



**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

**Abuzer Dişkaya. *Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021, 404 sayfa.**

**Mehmet Zahit SEZER\***

Metafiziğin son birkaç yüzyılda aldığı tüm darbelere rağmen bilimsel bir hüviyete sahip olup olamayacağı, yalın ifadesi ile mümkün olup olmadığı, şayet cevap olumlu ise bunun keyfiyeti meselesi dinî düşünce mensuplarının gündemini kaçınılmaz olarak meşgul eden ve bir süre daha meşgul edecek gibi görünen bir konudur. Bu hesaplaşmaya girişen Abuzer Dişkaya *Aklın Sınırlarında: İslam Felsefesinde İkinci Akledilirler Öğretisi* başlıklı doktora tezini, günümüzde metafizik yapmanın imkânını yokladığı bir çalışma olarak 2020 yılında savunmuştur. Bir sene sonra *Aklın Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi* ismiyle neşredilen metin, bir takriz ve ön söz eklenmesi dışında tez metniyle aynıdır. Birinci, ikinci ve felsefi akledilirlerin yaklaşık bin yıllık bir süreçteki izini süren çalışma, İslam düşüncesinin önde gelen 20 ismini tarihsel araştırmasının parçası kılar-ken aynı zamanda bu isimleri son bölümde metafiziğe yönelik eleştirilere karşı geliştirdiği cevabında yardımına çağırmakta ve önceki dört bölümdeki tarihsel araştırmasını güncel cevabının zemini kılmayı hedeflemektedir. Eserin barındırdığı tarihsel araştırmanın ve hesaplaşma fikrinin kendinde önemini ve anlamını peşinen teslim etmek gerekmektedir. Fakat gayesinin kendisine kazandırdığı değere rağmen eser birtakım eksikliklerle maluldür. Bu yazı, işaret ettiği ufkun önemini teslim etmekle birlikte eserdeki giderilmesi gereken eksikliklere odaklanmaktadır.

Eser, “ontoloji olarak metafizik yapmak” (s. 35) şeklinde nitelediği obje merkezli klasik felsefe yapma tarzının modern dönemde yerini süje merkezli felsefeye bırakmasıyla birlikte metafiziğin bir meydan okuma ile karşı karşıya kaldığını ve yeni süje merkezli felsefede metafiziğin tekrar temellendirilmesi gerektiğini söyleyerek başlamaktadır. Metafiziğin, “akledilirler” anlayışı ile doğrudan irtibatlı olduğunu belirten Dişkaya (s. 33), meselenin İslam düşüncesindeki serencamını sunmayı süje merkezli felsefede metafiziği yeniden temellendirme gayesinin öncesine yerleştirerek iddiaları için bir zemin inşa etmeyi hedeflemektedir. Buradan hareketle akledilirler meselesinde köşe taşı sayılabilecek düşünürler kronolojik olarak ve felsefi akledilirler meselesi içerisinde dâhil oldukları aşamayı yansıtacak şekilde

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.  
[zahitsezer@marun.edu.tr](mailto:zahitsezer@marun.edu.tr)  
ORCID: 0000-0003-2432-5160

tasvir edilmektedir. Her bir düşünürde tartışılan meselelerin mihverini felsefi akledilirlerin haricî mi zihnî mi kabul edildiği, kabulün nasıl delillendirildiği, deliller vasıtasıyla çözüme kavuşanların ve yeni açmazların neler olduğu, klasik bir filozofun ontoloji olarak metafizik yapmanın yeterli kavramsal araçlarına sahip olup olmadığı soruları oluşturmaktadır. Bu noktada iki meselenin öne çıktığı söylenebilir: 1- Felsefi akledilirlerin birinci ve mantıki akledilirlerden nasıl ayrıştırılacağı, 2- felsefi akledilirlerin varlık tarzının ne olduğu. Felsefi akledilirlerin varlık tarzına ilişkin tartışma daha ziyade hariçten nasıl elde edildikleri, hariçle mutabakatlarının nasıl sağlandığı, ikinci akledilirlerden olmaları hasebiyle zihnî iken nasıl hariçten haber verebildikleri gibi sorular etrafında dönmektedir. Çalışma, incelediği her bir ismin konu hakkındaki görüşlerini doğrudan ve sadece düşünürün kendi eserlerine müracaatla inşa etmeyi denemektedir. Dolayısıyla çalışmanın en önemli bileşenini bu inşayı mümkün kılacak malzeme temininin teşkil ettiği söylenebilir.

Öncelikle tarihsel araştırmanın ve inşanın zemininde yer alan malzemenin sıhhatine ve dakiklığına ilişkin eksikliklere işaret edip söz konusu malzeme üzerine inşa edilen genel hükümlerin tartışmaya açık yönlerine değinilecektir. Bu itibarla malzemenin sıhhatini ve dakiklığını incelerken tercüme sorunlarına, referans sisteminin eksikliklerine, işaret edilen kaynakta bulunmayan pasajlara, metnin iç atıflarındaki yanlışlıklara, dipnotlarda geçmesine rağmen kaynakçada bulunmayan eserlere, literatür kullanımına ve değerlendirmesine yer verilecektir.

Çalışmada serbest tercüme yöntemi benimsenmiştir. Zira tercüme pasajlarda sıklıkla takdim, tehir, hazf, ziyade gibi tasarruflarda bulunulmuştur. Yazarın felsefi akledilirler gibi zorlu bir konuda lafzi tercüme yerine mefhumu esas alan bir tercüme tarzı benimsemesi isabetli görülebilecek olsa da bazı tasarruflarda aşırıya kaçıldığı, diğer bir ifadeyle metnin yorulduğu düşünülebilir. Doğrudan tezde kullanılan kaynaklara dayanarak kimisi gramatik tahlildeki hatalara kimisi de kavram tercihlerine bağlanabilecek tartışmaya açık tercüme pasajlara birkaç örnek zikredilebilir;

1. وعلة وجود كل شيء وثبوت الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطرابا موجود إذن للإنبيات موجودة.<sup>1</sup>

Her bir şeyin varlığının sebebi de hak ve hakikat sahibi olduğundan; Varlığı [inniyeti] olan her şeyin hakikati [mahiyeti] de olacaktır. İşte bu yüzden zorunlu olarak illet de mevcut olacaktır. Zira onun kaynaklık ettiği var olanlar (inniyat) mevcuttur (s. 50).

Bizi “işte bu yüzden zorunlu olarak illet de mevcut olacaktır” cümlesine ulaştıracak lafzi karinelere sahip olmadığımızdan, metni açma gayesine matuf olsa da ziyade cümlelerin köşeli parantez içerisinde yahut tercüme pasaj bittikten sonra yer alması daha uygun olabirdi. Bu sayede okuyucu hem filozofun ifadelerinin yalın hâlini görebilirdi hem de yazara ait çıkarımlar hakkında kafa karışıklığına düşmezdi. Bu hâliyle, serbest tercümeyle dayanan

1 Ya'kûb b. İshak el-Kindî. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. Mahmud Abdülhâdi Ebû Ridde), Mısır: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1369, s. 97.

“alıntıdan anlaşıldığı üzere Kindî’ye göre eşyanın hakikatine dair bilgi, kendisi de hak ve hakikat olan illete dair bilgi sayesinde mümkün olmaktadır” (s. 50) şeklindeki çıkarım aslında yorumlu bir tercümeyle dayanmasına rağmen, okuyucu tarafından bizzat Kindî’nin (ö. 252/866) ifadelerinden elde edilmiş gibi anlaşılmaya açıktır.

Bir sonraki örnekte, yazarın esas aldığı tahkike göre üst paragrafın “ثم” ile başlayan son beş kelimesi ile alt paragrafın “غير أن التی” şeklinde başlayan ilk cümlesinin mübtedasına kadar alınması suretiyle tercüme edilen ibareler -kullanılan tahkikin uygun gördüğü paragraf bölümlemesinin hatalı bulunmasından ötürü bu şekilde alınmış olabilirse de- gramatik bir tahlil hatasını ihtiva etmektedir:

2. ... ثم هكذا إلى غير النهاية.

غير أن التي تمر إلى غير النهاية لما كانت كلها من نوع واحد صار حال الواحد منها هو حال الجميع و صار أي واحد منها أخذ هو بالحال التي يوجد عليها الآخر.<sup>2</sup>

Bu şeyler yani ikinci akledilirler bu şekilde sonsuza kadar devam edebilirler. Çünkü aynı ve tek türdendirler (s. 77).

Bu tercümenin, Fârâbî’ye (ö. 339/950) göre birinci akledilirler ile ikinci akledilirlerin birbirinden nasıl ayrıştırılacağını gösteren kıstası temellendirdiği dikkate alındığında, daha dakik bir tercümeyle ve bu dakik tercümenin akabinde çalışmanın iddiasına delil olarak kullanılmayı hak ettiği düşünülebilir. Zira çalışmanın asıl gündemlerinden biri de filozofların akledilirleri diğer akledilir türlerinden nasıl ayırt ettiği. Fârâbî üzerinden ortaya koyulan kıstas sonraki filozoflarda da ona atıfla işlenmektedir. “Fârâbî’ye göre ikinci akledilirlerin en önemli özelliğini ‘art arda nihayetsizce birbirine arız olabileme’ oluşturmaktadır. Bu kıstas bir akledilirin ikinci akledilirlerden olup olmadığını tespit edebilmek için vazedilmiştir. Fârâbî ve ondan sonra gelen filozoflar, özellikle de İbn Sînâ, bu kıstastan ikinci akledilirler ile diğer bir akledilir çeşidini birbirinden ayırt etmek için istifade etmiştir” (s. 96). Hâlbuki meselenin temellendirilmesi için kullanılan tercümenin Fârâbî’deki aslına müracaat edildiğinde art arda sonsuza kadar yüklenmenin ikinci akledilirleri birinci akledilirlerden ayırt etme kıstası olduğundan bahsedilmediği görülecektir. Bilakis, ibarelerin hemen devamında birbiri üzerine sonsuzca yüklenme noktasında birinci ve ikinci akledilirlerin aynı durumda olduğu vurgulanır: “Söz konusu eklentilerde (levâhik) birinci makullerin bulunduğu durum, ikinci makullerin bulunduğu durumla aynıdır. Her bir eklentiden onları kuşatan, tek bir şeydir.”<sup>3</sup> Fârâbî’nin muhtemelen sofistlerin birbiri üzerine sonsuzca ilişmenin genelde bilgiyi özeldi ise tarifi imkânsız kılacağı yönündeki iddialarını cevaplama amacıyla kaleme aldığı bu pasajda, açıkça birinci akledilirler ile ikinci

2 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut: Dâru’l-Meşrik, 1986 s. 64-5. Dişkaya bu metinden alıntı yapıyor da kaynakçada zikretmediği için kullandığı baskının bu olup olmadığı belirsizdir. Fakat verilen tüm sayfa numaralarının bu baskı ile birebir örtüşmesinden hareketle aynı baskı olduğu düşünülebilir.

3 فإنه بالحال التي توجد عليها المعقولات الأول في هذه اللواحق هي بعينها الحال التي توجد عليها المعقولات الثواني، فالذي يعمها من كل لاحق شيء واحد بعينه (Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, s. 65).

akledilirlerin sonsuza uzanan eklentiler almakta aynı durumda olduğu ifade edilir. Dolayısıyla birinci ve ikinci akledilirleri birbirinden ayırt etmek için kullanılabilir “nihayetsizce birbirine arız olabileme” şeklindeki bir kıstasa delalet eden herhangi bir veriye sahip değildir. Buna rağmen Dışkaya şöyle demektedir:

Bu meseleyi Farabi, Kitâbü'l-hurûf'ta ayrıntılı olarak açıklamaktadır. Buna göre tekrar eden ikinci akledilirler benzer ve tek bir hükme sahiptirler. Çünkü bunlardan tekrar eden bütün kavramların muhtevasına işaret eden tek bir tümel anlam vardır. Bu şekilde Farabi'nin akledilirler anlayışında, ikinci akledilirleri böyle olmayan ezcümle felsefi akledilirlerden ayırt etmemizi mümkün kılacak sağlam bir kıstasa ulaşmış bulunmaktayız. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi bu kıstası, akledilirleri birbirinden ayırmak için Farabi'den çok İbn Sînâ ve özellikle Sühreverdi kullanacaktır (s. 97-8).

Sühreverdi (ö. 587/1191) bölümünde Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) ve Behmenyâr'ın (ö. 458/1066) bu kıstası kullandığından söz edilir (s. 196). Bu sayfada söz konusu kıstas için Fârâbî'nin yukarıda gösterdiğimiz *Kitâbü'l-Hurûf*'taki ibarelerine işaret edilmektedir ki, bu ibarelere dayanarak mezkûr kıstasın elde edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştik. Yine bu sayfada İbn Sînâ'nın söz konusu kıstasa dair görüşleri için *el-Mübâhasât* adlı eserinin 131. sayfasına atıfta bulunuluyor olsa da İbn Sînâ bölümünde aynı eserin aynı sayfasına atıf verilerek gündeme alınan mevzu “nihayetsizce tekrar” meselesi değildir. Son olarak, bu sayfada Behmenyâr'ın sözü edilen kıstasa ilişkin görüşleri için *et-Tahsîl* isimli eserinin 180. ve 181. sayfalarına işaret edilmektedir ki ne Behmenyâr'ın kitapta işlendiği müstakil bölümde bu sayfalara herhangi bir atıf vardır ne de *et-Tahsîl*'in mezkûr sayfalarında birinci ve ikinci akledilirler için bir bahis bulunmaktadır.

3. فنقول إن وجوب الوجود إذا كان صفة لشيء وموجود له، فإما أن يكون واجبا في هذه الصفة، أي في وجوب الوجود، أن تكون عين تلك الصفة موجودة لهذه الموصوف ... وإما أن يكون وجودها له ممكنا غير واجب...<sup>4</sup>

Aynı şekilde vücudun vücubu bir şeye sıfat olursa onunla birlikte var olur. Ya bu sıfatla birlikte vacip olur -yani varlığın vücubu ile- ya da mevcut için bu sıfatın aynıının mevcut olmasıyla olur (s. 148).

“İma” ile kurulan ve “ya...ya” şeklinde tercüme edilen şart edatının ikinci kısmı tercümede esas alındığı yerde olmayıp daha sonra geldiği için tercümesinde hata bulunan bu pasaj, felsefi akledilirler ile onların intiza kaynağı konumundaki haricî nesne arasındaki ilişkinin aynıyet şeklinde olduğunu temellendirmek amacıyla kullanılan tercüme pasajlardan biridir. Felsefi akledilirlerin başı olan vücudun zati sıfatlarından olduğu için felsefi akledilir kabul edilen vücubun haricî nesneye sıfat olduğunda onunla aynıyet şeklinde bir arada bulunduğu yargısını desteklemek üzere kullanılan bu pasajın daha dakik bir tercümesinin delillerini güçlendirebilirdi.

4 Hüseyin b. Abdullah İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât min Kitâbi-Şifâ* (nşr. Hasan Hasanzâde el-Âmülî), Kum: Defter-i Tebligat-i İslami-i Hovze-i İlmîyey-i Kum, 1984, s. 59.

Serbest tercüme yöntemiyle ortaya konan ve tasarrufların yoğunlaştığı pasajlara,<sup>5</sup> işaret ettiği nokta tam olarak tespit edilemeyen dipnotlara<sup>6</sup> ve yanlış gösterilen eser içi atıflara<sup>7</sup> dipnotta işaret edilerek geçilmesi mümkündür. Fakat daha ciddi bir sorun teşkil eden husus, Fârâbî'nin kendisine aidiyeti şüpheli olan ve Dişkaya'nın da söz konusu aidiyetin şüpheli olduğundan haberdar olduğu *et-Ta'likât* isimli eserin yoğun bir şekilde Fârâbî'nin görüşlerinin inşa edilmesinde kullanılmasıdır. Terkan mezkûr eserin Fârâbî'ye aidiyetini reddedip örnek pasajları sunmak suretiyle Fârâbî'ye isnat edilen *et-Ta'likât*'ın, İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserinden parça parça yapılan alıntılardan müteşekkil olduğunu iddia etmektedir.<sup>8</sup> Fârâbî'ye nispet edilen eserdeki görüşlerin içerik itibarıyla İbn Sînâ'nın düşünceleri ile paralel olması<sup>9</sup> da söz konusu iddiayı güçlendirmektedir. Dişkaya çalışmasında herhangi bir sebep zikretmeksizin bu aidiyet tartışmasından sarf-ı nazar edeceğini söylemektedir (s. 54). Aidiyet tartışmaları bir kenara bırakılsa dahi çalışma bir karışıklık sorunu ile malul gözükmektedir. Zira kelimesi kelimesine aynı<sup>10</sup> pasajlar Fârâbî'ye<sup>11</sup> ve İbn Sînâ'ya<sup>12</sup> ayrı ayrı nispet edilmektedir ve her iki pasajın da müelliflerin *et-Ta'likât* adlı eserlerinden alındığı iddia edilmektedir. Hâlbuki eserin Fârâbî'ye nispeti -Terkan'ın da ifade ettiği üzere- kuvvetle muhtemel hatalıdır. Nispetinde şüphelerin bulunduğu bu eserin Fârâbî'nin felsefi akledilirler anlayışı betimlenirken 14 yerde kullanılmasının (s. 54, 61, 67, 68, 72, 73, 91, 92, 111, 112, 113) bölüme dair bazı şüpheleri beraberinde getireceği açıktır.

Mevzubahis problemin sebeplerinden birisi çalışmanın dayandığı güncel akademik birikimin nispeten yetersiz olmasıdır. Literatür değerlendirmesi olarak yazılan paragraflarda zikredilen sınırlı sayıdaki çalışma dahi ilgili filozofun düşüncelerinin ele alındığı müstakil bölümlerde atıf almamıştır. Diğer yandan eserin konusu ile irtibatlı olduğu söylenerek yer verilen kaynaklara dair içerik analizi yapıldığını söylemek zordur. Zira bu kaynaklar hakkında sadece felsefi akledilirler konusunda teze katkıda bulunmalarının muhtemel olduğu söylenir. Dişkaya literatürde felsefi akledilirleri konu edinen çok az sayıda çalışma olduğunu kaydetse (s. 47) de onun da belirttiği üzere felsefi akledilirler umûr-i âimme başlığı altında

5 Dişkaya, s. 76 (dp. 43), 81-2 (dp. 53), 93 (dp. 68), 94 (dp. 74); 96-7 (dp. 79), 100 (dp. 84), 135 (dp. 160), 144 (dp. 192 ve 193), 147 (dp. 200), 155 (dp. 227), 174 (dp. 306), 179 (dp. 323).

6 Dişkaya, s. 96 (dp. 78), 101 (dp. 85), 107 (dp. 102), 197 (dp. 60 ve 61) [Bu nihayetsiz silsile illi-maluli ve bilfiil var olduğundan<sup>60</sup>, muhaldir.<sup>61</sup> Dipnotların referansları şöyledir: (60): *Mecmua-i Musannefât-i Şeyh İsrak*, Tashih: Henry Corbin, s. 355. (61): a.g.e., s. 22-24. Atfın nasıl takip ve tahkik edilebileceği anlaşılammamaktadır].

7 Dişkaya, s. 106 (dp. 96 ve 97); 111 (dp. 118).

8 Fehrullah Terkan, "el-Fârâbî'ye Atfedilen *et-Ta'likât* İsimli Eser Hakkında Bir Not", *Diyanet İlmî Dergi*, 50/1, (2014): 213-27.

9 Dişkaya, s. 72-3 "İçsel Farklılıklar" adlı bölüm okunduğunda İbn Sînâ'nın "mahiyetlerin bilinemeyeceği, ancak ve ancak levazıma ulaşılabilceği" görüşünün anlatıldığı görülebilir.

10 Birebir aynı olan Arapça ibareler çevrilirken mefhum olarak aynı lafzen farklı tercümelerin yapıldığı kaydedilmelidir.

11 Dişkaya, s. 103-4 (dp. 91). İlgili dipnota göre alıntı Fârâbî'nin *el-Mantıkıyat* adlı eserinden yapılmışsa da işaret edilen yerde böyle bir pasaj bulunmaz. Bu pasaj Fârâbî'ye nispeti sorunlu olan *et-Ta'likât* adlı eserde yer alır (Ebû Nasr el-Fârâbî *et-Ta'likât* [nşr. Cafer el-Yasin], Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1408, s. 61).

12 Dişkaya, s. 157 (dp. 236). Bu dipnot açıkça İbn Sînâ'nın *et-Ta'likât* adlı eserini iktibas kaynağı olarak gösterir.

incelenir (s. 47, 184). Dolayısıyla umûr-i âmme konusuna değinen muhtelif kitap, tez ve makalelerin Dişkaya'nın çalışmasına ilişkin kaynaklar olarak değerlendirilebileceği düşünülebilirdi. Fakat umûr-i âmme'ye dair ortaya konan temel çalışmalar teze herhangi bir katkı sunmamıştır. Ayrıca kaynak olması beklenebilecek, belirli bir filozof özelinde metafizik bilginin imkânını sorunsallaştıran çalışmalar<sup>13</sup> da ihmal edilmiştir. Bu gibi çalışmalar kaynak olarak görülebilirdi, zira Dişkaya'nın hedeflerinden biri de ele aldığı filozofların felsefi akledilirler anlayışlarını sunarak (s. 33) öncekilerin klasik anlamda metafizik yapmanın kavramsal araçlarına sahip olup olmadıklarını tespit etmektir.

Bazı tercüme hataları, serbest tercümenin yol açtığı irili-ufaklı anlam kayıpları, yazım yanlışları (s. 129, 131, 183, 203, 204, 231, 276, 277, 360) ve devrik cümleler (s. 364, 378) çalışmanın malzeme bakımından kusurlu olduğunu söylemeyi mümkün kılar. Öte yandan kuşatılması güç kapsamından ötürü eserin üstesinden gelmeyi vaat ettiği projenin başarıya ulaşmasının zor olduğu düşünülebilir. Zira çalışmanın özetle iki hedefi bulunmaktadır: 1- ilk İslam filozofu Kindî'den çağdaş bir filozof olan Tabatabâî'ye (ö. 1921) kadarki süreçte, İslam düşüncesinin 20 isminin<sup>14</sup> felsefi akledilirler anlayışını kronolojik olarak ve birincil literatüre dayanarak serimlemektir ki, bu isimlerin yaklaşık bin yıl içerisinde, farklı coğrafya ve düşünce gelenekleri içerisinde bulunduğu unutulmamalıdır. 2- "Bu mütevazı çalışmanın amaçlarından biri de" diye kaydedilen ve akledilir çeşitlerinin ortaya konması yoluyla ulaşılmaya hedeflenen "akıl meşru sınırlarının ne olduğuna dair bir belirlemede" (s. 30) bulunmaktadır. Araştırma için belirlenen kapsamın son derece geniş ve gayenin de kendinde zor olduğu söylenebilir.

Metnin üzerinde çokça durduğu hususlardan biri felsefi akledilirlerin haricî mi yoksa zihni mi olduğudur. Çalışma boyunca İslam düşünce tarihindeki büyük simalar felsefi akledilirleri hangi kategoriye koyduklarına ve bu tercihlerinin tutarlı olabilmesi için gerekli ontolojik ve epistemolojik araçları geliştirip geliştiremediklerine göre değerlendirilmiştir. Bu noktada felsefi akledilirlerin "hariçte intiza edildiği şeyle müttehit olma" anlamında ittisâfından ve "zihinde şeyin mahiyetinden müstakil olarak bulunma" anlamında urûzundan bahsedilmektedir ki, haricî şeylerin felsefi akledilirlerle ittisâfi savunulurken haricî bir özellik gündeme gelmektedir. Diğer bir ifadeyle felsefi akledilirler zihni kabul edildiklerinde onların hariçteki nesneye hamledilmelerini mümkün kılacak bir özelliğin onlarda bulunması gerekmektedir. Kitap boyunca bu özelliğin açık olmayan müphem lafızlarla anıldığı söylenebilir. Zira atıfta bulunmak için kullanılan kavramlar; "hususiyet" (s. 41, 42, 223, 224), "haysiyet" (s. 45, 224, 307, 319, 382), "nispet" (s. 220), "salahiyet" (s. 224), "haricî şeylerin zihni lazımı" (s. 245), "zihni haysiyet ve özellik" (s. 245), "zihni hususiyet" (s. 246), "özel bir mebde" (s. 288), "gerçek, belli bir mebde ve haysiyet" (s. 288), "özel bir kaynak" (s. 290), "şuhûdî olarak idrak edilecek bir veçhe" (s. 393) şeklindedir. Bu kavramların nasıl felsefi akledilirler için

13 Ömer Türker, *İbn Sinâ'da Metafizik Bilginin İmkânı*; a.mlf., *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*.

14 Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ, Behmenyâr, Levkerî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî, Sühreverdî, Nasîrüddin er-Tûsî, İcî, Cürcânî, Taftazânî, Deşteki, Ali Kuşçu, Devvânî, Mir Dâmâd, Molla Sadrâ, Molla Hâdî Sebzevârî, Tabatabâî.



haricî bir intiza kaynağı görevi gördüğünü anlamak pek kolay değildir. Konunun belirginlik kazanması için eklenen açıklamalar da yetersiz gözükmektedir. Söz gelimi bu hususiyetin haricî şeylerin idrak edilmiş suretlerinde bulunduğu ifade edilir (s. 250). Fakat bu hususiyetin varlık tarzına ilişkin bir netlik bulunmaz. Hâlbuki tartışmanın düğümlendiği nokta zihni olanın haricî olana yüklenmesi ve ondan haber verebilmesidir. Yüklenmenin imkânı haricî zatta bir salahiyetin (yukarıdaki herhangi bir kelime de kullanılabilirdi) bulunması ile mümkün görülmektedir. Dolayısıyla sözü edilen hususiyeti ayrıntılandıran müstakil bir bölümün çalışmaya eklenmesinin okuyucunun işini kolaylaştıracağını söylemek mümkündür.

Dişkaya'nın belirttiği kadarıyla felsefi akledilirler ifadesinin ilk kullanımı Mir Dâmâd'a (ö. 1631) aittir (s. 283). Kavramsallaştırmanın bu kadar geç tarihli olması, felsefi akledilirler anlayışı sunulmaya çalışılan isimlerin çoğunun felsefi sistemleri açısından böyle bir ayrıma doğrudan ve açıkça gitmediklerini gösterir. Ayrı ayrı incelenen düşünürlerce felsefi akledilirlerin nasıl alımlandığı netleştirilmeye çalışılırken umûr-i amme üzerinden mesele takip edilebiliyor olsa da ayrıma sahip olmayan bir düşünürün felsefi akledilirlerin birinci ve mantiki akledilirlerden nasıl ayrıştırılacağını "açıkça" ifade ettiğini söylemek mümkün olmasa gerektir. Zira felsefi akledilirler diye bir kavram setine sahip olmayan bir düşünürün, ancak kendisinden sonra felsefi akledilirler olarak tayin edilen ve içeriği belirlenen bir grup kavramı, birinci ve mantiki akledilirlerden ayırmak gibi bir gündeme sahip olması pek makul değildir. Buna rağmen eserin pek çok yerinde felsefi akledilirler kavramına sahip olmayan erken dönem filozofları hakkında bu tür kavramları ayırt etmeye ya da tespite dair kanaatlerini "açıkça" (s. 76, 86-87, 95, 136, 191, 255) ortaya koyduklarından söz edilir. Bazen de konu hakkındaki görüşleri sunulan düşünürün kanaatlerinin yazar tarafından tespit edildiği şekilde olması gerektiğine ilişkin oldukça vurgulu ifadeler bulunur. Söz gelimi "Bu alıntılardan da anlaşıldığı gibi Tûsî'nin kullanımında felsefi kavramların salt zihni olduğu meselesi *öylesine açıktır ki*, bu kavramların haricî ziyadetine nefyedilmesi derekesine indirgemek mümkün değildir" (s. 241-2), "... bu tür kavramların Tûsî'nin nezdinde felsefi ikinci akledilirler olduğu dolayısıyla salt zihni ve akli olmadığı yönündeki *şüphelerden tamamen arınmak* gerekir" (s. 235). Bu ibarelerde konu hakkındaki nihai kanaatin ne olması gerektiğine dair şiddetli vurgu göze çarpar. Böylesi bir kesinliğe ulaşmanın önündeki engelden, yani Mir Dâmâd'a kadarki filozoflarda kavramsal şemanın bulunmamasından sarf-ı nazar edilse dahi konudaki son sözün söylendiği imasındaki bu yüklemelerin akademik üslup içerisinde kabule şayan olmadığı eleştirisi eldedir.

Son olarak Dişkaya'nın son bölümde giriştiği felsefi inşa denemesinin barındırdığı imkân ve zaafırlara ilişkin değerlendirmede bulunabiliriz. Öncelikle çalışma boyunca filozoflar ile yazarın görüşlerinin birbirine karışma tehlikesi içerisinde sunulduğu kaydedilmelidir. Bilhassa son bölüme yaklaştıkça -yazarın düşünce dünyası üzerindeki etkilerinin daha yüksek olmasından olsa gerek- görüşleri sunulan düşünür ile yazarın fikirlerini ayırt etmek iyiden iyiye zorlaşmaktadır. Son bölüme gelindiğinde Tabatabai ve Molla Sadrâ'ya (ö.

1050/1641) yapılan tek atıfla beraber felsefi akledilirler meselesinin geldiği son nokta ve dolayısıyla katkı yapılması/geliştirilmesi gereken hususlar gündeme alınmaktadır.

Dişkaya, çalışmanın önceki bölümlerinde sunduğu felsefi akledilir tespit kıstaslarına dayanarak felsefi akledilir sayılması gereken bütün kavramları ve onların özelliklerini sıralamakla işe başlar. Hangi kavramların felsefi akledilirlerden sayılması gerektiğini netleştiren bu takrirden hemen önce metafizik yapmanın imkânını gösterebilmek için felsefi ikinci akledilirlerin hariçten “doğal” bir şekilde nasıl elde edildiklerinin gösterilmesi gerektiğini ifade eden Dişkaya, ancak ve ancak “metafiziksel ve mufarık” bir cevher olarak zikrettiği faal akıl olmaksızın temellendirme gerçekleştirilebilirse bu amaca ulaşılabileceğini söyler (s. 379). Buradan hareketle onun son bölümdeki teşebbüsünü özetlemek gerekirse şöyle denebilir: Dişkaya, metafiziğin mâverâi bir cevher referans alınmaksızın -yani doğal bir şekilde- ortaya konması gerektiğini savunmaktadır; bu amaca matuf olarak 1- nefsin felsefi akledilirleri idrakindeki üç aşamanın, 2- ispat ve sübut makamları arasındaki farkın ve 3- şuhûdun tüm bilme süreçlerindeki aktifliğinin ve basitliğinin gösterilmesi gerekmektedir.

İlk olarak nefsin felsefi akledilirleri idrak ederken geçirdiği soyutlamanın üç aşaması ele alınmaktadır. Dişkaya’ya göre felsefi akledilirlerin haricî fertleri bulunmadığından tecrit ve genelleme anlamında bir elde etme sürecinden bahsetmek isabetli görünmemektedir. Bunun yerine “tekâmülî tahakkuk” adını verdiği nefsin idrakin her aşamasında aktif olduğu bir süreci önermektedir (s. 387). Buna göre ispat makamında his, hayal, vehim ve akıl gibi farklı idrak yetilerinden söz ediyor olsak da esasında idrakin basit ve tek bir şey olması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle his, hayal, vehim gibi yetiler maddi kabul edilirken sadece aklın manevi/akli bir yeti olarak görülmesi yanlıştır ve nefiste maddi-akli yeti ikiliği bulunmamalıdır. Bu sebeple Dişkaya nefsin bütün yetilerinin mücerret olduğundan bahsetmektedir (s. 294). Örneğin dokunma esnasında dokunan kişinin parmaklarında hazır bulunan nefis şeyin kendisini dokunma özellikleri açısından idrak etmektedir (s. 393). Nefsin ve akletmenin söz konusu tasvirinde misal âlemi, akledilirlerin nefiste meydana gelmesinde kritik bir rol oynar (s. 392-3). Bu noktada sorulması gereken soru, mâverâi bir cevhere atıfta bulunmaksızın, yani doğal bir şekilde temellendirilmeye çalışılan metafiziğin, bütün yetileri mücerret kabul edilen nefis varsayımı ve belirsiz sayılabilecek misal âlemi kabulüyle nasıl bir araya getirilebileceğidir. Fakat kitabın son bölümünün bu soruya cevap kabilinden yeterli ayrıntı içerdiğini söylemek güçtür ve misal âleminin varlık tarzı, nerede bulunduğu, mâverâi bir entite olup olmadığı, aynı şekilde nefsin keyfiyeti, varlık tarzı, bedenle ilişkisi vb. sorular cevapsız kalmaktadır. Hâlbuki problem, mücerret nefis ve misal âlemi kavram çiftinin temin ettiği “bilebilmenin” nasıl mümkün olduğu sorusunda düğümlenmektedir ve dolayısıyla bu kavram çiftinin ayrıntılandırılması gerekmektedir.

“Doğal yoldan” temellendirilmesi hedeflenen metafiziğin dayandırıldığı ikinci nokta ispat ve sübut makamlarının farklılığıdır. Dişkaya söz konusu farklılığı klasik mutabakat anlayışının terki olarak sunar (s. 400). Bu kısımda Dişkaya sübut ve ispat makamının



farklılığından istifadeyle felsefi akledilirlerin hariçteki şeylerde bulduklarını ve haricî bir intiza kaynağından (haysiyet, salahiyet, veçhe, “bulunma/vuku” adında bir özellik) hareketle elde edildiklerini göstermeyi denemektedir. Son bölümdeki iddianın en önemli dayanağının felsefi akledilirlerin hem haricî intiza kaynağından elde edildikleri hem de hariçte (sübut makamında) intiza kaynaklarına zait olmayıp sadece zihinde (ispat makamında) intiza kaynağından müstakil hâle geldikleri cümlesi olduğu söylenebilir. “Haysiyet” kavramı felsefi akledilirlerin sübut makamında haricî nesnesi ile müttehit, ispat makamında ise müstakil olması şeklindeki dayanak için anahtar konumundadır. Zira buradan hareketle felsefi akledilirlerin sübut makamında tek, ispat makamında ise ayrı ayrı idrak edildiği savunulabilmektedir. Çalışmanın formüle ettiği hâli ile felsefi akledilirlerin ittisâflarının haricî urûzlarının ise zihnî olduğu yargısı, haricî mi zihnî mi olduğu pek de açık olmayan haysiyet kavramı ve ispat-sübut makamı ayırımında temellenmektedir. Felsefi akledilirlerin haricî intiza kaynağındaki bu haysiyet şayet haricî kabul edilirse, çalışmanın bazı düşünürleri incelerken temas etmiş olduğu vücut mahiyete zait olduğunda ortaya çıkan sorunlar gündeme gelecektir. Zihnî kabul edildiğinde ise bu kabul asıl iddia olan felsefi akledilirlerin zihnin kurgusundan ibaret olmadığı ve hariçten elde edildiği yargısı ile çelişecektir. Dolayısıyla iddianın ve iddiayı ispat sadedinde ortaya konan sistemin düğümlendiği haysiyet/salahiyet/özellik/veçhe kavramındaki belirsizliğin giderilmesinden evvel, ispat-sübut ayırımının, tüm idrak yetilerinin mücerretliğinin, nefiste toplanmalarının ya da misal aleminin ele alınan probleme çözüm getirmesi mümkün değildir.

Yukarıda ifade edilenlere istinaden Dişkaya'nın teklif ettiği yeni kavramsal çerçevenin umûr-i âmme/felsefi akledilirler tartışmasında esasa taalluk eden bir açılıma tekabül etmediği düşünülebilir. Zira çalışmada sübut makamının hariçten, ispat makamının zihinden, şuhûdun idrakten, misal aleminin faal akıl bir benzerinden nasıl ayrıştığının dakik bir şekilde ortaya koyulduğunu söylemek zordur. Tüm bu belirsizlikler vaki iken metafiziksel ve mufarık bir cevherin etkisi olmaksızın -yani “doğal” yoldan- metafiziğin sağlam bir şekilde temellendirildiğini göstermek mümkün olmasa gerektir.

Modern dönemde metafiziği temellendirme teşebbüsü kendinde değerlidir. Zira bu teşebbüs doğrudan insani varoluşa ilişkindir. Bu çalışmada mercek altına aldığımız *Akıl Sınırlarında Metafizik: Felsefi Akledilirler Öğretisi* adlı eserin söz konusu gayeye matuf bir teşebbüs olduğunun ve dolayısıyla kazandığı önemin altı çizilmelidir. Fakat kapsamının genişliğinden ve üstesinden gelmeyi ümit ettiği mevzunun çetrefilli oluşundan ötürü eser bir takım zaafı taşımaktadır. Kitapta geçen her bir filozof adına felsefi akledilirler hakkında yapılacak müstakil çalışmalardan sonra buradaki teşebbüs daha sağlam olarak gerçekleştirilebilir. Diğer taraftan bu çalışmanın metafizik yapmanın imkânını İslam düşüncesinin kurucu şahsiyetlerinden hareketle yoklama fikrini temsil etmesinden ötürü önemli bir ufka işaret ettiği de kaydedilmelidir.