

İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Zihnî Varlık Teorisi

Humay Usubbayli

İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Öğrencisi

İstanbul, Türkiye

humay.usubbayli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Makale Teslim Tarihi: 12.04.2025

Makale Kabul Tarihi: 23.05.2025

Özet

Bu makalede İslâm Düşüncesinin Müteahhirîn dönem, şerh ve haşiyeler döneminin görkemli şârihlerinden Âllame lakabıyla ünlü İbnü'l Mutahhar Hillî'nin Zihnî Varlık Teorisi ele alınacaktır. Zihnî varlık teorisini İslâm Düşüncesinde kavramsal düzeyde ele alan ilk filozof İbn Sina'dır. Bu kavram, düşünce sisteminde var olan mevcutların düşünceye konu olması bağlamında önemli yerde durmaktadır. Zira insan zihninin idrak alanına girmiş olan her şeyin esasında varlık tarzının belirlenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle bilgiye konu olmuş olan her şeyin mahiyetinin belirlenmesi sadece duyuların idrakine konu olan hâricî varlıklarla sınırlandırılmamalıdır. Beşerî akıl, zihninin tasavvur ve tahayyül etme yeteneği sayesinde hariçte var olmayan şeylerin de varlık alanının tespit edilmesini elzem kılmaktadır. Bu çalışmada böylece Hillî'nin zihnî varlık teorisi ile düşüncelerinin genel vecihlerini ortaya koyarak onun İbn Sînâ felsefesinin bu teori bağlamında hangi yönleri ile etkilendiği belirlenmiştir. Müteahhirîn dönem geleneğinde Hillî'nin şârih sıfatıyla öne çıkması, onun dönemin temel eserlerinde yazdığı şerh eserlerinin anlaşılmasında oldukça önemli bir düşünür olduğunun ispatıdır. Bu anlamda yakın dönemde yaşamış ve kendisine akide mezhebinde yakın olan Nasurîddîn Tûsî'den etkilendiği görülmektedir. Tûsî'nin farklı disiplinlerde yazdığı eserleri şerh ederek anlaşılmasına katkı sağlanması detayının zihnî varlık teorisindeki etkisi de tespit edilmiştir. Kendisinin konuyla alakadar olarak görüşlerinin bütün yönleri ile anlaşılması için aynı zamanda Fahreddin er-Râzî'ye

yaptığı eleştiriler de oldukça kritik noktada anlam kazanır. Bu çalışmada bu detaya özellikle vurgu yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: *Felsefe, İbnü'l Mutahhar Hilli, Zihnî Varlık, İdrak, Husul, İzafet, Özdeş, Misal,*

Dergimizde yayımlanan makalelerin telif hakları yazarlarda olup, CC-BY-NC lisansı altında açık erişim olarak yayımlanmaktadır.

İbnül Mütəhhər Hillinin zehni varlıq nəzəriyyəsi

Humay Usubbəyli

İstanbul Universiteti Sosial Elmlər İnstitutu,
Fəlsəfə və Din Elmləri, doktorant
İstanbul, Türkiyə
humay.usubbayli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Daxilolma tarixi: 12.04.2025

Nəşrə təsdiq tarixi: 23.05.2025

Xülasə

Bu məqalədə İslam düşüncəsinin Mütəəxxirin dövrü – şərh və haşiyələr mərhələsinin görkəmli şərhçilərindən “Əllamə” ləqəbi ilə məşhur olan İbnül Mütəhhər Hillinin “Zihni varlıq teorisi” təhlil ediləcəkdir. Zehni varlıq nəzəriyyəsini İslam düşüncəsində konseptual səviyyədə ilk dəfə təhlil edən filosof İbn Sinadır. Bu anlayış ideyalar sistemində mövcud olan varlıqların düşüncəyə mövzu təşkil etməsi kontekstində əhəmiyyətli yer tutur. Səbəb budur ki, insan dərrakəsi tərəfindən idrak edilən hər bir şeyin mahiyyətinin və varlıq tərzinin müəyyən olunması istənilir. Buna görə də bilik qaynağına çevrilmiş hər bir mövzunun mahiyyətinin müəyyənləşdirilməsi yalnız hissələrlə qavranılan xarici varlıqlarla məhdudlaşdırılmamalıdır. İnsan dərrakəsinin təsəvvür və təxəyyül qabiliyyəti xaricdə mövcud olmayanların da varlıq sahəsində təyin olunmasını zəruri edir. Tədqiqatımızda Hillinin zehni varlıq nəzəriyyəsi ilə bağlı düşüncələri bütün ümumi cəhətləri ilə

ortaya qoyulmuş, alimin İbn Sina fəlsəfəsindən bu nəzəriyyə kontekstində hansı aspektlər çərçivəsində təsirləndiyi təhlil edilmişdir.

Mütəəxir mərhələsi yaradıcılığında Hilli şərhçi kimi ön plana çıxmışdır. Dövrünün əsərləri haqqında yazdığı elmi şərhlər alimin dərin düşüncə sahibi olduğunu sübut edir. Bu istiqamətdə Hillinin müasiri və eyni məzhəbdən (İmamıyyə) olduğu Nəsirəddin Tusidən təsirləndiyi müşahidə edilir. Tusinin müxtəlif fənlər üzrə qələmə aldığı əsərlərə Hilli şərhlər yazmış, onların anlaşılmasına töhfə vermiş, həmçinin bu nümunələrin zehni varlıq nəzəriyyəsindəki təsirlərinin də təyin edilməsində rol oynamışdır. Hilli Fəxrəddin Razini təhlil və tənqid etdiyi zaman onun görüşlərinin tam olaraq anlaşılmasında əhəmiyyətli rol oynamışdır. Yazımızda, xüsusilə bu məsələlərə diqqət yetirilmişdir.

Açar sözlər: *fəlsəfə, İbnül Mütəhhər Hilli, zehni varlıq, idrak, hüsul, izafət, eyniyət, misal.*

Jurnalımızda dərc olunan məqalələrin müəllif hüquqları müəlliflərə məxsusdur və onlar CC-BY-NC lisenziyası ilə hər kəsə açıq şəkildə dərc olunur.

The Mental Existence Theory of Ibn al-Mutahhar al-Hilli

Humay Usabbayli

PhD student of the Philosophy and Religious Studies,
Institute of Social Sciences Istanbul University

Istanbul, Türkiye

humay.usabbayli@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Date of submission: 12.04.2025

Date of acceptance: 23.05.2025

Abstract

This article examines the Theory of Mental Existence by the illustrious commentator of the Later Period of Islamic Thought, known as the era of glosses and commentaries, Allama Ibn al-Mutahhar al-Hilli. The first philosopher who conceptually addressed the theory of mental existence in Islamic thought was Ibn Sina. This concept holds a

significant position in the intellectual framework as it pertains to the beings present in thought. It requires determining the mode of existence for everything that enters the realm of human mental perception. Thus, the determination of the nature of everything subjected to knowledge should not be limited to external entities perceived by the senses only. The human mind, with its ability to conceive and imagine, necessitates identifying the existence of things that do not exist externally. This study elucidates the general aspects of Hilli's theory of mental existence and determines how it was influenced by Ibn Sina's philosophy in this context.

Hilli's prominence as a commentator in the tradition of the Later Period demonstrates his significance as a thinker whose commentaries have greatly contributed to understanding the foundational works of the era. Notably, he appears to have been influenced by Nasir al-Din Tusi, a near-contemporary with close theological affiliations. Hilli's engagement with Tusi's works, particularly through his commentaries, highlights his contribution to the interpretation of Tusi's multifaceted writings and reveals their impact on the theory of mental existence. In order for his perspectives on the matter to be appreciated in all their aspects, his critique of Fakhr al-Dīn al-Rāzī also gain significance at a crucial moment. This article emphasizes this aspect in detail.

Keywords: *Philosophy, Ibn Al-Mutahhar Al-Hilli, Mental Existence, Perception, Attainment, Relation, Identity, Example*

The copyright of the articles published in our journal belongs to the authors and is published as open access under CC-BY-NC license.

Теория ментального бытия Ибн аль-Мутаххара аль-Хилли

Гумай Усуббайлы

Докторант Философии и Религиоведения
Института Социальных Наук
Стамбульский университет
Стамбуль, Турция
humay.usubbayli@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5926-6733>

Дата подачи статьи в редакцию: 12.04.2025

Дата подтверждения статьи к публикации: 23.05.2025

Резюме

В настоящей статье рассматривается теория ментального бытия (*аль-вуджуд аль-зихни*) одного из выдающихся представителей эпохи мутааххирун в исламской философии — Алламы Ибн аль-Муттахара аль-Хилли, известного своими фундаментальными комментариями и глоссами. Теория ментального бытия впервые была концептуально и систематически разработана Ибн Синой, который придал ей ключевое значение в рамках своего онтологического и гносеологического проекта. Эта теория занимает центральное место в мусульманской философии, поскольку утверждает необходимость установления онтологического статуса не только внешне существующих объектов, но и тех, что присутствуют исключительно в ментальном восприятии — через воображение и представление.

В исследовании раскрываются основные положения взглядов аль-Хилли на ментальное бытие, а также анализируется степень и характер влияния философии Ибн Сины на его подход. Особое внимание уделяется месту аль-Хилли в традиции мутааххирун как комментатора (*шарих*), чьи труды сыграли важную роль в интерпретации ключевых произведений того периода. Кроме того, рассматривается его взаимодействие с философским наследием Насира ад-Дина Туси, особенно через комментарии к его трудам, что позволило зафиксировать влияние этой линии мышления на формулировку теории ментального бытия.

Критический анализ, проведённый аль-Хилли в отношении идей Фахр ад-Дина ар-Рази, занимает важное место в статье и рассматривается как значимый момент в формировании его философской позиции.

Таким образом, данное исследование стремится осветить не только теоретические основания подхода аль-Хилли, но и его вклад в развитие метафизики и эпистемологии в рамках поздней исламской философской традиции.

Ключевые слова: философия, Ибн аль-Муттахар аль-Хилли, ментальное бытие, познание, апперцепция, отношение, тождество, мысленный образ, мутааххирун, комментарий.

Авторские права на статьи, опубликованные в нашем журнале, принадлежат авторам и публикуются в открытом доступе по лицензии CC-BY-NC.

Giriş

İbn Mutahhar Hillî, (v.1325) İslâm Düşüncesinin İbn Sînâ sonrası Şerh ve Haşiyeler döneminin önemli isimlerindedir. Felsefî Kelâmın gelişim çağında İbn Sînâ özelindeki Meşşâî düşüncesinin idame ettirdiği düşünce geleneğindeki meseleler Fahreddîn er-Râzî'nin yorumu ile yeni bir aşamaya doğru yol aldı. Bu dönem artık İslâm Düşüncesinin salt Meşşâî çizgisinin kendisinden önceki Eş'arî ve Mu'tezile kelâm alimlerinin görüşlerinin burhan yöntemi ile eleştiriye tabi tutulmasından farklı olarak, varlığa dair meselelerde kelâmın benimsemiş olduğu cedel yöntemini büyük bir ekseriyetle bir kenara bırakarak, kelâmın savunduğu teolojik temellerin gerçekliğini felsefeye karşı yine felsefenin benimsemiş olduğu aklî yöntemle ispatlama çabasına girdiler. Nitekim, bu yöntem mütekaddimîn kelâm geleneğinin son temsilcisi olan Gazzâlî tarafından ortaya çıkarılarak ilk tohumları ekilmeye başladı. Daha sonra ise gelenek müteahhirîn dönemde Fahreddin er- Râzî tarafından devam ettirilerek, İslâm düşüncesinin temel meselelerinde kelâm ve felsefenin iç içe geçtiği bir hal almaya başladı. Fahreddin er-Râzî'nin (v.1210) İbn Sînâ'nın felsefeye dair son dönem kâmil eserlerinden olan el-İşârât ve't-Tenbihât eserine yazdığı Şerhü'l-İşârât isimli şerh eseri ile bu tartışmalar bilimsel bir nitelik kazanarak düşünce tarihinin yapı taşını oluşturdu. Râzî'nin mezkûr

eserdeki yöntemi ile artık kelâm ilmi, saf hitabet ve cedel yöntemine bağlı kalmadan, mantıktaki temel yöntem olan burhan yöntemi ile ilmî meşruiyet kazanmış oldu. Râzî'nin İbn Sînâ'ya yazdığı şerhi ve kendi müstakil eserleri bağlamında onun varlığa dair görüşlerini bütün vecihleri ile ele alarak eleştirmektedir. Bu yöntemle o, Meşşâî düşüncenin temel argüman ve teorilerini sıkı bir eleştirilere tabi tutarak meseleleri birçok yönden farklı argümanlar geliştirerek tartışma ortamının zeminini hazırladı. Böylece, o felsefeye karşı teolojik argümanları birden çok disiplin arasında geniş bir yelpazede tartışarak İslâm düşüncesinin ilmî geleneğinde yeni bir çağ başlatmış oldu. Nitekim onun bu yöntemini yansıttığı eseri, ileride ele alınacağı üzere Şerhü'l-İşârât eseridir.

Felsefî kelâmın Râzî'nin bu girişimi ile yeni bir aşamaya evrilmesiyle İbn Sînâ düşüncesinin Gazzâlî ve Râzî'nin tutarlı eleştirileri ile sekteye uğraması gibi bir sorunun ortaya çıkması kaçınılmazdı. Böyle bir durumda Şeyhü'l-Reisî'n düşünce tarihindeki müstesna rolünün ihyası görevini Nasurîddîn et-Tûsî (v.1274) üstlendi. Tûsî, bu bağlamda Râzî'nin, Meşşâî görüşün öğretilerine karşı çıkarak dini nasları savunmasını İslâm düşüncesindeki İbn Sînâ merkezli felsefi sistemin zayıflatılması olarak yorumluyordu.

Tûsî bu bağlamda sentezci bir yaklaşımla İbn Sînâ'nın burhan yöntemine dayanarak Aristoteles'in klasik felsefe yöntemi ile Neo Platonizm'den miras kalan unsurlar ve İslâm düşüncesinde zamanla gelişmiş olan özgün görüşler çerçevesinde yorumladığı varlığa dair meselelerin tamamen teolojik taassupla saf dışı bırakılmasını kabul etmeyerek, kendisi kelâm alimi olarak Râzî'nin İbn Sînâ eleştirilerinde daha ılımlı bir yaklaşım sergileyerek kimi zaman uzlaşmacı kimi zaman da İbn Sînâ'dan yana tavır alarak onun eski şöhretine kavuştu. (Şirinov, 2016, 473, Tûsî, h.1383) Tûsî'nin başlattığı bu yöntemle kendisinden sonra bir ekol oluşturduğunu söyleyebiliriz. Zira sonraki dönemde onun ders halkalarında bulunmuş İslâm alimlerinin birçoğu Tûsî'nin bu burhani yöntemi üzerinden istidlal yürüterek Râzî'nin eleştirilerine cevap vermişlerdir. Bu dönemin önemli isimlerinden olan İbn Mutahhar Hillî de Tûsî ekolünün yetiştirdiği önemli şârihlere sahiptir. Kendisi XIII-XIV yüzyıllarda Bağdat'ın Hillî köyünde yaşamış, İmâmiyye mezhebinin önemli fakihlerinden biri olarak ünlenmiştir. Geniş yelpazede düşünme kabiliyeti ve birçok alanda geniş kapsamlı eserler yazması sayesinde dönemin ilim havzasında Âllame lakabıyla

tanınmıştır. Kendisi daha çok muhakkik ve mütekellim olarak tanınmasına rağmen, aklî ilimlerdeki üstün yorumlama ve eleştiri kabiliyeti kendisine bu bağlamda düşünce tarihinde önemli bir konum kazandırmıştır. Zira, o, İbn Sînâ'nın, Tûsî'nin ve Kâtibî'nin birçok eserine şerh yazarak onların detaylı olarak anlaşılmasına mühim katkılar sağlamıştır. Hillî'nin bu bağlamda düşünce tarihinde oldukça meşhur olan eserleri bu makalenin temel kaynaklarından olan İzâhü'l-Makâsîd, Keşfü'l-Murâd adlı eserleridir. Bu anlamda Hillî'nin fıkıh, usul ve kelâm alanındaki eserlerine kaynak olarak başvurmamız önemli olsa gerektir.

Bu çalışmada İbnü'l Mutahhar Hillî'nin ontolojik görüşlerine binaen ortaya koyduğu görüşlerinin zihnî varlık kapsamında değerlendirilmesi yapılacaktır. Varlık bahsi kuşatıcı, apaçık bir kavram olarak bütün mevcudatın temelini oluşturmaktadır. Tanımlanamayacak derecede evveli bir kavram olan mutlak varlık kapsam olarak bütün var olan her şeyin nüvesini teşkil etmektedir. Tasavvurda ilk prensip olan mutlak varlık bütün var olanlar arasında ortak bir anlamdır. Bu nedenle mutlak varlık çatısı altında bulunan bütün özel varlıklar varlığını ondan almaktadır. Var olanlar; mevcutların her biri ontolojik bir alanda bulunmak zorundadır. Bu alanlar hariçte ve zihinde olmakla iki şekilde tezahür eder. Var olan mevcutların bulunma tarzı olarak hariçte varlıkları, varlıklarında hiçbir şüpheye mahal kalmayacak derecede, duyularla ve akılla idrak edilerek, göz ile görülen, duyulan, dokunulan, belirli bir mahalde mütehayyiz olandır. Bütün bu niteliklere sahip olan varlık hâricî varlık olarak tanımlanmaktadır. Hâricî varlığın tanınırlığından sonra insan aklı hariçte var olamayan, duyuların idrakinden uzak, fakat tasavvuru imkânsız olamayan zihnî varlığı sorgulamaya başlar. Öyleyse duyularla hiç bağlantısı olmadığı halde, herhangi bir cisimde yer kaplama niteliği olmayan zihnî varlığın belirlenmesi gerekir. İlim maluma tabidir ilkesinden hareketle zihnî varlık sadece ontolojik bir alanda tartışılan konu değil, aynı zamanda varlığının bilinmesi anlamında epistemolojik alanda da araştırma yapılmaya tabidir. Bu makalede bu yön itibarıyla zihnî varlık Âllame Hillî bağlamında tartışılacaktır. Binaenaleyh bu çalışmada Âllame Hillî'nin zihnî varlığa ilişkin açıklamalarının tartışılması da önemli olsa gerektir.

Zihnî Varlık Kavramının Tanımı

Hariçte sübûti olan mevcudun soyutlanarak elde edilmiş mahiyetinin zihinde bulunması; husulü zihnî varlıktır. (Hillî, h.1387, 555) Zihnî varlığın tanımının yapılması için onun evvela hariçteki varlıkla olan temel farklarına bakmak gerekmektedir. Zihnî varlık, hâricî varlıktan farklı olarak dış idrak güçlerine konu olmaz. Bu bakımından o, mücerret cevherlerin zihinde yer alması olarak bilinir ve burada zihinden kastedilen şey, idrak eden kuvve, yani nefs-i nâtıkadır. Zihin bu güç sayesinde tasavvurların ve tasdiklerin bilgisini elde eder. Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre, zihnî varlık nefsin yetilerle elde ettiği hariçte tikel olan mahiyetlerin zihindeki husulüdür. (Cürcânî, 2015, I/ 532-544) İdrak sürecinden geçen bu suretler nefste dıştakinden farklı olarak tümel olarak bulunmaktadır. İslam düşüncesinde kavram hakkındaki temel tartışmaların başlangıç noktası zihnî varlığın kabulü ve inkârı üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda kavram, mevcut olan bir şeyin bilgiye konu olması açısından araştırmaya tabi olduğundan dolayı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak ele alınmaktadır. Meşşâî görüşün tanıma göre zihnî varlığa konu olan makul bir mahiyetin kavrama konu olması açısından iki türlü ele alınabilir. Bunlardan birincisi zihnin kendi tahayyülünün ürünü olarak hariçte hiçbir gerçeği olmayan suretler, diğeri ise duyu idrakine konu olacak düzeyde zihnin onlardan soyutlayarak elde ettiği suretlerdir. İlkine Anka kuşu, altın dağ gibi hariçte bulunması imkânsız olanları, diğeri ise gözle görülen herhangi bir eşyanın sureti örnek gösterilebilir. (Hillî, h.1419, 45.) Hariçte birbirilerinden mahiyetleri itibarıyla farklılaşan mevcutları bilmek, onların mahiyetlerini bilmeyi gerektirir. Dolayısıyla mevcudu zihinde kavramak demek bu mahiyetleri anlamak demektir. Hariçte gerçekliği bulunmayan, yani var veya yok olarak nitelenmesi imkânsız olan mahiyeti bilmek, zihnî varlığı bilmek demektir. (Hillî, h.1419, 48.) Cürcânî'ye göre de zihindeki suret, dıştaki varlığın mâhiyetinin kendisidir. Dıştaki ve zihindeki sûretin özdeş olması itibarıyla aradaki fark mâhiyetlerinde değil, varlıklarındadır. (Cürcânî, 2015, I/532-544) Nesnel olan dıştaki varlığın, ma'kûl olan nefis tarafından hâricî ilişenlerinden soyutlanarak nefsin idrakine uyumlu hale gelen ma'küllere dönüşmesidir.

İslâm Düşüncesinin tarihsel süreç içerisinde henüz zihnî varlıkla ilgili temel meselelerin gelişmediği dönemde esas tartışma konusu onun varlığıydı. Mütেকaddimîn dönemde zihnî varlık konusu en

azından kavramsal düzeyde yer almamaktaydı. Fakat bazı Eş'arî düşünürlerin zihnî varlık teorisini kabul etmedikleri bilinmektedir. Bunun nedeni onların varlıkla ilgili şekillenen teorilerinin niteliği açısından değerlendirilebilir. Çünkü zihnî varlık teorisi, yapısı gereği varlık ve mâhiyet ilişkisi problemi ile yakından bağlantılıdır. Meşşâî gelenekten farklı olarak Eş'arî düşüncesinde Zorunlu ve mümkün varlık fark etmeden bütün varlıklarda varlık ve mâhiyet birliğinin kabulü söz konusuydu. Varlık ve mâhiyetin bir olması var olanların sadece tek bir yönü ile sadece hariçte mevcut olmasının kabul edilmesi anlamını taşır. Zihnî varlık ise zihnînin soyutlaması ile mümkünün mâhiyetin suretinin zihinde hasıl olmasıdır. İkinci argüman ise varlığın müşterekliği ile ilgilidir. Varlığı sadece *lafzî* ortaklığının kabul etmesi, bazı düşünürleri zihnî varlığın kabul etmemeleri sonucuna götürür. Zihnî varlığın kabul edilmemesi demek, idrake konu olmuş olan mevcudun zihindeki konumu araz olarak nitelendirilmeleri anlamı taşır. Böylece zihnî varlığın reddini savunanlara göre mevcudun suretinin zihindeki konumu arazdır ve varlıkları sadece harîcîdir.

Zihnî varlıkla ilgili temel tartışmalar farklı vecihlerde devam etmekteydi. Nitekim mütekaddimîn dönemin sonlarına doğru yapılan tartışmalar sadece teorinin kabul ve reddedilmesi üzerine yapılması üzerine inşasının yanı sıra sonraki dönemde ise soyutlanmış mevcudun mâhiyetin suretinin zihinle olan ilişkisi anlamında devam etmekteydi. Ontolojik bir sistemin idrak konusu bağlamındaki tartışmaları düşünce tarihinde yeni problemlerin ortaya çıkarması ile sonuçlanmıştır. Zihnî varlığı, zihin ve varlık olarak iki ayrı yaklaşım tarzı üzerinden yorumladığımız zaman, ortaya çıkmış olan problemler beraberinden birtakım terimleri de düşünce sistemine kazandırmıştır. Bu bakımdan ele alındığında, zihnin mevcudun varlık ve mâhiyeti itibarı olarak ayrıştırması, ayrılmış olan mâhiyeti analiz ederek bilgi olarak konumlandırması ve bu suretin hem zihindeki yerini hem de hariçteki mâhiyet ile bağlantısını çözmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bilgiye konu olan mevcudu; varlığı konumlandırılmalıdır. Bu başlıkta Hillî'nin zihnî varlık kavramının ispatı ile beraber onun idrak teorisi bağlamında mezkûr sorunun çözümüne ulaştıran detaylarını İslâm düşüncesinin genel çerçevesi üzerinden yorumlayalım.

Zihnî Varlığın İspatı

Hillî, hakkında varlığa dair hüküm verilen şeylerin mutlaka var olması gerektiğini ifade ederek zihnî varlığı kabul ettiğini vurgular. Böylece o, hariçte varlığı bulunmayanların tasavvurları ve yokluğun varlığın karşıtı olmasına dair hükümlerimiz zihnî varlığın ispatı olduğunu ifade etmektedir. Zihin, tasavvur ettiği suret hakkında imkânsız olduğuna dair yargıda bulunduğunda bu yargının imkânsızlığının zihne nazaran değil, hariçte bulunması itibarıyla imkânsız olduğunu bilmektedir. Çünkü zihnin imkânsızlığa dair verdiği hüküm zihindeki suretin hariçteki hakikatidir. Zihin aynı zamanda muhtelif iki tasavvurun birbirilerinden özel varlıkları ile ayrıştığına ve bu özellikleri nedeniyle birtakım müşahhas niteliklere haiz olduklarına dair de hüküm verir. Örneğin zihin, altın dağ birleşmesinde altının sıfat, dağın cisim olduğunu bilir. Zihin varlık ve mâhiyet arasında ayırım yaparak, bu ayırımın itibarı olmasına da hükmeder. (Hillî, h.1419,45-49.) Hillî zihnî varlığı ispat etme delilleri arasında mutlak varlığın genel oluşunun sadece zihnî varlığın kabul edilmesi ile mümkün olduğuna dikkat çeker. Mutlak varlığın hâricî veya sadece zihnî varlıktan ibaret olmadığını, kapsayıcı ve genel olma özelliğinden dolayı hem hâricî hem de zihnî varlık olduğunu belirtir. (Hillî, 1959, 15) Zihnî varlık, hâricî varlığın bir benzeridir. Yakuttan bir dağ, cıvadan bir nehir gibi şeyleri tasavvur ederiz ve akıl onlar hakkında cevher, araz, cins veya fasıl olması hakkında yargılarda bulunur. Varlıksal bir şeyin sübutu olması gerektiğinden yakuttan dağın dışta sübutu mümkün olmadığından onun varlığı zihnîdir. Bu durumda yakuttan bir dağ, dışta sâbit olmaması itibarıyla ma'dûm, zihinde ise sâbittir. (Hillî, 1959,16) Buradan anlaşıldığı kadarıyla Hillî, şeyin tasavvur edilmesinin ona varlıksal bir nitelik atfetmenin mümkünlüğünden bahseder. Varlıksal nitelikli bir şeyin sübutu gereklidir. Mutlak ma'dûm olmadığına göre, yakuttan dağ hariçte meydana gelmemiştir. Öyleyse onun varlığı zihindedir. Burada zihnî varlığın delillerinden biri olan ve İbn Sînâ'nın savunduğu ma'dûmun tasavvurunun imkânının zihnî varlığın delillerinden biri olmasını Hillî'nin de kabul ettiği görülmektedir. Hillî'nin Nihâyetü'l-Merâm adlı eserindeki görüşleri sadece zihni varlığın ispatına dair argümanlardan ibaret gibi görölse de onun zihnî varlık dışında birçok nüansa temas ettiğini söyleyebiliriz. Zira Hillî, bu ifadelerde harici varlıkla zihnî varlık arasında ayırım yapmasının yanı sıra, aynı zamanda varlık ve mâhiyet ilişkisine, yokluğun tasavvurunun

imkânına, genel varlık ve özel varlık arasındaki farkın belirlenmesi ile beraber umûr-i âmmeye dair meseleler hakkında görüşlerini net bir biçimde yansıtmaktadır. Dolayısıyla onun bu adımla varlıksal alanı Eş'arî ve Mu'tezile kelâmcılarının aksine sadece haricî varlıkla sınırlandırılmalarına karşılık, zihne kesin bir yargı ile ontolojik bir gerçeklik atfederek İbn Sînâ çizgisini takip ettiği görülmektedir.

Hillî'nin zihnî varlığın ispatına dair kabul ettiği argümanlar İslâm Düşüncesinin mezkûr teorisinin argümanları ile uyumludur. Zihnî varlığın ispatına dair yapılan tartışmalarda İbn Sînâ merkezli argümanlara baktığımız zaman, Hillî'nin ifade ettiği biçimde ortak noktada bulunduğu görülmektedir. Nitekim O, Meşşâî ve müteahhirîn dönem alimlerinin teorisinin ispatı ile argümanları kabul etmekle beraber sonraki dönemde Tûsî'nin zikrettiği ve sonrasında Tecrîd şerhlerinde de yer alan başka bir argüman üzerinden de de zihnî varlığı ispat etme çabasını göstermektedir. Meşşâî düşünce ve felsefi kelâm geleneği perspektifi açısından zihni varlık teorisinin ispat etme delilleri arasında en çok zikredilen argümanlar, ma'dûmun tasavvurunun imkânı, tümellerin varlığı ve hakîkî önermelerin kurulmasının imkânı delilleridir.

Zihnî varlığın var olmasının ispatına dair görüşlerden biri ma'dûmun tasavvuru delilidir. İbn Sînâ, zihnî varlığın kabul edilmemesi halinde duyumsanan hâricî varlıklar dışında herhangi bir önermenin kurulmasının imkânsızlığından bahseder. Ma'dûm hariçte mevcut olmayan şeyler hakkında olumlu tasavvurdur. Duyulara konu olmayan, hâricî varlığa (fi'l eşyâ'î'l hâricî) sahip olamayanlar hakkında zihnî tasavvur etme kabiliyeti vardır. Dışta olamayan, herhangi bir soyutlamaya ihtiyaç kalmadan birtakım varlıkların zihinde tasavvuru mümkündür. Altın dağ, Anka kuşu gibi varlıkları idrak edilmeye tabii olmadan zihinde yer almaktadır. Bu gibi varlıkların dışta ma'dûm olmasına rağmen, zihindeki varlığı sabittir. Ma'dûm nefiste tasavvur edildiği zaman, hakkında bilgi elde edilmiş olur. Mutlak ma'dûmdan olumsuzla ile haber verildiğinde bile zihinde onun var olmasına dair tasavvur belirmiş oluyor. (Alper, 2021,31.) Bu durumda nefisteki "şey" dıştaki ma'dûm olma durumundan farklı olarak zihinde var olabilir. Ma'dûmla ilgili temel tartışmalar içerisinde yer alan "*ma'dûm şey midir?*" sorusu, zihnî varlıkla bağlantılı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Mutlak ma'dûmdan olumsuz bir haber verilmesine rağmen zihninin onu tahayyül etme istidadı vardır. Dolayısıyla dışta varlığı sâbit olmayan, mütehayyile gücünün tasavvur ettiği kavramlar zihinde bir

varlığa sahip olabilir. Aynı zamanda bu gibi tasavvuru hayal g¼c¼ çerçevesinde olan mevcutların dış d¼nyada işaret edilmesi m¼mk¼n olmaması sebebiyle, varlığı zihindeki şeyin kendisi olur. Bu arg¼manıyla İbn S¼nâ, zihnî varlık kavramın varlığına dair ispatına ulaşıyor. Buna benzer şekilde g¼r¼ř İbn S¼nâ sonrası gelenekte Râzî'de de karşımıza çıkmaktadır. Râzî'ye g¼re, şeyin zihinde hasıl olduğunda onun hakkında *imkânsızlık* h¼km¼ verilmesi bu imkânsızlığın hariçte bulunması itibarıyla olmuş olup, zihinde bulunması açaşından değildir. Zihnî suretlerin hiçbiri bu suretlerinin hariçteki mevcutların suretlerinden mutâbık olmasından bağımsız olarak zihinde aynıyla var olamaz. H¼k¼m verilen şey, zihindeki s¼retin hakikatidir. (Râzî, 1990, I/439-440) B¼ylece zihinde bir s¼retin hasıl olması hariçteki varlığından tamamen bağımsızdır ve bu arg¼man zihnî varlığın delilidir.

Zihnî varlığın ispat delillerin ikincisi ise t¼mellerin varlığı ile bağlantılıdır. Soyutlama ile elde edilen bilginin zihinde bir suret olduğu kesindir. Âyandaki mevcutlar kendi özel varlıkları, maddesel bileşenleri ve tikelleri ile vardır. Soyutlama esnasında nefis mevcutları kendi maddesel özelliklerinden ayırarak akleder. Nefis soyutlama esnasında mevcudun varlığına dair elde etmek istediği bilgiden önce onun delalet ettiği anlamı bilmek ister. Varlık ve mâhiyet ilişkisi ile bağlantılı olarak mâhiyet varlıktan önce gelir ve bilinen şey mâhiyet olur. Mâhiyeti bilmek, şeyin varlığını bilmeyi gerektirmez. Dolayısıyla bilinen anlam nefiste t¼mel olarak bulunur. İbn S¼nâ'ya g¼re, insan olmaklığı açaşından insanlık anlamına onun mevcut olması ilişir. Varlıkla birlikte mevcudun doğasına ilişen t¼mellik ise sadece nefiste bulunur. (İbn S¼nâ, 2014, I/82) Âyanda mevcut olmasından bağımsız olarak, t¼mel bir anlam sadece zihindedir. şeyin hakîkî anlamda ne olduğuna dair işaret eden anlam zihnî varlıktır. Zihnî varlık şeyin ne olduğunu, hangi anlama delalet etmesini onun âyandaki mevcut olmasından bağımsız olarak bilir. İbn S¼nâ sonrası dönemde bu arg¼mandan yola çıkarak Kâtibî de zihnî varlığın ispatı delili olarak t¼mellerin zihindeki tasavvurunu kastetmektedir. Kâtibî'ye g¼re hariçte olmayan şeyler hakkında da olumlu h¼k¼mler verilebilir. Varlığa dair h¼kmolunan şeyin var olması zorunlu olmasıdır ve bu varlık hariçte değilse o zaman zihindedir. Bu durumda zihnî varlık kesinleşir, ç¼nk¼ t¼mel gerçekliğin var olması sadece zihinde m¼mk¼n olup, âyanda var olanların tamamı ise bireysel/tikel şekilde vardır. (Kâtibî, 2016, 60) T¼mellerin zihnî

varlığın delillerinden birisi olmasının argümanı onların duyusal algıların üzerinde bir idrak gücüne sahip olmasıdır, yani tümellerin hariçte olan şeylerde tikel olarak bulunduğuudur. (Kaş, 2018, 74). Tümellerin varlığını zihnî varlığın ispatı olarak kabul eden Hillî, Kâtibî'ye yaptığı şerhte bu argümanı kabul etmekle beraber Kâtibî'ye birtakım eleştirilerde de bulunmaktadır. İlk önce Kâtibî'nin argümanını sonra kendi görüşünü açıklayan Hillî, Kâtibî'nin küllî hakikatlerin sadece zihinde bulunması delilini açıklar. Hillî'ye göre doğal küllîler, mevcut şeyler olarak alınmış olup, kendileri somut olmadıklarından dolayı, hariçte mevcut değildirler. Dolayısıyla müşahhas olan küllî veya herhangi bir şeyin hakikati olamaz. (Hillî, 1959, 16) Hakikatleri ile kastedilen şey bir nesnenin kendisinin tabiatıysa bu zaten âyanda da mevcuttur. Eğer bununla kastedilen bütün hakikatlerse o zaman doğru olur fakat bunun için hakikat lafzî kullanılmaz. Bu kanıtı o zihnî varlıktan daha kapalı olması nedeniyle eleştirir.

Hillî, Kâtibî ile beraber zihnî varlığı reddedenlerin delillerinden, küllî olan sıcaklık ve soğukluğun aynı anda zihinde bulunmasının imkânsızlığını savunanların delillerine de itiraz eder. Sıcaklık ve soğukluk kastedildiğinde zihinde aynı zamanda sıcaklığın ve soğukluğun meydana gelmesi gerekirdi. Aynı anda iki çelişğin bir arada bulunmaması ilkesi ve zihnînin sıcak veya soğuklukla hasıl olmasının mümkün olmamasından dolayı zihnî varlığı reddetmişler. Hillî bu delile itiraz ederek kendi argümanlarını zikreder. Zıtlığın müşahhas nesnelere meydana gelen bir özellik olduğundan bahsederek, küllî şeylerde zıtlığın meydana gelmediğini belirtir. Dolayısıyla zihindeki suretler küllî olduğundan onlarda zıtlık meydana gelmez. (Hillî, h.1419, 49.) Sıcaklık veya soğukluğun tasavvuru gerçekleştiği zaman, zihnin sıcak veya soğuk olması Hillî'ye göre menedilmiştir. Çünkü ateşin ateş olması bakımından fiillerinin sadır olması için onun kendi hakikati itibarıyla dışta varlığı olması gerekir. Ateş yakıcı özelliklerini sadece onun özelliklerinin etki edebileceği bir kabul edicide olması gerekir. Dolayısıyla zihin, ateşlik doğası sadece dışta var olduğunda tam olarak özelliklerini gösterebilir. Zihin somut olan bu özellikleri kabul etme iktidarında değildir. O, bu delili belirttikten sonra zihnî varlığın var olmasının ispatını argümanı ile desteklemeye devam eder. Zihnî varlığı kabul etmeyenlerin temel delili zihnin sıcaklık ve soğukluğu düşündüğü zaman, sıcak veya soğuk olmayacağıdır. Fakat Hillî'ye göre, zihin sıcak ve soğuk idrak ettiği zaman, zihinde

meydana gelen Őey onların kendisi değil, suretleridir. Zihnin bu sıfatları idrak ettiği zaman, onlarla aynı Őekilde olması gerekmez. Mutlak sıcaklık ve mutlak soğukluğun birbirinde zıt olacağını belirten Hillî, bu hűkűmde bulunmanın herhangi bir maddede bulunma zorunluluğu olmadığını ve kűllî Őeylerde de zıtlık olduğu gűrűşűndedir. Zihnin kűllîleri tasavvur etmesi gibi, aynı zamanda cűzileri de tasavvur eder. Birbirine zıt olan iki Őeyin tasavvur edildiği halde iki zıttın bir arada bulunması gerekir. Bu durumdan çıkış yolu olarak, idrak edilenin kendisinin değil, suretinin zihinde olmasını zihnî varlık olarak değerlendirir. (Hillî, 1959, 17; Hillî, h.1419, 50.) Sıcaklık ve soğukluğun bir birilerine zıt olması kendileri itibarıyla olup, suretlerinin birbirine zıt olması gerekmez. Sıcaklık ve soğukluk sıcak ve soğuk olmak bakımından kendi niteliklerini doğalarında hasıl olmuş olup, suretlerinde ise hasıl olmaz. Sıcaklık ve soğukluğun zihindeki var oluř biçimleri onların kendilerinin bizâtihi olarak değildir. Zihin sıcaklık ve soğukluğun hariçteki varlığına, başka bir ifadeyle maddesine mahal değil, suretlerine mahaldir. Buradaki sűret, Őeyin bizzat varlığı olmayıp, benzeri veya misalidir.

Zihnî varlıkla ilgili olarak Kâtibî'nin Hikmetű'l-'ayn'da zikrettięi bir bařka delil ise mevcut bir formda tasavvur edilen her Őeyin ya zatıyla ya da kaim olan dięer varlıklarda olduęudur. Bu gűrűřű filozofların kabul ettięini dűřűnen Kâtibî, âyanda tasavvur edilenlerin dıřında kalanların faal akılda *resm* olduęunu belirtir. (Kâtibî, 2016, 60.) Zihinde var olan Őeyin âyanda da varlıęını kabul edilmesini filozofların gűrűřleri olarak aktarıırken, aynı zamanda onlara gűre zihnin de hâricî varlıklardan olduęunun bildirir. Kendi bařına nefis dıřında var olan mâhiyetlerin bazen de zihinde olduęunu varsayan Kâtibî, ilkinde âyandaki varlık, ikinci halini ise zihnî varlık olarak adlandırdıęını belirtir. (Kâtibî, 2016, s. 62) Hillî İzâhű'l-Makâsıd'da Kâtibî'nin bu fikrini yorumlayarak, âyandaki mevcut olmayan Őeylerin de tasavvur edildięi gűrűřűnű savunur. Dıřta sűbutu imkânsız olan, Allah'ın birlięi ve bařka benzeri ilkeleri tasavvur ederiz. Hariçte olmayan Őeylerin faal akıldaki irtisamı fikrini zayıf delil sayar. Hillî'ye gűre faal akılda irtisam olanların ise mevcutların sadece misalleri ve suretleridir. (Hillî, 1959, 19) Zihinde mevcut olanın dıř dűnyada da mevcut olmasına gelince onun buna yorumu zihnin hariçte mevcut olması dolayısıyla zihinde mevcut olanının hariçte de mevcut olacaęı kanaatine varır. Mahallin

aracılığıyla bir şeydeki mevcuttaki mevcut o şeyde de mevcut olur. (Hillî, h. 1419, I/ 49.)

Fakat o, mevcudun bu yönden hâricî ve zihnî olarak taksim edilmesini doğru bulmaz. Ona göre zihnî varlığın varlığı ve yokluğu fark etmeksizin dışta cevher veya araz olmasından bağımsız olarak kendi özel varlığa sahip bir mâhiyetleri vardır. Bu mâhiyetler dışta hakikatleri ile birlikte mevcut olduklarında zihnî varlığın karşılığıdır. (Hillî, 1959, s.19)

Zihnî varlığı kabul edenlerin bir diğer delili de hakîkî önermeler kurulması üzerinedir. Bu delil zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde hakîkî önermelerin kurulamayacağı üzerine inşa edilmiştir. Hillî'nin zihnî varlıkla ilgili görüşlerinde delil olarak da hakîkî önermelerin kurulması üzerinden de hareket ettiğini görüyoruz. O, Keşfü'l-Murâd'da bu delilin zihnî varlığın ispatı olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Varlık zihnî ve hâricî olmak üzere iki kısma ayrılır. Aksi halde hakîkî önerme batıl olurdu. Akıl sahipleri burada ihtilaf etmişler. Onlardan bir grup zihnî varlığı nefyederek varlığı sadece hâricî olanla sınırlamıştır. Muhakkikler ise varlığı sâbit görerek hâricî ve zihnî olarak iki kısma ayırmışlar. Musannif (Tûsî) zihnî varlığa şöyle delil getirmiştir: Hakîkî önerme kesinlikle doğrudur. Çünkü biz hariçte (âyanda) var olmayan (ma'dûm) konular hakkında olumlu yargılarda bulunuruz. Niteliğin tahakkuku nitelenenin tahakkukunu gerektirir. Madem nitelenen dış dünyada sâbit değildir, o zaman o zihinde gerçekleşmiştir. Bil ki önerme kendisi hakikat olması bakımından mutlak olarak hakîkî için kullanılır. Bu durumda hakiki önerme konusu olan hakikat üzerine söylenir. Hâricî varlık bakımından olmayıp, bilfiil konunun fertleri dikkate alınır. Önerme bazen de hâricî üzerine söylenir ki, bu durumda onun konusu hâricî itibarla alınan önermedir. Zihnî varlığın ret olunarak varlığın sadece hâricî olanla nitelenmesi saçma olup, bu görüş mantıkla iptal edilmiştir. Hakîkî önermenin gerçekleşmesi zihnî varlığın sübutunu gerektirir”. (Hillî, 1988, 10-11)

Hakîkî önermeler kurulmasının imkânı zihnî varlığın delillerinden olması Tûsî'nin yaklaşımı olup daha sonra Hillî'nin zihnî varlığı ispat etmek için sarf ettiği görüşlerine de sirayet etmiştir. Tûsî de zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde hakîkî önermelerin geçersiz olduğunu vurgular. (Tûsî,1986,107) Hakiki önermelerin zihnî varlığın ispatı için delil olmasının anlamı konunun mâhiyeti bakımından önemlidir, çünkü hakîkî önermelerden tam olarak delillendirmede ne

kastedildiği diğer Tecríd şârihleri tarafından tartışılmıştır. Hakîkî önerme Hillî'ye göre zihin dışında konusu ma'dûm olmasına rağmen bir şey hakkında olumlu yargıda bulunmaktır. Burada sıfatın tahakkuku mevsufun da tahakkukunu gerektirmektedir. Yakuttan bir dağ veya cıvadan bir nehir tasavvur edildiği zaman haklarında olumlu yargıda bulunulabilir. Hakkında yargıda bulunan şey âyanda sâbit olmamasına rağmen zihinde sâbit olmaktadır. (Hillî, h.1419, I/45-46.) Lâhici şevâriku'l-İlhâm'da hâricî ve zihnî önermelerden sonra hakîkî önermeler hakkındaki görüşünün bu önermeler için tanım mâhiyetinde olduğunu belirtir. O mevcut nefsü'l-emrin fertlerinin âyanda ve zihinde gerçekleşmesinden bağımsız olarak hakkında hüküm verilmesini mümkün görür. *Âlem hadistir, Âlem sonludur, cisimler mürekkeptir, cisimler basittir* gibi yargıların hakiki önermelerden olduğunu ve kesinlikle zihin dışında gerçekleşmenin onların üzerine mahmul olmadığını belirtir. (Lâhîcî, 1433 I/194) Hakîkî önermelerin sadece dıştaki veya zihindeki şeyleri kapsamadığının delilini Cürcânî de zikreder. Cürcânî'ye göre, hakîkî önermeler âyandaki varlıklarından daha geneldir. Her üçgenin açılarının iki dik açuya eşit olmasını örnek göstererek, bunun hakîkî önerme olup, nefsü'l-emrde bütün üçgenleri kapsayan bir hüküm olduğunu söyler. Bu hükmün belli bir zamanda hariçte olan bir üçgeni kapsamadığı gibi aynı zamanda hariçteki üçgenlerin yanı sıra herhangi bir zamanda mevcut olmayan fertleri de üçgen olması bakımından kapsayıcıdır. Hakîkî önermeler hariçte asla bulunmayan fertleri de kapsaması ispat edilmiştir. Hariçte mevcut bulunmayan şeyin zihnî varlığı olmamış olsaydı, onun hakkındaki olumlu hükmü doğru olamazdı ve hakîkî küllî olumlu hükümler âyanda ve zihinde olmasından bağımsız olarak batıl olurdu. (Cürcânî, t.y, vr,19'a)¹ Zihnî varlığın kabul edilmemesi halinde hakîkî önermelerin batıl olması görüşünü savunan Ali Kuşçu külliyyi, bir konunun mefhumunun bütün fertlerini kapsayacak şekilde nefsü'l-emrde hakkında hüküm bulunulan şey olarak tanımlar. Bu fertlerin dışta mevcut olarak bulunup bulunmamasından bağımsız olarak hüküm değişmez. Ali Kuşçu, Tûsî'nin zihnî varlığın kabul edilmemesi durumunda hakîkî önermenin batıl olmasına her hakîkî önermenin değil, konusunun sadece dışta bulunmayanın batıl olması şeklinde yorumlar. Ali Kuşçu, şerhinde Tûsî'nin "hakîkî önerme batıl olurdu"

¹ Atif kısmında t.y kısaltması, eserin basım tarihi bilgisine ulaşılamaması anlamındadır.

ifadesini, “mevzûnun hariçte var olmadığı küllî hakîkî önermeler” olarak kabul edenlerle birlikte, “dış dünyada mevcut olup olmamasından bağımsız olarak hakîkî önerme” görüşünü de benimseyenler olduğunu vurgular. (Ali Kuşçu, h.1393, I/121-122.)

Zihnî varlığın ispatı için kullanılan hakîkî önermelerin kurulmasının imkânı delili ilk kez Tûsî tarafından zikredilse de Hillî ve sonraki dönem şârihleri hakîkî önermedeki hakikin tam olarak neleri kapsadığını belirlemeğe çalışmışlardır. Cürcânî ve Ali Kuşçu hakîkî önermelerdeki konunun sınırını olumlu küllî önermeler olarak yorumlamasına karşı Hillî, hariçte mevcut olmasından bağımsız olarak bütün hakîkî önermelerin zihnî varlığın kabul edilmediği takdirde iptal edileceğini savunuyor. Sonuç olarak hakiki önermeler mevcut olan şeylerle sınırlanmadan, henüz varlığa gelmemiş mümkün şeyleri ve var olması imkânsız olanları da kapsamaktadır. Zihnî varlık reddedilirse, varlık sadece hâricî olanla sınırlanmış olup, hakîkî önermeler dışta mevcut olmadığı için diğer mümkünleri ve varlığı imkânsız olanları içermeyecektir. Bu durum ise hakîkî önermenin hakîkî önerme olması bakımından varlığına zıt bir durum olur ki, bu da muhaldir.

Zihnî varlığı kabul ve reddedenlerin argümanları tek tek dikkate alındığında tarihsel süreç içerisinde Hillî'nin zihnî varlığın kabul edenlerin saflarında yer alarak onun varlığının ispatını farklı deliller üzerinden temellendirdiği görülmektedir. Teorinin varlığını ispatlama çabaları içerisinde yukarıda da zikredildiği üzere, âyanda var olmayan şeylerin tasavvurunun mümkünlüğünden yola çıkılarak ma'dûmun tasavvur edilmesi imkanı delilidir. İbn Sînâ'nın kabul ettiği bu delil, zihnî varlığı kabul edenlerin en çok benimsediği delillerdendir. İkinci delil ise İbn Sînâ düşüncesini takipçilerinden olan Kâtibî'nin de kabul ettiği, tümellerin varlığı delilidir. Âyanda var olan şeyler tikel bir hüviyete sahiptir. Tümellerin maddeden bağımsız ve duysal algıların ötesindeki niteliklere sahip olmasından dolayı, hariçte var olmadığı ve sadece zihinde yer alması özelliğinden dolayı zihnî varlığın delillerinden olduğu kabul edilmiştir. Zihnî varlığın kabul edilmesinin diğer delili ise hakîkî önermelerin kurulması üzerinedir. Hillî de zihnî varlığın reddedilmesi halinde hakîkî önermelerin kurulmasının imkânsız olacağını vurgulamaktadır. Hillî'nin buradaki görüşlerinden tespit ettiğimiz kadarıyla onun zihnî varlık anlayışını kabul etmekle beraber, zihnî varlığa konu olmuş olan mevcudun soyutlanmış

mâhiyetinin zihindeki suretle özdeş olduğunu değil, benzeri veya misali olarak kabul ettiği görölmektedir. Zihnî varlık teorisinin amacı metafiziksel ve mantıksal bir problemin epistemolojik düzlemde çözüm arayışını bulmaktadır. Teorinin inşası, varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiden başlayarak, hariçteki varlık ile zihindeki varlık arasındaki ayrımı anlamlandırmaya dayanır. Bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin boyutundan hareketle, maddi eklentilerden bağımsız bir nesnenin mâhiyetinin idraki ve bu idrakin zihinle kurduğu ilişkinin boyutunun değerlendirilmesi, zihnî varlığa kavramsal düzeyde ve mâhiyet açısından önem affetmektedir.) Zihnî varlık demek, salt olarak sûretin kendisinin zihinle olan ilişkisi ile beraber aynı zamanda soyutlanan suretin zihinle olan ilişkisinden dolayı kurulan bir teoridir. Bu teorinin anlamı âyanda madde ve suretten ibaret, kendisine has özel varlığa sahip olan maddi bir nesnenin maddesel bağlantılarından soyutlanarak nefsin idrakine konu olacak şekilde ma'kûl bir anlam olarak zihin tarafından idrak edilmesidir. (Hillî, h.1387, s. 556) Bu idrak sürecinde, soyutlanmış olan sûretin zihindeki konumu teorinin tarihsel seyrinde önemli gelişmeler yaşayarak farklı şekillere evrilmiştir. Şimdi yukarıda bahsi geçtiği üzere soyutlanmış suretin zihinle olan bağlantısını çözmek için konuyu Hillî'nin idrak teorisi bağlamında değerlendirmeye çalışalım.

1. İdrak Teorisi Bağlamında Zihnî Varlık

Zihnî varlık probleminin gelişim sürecindeki bir diğer çözülmesi gereken mesele bilgi ve zihin arasındaki ilişkinin boyutunun teorinin temel argümanı bağlamında yorumlamaktır. Zihnî varlığın mahiyetini ortaya koymak bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi aynı zamanda idrak teorisi bağlamında değerlendirilmesini zaruri kılmaktadır. Hillî, idrak teorisinden akli ilimlere dair meseleleri detaylı şekilde ele aldığı *Esrârü'l-Hafîyye* eserinde bahsetmektedir. Mezkûr eserde o, kendisinin çoğunlukla benimsemiş olduğu üslup olan bazı temel görüşleri aktararak onların yorumlarına itirazlar yöneltmektedir. Bu argümanları zihnî varlığa konu olması anlamında da değil de daha çok idrak ile ilgili genel görüşler çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu başlıkta Hillî'nin idrake dair görüşleri üzerinden onun bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin zihnî varlık görüşüne konu olması açısından vurgu yapılacaktır. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Âllame, İbn Sînâ argümanlarından önemli derecede etkilenmiş birisi olarak idrak eden cevherin nefis

olduğunu vurgulamaktadır. Zira onun cevher konusundaki mücerret cevherler bahsindeki nefis görüşü bu argümanı destekleyici niteliktedir. Herhangi bir teorinin kabul edilmesinden bağımsız olarak idrakten kastedilen şey, nefsin şeyin suretinin kendisindeki husulüdür. Bu durumda nefiste bulunmuş olan ma'kûllerin idrak teorisine konu olması açısından nefsin kendi yetileri ile elde ettiği görülmektedir. Dolayısıyla, nefis aklî bir cevher olarak, kendisinde bulunan birtakım yetilerle idraki gerçekleştirmektedir. Varlıksal olarak aklî olan nefis soyut ma'kûlleri elde edip, kavramakla beraber onlar arasında bir takım birleştirme veya ayrıştırma işlemlerini de yapabilir. (Hillî, h. 1387, 562.) Bütün bu işlemler sonrasında nefste bilgiler meydana gelmektedir. Bu ifadeler Hillî'nin epistemolojik görüşleri açısından oldukça önemli bir husustur. Zira onun nefis tanımı da idrak teorisindeki görüşünün mantıksal sonucu olarak görülebilir. Hillî'nin nefsi, "tabii organik cismin ilk kemâli" olarak tanımlaması onu bu konuda keskin bir farkla nefsi "latif bir cisim" olarak tanımlayan kelâmcılardan ayrıştırarak filozoflarla aynı çizgide olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onun nefis yorumu idrak teorisinin zihnî varlığa konu olan, bilen ve bilinen arasındaki ilişki bağlamında yorumlaması İbn Sînâ'ya yöneltilmiş olan müteahhirîn dönem alimlerinin eleştirel tutumlarındaki yerini tespit etmesi bakımından önemli bir detaydır. Şimdi bu noktayı-nazarından mezkûr teoriyi yorumlayalım.

Zihnî varlığı kabul edenlere göre dıştaki nesnenin mâhiyetine özdeş olan sûretin zihindeki mevcudiyeti arazdır. Dışta idrake konu olan mevcut cevherdir ve bu cevheri idrak eden nefis de soyut bir cevherdir. Eğer, idrake konu olan mevcudun mâhiyeti zihindeki suretle özdeşse, o zaman zihindeki mâhiyetin de cevher olması gerekirdi. Bu halde zihinde sûretin hem cevher hem de araz olması problemi ortaya çıkmış olur. Bilgiyi nitelik olarak araz olarak düşünen İbn Sînâ, yukarıda bahsedilen kısımda bunun mümkün olduğunu ispatlar. Soyutlanan sûretin zihindeki konumu ve niteliği zihnî varlık teorisinin süreç içerisindeki en temel problemi haline gelmiştir. İdrak edilen mâhiyetin zihindeki suretle özdeşliği, İbn Sînâ tabiri ile husulü, zihnî varlık kabul eden herkes tarafından kabul edilmemiştir. Bu konuda eleştirileri dile getiren Râzî, el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye'de İbn Sînâ'nın zihinde suretin araz olması görüşünü kabul etmez. Bilgiyi bilende meydana gelen suret olarak tanımlayan Râzî, bilginin konusu olan şeyle vahdet halinde olduğunu ifade eder. Âyandaki mevcut kendi

başına kâim bir cevherse, onun bilgisi de ona uygun şekilde cevher olur, çünkü şeyler kendi türsel tabiatında olan şeyle ortaktır. Cevher kategorisine dahil olan şeylerin cinsi olduğundan zihnî sûretin kesinlikle araz olamayacağını ifade eder. Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla Râzî, İbn Sînâ'nın zihindeki sûreti araz olarak nitelendirmesini kabul etmez. Hariçteki mâhiyetin cevher olmasından dolayı ona eşit olan zihindeki sûret de cevher olmalıdır. Cevher tanımı gereği "bir konuda bulunmayandır" fakat zihnî varlıktaki bilgi bir konuda bulunması itibarıyla cevher değil, arazdır. Râzî zihnî varlıkla ilgili metinlerinden yola çıkarak zihnî varlığın hem kabul hem de reddettiği bilinmektedir. Nefisteki bilginin araz olmasını kabul etmeyen Râzî, cevherin tanımıyla beraber bilginin cevher olmadığına hükmeder. Meseleyi daha açık hale getirmek adına, Râzî'nin bilgi teorisinin zihnî varlığın tarihsel süreçte sûretin konumu açasından taşıdığı önemi vurgulamaktadır. Râzî'ye göre bilgi, tanımlamaya lüzum olmayacak şekilde apaçıktır. Bilgi bedîhî olmuş olup, onun dışında kalan her şey kendisiyle bilinmektedir. Daha önce varlığın tanımlanamaması bölümünde ele alınan *varlığa dair bilgim bedîhîdir* önermesine paralel olarak *kendi varlığıma dair bilgi bedîhîyse onun parçası da bedîhîdir* önermesini tekrarlar. Tanım olarak bilginin bedîhî olması prensibinden sonra, bilme eyleminin nasıl gerçekteştiği temel sorusunu cevaplamak gerekir. Felsefi Kelâmın gelişim sürecinde Râzî'nin İbn Sînâ'yı eleştirdiği noktalardan biri de bilgi teorisidir. Bilgiyi, İbn Sînâ'ya göre, zihnî varlık konusu açasından birkaç şekilde tanımlamak mümkündür. Onlardan ilki maddi ilişenlerinden soyutlanmış mücerret anlamın zihinde bulunması; yani husulüdüdür. İkincisi ise zihnî varlık görüşü ile paralel olacak şekilde en-Necât'ta dile getirdiği *nesneye ait sûretin elde edilmesi* tanımıdır. Râzî'nin bu tanıma yaptığı eleştiriye göre, bilgi bilinenin zihinde bir sûret olarak yer almasından veya başka tabirle husulünden ibaret olmayıp aksine bu ikisinin arasındaki ilişkiden ibarettir. Râzî bu ilişkiyi *izafet* olarak adlandırır. İzafet teorisine göre dışta herhangi bir gerçekliği bulunmayanın bilinmesi halinde onun sureti ile bilen; âlim ve ma'lûm arasındaki ilişki, hariçte varlığı bulunduğunda ise dıştaki eklentileri de bu zincire dahil olarak âlim, ma'lûm, suret ve maddi ilişenleri arasındaki ilişkidir. Gerçek anlamda bedîhî olan bilginin tanımlanmasının mümkün olmamasından dolayı, sadece izafet teorisi bakımından açıklanması mümkündür. Bilginin oluşum sürecinde suretin önemini göz ardı etmeyen Râzî, bunun

bilginin bizzat kendisi ve husulü olmadığını iddia eder ve bu görüşten farklı görüş olan izafet teorisini öne sürerek İbn Sînâ'yı eleştirir. Râzî'nin bilgi teorisi ve zihnî varlıkla ilgili diğer eserlerinde İbn Sînâ'nın bilgi teorisine kapsamlı eleştirileri vardır. Bunlar içerisinde husul ile beraber aynı zamanda ittihat, intiba, temessül gibi kavramları ele alarak genelde bilgi görüşünü, özeldense zihnî varlık görüşüne eleştiriler yöneltmiştir. (Râzî, 1383, II/ 216-218) Bu mesele makalenin sınırları aştığından bu çalışmada ele alınmayacaktır.

Râzî'nin İbn Sînâ'nın argümanlarına karşı çıkararak geliştirmiş olduğu izafet görüşünün bilinirliğinden sonra sûretin zihinle olan ilişkisi ve zihindeki sûretin nasıl adlandırılması gerektiği müteahhirîn dönem için zihnî varlıkla bağlantılı olarak idrak sorunu ile karşı karşıya kalınır. Râzî sonrası dönemde soyutlanarak zihinde oluşan suretleri Tûsî bilgiler olarak adlandırması Meşşâî düşüncenin soyutlanmış sûretin zihindeki husulünün sûret olarak adlandırılması ile uyumludur. Tûsî, Şerhü'l-İşârât'da bu arayış içerisinde bulunurken Râzî'nin bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin izafet olarak adlandırmasını kabul etmeyerek onun İbn Sînâ eleştirisini haklı bulmadığı görülmektedir. Tûsî'nin düşüncesine göre, izafetin zihindeki suretin harice mutâbık olması durumundan bağımsız olarak hariçteki varlığı imkânsızdır. Bilgi ve bilgisizlik anlamının hiçbirinde idrak izafet anlamında olmaz. (Tûsî, 1383, II/361) Konunun Hillî'nin bakış açısından yorumu için ise onun idrak teorisi hakkındaki temel görüşlerinden yola çıkmak yerinde bir adım olacaktır. Öncelikle yapılan araştırmadaki detaylara dayanarak bu meseleyi Hillî açısından tartışmakta fayda var.

Hillî, idrak teorisine dair görüşlerine sadece tek bir eserinde değinmektedir. O, Esrâru'l-Hâfiyye adlı eserinde söz konusu teoriye dair görüşlerini, Tûsî'nin Şerhü'l-İşârât'ta Râzî'nin aynı adlı eserinde İbn Sînâ'ya yönelttiği yorum ve eleştirilere cevap niteliğindeki görüşlerine dayanarak yorumlamaktadır. Eserde bunu kendisi bizzat ifade etmese de ifadelerin Tûsî'nin mezkûr eserine atıfları bariz olarak görülmektedir. O, adı geçen eserde öncelikle idrakin idrak eden (bilen) ile idrak edilenle (bilinen) *ittihat* halinde gerçekleşmeyeceğini vurgulamaktadır. Bilginin ortaya çıkmasında bilen ve bilinenin birleşmesi şeklinde yorumlanması onun görüşüne göre hatalıdır. Çünkü idrak sürecinde bilen ve bilinen olmakla iki taraf vardır. Eğer bu görüş kabul edilirse birleşme anında iki tarafın tek taraf haline dönüşmesi gerekecektir. Bu durum mantıkla iptal edilmelidir. Çünkü

ittihat halinde idrake konu olan tarafların birinin yok olması ile sonuçlanacaktır. İkinci ihtimalde ise idrake konu olan iki tarafın da varlığının korunması zorunluluğu kabul edildiğinde ittihat görüşü zorunlu olarak batıl olacaktır. Aynı zamanda ittihat görüşünün kabul edilmesi durumunda idrak sürecinde bilen ve bilinenlerin sayısı birden fazla olduğunda bilginin imkânı sureci tamamen çıkmaza girmektedir. Eğer idrak eden şey, aynı anda iki şeyi idrak ederse veya iki idrak eden aynı anda bir şeyi idrak ederse o halde aralarında birleşmenin kabul edilmesi demek, idrak edenin birçok şeyle birleşmesini kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu görüş ise imkânsızdır. Hillî bu argümanı nefsin başka ma'kûllerle beraber aklın kendisini de akleder mi sorusunu yönelterek temellendirir. Eğer nefis akledenle idrak sonucunda ittihat meydana geldiği iddia edilirse bu durumda akleden özne ile birlikte akıl olurdu. Bu durum bir şeyin bilinmesi halinde, diğer şeylerin de bilinmesini zorunlu olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla idrakin ittihat olması iddiasına Hillî keskin bir tavırla karşı çıkmaktadır. İkinci iddia ise idrakin nefsin süreçte faâl akılla birleşme sonucunda ortaya çıkması şeklindeki yorumudur. Hillî bu görüşü de kabul etmemektedir. Çünkü bu durum da bir yönü ile ittihat görüşü ile aynı anlamı ifade eder. Nitekim nefsin faâl akılla birleşmesi demek, ondaki bütün suretleri tamamını idrak etmesi veya bu suretler arasında tercih yapmasını gerektirmektedir. Bu görüş de imkânsızdır. (Hillî, h.1387, 553) Bilen ve bilinen arasında idrak sürecindeki ihtimalleri nefyeden Hillî, idrak görüşünü kendisinin ifade ettiği şekliyle İslâm Düşüncesinde çoğunlukla kabul edilmiş olan ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husûlu ile açıklamaktadır. Böylece o, "ilim ma'lûma tabidir" ilkesinden hareketle bilinen bir şeyin vücûdî bir niteliğe haiz olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Fakat Hillî varlıksal olan bilinenin sadece hariçteki varlığı ile sınırlanmaması gerektiğinin altını çizmektedir. Çünkü harice mutâbık olmayan şeyleri aklın tasavvur etme yeteneği sayesinde onlardan sübûti özellikleri ile bahsedilebilir.

Hillî mezkûr eserin ilerleyen bölümünde Râzî eleştirisini onun izafet görüşüne istinaden inşa etmektedir. Zira bu tesadüfen seçilmiş veya Râzî'nin İbn Sînâ'nın epistemolojisine yaptığı çok yönlü itirazlarından birinin üzerine sözgelimi bir şeyler söylemek amacıyla yapmış olduğu bir eylem değil, tam tersine onun İbn Sînâ'nın zihnî varlığın anlaşılması amacıyla öne sürmüştüğü "ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husulü" ifadesini benimsemesinden dolayı bilinçli

bir tercihtir. Nitekim Râzî de bu ifadeyi eleştirmek maksadıyla izafet teorisini öne sürer. Bu nedenle Hillî ma'kûllerin suretlerinin zihindeki husulü görüşüne karşı çıkanların bilen ve bilinen arasındaki ilişkiyi izafet olarak adlandırıldığından bahsederken açıkça onun adını zikretmemesine rağmen Râzî'yi îmâ ettiğini düşünebiliriz. O, Râzî'nin görüşünü yorumlayarak kendi eleştirisini onun argümanı üzerinden yorumlamaktadır. Onun görüşüne göre Râzî, zihindeki suret hariçteki ile mutâbıkça hariçte bu mutâbıklığı aksettiren varlığının olması gerektiğini düşünmektedir. Böylece idrak Râzî açısından zihnî bir suretin husulüne gerek kalmadan âlim ile ma'lûm arasında gerçekleşen bir ilişki olarak nitelendirilebilir. Bu durumda cehalet ise bilginin tersine suretin zihnî suretin hariçteki varlığa mutâbık olmaması durumudur. Böylece bilgi, zihindeki suretin harice mutâbık olması haline, cehalet ise mutâbık olmaması gibi anlaşılmaktadır. Örneğin, Anka kuşu hariçte var olmamasına rağmen, zihinde böyle bir tasavvur mevcuttur. Eğer Râzî'nin izafet teorisi kabul edilirse, Anka kuşu gibi hariçte varlığı olmayan bütün mefhumların varlığı şüpheli hale gelecektir. (Hillî, h.1387, s. 553; Râzî, 1990, I/ 439) Fakat Hillî'nin yorumuna göre Râzî izafet görüşünün bu tehlikenin öne geçeceğini düşünerek âlim ile ma'lûm arasındaki ilişkinin izafet olarak nitelendirilmesiyle bilginin doğruluğunu harice mutâbıklığın ölçütü olarak değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bilgi veya cehalet ma'kûllerin bizatihi suretlerine göre değil, haklarındaki doğruluk hükmüne mutâbık olmalarına göre verilmesi gerekir. Suret haddizatında bilgi ve cehalete konu olmayıp, doğruluk kriterinin sadece mutabıklık üzerinden yorumlanması gerekmektedir. Öte yandan Hillî, doğru bilginin mutâbık olma durumunun sadece harice nazaran ele alınmasını yanlış olarak yorumlamaktadır. Zira doğru bilgiyi sadece harice nazaran olduğu iddia edilirse, yokluk da dahil sadece zihinde yer alan şeylerin suretlerine dair verilen hükümler bizatihi hakikati şüpheli hale gelecektir. Onun görüşüne göre, izafet görüşünün hariçte var olmayanlar için geçerli olabileceğini kabul edilse dahi hariçteki varlıklar söz konusu olduğunda ise bilginin izafet olduğunu kabul etmek imkânsızdır. (Hillî, h.1387, 554.) Hillî Râzî'yi kastederek onun izafet görüşünü temellendirmek için idrakin husulü görüşüne karşı çıkma argümanını idrakin tek bir mâhiyet üzerinden gerçekleştiği şeklinde yorumlamaktadır. İdrak sürecindeki mâhiyetin bizatihi olarak izafet olmadığı ve ona sonradan eklenmesi kabul edilse bile bilginin

her hâlükârda izafet olmadığını göstermektedir. Bu argüman da oldukça zayıf delildir. Çünkü idrakin tek düzeyde gerçekleşmesine dair herhangi bir delil yoktur. Hariçteki şeylere dair bilgi farklı idrak türleri ile gerçekleşebilir. (Hillî, h.1387, s. 554) Âllame'nin Râzî'nin iddia ettiği izafet görüşüne bir başka karşı çıkma nedeni de idrak sürecinde âlim ve ma'lûm arasındaki ilişkinin bilgiye konu olması açısından çok daha kompleks işlemlerden ibaret olmasından dolayıdır. Çünkü idrak süreci Râzî'nin görüşünün aksine sadece bilen ve bilinen arasındaki ilişki kadar basite indirgenecek bir prosedür değildir. Bilme fiilinin gerçekleşmesi için nefsin belli hazırlıklarla sahip olduğu yetilerle faâl akıldan gelen suretleri kabule uygun olması, duyumsanan şeylerin idrak edilen mâhiyetlerinin birtakım soyutlama işlemlerden geçerek zihinde yer alması gibi farklı aşamalardan ibarettir. Daha sonra ise bu suretin zihindeki konumu ve zihnî varlık kapsamında soyutlanan suretin tanımı idrak süreci çerçevesinde değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu kadar keşmekeşi aşamalardan geçerek oluşan bilginin özne ile ilişkisinin izafet olarak nitelendirilmesi başlı başına hatalı bir adımdır. Hillî'nin zihnî varlıkla ilgili temel argümanları ve Râzî eleştirilerinin ardından, zihnî varlığın idrake konu olmasını, müteahhirîn dönemdeki farklı yorumlar ışığında ele almak gerekmektedir. Bu argümanları İbn Sînâ bağlamında özetlemek müteahhirîn dönemdeki tezahürü gözler önüne serecektir. İbn Sînâ'nın zihnî varlıkla ilgili yaklaşımlarında göze çarpan hususları özetle şöyle ifade edebiliriz: İdrak, onun görüşüne göre, "bilinenin suretinin, bilendeki husulüdür." Dolayısıyla husul, şeyin hakikatinin mahalde bulunması anlamındadır. İdrak zihnî varlığa konu olması bakımından ma'lûmun hakikatinin âlimde meydana gelmesiyle gerçekleşmektedir ve bu idrak hakikatini bizatihi kendisidir. İdrakin tamamlanması, dıştaki fertlerin hakikatlerinin duyularla akledilip suret haline gelmesi ve maddi niteliklerinden soyutlanarak nefiste yer almasıyla gerçekleşir. İbn Sînâ, aşamalı olarak gerçekleşen idrak sürecinin son halkası olarak soyutlanmış mahiyetin nefste bulunan ma'kûller olduğunu ifade eder. (Türker, 2010, 46-47) Böylece, bu ma'kûller, hariçteki müşahhas fertlerin duyumsanan hakikatlerinin benzeri veya gölgesi değil, bizzat kendisidir, başka bir ifadeyle soyutlanmış müşahhas ferdin dıştaki hakikati, onun zihindeki mahiyeti ile özdeştir. Nefsin, müşahhas fertlerin tamamen soyutlanmış ma'kûl anlamını kendisinde bulunması ise husuldür. Böylece, husul bilgi olarak adlandırılır ve bu bilgi nefste

bulunan arazdır. İbn Sînâ'nın zihnî varlığı ifade ettiği bu açıklamalarda sonraki dönemdeki tartışmalara sebebiyet verecek temel argümanlar (i) bilinenin suretinin bilendeki *husulü*, (ii) fertlerin hakikatlerinin zihindeki mahiyetle *özdeşliği*, (iii) zihindeki bu bilginin *araz* olmasıdır. (İbn Sînâ, 2014, 3,6,7 namatlar) İbn Sînâ'nın zihnî varlıkla ilgili bu temel kaideleri sonraki dönemdeki İşârât şerhlerinde Râzî ve Tûsî tarafından geniş bir yelpazede tartışmaya konu edilmiştir. Râzî'nin şerhi kronolojik olarak Tûsî'den önce literatürde yer edinildiğinden onun İbn Sînâ'nın bilgi teorisine yönelttiği çok kapsamlı eleştiriler mevcuttur. Fakat bunlardan konu açısından en mühim olanlardan biri onun Hillî'nin yukarıda vurgulandığı üzere, kabul ettiği husul argümanına yöneliktir. Zira Râzî, kendisi bir önceki paragrafta vurgulandığı üzere Mebâhisü'l-Meşrikiyye'de husulü eleştirerek izafet teorisini bu eleştirisine binaen öne sürmektedir. Benzer şekilde o, Şerhü'l-İşârât'da da bu teâmülünü devam ettirir, fakat burada daha detaylı bir sorgulama yöntemine gider.

Râzî, mezkûr eserdeki idrakin mâhiyeti bölümünden İbn Sînâ'nın işaretini vurgulayarak husul görüşünün üzerinde durur. Râzî, İbn Sînâ'nın İşârât'da vurguladığı idrakin tanımı olan, “şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir. İdrak eden, bu hakikat sayesinde idrak edilen şeyi müşahede eder” ifadesinde onun bu tanımla, âyanda var olamayan, fakat zihinde tasavvuru mümkün olan zihnî mevcutları açıklamak için ifade ettiğini belirterek, temessülden (husulden) neyi kastettiği sorusuna odaklanır. Râzî, idrak edilen şeyin ma'kûl hakikatinin idrak edenin nefsinde bulunmasından iki anlamın çıkacağını vurgular. Bunlardan birincisi, idrak edilen hakikatinin idrak edenin zatında bulunmasının aynısı, ikincisi ise ondan farklı bir şey olmasıdır. Râzî, husul görüşünü kabul edenlerin bu iki ihtimali birbirinden ayırt etmediklerini vurgulamaktadır. Râzî'ye göre nefis dışta var olması mümkün olan şeyler gibi, (geometrik şekiller gibi) var olması mümkün olmayan şeyleri de akleder. Aynı zamanda nefis, bu tasavvurların birbirinden farklılaştırma eylemi hariçte mevcut olmayan şeylerin zihinde var olmalarına delalet eder. Eğer bu mevcutları yokluk olarak düşünürsek, bu apaçık bir hata olur, çünkü mutlak yoklukta ayrışma olmadığından dolayı bu argüman akla aykırıdır. Öyleyse hâricî gerçekliği olmayan şeylerin zihindeki varlıkları sabit olduğu anlaşılıyor. Râzî, bu görüşün zihnî varlığı kabul etmenin husulü de kabul etmek anlamına gelmediğini düşünür. O, İbn Sînâ'nın

zihnî varlığa dair bu ifadelerinin onun varlığını kabul ettiği konusunda herhangi tartışma olmadığını vurgular, fakat bu delillerinin zihnî varlığın var olmasını delili olduğunu, bilinenin hakikatının idrak eden nezdindeki husulünün; bulunmasının ise delili olmadığını savunmaktadır. Zira, bilen ve bilinen arasındaki ilişkinin husulün aksine sözgelimi gören gözün görme eylemi ile görölmesi mümkün olan dıştaki mevcutları arasında izafî bir ilişki olarak adlandırılmasını daha doğru olduğunu ileri sürerek, daha önce vurgulandığı üzere izafet görüşünü bu görüşe (husule) alternatif olarak geliştirir. (Râzî, h.1383, II/ 216-218.)

Râzî, verdiği örneklerle kendi düşüncesini somutlaştırmaktadır. Eğer bilgi husule konu olacak düzeyde geręekleřtięi düşünölürse, o zaman ortaya bazı tutarsız sonuçların çıkacağını vurgular. şÖyle ki, zihin eğrilik, sıcaklık, soğukluk gibi nitelikleri aklettiği zaman idrakin geręekleřtięi anda zihnin eğri, sıcak veya soğuk olması gerekir. Çünkü sıfatın var olması ancak kendi mevsufu ile birlikte dir. Fakat bu açıkça imkânsızdır. Râzî'nin burada ifade edilen argümanının İbn Sînâ nezdinde yapılan bir sorgulama bağlamında cevap vermek için dıştan alınan bu sıfatların zihinde var olduğunda dıştakinden hangi özelliklerle farklılaştığının belirlenmesi gerekmektedir. Nitekim, eğriyi, sıcaklığı akleden zihnin eğri ve doğru olmaması gerektiğinde Râzî haklıdır, fakat idrak bu şeylerin doğrudan zihinde bulunması değil, onun suretinin bulunmasıdır. Aynı zamanda ateş de zihindeki ma'kûl ateş olduğunda yakıcı özellikleri göstermesi imkânsızdır. İdrak sonucunda elde edilen bilgi şeylerin ma'kûl mahiyetlerinin zihindeki yeridir. Râzî'ye göre eğer eğriliği akleden kişinin zihni eğrilik hakikatının bizzat kendisi olamıyorsa, o halde eğriyi akletmek demek, eğrilik mahiyetinin zihinde bulunması; husulü değildir. Ateş örneğinde de benzer yaklaşım sergileyen Râzî, dıştaki ateşin yakıcı özelliklerini kavradığımız gibi benzer şekilde zihinde de aynı özelliği kavramamız gerektiğini vurgular. Çünkü ateş eğer dışta yakıyorsa, zihinde de yakmak zorundadır. Bu durum hem melzûmun (gerektirenin) hem de lâzımın (gerektirilenin) hakikatının bilinmesine bağlıdır. (Râzî, h.1383, II/220-223) Bu eleştirilerden görüldüğü kadarıyla Râzî, şeyin fiillilerinin buldukları mahallere göre farklılaşması gerektiği ifade eden İbn Sînâ ile hemfikir değildir, zira o, ateşin yakma fiilini sadır etmesi için bu özellikleri kabul eden bir mahalde yani; hariçte bulunması gerektiğini savunur. Bilgi bu durumda ateşin ma'kûl, külli bir suretinin zihinde bulunması olup, Râzî'nin iddia ettiğinin aksine tikel bir yakıcılık değildir. Râzî bu ifadelerine dair birçok örnek daha zikretmektedir. Tûsî ise husul

konusunda Şerhü'l-İşârât'da Râzî'nin eleştirilerine karşı İbn Sînâ'dan yana bir tavır sergiler. Tûsî'nin idrak ile ilgili mezkûr eserdeki ifadeleri özetle şöyledir. "İdrak eden, şeyi idrak ettiğinde hariçte bilfiil var olmayan bir hakikatin onun nazarında temessül etmesidir." (Tûsî, h. 1383, II/ 361) Tûsî'ye göre idrak edilen şeyin idrake konu olması anlamında iki türü vardır. Birincisi, nefsin idrak edenin zatından ayrı olmayan şeyler, yani bizzat kendi varlığı, ikincisi ise idrak edenin zatından ayrı olan şeylerdir. İkinci idrak türünde nefis, ya idrake konu olacak şeyin ma'kûl suretini hariçteki şeylerin suretlerinden soyutlayarak elde eder, ya da doğrudan soyut olan mahiyetleri idrak eder. Her iki durumda da idrak, hariçtekinin soyut suretinin idrak edende bulunmasıdır. (Tûsî, h. 1383, II/ 361.) Bu ifadeleriyle Tûsî'nin Râzî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın husul görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla husulü kabul etmesi bölümün başında vurguladığı üzere, izafet teorisini de reddetmesi anlamına gelmektedir. Tûsî, yukarıda bahsedilen Râzî'nin örnekleri üzerinden onun eleştirisini cevaplandırmaktadır. Tûsî'ye göre, idrak edenin algısında idrak edilen şeyin suretinin hariçte bulunduğu anlamında tam olarak aynı olması gerekmemektedir. Nitekim idrak, madde ile bağlantılı değil, maddi olandan soyutlanarak elde edilen bir hakikattir. Dolayısıyla insanın zihninde sıcaklığın, eğriliğin birebir şekilde tezahür etmesi yalnızca cisimde mümkündür, örneğin bir kapta sıcaklık oluşmaya başladığında derece artarak kap ısınmaya başlar. Fakat zihin bu işlemin dışında tutulması gerekir. Çünkü sıcaklık zihindeki bilgiye konu olduğunda orda sıcaklık kavramsal anlamda olup, fiziksel olarak ısınma değildir. Dolayısıyla zihnin bir kap gibi ısınması imkânsızdır. Çünkü zihindeki sıcaklık tümeldir. Bu örneklerin düşüncede sayısız şekilde çoğaltılması mümkündür. Ateşin yakıcılığı, dairenin yuvarlaklığı veya göğün büyük sureti gibi örneklerin her birinde aynı sonuç hasıl olacaktır. Çünkü şeylerin sahip olduğu sıfatlarından (şekil, miktar, renk) olmasından bağımsız olarak zihindeki suret; bilgi her hâlükârda tümeldir. Hillî'nin Tûsî'nin Râzî'ye yaptığı eleştirilerde onunla hemfikir olduğu görülmektedir. Zira o, bu örneklerin her birini tekrar üzerinde durarak aynı şekilde şeyin karalığın cisimde bulunmasıyla elde edilen sonucun, karalığın zihinde bulunmasıyla elde edilmiş sonuçtan farklılaştığını savunmaktadır. Zira zihnin soyutlama ile elde ettiği suretin bizzat dıştaki hakikatle birebir aynı olması, diğer bir deyişle tamamen eşit olması kabul edilebilir bir argüman değildir. (Hillî, h. 1387, 555.) Çünkü bilginin zihindeki konumu her zaman tümeldir. Tümel mahiyetlerin varlıkları her zaman zihndir. O, tikelin

bilgisinin hiçbir zaman bilgi olmadığını, dolayısıyla bilgi denilen Şeyin sadece tümel olduğunu vurgular. Çünkü tümelden farklı olarak tikelin bilgisine duyularla ulaşılır. Bu nedenle tikele bilgi denilmediği için hayvanlardaki herhangi bir melekenin bilgi olarak adlandırılması imkânsızdır. (Hillî, h.1387, s. 560.) Nitekim bir Şeyi bilgi olarak nitelendirmek için onun elde edilme süreci aklî idrakle gerçekleşmelidir. Akil ise tmelerin bilgisine ulaşır. Hillî benzer ifadeleri bir önceki zihnî varlığın ispat başlığında belirtildiği üzere Nihâyetü'l-Merâm'da ve Kâtibî yaptđı itirazda da dile getirmektedir. (Hillî, h. 1419, I/ 50; Hillî, 1959, 17) Nitekim zihnin sıcaklık ve soğukluğu idrak etmesi bu sıfatların bilfiil zihinde bulunmasının gerektiğini diğer eserlerde bütüncül olarak savunmaktadır. Hillî'nin idrak teorisinde zihnî varlığa konu olması bağlamında husulü kabul ettiğini beyan etmekle beraber, suretin zihinde bulunuşunu da bilgi olarak adlandırır. Bu nedenle Râzî'nin ileri sürmüş olduğu izafet teorisinin Tûsî'nin argümanları çerçevesinde reddederek onun husul teorisindeki İbn Sînâ eleştirilerine katılmamaktadır. Őarihler, Râzî'nin burada suretin varlığını göz ardı ederek onu zihinde bulunmasını cisimde bulunması ile eşit düzeyde yorumladđını belirtmektedirler. Zira, Şeyin sıfatları ile beraber cisimde bulunması zihinde bulunmasından tamamen farklıdır. Bir diğer detay ise Hillî açısından Râzî'nin tümelin bilgisi ile tikel bilgisini; başka bir ifadeyle aklî ve duyusal idrak arasında farkı gzetememesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü onun zihnin sıcaklığı idrak etmesi anında fiili olarak ısınması sonucunun çıkacağı argümanı, aklî idraki ile hiss idrak arasındaki farkı gözden kaçırması Şeklinde yorumlanabilir. Zihindeki ma 'kl olan Şey, tümel bir anlamdır. Bu eleştiriler doğrultusunda Hillî'nin idraki, İbn Sînâ'nin vurguladđı gibi "Şeyin idraki, onun hakikatinin idrak eden nezdinde temessül etmesidir" Şeklindeki ifadesini kabul ettiği grlmektedir.

Zihnî varlık kavramının İbn Sînâ'dan miras kalan ikinci bir argümanı ise özdeşlik ilkesidir. İbn Sînâ'nın, zihnî varlık olarak adlandırdđı Şey zihindeki ma'kl mahiyettir. Soyutlamalar neticesindeki zihindeki bu ma'kl hariçteki hakikatın bizzat kendisidir. Dolayısıyla İbn Sînâ herhangi bir Şeyi zihinde tümel dışta tikel olarak bulunmasından farksız olarak zihnî varlık olarak tanımlanan Şeyde bu mahiyetlerin birbiri ile özdeş olduğunu vurgular. Zira onun bilinenin suretinin bilende husulüdür ifadesi bu özdeşliği kabul etmesi anlamında kullanmasında herhangi bir beis yoktur. Soyutlanmış mahiyetin alındđı anlam, hariçte duyumsanmış olan suretin ta

kendisidir. Hillî ise öncesinde de belirtildiği üzere bu hariçteki mahiyet ile zihindeki esas itibarıyla birbiri ile özdeş olduğunu değil, zihindeki hariçtekinin bir benzeri, misali veya gölgesi olarak adlandırır. Hillî'nin burada görüşü esasında Tûsî'nin ifadesidir. Çünkü Tûsî, İbn Sînâ'dan farklı olarak hariçteki duyumsanabilir özelliklerdeki gerçek Zeyd kişinin tikel bir suret olarak onun tümel, ma'kûl mahiyetinden farklılaştırarak yorumlar. Zihin yapı itibarıyla cismani bir mahal olmadığından dolayı, hariçte bir mevcudun tabiri caizse, kanlı ve canlı şekilde olduğu hal üzere zihinde bulunması imkânsızdır. Bu nedenle zihindeki ma'kûl mahiyetin İbn Sînâ'nın söylediğinin aksine özdeş olmasından ziyade, misali veya gölgesi olarak nitelendirmek daha makbuldür. Zira Zeyd'in hakikatının soyutlanması suret aracılığıyla. Bu nedenle özdeşlik burada doğru bir ifade değildir. Tûsî'nin bu tavrı kendisinden sonra İşârât şârihlerinin görüşlerine de sirayet etmiştir.

Üçüncü bir argüman ise zihindeki ma'kûl anlamın bilgi olarak adlandırılması ve bu bilginin araz olmasıdır. İbn Sînâ cevher olan nefste soyutlanarak temessül eden bilginin araz olduğunu vurgular. Mâhiyetler nefiste zihnin bir parçası olmadan bulunur. Bu anlamda zihindeki sûret de dıştaki mevcudun mâhiyeti olması bakımından zihinde bulunuşu itibarıyla arazdır. Başka bir ifadeyle suret, bir konuda bulunmayanda; yani cevher olan nefiste onun bir parçası olmadan bulunan arazdır. Zihinde araz olarak bulunan *bilgiyi* kategoriler başlığı altında değerlendiren İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*'da bu konuyu tartışmalı olarak ele almaktadır. (Alper, 2006, 25-35.) Varlık ve mâhiyetin ayrılığını savunan, varlıkla olan ilişkisi bağlamında mâhiyetin aslı olduğu görüşünü kabul eden İbn Sînâ, bilginin nefiste kâim olan araz olduğu görüşünü benimser. *Bilgi*, zihni varlık kavramı ile bağlantılı olarak, hariçteki cevherlerin soyutlanarak zihinde meydana gelen suretidir. Burada dış dünyadaki cevherlerin soyutlanmasıyla elde edilen bilginin araz olması sorunu ile karşı karşıya gelinir. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ*'nın *Bilginin Araz Olması* bölümünde cevherin tanımını ortaya koyarak problemin çözümüne ulaşmaktadır. Nitekim bizim araz diye ifade ettiğimiz mevcut, bir konuda bulunmayanda onun bir parçası olarak bulunmaksızın bulunandır. Bu durumda arazın bulunduğu mevcuda vurgu yapmadan meselenin anlaşılır kılınması mümkün değildir.

Cevher bir konuda bulunmayan, dışta mevcut olan bir mahiyettir. Cevherin zihinde bulunmuş olması onun, kendi tanımından bağımsızdır. Cevher, akılda bulunup bulunması fark etmeksizin dışta bir konuda bulunmayandır. (İbn Sînâ, 2014, I/152-160) Mâhiyeti hariçte bir konuda bulunmayan cevher, akılda veya dış dünyada bulunmasından bağımsız olarak anlamı değişmez. Tanımda geçen dış dünyada bir konuda bulunmaması cevher için temel olup, akıldaki varlığında da bu durum geçerlidir. Dolayısıyla akledilmiş mâhiyet dışta bir konuda bulunmaması, onun zihinde de bir konuda bulunmamasını gerektirmez. Bu mâhiyet, bilgiye konu olması bakımından dış dünyada bir konuda bulunmaması itibarıyla cevherken, akılda ise bir konuda bulunması itibarıyla araz olarak nitelenir. (Alper, 2021,32-33.) Mücerret cevher olan nefsin maddi olan varlıklardan soyutlayarak elde ettiği zâtiler neftse arâzî olarak bulunmakta ve bu mâhiyetleri zihinde bilgi olarak yer almaktadır. Zihnî'nin suretle olan irtibatı ve bilginin araz olmasının ispatından sonra İbn Sînâ, kavramın ispatına dair delilinden bahseder. Hillî, İbn Sînâ'nın buradaki ifadelerinde bilginin araz olduğunu fikrini kabul ettiği görölmektedir. Esrârü'l-Hafîyye'de o, mümkün varlıklara dair olan bilginin faal akıldan nefsin birtakım yetilerle elde ettiği ifade eder. Bu bilgiler cevher olan nefste bulunmuş olan arazdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'nın buradaki argümanını kabul ederek zihinde sonradan elde edilmiş bilgilerin araz olduğunu vurgular. Bu yönüyle o, Râzî'nin husulü, başka bir ifadeyle dolayı yolla reddettiği suret zihinde araz olarak bulunması görüşündeki İbn Sînâ eleştirisini kabul etmediği görölmektedir. Zira Râzî'nin cevher olan nefste bilginin araz olduğunu görüşüne itiraz etmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak söylemek gerekir ki, İbn Mutahhar Hillî, İslâm Düşüncesinin temel meselelerinden olan zihnî varlık kavramı hakkındaki görüşlerinde burhani metotlara dayanak İbn Sînâ'nın teâmülünü devam ettirmiştir. Zira onun zihnî varlık kavramını kabul etmesi, bu bakımından kendisinden önceki mütekaddimîn kelâm geleneğinden farklılaştırarak felsefi geleneğinden yana tavır aldığını göstermektedir. Zihnî varlığa dair yaptığı çıkarımları İbn Sînâ düşünce sistemindeki idrak teorisi ile bağlantılı olarak ele alması bu argümanı ispatlayıcı mahiyettedir. Hillî'nin bu görüşü kabul etmesindeki temel etken Meşşâî geleneğin savunduğu mevcutlarda varlık ve mâhiyet

ayırımına istinat etmesidir. Zira varlık ve mâhiyet ayırımının kabul edilmesi demek, hariçte varlığı imkânsız olup, sadece akılda ikinci ma 'kûl olarak yer alan mahiyetin zihindeki varlığını kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda zihnî varlığı kabul edilmesinin en büyük dayanak noktasıdır. Zihnî varlığa konu olan, nefsin herhangi bir soyutlama işlemine tabi tutmadan kendinde soyut mahiyetleri düşünmesi; örneğin altın dağ, cıvadan deniz, Anka kuşu gibi mevhumlar, diğeri ise hariçte varlığı olan bir şeyin suretinin nefsin bir takım soyutlama işlemlerine tabi tutularak elde ettiği suretlerin zihinde yerleşmesidir. Buradan temel farkın İbn Sînâ'nın soyutlanmış olan mahiyetin hariçteki ile birebir aynısı; özdeş olması savunmasının aksine soyutlanan suretin hariçtekinin benzeri veya misali olduğunu kabul etmesidir. Bu yöntem ile onun, İbn Sînâ felsefi sistemine sentezci bir üslupla yaklaşan Nasurîddîn Tûsî'nin görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkün. Bu bağlamda onun hariçte soyutlanmış mâhiyetin zihinde bulunmasını husul olarak adlandırması, bu konuda görüşlerinin izafet görüşünü benimseyen Râzî'den farklılaştığını göstermektedir. Zira Hillî, idrak teorisi noktasından zihnî varlık kavramının açıklamayacağını ifade ederek, Râzî'nin bu argümanın geçersiz olduğunu ifade etmektedir.

Öte yandan Hillî'nin bilgiye konu olması açısından hariçteki suretin zihindeki suretle özdeş olmasına karşı çıkararak bu suretin hariçtekinin benzeri veya misal olduğunu kabul etmesi kendi düşüncesi bağlamında tutarlı bir adımdır. Çünkü özdeşlik ilkesi bir anlamda bazı araştırmacıların yorumlarında ittihat görüşüne kapı aralama tehlikesini ortaya çıkarır. İttihat görüşü soyutlanmış mahiyetin zihinde yerleşmesiyle zihnin ve suretin söz gelimi kaptaki suya su ilave etmekle birleşmesindeki sonuç ortaya çıkacağı gibidir. Zira ittihat kabul edildiği takdirde tıpkı suyun suyla birleşmesi gibi zihnin o suretle birleşip aynı suret olacağı gibi mantıksız bir durum ortaya çıkacaktır. Bu nedenle bir bakıma suretin hariçtekinin benzeri olduğunu iddia etmek, ittihat durumunu da önemli ölçüde reddetmekle tutarlı bir adımdır.

Sonuç olarak Hillî, bu konuda İbn Sînâ'nın teorisini genel hatları ile kabul edip, Tûsî'nin Râzî eleştirilerini haklı bulmaktadır. Ayrıca Hillî'nin onun sonradan geliştirilmiş argümanlardan etkilendiği de söylenebilir.

Kaynakça

Alper Ömer Mahir, (2006). Avicenna on the Ontological Nature of Knowledge and its Categorical Status, Journal Islamic Philosophy, Volume 2.

Alper, Ömer Mahir, (2021). Varlık ve Zihin, İslam Felsefesinde Zihnî Varlık Sorununa Metinlerle Giriş, Klasik Yayınları, İstanbul.

Cürcânî, Seyyid Şerif, (2015). Şerhü'l-Mevâkıf, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C.I

Cürcânî, Seyyid Şerif, Hâşiye ala Şerhi't-Tecrîd, Süleymaniye Kütüphanesi, nşr. Fâzıl Ahmet Paşa, 801vr.

Haklı Şaban, (2013). "Fahredden er-Râzî'nin Bilgi Teorisi", İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî (kitabın içinde), İSAM Yayınları.

Hillî (h.1387). İbnü'l-Mutahhar, el-Esrâru'l-hâfiyye fî'l-'ulûmi'l-akliyye, thk. Merkezu'l-'ulûm ve'sekâfeti'l-İslâmiyye, Müesseeti'l-Bûstân, Kum.

Hillî, (1959), İbnü'l Mutahhar, İzâhu'l-Makâsıd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid, nşr. Ali Nâki Münzevî, Çaphâne-i Dânişgâh, Tahran.

Hillî, (h. 1419), İbn Mutahhar Nihâyetü'l-Merâm fi İlm'l-Kelâm, nşr. Fâdıl er-İrfan, Kum, C.I

Hillî, (1988). İbnü'l-Mutahhar, Keşfü'l-Murâd fi Şerh Tegrîd el-İ'tikâd, thk. Müessesetü'l-Alemi, Beyrut.

İbn Sînâ, (1985). en-Necat, nşr. Mâcit Fahrî, Dârü'l âfâki'l cedîde, Beyrut.

İbn Sînâ, (2014). El-İşârât ve'Tenbîhât, çev. Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

İbn Sînâ, (2014). Kitâbu's-Şifâ/Metafizik çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, C.I

İbn Sînâ, er-Risâletü'l-Arşîyye, nşr. İbrahim Hilâl, t. y, s. 24.

Kaş Murat, (2018). Zihnî Varlık Tartışmalarının Klasik Sonrası Dönemde Alımlanışı: Bilginin Mâhiyeti ve Kategorisi Bağlamında İnceleme, Nazariyat 4/3 Ekim.

Kâtibî, (2016). Necmüddîn Kâzvînî, Hikmetü'l- 'ayn: Varlık Hikmeti, Trc. Salih Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul.

Kuşçu Alâeddin Ali, (h.1393). Şerhu Tecrîdî'l-Akâid, nşr. Muhammed Hüseyin ez Zârî er-Rızâyî, C. I.

Lâhicî, Abdülrezzâk, (h.1433). Şevâriku'l-İlhâm fî Şerhi Tecrîdî'l-Kelâm, nşr. Akbar Asad Alizadeh, h.1433, Musassat Al İmam Al Sadık, Kum, C.I.

Râzî, (1980). Fahreddin, el-Mebâhisu'l-Meşrikiyye fi 'İlmi'l-İlâhiyyat ve't-Tabi'iyât, Muhammed El Bağdâdi, Beyrut, C. I.

Râzî, (h. 1383). Fahreddin, Şerhü'l-İşârat Şerhü'l-İşârat ve' Tenbîhât, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran, C. II.

Şirinov Agil, (2013). "Nasîruddin et Tûsî: İbn Sînâcılığın Kelâmla Sentezi", İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler (kitabın içinde), 2013, İSAM Yayınları.

Tûsî, Nasîruddin, (h.1986). Tecrîdü'l-İ'tikâd, nşr. Muhammed Cevâd Hüseyinî Celâlî, Kum.

Tûsî, Nasîrüddin, (h. 1383). Şerhü'l-İşârat ve' Tenbîhât, nşr. Kerim Feyzî, Kum, C. I.

Türker Ömer, (2010). İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu, İSAM Yayınları, İstanbul