞ-Şifa", "en-Necât" ve "Mebde ve Mead" gibi diğer eserlerine de atıfta bulunduğu ve el-İşârât'taki görüşlerini oradakilerle mukayese ederek çelişkiler tespit etmeye çalıştığı görülür. Bu arada Râzî'nin "Şerhu'l-İşârât"ta İbn Sina'ya ait olup da tenkit ettiği bazı görüşleri "el-Muhassal" ve "el-Mebâhisu'l-Meşrikiye" gibi diğer kitaplarında savunduğuna tanık olmaktayız. İncelememiz boyunca yeri geldikçe bu noktalara da değineceğiz.

¹² Tûsî, *Musâriu'l-Musari*, s.4.

¹³ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.304.

1. VARLIK FELSEFESİ

1.1. Zorunlu Varlıkta Varlık ve Mâhiyet

Varlık¹⁴ ve mâhiyet, İbn Sina'nın varlık felsefesinin temelini oluşturan iki önemli kavramdır. İbn Sina'nın Farabî'den devralarak geliştirdiği bu iki kavram, onun özellikle mümkün mevcudların imkân halinden varlığa çıkışını ve mümkün mevcudun zorunlu mevcuttan farkını açıklamada önemli bir işlev görmüştür. İbn Sina'ya göre varlık kavramı açık, seçik ve kolayca anlaşılabilen bir terimdir. Bu nedenle onu ayrıca tanımlamak gereksiz olduğu kadar imkânsızdır. Çünkü bir şeyi mantık bakımından tanımlamak için onun yapısını oluşturan unsurları bilmek gerekir. Bu unsurlara mantıkta cins ve fasıl (ayırım) denir. Varlık kelimesinin cins ve faslı olmadığı için mantıken tanımlanamaz. İbn Sina'ya göre varlık, varlık olma bakımından sadece varlıktır; varlık dışındaki her kavram ondan soyutlanmıştır. Varlık, şey ve zorunlu, anlamları başka bir şeye gerek kalmadan zihinde apriori olarak beliren kavramlardır.¹⁵

Varlığın hakikati hiçbir zaman doğrudan kavramsallaştırmaya konu olamaz. Varlık ancak bilincin ani ve aracısız bir verisi olarak kavranabilir. Diğer kavramlar bir özneye yüklendiğinde onun hakkında bazı olumlu bilgiler verir ama varlık fiili, bir özneye yüklendiğinde onun hakkında yeni ve ilave bir şey söylemez. Soyut bir kavram olarak varlık, asgari düzeyde bile özsel bir içeriğe sahip olmaması nedeniyle tüm kavramların en boş ve kısırlı olsa da atıfta bulunduğu ve bağlantılı olduğu dış gerçeklik, bütün kavram ve nesnelerin en dolusu ve en zenginidir.¹⁶

İbn Sina'ya göre mâhiyet, mümkün mevcudun varlık kazanmamış zihinsel özüdür. Varlık kazanmadan önce var kabul edilmeyen mâhiyet ancak mümkünün yokluk ve varlık ihtimallerinden varlığa geçişini sağlayan bir nedenin onu var

¹⁴ Burada varlık terimini var olma anlamındaki "vucud"un karşılığı olarak kullanıyoruz. Türkçede aynı zamanda var olan şey manasındaki varlığı karşılamak için varlık terimini değil de Arapça felsefe metinlerindeki mevcud (mevcut) kelimesini ve bazen de doğrudan "var" kelimesini kullanıyoruz. Bunun tek istisnası yerleşik hale geldiği için ve var olma manasındaki varlık (vucud) ile karışma ihtimali bulunmadığından Tanrı'yı kast ederken kullandığımız Zorunlu Varlık'tır. Varlığın zorunlu ve mümkün şeklindeki tasnifinde kullanılan zorunlu varlığı bundan ayırmak için tamlamadaki varlık kelimesini birincisinde her zaman büyük, ikincisinde ise küçük harfle başlattık.

¹⁵ İbn Sina, *Şifa: Metafizik-I*, terc. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s.27

¹⁶ Izutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, terc. İbrahim Kalın, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, ss.117, 122

etmesiyle var olur. Aksi takdirde mâhiyetin varlıktan önce bir varlığı yoktur. Varlık, mümkün mevcutlarda mâhiyetin lâzım ârâzıdır. Bir mâhiyet ne birdir ne çok, ne küllidir ne cüzi ve ne mevcuttur ne de "madum". Örneğin insanın mâhiyeti, salt ve basit olarak insandır ve muhtevası insan tanımı ile verilenden başka bir şey değildir. Bu, mevcut ile madum arasındaki ayrımın üstündedir. Böyle bir durumda bulunan mâhiyete 'tabiat' yahut 'tabii külli' denir. Çünkü o, hem varlığa hem de yokluğa karşı nötrdür; varlık ile nitelenip kendisini dış dünyada fiilen var olan bir mâhiyete dönüşürebilir.¹⁷

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyet üzerine eklenmiş, mâhiyete ârız bir şey olmadığını savunur. Ona göre Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetinin aynısıdır. Varlığı Zorunlu Olan Tanrı için, mümkün mevcutların aksine, varlığından önce bir mâhiyet düşünülemez. Onun hakkında varlığının mâhiyetine ârız olduğunu düşünmek, tıpkı mümkünler gibi mâhiyetine uygun olarak varlık kazanmasını sağlayacak bir var ediciyi gerektireceği için çelişkilidir. Bu, Varlığı Zorunlu Olan'ı var eden bir nedenin olması anlamına geleceği için imkânsızdır. Öyleyse Zorunlu'nun varlığı mâhiyetinin aynısıdır.¹⁸

İbn Sina, Zorunlu Varlık'ta varlığın mâhiyete ârız olmuş bir sıfat olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır: "Bir şeyin mâhiyetinin, bazen onun herhangi bir sıfatının nedeni olması ve bu sıfatın da ayrımın (fasıl) özellik (hassa) için neden olması örneğinde olduğu gibi başka bir sıfatın nedeni olması caizdir. Fakat şeyin varlığı olan sıfatın, varlık olmayan mâhiyeti veya başka bir sıfat sebebiyle olması caiz değildir. Çünkü varlıkta neden önce gelir. Varlıktan önce varlık bakımından önce gelen bir şey yoktur."¹⁹

Fahredden Râzî, İbn Sina'nın aksine kesin bir ifadeyle Yüce Allah'ın varlığının mâhiyetine ârız olduğunu savunmaktadır. Râzî, filozofların Zorunlu Varlık'ta "Mâhiyete arız olan varlık" düşüncesine karşı çıkma gerekçelerini ortaya koyduktan sonra varlık kavramının zorunlu ve mümkünde ortak olması kabulüne dayanarak, İbn Sina'nın tezini çürütmeye çalışmaktadır:

¹⁷ Bkz. Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, Gelişim Matbaası, 1983, s.80; Izutsu, *age.*, s.144

¹⁸ Kutluer, İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık hakkında mâhiyetten hiçbir şekilde söz edilemeyeceğini, İlk'in varlığı ile aynılık anlamında bile mâhiyetinin olmadığını belirtmektedir. Bkz. Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), ss.113-118

¹⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, Tahran, 1379 HŞ, c.3, s.30.

"Filozoflara göre Allah'ın varlığı eğer mâhiyetine eklenmiş olursa, mümkün olur. Çünkü bu takdirde O'nun varlığı mâhiyetinin herhangi bir sıfatıdır. Sıfat mevsufsuz olamayacağından O'nun varlığı mâhiyetine muhtaç olur. Dolayısıyla onun için bir sebep gerekir. Bu sebep ya mâhiyetidir veya başkasıdır. İkincisi, Yüce Yaratıcı nedenli olamayacağı için geçersizdir. Birincisi de geçersizdir. Çünkü O'nun mâhiyeti eğer varlığının nedeni olursa varlık bakımından kendisinden önce olmuş olur. Neden, zorunlu olarak nedendenden önce geleceği için bu da imkânsızdır. Bizim, İbn Sina'nın tercih ettiği 'Zorunlu Varlığın varlığı varlık olmada mümkünlerin varlığına eşittir, bu varlık mâhiyetten olan herhangi bir şeye arız olmaz, bilakis O'nun varlığı kendisiyle kaimdir.' görüşüne karşı güçlü delillerimiz vardır. Birincisi: Varlık, varlık olmak bakımından zorunlu ile mümkün arasında ortaktır. Ya mâhiyete arız olmasını veya arız olmamasını gerektirir yahut gerektirmez. İki kayıttan biri yoktur. Eğer varlığın mâhiyete arız olmasını gerektirirse her varlıkta mâhiyete arız olması gerekir. Çünkü aynı hakikatin lâzımı hâsıl olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın varlığının da mâhiyetine arız olması gerekir ki amacımız zaten budur. Eğer varlığın mâhiyetlerden herhangi bir şeye arız olmamasını gerektirirse her varlıkta mâhiyetine arız olmaması gerekir. O zaman mümkünlerin varlığının da mâhiyetlerine arız olmaması gerekir. Bu, görüş birliğiyle yanlıştır. Eğer varlık mâhiyetine arız olmayı da arız olmamayı da gerektirmez, denirse o zaman iki kayıttan birisiyle ancak ayrı bir sebep sayesinde kayıtlanır. Zorunlu Varlığın zatının varlığı ancak dışarıdan bir sebep ile gerçekleşir. O zaman da Zorunlu Varlık, zorunlu varlık olmaz."²⁰

Tûsî, Râzî tarafından ortaya konulan "Varlık, varlık olmak bakımından âriz olmayı ve âriz 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, mâhiyete arız olmayı gerektirmez ve bir nedene muhtaç değildir. Mâhiyete âriz olmak, mümkün varlığın gereğidir ve o, var olmak için kesinlikle bir

²⁰ Râzî, Fahreddin, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbihât*, İstanbul, H.1290 ss.305-306.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.32.

nedene muhtaçtır.²¹ Tûsî, Sadreddin Konevî'nin (ö.1274) bu konudaki aynı itirazına cevap sadedinde varlığın, Zorunlu'da mâhiyetine ârız olmaksızın, zâtî ile kaim olarak; mümkün mevcutta ise mâhiyetine ârız olarak bulunduğunu belirtir. Mâhiyete ârız olan varlık, cisim ve maddede mâhiyetin kendisinden başka bir şey ile kaim olmamasını, suret ve arazda ise bir mahal ile kaim olmasını gerektirir. Tûsî, güneş ışığının karanlığı ortadan kaldırmasına ve bazı bilgilerin de bilinenin var olmasını gerektirmesine bakarak bütün ışıkların ve bilgilerin de aynı şekilde olduğunu iddia etmenin doğru olmadığını söyler. Sonuç olarak, varlığın bir kısmı mâhiyete ârız olmamayı, bir kısmı ise ârız olmayı gerektirir. Buna göre varlığın ya sadece ârız olmayı yahut sadece ârız olmamayı gerektirmesi geçersizdir.²²

Râzî, İbn Sina'nın görüşünü bu defa "filozofların ittifakla benimsedikleri" şeklinde nitelediği bir iddia ile çürütmeye çalışmaktadır. Filozoflara göre insan akli, Allah'ın zatının hakikatini idrak edemez ama O'nun varlığını idrak eder. Râzî, bunun ile mutlak varlığın yani genel varlık kavramının tanımsız ve önsel olarak bilinmesini kast etmektedir. Râzî'ye göre bu, Allah'ın varlığı yanında ayrıca bir de hakikatinin olduğunu, yani mahiyeti ile varlığının ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Râzî, ayrıca filozofların üçgenin varlığı ile ilgili şu kanaatini de aktarır: "Biz üçgenin varlığı hakkında şüphe duymamıza rağmen mâhiyetini idrak ederiz." Râzî bu ifadeden bilinen mâhiyetin bilinmeyen varlıktan başka olduğu sonucunu çıkarır.²³ Râzî, bu şekilde filozoflara kendi delilleriyle Zorunlu Varlığın varlığı yanında ayrıca mâhiyetinin de bulunduğu görüşünü kanıtladığını düşünmektedir.

Nasîreddin Tûsî, Râzî'nin zorunlu veya mümkün her varlığa genellenen mutlak varlık ile Zatıyla Zorunlu'nun özel varlığını birbirine karıştırdığını düşünmektedir. Mutlak varlık, her çeşit varlığın lâzımıdır. Tûsî'ye göre lâzımı idrak etmek, onun melzumu konumundaki değişik özel varlıkları idrak etmeyi gerektirmez. Mutlak varlık 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.²⁴ Tûsî'nin söz konusu kanıtla ilgili daha tatmin edici

²¹ Tûsî, a.g.e., c.3, s.35.

²² Tûsî, *Yazışmalar*, s.106.

²³ Râzî, a.g.e., s.306.

²⁴ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.36. Tahtânî, bu konuda Râzî'yi hatalı bulmakta ve Tûsî'yi tamamen desteklemektedir. Bkz. Tahtânî, Kutbeddin Râzî, *el-Muhâkemât beyne't-Tûsî ve'r-Râzî*, Tahran, HŞ. 1379, c.2, s.48. Kutbeddin Râzî Tahtânî (ö. 1365), Merağa Rasathanesi'nde Tûsî ile birlikte çalışmış ve ondan ders almış

açıklamasını Sadreddin Konevî tarafından aynı konuda öne sürülen kanıtla ilgili olarak verdiği cevapta bulmaktayız. Tûsî, Konevî'nin açıklamasına, taayyüne duyulan ihtiyaç sebebini vurgulayarak cevap verir. Ona göre birden çok ferdinin bulunması muhtemel olmayan hiçbir şey kendi hakikatine eklenecek bir taayyüne ihtiyaç duymaz. Çünkü onun hakikati, ister varlığının aynısı olsun, isterse varlık kendisine âriz olmuş bulunsun, kendisinde ortaklık ihtimali bulunmadığı için, o şeyin taayyününden ibarettir.²⁵

Fahreddin Râzî boşluğun varlığını ispatlayan kendi görüşüyle²⁶ çelişmeyi göze alarak, Allah'ın varlığının mâhiyetine arız oluşunu varlığı türsel tabiata benzetmek sûretiyle ispata çalışmaktadır. Râzî, istidlalini şöyle kurmaktadır: Türsel tabiatın bir ferdine uygun düşen bir hüküm onun diğer fertleri için de geçerlidir. Filozoflar, boşluğu iptal etmek için mesafenin bazı yerlerde maddeye muhtaç olduğunu kabul etmişlerdir. Türsel tabiat her yerde aynı olması gerektiği için boşluk yoktur. Varlık da birliği bakımından türsel tabiata benzediğine göre gerek insanın varlığında gerekse Yüce Hakk'ın varlığında varlık mâhiyete âriz olmuştur.²⁷

Tûsî, Râzî'nin varlık ile türsel tabiat arasında gördüğü benzerliğe karşı çıkar. Ona göre varlık türsel tabiat değildir. Çünkü tabiat, fertlere eşit ve denk (mütevâtî) olarak nispet edilir. Varlık, fertlerine teşkil yoluyla nispet edildiği için bu akıl yürütme doğru değildir.²⁸

Râzî, İbn Sina'nın "Varlık mâhiyete eklenmiş değildir." görüşünün bütün öncülleri kabul edilse bile "Mâhiyet eğer kendi varlığının nedeni olursa kendisinden varlıkça önce gelmiş olur; hâlbuki neden nedenliden ancak varlıkça önce gelir." öncülünün kabul edilemeyeceğini belirtir. Çünkü Râzî'ye göre nedenin nedenliden zâtça önce gelmesi ile ona etki etmesi kast ediliyorsa kabul edilir. Böyle değil de nedenin nedenliden varlıkça önce olması kast edilirse, bu, nedenin nedeniye ancak varlığından sonra

olan Kutbeddin Şirâzî'nin (ö. 1311) öğrencisidir. Fahreddin Râzî ile isim karışıklığı olmaması için onu sadece Tahtânî diye anacağız. Tahtânî'nin söz konusu eseri "Kitabu'l-Muhâkemât Beyne Şerhey'l-İşârât" ve sadece "Şerhu'ş-Şerh" adlarıyla da tanınmaktadır.

²⁵ Bkz. Tûsî, *Yazışmalar*, s.108; Konevî'nin itirazı için bkz. Konevî, *Yazışmalar (el-Murâselat)*, trc. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2002, s.54.

²⁶ Boşluğu reddedişi için bkz. Râzî, *el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye*, Beyrut, 1990, s.228; boşluğu savunması için bkz. Râzî, *El-Muhassal* (Telhisu'l-Muhassal içinde), Beyrut, 1985, s.214. Karşılaştırma için bkz. Demirkol, Murat, a.g.e., Ankara, Fecr Yayınevi, 2010, s.78.

²⁷ Râzî, a.g.e., s.307.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.37.

²⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.37.

etki edeceği anlamına gelir. Râzî, buna karşı kendi görüşünü şöyle ifade eder: "Oysa bize göre Allah'ın varlığında etkili olan yalnızca onun kendi mâhiyetidir." Râzî, mâhiyetin varlığı ondan varlıkça önce olmaksızın kabul edebildiği gibi, aynı şekilde onun varlıkça önce olmadan fail nedeni olabileceğini de iddia eder.²⁹

Râzî'nin etki etmeyle ilgili açıklamasına, "Neden ancak varlıkta önce gelme şartıyla etki eder, şey kendisinin şartı olmaz." diyerek cevap veren Tûsî, varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiyi çok açık ve dikkatli bir anlatımla şöyle ortaya koymaktadır:

"Nedenin etkisi ancak varlıkta önce gelmesiyle şartlıdır. Bir şey kendisiyle şartlanmaz. Önceliğin etki olduğunu var sayalım. Fakat mâhiyetin etkisi, dışarıda olmadıkça düşünülemez. O zaman da onun dışarıda oluşu yani varlığı, varlığının yani dışarıda oluşunun sudurunda şart olur. Bu yanlıştır. Râzî'nin, mâhiyetin, varlığı ondan varlıkça önce olmaksızın kabul ettiği gibi ayrıca onun yapıcı nedeni de olduğu görüşü şu tasavvura dayanır: Mâhiyetin dışarıda varlığı olmaksızın sübutu vardır; sonra varlık ona girer. Bu geçersizdir. Çünkü mâhiyetin oluşu onun varlığıdır. Mâhiyet varlıktan yalnızca akılda soyutlanır. Ama akılda varlıktan ayrılarak değil. Akılda oluş, tıpkı dışarıda oluşun dışsal bir varlık olması gibi aklî bir varlıktır. Daha doğrusu akıl, varlığı düşünmeksizin yalnızca mâhiyeti düşünür. Şeyin dikkate alınmaması, yokluğunun dikkate alınması demek değildir. Öyleyse mâhiyetin varlıkla nitelenmesi, cismin beyazlıkla nitelenmesi gibi olmayan aklî bir konudur. Kabul eden ile kabul edilenin bir şeyde toplanması şeklinde mâhiyetin ayrı bir varlığı, varlık diye adlandırılan ârızının da başka bir varlığı olamaz. Mâhiyet olunca bu oluş zaten onun varlığıdır. Sonuç olarak, mâhiyet varlığı yalnızca akıldaki varlığı sırasında kabul eder. Onun dışsal bir sıfatı yalnızca akıldaki varlığı sırasında kabul etmesi mümkün değildir."³⁰

"Şerhu'l-İşârât'ta Zorunlu varlığın varlığının mâhiyetine arız olduğu görüşünü savunan Râzî'nin daha sonra kaleme aldığı "el-Muhassal" adlı kelam kitabında fikir değiştirerek İbn Sina'nın tezi olan 'Zorunlu Varlığın varlığı mâhiyetine arız olmuş ve eklenmiş değildir, bilakis O'nda varlık ve mâhiyet aynıdır.' görüşünü benimsemiştir. Hatta bu görüşü ispatlamak için uzun bir açıklama yapmıştır.³¹

²⁹ Râzî, a.g.e., s.308; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, ss.37-38.

³⁰ Tûsî, a.g.e., c.3, s.39.

³¹ Bkz. Râzî, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, terc. Hüseyin Atay, Ankara, 2002, ss.60-61.

1.2. Nedenlilerin İlk Nedenden Suduru

İbn Sina, sudur nazariyesinin izahına zemin hazırlamak amacıyla "Bir nedenden ancak bir nedenlinin çıkabileceği" şeklinde özetlenen 'Bir kuralı'nı ispatlamaya çalışmıştır. İbn Sina'ya göre, nedenin, kendisinden A gerekmesi halindeki kavramı ile B gerekmesi halindeki kavramı başka başkadır. A ve B eğer aynı nedenden sadır olurlarsa iki itibar olmaları bakımından farklı olurlar. Bu iki farklı kavram veya itibar eğer nedenin kurucuları iseler neden birleşik olacak demektir ki bu, nedenin "Basit Bir" olması varsayımına aykırıdır. İki kavram aynı nedenin lâzımı olurlarsa soru başa döner. İbn Sina, sonsuz lâzımların ortaya çıkmasına sebep olan bu düzenin de geçersiz olduğunu düşünür. İki kavramdan birinin kurucu, diğerinin lâzım olması varsayımında, kurucu olan kavramın önce, lâzım olan kavramın nedenden sonra olması sebebiyle nedenlinin nedenden sonra gelmesi zorunluluğuna aykırı olduğu için bu da geçersizdir. Üç durumda da bir nedenden iki veya daha çok nedenlinin çıkması imkânsız olduğu için İbn Sina'ya göre bir nedenden ancak bir nedenli çıkar.³²

Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın ispatlamaya çalıştığı "Bir nedenden ancak bir nedenli çıkar." kuralına itiraz eder ve Bir'den pekâlâ birçok nedenlinin çıkabileceğini temellendirmeye çalışır. Râzî kanıtını değişik şekillerdeki nefiy, niteleme ve kabul edicilik durumları üzerine oturtur. Nefiyle ilgili örneği şudur: 1- Bu şey taş değildir. 2- Bu şey ağaç değildir. Söz konusu mevcudun taş olmaması, ağaç olmamasından başka bir şeydir. Nitelemeyle ilgili örneği ise şudur: 1- Bu adam oturandır. 2- Bu adam ayakta durandır. Aynı adamla ilgili olarak iki farklı nitelemeye bulunabiliriz. Kabul edicilik hakkındaki örneği ise şudur: 1- Cevher siyahlığı kabul edicidir. 2- Cevher hareketi kabul edicidir. Cevherin siyahlığı kabul etmesi, hareketi kabul etmesinden başka bir kabiliyettir. Râzî'nin bakış açısından, nasıl, bir ağaçla ilgili olarak onun taş olmaması ve ağaç olmaması gibi iki başka nefiyde bulunulabiliyorsa; bir tek adamın iki farklı nitelik olan oturan ve ayakta duran olmasından söz edilebiliyorsa ve aynı cevherin siyahlığı kabul edicilik ve hareketi kabul edicilik gibi iki ayrı kabiliyeti olduğu söylenebiliyorsa, aynı şekilde bir nedenden iki nedenlinin sudur etmesi de düşünülebilir. Râzî, ağaç ve taş ile ilgili iki olumsuz önermenin, kendisinden iki şey nefyedilen mevcudun başkılığından değil, iki nispetin başka başka oluşundan ileri geldiği tezine, iki kavramın, aynı nedenin hem bu nedenliye hem de o

³² İbn Sina, a.g.e., c.3, s.122.

nedenliye nispet edilmesi sebebiyle farklılaştığını söyleyerek karşılık verir.³³

Tûsî, Râzî'nin örneklerinden hareketle, nefyin olumsuzlanan şey ile kendisinden nefiy yapılan konunun sabitliğine, nitelenmenin nitelik ile nitelenenin sabitliğine ve kabul ediciliğin de kabul eden ile kabul edilenin sabitliğine ihtiyaç duyduğunu belirtir. Nefiy, nitelenme ve kabul ediciliğin izafî konular olduğunu belirten Tûsî, Râzî'nin itirazına, meseleyi "Birden ancak bir çıkar." ilkesiyle sınırlamadan, daha geniş çerçevede ele alarak şöyle cevap vermektedir:

"Bir şeyin bir şeyden nefiyi (çıkarılıp atılması), bir şeyin bir şey ile nitelenmesi ve bir şeyin bir şeyi kabul etmesi, başkası olmadan sadece bir tek şeyin varlığı ile gerçekleşemeyecek konulardır. (Nefiy, nitelenme ve kabiliyet gibi) konular, bu şeyleri değişik itibarlarla gerektirebilmek için, bir tek şeyi bir tek şey olması bakımından gerektirmez; bilakis her bir tek şeyden önce gelecek birden fazla şeyin varlığını gerektirir. Çok şeyin çok şeyden sudur etmesi imkânsız değildir. Nefiy (selb), olumsuzlanan niteliğin ve kendisinden nefiy yapılan şeyin önceden mevcut ve sabit olmasına ihtiyaç duyar. Aynı şekilde, nitelenme niteliğin ve nitelenenin sübutuna, kabiliyet de kabul edici ve kabul edilenin sübutuna muhtaçtır. Kabul edilenlerin, siyahlık ve hareket örneklerinde olduğu gibi farklı olması, kabul edicinin halinin de farklı olmasına ihtiyaç duyar. Cisim, siyahlığı başkasından etkilenmesi sebebiyle, hareketi ise onda durmasını engellemeyen bir durumun bulunması sebebiyle kabul eder. Bir şeyin bir şeyden sudur etmesi için gerçekleşmesinde neden dediğimiz bir tek şeyin var sayılması yeterlidir. Aksi takdirde bütün nedenlilerin aynı ilkeye dayanması imkânsız olur."³⁴

Tahtânî, Tûsî'nin cevabını, Râzî'nin ortaya attığı problemi çözebilme gücünden mahrum görür. Ona göre bir şeyde itibarî durumların çokluğu eğer o şeyden çok sayıda şeyin nefyedilmesini kabul etmek için yeterli olursa, aynı itibarî durumlar, bir tek nedenden çok sayıda nedenlinin sudûr etmesi için de yeterli olur. O durumların kendisinden nefiy yapılanın kurucusu olmaları gibi dışsal konular olmaları halinde varsayılanın aksine oluşturma (terkip) gerekir. İlişen olması halinde ise bunun için neden oluşu, öteki için neden oluşundan başka olur. Bunun kısır döngüye yol

³³ Râzî, a.g.e., ss.355-356.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s. 125.

³⁴ Tûsî, a.g.e., c.3, s.126.

açacağını söyleyen Tahtâni, sonuç olarak Râzî'nin ortaya attığı problemin çözümsüz kaldığını belirtir.³⁵

"Birden ancak bir çıkar." ilkesini sudur nazariyesinin temeli yapan İbn Sina, ilk aklın sudûru ardından gelen ve çoğalma olarak nitelenen yeni sudûrları yine bu ilkeye dayanarak açıklamıştır. İlk İlke'den yalnızca ilk akıl çıkar. Fakat ilk akıldan itibaren Bir'den iki, iki itibarla çıkar. Yani Bir'den çoğun sudûru, itibarların ve yönlerin çoğalmasıyla olur. İbn Sina, ikinci akıl ile birlikte düzenli olarak akılların, feleklerin ve ruhların sudûrunu şu şekilde açıklamaktadır:

"Aklî cevherden aklî bir cevher ile göksel bir cismin gerekiyor olması, zorunlu şeylerdendir. İkinci birden ancak iki bakımdan gerektiği bilinmektedir. Buradaki farklılaşma yönleri şunlardan ibarettir: Onlardan her birinin varlığı zatiyla mümkün, İlk (İlke) sebebiyle zorunludur. O, hem kendi zatını hem de İlk'i düşünür. Varlığını zorunlu kılan İlk'i düşünmesiyle ve onun nezdindeki durumu sebebiyle şeyin ilkesi, zatiyla da başka bir şeyin ilkesi olur. O (ilk akıl) bir nedendir ama onun farklı şeyleri kurmasının önünde engel yoktur. Kurucu olabilir. Zira onun mümkün bir mâhiyeti ve başkası sebebiyle zorunlu olan bir varlığı vardır. Sonra ona ait şekli yönün, şekilli oluşanın ilkesi, maddeye benzer yönün de maddeye uygun oluşanın ilkesi olması gerekir. O, kendisini zorunlu kılan İlk'i düşünmesi ile aklî bir cevherin, başkası ile ise cisimsel bir cevherin ilkesi olur."³⁶

Fahredden Râzî, âlemin sudûr yoluyla yaratılışı nazariyesine temelde karşı olmakla beraber el-İşârât şerhinde İbn Sina'nın görüşlerini açıklamış ve bunları onun delilleriyle çürütmeye çalışmıştır. Râzî'nin itirazlarının temelini imkân kavramıyla ilgili açıklamalar oluşturur. Bu itirazları birkaç maddede ele alıp peşinden Tûsî'nin verdiği cevapları sunmak istiyoruz.

1- İbn Sina'nın Bir'den çoğun sudûru hakkındaki açıklamasını zayıf bularak örümcek ağına benzeten Râzî, onun akıl ve feleğin ilk akıldan sudûrunu iki farklı şekilde anlatmakla çelişki sergilediğini ileri sürmektedir. Ona göre İbn Sina'nın, bunun imkân mı, zorunluluk mu, zatiyla bilmesi mi, yoksa başkasıyla bilmesi mi olduğunu açıklaması gerekirdi.³⁷

³⁵ Tahtâni, Kutbeddin Râzî, *el-Muhâkemât Beyne't-Tûsî ve'r-Râzî*, Tahran, HŞ. 1379, c.3, s.126.

³⁶ İbn Sina, a.g.e., c.3, ss.243-248. Farabi ve İbn Sina'nın savunduğu sudur nazariyesine yöneltilen eleştiriler için bkz. Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul, 2004, ss.129-140.

³⁷ Râzî, a.g.e., s.415; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.249.

Nasîreddin Tûsî, İbn Sina'nın sadece burada değil, kendisine ulaşan hiçbir kitabında zorunluluğu başka bir akıl için yegâne sudûr kaynağı olarak görmediğini belirtir. Daha doğrusu, İbn Sina, ilk aklın, kendisini zorunlu kılan İlk İlke'yi düşünmesinin başka bir akıl için ilke olduğunu kabul etmektedir. "Başkasıyla zorunluluk" ve "ilk aklın İlk İlke'yi düşünmesi", ikinci aklın sudûru için birlikte nedendirler. Tûsî'nin ifadesiyle o, "imkân"ı ve "kendisini düşünmesi"ni ancak feleğin varlığı için iki ilke kabul etmiştir. Tûsî, Râzî'ye: "İbn Sina, buna aykırı bir görüşü belki yalnızca ona ulaşan bir kitapta söylemiş olabilir!" diyerek nazikçe dokunmakta ve onun İbn Sina'yı lafı gevelemekle suçlamasına: "Fasih konuşanların sustuğu bir yerde lafı gevelemek İbn Sina için bir şereftir." diye karşılık vermektedir.³⁸ Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"ta yer yer bu tür polemiklere girdiğine şahit olmaktayız.

2- Râzî, imkân ve başkasıyla zorunluluğun, olumsuz konular olmaları sebebiyle ilk akılda neden olmaya elverişli olmadıklarını iddia etmektedir. Böylece o, İbn Sina'nın ilk akıldan diğer bir aklın ve feleğin farklı itibarlarla sudûrunu açıklayan delilinin bir ayağını yıkmayı hedeflemektedir: "İmkân var olan bir konu değildir. Var olmayan şey, var olanın nedeni olamaz. Eğer imkân olumlu bir konu olsaydı ya zâtından dolayı zorunlu veya zâtından dolayı mümkün olurdu. Birincisi geçersizdir. Yoksa varlığı zorunlu mevcut birden fazla olurdu. Aynı şekilde imkân, nitelenen şeye muhtaç bir sıfattır. Başkasına muhtaç olan, zâtından dolayı zorunlu olamaz. Mümkün eğer bir nedene ihtiyaç duyuyorsa bu ya yaratıcıdır ya ilk akıldır veya üçüncü bir şeydir. Yüce Yaratıcının, ilk aklın varlığının nedeni olması sebebiyle birincisi (yaratıcı olması) geçersizdir. Eğer o aynı zamanda bu imkânın varlığının da nedeni olursa O'ndan birçok nedenlinin çıkması dolayısıyla bu konunun temeli yıkılır. İkincisi (ilk akıl olması) de geçersizdir; çünkü onlara göre mevcut şeyin nedeni varlıkça nedenlisinden öncedir. Yüce Yaratıcı ve ilk akıl dışındaki şeylerin ilk aklın nedenlisi olması dolayısıyla üçüncüsü de geçersizdir. Böylece imkânın olumlu bir konu olmadığı kesinleşmiştir. Mutlak yokluk, mevcut bir şeyin nedeni olamaz. Eğer ilk aklın imkânı bir şeyin nedeni olmaya elverişli ise bu elverişlilik her imkân için geçerlidir. Onun başkasıyla zorunluluğu olumlu bir sıfat değildir; yoksa mümkün olurdu. Çünkü onun başkasıyla zorunlu olması başkasına nispetle ilişen bir izafettir. İzafetler sonradan olma ve mümkündür. Onlar için varlığı kendisine eklenmiş bir sebep gerekir. Bu teselsüle yol açar. Böylece söz

³⁸ Tûsî, a.g.e., c.3, s.250.

konusu sebebin imkân, varlık veya başkasıyla zorunluluk olmadığı anlaşılmalıdır.”³⁹

Tûsî, imkân ve başkasıyla zorunluluğun olumsuz kabul edilmeleri halinde tek başlarına bağımsız nedenler olmadıklarını, fakat onları var eden nedenin hallerini değiştiren şartlar ve itibarlar olduklarını itiraf eder. Tûsî, Râzî'nin olumsuz şeyleri eşitlikte olarak ortak kabul etmesini eleştirir ve bunun teşvik yoluyla farklı derecelerde olduğunu belirtir.⁴⁰

3- Râzî, İbn Sina'nın savunduğu “İlk aklın çeşitli konulardan kurulduğu” düşüncesine, bunun bir açıdan Yüce Yaratıcının, ilk aklın nedeni, diğer açıdan ilk aklın kurucu unsurlarının nedeni olmasını gerektireceği ve böylece çelişki doğacağı gerekçesiyle itiraz etmektedir. Eğer ilk nedenli farklı şeylerden kurulmuş ise Yüce Yaratıcının bütün bu değişik konuların nedeni olması gerekir. Bu ise Yüce Yaratıcıdan birden çok şeyin sâdir olması anlamına gelir. İlk'in, mâhiyetin unsurlarından sadece birisinin nedeni olduğu, O'nun aracılığıyla da mâhiyetin tamamının nedeni olduğu söylenirse; bu, öteki unsurun ihtiyaçsız ve dolayısıyla zâtından dolayı zorunlu olması anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Râzî böylece ilk nedenlinin, kuruculardan oluşmuş bir birleşik olmadığını ispatladığını düşünür.⁴¹

Nasîreddin Tûsî, bütün olgunluklarıyla birlikte “ilk nedenli” adını almaya yalnızca ilk aklın layık olduğu görüşündedir. Çünkü o, İlk İlke'den bütün olgunluklarıyla birlikte sâdir olmuş bulunan ilk mâhiyettir. Bu isim, kendisiyle birlikte lâzımlarından hiçbir şey dikkate alınmadan sadece ilk sâdir olana verilir. Tûsî'ye göre ilk nedenlinin çeşitli unsurlardan kurulmuş olduğu hükmü birinci varsayıma göre doğrudur. İkinci varsayıma göre doğru değildir. Tûsî, İbn Sina'nın Şifa'sından yaptığı şu alıntıyı da delil göstererek “Birden ancak bir çıkar.” hükmü ile “İlk nedenli çeşitli unsurlardan kurulmuştur.” hükmü arasında bir çelişki olmadığını ispatlamaya çalışır:⁴² “Biz tek bir şeyden tek bir zâtın meydana gelmesini ve sonra onu varlığının başlangıcında bulunmayan ve varlığının ilkesine dâhil olmayan görelî bir “çokluk”un takip etmesini imkânsız görmüyoruz.”⁴³

³⁹ Râzî, a.g.e., ss.415-416.

⁴⁰ Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

⁴¹ Râzî, a.g.e., s.417.; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

⁴² Tûsî, a.g.e., c.3, s.251.

⁴³ İbn Sina, *Şifa: Metafizik II*, tercüme: E. Demirli, O.Türker, İstanbul, 2005, s.150.

Râzî, filozoflar tarafından iddia edilen "cevherin kendi altındakiler için cins olduğu" tezini, ilk aklın cins ve ayırmadan meydana gelmiş bir birleşik olduğu sonucunu doğuracağı gerekçesiyle geçersiz görür.⁴⁴ Tûsî, Râzî'ye, cevherin cins olmasının, ilk aklın birleşikliğini gerektirmeyeceğini söyleyerek karşılık verir. Zira cins ve ayırım, akli ve itibarî unsurlar olup ilk aklın basitliğiyle çelişmezler.⁴⁵

4- Râzî, İbn Sina'nın "İlk akıl, imkân ve başkasıyla zorunluluk gibi farklı unsurlardan oluşmaktadır." cümlesiyle özetlenen tezini çürütmek için bu defa kendisiyle çelişmek pahasına daha önce olumsuz kabul ettiği imkân kavramına "mâhiyete ilişen izafî sıfat" anlamı yüklemekte ve kendisine izafî sıfatlar yüklenen ilk aklın durumunu, kendisine yaratılmışların bilgisi eklenen ve buna rağmen birliğini koruyan Yüce Yaratıcının zatına benzetmektedir.⁴⁶

Tûsî, Râzî'ye cevap sadedinde Yüce Hakkın zatında nefiy ve izafetlerden kaynaklanan çokluğun ancak bu nedenlilerin sübutundan sonra düşünülebileceğini söylemektedir. Çok sayıda şeyin nedenlilerin sudur kaynağı olması onların varlığına eklenmiş olacağı için kısır döngüye yol açar.⁴⁷ Tûsî, zamanın Herat Kadısı Fahreddin Biyarî'ye yazdığı mektupta bu konuyu şu ifadelerle açıklığa kavuşturmuştur: "Onların (filozoflar) kurallarının gerektirdiği gerçek, bütün mevcutların İlk İlke'den sadır olduğudur. Bunlar O'ndan düşünülür konular olan itibarlarla "nitelik", "izafet" veya "nefiy" şeklinde sâdir olurlar. Varlığın ve oluşun kaynağı başkası değil, O'dur. O güç yetirdiklerine kıyasla düşünmesi bakımından Kadirlikle, bildiklerine kıyasla düşünmesi bakımından Âlimlikle, özel yöne mahsus inayetinin imkân taraflarından diğer (yokluk) tarafla değil de varlık tarafıyla ilgili olması bakımından Müritlelikle nitelenir. Bu durum diğer sıfatları için de geçerlidir. Bunlar (sıfatlar) çokluktan sonra gelen akli konular olduğu için çok sayıda şeyin sudurundan sonra olur. Zorunlu Varlığın mümkün sıfatlarla nitelenmesi O'nun zorunluluğuna gölge düşürmez."⁴⁸

5- Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın şu öncülünün delilsiz olduğunu söylemekte ve bir varsayıma dayanarak bu öncülü hatiplere özgü olmakla suçlamaktadır: "Surete benzeyenin şekilli mevcudun ilkesi olması gerekir. O, kendisini zorunlu kılan İlk'i düşünmesi ile akli bir

⁴⁴ Râzî, a.g.e., s.417; krş. Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

⁴⁵ Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

⁴⁶ Râzî, a.g.e., s.417.; krş, Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

⁴⁷ Tûsî, a.g.e., c.3, s.252.

⁴⁸ Tûsî, "Ecvibetu Mesâilî Biyarî Kâdî'l-Herat", *Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*, Tahran, 1383 HŞ, s.44.

cevherin, başkası ile ise cisimsel bir cevherin ilkesi olur.”⁴⁹ Râzî, İbn Sina'nın bu öncülde “Üstün üstünü, değersiz de değersiz takip eder.” kuralına uyduğunu söyleyerek karşı çıkmaktadır.⁵⁰

Nasîreddin Tûsî, İbn Sina'yı takip ederek üstün şeyin daha üstüne, nedenlinin varlıkça kendisinden daha mükemmel bir nedene dayanması gerektiğini savunur. Çünkü nedenlinin, nedeninden varlıkça daha mükemmel olması imkânsızdır. Üstün üstüne birçok bakımdan tâbi olur. İmkândan uzak olan akli ayrık cevher, nedeninin haline zatında yani mümkün olumsuz tabiatta tâbi olmaz. Bilakis nedeninin haline, varlığı zorunlu tabiat denilen ilkesine kıyasla tâbi olur. Maddî cevher de aynı şekilde kendisine uygun olan hale tâbi olur.⁵¹

Nasîreddin Tûsî'nin sudûr nazariyesine en büyük katkısı, ruhların dokuz, akılların on ile sınırlı olmayacağı, bu fazlalığın filozofların anlayışına da uygun olduğu yolundaki yorumudur. Ayrıca o, böyle bir sudûr tasvirinin birebir gerçek olmasının ötesinde yaratmayı izah etmek için geliştirilmiş temsili bir anlatım olduğuna dikkat çekmiştir.

2. BİLGİ FELSEFESİ

2.1. Bilginin Mâhiyeti

İbn Sina'ya göre bilgi, idrak edilen şeyin hakikatinin, onu müşahede eden öznenin zihninde belirmesidir. Bilginin, başka bir ifadeyle idrakin hissi, hayali, vehmî ve akli olmak üzere dört şekli vardır. Akli idrakte nesne, bütün maddî özelliklerinden soyutlanarak külli bir şekilde kavrandığı halde diğer idrak çeşitlerinde bu soyutlama tam olarak gerçekleşmez; hatta hissi idrakte nesne maddî özellikleriyle birlikte algılanır.

İbn Sina bu konuda şunları söylemektedir: “Şeyin idrak edilmesi, onun hakikatinin, onu müşahede eden idrak edicinin zihninde hazır olmasıdır. Bu hakikatin, bilen özne dışındaki şeyin hakikatinin aynı olmasına gelince; o, dış dünyada bilfiil varlığı bulunmayan bir çeşit hakikat olur. Nitekim pek çok geometrik şekil ve hatta geometride var sayıldığı zaman asla gerçekleşmesi mümkün olmayan varsayımlar böyledir. Yahut hakikatinin örneği, idrak edenin zihninde ondan ayrı olmaksızın resmedilmiş olur ki, o kalıcıdır.”⁵²

⁴⁹ İbn Sina, *el-İşârât*, c.3, s.248.

⁵⁰ Râzî, a.g.e., s.417.; krş. Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.252.

⁵¹ Tûsî, a.g.e., c.3, ss.252-253.

⁵² İbn Sina, a.g.e., c.2, s.308

Fahreddin Râzî'nin bu tanıma itirazı, bilginin yer aldığı kategoriyle ilgilidir. İbn Sina'nın yaptığı tanımdan, onun bilgiyi bir "nitelik" olarak ele aldığı anlaşılmaktadır. Oysa Râzî, bilgi için bunun yeterli olmadığını, bilginin aynı zamanda "izafi" bir kategori olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte o, izafetteki tarafların neler olduğunu net olarak belirtmez. Bazen taraflardan birinin akıl gücü, diğerinin "var olan şeyin sûreti" olduğunu söylerken, bazen de bir tarafta akıl gücü ile zihinsel sûretin, diğer tarafta ise harici mevcudun bulunduğunu söyler.⁵³ Râzî, İbn Sina'nın "el-İşârât'ta savunduğu "idrak edilenin hakikatının idrak edenin zihninde hazır olması" şeklindeki idrak tanımının, "Mebde ve Mead" adlı eserinde savunmuş olduğu "düşünen, düşünülen ve düşünmenin birliği" görüşü ile çeliştiğine dikkat çeker.⁵⁴ Ona göre bu iki görüş bir arada düşünülemez. Râzî, buradan hareketle idraki, kendi ifadesiyle bilgiyi "sûretin zihinde hazır olması" şeklinde tanımlamanın yanlış olacağını; ancak bilginin, zihinde yerleşen bu sûrete eklenmiş bir şey olduğunu söylemenin doğru bir tanım olacağını iddia eder.⁵⁵

Fahreddin Râzî, İbn Sina'nın görüşlerine değişik açılardan itirazlar yöneltmiş, Nasireddin Tûsî de İbn Sina'nın haklılığını ortaya koymak amacıyla bu itirazları tek tek inceleyerek karşılık vermiştir. Şimdi maddeler halinde önce Râzî'nin tenkidini, ardından Tûsî'nin cevabını ele alalım:

1- Râzî, bilginin, müdrike ile dışarıdaki mevcut arasında bulunan izafetten ibaret olduğunu temellendirmeye çalışır. Buna göre zihinsel sûret dışarıdaki mevcuda uygun değilse bilgisizlik olur. Uygun olabilmesi için dışarıda bir konunun bulunması gerekir. Râzî bu uyumun idrak ya da bilgiyi zihin ile dışarıdaki nesne arasında bulunan izafet olarak tanımlamamıza imkân verdiğini iddia eder.⁵⁶

Tûsî, Râzî'nin dışarıdakine uygun olan sûreti bilgi, uygun olmayan sûreti bilgisizlik olarak kabul etmesine izafetin dışarıda gerçekleşebilecek bir konu olmadığını belirterek karşı çıkar. Zira dışarıda varlığının imkânsız olması sebebiyle, izafette ne uygunluk ne de uygunsuzluk söz konusudur. Bu nedenle Tûsî'ye göre idrak, izafet anlamında bilgi veya bilgisizlik olamaz.⁵⁷

⁵³ Râzî, a.g.e., s.198

⁵⁴ Bkz. İbn Sina, *Mebde ve Mead*, Tahran, 1332 HŞ, ss.7-12

⁵⁵ Râzî, a.g.e., s.200

⁵⁶ Râzî, a.g.e., s.206; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.315

⁵⁷ Tûsî, a.g.e., c.2, s.316

2- Râzî, dışarıda varlığı bulunan şeylerin bilinmesinde, bilen özne ile bilgi nesnesinin izafeti kabul ettiği halde dışarıda mevcut olmayan soyut şeylerin bilinmesinde izafet olmadığını savunmaktadır ki bu açıklamasıyla, aslında karşı çıktığı İbn Sina'nın görüşüne gelmiş olmaktadır. İdrak edeceği nesnelere dışarıda bulunmadıkça gerçekleşmesi imkânsız olan idrakler vardır. Dış duyuların idraki bu kategoriye girer. Mesela görme, göz ile dışarıda bulunan görünür şey arasında gerçekleşen izafi bir idrakten ibarettir. Bu, görülen sûret gözde iz bırakmaksızın meydana gelir. İdrak edilecek şeylerin dışarıda bulunmaması halinde gerçekleşen idrakler hakkında böyle bir izafetten söz edilemez. İzafet, nesnenin dışarıda var olmasını gerektirdiği için zihinsel konuların bilgisi izafet anlamında idrak sayılamaz.⁵⁸

Tûsî, Râzî'nin izafet konusundaki itirafını yeterli bulduğu için fazladan bir açıklamayı gereksiz görür; ama idrakin aslında hiçbir durumda izafet olmadığını, onun yaptığı hissî ve aklî idrak ayrımından hareketle şöyle kanıtlar: "İdrak, duyu veya akla göre değişen aynı manadır. İdrakin mâhiyeti, bir yerde, onun izafe edilmeyen bir konu olduğunu göstermişse, nerede olursa olsun o hiçbir zaman izafet olamaz."⁵⁹

3- Râzî, dışarıda varlığı olanları bilmenin nitelik kategorisinde değerlendirilmesine şu açıklamayla karşı çıkar: "Bir şeyin başka bir şey ile nitelenmesinin, niteliğin nitelenen sebebiyle hâsıl olmasından başka bir anlamı yoktur. Biz daire oluşu, doğru oluşu, sıcaklığı ve soğukluğu düşündüğümüz zaman bu konuları düşünenin onları düşündüğü sırada doğru, daire, sıcak ve soğuk olması gerekir."⁶⁰

Nasîreddin Tûsî, Râzî'nin, niteleme kategorisindeki bilgiyi bilen öznenin bilgi nesnesiyle özdeşleşmesine indirgemesine şu şekilde karşılık verir: "Dairesellik eğer tikel ise durumludur ve kesinlikle mahallinin de durumu vardır. Daireselliğin mahalli olan parça, onun ile mahalli olması bakımından daire olur. Bu, söz konusu mahallin alet olduğu müdrakenin daire olmasını gerektirmez. Dönme tümel ise zaten durumu olmaz ve mahallinin daire olmasını gerektirmez. Sıcaklık ise mahalle yerleşen onunla özdeşleşmedikçe ve mahal, ondan etkilenebilecek olan zıddından ayrı bir cisim olmadıkça mahallinin sıcak olmasını gerektirmez."⁶¹ Tûsî bu açıklamasıyla, idrak gücünün mahalli konumundaki organ tarafından algılanan

⁵⁸ Râzî, a.g.e., s.192; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.317

⁵⁹ Tûsî, a.g.e., c.2, s.317-318

⁶⁰ Râzî, a.g.e., s.192; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s.318

⁶¹ Tûsî, a.g.e., c.2, s.318

cismin sûretinin "resm" olunduğunu, ancak bundan dolayı bizzat idrak gücünün daire veya doğru şeklini almayacağını ortaya koyar.

4- Fahreddin Râzî, sûretin akılda hâsıl olmasının imkânsızlığını, cansız nesnedeki siyahlık örneği ile açıklamaya çalışır. Mesela, siyahlığın gerek aklî, gerek hayalî, gerekse görme şeklinde idrak edilmesi, eğer siyahlığın hakikatının bir şey sebebiyle meydana gelmesinden ibaret olursa siyahlık vasfını taşıyan cansız cisim kendisindeki bu siyahlığı idrak eder. Çünkü siyahlık ondan dolayı meydana gelmiştir. Râzî bu önermenin tâlisini de mukaddemini de geçersiz görür. Ona göre siyahlığın idrak edilmesi, bunun müdrike vasıtasıyla hâsıl olmasından ibarettir. Cansız cismin idrak gücü olmadığı için siyahlığın kendisi sebebiyle hâsıl olması onun bu siyahlığı idrak etmesini gerektirmez.⁶²

Tûsî'nin bu konuda Râzî'ye verdiği cevap şu şekildedir: "Bir şeyin başka bir şey sebebiyle meydana gelmesi, çeşitli manalar üzerinde ortaklık ve benzeşme yoluyla gerçekleşir. Mesela, cevherin cevher ve arazdan dolayı, arazın araz ve cevherden dolayı, sûretin maddeden veya maddenin sûretten dolayı, hazır bulunanın da hazır bulunduğu şeyden dolayı meydana gelmesi böyledir. Bu meydana gelme, arazın, konusundan dolayı meydana gelmesi anlamına gelmediği için siyah cismin kendi siyahlığını idrak etmesi gerekmez."⁶³

Râzî, bir şeyin bir şey sebebiyle hâsıl olması şeklindeki bilgi ve idrak tanımını, Allah'ın siyahlığı bilmesine uygulayarak çürütmeye çalışır: "Bilginin hakikati, eğer bir şeyin soyut bir şey sebebiyle hâsıl olmasından ibaret olursa, biz cisim ve cisimsel olmayan bir mevcut tasavvur edip siyahlığın da ona girdiğini kabul ettiğimizde, o zaman kesinlikle bu mevcudun o siyahlığı bilmesi zorunlu olur. Hâlbuki durum böyle değildir. Yüce Allah'ın cisim ve cisimsel olmadığını bildikten sonra bizde, O'nun, zatını bilip bilmediği ve başkasını yapan oluşunu bilip bilmediği konusunda şüphe meydana gelir. Bu, bir şeyin bir şeyi bilen oluşunun, bu şeyin onun için hâsıl olmasından başka olduğuna delalet eder."⁶⁴

Nasîreddin Tûsî, Râzî'nin ortaya attığı şüpheyi, siyahlığın cisme girmesi ile soyut bir mevcuda girmesi arasında ayırım yaparak ve hâsıl olmanın değişik manalarına dikkat çekerek gidermeye çalışır: "Siyahlığın Yüce Allah'a girişi cisimlere girişi gibi ise, bu bilgisizliktir. Eğer soyut mevcutlara girişi gibi ise işte bu, onun,

⁶² Râzî, a.g.e., ss.198-199; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 319

⁶³ Tûsî, a.g.e., c.2, s. 319

⁶⁴ Râzî, a.g.e., s.201; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 320

siyahlığı bilmesinin anlamıdır. İkisi arasında, müteradif lafızların başkılığı dışında bir farklılık yoktur. Bu başkalık ancak, onun zâtî herhangi bir şekilde zâtından dolayı, başkası da herhangi bir şekilde başkasından dolayı gerçekleşmediği zaman meydana gelir.”⁶⁵

5- Râzî, bir şeyin kendisi için hâsıl olmasının, iki şeyin başkılığını gerektirdiğini, bunun da şeyin kendisini bilmesinin imkânsızlığını gerektirdiğini ileri sürmektedir: “Şeyin şey için hâsıl olmasının başkası için hâsıl olmasından daha genel olması gibi şeyin şeye izafeti başkasına izafetinden, şeyin şeyi var etmesi de başkasını var etmesinden daha geneldir. Bu ölçü, şeyin kendisine eklenmesinin, kendisini var eden olmasının, kendisinden önce veya sonra olmasının doğruluğunu gerektirmez. Aksine, bu önermelerin geçersizliği zorunlu olarak bilinir. Burada da böyledir.”⁶⁶

Tûsî, Râzî'ye şöyle cevap verir: “İtibar başkılığı, hâsıl olma ve izafette yeterlidir. Kendisini tedavi eden, başka bir itibarla tedavi edendir. Bu, var etmede yeterli değildir. Çünkü var etme, var edenin var edilenden zâtî olarak önceliğini gerektirir.”⁶⁷

6- Fahreddin Râzî, şeyin şeyde hâsıl olmasının idrak sayılması halinde tahayyülde de hayal gücünün müdrike sayılması gerekeceğini, hâlbuki hayalî sûretleri idrak eden gücün ‘ortak duyu’ olduğunu söylemektedir: “Hayalî idrakler, bu sûretlerin sadece hayalde gerçekleşmesinden ibaret değildir. Çünkü onlara göre hayalde var oldukları sırada hayal gücü ile bilinmezler. Hayalî sûretleri bilmek ancak ortak duyunun gözden geçirmesiyle hâsıl olur... Görme de iz bırakan görüntüden ibaret değildir. Nitekim İbn Sina Şifa’da, görmenin, iki sinirin birleşme noktasında olmasına rağmen görüntülerin iki zarda iz bıraktığını belirtmiştir. Böylece idrakin, izlenimden ibaret olmadığı, aksine nisbî ve izafî bir durum olduğu kesinleşmiştir.”⁶⁸

Tûsî, Râzî'nin hayal gücü ve ortak duyu ile ilgili söylediklerini doğru bulmaz. Ona göre idrak bu iki gücün yardımıyla ruhta gerçekleşir: “İdrak, sadece sûretin organda hâsıl olmasıyla gerçekleşmez. Daha doğrusu onun müdrikede hâsıl olması, organda hâsıl olmasından dolayıdır. Burada idrak ne ortak duyuda

⁶⁵ Tûsî, a.g.e., c.2, s. 320

⁶⁶ Râzî, a.g.e., s.203; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

⁶⁷ Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

⁶⁸ Râzî, a.g.e., s.204; krş. Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

ne de sınırların birleştiği noktada gerçekleşir. Bilakis bu iki organ vasıtasıyla ruhta gerçekleşir.”⁶⁹

2.2. Zorunlu Varlığın Tikelleri Bilme Şekli

Zorunlu Varlığın tümelleri tümel olarak bildiği konusunda filozoflar ve kelamcılar görüş birliği içindedirler.⁷⁰ Tartışmaya konu olan husus, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel olarak mı yoksa tikel olarak mı bildiğidir. Filozoflar ile kelamcılar arasında Tanrı'nın tikelleri bildiği konusunda görüş ayrılığı yoktur. Ayrılık sadece bu bilginin niteliğiyle ilgilidir. Meselenin tartışmaya neden olan yönü, tikel bilinenlerin sürekli değişmekte olmasıdır. Acaba bu değişmeler bilenin, düşünenin yani Zorunlu Varlığın zatında ve bilgisinde de değişmeye yol açmakta mıdır? Biz burada sadece, İbn Sina'nın Fahreddin Râzî tarafından yapılan itiraza konu olan görüşünü, Râzî'nin buna yönelik tenkidini ve Tûsî'nin İbn Sina'yı Râzî'ye karşı nasıl savunduğunu ortaya koymakla yetineceğiz.

İbn Sina, Zorunlu Varlığın tikel şeyleri, tümellerde olduğu gibi, bu tikellerin tümel sebeplerini ve ilkelerini bilmek suretiyle yani tümel olarak bildiği görüşündedir. O tikel bir olayın tümel olarak bilinmesini ay tutulması örneğiyle açıklamaktadır. Zorunlu Varlık ay tutulmasının ilkelerini tümel olarak bildiği için ay tutulması öncesi, tutulma anı ve tutulma sonrası O'nda bir bilgi değişikliğine yol açmaz. O zamansal bir mevcut olmadığı için zamanda meydana gelen değişimleri tikel olarak bilmesi aşkınlığıyla bağdaşmaz. Çünkü tikel olarak bilmek, bilende bilgi değişikliğinin, hatta zatında bir değişimin gerçekleşmesine sebep olur.⁷¹

İbn Sina, görüşünü, sıfatlardaki dört çeşit değişimi inceleyerek temellendirmeye çalışır. Birincisi, nitelenende herhangi bir şeye izafe edilmeksizin yerleşmiş bulunan sıfattır. Siyah olmak böyledir. Ondaki değişiklik nitelenen şeyde de değişikliğe yol açar. İkincisi, izafe edilen gerçek sıfattır. İzfetteki değişme sıfatta değişmeyi gerektirmez. Kudret sıfatı öncelikle ve bizzat mutlak hareket ettirmeye, ârizî olarak da herhangi bir şeyin, mesela Zeyd'in hareket ettirilmesine izafe edilir. İzafe edilen Zeyd'in yok olmasıyla, kudretin Zeyd'in hareket ettirilmesine izafetinde değişiklik olur fakat mutlak hareket ettirmeye izafeti baki kalır.

⁶⁹ Tûsî, a.g.e., c.2, s. 321

⁷⁰ Filozoflar ve kelamcıların bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2006, ss.158-170; Acar, Rahim, "Yaratan Bilmezse Kim Bilir? İbn Sina'ya Göre Allah'ın Cüz'ileri Bilmesi," *İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 13, 2005, ss.1-6; Demirkol, Murat, a.g.e., ss.145-148,189-198,235.

⁷¹ İbn Sina, *el-İşârât*, c.3, ss.308,315.

Üçüncüsü, nitelenende yerleşik bulunan ve onun dışarıdaki şeye izafetini gerektiren sıfattır. Bu izafet, dışarıdaki şeyin değişmesiyle değişir. Bilme sıfatı böyledir. Mesela, Zeyd'in evde olduğunu bilen bu bilgisi onun evden çıkmasıyla değişir. Bilgi tümel ile ilgili olduğunda, yenilenmedikçe tikel ile ilgili olmaz. Dördüncüsü, mutlak izafet olan sıfattır. İnsanın sağda veya solda olması böyledir. İbn Sina, Zorunlu Varlığın tikelleri bilmesinin, izafe edilenin değişmesiyle değişen bir bilme sıfatı olmadığını, O'nun zatının da bilgisinin de değişime konu olmadığını belirtmekte, onları zamandan münezze olarak tümel bir şekilde bildiğini savunmaktadır.⁷²

Burada Râzî'nin itirazına geçmeden önce Acar'ın Tanrı'nın tikelleri bilme keyfiyetine İbn Sina'nın bakış açısından getirdiği izaha değinmekte yarar görüyoruz. Acar'a göre İbn Sina, Tanrı'nın tikelleri bilmesini, bilinen nesneden kazanılan bir bilgi olarak değil, bilinen nesnenin Tanrı'nın bilgisine bağlı olarak var olmasına dayanarak izah etmektedir. İlahî bilgide bilen özne ile bilgi nesnesi arasındaki ilişki, insan bilgisindeki özne-nesne ilişkisinin tam tersi olduğundan Allah'ın tikelleri bilmesi için duyu algısı gerekli değildir. Tikeller Allah'ın bilgisinden bağımsız olarak var değildirler. Onların varlığı, türlerinin yegâne örneği oluşları ve hangi zatı veya arazi özelliklere sahip olarak mevcut iseler öyle olmaları tamamen Allah'ın onları bilmesine bağlıdır ve O'nun eseridir. Yazarın ifadesiyle, Allah'ın hem yaratıcı olduğunu kabul etmek hem de cüz'ilerin varlığında ve aklen tayin ve tespit edilmesinde duyu bilgisine ihtiyaç duyacağını öne sürmek açıkça saçmadır.⁷³

Râzî'nin bu konudaki açıklamalarından Allah'ın tikelleri bilme tarzını İbn Sina gibi kapsamlı ve derinlemesine ele almadığı anlaşılmaktadır. Râzî'de filozof, kelamcı ve müfessir kimlikleri zaman zaman birbirine karıştığı için İbn Sina'da olduğu gibi belli bir bakış açısından, net ve tutarlı bir görüş ortaya koyabilmesi zor olmuştur.⁷⁴ Râzî, Allah'ın tikelleri ezeli bilgisi ile bildiğini iddia etmekte ama bunu, iddianın yol açacağı yanlış anlamaları geçersiz kılacak şekilde temellendirememektedir. Zira sorun çok karmaşıktır. Bunu bir mezhebin görüşüne aykırı düşmeme kaygısıyla birlikte incelemek mümkün değildir. İbn Sina'nın muhalifleri onu, Allah'ın tikelleri bilmediğini savunmuş olmakla

⁷² İbn Sina, a.g.e., c.3, s.311-315.

⁷³ Acar, Rahim, a.g.m., ss.5,21.

⁷⁴ Bkz. Hani, a.g.e., ss.178-180. Râzî'nin Allah'ın tikelleri bilmesi konusundaki şahsi görüşü ve filozof ve diğer kelamcılarının görüşleriyle karşılaştırılması hakkında geniş bilgi için bkz. Bozkurt, Mustafa, a.g.e., ss.162-170.

suçlamalarına rağmen o gerçekte asla böyle bir ifade sarf etmemiştir. Nakledeceğimiz pasajda o, Zorunlu Varlığın tikelleri zamansal yani tikel olarak değil, zamansız ve mukaddes bir şekilde yani tümel olarak bildiğini açıkça belirtmektedir: "Varlığı Zorunlu Olan'ın, tikelleri şimdi, geçmiş ve gelecek içine girecek şekilde zamansal bir bilgi ile bilmemesi gerekir. Yoksa zatının sıfatına değişme âriz olmuş olur. Bilakis onun, tikelleri zamanı aşan mukaddes bir bilgi ile bilmesi gerekir."⁷⁵

Râzî, İbn Sina'ya, izafeti kabul etmesinin götüreceği sonuçları hatırlatıp bunları caiz gören birinin aynısını gerçek sıfatlar için de caiz görmesi gerektiğini söyleyerek itiraz eder:

"İzafetler size göre dışarıda mevcut olan konulardır. Allah'ın zatına âriz olan izafetlerde değişimi caiz gördüğünüz zaman O'nun zatında bir sıfatın yok olduktan sonra meydana geldiğini veya var olduktan sonra kaybolduğunu caiz görmüş olursunuz. Pekiyi, bunu caiz görüyorsunuz da benzerini gerçek sıfatlarda niçin caiz görmüyorsunuz? Aralarında fark bulunduğunun delili nedir? Allah'ın gerçek sıfatlarında değişimin imkânsız olduğunu farz edelim. Pekiyi, öyleyse bilginin gerçek sıfatlardan olduğunu niçin söylediniz? Açıklaması şöyledir: Bize göre bilgi, bilen ile bilinen şey arasındaki özel nispet, yani izafettir. Bizim geçersiz kıldığımız 'Bilgi bilende bilinene eşittir.' görüşünüz ikna edici olunca, bilgideki değişme yalnız izafette değişme olur. Bu imkânsız değildir. O'nun zatı, bilgi adını verdiğimiz bu izafetin gerçekleşmesini, ancak bu bilinenin gerçekleşme şartıyla zorunlu kılar. Durum böyle olunca Allah'ın tikelleri bildiğini reddetme hakkındaki delilleri hükümsüz olur."⁷⁶

Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"taki açıklamaları onun, Zorunlu Varlığın tikelleri tümel olarak bildiğini savunan İbn Sina ile aynı görüşte olduğunu göstermektedir. Fakat şu kadarını belirtmeliyiz ki, Tûsî'nin kelimelerinde İbn Sina'ya sadık kalma kaygısı taşımadan daha serbest fikir beyan ettiği görülmektedir. Mesela o, "el-Fusûlu'n-Nasiriyye"nin Tevhid bölümünde, "Allah zamansal tikelleri bilmez, yoksa sonradan meydana gelenlerin mahalli olur." diye başlayan bir pasajda filozofların görüşünü özetledikten sonra

⁷⁵ İbn Sina, a.g.e., c.3, s.315.

⁷⁶ Râzî, *Şerhu'l-İşârât*, s.432.; Râzî, Gazalî çizgisinde olmasına rağmen bu hususta İbn Sina'ya yönelttiği eleştiride biraz daha insaflidir. Macit Fahri, Râzî'nin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da kelamcılar ile filozoflar arasındaki diyalektik mücadelenin ortasında kaldığı için net bir görüş ortaya koymaktan kaçındığını belirtmektedir. Bkz. Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul, 1987, s.255.; Râzî, *Lübâbu'l-İşârât*, ss.251-253.

bunun, onlarca benimsenen "Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir." kuralına ters düştüğüne işaret etmektedir.⁷⁷

Tûsî, Râzî'nin İbn Sina'ya yönelttiği tenkide şöyle cevap vermektedir:

"Râzî'nin itirazı isabetli değildir. Çünkü filozoflar, değişmesi caiz olan izafetin, hem nitelenenin hem de ona bizzat değil arazî olarak yerleşen sıfatın ilgili olduğu şeylerden olmadığını açıklamışlardır. Bunun anlamı, izafetin âriz olduğu sanılan şeyin gerçekleşmesinden ibarettir. Mesela Zeyd'in hareket ettirilmesine güç yetirme, mutlak olarak hareket ettirmeye güç yetirme şeklinde âriz olan izafetin altındadır. İzafetin varlığı, şeyin, bir konunun başkasına kıyasla düşünülecek olmasıdır. Bu konunun, bu düşünülmeden başka varlığı yoktur. Başkasının değişmesinden şeyin kendisinde bir değişme gerçekleşmez. Bilakis o ancak düşünülen konuda bir değişmeye yol açar."⁷⁸

Tûsî, "Zorunlu varlık değişmeye konu olmaz ve değişmeye konu olmayan hiçbir şeyin sıfatlarının değişmesi caiz değildir." ifadesinin "Bütün, zatıyla bilen Zorunlu'nun nedenlisidir." sözü ile çeliştiğini söyleyenlere karşı İbn Sina'nın şu açıklamayı yaptığını belirtmektedir: O'nun tikelleri, zamanların ve hallerin değişmesiyle değişmeyen tümel bir şekilde bilmesi gerekir. Nedeni bilmenin nedenliyi bilmeyi gerektirdiği hükmüne rağmen Zorunlu'nun değişime konu olmasının imkânsızlığı sebebiyle nedenliyi bilmesinin caiz olmadığını söylemeyi fakihlere özgü bir tahsis olarak gören Tûsî, meseleyi şöyle açıklığa kavuşturmuştur:

"Nedeni bilmek nedenliyi bilmeyi gerektirir, onu hissetmeyi gerektirmez. Değişen tikellerin değişen olmaları bakımından idrak edilmesi, ancak duyular gibi cisimsel organlar ile mümkündür. Bu şekilde idrak eden kesinlikle değişime konu olur. Ama onların tümel olarak idrak edilmesi ancak aklın idraki ile mümkündür. Bu idrak ile idrak eden, değişmeye konu olmayabilir. O zaman İlk Zorunlu ve bütün değişmeye konu olmayanların, yani bütün akıllıların, onları, akıllı olmaları sebebiyle birinci şekilde (tikel olarak) idrak etmeleri imkânsızdır. Onların tikelleri ikinci şekilde (tümel olarak) idrak etmeleri gerekir."⁷⁹

⁷⁷ Tûsî, *el-Fusûlu'n-Nasiriyye*, Beyrut, 1986, ss.74-75. Tûsî'nin meseleye kalamcı olarak yaklaşımı için ayrıca bkz. *Telhisu'l-Muhassal*, Beyrut, 1985, ss.279-280.

⁷⁸ Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, c.3, s.315.

⁷⁹ Tûsî, a.g.e., c.3, ss.315-316. Tûsî, bu konuda daha tatmin edici, daha açık ve örnekli bir açıklamayı zamanın Herat Kadısı Biyarî'ye yazdığı felsefi mektupta yapmıştır. Tûsî burada Tanrı'nın tikelleri tikel değil tümel olarak bildiğini yazılı bir belgedeki yazıları iki değişik şekilde okuma örneğiyle anlatmaya çalışmıştır.

İbn Sina, Zorunlu Varlığın birliğinin, O'na yerleşen düşünülür suretlerin çoğalmasıyla ortadan kalkmadığı görüşündedir. Tûsî'ye göre İlk İlke'nin lâzımlarının O'nun zâtına yerleştiğini savunmak; Bir olan şeyin hem kabul edici hem de fail olduğunu, Râzî'nin belirttiği üzere, Zorunlu Varlığın izafi ve olumsuz sıfatlarla nitelenmiş olduğunu, O'nun çoğalan mümkün nedenlileri için mahal olduğunu, İlk nedenlisinin O'nun zâtından farklı olmadığını ve O'nun mevcutları bizzât değil de kendisine yerleşen konular vasıtasıyla var ettiğini savunmakla aynı anlama gelir.

Nasîreddin Tûsî, "Şerhu'l-İşârât"ı yazmaya başlarken verdiği "İbn Sina'nın düşüncelerini itiraz etmeden açıklama" sözünü hatırlardan çıkarmaksızın mecbur kaldığını ileri sürerek Zorunlu Varlığın bilgisiyyle ilgili özel görüşünü ortaya koyar.

Düşünen İlk İlke, nasıl kendi zâtını zâtıyla idrak etmede (bilmede) kendisiyle O olduğu zâtının suretinden başka bir surete ihtiyaç duymuyorsa, aynı şekilde kendi zâtından zâtı sebebiyle sadır olan şeyi idrak etmede de bu nedenle kimliğini veren suretten başka bir surete ihtiyaç duymaz. Mesela insan, bir şeyi, kendisinden sadır olanda tasavvur ettiği veya canlandırdığı bir suretle, tek başına değil, başkasının da katılımıyla düşünür (bilir). Bununla birlikte o bu sureti başka bir suret olarak düşünmez. Aksine, bu şeyi bu suret olarak düşündüğü gibi, bu sureti de aynı şekilde –onun sadece kendi zâtıyla ve bu suretle ilgili itibarlarında terkip yoluyla sağlanacak bir artış olmadan- bizzat bu suret olarak düşünür. İnsanın kendisinden katılımıla sadır olan şeyi düşünmesi böyleyse, İlk İlke'nin kendisinden katılım olmadan bizzat sadır olanı düşünmesi nasıldır? İnsanın bu sureti düşünebilmesi için ona mahal olması gerekmez. İnsan kendi zâtını onun mahalli olmadığı halde düşünür. Mahallik ancak bu suretin insanda gerçekleşmesi; suretin gerçekleşmesi de insanın onu düşünebilmesi için şarttır. Eğer bu suret insanda yerleşme (hulul) dışında bir yolla gerçekleşebilirse, düşünme de yerleşmeye gerek kalmadan gerçekleşir. Bir şey başkası sebebiyle gerçekleşiyorsa, onun failinde gerçekleşmesiyle kabul edicisinde gerçekleşmesi arasında fark yoktur. Öyleyse bizzat fail olan akıl sahibinin (Zorunlu Varlık) zâtı nedenlileri, O'nda yerleşmeden gerçekleşir. Dolayısıyla O bu nedenlileri kendisine yerleşmeksizin düşünür.

Tümel olarak bilen, satır, kelime ve harfleri bir bakışta görüp anlar. Tikel olarak bilen ise her satırdaki her kelimenin her harfini tek tek ve art arda okuyarak anlar. Tikel bilmede bir öncelik sonralık vardır. Bu tür bilmede bilkuvveden bilfiile geçiş söz konusudur. Bkz. Tûsî, "Ecvibetu Mesâilî Biyârî Kâdî'l-Herat", *Ecvibetu'l-Mesâilî'n-Nasiriyye*, s.46

Yukarıdaki analizden hareketle Tûsî, İlk'in kendi zâtını varlıkta "zâtı" ile "zâtını düşünmesi" arasında bir başkalık olmadan düşündüğü sonucuna ulaşır. Zorunlu Varlığın kendi zâtını düşünmesi, ilk nedenlisi olan ilk akli düşünmesinin nedenidir. Tûsî'ye göre iki neden konumundaki "zât" ve "zâtını düşünme" nasıl varlıkta farklılaşmaksızın aynı şey ise, iki nedenli olan "ilk nedenli" ve "İlk'in onu düşünmesi" de varlıkta -ilk nedenlinin İlk İlke'den farklı, İlk'in onu düşünmesinin ise O'na yerleşmiş olmasını gerektiren bir başkalaşma olmadan- aynı şeydir. Aynı şekilde iki nedendeki başkalığın salt itibari olması gibi iki nedendeki başkalık da itibaridir. O zaman ilk nedenlinin varlığı, İlk'in bu nedenliyi -ondan Zorunlu Varlığın zâtına düşecek yenilenen bir surete ihtiyaç duymadan- düşünmesinin aynısı olur. Akli cevherler kendi nedenlileri olmayan şeyleri suretlerin kendilerinde hâsıl olmasıyla düşünür ama bütün mevcutların nedeni olan Zorunlu İlk, bu suretler ile birlikte bulunan bu cevherleri başkalarının suretleriyle değil, bu cevherlerin ve suretlerin aynılarıyla düşünür. Sonuç olarak kâinata hiçbir şey O'nun bilgisi dışında kalmaz.⁸⁰

Sonuç

İbn Sina, İslam felsefesi tarihinde "eş-Şifâ" ve "en-Necât" gibi diğer hacimli eserlerinden çok "el-İşârât ve't-Tenbihât"ıyla iz bırakmıştır. Nasîreddin Tûsî, onun "el-İşârât"ta bu esere önem verilmesiyle ilgili olarak yaptığı uyarıyı bir hikmet âşığı olarak kendisi için görev telakki etmiş ve büyük filozofun felsefi sisteminin özetini ve en gelişmiş halini ihtiva eden bu eseri aslına sadık kalarak ve kendi görüşüne aykırı noktalarda bile itiraza kalkışmadan şerh etme ilmi erdemini göstermiştir. Bu şerh, İbn Sina felsefesini açık ve doğru bir şekilde öğrenmek isteyen hikmet talipleri için zengin bir hazine niteliği taşımaktadır.

İbn Sina kendisinden sonra asırlar boyu izlenen bir felsefe çığırı açmıştır. Takipçileri kadar muarızları da olmuş, hatta bazı görüşlerinden dolayı özellikle Gazalî'nin "Tehâfüt"üyle birlikte küfürle bile itham edilmiştir. İbn Sina'ya yöneltilen eleştirilerin gücü onun felsefi sisteminin gücüyle doğru orantılıdır. İbn Sina yazdıklarıyla İslam dünyasında uzun bir süre devam eden felsefi bir dinamizme yol açmıştır. Böyle bir dehanın muhaliflerinin olması kadar doğal bir şey olamaz. Bu muhalifler içinde her ikisi de Eş'arî kelimeler ekolünün seçkin isimlerinden olan Ebulfeth Şehristanî ve Fahreddin Râzî'nin itirazları özel bir yer işgal eder. Gazalî'den söz etmeyişimizin nedeni onun daha erken bir döneme ait ve farklı

⁸⁰ Tûsî, a.g.e., c.3, ss.304-306.

kanaldan tartışmalara öncülük eden bir düşünür olmasıdır. Ayrıca Nasireddin Tûsî'nin en azından Râzî kadar ilgisini çekmemiş olması da buna eklenebilir. Kelamcı ve mezhepler tarihçisi olan Şehristanî, "Musâratu'l-Felâsife"siyle İbn Sina'nın felsefesini yıkmayı ve gözlerden düşürmeyi hedeflemiş, ancak Tûsî'nin ona cevaben yazdığı "Musâriu'l-Musâri"den de anladığımız üzere bunda başarılı olamamıştır. Nasıl Tûsî için açıkça İbn Sina'nın en güçlü şârihi diyebiliyorsak, tersinden bir anlatımla, Râzî'ye de onun ilmî ve felsefî derinliğe sahip, meselelere vakıf en güçlü muarızı diyebiliriz.

Tûsî, İbn Sina'nın düşüncelerini, yazdığı cerh nitelikli şerhlerle eleştiren Râzî'ye karşı başarılı bir şekilde savunabilmiş midir? Râzî'nin ve Tûsî'nin "Şerhu'l-İşârât"ları karşılaştırmalı olarak iyice incelendiğinde bu soruya gönül rahatlığıyla evet diyebilmek biraz zor görünmektedir. Bu zorluğun temel nedeni Râzî'nin İbn Sina tarafından savunulan görüşleri tamamen çürütebilmiş olması değildir. Râzî sıradan ve insafsız bir eleştirmen değildir. Aslında kabul etmediği halde yer yer İbn Sina'nın kapalı ifadelerinin anlaşılmasını sağlamış, maksadını anlamayı kolaylaştıracak sorular ortaya koymuştur. Bu yönüyle İbn Sina felsefesi adına aslında ona çok şey borçluyuz. Dahası, Râzî, "Şerhu'l-İşârât"tan çok "el-Mebâhisu'l-Mesrikiyye"de neredeyse İbn Sinacı denebilecek ölçüde onun görüşlerine yakın bir noktada durmaktadır. Tûsî'nin Râzî tarafından yöneltilen itirazları cevaplama konusunda zaman zaman zorlandığı görülmektedir. Ama Tûsî'nin teslim edilmesi gereken bir üstünlüğü, meseleyi çok net bir şekilde ortaya koyup mantıksal bir tutarlılık içinde tartışması, İbn Sina'nın görüşünü bütünlüğü içinde, meselenin dışına çıkmadan ve polemige girmeden açıklayabilmesidir. Râzî'nin yer yer kendisiyle çelişmek pahasına İbn Sina'yı, düşünceleri arasında tutarsızlıklar bulmaya çalışarak ilzam etme yoluna gittiğini görüyoruz. Tûsî'nin Râzî karşısında en başarılı olduğu noktalar da işte bu tür ilzam denemelerine verdiği cevaplardır. Üstelik Tûsî felsefeyi içselleştirmiş ve sağlam bir felsefe temeline sahip bir düşünür olmasına karşılık Râzî'de bu ölçüde bir derinleşmenin bulunduğunu iddia edememekteyiz. Çünkü Râzî başta tefsir ve kelam olmak üzere İslamî ilimlerin hemen her alanında derinleşme ve eser verme yoluna gitmekle enerjisini değişik alanlara dağıtmıştır. Bu kadar geniş bir yelpazede faaliyet göstermesine ve dönemin Eş'arî ideoloğu ve temsilcisi rolünü üstlenmiş olmasına rağmen Râzî'nin felsefe meselelerindeki donanım ve performansı hiç de küçümsenecek gibi değildir.

Bu makalede "El-İşârât Şerhi Geleneği"nin iki seçkin mümessilini en azından birkaç mesele çerçevesinde karşılaştırmaya

ve Tûsî'nin İbn Sina'yı açıklama ve savunma noktasındaki başarısını tespit etmeye çalıştık. Buna dayanarak Tûsî'nin dürüst ve vefalı bir şârih olduğunu, ama İbn Sina'yı itiraz etmeden bütün fikirleriyle savunan bir İbn Sinacı olmadığını söyleyebiliriz.