

PAPER DETAILS

TITLE: Mâhiyetin l'tibari Olmasi Baglaminda Üç l'tibar Teorisi ve Tabîî Tûmelin Ontolojik Konumu

AUTHORS: Ahmet PIRINÇ

PAGES: 181-209

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/889330>

MÂHİYETİN İ'TİBARI OLMASI BAĞLAMINDA ÜÇ İ'TİBAR TEORİSİ VE TABİİ TÜMELİN ONTOLOJİK KONUMU

THREE İ'TİBAR (MENTALLY POSITED) THEORY IN THE CONTEXT OF BEING İ'TİBARI OF QUIDDITY AND THE ONTOLOGICAL POSITION OF THE NATURAL UNIVERSAL

AHMET PİRİNÇ

[Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri ABD.
Assistant Professor, PhD. Amasya University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies
ahmet.pirinc@amasya.edu.tr
<http://orcid.org/0000-0002-8844-9245>]

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09 Eylül/September 2019
Kabul Tarihi / Accepted: 01 Ekim/October 2019
Yayın Tarihi / Published: 16 Aralık/December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December
Yıl / Year: 2019 *Sayı – Issue:* 47 *Sayfa / Pages:* 181-209

Atıf/Cite as: Pirinç, Ahmet. "Mâhiyetin İ'tibarı Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu- Three İ'tibar (Mentally Posited) Theory in the Context of Being İ'tibarı of Quiddity and the Ontological Position of the Natural Universal". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity 47 (Aralık-December 2019): 181-209
<https://doi.org/10.17120/omuifd.622393>

İntihal /Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/omuifd>

Copyright © Published by Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi – Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Samsun, Turkey. All rights reserved.

Mâhiyetin İ'tibari Olması Bağlamında Üç İ'tibar Teorisi ve Tabîî Tümelin Ontolojik Konumu

Öz: Varlık ve mâhiyet ayrımı felsefenin en temel ontolojik konularından biridir. Bu şekliyle konu Aristoteles'e kadar uzanır. Nitekim İslam felsefesinde de varlık ve mâhiyet ayrımı konusu genel hatlarıyla Aristoteles çizgisinde devam etmiştir. Bununla beraber daha sonra konu hangisinin ontolojik önceliğinin olduğu tartışmasına evrilmiştir. Ancak biz bu makalede ontolojik öncelik konusundan farklı olarak doğrudan mâhiyetin i'tibari olma özelliği üzerinde duracağız. Nitekim bir şey için "o nedir" sorusunun cevabı olan mâhiyet bu yönüyle ontolojik gerçekliği olmayan i'tibari bir nitelik olarak kabul edilmiştir. Özellikle İbn Sina mâhiyetin i'tibari olma niteliğini göz önünde bulundurarak mâhiyeti; bi şart-ı şey, bi şart-ı lâ-şey ve lâ bi-şart-ı şey şeklinde üç kısma ayırmıştır. Mâhiyetin bu üç kısımdan biri olan lâ bi-şart mâhiyet aynı zamanda tabîî tümel olarak ta isimlendirilmiştir. Tabîî tümelin dış dünyada ontolojik gerçekliğinin olup olmama konusu felsefenin öne çıkan tartışmalarından birini oluşturur. Bir kısım filozoflar tabîî tümelin dış dünyada ontolojik gerçekliğinin bulunmadığını ve bunun bütünüyle zihni bir değerlendirme olduğunu söylerken bir kısım filozoflar da tabîî tümelin dış dünyada tikel varlıklara yüklem yapılabilmesi bağlamında dış gerçekliğe sahip olduğu görüşünü ileri sürmüşlerdir.

182

OMÜİFD

Anahtar Sözcükler: İslam Felsefesi, Ontoloji, Varlık, Mâhiyet, Üç İ'tibar Teorisi, Tabîî Tümel.



Three İ'tibar (Mentally Posited) Theory in the Context of Being İ'tibari of Quiddity and the Ontological Position of the Natural Universal

Abstract: The distinction between the existence and the quiddity is the one of the fundamental ontological issues of the philosophy. In this way, the subject goes back to Aristotle. As a matter of fact, the issue about the distinction has continued in general terms in the Islamic philosophy along the lines of Aristoteles. However, the issue then evolved into a discussion of the ontological priority. In this article, but we will focus directly on the mentally posited of the quiddity, unlike ontological priority. As a matter of fact, quiddity, which is the answer to the question "what is it" is accepted as an i'tibari quality without any ontological reality. Especially Ibn Sina divided the quiddity into three parts considering it being i'tibari of quiddity as non-conditioned, negatively-conditioned-conditioned-by-something. One of these three parts, non-conditioned quiddity, is also a natural condition, has also been named as universal. The issue of whether the natural universal has ontological reality or not in the outside world is one of the outstanding debates of the philosophy. Some philosophers asserted that the natural universals don't have an ontological reality in the external world, and that this

is a purely mental evaluation, while some philosophers asserted that the natural universal has an external reality in the context of the predicate of particular beings in the external world.

Keywords: Islamic Philosophy, Ontology, Existence, Quiddity, Three İ'tibari (Mentally-positing) Theory, Natural Universal



Giriş

Mâhiyetin i'tibari olma konusu mâhiyet için hem ontolojik hem de epistemolojik bir değerlendirmeyi içermektedir. Nitekim mâhiyeti i'tibari olması yönüyle ele aldığımızda iki temel felsefi mesele karşımıza çıkar. Bunlardan biri üç i'tibar teorisi bir diğeri ise tabîi tümel konusudur. Yine bu bağlamda olmak üzere mâhiyete ilişkin verebileceğimiz bir takım ontolojik yargılar, felsefenin öne çıkan tartışmalarından biri olan varlık ve mâhiyetten hangisinin ontolojik önceliğe sahip olduğu problemiyle de yakından ilişkilidir.¹ Ancak biz bu çalışmamızda ontolojik öncelik tartışmasına doğrudan girmeyeceğiz. Zira çalışmamızın temel eksenini mâhiyetin i'tibari bir niteliğe sahip olma tartışması oluşturmaktadır.

183

OMÜİFD

Var olanın varlık ve mâhiyet şeklindeki ayrımı konusu Aristoteles'e kadar uzanır. Nitekim Aristoteles tözün anlamına ilişkin yapmış olduğu tasnifte töz için dört temel anlam olduğunu belirtir. Bu dört anlamdan birinin varlık bir diğerrinin ise mâhiyet olduğunu ifade ederek mâhiyeti her varlığın ontolojik özü ve ontik doğası gereği olduğu şey şeklinde tanımlar.² Yine benzer bir şekilde Aristoteles varlıkla töz arasındaki özdeşliğe atıf yaparak varlığın kendi tözünden farklı olmadığını belirterek her varlığın tözünü o varlığın mâhiyeti olduğunu söyler. Zira bir varlığı tanımlarken yapmış olduğumuz tanımın o varlığın mâhiyetinin tanımından başka bir şey olmadığını belirtir.³

¹ Murtaza Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, trc. Abdul Cebbâr er-Rufâî (Bağdat: Matbaatu'l-Kalem, 2008), 4: 257; Seyyid Kemal Hayderî, *Durûs fi'l-hikmeti'l-müteâlîye*, (Kum: Daru Ferakat, 2005), 2: 150.

² Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı (İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010), 310, 313.

³ Aristoteles, *Metafizik*, 321-322.

İslam düşüncesinde de varlık ve mâhiyet ayrımı şeklinde hayat bulan bu felsefi tartışmanın köklerinin, bu anlamda Aristoteles düşüncesine dayandığını söyleyebiliriz.⁴ Varlık ve mâhiyet ayrımı şeklindeki bu felsefi tartışmayı genel anlamda ilk olarak ele alan kişi Fârâbî'dir. Fârâbî'nin bu konudaki görüşünü kendisine ait olma hususunda tartışma bulunan Fusûsü'l-hikem adlı eserde öğrenmekteyiz. Fârâbî bu eserde problemi ontolojik bir temelde ele alarak varlık ve mâhiyet arasındaki ilişme (urûz) kavramı üzerinde durmuştur. O'na göre varlık ile mahiyet arasında ontolojik bir mübâyenet vardır. Mahiyet varlığın ilkesi değildir.⁵

İbn Sina'nın ise genel anlamda varlık ve mâhiyet ayrımı konusunda Fârâbî çizgisini takip ettiğini söyleyebiliriz.⁶ Nitekim varlığın asaleti görüşünü benimseyenler, İbn Sina'nın mümkün varlık skalasında varlığın dışarıdan mahiyete arız olduğu iddiasının ancak mantıkî tahlil düzeyinde ele aldığımızda doğru olabileceğine dikkat çekerek, varlığın mahiyete bu bağlamdaki ilişmesini zihnin yapmış olduğu ayırmadan başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir. Böylece onlar İbn Sina'nın, ontolojik gerçekliğe sahip olanın yalnızca varlık olduğu görüşünü benimsediğini iddia etmişlerdir.⁷ İbn Sina'nın bilgiye ilişkin yapmış olduğu tasavvur ve tasdik ayırımının temeli de ontolojik bir tasnif olan varlık ve mâhiyet ayırımına dayanır.⁸ İbn Sina bir şeyin mâhiyetine ilişkin bir soruya verebileceğimiz cevapların üç tür olabileceğini söyler. Bunlardan biri sorulan şeye beş tûmelden biri olan özgülük yani onun hassası ile delalet etmesi, mutlak

⁴ Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, trc. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 82; Eşref Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 321.

⁵ Fârâbî, *Fusûsü'l-hikem*, 2. Baskı thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, (Kum: Menşûrât Bîdâr, 1985), 47-50; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 321; Toshuhiko Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, trc. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 132.

⁶ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 139.

⁷ Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 323.

⁸ Ali Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2008), 151.

ortaklıkla delalet etmesi ve üçüncü olarak hem ortaklık hem de özgülük ile delalet etmesidir.⁹

Makalemizin esas konusunu teşkil eden mâhiyetin üç i'tibari yönü hususuna ilk defa İbn Sina'nın dikkat çektiğini belirtmemiz gerekir. Nitekim İbn Sina şeylerin mâhiyetlerinin hem varlıkların dış gerçekliklerinde (ayan) hem de zihinde oluştuğunu söyleyerek bu iki varlık düzlemine atıfla mâhiyet için üç i'tibari yön bulunduğunu ifade eder.¹⁰ Ancak bu konuyu müstakil bir başlık altında ele alıp tartışan Nasıruddin Tusi dir. Nitekim Tusi "Tecridi'l Kelam" adlı eserinde bu konuyu "fi aksâmi i'tibârî'l-mâhiyye ve lahâzihâ" başlığı altında ele almıştır. Fakat Tusi bahse konu olan bu meseleyi detaya inmeksizin genel hatlarıyla incelemeye çalıştığını söyleyebiliriz. Hadd-ı zatında üç i'tibar konusunun Hikmet-i mütealiye felsefesinde mahiyetin hükümleri bahsinde geniş bir şekilde tartışıldığını belirtmek gerekir.¹¹

1. Mahiyetin Tanımı Ve Kısımları

1.1. Mahiyetin Tanımı

Gerek duyularımıza konu olan gerekse duyu ötesi bir şeyin hakikatini öğrenmek için her biri ontolojik bir mâhiyete sahip olan temel sorulardan (metalib-i asliyye) olan beş soru kipini (matlab ç.metâlib) kullanırız. Bunlar; a) "Nedir?", b) "Var mı?", c) "Hakikati Nedir?", d) "Mürekkep midir?" ve e) "Niçin?". Bütün bu soru kiplerinden öncelikli olanın "nedir" sorusu olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim biz öncelikli olarak ne olduğunu öğrenmek istediğimiz bir şeyi işaret ederek "o nedir? (ما هي / ما هو) diye sorarak o şeyin lâfzî tanımını öğrenmeye çalışırız. Zira duyularımıza konu olan bir nesnenin mâhiyetini öğrenmeden o şey hakkında soraca-

⁹ İbn Sinâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 10-11.

¹⁰ İbn Sina, *eş-Şifa, (el-Medhal)*, (Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1984), 15.

¹¹ Abdürrezzâk el- Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecridi'l-keâm*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009), 2: 30; Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 257.

ğımız diğer soruların cevapları, epistemolojik anlamda tatminkâr sonuçlar içermeyecektir.¹²

İslam düşüncesinde mâhiyet için iki farklı anlam örgüsü söz konusudur. Bunlardan biri; bir şey için “o nedir?” sorusuna karşılık verilen cevabı oluşturan ‘özel manadaki’ (bi’l ma’na’l-ahass) mâhiyet, bir diğeri ise; bir şeyi o şey yapan en temel ontolojik hakikat anlamındaki mâhiyettir. Bu ikinci tür mâhiyet ‘o şey ile kendisi olan şey’ (ma bihi huve huve) şeklinde de ifade edilir. Bu mâhiyet aynı zamanda ‘genel manada’ (bi’l ma’na’l-a’am) mâhiyet olarak ta isimlendirilir. Bu makalemizde tartışmaya konu olacak mâhiyet bütünüyle özel manadaki mâhiyettir.¹³

Mâhiyet kelimesi Arapça’da “ما هو” “mâ hüve” veya “ما هي” “mâ hiye” (Bu nedir?) soru kipinden alınmıştır. Ancak genel görüş mâhiyet kavramının “هو” (hüve) zamirinden türetildiği şeklindedir. “ما هو” (mâ hüve) soru kipine nispet için “yâ” harfi, isim yapmak için ise “tâ” harfi eklenerek “ما هوية” şeklini almıştır. Daha sonra lafzî bir hafifletmeye gidilerek “ما هيّة” şekline dönüşmüştür. Bir başka ifadeyle ca’lî masdar kalıbına aktarılmıştır. Hadd-ı zatında mâhiyet kavramı “o nedir?” sorusuna verilen cevaptır diyebiliriz.¹⁴

Akıl ileri derecede bir soyutlama yaparak yani analitik tahliliyle varlık ile mâhiyeti birbirinden ayırır. Bu genel ayırmadan sonra bilme gücü olan akıl, mâhiyete ilişen ve onu saran tüm somut eklentiler içerisinde mâhiyeti belirleyerek bu somut eklentiler arasından mâhiyeti bütünüyle soyutlar.¹⁵ Kavramsal tahlil düzeyinde gerçekleşen bu aklı faaliyet sonucu artık mâhiyet zihinde yalın haldedir. Ancak hemen şunu belirtelim ki dış

¹² İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 11-12; Hasan Ayık, *Farabî’de Dil – Mantık İlişkisi*, 1. Baskı (Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007), 107, 149.

¹³ Abdülcebbar Rufâî, *Mebâdîü’l-felsefeti’l-İslamiyye*, (Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007), 1: 373; İzutsu, *İslam’da Varlık Düşüncesi*, 149.

¹⁴ Mutahharî, *Durûs fi’l-felsefeti’l-İslamiyye*, 4: 210; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Nihayeti’l-hikme* (Kum: Müessesetü’n-neşri’l-İslâmî, 1997), 91; Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27: 336.

¹⁵ Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 182.

dünyada varlık ve mâhiyet şeklinde bir ayırım söz konusu değildir. Zira bu iki kavram veya bu iki varlık düzeyi dış dünyada ontolojik bir birlik halinde bulunup yalnızca tek bir nesneye işaret ederler. Bir başka ifadeyle ontolojik gerçeklik düzeyinde asıl olan varlıktır ve dış dünyadaki her şey “zevc-i terkibi” şeklinde olup ontolojik bütünlük içindedirler. Ancak mâhiyet, bir zihnî varlık olarak hiçbir zaman nesnel dünyada varlıktan bağımsız olarak var olması mümkün değildir.¹⁶

1.2. Mâhiyetin Kısımları

İbn Sina mâhiyet için üç i'tibari yön bulunduğunu belirtir. Mâhiyete ilişkin bu i'tibari olma hususu haddizatında aklın bir kurgusu olarak değerlendirilebileceğimiz zihinsel bir fotoğraf çekmekten başka bir şey değildir. Zira İbn Sina bir suje olarak aklın yönelmiş olduğu objeyi yani ontolojik gerçeklik kazanmış nesneyi zihinsel bir tahlile tabi tutarak elde etmiş olduğu mâhiyette üç i'tibari yön tespit eder. Bunlardan biri; her mâhiyet, mâhiyet olması açısından (bi-ma hiye tilke'l-mahiyet) değerlendirilir. Buradaki mâhiyet tüm bağıntılardan soyutlanmış bir formda bulunur. Zira hem dış dünya hem de zihin olmak üzere bu iki varlık düzleminden herhangi birine izafeti söz konusu olmadığı gibi bahse konu olan bu varlık düzlemlerinde mâhiyetin bizatihi kendi ilişenlerine de herhangi bir izafeti söz konusu değildir. Mâhiyetin bu formu mutlak bir saflık halini içerir. Bir başka ifadeyle tüm ontolojik görünüm ve belirlemelerden (ta-ayyün) uzaktır. Mâhiyetin bu formunu tabîi tümel olarak isimlendirilir. Mâhiyetin tabîi tümel formu aynı zamanda ‘tabiat/doğa’ olarak da isimlendirilir. Aynı mâhiyetin ikinci i'tibari yönü ise dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış ve karşımızda duran cüz'î varlıklar halindeki tahakkuk etmiş gerçeklikleridir. Bu durumda mâhiyet, dış dünyada tahakkuk etmiş ontolojik gerçekliğine özgü olan ilinekleriyle (araz) beraber bulunur. Üçüncü i'tibara gelince mâhiyetin zihni bir varlık olarak zihinde

187

OMÜİFD

¹⁶ İbn Sina, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (ma'a şerhi Nasîriddin et-Tûsî), thk. Süleyman Dünya, (Mısır: Daru'l- Maarif, 1968), 34-35.

düşünülr niteliğe sahip olarak ele alınabilmesine imkân veren formudur.¹⁷

Mâhiyete ilişkin bu taksim tamamıyla aklî bir taksimden ibarettir. Zihin dışı gerçek bir taksim ile aklî taksim arasındaki farkı bilmek bizleri birtakım mantıksal ve zihnî hatalardan ve şüphelerden uzak tutacaktır. Örneğin bütünü (kül) kendi parçalarına ayırımı ile tümelin (külli) tikellerine ayırımı aynı durumu ifade etmezler. Zira biri dış dünyada gerçekliği olan somut bir taksimi ifade ederken bir diğeri ise bütünüyle aklî, soyut bir taksimi ifade eder.¹⁸

Mâhiyet, zihnin ontolojik gerçeklik kazanmış varlıktan soyutlanmış olduğu genel kavramlar şeklinde de tanımlanabilir.¹⁹ Mâhiyet ontolojik konum itibariyle ele alındığında mâhiyet için iki temel önerme oluşturabiliriz; a) ya dış dünyada müşahhas ilineklerle karışmış olarak ontolojik bir gerçeklik şeklinde mevcuttur b) ya da dış dünyada ontolojik gerçekliği bulunmayan yalnızca zihinsel bir kavram ve form olarak zihinde mevcuttur. Mâhiyete ilişkin bu iki farklı varlık alanı göz önünde bulundurularak mâhiyet ikiye ayrılır. 1- Mukayyed veya mahlût mâhiyet. 2- Mücerred mâhiyet.²⁰

Mukayyed mâhiyet yani mahlût mâhiyet ‘bi şart-ı şey’ şeklinde de isimlendirilir. Zira burada mâhiyete ilişkin yapılan bölümlenmede bahse konu olan mâhiyet, mücerred olmayan mâhiyettir. Mâhiyetin bu formu dış dünyadaki somut nesneleri ifade eder. Bu anlamda mahlût mâhiyet hem zihinde hem de dış dünyada mevcuttur diyebiliriz. Mücerred mâhiyet ise ‘bi şart-ı lâ-şey’ şeklinde isimlendirilmiştir. Bu mâhiyet negatif olarak kayıtlı ve şartlı kabul edilir. Yani burada negatif bir sınırlılık söz

¹⁷ İbn Sina, *eş-Şifa*, 15; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 30-31,57; Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 144-145; Durusoy, *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*, 217-218; Robert Wisnovsky, *İbn Sina Metafiziği*, trc. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 206.

¹⁸ Mutahharî, *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 261.

¹⁹ Izutsu, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, 8.

²⁰ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31; Muhammed Taki Misbâh el-Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el-Hâkânî (Beyrut: Dâru'l-Teârif li'l-matbûât, 1998) 1: 307.

konusudur. Mâhiyetin bu formunda hakkında konuşulan şeyin sadece zihindeki varlığı dikkate alınır. Zira mâhiyetin bu formu sadece zihinde mevcuttur. Mâhiyete ilişkin yapılan bu iki bölümlemeye ek olarak bir üçüncü kısım daha dâhil edilir. Bu mâhiyet ise 'lâ bi-şart-ı şey' olarak isimlendirilir. Mâhiyet için bu bölümlemede artık dış bir gerçeklik söz konusu edilmediği gibi zihinsel bir form da ön görülmez. Bu mâhiyetin ilinekle de bir karışımı söz konusu olmadığından tüm ilineklere arınmış, pür bir konumda bulunur. Bu mâhiyet, kendisi olarak mâhiyet şeklinde de tanımlanır. Bir başka ifadeyle varlıkla kayıtlı olması söz konusu olmadığından harici bir dayanakta da yoksundur. Örneğin bir canlının mâhiyetinden söz ederken onun ne somut bir nesne olarak dış dünyadaki varlığı ne de zihindeki varlığı dikkate alınır. Bundan dolayı mutlak mâhiyet için aynı ve zihnî varlık kaydı söz konusu değildir. Örnek olarak vermiş olduğumuz canlılık kavramı bu anlamda sadece canlılık olup başka bir şey değildir. Bu mâhiyet için söylenebilecek en temel metafizik nitelik mutlak bir kayıtsızlık ve şartsızlık halidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bu mâhiyet 'tabîi tümel' olarak isimlendirilir.²¹

Mâhiyetin bu i'tibari yönlerini bir şeyin bir nitelikle nitelenmesi veya nitelenmemesi şeklinde de anlayabiliriz. Örneğin herhangi bir şeyi bir kez muayyen bir sıfatla veya bir kayıtlı göz önünde bulundurabiliriz. Bir diğer seferinde ise o şeyi hiçbir sıfat olmaksızın göz önünde bulundurma imkânına sahip olabiliriz. Üçüncü seferinde ise o şeyi ne muayyen bir sıfatla ne de bir sıfat olmaksızın göz önünde bulundurmaya biliriz.²²

Mâhiyetin üç i'tibari yöne sahip olma konusunu daha anlaşılır kılmak için şu örneği verebiliriz; Ahmet adında bir arkadaşımızı eve davet etmek istiyoruz. Bahse konu olan bu daveti şu şekilde gerçekleştiriyoruz; Bir kez Ahmet'i Ali ile beraber gelme şartıyla eve davet ediyoruz. Bir diğer seferinde Ahmet'i yalnız gelme şartıyla davet ediyoruz. Bu iki davet sonucunda üçüncü bir davet formu daha ortaya çıkmış oluyor. Bu

²¹ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 30-31; Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 307-308; Mu-tahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 258.

²² Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 377.

üçüncü form ise bu iki durumun dışında Ahmet ile beraber Ali'nin varlığının şartı ve Ahmet ile beraber Ali'nin varlığının yokluğu şartı şeklindeki davettir. Bunlardan birincisi 'bi şart-ı şey', ikincisi 'bi şart-ı lâ', üçüncüsü ise 'lâ bi-şart kısmî' dir. Ahmet'in daveti kendi dışında bir başka durumla ilişkilendirildiğinden 'lâ bi-şartî maksem' olan bu üç kısım için bölünen (maksem) olmuş olur. Bu taksimden dolayı artık Ahmet'in tek başına kendi özsel varlığı söz konusu olmayıp yalnızca bu kısımlar içerisinde varlığından bahsedebiliriz.²³

Mâhiyetin 'lâ bi-şart' ve 'bi şart-ı lâ' formları aynı zamanda mantık ve ontolojiye ait bazı temel kavramlar arasında önermeler oluşturabilmemize imkan verdiği gibi bir diğer taraftan da bahse konu olan önermelerin niteliğine ilişkin de bir sınırlılık sunmaktadır. Zira mâhiyete ilişkin bu iki itibar, mantık ve ontolojinin bu temel kavramları arasında ayırt edici bir özelliğe sahiptir. Bahse konu olan bu ayırım ve farklılık, beş tümelden olan ve özsel tümeller (küllî zâtî) olarak nitelenen cins ve ayırım (fasl) kavramları ile birer ontolojik unsur olan madde ve form (suret) arasında gerçekleşir. Nitekim dış dünyadaki nesnel varlıklar madde ve formdan birleşik (mürekkep) olduklarından her bir varlık bahse konu olan bu her iki ontolojik kavramı ile nitelenebilirler. Zira her iki kavram yani madde ve form bizatihi bu mâhiyetin yani nesnel varlıkların cinsini ve ayırımını (fasl) oluştururlar. Hadd-ı zatında biz bu iki kavramı yani madde ve formu, cins ve ayırım kavramları şeklinde de ifade edebiliriz. Yani madde ile cinsi, form ile ayırımı kastederek her iki kavramdan birini diğerine yüklem yapabiliriz. Örneğin "düşünen (en-nâtık), canlıdır." şeklindeki bir önermede olduğu gibi, insan kavramının yakın cinsi olan "canlı" kavramını, insan kavramının özsel ayırımı olan "düşünen" kavramına yüklem yaptığımız gibi.²⁴

²³ Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 376-377.

²⁴ İbn Sina, *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*, trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, 2. Baskı (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 217 ; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2:31; Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

Yukarıda mantık ve ontolojiye ait kavramlarla oluşturduğumuz önermeyle insanın neliğini yani mâhiyetinin ne olduğunu ortaya koymuş olduk. Bir başka ifadeyle insanın özünün ne olduğunu söyleyerek bir tanım elde ettiğimizi söyleyebiliriz. Zira insanın mâhiyetini canlı kavramı ile düşünen (nâtık) kavramı oluşturur. Bu özsel tümeller değişmez olup zâtı yani cevheri ifade ederler.²⁵ Ancak biz bu iki tümel kavram olan cins ve ayırım arasındaki ilişkiyi, madde ile form arasındaki ontolojik ilişkiye benzer bir şekilde tasarladığımızda bu her iki kavramdan birini diğerine yüklememiz mümkün değildir. Bu konuda ruh ve beden birbirlerine yüklem kılınmamasını örnek verebiliriz. Çünkü burada cins ve ayırım 'lâ bi-şart' şeklinde kabul edilirken madde ve form ise 'bi şart-ı lâ' şeklinde kabul edilmiştir.²⁶

Mücerret mâhiyet olan bi şart-ı lâ mâhiyeti iki şekilde değerlendirilebiliriz. Bunlardan biri, mâhiyetin kendisiyle beraber herhangi bir şeyin ona birleşmesinin yokluğunun şart kılındığı formdur. Burada mâhiyete ilişkin bütün değerlendirmelerimiz yalnızca mâhiyetle sınırlı kalmış ve yalnızca ona tahsis edilmiş şekildedir. Bir başka ifadeyle mâhiyet yalnızca mâhiyet olma yönüyle ele alınmıştır. Bu konumdaki mâhiyet kendisine herhangi bir şeyin yüklem yapılmadığı mâhiyet olup negatiflikle kayıtlanmış ve sınırlandırılmıştır. Mâhiyet ilişkin ikinci değerlendirme ise tek başına yalnızca mâhiyeti ele almaktır. Bu durumda mâhiyete muayyen bir şey birleştğinde, aralarında konu ile yüklem ilişkisine benzer bir ilişki bulunmadığından mâhiyet bir yüklem olarak bu şeye yüklenilemez. Bu durumda mâhiyete birleşen şey ile mâhiyet arasındaki ilişki hal ile mahal arasındaki ilişki şeklindedir. Bundan dolayı mâhiyet bu konumda birleşmek için bir mahal olmuş olur.²⁷

²⁵ Necati Öner, *Klasik Mantık*, (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986), 27; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, (Bursa: Asa Kitabevi, 2004), 82 ; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 71.

²⁶ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

²⁷ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 378-379; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31; Wisnovsky, *İbn Sina Metafizigi*, 208.

Suret ile madde arasındaki ilişki de madde-suret teorisi bağlamında yukarıdaki ilişki formuna benzer. Zira hem suret hem de madde cevherdir. Bu iki cevher arasındaki ilişki konu-yüklem ilişkisi şeklinde değildir. Çünkü burada suret mevzû/konu, madde ise mahmûl/yüklem değildir. Aksine suret hal, madde ise bu halin kendisinde yer edindiği mahal konumundadır. Bahse konu olan cismin sureti ile cismin maddesi arasındaki ilişki hal ile mahal arasındaki ilişki formunu tazammun eder. Bu durum aynı zamanda arazın cevherde yer edinmesi şeklinde de izah edilebilir. Bundan dolayı suret ile madde arasındaki bu ilişki, suretin hal, maddenin ise mahal şeklinde ifade edilmesine sebep olmuştur. Madde ile suret arasındaki bu bağıntıyı, araz olan beyazın cevher olan yaprağa hulûluna da benzetebiliriz. Böylece madde suretin kendisinde yer edindiği bir mahal olmuş olur. Bu durumda suret de hal olmuş olur. Bu ikinci değerlendirmede bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet, kendisine birleşenin mevzû ve mahali olmuş olur. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi kendisine birleşen o şey mâhiyete yüklem edilemez. Birleşen şeyin mâhiyete yüklem edilememesi, o mâhiyetin kendisine birleşen şeyi kapsamaması yani onu doğrulamaması anlamındadır. Zira bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet özellikle kendisinden başka bir şeyi kapsamaz. Yukarıda da belirttiğimiz gibi ne suret maddeye, ne de madde surete yüklem edilemez. Çünkü bi şart-ı lâ olarak suret fasl/ayrım, bi şart-ı lâ olarak madde ise cinstir.²⁸ Bir başka ifadeyle bi şart-ı lâ anlamıyla mâhiyet herhangi bir varsayılan kavramla birleştiğinde bu kavram o mâhiyet için bir fazlalık (zâid) kabul edilir.²⁹

Yukarıda bi şart-ı lâ mâhiyet için yapmış olduğumuz iki değerlendirme arasında üç ontolojik farklılık söz konusudur. Bu farklılıkları kısaca şöyle açıklayabiliriz;

a- Mâhiyet kendisine birleşeceği varsayılan bir kavramdan mücerret olarak ele alındığında yani tüm bağıntılardan arındırıldığında, mâhiyete birleşeceği varsayılan bu kavram varlık ve yoklukta dâhil olmak üzere bu

²⁸ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 379; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 31.

²⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380.

mâhiyetin kendi dışındaki var olan tüm şeylerin tamamını ifade eder. Bu i'tibari durumdan dolayı kendi dışında olan tüm şeylerin tamamından soyutlandığı varsayılan mâhiyetin bu formuna dış dünyada mevcut olan bir şeyin birleşmesi mümkün olmadığı gibi zihindeki bir varlığında bu mâhiyete birleşmesi söz konusu değildir. Bahse konu olan mâhiyet ikinci anlamında kendisine birleşen kavramdan mücerret olarak ele alındığında o kavram mahsûs bir şey olarak kabul edilir. Şayet bu mahsûs kavram mâhiyete birleşirse, bu mahsûs kavramın mâhiyete eklenmesiyle mecmû' mürekkep bir yapı oluşur. Ancak bu yönüyle bu mâhiyet kendisinin de bir parçası olduğu bahse konu olan terkihi doğrulamaz yani onu kapsamaz. Zira bu mâhiyet kendisine eklenen o mahsûs şeyden mücerret olarak tek başına ele alınabilecek bir niteliğe sahiptir.

Burada bahse konu olan mücerret olma durumu "haml-ı evveli" şeklinde bir hamletmeyi kapsar. Örneğin "insan insandır" önermesinde olduğu gibi yüklem olan "insandır" kavramı, mahiyetin bir cüz'ü olduğundan mahiyetin zâtî bir özelliği şeklinde kabul edilmez. Zira burada yüklem olan "insandır" kavramı, insan mahiyetine nispet edilen "nâtık" veya "canlı" kavramları gibi bir zâta ilişkin zâtî bir özellik değildir.

193

OMÜİFD

b- Birinci anlamdaki olumsuzluk (selb) mâhiyetin bizzat kendisine yönelik bir değerlendirme değildir. Aksine mâhiyete ilişkin olumsuzluk bütünüyle mâhiyete eklenen yani zaid olan durumlar için söz konusudur. Yani o mâhiyetin dışında olan bir şeyin varlığının yokluğuyla beraber değerlendirilmeye tabi tutulan mâhiyetin i'tibari durumuna bir vurgudur. Burada yapılan şey mâhiyete yüklem olabilecek bir niteliğin yokluğunun varsayılmasıdır. İkinci anlamdaki olumsuzluğa gelince bahse konu olan mâhiyetin kendisine birleşeni kapsamaması yani doğrulamamasına yöneliktir. Bir başka ifadeyle o mâhiyet her ne kadar kendisine eklenen o şeyle beraber bulunmuş olsa da buradaki olumsuzluktan kasıt varoluştaki o mâhiyetin kendisine eklenen o şey ile bütünleşip tek bir şey olmasının (ittihâd) olumsuzlanmasıdır. Örneğin mahiyete eklenen "canlı" kavramı, mahiyetten olumsuzlanabilir.

c- İkinci anlamıyla bi şart-ı lâ mâhiyet, birinci anlamın aksine kendisine ilişen ilineklemlerle mevcut olarak kabul edilir. Zira burada mahiyete eklenen nitelikler hamletme çeşitlerinden biri olan “el-hamlu-ş şâi’ sînâî” türünden bir hamletmeyi içerir. Bu tür önermeler özne ile yüklem mahiyetini birbirine hamledebilme imkânı verir. Buna örnek olarak “insan gülebilen bir varlıktır.” önermesini zikredebiliriz.³⁰

1.3. Mâhiyetin Hem Bölünen (Maksem) Hem de Kısım Olması

Mâhiyet için ön görülen bu üç i’tibari durum aynı zamanda mâhiyetin kısımlarını da oluşturur. Bahse konu olan bu kısımlar için mâhiyetin kendisi bizzat bölünen (maksem) konumundadır. Bir başka ifadeyle bir yerde kısımdan bahsediyorsak orada kısımlarına ayrılan bir bölünen muhakkak mevcuttur. Örneğin isim, fiil ve harf dediğimizde bu üç kavram bölünen konumunda olan kelime kavramının kısımlarını oluşturur. Bir taksîm/bölme işleminde kısımların kendisinden elde edildiği bölünen, bu kısımlar arasında ortak (müşterek) bir paydayı ifade eder. Zira tüm taksîm işlemlerinde kısımlar arasında ortak bir paydanın olması gereklidir. Örneğin yukarıda zikretmiş olduğumuz isim, fiil ve harf arasındaki ortak payda kelime kavramının kendisidir. Aksi halde ortak bir payda ve ortak bir bölen bulunmamış olsaydı, yapılan taksîm/bölme işlemi temelde doğru kabul edilmeyecekti. Mantıksal olarak da zaten bölünen (maksem) yoksa taksimin de bir anlamı olmayacaktır. Bundan dolayı bölünen, kısımlarına nispetle daima la bi şart formunda olur. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi aklî olan tüm bölme işlemlerinde kısımlar arasında ortak bir paydanın öncelikli olarak var olması bir gerekliliktir. Böylece bölünen ile kısımlar arasındaki bağıntı, la bi şart mâhiyetin şart kılınana (meşrût) olan bağıntısı şeklinde oluşur. Bu yaklaşıma göre biz mâhiyeti la bi şart, bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ şeklinde üç i’tibari duruma ayırdığımızda mâhiyet la bi şart maksem olmuş olur.³¹ Burada bahse konu olan mâhiyeti kendisine ve kendisinden başkasına taksim etmek bizleri mantıksal bir

³⁰ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380.

³¹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 380-381; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 260-261, 266.

problemle karşı karşıya bırakıp bırakmadığını tartışmamız gerektiğini belirtmek gerekir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi mâhiyeti, mâhiyet la bi şart, mâhiyet bi şart-ı şey ve mâhiyet bi şart-ı lâ şeklinde üçe ayırmıştık. Yine benzer şekilde kelime kavramını kelime, isim, fiil ve harf olarak dörde ayırmıştık. Yapmış olduğumuz bu iki taksimde de dikkat edilirse bir yönüyle bölünen (maksem) kısım olmuş, bir başka yönden de kısım bölünen (maksem) olmuştur. Ancak bir şeyi hem kendisine hem de kendisinden başka bir şeye bölmek muhal bir durumu ifade eder. Bundan dolayı la bi şart kısım ile la bi şart maksem arasını temyiz ederek aralarındaki farkı belirtmek gerekir.³²

La bi şart mâhiyet, 'mâhiyet la bi şart maksemî' ve 'mâhiyet la bi şart kısmî' şeklinde ikiye ayrılır. Burada la bi şart kısmî, herhangi bir şartın olmamasıyla sınırlandırılmış mâhiyeti ifade eder. Örneğin herhangi bir renk belirtmeksizin bir kalem irade ettiğimizde buradaki kalem mutlak olarak ifade edilmiştir diyebiliriz. O halde burada la bi şart kısmî anlam bakımından mutlaklık ifade ettiğini belirtmek gerekir. Zira burada bahse konu olan kalem, sınırlandırmanın yokluğuyla mukayyed olunmuştur. İşte bu mâhiyet la bi şart kısmî olarak isimlendirilir. La bi şart kısmî bir yönüyle mukayyed bir yönüyle de gayri mukayyed olmasından dolayı hem "bi şart-ı şey" ve hem de "bi şart-ı lâ" şeklinde iki formu veya iki kısmı içerir. Ancak la bi şart kısmî olan bu mâhiyet her ne kadar bahse konu olan bu iki kısma sahip olmuş olsa da kendi mutlaklık doğası gereği bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ formlarından kaynaklı kayıtlardan soyutlanmış ve arınmış bir konumda bulunur.³³ La bi şart kısmî bütünüyle zihni bir varoluşa sahip olduğundan dolayı ma'kûlu evvel olarak kabul edilir. 'La bi şart maksemî'ye gelince mutlaklık ve la bi şart kaydı da dahil olmak üzere hiçbir kayıt onunla beraber düşünülemez. Bir başka ifadeyle mutlaklık kaydı da dâhil olmak üzere bütün kayıtlardan arınmış ve soyutlanmıştır. Zihnin bu mâhiyeti bu formuyla tasavvur etmesinden dola-

³² Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 262, 266, 277.

³³ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382-383.

yı la bi şart maksemî, müphem mâhiyet olarak da isimlendirilmiştir. La bi şart maksemî ise ma'kûlu sâni olarak kabul edilir.³⁴

2. Tabîî Tümel

Tabîî tümel, mâhiyetin kendisi olup lâ bi-şart şeklinde nitelenir. Mâhiyetin bu kipliğinin tümel olarak isimlendirilmesine gelince mâhiyetin bu varoluş biçimi tümeller için bilkuvve ilişilen (marûz) bir özelliği içermesinden dolayıdır. Bir başka ifadeyle tüm fertler arasında müşterek bir özelliğe sahip olmasındandır. Aynı şekilde bu mâhiyetin tabîî kavramı ile kayıtlanmasının nedeni ise tabîî kavramının, aklî tümelin (aklî küllî) ilişkilendirildiği aklın karşılığı olan zihin dışı dünyada var olmasındandır. Ayrıca hem mantikî tümellerden hem de aklî tümellerden ayırarak bunun diğer iki tümelden farklı olduğunu belirtmek içindir. Nitekim dış dünya-daki mevcut tabiat, tümeller için bilkuvve ilişilen (marûz) özelliğinden dolayı tabîî tümel olarak isimlendirilmiştir.³⁵ Tabîî tümelde herhangi bir kayıt, sınırlama ve belirleme söz konusu değildir. Ancak mâhiyete ilişkin bu nötr hali tabîî tümelin herhangi bir kayıt ve sınırlamayla bir arada bulunmaması veya birleşmemesi anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle mâhiyetin kendisi kayıt ve sınırlamayla bir arada bulunmayı kabul eden bir özelliğe sahiptir. Nitekim mâhiyetin kendisi yani tabîî tümel, bi şart-ı lâ şeklinde nitelediğimiz mücerred mâhiyetle zihinde epistemik bir birlik oluştururlar. Zihindeki bu epistemik birliktelik tümel olarak nitelenir. Dış dünyada ise mahlût mâhiyetle birleşerek tikel olarak nitelenir.³⁶

Burada bahse konu olan bir arada bulunmayı iki ayrı müstakil varlığa sahip iki mâhiyetin bir arada bulunması şeklinde anlamamamız gerektiği gibi yine birinin diğerinin içine girerek birleşik tek bir form kazandıkları şeklinde de anlamamak gerekir. Burada iki i'tibari şeyin bir arada bulunmasından bahsettiğimizi söyleyebiliriz. Çünkü mâhiyet zihinde karar kılıp var olduğunda akıl bu durumda mâhiyeti iki şekilde değerlendirmeye tabi tutar. Bunlardan biri mâhiyetin müşahhas ilineklere

³⁴ Rufâî, *Mebâdîü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382, 384.

³⁵ Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm* 2: 57; Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, 91.

³⁶ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311.

yoksun varlığını göz önünde bulundurmaksızın doğrudan mâhiyetin kavram boyutunun değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Bu yaklaşım yani aklın mâhiyeti dış dünyada görünür kılan bütün ilineklerden soyutlanmış halini hesaba katmaksızın doğrudan değerlendirdiği bu kavramsal çerçevenin kendisi, bütünüyle i'tibari olup lâ bi-şart ve tabîi tümeli ifade eder. Aklın mâhiyete ilişkin ikinci değerlendirmesi ise aynı şekilde mâhiyetin ilineklerden soyutlanmış durumuyla beraber değerlendirmesidir. Bu konum ise mâhiyetin bi şart-ı lâ olan i'tibari konumunu ifade eder.³⁷

Mâhiyete ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz ontolojik analiz ve çözümleme bağlamında mâhiyetin bir formu olan lâ bi-şart yani tabîi tümel, aynı zamanda yukarıdaki diğer iki mâhiyeti de kapsar. Çünkü tabîi tümel yukarıda da vurguladığımız gibi tüm kayıt ve şarttan hâli olduğundan dolayı onun için ne bir karışım (ihtilât) ne de bir soyutlama (tecrîd) kaydı söz konusu değildir. Bundan dolayı tabîi tümel yukarıda mâhiyet için var kabul ettiğimiz her iki yaklaşımı (i'tibar) da içerdiğini söyleyebiliriz. Böylece tabîi tümelin hem dış dünyada mukayyed mâhiyet ile hem de zihinde mücerred mâhiyet ile mevcut olduğunu ifade edebiliriz.³⁸

Zihnin analitik tahlilinin bir sonucu olarak mâhiyete ilişkin ortaya çıkan bu üç i'tibari değerlendirme, birbirlerinden bağımsız bir şekilde keskin bir ayrılık ve farklılığa atıf yapan birer ontolojik konuma işaret etmezler. Aksine bu üç değerlendirme de bölünen bir şeyin (maksem) kısımlarındandır (aksâm). Çünkü her kısım için bir maksem gereklidir. Bundan dolayı mâhiyetin bu üç i'tibari yönünün elde edildiği bu bölünen kısım yani maksem, bu üç i'tibari konum yani kısım arasındaki müşterek bir ontolojik değer ve dereceyi ifade eder. Zira kısımlar arasında ontolojik yakınlığı sağlayan müşterek bir değer ve müşterek bir bölen (kâsım) olmadığı zaman yapılan bölme ve ayırma temelde doğru ve uygun olarak değerlendirilmez. Bundan dolayı lâ bi-şart yani tabîi tümel ile kendisin-

³⁷ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311-312; Mutahharî, *Durûs fî'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 268.

³⁸ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 307-308.

den elde edilen diğer i'tibarlar arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda lâ bi-şart yani tabîî tümelin bu üç i'tibar için bölünen kısım yani maksem olması gerekir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi her aklî bölmede öncelikli olarak kısımlar arasında ortak bir paydanın var olması zorunludur.³⁹

Yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirme çerçevesinde tabîî tümelin hem mutlak yani la bi şart-ı kısımî, hem mücerret yani bi şart-ı la ve hem de mücerret olmayan yani bi şart-ı şey için maksem olup mutlak bir kayıtsızlık ve şartsızlık konumunda bulunan lâ bi-şart varoluş türü olduğunu söyleyebiliriz. Tabîî tümele ilişkin yapmış olduğumuz bu tanım ve tahlilden onun yani tabîî tümelin aynı zamanda kısım da olduğu gerçeği ortaya çıkmış oldu. Bu bağlamda tabîî tümelin hem kısım hem de maksem olma hususu bir mantıksal problem olarak düşünülebilir. Zira daha önce yukarıda da belirttiğimiz gibi bir şey hem kendisine hem de kendisinden başka bir şeye bölünmesi nasıl mümkün olabilir veya bu bir mantıksal problem olarak kabul edilebilir mi? sorusunun cevabını aramamız gerekir. Bundan dolayı bizim evvel emirde yapacağımız ilk iş bu iki durumun yani lâ bi-şart kısım ile lâ bi-şart maksemi bir birinden ayırarak bunların ontolojik ve epistemolojik farklılıklarını açıklamamız gerekir. Nitekim lâ bi-şart kısım şartsız olmakla (bi lâ şart) sınırlanmış ve kayıtlanmıştır. Mutlak olarak da kabul edilen bu pay (kasım) bi şart-ı şey ve bi şart-ı lâ şeklinde iki kısma ayrılır.⁴⁰

Mâhiyete ilişkin yapmış olduğumuz bu çözümlemeden hareketle; “mâhiyet mâhiyet olma i'tibariyle kendisi dışında başka bir şey değildir.” çıkarımında bulunabiliriz. Yani biz mâhiyetin gerek zâtî gerekse ilintisel niteliklerinden sarf-ı nazar edip doğrudan mâhiyetin kendisini dikkate aldığımızda onun ancak bir kavram olduğunu söyleyebiliriz. Burada mâhiyeti tüm metafiziksel kayıtlanma ve sınırlılıktan arınmış şekliyle ve

³⁹ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 381; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 262, 266, 268.

⁴⁰ Rufâî, *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 382; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 277-278.

mutlak bir yalınlık haliyle kendisi olarak değerlendirdiğimizden mâhiyet için ne var ne de yok şeklinde bir yargıya varmamız mümkün değildir. Zira o ne bir varlık anlamı ne de bir yokluk anlamı içermez. Aynı şekilde onun için ne tümel ne de tikel bir varoluş anlamı da söz konusu değildir. Bundan dolayı bazen varlıkla bazen yoklukla bazen tümel bazen de tikel olarak nitelenebilir. Örneğin insan mâhiyeti hakkında “insan konuşan, var olan bir canlıdır” şeklindeki bir önerme nasıl ki uygun değilse “insan konuşan, yok olan (ma’dûm) bir canlıdır.” şeklindeki bir önerme de uygun değildir. Zira insanın mâhiyetinden düşünmeyi, canlı olmayı veya cisim olmayı ayırmamız mümkün değildir. Zira zâtî özellikler ne dış dünyada ne de zihinde zattan ayrılmazlar. Şayet biz bu üç zâtî yani ayrılmaz özelliği zâtan ayırmış olsaydık ortada insanın mâhiyeti diyebileceğimiz bir şey kalmazdı. Mâhiyet için ön görülen bu nitelermeler, mâhiyetin kendisi veya mâhiyetin bir cüz’ü olması sebebiyle mâhiyetin kendi zâtî tanımından elde edilmiş ve alınmış (me’hûz) bir yargı değildir. Ancak mâhiyet kendi gerçekliğinde bu iki durumdan –var veya yok- biriyle nitelenmek zorundadır. Mâhiyete ilişkin bu nitelenmenin temel özelliği ise bahse konu olan bu iki yargıdan birinin mâhiyetin zatından ayrı olarak yani onun özsel nitelikleri olmadığı aksine onun zatının dışında hârici bir sıfat şeklinde mâhiyeti nitelemesidir.⁴¹

Bahse konu olan bu nitelikler ile mâhiyet arasında bir özne-yüklem ilişkisi söz konusudur. Zira bu niteliklerin bütünü mâhiyete ‘haml-ı şâi’ şeklinde yüklenilir/hamledilir. Çünkü buradaki mâhiyet lâ bi-şart şeklinde nitelediğimiz tabîi tümelden başkası değildir. Haddi zatında bir önerme türünde varlık bakımından özne ve yüklem arasında birlik, kavram ve mâhiyet bakımından ise farklılık bulunuyorsa bu tür önermelerdeki hamletme türü ‘haml-ı şâi’ şeklinde tanımlanır. Bahse konu olan bu niteliklerden herhangi biri mâhiyete ‘haml-ı evvelî’ şeklinde yüklenilmez. Çünkü yüklenilecek nitelik ile mâhiyet arasında kavramsal bir birlikten söz etme imkanı yoktur. Zira haml-ı evvelî, kavramsal anlam açısından

⁴¹ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 307-308; Tabatabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 91; Muttahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 47.

bir olan (ittihad) yani tek bir varlığa delalet eden iki şeyden birini diğeri-ne haml etmek şeklinde tanımlanır.⁴²

Bir başka ifadeyle mâhiyet ile mâhiyete yüklenilen nitelik arasındaki yüklem türü haml-ı şâi şeklinde olduğunda mâhiyet için ya vardır veya yoktur şeklinde bir yargıda bulunmak mümkündür. Zira haml-ı şâi şeklindeki bir önermede mâhiyet vücud-i zihni olarak zihinde mevcut olup kendi başına varlığı söz konusudur. Şayet mâhiyet ile mâhiyete yüklenilen sıfat arasındaki yüklem türü haml-ı evvelî şeklinde bir önerme ise o zaman mâhiyet için ne mevcuttur ne de mevcut değildir şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Zira haml-ı evvelî şeklindeki bir özne-yüklem ilişkisinde artık mâhiyetin kendi ontolojik gerçekliğine takabül edecek bir varlığı söz konusu olmadığından bu tür bir mâhiyet ontolojik düzeyde ancak varlığa ilişik olarak bulunabilir. Mâhiyete ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz ontolojik konumlandırmayı “iki çelişğin (nakîz) aynı anda ortadan kalkması (irtifâ’)” şeklinde ifade edebiliriz. Zira burada mâhiyet kendisi olması bakımından değerlendirildiğinden varlık ve yokluk şeklindeki her iki nitelik mâhiyetten aynı anda ortadan kalkmıştır diyebiliriz. Kendisi olması bakımından mâhiyet için bu ontolojik değerlendirme imkânsız (mustahîl) değildir. Ancak mâhiyetin kavramsal gerçekliğini bir tarafa bırakıp onun dış dünyadaki referansları (mısdak) dikkate alındığında ise yukarıdaki her iki nitелеmeden biriyle mâhiyeti mutlak anlamda nitелеmek zorundayız.⁴³ Zira burada aklın ilkelerinden biri olan ‘üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesi’ bize dış dünyada bir şey için ya var veya yoktur şeklinde bir yargının varlığını zorunlu kılmaktadır.⁴⁴

Felsefede bu konu genel olarak iki temel problem üzerinden tartışılır; 1- tabîî tümellerin dış dünyada ontolojik bir gerçeklikleri var mıdır yoksa 2- bunların varlığı bütünüyle zihin sahasına mı aittir? Bu iki temel soruya yukarıdaki izahlar çerçevesinde verebileceğimiz en temel cevap; tabîî tümelin aklî tümellere yani iline olan mücerret mâhiyetlere karşılık

⁴² Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 308; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 155.

⁴³ Tabatabâî, *Nihayetü'l-Hikme*, 91.

⁴⁴ Öner, *Klasik Mantık*, 3.

geldiğini söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış tikel varlıklardan soyutlama yoluyla elde edilen yani tikelle-re ait olan tümeller şeklinde ifade edebiliriz.⁴⁵

Tabîi tümele ilişkin yukarıdaki soruyu daha zengin bir kavramsal çerçeve elde etmek ve konuyu biraz daha farklı bir tartışma zeminine çekmek için şöyle de sorabiliriz; Tabîi tümel zâtî yönüyle tikelle nitelenmeye uygun ontolojik bir konumda bulunmamasına rağmen onu tikel olarak nitelenmeye neden olan ve yol açan şey nedir? Veya bir başka ifadeyle mâhiyetin zâtî öz-belirleniminin (teşahhusunun) ölçütü ve esası olan şey nedir? Tabîi tümele ilişkin sormuş olduğumuz bu soruya tabîi tümelin dış dünyadaki ontolojik gerçekliğini kabul edenler tarafından muhtemelen şu şekilde bir cevap verilebilir; mâhiyetin tikel ve ontolojik gerçeklik kazanmış haliyle nitelenmesinin nedeni, dış dünyada mevcut mâhiyetin ontolojik gerekliliğinden (levâzım) olan müşahhas ilineklemlerle beraber bulunması veya bu ilineklemlerle karışmış olması nedeniyledir. Nitekim zihinde mevcut olan mâhiyet de tüm bu bahse konu olan ilineklemlerden yoksun olarak bulunduğundan tümel olarak nitelenmektedir. Eğer bahse konu olan mâhiyet tüm ilineklemlerden soyutlanmış şekliyle düşünüldüğünde tümel olarak niteleniyorsa o zaman bu ilineklemlerle düşünüldüğünde ise tikel olarak nitelenebilmelidir. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; zihinde bulunan mâhiyetin tümel olarak nitelenmesinin gerekliliği tüm bu harici ilineklemlerden soyutlanmış bir konumda olmasından başka bir şey değildir. Şayet biz dış dünyada duyularımızın konusu olan mevcutları ilineklemlerinden yoksun bir şekilde varsaymış olsaydık, dış dünyadaki ontolojik gerçeklik kazanmış bütün varlıkları da haliyle tümelle nitelemiş olurduk. Benzer şekilde zihnî mâhiyeti de, ilineklemlerle birleşmiş şekilde varsaymış olsaydık o zaman da tikel olarak nitelemiş olurduk. Ancak bunları bu şekliyle kabul etmek mümkün değildir. Zira tümel bütünüyle aklî bir kavramdır.⁴⁶

201

OMÜİFD

⁴⁵ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 309.

⁴⁶ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 312; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm*, 2: 58.

Bu aklî kavramı yani tûmeli daha anlaşılır kılmak için ayna metaforuyla da izah edebiliriz. Bir aynaya yansıyan tûm nesneler oldukları şekliyle aynada görüldüğü gibi tûmel bir kavram da delalet ettiği tûm şeylerin hiçbirini dışarıda bırakmaksızın hepsini kapsar. Örneğin düşünen canlıya (hayvanu'n-nâtık) delalet eden "insan" kavramı dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış fertlerin tûmünü kapsadığı gibi. Ancak bu tûmel kavramın delalet etmiş olduğu fertlerinin ilineklele bağıntılı ve ilişkili olması bu tûmeli olumsuzlamayı gerektirecek bir durumu ortaya çıkarmaz. Ontolojik gerçeklik kazanmış harici varlıklara gelince bunlar ilineklelerden soyutlanmış olarak varsayıldıklarında, artık bu harici varlıklar için sayısız fertleri kapsayacak ve onları doğrulayacak bir ölçüte (sıdk etmeleri) sahip olduklarından bahsetmemiz mümkün olmayacaktır. Zira mücerret şeylerin varlığının ilineklelerden yoksun olduğunu kabul edenler, bu mücerretlerin tûmel olduğu görüşünü de benimseyemeyeceklerdir.

202

OMÜİFD

Çünkü ilineklelerden yoksun olmayı varsaymak sayısız fertler için geçerli olan ontolojik niteliklerin hiçbirinin bu mücerretlerde bulunmadığı anlamına gelecektir.⁴⁷

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere bazı filozoflar tabî tûmelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak bu görüş felsefede çok temel bir hakikat olan; dış dünyada var olan herhangi bir şey tûmel bir nitelikle gerçekleşmez ilkesiyle çeliştiğini söylemek mümkündür. O zaman burada tartışmış olduğumuz tabî tûmelin dış dünyada tûmel bir nitelikle var olduğu görüşünü açıklığa kavuşturmak gerekir. Zira tabî tûmel dış dünyada mevcuttur şeklindeki görüş onun bizatihi tûmel bir nitelikle dış dünyada gerçekleştiği anlamına gelmez. Çünkü tabî tûmelin bizatihi gerçekleştiği yer zihindir. Onun zihinde gerçeklik kazanması aynı zamanda onun tûmel olarak nitelendirilmesi anlamına da gelir. Zihni bir varlık olarak tabî tûmelin dış dünya ile olan ilişkisi bu bağlamda ontolojik olmaktan öte daha çok epistemolojik olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü tabî tûmel burada dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış fertler arasında ortak bir duruma yani ortak bir

⁴⁷ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 312-313.

niteliğe işaret eder. Burada bahse konu olan nitelik varlıklarının neliğine dair yapmış olduğumuz epistemik bir süreç olan soyutlamadan başka bir şey değildir.⁴⁸

Tabîi tümelin dış dünyada varlığını kabul edenler yukarıda biraz daha genişçe ele aldığımız şekliyle tabîi tümelin mâhiyetin hem mahlût formunu hem de mücerred formunu kapsadığı görüşüne dayanarak kendi iddialarını temellendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Nitekim tabîi tümel, mâhiyetin bu her iki formunu kapsadığından dolayı ihtilat ve tecrit yönüyle bölünen (maksem) kabul edilir. Bundan dolayı tabîi tümelin hem mantıksal hem de ontolojik bir gereklilik olarak bu iki formun her biriyle mevcut olması kaçınılmazdır. Örneğin biz insan kavramını içine aldığı fertleri cinsiyet bakımından erkek ve kadın diye iki kısma ayırdığımızda bölünen insan kavramı hem erkek kısmında hem de kadın kısmında mevcut olacaktır. Aynı şekilde tabîi tümel kavramı da hem mücerret aklı mâhiyette hem de mahlût mâhiyette mevcut olacaktır. Tabîi tümelin dış dünyada mevcut olduğu görüşü mahlût mâhiyet yönüyledir. Zira buradaki mâhiyet bi-şartı şey şeklinde kabul edilen mâhiyetten başkası değildir. Bu durumda mâhiyet dış dünyadaki somut varlıkları ifade eder. Yukarıda zikrettiğimiz üzere ontolojik konum i'tibariyle mahlût mâhiyetin dış dünyada gerçekliği var olduğundan aynı şekilde tabîi tümelin de dış dünyada mevcut olması gerekir. Zira mahlût mâhiyet aynı zamanda tabîi tümeli de kendinde tazammun eder. Bahse konu olan bu delilin doğruluğu ve geçerliliği ancak mahlût mâhiyet kavramının ontolojik bir gerçekliğe karşılık gelmesine, gerçek bir kavram olmasına ve aynı zamanda da ontolojik farklılık oluşturacak birtakım ayırıcı niteliklerden de uzak olmasına bağlıdır. Fakat dış dünyadaki somut varlıklar hem kendilerine ilişkin mâhiyet, hem de somut özgülük ve ilintilerle (avârız-ı müşahhasa) karışmış halde bulunurlar. Bir başka ifadeyle dış dünyadaki varlıklar, mâhiyet ve varlık şeklinde iki ontolojik değer bileşiminden mürekkeptirler. O zaman tabîi tümelin dış dünyada ontolojik bir gerçek-

⁴⁸ Yezdi, *Menhecû'l-cedîd fî ta'lîmî'l-felsefe*, 1: 309; Hayderî, *Durûs fî'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 150; Altaş, *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu*, 323.

liğe sahip olduğunu nasıl anlamamız gerektiğini izah etmek tabîî tûmelin dış dünyada varlığını savunanlar için bir zorunluluk olduğunu da burada belirtmek gerekir.⁴⁹

Tabîî tûmelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliğe sahip olduğu iddiasını aklın soyutlama gücünün bir çıktısından başka bir şey olmadığını bilmemiz gerekir. Zira tabîî tûmel aklın ontolojik gerçeklik kazanmış, sujenin objesi konumunda var olmuş dış dünyadaki nesnel varlıklardan soyutlamış olduğu çeşitli kavramlardan ibarettir. Bir başka ifadeyle tabîî tûmel kavramı ve mâhiyet, dış dünyadaki varlıkları mantıksal açıdan doğrulayan bir ölçüte (sıdk) karşılık geldiğini belirtmek gerekir. Yani herhangi bir kavramın karşılık geldiği ontolojik gerçeklik kazanmış şey şeklinde tanımlayabiliriz. Örneğin zihnimizde oluşan kitap kavramının, dış dünyadaki kitap objesine olan delaletini zikredebiliriz. Burada zihni sujenin nesnel objeye olan uygunluğu (mısdak) söz konusudur. Bu anlamıyla tabîî tûmelin dış dünyada gerçekliği vardır ve inkârı da mümkün değildir.⁵⁰

Diğer taraftan başta Teftâzânî (ö. 792/1390) olmak üzere tabîî tûmelin dış dünyadaki ontolojik gerçekliğini kabul etmeyen birçok kelamcı ve düşünürün temel yaklaşımı ise dış dünyada mâhiyetlerin tikellerinin dışında bahsedildiği şekliyle tabîî tûmelin varlığına şahid olunmadığı şeklindeki görüşleridir. Bundan dolayı tabîî tûmel olarak nitelendirilen bir şeyin varlığının dış dünyada mevcuttur görüşünü oldukça yersiz bir anlayış olarak kabul ederler.⁵¹

Tabîî tûmelin dış dünyada varlığını savunanlar ise bu iddiaya dış dünyada mâhiyet sahibi olan her hangi bir tikelin (ferdin) varlığıyla cevap vermişlerdir. Zira dış dünyada var olan bir tikele baktığımızda bu

⁴⁹ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 309; Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 4: 269

⁵⁰ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 310; Lâhîcî, *Şevâriku'l-ilhâm* 2: 61.

⁵¹ Mevla Abdullah b. Şehabeddin Hüseyin el- Yezdî, *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. Baskı. (Kum: Müessesetü'n- neşri'l-İslamî, 1991), 49; Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 187; Mehmet Zahit Tiryaki, "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (1/2012): 142.

tikelin mâhiyetin dışında bir başka ilineklele bağıntılı olduğunu görürüz. Örneğin insan kavramının tikeli olan bir şahsa baktığımızda onun en, boy, renk ve diğer başka ilineklele bağıntılı ve ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Ancak şahsa ait olan tüm bu ilineklele insanın mâhiyetinden bir parça (cüz') değildir. Bundan dolayı tüm bu ilineklelerin çeşitliliği veya bu ilineklelerdeki değişim mâhiyetin kendisinde bir başkalaşıma yol açmaz. Tüm bu temellendirmelerden çıkaracağımız ontolojik sonuç; dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış tüm tikelerde ortak bir dayanak (haysiyye) bulunur. Tikelerdeki bu ortak payda veya dayanak ise tabîi tümelin kendisidir. Ancak tabîi tümelin varlığını ispata yönelik verilen bu cevap üzerine bir değerlendirme yaptığımızda bir takım hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Haddi zatında burada bahse konu olan bu cevap bi'z-zât tikel ile bi'l-araz tikel arasında bir sentezlemedir. Zira insan kavramının tikeli yani dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış herhangi bir tikel gerçekte farklı mâhiyetlerin tikelerinin toplamından ibarettir. Bundan dolayı hem cevheriyet hem de ilineklik bu tikelerin toplamında bulunur. Bu tikelerin toplamı bir bütün olarak insan kavramının fertleri olarak ifade edilir. Zira fert, insan kavramı için bizzat ve öncelikli iken, cevherî fert ve çeşitli ilineklele için ise kendisine ilişilen olarak kabul edilir. Bir başka ifadeyle bu, insan için zâti dayanağı oluşturan cevherî ferttir. Bu cevherî fert ontolojik kurucu bir unsur olarak insan fertlerinin tümü arasında ortak bir ölçüyü ifade eder. Bundan dolayı bahse konu olan cevherî ferdin dışında insan için tabîi tümel olarak isimlendirilecek ve nitelendirilecek bir şey dış dünyada mevcut değildir. Yukarıdaki tüm bu değerlendirmeleri de göz önünde bulundurarak sonuç olarak şunu söyleyebiliriz; Tabîi tümelin varlığına kail olan filozoflar onun varlığıyla kast ettikleri şey, tabîi tümelin asla dış dünyada müstakil aynı zamanda fertlerden uzak bir varlığının olduğunu kast etmediklerini belirtmek gerekir. Onların tabîi tümelin var olduğunu söylemeleri tabîi tümelin fertlerinin varlığıyla var oldukları şeklindedir.⁵²

⁵² Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fî ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 310.

Yapmış olduğumuz bu tespiti iki farklı şekilde yorumlama şansımız vardır. Bunlardan biri ontolojik gerçeklik kazanmış tikelin varlığı aslında tabîî tümel için ontolojik aracı ve kurucu bir unsur olarak düşünülebilir. Zira tikelin varlığı tabîî tümelin subutunun bir vasıtası konumunda olduğu gibi aynı zamanda tabîî tümelin ontolojik tahakkukunun da bir sebebidir. Yapmış olduğumuz bu değerlendirmeyi kendimize esas olarak kabul ettiğimizde ‘tabîî tümelin dış dünyada ontolojik bir gerçekliği vardır’ yaklaşımını bu anlamıyla doğru kabul edebiliriz. Ancak yapmış olduğumuz bu çıkarımın tabîî tümelin dış dünyada var olduğunun ispatı için yeterli olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü dış dünyada bi’z-zât ferdi de kapsayan bi’l-araz ferdin dışında bir başka varlık formu söz konusu değildir. Öte yandan bi’l-araz olan ferdi, bi’z-zât ferd için sebepli (ma’lûl) olduğunu varsaymış olsak dahi bi’z-zât ferdin sebep ve sebepli ilişkisi bağlamında dış dünyada gerçeklik kazanması yine söz konusu olamayacaktır. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki tümelin i’tibari olması bu tümeli tikel için sebepli kılmaya da imkân vermez.⁵³

Yukarıda işaret ettiğimiz yorumlardan bir başkası ise şöyledir; tikelin tabîî tümelin gerçeklik kazanmasında vasıta olmasını ontolojinin önemli kavramlarından biri olan ilişme (urûz) kavramıyla ilişkilendirerek anlamak gerekir. Zira ilişme hususunda insan kavramının dış dünyadaki harici şahsa yani bi’l-araz ferde hamledilmesinin temel esası ve ölçüsü insanî cevherin yani bi’z-zât ferdin varlığı olduğunu belirtmek gerekir. Bir başka ifadeyle bi’l-araz ferdin insanlık olma mâhiyeti özellikle insan kavramı için gerçek bir ölçüt (mısdâk) olduğundan dolayıdır. Çünkü burada bi’l-araz olan ferd, aynı zamanda bi’z-zât olan ferdi de içermektedir. Bahse konu olan bu kaplam ve işlem ilişkisi bi’z-zât ferdin ispatını da gerekli kılar. Bütün bu değerlendirmeleri göz önünde bulundurduğumuzda tabîî tümelin ontolojik gerçekliğini kabul edenlerin aslında bununla mâhiyetin dış dünyada ontolojik gerçeklik kazanmış ferde yükleme kılınmasını uygun ve doğru buldukları şeklinde olduğunu söyleyebi-

⁵³ Yezdi, *Menhecü'l-cedîd fî ta'limi'l-felsefe*, 1: 311; Hayderî, , *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâliye*, 2: 192.

liriz. Tartışılan konuyu bu şekliyle ortaya koyduğumuzda tabîi tümelin ontolojik gerçekliğini inkar edenler ile ontolojik gerçekliğini kabul edenler arasında aslında herhangi bir çelişme ve uyumsuzluk olmadığının altını çizmek gerekir. Zira her iki tarafta bu anlamda tabîi tümel için aynı şeyi söylemişlerdir diyebiliriz. Haddi zatında tartışmayı bu sınırlılık ve bu şekliyle değerlendirdiğimizde lafzî bir tartışmadan öte bir şey olmadığını söyleyebiliriz.⁵⁴

Ontolojik gerçekliğin yalnızca varlık için zâtî bir gereklilik olduğunu belirtmek gerekir. Bu bağlamda mâhiyet ancak varlığın gölgesinde belirir (taayyün) kazanabilecek ikincil bir varlık düzlemine sahiptir. Diğer bir ifadeyle mâhiyetin ontolojik gerçekliği söz konusu olmayıp varlığı i'tibaridir. Aslında mâhiyet için ön gördüğümüz ikincil varlık düzlemi onun varoluş yönüyle tümel bir kavram olduğuna ve sayısız fertleri kapsadığına da bir atıftır.⁵⁵ Nesnel dünyada var olan şeylerin tümü, birbirinden kendilerine has olan nitelikleriyle (min heysu hiye hiye) ayrılırlar. İnsan, ağaç, masa, dağ, vb. tüm şeylerin, bir diğerinden değişik olmasının temel ontolojik nedeni, mâhiyetten başkası değildir.⁵⁶

207

OMÜİFD

Mâhiyetin i'tibari yönüyle birden fazla olması ve farklılık göstermesi yalnızca zihni bir durumdur. Yani o yalnızca i'tibari bir şeydir. Bundan dolayı mâhiyetin, dış dünyada dayanmış olduğu herhangi bir ontolojik gerçekliğe tekabül eden bir kaynağı söz konusu değildir. Ancak mâhiyetin i'tibari oluşu yani zihni olma durumu onun dış dünyada herhangi bir ontolojik işlevi olmadığı anlamına gelmez. Aksine mâhiyet dış dünyada kendisiyle aynı varlık düzleminde bulunan ontolojik gerçeklik kazanmış tikel varlıklara işaret eder.⁵⁷

⁵⁴ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 311; Hayderî, *Durûs fi'l-Hikmeti'l-Müteâlîye*, 2: 195.

⁵⁵ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 313.

⁵⁶ Mutahharî, *Durûs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, 1: 45.

⁵⁷ Yezdî, *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*, 1: 308.

Sonuç

İslam düşüncesinde ontolojik tartışmalardan biri de varlık ve mahiyetten hangisinin kurucu unsur olduğu konusudur. Bu konudaki felsefi tartışmaların detaylarını bir tarafa bırakarak genel anlamda Hikmet-i müteâliye ekolu mâhiyeti, zâtî bir nitelik ve kurucu ontolojik bir unsur olmaktan ziyade ikincil varlık düzleminde yer alan bir ilinek olarak kabul etmiştir. Nitekim mâhiyeti bu anlamda “o nedir” sorusunun cevabı şeklinde de tanımlamak mümkündür. Bundan dolayı o nedir sorusunun cevabı olan mâhiyet özel manadaki mahiyettir.

Dış dünyadaki varlıklardan aklın yapmış olduğu soyutlamadan elde edilen subjektif niteliklerin toplamı olan mâhiyet i'tibari bir özelliğe sahiptir. Zira i'tibari olmak zihnin kendi doğasına uygun olarak ve kısmen de dış dünyadan bağımsız bir şekilde ürettiği kavramsal boyuta atıftır. Mâhiyetin bu i'tibari doğası gereği akıl yönelmiş olduğu dış dünyadaki nesnenin varlığından soyutlamış olduğu mâhiyeti üç formda değerlendirir. Mâhiyetin bu formlarından biri de mâhiyet olma açısından mâhiyetin kendi varlığıyla (min haysü hiya hiya) ele alınmasına imkan veren tabîi tümel olarak isimlendirilen mâhiyettir.

Dış dünyadaki varlıklar tikel formda bulunduklarından Tabîi tümelin dış dünyada kendi zati konumuyla müstakil olarak ontolojik gerçekliği söz konusu değildir. Ancak tabîi tümel dış dünyada tikellerin neliğine bir atıf olan mâhiyet şeklinde tikellerle beraber bulunurlar. Ayrıca yukarıda yapmış olduğumuz değerlendirmeler çerçevesinde ve varlığın asaleti görüşü bağlamında şunu da söyleyebiliriz; dış dünyada mâhiyetin tekil bir formunun varlığı söz konusu değildir. Mâhiyetin dış dünyada kendi başına ontolojik gerçekliğinin bulunmaması mâhiyetin mahlût, soyut ve mutlak şeklindeki tüm formlarını kapsar. O ancak dış dünyada varlıkla ontolojik gerçeklik (tahakkuk) kazanır.

Kaynakça

Altaş, Eşref. *Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- Aristoteles. *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan, 3. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınları, 2010.
- Ayık, Hasan. *Farabî'de Dil – Mantık İlişkisi*. Rize: Karadeniz Basım Yayım, 2007.
- Çüçen, A. Kadir. *Klasik Mantık*, Bursa: Asa Kitabevi, 2004.
- Durusoy, Ali. *Örnek Çeviri Metinlerle Mantığa Giriş*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2008.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Fârâbî. *Fusûsü'l-hikem*. 2. Baskı. Thk. Muhammed Hasan Âl-i Yasin, Kum: Menşûrât Bîdâr, 1985.
- FazlurRahman. *İslam Felsefesi ve Problemleri*. Trc. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az, Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 336-338. Ankara: TDV, 2003.
- Hayderî, Seyyid Kemal. *Durûs fi'l-hikmeti'l-müteâliye*. Kum: Daru Ferakat, 2005.
- Izutsu, Toshuhiko. *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Trc. İbrahim Kalın, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sina. *eş-Şifa, (el-Medhal)*. Kum: Mektebetu Âyetullah Mar'aşî, 1984
- İbn Sina. *el-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. Mısır: Daru'l- Maarif, 1968.
- İbn Sinâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005
- İbn Sina. *Kitabuş-Şifâ, Metafizik I*. Trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2. Baskı. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Lâhîcî, Abdürrezzâk. *Şevâriku'l-ilhâm fi şerh-i Tecrîdi'l-kelâm*. Kum: Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 2009.
- Mutahharî, Murtaza. *Durûs fi'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Trc. Abdul Cebbâr er-Rufâî Bağdât: Matbaatu'l-Kalem, 2008.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986.
- Rufâî, Abdülcebbâr. *Mebâdiü'l-felsefeti'l-İslamiyye*. Bağdat: Matbaatu Kalem, 2007.
- Tabatabâî, Muhammed Hüseyin. *Nihayetü'l-hikme*. Kum: Müessesetü'n- neşri'l-İslâmî, 1997.
- Tiryaki, Mehmet Zahit. "Sa'deddin Taftazânî'nin Tehzîbü'l-mantık İsimli Eseri Sunuş, Tahkik, Tercüme", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 17/32 (1/2012): 129-167.
- Wisnovsky, Robert . *İbn Sina Metafiziği*. Trc. İbrahim Halil Üçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Yezdî, Mevla Abdullah b. Şehabeddin Hüseyin. *Hâşiye alâ Tehzîbi'l-mantık*, 2. Baskı. Kum: Müessesetü'n- neşri'l-İslâmî, 1991.
- Yezdî, Muhammed Taki Misbâh. *Menhecü'l-cedîd fi ta'lîmi'l-felsefe*. Trc. Muhammed Abdu'l-Mün'im el- Hâkânî. Beyrut: Dâru'l-Teârif li'l-matbûât, 1998.

