

İSLAM FELSEFESİNDE “VUCUD-U ZİHNİ” (ZİHİNSEL VARLIK) ANLAYIŞINA BİR GEÇ DÖNEM OSMANLI ÖRNEĞİ: İSMAIL GELENBEVİ¹ I

Doç. Dr. Recep DURAN*

Öz

Bilginin mahiyeti ve menşei ve doğruluk problemleri felsefenin ebedi problemleridir. İslam epistemolojisi algılayan özne, algılanan nesne ve alemlilik algı arasındaki üçlü ilişkiyle ilgilenmiştir. Ancak bu konuları açıklarken bilgiyi gerçekliğin bilenin ruhunda kalan sureti olarak sunmaları töz ve araz kategorilerinde bir takım karışıklıklara sebep olmuş, bu yüzden farklı teoriler ortaya çıkmıştır. Buna göre bilgi izafettir; veya suretin irtisamıdır; veya bilinen nesnenin mahiyetinin ruhta yerleşmesidir. İslam dünyasında bu konuyla ilgilenilmiş ve bu konuyla ilgilenen düşünürler birbirini takip etmiştir. Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdi, F. Razi, Nasır Tusi, Recep Ali Tebrizi gibi.

Anahtar Kavramlar: Zihni varlık, nefsu'l-emr, Gelenbevî, değişme, zaman, mahal

Abstract

The nature and origin of knowledge, and the problem of truth are of perennial problems of philosophy. In Islamic philosophy the epistemologic inquiry primarily concerns perception and the threeway relationship between the percept, the perceived object, and perception. The Meşşai (Peripatetic) account of knowledge as the “illustration” of the reality of the perceived object in the soul, or the presence of its essence in the soul, lead the confusion of

* Yakın Doğu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Başkanı.

1 *Bilim ve Felsefe Metinleri* dergimizde seri halinde olmasa bile ardarda yayınladığımız ve “Nefsu'l-emr Risaleleri” adını verdiğimiz yazılar grubu tarihsel gidişi nazarı itibara almaksızın Cürcani'nin risalesi ile başlamış idi. Daha sonra Nasır Tusi'nin *İsbat-ı Akl-ı Küll* yayınlanmış idi. Şimdi burada, *Bilim ve Felsefe Metinleri*'nde (ve belki zamandaş olarak *Bilim ve Felsefe Metinleri*' mizin “sister” dergisi, e-dergimiz *Metin Dergisi*'nde olabilir) çok uzun sürmeyeceğini umduğumuz bir zaman dilimi içinde Tusi'nin bir şerhi olan Devvani'nin risalesini, ve bu şerhe bir haşiye olan Erdebilî'nin risalesini yayınlamayı planlamaktayız. Bu plana, bu seride yayınlamayı düşündüğümüz yazılara, onbeşinci yüzyılda İstanbul'da yaşamış kelamcı-filozof, veya kelamcı-felsefeci Ali Tusi'nin “nefsu'l-emr”le doğrudan ilişkili ama adı “risale” olmayan “Tehafüt”ü *Kitabu'z-Zuhr*'undan bir pasaj dahildir. Bunun ardından, bir risale için fazlaca uzun sayılacak eseriyle İbn Kemal, veya Kemal Paşazade'nin *al-Vucud al-Zihni* adlı 40-50 varaklık hacmiyle kitap sayılabilecek eserinin *Bilim ve Felsefe Metinleri*mizin gelecek sayılarından birinde yayınlamayı umuyoruz. Eğer bu yayınlar tamamlanırsın ve elimizin altında toplu olarak bulunursa, belki, o zaman, “nefsu'l-emr” konusunda, ve bu konuya bağlı konularda daha sağlıklı bilgi ve yargılara ulaşma şansımız ve imkanımız doğabilir. Çünkü “felsefe devleri”nin çoktan söyledikleri, ve bu devlerden haberdar olmayanların bunu çoktan yadsıdıkları üzere, metinsiz felsefe tarihi olmaz. *Bilim ve Felsefe Metinleri*imiz bir dev değıldir ama bu fikre katılır.

categories between substance and accident. Thus in response other theories of knowledge were posited such as knowledge as the quality by correlation, knowledge as imaging of forms, and knowledge as the inherence of the quiddities of the perceived object in the soul. In the Islamic world, it can be spoken of a series of thinkers who were interested in the subject directly as well as indirectly. Among them whose names may be mentioned are Fârâbî, İbn Sinâ, Sühreverdî, F. Razi, Nasır, Recep Ali Tebrizi.

Of these thinkers, philosophical or theological or both, we personally interested in especially in Nasır Tûsî, Ali Tûsî, Erdebili, Devvânî, Kemal Paşazâde, and İsmail Gelenbevi.

Key words: metal egzistance, nafs a'l-amr, Gelenbevi, change, time, place.

Giriş

Düşünce tarihine baktığımızda Bilgi meselesinin birçok düşünürün ilgilendiği bir mesele olduğunu görürüz. Eski Yunan'da felsefi düşüncedeki hareketli dönemden sonra gelen "duraklama"yı müteakip İslam dünyasına geçmesiyle problem, yeni ve taze bir "kan" ve yeni ve taze bir "ruh" kazanmış, Rosenthal'in işaret ettiği üzere, İslam dünyasında bilim ve felsefede bütün konularda bir hareketlenme, bir canlanma ve bir şeyleri üstlenme ve üstlenilmiş şeyleri tamamlama duygusu oluşmuş, herkes bir "bilinçle ve mes'uliyet duygusu" ile bir şeyler yapma ihtiyacı duymuştur. İslam dünyasında bilginin ne olduğu sorusu, dini sahada çok büyük önemi haizdi. Çünkü İslam kelamına yönelik metodolojik yaklaşım bu soruya verilecek cevaba dayalıydı.² Mütekadiminden oldukça farklı bir yön ve hatta yönleme sahip olan müteahhirinin bakışı ve kavrayışı, söyleyelim, kelamcının kelamcı olarak varlık sebebi olan "din olarak din"e bakışları ve dini koydukları yer mütakadiminden farklı bir şekil almış olsa da, hatta bazı problemlerin "pseudo" problem, "ölü" problemler haline gelmiş olduğu iddia edilecek olsa da bu yaklaşım, İslam kelamının metodolojik yaklaşımı özünde değişmemiştir.

Dilimizde, Türkçe literatürde konu belirginleşmiştir ve, seçkin felsefe tarihçiliği yanında hiç de "âşkâr" etmediği mütefekkirliğiyle felsefe dünyamızın Kutup Yıldızı, özelde Fârâbî üstadı, genelde İslam Felsefesi tarihçisi Prof. Dr. Mübahat Türker'in vurgularından bu tarafa artık biliyoruz ki, Bilgi-Varlık ikilisinden "Hangisinden başlayalım?" diye sordüğümüzde, "Ya Varlık'tan başlayacak" ve bu durumda Varlığın bilgisinin hesabını vereceğiz; veya "Bilgi'den başlayacak" ve bu durumda da bu bilginin bilgisi olduğu varlığın hesabını vereceğiz. Yani

2 Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi, İslâm Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, İstanbul 2004, s. 231.

her hâlükârda bir “hesap” verilecektir, iki tavır arasındaki fark, hesap verirken neyi “temele aldı”ğımızdır. Yoksa şu tavrı seçtiğimizde hesap gerekli ve öbüründe gerekli değil, gibi bir “imtiyaz” a sahip olmamız söz konusu değildir.³

Felsefe, kendinde olarak, işte bu “imtiyazsız”ın alanıdır, ve imtiyazsız alandır. Bu yüzden kraliçenin “Niye zahmet ediyorsunuz Bay Descartes?” söylemi manidarlığını sürdürmektedir, sürdürecektir; Geometri var oldukça durum böyle olacaktır. Ve ama Geometri, bizim toplumumuz ve bize benzeyen toplumların arzuları hilafına, “kokoreç satmak”tan matematik yapmaya fırsat ve vakit bulamayan sözlüğü küçük ve bu sözlüğünü küçültmenin yollarını arayan ve bulduğunda uygulamaktan çekinmeyen, kendine ve akıla ve dünyaya sırtını dönmüş ve bu duruma şarkılar ve şiirler düzmüş toplumların arzuları hilafına Geometri hep var olacaktır. Paniklemek gerekmez. Kolay değil elbette. “Zaman ve Mekan”ı zorlayan ve zor duruma sokan, bu iki devle boğuşmayı göze alan o koca Kant bile paniklemişti. Ama bizim önümüzde örneği bulunmak gibi bir şansımız bulunmaktadır; bu az bir avantaj değildir, yararlanalım. Geometrik sistem sayısının artması ya da eksilmesi aleltilak Geometri’yi özünde etkilemez. Onun varlığını tehdit etmez. Kendilerini aynı formlarda göstermeyen ve belki de “sistemde” veya hatta “kategori”de veya kategorilerde, veya bilgide ve hatta algıda “kriz” diye, belki bazı çevrelerce zevkle adlandırılacak olan, birtakım paniklemeler belki olacaktır, ama sonunda Geometri -Matematik, Mantık, Gramer okuyunuz-, insanın ulaşabildiği kristal yapısıyla insanın ufkunda var olmaya devam edecektir.

İslam dünyasında ister “nefsu’l-emr”, ister “vucud-u zihni”, meselesi gibi adlarla anılmış olsun, isterse “külliler”, isterse “tümeller” diye adlandırılsın, neticede zihnimiz ile zihnimiz “dış”ının birbirlerine ve hatta her birinin kendilerine karşı verilmesi gerekli olan bir hesap söz konusudur. İşte bizim medeniyetimizin tefekkür tarihi için “nefsu’l-emr” meselesi, “zihinsel varlık” meselesi, bu zor ve nazik ama muhakkak verilmesi gereken bir hesabın verilmesi olgusudur. Gerçi bu problemler, bize uzak olan hiç karşılaşmadığımız problemler değildirler. Kelamın daha sonra problem olarak üstleneceği bu konular incelenmeye değer konulardır ve incelenmeyi beklemektedirler. Takip edilmesi sabır gerektiren konulardan biri olan meşhur “iştikâk ve tevâtü” mesele ve kavramları işte doğrudan bu şekilde olan iki kav-

3 Buradaki “vurgu”ya işaret bana aittir, yoksa bu seçkin alim ve mütefekkirimizin –alehtlak- “Hoca”dan, (alehtlak “Filozof” gibi), söz ederken kendisinin severek şöyle dediğine şahit oldum: “Hoca altına bir söyler”. Bilmiyorum ekler miydi her zaman, daha sonra bir defa eklediğini duyduğum: “Gümüşe ağzını açmaz”. “Dilemmanın boynuzları” için bkz M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay. 188, Ankara 1969, s.1.

ramdır. Esasında sadece felsefeye ve bilgi teorisine ait bir problem olmayan “iştikâkle yükleme,” ya da yüklememe, problem olarak, bizim de günlük hayatımızda sıkça kullandığımız, er meydanı Kırkpınar yağlı güreşlerinde “Haydi aslanım..” deyen cazgırdan, “Benim güzel manolyam” diyen “San’at Güneşimiz”e daha birçok çeşit yüklemeye kadar hayatın çeşitli alanlarında ve her zaman yaptığımız bir şeydir. Oysa biz biliriz ki, ve bildiğimizi de biliriz ki, ne cazgır kimseye “hayvan” -“beast” anlamına- demek istemektedir, ne de sanatçı muhatabına “bitki” demek istemektedir.

Professor Murtaza Hajihosseini’nin hoş anlatımıyla,⁴ İslam felsefecilerine göre, varlıkların bilgisi, zihnimizin “hâric” ile, bizim “dış”ımız ile zihnimiz arasındaki münasebettir. Bilgimize konu olan bu varlıkların, zihnimizin dışında bulunmalarına rağmen, bizim için zihinsel bir varlıkları vardır. Bize bağlı olan bu zihinsel var bulunuş “bilgisel varlık” (al-vucud al-ilmî) diye adlandırılır. O halde varlıklar için iki çeşit varlık söz konusudur: Birincisi, zihnimizden bağımsız olan “zihin dışı” varlıktır (al vucûd al hâricî), ve ikincisi, zihine bağımlı olan ve “zihinsel varlık” (al-vucud al-zihni) diye adlandırılan varlıktır. Ancak işaret etmek gerekir ki bazı Kelâmcılar, mesela Eş’arî’nin kendisi başta olmak üzere bazı Eş’arîler bu varlık moduna çok titiz ve ciddi itirazlar serdederek karşı çıkmışlar ve bu varlık modunu kabul etmemişlerdir. Bu gruba göre bilgi dediğimiz şey, zihin (özne) ile dış dünya (nesne) arasındaki bir izâfetten ibarettir. Yoksa bilgi sözkonusu olduğunda, yani zihin bilgiye sahip olduğunda zihinde bir varlık hâsıl olmaz.

İrânlı araştırmacılarından Damad’ın anlatımına göre zihinsel varlık görüşü, Nasîr Tûsî zamanında ortaya çıkmış, ve bu görüşle daha sonra ayrıntısıyla Molla Sadrâ tarafından uğraşılmış, İslâm dünyasına has bir görüştür.⁵ Her bir varlığın iki varlık moduna sahip olduğu söylenmişti: Biri, zihin-dışı dünyadaki maddi varlıktır; diğeri bilişsel varlıkla (cognitive) aynı olan zihindeki varlıktır. Bu ikisi arasında bir benzerlik sözkonusudur, yoksa birlik (unity) sözkonusu değildir. Birlik sadece bu iki çeşit varlığın öz ve mâhiyeti hakkında sözkonusudur. Böyle yapmakla İslâm felsefecileri insan zihnini dış dünyaya açmışlar ve insan için zihin-dışı varlıkları oldukları gibi tanıma imkanı kabul etmişlerdir. İslâm felsefecileri bize göstermiştir ki, ister zihinsel olsun isterse zihin-dışı olsun, var olma durumu, şeylerin özleri ve mâhiyetleri aracılığıyla kavranmaz, nasıl ki yad-varlık öz ve mâhiyetle kavranmaz. Çünkü şeylerin mâhiyetlerinin, kendiliklerinde, bu mahiyetlerine bir şey eklenmeksizin var olmakla veya var olmamakla bir alâkaları

4 Burada s. 11, not 3.

5 *Transcendent Philosophy*, vol. 2, no. 4.

yoktur. Zihin-dışı varlıktaki öz ile zihinsel varlıktaki öz aynıdır. Bu doktrine göre insanın ruhu akledilir (ma'kûl) âleme (el-âlem el-akli) döner. Bu dünya ile zihin-dışı dünya arasındaki fark, zihin-dışı dünyada varlıkların doğal ve maddî varlık kılığında görünmeleridir. Oysa akledilir âlemde varlıklar zihinsel varlık kılığında görünürler. Ancak Damada göre, İslâm dünyasındaki her düşünür bu görüşü kabul etmez. Bazı düşünürler zihinsel varlık görüşünü kabul ederken, öze ait olanın zihin-dışı dünyayla birliğini reddederler, ve zihinsel varlıkta bulunanın, bilinenin zihinde bulunan mâhiyeti olmadığını iddia ederler. Zihinde bulunan, hayâlden başka birşey değildir. Bu görüş, Dürretü't-Tâc yazarı İshrâkî filozof Kutbeddin Şîrâzî'nin,⁶ Nasîr Tûsî'nin Tecrîdu'l-İ'tikâd'ına yaptığı şerhte açıklamış olduğu görüşü ile ilişkilidir. Şîrâzî, filozofların bilgiyi zihinde bulunan kazanılmış sûret olarak tanımladıklarını, "sûret"ten de bir ressam tarafından çizilmiş resimi anladıklarını söyler.⁷

Şüphesiz zihin-dışı varlık, zihinsel değildir, ve kimse bilginin hâsıl oluşunda zihin-dışı varlığın zihine geçtiğini ve orada var-bulunduğunu iddia etmez.⁸ Aksine zihinde var olan, başka bir bağımsız varlıktır. Şimdi, eğer hâricî varlığın öz ve mâhiyeti zihinsel varlığın öz ve mâhiyetinden farklı olsaydı, bilgi, temsil edici bir özelliğe sahip olmayacaktı. Bu durumda kimse hâricî dünyaya onu anlamak için yönelemeyecek ve bilişsel ve algısal formlar acı ve zevk gibi ruhsal durumlardan ibaret kalacaktı. Söylemeye bile ihtiyaç yoktur ki, biz, zihnimizde dış dünyaya ait varlıkların hakikatlerine ilişkin bir takım sûretlere sahibiz ve bu sûretler bizim için bu varlıkları temsil ederler. Bu özsel aynileştirme ile İslâm filozofları, zihinsel varlık ile zihin-dışı varlık arasındaki boşluğu ortadan kaldırmışlar, ve böylece, zihinsel varlık ile zihin-dışı nesnenin uyumu meselesini halletmişler ve temsil problemini çözmüşlerdir.⁹

İbn Sînâ-sonrası İslam felsefesinde bir şeyin bilgisini edindiğimizde bu şeyin özünün (essence), veya mâhiyetinin (quiddity), bizim zihnimizde başka bir varlık moduna sahip olduğu kabul edilir. Bizim zihnimizde bir varlığın sûreti, dış dünyadaki bir nesneye uygun olarak hâsıl olduğuna göre, zihnimiz, dış dünyayı bize aksettiren bir "ayna"

6 Bkz. John Walbridge, *The Science of Mystic Lights: Qutb al-Dîn Shîrâzî and the Illuminativist Tradition in Islamic Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992. Kahire: GEBO, 1974, s. 131-177.

7 Ayrıca bkz. Ali Tusi, *Zuhr*; Damad, "İslam Felsefesinde Zihinsel Varlık Problemi Üzerine Notlar", *Journal of Transcendental Philosophy*, c. 2, sayı 4.

8 Murtaza Hajihosseini, "Theories of Knowledge: From İbn Sina to Mulla Sadra", *Transcendent Philosophy*, London vol. 2, no. 4, 2001, pp. 39-58; "Puzzle of Knowledge in İslamic Philosophy", vol. 3, no. 4, 2002.

9 Damad, aynı yer.

gibi görünmektedir. Özü ve mâhiyeti, dış dünyadaki varlığın özü ve mâhiyeti ile aynı olan bir şeyin varlığı zihnimizde hasıl olduğunda bu iki varlık arasındaki fark onların varlık modlarından kaynaklanmaktadır. Mesela bir taş hayal ettiğimizde, zihnimizde bir taş varlığa gelir, bu varlığa gelişi, o varlığın özü ve mâhiyeti vasıtasıyla; zihindeki bu taşın özü ve mâhiyeti, dış dünyada var olan taşın özü ve mâhiyetiyle aynıdır. Bu iki taş arasındaki fark, bu taşların varlık modlarıdır, biri zihni varlıktır, diğeri zihin-dışı varlıktır. İslam felsefesinde mâhiyetten, varlığın doğası ve özü anlaşılır.¹⁰ Bu, varlığın hakikati hakkında sorulacak soruya verilecek cevaptır. Mesela, Tuğrul'un veya Selçuk'un veya Gökhan'ın hakikatını sorduğumuzda bize cevap olarak onların "üniversite öğrencisi" olduğu söylenir; o halde onların mâhiyeti "üniversite öğrencisi"dir.

Nasır Tusi bu konuyla doğrudan ilgilenmiş bir mütefekkidir, ve bu konuyla ilgili olarak "İsbat-ı Akl-ı Külli" adlı müstakil bir risale yazmıştır.¹¹ Nasır Tusi, külliler üzerine olan bu risalesine, yakîni hükümlere sahip bulunduğumuz ve bu konuda hiç bir şüphemizin bulunmadığı teziyle başlamaktadır: "Bir ikinin yarısıdır.", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz." hükümlerinde olduğu gibi. Tusi'ye göre bu bilgiler, bu bilgiler orada, yani, şu anda veya o anda buldukları yerde bulunmadan önce hiçbir zihin'in erişemeyeceği bir yerde bulunmalıdır; "doğru"lar "var bulunmalı" ki, "doğru"ya "doğru" diyebilmemiz için önermelerimizin doğruluğunu tespit etmeye çalışırken bizdeki önermeyi kendisiyle kıyaslamak üzere "ölçüt" yapabilelim. Bu konuya daha Platon işaret etmişti (Menon, Parmenides). Fakat, Platon için problem olmayan, ve kabul edilmesi de herhangi bir problem ortaya çıkarmayan "kıdem", "hudüs", "ezeliyet", "birlik-çokluk" gibi meseleler Nasır Tusi için, veya genel olarak İslam filozofları ve Kelamcılarını için çözülmesi, veya en azından dikkate alınması gereken meselelerden idi.

Ölçüt konusuna dönecek olursak, "karşılaştırma" için kendisine başvurulacak bir "asıl"ın ve bu "asıl"a uyup uymadığına bakılacak bir "ikinci"nin, ve bu ikisi arasında hiç olmazsa bu araştırma veya soruşturmaya vesile olacak bir "benzerlik" bulunması gerektiği açıktır. Buradaki "benzerlik", ikisinin ortak olduğu "mutabakat" konusu, bu ikisinin "zihni sübut"udur. Karşılaştırmak durumunda bulunduğu

10 Krş. T. Izutsu, "İslam Metafiziğinde Tabii Külli ve Mâhiyet Problemi", *Etudes Philosophiques*, neşr. O. Amine; Tabâtabâi, *The Elements of Islamic Metaphysics*, s. 47, 52, 128; İbn Sina, *Kitabu'l-Hudud*, (Avicenne, *Livre des Définitions*, edite, traduit et annoté par A.-M. Goichon, L'Institut Français d'Archeologie Orientale du Caire, 1963, no. 5, s. 3; Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge-Curzon, s. 99.

11 *İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî*, bkz. Recep Duran, "Nasır Tusi'nin *Nefsu'l-Emr* Risalesi *İsbâtu'l-Aklî'l-Küllî*", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.

muz “materyal”lerimiz “önerme”dirler. Ancak iki şeyin karşılaştırılabilmesi için bu iki şeyin “aynı” platformda olmaları gerekir. Bu açıktır. Açık olan bir başka şey, bizim zihnimizde bulunan önermenin bizim zihnimizde bulunduğu ve bu konuda da herhangi bir tereddüdün sözkonusu olmadığıdır. Yani “ölçüt”e vurulacak iki yandan birine sahip bulunmaktayız ve bu konuda tereddüdümüz yoktur. Problem, İslam felsefesinde “zihinsel varlık”, “nefsu'l-emr” gibi adlarla anılan, bizim “dış”ımızda, zihnimizin dışında bulunan, ama bulunduğu yer hakkında çeşitli, farklı, hatta birbiriyle çelişik kanaatlere sahip düşünürlerin bulunduğu, bize göre “ikinci”, Nasır Tusi'ye göre “birinci”, -çünkü hiçbir “ölümlü”nün, diyelim, zihnindeki bir önerme bu “birinci”nin zihnindeki, hatta belki bu “birinci” kimine göre salt “zihin”dir, tekaddüm edemez, yani bir “ikinci” bir şey “birinci”den daha önce bir şeyi asla bilemez- önermenin yerini soruşturmak, bu “Birinci”ye, -hem “zihin” hem de “zihindeki” anlamına “birinci”- ona yer aramaktır. Eğer, biz burada, şu anda, meseleyi doğru anlıyor ve doğru koyuyor isek, “nefsu'l-emr”den bu anlaşılmalıdır. Tusi, ısrarla bizim “dış”ımızda tutmak istediği bu “entity”lere yer aramak gibi zor ve çetin bir problemle uğraşmaktadır. Gerçi o bilmektedir ki, “Felek kavî tâlî’ zebûn”dur. Tusi'nin bunun için birçok koşulu gerçekleştirmesi, karşılaması, yerine getirmesi gerekmektedir, ki bunlar Platon veya Aristoteles için sözkonusu değildir. Yani bu “sübut”u kabul eden Tusi'nin şimdi yapacağı şey, bu, bizim, zihnimizin dışında varlığını kabul ettiğimiz “zihin-dışı gerçek”in nasıl olabileceğini açıklamaya çalışmaktır. Zamanının düşünme ve akıl yürütme modellerinin yaygın kullanılan önemli parçalarından biri olan dikotomik bölmeler vasıtasıyla ihtimallerin neler olabileceğiyle soruşturmasına başlayan Tusi ilk olarak zihnimizin dışındaki bu “ne-ise-o”nun önce “kendinde var” olabileceği ihtimalini, daha sonra “gayrında mütemessil” olabileceği ihtimalini gözden geçirerek; “kendinde var”ın da, ya “durum sahibi” (vaz') olarak var bulunabileceği seçeneğini, veyahut ta “durum sahibi” olmayarak var bulunabileceği seçeneğini tartışarak soruşturmasına başlıyordu.¹²

Nitekim, önemli bir kanıtla ilk defa Tûsî'nin Tecridü'l İ'tikâd'ında karşılaşırız. Tûsî hakikî önermeleri zihinsel varlık için en önemli kanıt sayar ve şöyle der: “Varlık iki çeşittir: Zihinsel varlık ve zihin dışı varlık. Aksi takdirde (yani, zihinsel varlık var olmasaydı) hakikî önerme tamamen saçma olurdu.” Oysa bizim çok önemli bazı önermelerimiz hakikî önerme dediğimiz türden önermelerdir.¹³

12 *İsbâtu 'l-Aklî' l-Kullî* risalesi.

13 Aynı yer; Nasır Tusi, *Tecridü' l-Kelam*, “Giriş Bölümü”, Ali Kuşçu'nun, bu eserin şerhi olan *Şerh-i Tecridü' l-Kelam* adlı eserinin içinde, Birinci Maksad, Birinci Fasil, s. 4-82; Nasir Tusi'nin “vucud” taksimi, s. 12; “zihnin yanması ve donması”, s. 13.

Bugünkü bilgimize nazaran Nasrettin Tusi ile başladığını söylediğimiz “zihni varlık” adıyla, veyahut “nefsu'l-emr” adıyla veyahut da “küllî” adıyla problem olarak felsefe literatüründe –ve İslam dünyası için Kelam literatüründe-- yerini almış olan bu zihinsel varlık meselesiyle geç dönem Osmanlı düşünürlerinden, felsefeci ve mantıkçı ve matematikçi ve kelamcı Gelenbevi İsmail Efendi de ilgilenmiştir.

İslam dünyasında bazı “metafizikçi”ler, İranlı çağdaş araştırmacı Tabâtabâî'nin sunumuna göre,¹⁴ bizim mutlak ma'dum hakkında olumlu önermeler kurabildiğimizi dikkate alarak, veya Tümellerin varlığını dikkate alarak, veya bizim soyutlama (tecrid) yetimizi ve bu yetimiz sonucu ulaştıklarımızı dikkate alarak “zihinsel varlık”ın mevcudiyetine inanmışlardır. Şöyle ki,

1. Biz esela civa denizi gibi madumlar hakkında olumlu önermeler kurarız. Veya “iki nakızın ictimai ile iki zıddın ictimai farklıdır” gibi önermeler söyleriz. Olumlama (tasdik) bir şeyin varlığını farzeder. Bir şeyin, diyelim, B'nin varlığı bir başka şeyin, diyelim A'nın varlığına nazaran ise, B'nin varlığını söylemek A'nın varlığını söylemektir. B'nin A'ya nisbetle olumlanması A'nın varlığı neticesini verir. Buna göre hariçte var olmayan öznel bir varlığa sahip olurlar. Bunlar hariçte var olmadıklarına göre, bir yerde bir varlığa sahip olmalıdırlar. Bu yer zihindir.

2. Tümel olma özelliğine sahip bazı fikirlerimizi “insan” gibi, “canlı” gibi, kavramlaştırabiliyor, kavramsallaştırabiliyoruz. Bir kavram akılsal bir göstergedir, var-olanı göstermezse anlamsız olur. Tümel olarak tümeller hariçte var değildirler, öyleyse bir yerde var olmalıdırlar. Bu yer zihindir.

3. Biz her varlığı, diğer varlıklarla münasebetinden veya levahıkından soyutlayıp mutlak yalınlığında tasavvur edebiliriz. Mesela beyazlık dışında her şeyden soyutlanmış bir “beyazlık” kavramı vardır. Mutlak olarak (sırf al-şay') hiç bir şey ikiliğe ve çokluğa müsaade etmez. Tektir, ve bu tekliginde cinse dahil bütün varlıkları ihtiva eder. Bu özellikteki varlık hariçte var olamaz. Bir başka yerde olmalıdır. Bu yere biz “zihin” diyoruz.

Bilginin, başta Fahreddin Razi olmak üzere, bir çok kelamcı ile birlikte, “bilen özne ile bilinen obje arasındaki ilişki (relation)” olduğuna işaret etmiş olan düşünürlerden biri de İslam dünyasının geç dönem

14 Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. by S. Ali Qûli Qarâi, ICAS Press, London 2003, “Translator's Endnotes”, s. 158; Sebzevari, *Gurar* ., terc. s. 58 vd.

düşünürlerinden olan Sebzevari'dir.¹⁵ Günümüz İslam felsefesi araştırmacılarından bir Japon araştırmacı olan Toshihiko Izutsu ile İranlı araştırmacı Mehdi Muhaghghigh'in birlikte Kanada McGill'den yayınladıkları kıymetli etüdde Tabatabaî'nin görüşlerini paylaşmış oldukları görülmektedir. Ancak, bunun, daha sonra da konu edileceği üzere bu iki araştırmacının aynı şeyleri söyledikleri anlamına alınmaması gerekir.¹⁶ Çünkü Tabatabaî, Mutahhari ile birlikte "zihni varlık"ın ilk defa tarihte görünmesi konusunda, bizim, "erken verilmiş" bir karar olarak nitelemeye çalışacağımız bir düşünceyi paylaşmaktadır.

"Sadece var-olan üzerine konuşulabiliyor ise ve var-olmayan üzerine konuşulamıyor ise, ve var-olan üzerine konuşmak konuşmamak ise, hiçbir şey üzerine düşünmek düşünmemek"¹⁷ ise var-olmayan üzerine düşünmek ve bu düşünme sonucu söylenen önerme yanlış ise, var-olmayan hakkında konuşmak tutarlı olmayacak; öyleyse tutarlı olmak istiyor isek var-olmayan üstüne önerme söylemeyeceğiz demektir. Var-olan ise "şurada" -ve biz İslam dünyasında Eş'ari ile birlikte ekleyelim, Aristoteles'in bilkuve varlığı gibi bir varlık cinsinden varlık olmayacaktır- ve "şimdi" var-olandır. Zihinde varlık diye adlandırılan varlık varlık değildir. Gerçeklik dediğimiz maddeseldir "materia" cinsindedir,¹⁸ ve bu konuda Parmadies'in bir tereddüdü yoktur. "Var-olmayan" konuşmaya, öyleyse de haydi haydi düşünceye konu olamaz, hiçbir şey üzerine düşünmek düşünmemektir.¹⁹ Parmenides'in anlayışına göre varlık hakkında söyleyebileceğimiz ilk önerme onun var olduğunu söylemek, "O vardır" demektir, "o" yani Gerçeklik, Varlık, doğası, mahiyeti ne olursa olsun, vardır, ve var olmaması imkansızdır. Varlık hakkında konuşulabilir, ve varlık üzerine düşünülebilir, sadece varlık düşünceye konu edilebilir.²⁰

Mükemmel bir kanun koyucu ve yurdunun çok saygı gören bir yurttaşı, zengin ve parlak bir soydan gelen, meşhur filozof Xenophanes'in derslerini dinlemiş, ancak aradığı iç dinginliğine bu dersler vasıtasıyla değil de yoksul fakat olgun bir kişi olan Diokhaites oğlu Pythagorasçı Ameinias sayesinde kavuşmuş, Pyres oğlu Elealı Parmenides, duylara dayanan olgunun asla doğrunun esası olamayacağı fikrini,

15 *Bidaye*, s. 157 not 2.

16 Bkz. burada s. 17 not 1.

17 Copleston, *A History of Philosophy*, s. 49; Mary Louise Gill, Plato: Parmenides. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996; ve *A Companion to Ancient Philosophy*. Co-edited with Pierre Pellegrin. Blackwell Companions to Philosophy Series. Oxford / Boston: Blackwell, 2006. "Introduction" ve özellikle "P. Curd, "Parmenides and After: Unity and Plurality", s. 34-56.

18 Copleston, s. 49.

19 Copleston, s. 49.

20 Copleston, s. 49.

düşüncesinin ve sisteminin ana “rükün”ü olacak şekilde düşünmektedir. Parmenides’e göre doğruyu yalnızca akıl verir, ve bu akıl meydana gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var-olan bir şeyin var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var-olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır.²¹ “Doğruluğun sarsılmaz yüreği” Parmenides’i “var-olma ve var-olmamanın aynı şey olduğunu ve aynı şey olmadığını söyleyen, ve her yerde karşıtlık bulan ‘çift başlılar’ın düşüncelerinin yanlış olduğuna matematik kesinlikle inandırıyor”, ki gerçeklik sanki Parmenides’in önünde ‘tam bir yuvarlak küre yığımına benzer’ bir şekilde durmaktadır,²² duyular dünyası düştürden daha gerçek değildir ve yer değiştirme, renk değiştirme gibi şeyler ‘sadece ad’dırlar. “Var-olma vardır, var-olmama var değildir. Var-olmamayı tanıyamazsın, bildiremezsin var-olmayanı.”(B 1. 3). “Söylemek ve düşünmek gerek var-olanın olduğunu, var var-olmak, hiç ise yoktur.”(B 6)

Nesneler’in Yaratılışı Üzerine’de tasvir ettiği üzere “Kızların yol gösterdiği kaval sesi çıkaran tekerlekli arabayla yaptığı yolculuğun sonunda ulaştıkları yerde kapılar açılmış, Parmenides’i şiirinde adını vermediği bir Tanrıça karşılamış ve çok kısa bir karşılama töreninden sonra pek vakit kaybetmek istemeyerek doğrudan “konuya” girmiştir. Copleston’un ve başkalarının da muhakkak, pek dokunmadığı, dokunmak istemediği, Batı felsefesi oluşumu içinde Platon’a verilen şeref payesinin niçin bu çileli adama, Parmenides’e verilmediği meselesine dokunulmak gerekirdi, hala da gerekir, İlk çağ felsefecilerinin bileceği bir şeydir, biz İslam dünyasındaki bir felsefe problemi olan “Zihni Varlık” konusuyla ilgisi ve ilişkisi nokta-yı nazarından işaret etmekle yetinmek durumundayız. “Varlık” ve “imkan” gibi “has” ve “ağır” konuları kararlı bir yaklaşımla, kesin ve tereddütsüz bir dille aktardığı üzere, halletmiş olan Parmenides’i Tanrıça’nın pek bırakmaya niyeti yoktur, ve bu sözler sanki, İslam dünyasının en önde gelen düşünürlerinden, bir zamanlar “free” sıfatı kendilerine cömertçe verilen Mu’tezile’den biri, daha sonra Mu’tezile karşıtı olan düşünür Ebu Hasan Eş’ari’ye de söylenmektedir: “Ne bir kere var idi ne de olacaktır... Ya büsbütün olması gerek yahut olmaması... vardır yahut var değil. İmdi karar verildi, bu bir zorunluluk... Doğduysa var değildir, ilerde doğacaksa da öyle... doğuş sönmüştür ve ölüm yok olmuştur.”(B 7. 8)

Parmenides’in varlığın birliği hakkındaki, Sofistler’in aynı konuda varlığın çokluğu konusundaki görüşleri, Platon’a “en önemli diyalog-

21 Walter Kranz, s. 75.

22 Kranz, 77.

larından ve şüphesiz en muğlaklarından birini” yazdırmıştır. Şimdi Plato’nun problemi, varlık-düşünce ilişkisi problemiydi. Varlık düşünüldüğünde ona insanın bildiği ve ne olduğu sorulduğunda açıklayabileceği, veya hiç değilse açıklayabileceğine inandığı özellikleri ardarda sıralamak, “bir”, “bütün”, “yuvarlak”, “mükemmel”, “yok olmaz”, vbg. olduğunu söylemek Parmenides dahil bir çok düşünür tarafından yapılan bir şeydi. Ancak problem tek yanlı değildi. “Değişmeyen” dediği varlıkta değişen bir şeylerin olduğunu, “sakalı ağaran”, “sırtı kamburlaşan” Parmenides de görüyordu. Yine “Hep değişen” dediği varlıkta değişmeyen bir yan olduğunu da “hep kendi evine giden”, kendi evi diye hiç Parmenides’in evine gitmeyen Heracleitos da görüyordu. Varlığa kendi “bakım”larından bakan Heracleitos ve Parmenides için problem yoktu, ve varlık ya hep değişen, veya hiç değişmeyen bir “entity” idi. İşte Platon’a M. Louise Gill’in deyişiyle “en önemli diyaloglarından birini ve şüphesiz en muğlaklarından birini” yazdıran konu bu idi.²³

Tanrıça ısrar ederken farkında mıdır bilinmez, ama, tam da onun ısrar ettiği yerden ve noktadan İslam dünyası tefekküründe özel adla bir özel teori vucuda gelecektir: “Bırakmayacağım seni” diyordu Tanrıça, Parmenides’e, “var-olmayandan ne söz etmeğe ne de düşünmeye: Söylenemez, düşünülemez çünkü var olmayan.”(B. 6) İslam felsefesinde özel teori olarak ortaya çıktığını söylediğimiz teori işte Tanrıça’nın kendine rağmen söylediği, Wittgenstein’in, insanın konuşamayacağı, daha açık ifadesiyle, Wittgenstein’i tatmin edecek şekilde konuşamayacağı yerde, yani olgudan veya Wittgenstein’in onun yerine geçecek ve onun derecesinde sayacağı bir şeyden uzak kaldığı zaman kişi “susmalıdır” dediği noktada, tam da Tanrıça’nın “konuşmasına müsaade etmeyecek” olduğunu söylediği o noktada konuştuğu, konuşmaya, ve elbette düşünmeye devam ettiği gibi, Mutahhari, Hajihosseini, Damad, ve Sebzevari, ve Tabâtabâi’nin, ve bu “geç son dönem” diyebileceğimiz zaman dilimi düşünürlerinden de önce “klasik şerh ve haşiyeye dönemi” diye adlandırabileceğimiz, Prof. S. Uludağ’ın, Prof. Hüseyin Atay’ın sevmediği, ve hele Prof. Hüseyin Aydın’ın daha da sevmediği dönemin düşünürleri, --burada “sevme”ye konu olan, düşünürler değil fakat dönemdir, yani şerh ve haşiyeler, veya “yaratıcı düşünce” ile mukayese edildiğinde “tahşiye ve ta’lik aktı”nın kendileridir,-- Seyyid Şerif Cürcani ve Sadettin Teftazani ve bu adların herhangi bir zorla-

23 Mary Louise Gill, Plato: Parmenides. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996; ve A Companion to Ancient Philosophy. Co-edited with Pierre Pellegrin. Blackwell Companions to Philosophy Series. Oxford / Boston: Blackwell, 2006, “Introduction” ve özellikle “P. Curd, “Parmenides and After: Unity and Plurality”, s. 34-56.

maya mahal kalmaksızın çağrıştıracağı adların ilgilendikleri “ma’dum” veya daha sarıh olarak “mutlak ma’dum” ile ilgili meselelerle ilgili düşüncelerdir. Tanrıca uzaklarda kalmıştır, olayı takip edememektedir. Bu yeni medeniyet ise tanrıçalara itibar etmekte pek istekli görünmemektedir.

Erken önçikarım:

Öyleyse yok-olanla uğraşma. “Harici varlık”tan başka varlık yoktur. İslam dünyasında Kelamcı diyor ki, “Eğer “zihni varlık” mevcut olsaydı ateşi düşündüğümde zihnim yanar, buzu düşündüğümde donardı”. Nasıl filozof, bu konuda hariçte var değildir, “öyleyse zihinde olmalıdır”, o halde zihindedir, diye sonuç istintâc ediyor ise, ve bunda “tekebbür” ediyor ise; Kelamcı da felasifenin tavrının pek o kadar “akli” olmadığına işaret ve bunda ısrar için, ve de aynen felasifenin tavrını iade için iade-i “tekebbür” ediyor.

Ne, alelittlak, Felâsife ve ne de, alelittlak, Mütetekellimûn haklıdır. Ama iki grup da ayrı ayrı önemli noktalara işaret etmektedir. Bu işaretlerin hedefi olan noktalar, ihmal edildiğinde medeniyetin zihinsel boyutunun zarar göreceği, hatta yara alacağı noktalardır.

O halde biz, bu iki grubun söylediklerinde bir takım “mânâ”lar aramalıyız.

Yokluğun Düşünülme imkanı

Önerme, bir çeşit “ilişkilendirme” olduğuna göre “ma’dum” ile veyahut “mevcud” ile ilgili önerme kurabilme konusu ciddi olarak düşünürleri sıkıntıya düşürmüş ve Parmenides’e “var-olan” ile “düşünülen”i mukayese ettirmişti.

Aklın böyle bir ilişki kurmak için dayanağının var-olan’a “mevcud” a dayanması ile “ma’dum” a dayanması meselesi, Gelenbevi’de gece ile aydınlık olma durumu arasında kurulacak münasebetle yine aydınlık olma ile gece arasında kurulacak münasebetin dayanağı problemiyle ilgilenirken gündeme gelmiş ve aklımıza Gelenbevi’nin bu risalesinde yaptığı “mevhum varlık” “zihni varlık” ayırımına ne derece dayanak olabileceği sorusunu getirmiştir. Gelenbevi’nin düşen yaprağın “düşme”ye nisbeti, yani fiilin fiilin konusuna nisbeti, Kelamcıların üslubuyla konuşacak olursak ya vardır veyahut da yoktur. Yokluğu saçmadır, öyleyse vardır. Şimdi bu var dediğimize bakalım:

1. Bu varlığı, yani bu nisbeti mümkün kılan iki tarafın varlığı ise, yani fiil ve fiilin konusu, yani yaprak ve hareket, bu nisbet, gerçek varlık olan bu ikisinden soyutlanır. Yani bu bir var-olan’dan soyutlamadır ki, bu, zihni varlık kabul etmeyen kelamcının görüşüdür.

2. İkincisi, var-olan yerine bu ilişkinin zihinlerden bir zihinde olabileceği seçeneğidir. Bu durumda bu nisbetin gerçekleştiği zihin, yani Gelenbevi'nin verdiği Kur'an'dan alınmış örneğiyle, zifiri karanlık bir gecede bir yaprağın düşmesi bilgisinin "irtisam"ının vâki olduğu zihin aşağı bir zihin olamaz, çünkü bu zifiri karanlıkta bu düşüşü aşağı zihin sahibi bir yaratık görmemiş, bu olguyla ilgili bilgiye sahip olmamıştır. Bu şıkkın uygun olmadığı ortaya çıktığına göre diğer şıkkın olasılıklarını gözden geçirelim. Bu hareketin Yüksek bir zihne irtisamının varlığı ve sübutu kabul edilecek olursa, bu nisbetin şekline bakılır. Bu irtisam ya külli vecih üzere olmuştur veya cüz'i vecih üzere olmuştur. Cüz'i vecih üzere irtisamı filozofların genel kabullerine uymaz, çünkü filozoflarca kabul gördüğü ve filozoflar arasında yaygın olduğu üzere Yüksek bir zihin bildiğini külli olarak bilir. O halde, çünkü cüz'i ve külli vecih dışında bir vecih şekli bulunmamaktadır; bu bölme exhaustive bir bölmedir, bütün öğeleri tüketen bir bölmedir. Öyleyse Yüksek zihinlerden biri, bu zifiri karanlıkta bu yaprağın "pıt" diye bulunduğu yerden kopup düşmesi fiilini cüz'i olarak bilmemelidir, ama külli olarak bilmelidir. Oysa külli vecih de Gelenbevi'ye göre sorgulamadan "beri" değildir. Çünkü bu fiilin bu Yüksek zihne irtisamı bir fiil olduğuna göre her maddesel alandaki fiil gibi zaman gerektirecek ve bir vuku bulma zamanına sahip olacaktır. Bu şu demektir: Bu bilgi ve bu bilginin dayanağı olan irtisam, bu fiilin irtisamının gerçekleştiği zihin için "yeni"dir, "hâdis"tir, "sonradan olmuş"tur. Oysa bu durum Yüksek Kaynaklar'ın (Mebde) bilgileri hakkında muhaldir.²⁴

Geriye kalan seçenek çok arzu edilip sahiplenilecek bir seçenek değildir, çünkü bu seçeneğin kabulü, zamanda varlığa gelen bir fiilin ezelde mevcut olmasını kabul etmeyi gerektirir. Bu ise Gazali'nin Tehâfütü'l-Felâsife'sinde felâsifeyi eleştirirken söz konusu ettiği "ezeli hâdis" ("kadim hâdis" veya "hâdis kadim") düşüncesinin kabulüdür. Bunun safsata olduğu ise aşıkardır.²⁵

Gelenbevi Kelamcılarını çözümlenmeye devam ederek onların "nominalizm"lerine gönderme yapıyor. Kelamcılar hukemâ gibi "vucud-ı zihni" kabul etmediği için bu türden entitylere yer aramak durumunda değildirler, ama yine kaynağı yok diye de bir kavramı yok kabul etmek zorunda değildirler. Hem kavramın varlığını kabul ederler, hem de bu kavramın kaynağını gerçek varlık olarak kabul etmeyebilirler. Yani filozofların sıkıntılarından bilerek kaçınıp uzak durabilirler. Böylece kelamcılar, -gerçi aynı şeyi Aristoteles de yap-

24 Burada Gelenbevi'nin metni.

25 *Tehâfütü'l-Felâsife*, I. bölüm.

maktadır-, “gerçekten-mevcut-olan”dan soyutlanmış “külli”yi veya başka sözcükle ifade etmek istersek, “ma’kûl”ü kabul ederken bu makulü de “gerçekten-mevcut-olan”mış gibi kabul ederek bundan veya buradan “intiza” edeceği “ikinci ma’kul” için soyutlama kaynağı kılarlar. Kelamcılar, zihni varlık kabul etmemelerine rağmen, bu şekilde yapılmış intizanın temelsiz olacağına dair herhangi bir tereddüd emaresi veya işareti göstermeden, teorik ve sistematik olarak karşı oldukları “vucud-u zihni”yi bir sonraki dereceden ma’kul için harici varlık gibi, “muhakkak” (“tahakkuk etmiş”, “gerçekleşmiş”) bir “dayanak” olarak almakta ve kabul etmekte bir sakınca görmemektedirler. Bu durum, acaba, bir Batılı kelam tarihçisinin biraz da şikayetâmez bir şekilde, Matüridilerden söz ederken onların, “mütekaddimin”in tereddütsüz kullandığı, “hem var hem yok” veya “ne var ne yok” mantığıyla “bilâ keyf” öyle olduğunu veya olmadığını söylemekte bir sakınca görmemektedirler.²⁶ Ancak, itiraf edelim, böyle yapmakla onlar bizi, kendilerinin düşünce gidişlerini takip etmekte bazı sıkıntılara sokmaktadırlar. Çünkü biz onların, “tabia”ya yer vermemekte ısrar etmekle masum bir kaçış duygusuyla herhangi “sabit”ten, bir “değişmez”den kaçınma olarak mı, ve bunu sistematik bir hale koyup mümkün merteye tabiat felsefesinden kaçınarak kendini “mahkum” etmeden sistemini devam ettirme çabaları olarak mı yorumlamalıyız, yoksa bunu, doğrudan, onların sistemlerindeki tutarsızlık olarak mı görmeliyiz, bilemiyoruz.

*

Meslekten felsefeciyi ve felsefe tarihçisini şaşırtacak ve neredeyse Bilgi teorisi yapan bir filozof gibi konuşacak kadar bilgi konusuyula ilgilenmiş olan Kâtip Çelebi (1608-1656), meşhûr ve mârûf, ve Fransızca’ya kısmen, Latince’ye külliye çevrilmiş ama Türkçemize henüz çevrilmemiş medâr-ı iftihârımız eseri Keşfu’z-Zunûn’unda bulunan “Mukaddime fî ahvâl-i ulûm” başlıklı bölümde, İslam dünyasında aşağı yukarı her düşünürün eserinde rastlanabilecek şekilde “rûhâni zevklerin cismânî zevklerden üstün olduğu”nu söyledikten ve “Ümmetimin bilginleri İsrailoğulları’nın peygamberleri gibidir” hadisini zikrettikten sonra, eserinin, yani yazacağı eserin “mevzûâtı’l-ulûm” (bilimlerin konuları) konusunda Miftâhu’s-Sa’âda gibi²⁷, “Şehid Molla

26 McDonald, “Kelam” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538; *The Shorter Encyclopedia of Islam*, ed. By H. A. R. Gibb and J. H. Kramers, Fourth impression, E. J. Brill, Leiden, 1995, pp. 210-214.

27 Taşköprülüzâde Ahmed Efendi’nin (öl. 1561) ilimler tarihi ve tasnifiyle ilgili biobibliyografik ve ansiklopedik eseri. Osmanlı bilimsel zihniyetini besleyen birikim ve literature ve bu muhitin seviyesini göstermesi bakımından önemlidir. Eserin planına yön veren, makalenin yazarı İ. Kutluer’in İbn Sina’dan mülhem olduğunu söylediği, ana bölümleme, bilimin konusunun yazıda, sözde, zihinde ve dış dünyada bulunması şeklinde-

Lütfi'nin risalesi"²⁸ gibi, Fevâidu'l-Hikemiyye"²⁹ gibi bir eser olacağını belirterek eserine ilimin "tarif"i, "taksim"i ve "mahiyet"i konularını inceleyerek başlar. "Birinci bâb"ı "İlmin Tarifi ve Taksimi"ne ve bu babın "Birinci Fasil"ını da "İlmin Mahiyeti"ne ayırır.

Katip Çelebi, İslam dünyasında düşünürler arasında "ilmin mahiyeti" konusunda bir takım ihtilaflar bulunduğunu, bilginin bazı düşünürlerce "zaruri" kabul edilirken, bazılarınca "nazari"³⁰ kabul edildiğini söylemektedir.³¹ Katip Çelebi bilginin mahiyeti konusunda kendisine kadar gelen bilgi anlayışlarının bir özeti olacak şekilde bilginin nelığı hakkında onbeş tanım zikretmektedir. Katip Çelebi'nin verdiği bu tanımlara göre bilgi,

1. Olduğu şekliyle bir şeye inançtır (itikad),
2. Bilinenin olduğu şekilde bilinmesidir,
3. Bilgi sahibinin bilen olmasını gerektiren şeydir,
4. Bilinenin olduğu şekilde kavranmasıdır (idrak),
5. Akıl itkânının kendisine dayandığı şeydir,
6. Bilinenin olduğu şekilde açıklanmasıdır,
7. Bilinenin olduğu şekilde ispatıdır,
8. Bilinenin o şekilde oluşuna kesin inançtır (sika),
9. Delilin veya zaruretin gerektirdiğine (câzim) uygun inançtır,

ki bölümlenmesi, bana merhum Aydın Sayılı'nın matematik bilimlerin konusundan söz ederken kullandığı ifadeleri hatırlatmaktadır (Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri 15 Mayıs 1984*, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü yayını No. 91, Ankara 1985, s. 5-24; s. 7, 10-11). Taşköprülüzade ontik entityleri, harici varlıkları konu alan bilimleri "gerçek bilim" saymış, diğerlerini, konuları zihinde, sözde, yazıda (-- neticede zihinde demektir, yani bu tasnif adının üçlü olmasına rağmen ikili bir tasniftir, "zihni" ve "yad-zihni" olmak üzere—R.D.) oluşuna göre "alet ilimleri" saymıştır ki, çok ilginç ve geliştirilmesi gereken bir düşüncedir. Taşköprülüzade göre bir ilimde sonuca "salt akıl"la ulaşıyorsa bu tür bilimlere **felsefi bilimler** denir. Tam bu noktada krş. A Sayılı'nın matematik bilimlerin konusu hakkında söyledikleri (*Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*), (İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19).

28 Molla Lütfi'ye nisbet edilen *es-Saadeti' l-Fâhire fi Siyadeti' l-Ahire*. Bu eserin akıbeti hakkında bkz. İlhan kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19.

29 "Fevâid" kelimesi "bir konuya dair faydalı bilgileri toplayan kitap" manasında hemen her ilimde kullanılmakla beraber özellikle hadiste *ferd* ve *garip* rivayetleri toplayan eserlerin genel adı. *Fevaid* kelimesi sözlük anlamıyla çeşitli ilimlerde yazılan pek çok esere de ad olmuştur (M. Y. Kandemir, "Fevaid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 500). "Fevaidü' l-Hikemiyye" diye bir eser adına rastlamadık ama çok muhtemeldir ki böyle bir eser olsun ve biz görmemiş olalım. Ama öyle anlaşılıyor ki, bizim şu anda burada yaptığımız çok "arbitrary" bir "guess" sayılmaya müsait ise de, diyebiliriz ki, Katip Çelebi'nin felsefecileri, felsefe ile, hikmet ile ilgilenenleri toplayacağı kapsamlı bir eser tasarladığı anlaşılıyor.

30 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun: Şerhu' l-Mevakif, Şerhu' l-Makâsîd*, ve birçok Kelam kitabı.

31 Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, I, 2.

10. Bir şeyin akılda hâsıl olmasıdır (husûl),

11. Bilinenin (idrâk edilenin) mahiyetinin bilenin (idrak eden) nefsinde temessül etmesidir (Burada Katip Çelebi bir not düşmekte ve bir açıklama yapma ihtiyacı hissetmektedir: “ Bir önceki ile birlikte bu iki tanım felâsife'nin bilgi tanımıdır ve zihinsel varlık'a (vucud-ı zihni) dayanmaktadır. Bilgi onlara göre zihinsel varlıktan ibarettir. Bundan önceki tanım küllileri ve cüzileri konu edinir, bu tanım ise zahiriyle küllilerle ihtisası öne çıkarır.”).

12. Bilgi bir sıfattır ki bulunduğu yerde nakız ihtimali olmayacak şekilde mânâlar arasında temyiz gerektirir. Bu tanım kelâmcılarınca tercih edilir. Bilgi manalar arasında temyiz gerektiren bir sıfattır.

13. Bilgi, mânâ'nın nefste nakızına ihtimal kalmayacak şekilde temyizidir [“Temyiz”e “belirme”, “belirginleşme”, “seçilme”, “seçkinleşme”, “ayrılma” dersek]. Bu tanımı daha ziyade, kelâmcılardan, bilginin, “bilenle bilinen arasında özel bir ilişki” olduğunu kabul edenler tercih ederler (Mânâ'nın nefste temyizi).

14. Bilgi, bu sıfata sahip olanın, bu sıfatla tecelli ettiği bir sıfattır.

15. Bilgi, mânâ'nın nefste o şekilde hâsıl olmasıdır ki, olduğu şekilden başka türlü olma ihtimaline yol yoktur. (Mânâ'nın, nefste, olduğu şekilde hâsıl olması). Bu tanım Âmidî'nin tanımıdır.

Katip Çelebi, zamanına kadar gelen İslam düşüncesindeki bilgi tanımlarını özetledikten sonra bilginin neliği konusunu ele almakta ve kendisine, bu konuda vaki üç görüşten hangisinin uygun görüldüğünü belirtmektedir.

“İkinci Fasl”, bilginin mahiyeti hakkındaki ihtilaflar ve bu konuda söylenenler hakkındadır. “Bil ki, bir şeyi bilmenin, o şeyin zihinde varlığını gerektirip gerektirmeyeceği konusunda, -Felâsifenin ve Mütelliminden bazılarının görüşü, bu şeyin zihinde varlığını gerektireceği yönündedir;- ve bilginin, -mütelliminden çoğunun görüşü olduğu üzere- bilenle bilinen arasında zihinde (fi'z-zihn) bir ilişki olup olmadığı hakkında ihtilaf bulunmaktadır.”

Özetle, Katip Çelebi'nin bize anlatmak istediği, bir şeyi bilmenin, o şeyin zihinde varlığını gerektirip gerektirmeyeceği ve bilginin bilenle bilinen arasında zihinde bir ilişki mi olduğu konusunda ihtilaf bulunduğuur.

Birinci görüşe göre, şüphesiz bir şeyi bildiğimizde üç şey gerçekleşir: 1. Zihinde hâsıl olan sûret, 2. Bu suretin zihinde irtisâmı, 3. Nefsin bu sureti kabul ederek ondan etkilenmesi (infiâl). İhtilaf bu üç

şeyden hangisinin bilgi olduğu hakkındadır. Bunlardan her birine bir “tâife” inanır, böylece bilginin keyfiyet kategorisinden mi, edilgi (infiâl) kategorisinden mi, yoksa nisbet kategorisinden mi olduğu hakkında birbirine aykırı görüşler ortaya çıkar. Daha makul olanı, yerinde açıklanacağı üzere bilginin keyfiyet kategorisinden olduğudur.

Zihni varlık'ın varlığını ileri sürenlerden bir grup şöyle der: Zihinde hasıl olan bilinenin şekli (şebeh) ve onun bir gölgesidir, bu, mahiyet bakımından bilinenin muhaliftir. Gayesi: bilinenin inkişafının ilkesidir, fakat buradaki akıl yürütme tam olsaydı bilinen için görüntü (şebeh) gibi hakikatte bilinenin muhalif olmayan bir varlık modunun varlığına delalet ederdi.

Bir başka grup ta şöyle der: Zihinde hasıl olan, bilinenin mahiyetinin kendisidir, fakat bu varlık aslı olmayan bir varlıkla, zillî bir varlıkla mevcuttur, bu şekilde olan varlık “sûret” diye adlandırılır, ancak “aynî” diye adlandırılan aslı varlığa terettüp eden eserler bu tür varlığa terettüp etmezler. Bu sûret eğer hariçte var olsaydı “ayn”ın kendisi olacaktı, nasıl ki zihinde var olduğunda “suret”in kendisi, yani onu bilen nefsıyla kaim (var olan) ve bilinenin kendisiyle inkişaf ettiği (şebeh, “görüntü”) olmaktadır. [Bir başka deyişle] İşte bilen nefsıyla kaim ve bilinenin kendisiyle bilindiği bu şey bilgidir. Sûret, yani kendinde var olmayan cinsten bir varlık olan mahiyet sahibi bilinendir. Bu ikisi zatları gereği ayrı şeylerdir.

Resim (şebeh) görüşünü kabul edenlerin görüşüne göre bilgi, keyfiyet kategorisinden olur ve bilinenin töz kategorisinden veya başka bir kategoriden olması yüzünden ikisi mahiyetçe farklı olacaklarından bir güçlük yoktur. Ancak, mahiyetlerin kendilerinin zihinde hasıl olduğunu ileri sürenlere göre zihnin de bir mahiyeti olacağından bu durum güçlük arzeder. Buna ek bir güçlük de araz ve tözün (cevher) mahiyet bakımından birliğidir; oysa bu ikisi birbirini nefyeden iki şeydir. Buna bazı muhakkıklar şöyle cevap vermiştir: Bilgi, kategorilerin her birinde olabilir. Eğer kategorileri mutlak olarak keyfiyet kategorisinden bilgi sayarsanız, bu, benzetme yoluyla yapılmış bir anlatımdır, ve buna, “Buna göre keyfiyetin tanımı bilgi hakkında tasdik olunur, öyleyse de bilgi bir keyfiyet olur.” diye cevap verilir:

Bazı araştırmacılar mahiyetin değişimine cevaz vermişlerdir: Bir şey hariçte var olursa tözdür, eğer zihinde bulunursa keyfiyete dönüşür. Tıpkı tuzlu bir arazinin, bir tuz tavlasının, içine düşen hayvanı tuza dönüştürmesi gibi.³²

Gelenbevi'nin kendisini kelamcılardan saydığı, filozoflara karşı serdettiği ve serdettiğini açıkça beyan ettiği "iki güçlü itiraz"ından, herhangi bir müphemliğe mahal olmayacak şekilde çıkarabiliyoruz. Gelenbevi'nin bu çözümü ile kendisinden önceki kelamcıların teklif ettiği çözümler arasında bir ilişki kurulup kurulamayacağı, aralarındaki benzerlikler ve ayrılıklar dikkate alınarak gözden geçirilebilir.

Mantığın Olgunun Önüne Geçişi

İslam dünyasının "genel hava"sı dikkate alındığında Mantık ve bu sınıftan, yani "ulüm-u dahile" cinsinden bilimler sözkonusu olduğunda ulema arasında olsun, toplumda olsun bu bilimlere karşı umumi bir isteksizlikten söz edilebilir. Bol miktarda şahadet bulunabilecek olmasına rağmen bize şahit olarak artık Mantık alanında ülkemizin klasiği olmuş Klasik Mantıkçı hocamız Prof. Dr. Necati Öner yeter: İslam dünyasında Mantık'tan söz edilirken genellikle bir tebessümle "Men temantak.." diye başlanarak, Mantıkla ilgilenen kimsenin "zındık"laşacağı ile devam edilir, ve Mantık okuyanın dininin yarısının gideceğinden söz edilerek, yapılacak en iyi şeyin Mantıkla ilgilenmemek olduğu şeklinde konu bağlanır.³³ Ancak bu serimlemede, bir "ince" nokta dikkatlerden kaçmakta, durumun, Amerikan "kayınvalide" fıkrasının Türk "kayınvalide" fıkrası ile sözcük olarak "eşdeğerde" olsa bile "anlam yükü" bakımından eşdeğerde olmayacağı vechesi dikkate alınmamaktadır. Oysa bu gözden uzak tutulmaması gereken bir vechedir. Bu vechenin, yakalanması gerçekten zor birçok ince noktayı yakalayabilmiş bazı "ağırlıklı" oryantalistin dikkatinden kaçması üzücü, ama geç de olsa Rosenthal tarafından, bari, yakalanmış olması sevindiricidir. İslam dünyası mantıkçısı ile başka bir dünyanın mantıkçısının aynı olmayabileceği, hiç değilse "mantıksal olarak" mümkündür. Rosenthal'ın yaptığı, bunun olgusal olarak böyle olduğunu göstermeye çalışmaktır. Yöntem ve yaklaşımlarındaki farklılıklar ne olursa olsun müslüman mantıkçıların "bilgi" araştırması yapmak, kelam ve fıkıh dahil, entellektüel teşebbüslere epistemolojik katkılarda bulunmak ana çizgisini hiç kaybetmedikleri çok sarıh bir şekilde ortadadır.³⁴ Böylece bilgi problemi zihinsel faaliyetlerde ağırlığını hissettirmeye varlık problemleriyle birlikte zihinleri meşgul etmeye başlamıştır. Ve dikkate şayandır ki, İslam dünyası, ilk etapta kabul görmemiş bazı "dahile" disiplinleri kendi müfredatına (curriculum) dahil etmek için rakibi Avrupa'nın aynı kategorideki olay için ödediği bedeli ödemişlerdir. Oysa iddia ve genel kabul bunun aksidir. Dikkat çekicidir. "Fihî bahs" dense yeridir.

33 N. Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara, 1986, s. 8 vd.

34 *Bilginin Zaferi*, s. 233.

Gelenbevi, risalesi boyunca, zaman zaman “mantıksal”laşarak “bu kadarı onları susturmak için yeterlidir” gibi bugün bizim yabancı olduğu “âdâbu’l-bahs ve’l-münâzara”sal tavırlar ortaya koyuyor ki, bu tutum iki şekilde yorumlanabilir: İlk olarak, ya Gelenbevi “Mantık’ın gücü”ne veya birçok düşüncenin, sistemin tartışma ve akıl yürütmenin temelinde “salt” Mantık olduğuna inanmaktadır ve bir “müddei” susturulduğunda delil ile medlül arasındaki sıkı veya zorunlu ilişkiden dolayı, “yüklem”, “yüklenen” mantıksal olarak ne ise varlıksal olarak da odur, öyleyse mesele kapanmıştır, demek istiyor. “Bu kadarı bu yüklemenin doğruluğu için yeter” diyor. Yani “asgari” şartlardan söz ediyor. Çünkü “ehass”ın nakızı “eamm”ın nakızından eammdır. İkinci olarak, ya da İsmail Efendi “apolojetik” “takılmak”tır ve bu durumda konuya herhangi bir katkısından söz etmek yerine, lüzumsuz “onbaşı” cedelleşmesinden söz edilebilir, ki, bizim aradığımız ve bulmak istediğimiz bu değildir. Biz şahsen, kişisel olarak, “personally,” Gelenbevi’nin bu ikinci şıkkı seçerek “oyun” oynayacağını zannetmiyoruz. Kanaatimizce Gelenbevi, düşünce ve düşünmenin bir “şey” olduğuna, Âmidî kadar, İcî kadar, Cürcânî, Teftâzânî kadar, Ali Tûsî kadar, Hocazâde kadar inanıyordu. “Safça” değil ama, sanki Gelenbevi’nin, “in’ikâs-ı edille”yle de arası pek “hoş” değil gibi durmaktadır; yani onun inandığı mantık, hiç değilse bu risalesindeki tutumuyla ilgili olarak konuşacak olursak, “bizim” anladığımız “kuru” mantıktan biraz farklı bir “entity” gibi görünmektedir. Ali Tusi’nin durumunda olduğu kadar açık ve doğrudan bağlantı kurulabilecek olmasa da söyledikleri, özellikle duyumculuk aleyhine ve akılcılık lehine “kanıt” olabilecek şekilde, zaman zaman kavram realisti yanı sıra Platon’u akla getirecek yorumlar ve açıklamalarda bulunan çağdaş İngiliz matematikçisi G.H. Hardy, söyledikleri özellikle indirgemeciliğe ve dolayısıyla Fizikalisme mütemayil “sıgılık” anlamına olmak üzere, basitliğinden dolayı özellikle tefekkürsel ve düşünsel olarak gelecek fikrine sahip bulunmadığından, gelecekle ilgili iddialar yerine ucuz ve kısa söylemleri kendilerine ve sonraki kuşaklara “motto” yapan, kolonilikten yeni kurtulmuş, ve geleceğin içinde yer bulabileceği sistemlerini henüz kuramamış topluluklardan, seçimlerini “gözü kapalı seçme” ve “seçme ve sorgulamaya ihtiyaç duymama” seçeneği lehine kullandıkları çağın “kısır”ı ve kısırlaştırıcı felsefi okulu, bir okul olduğuna itiraz olunursa eğer, bir felsefe anlayışı olan Analitik felsefeye pek yüz vermeyen “bir” İngiliz Bir Matematikçinin Savunması’nın yazarı Hardy, bizi sık sık kavram realizmine karşı tedbirli olmaya davet edip onun cazibesine kapılmaya karşı uyarsa da, Ali Tusi’nin bu konuda söylediklerine yakın şeyler söylemektedir. Bu durum, “Tümeller Kavgası” felsefe tarihi kitaplarından dışarıya

çıkıp aktüelleşemeyecek kadar bize ve bugünkü düşünce yaklaşımına uzak düştüğü, artık bu tür konuların düşünülemediği ileri sürülebilse de, “vucud-u zihni” ile ilgilenildiği bir sırada pekala ilginç sayılabilir.³⁵

Neredeyse, bizim burada, bu cümleyle ifade etmeye çalıştığımız yaklaşımımız, biraz fazlaca, B. Russell’ın anladığı cinsten olmak üzere “mystic” ve nazlı bir yaklaşım olarak yorumlanabilir ama, bu konuyla ilgilenmiş bütün düşünürler gibi, Gelenbevi, sanki bize, telaffuz etmeden bir şeyler söylemek istiyor gibi durmaktadır.

“Bu âlemin benzerleri mümkündür” önermesini kurabilmek için, yani bu cümledeki özneye bu cümledeki yüklemi yükleyebilmek için “Bu âlemin benzeri” ile “mümkün” arasında herhangi bir türden bir ilişki kurulabilmelidir, kurulabilmiş olmalıdır. İmdi eğer böyle bir ilişki kurulabiliyorsa bu ilişkinin, ya eğer böyle bir şey iddia edilebilecekse doğrudan varlık olduğu gösterilebilmelidir, veyahut da, doğrudan varlık değil de dolaylı ise nereden ve nasıl çekilip çıkarılmış (intiza’) bir “her-ne-ise-o” olduğu söylenebilmeli, yani kaynağı gösterilebilmelidir. Gelenbevi’nin bu risalesinde yaptığı, veya yapmaya çalıştığı budur.

Çünkü, ne kadar epistemolojik olursa olsun risalenin konusu “varlık”dır. Yani epistemolojiye bağlanabiliyor diye konu “varlık”lıktan, “varlık” olmaktan çıkmış değildir.

Burada dikkatlerden uzak tutulmaması gereken “ince” bir nokta, Gelenbevi’nin bunu göstermeye çalışırken kullandığı düşünme gidişinde yaptığı “zihni” “vehmi” ayırımıdır.³⁶ Bu iki “sfer”e ait “her-ne-ise-o”ların varlık ile kurulabilecek mümkün ilişkileri dikkate alırken söz konusu olabilecek “derece”leri görebilmeliyiz, veya en azından böyle bir derecelenme bulunduğu farkında olabilmeliyiz. Çünkü “varlık” söz konusu olduğunda Aristoteles’ten beri sanki bir derecelenmeden, ve felsefi literatürde “varlıksılar”dan, “varlık gibi”lerden, “varlığa benzeyen”lerden söz edilmeye başlanmış, ve Aristoteles tarafından bu derecelenme veya derecelendirme özel adla belirtilmiştir, hatta bu derecelenme hakkında müstakıl risaleler yazılmıştır.³⁷ Gelenbevi’nin

35 G. H. Hardy, *Bir Matematikçinin Savunması*, çev. Nermin Arık, Tübitak yay. Ankara 1999, 22. Bölüm ve 24. Böl. s. 94-95, 99-100.

36 “Vehim” ve benzeri yetiler ve özellikleri için bkz. A.-M. Goichon, *Lexique philosophique d’Ibn Sina*, Paris 1938.

37 M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Fârâbî’de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜ Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay. 188, Ankara 1969, s. 14-21; Aristoteles, belli varlıklara ait “varlık tarzı”ndan (*Metafizik*, 1074 b), “farklı varlıklar”dan (1045 b) bahisle konuyu biraz daha geniş tutarak farklı akıllara kadar araştırmak istemiş, bu cümleden olmak üzere Tanrısal aklı nereye tasnif edeceğini sormuştur: “Tanrısal aklın mahiyeti güçlükler arz etmektedir. Bu aklın bu özelliği göstermek için varlık tarzı ne olmalıdır?” (*Metafizik*, 1074b 15-20); onun “farklı”lıklarla ilgili çeşitli vesilelerle sorduğu sorular zihin açıcı ve

yaptığı bu ayırımın temelinde bulunan nokta-i nazarın Aristoteles'in nokta-i nazarıyla bir ilgisi veya ilişkisi var mıdır? Giderek, böyle bir ayırımın temelinde ne gibi bir düşünce, tarif, tasnif, veya varsayım bulunmaktadır; ve Gelenbevi böyle bir ayırma niçin ihtiyaç duymaktadır? Bu konular incelenmeye değer ve araştırmacıların ve düşünürlerin himmetini bekleyen, medeniyet iddiasında olan düşünürlerin es geçemeyeceği, yani Nietszche ile falan atlatılmayacak konulardır.

Daha önce söylendiği ve hatırlanacağı üzere İslam dünyası düşünce tarihinde "zihinsel varlık" diye, veya nefsu' l-emr, veya Akl-ı Kullî diye de adlandırılabilir olan tümellerin varlığına giden bu konuyla ilgilenmiş olan yegâne düşünür İsmail Gelenbevi değildir.³⁸ Nasır Tusi bu konuda müstakıl bir risale yazmıştı ve bu konuyla ilgili, külliler üzerine olan bu risalesine yakîni hükümlere sahip bulunduğumuz ve bu konuda hiç bir şüphemizin bulunmadığı teziyle başlıyordu. Bizim, "Bir ikinin yarısıdır.", "Karenin köşegeni kenarına eşit olamaz."

meyvedar sorulardır: "Duyusal tözlerin dışında hareketsiz ve ezeli-ebedi bir töz var mı, yok mu? Eğer böyle bir töz varsa onun doğası nedir? .. Matematiksel nesnelere tözler oldukları ileri sürülmektedir ve yine *İdealar*'ın tözler olduğu ileri sürülmektedir. Bazıları bu varlıkları iki farklı tür varlıklar olarak almakla .. matematiksel nesnelere var olup olmadıklarını ve eğer varsalar ne tür bir varlığa sahip olduklarını araştıracağız" (1076 a 10-25); ".. *İdealar*'ı tartıştıktan sonra önümüzde üçüncü bir araştırma kalmaktadır. Matematiksel şeyler eğer kendilerine has bir gerçekliğe sahipler zorunlu olarak ya bazı filozofların dediği gibi duyusal şeylerde mevcutturlar veya duyusal şeylerden ayrı olarak vardır. Eğer onlar ne duyusal şeylerde, ne duyusal şeylerden ayrı değilseler, ya var değildirlere veya bir başka tarzda vardırlar, öyle ki konumuz onların var olup olmadıkları değil, ne tür bir varlığa sahip oldukları olacaktır." (1076 a 30-35); "Eğer tözlerin ayrı başlarına varlığını reddedersek ve bunu bireysel varlıkların ayrı başlarına var olduklarını söylediğimiz anlamda yaparsak o zaman "töz"den anladığımız anlamda her türlü tözü ortadan kaldırmış olacağız. Buna karşılık eğer tözleri ayrı varlıklar olarak vaz edersek, onların öğeleri ve ilkelerini nasıl tasarlayacağız?" (1086 b 15-25); ".. maddi tözle ilgili olarak her şey aynı ilk nedenden çıksa veya ilk nedenleri olarak aynı şeylere sahip olsa ve meydana gelen her şeyin temelinde neden olarak aynı madde bulunsay bile her bireysel şey için ona özgü olan bir yakın madde vardır. .. gerek madde, gerekse fail neden farklı olursa ortaya çıkan eser de farklı olur." (1044 a 15-35); "Birincil anlamda, bütün diğer varlık kategorilerinin kendisiyle ilgili oldukları anlamda Varlık'ı, tözü ele aldık. Gerçekten bütün diğer kategoriler, nitelik, nicelik, ve benzerleri, töz kavramıyla ilişkilerinden dolayı *Varlıklar* olarak adlandırılırlar" (1045 b 25-30) ".. varlık bir yandan töz, nitelik, veya nicelik hakkında kullanıldığına, öteyandan kuvve ve fiil bakımından varlık olarak ayrıldığına göre.." (*Metafizik*, 1045 b 30-35); ayrıca bkz. *Physics*, 190 a 17, 202 a 18-21, 219 a 203; *Generation and Corruption*, 319 b 4, 335 b 35; *Metaphysics* 1003 b 24, 1017 a 22-30, 1028 a 10-20 1042 b 25-1043 a 1. Özellikle İslam dünyasında özellikle ehl-i tasavvuf tarafından "gündelik" seviyede bile kullanılan bu varlık dereceleri kavram ve anlayışına bizim toplumumuz yabancı değildir. Ayrıca belirtilmelidir ki mesela Cürcanî'nin *Merâtibu'l-Mevcûdât* adında müstakıl risalesi bulunmaktadır, ve varlığın derecelenmesi fikri özellikle İshrâkîler tarafından sıkça kullanılmaktadır. Bkz. "Seyyid Şerif Cürcanî'nin *Varolanların Dereceleri (Merâtibu'l-Mevcûdât)* Risâlesi", Arabic text, translation into Turkish, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Cilt XXXV, Sayı 2, Ankara 1992; ayrıca bkz. <http://www.wildboar.net/multilingual/middleeastern/arabic/language/isu/examples/jurjani.html>

38 Murtada Mutahhari, *Sharh-e Mabsut-e Manzumeh*, cilt 1, s. 273, 288; Tabâtabâi, *The Elements of Islamic ...*, s. 21-31.

hükümleri gibi hükümlerimiz, ve bu hükümlere bağlı, bu hükümlere dayanan bir takım bilgilerimiz bulunmaktadır.³⁹ Tusi'ye göre bu bilgiler, orada bulunmadan önce hiçbir zihin'in erişemeyeceği bir yerde bulunmalıdır; "doğru"lar "var bulunmalı" ki, "doğru"ya "doğru" diyebilmemiz için önermelerimizin doğruluğunu tespit etmeye çalışırken bizdeki önermeyi kendisiyle kıyaslamak üzere "ölçüt" yapabilelim. Bu konuya daha Platon işaret etmişti (Menon). Fakat, Platon için problem olmayan, ve kabul edilmesi de herhangi bir problem ortaya çıkarmayan "kıdem", "hudüs", "ezeliyet", "birlik-çokluk" gibi meseleler Nasır Tusi için, veya genel olarak söyleyecek olursak İslam filozofları ve Kelamcıları için çözülmesi, veya en azından dikkate alınması gereken meselelerden idi.

Ölçüt arama konumuza dönecek olursak, "karşılaştırma" için kendisine başvurulacak bir "asıl"ın ve bu "asıl"a uyup uymadığına bakılacak bir "ikinci"nin, ve bu ikisi arasında hiç olmazsa bu araştırma veya soruşturmaya vesile olan bir "benzerlik" bulunması gerektiği açıktır. Buradaki "benzerlik", ikisinin ortak olduğu "mutabakat" konusu, bu ikisinin "zihni sübut"udur. Karşılaştırmak durumunda bulunduğumuz "materyal"lerimiz "önerme"dirler. Ancak iki şeyin karşılaştırılabilmesi için bu iki şeyin "aynı" platformda olmaları gerekir. Bu açıktır. Açık olan bir başka şey, bizim zihnimizde bulunan önermenin bizim zihnimizde bulunduğu ve bu konuda da herhangi bir tereddüdün söz konusu olmadığıdır. Yani "ölçüt"e vurulacak iki yandan birine sahip bulunmaktayız ve bu konuda tereddüdümüz yoktur. Problem, İslam felsefesinde "zihinsel varlık", "nefsu'l-emr" gibi adlarla anılan, bizim "dış"ımızda, zihnimizin dışında bulunan, ama yeri hakkında çeşitli, farklı, hatta birbiriyle çelişik kanaatlere sahip düşünürlerin bulunduğu, bize göre "ikinci", Nasır Tusi'ye göre "birinci", -çünkü hiçbir "ölümlü"nü, diyelim, zihnindeki bir önerme bu "birinci"nin zihnindeki, hatta belki bu "birinci" kimine göre salt "zihin"dir, tekaddüm edemez, yani bir "ikinci" bir şey "birinci"den daha önce bir şeyi asla bilemez.- önermenin yerini soruşturmak, bu "Birinci"ye, -hem "zihin" hem de "zihindeki" anlamına "birinci"- ona yer aramaktır. Eğer şu anda biz burada, bu konuyu incelerken problemi doğru anlıyor ve doğru koyabiliyor isek, bizim "Nefsu'l-emr" den anladığımız budur. Fakat "Felek kavî tâlî zebûn"dur. Tusi'nin başarılı olabilmesi için birçok koşulu gerçekleştirmesi, karşılaması, yerine getirmesi gerekmektedir, ki bunlar Platon veya Aristoteles için problem olarak zikredilecek konular değildir. Yani bu "sübut"u kabul eden Tusi'nin şimdi yapacağı şey, bu, bizim, zihnimizin dışında varlığını kabul ettiğimiz "zihin-dışı

39 Recep Duran, "Nasır Tusi'nin *Nefsu 'l-Emr* Risalesi *İsbâtu 'l-Akli' l-Kullî*", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.

gerçek" in nasıl olabileceğini açıklamaya çalışmaktır. Zamanının düşünme ve akıl yürütme modellerinin yaygın yönteminin önemli parçalarından biri olan dikotomik bölmeler (terdid ve taksim ve tasnif gibi) vasıtasıyla ihtimallerin neler olabileceğiyle soruşturmasına başlayan Tusi ilk olarak zihnimizin dışındaki bu "ne-ise-o" nun önce "kendinde var" olabileceği ihtimalini, daha sonra "gayrında mütemessil" olabileceği ihtimalini gözden geçirerek; "kendinde var" ın da, ya "durum sahibi" (vaz') olarak var bulunabileceği seçeneğini, veyahut da "durum sahibi" olmayarak var bulunabileceği seçeneğini tartışarak soruşturmasına başlıyordu.

"Durum sahibi" olmak zaman-mekâna tabi varlıklar olmayı gerektireceğinden, Nasır Tusi, bu "birinci" nin "durum sahibi" olmaması gerektiği neticesine ulaşıyor ve öyleyse de, sadece duyumlarla algılanabilen yön sahibi ve dolayısıyla "vaz' sahibi" olmayacak kadar madde ve levâhıkından uzak ve, "mahalsiz var" olamayacak kadar da bağımsızlıktan uzak olmaları gereken bu entitylerin, "yaş ve kuru her şeyin kayıtlı" bulunduğu, İlk Vacib' in dışında, bir varlığın varlığı sabit olduysa, -biz bunu "Külli Akıl" diye adlandırıyoruz, - ki, kendisinden "kuru ve yaş her şeyi kapsayan Yüce Kur'an' da kâh "Açık kitap", "açıklayan kitap," kâh "Kitâb-ı Mubîn" olarak söz edilir", kâh "korunmuş levha" "al-Lawh al-Mahfûz" diye adlandırılan "yer" de bulunmalı, veya bu entityler orada "temessül" etmelidirler. Çünkü hem varlıktaki "birlik" açıklanabilmelidir, hem de varlıktaki "çokluk" açıklanabilmelidir. Yani, varlığın hem değişmeyen kalıcı yanı, hem de değişen yanı, hem "değişen"-olan hem "sâbit"-olan açıklanabilmelidir. Yani hem Parmenides' in "Bir, bütün, değişmez" varlığının koşulları sağlanmalı, yani onun vurguladığı ve üzerinde -belki de kendine rağmen- ısrar ettiği problem yok sayılmamalı; hem de "değişmeyen yoktur" deyen, dolayısıyla kendisine "yüklem" i bağlayabileceğimiz bir "süren", "devam eden", "dayanak", "substratum", yani bir defacık olsun girebileceğimiz bir ırmak, Herakleitos' a ve hassaten Cratylos' a rağmen, bulunabilmelidir. Nasır Tusi' nin işi bu yüzden zordur. Bu konudaki sıkıntıların kolay unutamayacak olan Düşünce tarihi, daha has ifadesiyle Felsefe Tarihi hem değişmeyi hem sabitliği "makul ve mantıklı" bir şekilde anlayabilip açıklayabilmek için Platon' un "gayr" ını beklemek zorunda kalışını kolay unutmuyacak ve bu yüzden bu konuda önüne çıkacak fırsatı kolay kolay boş yere harcama lüksüne kendini kaptırmayacaktır.

Osmanlı tarihini Dostoyevski' nin bir romanından bile daha çekiçi hale getirmiş "tatlı" tarihçimiz İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Gelenbevi hakkında şöyle söylüyor:

Hikmet, mantık ve âdâba dair bir hayli eserinden başka en yüksek ihtisası riyaziye ve hendesededir. Mantıktan Burhan ve hikmetten Celâl Hâşiyesi bunudur. Müsbet ilimlerden en değerli eseri logaritma şerhini havi Cedâvilü'l-Ensâb ile Hesabü' l-Kûsur ve Kitabü' l-Merâsîd'dır. Bunlardan evvelkisi riyazyât-ı kadimeye tatbik için kaleme alınmıştır. Hendeseden Adlâ-i Müsellesât ile Ceyb ve Mukantara Risalesi ve diğer riyazi eserleri vardır.⁴⁰

İslam dünyasının çok geç dönem Osmanlı ulemasından, "rü'yet-i hilal" meselesinde hesapçı" değil de "rü'yetçi" bir "muftî"nin "gadri"ne kurban giden Mağnisalı düşünürümüz, matematikçi ve mantıkçı ve kelamcı ve akaidci ve felsefeci Gelenbevi İsmail Efendi kendisinden önceki birçok düşünür gibi "zihinsel varlık" meselesiyle ilgilenmiştir. Gelenbevi'nin çağı İslam düşüncesi kalın çizgisi göz önüne alındığında artık, değil mayalanma devrinin, oluşma devrinin, hatta gelişme, ve hatta "kemikleşme" dönemlerinin çok gerilerde kaldığı ve hatta ve hatta "kötürümleşme"den söz edildiği dönemlere bile uzak kalan bir zaman dilimine denk düşmekte, cevvaliği kaybolmuş bir düşünce ortamına rastlamaktadır.

40 *Osmanlı Devleti İtmiye Teşkilatı*, 3. bs., Türk Tarih Kurumu, Ankara 1988, s. 238.

KAYNAKÇA

- A. Arslan, *İbn Kemal Sempozyumu*, Tokat, 1986.
- Aydın Sayılı, "Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri*, AÜ Rektörlüğü, Ankara 1985.
- A. Tusi, K. Zuhr, Çev. R. Duran, TC Kültür Bak. Ankara 1990.
- A Companion to Ancient Philosophy*. Blackwell, 2006.
- "Bilim Tarihi Perspektivi içinde Bilgi ve Bilim", *Bilim Kavramı Sempozyumu Bildirileri 15 Mayıs 1984*.
- Doğan Özlem, *Bilim Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 2003.
- F. Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, çev. L. Öngören, Ufuk., İst. 2004.
- G. H. Hardy, *Bir Matematikçinin Savunması*, çev. Nermin Arık, Tübitak yay. Ankara 1999, 22. Bölüm ve 24. Böl. s. 94-95, 99-100.
- Gazali, *Tehafütü'l-Felasife*, İngilizce çevirisi, by S. A. Kamali, Pakistan Philosophical Congress, Lahore 1963.
- Gill, *Plato:Parmenides*, Hackett, 1996.
- Ibn Sina, *Kitab al-Hudud*, traduit et annoté par A-M. Goichon, Cairo, 1963.
- İlhan Kutluer, "Miftâhu's-Saâde", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 30, s. 19.
- J. Walbridge, *The Science of Mystic Lights...* Harvard Univ. Press, 1992.
- Journal of Transcendental Philosophy*, London 2001.
- Kemal Paşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev. A. Arslan, Kültür Bak. Ankara 1987.
- Kiki Kennedy-Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge-Curzon.
- McDonald, "Kelam" mad. *İslam Ans. Türkçe edisyonu*.
- Mary Louise Gill, *Plato: Parmenides*. Introduction and Translation (co-translator: Paul Ryan). Hackett Publishing Company, 1996.
- McDonald, "Kelam" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, Türkçe edisyonu, cilt 4, s. 538.
- M. Y. Kandemir, "Fevaid", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 12, s. 500.
- M. Türker-Küyel, *Aristoteles ve Farabi'de Varlık ve Düşünce Öğretileri*, AÜ DTCF yay., Ankara 1969.
- Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, s. 681 not 48.
- Murtada Mutahhari, *Sharh-e Mabsut-e Manzumeh*, cilt 1, s. 273, 288.
- N. Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs., Ankara, 1986.
- Nusret Hızır, "İkiden Fazla Hakikat-Değerli Mantığın Temel Kavramları Hakkında", *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, cilt 3, sayı 2, 1945.
- Seyyid Cafer Seccâdi, *Ferheng-i Lugat ve Istilâhât-ı Felsefi*, Tahran 1330.
- Ş. Gölcük-M. Yurdağür, "Gelenbevi", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, İstanbul 1996, s. 552-555.
- Ş. Oçal, *Kemal Paşazade'nin Kelâmî ve Felsefi Görüşleri*, TC Kültür Bakanlığı, Ankara 2000.
- Recep Duran, "Nasır Tusi'nin Nefsu 'l-Emr Risalesi İsbâtu 'l-Akli' l-Kulli", *Bilim ve Felsefe Metinleri*, Bahar 2005, Sayı 4, s. 9-21.
- T. Izutsu, "İslam Metafiziğinde..", *Etudes Philosophiques*, O. Amina.
- Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy*, (*Bidayah al-Hikma*), çev. A. Quli Qarai, London 2003.
- Tabâtabâi, *The Elements of Islamic Metaphysics*, s. 21-31.
- Türkiye Yazmaları Toplu Katalogu*, ed. İ. Parmaksızoğlu.
- Tabatabai, *The Elements of Islamic Philosophy (Bidayah al-Hikmah)* tr. By S. Ali Qulî Qarâi, ICAS Press, London 2003.