

İSLAM DÜŞÜNCESİ'NDE ZİHNİ VARLIK (VUCUD-İ ZİHNİ) ANLAYIŞININ BİLGİ FELSEFESİ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Ahmet PİRİNÇ*

Öz

Bilgi felsefesi bağlamında ele alınan zihni varlık kavramı, bilgi felsefesi ile ilgili kuramların oluşmasında ve bu kuramlar arasındaki farklılığın ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Özellikle filozoflarla kelamcılar arasındaki bilginin mahiyetine ilişkin yapılan tartışmalarda merkezi bir konumda bulunan zihni varlık kavramıyla ilgili olarak üç farklı temel görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri “*zihinde oluşan tasavvur, mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığıdır.*” şeklindeki filozoflara ait “*mahiyet teorisi.*” Bir diğeri, bilgiyi bir tür izafet olarak kabul eden ve zihindeki suretin bilgi olmadığını söyleyerek zihni varlığı inkâr eden kelamcıların görüşü olan “*izafet teorisi.*” Üçüncü yaklaşım ise zihinde var olan tasavvuru “*mahiyetlerin kendileri olmayıp, onların karartılarının (siluet/ingel/şebah) varlığı*” şeklinde değerlendiren “*şebah teorisi*” dir. Bu çalışmada adı geçen üç teori çeşitli yönleriyle incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihni varlık, Harici varlık, Mahiyet, İzafet, Şebah

Evaluation of Mental Existence (Vucud-i Zihni) in the Concept of Epistemology in the Islamic Thought

Abstract

The concept of mental existence taken in the context of epistemology have played a decisive role in the emergence of theories about epistemology and differences between these theories. Three different views have emerged about the concept of mental existence as a result of debates between philosophers and theologians on the nature of knowledge. One of these views is “the theory of guiddity” that belongs to philosophers who defend the idea of “representation that formes in mind is the existence of guiddity itself”. The second view is “the theory of relation” that belongs to theologians who accept knowledge as a relation and deny mental existence by saying that imagination in the mind is

* Elaziğ Mezre Ortaokulu, ahpirinc@hotmail.com

not knowledge. The third one is “the theory of mental similitude” that defends the idea of “imagination in the mind are not quiddity themselves but they are the existence of shadow (silhouette/image/sebeh) of them”. In this study, these three theories will be examined from different aspects.

Key Words: Mental existence, External existence, Quiddity, Relation, Image/Mental similitude

Giriş

Varlık, felsefenin en kadim ve en temel konularından birisi olup insan bilgisinin bir bütün olarak yöneldiği, kendine konu edindiği temel ilgi alanların başında gelir. “Varlık” kavramı Arapçada ‘vcd’ kökünden türetilen bir kelime olup var olmak anlamında mastar, var olan anlamında ise isim olarak kullanılır. Varlık, var olan şey, var olanın var oluşu anlamında bütün var olanları içine alan en genel kavramdır.¹

Varlık kavramı, gerek İslam düşüncesinde gerekse Batı felsefesinde ontolojik ve metafizik temelde benzer bir sınıflandırılmaya tabi tutulmuştur. Varlık için söz konusu olan bu taksimatı genel hatlarıyla ele aldığımızda varlığın “vacip-mümkün” ve “ayni-zihni (reel-ideal/somut-soyut)” şeklinde iki temel metafizik kısma ayrıldığını söyleyebiliriz. Varlık türleriyle ilgili bu terimlerin her biri bir diğeriyle tanımlanma özelliğine sahip olup biri diğeri zıttı konumundadır. Nitekim vacip varlık, varlığı kendinden olup varlığının bir illeti bulunmayan ve var olmaması düşünülemeyen varlık şeklinde tanımlanırken, mümkün varlık ise varlığının bir sebebi bulunan, varlığı ve yokluğu mümkün olup varlığını bir başkasına borçlu olan varlık şeklinde izah edilir.² Görüldüğü üzere varlık türleriyle ilgili bir kavramın ne olduğu, diğeri ne olmadığı ile belirginlik kazanmaktadır. Bu tanımlama biçimi “ayni varlık-zihni varlık”

¹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 13. bs., İstanbul, 1998, s. 189; Hüseyin Atay, “İbn Sînâ’da Varlık Delili”, Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009, s. 291

² Geniş bilgi için bkz., Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. bs., İstanbul, 2008, s. 127-128; Kazımierz Ajdukiewicz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Say Yay., 4. bs., İstanbul, 20210, s. 87; Ömer Mahir Alper, *İbn Sina*, İSAM Yay., 2. bs., İstanbul, 2010, s. 91; İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., 1. bs., İstanbul, 2002, s. 88; Ali Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 2008, s. 88-89

şeklindeki varlıksal kategori için de geçerlidir. O halde söz konusu olan bu tanımlama metodunu da göz önünde bulundurarak “ayni ve zihni” varlığı ontolojik ve epistemik bir temelde tahlil etmeye çalışalım.

Varlığı bir bütün olarak değerlendiren ve onun en temel niteliklerini inceleyen varlık felsefesinde varlığın iki temel kategoriye ayrıldığını yukarıda ifade etmiştik. Bunlardan birincisi zaman ve mekânda bulunan, değişim ve oluşum içeren, insan bilincinden bağımsız olarak dış dünyada var olan, ilk ve ikinci yetkinliklerin³ (harici etkilerin) kaynağı olan varlıktır. Bu varlığa “ayni /harici” varlık denilmektedir. Diğeri ise ayni/harici varlığın karşıtı olan, insan bilincinde düşünülme suretiyle ortaya çıkan, zaman ve mekândan bağımsız, harici varlıktaki şekliyle değişimin ve oluşumun mümkün olmadığı ve nesnel etkilere kaynaklık etmeyen varlıktır. Bu varlık ise “zihni” varlık olarak isimlendirilir.⁴

Felsefenin nihai olarak varlığı bir bütün şeklinde ele alması ve varlığı felsefi bilginin konusu olarak değerlendirmesi, varlığın yukarıdaki şekliyle sınıflandırılmasına engel teşkil etmez. Zira bu sınıflandırma aynı ontolojik kökeni paylaşan, tek bir hakikat olarak kabul edilen varlığın zihni-harici varlık şeklinde ortaya çıkan iki farklı ontolojik doğasını anlamak ve bunlar arasındaki metafizik ilişkiyi ortaya çıkarmaya yönelik bir tutumdur.⁵ Nitekim yeni ontolojinin kurucusu kabul edilen Nicolai Hartmann (1882-1950) da epistemolojiyi ontolojiye indirgeyen bakış açısıyla tüm insan bilgisinin bir anlama faaliyeti şeklinde kendisine yöneldiği hedef olarak varlığı işaret eder.⁶

³ Felsefi bir kavram olarak ilk yetkinlik (el-kemâlü'l-evvel) bir şeyin hakikatinin onunla tamamlandığı yani fiillerin ilkesi olması açısından bir şeyin kendi varlığıdır. Örneğin insan için “canlılık” ve “konuşma/düşünebilme” birer ilk yetkinliktir. İkinci yetkinlik (el-kemâlü's sâni) ise bir şeyin gerçekleşmesinden ve varlığından sonra o şey üzerine terettüb eden ve şeyin tabiatının ve türünün gerektirdiği “güç ve fiillere denir. Örneğin insan için “gülmek” “şaşkınlık” vb. nitelikler ikinci yetkinliktir. bkz. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, s. 44-46, 222; Kemal Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, c. I, Daru Ferakid, Kum, 2005, s. 349

⁴ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 127-128; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 1. bs., Ankara, 2004, s. 119

⁵ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 19; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfârü'l-akliyyeti'l-erbaa*, c. I., Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 5. bs, Beyrut, 1999, s. 263

⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 112

Doğru bilginin imkânı ve geçerliliğiyle yakından ilişkili olan diğer ontolojik alan ise dış dünya da diyebileceğimiz harici varlık alanıdır. Varlıkların tikel formda vücûd buldukları bu gerçeklik düzeyi, zihni varlığın anlaşılmasında önemli bir konuma sahiptir. Zira metafiziksel bir temelde icra edilen ontolojik taksimin diğer varlık eksenini oluşturan harici varlığın zihni varlıkla metafiziksel bir yakınlığı bulunmaktadır. Harici varlık kendi arasında “*Mutlak harici*” ve “*Harici bil kıyas*” olmak üzere iki kısma ayrılır.⁷

Mutlak harici kavramı genel olup harici ve zihni her iki ontolojik varlık düzeyini de kapsamaktadır. Zira mutlak harici varlık, hem harici hem de kavramsal tahlil düzeyindeki varlığın etkilerinin kendi üzerinde gerçekleştiği varlıktır. Nitekim “ateş”in dış dünyadaki zati özelliğinden biri olan yakıcılık vasfı, onun nesnel bir varlık olmasının eseri ve etkisi iken, aynı “ateş”i zihnimizde tasavvur ettiğimizde ise varlığın kavramsal gerçeklik düzlemine özgü bir takım belirli etkilerinin zihnimizde oluşması da zihni varlık oluşunun bir etkisidir. Yani zihin dışı olması yönüyle nesnel bir etkiden söz ederken, zihni bir varlık olması yönüyle de kavramsal bir etkiden söz etmekteyiz. Böylece “mutlak harici varlık” hem harici hem de zihni etkilerin her ikisini de kapsamaktadır.⁸

“Harici bil kıyas” kavramına gelince bu kavram “mutlak harici” kavramının aksine yalnızca harici varlıklar için kullanılır. Bu kavram kaplamı açısından tüm harici varlıkları kapsadığından zihin dışı olarak nitelendirdiğimiz tüm şeyler bu kavram içine dâhil olur.⁹

Harici varlıkla ilgili yaptığımız bu kısa değerlendirmeden sonra zihni varlığın felsefi açıdan ne olduğu, zihni var oluşun belirli bir takım etkilerin gerekliliğine kaynaklık edişinin nasıl gerçekleştiğini açıklamamız gerekmektedir. Zihni varlık nedir? denildiğinde şöyle bir tanımla karşılaşmaktayız; genel anlamıyla zihni varlık, zihin dışı dünyada harici varlıklar için söz konusu olan ilk ve ikinci yetkinliklerinden hiç birinin kendisine terettüp etmediği, yalnızca kavramsal bir gerçeklik olarak zihinde var olan ve kendine özgü soyut

⁷ Abdurrezzak Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, Müessesetü İmam Sadık, 2. bs., Kum, 2007, s. 192; Abdülcebbâr Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I, Matbaatu Kalem, Bağdat, 2007, s. 277

⁸ Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, s. 192; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I, s. 277

⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

etkilerin söz konusu olduğu varlıktır. Bir başka ifadeyle zihin dışı dünyadaki mahiyetlerin ilk ve ikinci yetkinlikleriyle var oldukları harici varlıklarının dışında, hiçbir yetkinliğin kendi üzerlerine terettüp etmediği bir başka varlık düzeyleri de söz konusudur. Bahse konu olan bu varlık, "zihni varlık" olarak isimlendirilip kavramsal boyutuyla tüm mahiyetler hakkındaki bilgimizi kapsar.¹⁰

Nitekim zihni varlığın, kavramsal tahlil düzeyinde en yalın haliyle bizlere sağlamış olduğu iki temel epistemik sonuç söz konusudur. Bu sonuçlardan biri zihnimizde daha önceden var olmayan bir şey hakkında bir "suret" oluşturması diğer sonuç ise oluşan bu "suret" in bizdeki bilgisizliği gidermesidir. Örneğin zihnimizde her hangi bir nesnenin suretinin olmadığını farz edelim. Daha sonra idrakimize gelen bir ağaç tasavvuruyla ağacın sureti oluşur. Bu suret, ağaçla ilgili daha önce zihnimizde olmayan yeni bir bilgi oluşturur. Zihindeki bu tasavvur, kavramsal düzeyde yalın bir bilgi şeklindedir. Zihni varlık için söz konusu olan bu hükümler, onun zihindeki varlıksal etkilerindedir. Ancak zihni varlığın zihinsel etkilerinin yanında bir takım harici etkileri de söz konusudur. Örneğin limonu tasavvur ettiğimizde, tükürük salgı bezlerimiz fazladan çalışarak ağızımızdaki tükürük salgımızı artırır. Bu salgının fazlalaşmasının nedeni, zihnimizdeki limonun suretidir. Zira burada zihni varlık olan limonun sureti, kendine özgü bir takım etkilerin meydana gelmesinin kaynağı olmuştur. Böylece nefis, muayyen zihinsel bir tasavvurun varlığına bir tepki (infi'al) vermiştir. Bu tepki, zihni varlığın aynı zamanda harici bir etkisinin de söz konusu olabileceğini göstermiştir. Buradaki zihni varlık harici bir tepkiye kaynaklık etmesi bakımından değerlendirildiğinde, "mutlak harici" anlamında kabul edilir. Zira daha önce belirttiğimiz gibi "mutlak harici" kavramı, hem hariçte olan hem de zihinde olandan daha genel (umumi) bir çerçeve sunmaktadır. Yani diğer bir ifadeyle hem nesnel hem de kavramsal etkilerin kendi üzerine gerekli olduğu tüm şeyleri kapsamaktadır.¹¹

Bunun yanında nefsin bir melekesi olan zihin, fonksiyonları açısından değerlendirildiğinde hariçteki varlıklar için adeta bir ayna

¹⁰ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1997, s. 45; Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, s. 192

¹¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

görevi görür. Nitekim bu özelliğinden dolayı harici varlıklar hakkında bilgi aktarım kaynağı şeklinde kabul edilebilir. Ancak bu zihin, kendisi olması açısından (bima hüve zihn) ele alındığında ise ilk ve ikinci yetkinliklerinin kendi üzerine gerekli olması özelliğiyle harici bir varlık¹² olup tüm harici etkilerin kaynağı konumundadır. Zira bu yönüyle zihni varlık salt bilgi olup harici bir varlık olarak kabul edilmesinin nedeni bilginin, yoklukla (adem) ilişkilendirilemeyeceği gerçeğidir. Çünkü bilginin varlıksal yani ontolojik bir niteliği söz konusudur.¹³

Zihni varlıkla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra konuyu biraz daha dikey bir perspektifle ele almak gerekecektir. Bu da bizi ister istemez İslam düşünce tarihinde “zihni varlık” kavramı etrafında yapılan tartışmaları ve bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan felsefi görüşleri incelemeyi gerektirecektir.

İslam felsefesi tarihinde XIII. yüzyıla kadar “zihni varlık” kavramının felsefi kitaplarda müstakil bir başlık altında ele alındığına rastlamak mümkün değildir. Ancak bu kavram bu şekliyle bağımsız bir konu olarak ele alınmamış olsa da başta Farabi (ö.950) olmak üzere İbn Sina (ö.1037) ve Sühreverdi (ö.1191) gibi filozofların eserlerini incelediğimizde zihni varlık kavramına karşılık gelecek benzer kavramları özellikle bilgi felsefesi bağlamında sıklıkla kullandıklarını görmekteyiz.¹⁴ Birer örnek olması açısından bu konuda her üç filozofumuzdan kısa alıntılar yapacağız.

Farabi'nin bilgi teorisini yakından incelediğimizde tartıştığımız boyutuyla “zihni varlık” kavramına karşılık gelecek şekilde benzer kavramlar kullandığını görmekteyiz. Zira Farabi'nin bilgiyi “zihindeki suretin, soyutlama faaliyetinin son aşamasında bütün maddi niteliklerinden soyutlanmış olarak tümel bir tarzda algılanması” şeklinde tanımlaması yine Aristocu geleneğin takipçisi olarak doğru bir tanıma ulaşabilmenin ancak “nesnelerin zihin dışı dünyada var oldukları şekliyle, suretinin zihinde var olması”yla mümkün olabileceğini söylemesi bu meselede zikredeceğimiz örneklerdir.¹⁵

¹² Burada zihnin, harici varlık olarak kabul edilmesi “mutlak harici” anlamı yönüyledir.

¹³ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 278

¹⁴ Muhammed Taki Misbah Yazdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, Müessesesetü fi Tarik'l-Hak, 1. bs., Kum, 1985, s. 65

¹⁵ Fârâbî, *et-Ta'likât, Erbau Resâili Felsefiyye* içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1. bs. İran, 1991, s. 136; Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. ve şerh. Ali Nerimânî

İbn Sina ise bilginin zihinde hem cevher hem araz olarak bulunma tartışmasında zihni varlık kavramına değinir. İbn Sina bu cevherin dış dünyada bir konuda bulunmama özelliğinin cevherin akledilen mahiyetine ait olduğunu söyler. Ancak cevherin bu nitelikle “akıldaki varlığına” gelince, bu durum cevher olması yönünden onun tanımında bulunmadığından yani “akılda (zihinde) bir konuda olmaksızın var olma”nın cevherin tanımına dâhil olmadığından dış dünyadaki cevherlerin zihindeki bilgilerinin bu anlamda cevher olarak kabul edilmelerinin bir sakıncası olmadığını belirtir. Zira cevherin tanımı zihinde bulunsun veya bulunmasın dış dünyadaki varlığının bir konuda olmadığı şeklindedir.¹⁶

Sühreverdî'nin epistemolojisi ise özetle “ ‘İşraki Müşahede’ olarak isimlendirilen özel bir tecrübî bilgi biçimine dayanır. Sühreverdî müşâhadeyi, sujeye şeyin özünü doğrudan ve aralıksız olarak idrak etme imkânı veren özel bir bilgi biçimi olarak tanımlar. Sezgisel yolla edilen bu tecrübî bilgi, bir şeyin akıldaki sûretinin, duyu idrakindeki sûretiyle aynı olup obje ve sujenin birliği üzerine kurulmuştur.”¹⁷

Bu konuyu, “el-Mebahisu'l Meşrîkiyye” adlı eserinde, “zihni varlık” başlığı altında müstakil olarak ilk zikreden Fahreddin Râzî' (ö.1209) dir.¹⁸ Fakat “zihni varlık” meselesini “Tecrid-ül-Akâid” adlı eserinde¹⁹ felsefi bir problem olarak ele alan ve onu felsefi bir

(Fusûsü'l-hikem'in metni Arapça, çeviri ve şerhi ise Farsça), Darul-Huda, Kum, 2001, s. 85; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul, 2008, s. 55-59

¹⁶ İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004, s. 126-129

¹⁷ Şihâbüddîn Sühreverdî, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç, İz Yay. İstanbul, 2009, s. 34; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Şamil Öçal-H.Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007, s. 99-107

¹⁸ Murtaza Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Muvesseu li'l-Manzume*, c. I, çev. Abdülcebâr Rufâî (Farsçadan Arapçaya), Matbaatu Kalem, 2. bs., Bağdat, 2008, s. 216

¹⁹ Tusi, “Tecrid-ül-Akâid” adlı eserinde zihni varlık meselesini müstakil bir başlık altında ele alarak inceler. Öncelikli olarak zihni varlığın ispatını yapar. Daha sonra zihni varlığın sübutunun delillerini ortaya koyduktan sonra, zihni varlığı inkâr eden kelamcılarının argümanlarını zikrederek, onların eleştirilerine cevap verir. Geniş bilgi için bkz. Abdurrezzak Lahici, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridü'l-Kelam*, s. 192-218,

temelde delillendiren ilk filozof ise Nasıruddin et-Tusi (ö.1274) olarak kabul edilir.²⁰

İslam Düşüncesi'nde Zihni Varlık İle İlgili Teoriler

Zihni varlıkla ilgili farklı yaklaşımların var olmasının temel sebebi bilgi tanımındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Veya tersten ifade edecek olursak, zihni varlık hakkındaki düşünce ve yaklaşımlardaki farklılıklar, bilgi tanımındaki farklılığın da kaynağı olmuştur. Zira zihni varlığın neliği (mahiyeti) ile ilgili görüş farklılığı bu ayrışmayı besleyen temel sebeplerden biri olmuştur.

Düşünce tarihine baktığımızda zihni varlıkla alakalı olarak üç temel görüş olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri “zihni varlık, zihinde mevcut olan mahiyetlerin varlığı” şeklindeki görüşü benimseyenler. İkincisi “zihni varlık, mahiyetin silüetinin/imgesinin varlığından başka bir şey değildir.” şeklinde kabul edenler. Diğer üçüncü görüş ise bilginin meydana geliş sürecinde zihni varlığı inkâr edenler. O halde zihni varlıkla ilgili olarak üç farklı temel görüşün mevcut olduğunu söyleyebiliriz.²¹

1-Zihni varlığı mahiyetin bizzat kendi varlığı olduğunu ileri sürenler. Bu yaklaşım “felsefi teori veya mahiyet teorisi” olarak isimlendirilip genel anlamda İslam filozoflarının bu görüşü savunduklarını söyleyebiliriz.²²

2-Zihni varlığın silüet olduğunu savunanlar. Zihinde var olan tasavvur, bu mahiyetlerin bizzat kendi varlıkları değildir. Aksine var olan şey bu mahiyetlerin kendileri olmayıp onların karartılarının (siluet/enge/şebek) varlıklarıdır. Bu yaklaşımı benimseyenler, zihni varlık için herhangi bir mahiyeti öngörmedikleri gibi zihni varlığı bir şeyin zatı olarak da kabul etmezler. Aksine onlara göre bu zihni varlık, o şeyin bir silüetidir. Bu düşünce, “şebek teorisi” olarak isimlendirilir.²³ Bu daha çok kadim filozofların²⁴ görüşlerinin yorumlanması sonucu ortaya atılan bir yaklaşımdır.

²⁰ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 215-217; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 279

²¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 279; Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 66

²² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 263

²³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 314-315

²⁴ Çalışmamız esnasında bahsi geçen kadim filozofların kimler olduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadık. Ancak şunu biliyoruz ki özellikle “*Hikmetü'l-müte'âliye*”

3- Bilginin meydana geliş süreçlerinde zihni varlığı inkâr edenler. Bilgi bağları (aktları) bağlamında zihinde her hangi bir suretin meydana gelişini kabul etmezler. Zira bunlara göre bir şeyi bilmemiz halinde gerçekleşen şey, bilenle bilinen arasında bir izafettir. Bu teori “izafet teorisi” olarak isimlendirilir. Bu görüşü kabul edenler ise kelamcılardır.²⁵

Burada altını çizmemiz gereken önemli bir nokta zihni varlık meselesi, hem “külli” konusundan hem de Eflatun (ö. M.Ö. 347)'un “müsül” teorisinden farklı bir konudur. Elbette zihni varlık konusu aşağıda tartışılacağı üzere gerek “külli” kavramıyla gerekse idealizm anlamında “müsül” teorisıyla bazı yönlerden ilişkilidir. Ancak kavramlar arası bu felsefi ilgi ve ilişki bizi yanıltmamalıdır. Zira zihni varlık kavramı bu iki felsefi konunun aynı ve benzeri şeklinde değildir.²⁶ Yukarıda kısaca yapmış olduğumuz tasnifte de görüldüğü üzere, zihni varlıkla ilgili olarak üç farklı yaklaşım söz konusudur. Şimdi bu üç farklı görüşü biraz daha yakından incelemeye çalışalım.

A- Felsefi/Mahiyet Teorisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi genel anlamda İslam filozofları, bilginin mahiyetine ilişkin yapmış oldukları değerlendirmelerde zihinde oluşan tasavvuru mahiyetlerin bizzat kendi varlıkları şeklinde olduğunu kabul etmişlerdir. Bir başka ifadeyle zihni varlık, zihinde mevcut olan mahiyetlerin varlığı olup kelamcıların bilgi tanımının tam karşısında yer alır.²⁷

Zihni varlığın mahiyet olduğunu savunanlar bu konuda iki temel tutum sergilerler; bunlardan biri izafet teorisini reddetmek ve bu teorinin butlanı hakkında deliller ikame etmek. Diğeri ise; kendi

geleneğine mensup filozoflar, genellikle İslam öncesi eski İran hikmetine hakim olan Hermes, Eflatun ve Zerdüşt gibi bilgelerin oluşturduğu felsefi geleneği, belli bir döneme kadar sürdüren filozofları “kadim filozoflar” olarak nitelendirmişlerdir. Bkz. Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 357

²⁵ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

²⁶ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 244

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 136; İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik*, s. 126-129; Sühreverdi, *İşrak Felsefesi*, s. 34; Lahici, *Şevariku'l-ilham*, s. 192-218; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye*, s. 263; Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzi İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, ayışığı kitapları, İstanbul, 2004, s. 94

teorilerine ilişkin ileri sürülen itirazları cevaplayarak teorilerini sağlam deliller üzerine bina etmektedir.

Filozofların zihni varlık konusunda benimsedikleri bu iki temel yaklaşım konunun ele alınışında bizler için temel bir çerçeve sunar. Ancak bu temel çerçevenin dışında açıklığa kavuşturulması gereken önemli bir problem söz konusudur. O da filozofların bilgi tanımındaki “suret”in iki farklı yönü ihtiva etmesidir. Nitekim felsefecilerin bilgi; “akılda, şeyden hâsıl olan surettir.” derken, “zihinde şeyin mahiyetinin var oluşu, mahiyetin kendisiyledir ” mi demek istemişlerdir yoksa “suret” ile “bir şeyin sureti aynada zahir olduğu zaman bu, şu şeyin suretidir dememizde olduğu gibi gerçekliği açık olan, bilinen (mütearif) bir manayı” mı kastetmişlerdir?

Kutbeddîn eş-Şîrâzî (ö.1310), Nasıruddin et-Tusi ve Tusi'nin “Tecridine” şerh yazarların çoğu, felsefecilerin bilgi tanımını, bir ressamın hariçteki bir cismin suretini tıpatıp bir şekilde naksettiği gibi idrak esnasında zihinde de bunun benzeri bir süreç yaşandığını söyleyerek felsefecilerin bilgi tanımını “zihinde, şeyin suretinin meydana gelmesidir.” şeklinde yorumlarlar. Nitekim daire şeklinde olan bir şeyin suretinin, zihinde yine daire şekliyle aksedeceğini belirtirler. Ancak bu tespit duyulur dünyada maddi formlarıyla bulunan nesnelere için geçerli olabilir. Acaba maddi formları bulunmayan şeyler için aynı şeyi söyleyebilir miyiz? Örneğin yer çekimi gibi olgusal durumları da idrak ettiğimizde bunlar için nasıl maddi bir form ön görebiliriz?²⁸ Elbette bu soru yukarıdaki düşünürler açısından açıklanması gereken bir problemdir.

Ancak felsefeciler bilgiyi “zihinde, şeyin mahiyetinin aynısıyla meydana gelmesi.” şeklinde tanımlamışlardır.²⁹ Diğer bir ifadeyle bilginin hakikati, “zihinde bilinenin mahiyetinin varlığıdır” şeklinde ifade etmişlerdir.³⁰ Nitekim zihnimizdeki ağacın sureti, ağacın mahiyetinin zihindeki varlığından başkası değildir. Zira mahiyet metafizik bağlamda iki farklı konumda bulunur. Bunlardan biri harici varlıkla zihin dışı dünyada mevcut iken zihni varlıkla da zihinde mevcuttur. İşte zihinde mahiyet için öngörülen bu var oluş, zihni varlık olarak isimlendirilir. Bu harici etkiler, nesnenin varlığıyla ilgilidir. Yani diğer bir ifadeyle hariçte

²⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224-225

²⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

³⁰ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 206

yakan şey ateşin varlığıdır, ateşin mahiyeti değildir. Zira mahiyet, aklın soyutlamasından ibaret olan bir kavramsal olgudur.³¹ Zihin dışı dünyada tikeller, varlık ve mahiyet şeklinde iki ayrı metafizik düzeyde bulunmayıp ontolojik bir blok olarak var olduklarından harici etkiler mahiyet üzerinde gerekli olur ifadesini; mahiyetin varlığına gerekli olur, zati üzerine terettüp etmez şeklinde anlamamız gerekir.³² Zira insanın mahiyetini cevher, cisim, gelişen, duyuları olan, iradesiyle hareket eden ve düşünen bir varlık olması şeklinde tanımlarız. Bu mahiyet, zihin dışı dünyada cevher olması nedeniyle bir mevzuda olmama şeklinde mevcut iken cisim olma hasebiyle de zihin dışı dünyada üç boyutlu kabul edilir. Diğer bütün geri kalan mahiyetsel cüzler için de aynı hüküm geçerlidir.

Yukarıdaki değerlendirmeler çerçevesinde filozofların bilgi tanımını "*Bilenin (suje) yanında, bilinenin (obje) mahiyetinin huzurundan ibarettir.*"³³ şeklinde özetleyebiliriz. Filozofların zihni varlık ve bilginin tanımıyla ilgili görüşleri hakkında yapmış olduğumuz bu kısa değerlendirmeden sonra zihin varlık meselesinde önemli bir yere sahip olan "zihni varlığın ispatı" konusuna geçebiliriz.

Zihni Varlığın İspatına Yönelik Filozofların İleri Sürdüğü Deliller:

Filozoflar teorilerini desteklemek için bir kısmı tasdikat diğer bir kısmı ise tasavvuratı içeren farklı deliller ile ileri sürmüşlerdir.

1- "*Yok olan (madum) hakkında, olumlu (icab) yargıda*³⁴ bulunmak."³⁵ şeklindeki delil.

Bu delil tasdikat kısmındandır. Bizlerin zihin dışı dünyada mevcut olmayıp yokluk konumunda (ademi) bulunan bir takım şeyleri tasavvur ettiğimiz bedihi bir durumdur. Nesnel karşılığı olmayan ancak

³¹ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280

³² Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

³³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 206

³⁴ Olumlu önermeler, yüklemde belirtilen özelliğin yani sıfatın, konuda (mevzuda) bulunduğu onaylandığı önermelerdir. Yani bir şeye başka bir şey yüklenebiliyorsa diğer bir ifadeyle bir şey evetleniyorsa bu tür bir önerme olumlu önermedir. Örneğin "Ağaç yeşildir." veya "Ateş yakıcıdır." gibi. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Ankara, 2011 s. 109

³⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 270; Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281; Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 227

zihnimizde sübut bulan varlıklarıyla yokluk içeren bu durumlar için olumlu yargıda bulunur yani onları onaylarız. Örneğin; “iki çelişğin bir arada bulunması (içtima) muhaldir”, “cıva denizi soğuktur.” veya “Tanrı’nın şerikinin olması muhaldir.” şeklinde yüklemde bildirilen ve sübut bulan yargıyla konuyu (mevzû) nitelendiririz. Zikredilen bu örneklerden hiç birinin zihin dışı dünyada varlıkları söz konusu olmadığı halde bu muhal önermeler hakkında olumlu, onaylayıcı hükümler ve var olan (sübuti) niteliklerle yargıda bulunmaktayız.³⁶

Nitekim yukarıda zikrettiğimiz muhal önermelerden biri olan “cıva denizi soğuktur.” önermesi şartlı bir önerme olmayıp gerçek olan bir önermedir (kaziyye-i hakikiye).³⁷ Zira biz burada şart-meşrut şeklinde bir ilişki üzerinden bir hüküm vererek zihin dışı dünyada “bir cıva denizi” bulunursa “o cıva denizi soğuk olur.” demiyoruz.³⁸ Burada “Bir şey için bir şeyin sübutu, o şey için sübut bulunanın sübutunun fer’idir” şeklindeki temel kaideyi hatırlayalım. Diğer bir ifadeyle niteliği konunun üzerine hamledebilmemiz için ilk etapta konunun ispatı yani var olması gereklidir. Çünkü konu için yüklem sübutu, konunun kendisinin sübutunun fer’idir. Yani bir yüklem varlığından bahsediyorsak onun yüklenileceği bir konunun varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü yüklem konunun bir fer’idir. Böylece bu önermelerde konunun kendisi mantıksal olarak var olduğu sabit olunca ve bu konu harici bir varlığa sahip olmadığında konunun zihin dünyasında var olması gerekir.³⁹

Gerek “cıva denizi” gerekse tasavvur ettiğimiz diğer muhal önermelerin dış dünya ile uygunlukları söz konusu olmadığından yani olgusal doğrular olmadıklarından bu tip önermeleri mantıksal doğrular

³⁶ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, s. 268; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

³⁷ “Yüklemler, konunun varlık sahası itibarıyla üçe ayrılır; 1- Kaziyye-i hariciye: Yüklemli olan önermelerde hüküm, konunun haricte gerçekten var olan fertleri üzerine verilmesidir. 2-kaziyye-i hakikiye: Hüküm konunun fertlerinin haricteki varlığının imkanı takdir edilerek bu fertler üzerine verilmesidir. 3-kaziyye-i zihniye: Hüküm, eğer konunun zihinde varlığı itibarıyla fertlerine yine zihne ait olan yüklem vukuu veya vukubulmaması ile hükümlenen önermelerdir.” Geniş bilgi için bkz. Abdulkuddûs Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993, s. 51-56

³⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 228

³⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 227

şeklinde nitelendiririz.⁴⁰ Bu önermeler mantıksal doğrular içerdiklerinden “*cıva deniz*” hakkında vermiş olduğumuz “soğuktur” yargısı doğrudur. Üzerlerinde olumlu yargıda bulunduğumuz bu muhal önermeler, nesnel gerçeklik açısından değerlendirildiklerinde dış dünyada mevcut olmadıkları görülür. Ancak bu önermeleri vermiş olduğumuz yargı açısından değerlendirdiğimizde ise bunların bir başka yerde bulunması gerekir. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁴¹

2- “*Zihnin tikel (cüz’i) varlıkları, tümel (külli) nitelikte tasavvur edeceği.*” şeklindeki delil.⁴²

Felsefecilerin bu ikinci delili tasavvurat kısmından olup “külli” kavramı esası üzerine bina edilmiştir. Akıl, zihin dışı dünyadaki tüm tikel varlıkları, tümel bir tarzda tasavvur edebilme gücüne sahiptir. Böylece tümel nitelikteki tasavvurlarımızın tümü, zihinde bulunduğundan tikeller hakkındaki yargılarımızı bu tümel kavramlarla oluşturur ve onunla veririz. Yine bu bağlamda olmak üzere bu tümel kavramların iç duyularımızda yakini bir nitelikte tahakkuk ve sübutundan da bahsetmek mümkündür. Bundan dolayı şüpheye düşmeksizin bu sübut ve tahakkukla birer akli işaret olan tasavvurlarımızla ilgili yargıda bulunuruz.⁴³ Zira tasavvurun kendisi haddizatında akli bir işaret olup bir şey hakkındaki tasavvurumuz o şeye işaret eder. Aslında bir şeyin kendisini idrak etmek, idrak eden (müdrük) için bir tür akli işaret olup kendisine işaret edilenin varlığını gerekli kılar. Her ne kadar kendisine işaret edilenin varlığı, bu işaretin yani tasavvurun kendisiyle de olmuş olsa orada bir varlıktan söz edilmektedir.⁴⁴ Zira akli işaret, hissi işaretten farklı olup işaretten önce, kendisine işaret edilenin (muşarun ileyhin) varlığını gerektirmez. Aksine akli işarette kendisine işaret edilen, işaretin kendisiyle bulunur. Çünkü akli işaret “*ışraki izafet*”⁴⁵ yönüyle mevcuttur.⁴⁶

⁴⁰ Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 105

⁴¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

⁴² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 249

⁴³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 249; Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 46

⁴⁴ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 281

⁴⁵ “*ışraki izafet*” Kavramı “aydınlatıcı ilişki” anlamında olup, tek taraflı bir izafet türüdür. Örneğin illet ve ma'lul ilişkisinde, sebep varlık Tanrı olup sebepli varlık ise mümkün varlıklardır. Ancak burada mümkün varlıklar Tanrı açısından itibari olduklarından bu izafette gerçek bir taraf olarak kabul edilmezler. Aksine gerçek

İşte bu sübut bulan külli varlık, bir varlık (vücut)'la mevcuttur. Fakat bu var olan şey, zihin dışı dünyada yukarıda bahsetmiş olduğumuz tümel nitelikle mevcut değildir. O halde iç duyularımızla varlığından şüphe etmediğimiz, zihnimizin bir hakikat olarak işaret ettiği bu tümel varlığın harici etkilerinin kendi üzerinde gerçekleşmediği bir başka yerde var olması kaçınılmazdır. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁴⁷

Bu delil özellikle bilgiyi bir izafet olarak değerlendiren kelimacılar açısından çözülmesi zor bir problem alanı oluşturmaktadır. Şöyle ki; ilişki, bilenle tikel nesnelere arasında gerçekleştiğinden burada problem teşkil etmeyen bir "*cüz'i tasavvur*" kavramından bahsedebiliriz. Ancak insanla, tümel tasavvurlar arasında bir izafetten söz ettiğimizde ister istemez orada bir problem alanı ortaya çıkacaktır. Zira tümeler, zihin dışı dünyada mevcut olmadığından hariçte mevcut olmayan bir şey ile bilen arasındaki ilişki nasıl gerçekleşecektir? Bu izafetin gerçekleşmesi, o tümelin tümellelikle vasıflanacağı bir mahalde/yerde olmasının kabulünü gerektirir. Bu mahal de zihinden başka bir yer değildir.⁴⁸ Zira zihin, duyulur dünyada mevcut olmamalarına rağmen bunları tümel bir tarzda idrak eder.⁴⁹

3- "*Zihnin yalın (sırf) hakikatlerin idrak edilmesine muktedir.*" olduğu şeklindeki delil.⁵⁰

Bu delil de tasavvur babından olup temelde soyutlama ilkesine dayanır. Zira zihnin iki temel faaliyetinden biri umumileştirme (külli), diğeri ise soyutlamadır (tecrit). Zihin doğası gereği tikel varlıkları yalın hakikatler şeklinde akletmeye sahip bir özelliktedir. Örneğin insanı ona karışmış, ona eklenmiş olan tüm ilineklerinden (araz) tecrit ederek yalın olarak tasavvur ederiz. Tüm ilineklerinden soyutlanan insan, yalın insandan ibarettir. Ancak aklın bu soyutlama faaliyeti sonucu zihinde

taraf Tanrıdır. Zira mümkün varlıklar O'ndan sudur etmiş ve O'nunla aydınlanmışlardır. Diğer bir ifadeyle duyulur dünyanın varlıkları ancak bir mutlak Hakikat olan Vacibul Vucud'un aydınlatıcı iradesiyel cüzi gerçeklikler olarak ortaya çıkmışlardır. Bkz. Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 300 ayrıca Izutsu. Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 71

⁴⁶ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 282

⁴⁷ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 46

⁴⁸ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 250

⁴⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 253

⁵⁰ Haydari, *Durus fi'l-Hikmeti'l-Müte'âliye*, s. 354

var olan bu yalınlık, zihin dışı dünyada mevcut değildir. Nesnel dünyanın gerçekliği, isimlendirebileceğimiz tüm varlıkların kendilerine ilişkin ilintilerle mevcut olmasını gerektirir. Kavramsal bir mahiyet arz eden bu yalın halde bulunan insan hakikati ne ikilenir ne de tekrarlanır. Çünkü bir şeyi ikileme, hem ekleme hem de sınırlama esnasında oluşan nesnel gerçekliği olan bir durumdur. Zira ekleme ve sınırlandırma, insanın mahiyetine ilişkin özsel (zati) olarak tasdikata kabilinden olan yüklemeler yani kategoriler bütünüdür. Diğer bir ifadeyle insan cevherine yüklenen bir takım yüklemeler (haml), nedeniyle tekrarlanır. Nitekim zihindeki “insanlık” kavramının ikinci bir benzeri yoktur. O, tek bir tümel kavramdır. Ancak onun, zihin dışı dünyada fertleri söz konusu olup bu fertlerin her biri, harici eklemelerle (ilinekleme) zait olan bir başka insana eşittir. Bir başka ifadeyle tikellerin ortak özelliğine karşılık gelen tümel bir kavramdır. Çünkü zihnimizdeki bu yalın insan tasavvuru, eski olsun yeni olsun ölü veya diri olsun tüm insanlar için uygundur. Bu özellikleriyle yalın olan, hariçte yani nesnel dünyada mevcut değildir. Zira İnsanın hakikatinden olan nesnel dünyadaki tüm tikel şahıslar, birbirlerinden ayırt edilen ve birbirlerinden değişik olma özelliğine sahiptirler.⁵¹

Yukarıdaki esasları göz önünde bulundurduğumuzda, “saf/yalın” olma durumunun hariçte yani nesnel dünyada mevcut olmadığını biliyoruz. O halde bunun bir yerde var olması gerekir. Bu yalın tasavvurun bulunduğu mekân da zihindir. Zikrettiğimiz bu deliller çerçevesinde zihni varlığın mutlak anlamda mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Zira zihni varlık filozoflar açısından varlığı yadsınamayacak kadar açıktır.

Felsefi/Mahiyet Teorisine Yapılan Eleştiriler

Zihni varlığın mahiyetler olduğu şeklindeki görüşe başta kelamcılar olmak üzere birtakım eleştiriler yöneltilmiştir. Bilgiyi, bilenle bilinen arasında bir izafet türü olarak gören kelami anlayış ile⁵² bu teorinin tam karşısında duran ve bilgiyi zihinde bilinen şeyin suretinin husulünden ibaret gören veya diğer bir ifadeyle zihinde bilinen şeyin suretidir şeklinde tanımlayan felsefi teori yani mahiyet teorisi bilgi

⁵¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 282

⁵² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 223

felsefesi açısından iki farklı kutup oluştururlar. Bu iki farklı tanım göz önünde bulundurulduğunda bilginin hakikatiyle ilgili olarak iki farklı değerlendirme söz konusudur.⁵³ Bu iki farklı değerlendirmenin bir tarafını oluşturan kelimciler, zihni varlık kavramı temelinde birkaç noktada itirazda bulunarak filozofların bilgi tanımına eleştiride bulunurlar. Şimdi aşağıda kelimcilerin bu eleştirilerini ve felsefecilerin bunlara verdikleri cevapları ele alacağız.

Birinci Eleştiri: Mahiyet teorisine yapılan ilk eleştiri çelişmezlik ilkesi eleştirisidir. Zira bu mantık ilkesine göre bir şey, hem kendisi hem de bir başka şey olamaz. Bu temel ilkedен hareketle *“Bir şey aynı anda hem cevher hem de araz olamaz. Zira bir şeyin aynı anda iki farklı kategori altında yer alması muhaldir.”* şeklindeki eleştiriyi zikredebiliriz.

Felsefecilerin zihni varlığı tanımlarken, *“zihinde mahiyetin kendisinin meydana gelmesidir.”* şeklindeki ifadeleri itiraz konusu edilmiştir. Buna itiraz edenlerin temel argümanı şudur; Eğer siz zihinde mahiyetin kendisinin var olduğunu söylüyorsanız, idrak esnasında bu nesne, zihnimize bizatihi cevherin mahiyeti şeklinde bulunacaktır. Zira dış dünyada bir konuda olmama yönüyle cevher olan bir nesne, tasavvur edildiğinde, zihinde oluşan bu suret, nesnenin cevherinden başkası olmayacaktır. Ve bir cevherden de, cevher olma özelliğini olumsuzlamamız (selb) mümkün olmadığından bu suret kesin olarak cevherdir. Fakat zihindeki bu suret aynı zamanda da, zihin ile kaim olduğundan ve bir konuda bulunduğundan bu yönüyle de araz olarak kabul edilecektir.⁵⁴ Böylece zihindeki bu suret aynı anda hem cevher hem de araz olmuş olur. Fakat bir şeyin aynı anda hem cevher hem araz olması mümkün değildir.⁵⁵

Bu problem bağlamında bununla ilişkili olarak kelami bir bakış açısından hareketle diğer bir itiraz daha ileri sürülerek şöyle denilir; eğer zihindeki mahiyet, harici mahiyetin kendisi ise o zaman diğer bütün kategorilerin, nitelik kategorisinin altında gerçekleşmesi yani ona dâhil olması gerekir. Zira zihindeki bu mahiyet, harici mahiyetin kendisi olması yönüyle cevher iken, bilgi olması yönüyle de bir niteliktir (keyf-i nefsanî). Ancak tek bir şeyin aynı anda iki farklı kategorinin altına dâhil

⁵³ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224

⁵⁴ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 285

⁵⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 277; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 286

olması muhaldir. Çünkü kategorilerin tümü özsel nitelikleri bakımından birbirlerinde tamamıyla farklı olup diğeri bir diğere indirgenemez.⁵⁶

Çelişmezlik ilkesi bağlamında yapılan bir diğere temel itirazlardan biri de; *“Zihindeki bir suret aynı anda, hem tümel hem de tikel olamaz.”* şeklindeki eleştiridir.

Bu eleştiriye yöneltenlere göre, bir nesnenin suretinin tasavvuru, nesnenin kavramsal gerçekliğine delalet ettiğinden zihinde külli bir tarzda bulunarak, bu nesnenin hariçteki tüm fertlerini kapsar. Yani tam bir uygunluk söz konusudur. Ancak aynı anda bu kavramı, Zeyd'in de zihinde mevcut olduğu yönüyle düşündüğümüzde ise bu suret zihnimizde tikel bir tarzda meydana gelecektir. Çünkü bu suret, muayyen bir mekân ve zamanla irtibatlı olduğundan tüm efradına uygunluk göstermesi mümkün olmayacaktır. Bunun sonucu olarak Zeyd'in zihnindeki tümel suret, benim zihnimdeki tikel suretten farklı olacaktır. Zira benim zihnim ile Zeyd'in zihni olmak üzere iki farklı mahalden/mekandan bahsetmekteyiz. Böylece aynı anda, zihindeki bu suret hem tümel hem de tikel olmuş olacaktır ki bu da muhaldir.⁵⁷

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bu eleştirilere felsefi temelde şöyle cevap verebiliriz; Bilindiği üzere özsel (zati) farklılık, on kategorinin kendi aralarında söz konusudur. Cevher ve diğere dokuz kategorinin tümü, üstün cinsler (ecnasul aliye) olup tamamıyla özsel olarak birbirlerinden farklıdırlar. Ancak bir kategori olmayan ve genel anlamda kullanılan *“araz”* kavramı ise, dokuz araz kategorisinin altında gerçekleşir. Bu genel anlamdaki araz kavramı, dokuz kategori için külli bir isimlendirme olarak kullanılır. Cevhere gelince; nesnel gerçeklik şeklinde hariçteki cevher ile kavramsal gerçeklik olarak zihindeki cevherin sureti olmak üzere iki kısma ayrılır. Bir konuda olmayan, cevheri etkileri gerekli kılan ve cevher kategorisinin altında sınıflanan harici cevher, zihinde bulunduğu zaman bir konuda olmasının mantıksal bir sakıncası yoktur. Bundan dolayı zihindeki bir nesnenin suretinin zihni cevher olarak genel araz anlamındaki kavramın altında bulunması ve onun araz olarak isimlendirilmesi nesnel gerçekliği olan cevherin karşıtı olan araz olarak düşünülmemelidir. Zira buradaki araz

⁵⁶ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye* s. 286-287

⁵⁷ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 310

genel bir araz olup bir isimlendirmeden başka bir şey olmayıp zihni cevhere şamil gelir.⁵⁸

Felsefeciler zihindeki bir suretin aynı anda hem tümel hem de tikel olamayacağı şeklindeki eleştiriyi ise şöyle cevaplarlar; burada bahsedilen bu şeyin belirli bir değerlendirmeye tümel, bir başka değerlendirmeye de tikel olması aslında bir problem olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira o şeyi zihin dışı dünyadaki ölçütlerine olan uygunluğu yönüyle değerlendirdiğimizde bu, tümel bir kavram olur ancak "senin zihninde" olması yani bir mahalde ve bir zamanda mevcut olması yönüyle değerlendirildiğinde ise bu bahsettiğimiz kavram tikel olmuş olur.

İkinci Eleştiri: "*İki zıttın içtimasının muhal*" olduğu eleştirisi.

Eğer siz idrak halinde zihindeki suretin, mahiyetin kendisi olduğunu söylüyorsanız, o zaman zihinde birbirlerinin zıttı olan şeylerin içtimasını mümkün görüyorsunuz demektir. Zira buz tasavvur edilip bilindiği zaman zihnimizde buzun mahiyeti var olacak ve zihin soğuk olacak. Tersini düşünüp ateşi bildiğimizde ise bu sefer zihnimiz ısınacak. Böylece birbirinin zıttı olan iki nitelik aynı anda zihinde beraber bulunmuş olacaklardır. Ancak bu da muhaldir.⁵⁹

İkinci eleştiriye ise şu şekilde cevap verilmiştir. Hariçte bulunmak, etkilerin terettübüne kaynaklık eden aynı varlıklarıyla zihinde bulunmayan anlamındadır. Zira harici varlıklar zihinde suretleri ve mahiyetleriyle bulunurlar. Örneğin tasavvur ettiğimiz "ateş" kavramı zihnimizde yani "zihni ateş" olarak "zati evveli yüklem" şeklinde ateştir. O zihinde "aynı ateş" olarak değil, ateşin sureti ve kavramı olarak var olur. Zira zihinde var olan için dış dünyadaki mahiyet söz konusu olamaz. Ancak o mahiyetin sureti ve kavramı ile bulunur. Bundan dolayı sıcaklıkla veya soğuklukla nitelendirilmesi gerekli olan şeyler, harici varlıklarıyla var olan varlıklar için söz konusu olur. Kavramsal bir gerçekliğe sahip olan zihni varlık için böyle bir nitelendirme söz konusu olamaz.⁶⁰

Üçüncü Eleştiri: "*Muhal bir önermenin ne zihin ne de zihin dışında bulunamayacağı*" eleştirisidir.

⁵⁸ Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 68; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 287

⁵⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 305; Tabâtabâî, *Nihayeti'l-Hikme*, s. 49

⁶⁰ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 305

Bu eleştiriyi yöneltenlere göre dış dünyada harici ölçütleri olmayan bir takım muhal önermelerin varlığının zihinde bulunduğu ileri sürülse de gerçekte bir muhal önermenin ne hariçte ne de zihinde sübutu söz konusu değildir.

Üçüncü eleştiriye verilen cevabı şöyle özetleyebiliriz. Zikredilen muhal önermelerin zihin dışında bir ölçütleri (mısdak) bulunmamaktadır. Bu muhal önermeler zihinde bir kavramsal gerçeklik olarak vardılar. Muhal önermelerin ölçütleri zihinle kaim olmadığından zihinde mevcut olan bu kavramlar, muhal önermeler için gerçek ölçüt kabul edilmezler. Sonuç itibarıyla zihindeki muhal önermeler, bir suret ve kavram olmaktan başka bir şey değildir.⁶¹

Dördüncü Eleştiri: *“Nitelik ve nicelik açısından büyük olanın kendisinden daha küçük olana sığmasının imkânsızlığı”* şeklindeki eleştiri;

Bu eleştiriye göre, nesnelere zihinde mahiyetleriyle var olduklarından, zihin dışı dünyadaki devasa miktarlara sahip olan bir takım şeyleri tasavvur ettiğimizde bu kocaman mahiyetlerin küçük olan zihnimize sığması nasıl mümkün olacaktır? Örneğin bir denizi küçük bir bardağa doldurmak mümkün değildir. Zira büyüğün, küçüğe sığması muhaldir.⁶² Tıpkı bunun gibi büyük olan şeylerin mahiyetleri de küçük olan zihne sığmaz.

Dördüncü eleştiriye verilen cevaba gelince, zihinde mevcut olan bilgi içerikli bir suret; hissi, hayali ve akli olmak üzere üç kısma ayrılır. Hissi suret şu an karşımızda duran bir nesnenin sureti olup tikel niteliktedir. Hayali suret ise duyulur nesne gözden kaybolduktan sonra o nesnenin suretinin zihinde var olmasıdır. Bu da aynı şekilde tikelidir. Son olarak akli surete gelince o da tümel bir tarzda nesnenin suretidir. Bu akli suret, ölçütlerinden olan herhangi bir ölçüte uygunluk göstermemesi mümkün değildir. Gerek hissi gerekse hayali suret maddeden mücerret olmakla beraber o nesne için söz konusu olan diğer maddi niteliklerden (şekil, miktar, renk vb.) mücerret olamazlar. Ancak akli suret böyle değildir. O hem maddeden hem de nesne için söz konusu olan diğer maddi niteliklerden soyutlanmışlardır. Mücerret kavramını da yine kendi arasında ikiye ayırmak mümkündür; akli ve

⁶¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 306

⁶² Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 299; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 306

misali mücerret. “Akli mücerret” madde ve maddenin tüm niteliklerinden soyutlanmış olandır. “Misali mücerret” ise maddeden soyutlanmış fakat diğer maddi niteliklerden soyutlanmamış olandır. İdrak edilen küçük veya devasa nesnelerin sureti, misali bir soyutlamayla maddeden soyutlanmış suretlerdir. Bu suretler, akli soyutlanmış suretlerden başkadır. Bu misali mücerret suretler kendileri gibi maddeden soyutlanmış gayri maddi olan nefiste meydana gelirler. Bahse konu olan suretler mücerret olduklarından maddi niteliklerden olan büyüklük veya küçüklük gibi niteliklerle nitelendirilemezler. Böyle olunca da örneğin devasa bir denizin suretinin nefiste yer edinmesinin hiçbir zorluğu söz konusu değildir. Çünkü bu suret misali bir soyutlamayla maddeden soyutlanmıştır.⁶³

B- Silüet/Gölge (Şebeh) Teorisi

Şebeh sözlükte uzaktan bir şeyin belli belirsiz görünmesi, bir şeyin silüeti/karartısı, gölgesi ve hayali anlamlarına gelir.⁶⁴ Bu teorinin bu şekilde isimlendirilmesinde şebeh kavramının etimolojik bağlamıyla da yakın bir ilişkisi vardır. Zira idrakimize gelmek suretiyle zihinde tasavvur ettiğimiz bir şey (şebeh), ya mahiyetin resmi ya gölgesi ya karartısı ya da onun sureti şeklinde kabul edilir. Mahiyetle ilgili ön gördüğümüz bu dört kavramın felsefi bir çerçevede ele alındığında anlamsal olarak birbirlerine yakın olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim zihindeki bu silüeti, bir şeyin tüm fizyolojik özelliklerinin net bir şekilde yansımadağı aynadaki suretine benzetebiliriz. Zihindeki bu şeyi uygunluk kuramı çerçevesinde ele aldığımızda hariçte var olan mahiyetle arasında bir uyumsuzluğun olduğunu söyleyebiliriz. Zira tasavvur ve obje arasındaki bu uyumsuzluk doğruluk (hakikat) problemini gündeme getirecektir. Ancak zihindeki suret ile dış dünyadaki mahiyet arasındaki bu uyumsuzluk mutlak anlamda olmayıp tasavvur ile zihin dışı dünya arasında bilgi temelinde belli yönlerden bir uygunluğun olduğunu söylemek mümkündür. Zira suretin, mahiyetin bir takım özelliklerinden bir şeyler anlatması onun bazı yönlerden nesnel dünyayla uygun olmasının delilidir.⁶⁵

⁶³ Yezdi, *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme*, s. 69; Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 308

⁶⁴ İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyad, Hamid Abdulkair, Muhammed Ali en-Naccar, *Mu'cemul Vasıt*, Çağrı Yay., İstanbul, s. 470, 1986

⁶⁵ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

Şebeh teorisini savunanlar, zihindeki o şeyin yalnızca mahiyetin bir siluetinden/suretinden ibaret olduğunu ve bu nedenle onun ne mahiyetin tanımı ne de mahiyetin kendisi olduğunu söylerler. Zihindeki bu sureti bir zemin üzerine çizilmiş bir nesnenin resmine benzetebiliriz. Zira şebehin sunduğu bilgi, çizgileri net olmayan bir resmin bize sağladığı bilgi kadardır. Bundan dolayı şebehin, bir çizimli zihni resim anlatımı olduğunu söyleyebiliriz. Buna bir atın duvara çizilmiş resminin suretini örnek olarak verebiliriz. Bu bağlamda şebeh teorisinin en temel özelliğinin idrak esnasında en azından bir tasavvur olarak zihinde bir imgenin oluştuğu ön kabulüne dayanır olmasıdır. Ancak bununla beraber yukarıda da ifade edildiği üzere zihindeki bu silüet ile nesnel dünya arasında tam bir uygunluk söz konusu değildir.⁶⁶

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu suretin hariçteki varlıktan bazı yönleriyle farklı olup tam bir uygunluk sağlamaması kendisinin bir varlığın gölgesi mesabesinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Bunu güneşte yürüten bir insanın kendisine eşlik eden gölgesinin o kişiye tam olarak uygun olmayıp genel hatlarıyla bir benzerlik göstermesine benzetebiliriz. Nitekim gölge, gölge sahibinin tüm zati ve arızı özelliklerini yansıtmadığından bizim bir kişiyi gölgesinden tanımamız olanaksızdır. Ayrıca gölgenin, o kişinin dışında bir başkasına da aynı şekilde uygun olması mümkündür.⁶⁷ Bizim o gölgeyi gördüğümüzde, bu gölge hakkında ifade edebileceğimiz en temel bilgi, orada birisinin var olduğudur. İşte zihindeki siluetin de bize sağladığı bilgi ancak bu kadardır.

Genel bir değerlendirmeye, şebeh görüşünün batı düşüncesindeki bilgi teorilerine yakın olduğunu söylememiz herhalde yanlış olmayacaktır. Özellikle skolâstik düşünce sonrası Batı dünyasında Rene Descartes (ö.1650) ile başlayan süreçte bilgi felsefesi bağlamında ortaya atılan tüm epistemolojik problemlerle ilgili yaklaşımlar arasındaki farklılıklar bir tarafa bırakılacak olursa ortak olan anlayış bilginin oluş sürecinde zihinde "bir şeyin" mevcut olmasının kabul edilmesidir. Zira zihinde mevcut olan "o şey" ister "doğuştan düşünceler" olarak var olsun ister deneyden gelen tasarım veya ruhun tasarımları olsun, isterse

⁶⁶ Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, s. 360; Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l erbaa*, s. 269

⁶⁷ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

olay ve olgusal verilerden elde edilmiş izlenimler olsun sonuç itibariyle zihinde bir şeyin suretinin varlığından bahsediyor olmamız önemlidir.⁶⁸ Ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi harici nesnenin zihindeki mahiyetinin şebehi durumundaki bu suret, hariçteki idrak edilen nesneye tam bir uygunluk göstermez.⁶⁹ Nitekim Kant'ın fenomen ve numen ayırımına dayalı olarak eşyanın mahiyetinin bilinemeyeceği, insan bilgisinin yöneldiği alan olarak asıl eşya değil eşyanın bizdeki görünüşleri olan olaylar dünyası (fenomen) olduğu, "numen" ise mahsusatın dışında akli alan olarak kabul etmesi buna örnektir.⁷⁰ Şebeh teorisi bu yönüyle değerlendirildiğinde Batı felsefesinde eski ve çağdaş filozoflar arasında tartışma konusu olması bakımından zihni varlık teorilerinden en öne çıkanı olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹

Bu teori bağlamında tartışılan önemli kavramlardan biride "temessül" dür. Zira şebeh teorisini savunan filozofların "temessül" kavramıyla acaba "şeyin mahiyetini" mi yoksa "şebehin var olmasını" mı kastettikleri çok açık değildir. Nitekim bu teoriyi kendilerine nispet ettiğimiz kadim filozofların bilgiyi; "*bilende bilinenin hakikatinin yer etmesi (temessülünden)*" şeklinde tanımladıklarını biliyoruz. Yapılan bu bilgi tanımı üzerinde sürdürülen tartışmanın bir tarafında bulunan filozofların çoğunluğu, kadim filozofların idrak esnasında zihinde oluşan şeyden kastettikleri anlamın şebeh/siluet olduğunu söylemişlerdir. Bazı filozoflar ise, onların kastının "zihinde şeyin mahiyetinin var olması" şeklinde olduğunu belirterek onun şebeh olmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷² Ancak bu konuda tercih edilen yaklaşım çoğunluğun görüşü olup idrak esnasında oluşan şeyin kadim filozoflara göre şebeh olduğudur.

Farabi'nin idrak esnasında zihinde temessül edenin silüet olduğunu söylemesi⁷³ yine bu bağlamda olmak üzere insanın eşya hakkındaki bilgisinin sınırlı ve belirli bir ölçüye kadar olduğunu ifade etmesi onun şebeh teorisine yakın durduğu izlenimini vermektedir. Ancak her ne kadar Farabi insanın eşyanın hakikatini (kühünü) değil ancak eşyanın ilke, iline ve dış görünüşlerini bileceğini söylemiş olsa

⁶⁸ A. Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul, 1998, s. 25-35

⁶⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 218

⁷⁰ Mehmet Emin Erişilgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 100

⁷¹ Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'aliye* s. 360

⁷² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 218

⁷³ Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem* s. 87; Haydari, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'aliye*, s. 361

da filozofun şebek düşüncesini savunduğunu söylememiz pek mümkün görülmemektedir.⁷⁴

Şebek Teorisine Yapılan Eleştiriler

Bu teorinin en zayıf noktası, doğru ve kesin bilginin imkânsızlığını savunan septisizme ve nesnel gerçekliği inkâr ederek varlık hakkındaki bilgiyi reddeden sofistik düşünceye kapı aralamasıdır. Zira bu suret (şebek) ile hariçte olan nesnel arasında tam bir uygunluk/mutabakat olmadığından, nesnel varlıklar hakkında tam bir bilgi aktarımı sağlayamaz.⁷⁵ Diğer bir ifadeyle hakikat olan bilgidен uzaklaşarak, doğruluk değeri tartışmalı olan bilgiye yaklaşır. Ancak bu da bilgi eyleminin amacına aykırıdır. Zira insanın hedefi, doğru olan bilgiye ulaşmaktır.⁷⁶ Şayet zihindeki mevcut olan bu şey, harici varlık için bir silüet/gölge ise o zaman hariçteki mahiyetle ilgili olarak bir özdeşlikten (aynîyet) söz etmek mümkün olmayacaktır. Zira mahiyet açısından bu özdeşliğin ortadan kalkması, zihinde oluşan karartının duyulur dünyanın gerçek bilgisini bizlere vermeyeceği anlamına gelecektir. Çünkü doğruluk yani hakikat, suje-obje ilişkisine dayalı olup doğru bilgi suje-obje ikilisi arasındaki uygunluğun sağladığı bilgidir.⁷⁷ Doğru bilginin elde edilememiş olması doğal olarak bizi sofizmin bulanıklığına sürükleyerek bilgimizi, bilgisizliğe dönüştürmüş olacaktır. Zira silüetin yani şebekin zihin dışı dünyaya nispeti, bir heykelin, heykeli yapılan nesneye olan nispeti gibi bir durum oluşturur.

Eğer burada şebekin, dış dünyanın doğru bilgisini aktardığı söyleniliyorsa, o zaman hakkında bilgi aktarılan nesneye ilgili olarak, zihnimizde bir bilginin önceden geçmesi gerekir. Ancak bu mümkün değildir. Zira zihnimizde o nesneye ilgili önceden bir bilginin varlığından bahsetmemiz bunun mahiyetten başkası olmayacağı anlamına gelir. Şayet burada mahiyetin varlığından söz ediyorsak doğal olarak artık burada şebekten bahsetmenin bir anlamı olmayacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla yukarıda da söylediğimiz gibi şebekin duyulur dünyanın

⁷⁴ Fârâbî, *et-Ta'likât*, s. 130; Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara, 1998, s. 176; Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004, s. 55

⁷⁵ Rufâî, *Mebâdii'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 283

⁷⁶ Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, s. 77

⁷⁷ Bolay, *Felsefeye Giriş*, s. 62

⁷⁸ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 47

hakikatini tam olarak yansıtmaması mümkün değildir. Çünkü bizlere zihin dışı dünyanın doğru bilgisini sunmayan bu suret, süjenin gerçekle ittisalinin sağlamaktan uzaktır. Eğer bir yerde nesnel dünyayla ittisalin mümkün olmadığından bahsediyorsak bunun anlamı nesnel âlemi ispatlamanın mümkün olmamasıdır. Böylece harici varlığın ispatının mümkün olmayışı, onun inkârı anlamına gelecektir. Netice itibarıyla de durum, yukarıda değindiğimiz gibi gerçek âlemi inkâr eden sofistlik ve septik düşünceye çıkar.⁷⁹

Nitekim bu konuda Yeniçağ filozoflarından Berkeley'yi örnek verebiliriz. Zira o, nesnelere ikinci nitelikleriyle var olduklarını söyleyerek nesnelere hakkındaki bilgimizin yalnızca süjenin varlığına bağlı olduğunu ve süjenin kurgusundan ibaret olduğunu belirtir. Ona göre süjenin algı aktarı, objeyi var kılmaktadır. Bu algı aktarının ortadan kalkması nesneyi de ortadan kaldırır.⁸⁰ Berkeley'in spiritüalist-septizmde hareketle şebek teorisine yaklaştığını buradan da immateryalizm (maddesizcilik)⁸¹ anlayışına ulaştığını söyleyebiliriz.⁸²

Bu teori ile ilgili diğer bir eleştiri noktası ise, bu teoriyi savunanlar süjenin, kendi zatını idrak ettiğinde, zihindeki tasavvur ile zat arasında tam bir uygunluk olduğunu ve bu suretin bir silüet olmadığını kabul ederler. Zira bir insanın kendi zatından şüphe duyması muhaldir. Ancak süje kendi zatının dışındaki objeleri idrak ettiğinde ise bu suretin silüet olduğunu söylerler. Şüphesiz bu da apaçık bir çelişki olup bu teörinin tutarsızlığının bir delili olarak ifade edilmiştir.⁸³

⁷⁹ Rufâi, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

⁸⁰ Cihan, İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi, s. 28; Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul, ty., s. 348

⁸¹ Maddeciliğin karşıtı olup, Berkeley'in oluşturduğu düşünce bu isimle anılır. Temel yaklaşım olarak evrenin kendine özgü, bağımsız hiçbir gerçekliği yoktur. Bütün duyulur dünyanın ve her türlü madde türlerinin tasavvurlarımız ve zihni idraklerimizin dışında bir varlıkları söz konusu değildir. Berkeley'e göre yalnızca ruh vardır. Maddenin varlığı "idrak edilmiş" olmaktan ibarettir. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013, s. 240

⁸² Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 232

⁸³ Rufâi, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

C- İzafet Teorisi

Bu teori temelde Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (ö.936) nisbet edilir. Nitekim Mutahhari, Eş'arî'nin bilginin hakikatini bilen ile bilinen arasındaki bir ilişki (bağ/tealluk) türü olarak tanımladığını söyler.⁸⁴ Ancak bu şekildeki bir bilgi tanımının doğrudan Eş'arî'ye nisbet edilmesi doğru bir yaklaşım değildir.⁸⁵ Zira bu tanım müteahhir kelimelerden Fahreddin Râzî'ye (ö.1209) aittir.⁸⁶ Bu nazariye etrafında iki temel yaklaşım söz konusudur. Bunlardan birinci grup doğrudan felsefecilerin bilgi tanımına karşı çıkanlardır. Bu görüşü benimseyen kelimeler, bilginin idrak edilen nesnenin zihindeki sureti şeklindeki tanımına itiraz ederek zihindeki bu suretin bilgi olamayacağını söylerler. Bunlar filozofların bilgi olarak kabul ettikleri zihindeki nesnelerin suretinin varlığını inkâr ederler. Bu görüşü benimseyenler başta Fahreddin Râzî olmak üzere genelde Eş'ari kelimelerdir.⁸⁷ Bunlar bilgiyi, "bilenle (süje/müdrük/alim), idrak edilen şey (obje/müdreğ/malum) arasındaki izafet olarak tanımlayarak", bilginin oluş sürecinde zihinde her hangi bir suretin meydana gelmediğini söylerler. Diğer ikinci görüşü benimseyenler ise doğrudan filozofların bilgi tanımına itiraz etmezler. Bu grup kelimeler bilginin oluş sürecinde bir suretin varlığını kabul ederler. Ancak bunlar zihindeki bu suretin bilgi olmadığını, aksine bilgi, bilenle (süje/alim) bu suret arasındaki ilişki (izafet) olduğunu söylerler.⁸⁸ Bu görüş ise Ali Kuşçu (ö.1474) 'ya aittir⁸⁹

Burada vurgulamamız gereken önemli bir husus; kelimelerin zihni varlığı inkâr etmeleri şeklinde ifade ettiğimiz şey, tasavvur veya tasdik neticesi akılda her hangi bir suretin oluşmadığı şeklinde anlaşılmalıdır. Zira bu durumda her halükarda zihinde bir suretin oluştuğu muhakkaktır. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi

⁸⁴ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217

⁸⁵ Eş'arî'nin kendi eserlerinde yapmış olduğumuz incelemelerde bu şekildeki bir bilgi tanımına rastlamadık.

⁸⁶ Fahreddin Râzî'nin bilgi kuramı konusundaki görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006, s. 72-73

⁸⁷ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 280-281; Bozkurt, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, s. 54

⁸⁸ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 284

⁸⁹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 281

kalamcılar zihindeki bu suretin yani mahiyetin bizim anladığımız şekliyle bir bilgi olmadığını söylerler. Burada Ali Kuşçu'nun bilgi tanımından yola çıkarak bunun tüm kalamcılar için geçerli olduğunu söylememiz mümkün değildir.⁹⁰ Zira başta Râzî olmak üzere kalamcıların ekseriyeti, bilginin oluş sürecinde zihinde herhangi bir suretin meydana geldiğini kabul etmezler.

Kalamcılar, filozofların “*insan bir şeyi idrak ettiği zaman, bu idrak ettiği şeyin mahiyeti, o kişinin zihninde var olur.*” şeklindeki bilgi tanımına karşı çıkarlar. Eğer bir şey idrak edildiğinde, zihinde o şeyin mahiyetinin varlığı oluşacaksa o zaman ateş idrak edildiğinde, ateşin mahiyeti zihinde harici etkileriyle yani yakıcı, ısıtıcı ve aydınlatıcı nitelikleriyle beraber bulunacağından zihnimizin yanması, ısınması kaçınılmaz olacaktır.⁹¹ Zira bir şeyin zihinde meydana gelmesinin anlamı, o şey için söz konusu olan harici niteliklerin aynısıyla, zihnin nitelendirilmesi (ittisaf) dir.⁹² Yine bu bağlamda olmak üzere ısının tasavvuruyla zihnin ısınması veya soğğun tasavvuruyla zihnin soğuması şeklinde bir sonuçla karşılaşacağımızdan aynı zaman diliminde bu ikisi beraberce tasavvur edildiğinde, iki zıttın aynı anda bulunması (ictima) kaçınılmaz olacaktır.⁹³

İzafet Teorisine Yapılan Eleştiriler

İzafet teorisine yapılan en temel itirazlardan biri şudur; bu teoriye göre bilgi, süje ile obje arasındaki bir bağıdır. Ontolojik olarak hem süje hem de obje zihin dışı dünyada tikel durumda olup tikel süjenin, tikel objeden izafet yoluyla idrak ettiği bazı tümel kavramlar mevcuttur. Ancak tümelin zihin dışı dünyada varlığı söz konusu değildir. O halde bir tasavvur olarak var olduğunu söylediğimiz bu tümelin bir yerde var olması zorunludur. Bu yer de zihinden başkası değildir.⁹⁴

İzafet teorisine yapılan diğer bir itiraz ise şudur; Bizler, zihin dışı dünyada mevcut olmayan ancak doğruluk değeri mantıksal olan⁹⁵

⁹⁰ Bingöl, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, s. 15-16

⁹¹ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217-218

⁹² Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 224

⁹³ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfârî'l-akliyyeti'l-erbaa*, s. 308; Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 217-218

⁹⁴ Mutahhari, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 239-240

⁹⁵ “Önerme çeşitlerinden biri olan basit önermeler doğruluk değerleri bakımından iki gruba ayrılırlar; a- Doğruluk değeri olgusal (içeriksel) olan önermeler: Nesnelere arası

yoklukla (ademi) ilişkili “iki zıttın ictiması”, “yokluk”, “Tanrı'nın ortağı” gibi bir takım durumları veya önermeleri tasavvur ederiz. Nitekim söz konusu olan bu muhal durumları, diğer yokluk ve sırf-yokluk gibi kavramlardan ayırmakla (temeyyüz) veya hariçte bulunmadıkları halde zihnimizde var olmak gibi bir takım sübuti hükümlerle nitelendirilmelerinden dolayı zihnimizde bu muhal olan önermeler için inkârı mümkün olmayan bir sübutları söz konusudur. Zira sübutları söz konusu olmamış olsaydı ne bunların diğer şeylerle temyizleri ne de onların zihnimizde var olmaları mümkün olurdu. Çünkü o, zihin dışı dünyada mevcut olmadığından harici bir sübuttan bahsetmemiz mümkün değildir. O halde bu zikrettiğimiz muhal önermelerin bir mahalde var olmaları gerekir. O mahal de zihinden başkası değildir.⁹⁶

İzafet teorisi, bu kavramsal gerçekliği inkar ettiğinden, yukarıdaki felsefi ve mantıksal önermelerin sağlıklı bir düşünsel zeminde değerlendirilmesinde zorluk yaşadığını söyleyebiliriz. Bu yaşanan mantıksal zorluğu şu örnek üzerinden somutlaştırabiliriz.

Bizler “Tanrı'nın ortağının bulunmasının muhal olduğunu” biliyoruz. Ancak “Tanrı'nın ortağının olmasının muhal oluş” önermesinin, zihin dışı dünyada nesnel bir gerçekliği yoktur. Şayet bilgi, bilenle (süje/alim), hariçte var olan bilinen (malum) arasında bir nispet ve izafetse, o zaman hariçte nesnel bir gerçekliği bulunmayan “Tanrı'nın ortağı ” önermesi için nasıl bir nispet veya izafet söz konusu olabilir? Çünkü “Tanrı'nın ortağının olması” şeklindeki bir önermenin, zihin dışı dünyada hiçbir doğrulayıcı ölçütü (mısdakı) bulunmamaktadır. Eğer bizler bu varsayımsal tümel (külliyy-i farazi) önermelerin varlığını kabul edeceksek ki etmek zorundayız o zaman bu teoriye göre bilgi, yoklukla (madumat) ilişkili olarak ortaya çıktığından izafet teorisi kabul edilemez. Çünkü yok olana (madum) yapılan nispetle meydana çıkan bağlantı, sınırları çizilmiş, temel nitelikleri belirlenmiş bir tanıma ulaşmamızı ve ondan anlamsal bir çerçeve elde etmemizi mümkün kılmaz. Zira bu anlamda yokluk, kendisinden bilgi aktarımı (muherun

ilişkileri deney, gözlem ve tecrübeye dayalı bir şekilde, doğru olarak ortaya koyan önermelerdir. b- Doğruluk değeri mantıksal (biçimsel) olan önermeler: Önermede iddia edilen şeyi deney ve tecrübeye başvurmadan yalnızca formuna bakarak anlayabildiğimiz önermelerdir.” Geniş bilgi için bkz. Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 104

⁹⁶ Tabâtabâî, *Nihaytü'l-Hikme*, s. 47

anhu) mümkün olmayandır. Bizim yokluk hakkında konuşabilmemiz veya ona bir takım zihni hükümler hamledebilmemiz için öncelikli olarak onun kavramsal gerçekliğini yani zihni varlık oluşunu kabul etmemiz gerekir. Bu çizilen çerçeve kabul edilmediğinden, bir izafetten bahsetmemiz mümkün görülmemektedir. Diğer bir ifadeyle “şey olmadığı” ve “hakikati bulunmadığı” halde yok olan bir şeye izafetin olması mümkün değildir. Böylesi bir durumda da ancak izafetin yokluğu söz konusu olur.⁹⁷

Burada konunun önemine binaen şu önemli ayrımı tekrar belirtmekte fayda vardır. Duyulur dünyada var olan eşyanın, harici etkilerinin kendisine terettüp ettiği “*harici varlığı*” (nesnel gerçeklik) ile harici etkilerin kendisine terettüp etmediği fakat zihinsel anlamda bir takım etkilerin kendisi için söz konusu olduğu, “*zihni varlığı*” (kavramsal gerçeklik) şeklinde iki metafizik gerçekliği söz konusudur. Bu mülahazalar çerçevesinde ve izafet teorisi temelinde, bizim idrak ettiğimiz tüm şeyler şayet duyulur dünyadaki nesnelere aynısı ise, o zaman duyulur dünyada ölçütü (misdak) olmayan “*yokluk*” gibi bir takım şeyleri idrak etmemiz mümkün olmayacaktır. Şayet idrak ettiğimiz nesnelere, duyulur dünyanın aynısı ise yani mutlak olarak onlara tam bir uygunluk gösteriyorsa o zaman artık bilgide hatadan bahsetmek mümkün olmayıp mutlak hakikat olan bilgiye ulaşmış olmamız gerekir. Ancak bizler biliyoruz ki mutlak hakikat olan bilgiye ulaşmak iddiası apaçık bir yanılgıdan başka bir şey değildir.⁹⁸

Sonuç

Tek bir hakikat olarak kabul edilen varlığın iki farklı doğasından biri olan zihni varlık, felsefe ve kelamın ortak tartışma konularından biri olmuştur. Nicolai Hartmann’ın realist bir saikle ontolojik bütünlüğe yapmış olduğu vurgu, varlığın kavramsal gerçekliğinin inkârı anlamına gelmez. Zira bir şeyin temsil ve idraki yani kavramsallaştırılması ancak zihni varlıkla mümkündür. Varlığın kavramsal gerçekliği olarak kabul edilen zihni varlık, kavramsallaştırma faaliyeti açısından değerlendirildiğinde yalnızca varlık felsefesinin konusu olmadığı görülecektir. Çünkü zihni varlık, varlık türlerini betimlemede ontolojinin konusu iken bilginin oluş süreci ve nitelikleri söz konusu

⁹⁷ Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, s. 285

⁹⁸ Tabâtabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, s. 47

olduğunda epistemolojinin, aklın işlevselliği göz önünde bulundurulduğunda ise psikolojinin konusu olmaktadır. Bu felsefi disiplinler, kendi özgün problem alanlarının farklılığıyla birbirlerinden ayrılmış olsalar da, zihni varlık bu üç temel felsefi perspektifin ortak konusu olabilmektedir. Ancak zihni varlık, bilginin oluşumu sürecinde algı, düşünme ve anlama şeklindeki bilgi bağlarıyla doğrudan ilişkili olup bilişsel sürecin ayrılmaz bir unsuru iken bilginin imkânı, sınırları, kaynakları ve değeri gibi bilgi felsefesinin başlıca temel problemlerinin izahında da önemli bir kavramdır.

Zihn-i varlıkla ilgili olarak bilgi felsefesi bağlamında felsefe ve kelam arasındaki fikri gerilim, ciddi anlamda bir takım felsefi sonuçlar doğurmuştur. Özellikle bilginin mahiyeti, imkânı, kaynakları ve değeri gibi epistemolojinin başlıca temel konuları, zihni varlığa ilişkin yapılan değerlendirmelere göre şekillendiğini söyleyebiliriz. Nitekim bilgi felsefesi kuramları arasındaki farklılığın temel sebeplerinden biri de zihni varlığın mahiyetine ilişkin yapılan farklı değerlendirmelerdir. Görüldüğü üzere bu farklı değerlendirmeler bilginin mahiyetine ilişkin tartışma temelinde zihni varlıkla ilgili üç farklı bakış açısı ve üç farklı bilgi teorisinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu bilgi teorilerini şöyle özetleyebiliriz;

Bilgiyi bir tür izafet olarak kabul eden kelamcılar, felsefecilerin bilgiyi "*zihinde, şeyin mahiyetinin aynısıyla meydana gelmesi*" şeklindeki tanımlarına itiraz ederek, bilginin oluşu esnasında, zihinde her hangi bir suretin meydana gelmediğini söyleyerek, bilginin tanımı bağlamında mahiyetin kavramsal gerçekliği olarak kabul edilen zihni varlığı mutlak anlamda inkâr etmişlerdir. Felsefeciler ise kelamcıların "*izafet teorisi*" olarak isimlendirilen bu görüşlerine karşın zihinde oluşan tasavvuru, "*mahiyetlerin bizzat kendilerinin varlığıdır.*" şeklindeki görüşlerini felsefi ve mantıki bir temelde ısrarla savunmuşlardır.

Yukarıdaki felsefi ve kelami bakış açısından bazı yönleriyle farklılık gösteren bir diğer görüş ise "*şebek teorisi*" olarak bilinen yaklaşımdır. Bunlar zihinde var olan tasavvuru, "*bu mahiyetlerin kendileri olmayıp, onların karartılarının varlıkları*" şeklinde değerlendirirler. Bu yaklaşımı benimseyenler, zihni varlık için herhangi bir mahiyeti öngörmezler. Çünkü şebek teorisini izafet teorisinden ayıran en önemli özelliği harici şeyin suretinin idrak esnasında meydana gelmesi ve bu

suretin hariçteki idrak edilen nesneye tam bir uygunluk göstermemesidir.

Netice itibariyle kelimacılar bilgiyi bir tür izafet kabul ederek idrak esnasında zihinde oluşan suretin bilgi olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımın doğal sonucu olarak özellikle doğruluk değeri mantıksal olan önermelerin varlığı ve tümellerin zihindeki var oluşları imkânsız hale gelmiştir. Diğer taraftan şebek teorisini savunanlar ise zihindeki var olan sureti bir silüet olarak kabul ederek dış dünya ile olan uygunluğu ortadan kaldırmışlardır. Böylece bu teoriyi savunanlar da bilginin hakikati yani geçerliliği problemiyle karşı karşıya kalarak sofistیک bir dünya algısına ulaşmışlardır.

Kaynakça

- Ajdukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Say Yay., 4.bs., İstanbul, 2010
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılâp Yay., 13. bs., İstanbul, 1998
- Alper, Ömer Mahir, *Aklın Hazzi İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*, ayışığı kitapları, İstanbul, 2004
- _____, *İbn Sina*, İSAM Yay., 2. bs., İstanbul, 2010
- Atay, Hüseyin, "İbn Sînâ'da Varlık Delili", Uluslar Arası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler 22-24 Mayıs 2008, İstanbul, 2009
- Aydınlı, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yay., İstanbul, 2008
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yay., Ankara, 2004
- _____, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara, 1998
- Bingöl, Abdulkuddûs, *Gelenbevi'nin Mantık Anlayışı*, M.E.B. Yay., İstanbul, 1993
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara, 2013
- _____, *Felsefeye Giriş*, Akçağ Yay., 1. bs., Ankara, 2004
- Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006
- Cihan, A.Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yay., İstanbul, 1998
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994

- Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 2008
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay., Ankara 2011
- Erişirgil, Mehmet Emin, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997
- Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, çev. ve şerh. Ali Nerîmânî, Darul-Huda, Kum, 2001
- Fârâbî, *et-Ta'likât, Erbau Resâili Felsefiyye* içinde thk. Cafer Âl-i Yasin, İntişarat-ı Hikmet, 1. bs. İran, 1991
- Haydari, Kemal, *Durus fi'l Hikmeti'l-Müte'âliye*, c. I, Daru Ferakad, Kum, 2005
- İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2004
- İbrahim Mustafa, Ahmet Hasan ez-Ziyad, Hamid Abdulkair, Muhammed Ali en-Naccar, *Mu'cemul Vasıt*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., 1. bs., İstanbul, 2002
- Lahici, Abdurrezzak, *Şevariku'l-ilham fi Şerh Tecridi'l-Kelam*, c. I, Müessesetu İmam Sadık, 2. bs., Kum, 2007
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 11. bs., İstanbul, 2008
- Molla Sadrâ, *el-Hikmetü'l-müte'âliye fi'l-Esfâri'l-aklîyyeti'l-erbaa*, c. I., Daru İhyai't-Türası'l-Arabi., 5. bs, Beyrut, 1999
- Mutahhari, Murtaza, *Durus fi'l-felsefeti'l-İslamiyye Şerhu Muvesseu li'l-Manzume*, c. I, çev. Abdulcabbar Rufaî (Farsçadan Arapçaya), Matbaatu Kalem, 2. bs., Bağdat, 2008
- _____, *Felsefe Dersleri 1*, çev. Ahmet Çelik, İnsan Yay., İstanbul, ty.,
- Nasr, Seyyid Hüseyin, Leaman, Oliver, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. II, çev. Şamil Öçal-H. Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul, 2007
- Rufâî, Abdulcebbar, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, c. I. Matbaatu Kalem, Bağdat, 2007
- Sühreverdi, Şihâbüddîn, *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*, çev. Tahir Uluç, İz Yay. İstanbul, 2009
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *Nihayetu'l-Hikme*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1997
- Toshihiko, Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın, İnsan Yay., İstanbul, 1995

162| Ahmet PİRİNÇ

Yezdi, Muhammed Taki Misbah *Ta'likat ala Nihayeti'l Hikme,*
Müessesetü fi Tariki'l-Hak, 1.bs., Kum, 1985