

Mantık-Metafizik İrtibatına Bir Örnek: İbn Sînâ ve Fahreddin Râzî’de Mahiyetin Bir Parçası Olarak Cins ve Fasil*

Sacide Ataş**

Öz: İslami ilimler içerisinde mantık bir alet ilmi olmanın ötesinde, onu bir alet olarak kullanan âlimin metafizik ve ontolojik kabullerini yansıtan bir disiplindir. Mantığı bir alet ilmi olarak kullanan âlimlerin kabullerini en iyi yansıtan konulardan biri madde-suret ve cins-fasil arasındaki paralelliktir. Cins ve fasıl, İbn Sînâcı madde-suret teorisinin epistemolojideki yansımasıdır. Bu makalede madde-suretçi bir ontolojiyi kabul eden İbn Sînâ’nın cins-fasil ve madde-suret arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği ve bunun tam karşısında yer alarak atomcu bir ontolojiyi kabul eden Fahreddin Râzî’nin cins ve fasıl, madde-suret teorisini kabul etmeksizin nasıl açıkladığı incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Cins, fasıl, madde, suret, mantık, ontoloji, metafizik.

Abstract: In the Islamic studies beyond being a tool science, logic is also a specific discipline that reflects the metaphysical and ontological assumptions of the scholars who used it as a tool. One of the features that best reflects the perceptions of the scholars who use logic as a tool science is the parallelism between the matter-form (*mâdda-sûra*) and the genus-differentia (*jins-faşl*). The genus-differentia are the reflections of the Avicennian matter-form theory in epistemology. In this article, I examined how Ibn Sînâ accepting the matter-form ontology, approached to the relationship between the genus-differentia and the matter-form. Moreover, I analyzed, how Fakhr al-din al-Râzî, applying an atomic ontology, explained the genus differentia as on the contrary of the matter-form theory.

Keywords: Genus, differentia, matter, form, logic, ontology, metaphysics.

* Elinizdeki makale İSAM AYP akademik yazım atölyesi kapsamında hazırlanmıştır. Makalenin yazım süreci boyunca bana yol gösterip hatalarımı düzelteren kıymetli hocam Doç. Dr. Berat Açı’la sonsuz şükranlarımı sunarım. Ayrıca önemli tavsiyeleri ile makaleye son halini vermemi sağlayan değerli hocam Doç. Dr. Eşref Altaş’a teşekkürü bir borç bilirim. Son olarak yazım sürecinde gerek kaynaklara irşat ederek gerekse bu kaynaklara ulaşmamı sağlayarak bana yardımcı olan sevgili arkadaşım Selman Sucu’ya teşekkür ederim.

** İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İslam ve Türk Felsefesi Doktor Adayı. İletişim: sacide.adas@isam.org.tr.

Giriş

Mantık ilmi, tasavvur ve tasdik bölümlerine ayrılır ve tasavvur tanım yoluyla kavramlara, tasdik ise kıyas yoluyla yargılara nasıl ulaşacağımızın bilgisini verir. Tanım, kendi içerisinde tam tanım (*el-haddü't-tâmm*) ve eksik tanım (*el-haddü'n-nâkıs*) olarak ikiye ayrılır. Tanımın en mükemmel hali tam tanımdır ve tam tanım, tanımlanan şeyin mahiyetine tekabül eder. Tam tanım bir şeyin yakın cins ve yakın faslının bir araya gelmesiyle ortaya çıkar. Bu makaleye konu edilen şey ise, tanımın unsurları olan cins ve faslın bir araya gelerek mahiyeti nasıl ortaya çıkardığıdır. Makalede mahiyetin ortaya çıkmasına dair bu mesele madde-suretçi ontolojiyi benimsemiş olan filozof İbn Sînâ (v. 428/1036) ile atomcu ontolojiyi benimsemiş olan mütekellim Fahreddin Râzî (v. 606/1210) arasında karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Zira İbn Sînâ'ya göre cins ve fasıl, ontolojik düzlemdeki madde ve suretin epistemolojik düzlemdeki karşılığıdır. Bu durumda madde-suretçi ontolojiyi kabul etmeyen Fahreddin Râzî'nin cins ve faslı nasıl bir ontolojik temele yerleştirdiği sorusu gündeme gelmektedir. Elinizdeki bu makalede cins-fasıl ve madde-suret İbn Sînâ tarafından inşa edilen ve Râzî tarafından reddedilen bu paralellikten hareketle mantık-metafizik ilişkisinin ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda önce İbn Sînâ'nın cins-fasıl ve madde-suret arasındaki bu paralelliği nasıl kurduğu cisim tanımı üzerinden açıklanacaktır. Daha sonra Râzî'nin madde-suret görüşünü reddettiği halde cins-fasıl arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği Râzî'nin insan tanımı üzerinden ele alınacaktır. Böylece âlimlerin metafizik ve ontolojik kabullerinin, onların mantık düşüncelerine olan etkisi ve bu etkiden hareketle de mantık ve metafizik arasındaki irtibat ortaya konacaktır.

İbn Sînâ'da Madde-Suret ve Cins-Fasıl İlişkisi

İbn Sînâ'nın madde-suret ile cins-fasıl arasında kurduğu paralelliğin anlaşılabilmesi için öncelikle cins ve faslı nasıl tanımladığına bakılmalıdır. İbn Sînâ, cinsi “o nedir?” sorusunun cevabında, hakikatleri farklı olan şeylere söylenen tümel” diye tarif eder. Faslı ise “cevheri bakımından ‘o hangi şeydir?’ sorusunun cevabında şeye söylenen tümel” olarak tarif eder.¹ Cins tarifinde cinsi “o nedir?” sorusunun cevabında (...) söylenen” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü cins bir şeyin mahiyetinin kaim kılan parçası olarak tanımda yer alır ve o şeyin mahiyetinin ne olduğu sorusuna cevap olarak

1 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 15.

verilir. “Hakikatleri farklı” derken türlerinin farklı olması kastedilmektedir. Fasıl tarifindeki ‘o hangi şeydir?’ sorusunun cevabında şeye söylenen” kaydı ise cinsi zaten bilinen şey için “o cins altında yer alan tümellerden hangisidir” gibi mevhum bir sorunun cevabında söylendiğine işaret eder. İbn Sînâ bunu “cins, bir şeyin (başka şeylerle) ortak kaim kılanı, fasıl ise özel kaim kılanıdır”² diyerek ifade etmiştir. Bu şöyle bir örnek üzerinden anlaşılabilir: İnsan ve at için “onlar nedir?” diye sorulduğunda ikisinin ortak kaim kılanı canlı olmalarıdır; yani “canlı”, insanın ve atın cinsidir ve ikisi arasında ortaktır. İnsan için ayrı, at için ayrı olarak “o hangi şeydir?”, yani “canlı cinsinin altındaki hangi şeydir?” diye sorulduğunda ise insanın kendisine özel kaim kılıcı unsuru “düşünen”, atınki ise “kişneyen”dir. Bunlar insanın ve atın fasıllarıdır.

İbn Sînâ’ya göre cins ve fasıl nefse yerleşen arazlardır. Ancak bu, cins ve fasılın dış dünyada karşılıkları olmadığı anlamına gelmemektedir. Cins ve fasılın mahiyetin bir parçası olduklarını yukarıda belirtmiştik. Bir şeyin mahiyetinin hem o şeyin dış dünyadaki hakikati hem de onun zihindeki karşılığı için kullanıldığı göz önünde bulundurulduğunda, aynı şeyin cins ve fasıl için de geçerli olduğu anlaşılabacaktır. Buna göre –ileride daha ayrıntılı şekilde anlatacağımız üzere– dış dünyadaki mahiyetin parçaları olan madde ve suret, epistemolojik düzlemde cins ve fasla dönüşmektedir. Nitekim cins ve fasıl bir şeyin tanımını oluşturmaktadır. Tanımın amacı ise bir şeyin mahiyetine lafızla delalet etmektir.³ Dolayısıyla cins ve fasıl o şeyin mahiyetinin zihindeki halidir ve bunlar dile getirildiğinde mahiyet tanımlanmış olur.

İbn Sînâ’ya göre bilfiil var olan her cisim, madde ve suretten müteşekkildir. Çünkü cisimler, cismin altına girecek herhangi bir şey olmaya istidat sahibi olmak bakımından bilkuvvedir. Yine cisimlik suretine sahip olmak bakımından ise bilfiildir. Yani madde cisme bilkuvve olma halini, suret ise bilfiil olma halini verir. Nitekim maddenin tanımı “bir şeyin kendisiyle bilkuvve olarak var olduğu şeydir”.⁴ Suret ise “şeyin kendisiyle bilfiil hale geldiği şeydir”.⁵ Öte yandan İbn Sînâ’ya göre madde suretsiz, suret de maddesiz olamaz.⁶ Çünkü suret olmaksızın madde bilkuvve halde kalır ve bilfiil hale geçemez; yine bilfiil olmaya istidat sahibi olan madde olmaksızın suret, bilfiil hale getireceği bir şey bulamaz.

2 İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 16.

3 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, 3. bs. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 41.

4 Ebü’l-Hasen Ali b Muhammed b Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî el-Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dârü’l-kütübü’l-ilmîyye, 1983), 195.

5 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 63, 68; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 135.

6 İbn Sînâ, *Metafizik*, 74.

İbn Sînâ madde ile suret arasındaki ilişki tarzının ne olacağına dair ihtimalleri sıralar ve bu ihtimaller arasında tercihe şayan olanı söyler. Buna göre bu ilişki için şu ihtimaller söz konusudur:⁷

- (i) Görelilik (*izâfet*) ilişkisi: Bu ilişki tarzını baba-oğulun birbirine nispeti üzerinden anlayabiliriz. Baba ile oğul arasında görelilik ilişkisi vardır. Aralarında görelilik ilişkisi olan iki şeyin biri, diğeri olmaksızın düşünülemez; yani baba olmadan oğlun, oğul olmadan da babanın tasavvur edilmesi imkânsızdır. Hâl-buki madde olmaksızın birçok şeyin suretini düşünmek mümkündür. Bu sebeple İbn Sînâ bu ihtimali eler.
- (ii) İllet-malul⁸ ilişkisi: İbn Sînâ bu ihtimalin de kısır döngüye (*devr*) neden olacağı için mümkün olmadığını belirtmiştir. Zira malulün varlığı illetin varlığına bağlıdır. Madde ve suret için düşünüldüğünde her ikisinin de oluşması diğerine bağlı olduğu için madde de suret de hem illet hem de malul olmak durumunda kalırdı. Fakat bu imkânsızdır.
- (iii) Madde ve suret arasında varlıkları denk (*mütekâfi 'u'l-vücûd*), aralarında illet-malul ilişkisi bulunmayan ve biri varken diğeri var olup biri yokken diğeri de bulunmadığı bir ilişkinin bulunması. Böyle olan iki şey arasında illet-malul ilişkisi bulunmadığı için birinin varlığı, diğerinin varlığının nedeni olmaz. Varlığının nedeni olmayınca yokluğunun da nedeni olmaz. Bu durumda ikisinin varlıkları ve yoklukları arasında yalnızca birlikte gerçekleşme durumu söz konusudur. İki şey arasında bu tarz bir ilişki şu üç şekilde ortaya çıkabilir:
 - (a) Bu iki şeyden birinin ortadan kalkması ile üçüncü bir şey ortadan kalkar.
 - (b) Bu iki şeyin varlığı ve yokluğu doğrudan üçüncü bir şeye bağlıdır.
 - (c) Bu iki şeyin varlığı ve yokluğu doğrudan üçüncü bir şeye bağlı değil, birbirine bağlıdır. Yine bu ihtimal üç şekilde gerçekleşebilir:

7 İbn Sînâ, *Metafizik*, 75-76; Daha ayrıntılı açıklama için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 420-32.

8 İllet "bir şeyin varlığının kendisine bağlı olduğu ve (varlığı kendisine bağlı olan o şeyin) dışında kalan ve ona tesirde bulunan şey"dir (el-Cürânî, *et-Ta'rifât*, 154.) Malul ise varlığı illete bağlı olan ve illetin etkide bulunduğu şeydir; Yine İbn Sînâ illeti şu şekilde tanımlamaktadır: "Bir başka şeyin bilfiil varlığı, kendisinin bilfiil varlığından olan ancak kendisinin bilfiil olması ötekinin bilfiil var olmasına muhtaç olmayan her şeydir." İbn Sînâ'nın malul tarifi ise şöyledir: "Bilfiil varlığını bir başka şeyden alan her zattır. Ancak bu bir başka şey varlığını ondan almaz." İbn Sînâ, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu'l-Hudûd*, ed. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan (Ankara: Elis Yayınları, 2013), 63.

- > Bu iki şey, mahiyetlerinden ötürü birbirine bağlı olabilir. Ancak bu durumda madde ve suretin görelî olduğunu söylemek gerekir. Hâlbuki (a) şikkında bu elenmişti.
- > Bu iki şeyin varlıklarından ötürü olabilir. Böyle bir şey zorunlu varlık olur. İkiisi beraber zorunlu varlık olamayacağı için bu ihtimal de yanlıştır.
- > Üçüncü bir şeyin varlığı söz konusudur. Madde ve suretten her biri kendi zatından ötürü (*li-zâtîhi*) mümkün olmakla beraber üçüncü bir şeyle zorunlu hale gelirler.

İbn Sînâ son seçeneğin doğru olduğunu, yani madde ve suretin kendi zatında mümkün olmakla beraber üçüncü bir şeyle zorunlu hale geldiğini söyler. Buna göre madde ve suretten biri, üçüncü şeye daha yakın olur ve aracı illet olarak diğerinin zorunluluğunu sağlar. Bu aracı illetin madde mi suret mi olduğunu tartışan İbn Sînâ, suret olduğunu söyler. Zira madde bir istidattır ve bilkuvvedir. Bilkuvve olanın bilfiil olana illet olması ise imkânsızdır. Kısacası İbn Sînâ’ya göre madde ile suret arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetleyebiliriz: Suret ve maddeyi zorunlu hale getiren üçüncü bir şey söz konusudur. Madde ile suret arasında her ne kadar varlıkta eşitlik bulunsa da suret, üçüncü şey ile madde arasında aracı bir illet olur ve madde onun malulü olur. Bu ilişki akrabalık ilişkisi üzerinden biraz daha anlaşılır kılınabilir. Mesela Mehmet’in Ali’nin babası, Ali’ninse Muhammed’in babası olduğunu varsayalım. Mehmet hem Ali’nin hem de Muhammed’in varlığa gelmesinin illetidir. Ancak öncelikle Ali’ye etkide bulunduğu için Ali, Mehmet ile Muhammed arasında aracı bir illet ve Muhammed’le aralarına bir kişi daha girmediği için yakın illet gibi olur. Madde ve suret de böyle düşünülebilir. Ali suret, Muhammed madde, Mehmet ise ikisine de etki eden üçüncü unsur olur.

Cins ve fasıl arasındaki ilişkiye gelince, her ikisinin tanımı da yukarıda zikredildiği için burada doğrudan bu ikisinin nasıl bir araya gelerek türü oluşturduklarına ve aralarında nasıl bir ilişki olduğuna değinebiliriz.

İbn Sînâ, iki şeyin bir araya gelerek bir şeye dönüşmelerinin dört şekilde olabileceğini söyler:⁹

- (i) Madde ve suretin yukarıda anlatıldığı şekilde bir araya gelmesi gibi olabilir. Madde tek başına bilkuvve haldeyken suretle birleşerek bilfiil hale gelir ve bu ikisinden oluşan birlik ne yalnızca maddedir ne de yalnızca surettir.

- (ii) Aralarında madde ve surette olduğu gibi var olmak için diğerine muhtaçlık durumunun bulunmadığı birlik şeklinde olabilir. Burada iki şey bir araya gelip hal değişimi veya karışımla yeni bir şeye dönüşürler. Mesela su ve yoğurdun bir araya gelerek ayranı oluşturmaları gibi.
- (iii) Cevher ve arazda olduğu gibi tek başına bilfiil var olamayan bir şeyin tek başına var olabilene ilişerek var olması ve bu şekilde oluşturduğu birlik şeklinde olabilir. Zira araz tek başına var olamaz, cevhere ilişerek varlığa gelir. Örneğin kırmızılığın herhangi bir cisme ilişmeksizin dış dünyada var olduğunu düşünemeyiz.
- (iv) İki şeyin birleşerek, birleşen bu şeylerden belirsiz olanın belirli hale gelmesi şeklinde olabilir. Burada iki şey bir araya gelip başka bir şey ortaya çıkarmaz. Çünkü bir şeyin belirginleşmesi demek onun başkalaşması demek değil, gerçekleşmesi demektir. İbn Sînâ cins ve faslın bu şekilde bir araya geldiklerini söyler. Cins kendinde belirsiz bir şey iken kendisine ilişen fasıl ile belirginleşir (*taayyün*) ve böylece gerçekleşir (*tahakkuk*). Buna göre “canlı” belirsiz bir şey iken kendisine “düşünen” faslının eklenmesiyle belirginleşir ve insan olarak gerçekleşir.

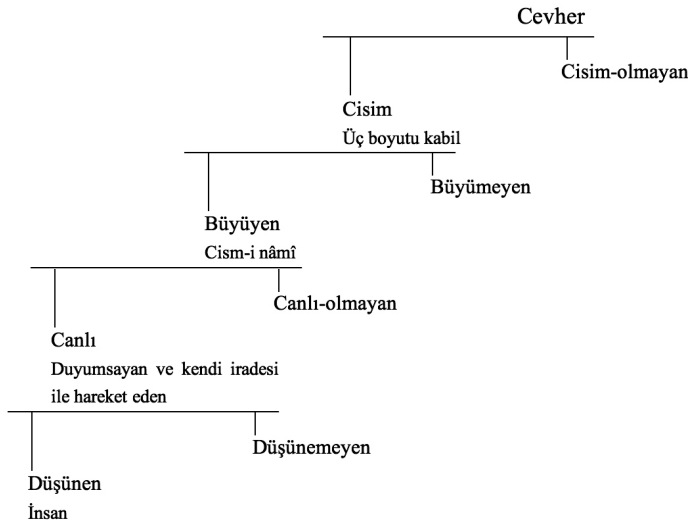
İbn Sînâ’ya göre cins ve fasıl, madde ve suretin bir araya gelmesinden meydana gelen birleşiklerde bulunur. Cins, şeyin maddesinden ve fasıl o şeyin suretinden kaynaklanır. Fakat İbn Sînâ, cins ve faslın şeylerin madde ve suret olmak bakımından madde ve sureti olmadığını vurgular. Zira cins ve fasıl ayrımı zihnidir. Hâlbuki madde ve suret ayrımı haricidir. Burada cins ve faslın, madde ve suretten kaynaklanması dış dünyada madde olan şeyin akılda cinse, sûret olan şeyinse akılda fasla tekabül etmesi anlamındadır. Kısacası bu sistemde ontolojik düzeyde madde olan şey epistemolojik düzlemde cinse, ontolojik düzlemde suret olan şey ise epistemolojik düzlemde surete tekabül eder.¹⁰

Bu açıklamalarda, madde-suretin ve cins-faslın bir araya gelerek var olma tarzlarının benzerliği göze çarpmaktadır. Tanımından da anlaşılacağı üzere madde bilkuvve olup suretle bilfiil hale gelir, aynı şekilde cins belirsizdir ve kendisine fasıl eklenmesiyle belirli hale gelir. Belirsiz olan, hariçte bilfiil var olamaz ve bilfiil hale gelmesi için belirlenmesi gerekir. Belirsiz olan cinse fasıl eklenir ve tür olarak varlığa gelir.

10 İbn Sînâ, *Metafizik*, 204; Jon McGinnis, “Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna’s Logic, Science and Natural Philosophy”, *Documenti E Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007): 174.

Nasıl ki suret, kendisine varlık veren üçüncü şey ile madde arasına girerek yakın illet oluyorsa, fasıl da cinse eklenerek bir nevi onu varlığa gelmesini sağlamış olur.¹¹

İbn Sînâ’ya göre cins-fasıl ve madde-suret arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğunu biraz daha belirginleştirmek için *İkinci Analitikler*’in onuncu faslına başvurmamız gerekir. İbn Sînâ bu ilişkiyi açıklayarak iki probleme çözüm üretmeyi amaçlamaktadır. Bu problemlerden biri şudur: Aşağıda, Şekil 1’e bakıldığında cevher mefhumundan başlayarak fasılların cinslere eklenerek türü, yani mahiyeti nasıl oluşturduğu gösterilmiştir. Cins ve fasıl, birleşerek türü oluşturdukları için aynı zamanda mahiyetin parçaları haline gelmektedir. Yani cisim (*cins*) ve üç boyutu kabil olma (*fasıl*), canlının (*tür*) parçalarıdır ve “parça bütünü önceler” ilkesi gereği cins ve fasılın mahiyeti öncelemesi gerekir. Bir diğer ifadeyle cisim ve üç boyutu kabil olma canlıyı önceler. Öte yandan İbn Sînâ, insanın cisim olabilmesi için canlının vasıta/illet olması gerektiğini söyler. Çünkü Şekil 1’deki hiyerarşiye bakıldığında sözgelimi insanın işlemi içerisine önce canlı, sonra –canlının işlemi içerisine girmesi sebebiyle– cisim girer. Yine “illet, malulü önceler” ilkesi gereği canlının, cismi ve üç boyutu kabil olmayı öncelemesi gerekir. Nasıl olur da hem cisim canlıyı hem de canlı cismi önceleyebilir?¹²



Şekil 1 Cins-Fasıl ve Madde-Suret Hiyerarşisi¹³

11 İbn Sînâ, *Metafizik*, 210.

12 İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, 2. bs. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 46; McGinnis, “Logic and Science”, 175.

13 Şemanın sağ tarafında yer alan “cisim olmayan”, “büyümeyen” vs. gibi olumsuz nitelendirmeler başka bir türü ifade etmez. Yalnızca diğer türü olumsuzlamak için kullanılmıştır.

Meseleyi biraz daha derinleştirecek olursak: “İnsan canlıdır” önermesinde canlı olmak, doğrudan mahiyete delalet ettiği ve doğrudan insan tanımının içerisinde bulunduğu için bu önermede yüklem konuya yüklenmesi için bir sebep aranmaz. Zira canlının insana yüklendiği bedihî olarak bilinir. Ancak “Her insan cisimdir” diye bir önerme kurduğumuzda, bu önermede yüklem konuya delaleti açık değildir. Bu sebeple bir kıyasla ispatlanması gerekir:

Her canlı cisimdir. (büyük öncül)

Her insan canlıdır. (küçük öncül)

Her insan cisimdir. (sonuç)

Bu kıyasta bizim ulaşmaya çalıştığımız sonuç “Her insan cisimdir” önermesiydi. Biz bu önermenin büyük terimine (cisim) aracısız, doğrudan yüklenen bir anlamı orta terim (canlı) yaptık ve bu orta terim küçük terime (insan) de doğrudan yüklenen bir anlam oldu. Böylece insanın cisimliliğini açıklayabilmek için canlıyı bir orta terim ve dolayısıyla illet olarak kullandık. Ancak “illet malulü önceler” ilkesi gereği canlının cismi önceleme gerekir. Hâlbuki cismin, canlının parçası olduğu için canlıyı önceleme gerektiğini söylemiştik. Bu durumda hem canlının cismi hem de cismin canlıyı önceleme gerektiği gibi bir sonuç çıkar ki, bu imkânsızdır. İlkelerden herhangi birinden vazgeçmek de mümkün olmadığına göre bu problemin çözümü nasıl olmalıdır?¹⁴

İkinci probleme gelince; “cisim” ve “duyumsayan” anlamlarının “canlı” anlamının bir parçası olduğu zikredilmişti. Zira bu iki anlam birleşerek canlı anlamını oluşturur. Ancak nasıl olur da cismi veya duyumsayan anlamını canlıya yükleyebiliyor, “Her canlı cisimdir” gibi bir önerme kurabiliyoruz? İbn Sînâ bu yüklemeyi, birin ikiye yüklenerek “İki birdir” gibi bir önerme kurmaya benzetir.¹⁵

Cins-fasıl ve madde-suret arasında nasıl bir bağlantı olduğu bu problemlerin çözümünde gündeme gelmektedir. Zira İbn Sînâ bu problemlerin çözümü madde anlamındaki cisim ve cins anlamındaki cisim ile suret anlamındaki duyumsayan (*hassâs*) ile fasıl anlamındaki duyumsayanın arasındaki farkta yattığını belirtir.¹⁶ Bu ikisi arasındaki farkları kısaca şu şekilde izah edebiliriz:

14 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 46; Eymen el-Mısırî, *Düstûr-ül-hükemâ fî şerhi Buhâni's-Şifâ*, I (Bağdat: el-Musbâh, 2015), 531.

15 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 46; Eymen el-Mısırî, *Düstûr-ül-hükemâ*, I: 533; McGinnis, “Logic and Science”, 175.

16 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, 46.

- (1) Cisim için düşünülduğünde; cisim, madde anlamında alındığında “kendisine başka bir anlamın ilişmemesi” kaydıyla (*bi-şarti lâ*), yani “kendisi olmak bakımından (*min haysü hüve hüve*)” alınır ve yüklem olmaz. Çünkü “A B’dir” şeklinde bir önerme kurulduğunda, kasıt eğer “A’nın mahiyeti olduğu gibi B’nin mahiyetidir” gibi bir mana ise yüklemenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü yükleme olabilmesi için konu (A) ve yüklem (B) arasında ayrışma (*mübâyenet/tebâyün*) bulunmalıdır. Örneğin “Canlı cisimdir” dediğimizde, cismi “cisim olmak bakımından cisim” olarak alırsak, cismin canlının mahiyetine eşit olduğunu söylememiz gerekir ki, bu mümkün değildir.¹⁷ İşte cins anlamındaki cisim burada yükleme yapmamıza imkân sağlar. Çünkü cins anlamındaki cisim, *ibhâm şartıyla*¹⁸ (*bi-şarti ’l-ibhâm*) alınır ve birçok kaydı alabileceği için yüklem olmaya elverişlidir. Bu açıdan ele alındığında “Canlı cisimdir” dediğimizde “canlının mahiyeti olduğu gibi cismin mahiyetidir” anlamı çıkmaz. Bilakis “canlı cisimlikle vasıflanır” anlamı çıkar.¹⁹
- (2) Cisim *bi-şarti lâ* itibariyle, bir diğer ifadeyle yalnızca kendisi olmak bakımından, yani madde olarak alındığında canlının parçasıdır. Fakat *ibhâm şartıyla* alındığında, yani cins olduğunda cisim canlının tümeli, canlı ise onun tikeli olur. Çünkü canlının tanımının “duyumsayan ve irade ile hareket eden cisim” olduğu düşünülduğünde, cisim burada canlının parçası haline gelmektedir. Zira burada tanım içerisinde yer alan her bir anlam, bir diğerinden ayrışarak (*mütebâyin*) yan yana getirilmiş ve böylece *bi-şarti lâ* alınmıştır. *Bi-şarti lâ* alınan mahiyet ise maddedir.²⁰

Cismin cins olarak canlının tümeli olması ise şu şekildedir: Cisim kendisi olmak bakımından mutlaktır ve belirgin hale gelebilmesi (*taayyün*) için canlıya ihtiyaç vardır. “Canlı cisimdir” dendiğinde cisim *ibhâm şartıyla*, yani ayanda varlığı olmadan alınmıştır. Ayanda varlığının bulunabilmesi için belirgin hale gelmesi gerekir. Bu ise ancak kendisine bir fasıl eklenerek bir başka tür oluşmasıyla olur. Böylece altında yeni bir tür oluşur ve bu tür onun tikeli haline gelir. Bu belirginleşme aşama aşama aşağı doğru gerçekleşir. Burada canlı olmaksızın cisim belirgin hale gelemez, ancak canlının oluşması için de fasla ihtiyaç vardır. Dolayısıyla faslın cins ile tür arasında aracı bir illet olduğu da söylenebilir.²¹

17 Eymen el-Mısri, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 540; McGinnis, “Logic and Science”, 175.

18 *İbhâm şartıyla* alınan mahiyet müphem bir mahiyettir; yani ayanda bulunmaz ancak nefsülemrde bulunur. Eymen el-Mısri, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 545.

19 Eymen el-Mısri, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 540.

20 Eymen el-Mısri, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 541.

21 Eymen el-Mısri, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 540-541.

Madde ile cins arasındaki bu fark, Şekil 1’de yer alan, cevherden insana kadar uzanan şema üzerinden şu şekilde izah edilebilir: Madde olarak düşünüldüğünde illiyet bağı tabloda yukarı doğru kurulur. Yani yukarıda bulunan, aşağıda bulunan illetidir. Mesela canlı için düşünüldüğünde canlının mahiyeti içerisine girerek onun parçası olduğu için cisim illet olur. Ancak cins için düşünüldüğünde ise illiyet bağı aşağı doğru kurulur. Yani aşağıda bulunan yukarıda bulunanın illeti olur. Yine canlı için düşünüldüğünde “düşünen” faslı, canlının taayyün ederek varlığa gelmesini sağladığı için illet olur.

Bu şekilde aradaki fark belirginleştğinde problemlerin çözümünü de kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: İlk problemde cins-fasıl ve mahiyet arasındaki parça bütün ilişkisi, cismin madde anlamıyla alınması durumunda gerçekleşir. Bu durumda cisim için düşündüğümüzde, canlının parçası olarak onu önceleyen cisim, madde olarak alınan cisimdir. Yine insanın cisim olması için illet olup o cismi önceleyen canlı ise cins olan canlıdır. Dolayısıyla aynı şeyin hem önce hem de sonra gelmesi sorunu, aynı şeyin farklı itibarlarla dikkate alındığı söylenerek çözülmüş olur.²²

İkinci problem de aynı şekilde çözüme ulaştırılır. Aralarında parça-bütün ilişkisi olan cisim ve canlı madde olarak alınan cisim ve canlıdır, canlıya yüklem olan cisim ise cins olan cisimdir.²³

Burada madde ve cins için söylenen her şey, tamamen suret ve fasıl için de geçerlidir. Dolayısıyla konuyu uzatmamak adına mesele burada sonlandırılmış olup bu şekilde İbn Sînâ’nın cins-fasıl ve madde-suret arasında kurduğu paralellik özetlenmiş oldu.

Râzî’nin Madde-Sureti Reddi ve Cins ve Fasıl İlişkisini Kurma Şekli

İbn Sînâ’dan sonra Fahreddin Râzî’nin bu mesele hakkındaki görüşlerine cins ve fasıl tariflerini vererek başlayabiliriz. Râzî’nin cins ve fasıl tanımı şu şekildedir:

İki mahiyet, zatilerin bir kısmında ortakken geri kalan kısmında ayrıldığına göre, kendisi ile ortak oldukları şeyin tamamı, kendisi ile ayrıldıkları şeyin tamamından farklı olmalıdır. Bunların ilki cins, ikincisi fasıldır. Buradan da anlaşıldığı üzere cins ve fasılın mahiyetleri birbirinin dışındadır. Cins, ortak parçanın tam olanı (*kemâlü’l-cüz’i’l-müşte-rek*) iken fasıl ayıran parçanın tam olanıdır (*kemâlü’l-cüz’i’l-mümeyyiz*).²⁴

22 Eymen el-Mısırî, *Düstûrû’l-hükemâ*, I:543.

23 Eymen el-Mısırî, *Düstûrû’l-hükemâ*, I: 543.

24 Fahreddin er-Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, ed. Ehâd Ferâmerz Karâmeliki ve Âdine Asgarînejâd (Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381), 58; Ayrıca bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî, I (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373), 77, 82.

Râzî’nin tanımında cins ve faslın mahiyetlerinin birbirinin dışında olduğunu özellikle belirtmesinin nedenlerinden biri, faslın cinsin sıfatı olduğunu düşünmesidir. Zira bir şeyin sıfatı kendisinin dışındadır.

Râzî faslın üç itibarı olduğunu dile getirir ve bunlardan özellikle son itibarın varlıkta daima cinsin illeti olmasının zorunluluğunu eleştirir:²⁵

- (1) Mutlak cinsin tabiatına kıyasla itibarı. Bu itibarla fasıl, cinsi böler. Örneğin *düşünen* faslı, canlıyı “düşünen canlı” ve “düşünmeyen canlı” diye böler.
- (2) İkinci itibarı ile fasıl, türe nispetle dikkate alınır ve bu açıdan türün kurucu parçası olur. Nitekim *düşünen* faslı, tür olan insanın kurucusudur.
- (3) Faslın üçüncü itibarı ise cinsten türün ferdiyetinin varlığına nispetlidir. Örneğin insan türünün canlı cinsinden payını alarak mevcut olması, “düşünen” faslıdır. Bu anlamda fasıl, mutlak olarak cinsin mahiyetinin kurucu unsuru olmamakla birlikte cinsin tür olarak varlıkta payını alarak ferdiyet kazanmasının illeti olmaktadır. Bu demektir ki *düşünen*, insanın payı olması itibarıyla canlının illetidir, yani cinsin varlığının sebebidir.

Yukarıda da değinildiği üzere İbn Sînâ’nın en özel, yani bu üçüncü anlamıyla kullandığı fasıl, cinsin tür olarak tahakkukunun illetidir. Bir örnek vermek gerekirse türün kurucu unsuru olan fasıl, cins doğasına birleştiği zaman onu bir tür olarak kaim kılar ve cinsten türün payına düşen anlamı tahakkuk ettirir. Örneğin *düşünme* canlı tabiatına bittiğinde onu bir tür olarak yani insan olarak kaim kılar. İbn Sînâ’nın faslın illet olmasıyla kastettiği budur. Buna göre *düşünme*, İbn Sînâ’ya göre zorunlu olarak türün cinsten alınan payının illetidir.

Râzî burada biri diğerinin uzantısı olan iki zor problem dile getirir:²⁶

- (i) Fasil, söz konusu türün cinsteki payına ne zaman varlığını verir? Payın yani türün ferdiyetinin diğerlerinden ayrışmasından sonra mı önce mi? Bir başka ifadeyle fasıl olan “düşünen”, canlıdaki insan payını ne zaman ortaya çıkarır. İnsanın diğerlerinden ayrışmasından (a) sonra mı, (b) önce mi?
 - (a) Eğer insanın canlının bir ferdi olarak ortaya çıkmasından sonra ortaya çıkarıyorsa insanın canlıdan ayrışmasını sağlayacak bir ayrıştırıcı sebebe ihtiyaç ortaya çıkacaktır ki, bu ayrıştırıcı fasıl önceleyecektir. Dolayısıyla türün payını cinsten ayrıştırarak ona ferdiyetini kazandırdığını düşündü-

25 er-Râzî, *Mantıku’l-Mülâhhas*, 73.

26 Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât* (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005), 100.

ğümüz fasıl, bir ayırıştırıcı işlev görmemiş olacaktır. Fasılın esasında canlıdan insan payını ayırıştırıran ve türün ferdiyetini kuran bir illet olduğunu düşündüğümüz durumda bu bir çelişki olarak ortaya çıkacaktır.

(b) Eğer insanın canlının ferdi olarak ortaya çıkmasından önce fasıl bir kurucu illet işlevi görüyorsa bu durumda düşünen, türün ferdiyeti itibarıyla değil de mutlak olarak canlının kurucusu olacaktır. Bu ise “düşünen” olmaksızın canlının bulunamayacağı anlamına gelir ki bu durum cinsi, cins olmaktan çıkararak bir türe dönüştürecektir.

- (ii) Râzî, ikinci zor problemi fasılın kimi zaman bir sıfat olarak ortaya çıkabildiğinden hareketle ortaya koyar. Eğer fasıl kimi zaman cinsin bir sıfatı olarak ortaya çıkabiliyorsa nasıl oluyor da sıfat olan fasıl, türün payı olarak cinsin tahakkukunu sağlayan bir illete dönüşüyor?²⁷

Râzî burada türün cinsten ferdiyetinin kazanmasının illetinin zorunlu olarak fasıl olmadığını iddia etmektedir. Çünkü örneğin canlıya nispetle beyazlık, canlının faslıdır. Bir başka ifadeyle “beyaz canlı” ve “beyaz-olmayan canlı” ayrımında “beyaz canlı” ifadesinde fasıl, “beyaz” sıfatıdır. Çünkü beyaz, canlıyı beyaz-olmayanlardan ayırmaktadır. Bu örnek üzerinden Râzî’nin meseleyi özellikle itibari mahiyetlerde ele aldığı söylenebilir. Ancak gerçek mahiyetler için de benzer bir süreci yürütmek mümkündür. Örneğin düşünen, canlıyı düşünen-olmayan canlılardan ayırarak onu bir tür kılmaktadır. Bir başka ifadeyle onu düşünen canlı kılmakta ve canlı cinsinin belli bir türünün bireyselleşmesini sağlayan bir işlev görmektedir. Bu da fasılın, cinsin bir sıfatı olarak aynı zamanda türün bireyselleşmesini, yani cinsin tahakkukunu nasıl sağladığı sorusunu gündeme getirmektedir?²⁸

Çünkü “beyaz” ya da “düşünen”, canlının bir sıfatı olarak ifade ediliyorsa bu durumda sıfat mevsufa muhtaç olduğundan, bir şeye muhtaç olanın muhtaç olduğu şeyin illeti olmasının imkânsız olduğu göz önüne alındığında, sıfatın mevsufunun illeti olamayacağı ortaya çıkar. Sıfat mevsufunun illeti olabilseydi illet malulünü öncelediğinden sıfatın kendisini iki mertebe öncelmesi gerekirdi. Râzî’nin eleştirisinin temelinde sıfat-mevsuf ilişkilerini nasıl anlaşılmasıyla ilgili genel bir ilke olan *fer’iyet kaidesi* vardır. Bu ilkeye göre bir şey başka bir şey için sabit olduğunda, o şey o başka şeyin sübutunun bir uzantısıdır. Dolayısıyla sıfat mevsufu için bir illet olamaz.²⁹

27 er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 100.

28 er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, 100.

29 Râzî, *Mûlahhas*’ta bazı durumlarda fasılın ya da sıfatın, fasıl olarak ya da sıfat olarak alınmaksızın cinsin illeti olabileceğini kabul etmekle birlikte söz konusu olumsuz kayıt nedeniyle bu istisna zaten konumuz dışında kalmaktadır. er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 73.

Öyle görünüyor ki Râzî’nin, İbn Sînâ’ya nispet ettiği “cins ve fasıl arasında illet-malul ilişkisi olduğu” görüşünü birçok yerde ısrarla reddetmesinin nedenlerinden biri de ona göre faslın cinsin sıfatı olmasıdır.³⁰ Çünkü fasıl cinsin sıfatı olduğunda, sıfat mevsufun illeti olamayacağı için, faslın cinse illet olmasına imkân yoktur.³¹ Nitekim Râzî’ye göre cins (mevsuf) ve fasıl (sıfat) arasında lüzum (gerek-tirme) ilişkisi vardır. Lâzımları (gerekten), “kendinden ötürü”, “melzumdan (gerek-tiren) ötürü” ve “bir başka şeyden ötürü lâzım olan” diye üç grupta inceleyen Râzî, faslın ikinci tür lâzım olduğunu belirtir. Buna göre lüzum ilişkisi melzumdan ötürü ortaya çıkmıştır. Cins, taayyün etmek için fasla muhtaçtır ve bu sebeple fasıl, cins-ten ötürü ona ilişmiş olur.³²

Râzî’nin metinlerinde ilk başta şöyle bir problem göze çarpmaktadır: Ona göre tür, mahiyete delâlet eder.³³ Fasil ise hem mahiyetin bir parçasıdır hem de bir sıfattır.³⁴ Hâlbuki Râzî, mahiyetin parçasının onun sıfatı olamayacağını belirtir.³⁵ Çünkü bir şeyin parçası o şeyi hem haricî hem de zihni varlıkta önceler.³⁶ Mevsuf ise sıfatı önceler. Bu durumda mahiyet ile fasıl arasında hem sıfat-mevsuf hem de parça-bütün ilişkisi nasıl kurulabilir? Mesele biraz daha ayrıntılı incelendiğinde Râzî’nin faslı mahiyetin değil de cinsin sıfatı olarak ele aldığı açığa çıkar. Dolayısıyla cinse, kendisinin bir sıfatı olan fasıl eklenerek türü, yani mahiyeti oluşturur. Böylece fasıl, mahiyetin bir parçası olup varlıkta mahiyeti önceler. Öte yandan cins, faslın mevsufu olarak onu önceler. Nitekim Râzî, mahiyetin sıfatı olarak hassayı görür ve ikisi de araz olduğu halde fasıl ve hassayı birbirinden bu şekilde ayırır: Fasil cinsin sıfatı iken, hassa mahiyetin sıfatıdır.

30 Râzî’nin bu görüşü için ayrıca bkz. İbrahim Halil Üçer, “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in *Nakdû’l-efkâr fi reddi’l-enzâr’ı* Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 22 (Ekim 2012): 97-122.

31 er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 73. İbrahim Halil Üçer, makalesinde Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ’ya nispet ettiği bu görüşün kuşkulu olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Üçer, “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu”, 106-107.) Fakat cins-fasil ve madde-suretin varlığa geliş tarzları arasındaki benzerlik bir yana, İbn Sînâ’nın *İkinci Analitikler*’de yaptığı açıklamalardan hareketle Fahreddin Râzî’nin İbn Sînâ’dan yaptığı bu aktarımın isabetli olduğunu söylememiz gerekir.

32 er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 55.

33 er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, I: 86. Nitekim türün zâtî olmadığını savunmasının nedeni de budur. Çünkü tür mahiyetin kendisi olduğu için zatın içerisine dâhil değil, zatın kendisidir. Zâtının tanımını “mahiyete dâhil olan” şeklinde yaptığı için zata dâhil olmayan tür, zâtî olmaktan çıkar. er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, I: 64.

34 er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 80, 82.

35 er-Râzî, *Mantıku’l-Mûlahhas*, 72, 73.

36 er-Râzî, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, I: 60, 61, 63.

Fahreddin Râzî'nin fasılları sıfat olarak nitelendirebilmesinin temelinde atomculuk düşüncesi yer almaktadır. Zira atomculuk düşüncesinde bütün cisimler atomlardan oluşmak bakımından ortaktır. Bunları birbirinden ayıran şey ise arazlardır. Bu da hakikat araştırmasında, atomlar temelinde eşit olan her türlü mahiyetin sıfatları bakımından kurulmasını ve yine sıfatları bakımından birbirinden ayırmasını öne çıkarır. Dolayısıyla bir hakikatin zatîleri, atomcu ontolojide en temelde zatî diğerlerinden ayırıştıran bir zatî sıfatlar ya da nefsî sıfatlar araştırması olarak, araziler ise diğer ikincil nitelikler üzerinden ikincil sıfatlar araştırması olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla mantıkta canlı cevherinin, yine cevher olan canlı ve düşünen üzerinden değil, atomlar temelinde eşit olan zatların sıfatlar üzerinden tanımlanması anlamına gelir. Bu görüşü insan tanımı üzerinden düşünecek olursak: Yukarıda da belirtildiği üzere mantıkta insan tanımı “düşünen canlı” şeklinde yapılır ve “canlı” insanın cinsi, “düşünen” ise insanın faslı olarak kabul edilir. Burada “düşünen” ile bir cevher olarak insanın nâtık nefsi kastedilmektedir. Yani canlı olan cevher ile bir başka bir cevher olan nefis birleşerek insan cevherini meydana getirir. Hâlbuki kelâmcılar ve dolayısıyla Râzî insan mahiyetini sıfatları üzerinden inşa etmeyi tercih eder ve nitekim Râzî bir cevher olarak mücerret nefsi kabul etmez. Bilakis Râzî, nefsin idrak, fiil ve infiallerinin çeşitli sıfatlarla açıklandığı latif ya da cismani bir cevher olduğu görüşündedir.³⁷

Râzî'nin insan tanımında mücerret nefis yerine ne ikame ettiğini anlayabilmek için öncelikle Râzî'nin mevcutları taksimine kısaca göz atmak gerekir. Râzî yaratılmış (*muhdes*) şeyleri (i) yer kaplayan (*mütehhayiz*), (ii) yer kaplayanla kaim olan (*arazlar*) ve (iii) bu ikisi de olmayan diye üçe ayırır ve üçüncü durumun imkânsız olduğunu belirtir. Yer kaplayanı (i) ise bölünmeyi kabul eden (*cisim*) ve etmeyen (*atom*) olarak ikiye ayırır. Yer kaplayanla kaim olanları (ii) diri (hayat sahibi) olmayanın kendisiyle nitelenmesi mümkün olanlar ve olmayanlar olarak ikiye ayırır. Diri olmayanın kendisiyle nitelenmesi mümkün olanları beş duyu organından biriyle algılananlar ve oluşlar (*ekvân*) diye ikiye ayırır. Diri olmayanın kendisi ile nitelenmesi mümkün olmayan arazlar ise hayat, bilgi, kudret, irade ve kerahet, nefsin sözü (*kelâmü'n-nefs*), acı ve haz ve duyu idrakleridir.³⁸

37 Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî'ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi–”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İLEM Yayınları, 2019), 195; Fahreddin er-Râzî, *el-Me'âlimü usûli'd-dîn*, ed. Nizâr Hammâdi (Kuveyt: Dâru'z-Ziyâ, 2012), 136.

38 Fahreddin er-Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr., trc. ve inc. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 81-92.

Kelâmcılara göre Allah Teâlâ dışındaki her şey muhdes, yani sonradan yaratılmıştır ve bu muhdesât ya cevherdir ya da arazdır. Bu ontoloji çerçevesinde insan tanımında felsefede nefsin yerine kelâmda arazlar ikame edilmektedir. Felsefede nefis ya da düşünme bir cevher olarak ne işlev görüyorsa kelâmda insan cevherine ilişkin arazlar ya da sıfatlar o işlevi görür. Altaş’ın formülasyonu ile insan zatı için hayat, diğer sıfatların kendisini izlediği en temel sıfattır. Bilgi hem nâtık nefsin hem de idrak özelliğinin; haz ve acı insanî nefsin infiallerinin; idrakler beş duyu organının işlevinin; irade ve kerahet sıfatları insani nefsin şehvet, gadap ve akıl kuvvelerinden ortaya çıkan irade gücünün; kudret ise hareketin ilkesi olan nefsin muharrik güçlerinin yerini tutar.³⁹

Râzî’nin insanın ne olduğuna dair bu görüşlerinden sonra cins ve fasıl nasıl kurguladığı yeniden düşünülecek olursa, cins burada insandaki atomlardan müteşkil cevherine, fasıl ise o cevhere ilişkin arazlara tekabül etmektedir. Dolayısıyla Râzî’nin *Mûlahhas*’ta geçen fasılın cinsin sıfatı olduğuna dair görüşü anlam kazanmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak İbn Sînâ felsefesindeki cins-fasıl ve madde-suret arasındaki paralellik, bize mantığın metafizikle olan irtibatı hakkında ipuçları vermektedir. Nitekim mezkur irtibattan ötürü müteahhir dönem kelâmcılarından Fahreddin Râzî, bu paralelliği ortadan kaldırmaya ve mantığı bu metafizik yükten arındırmaya çalışmıştır. Zira İbn Sînâ mantığının irtibatlı olduğu bu metafizik kabuller ve kelâmcı doktrin birbirine taban tabana zıttır.

İbn Sînâ’nın cins-fasıl arasında kurduğu ilişki madde-suret arasında kurduğu ilişkiyle paraleldir. İbn Sînâ’ya göre ise her cisim madde ve suretten var olagelmıştır ve madde bilkuvvelîği temsil ederken suret bilfiilliği temsil etmektedir. Madde ile suret arasında olabilecek ilişki türlerini uzun uzadıya ele alan İbn Sînâ, nihai keredde maddenin de suretin de üçüncü bir ilkenin illeti olduğunu, ancak suretin bu üçüncü ilkeye daha yakın olan aracı bir illet olduğunu, maddeninse bu şekilde suretin malulü olduğunu söylemiştir. Nitekim İbn Sînâ’ya göre cins ile fasıl arasındaki ilişki de buna benzerdir. Zira cins belirsiz bir şey iken belirli hale gelmesi için kendisine bir fasıl eklenerek türün oluşması gerekir. Tür burada madde ve suretin dışın-

39 Altaş, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati”, 152-53.

da kalan üçüncü ilke mesabesindedir. Fasıl ise suret gibi bu ilkeye daha yakın olan aracı illet, cins de tıpkı madde gibi malul yerindedir. İbn Sînâ, cins ile maddenin, suret ile faslın birbirinden nasıl ayırt edileceğini kısaca şu şekilde tarif eder: Madde, bir şeyin bütün kayıtlarından azade olarak alındığı halidir, cins ise dış dünyada değil nefsülemrdeki şekliyle alındığı halidir. Aynı şey suret ve fasıl için de geçerlidir. Cisim örneği üzerinden düşünülecek olursa, madde olan cisim, kendisinin altında bulunan canlının mahiyetinin bir parçası, onun varlığa gelmesinin illeti, dolayısıyla da onu önceleyen bir unsurdur. Cins olan cisim ise ancak “duyumsayan” faslı ile “canlı” türüne dönüşerek var olabilir. Dolayısıyla duyumsayan ve canlı, cismin varlığa gelmesinin illeti olup onu varlıkta önceler. Yine madde olarak alındığında cisim, kendisinin altında bulunanlara yüklem olamazken, cins olarak alındığında yüklem olabilir. Yani “canlı cisimdir” gibi bir yükleme, cismin madde olarak alınması durumunda mümkün değilken, cins olarak alınmasıyla mümkün hale gelmiştir.

İbn Sînâ meseleyi bu şekilde açıklarken Râzî, cins-fasıl ilişkisini madde-sureten koparıp sıfat-mevsuf ilişkisine döndürerek mahiyetin zatî parçası olan faslı bir araz haline getirmiştir. Zira atomlardan oluşan cevherler birbirinden arazlar aracılığıyla ayrışır. Buna verilecek en belirgin örnek Râzî’nin insan tanımıdır. Râzî, İbn Sînâ’nın mücerret nefis anlayışını reddederek nefsin latif bir cismani cevher olduğunu ileri sürer. İnsan dediğimiz şey de Râzî’ye göre bu cevherdir. İbn Sînâ’da fasıl olan bu nefis, Râzî de insanın kendisine dönüşür. İbn Sînâ’nın nefsin kuvvelerine yüklediği işlevleri de Râzî, cismani cevher olan nefsin arazlarına yükler ve insan nefsinin başka nefislerden bu sıfatlarla ayırarak bu sıfatları fasıl yerine koyar. Böylece aynı kavramları kullanıyormuş izlenimi verse de aslında cins ve faslın dayandığı ontolojik temeli tamamen değiştirmiş olur.

Sonuç itibarıyla bu makalede madde-suretçi bir ontolojiye bağlı olarak kurulan cins-fasıl ilişkisinin, bu ontolojiye olan bağının koparılıp farklı bir ontolojiye uyumlu hale getirildiği ortaya konmuştur. Böylece müteahhir dönemde kelâmcılar tarafından bir alet ilmi olarak kabul edilen ve hatta İslami ilimler için vazgeçilmez addedilen mantık ilminin, bu süreçte nasıl bir dönüşüme tabi tutulduğu, cins-fasıl örnekliğinde açığa çıkarılmıştır.

Kaynakça

Altaş, Eşref, “Fahreddin er-Râzî’ye Göre İnsanın Mahiyeti ve Hakikati –Mücerred Nefs Görüşünün Eleştirisi–”, *İnsan Nedir? İslam Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker ve İbrahim Halil Üçer, 139-200, İstanbul: İLEM Yayınları, 2019.

el-Cürçânî, Ebü’l-Hasen Ali b Muhammed b Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta’rîfât*, Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmiyye, 1983.

Eymen el-Mısırî, *Düstûru’l-hükemâ fî şerhi Buhâni’s-Şifâ*, I, Bağdat: el-Mubaha, 2015.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli ve Muhittin Macit, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

_____, *Kitâbu’s-Şifâ: İkinci Analitikler*, çev. Ömer Türker, 2. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

_____, *Kitâbu’s-Şifâ: Mantığa Giriş*, çev. Ömer Türker, 3. bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

_____, *Kitâbu’s-Şifâ: Metafizik*, çev. Ömer Türker ve Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.

_____, *Tanımlar Kitabı: Kitâbu’l-Hudûd*, ed. Mevlüt Uyanık, çev. Aygün Akyol ve İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2013.

McGinnis, Jon, “Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna’s Logic, Science and Natural Philosophy”, *Documenti e Studi Sulla Tradizione Filosofica Medievale* 18 (2007): 165-186.

er-Râzî, Fahreddin, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*, nşr., trc. ve inc. Eşref Altaş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

_____, *Mantıku’l-Mûlahhas*, ed. Ehâd Ferâmerz Karâmelîkî ve Âdîne Asgarînejâd, Tahran: İntişârât-ı Dânişgâh-ı İmâm Sâdık, 1381.

_____, *el-Me ‘âlimü usûli’d-dîn*, ed. Nizâr Hammâdî, Kuveyt: Dâru’z-Ziyâ, 2012.

_____, *Şerhu Uyûni’l-hikme*, ed. Ahmed Hicâzî, I, Tahran: Müessesetü’s-Sâdık, 1373.

_____, *Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbihât*, Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 2005.

Üçer, İbrahim Halil, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

_____, “Müteahhir Dönem Düşüncesinde Tanımın Birliği Sorunu: Molla Hüsrev’in *Nakdü’l-efkâr fî reddi’l-enzâr*’ı Bağlamında Bir Tahlil”, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 22 (Ekim 2012): 97-122.