

Herkesin Dilinde Olan Zayıf Söylem: Temsilcilik ve Kavramcılık Karşısında Fahredden er-Râzî*

Francesco Omar Zamboni^{***}

Tercüme: Ebrar Akdeniz^{*}**

Öz: Bu araştırma, İbn Sinâci ve İbn Sinâ-sonrası temsilcilğe ve kavramcılığa yönelik Fahreddin er-Râzî'nin tutumunun gelişimini, onu bu gibi öğretilere karşı giderek daha çok şüpheye düşüren nedenleri irdelemeyi amaçlamaktadır. İbn Sinâ'nın temsilcilğine göre bilgiye, zorunlu olarak, bilgi nesnelerinin mahiyetleriyle özdeş olan zihni suretler aracılık eder. İbn Sinâ-sonrası bazı düşünürler, zihni suretleri mahiyetleri açısından nesnelerden farklı olarak, onların yalnızca birer imgeleri olarak dikkate alıp bu açıklamayı yeniden biçimlendirirler. Râzî her iki yaklaşımı da eleştirir. Varlığın eş sesli olmayışına dayanarak İbn Sinâci temsilciliğin iki kurucu öncülünü (zihni varlığın ayrılığını ve saf mahiyetin varoluşsal farksızlığını) reddettiği gibi, İbn Sinâ'nın teorisinin sonuçlarından birine (mahiyetlerin zihin-dışı lazımlarını bilmenin imkânsızlığına) dayanarak temsilciliğin kendisini de reddeder. Râzî başlı başına temsilcilğe karşı olarak, temsilciliğin öncüllerinden birinin (bilgi bilende yerleşik olan, zıafı-olmayan belirli bir araz gerektirir) yeterince yeterince gerekçelendirilmediğini iddia eder ve ayrıca bilginin tamamen izafet olduğuna ilişkin kendi teorisine dayanarak burhanî açıdan yanlış olduğunu ileri sürer. İbn Sinâ'nın kavramcılığı şeylerin üç sınıfıyla ilgilidir; var olmayan bilgi nesneleri, basit mahiyetlerin tanımsal parçaları ve ikincil akledilirler (mantıksal nitelikler). İbn Sinâ-sonrası kavramcılar Şeyh'i aşarak, üçüncü sınıfı sadece mantıksal nitelikleri değil varlık, birlik, şeylik, kipler ve genel olarak izafetler gibi nitelikleri de içerecek şekilde genişletir. Râzî'nin var olmayan bilgi nesneleri konusunda kavramcılığa yönelik saldırısı, hem varlığın kaplam bakımından sınırsız olduğu şeklindeki genel öncülü hem de hayal nesnelerinin zihin-dışında var olmayan mahiyetlere sahip olduğu şeklindeki özel öncülü eleştirir. Râzî ayrıca (mütaka-biliyet argümanı, zihnin ortadan kaldırılması argümanı gibi) genel olarak kavramcılığa karşı olan argümanlar da geliştirir.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Kavramcılık, Fahreddin er-Râzî, Ontoloji, Temsilcilik

Abstract: The development of Fakhr al-Din al-Râzî's thought on Avicennian and post-Avicennian representationalism and conceptualism is marked by increasing skepticism and critical engagement. Avicenna's representationalism posits that knowledge relies on mental forms whose quiddities are identical to those of the objects of knowledge. Some post-Avicennians reformulate this account by viewing mental forms as different from the objects in quiddity (i.e., as mere images). Al-Râzî is critical of both Avicennian representationalism and representationalism simpliciter. He rejects two foundational premises of Avicennian representationalism—that mental existence is different from concrete existence, that pure quiddity is existentially indifferent—based on the non-equivocity of existence, as well as Avicennian representationalism itself, because it would lead to the impossibility of knowing the extra-mental concomitants of quiddities. Against representationalism simpliciter, al-Râzî contends that one of its premises—knowledge necessarily requires a specific non-relative accident inhering in the knower—is insufficiently justified, as well as demonstrably false based on his doctrine that knowledge is a pure relation. Avicenna's conceptualism concerns three classes of things, i.e., non-existent objects of knowledge, definitional parts of simple quiddities, and secondary intelligibles (logical properties). Post-Avicennian conceptualists go beyond the Shaykh, expanding the third class to include properties like existence, unity, thingness, modalities, relations in general. Al-Râzî's attack against conceptualism about non-existent objects of knowledge criticizes both the general premise that existence is extensionally unlimited and the specific premise that imaginative objects have extra-mentally non-existent quiddities. Al-Râzî also elaborates arguments against conceptualism in general, based on correspondence and on the removal of the mind.

Key words: Epistemology, Conceptualism, Fakhr al-Din al-Râzî, Ontology, Representationalism

* Anonim hakemlerime emekleri için teşekkürlerimi ifade etmek isterim. Onların ferasetli eleştirileri, bu makalenin orijinal taslağında hemen göze çarpmayan ancak önem arzeden bazı hatalara dikkatimi çekti. Ayrıca devamlı geri dönüşleriyle bu makalenin yazımına katkıda bulunan meslektaşlarım Yusuf Daşdemir, Agnieszka Erdt, Jari Kaukua ve Hassan Rezakhani'ye de minnettarım. Bu makalenin yazımını sağlayan araştırmayı mali olarak Finlandiya Akademisi [Hibe Numarası 340923] desteklemiştir.

** Doktora-sonrası Araştırmacı, Jyväskylä Üniversitesi (Finlandiya). İrtibat: francesco.o.zamboni@gmail.com

*** Doktor adayı, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi.

Giriş

Fahreddin er-Râzî'nin temsilciliğe ve kavramcılığa karşı tutumu zaman içinde gelişmiş, giderek daha eleştirel bir hal almıştır. Bu yazı, söz konusu gelişimin aşamaları-na ışık tutacak ve Râzî'yi bu tür öğretilere karşı giderek daha çok şüpheyne düşüren belirli nedenleri izah edecektir.

Makale yedi kısımdan oluşmaktadır: 1. kısım temsilciliğin ve kavramcılığın kesin anlamlarına ilişkin ön açıklamalar ortaya koyar. 2. kısım İbn Sînâ'nın temsilciliğini ve kavramcılığını sunarak bunların üç kurucu öncülünü ele alır. Bu, Râzî'nin kendi yaklaşımını açıklamak açısından önemlidir, çünkü saldırılarının öncelikli olarak İbn Sînâ'ya yönelik olması gibi bu meselelere ilişkin anlayışı da öncelikli olarak Şeyh'inkine dayanır. 3. kısım temsilciliğin ve kavramcılığın İbn Sînâ sonrası erken dönemdeki (XI ve XII. yüzyıllar) evrimine ışık tutar. 4. kısım Râzî'nin bu öğretilere yönelik kendi tutumunun bir resmini çizer. 5. kısım Râzî'nin İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası temsilciliğe karşı iddiasını tartışır. Son iki kısım, sırasıyla var olmayan bilgi nesneleri (6. kısım) ile basit mahiyetlerin tanımsal parçaları ve ikincil akledilirler (7. kısım) konusunda olmak üzere kavramcılığa karşı iddiasını sunar.

Bu makale yalnızca Râzî'nin İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası temsilciliğe ve kavramcılığa karşı iddiasını sunmayı hedeflemekte, bunların yerine savunabileceği varsayılan herhangi pozitif bir teori için Râzî'nin iddiasını yeniden inşa etmeyi amaçlamamaktadır.

Ön Açıklamalar

Temsilciliği ve kavramcılığı tanımlayarak ve İslam geleneğinde bu ikisinin nasıl etkileşime girdiğini özetleyerek başlamanız gerekir. Mevcut bağlamda “temsilcilik” akli bilginin koşulları hakkındaki bir öğretiler sınıfına işaret eder ve bu öğretilere göre belirli bir nesneye ilişkin bilgi, o nesneye tekabül eden zihnî bir suretin aracılık etmesini zorunlu bir şart olarak gerektirir. “Zihnî suretler” ile bilgi nesnelerine yönelik özel bir tür izafete (buna “temsil” ya da “mütekabiliyet” diyebiliriz) sahip olan izafî-olmayan zihnî nitelikleri ya da sıfatları kastediyorum. Bu ön tasvir, zihnî suretlerin ne yaptığını ve hangi genel ontolojik kategoriye işgal ettiklerini açıklamakla birlikte kendi içlerinde ne olduklarını tam olarak belirtmez. Temsilciliğin farklı türleri zihnî suretleri birbiriyle bağdaştırılamaz şekillerde açıkladığı için, bunların tam doğası şu noktada belirsiz bırakılmalıdır. Zihnî suretlerin bilginin şartı olarak

statüsü de tam anlamıyla belirtilmemiştir. Temsilciğe göre bilgi için zorunlu olmakla birlikte, yeterli olup olmadığı sorusu muallakta bırakılmıştır. Temsilciliğin farklı türleri zihni suretlerin bilgi için (yeterli değil ama) kesin surette zorunlu mu olduğu veya hem zorunlu hem de yeterli mi olduğu konusunda birbirinden ayrılabilir.

“Kavramcılık” için bu terimin, herhangi bir şey ya da şeyler sınıfının yalnızca zihinde var olup zihin-dışı alemde ya da somut olarak var olmadığını ileri sürerek ontolojik statüler hakkındaki öğretilere işaret ettiği şeklinde bir ön tanım yapılabilir. Kavramcılık, biri olumlu diğeri olumsuz olmak üzere iki kısımdan oluşur. Olumlu kısım, bir şey ya da şeyler sınıfının somut olarak da var olup olmadığı dikkate alınmaksızın zihinde var olduğu şeklindeki teoridir. Bildiğim kadarıyla bu teorinin belirli bir ismi yoktur. Kavramcılığın olumsuz kısmı ise bir şey ya da şeyler sınıfının zihinde var olup olmadığı dikkate alınmaksızın somut olarak var olmadığı şeklindeki teoridir. Bu teori bazen “anti-realizm” olarak isimlendirilir. (Kavramcılık değil) anti-realizm, bir şey ya da şeyler sınıfının somut olarak var olduğunu savunan realizmin karşıtıdır.

Burada, olası bir itirazı değerlendirmek gerekir. Yukarıda bahsi geçen tanıma göre kavramcılık hiçbir şey için geçerli kılınamaz. Çünkü zihnin kendisi somut olarak var olur ve zihinde var olan her şeyin de zihinde var olmaları itibarıyla somut olarak var olmaları gerekir. Bunun sonucu olarak, kavramcılığın olumlu kısmı (herhangi bir şeyin zihinde var olması) bir şey için geçerli olduğu zaman, kavramcılığın olumsuz kısmı (herhangi bir şeyin somut olarak var olmaması) o şey için geçerli olmayacaktır, ya da tam tersi. Problem “somut olarak var olmak” ifadesinin muallaklığından dolayı ortaya çıkar ve bu ifadenin iki farklı anlamının birbirinden ayrılması suretiyle çözülebilir. İlk anlamı “zihinde var olması itibarıyla olup olmadığı önemli olmaksızın mutlak anlamda somut olarak var olmak”tır. Bu anlam sadece zihinde var olan şeyler için de geçerli olabilir ve yukarıda bahsi geçen itiraz tarafından kullanılabilir. Ancak bu anlam ön tanımın işaret ettiği şey değildir. Ön tanımın asıl atıfta bulunduğu anlam, daha özel ikinci bir anlamdır; “olumsuz bir kayıtlanmışlıkla, yani zihinde var olmak itibarıyla olmaksızın somut olarak var olmak.” Bu anlam sadece zihinde var olan şeyler için geçerli olamaz, bu nedenle itirazın ortaya atmış olduğu problem sadece görünüştedir.

Bu noktada, yukarıda bahsi geçen tanımları yeniden düzenleyebiliriz. Realizm, bir şeyin zihinde var olduğunu değil, o şeyin somut olarak var olduğunu ileri süren teori olur. Dolayısıyla anti-realizm bir şeyin zihinde var olduğunu değil, o şeyin somut olarak var olduğunu reddeden teori olur. Sonuç olarak kavramcılık ise bir

şeyin zihinde var olduğunu savunan teoriyle o şeyin zihinde var olduğunu değil de somut olarak var olduğunu reddeden teorinin birleşimi olur. Yeniden düzenlenmiş bu tanımlar, teknik olarak ön tanımlardan daha kesin olmakla birlikte, daha karmaşık ve -özellikle de çözmeye çalıştıkları belirli itiraz dikkate alınmadan bunlarla karşılaşıldığında- muhtemelen daha kafa karıştırıcıdır.

Şimdiye kadar ana hatları verilmiş olan kavramcılık kavramı tamamen soyut-tur ve atıfta bulunulan belirli şeylerin belirli sınıfları zikredilerek belirlenmesi gerekir. Kavramcılık, atıfta bulunulan belirli şeyler için apaçık bir şekilde geçerli olabilir. Bilişsel durumlar (örneğin inanç, kanaat, bilgi) buna güzel bir örnektir. Tanım gereği, var olan her bilişsel durum zihnî dışında değil zihinde var olur. Zihnî suretler başka bir örnektir, zira onlar zihnî nitelikler ya da sıfatlar olarak tasvir edilirler.¹ İki örnek, atıfta bulunulan söz konusu şeylerin varlığını reddetmenin makul olup olmaması açısından farklılaşmaktadır, ancak bunlara dair kavramcılığın apaçık olup olmaması açısından farklılaşmamaktadır.² Kavramcılık hakkındaki soruşturma apaçık durumlar üzerinde oyalanmayacaktır. İbn Sînâ ve İbn Sînâ sonrası gelenekte tartışılan apaçık-olmayan durumlar şeylerin üç sınıfıyla ilgilidir; var olmayan bilgi nesneleri, basit mahiyetlerin tanımsal parçaları ve ikincil akledilirler.

Apaçık-olmayan bu meselelere dair kavramcılık temsilcilikle ilişkilidir, çünkü temsilcilik kavramcılığın zorunlu bir koşuludur: Eğer zihnî suretler bilginin zorunlu şartı olmasaydı, bu apaçık-olmayan meselelere dair kavramcılık savunulamazdı. Konuyla ilgili örneklerin her birinde bunun nedenine bakalım. Var olmayan bilgi nesnelerine dair kavramcılık onları zihnî suretlerine indirger. Basit mahiyetlerin tanımsal parçalarına dair kavramcılık zihnî suretlerin özgül nitelikleri olan *ibhâm* (belirsiz bırakma) ve *ta'yîn* (belirleme) arasındaki ayrıma dayanır. İkincil akledilirle-re dair kavramcılık onları zihnî suretlerin özgül nitelikleri olarak düşünür.

İbn Sînâ'nın Temsilcilik ve Kavramcılık Yaklaşımı

İbn Sînâ sonrası İslam geleneğinde ve özellikle de Râzî'de temsilcilik ve kavramcılık, öncelikle İbn Sînâ'nın bu meselelerdeki görüşü araştırılmadan hakkıyla ele alın-

1 Kavramcılığın zihnî suretler için de apaçık geçerli olduğunu fark etmemi sağlayan anonim hakemle-rimden birine teşekkür ederim.

2 Zihnî suretlerin varlığını reddetmek bilişsel durumların varlığını reddetmek kadar ihtimal dışı değildir. Bununla birlikte, zihnî suretler var olacak olsalardı somut olarak değil apaçık bir şekilde zihinde var olacaklarından ötürü zihnî suretlere dair kavramcılık apaçık geçerli olmaya devam eder.

maz. Şeyh kendisini takip eden yazarların temsilcilik ve kavramcılık ile ilgili kendi tartışmalarında yararlandıkları ya da eleştirdikleri zemini hazırlar.

Genel itibarıyla temsilcilik, herhangi bir nesneye ilişkin bilginin, o nesneye te- kabül eden zihnî bir suretin aracılık etmesini gerektirdiğini savunur. İbn Sînâ bu açıklamayı zihnî suretlerin doğasını ve bilginin kendi doğasını aydınlatarak ortaya koyar.³ Mahiyet açısından zihnî suret, bilinen nesneyle özdeşdir. Zihnî suretin zihnî suret olarak özgüllüğü, böyle bir mahiyetin zihinde mevcut olma kaydıyla birlikte alınıyor olmasıdır.⁴ Zihnî suretler bilgi nesnesiyle mahiyette ortak olmalarına rağmen kendisinde var oldukları zihin bakımından araz, daha kesin konuşmak gerekirse nitelik arazıdır.⁵ Herhangi bir nesneye ilişkin bilgi bu nesnenin mahiyetini paylaşan ve bu nesneye yönelik özel bir izafete sahip olması bakımından alınan zihnî surettir. Sonuç olarak bilgi zihinde yerleşik olan ve bir izafete sahip olan bir nitelik arazıdır.⁶

Bundan sonra Râzi'nin ana hedefi olan İbn Sînâ'nın teorisini ayırt etmek için "İbn Sînâci temsilcilik" ve "İbn Sînâci zihnî suretler" üzerine konuşacağım. İbn Sînâ sonrası bazı yazarlar (örneğin Sühreverdî) zihnî suretlerle bilgi nesnelerinin mahiyette ortak olduğu temel ilkesini reddetmeleri bakımından İbn Sînâ'ninkine ancak yüzeysel olarak benzeyen temsilcilik türlerini savunurlar.⁷

Bu noktada İbn Sînâ'nın kavramcılığına ilişkin genel bir açıklama sağlayabiliriz. İbn Sînâ, şeylerin birçok türü söz konusu olduğunda kavramcıdır ve bu şeyler üç sınıfa ayrılabilir. İlki [a] (zihin-dışında) var olmayan bilgi nesnelerini içerir. Bu

3 İbn Sînâ'nın temsilciliği hakkında bkz. Ö.M. Alper, "Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status", *Journal of Islamic Philosophy* 2/1 (2006): 25-35; D. Black, "Intentionality in Medieval Arabic Philosophy", *Quaestio* 10 (2010): 65-81; "Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations", *Topoi* 19/1 (2000): 59-75; "Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna", *Mediaeval Studies* 61 (1999): 45-79; "Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 425-453; 'Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions", *Dialogue* 32/2 (1993): 219-258; J. Kaukua, "The Problem of Intentionality in Avicenna", *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 25 (2014): 215-242; M. Sebtî, "Le Statut Ontologique de l'image Dans la Doctrine Avicennienne de la Perception", *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (2005): 109-140; M.S. Zarepour, "Avicenna on Empty Intentionality: A Case Study in Analytical Avicennianism", *British Journal for the History of Philosophy* (2022): 1-20.

4 İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. M. Zari'î (Kum: Müeşse-i Bûstân-i Kitâb, 2002), 237.

5 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: el-İlâhiyyât*, nşr. A.G. Kanawâtî, M.Y. Musâ, S. Dünyâ, ve S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şu'uni'l-Metâbi'i'l-Emiriyye, 1960), I, 140.

6 İbn Sînâ, *el-İşârât*, 331-332.

7 Bkz. 3. kısım.

durumda İbn Sînâ bilgi nesnesi ile ona tekabül eden zihnî suret arasındaki ayrımı yıkar. Bilgi nesnesi zihnî suretin kendisi ya da bu zihnî suretin bir parçası olan mahiyettir. Bu sınıf, geçmişte var olmuş ya da gelecekte var olacak madumları, mümkün madumları, imkânsız madumları, yoksunlukları, madumların niteliklerini (örneğin geçmişin şimdiye zamansal önceliği) ve mevcut şeylere ait olan ancak madumla ilişkili olan nitelikleri (örneğin şimdinin geleceğe zamansal önceliği, bir nedenin gerçekleşmemiş bir şarta bağlı olarak bir sonuç üretme kapasitesi) kapsar.⁸

İbn Sînâ'nın tamamen zihnî varsaydığı şeylerin ikinci sınıfı [b] basit mahiyetlerin tanımsal parçalarından oluşur. İbn Sînâ *el-İlâhiyyât*'ta zihnin zihin-dışı basit bir mahiyeti nasıl tanımsal parçalardan (cins, fasıl) bileşik olarak tasavvur ettiğini açıklar. Ona göre tanımlı parçalara sahip olan bütün mahiyetler, bunlara tekabül eden zihin-dışı parçalara sahip değildir. Tanımın parçaları, bir mahiyetin zihin-dışı parçalarına, ancak söz konusu mahiyet madde ve suretten oluşmuş bir cevher türünden ise tekabül eder (cins maddeye fasıl surete tekabül etmiş olur). Eğer söz konusu mahiyet araz türünden ya da madde ve suretten oluşmayan bir cevher türünden ise o halde bunun tanımlı zihin-dışı parçalara tekabül etmez.⁹

Böyle bir mahiyet olan araz türündeki “çizgi”yi ve onun tanımsal parçaları olan “ölçü” (cins) ve “tek boyutta” (fasıl) parçalarını ele alalım. Bu tanımsal parçalar “çizgi” mahiyetinin somut olarak mevcut olan parçalarına tekabül etmemektedir.¹⁰ Zihnin tanımsal parçaları birbirinden ayrı olarak tasavvur etmesinin sebebi şudur; “çizgi” somut varlıkta tekabül eden parçalara sahip olmasa da zihin “çizgi”yi belirsiz bir şekilde idrak edebilir ve böylece muğlak bir şekilde birden çok basit türü kuşatan zihnî bir suret oluşturur (ölçü; çizgi, yüzey ve hacmi kuşatır). O halde, zihin bu muğlak zihnî sureti alır, ona başka bir zihnî suret (tek boyutta faslını) ekler ve bu şekilde onun o basit türlerden yalnızca biri (çizgi) olduğunu belirler. İbn Sînâ “ölçü” ile “çizgi” arasındaki farkın söz konusu mahiyette herhangi bir bileşiğe tekabül etmediğini, daha ziyade *ibhâm* ya da *gayri tahsîl* [belirsiz bırakma] ve *ta'yîn* ya da *tahsîl* [belirleme] şeklinde farklı bilme biçimlerine dayanarak zihin tarafından

8 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 33-34, 159-60; *el-Mübâhasât*, nşr. M. Bidârfer (Kum: İntişârât-i Bidâr, 1992), 131. İmkân bu kuralın önemli bir istisnasıdır, çünkü İbn Sînâ'nın maddenin hâdis olana zamansal önceliği hakkındaki iddiası maddenin zihin-dışında mevcut olan bir nitelik olmasını gerektirir. Bkz. İbn Sînâ *el-İşârât*, 283-84; *el-Mübâhasât*, 131.

9 Bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, I, 215-16, 248.

10 “Çizgi”nin tanımsal parçalara tekabül etmeyen başka türde parçalara sahip olup olmadığı meselesi burada konu dışıdır.

oluşturulduğunu belirtir.¹¹ Sonuç olarak, basit mahiyetlerin tanımsal parçaları zihin-dışı gerçeklikte değil yalnızca zihinde var olurlar.

Varlıkta [ölçü] kavramı onlardan [yani çizgi, yüzey ya da hacimden] başka bir şey değildir. Ancak zihnin akli etkinliği onun için ayrı bir varlık yaratır.¹²

Elbette bir tür çokluk vardır, ancak bu çokluk parçalardan oluşması anlamında değil daha ziyade belirsiz ya da belirli bir şey olması anlamındadır. Gerçekten de kendinde belirli bir şey zihin için belirsiz olması bakımından düşünülebilir, böylece bir tür başkalık söz konusu olmuş olur. Ancak belirli olduğu zaman, yalnızca akla ait olan bahsettiğimiz şekilde düşünülmesi haricinde, başka bir şey değildir. Belirlemek onu değiştirmekten ziyade gerçekleştirir.¹³

Belirsiz bırakma ve belirleme arasındaki fark zihin-dışında mevcut olan mahiyetlerle ilgili değildir. Bundan çıkan sonuç, onun zihnî suretlere özel olduğudur; zira aksi takdirde bilginin belirsiz ya da belirli olabileceği temel iddiasını temellendirmenin herhangi bir yolu olmazdı.

Tamamen zihnî olan şeylerin üçüncü ve son sınıfı, İbn Sînâ'nın zihnî suretlerin zihnî suret olmaları bakımından sahip oldukları özgül nitelikler olarak anladığı [c] ikincil akledilirleri içerir. Çoğu durumda İbn Sînâ bu tasvirin altına belirli niteliklerin girdiğini varsayar. Yüklemin konusu ve yüklem olmak, zâtî ve arazî olmak, cins ve fasıl olmak vs. böyledir. Bunlar zihnî olarak mevcut olan mahiyetlere ilişen, ya zihnî olarak mevcut olan diğer mahiyetlerle ya da zihin-dışında bulunan fertlerle ilişkili olarak alınan niteliklerdir.¹⁴ Bazı özel durumlarda İbn Sînâ bir niteliğin “zihnî suretlerin zihnî suret olmaları bakımından sahip oldukları özgül nitelikler” tasvirinin altına girip girmediğini ve bunun nedenini açık bir şekilde tartışır. Bunun güzel bir örneği tümellik yani (çokluğun bilfiil mi yoksa imkân olarak mı var olduğu dikkate alınmaksızın) çokluk tarafından paylaşıma niteliğidir.¹⁵ İbn Sînâ bunun zihin-dışı mevcutların bir niteliği olamayacağını savunur. Daha sonra tü-

11 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 239. Bu ayırım muhtemelen İbn Sînâ'nın tartıştığı belirsiz ve kesin bilgi arasındaki ayrımla ilişkilidir (ya da ona eşdeğerdir). Bkz. *Kitâbu's-Şifâ: el-Medhal*, nşr. A. G. Kanawati, M. el-Hudayri, ve F. el-Ehvâni (Kahire: el-Matba'atü'l-Amîriyye, 1952), 34; *Kitâbu's-Şifâ: et-Tabî'iyât, en-Nefs*, nşr. İ. Medkûr, A. G. Kanawati, S. Zâid (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmeh li'l-Kitâb, 1975), 213-15.

12 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 239.

13 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 240.

14 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 15.

15 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 195.

melliği birçok fertle aynı mütekabiliyet ilişkisine sahip olma niteliği olarak yeniden kavramlaştırır.¹⁶ Bu “at” zihni sureti, onun şu at ferdiyle mütekabiliyet ilişkisinin bu at ferdiyle olan mütekabiliyet ilişkisine özdeş olması anlamında tûmeldir.

Bu araştırmanın amaçları doğrultusunda İbn Sînâ’ya göre ikincil akledilirler sınıfı mantıksal nitelikler sınıfına, yani mantığın temel konusunu oluşturan niteliklere eşdeğer kabul edilecektir. Bunun sebebi mantıksal niteliklerin kendi niteliklerinden biriyle, yani bedihî bilgiden nazari bilginin elde edilmesine aracılık etme kapasitesiyle, ele alındığı takdirde İbn Sînâ’nın ikincil akledilirlerinden başka bir şey olmamasıdır.¹⁷ İbn Sînâ’nın ikincil akledilirleriyle mantıksal nitelikleri aynı şeydir, yani ikincil akledilirlerin ontolojik statüsünü tartışmak mantıksal niteliklerin ontolojik statüsünü tartışmakla aynıdır. Şu andan itibaren “mantıksal nitelikler”i İbn Sînâ’nın anladığı kadarıyla ikincil akledilirlerle işaret etmek için kullanacağım. Daha sonra kavramcılar ikincil akledilirler sınıfını önemli ölçüde genişletmiş ve İbn Sînâ’nın zihni suret olmaları bakımından zihni suretlere ait olduğunu düşünmediği birçok unsuru dahil etmişlerdir.

İbn Sînâ’nın temsilciliği ve kavramcılığı üç kurucu öncüle dayanır. İlki zihni varlığın somut varlıktan işlem olarak ayrı olan ve ona tâbi olmayan özel bir varlık türü şeklinde anlaşılmasıdır. Diğer bir ifadeyle zihni varlığın zâtı ne somut varlığın-kiyle özdeştir ne de onu içerir. *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*’da şöyle geçer:

Somut gerçeklikte ya da nefste ya da hepsini kapsayacak şekilde mutlak anlamda “haki-kat mevcuttur” dediğinde bunun ulaşılabilir ve kavranabilir bir anlamı vardır.¹⁸

Varlık kavramı *mutlak* olarak alınabilir ve bu anlamda, bu mutlak kavramın özelleşmiş halleri olarak anlaşılabilen *fi’l a ‘yân* [somut gerçeklikteki] ve *fi’l-en-fus* [nefslerdeki] varlığı kuşatır. Dolayısıyla zihni varlık somut varlığın bir alt türü

16 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 204-06.

17 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 15; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 205-06, 209-11. İbn Sînâ, zihni olarak mevcut olan bir mahiyetin onu tikel bir zihindeki varlığı bakımından değerlendirdiğimizde tikel olduğunu, zihin-dışında bulunan fertler bakımından değerlendirdiğimizde ise tûmel olabileceğini savunur: Mahiyetin tûmelliği, bu fertlerden her birine izafeyle bir ortaklık haline gelir (bunlardan herhangi birine izafeti bir diğerine izafetiyle ortaktır). İbn Sînâ’nın da belirttiği üzere bu durum ikincil dereceden tûmellere (ve dolayısıyla da tûmelliğin bilkuvve sonsuz sayıdaki yüksek derecelerine) olanak tanır. Zira zihni bir mahiyete, birincil dereceden tûmel olan zihni mahiyetlere kıyasla tûmellik (izafi ortaklık) atfedilebilir (ikinci dereceden tûmellerin birinci dereceden tûmellerle ilişkisi, birinci dereceden tûmellerin zihin-dışında bulunan fertlerle ilişkisi gibidir).

18 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 31.

değildir. Eğer öyle olsaydı her ikisini de kuşatan mutlak varlık kavramına ihtiyaç olmazdı, çünkü somut gerçeklikteki varlık zihindeki varlığı bir alt tür olarak zaten içermiş olurdu. Bu husus, İbn Sînâ'nın her iki varlık türünün bir diğerine değil de kendisine özgü olan arazlara (=zâtî olmayan niteliklere) sahip olduğunu savunduğu *el-Medhal*'deki pasajlarla daha da kuvvetlendirilmiştir.¹⁹ Zihnî varlık somut varlığın bir alt türü olsaydı somut varlığın tüm arazları aynı zamanda zihnî varlığın da arazları olmuş olurdu ki bu İbn Sînâ tarafından açık bir şekilde reddedilmiştir.

Bu tür pasajlar zihnî varlığın somut varlıktan işlem olarak ayrı olduğu ve ona tâbi olmadığı sonucuna varmamıza olanak verir (zihnî varlık ne somut varlığa ne de somut varlıkla birtakım ilave belirlenimlerin toplamına özdeştir). Bununla birlikte İbn Sînâ'nın zihnî varlık konusunda tutumu hâlâ kafa karıştırıcıdır, çünkü kaplam söz konusu olduğunda zihnî varlık somut varlıktan daha özeldir ve onda içerilir. Bunun sebebi, zihinde var olanın, zihninin somut olarak var olması itibarıyla, somut olarak var olmasıdır. Bu da zihnî varlığın kaplamının somut varlığın kaplamında bir alt kümeye tekabül etmesini gerektirir (zihnî olarak mevcut olan her şey zihinlerin somut olması vasıtasıyla somut olarak da mevcuttur, ancak somut olarak mevcut olan her şey zihnî olarak mevcut değildir). İbn Sînâ, bunu, belirli bir açıdan bakıldığında zihnî olarak mevcut olan tümellerin, tikel bir zihinde var olmaları itibarıyla, tikel olduklarını kabul ederken üstü kapalı bir şekilde onaylar.²⁰ Zihnî varlığın bahsi geçen işlemsel ayrılığının ve somut varlığa tâbi olmayışının onun kaplamında içermesiyle nasıl uzlaştırılabileceği açık değildir.

İbn Sînâ'nın zihnî varlığı işlemsel olarak ayrı, somut varlığa tâbi olmayan bir varlık türü şeklinde konumlandırması onun temsilciliği ve kavramcılığı için iki anlamda kurucu niteliktedir. İlk olarak, bu, bir sonraki öncül için zorunlu koşuldur. İkinci olarak ise zihnî suretlerin niteliklerinin onlarla mahiyette ortak olan zihin-dışı şeylerin niteliklerinden farklı olma imkanının temelini oluşturur (mahiyet özdeşliği onların nitelikteki farklılıklarının varoluşsal farklılıklarda temellendirilmesi anlamına gelir). Niteliklerdeki farklılık basit mahiyetlerin tanımsal parçaları ve ikincil akledilirler için kavramcılığı temellendirir.

İkinci kurucu öncül saf mahiyetin varoluşsal farksızlığıdır. Saf mahiyet, olumlu ya da olumsuz herhangi bir kayıtla koşullandırılmamış, mutlak olarak düşün-

19 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 15-17, 34.

20 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 205-06, 209-10.

len mahiyettir. Bu şekilde ele alındığında mahiyet varoluşsal statüsü bakımından farksızdır: Zihinde de var olabilir somut gerçeklikte de.²¹ Saf mahiyetin varoluşsal farksızlığı, zihnî varlığın ayrılığına dayanır, ancak ona indirgenemez. Şeylerin bazı sınıflarının zihnî varlığa bazı sınıflarının ise somut varlığa sahip olduğu iddiası tek başına, şeylerin bazı sınıflarının hem zihnî hem somut varlığa sahip olabileceğini içermez. Bu ilave tam da saf mahiyetin varoluşsal farksızlığının içeriğidir. Zihnî varlığın özel arazlarıyla somut varlığın özel arazları arasında daha önce bahsedilmiş olan ayrıma göre zihnî olarak mevcut olan mahiyet somut olarak mevcut olan mahiyette bulunmayan belirli özel arazlara sahiptir (ve tam tersi de geçerlidir). Bu öncül İbn Sînâ'ı zihnî suretlerin doğrulanması için zorunlu bir koşul olması bakımından kurucu niteliktedir.

Üçüncü kurucu öncül, varlığın sınırsız kaplamı, yani nitelemenin konusu ve bilgi nesnesi olan her şeyin şu ya da bu türde bir varlığa sahip olduğu iddiasıdır. Varlığın sınırsız kaplamının İbn Sînâ'nın temsilciliği ve kavramcılığı için kurucu nitelikte olmasının sebebi, somut olarak mevcut olmayan nesnelerin bilgisine ilişkin özel durumda her ikisinin tasdiki için de yeterli koşulu oluşturmasıdır. Temsilci-kavramcı bakış açısına göre somut olarak var olmayan bilgi nesnesi zihnî suretiyle aynı şeydir. Daha sonra tartışacağım üzere ikisi nasıl düşünüldükleri açısından farklılaşır.

İbn Sînâ varlığın sınırsız kaplamının evvelî bir şekilde bilindiğini ima eder.²² Behmenyâr ve Levkerî'nin de ona katıldığı gibi, bilgi nesnesi ve nitelemenin konusu olan her şeyin yönelimsel olması gerekir ve mutlak olarak madum olan yönelimsel olamaz, o halde nitelemenin konusu olan her şeyin mevcut olması gerekir.²³ Bu, kendisine yüklenen özgül niteliğin olumlu ya da olumsuz olması fark etmeksizin nitelemenin konusu olan her şey için geçerlidir.

Varlığın sınırsız kaplamı, İbn Sînâ'nın niteleme argümanı ile çıkarımsal olarak desteklenir. Bu argüman, herhangi bir olumlu niteliğin herhangi bir konuya yüklenmesini ele alır (X, Y'yi niteler), niteliğin konu için sıfat olarak varlığını türetir (X, Y'nin bir sıfatı olarak vardır), daha sonra niteliğin sıfat olarak varlığından kendinde

21 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-Medhal*, 15-17, 34; *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 196.

22 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 30-32.

23 İbn Sînâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 32; Behmenyâr, *et-Tahsîl*, nşr. M. Mutahharî (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihriân, 1996), 288-89; Levkerî, *Beyânü'l-Hakk bi-damâni's-sıdk: el-İlmü'l-ilâhî*, nşr. İ. Dîbâcî (Tahran: el-Ma'hadu'l-Âlemi li'l-Fikr ve'l-Hadâreti'l-İslâmiyye, 1994), 30.

varlığını türetir (X, Y'nin bir sıfatı olarak var olduğu için kendinde de vardır) ve en nihayetinde niteliğin kendinde varlığından konunun kendinde varlığını elde eder (Y kendinde vardır çünkü X'in konusu kendinde var olmadığı takdirde X de kendinde var olamaz).²⁴

İbn Sinâ'nın niteleme argümanı yalnızca olumlu niteliklerin konuları için geçerli olmak, olumsuz niteliklerin konuları (ya da olumlu nitelikleri reddeden konular) için ise geçerli olmamak şeklinde bir sorun içerir. Bu durum nedeniyle argüman, bilgi nesnesi ve nitelemenin konusu olan her şeyin var olması gerektiğini kanıtlamada yetersiz kalır: Bir bilgi nesnesinin yalnızca olumsuz niteliklerin konusu olduğu varsayılabilir ve böylece argüman geçersiz olmuş olur. Sonraki gelenek bu sorunun üstesinden iki şekilde gelmeye çalışmıştır. Behmenyâr'ın *et-Tahsîl*'inden bir pasaj olumsuz niteliklere sahip konuların (ya da olumlu nitelikleri reddeden konuların) mevcut olması gerektiğini çünkü onlar için geçerli olan olumsuz hükümlerin yine de *hukm mevcûd* [mevcut hüküm] olduğunu savunmaya çalışır: Öyle görünüyor ki konu hükmün bir parçasıdır, hüküm mevcut bir şeydir ve mevcut bir şeyin parçası da mevcut olmalıdır.²⁵ *et-Tahsîl*'in –daha sonra Râzi tarafından geliştirilip izah edilen– diğer bir pasajı başka bir yol izleyerek her bilgi nesnesinin olumlu bir niteliğe, yani fasla sahip olması gerektiğini savunur. Bu niteleme argümanına kapı aralar: Eğer fasıl bir konunun sıfatı olarak varlığa sahipse o halde konu da kendinde varlığa sahiptir. Fasılın, nitelemenin konusu olan her şey için geçerli olduğunu düşünecek olursak bu durum varlığın sınırsız kaplamasını gerektirir.²⁶ Ancak söz konusu sorun, temsilcilik ve kavramcılık hakkındaki tartışmayı doğrudan etkilemediği için bu malenin odak noktası değildir.²⁷

24 İbn Sinâ, *eş-Şifâ: el-İlâhiyyât*, I, 32-33; *Kitâbu's-Şifâ: el-Mantık, el-'İbâre*, nşr. M. M. Hidayrî (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmeti li't-Te'lîf ve'n-Neşr, 1970), 79-80. Niteleme argümanının epistemik statüsü açık değildir. Ya farazi bir muhalifin yönelttiği varsayımlara dayanan diyalektik bir akıl yürütme, ya varlığın sınırsız kaplamasının sezgiselliğine yönelik bir *tenbih* [dikkat çekme] örneği ya da özü itibarıyla varlığın sınırsız kaplamından daha iyi bilinen öncüllere dayanan gerçek bir delil olabilir. Eğer İbn Sinâ gerçekten de varlığın sınırsız kaplamının evveli olarak bilinebileceğine inanıyorsa o zaman birinci ya da ikinci ihtimali destekler.

25 Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 289. Bu hususu anlamamda bana yardımcı olan Yusuf Daşdemir'e çok teşekkür ederim.

26 Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 489; Fahreddin er-Râzi, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*, nşr. Z. Â. el-Müsevi (Haydarabad: Dâ'iretül-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1924), I, 41; *el-Mûlahhas fî'l-hikme ve'l-mantık*, nşr. İ. Hanoğlu ve S. Fûda (Amman: el-Asleyn fî Dirâse ve'n-Neşr, 2021), I, 295.

27 Niteleme argümanı, olumlu ve olumsuz önermelerin varlıksal içeriği hakkındaki tartışmalar ve benzer konular üzerine daha fazla bilgi için bkz. Y. Daşdemir, "Ma'düle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzi-Kutbüddin et-Tahtâni Tartışması", *Nazariyat* 5/2 (2019): 81-118; J. Kaukua, 'Avicenna on Negative Judgement', *Topoi* 39 (2020): 657-666.

3. Temsilciliğin Gözden Geçirilmesi, Kavramcılığın Genişletilmesi

Her ne kadar İbn Sînâ sonrası yazarların çoğu temsilcilik ve kavramcılık türlerini desteklemeye devam etse de, İbn Sînâ'yı Fahreddin er-Râzî'den ayıran süreç, her iki öğretiyi de ilgilendiren teorik ve terminolojik evrimler geçirmiştir.

İbn Sînâ'nın temsilciliği sonraki gelenekte büyük ölçüde popüler olmaya devam eder. Behmenyâr, Levkerî, Sâvî, Şehristânî gibi yazarlar onun zihnî suretler konusundaki görüşünü (zihnî suretlerin, bilgi nesnelerinin zihnî olarak mevcut olan mahiyetleri olduklarını) açık bir şekilde savunur.²⁸ Görüldüğü kadarıyla Behmenyâr (daha sonra Râzî tarafından eleştirilen) zihnî suretlerin bilgi için hem zorunlu hem de yeterli olduğu görüşünü savunan ilk kişidir.²⁹

Ancak, İbn Sînâ sonrası erken dönemde temsilciliği savunan tüm isimler İbn Sînâ'nın versiyonunu kabul etmez. Bilhassa Sühreverdî, muhtemelen zihnî suretlerin zâtî ayrılığını reddettiği için, zihnî suretlerin bilgi nesnelerinden varlık açısından değil (İbn Sînâ'nın aksine) mahiyet açısından farklılaştıklarını savunur.³⁰ Benevich, Hayyâm ve Ebû'l-Berekât'ın Sühreverdî'nin düşüncesinin ilk habercileri olabileceğini iddia eder, ancak onun bu teze ilişkin tutumu tartışmalıdır.³¹ Yine Benevich'e göre Sühreverdî zihnî suretlerin kendilerine ait, özel "temsili" mahiyetlere sahip olduğunu, yani zihin-dışı şeylerin temsilleri olmalarını kendi hakikatlerinin bir şekilde içereceğini ya da gerektireceğini savunur.³²

28 Behmenyâr, *et-Tahsil*, 296-97, 489, 493, 497-98; Levkerî, *Beyân: el- 'İlmu'l-ilâhî*, 103; Sâvî, *el-Beşâ' irü'n-Nâsîriyye*, nşr. H. el-Murâgî Gaffârpûr (Tahran: Mu' essestü's-Sâdik li't-Tabâ' a ve'n-Neşr, ty), 53; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, nşr. A. Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934), 147-49.

29 Behmenyâr, *et-Tahsil*, 497-98. Behmenyâr belirli bir nesneyi bilmenin ya da ona ilişkin bir idrake sahip olmanın, onun suretinin zihindeki varlığıyla aynı şey olduğunu açık bir şekilde savunur.

30 Sühreverdî, "Kitâbü'l-meşârî' ve'l-mutârahât, el- 'ilmu's-sâlis", *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matba' el-Ma'ârif, 1993), I, 225, 331.

31 F. Benevich "Representational Beings: Suhrawardî (d. 1191) and Avicenna's Mental Existence", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 87/2 (2020): 308-315. Benevich'in en güçlü argümanı Hayyâm ve Ebû'l-Berekât'ın somut ve zihnî varlık arasındaki farkı *teşkil*e (derecelendirme) başvurarak açıkladıkları ve varlık oluşumları *teşkil* ile derecelendirilen şeylerin mahiyet açısından farklı olması gerektiğidir. Her ne kadar başka şeyleri dikkate almadığımızda bu akıl yürütmeye yakın hissetsem de Hayyâm ve Ebû'l-Berekât'ın görüşlerini layıkıyla temsil edip etmediğini merak ediyorum. Nitekim İslâmî gelenekte Benevich'in argümanını reddedecek ve *teşkil*e derecelendirilmiş varlık oluşumlarının doğaları itibarıyla farklı olduklarını (bu farklılığın izah edilmesinin mahiyete herhangi bir referans gerektirmediğini) savunacak yazarlar (Behmenyâr, et-Tûsî) mevcuttur. Bu konuda bkz. F.O. Zamboni, "Is Existence One or Manifold? Avicenna and his Early Interpreters on the Modulation of Existence (*taşkik al-wuğûd*)", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 30 (2020): 121-150. Asıl soru Hayyâm ve Ebû'l-Berekât'ın bu yazarlar arasında olup olmadığıdır.

32 Bkz. F. Benevich, "Representational Beings", 289-317. Okuyucu, Benevich'in, temsilciliğin zihnî suret-

Şerefuddîn el-Mes'ûdî de İbn Sînâ'nın temsilciliğinin ilk kurucu öncülünü (yani zihnî varlığın somut varlıktan zâtî olarak ayrılığını) reddeder. İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerine olan *eş-Şukûk* eserinde zihnî varlığın semantik bir indirgemesini sunar: Zihnî olarak mevcut olmak zihnin akletmesinin nesnesi olmaktan başka bir şey değildir.³³

Daha genel konuşmak gerekirse, İbn Sînâ sonrası dönemde bizzat terminoloji zihnî suretlerin gerçek doğası hakkında farklı görüşlerin izlerini taşır. Pek çok yazar temsilciliğin İbn Sînâcı versiyonuna yönelik eleştirel ya da şüpheci tutumlarını gösterecek şekilde zihnî suretlere *süver*'in (suretler) yanında *müsül* (imgeler), *eşbâh* (benzeşimler) ya da *eşhâs* (şekiller) olarak da işaret ederler.

Kavramcılığın ise hem önem hem de uygulama alanı açısından İbn Sînâ sonrasında genişlediği görülmektedir. Yazarlar kavramcılığı daha sık ve daha sistematik bir şekilde tartışmaya yönelirler ve tartışmalarının sonuçları İbn Sînâ'nın mahiyet-varlık ayrımı, âlemin ezeliliği ve ilahî birlik gibi ana metafizik öğretilerine ilişkin argümanlarının değerlendirmesini de içerecek şekilde daha büyük olmaya eğilimlidir. Bunun yanında İbn Sînâ sonrası düşünürlerin birçoğu tamamen zihnî olan mevcutlar kümesini şeylere ilişkin giderek daha fazla sınıflı içerecek şekilde genişletir.

Bu dönemin en önemli terminolojik evrimi *i 'tibârî* [itibarla oluşturulan şey] teriminin yaygınlığının artmasıdır. Muhtemelen bunun sebebi *i 'tibâr*'ın İbn Sînâ'nın açıklamalarında büyük rol oynamasıdır. Ancak İbn Sînâ'nın *i 'tibâr*'ı kullanışı *i 'tibârî*'nin İbn Sînâ sonrası kullanımından oldukça farklıdır. İbn Sînâ'nın *i 'tibâr*'ı genel olarak, bir konuyu bir kayıtlı birlikte ya da bir kayıt olmaksızın olarak bu konu için bir niteliğin türetilmesi şeklindeki epistemik işlemi ifade eder. Böyle bir etkinlik, sonuçta elde edilen niteliğin ontolojik statüsü açısından tarafsızdır.³⁴ Bir niteliğin *i 'tibâr*'dan epistemik olarak elde edilmiş olması tabiri caizse onun *i 'tibâr* tarafın-

lerin bilgi nesnelerinden mahiyet açısından farklılaştığını savunan dar bir tanımla çalıştığını unutmamalıdır (dolayısıyla Benevich, İbn Sînâ'nın görüşünü temsilciliğin bir türü olmaktan çıkarır). Benim açıklamamdaki farklılık tamamen terminolojiktir.

33 Mes'ûdî, "el-Mebâhis ve's-şukûk 'ale'l-İşârât", *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Din al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât*, thk. A. Shihadeh (Leiden-Boston: Brill, 2016), 246-47.

34 Buna güzel bir örnek imkândır. İmkân, mahiyetler belirli bir *i 'tibâr* ile, yani nedenlerinin mevcut olduğu kaydı olmaksızın ve nedenlerinin mevcut olmadığı kaydı olmaksızın ele alındıkları takdirde mahiyetlere yüklenir, bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 266-67. İlginç bir şekilde bu, imkânın *i 'tibârî* olduğunu, yani "zihnî bir işlem tarafından oluşturulduğunu" ima etmemektedir. Nitekim İbn Sînâ imkânın zihin-dışında gerçek olduğunu ifade eder, bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât*, 283-84.

dan ontolojik olarak üretilmiş olmasını gerektirmez.³⁵ Öte yandan İbn Sînâ sonrası dönemdeki *i 'tibârî* tam da “*i 'tibâr* tarafından ontolojik olarak üretilmiş” anlamına gelir ve özellikle tamamen zihnî olan ve doğrudan atıfta bulunulan zihin-dışı hiçbir şey içermeyen bir şeyi ifade eder. *i 'tibârî*’yi ifade etmek için kullanılan diğer terimler *farzî* (postulat ile oluşturulan şey) ve *takdîrî*’dir (varsayımla oluşturulan şey) ve bu terimler özellikle Eş’arî geleneğe bağlı yazarlar arasında yaygındır (örneğin Şehristânî ve Râzî). Bu tür terminolojik farklılıklar burada söz konusu olan meseleyle alakasız görünmektedir. Bu tür tüm terimler zihnînin bazı işlemlerinin, doğrudan atıfta bulunulan zihin-dışı hiçbir şey içermeksizin, söz konusu meselenin etkin ve tek üreticisi olduğu düşüncesini taşır. Şu andan itibaren *i 'tibârî/farzî/takdîrî* olana “zihnî olarak oluşturulan şeyler” şeklinde işaret edeceğim.³⁶

İbn Sînâ sonrası gelenekte kavramcılığın ilerleyen bir şekilde genişlemesi bazı ana örnekler değerlendirilerek anlaşılabilir. Bu örneklerin kapsamlı olması değil, daha ziyade bir akımı temsil etmeleri amaçlanmıştır.³⁷

Süreç zaten Behmenyâr ile başlar. Behmenyâr en başta İbn Sînâ’nın basit mahiyetlerin tanımsal parçalarına ilişkin kavramcı anlayışını sistematikleştirir ve onu mahiyetlerin tanımsal parçalarına ilişkin mantığın başında zikredilen genel açıklamayla birleştirir.³⁸ Benmenyâr zihnî olarak oluşturulan şeyler kümesini en az üç duruma genişleterek İbn Sînâ’yı aşar. Bunların ilki şeyliktir ve Behmenyâr açık bir şekilde bunun ikincil akledilirden biri olduğunu savunur.³⁹ İkinci durum varlıktır. Behmenyâr’ın varlığın ontolojik statüsüne ilişkin tutumu karışıktır ve burada gerektiği gibi açıklanamaz. Kısaca şöyle diyebiliriz: Behmenyâr tikel olarak varlığın, mahiyetlerin somut bir niteliği olduğuna ve tümel olarak varlığın ise tıpkı şeylik

35 İbn Sînâ’nın metinlerinde, *i 'tibâr* ile oluşturulmuş anlamında *i 'tibârî* nadiren geçer, ancak yok da sayılmaz. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, 131.

36 Benzer ifadeler şurada da yer alır: R. Wisnovsky “Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mashriq): A Sketch”, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna’s Metaphysics*, ed. D.N. Hasse ve A. Bertolacci (Berlin; Boston: De Gruyter, 2012), 27-50; J. Walbridge, H. Ziai (ed.), *Suhrawardî: The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of Hikmat al-ishrâq with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction* (Provo: Brigham Young University Press, 1999), xxv.

37 İbn Sînâ sonrası kavramcılığa dair daha fazla bilgi için bkz. F. Benevise “The Reality of the Non-Existent Object of Thought”, *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 6 (2018): 31-61; “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)”, *Oriens* 45 (2017): 203-258; J. Kaukua, *Suhrawardî’s Illuminationism. A Philosophical Study* (Leiden–Boston: Brill, 2022), 56-93; Wisnovsky, “Essence and Existence”, 27-50.

38 Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 9.

39 Behmenyâr, *et-Tahsîl*, 286.

gibi ikincil akledilirlerden biri olduğuna inanmaktadır.⁴⁰ Üçüncü durum ise imkân-
dır. Buradaki tutumu da karışıktır. İmkânın maddenin hakiki anlamda mevcut olan
bir niteliği olduğunu söylemek noktasında İbn Sînâ'yı takip eder ancak bir yandan
da bu niteliğin maddede var olabilen ve şu anda onda mevcut olmayan şeylere iza-
fetle ele alındığı takdirde elde edilen izafî niteliğin zihnî olarak oluşturulmuş oldu-
ğunu kabul eder.⁴¹

Hayyâm'ın açıklaması tümel ve tikel arasında ayrım yapmadan, bizatihi varlık
konusunda dosdoğru bir kavramcılık lehine Behmenyâr'ın ayrıntılarının çoğunu
terk eder.⁴² Hayyâm ayrıca kiplerin de (zorunluluk, imkân) zihnî olarak oluşturul-
muş olduklarına inanır. Bu beklenen bir şeydir, çünkü kipler mahiyetlere varlıkla
ilişkili olarak söylenir: Bir şey zihnî olarak oluşturulmuşsa onunla ilişkili olan tüm
nitelikler de zihnî olarak oluşturulmuş olur.

Gazâlî İbn Sînâ'nın alemin ezeliyeti argümanına yaptığı itirazın bir parçası ola-
rak kiplere, özellikle de imkâna ilişkin kavramcı bir anlayışı savunur.⁴³ Bu yaklaşımı
Şehristânî de devam ettirmektedir⁴⁴ ve muhtemelen İbn Gaylân el-Belhî tarafın-
dan da genişletilmektedir. Belhî'nin bu argümanlara karşı eleştirilerinin birçoğu
zaman, varlık, kipler ve genel olarak izafetler konusundaki kavramcılığa dayanır.⁴⁵
Burada, Şehristânî'nin zihnî olarak oluşturulmuş şeylere ilişkin tutumunun muğ-
lak ve muhtemelen tutarsız olduğuna dikkat çekilmelidir: Anlaşılan o ki Şehristânî
varlık ve cins gibi şeylerin zihnî olarak oluşturulduğunu kabul eder, ancak öte yan-
dan eğer Tanrı yaratılmışlarla olumlu bir nitelikte (varlık ya da bir cinsten) ortak
olsaydı Tanrı'nın bileşik olmuş olacağına sistematik olarak ısrar eder. Bu yalnızca
Şehristânî'nin söz konusu nitelikler konusunda veya onların tezahürleri olan bi-
linmeyen diğer nitelikler konusunda realist olması durumunda mantıklı olurdu.⁴⁶

40 Behmenyâr, *et-Tahsil*, 282, 286.

41 Behmenyâr, *et-Tahsil*, 481-84.

42 Hayyâm, "Risâle fi'z-ziyâ' el-'akl fi mevzû'î'l-'ilmi'l-kullî", *Câmi' u'l-bedâ'i'*, nşr. M. H. İsmail (Bey-
rut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 143-44; *Risâle fi'l-vücûd*, "Suhani Dar Bâre-yi Risâla fi l-Wujûd az
Hakim 'Umar b. İbrahim Khayyâm" içinde, *Farhang* 29-32 (1999):106.

43 Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. M. Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927), 70-72.

44 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ukûl*, 34.

45 İbn Gaylân, *Hudûsu'l-âlem*, nşr. M. Muhakkik (Tahran: Ancuman-i Âsâr-i Ferhangî, 2004), 53-55, 62-
66, 74-75, 83.

46 İkinci ihtimal, Şehristânî'nin oldukça muğlak bir ifadesinin arkasında yatan şey olabilir, bkz. Şeh-
ristânî, *Şükûk su'ile li Kâdî 'Umer b. Sehlân es-Sâvî min ciheti'l-İmâm Muhammed eş-Şehristânî ve tale-
be halluhâ* (Kazan: Kazan Federal University, Department of Manuscripts and Rare Books, 1125-A),
111b-112a.

Kavramcılığın genişletilmesi, tartışmaya açık olmakla birlikte, Sühreverdi'de zirveye ulaşır. Onun açıklaması yaklaşım bakımından sistematik, içerik bakımından en uç noktadadır. Sühreverdi'nin yaklaşımı, zihinde mevcut olan şeyleri açık ve etraflı bir şekilde metafiziğin başında ele alarak onlara ilişkin tartışmayı felsefesinin temel taşlarından biri haline getirdiği için sistematiktir. Bununla birlikte Sühreverdi, varlık ve cins gibi şeylere dair kavramcılığın bazı kritik İbn Sînâcı argümanları (örneğin Tanrı'nın basitliği, Tanrı'nın birliği, Tanrı'nın varlığının kendi başına kâim olduğu gibi) nasıl geçersiz kıldığını açıklamak için de çok uğraşır.⁴⁷

Sühreverdi'nin kavramcılık hakkındaki görüşü zihnî olarak oluşturulmuş şeyler kümesini, kendi zamanına kadar gelenekte görülmüş en çok sayıda unsuru içerecek şekilde genişlettiği için en uç noktadadır. Şeylik, varlık, birlik ve çokluk, ("bir mahiyet olma" anlamında) mahiyetlik ve benzer nitelikler, kipler, tümellik ve tikelik, genel cins ve fasıl, cevherlik ve arazlık, nedensel etkinlik, genel olarak izafetlere ve yoksunluklara dair kavramcılığı savunur.⁴⁸

Sühreverdi ayrıca nelerin zihnî olarak oluşturulduğunu anlamamıza olanak sağlayan işaretleri de konu edinir: Kendilerine yüklem olabilen tüm nitelikler (örneğin varlık, kipler, birlik, izafetler) zihnî olarak oluşturulmuştur.⁴⁹ Böylece (Hayyâm, İbn Gaylân gibi) önceki kavramcılar tarafından özel olarak varlık hakkında ileri sürülmüş bir noktayı genelleştirir. Sühreverdi ayrıca bunlardan ayrı başka bir işaret olarak karşılıklı yüklem olmayı ortaya atar: Birbirine yüklem olabilen tüm nitelik çiftleri (örneğin varlık ve birlik, varlık ve imkân, birlik ve zorunluluk) zihnî olarak oluşturulmuştur.⁵⁰

Bu kabataslak izahın ana fikri şudur: İbn Sînâ sonrası yazarların çoğunun kavramcılığı, zihnî olarak oluşturulmuş şeyler sınıfını belirlemede İbn Sînâ'nın kavramcılığının ötesine geçerek en nihayetinde tüm kategorik ve kategori dışı nitelikleri içerecek hale gelir. Bu İbn Sînâ'nın kendi görüşüne aykırıdır. Bu incelemenin amaçları doğrultusunda zihnî olarak oluşturulmuş şeyleri ikincil akledilirler arasın-

47 Sühreverdi, "Kitâbü't-telvîhât: el- 'İlmu's-sâlis", *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matbaa 'tu'l-Ma 'ârif, 1993), I, 33-34; "Kitâbü'l-mukâvemât: el- 'İlmu's-sâlis", *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henry Corbin (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matbaa 'tu'l-Ma 'ârif, 1993), 189; *el-Meşâri* ', 389-91

48 Zihnî olarak oluşturulmuş şeyler hakkında Sühreverdi'nin görüşü üzerine genel bir açıklama için bkz. Kaukua, 2022, 56-93.

49 Kavramcı teze göre bunlardan biri zihin-dışı olsaydı, kendilerine yüklem olmaları sonsuz bir teselsüle yol açardı (örneğin birlik, kendisine ilave bir birlikle bir olurdu vb.).

50 Bu çiftlerden herhangi biri zihin-dışı olsaydı, belirli "karışık" teselsüller meydana gelirdi (örneğin varlık kendisine ilave bir birlikle bir olurdu, bu birlik ise kendisine ilave bir varlıkla mevcut olurdu vb.).

da sınıflandıracağım. Zira birçok yazar açık ya da gizli bir şekilde onları bu şekilde anlamıştır. Bu sınıflandırma bazı durumlar için tartışmalı olmakla birlikte benim buradaki amaçlarım için yeterli bir tahmindir.

Temilciliğe Yapılan Meydan Okuma ve Kavramcılığın Daraltılması

İbn Sînâ sonrası gelenekte Râzî'den önce temsilcilik ve kavramcılık karşıtlığı hiç bilinmiyor değildi, ancak azınlıkta kalan ve (muhtemelen) çok gelişmemiş bir görüştü.

Ebü'l-Berekât temsilciliği kendi idrak teorisi bağlamında eleştirerek (hem duyusal hem de akli) idrakin kendi nesnesini bir temsilin aracılığına gerek duymaksızın doğrudan kavrayabileceğini savunur.⁵¹ Genel olarak idrak için geçerli olan özel olarak bilgi için de geçerlidir, çünkü bilgi ya idrakte aynı şeydir ya da idrakin bir türüdür. Ebü'l-Berekât temsilciliği reddetmekle birlikte zihni suretlerin varlığını bir dereceye kadar kabul etmeye devam eder (daha doğrusu temsilcilik zihni suretlerin var olduğu öğretisi değil, zihni suretlerin bilgi için zorunlu olduğu öğretisidir).

Kavramcılık karşıtı argümanların izine Hayyâm, İbn Gaylân ve Sühreverdî gibi önde gelen kavramcılarının eserlerinde rastlanır.⁵² Varlık ve imkân gibi şeylere dair kavramcılık karşıtlığı Ebü'l-Berekât ve es-Sâvî tarafından savunulur.⁵³

Râzî'nin ise hem İbn Sînâci hem de İbn Sînâ sonrası formüle edilen temsilciliğe ve kavramcılığa yönelik giderek artan bir şüphecilik eğilimi içinde olduğu söylenebilir. *el-Mebâhis* gibi bir erken dönem eserinde İbn Sînâ'nın temsilciliğinin ana iddiasını (zihni suretlerin bilgi nesneleriyle mahiyet açısından özdeş olduğunu) kabul etmekle birlikte (Behmenyâr'ın aksine) zihni suretlerin bilgi için yalnızca zorunlu olduğunu (yeterli olmadığını) belirtir.⁵⁴ Burada Râzî, İbn Sînâ'nın var olmayan bil-

51 Bkz. F. Benevich, 'Perceiving Things in Themselves: Abū l-Barakāt al-Bağdādī's Critique of Representationalism', *Arabic Sciences and Philosophy* 30 (2020), 229–264.

52 Örneğin bkz. Hayyâm, *Risâle fi'l-vucûd*, 106.11–12, 107.10–11; İbn Gaylân, *Hudûs*, 75.13–76.3.

53 Her ne kadar Ebü'l-Berekât *el-Mu'teber*'de varlığa dair realizmi savunsun da (ve bu, varlığa dair kavramcılıkla bağdaşmaz), aynı pasajda basit türlerin tanımsal parçalarına dair kavramcılığı da savunur (örneğin "renk" ve "siyahlık" için "gözbebeğinin genişletilmesi") (bkz. Ebü'l-Berekât, *el-Mu'teber*, III, 63.9–64.10). Sühreverdî, Sâvî'nin varlığa ve imkânı dair realizmi savunduğuna inanır (bkz. Sühreverdî, *Mukâvemât*, 167.3–7; *el-Meşârî*, 354.5–18, 352.10–353.7. Râzî'nin Ebü'l-Berekât'ın eserlerine aşinalığı zaten bilinmektedir. Sâvî ve *el-Beşâ'ir*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de ve *el-Metâlib*'in yakın zamanda ortaya çıkmış kayıp kısmında açık bir şekilde zikredilir (bkz. Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 111.10–11; *el-cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 13a.1, 15a.1. Kayıp kısım ve içeriği hakkında daha fazla bilgi için bkz. E. Altaş "el-Metâlibü'l-âliye'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde", *Nazariyat* 6/2 (2020), 169–182).

54 Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 319.20–324.10. Zihni suretlerin hem zorunlu hem yeterli olduğu şeklindeki Behmenyâr'ın görüşü için 30. dipnota bkz.

gi nesneleri ve onların nitelikleri, tümeller, genel olarak ikincil akledilirler ve basit türlerin tanımsal parçaları konusundaki kavramcılığını da destekler.⁵⁵ Ayrıca İbn Sînâ'nın aksine imkânın zihnî olarak oluşturulmuş olduğunu kabul etmede İbn Sînâ sonrası kavramcıların çoğuna katılır. Bu genel tavır başka bir erken dönem eseri olan *Nihâyetü'l-ukûl*'de de bulunur. Râzî burada imkânın, hudûsun, nedensel bağlılığın ve genel olarak izafetlerin zihnî olarak oluşturulduğunu düşünür.⁵⁶ Bununla birlikte bu erken yazılar bile, Râzî'nin sonraki çalışmalarında daha da geliştirilecek olan temsilcilik ve kavramcılık karşıtı argümanlardan bazılarını zikreder.⁵⁷

Oldukça önemli bir dönüm noktası *Şerhu'l-İşârât* ve özellikle de *el-Mûlahhas* gibi ara dönem eserleri tarafından temsil edilmektedir. Burada Râzî açık ve sistematik bir şekilde İbn Sînâcı temsilcilğe saldırarak İbn Sînâcı zihnî suretleri reddeder.⁵⁸ Bu aşamada mutlak olarak zihnî suretlere, yani bilgi nesneleriyle mahiyet açısından özdeş oldukları ya da onlardan mahiyet açısından farklı oldukları önemsenmeksizine ele alınan zihnî suretlere olan ihtiyacı da reddedip etmediği net değildir.

Zihnî suretlerin İbn Sînâcı (ve İbn Sînâ sonrası) kavramcılığın temelinde yer aldığı dikkate alınacak olursa, Râzî'nin zihnî suretleri reddetmesi bir domino etkisi yaratır. Ayrıca var olmayan bilgi nesneleri (ve onların nitelikleri), tümeller ve basit türlerin tanımsal parçalarına dair kavramcılığı da reddederek İbn Sînâ'ya karşı çıkar. Eğer İbn Sînâcı zihnî suretler kabul edilecek olsa bile yine de bu şeylere dair kavramcılığı reddetmek için bağımsız sebeplerin olacağını ekler.⁵⁹ Râzî, İbn Sînâ sonrası kavramcılar tarafından savunulan zihnî olarak oluşturulmuş şeylere yönelik de şüphecidir. Belirli bir niteliğin zihnî olarak oluşturulmuş olabileceğiyle ilgili tezi sunarken genellikle bu tezi çürüten sert bir cevap da ekler.⁶⁰

Bu genel eğilimin bazı istisnaları elbette vardır. Râzî bazen, özellikle de *el-Mûlahhas*'ta kavramcı görüşleri onları çürütmeden zikreder.⁶¹ Ancak buna benzer istisnalar Râzî'nin kavramcılığa ilişkin eleştirisinden vazgeçtiği anlamına gelmez,

55 Bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 41.6–43.5, 56.18–58.17, 119.9–12, 319.20–322.21.

56 Bkz. Râzî, *Nihâyetü'l-ukûl fî dirâyeti'l-usûl*, nşr. S. Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015), I, 332.10–12, 379.2–4, 416.13–17, 417.1–9, III, 44.1–7.

57 Râzî'nin temsilcilik karşıtı argümanlarına *el-Mebâhis*'te rastlanır (bkz. I, 321.6–21). Nedensel bağlılığa dair kavramcılık karşıtı bir argüman ise *Nihâyetü'l-ukûl*'de yer alır (bkz. I, 410.7–14).

58 Bkz. Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 297.5–299.14, 475.6–8; *Şerhu'l-İşârât*, II, 216.13–228.12.

59 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 46–49, 302–03, 309.

60 Örneğin bkz. Râzî, *el-Mûlahhas*, II, 570, 630.

61 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 61, 69, 348–49, 376.

yalnızca Râzî'nin eleştirisini uygulamada tutarsız olduğu anlamına gelir. Nitekim kavramcılığa yönelik ilgiden ona karşı standart itirazlar olmaksızın (nadiren) bahsetmesine rağmen bu itirazlara yapılan cevaplardan asla bahsetmez.⁶²

Temsilcilik ve kavramcılık karşıtı eğilim Râzî'nin son eserlerinde (*el-Erba'in*, *Lübâbü'l-İşârât*, *el-Metâlib*, *el-Muhassal*, *Risâle fi'l-halk*, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*) güç kazanır.⁶³ Temsilcilik karşıtlığı söz konusu olduğunda *el-Metâlib* özel olarak dikkat çeker, çünkü Râzî, İbn Sînâcî zihnî suretlere karşı gelmenin yanında zihnî suretlerin bilgi nesnelerinden mahiyet açısından farklı olan *musul* [imgeler] ya da *eşbâh* [benzeşimler] olduğu teorisini de tutarsız olarak değerlendirerek öğretiyi açıkça saldırır.⁶⁴ *el-Metâlib*'in temsilciliği sadece belirli bir türüyle değil başlı başına reddettiğinin bir başka önemli işareti, bilginin zihinde izafî-olmayan bir arazın var olmasını gerektirdiği teorisine karşı olmasında yatar.⁶⁵ Bu hususu ileride daha detaylı bir şekilde tartışacağım.

Râzî son eserlerinde kavramcılığa karşı oldukça sert sözler sarfeder. *Risâle fi'l-halk ve'l-ba's*'ta izafetlerin ontolojik statüsü problemini çözmenin bir yolu olarak kavramcılığın yaygın oluşuna ilişkin hüsrânını açıkça dile getirir.

Bu söylem son derece zayıf ve gelip geçici olmasına rağmen herkesin dilindedir.⁶⁶

62 Bazıları buna itiraz ederek, Râzî bazen kavramcı (ya da temsilci) görüşleri bunlara karşı standart kanıtlarını zikretmeden sunduğu için Râzî'nin kastının kavramcılığı (ya da temsilciliği) reddetmek olduğu sonucuna varmakta haklı olmadığımızı söyleyebilir: Onlara göre Râzî bazen karşıt delilleri argüman lehine değerlendiriyor olabilir. Ben üç sebepten bu itirazın mantıklı olduğunu düşünmüyorum. İlk olarak maksadı belirlemeye çalışırken delillerin çokluğuna göre hareket etmek mantıklıdır ve Râzî açık bir şekilde kavramcılığı (ve temsilciliği) çok daha sık reddeder. İkinci olarak, eğer bir yazar, belirli bir görüşe karşı olan cevaplanmamış argümanlara yer verdiği halde onu destekleyen cevaplanmamış bir argümana yer vermemişse bu görüşü reddettiğini iddia etmek mantıklıdır. Söz konusu durumda bu şartlar yerine getirilmiştir. Üçüncü olarak, maksadın kendisi, meselenin özü kadar önemli değildir. Burada ise mesele nin özü Râzî'nin temsilcilik ve kavramcılık karşıtı argümanlara hiçbir cevap sunmamış olduğudur.

63 Örneğin bkz. Râzî, *el-Erbâin fi usûli'd-dîn*, nşr. A. H. es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), I, 40; *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. A. H. es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 136; *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibi'l-âliye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3145), 105b-106b, 112b-113a, 164a-164b, 172a-173a; *el-Metâlibi'l-âliye mine'l- 'ilmi'l-ilâhî*, nşr. A. H. es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), I, 102-103, IV, 260; *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l- 'ulamâ' ve'l-hukemâ' ve'l-mutekellimîn*, nşr. T. A. Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1978), 34, 75; *Risâle fi'l-halk ve'l-ba's* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 816), 17b, 27b-28a; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1994), I, 82-83, III, 100-102.

64 Râzî, *el-cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 1b-5a.

65 Râzî, *el-cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 6a-7b.

66 Râzî, *Risâle fi'l-halk*, 17b.

Aynısını *el-Metâlib*'te, bu kez varlığın ontolojik statüsüne dair kavramcılıkla ilişkili olarak söyler.

Sonraki filozofların çoğu varlığın somut mevcutların değil zihni mevcutların bir parçası olarak var olduğuna inanırlar. Somut olarak mevcut olanın, varlığı kendisine ilave olması gerekecek şekilde mevcut olduğundan söz etmezler. Teselsül bu şekilde engellenmiş olur. Bu, Hayyâm'ın *Varlık Üzerine* risalesindeki ve el-Ferîd el-Geylânî'nin *Alemin Hudûsu Üzerine* kitabındaki görüşüdür. Oldukça zayıf bir görüştür.⁶⁷

Bildiğim kadarıyla Râzî'nin son eserlerindeki bu eğilimin tek istisnasını mantıksal nitelikler temsil eder. Zira bunlar konusunda kavramcılığı açıkça destekler (7. kısma bkz.). Kendi görüşünün tutarlılığı açısından oldukça problemli olsa da bu sınırlı ve özel durum bize, Râzî'nin düşüncesinin yine ters yönde değişerek genel anlamda kavramcılığı ve temsilciliği savunduğunu düşündürmemelidir. Delillerin çokluğu bunun aksini ispatlar.

Râzî'nin düşüncesinin temsilcilikten ve kavramcılıktan uzaklaşan dönüşümünün arkasında yatan sebeplerin detaylı açıklamasına ileriki kısımlarda yer verilecektir. Genel olarak okuyucu, Râzî'nin temsilci ve kavramcı görüşleri reddetmesinin her zaman başka bir öğretiyi savunmasıyla ilişkili olmadığını unutmamalıdır. Örneğin Râzî'nin bazı şeylerin ontolojik statüsüne dair olumlu bir teoriye sahip olmadığı görülmektedir. Bazı durumlarda ihtimal dahilindeki tüm seçenekleri reddeder (zihinde var olma, zihnin dışında var olma, mutlak olarak yokluk). İzafetler buna güzel bir örnektir: Bunlar zihni olarak mevcut olamazlar, zihin-dışında mevcut olamazlar ve mutlak olarak madum da olamazlar.⁶⁸ Râzî benzer çelişkilerin ve bunların öneminin son derece farkındadır, öyle ki bunlardan bilginin imkânına karşı şüpheli iddianın bir parçası olarak bahseder.⁶⁹

Temsilcilik Karşısında

Râzî'nin temsilcilik eleştirisi öncelikli olarak (bilginin İbn Sînâcı zihni suretleri gerektirdiği şeklindeki) İbn Sînâcı ifadesine yönelik olmakla birlikte, başlı başına temsilciliği de (yani bilginin mutlak anlamda zihni suretleri içerdiğini de) eleştirir.

67 Râzî, *el-cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 172a-172b.

68 Râzî, *Metâlib*, I, 99-106; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 98-99, 103-05; *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 159a-165a.

69 Râzî, *Risâle fi'l-halk*, 10a-17b, 18b-28a.

Öncelikle, zihnî varlığın ayrılığına, mutlak mahiyetin varoluşsal farksızlığına ve varlığın kaplamının sınırsızlığına dayanan İbn Sînâ'nın temsilciliğiyle başlayalım. Râzî tüm bu öncüllere saldırır. Bu kısım, ilk iki öncüle odaklanacaktır, çünkü varlığın kaplamının sınırsız olması (zihin-dışında) var olmayan nesnelerin bilgisine ilişkin özel durumla ilgilidir (ki bu, 6. kısımda tartışılmıştır).

Zihnî varlığın ayrılığı, zihnî varlığın içlemsel olarak somut (zihin-dışı) varlığa tâbi olmaması, kendi ayrı varlık türünü oluşturması anlamında alınmalıdır. Râzî bunu doğrudan reddederek zihnin somut varlığa sahip olduğunu ve somut bir mevcutta var olanın da somut varlığa sahip olması gerektiğini, bu nedenle de zihinde var olanın somut varlığa sahip olduğunu savunur.⁷⁰ Ancak bu yorum tek başına İbn Sînâ'nın görüşünü çürütmek için yeterli olmayabilir. Zira zihnî varlığın kaplamının somut varlığından daha dar olduğu kabul edilebilse de (zihnî varlığa sahip olan her şey zihin-dışı varlığa da sahiptir, ancak tam tersi doğru değildir), bunun zihnî varlığın somut varlığa içlemsel olarak indirgenmesi ya da tâbi tutulması sonucuna götürmediği iddia edilebilir: Bazı şeyler iki varlığa da aynı anda sahip olabilmektedir.

Bu olası cevaba ilişkin Râzîci bir itiraz oluşturabilmemiz için gereken unsurları Râzî'nin *Şerhu'l-İşârât*'ı ve *el-Mebâhis*'i sağlar.⁷¹ Öncelikle zihinde olanın hem zihnî hem somut varlığa sahip olduğu (çünkü zihin somut bir mevcuttur ve somut bir mevcutta var olan da somut bir varlığa sahiptir) varsayımından başlayalım. Bu noktada zihnî varlık ile zihinde olanın zihin-dışı varlığı arasındaki ilişkiyi değerlendirmemiz gerekir. İki varlığın ya [a] zâtları itibarıyla ayrı ya [b] zâtları itibarıyla aynı ve sayıca ayrı ya da [c] hem zât hem sayı itibarıyla aynı oldukları sonucunu çıkarırız. Râzî'ye göre [a] seçeneği saçmadır çünkü varlıkta eş sesliliğe yol açar ve bu hem İbn Sînâ hem Râzî tarafından açıkça reddedilmiştir. [b] seçeneği tek bir şeyin iki özdeş varlık oluşumuna sahip olması gibi bir saçmalığı gerektirir. Böylece elimizde, zihnî varlığın hiçbir şekilde somut varlıktan ayrı olmadığı şeklindeki [c] seçeneği kalır. Böylesi bir sonuç, zihinde olanın aynı zamanda zihnin dışında da olduğu anlamında değil de (ki bu çelişkili bir iddiadır), zihinde olanın (zât ve sayı itibarıyla) birden fazla farklı varlık oluşumuna sahip olmadığı ve zihinde olanın sahip olduğu varlık türünün aslında zihnin dışında olanın sahip olduğu varlık türünden farklı olmadığı anla-

70 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 299. Hayyâm da benzer bir ifade kullanır, bkz. "Risâle fi cevâb 'an selâse mesâ'il", *Câmi' u'l-bedâ' i* , nşr. M.H. İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 136, 136-37; Ebû'l-Bekât, *el-Mu'teber*, III, 2-3, 21-22.

71 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 321; *Şerhu'l-İşârât*, II, 220-21.

mında kabul edilmelidir. Râzî bu son noktayı *el-Mûlahhas*'ta belirterek, zihni olarak var olmanın "arazın mahalde var olması gibi zihinde var olmak" (*tûcedu fi'n-nefs ke vucûdi'l- 'araz fi'l-mahall*) dışında başka türlü anlaşılması gerektiğini söyler.⁷²

Bu argümanın, [a] zâtî farklılık ve varlığın eş sesli oluşu arasında hızlı bir sonuca varması ve dolayısıyla zihni ve somut varlığın *teşkil* [derecelendirme] itibariyle farklılaştığı seçeneğini ele almada başarısız olması nedeniyle hedefi ıskaladığı iddia edilebilir: Somut ve zihni varlık, bazı açılardan ortak olmakla birlikte, somut varlığın zihni varlıktan öncelikli ve daha değerli olması nedeniyle farklılaşırlar.⁷³ Bu itiraz *teşkiye* ilişkin Râzî'nin kabul etmediği belirli bir anlayışın (derecelendirilmiş yüklemelerin çeşitli örnekleri zâtî açıdan birbirinden farklıdır) üzerine kurulmuştur. Nitekim Râzî *teşkinin tevâtü'* [eşit anlamlılık] ile bir açıdan ortak olduğunu, ikisinde de çeşitli örneklerin tek bir zâtı paylaştığını ima eder. Bu iki tip yüklem tek bir yakın cinsin türleridir.⁷⁴ Özetle Râzî'ye göre varlığın örnekleri dereceli olmalarına rağmen zâtları açısından özdeşler (bunun varlığının onun varlığına öncelikli olmasının sebebi bunun mahiyetinden ve onun mahiyetinden kaynaklanır, varlığın kendisinden değil).

Saf mahiyetin varoluşsal farksızlığı (yani İbn Sînâ'nın ikinci kurucu öncülü) koşulsuz bir şekilde ele alınmış mahiyetin zihinde de zihin-dışında da var olabileceği anlamına gelir. Râzî'nin bu öncüle itirazı zihni varlığın ayrı bir varlık türü olduğuna dair önceki itirazının üzerine kurulmuştur. Bu itirazın ışığında *el-Mûlahhas*, zihinde var olan bir arazın zihin-dışı bir cevherle (örneğin gökyüzü ya da dünya) aynı mahiyete sahip olamayacağının bedihî olarak bilinebileceğini savunur. *Şerhu'l-İşârât*, zihni varlığın ayrı-olmayışı ile mahiyetin farksızlığı bir araya geldiğinde zihni şeyle zihin-dışı karşılığı arasında (sayı dışında) hiçbir farkın kalmaması gerekeceğini daha da açık hale getirir: (Mahiyetin farksızlığı nedeniyle) mahiyette ve (zihni varlığın ayrı-olmayışı nedeniyle) varlıkta aynı olurlar. Bir başka ifadeyle, belirli bir mahiyete sahip herhangi iki zihin-dışı şey arasında geçerli olan aynı özdeşlik zihin-dışı bir şeyle onun zihni sureti arasında da geçerli olacaktır.⁷⁵

Bu noktada Râzî'nin İbn Sînâcı temsilcilik karşıtı argümanlarını ele alabiliriz. Bu argümanlar iki türdedir. İlki basitçe İbn Sînâcı temsilciliğin mutlak mahiyetin

72 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 299.

73 Somut ve zihni varlığın *teşkil* açısından farklılaştığı Hayyâm ve Ebû'l-Berekât tarafından da zikredilmiş olmakla birlikte, onlar bu fikri İbn Sînâcı temsilciğin bir savunusu bağlamında formüle etmemişlerdir, bkz. Hayyâm, *Risâle fi cevâb*, 136-37; Ebû'l-Berekât, *el-Mu'teber*, III, 21-22.

74 Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 11-19.

75 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 299; *Şerhu'l-İşârât*, II, 221.

varoluşsal farksızlığını gerektirdiğini ve gördüklerimize dayanarak bunun saçmalığının ispatlanabileceğini belirtir.⁷⁶

İkinci türdeki argüman mahiyetlerin varoluşsal farksızlığını kabul etsek bile İbn Sînâ'nın temsilciliğinin bu mahiyetlerin zihin-dışı lazımlarını bilmemizi imkânsız kılacağını iddia eder.⁷⁷ Bir örnek ele alalım. Temsilcilik ateşi bilmemiz için ateşin mahiyetinin zihnimizde var olması gerektiğini savunur. Böyle olması halinde ısının ateş mahiyetinin zorunlu bir lazımı olmasından dolayı ve ateş mahiyetinin zihinde var olmasından dolayı zihnin ısınacağı şeklinde bir itirazda bulunulabilir. Temsilcilik taraftarı bir kimse durumun böyle olmadığını, çünkü ısının ateş mahiyetinin zihnî değil, zihin-dışı bir lazımı olduğunu söyleyerek cevap verir. Başka bir deyişle, ateşin zihin-dışında var olması koşuluyla ısı ateşi zorunlu olarak takip eder. Ancak bu noktada Râzî zihin-dışı lazımların kendisini sorgular. Birinin ısıya ilişkin bilgisi ısı mahiyetinin zihinde var olmasını gerektirir mi? Gerektirmezse İbn Sînâ'nın temsilciliği reddedilmiş olur. Gerektirirse o halde zihnin ısınması gerekir, çünkü ateşin durumunun aksine ısı mahiyetiyle ısının konusunun ısınması arasında hiçbir fark yoktur. Ayrıca muhalif öncekinde bahsi geçen akıl yürütmeyi ısı için de uygulayacak olursa –ısı mahiyeti, ikincil düzeyde zihin-dışı bir lazım nedeniyle ısıtır– bunu sonsuz bir teselsül takip eder. Çünkü ikincil düzeyde zihin-dışı lazım da bilebilir.

Bu tür argümanın özel bir formülasyonu varlığa odaklanır. Râzî'ye göre varlık, mahiyetlerin zihin-dışı bir lazımıdır (hatta mahiyetlerin zihin-dışı lazımlarının en asli olanı, diğer tüm zihin-dışı lazımların koşulu olan zihin-dışı lazımdır). Eğer varlık, varlığın zihinde var olan bir zihnî sureti aracılığıyla biliniyor olsaydı bu durumda bilen kişi iki kez var olmuş olurdu (hem bilen kişi mevcut bir şey olduğu için hem de bilen kişi varlığı varlığın zihnî sureti aracılığıyla bildiği için). Varlığın zâtı ile varlığın konusunun var olması arasında hiçbir fark yoktur.⁷⁸

Zihin-dışı lazımların bilgisi argümanı Râzî için özellikle önemlidir ve bunun sebebini açıklamak oldukça basittir. Çoğu durumda mahiyetlerin zihin-dışı lazımları en açık şekilde bilinendir: Biri ateşin mahiyetini bilmese de zihin-dışı lazımının ısı olduğunu kesinlikle bilir. Bunun ışığında Râzî'nin neden zihin-dışı lazımların bilgisinin imkânsızlığını İbn Sînâ'cı temsilciğin ciddi bir kusuru olarak varsaydığını daha iyi değerlendirebiliriz.

76 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 321; *Şerhu'l-İşârât*, II, 220-21; *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 1b-4b.

77 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 321-22; *el-Mülâhhas*, I, 297-98; *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 3b-4b.

78 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 14, 16.

Râzî temsilcilik karşıtı argümanlar sunmanın yanında onu destekleyen iki argümanın zayıflıklarına da işaret eder. Bunlardan biri, duyulur nesnelerin suretlerinin aynalara nakşolmasıyla ilgili analogidir: Aynalar tıpkı zihinlerin, şeylerin mahiyetlerini taşıyarak onları bilmesi gibi şeylerin suretlerini taşıyarak onları yansıtır. Analogik argümanlar kesinlik sağlamazlar ve ayrıca duyulur nesnelerin suretlerinin aynalara nakşolmadığı da ispatlanabilir.⁷⁹ Diğer argüman var olmayan hayalî nesnelerle ilgilidir: Somut olarak var olmayan (hatta var olamayan) şeyleri hayal edebildiğimizize göre bunlar zihnimizde var olmalıdır. Râzî'nin bu delile itirazı bir sonraki bölümde değerlendirilecektir. Burada önemli olan bu argümanı geçersiz kıldığıdır.⁸⁰

Böylece Râzî'nin sadece temsilciliğin İbn Sînâ'nın formüle ettiği özel versiyonuna değil, başlı başına temsilcilğe saldırıp saldırmadığı meselesine gelmiş olduk. Buradaki asıl soru bilginin, mahiyetleri bilgi nesnelerinin mahiyetlerine özdeş olan imgeler ya da şekiller gerektirdiği teorisini reddedip reddetmediğidir.⁸¹ *el-Mûlahhas* ve *Şerhu'l-İşârât* bu meseleyi açık bir şekilde ele almasa da *el-Metâlib* Râzî'nin görüşünü şekillendirmemize yarayacak unsurları sağlar.

İlk olarak, imgeler teorisinin taraftarlarını tutarsız olmakla kınar. Bunun sebebi muhtemelen onların İbn Sînâcı zihnî mahiyetleri kabul ederek başlamaları ve daha sonra Râzî tarafından ortaya atılmış problemlere özel bir çözüm olarak imgelelere geçiş yapmalarındır.⁸²

İkinci olarak, temsilciliğin zorunlu bir öncülü için ikna edici kanıtlardan yoksun olduklarının altını çizer. Bu öncül bilginin bilenin zihninde yerleşik olan, izafî-olmayan bir araz gerektirmesidir (bu temsilcilik için zorunludur çünkü zihnî suretler bilgi nesneleriyle bir “temsil” izafetine sahip olan ve izafî-olmayan zihnî nitelikler olarak tanımlanmıştır). Râzî'ye göre bu öncül için sunulmuş argümanlar yalnızca bilginin bilenin cevherine ilişkin bir şeyi gerektirdiğini kanıtlayabilir ancak bu ilişkin

79 Râzî sonrası düşüncedeki ayna analogisine dair bir tartışma için bkz. M. Kaş, “Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alınlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Nazarîyat* 4/3 (2018): 56-58.

80 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 4b-5a.

81 Râzî'nin zihnî suretleri, bilgi nesnelerinin mahiyet açısından onlardan farklılaşan imgeleri olarak kabul edebileceği varsayımı B. İbrahim ve M. Kaş tarafından ortaya atılmıştır, bkz. B. İbrahim, *Freeing Philosophy from Metaphysics: Fakhr al-Din al-Râzî's Philosophical Approach to the Study of Natural Phenomena* (Montreal: McGill Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013), 269-270 ve M. Kaş, “Mental Existence Debates”, 62-63. Büyük ihtimalle *el-Metâlib*'in “kayıp” cildine erişimden yoksun olmaları nedeniyle söz konusu varsayımı oluşturmuşlardır.

82 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 2a.

şeyin bir izafete sahip olan izafî-olmayan bir araz mı olduğunu (temsilciliğin gerektirdiği öncül) yoksa izafî-olmayan bir arazın aracılığı olmaksızın doğrudan bilene ilişkin tamamen izafî bir araz mı olduğunu belirleyemez.⁸³ Buradan Râzî'ye göre öncüllerinden biri yeterince gerekçelendirilmemiş olduğu için temsilciliğin de başlı başına yeterince gerekçelendirilmemiş olduğunu çıkarabiliriz.

Üçüncü olarak Râzî, bilginin kendisinin bir tür izafetten başka bir şey olmadığı şeklindeki kendi görüşüne dayanarak yukarıda bahsi geçen öncüle karşı çıkar. Eğer izafî-olmayan bir araz söz konusu özel izafete sahip olursa bilginin taşıyıcısı bilenin cevheri değil arazın kendisi olur (çünkü bilgi bu izafetle aynı şeydir).⁸⁴ Bilen, bilgiye sahip olan kişi olduğundan ötürü bu saçmadır. Bilgi, bilene yerleşik olan izafî-olmayan bir araza değil bilenin cevherine ilişmelidir.⁸⁵ Buna dayanarak temsilciliğin Râzî'ye göre yeterince gerekçelendirilmemiş olmakla kalmayıp aynı zamanda burhanî olarak da yanlış olduğunu çıkarabiliriz.

Râzî'nin temsilciliği başlı başına reddettiğini söylerken kastettiğim Râzî'nin yalnızca (ne şekilde oluşturulmuş olursa olsunlar) zihnî suretlerin bilginin zorunlu şartı olduğunu reddetmiş olmasıdır. Bu, zihnî suretlerin varlığını tamamen reddetmekle ya da zihnî suretlerin bilginin şartı olmaksızın bilgiyle birlikte bulunduğunu reddetmekle aynı şey değildir. Râzî bu meselelerde sessiz kalır.

Kavramcılık Karşısında: Bilginin Var Olmayan Nesneleri⁸⁶

İbn Sînâ'cı üç kurucu öncülden biri, zihin-dışında var olmayan bilgi nesnelerine dair kavramcılık için olduğu kadar onları bilmek için zorunlu olan şartlara dair temsilcilik için de yeterli koşulu sağlar. Bu varlığın sınırsız kaplamadır: Yüklemin konusu ve

83 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 7b-8b.

84 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 8b-9a. Râzî bilginin tamamen izafet olduğu görüşünü şurada da savunur: *el-Metâlib*, III, 103-04.

85 Râzî bu argümanın şu tezi çürütmeyi başaramadığını kabul eder: Bilgi, izafetin izafî-olmayan bir araza ilişkisi anlamında değil de (onun etkin sebebi olarak hareket eden) izafî-olmayan araz tarafından üretilerek bilene ilişkisi anlamında izafî-olmayan bir araz gerektirmektedir. Ancak Râzî bu tezi gerekçelendirilmemiş (nedensel olarak etkin olan ve izafî-olmayan bu arazın varlığını onaylamak için hiçbir sebep yoktur), diyalektik olarak konu dışı (muhaliflerden hiçbiri bilgiyi ve onun koşullarını bu şekilde anlamamaktadır) ve burhanî açıdan yanlış (Tanrı dışında hiçbir etkin sebebin var olmadığı ispatlanabilir) olarak değerlendirir.

86 İbn Sînâ sonrası felsefede bilginin (zihin-dışında) var olmayan nesnelerinin ontolojik statüsü meselesi hakkında daha genel bir tartışma için bkz. F. Benevich, "The Reality of the Non-Existent Object of Thought", 31-61. Râzî'nin zihnî varlık görüşünün niteleme argümanı hakkındaki tartışmayla ele alındığı bir çalışma için bkz. H. Kormaz, "Fer'i Kaide Bağlamında Fahreddin Râzî'nin Zihnî Varlık Anlayışı", *İdrak Dini Araştırmalar Dergisi* 2/2 (2022): 284-310.

bilgi nesnesi olan her şey, varlık sahibi olmalıdır. Bu, konunun kendinde varlığını kendi niteliğinin sıfat olarak varlığından türeten niteleme argümanıya da desteklenir. Bir konunun bir niteliğe sahip olması, niteliğin o konu için var olduğu (sıfat olarak varlığı) anlamına gelir. O niteliğin sıfat olarak varlığı, onun kendinde varlığını (sıfatın kendinde varlığını) gerektirerek, aynı zamanda, konusunun varlığını da (konunun kendinde varlığı) gerektirmiş olur.

Râzî'nin var olmayan nesnelere dair kavramcılığa yaptığı itiraza geçmeden önce temsilci-kavramcı açıklamaya göre bilginin var olmayan nesnesinin ne olduğunu ve zihnî suretinden nasıl farklılaştığını anlamamız gerekir. Bilginin var olmayan nesnesi, doğru olumsuz varoluşsal bir önermenin konusu olarak bedihî bir şekilde alınabilecek her şeydir. Örneğin "bin başlı kişi yoktur" önermesinin bedihî doğruluğunu ele alırsak, bin başlı kişinin var olmayan bir bilgi nesnesi olduğunu elde etmiş oluruz. (Zihin-dışında) var olmayan bilgi nesnesiyle onun sureti aynı mahiyete, aynı (zihnî) varlığa ve (bu tikel zihinde var olmak gibi) aynı tikelleştirici arzulara sahip olduklarından ötürü aynı şeydir. Ancak bilgi eyleminin şartlarıyla bilgi içeriğinin şartları arasındaki farklılıktan ötürü bu tek şey araz bakımından farklılaşır.⁸⁷

Râzî'nin var olmayan bilgi nesnelere dair kavramcılık karşısındaki (ve onları bilmek için zorunlu olan şartlara dair temsilcilik karşısındaki) iddiası iki şekilde işler. Ya varlığın sınırsız kaplamı ve niteleme argümanı kabul edilip bunların kavramcılığı gerektirmediği iddia edilerek ya da ilkenin kendisi sorgulanıp onu destekleyen niteleme argümanına saldırılarak. Râzî var olmayan nesneleri dört tür olarak kabul eder: [i] hayalî nesneler, [ii] imkânsızlıklar, [iii] olumsuzlama, [iv] yokluk.

[i] Hayalî nesnelere dair kavramcılığın savunulması durumu oldukça açıktır. Bin başlı kişi gibi zihin-dışında var olmayan nesneler hayal edilebilir. Bu bilgi nesneleri özgül niteliklere sahip olduklarından dolayı bir şekilde mevcut olmaları gerekir. Zihin-dışında var olmadıklarına göre zihinde var olmalıdırlar. Bu akıl yürütme, Râzî'nin başka durumlarda eleştirdiği varlığın sınırsız kaplamına ve niteleme argümanına dayanır.⁸⁸

87 Bilgi eyleminin şartlarıyla bilgi içeriğinin şartları arasındaki farklılık zihnî varlığın yalnızca bilgi eylemi için bir şart olmasında, ancak bilginin içeriği için bir şart olmamasında yatar. Bir mahiyeti, bu mahiyetin zihnimizde var olduğunu bilmeden bilebiliriz: Mahiyetin zihnî varlığı mahiyeti bilmek için zorunludur ancak bu zihnî varlık bilgisi zorunlu değildir (bkz. Râzî, *el-Mebâhis*, I, 35). Bir diğer ifadeyle bilgi nesnesi, zihnî olarak mevcut olan bir şeyin saf mahiyeti olup, onun zihnî varlığı olmaksızın alınmış olabilirken, zihnî suret ise zihnî varlığıyla birlikte alınan o mahiyettir.

88 Varlığın sınırsız kaplamı ve niteleme argümanı hakkında 2. kısma bkz. Râzî'nin eleştirisi için ise bu kısmın devamına bakınız.

Râzî'nin kavramcı bu akıl yürütmeye karşı iki itirazı bulunur. İlki hayalî nesnelerin bir şekilde mevcut mahiyetlere sahip olduğunu kabul ederek başlar. Râzî nitelendirme argümanının hayalî nesnelerin özel durumu için işe yarar olduğunu kabul etmede kavramcıya haklarını vermekten çekinmez. Çünkü hayalî nesnelerin hiçbir niteliği, onların varlığıyla bedihî olarak çelişkili değildir. Ancak bu noktada Râzî bu bilgi nesnelerinin zihin-dışında mutlak anlamda mevcut olmadıklarını kanıtlamakta kavramcının yetersiz kaldığını savunur. Kavramcı yalnızca, bunların duyuşsal idrakin erişimine açık bir şekilde zihin-dışında mevcut olamayacağını ve *hâzır* olamayacağını ispatlamaktadır. Ancak bu nesnelerin duyuşsal idrakin erişimine açık olmaksızın zihin-dışında mevcut olması ve *gâ'ib* olması mümkündür. Duyuşsal olarak erişilemeyen, bir cevher ya da bir cevherin arazi olarak var olan bin başlı bir kişi olabilir. Râzî bilinen öğretilerle kıyaslama yaparak bu tezin görünüşteki mantıksızlığını gidermeye çalışır. *el-Mülâhhas*'ta bu şeylerin Platon'un misalleri olabileceğini söyler.⁸⁹ *el-Metâlib*'de ise *ashâbu'l-telasım*'ın [tılsım büyüsü yapanlar] buna benzer bir şeye inandıklarını ekler: Onlara göre aşağı alemdeki her şeyin üstün alemde bir karşılığı vardır.⁹⁰

Râzî'nin hayalî nesnelere dair kavramcılığa karşı itirazlarının ikincisi bunların gerçek anlamda mahiyetlere sahip olduğunu reddeder. Hayalî bir nesneyi tasavvur ettiğimize inandığımızda aslında zihin-dışında mevcut olan çeşitli mahiyetleri tasavvur ederiz. Örneğin, "bin başlı kişi" sözde-tasavvuru "kişinin başı" ve "bin kez çoğaltılmak" tasavvurlarına indirgenir. Zihnî olarak mevcut olan bir mahiyete ilişkin tek bir tasavvura sahip değildir, aksine zihin-dışında mevcut olan mahiyetlere ilişkin çeşitli tasavvurlara sahibizdir. Râzî bunu daha da detaylandırarak, zihnin bu durumda yaptığı şeyin (zihin-dışında) mevcut olmayan tek bir mahiyeti tasavvur etmek olmadığını, daha ziyade zihin-dışında mevcut olan bir mahiyetin başka bir mahiyete yüklendiğine hükmetmek olduğunu açıklar. Yani zihinde var olan bin başlı kişi değildir: Zihinde var olan "bu kişinin başının bin kez çoğaltılmış olduğu" hükmüdür.⁹¹

89 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 298.

90 Örneğe göre, aşağı alemdeki şey bin başlı kişiye ilişkin tasavvurumuz olurken, onun karşılığı ise zihin-dışında mevcut olan ancak gizlenmiş olan bin başlı kişi olur, bkz. Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 5a.

91 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 5a. Bu ikinci itiraz İbn Sînâ'nın kendi ifadelerinden ilham alır. İbn Sînâ'ya göre düşüncenin imkânsız nesnelere yalnızca, mümkün mahiyetlerin hayalî birleşimi olan sözde-mahiyetler atfedilebilir (örneğin imkânsız bir nesne olan "Tanrı'nın zıddı", "Tanrı" ve "zıtlık" izafetinin hayalî birleşiminden oluşur. Bkz. *Kitabu's-Şifâ: el-Mantık, el-Burhân*, nşr. İ. Medkûr ve A. A. el-Affî (Kahire: el-Matba'atü'l-Âmiriyye, 1956), I, 72; *et-Ta'likât*, nşr. A.R. Bedevî (Kahire: el-Hey'e-

Bu çözümde yatan asıl problem neyin salt tasavvuru neyin ise hükmü oluşturduğu hakkındaki sezgilerimizin güvenilmezliğini ima etmesidir. Bin başlı bir kişiyi tasavvur etmek (ki bu kendi başına ne doğru ne yanlıştır) ile başı bin kez çoğaltılmış bir kişinin var olduğuna hükmetmek (ki bu doğru ya da yanlış olabilir, hatta muhtemelen daima yanlıştır) arasındaki farkın sezgisel olarak bilinebileceği iddia edilebilir.

Bir diğer problem ise “kişinin başı” ve “bin kez çoğaltılmak” şeklindeki her iki mahiyetin de zihin-dışında mevcut olduğunu ve zihnin asıl yaptığıının kişinin başının bin kez çoğaltılmış olduğuna hükmetmek olduğunu kabul etsek bile ortada hâlâ zihin-dışında mevcut olamayacak olan bir tasavvur nesnesi olacaktır. Bu bir mahiyeti diğerine bağlayan yüklemisel ilişkidir (yani “kişinin başı bin kez çoğaltılmıştır” yanlış hükmündeki “dır” ile ifade edilen ilişki). Bir şeyin başka bir şeye (doğru ya da yanlış bir şekilde) yüklem olduğuna hükmetmek için ikisini bağlayan yüklemisel bir ilişkinin tasavvuru gerekir. Bu yüklemisel ilişki zihin-dışında mevcut olamaz, aksi takdirde bin başlı kişi de dış dünyada var olurdu: Her iki mahiyet de yüklemisel ilişki de var olurdu ve bin başlı kişi bu şeylerin toplamından başka bir şey olmazdı. Bu nedenle niteleme argümanına göre, yüklemisel ilişki zihnî olarak mevcut olmalıdır. Râzî bu eleştiriyi, niteleme argümanının söz konusu yüklemisel ilişkiye uygulanabilirliğine itiraz ederek karşılayabilir. Bu onun için çok da problemli olmayacaktır: Nitekim Râzî göstereceğim üzere argümanın [ii] imkânsızlıklara, [iii] olumsuzlamaya ve [iv] tam yokluğa uygulanabilirliğine itiraz eder.

Şimdi [ii] bilginin imkânsız nesnelerini ele alalım. Kavramcı görüş yine niteleme argümanı ile desteklenen varlığın sınırsız kaplamına dayanır. Ancak imkânsızlıklar Râzî tarafından niteleme argümanına karşı argümanlardan biri olarak özellikle zikredilmiştir. İmkânsızlıklara bazı nitelikler yüklenebilir ancak varlık yüklenemez çünkü varlık imkânsızlıkla çelişiktir. Muhelif, imkânsızlığın aslında zihnî varlıkla uyumlu olduğu şeklinde cevap verir. İmkânsızlık “zihin-dışı gerçeklikte imkânsız bir şekilde var olmak” anlamında alınmalıdır. Bir zihnî sureti idrak edip sonra bu zihnî suretin mahiyetinin zihin-dışında var olamayacağına hükmedebiliriz. Bu hükmün konusu zihnî suretin kendisi değil zihnî suretin mahiyetidir. Çünkü her

tü'l-Misriyyetü'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1973), 147 (Jari Kaukua'ya bu noktayı bana belirttiği için çok teşekkür ederim). Râzî İbn Sînâ'nın yaklaşımının ardındaki genel fikri önemli ölçüde yeniden formüle eder. Râzî'ye göre bu hayali birleşimler sözde-mahiyetlerin saf tasavvurlarına değil somut mahiyetler hakkındaki yanlış yargılara karşılık gelir. Bu ikisi farklı türde bilişsel durumlardır.

zihnî suret, mahiyetinin özel doğası önemsenmeksizin zihnî suret olması açısından alındığında, zihin-dışında imkânsız olarak mevcuttur.⁹² Özetle imkânsıza imkânsızlığın yüklenmesi hükmü “bu zihnî suretin mahiyeti zihin-dışında var olamaz” şeklinde anlaşılmalıdır.

Râzî bu akıl yürütmeyi iki şekilde çürütür. İlk olarak, kavramcılarının imkânsızı zihin-dışında var olamayan zihnî bir suret olarak değerlendirerek mutlak imkânsızı başka bir şeyle değiştirdiklerine işaret eder. Bir karşı argüman olarak zikredilen imkânsız, zihin-dışında imkânsız olan değildir: Karşı argüman olarak zikredilen imkânsız, mutlak olarak imkânsız olan, yani ne zihinde ne de zihin-dışında var olabilir. Kavramcılar tam da mutlak olarak imkânsız olanın ne zihinde ne de zihin-dışında var olabilmesinden ötürü bilgi nesnesi olamayacağını söylemek zorunda kalacaktır. Bu, [iv] yokluğa ilişkin tartışmada açıklanacağı üzere kendileriyle çelişmelerine yol açar.

Râzî’nin ikinci itirazı mütekabiliyete dayanır. *el-Muhassal*’da açıkça imkânsızlığın *farzî* (zihnî olarak oluşturulmuş) olamayacağını çünkü bir konuya imkânsızlık yükleyen *farzın* (zihnî olarak oluşturulan şeyin) zihin-dışı bir gerçekliğe ya tekabül edeceğini ya da etmeyeceğini söyler. Tekabül ederse o halde hem zihin-dışı olan hem de (zorunlu olarak) mevcut olmayan bir doğrulayıcıya tekabül etmelidir. Eğer zihnî olarak oluşturulan şey zihin-dışı bir gerçekliğe tekabül etmezse, yalnızca yanlış bir hüküm olur.⁹³ *el-Mûlahhas*’ın bazı nüshaları anlaşıldığı kadarıyla aynı fikre işaret eden muğlak ifadeler içerir: Zihnî suretin mahiyetinin zihin-dışında var olamayacağı hükmü “neyin zihin-dışında varlığa sahip olmadığı hakkında bir hüküm”-dür (*hükümün ‘alâ mâ lâ vücûd lehu fi’l-hâric*).⁹⁴ Bu ifadenin en akla yatan yorumu onun izini, *el-Muhassal*’daki mütekabiliyet itirazına kadar ve hatta *el-Mûlahhas*’ta Râzî’nin mütekabiliyete işaret ederek yokluk örneklerine dair kavramcılığı reddettiği başka bir yere kadar sürer.

92 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 297; Kâtibî, *el-Münassas fi Şerhi’l-Mûlahhas* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, 888), 139a.

93 Râzî, *el-Muhassal*, 34. Benzer bir düşünce genel olarak madumlar hakkında şurada da geçer: Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 302.

94 Yakın bir zamanda yayınlanmış olan bir baskıda ve elyazmalarının çoğunda karşı argümanlara yönelik kavramcı çözümün bir probleme sahip olduğundan (*fihi bahs*) bahsedilir. Metnin tahkik edilmiş versiyonu da dahil çoğu versiyonu bu hususu tamamen belirsiz bırakmaktadır, bkz. Râzî, *el-Mûlahhas*, 296. Aralarından eleştirinin içeriğini açıklayanlardan bazıları onu metnin ana kısmına dahil ederken (İstanbul: Fazıl Ahmed 901, 38a), diğerleri onu kenar notlarında zikreder (Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. oct. 623, 78b). Kâtibî’nin *el-Mûlahhas* şerhinde bahsederek onu açıkça Râzî’ye isnat etmesinde dayanarak bu açıklamanın güvenilir olduğuna kanaat getirilebilir (bkz. Kâtibî, *el-Münassas*, 138b).

Bu itirazı biraz daha derinlemesine araştırmak iyi olabilir. Râzî'ye göre, zihin-dışı gerçeklik hakkındaki olumsuz varoluşsal önermelerin doğruluğu onların zihin-dışı olana tekabül etmelerinden kaynaklanır. "Bu mahiyet zihin-dışında var olamaz" önermesi doğrudur, çünkü zihnin dışındaki durum bu mahiyetin orada var olamayacağı bir şekildedir. Mütakabiliyet itirazı şunu savunur: İmkânsızın zihinde var olduğu ve onun imkânsızlığının zihin-dışı varlığın imkânsızlığı olduğu kabul edilse bile, "imkânsız zihin-dışında var olamaz" önermesinin doğruluğu yine de zihnin dışındaki duruma bağlı olacaktır. Bir diğer ifadeyle, onu doğrulayan şey zihin-dışı olacaktır. Râzî'ye göre bu, kavramcılar niteliklere konu olan, mevcut olmayan ve zihin-dışı olan bir doğrulayıcıyı kabul etmeye zorlar. Niteliklerin konusu olmasının sebebi başka önermelere değil de belirgin bir önermeye yönelik özel bir doğrulayıcılık ilişkisine sahip olmasıdır (yani doğrulayıcı olan şey belirginleştirme ve bireyselleştirme vb. gibi diğer niteliklere de sahiptir). Doğrulayıcının mevcut olmamasının sebebi olumlu varoluşsal bir önermenin değil, olumsuz varoluşsal bir önermenin doğrulayıcısı olmasıdır. Son olarak doğrulayıcının zihin-dışı olmasının sebebi önermenin zihni olana değil zihin-dışında olana tekabül etmesi itibariyle doğru olmasıdır. Tüm bu akıl yürütmenin sonucu, kavramcının bile niteliklere konu olan, mevcut olmayan ve zihin-dışı olan şeyleri kabul etmesi gerektiğidir. Bu, kavramcı iddianın temeli olan niteleme argümanı ile çelişir.⁹⁵

Şimdiye dek açıklanmış olan ana düşünce [iii] *intifâ'* or *selb* (olumsuzlama) için de geçerlidir. Râzî bununla muhtemelen sıfat olarak yokluğu (yani şu sıfatın bu konu için yokluğunu) kasteder. Bu Râzî'nin niteleme argümanına karşı verdiği

95 Râzî'nin eleştirisine verilebilecek bir kavramcı cevap bu noktada tamamen spekülatiftir. Kavramcı, doğru ve olumsuz varoluşsal bir önermenin doğrulayıcısının gerçekten de mevcut olduğunu, söz konusu var olmayan şey yerine var olan tüm şeylerin bir toplamı olduğunu iddia edebilir. Bir diğer ifadeyle böyle bir doğrulayıcı, olumlu varoluşsal önermelerden oluşan ve doğruluk değeri olumsuz varoluşsal önermelerin doğruluk değerine eşit olan bu özel birleşimin doğrulayıcısı olacaktır. Örneğin "bin başlı bir kişi yoktur" önermesinin doğru olduğunu varsayalım. Kavramcı, bunun doğrulayıcısının "tek başlı 1. kişi vardır", "tek başlı 2. kişi vardır" şeklinde "tek başlı N. kişi vardır"a kadar devam eden önermeleri kapsayan birleşimin doğrulayıcısı olduğunu savunabilir. Söz konusu doğrulayıcı dünyadaki tüm (tek başlı) insanların varlığı olacaktır. Ancak böyle bir cevap problemlidir, çünkü olumsuz varoluşsal önermenin doğruluk değeri, olumlu varoluşsal önermelerden oluşan ve basit bir toplam olarak düşünülen birleşimin doğruluk değerine eşit değildir. Daha ziyade, olumlu varoluşsal önermelerden oluşan ve kapsamlı bir toplam olarak düşünülen birleşimin doğruluk değerine eşittir. Diğer bir ifadeyle söz konusu var olmayan şey yerine var olan şeyleri listelediğimde (1. kişi, 2. kişi, N. kişi) bu listenin kapsamlı olduğunu da eklemeliyim: "sadece N kadar kişi vardır". Sonucunda da bu önerme "1. kişi vardır", "2. kişi vardır" "N. kişi vardır" ve en önemlisi "N+1. kişi yoktur" önermelerinin birleşimine indirgenebilir. Son kurucu unsur yine, hem zihin-dışı hem de mevcut olmayan olan bir şeye tekabül etmesi itibariyle doğru olması gereken olumsuz varoluşsal bir önermedir.

karşı argümanlardan biridir. Olumsuzlama bazı niteliklere sahiptir ancak tam da bu yüzden mevcut olamaz. Çünkü mevcut olmak, olumsuzlamanın niteliklerinden biriyle, yani *icâb* ya da *sübutun* (olumlama) karşıtı olma niteliğiyle bağdaşmaz. Bir şeye karşıt olan o şeye sahip olamaz. Kavramcı bu karşı argümandan hem olumsuzlamanın hem de olumlamanın zihnî suretler olarak var olduğunu savunarak kaçınır. Olumsuzlama için, olumlamanın karşıtı olma niteliği, olumsuzlamanın “zihin-dışı bir mevcuda tekabül etmeme” niteliğine sahip olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Olumlama ise bunun zıddı olan niteliğe, yani “zihin-dışı bir mevcuda tekabül etme” niteliğine sahiptir. Bu karşıtlık olumsuzlamanın da olumlamanın da zihnî varlıklara sahip olmasıyla uyumludur.

Râzî, zihnî surete tekabül etmemezlik yükleyen hükmün “zihin-dışı hiçbir varlığa sahip olmayan şey hakkında bir hüküm” (*hükümün ‘alâ mâ lâ vücûde lehu fi’l-hâric*) olduğuna itiraz eder. Yine öyle görünüyor ki “olumsuzlamanın zihnî sureti, zihin-dışı bir mevcuda tekabül etmez” önermesinin doğrulayıcısı, hem zihin-dışı olan hem de mevcut olmayan bir şey olmak zorundadır (ve bu niteleme argümanı ile çelişir).

Son olarak Râzî’nin muhtemelen zâtî yokluğu (yani bu şeyin yokluğunu) kastettiği [iv] ‘*adem*’i (yokluk) tartışmaya gelebiliriz. Bu, niteleme argümanının karşı argümanlarından sonuncusudur. Râzî’ye göre niteleme argümanı, tam yokluğun niteliklerin konusu olamamasını gerektirir: Eğer olabilseydi mevcut olurdu ve bu saçmadır. Ancak tam yokluğun niteliklerin konusu olamayacağı iddiası kendisiyle çelişkilidir. Çünkü bu iddia, saf yokluğun “niteliklerin konusu olmanın imkânsızlığı” niteliğinin konusu olmasını gerektirir. Ayrıca yokluğun sezgisel olarak bilinebilmesi gerekir, çünkü yokluk kavramı bir şeyin ya mevcut ya da madum olduğu sezgisel hükmünde içermektedir. Kavramcı çözüm, saf yokluğun zihinde var olduğunu ve niteliklere sahip olmanın imkânsızlığının, zihnî olarak mevcut olmakla uyumlu bir şekilde, “zihin-dışı niteliklere sahip olmanın imkânsızlığı” anlamında alınması gerektiğini söylemek olacaktır.⁹⁶

İmkânsız iddiasına benzer bir şekilde burada da kavramcıya yapılan itiraz iki yönlüdür. İlk olarak kavramcının söz konusu meseleyi değiştirdiği, yani tam yokluk (=hem zihindeki hem zihin-dışı gerçeklikteki yokluk) yerine zihin-dışındaki yokluğu aldığı iddia edilebilir. Kavramcı, tam yokluğun bilinemeyeceğini kabul etmek

96 Râzî, *el-Mebâhis*, I, 42.

zorunda kalarak bahsi geçen duruma benzer şekilde kendisiyle çelişecektir. İkinci olarak, yokluğun zihnî bir suret olarak var olduğu kabul edilse bile bu zihnî suret ancak zihin-dışı olana tekabül ettiği takdirde doğru bir bilgi parçası olur.⁹⁷ Bununla Râzî, yokluk hakkındaki doğru hükümlerin zihin-dışına mütekabiliyeti itibariyle doğru olacağını, böylece doğrulayıcılarının hem zihin-dışı olan hem de mevcut olmayan bir şey olmak zorunda olacağını kastediyor görünmektedir.

Râzî'nin *el-Mûlahhas*'ta bu tartışmaya dair son sözlerinde, *insâfın* (tarafsız hüküm) niteleme argümanını zayıf ve ona karşı argümanları ise güçlü kabul ettiğini belirtmiş olması önemlidir.

Sonuç olarak okuyucu, var olmayan bilgi nesnelere dair kavramcılığa karşı Râzî'nin iddiasının, bu nesnelerin nitelikleri üzerine de yansıdığı unutmamalıdır. Örneğin imkânsız zihnî olarak mevcut değilse, o halde onun nitelikleri de zihnî olarak mevcut değildir.⁹⁸

Kavramcılık Karşısında: Tanımsal Parçalar ve İkincil Akledilirler

İbn Sînâ ve birçok İbn Sînâ sonrası düşünür, arazların çoğu ve gayri cismanî cevherler gibi basit türlerin tanımsal parçalarına (cins, fasıl) dair kavramcılığı destekler. Bu tanımsal parçalar arasındaki zihnî farklılık *ibhâm* [belirsiz bırakma] ve *tahsil* [belirleme] arasındaki ayrıma dayanır ve bunlar da zihnî suretlerin zihnî suret olmaları bakımından sahip oldukları özgül niteliklerdir.

İlginç bir şekilde Râzî'nin basit mahiyetlerin (örneğin renkler) tanımsal parçalarına dair kavramcılık tartışması belirsiz bırakma ve belirleme arasındaki ayrımı dikkate almamaktadır. Böyle olmakla birlikte, Râzî ara ve geç dönem eserlerinde basit mahiyetlerin tanımsal parçalarına dair kavramcılığı reddeder.⁹⁹ Bunun karşısındaki iddiası, mütekabiliyet argümanını kullanması açısından var olmayan bilgi nesnelere dair kavramcılık karşısındaki iddiasına benzemektedir. Zihin-dışında var olan basit bir mahiyetin cins ve faslının zihinde var olduğunu kabul etsek bile “bu mahiyet bu tanımsal parçalardan oluşmuştur” hükmü şeylerin dış gerçeklikteki

97 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 303.

98 Örneğin Râzî mevcut olmayan konulara sahip zamansal niteliklere dair kavramcılığı reddeder (örneğin, geçmiş olmak ve gelecek olmak), bkz. Râzî, *el-Metâlib*, V, 98.

99 Râzî'nin bunu savunduğu yerler için bkz. *el-Mebâhis*, I, 56–58. Reddettiği yerler için bkz. *el-Muhassal*, 64; *el-Mûlahhas*, I, 308–10.12, 310; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 82–83.

durumuna ya tekabül edecektir ya da etmeyecektir. Eğer tekabül ederse söz konusu mahiyetin zihin-dışı gerçeklikte parçalardan oluşması gerekir. Eğer tekabül etmezse hüküm basitçe yanlıştır demek olacaktır.

Râzî kavramcı adına olası bir cevabı değerlendirir. Bu cevap mahiyet-varlık ayırımına başvurarak realizm ve kavramcılık arasında bir orta yol sunar. “Mahiyet bu tanımsal parçalardan oluşmuştur” hükmü zihin-dışı gerçekliğe tekabül eder çünkü bu parçalar mahiyette ayrıdır ve bu ayırım hem zihnî olarak hem zihin-dışında geçerlidir. İki durum arasındaki farklılık şudur; zihin söz konusu olduğunda mahiyet açısından ayrı olan bu parçalar varlık bakımından da ayrıdır (her biri kendi varlık oluşumuna sahiptir), ancak somut varlık söz konusu olduğunda bu parçalar varlık bakımından ayrı değildir (çünkü mahiyette ayrı kalmalarına rağmen yalnızca bir varlık oluşumuna sahiptir).¹⁰⁰

Râzî varlığın onun konusu olan mahiyete yerleşen bir sıfat olduğunu belirttiği için bu orta yolcu çözüm bile nihayetinde çürütülmüş olur. Yukarıdaki olası cevap somut varlıkta, tek bir varlık oluşumunun birden fazla mahiyette yerleşik olmasını gerektirecektir (çünkü parçaların mahiyetleri zihin-dışında ayrıdır) ve bu tek bir sıfatın aynı anda birden fazla konuda yerleşik olamamasından ötürü saçmadır.¹⁰¹

Eğer tek bir varlık iki mahiyette yerleşik olabiliyorsa tek bir arazın iki varlık konusunda yerleşik olması ya da tek bir cismin iki yerde var olması neden mümkün olmasın?¹⁰²

İbn Sînâ'nın ve sonraki kavramcıların zihnî olarak mevcut olanlardan kabul ettiği son sınıf, zihnî suretlerin zihnî suret olmaları bakımından sahip oldukları özgül nitelikler olarak değerlendirdikleri ikincil akledilirlerden oluşur. Bu sınıfı üç alt-sınıfa ayırmak mantıklı olacaktır: [i] genel olarak mantıksal nitelikler (İbn Sînâ'nın ikincil akledilirleri); [ii] tümellik ve tümeller; [iii] zihnî olarak oluşturulmuş şeyler (İbn Sînâ sonrası kavramcılarının birçoğunun kabul ettiği ancak İbn Sînâ'nın kabul etmediği ikincil akledilirler).

Râzî'nin [i] mantıksal niteliklerin ontolojik statüsü hakkındaki görüşünün açıklaması öncelikle bunları nasıl anladığını araştırmamızı gerektirir. Râzî'nin

100 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 309. M. Kaş, burada Râzî'nin kendi görüşünü sunduğunu ifade eder. Bu mantıksızdır. Çünkü mahiyette ayırım varlıkta özdeşlik tezi diğer geç dönem eserlerinde (yukarıdaki nota bkz.) ve *el-Mülâhhas*'ın takip eden bölümünde reddedilmiştir (bkz. M. Kaş, “Mental Existence Debates”, 64).

101 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 310.

102 Râzî, *Risâle fi'l-halk*, 17b.

el-Mūlahhas'taki mantıksal nitelikler tanımı zihnî suretlerden hiç bahsetmemektedir. Mantıksal niteliklerin, bilgi nesneleri olarak alınan mahiyetlere, bilgi nesneleri olarak alınan diğer mahiyetlere izafetle ilişkin haricî nitelikler olduğunu söyler. Daha özel olarak mantıksal nitelikler, kendi haricî niteliklerinden biriyle, yani çıkarımsal bilginin kazanılmasına aracılık etme kapasitesiyle alınmaları bakımından bu niteliklerdir.¹⁰³

Râzî genel tutumunun aksine mantıksal niteliklere dair kavramcılığı iki durumda açık bir şekilde destekler. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*'de mantığın yalnızca zihnî varlığa sahip olan, "zihin-dışı varlığa sahip olmayan ikincil akledilirlerin arazlarını" incelediğini iddia eder (*el-a 'râzu'l- 'ârıza li'l-ma 'kûlâti'l-sâniyeti elletî lâ vüçûde lehâ fi'l-hâric*).¹⁰⁴ Sıfat cümlecini nasıl okuduğumuza bağlı olarak ya mantıksal niteliklerin kendisinin tamamen zihnî olduğu ya da onların mantıkta ele alınan arazlarının tamamen zihnî olduğu anlaşılır. Neticede ikinci seçenek ilk seçenekle aynı sonuca varmaktadır (mantıksal nitelikler tamamen zihnîdir): Herhangi türde bir şeyin arazları yalnızca zihinde var olursa, bu türdeki şey de yalnızca zihinde var olur.¹⁰⁵ *el-Metâlib*'te Râzî oldukça nettir: Mantıksal nitelikler somut gerçeklikte değil yalnızca zihinde var olur.¹⁰⁶ Mantıksal niteliklere dair kavramcılığa karşı olan bir argümandan bile bahseder ve onu çürütür (asıl önemli olan da böyle bir argümanı çürütmesinin dolaylı bir şekilde İbn Sînâci temsilciliği varsaymış olmasıdır).¹⁰⁷

Mantıksal niteliklere dair kavramcılık Râzî'nin tümelliğe dair örtük kavramcılık-karşıtlığıyla (aşağıya bkz.) uyumsuzluk içindedir, zira tümellik bir mantıksal niteliktir. Bunun yanında daha da önemlisi mantıksal niteliklere dair kavramcılık temsilcilik-karşıtlığıyla da bağdaşmaz. Çünkü Râzî mantıksal niteliklerin konusunun, bilgi nesnesi olmak şartıyla da olsa mahiyetlerin kendisi olduğunu söyler: Bil-

103 Râzî, *el-Mūlahhas*, I, 38; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 47-48.

104 Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 48.

105 Eğer Râzî bu ilkeyi reddetseydi mantıksal niteliklerin mahiyetlerinin hem zihinde hem haricî gerçeklikte var olabileceğini ve iki varoluşsal durumda da farklı araz gruplarına sahip olabileceğini kabul etmek zorunda kalacaktı. Özetle mahiyetin varoluşsal farksızlığını kabul etmesi gerekecekti.

106 Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 64a-64b.

107 Kavramcılık karşıtı argüman "bu mahiyet bu mantıksal niteliklere sahiptir" hükmünün zihin-dışı olana tekabül etmesi gerektiğini ve böylece o mantıksal niteliklerin zihin-dışı olacağını ortaya atar. Eğer hüküm zihin-dışı olana tekabül etmezse o halde yanlıştır. Râzî'nin bu özel durum karşısındaki cevabı, doğruluğu zihin-dışı olana tekabül etmesi gerekmesinde de bu hükmün doğru olduğudur. Çünkü söz konusu hüküm "bu mahiyet *kendinde* bu mantıksal niteliklere sahiptir" şeklinde değil, "bu mahiyet bu mantıksal niteliklere *zihinde var olduğunda* sahiptir" şeklindedir, bkz. Râzî, *el-Cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlib*, 63b-64a. Bu akıl yürütmenin yalnızca İbn Sînâci temsilciliğe göre doğru olduğu açıktır.

gi nesnesi olarak alınan bir mahiyete (örneğin canlılık), bilgi nesnesi olarak alınan başka bir mahiyete kıyasla (örneğin insanlık) ikincil bir akledilir (örneğin bir cins olmak) yüklenebilir.¹⁰⁸ Râzî'nin İbn Sînâcı temsilciliğe itirazı, bu mahiyetlerin zihnî olarak mevcut olamamasını gerektirir ve aynıysa bir bilgi nesnesi olma niteliği için de geçerlidir.¹⁰⁹ Mantıksal niteliklerin zihnî olarak mevcut olduğu iddiası bilgi nesnelerinin mahiyetlerinin zihnî olarak mevcut olamayacakları iddiasıyla uyuşmamaktadır, çünkü bu mahiyetlerin kendileri mantıksal niteliklerin konusudur ve böylesi nitelikler, konuları zihnî olarak mevcut değilse zihnî olarak mevcut olamaz. Bu tutarsızlık pek açıklanabilir değildir. Yukarıda bahsi geçen pasajları reddederek ve Râzî'nin diğer öğretilerine dayanakla mantıksal niteliklerin zihnî olmaması gerektiğini iddia ederek bu tutarsızlığı giderecek olsak bile bu mantıksal nitelikler, oldukça garip türde zihnî-olmayan bir şey olur. Çünkü Râzî açık bir şekilde onların, mahiyetlerin bilgi nesnesi haline gelmesi sonucu ortaya çıktığını söyler. Bilgi zihnî bir durum olduğu için mantıksal nitelikler zihnî bir durumun sonucunda ortaya çıkmış zihnî-olmayan şeyler olmuş olacaktır.

Râzî'nin [ii] tümellik ve tümellere dair kavramcılık karşısındaki iddiasını ele alalım.¹¹⁰ Râzî'nin tümellere ilişkin genel sınıflandırması, *küllî* (tümel) olarak isimlendirilen şeyleri ayıran İbn Sînâ'dan faydalanır. İlk sınıf, ne tümellik ne de tikellik niteliğine sahip olma koşulu olsun hiçbir koşula bağlı olmaksızın alınan *küllî tabî'î*'dir (doğal tümel). İkincisi bir nitelik olarak tümelliğin kendisi olan, çokluğun kendisinde ortak olduğu nitelik olan *küllî mantıkî*'dir (mantıksal tümel). Üçüncüsü ise tümellik niteliğine sahip olma koşuluyla alınan mahiyet olan *küllî 'aklî*'dir (kavramsal tümel).

İbn Sînâ doğal tümel için realizmi savunurken diğer ikisi için kavramcılığı savunur. Kavramsal tümelleri zihnî suretlerle (yani zihnî olarak mevcut olmaları itibarıyla alınan mahiyetlerle) özdeşleştirir. Bu da zihnî olarak mevcut olan bir konunun niteliği olması nedeniyle tümelliğin kendisinin de zihnî olarak mevcut olmasını gerektirir. Zihnî suretin tikel bir zihinde var olan tikel bir araz olması nedeniyle tümel olamayacağı itirazıyla karşılaşan İbn Sînâ, tümelliği saf mahiyette ortak olan birçok

108 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 38.

109 Bir bilgi nesnesi olmak bilinen şeyin bir niteliğidir. Bilinen şey zihnî olarak mevcut olmadığına göre, bilgi nesnesi olma niteliği de zihnî olarak mevcut değildir.

110 Râzî'nin İbn Sînâ'nın açıklamasına karşı argümanlarının daha geniş tarihi bir bağlamda incelenmesi için bkz. "Gerçekçiliğin Dönüşümü: İbn Sînâcı Felsefede Tümellerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihnî Misaller Teorisi Üzerine", *Nazariyat* 6/2 (2020): 23-68 (özellikle bkz. 38-44).

zihin-dışı ferde ilişkin aynı izafeye sahip olma niteliği olarak yeniden ifade eder (bu zihni suretin tikelliği ile uyumludur). Zihinde, bir mahiyete sahip olan herhangi bir zihin-dışı fert o mahiyete sahip olan herhangi başka bir fertle aynı etkiye sahiptir (bu etki ise zihni surettir).

Râzî doğal tümellerin statüsü konusunda İbn Sînâ'ya katılmakla birlikte onun kavramsal tümellere dair kavramcılığını reddeder ve mantıksal tümellere dair açıkça herhangi bir görüş bildirmez. İbn Sînâ'nın kavramsal tümeller hakkındaki görüşüne karşı iddia iki yoldan biriyle ilerler. Biri, bu şekliyle zihni suretleri reddetmektir ki bunu zaten uzunca tartıştık. İkincisi ise argüman adına zihni suretleri kabul etmekle birlikte onların bir nitelik olarak tümelliğe sahip olamayacağını iddia etmektir.¹¹¹ Râzî bunun için üç delil sunar.

İlk delil tümellerin tümelliğe sahip olma koşuluyla sahip olabileceği başka bir niteliğe dayanır ve bu zâtılıktır. Bazı tümeller kendilerinde ortak olan fertlere kıyasla zâtîdir (örneğin canlılık bu insan ve bu at için zâtîdir). Râzî, muhalifin zâtılığı “bir şeyin mahiyetinin parçası olmak” olarak anladığını belirtir. Zihni suret, fertlerin mahiyetinin bir parçası olamaz, bu nedenle zâtılığa de sahip olamaz. Zâtılık niteliğine sahip olamayan tümellik niteliğine de sahip olamaz (çünkü tümellik zâtilikle uyumlu olmalıdır).¹¹²

İkinci argüman, İbn Sînâ'nın tümelliği “saf mahiyette ortak olan çeşitli zihin-dışı tikellere ilişkin aynı izafeye sahip olma” şeklindeki yeniden ifadesini kabul edecek olursak, o halde zihni suretin zihin-dışı fertlerin herhangi birinden daha güçlü bir tümellik iddiasına sahip olmayacağını savunur. Zihni suret diğerleri gibi bir fert olmakla kalmaz ayrıca kendisine tümellik atfedilebilmesi için kendisini bireyselleştirici arazlar dikkate alınmaksızın ele alınması gerekir: Zihni suret, zihni suret olduğu ya da bu zihinde var olan bu şey olduğu için değil *bu mahiyetin* zihni sureti olduğu için çokluğa yönelik aynı izafeye sahiptir. Râzî'ye göre herhangi bir zihin-dışı fert kendisini bireyselleştiren arazlar dikkate alınmaksızın ele alınabilir ve bu nedenle de söz konusu koşulu yerine getirerek bir nitelik olarak tümelliğe sahip olmaya uygun olabilir.

Zihni surete tümellik atfedilmesine karşı üçüncü ve en önemli argüman daha önce bahsi geçen, bilginin dış gerçekliğe tekabül etmesi gerektirdiği düşüncesine da-

111 Râzî, *el-Mülâhhas*, I, 47-49; *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, I, 100-02.

112 Bu argüman belirsiz görünmektedir, çünkü kavramcı zâtılığın anlamını “bir şeyin mahiyetinin bir parçasına tekabül eden bir zihni suret olmak” şeklinde yeniden formüle edebilir.

yanmaktadır. Râzî “zihni suret birçok ferde ilişkin aynı izafeye sahiptir” şeklindeki önermelerin “zihin bu fertler arasında bir *kadr müşterek* (ortak boyut) idrak eder”e indirgenebileceğini iddia eder. Bu önerme zihin-dışına tekabül ederse, yani ortak boyut zihin-dışında varsa doğrudur. Dolayısıyla önerme doğruysa hakiki tümel olan, yani söz konusu önermenin doğrulayıcısı olan zihin-dışı bir şey olmalıdır. Râzî, zihni suretin yalnızca mecazî anlamda “tümel” olarak isimlendirilebileceği ve tümeli nesnesi olarak alan bilgi parçasından oluştuğu sonucuna varır. Râzî’nin ara ve geç dönem eserleri kavramcılarını sıklıkla bilgiyi bilgi nesnesiyle karıştırmakla suçlar.

Daha önce de geçtiği gibi Râzî’nin tüm akıl yürütmesi özel olarak kavramsal tümelerle ilgilidir. Tümelliğin konusu (kavramsal tümel) sadece zihni olamaz. Peki tümelliğin kendisinin ontolojik statüsü (mantıksal tümel) nedir? Açık taahhütler açısından Râzî oldukça kısırdır. Yalnızca tümelliğin bir izafet olduğunu, dolayısıyla ontolojik statüsünün de izafetlerinkiyle birlikte tartışılması gerektiğini belirtir. Ancak teorileri, tümelliğe dair kavramcılığın reddini ima etmektedir. İlk olarak ileride gösterileceği üzere kavramcılığı izafetin diğer birçok türü için reddeder. İkinci olarak açıkça tümelliği kavramsal tümelin bir parçası olarak anlamaktadır: Kavramsal tümel, doğal tümel (saf mahiyet) ile mantıksal tümelin (tümellik niteliği) bileşimidir.¹¹³ Eğer bir şey zihni değilse parçaları da zihni değildir. Üçüncü olarak Râzî’nin temsilcilik itirazı zihni-olmayan bilgi nesnelere yüklenen niteliklerin de zihni olmamasını gerektirir: Söz konusu nitelikler bu nesnelere tekabül eden zihni suretlere yüklenemez çünkü bu tür şeyler yoktur.

Son olarak Râzî’nin [iii] zihni olarak oluşturulmuş şeylere karşı iddiasını değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu şeylerin her birine ilişkin tartışmasını tek tek incelememiz hem pratik olmayacak hem de gereksiz olacaktır. Çünkü tüm tartışmalarına aynı iki argümanı, mütakabiliyet argümanını ve zihnin ortadan kaldırılması argümanını uygular.¹¹⁴ Bunları değerlendirirken *te’sîr* ya da *mu’essiriyye*’yi (nedensel etkinlik) bir örnek olarak alalım. Bu bir nedenin sonucuyla sahip olduğu özel ilişkidir (örneğin ateşin, başka bir şeyde ısının üretilmesi konusunda özel bir nedensel etkinlik ilişkisi vardır). Ancak okuyucu nedensel etkinlik hakkında söylenenin zihni olarak oluşturulmuş her şey için genişletilebileceğini dikkate almalıdır. Râzî de bunu yaparak bu iddiaları varlık, birlik, bireyselleşme, kipler, hudûs, süreklilik, hal ve genel olarak izafetlere dair kavramcılığa karşı kullanır.¹¹⁵

113 Râzî, *el-Mûlahhas*, I, 46-47.

114 Râzî, *el-Muhassal*, 75; *Risâle fi’l-halk*, 17b, 27a-28a; *el-Metâlib*, IV, 260.

115 Râzî, *el-cüz’ü’l-evvel mine’l-Metâlib*, 159a-164b, 172a-173a.

Mütekabiliyet argümanı önermelerin doğruluğunun onların dış-gerçekliğe tekabül etmelerine bağlı olduğu varsayımına dayanır. Argüman “bu şeyin o şey üzerinde nedensel bir etkinliği vardır” gibi bir önermenin zihin-dışındaki duruma tekabül edip etmediğini sorar. Ediyorsa nedensel etkinlik bu şeyin zihin-dışı bir niteliği olarak var olmalıdır: Râzî’nin ifade ettiğine göre bu şey kendinde (*fî nefsihi*) nedensel olarak etkin olmalıdır. Öte yandan eğer önerme dışarıya tekabül etmeseydi, önerme yanlış olacaktır. Söz konusu şey de kendinde nedensel olarak etkin olmamış olacaktır.

Zihninin ortadan kaldırılması argümanı zihninin var olmadığı varsayımsal bir durumu resmeder ve söz konusu niteliklere ne olacağını sorar. Râzî’ye göre bu niteliklerin zihninin kaybolmasıyla birlikte kaybolacağı ve zihin mevcut olmadığında onların da mevcut olmadığı düşüncesi “her akıllı kişinin kesin olarak yanlış olduğunu belirteceği bir şey”dir (*mimmâ yekta’u küllü ‘âkılın bi-fesâdihî*).¹¹⁶ Nedensel etkinlik gibi nitelikleri mantıksal niteliklerden ayıran nokta da tam olarak budur. Çünkü Râzî mantıksal niteliklerin zihninin kaybolmasıyla birlikte kaybolacağını ve zihin varlığa gelmeden önce onların da mevcut olmadığını kabul etmede hiçbir problem görmemektedir. Nitekim mantıksal nitelikleri de mahiyetlere, mahiyetlerin bilinir hale gelmesi koşuluyla ilişen nitelikler olarak tanımlar.

Tümellik ve tümeller hakkındaki tartışmada gördüğümüz üzere Râzî kavram-cıları (zihinde var olan) bilgiyi (zihinde var olmayan) bilgi nesnesiyle karıştırmakla suçlar.

Daha önce birçok kez “bunlar zihinde oluşturulan şeylerdir”in anlamı, şeyin etki eden, etkilenen, hal ve mahal olduğu bilgisinin zihinde var olması ise bunun kabul edileceğinden bahsetmiştik. Ancak araştırma bilgiyle ilgili değildir. Araştırma, bilgi nesnesi ve onun hal, mahal, etki eden ya da etkilenen oluşunun kendinde olumlu mu olumsuz mu olduğuyla ilgilidir. Eğer bu şeylerin zihin-dışında kesinlikle hiçbir varlığa sahip olmadığını ve varlıklarının yalnızca zihinde bulunduğunu kastettiyseniz, o halde bu, şeyin kendinde etki eden olmadığının ve yalnızca yanlış vehme ve yanlış varsayımına göre böyle [şeyin etki eden] olduğunun açık beyanı olur.¹¹⁷

116 Râzî, *Risâle fi’l-halk*, 17b.

117 Râzî, *Risâle fi’l-halk*, 27b-28a. Krş. *el-Muhassal*, 75.

Sonuç

Bu makale İbn Sînâ sonrası gelenekte Râzî'nin temsilciliğe ve kavramcılığa yönelik şüphecililiğiyle nasıl öne çıktığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte şüphecililiğinin sistematik doğasını da aydınlatmıştır. Râzî'nin zihnî suretlere ve onların özgül niteliklerine karşı iddiası, tartışması boyunca tutarlı bir şekilde uyguladığı bir dizi belirgin ilkeye dayanır. Bu ilkeler bu makalenin büyük bir kısmında detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Burada bunları hızlı bir şekilde yineleyeceğim.

Râzî'nin İbn Sînâcı temsilcilik karşısındaki iddiası hem İbn Sînâcı zihnî suretleri kabul etmek için gereken koşulları (zihnî varlığın ayrı oluşu, mahiyetin farkıslığı) hem de bu zihnî suretlerin bilgi için zorunlu olduğu iddiasını reddeder. Zihnî varlığın ayrı oluşu ve mahiyetin farkıslığı da aynı temel iddia ışığında reddedilir: Varlığın tüm örnekleri zâtında aynıdır. Zihnî varlık zihin-dışı varlıktan zâtî olarak farklı değildir. Bu, aynı mahiyetin hem zihinde hem de zihnin dışında var olamayacağı anlamına gelir. Çünkü aksi takdirde zihin-dışı fertler arasında geçerli olan aynı özdeşlik zihin-dışı bir fertle onun zihnî karşılığı arasında da geçerli olacaktır. Bilgi için zihnî suretlerin zorunluluğu ise mahiyetlerin en açık şekilde bildiğimiz şeyler olan zihin-dışı larımaları bilmeyi imkânsız kılacağı için reddedilmiştir.

Râzî ayrıca daha geniş anlamda da temsilciliğe eleştirel yaklaşır. İbn Sînâcı zihnî mahiyetlerden imgelere gerçekleşen dönüşümü tutarsız ve geçici bir hareket olarak değerlendirir. Daha da önemlisi başlı başına temsilciliğin zorunlu bir öncülünü, yani bilginin bilende yerleşik olan, izafi-olmayan bir arazı gerektirdiğini eleştirir. Böyle bir öncül yeterince gerekçelendirilmemiş (çünkü, muhaliflerin argümanları yalnızca bilginin bilene ilişkin bir arazı gerektirdiğini ispatlayabilir, ancak onun izafi olup olmadığını belirleyemez) ve (Râzî'nin bilginin saf izafet olduğu, böyle bir izafetin izafi-olmayan bir arazın aracılığı olmaksızın doğrudan bilene ilişmesi gerektiği görüşüne dayanarak) burhanî açıdan da yanlış olarak kabul edilir.

Var olmayan bilgi nesnelere dair kavramcılık karşısındaki (ve bu tür nesneleri bilmek için gerekli şartlara dair temsilcilik karşısındaki) iddiası iki ayrı yöne ayrılır. Hayali nesneler söz konusu olduğunda kavramcı bunların zihin-dışında mevcut olmayan mahiyetler olduklarını kanıtlamakta başarısız olur. Çünkü bunlar ya zihin-dışında tuhaf bir varlık biçimine sahip mahiyetler olarak varsayılabilir ya da hiçbir şekilde mahiyet olarak varsayılmayabilir (bu tür nesneleri hayal etmek aslında zihin-dışı bir mahiyetin zihin-dışı başka bir mahiyete ait olduğu şeklinde yanlış bir hüküm vermek anlamına gelmektedir).

İmkânsızlıklar, olumsuzlama ve yokluk söz konusu olduğunda Râzî oldukça farklı bir yol izleyerek “imkânsız”, “olumsuzlama” ve “yokluk” gibi belirli niteliklerin varlıkla uyumsuz oluşuna dayanarak varlığın sınırsız kaplamına ve onu destekleyen niteleme argümanına meydan okur. Râzî’ye göre standart temsilci-kavramcı karşılık (zihni varlığa kıyasla değil, zihin-dışı varlığa kıyasla bu niteliklerle nitelenen zihni bir suret vardır) iki nedenden ötürü başarısızlığa uğrar. İlki kavramcının söz konusu nesneleri karıştırmasıdır (mutlak imkânsız zihin-dışında imkânsız olanla, tam yokluğu zihin-dışı yoklukla). İkinci sebep zihni suretler hakkındaki hükümlerin hala zihin-dışına tekabül etmesi itibarıyla doğru olacak olması ve onların zihin-dışı doğrulayıcılarının mevcut olmaması gerektiğidir.

Mütekabiliyet argümanı ayıca Râzî’nin tanımsal parçalara ve bazı ikincil akledirlere (tümellik, kategori dışı niteliklere) dair kavramcılık karşısındaki iddiasının da temelidir. Bu parçaları ve nitelikleri içeren doğru hükümler zihin-dışına tekabül etmelidir. Râzî zihnin ortadan kaldırılması şeklindeki zihni deneyle bu düşüncüyü destekler.

Mantıksal nitelikler kendileri olmasa oldukça tutarlı olacak bir resimde ilginç bir yer tutar. Görünüşte Râzî onlara dair kavramcılığı kabul ederek mütekabiliyet argümanının bu özel durum için başarısız olduğunu çünkü mahiyetlerin mantıksal niteliklere zihin-dışında var oldukları zaman değil zihinde var oldukları zaman sahip olduğu hükmünü verdiğimiz savunur. Benzer bir görüş Râzî’nin temsilcilik karşısındaki ve tümellere ve tümelliğe dair kavramcılık karşısındaki tutumuyla açıkça bir karşıtlık içindedir. Bu tutarsızlığı çözenin muhtemel yollarından biri mantıksal niteliklerin mahiyetler bilindiğinde onlarda ortaya çıkan özel bir tür zihin-dışı nitelik olduğunu savunmak olacaktır.

Sonuç olarak okuyucu bu makalenin Râzî’nin temsilcilik ve kavramcılık karşısındaki iddiasını yalnızca sunmayı amaçladığını ve bunlara ilişkin herhangi bir olumlu ve alternatif görüşe dair iddiasını açıklamayı amaçlamadığını unutmamalıdır. Nitekim (örneğin izafetlerin ontolojik statüsü gibi) bazı meseleler söz konusu olduğunda hiçbir pozitif görüşe sahip olmadığını ileri sürmek için de iyi sebepler vardır.

Kaynakça

- Alper, Ömer M., 'Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status', *Journal of Islamic Philosophy* 2/1 (2006), 25–35.
- Altaş, Eşref, 'el-Metâlibü'l-âliye'nin Kayıp Ciltlerinin Peşinde', *Nazariyat* 6/2 (2020), 163–176.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, Nşr. M. Zari'i (Kum: Mü'essese Büstân-i Kitâb, 2002).
- . *el-Mübâhasât*, Nşr. M. Bîdârfer (Kum: İntişârât-i Bîdâr, 1992).
- . *Kitâbu's-Şifâ', el-Mantık, el-Burhân*, Nşr. İ. Medkûr ve A. A. el-Afîfi (Kahire: el-Matba'atü'l-amîriyye, 1956).
- . *Kitâbu's-Şifâ', el-Mantık, el-İbâre*, Nşr. M. M. Hidayrî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'âmmeti li't-te'lîf ve'n-neşr, 1970).
- . *Kitâbu's-şifâ', el-İlâhiyyât*, 2 cilt, Nşr. A.G. Kanawâtî, M.Y. Musâ, S. Dünyâ, ve S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-'âmmeli li şu'ûnî'l-metâbî'i'l-emîriyye, 1960).
- . *Kitâbu's- Şifâ', el-Medhal*, Nşr. A. G. Kanawati, M. el-Hudayrî, ve F. el-Ehvânî (Kahire: el-Matba'a-tü'l-amîriyye, 1952).
- . *Kitâbu's-Şifâ', et-Tabî'iyât, en-Nefs*, Nşr. İ. Medkûr, A. G. Kanawati, ve S. Zâyid (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'âmmeli li'l-kitâb, 1975).
- . *et-Ta'likât*, Nşr. A.R. Bedevî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-'âmmeti li'l-kitâb, 1973).
- Ebü'l-Berekât, Hibetullah el-Bağdâdî, 3 cilt, *el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Nşr. A. A. el-Hadramî (İsfahan: İntişârât-i Dânişgâh-i İsfahan, 1938).
- Behmenyâr b. Merzûbân, *et-Tahsil*, Nşr. M. Mutahhari (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tihân, 1996).
- Benevich, Fedor, 'Perceiving Things in Themselves: Abû l-Barakât al-Bağdâdî's Critique of Representationalism', *Arabic Sciences and Philosophy* 30/2 (2020), 229–264.
- . 'The Metaphysics of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī (d. 1153): *Aḥwāl* and Universals', A. Al Ghouz, Abdelkader (Ed.) *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century. Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* içinde. Göttingen: V & R unipress ve Bonn University Press, 2018), 323–350.
- . 'The Reality of the Non-Existent Object of Thought', *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 6 (2018), 31–61.
- . 'The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11–13th Centuries)', *Oriens* 45 (2017), 203–258.
- Black, Deborah L., 'Intentionality in Medieval Arabic philosophy'. *Quaestio* 10 (2010), 65–81.
- . 'Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations', *Topoi* 19/1 (2000), 59–75.
- . 'Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna', *Mediaeval Studies* 61 (1999), 45–79.
- . 'Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings', *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8 (1997), 425–453.
- . 'Estimation (*Wahm*) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions', *Dialogue* 32/2 (1993), 219–258.
- Chatti, Saloua, 'Existential Import in Avicenna's Modal Logic', *Arabic Sciences and Philosophy* 26/1 (2016),

45–71.

Daşdemir, Yusuf, 'Ma'dûle Önermelerde Varlıksal İçerik Sorunu: Fahreddin er-Râzî-Kutbüddin et-Tahtânî Tartışması', *Nazariyat* 5/2 (2019), 77–111.

Druart, Thérèse-Anne, 'Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix', *Tópicos, Revista de Filosofía* 42 (1997), 51–73.

Gazâlî, Ebû Hâmid, *Tehâfütü'l-felâsife*, Nşr. M. Bouyges (Beyrut: Imprimerie Catholique, 1927).

İbn Gaylân, Efdalüddîn el-Belhî, *Hudûsu'l-Âlem*, Nşr. M. Muhakkik (Tahran: Ancuman-i âsâr-i ferhangî, 2004).

Hayyâm, Gıyaseddîn el-Nişâbüri, *Risâle fi'z-ziyâ' el-'akl fi mevzû 'il-'ilmi'l-kullî*, Muhammed. H. İsmail (nşr.), *Câmi 'u'l-bedâ' i* içinde (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2004), 142–146.

—. *Risâle fi cevâb 'an selâse mesâ'il*, Muhammed. H. İsmail (nşr.), *Câmi 'u'l-bedâ' i* içinde (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 2004).

—. *Risâle fi'l-vücûd*, Cemşid. N. Gulamrızâ (nşr.), 'Sukhani darbara-yi *Risâla fi l-wujûd* az Hakîm 'Umar b. İbrahim Khayyâm' içinde, *Farhang* 29-32 (1999), 101–135.

Kaş, Murat, "Zihni Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mahiyeti ve Kategorisi Bağlamında Bir İnceleme", *Nazariyat* 4/3 (2018), 49–81.

Kâtibî, Necmüddîn el-Kazvinî, *el-Münassas fi şerhi'l-Mûlahhas*, YE İstanbul, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed, 888.

Kaukua, Jari, *Suhrwardî's Illuminationism. A Philosophical Study* (Leiden–Boston: Brill, 2022).

—. 'Avicenna on Negative Judgement', *Topoi* 39 (2020), 657–666.

—. 'The Problem of Intentionality in Avicenna', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 25 (2014), 215–242.

Levkerî, Ebû'l-Abbâs, *Beyânü'l-Hakk bi-Damânî's-Sıdk, el-'İlmu'l-ilâhî*, Nşr. İ. Dîbâcî (Tahran: el-Ma'hadu'l-'âlemi li'l-fikr ve'l-hadâreti'l-İslâmiyye, 1994).

el-Mes'ûdî, Şerefuddîn, *el-Mebâhis ve ş-şukûk 'ale'l-İşârât*, Shihadeh, Ayman, *Doubts on Avicenna. A Study and Edition of Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Commentary on the Ishârât* içinde (Leiden-Boston: Brill, 2016), 193–288.

Râzî, Fahreddîn, *el-Mantiku'lKebîr*, 2 cilt, Nşr. T. Akyüz ve A. Dürüsavî (Riyad: Dâru fâris li ba'si't-tures ve ta'yisi'l-fikr, 2022).

—. *el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık*, 2 cilt, Nşr. İ. Hanoğlu ve S. Fûda (Amman: el-Asleyn fi dirâse ve'n-neşr, 2021). [Şu el yazması nüshalara da başvurulmuştur: YE İstanbul, Fazıl Ahmed, 900; YE İstanbul, Fazıl Ahmed, 901; YE İstanbul, Ragıp Paşa, 866; YE Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin, Ms. or. Oct. 623].

—. *Nihâyetü'l-ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 4 cilt, Nşr. S. Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehâir, 2015).

—. *Cevâbât el-mesâ'ili'l-buhâriyye*, Shihadeh, Ayman (ed.), 'Fakhr al-Dîn al-Râzî's Response to Sharaf al-Dîn al-Mas'ûdî's Critical Commentary on Avicenna's Ishârât' içinde, *The Muslim World* 104/1-2 (2014), 11–61.

—. *Şerhu'l-İşârât*, 2 cilt, Nşr. A. R. Necefzâde (Tahran: Encümen-i âsâr ve mefâhir-i ferhengî, 2005).

—. *Şerhu 'Uyûni'l-hikme*, 3 cilt, Nşr. yok. (Tahran: Müessesetü's-Sâdik li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1994).

—. *el-Metâlibü'l-âliye mine 'il-'ilmi'l-ilâhî*, 9 cilt, Nşr. A. H. es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987).

- . *Lübâbü'l-İşârât ve't-tenbîhât*, Nşr, A. H. es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986).
- . *el-Erbâin fî Usûli'd-dîn*, Nşr, A. H. es-Sekkâ, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986).
- . *Muhassalü Efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l- 'ulamâ ' ve'l-hukemâ ' ve'l-mutekellimîn*, Nşr. T. A. Sa ' d (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1978).
- . *el-Mebâhisü'l-meşrûkiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî 'iyyât*, 2 cilt, Nşr. Z. Â. el-Müsevi (Haydarabad: Dâ'iretü'l-ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1924).
- . *el-cüz'ü'l-evvel mine'l-Metâlibü'l-Âliye*, YE İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 3145.
- . *Risâle fî'l-halk ve'l-ba 's*, YE İstanbul, Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa 816.
- Sebti, Meryem, 'Le Statut Ontologique de L'image Dans la Doctrine Avicennienne de la Perception', *Arabic Sciences and Philosophy* 15/1 (2005), 109–140.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn, *Hikmetü'l-ışrâk*, Nşr. J. Walbridge ve H. Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 1999)
- . *Kitâbü't-telvîhât, el- 'ilmü's-sâlis*, Corbin, Henry (ed.), *Opera Metaphysica et Mystica* Cilt 1 içinde, (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matba 'u'l-me'ârif, 1993), 1-121.
- . *Kitâbü'l-mukâvemât, el- 'ilmü's-sâlis*, Corbin, Henry (ed.), *Opera Metaphysica et Mystica* Cilt 1 içinde (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matba 'u'l-me'ârif, 1993), 122–192.
- . *Kitâbü'l-meşâri ' ve'l-mutârahât, el- 'ilmü's-sâlis*, Corbin, Henry (ed.), *Opera Metaphysica et Mystica* Cilt 1 içinde (Leipzig-İstanbul: Brockhaus-Matba ' al-ma'ârif, 1993), 193-506.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth, *Musâra 'atü'l-felâsife*, Nşr. S. M. Muhtâr (Kahire: Matba'atü'l-Cebelâvi, 1976).
- . *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Nşr. A. Guillaume (Londra: Oxford University Press, 1934).
- . *Şükûk su 'ile li kâdi 'Umer b. Sehlân es-Sâvi min ciheti'l-imâm Muhammed eş- Şehristânî ve talebe halluhâ*, YE Kazan, Kazan Federal University, Department of Manuscripts and Rare Books, 1125-A.
- Üçer, İbrahim Halil, 'Gerçekliğin Dönüşümü: İbn Sînâcî Felsefede Tümelelerin Ontolojisi ve Kutbüddin er-Râzî'nin Zihni Misaller Teorisi Üzerine', *Nazariyat* 6/2 (2020), 23-66
- Wisnovsky, Robert, 'Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mashriq): A Sketch', Hasse, Dag Nikolaus ve Bertolacci, Amos (ed.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics* içinde (Berlin ve Boston: De Gruyter, 2012), 27–50.
- Zarepour, Mohammad S., 'Avicenna on Empty Intentionality: A Case Study in Analytical Avicennianism', *British Journal for the History of Philosophy* (2022), 1–20.