

**T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

**İBN SÎNÂ SONRASI İSLAM FELSEFESİNDE
CİSİM TEORİSİ: *HİKMETÜ'L-‘AYN* VE
ŞERHLERİ ÇERÇEVESİNDE**

MEHMET SAMİ BAGA

2502080386

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. ÖMER MAHİR ALPER

İSTANBUL - 2018



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MEHMET SAMİ BAGA Numarası : 2502080386
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Danışmanı : PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER
Tez Savunma Tarihi : 07.11.2018 Saati : 14:30
Tez Başlığı : "İBN SİNÂ SONRASI İSLAM FELSEFESİNDE CİSİM TEORİSİ: HİKMETÜ'L-'AYN VE
ŞERHLERİ ÇERÇEVESİNDE"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış,
sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ~~OYÇOKLUĞUYLA~~ karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. ÖMER MAHİR ALPER		KABUL
2- PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA		KABUL
3- PROF. DR. ALİ DURUSOY		KABUL
4- PROF. DR. ATILLA ARIKAN		Kabul
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ YAVUZ YILDIRIM		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DOÇ. DR. MUSTAKİM ARICI		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ İBRAHİM HALİL ÜÇER		

ÖZ

İbn Sînâ Sonrası İslam Felsefesinde Cisim Teorisi: *Hikmetü'l-‘ayn ve Şerhleri Çerçevesinde*

Mehmet Sami BAGA

Cisim başlığı farklı açılardan çeşitli disiplinlerin konusu olabilir. Sözcüğün ifade ettiği anlamların oluşturduğu küme semantik bir incelemenin konusu iken cismin ilkelerinin tespiti ve ispatı metafizik bir incelemeyi gerektirir. Yine mümkün bir mahiyet olarak cismin nasıl varlık kazandığı ve bu süreci yönlendiren ilkelerin neler olduğu, “bir”likten (Zorunlu Varlık) çokluğun nasıl meydana geldiği sorusu etrafında metafizikten tabiat felsefesine uzanan bir dizi soruşturmayı gerektirir. Ayrıca cisim, harekete konu olması bakımından da tabiat felsefesinde incelenir.

13. yüzyılda telif edilen muhtasar bir felsefe klasığı olan *Hikmetü'l-‘ayn*, üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle felsefî bir gelenek oluşturmuştur. Eserin müellifi Necmeddin el-Kâtibî (ö. 675/1276), İbn Sînâcî felsefenin Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) süzgecinden geçmiş yeni bir merhalesini temsil eder. Onun bu eseri hem içerik hem de üslup bakımından Râzî'nin izlerini taşır. Kâtibî'nin talebeleri İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) ve Kutbüddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) yanı sıra Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra) eserin önemli şârihleri arasında sayılırken, Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413) ise kuşkusuz en önemli muhaşşî olarak görülür.

Bu çalışmada cismin sözcük anlamından başlayarak onun metafizik ilkeleri, varlığa gelişi ve ilişenleri *Hikmetü'l-‘ayn* ve şerhleri çerçevesinde incelenmiştir. Bu incelemede cisimle ilgili hangi problemlerin devralındığı tespit edilerek bunların nasıl tartışıldığı, ne tür değişim ve dönüşümler geçirerek nereye doğru evrildiği takip edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İbn Sînâcî felsefe, Necmeddin el-Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, cisim teorisi

ABSTRACT

The Theory of Body in Islamic Philosophy After Ibn Sīnā: In the Context of *Hikmat al-‘ayn* and Its Commentaries

Mehmet Sami BAGA

Body has been the subject of many philosophical inquiries from a variety of perspectives. While the set of meanings that define a body is usually studied in semantic analysis, identifying and demonstrating its principles require a philosophical-metaphysical investigation. Also, around the question of how the multiplicity is generated from unity (necessary being), as a contingent quiddity, how first body is emerged and what is the main principle provides this emergence require a series of philosophical investigations spanning over metaphysic and natural philosophy. In addition that, the examination of body in terms of being the subject of motion pertains to the natural philosophy.

Hikmat al-‘ayn, a handbook of classical philosophy written in the thirteenth century, has been a subject of numerous commentaries and glosses and thus, formed a tradition with that. The author of the work, Najm al-Dīn al-Kātibī (d. 675/1276), represents a new phase in Avicennian philosophy initiated by Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210). Kātibī’s work, in its style and content bears the traces of Rāzī’s influence. His students Ibn al-Muṭahhar al-Ḥillī (d. 726/1325) and Quṭb al-Dīn al-Shirāzī (d. 710/1311), as well as Muhammad bin Mubārak Shāh al-Bukhārī (d. after 784/1382) are considered to be the most important commentators of the work, whereas Sayyid al-Sharīf al-Jurjānī (d. 816/1413) is deemed to be its most important supercommentator.

In the context of *Hikmat al-‘ayn* and its commentaries, this study explores a range of topics including the literal meaning of a body, its metaphysical principles, its coming into being, its essential and accidental properties. It also investigates the issues related to the concept of body that were received by the authors in the *Hikmat al-‘ayn*

tradition, and traces the direction towards which those issues were later evolved as a result of a subsequent commentarial tradition.

Keywords: Avicennian philosophy, Najm al-Dīn al-Kātibī, Ḥikmat al-‘ayn, the theory of body.



ÖNSÖZ

Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, daha çok mantık alanındaki şöhreti ile tanınıyor olsa da aynı zamanda İbn Sînâcî felsefenin 13. yüzyıldaki klasikleşen metinlerinden biri olan **Hikmetü'l-‘ayn**’ın da müellifidir. Kısa sürede geniş bir teveccühle karşılanan bu eser, üzerine yazılan şerh ve haşiyelerin oluşturduğu gelenek sayesinde İslâm felsefe-bilim tarihinin özellikle 13. ve 14. yüzyıllardaki serüvenini takip etmek için ideal bir zemin sunmaktadır. Bu çalışma, **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinin bilhassa Osmanlı coğrafyasında etkili olmuş şerh ve haşiyeleri üzerinden İbn Sînâ sonrası dönemde cisim anlayışının izlerini takip etmeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede cismin semantik anlam kümesi, cevher-araz teorisi etrafında metafizik ilkeleri, sudûr teorisi çerçevesinde nasıl meydana geldiği, tabiat felsefesinin konusu olarak yapısı ve ilişkileri, farklı bölümlerde birer problematik olarak incelemeye konu edilmiştir.

Buna göre ilk bölümde, çeşitli düzeylerde cisim anlamına delalet eden sözcüklerin analizine yer verilmiş, ardından cismin tanımı etrafındaki tartışmaların **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğine yansımaları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde cismin ilkelerinin ispatı ve bu ilkeler arasındaki ayrılmazlık ve illiyet ilişkisi cevher-araz teorisi çerçevesinde incelenmiştir. Heyûlânın ispatı, sûretin cevherliği, heyûlâ-sûret arasındaki ihtiyaç ilişkisi, türsel sûretin cevherliği ve heyûlâ ile ilişkisi bu bölümde izi sürülen başlıca problemler arasındadır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Bir olandan çokluğun nasıl meydana geldiği sorusuna cisim özelinde bir açıklama getirilmektedir. Bu çerçevede İbn Sînâcî sudûr teorisini yönlendiren ilkeler, Zorunlu Varlık’tan sâdır olan ilk varlığın kozmik bir akıl olması ve gök cisimleri olan feleklerin birer aklî ilkenin malûlû olarak konumlandırılması; ay-altı âlemde ise heyûlâ ve sûretin Faal Akıl’dan sudûru, bunların özelleşerek unsurları meydana getirmeleri ve unsurlardan meydana gelen karışımların (mizâc) özellikleri ele alınmıştır.

Dördüncü bölüm ise cismin yapısına dair atomcu açıklamanın eleştirisi ve tabii cismin ilişkileri olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Cismin tıpkı algıya konu olduğu gibi kesintisiz bir bütün olup olmadığı ve bölünmeye kâbil bu cevherin

bölünmesinin belli bir sınırdan durup durmayacağı etrafında şekillenen ilk kısımdaki tartışmalar, atomcu açıklamanın imkânsızlığına dair deliller ve hilomorfik açıklamanın kesintisizlik ve bilmüve sonsuz bölünme konularındaki ısrarlarının analizi ile birlikte incelenmektedir. İkinci kısımda ise tabii cismin zâtî ilişkileri ve harekete konu olmak bakımından ilişkileri ele alınmıştır.

Bu uzun soluklu çalışma, elbette çok kıymetli kişi ve kurumların desteği ve yönlendirmeleriyle mümkün olmuştur. Öncelikle bu çalışmanın konusunun netleştirilmesinden başlayarak her aşamasında yakın ilgi ve desteğini esirgemeyen, bütün yoğunluğuna rağmen çalışmamın şekillenmesinde en üst düzeyde katkı sunan kıymetli hocam Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'e şükran ve minnet borçluyum. Bu çalışma, ufuk açıcı yönlendirmeleri, fedakârlığı ve talebelerine olan inancını yitirmemesi sayesinde tamamlanabilmiştir. Çalışmam boyunca verdikleri destek ve teşvikten ötürü Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya ve Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Yıldırım'a da teşekkür ediyorum. Bu çalışmanın konusunu bana öneren, tüm çalışmam boyunca alaka göstererek görüşme ve meseleleri müzakere taleplerimi geri çevirmeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Atilla Arkan'a yürekten teşekkür ediyorum. Yakın ilgisi ve elindeki yazma eserleri benimle paylaşma nezaketi için Doç. Dr. Mustakim Arıcı'ya da müteşekkirim. Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr. Ömer Türker, çalışmamın çeşitli aşamalarında katkı sunmuşlardır, kendilerine minnettarım. Ayrıca kendisiyle teşrik-i mesaide bulunduğum sırada birlikte metin okuyup müzakereler yaptığımız Öğr. Gör. Nurettin Yakışan'a teşekkür ediyorum. Yine Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) yönetici ve çalışanlarına sundukları çalışma imkânları için müteşekkirim.

Tez çalışmam boyunca hem bir akademisyen hem de sabırlı bir eş olarak çalışmamı destekleyen, tezin her bir bölümünü okuyarak önerilerini benimle paylaşan kıymetli refikam Dr. Öğr. Üyesi Elif Baga'ya sevgi ve şükranlarımı sunuyorum.

Mehmet Sami BAGA

İstanbul, Eylül 2018

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
GİRİŞ	1
I. Tezin Konusu, Genel Çerçevesi ve Hedefleri	2
II. Tezin Yöntemi ve Kaynakları	7

BİRİNCİ BÖLÜM

CİSMİN TANIMI VE KISIMLARI

1.1. Cismın Tanımı ve Cısm Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar	14
1.1.1. Cısm Sözcüğünün Anlamları	14
1.1.2. Cısm Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar	16
1.1.2.1. Cırm	16
1.1.2.2. Beden ve Ceset	18
1.1.2.3. Şahıs	20
1.1.2.4. Zât	21

1.1.2.5. Hey‘et	22
1.1.2.6. Heykel ve Berzah	24
1.1.2.7. ‘Ayn	25
1.1.2.8. Heyûlâ, Madde, Tıynet, Unsur ve Ustukus	26
1.1.2.9. Mikdâr	30
1.2. Cismin Tanımı Meselesi	33
1.2.1. İbn Sînâ’dan <i>Hikmetü’l-‘ayn</i> ’a Cismin Tanımı	36
1.2.2. <i>Hikmetü’l-‘ayn</i> Geleneğinde Cismin Tanımı	52
1.3. Cisimlerin Tasnifi	55

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİĞİN BİR PROBLEMİ OLARAK CİSMİYET:

CEVHER-ARAZ TEORİSİ VE CİSİM

2.1. Cisim Konusunun Metafizikte İncelenme Tarzı	62
2.2. Cevher-Araz Ayrımı ve Cismin Bu Teorideki Yeri	66
2.2.1. Cevher-Araz Ayrımının Temelleri	66
2.2.2. Cevher ve Arazın Tanımı, Cevherlerin Tasnifi	78
2.3. Cismin Kurucu İlkeleri Olarak Heyûlâ ve Sûret.....	87
2.3.1. Heyûlânın İspatı	88
2.3.2. Cismin Bilfiil Unsuru: Cisimlik Sûreti	101
2.3.3. Heyûlâ ile Sûret Arasındaki İlişkinin Mahiyeti	104

2.3.3.1. Cisimlik Sûretinin Heyûlâdan Ayrı Olmaması	105
2.3.3.2. Heyûlânın Cisimlik Sûretinden Ayrı Olmaması	111
2.3.3.3. Cisimlik Sûreti ile Heyûlâ Arasındaki İlliyet İlişkisi	117
2.3.4. Türsel Sûret ve Cevherliği	127
2.4. Bir Cevher Olarak Cisim	135

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METAFİZİKTE FİZİĞE CİSİM:

İLAHÎ FEYZ VE CİSMİN ORTAYA ÇIKIŞI

3.1. Sudûr Teorisinin Genel Çerçevesi ve Temel İlkeleri.....	141
3.1.1. Mahiyet, İmkân ve İlliyet	142
3.1.2. Metafiziksel Fâil İlet ve Varlık Verme Tarzı	145
3.1.2.1. Sudûru Yönlendiren İlliyet Prensibi: “Bir’den Ancak Bir Çıkar” ..	148
3.1.2.2. Tam İlet-Ma’lûl Birlikteliği	153
3.2. Sudûrun İşleyişi: Birlikten Çokluğa Geçiş	161
3.2.1. İlk Akıl ve Ay-Üstü Âlemde Cisim	162
3.2.1.1. İlk Akıl’daki Çokluk İtibarları ve Cisimlik	168
3.2.1.2. Göklerin Mimarisi: Felekler ve Yıldızlar	175
3.2.2. Faal Akıl ve Ay-altı Âlem	183
3.2.2.1. Heyûlâ ve Sûretin Meydana Gelişi	184
3.2.2.2. Unsurlar ve Değişim Sorunu	192

3.2.2.3. Unsurlardan Bileşik Cisimlere: Mizâc	202

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

TABIAT FELSEFESİNİN KONUSU OLARAK TABİİ CİSİM

4.1. Cisim Konusunun Tabiat Felsefesinde İncelenme Tarzı	209
4.2. Tabii Cismin Yapısına Dair Tartışmalar	210
4.2.1. Kelâm Atomculuğu ve Eleştirisi	218
4.2.1.1. Atomcu Cisim Anlayışına Yönelik Eleştiriler	224
4.2.1.2. Atomcuların Delillerinin Eleştirisi	231
4.2.2. Diğer Teorilerin Değerlendirilmesi	240
4.2.3. Filozofların Görüşü: Bilkuvve Sonsuz Bölünen Kesintisiz Cevher	246
4.3. Tabii Cismin İlişenleri	250
4.3.1. Cisim Olmak Bakımından İlişenler / Zâtî İlişenler	250
4.3.1.1. Boyutların Sonluluğu ve Şekil	252
4.3.1.2. Mekânda Yer Kaplama: Tehayyüz	260
4.3.2. Hareketli Olmak Bakımından İlişenler	266
4.3.2.1. Her Cismin Hareket İlkesi Barındırması	266
4.3.2.2. Hareket, Zaman ve Mesafenin Uyumlu Oluşu	270
SONUÇ	275
KAYNAKÇA	282
ÖZGEÇMİŞ	295

KISALTMALAR LİSTESİ

a.g.e. : Adı geçen eser

a.mlf. : Aynı müellif

b. : bin, ibn

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

der. : Derleyen

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

ed. : Editör

h. : Hicrî

hş. : Hicrî şemsî

krş. : Karşılaştırınız

Ktp. : Kütüphanesi

nrş. : Neşreden

ö. : Ölümü

s. : Sayfa

S.B.E. : Sosyal Bilimler Enstitüsü

thk. : Tahkik eden

t.y. : Tarih yok

Üniv. : Üniversitesi

v.d. : ve diğerleri

Yay. : Yayınları

y.y. : Yayın yeri yok

TABLO VE ŞEKİLLER LİSTESİ

Tablo 1: Cisim anlamını ifade eden kavramlar, s. 32-33.

Tablo 2: Tabii ve ta‘lîmî cisim karşılaştırması, s. 57.

Tablo 3: Cisimlerin tasnifi, s. 59.

Tablo 4: Mahâl-hâl ilişkisi, s. 71.

Tablo 5: Türsel sûret ve nitelikler, s. 199.

Tablo 6: Basit cismin yapısına dair görüşler (İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin tasnifi), s. 212.

Tablo 7: Basit cismin yapısına dair görüşler (İbn Mübârekşâh’ın tasnifi), s. 214.

Tablo 8: Hilomorfik ve atomcu cisim anlayışları, s. 234.

Şekil 1: Feleklerin ve yıldızların dizilişi, s. 176.



GİRİŞ

A. Tezin Konusu, Genel Çerçevesi ve Hedefleri

İslam felsefe-bilim geleneğinin teşekkül aşamasını tamamlayarak zirve noktasına ulaştığı kabul edilen “klasik dönem” sonrasına ait yeni çalışmalar, kimi yönlerden yeni zirvelere işaret edecek bir fikri canlılığın olduğu başka dönemlerin varlığını göstermektedir. Çeşitli çalışmalarda “ikinci klasik dönem” “yenilenme dönemi” “13. yüzyıl devrimi” gibi isimler verilen ve 12-14. yüzyılları kapsayan zaman dilimi, klasik sonrası dönemi takip eden ilk halkadır. Söz konusu bu dönem dahi Gazzâlî’nin (ö. 505/1111) meşhur eleştirisinden hareketle felsefi düşüncenin kötürümleştigi hatta ortadan kalktığı, benzer bir şekilde klasik sonrası dönemin birbirini tekrar eden şerh-hâşiyelerden ibaret olduğu önyargılarına dayalı dönemlendirmelere artık itibar edilemeyeceğini ortaya koymaktadır.

İslam düşüncesinde siyasi durum ile düşünsel geleneklerin birbirinden kısmen bağımsız olarak gelişebildiğini, hatta bazen tam ters istikamette seyredebileceğini göstermesi bakımından da 12-14. yüzyıllar ilginç bir örnektir. Doğuda Moğol istilâsı, batıda ise Haçlı seferleri ile siyasi bakımdan bir krizin yaşandığı bu dönemde (özellikle 12. ve 13. yüzyıllar) felsefi açıdan yeni arayışlara ve fikri atılımlara sahne olmuştur. Felsefe ve kelâm yaklaşmasının ileri bir seviyeye ulaştığı bu dönemde özellikle yeni yöntemsel arayışlar en somut biçimde mantık eserlerinin gözden geçirilmesi ve yeni mantık klasiklerinin ortaya çıkması şeklinde kendini göstermiştir. Bu dönemde yeni açıklama modelleri sadece nazarî ilimlerle sınırlı kalmamış, diğer pek çok disiplinin klasik eserleri bu dönem içerisinde telif edilmiştir. Bu, önceki birikimin yeni bir formda gözden geçirilmesi (tahkîk) ve işlenerek yeniden şekil verilmesidir (ta’dîl ve tahrîr). Söz konusu dönemde İbn Sînâcî düşünce başta Eş’arîlik olmak üzere rakip düşüncelerin eleştirileriyle hesaplaşarak belli bir seviyeye ulaşmış, Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) eleştiri süzgecinden geçerek onun talebeleri elinde yeni bir merhaleye evrilmiştir.

Bu yüzyıllardaki siyasi karışıklıkların sebep olduğu insan hareketliliğinin de söz konusu gelişmeler üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemde ulemânın kriz ve kargaşanın yaşandığı coğrafyalardan uzaklaşarak nisbeten sakin bölgelere doğru hareket ettikleri görülür. Bu durumun olağan şartlar altında da yaygın

biçimde rastlanan ilmî seyahatleri adeta zorunlu kıldığı, böylece ulemânın karşılıklı etkileşimini üst seviyeye çıkarması bakımından yeni dinamikler oluşturduğu açıktır.

İşte **Hikmetü'l-‘ayn** Necmeddin Ali b. Ömer Kâtibî'nin (ö. 675/1277) bu düşünce ortamında telif ettiği bir felsefe metni olarak ortaya çıkmıştır. Eserin şârihlerinden Kutbüddin Şîrâzî'nin ifadesiyle, ismi pınar anlamına gelmekle birlikte kendisi gerçekte bir ummandır. Kâtibî, olgunluk dönemi olan bu eserinin mukaddimesinde, daha önce kaleme aldığı **el-‘Ayn fi'l-mantık** adlı risalesini inceleyen talebeleri ve dostlarının buna fizik ve metafizik ilimlerini de eklemesi talepleri doğrultusunda bu eseri telif ettiğini ifade eder. Kâtibî eserinde, bu ilimlere dair diğer kitaplarda değinilmeyen genel kaideler ve inceliklere yer verdiğini de ayrıca belirtir. **Hikmetü'l-‘ayn** gerek konu tertibi gerekse de müellifin eser boyunca takip ettiği yöntem bakımından özgün niteliklere sahiptir. Tasnif ve içerik bakımından Fahreddin er-Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ı ve hocası Ebherî'nin (ö. 663/1265 [?]) **Keşfü'l-hakâik**'inin izlerini taşıyan eser, yaygın tasnifin aksine metafizik kısmı ile başlar. Kâtibî konuları ele alırken dikkatli ve yoğun bir dil kullanmaktadır. Meseleleri genelde lehte ve aleyhte delillerle birlikte inceleyen müellif, her iki yönde de sadece güçlü ve itibar edilen delillere yer verir. Bu yönüyle o, mantıkçı kişiliği ile de şöhret bulmasını haklı çıkaracak bir tutum sergiler. Bu delilleri mantıkî tutarlılık ve o konudaki tüm ihtimallerin tüketilip tüketilmediği bakımından irdelemesi, bazı meselelerde musannifin maksadının ve felsefî tercihinin anlaşılmasını güçleştirecek seviyeye ulaşır. Bu çerçevede **Hikmetü'l-‘ayn**'ı Fahreddin er-Râzî'nin eleştirilerini de dikkate alan İbn Sînâcî bir metin olarak nitelemek mümkündür.

Kâtibî'nin felsefî birikimini en üst düzeyde yansıttığı bir eser olmasının yanı sıra eserin muhtasar oluşundan da kaynaklanan kimi kapalı noktaların açıklığa kavuşturulması ihtiyacı, eser üzerine çok sayıda şerh, hâşiye ve talik yazılmasına sebep olmuştur. Bu şerhler içerisinde musannifin talebeleri İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325) **Îzâhu'l-makâsîd min Hikmeti 'ayni'l-kavâid**'i ve Kutbüddin Şîrâzî'nin (ö. 710/1311) **Kitâbu'l-Fevâid fî şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid**'i ile birlikte, şöhret bakımından esas metni gölgede bırakan Muhammed b. Mübârekşâh el-Buhârî'nin (ö. 784/1382'den sonra) **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**'ı sayılabilir. Bunun dışında Muhammed b. Musa et-Tâlişî'nin (ö. 884/1479) İbn Mübârekşâh'ın şerhi etkisinde telif edilen ve

Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365) gibi sonraki dönem muhakkik alimlerinin de fikirlerine müracaat eden **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**'ı da önemlidir. Bu şerhler dışında Türkiye kütüphanelerinde nüshası bulunmayan, daha çok İran coğrafyasında etkili olduğu düşünülen Hüseyin Şah Acemî (ö. 905/1500) ve Seyyid Muhammed Rahim Şehristânî (ö. 1093/1682)'ye atfedilen şerhler de bibliyografik kaynaklarda zikredilmektedir. Ayrıca Osmanlı âlimi Ali b. Şaban el-Aksarayî er-Rumî el-Vâiz'e (ö. 1111/1699) de bir şerh nisbet edilmektedir; ancak Türkiye kütüphanelerinde nüshası bulunmayan bu eserin bir şerhten çok, bir veya birkaç meselenin değerlendirmesini içeren küçük bir risâle olması kuvvetle muhtemeldir.¹

Bu şerhler arasında sonraki âlimlerin büyük bir teveccühüne mazhar olanı hiç şüphesiz İbn Mübârekşâh şerhidir. Bu şerhe Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ve Metafizik I.1'de yer alan “varlık-yokluk” bahsini içeren Mirzacan Habibullah el-Bağnevî'nin (ö. 994/1586) yazdığı haşiyeler önemlidir. Bunun dışında şerh ve haşiyelerdeki çeşitli meselelerin de dönem dönem müstakil çalışmalara konu olduğu görülür. Bu meseleler arasında en meşhur olanı, Kâtibî'nin ve şârih İbn Mübârekşâh'ın yönün (cihet) varlığı ile ilgili açıklamalarını değerlendiren Cürcânî'nin konu ile ilgili bir zorluk olarak aktardığı “aşağı yönün mevhum bir nokta olan merkez olduğu ve mevcut olmadığı” şeklindeki ifadeleridir. Bu ifadeler Fatih Sultan Mehmet'in dikkatini çekmiş ve dönemin ulemâsından birer risale yazarak meseleyi takrir etmelerini istemiştir.²

İşte İslam dünyasının siyasi bir krizle meşgul olduğu bir dönemde telif edilen ve geniş bir ilgiye mazhar olan muhtasar bir felsefe klasiği olan **Hikmetül'-'ayn**, İbn Sînâcî felsefenin 13. yüzyıldaki ifadesi olarak değerlendirilir. Üzerine yazılan şerh ve haşiyelerle oluşan gelenek, dönemin felsefî tasavvurunu hem içerik hem de yöntem

¹ **Hikmetü'l-'ayn** geleneği, bu gelenek içerisinde yer alan şerh ve hâşiyelerin özellikleri ve bunların tam bir dökümü, daha önce müstakil bir çalışmaya konu edilmiştir. Bkz. Mustakim Arıcı, “Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasiği Olarak *Hikmetü'l-'ayn* ve Etkileri”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara 2014, s. 332-349.

² Bu meselenin takdimini ve Osmanlı âlimi Hocaşâde'nin (ö. 893/1488) çözümünü ele alan müstakil bir çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Evren'in Bir Merkezi Var mıdır? Hocaşâde'nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, **Uluslararası Hocaşâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler)**, ed. Tevfik Yücedoğru v.d., Bursa 2011, s. 271-304.

bakımından örnekleyecek temsil kabiliyeti yüksek metinlerdir. Dolayısıyla bu metinler üzerinden o dönemde felsefî meselelerin hangi boyutlarıyla ve nasıl yorumlandığı takip edilebilir.

Peki, **Hikmetül’-‘ayn** geleneğinde cisim teorisi çalışmak ne anlama gelir? Başka bir ifadeyle, bu gelenekte cisim konusunu ele almayı tercih etmekle ilgili ne tür gerekçeler sıralanabilir? Bu soruya birkaç açıdan cevap verebiliriz. İlk olarak cisim konusunun hem metafiziğe hem de tabiat felsefesine müteallik taraflarının olması, bu konuyu cazip hale getirmektedir. Kastımız şudur: Mahza metafizik bir inceleme ya da pür tabiat felsefesini ilgilendiren bir konu yerine her iki disiplini de bilmeyi gerektirecek ölçüde iki disipline de bakan yönleri olan bir konu olarak cisim meselesi dikkat çekmektedir. Elbette ele alınacak herhangi bir konunun da ilke bazında metafizik inceleme gerektiren yönü olduğu söylenebilir. Ancak cisimle ilgili araştırma sadece ilkelerinin ispatı bağlamında değil, varlık verilerek mevcûd kılınan mümkün bir mahiyet olarak da metafizik incelemeyi gerektiriyor olması, bu araştırma başlığının güçlü metafizik bağlarını ortaya koymaktadır. İkinci olarak cisim konusunun farklı düşünce ekollerinin tartışmalarında meselelerin düğümlendiği cephe konular arasında yer alması da onu cazip kılan başka bir sebeptir. Nitekim âlemin kıdemi tartışmalarından ru’yetullah meselesine, cismânî haşrin mahiyetinden nefis-beden ilişkisine, mucize ve ruh göçü (tenâsüh) meselelerine varıncaya değin çok geniş bir yelpazede tartışma konusu olan başlıkların bir yönüyle cisimle alakalı oldukları, bu meseleleri anlama, anlamlandırma ve nihayet çözüm üretme aşamalarının mahiyeti, doğası ve diğer özellikleri bakımından cisimle ilgili bir arkaplana dayandığı açıktır. Bu sebeple cismin ne olduğu, nasıl meydana geldiği ve hangi özellikleri taşıdığına dair felsefî bir derinliğe ulaşmanın söz konusu meselelere nüfûz etme açısından çok geniş imkânlar doğuracağı düşünülmüştür. Üçüncü olarak, İslam felsefe-bilim araştırmalarında tabiat felsefesinin inceleme alanına giren konuların görece daha az ilgiye mazhar olması da başka bir sebeptir. Sayılan bu gerekçelerle bu çalışmanın **Hikmetü’l-‘ayn** geleneği ve cisim teorisi etrafında yapılacak daha ileri düzey araştırmalar için elverişli bir zemin sunması amaçlanmıştır.

Burada açıklanan zihnî arkaplan ve motivasyonla cisim meselesinin araştırılmasına karar verilmiş ve çalışmanın başlığı “**İbn Sînâ Sonrası İslam**

Felsefesinde Cisim Teorisi: Hikmetü'l-'ayn ve Şerhleri Çerçevesinde” olarak belirlenmiştir. Pekâlâ, bu çalışmada cisimle ilgili hangi problemlerin izi sürülmelidir? Soruyu biraz özelleştirirsek, **Hikmetü'l-'ayn** geleneğine cisim etrafında bir inceleme yapma amacıyla yönelen biri için bu inceleme hangi temel sorunlar etrafında vücut bulacaktır? Bu çalışmada cisim meselesi etrafındaki meseleler dört bölümde incelenmiştir.

Cisim meselesini odağına alan bir çalışmada öncelikle onun bir kavram olarak ele alınması ve ait olduğu semantik dairenin tespit edilmesi beklenir. Sözcüğün etimolojik tahlilini de içerecek bu incelemede aynı zamanda anlam bakımından onunla kısmen ya da tamamen örtüşen diğer sözcüklerin tespiti ve bunların ne bakımından cisim anlamı ifade ettikleri de belirlenmesi gereklidir. Çalışmanın ilk bölümü “*Cismin Tanımı ve Kısımları*” başlığını taşımakta ve bu bölümün ilk kısmında bahsi geçen kavramsal analizlere yer verilmektedir. İkinci kısımda ise cisim sözcüğü bu kez felsefi bir terim olarak ele alınacak ve onun tanımı etrafındaki tartışmalar incelenecektir. Bu çerçevede İbn Sînâ’nın kelamcılara atfedilen meşhur cisim tanımına yönelik eleştirileriyle birlikte onun kendi cisim tanımına yer verilecek, ardından bu konuda Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî’nin (ö. 672/1274) değerlendirmeleri ile **Hikmetü'l-'ayn** geleneğinde yer verilen tartışmalar ele alınacaktır. Bu bölümde ele alınan bir diğer mesele ise cisimlerin nasıl tasnif edildiği hususudur.

Cisim ile ilgili tartışmalar, onun ilkelerinin tespiti ve ispatlanması bakımından metafizikte tartışılmaktadır. Bu tartışmalara daha çok cevher-araz bahsinde yer verilir. Çalışmanın “*Metafiziğin Bir Problemi Olarak Cismiyet: Cevher-Araz Teorisi ve Cisim*” başlıklı ikinci bölümünde işte bu tartışmalar ele alınacaktır. Aristoteles-İbn Sînâ çizgisinde hilomorfik teoriyi kabul eden Kâtibî, hem cismin kurucu unsurları olan heyûlâ ve sûretin cevher olması hem de onların bileşimiyle ortaya çıkan cismin bir cevher olması münasebetiyle bu tartışmaları onların cevherliği bağlamında ele alır. Bu çerçevede heyûlânın ispatı, cisimlik sûretinin cevherliği, madde-sûret ilişkisi, türsel sûretin ispatı ve cevherliği ile ilgili meselelerin bu eserde nasıl ele alındığı ve gelenek içerisinde onun çizdiği çerçeveye ne tür katkılar yapıldığı tespit edilecektir.

Cismin metafizik inceleme gerektiren diğer bir yönü ise onun mümkün bir mahiyet olarak nasıl varlık kazandığı meselesidir. İbn Sînâcî geleneği takip ederek “Bir” olandan çokluğun meydana gelişini sudûr teorisi ile açıklayan Kâtibî, hem bu teorinin ilke bazında dayandığı temelleri, hem de sudûrun işleyişi ile ilgili kabulleri eleştirel bir yaklaşımla ele alır ve ilgili delillerin zayıf taraflarına dikkat çeker. *Metafizikten Fiziğe Cisim: İlahi Feyz ve Cismin Ortaya Çıkışı*” başlığını taşıyan üçüncü bölümde, Kâtibî’nin sûdur teorisinin dayandığı ilkeleri nasıl değerlendirdiği ve cisimliliğin ortaya çıktığı ilk aşamadan başlayarak ay-altı âlemdeki varlıkların heyûlâ ve sûretine varıncaya değin cismin ortaya çıkışı ile ilgili konulara nasıl yaklaştığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Elbette **Hikmetü’l-‘ayn** geleneğinde Kâtibî’nin yaklaşımlarının nasıl yorumlandığı da bu çerçevede takip edilecektir.

“*Tabiat Felsefesinin Konusu Olarak Tabii Cisim*” başlıklı son bölümde ise, cismin yapısına dair tartışmaların bir parçası olarak, başta atomcu cisim anlayışı olmak üzere, kabul edilmeyen teorilerin reddine dair delillerin analizi yapılacaktır. Bu çerçevede ilk olarak gelenek içerisinde cismin yapısı ile ilgili önceki görüşlerin nasıl tespit ve tasnif edildiği irdelenecek, ardından başta kelâmcıların “parçalanamayan parça” anlayışı olmak üzere, rakip teorilerin reddine dair gerekçeler analiz edilecektir. İkinci bölümde incelenen cismin kurucu ilkelerinin ispatı ve bu bölümde incelenen rakip teorilerin eleştirisinin ardından, hilomorfik cisim anlayışının kesintisizlik ve bilkuvve sonsuz bölünme konusundaki ısrarlarının sebepleri üzerinde durulacaktır. Son bölümünde ele alınan bir diğer konu ise **Hikmetü’l-‘ayn** geleneğinde tabii cismin cisim olmak bakımından ve hareketli olmak bakımından ilişkinlerinin ayrı ayrı incelenmesidir.

B. Tezin Kaynakları ve Yöntemi

Cisim başlığı çerçevesinde **Hikmetü’l-‘ayn** üzerine yapılan şerh ve hâşiyelerin tamamını dikkate alarak bir çalışma yapmaya kalkışmak, iki bakımdan problem doğurmaktadır. Bunlardan ilki, geleneğin hem geniş bir coğrafyada hem de geniş bir zaman diliminde etkili olduğu göz önüne alındığında, şerh düzeyinde dahi yazma halinde olan eserlerin mevcut olduğu, gelenek içerisinde yer alan çoğu müellifin

sadece ismen bilindiği bir yapı ile karşı karşıya olmamızdır. Bu durum, tüm geleneği kuşatacak bir çalışmayı üstesinden gelinmesi zor olan ve tek bir çalışmanın sınırlarını aşan bir karaktere büründürmektedir. Elbette bu durum, söz konusu geleneğin araştırmacıların yeteri derecede ilgisini çekmemesinin bir sonucudur. Dolayısıyla bu çalışmada “belli bir coğrafya” ya da “belli bir dönem” şeklinde sınırlamalar kaçınılmaz hale gelmektedir. İkinci problem ise, cisim konusu ve bu konu ile ilgili çıkarılan çalışma planını çerçevesinde eserlerin tercih edilmesi ile ilgilidir. Zira cisim başlığıyla yapılacak bir araştırmada, örneğin belli bölümlere has şerh ve hâşiyelerin esas alınması ya da bu başlıktan tamamen farklı bir meseleye özgü değerlendirmeler içeren bir risâlenin çalışmanın kaynakları arasına girmesi mümkün değildir. Bu sebeple yapılacak araştırmanın konusuna göre esas alınacak şerh ve hâşiyeler ile ilgili belli tercihler yapmak zorunludur.

Bu çalışmada esas alınacak eserler tercih edilirken bazı kriterler göz önünde bulundurulmuştur. Bunlardan ilki, gelenek içerisinde eser telif eden kişinin **Hikmetü'l-‘ayn**’ın musannifi ile doğrudan bir irtibatının olup olmamasıdır. Eğer şârih ya da muhaşşîlerden biri müellifin doğrudan talebesi ise ya da onun diğer eserleri üzerine de çalışma yapmışsa, bu durum o müellifin Kâtibî ile olan güçlü bağının göstergesi olarak yorumlanarak onun eseri ana kaynaklar arasına alınmıştır. İkinci kriter, gelenek içindeki eserlerin veya onların müelliflerinin Osmanlı düşüncesine etkileridir. Bu çerçevede, gelenek içerisindeki eserlerin Türkiye kütüphanelerindeki nüsha sayısı ve bu eserlerin müelliflerinin Osmanlı düşüncesinde etkili olmuş kişilerle hoca-talebe ilişkileri, bu müellifler ve eserleri için tercih sebebi sayılmıştır. Üçüncü kriter ise çalışmanın başlığı ve ilgili eserin hazırlanan çalışma planında yer alan konuları içerip içermemesi ile ilgilidir. Buna göre özellikle hâşiyeye düzeyinde olup sadece belli bölümleri ele alan ya da risale düzeyinde olup belli meselelere özgü açıklamalarla sınırlı eserler, çalışmanın konusuna dair içeriğe sahip olmadıklarında kapsam dışında bırakılmıştır.

Belirlenen bu ölçütler çerçevesinde **Hikmetü'l-‘ayn**’ın tespit edilen altı şerhinden dört tanesi çalışmanın ana kaynağı olarak tercih edilmiştir. Bunlardan İbnül’l-Mutahhar el-Hillî’nin **Îzâhu'l-makâsıd** adlı şerhi, hem müellifinin Kâtibî’nin talebesi olması hem de onun **er-Risâletü’ş-Şemsiyye** adlı mantık eserine **el-**

Kavâidu'l-celiyye isimli bir şerh yazması sebebiyle tercih edilmiştir. Hillî'nin bu şerhi, ilk şerh olması ve diğer şerhlerin atıf ve alıntı yaptığı bir şerh olması hasebiyle de ayrıca önemlidir. Tercih edilen ikinci şerh ise Kutbüddîn Şîrâzî'nin **Kitâbu'l-Fevâid** adlı eseridir. Bu eser hem Şîrâzî'nin Kâtibî'nin talebeleri arasında yer alması hem de diğer şârih İbn Mübârekşâh'ın bu eserde işaret edilen bütün meselelere kendi şerhi içerisinde yer vererek değerlendirmesi bakımından önemlidir. Şîrâzî'nin aynı zamanda **Hikmetü'l-İşrâk** şârihlerinden biri olması, onun **Hikmetü'l-'ayn** şerhini ilgi çekici hale getirmektedir.

Çalışmanın kaynakları arasına alınan üçüncü şerh ise İbn Mübârekşâh'ın **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**'ıdır. Bu şerhi önemli kılan husus, kendisinden önceki iki şerhi de dikkate alıp onlara doğrudan atıflar yapması ve orada ortaya konan görüş ve eleştirileri değerlendirmesidir. Ayrıca müellifin başta İbn Sînâ, Şihabüddin Sühreverdî (ö. 587/1191), Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî olmak üzere, müslüman filozoflar ve antik düşünürlerin görüşlerine başvurarak açıklamalarını zenginleştirmesi, ayrıca şerhinde Kâtibî'nin **el-Münassas** ve **el-Mufasssal** adlı eserlerini de kullanması, onun eserini en etkin şerhlerden biri haline getirmiştir. İbn Mübârekşâh şerhinin Türkiye kütüphanelerindeki ellinin üzerinde nüshasının varlığı, Fatih Sultan Mehmet'e ithafen farsça çevirisinin bulunması (**Terceme-i Şerh-i Hikmeti'l-'ayn**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2388) ve üzerine yazılan hâşiyelerin çokluğu, bu şerhin Osmanlı ilim çevrelerinde gördüğü teveccühü de gözler önüne sermektedir. Ayrıca İbn Mübârekşâh'ın hem Kâtibî'nin **er-Risâletü's-Şemsiyye**'sine hem de onun hocası Ebherî'nin **Hidâyetü'l-Hikme**'sine şerh yazdığı belirtilmelidir. Bu şerhlerin yanı sıra Muhammed b. Musa et-Tâlişî'nin (ö.884/1479) **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** adlı eserine de müracaat edilmiştir. Türkiye kütüphanelerinde nüshaları bulunan bu şerh, çalışmanın ana kaynakları arasındaki dördüncü şerhtir. Bu dört şerhle ilgili kayda değer bir husus da her birinin **Hikmetü'l-'ayn**'ın tamamı üzerine yazılmış şerhler olmalarıdır. Böylece şârihin, inceleme konusu olan meselenin **Hikmetü'l-'ayn**'da farklı başlıklar altında ele alınan yönlerinin tümü ile ilgili yorumlarını takip etmek mümkün olmaktadır.

Eserin bibliyografik kaynaklarda yer verilen ve daha çok İran coğrafyasında etkili olduğu anlaşılan Hüseyin Şah Acemî (ö. 905/1500) ve Seyyid Muhammed Rahim

Şehristânî (ö. 1093/1682)'ye ait şerhleri ise, nispeten daha geç bir dönemde yazılmış olmaları, Türkiye kütüphanelerinde nüshalarının bulunmaması ve dolayısıyla Osmanlı düşünesine etkilerinin sınırlı olması sebebiyle çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır.

Sözü edilen şerhlerle birlikte Cürcânî haşiyesine de çalışmanın ana kaynakları arasında yer verilmiştir. İbn Mübârekşâh şerhi üzerine yazılan bu hâşiye, birkaç bakımdan özel bir ilgiyi hak eder. Öncelikle Cürcânî şârih ve muhaşşî kimliğiyle şöhret bulmuş ve ilmi otoritesi yaygın bir şekilde kabul edilerek bu otoriteye işaret etmek üzere “seyyidü’s-sened” diye isimlendirilen seçkin bir âlimdir. İbn Mübârekşâh’ın talebesi olan Cürcânî, hem eserleriyle hem de başta Kadızâde-i Rûmî (ö. 844/1440’tan sonra) ve Fethullah eş-Şirvânî (ö.891/1486) gibi talebeleri vasıtasıyla Osmanlı düşünürleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. **Hikmetü’l-‘ayn** geleneği açısından onu değerli kılan diğer husus ise onun hâşiyesinde Kâtibî’nin Fahreddin er-Râzî’ye yazdığı **el-Münassas** ve **el-Mufasssal**’ı yoğun biçimde kullanarak musannifin bu şerhlerdeki değerlendirmeleri ile **Hikmetü’l-‘ayn**’daki açıklamalarını paralel olarak okuma imkânı sunmasıdır. Özellikle **Münassas**’a yapılan yüzün üzerindeki atıf, onun bu eseri ne kadar yoğun bir şekilde kullandığını gözler önüne sermektedir. Ayrıca Cürcânî, Kâtibî’nin **er-Risâletü’ş-Şemsiyye**’sine Kutbüddîn er-Râzî tarafından yazılan şerhe yaptığı haşiyenin yanı sıra hocası İbn Mübârekşâh’ın **Şerhu Hidâyeti’l-Hikme**’sine de haşiye yazmasıyla dikkat çekmektedir.

Gelenek içerisindeki diğer hâşiyeler ve risale düzeyindeki eserler ise yukarıda belirtilen ölçütler çerçevesinde çalışmanın kaynakları arasına alınmamıştır. Şerhler için uygulanan kriterlere ek olarak hâşiye ve risalelerin eserin sadece belli bölümlerini içermesi ya da daha da özel olarak bunların belli meseleler üzerine yapılmış değerlendirmelerden oluşması, bu eserleri çalışmamız açısından ikinci plana itmiştir.

Çalışmanın ana kaynakları olarak belirlenen bu eserlerin yanı sıra, bu eserlerde yapılan atıf ve alıntılar, **Hikmetü’l-‘ayn** geleneği dışında bazı eser ve şahıslara müracaat etmeyi zorunlu kılmıştır. Çalışma boyunca sıklıkla başvurulmuş kişiler ve eserleri şunlardır:

- İbn Sînâ: **Kitâbü’ş-Şifâ**, **el-İşârat**, **en-Necât**, **Kitâbu’l-Hudûd**

- Fahreddin er-Râzî: **el-Mûlahhas, el-Metâlibu'l-âliye, el-Mebâhisü'l-meşrikiyye, Şerhu'l-İşârât**
- Nasîrüddin Tûsî: **Şerhu'l-İşârât, Tecrîdü'l-'itikâd**
- Şihâbüddin Sühreverdî: **Hikmetü'l-İşrâk**
- Kâtibî: **el-Münassas, el-Mufasssal**
- İbnü'l-Mutahhar el-Hillî: **el-Esrâru'l-hafiyye, Keşfü'l-murâd**
- Kutbüddîn Şîrâzî: **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk**
- Cürçânî: **Şerhu'l-Mevâkıf, Kitâbu't-Ta'rîfât**

Çalışma boyunca izlenen yönetime gelince; bu çalışmada canlı tutulan en temel kaygı, cisim konusu etrafında yapılan tartışmalardan **Hikmetü'l-'ayn** geleneğine tevarüs edilen kısmının izini sürmek ve bu gelenek içinde söz konusu tartışmaların geçirdiği dönüşümleri tespit edebilmek olacaktır. Gerek ana metnin yapısı gerekse de şerh ve hâşiyelerin üslubu doktriner bir okuma yapmaya imkân vermediği için bu gelenek içerisindeki müelliflerin her bir tartışmada nihai görüşlerini tespit etmek gayesinden ziyade, onların meselelere yaptığı katkılar ve yaptıkları eleştiriler yansıtılmaya çalışılacaktır. Gelenek içerisindeki metinlerde tartışmalar büyük oranda delillerin mantıkî analizi üzerinden yürütüldüğü için, söz konusu deliller ve bu delillerin sıhhatine dair açıklamalara çalışmada geniş yer verilecektir. Bunun doğal bir neticesi olarak da çalışmada müellifler değil, eserler yani geleneğin kendisi ön plana çıkarılacaktır. Bunun yanında her bir meselenin incelemesine başlarken, konu ile ilgili Aristoteles ve İbn Sînâ gibi sistem kurucu filozoflara atıflar yapılarak ele alınacak meselenin tarihi arkaplanına da yer verilecektir.

Çalışma boyunca yukarıda zikredilen klasik kaynakların yanı sıra bazı modern çalışmalardan da yararlanılmıştır. Her ne kadar **Hikmetü'l-'ayn** geleneği ve cisim teorisine tahsis edilmiş çalışmaların sayısı yok denecek kadar az olsa da, çalışmanın farklı bölümlerinde ele alınan problemle ilgili bazı modern çalışmalardan istifade etme

imkânı söz konusu olmuştur. Bu çalışmada **Hikmetü'l-'ayn**'ın Abbas Sadrî tarafından yapılan neşri (Tahran 2005) kullanılmıştır. Ancak çalışma devam ederken yayınlanan Salih Aydın neşrinden de istifade edilmiştir. Yüksek lisans çalışması olarak vücut bulan bu neşrin başında Kâtibî'nin biyografisi ve ilmi kişiliği ile ilgili bir bölüm de yer almaktadır. Mustakim Arıcı'nın **Fahreddin er-Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği** adlı çalışması, Kâtibî'nin hayatı, eserleri ve metafizik düşüncesini ortaya koyan Türkçe literatürdeki en kapsamlı eserdir. Her ne kadar eserde cevher-araz teorisine müstakil bir bölüm ayrılmamış olsa da Kâtibî metafiziğinin özellikle Fahreddin er-Râzî çizgisinde gelişimini göstermesi ve bu çerçevede **Hikmetü'l-'ayn**'ın temelini oluşturan metinlere işaret etmesi, bu eseri çalışmamız için önemli kılınmaktadır. Ayrıca eserin ek kısmında **er-Risâletü's-Şemsiyye** ve **Hikmetü'l-'ayn** üzerine yapılmış klasik çalışmaların listesine yer verilmesi önemlidir. Mehmet Özturan'ın **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât: Ali b. Ömer el-Kâtibî ve Kutbüddin er-Râzî Örneği** adlı doktora çalışmasına da mantıkçı yönü ile meşhur olan Kâtibî'nin düşüncelerinin dayandığı mantıkî temelleri anlamak maksadıyla müracaat edilmiştir. Bu iki çalışmanın yanında İbrahim Halil Üçer'in İbn Sînâ düşüncesinde sûret etrafındaki tartışmaları ve onun kendine özgü çözümlerini ele aldığı kapsamlı çalışması **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**'a da sıklıkla başvurulmuştur.

Bunların dışında genel olarak İbn Sînâcî felsefenin **Hikmetü'l-'ayn**'a kadarki serüvenini takip etmek amacıyla da değişik eserlere müracaat edilmiştir. Eşref Altaş'ın **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, Aqil Şirinov'un **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, Tahir Uluç'un **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, Mehmet Bulğen'in **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Alnoor Dhahani'nin **The Phisycal Theory of Kalam** adlı eseri ve Muhammed Fatih Kılıç'ın **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi** adlı doktora çalışması da yararlanılan diğer kaynaklar arasındadır.



BİRİNCİ BÖLÜM

CİSMİN TANIMI VE KISIMLARI

1.1. Cismin Tanımı ve Cisim Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar

Odağına cisim kavramını alan bir araştırmada söze bu kavramın sözlük anlamı ve ardından felsefi literatürdeki terim karşılığı ile başlamak yerinde olacaktır. Bu sebeple bu başlık altında önce cisim sözcüğünün sözlük anlamı verilerek kavramın semantik anlam kümesi belirginleştirilecek, ardından cisim sözcüğünün anlam kümesiyle bir şekilde kesişip bu anlamı kısmen veya tamamen ifade eden diğer kavramlar üzerinde durulacaktır. Ancak sözü edilen bu kavramlar burada tüm yönleriyle değil, sadece belirtilen anlamı ifade etmeleri bakımından yani sadece cismin anlam kümesiyle kesişmeleri bakımında ele alınacak ve bu yönlerine dikkat çekilecektir.

1.1.1. Cisim Sözcüğünün Anlamları

Cisim sözcüğü *ce-su-me* fiilinden (masdarı *cesîm*) türetilmiş bir isimdir. Bu fiil sözlükte “büyüklük, irilik” anlamlarına gelmektedir. Örneğin “*cesume*’ş-şey’u...” ifadesi bir şeyin daha büyük olduğunu, “*emrun cesîmun*” ifadesi de mecazen bir şeyin önemini ifade etmektedir. Cisim sözcüğünün kendisi ise sözlükte “insan veya deve, at, merkep gibi iri yaratılışlı hayvanlar için bedeninin tamamı, azaların toplamı” manalarına gelmektedir. Çoğulu *ecsâm* ve *cesîm* şeklinde olan cisim sözcüğü, aynı zamanda ceset ve cüsse anlamında da kullanılmaktadır. Aynı fiilden türetilen *cüsmân* sözcüğü ise bir kişinin cismini yani vücudunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Yine bu fiil *tecessüm* kalıbında “en büyüğünü seçmek; tasavvur etmek, canlandırmak” anlamlarını ifade eder. Bu kalıp “*tecessemû mine’l-ibili nâkten fe’nharûhâ*” cümlesinde ilk anlamıyla “en büyük/iri dişi deveyi seçip kesin” şeklinde; “*tecesseme fî aynî kezâ*” ifadesinde ise ikinci anlamıyla “bir şey gözümde canlandı/büyüdü” şeklinde kullanılmıştır.¹

¹ Halil b. Ahmed el-Ferâyîdî, “c-s-m” md. **Kitâbu’l-‘ayn**, nşr. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 2003, I/24; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “c-s-m” md. **es-Sihâh: Tâcû’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye**, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1990, V/1887; İbn Manzûr, “c-s-m” md. **Lisânü’l-Arab**, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Dâru’l-Me‘ârif, Kahire t.y., VIII/624; Zemahşerî, “c-s-m” md. **Esâsu’l-Belâğa**, thk. Muhammed Basil ‘Uyun es-Sûd, Daru’l-Kütübü’l-‘İlmiyye, Beyrut 1998, I/139.

Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), bazı kelâm fırkalarınca cismin “kendi başına var olan”, “var olan” ve “şey” şeklinde tanımlanmasını eleştirirken cismin yukarıda geçen sözlük anlamından hareket etmektedir. Ona göre bu anlamlar her şeyden önce dilsel bakımdan reddedilmelidir, zira bunlar dilin desteklemediği sözlerdir. Çünkü örneğin “*Zeyd, Amr’dan daha cisimlidir*” denildiğinde buradan irilik, boyutların genişliği ve parçaların telifi bakımından onun daha büyük olduğu kastedilir.² Seyyid Şerif Cürcânî’ye göre de burada cisim lafzı dilde terkip ve telif bildirmektedir; oysa bahsi geçen tanımlarda bu bildirim söz konusu değildir.³

Hem *ce-su-me* fiil kökü hem de bundan türemiş olan cisim isminin sözlük anlamı göz önünde bulundurulduğunda öne çıkan anlamın büyüklük ve irilik olduğu ve bu anlamların da maddî dünyaya yönelik olduğu görülmektedir. Buna göre hacim ve boyut sahibi olma özelliklerine sahip maddî yapılara işaret eden bu anlamlar, cismin terim anlamının da aynı çerçeveye oturmasını sağlamaktadır.

Yunanca cisim karşılığı kullanılan “*sôma*” Presokratiklerde yer kaplayan şeyi ifade etmek üzere kullanılır. Aynı zamanda dört temel element (toprak, hava, ateş ve su) ve “atom”lar da aynı sözcükle karşılanır. İnsan türü için düşünüldüğünden *sôma* ruhu değil bedeni ifade eder. Yine gök cisimlerine işaret etmek üzere de bu sözcüğün kullanıldığı görülür.⁴

Felsefî bir terim olarak ise cisim, “kendisinde dik açılarla kesişen üç boyut tasavvur edilebilen şey” şeklinde tanımlanır.⁵ Bu tanım cismin yapısı bakımından heyûlâ ve sûretten oluştuğu temel kabulüne dayanmaktadır ve filozofların yaptığı tanımdır. Yine bu tanım, hem tabiat felsefesinin konusu olan ve özü itibariyle cevher olan cismi (tabii cisim) hem de matematiğin konusunu teşkil eden ve bir nicelikten

² Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ‘İlmi’l-Kelâm*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut t.y., s. 185.

³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2016, II/760#1094.

⁴ Bkz. Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, The Scarecrow Press, Toronto 2007, s. 267.-268.

⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu’l-Hudûd: Livre des définitions*, nşr. ve Fr. çev. Amélie-Marie Goichon, Publications de l’Institut Français d’Archéologie Orientale de Caire, Kahire 1963, s. 22; krş. a.mlf., *The Book of Definitions, Books of Definition in Islamic Philosophy* içinde, İng. çev. Kiki Kennedy-Day, RoutledgeCurzon, London and New York 2003, s. 107#39; krş. a.mlf., *Tanımlar Kitabı: Kitâbu’l-Hudûd*, metin ve çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013, s. 41, 42.

ibaret olan matematiksel cismi (ta‘lîmî cisim) içeren mutlak bir tanımdır. Elbette atomcu bir anlayışla cismi kavrayan kelâm ekollerinin tanımı filozofların yaptığı bu tanımdan farklı olacaktır. Onlara göre cisim, “uzun, geniş ve derin bir cevher” olarak tanımlanır.⁶ Bu bölümün ikinci kısmında bu iki tanımın unsurları ve dayandıkları felsefî kabuller üzerinde ayrıntılı bir inceleme yapılacaktır. Ancak bu noktada cisim anlamında kullanılan diğer kavramların hangileri olduğuna ve bunların cisim ile ne türden bir anlam ortaklığına sahip olduğuna bakmak gerekir. Bu sebeple söz konusu kavramları önceleyerek onları cisim anlamını içermeleri bakımından ele alabiliriz.

1.1.2. Cisim Anlamında Kullanılan Diğer Kavramlar

Cisim kavramının ait olduğu semantik daire dikkate alındığında, onun ifade ettiği anlamlardan biri veya birkaçını karşılamak üzere başka bazı kavramların da kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlardan bir kısmı doğrudan cisim anlamını ifade etmek üzere onun alternatifi olarak kullanılmış (cirm gibi), bir kısmı somut anlamda cismin tamamına veya onun bir bölümüne (beden, ceset gibi), bir kısmı varlığın sadece mahsus tarafına veya ma‘kûl tarafıyla birlikte mahsus kısmına da işaret etmek üzere (zât ve hey’et gibi) kullanılmıştır. Yine hâricî varlığı ifade eden (ayn gibi), kendisiyle özelleşip diğerlerinden ayrılma anlamı içeren (şahıs/teşahhus ve zât), başka bir cismin temel maddesi olan cismi ifade eden (heyûlâ) kavramlar da söz konusudur. Ayrıca bir düşünce ekolü veya meşrebin cisimsel olanı ifade etmek üzere kavramsallaştırdıkları kullanımlardan da (heykel, berzah ve mikdâr gibi) söz edilebilir. Şimdi bu kavramları biraz daha detaylı inceleyebiliriz.

1.1.2.1. Cirm

Cisim kelimesinin ifade ettiği anlamı kısmen veya tamamen ifade etmek üzere kullanılan sözcüklerden ilki, bilhassa Kindî’nin (ö. 252/866 [?]) sıkça kullandığı *cirm* kavramıdır. Kelimenin aslı “kesmek, suç işlemek ve zarar vermek” anlamlarını ifade

⁶ İslam düşüncesinde bu tanım Mu‘tezilî kelâmcılara nisbet edilmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu’l-âliye mine’l-‘İlmi’l-ilâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1407/1987, VI/9; Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî ‘İlmi’l-Kelâm**, s. 185.

eden *ce-râ-me* kökünden gelir. Çoğulu *cürüm*, *cürûm* ve *ecrâm* şeklinde olan bu kelimenin sözlük anlamı, tıpkı cisim kelimesi gibi ceset, beden, cüsse anlamlarını da içermektedir.⁷ Bu çerçevede sözcüğün kök anlamı, “kesiti olan, bölünebilir şey”e işaret eder. Cevherî (ö. 400/1009’dan önce), cirm için ceset anlamının yanı sıra renk ve ses anlamlarını da zikretmiş, ancak İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) renk ile cömertliğin; ses ile de sesin doğrudan kendisinin (zât) değil, bunların yerinin kastedildiğini ifade etmiştir.⁸

Kindî, felsefi terimleri konu alan **Risâle fî hudûdi’l-eşyâ ve rûsûmihâ** adlı risâlesinde cirm sözcüğünü “üç boyutu olan şey” olarak tanımlamış, ancak cisim için ayrı bir başlık açmamıştır.⁹ Bu kavramı cisim ile aynı anlamda kullanan Kindî, bununla “dört unsur ve bunların bileşiklerinden meydana gelen nesneler”i ifade etmiştir. Filozof, cirm sözcüğünü cisimle aynı anlama geldiğini belirtmekte, ayrıca Platon’un (M.Ö. 427-347) gök feleğini cisim, dünyadaki maddî varlıkları ise cirm olarak kabul ettiğini aktarmaktadır. Ne var ki, Kindî sonrası dönemde cirm kelimesinin cisimle tamamen eşanlamlı kullanımı yerine Müslüman düşünürler arasında genel kabul gören Aristocu tabiat felsefesine dayalı “oluş-bozuluş (kevn ve fesâd)” düşüncesine uygun olarak cirm kelimesinin evrenin ay-üstü kısmındaki maddî varlıkları ifade edecek tarzda daha dar anlamlı kullanımı (*ecrâm-ı felekiyye*, *ecrâm-ı esîriyye*) yaygınlaşmıştır.¹⁰

Kitâbu’l-Hudûd’da cirm için ayrı bir başlık açmayan İbn Sînâ’nın ise sıkı bir ayrıma gitmeyerek cirm ile cismi birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. İbn Sînâ felek sözcüğünün yanı sıra yeryüzü ve dört unsurdan her birinin tanımında da cirm kavramını kullanmış; yıldız sözcüğünü tanımlarken cismi kullanmayı tercih etmiş ve Ay ile Güneş’i de birer yıldız olarak nitelemiştir. Ona göre âlem de basit tabii

⁷ Halil b. Ahmed el-Ferâyîdî, “c-r-m” md. **Kitâbu’l-‘Ayn**, I/234; İbn Manzûr, “c-r-m” md. **Lisânu’l-Arab**, VII/604,605.

⁸ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “c-r-m” md. **es-Sihâh**, V/1885; Râgıb el-İsfahânî, “c-r-m” md. **el-Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân**, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru’l-Kalem, Dımaşk 1423/2002, s. 193.

⁹ Kindî, **Risâle fî hudûdi’l-eşyâ’ ve rûsûmihâ**, **Resâilu’l-Kindî el-felsefiyye** içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1953, II/165.

¹⁰ Bkz. H. Bekir Karlığa, “Cirm”, **DİA**, VIII/27-28.

cisimlerin toplamından ibarettir.¹¹ Cürcânî de, Kâtibî'nin **Şerhu'l-Mülâhhas**'ına atfen, cirmin cisim manasına geldiğini fakat daha çok “felekî cisimler” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.¹² Cürcânî **Kitâbu't-Ta'rîfât**'ta cismi “üç boyuta kâbil şey” olarak tanımlayıp ardından ta'lîmî cismin tanımına yer vermiş, fakat cirm kelimesine müstakil bir başlık açmamıştır.¹³ Aynı eserde o, semavî cisimleri cirm ile (ecrâm-ı felekiyye), semavî olmayan diğer cisimleri yani ay-altı âleme ait olanlarını ise cisim ile (escâm-ı unsuriyye) karşılamıştır.¹⁴ Kâtibî de **Hikmetü'l-'ayn**'da gök cisimlerini ifade edecek şekilde “ecrâm-ı felekiyye” ve “ecrâm-ı semâviyye” terkiplerini kullanmış, bununla birlikte yerküreyi ifade etmek üzere “cirmü'l-arz” tabirine yer vermiştir.¹⁵

Bu haliyle cirm kavramının gerek sözlük anlamı gerekse de felsefi literatürdeki kullanımı bakımından cisim ile örtüştüğü ortadadır. Nitekim ilk dönemlerde bu iki kavram birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Ancak Meşşâî felsefenin oluş-bozuluş teorisinin yaygınlaşmasıyla birlikte zaman içerisinde cisim terimi anlamını korumuş, cirm ise daha çok ay-üstü âlemdeki maddî varlıkları ifade edecek tarzda bu varlıklarla özelleşen bir kullanım kazanmıştır.

1.1.2.2. Beden ve Ceset

Beden ve *ceset* kavramları da cisim anlamında kullanılan iki sözcüktür. Bunlardan ilki daha çok “organik yapının tamamı”nı ifade ederken, ikincisi “baş, kollar ve bacaklar dışındaki gövde” anlamını vermektedir. Bunun yanı sıra ceset, veryüzündeki varlıklardan sadece insanı ifade etmekte, ayrıca yeme-içme özelliği

¹¹ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 26-28. Eserin muhakkiki, bazı yazma nüshalarda metinde “cirm” şeklinde yer alan ibarenin “cisim” şeklinde geçtiğini, felek ve yıldız için kullanılan “cisim” sözcüğünün ise “cirm” şeklinde geçtiğini belirtmektedir.

¹² Bkz. Tehânevî, “Cirm”, **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, nşr. Ali Dahruc, ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1996, I/557.

¹³ Cürcânî, “Cisim”, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 79.

¹⁴ Cürcânî, “Ecrâm-ı felekiyye” ve “Ecsâm-ı unsuriyye”, **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 9. Aynı eserde Cürcânî, keşf ehli nezdinde “arş” ve “kürsü”yü ifade etmek üzere “ecsâm-ı tabîiyye” terkiibini kullanmaktadır. Bkz. “Ecsâm-ı tabîiyye”, **a.g.e.**, s. 9.

¹⁵ Necmeddin el-Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, nşr. Abbâs Sadrî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 2005, s. 57, 114, 120, 124.

olmayan melek, cin gibi varlıklar için kullanılmaktadır.¹⁶ Yine bedenın ceset anlamına geldiği ancak bedenın büyüklük bakımından, cesedin ise renk bakımından cüsseyi ifade ettiği belirtilmiştir.¹⁷ Buradan hareketle cesedin cisimden daha özel bir anlamı olup sadece rengi olan şeyler için söylendiği, oysa cismin hava ve su gibi renksiz şeyleri da kapsadığı söylenir. Bunun ötesinde cesed kelimesinin kan, sertlik/koyuluk (yâbis) ve doğrudan renk ifade ettiği durumlardan da söz edilmiştir. Örneğin renk itibariyle zağferan (safran) ve kan aynı kökten gelen *cisâd* kelimesi ile ifade edilmiş; keskin/koyu renkli elbise manasında “sevbun mücsedün” tabiri kullanılmıştır.¹⁸ Ayrıca tabiat felsefesinde kükürt ve cıva karışımından meydana gelen yedi madeni ifade etmek üzere “ecsâd-ı seb‘a” tabiri kullanılmaktadır. Kâtibî’nin de bu madenler için aynı ifadeleri kullandığı görülür.¹⁹

Kâtibî’nin cevherleri tasnif ederken nefsi “cisimlerle yönetme ve tasarrufta bulunma ilişkisi bulunan” şeklinde nitelemesini değerlendiren İbn Mübârekşâh, burada neden beden değil de cisim sözcüğünün kullanıldığı ile ilgili bir açıklamada bulunmaktadır. Onun tespitine göre örf ve lügat ehli felekî cisimler için “beden” ifadesini kullanmamışlardır.²⁰ Aslında insan gibi nefs sahibi canlıların cismi için kullanılan beden ifadesinin yine aynı şekilde nefs sahibi olan gök cisimleri için kullanılmaması, bunun yerine bunlara “gök cisimleri/cirimleri” şekilde bir tabirlerle işaret edilmesi, beden sözcüğünün ay-altı âleme has bir anlamı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla cisim sözcüğü tüm cisimleri içerecek şekilde bir kullanıma sahipken beden sözcüğü bu cisimlerden felekî olanları dışarda bırakacak tarzda daha dar bir anlam içeriğine sahiptir.

Burada ceset sözcüğünün rengi olan şeyleri ifade etmek bakımından cisimden daha özel bir mana için kullanıldığı, daha da ötesinde doğrudan renge işaret ettiği dikkati çekmektedir. Kan ve safranın koyu renkleriyle ceset sözcüğünün anlam kümesine dahil olduğu, sözlüklerde verilen sertlik/koyuluk/keskinlik manasındaki

¹⁶ İbn Manzûr, “b-d-n” md. *Lisânu’l-Arab*, III/232.

¹⁷ Râgıb el-İsfahânî, “Beden”, *el-Müfredât*, s. 112.

¹⁸ Halil b. Ahmed el-Ferâyîdî, “c-s-d” md. *Kitâbu’l-Ayn*, I/240; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “c-s-d” md. *es-Sihâh*, II/456; Râgıb el-İsfahânî, “Cesed”, *el-Müfredât*, s. 196.

¹⁹ Bkz. Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 140.

²⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, nşr. Ca’fer Zâhidî, Camiatü Firdevsî, Tahran 1353hş, s. 212.

“yâbis” ifadesinin de yine renge atıfla sözcüğün kazandığı bir anlam olduğu ve rengin koyuluğuna delalet ettiği söylenebilir. Ayrıca beden sözcüğünün gök cisimleri için kullanılmadığına işaret etmek gerekir.

1.1.2.3. Şahıs

Cisim anlamında kullanılan bir diğer kavram da *şahıs*tır. Sözlük anlamıyla şahıs, “bir şeyin uzaktan görülen karartısı veya silüeti”ni ifade eder.²¹ Sözcüğün çoğulu *şuhûs* ve *eşhâs* şeklindedir. Cisimle irtibatı göz önüne alındığında şahıs kavramı bir nesnenin bütününe karşılaman bir manaya sahipken, cisim hem nesnenin bütününe hem de parçalarını ifade etmektedir.²² Aynı kökten gelen *teşahhus* kavramı da “bir şeyin kendisi dışındakilerden ayrılması” anlamında olup hâricî, yani hakiki varlığın meydana gelişini karşılamak üzere kullanılmaktadır.²³ Bu çerçevede şahıs kavramının nesnenin bütününe ifade ettiği, teşahhus sözcüğünün ise nesnenin kendi dışındaki şeylerden ayrışmasını, somutlaşıp belirginleşmesini ve nihayet tarif edilebilir hale gelmesini karşıladığı söylenebilir. Dolayısıyla teşahhus, küllî bir anlamın cüz’î bir hal almasıdır. Örneğin bir türün fertleşmesini yani buradaki küllî anlamın özelleşerek birbirinden ayrı fertlerin oluşması “teşahhus” olarak, teşahhus sonunda oluşan fertlerden her birisi ise birer “şahıs” olarak nitelendirilebilir. Nitekim İbn Sînâci gelenekte heyûlâ ve sûretten her biri diğerinin teşahhus illeti olarak vazedilir.²⁴ İbn Sînâ’nın bu yöndeki ifadelerini değerlendiren Fahreddin er-Râzî, bir türün sayıca çok ferdi olabileceğini, bu tür madde ile teşahhus ettiğinde maddenin teşahhusunu sağlayan şeyin sûret olduğunu, bu iki unsurdan her birinin zâtının diğerinin teşahhus illeti olduğunu belirtir.²⁵

²¹ Halil b. Ahmed el-Ferâyîdî, “ş-h-s” md. **Kitâbu’l-‘Ayn**, II/314; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “c-s-d” md. **es-Sihâh**, III/1033.

²² Râgıb el-İsfahânî, “Cisim”, **el-Müfredât**, s. 196.

²³ Tehânevî, “Şahıs”, **Keşşâf**, I/1010.

²⁴ Mesela bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 53.

²⁵ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât ve’t-tenbîhât**, nşr. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 1383hş, II/98. Teşahhus anlamının en çok kullanıldığı konulardan biri de heyûlâ-sûret ilişkisidir. Her biri soyut ve küllî anlamlar olan cismin bu iki kurucu unsurunun teşahhusu ve bu süreçte her bir unsurun diğerinin teşahhusuna nasıl ve ne oranda etki ettiği Meşşâî cisim teorisinin ilgi çekici konularından birisidir. Râzî’nin bu konudaki değerlendirmelerini de

Bu haliyle teşahhus, şeyin kendi dışındaki şeylerden ayrı oluşunu ifade eder ve bu itibarla yapılan bir isimlendirmedir. Gerek şahıs gerekse de teşahhus sözcüklerinin bu anlamlarında işaret edilen nesnenin cisim olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu iki sözcüğün cisim kavramı ile olan anlam ilişkisi açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

1.1.2.4. Zât

Sözlükte sahiplik ifade eden *zû* sözcüğünün müennesi olan *zât*, özellikle şahıs sözcüğünün anlamı ile ilişkilidir. Cürçânî'nin ifadesiyle “bir şeyin kendisiyle özelleştiği ve kendisi dışındakilerden ayrıldığı şey”e delalet eden zât kavramı, şahıstan daha geneldir. Zira zât ile hem cisim hem de cisim olmayan şeyler kastedilirken şahıs kavramının delaleti sadece cisimsel olanadır.²⁶ Ayrıca diğer pek çok manasının yanında zâtın “kendisiyle kâim olan şey” anlamı da bulunmaktadır ve bu anlamıyla o, arazları dışarıda bırakacak şekilde sıfatın mukabili olarak kullanılmaktadır. Zâtın bu anlamıyla mahiyete yakın bir manaya sahip olması da dikkat çekicidir.²⁷ İsfahânî ise zâtın “ister cevher ister araz olsun, bir şeyin kendisi” şeklindeki kullanımının Arap diline ait olmadığını belirtmektedir.²⁸ Buradan hareketle, kök anlamı itibariyle *sahiplik* ifade eden zât kavramının felsefi literatürdeki terim anlamının yine bu anlamıyla ilişkili olarak şekillendiği ve bir “şeyin kendinde *sahip olduğu* ve böylece kendi dışındakilerden ayrıldığı şeyler”i ifade edecek şekilde bir anlam içeriğine sahip olduğu söylenebilir. Bu anlam sözcüğün mahiyet anlamında kullanımını da açıklamaktadır.

Zât sözcüğünün cisim ile ilişkisi şahıs sözcüğü üzerinden kurulabilir. Hem zât hem de şahıs, temelde ifade ettikleri “bütünlük” ve “diğer şeylerden ayrılma” manaları ile bir anlam ortaklığına sahiptirler. Ancak Cürçânî'nin de ifade ettiği üzere, şahıs

dikkate alıp yorumlayan örnek bir tartışma için bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât*, nşr. Hasanzâde Âmulî, Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, Kum 1425, I/192-194.

²⁶ Cürçânî, “Zâtî”, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 93.

²⁷ Tehânevî, “Zât”, *Keşşâf*, I/817. Cürçânî, şeyin hakikatini “şeyin kendisiyle o şey olduğu” şeklinde açıklamakta ve insan için düşünmeyi buna örnek vermektedir. Buna göre, şeyi o şey yapan (i) tahakkuk bakımından hakikat, (ii) teşahhus bakımından hüviyet, (iii) bu ikisinden kat-ı nazar edildiğinde ise mahiyet adını alır. Bkz. Cürçânî, “Hakikatü's-şey”, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 95.

²⁸ Râgıb el-İsfahânî, “Zû”, *el-Müfredât*, s. 333.

sözcüğü doğrudan nesneye yani maddî olana ve cisme delalet etmek üzere bu anlamları içermekte iken zât sözcüğü daha genel bir kullanımla cisimsel olmayan şeyler için de onların bütünlüğünü ifade etmek ve onların kendi dışındaki şeylerden ayrı oluşlarını ortaya koymak için kullanılmaktadır.

1.1.2.5. Hey'et

Sözlük anlamı itibariyle “bir şeyin içinde bulunduğu durum ve keyfiyet”²⁹ anlamlarına gelen *hey'et* kavramı da tıpkı zât gibi varlığın hem mahsus hem de ma'kul tarafını veya her iki yönünü birden ifade etmektedir. Ancak İsfahânî'nin de işaret ettiği üzere, *hey'et*in duyulur olanı ifade etmek için kullanımı daha yaygındır.³⁰ İbn Manzûr ise *hey'et* sözcüğünün anlamını “bir şeyin sûreti, şekli ve durumu” olarak vermekte ve bununla güzel görünümlü şeyin kastedildiğini, görünümlerin değişmesiyle o şeyde durum değişikliği olmayacağını belirtmektedir.³¹ Nasîrüddin et-Tûsî de *hey'et*i, *heyûlân*ın cisimlik sûretini kabulü neticesinde sûretin varlığına tâbi olarak ortaya çıkan şekil manasında kullanmaktadır.³²

Duyulur olanı ifade eden yönü dikkate alındığında *hey'et* sözcüğü Aristocu tabiat felsefesinde cisim ile doğrudan ilişkili iki anlam içermektedir. İlk olarak *hey'et*, maddenin sûretler (önce cisimsel ve ardından türsel sûret) alması ve kendisine şekil ve arazların ilişmesiyle birlikte ortaya çıkan somut varlığın son katmanını yani adeta onun kabuğunu, dış görünüşünü ve şeklini ifade eder. Zira artık somut nesne sûret ve arazlarıyla birlikte ortadadır ve sözcüğün kök anlamının da işaret ettiği üzere onun “içinde bulunduğu durum ve keyfiyet” mahsus hale gelmiştir. Bununla doğrudan ilişkili ikinci anlamıyla ise o, bu süreçte ortaya çıkan ve insan algısına konu haline gelen nesnenin tamamına yani doğrudan cisme delalet eder. Sözcüğün İsrâkî felsefedeki kullanımı ise oldukça farklıdır. İsrâkî metinlerde *hey'et* sözcüğü Meşşâî düşüncedeki araz terimine karşılık gelecek biçimde “zihin dışında varlığa sahip ve

²⁹ İbn Manzûr, “h-y-e” md. **Lisânu'l-Arab**, LI/4729.

³⁰ Râgıb el-İsfahânî, “Hey'et”, **el-Müfredât**, s. 850.

³¹ İbn Manzûr, “h-y-e” md. **Lisânu'l-Arab**, LII/4730.

³² Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/70.

kendisi dışında bir şeye bütünüyle yayılıp yerleşen şey” anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım, terimin Aristocu felsefedeki ilk anlamına yani nesnenin dış görünüşü ve şekli anlamına yakın olsa da kastedilen şey doğrudan arazlardır. Ancak Aristocu dokuz kategori yerine İşrâkî düşüncede arazların yani hey’etlerin dörde indirildiği (hareket, nisbet, nicelik ve nitelik) bilinmektedir.³³

Aynı zamanda hey’et sözcüğü matematik ilimler arasında sınıflandırılan astronominin isimlerinden biri olarak da (ilm-i hey’e, ilm-i hey’etü’l-âlem) kullanılmıştır.³⁴ Gök cisimlerini, yıldızları ve burçları inceleyen astronominin bu şekilde isimlendirilmesi, Aristocu tabiat felsefesine göre gök cisimlerinin ay-altı âleme nisbetle sahip oldukları yetkinliğe ve sahip oldukları iradi hareket yeteneğinin onlarda herhangi bir değişime yol açmamasına işaret ediyor olmalıdır. Dolayısıyla bu isimlendirme, İbn Manzûr’un belirttiği sözlük anlamından hareketle “görünümlerin değişmesiyle o şeyde durum değişikliği olmaması” durumuna atıfla yapılmış olmalıdır.

Cismin yapısı hakkındaki görüş ayrılıkları ve tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa, hey’et sözcüğünün ifade ettiği her iki anlamla da somut nesne manasında cismin durumunu ve keyfiyetini ifade ettiği ve bu haliyle de cisim sözcüğünün sahip olduğu anlamla ortaklaştığı görülmektedir. Ancak İşrâkî düşüncede sözcüğün araz teriminin karşılığı olarak kullanıldığı bilinmektedir. Bunun yanı sıra sözcüğün gök cisimlerine işaret edecek tarzda kullanımı ve bu cisimlerin durumunu inceleyen ilim dalını isimlendirmek için kullanılması da söz konusu anlam bağını açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

³³ Bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk, Mecmûa-i Musannefât-ı Seyh-i İşrak** içinde, nşr. Henry Corbin, Müessese-i Mutâlaât-ı Ferhengî, Tahran 1373hş/1995, II/61-62; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü’l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009, s. 80. Sühreverdî’nin bu metnin yorumu için bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, nşr. Abdullah Nûrânî, Mehdî Muhakkık, Müessese-i Mütalaât-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1379hş/2001, s. 169-172.

³⁴ Tefvîk Fehd, “İlm-i felek”, **DİA**, XXXIII/126.

1.1.2.6. Heykel ve Berzah

Cisimle ilişkili olarak kullanılan bir diğer kavram da *heykel* terimidir. İslam düşünce geleneğinde daha çok İşrâkî ekole mensup filozoflar ve bazı mutasavvıflar tarafından kullanılan bu kavram, bir bütün olarak âlemin ve gezegenlerin cismani varlığına delalet etmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), heykeli “ruhun yönettiği ceset” diye tarif etmekte ve “kulun heykelinin aslı su ve toprak olmaktır” diyerek bu kavramın dünyevî cisimlere de delalet ettiğini belirtmektedir.³⁵ Bu haliyle heykel kavramının ifade ettiği mana büyük oranda *hey'et* ile benzeşir. Zira bu kavramları sıklıkla kullanan düşünce ekollerinin çeşitli hassasiyetleri paranteze alınıp değerlendirildiğinde, her iki kavram da varlığın cisimsel ve somutlaşmış yönünü ifade etmektedir. Dolayısıyla onların ruh ve nefis gibi varlıkların karşısı olarak maddî şeylere delalet etmeleri, aynı zamanda cisimsel olana işaret etmeleri anlamına gelmektedir.

İşrâkî filozoflarca doğrudan cisim anlamında kullanılan diğer bir kavram da Farsça asıllı olan *berzah* sözcüğüdür. Sözlükte genel olarak “arada olma” anlamı verilen *berzah* sözcüğünün manalarından biri de “gölge ile güneş arasında olan şey” şeklindedir.³⁶ Bu anlamıyla o, İşrâkî felsefedeki ışık-karanlık (nur-zulmet) düalizminde “kendi hakikatinde ışık olmayan şeyler”i ifade etmektedir. Başka bir deyişle *berzah*, saf varlık ve aydınlık ile yokluk ve karanlık arasındaki varlıkları karşılamak üzere kullanılmıştır. Dolayısıyla bu, özünde karanlık olup ışığı kendinden olmayan, ışığını başkasından alan varlıklar mertebesini ifade eder ve bu haliyle Meşşâî felsefedeki “mümkün varlık” anlamına oldukça yakındır. Şihâbüddîn Sühreverdî (ö. 587/1191), **Hikmetü'l-İşrâk**'ta bu kavramı doğrudan cisim yerine de kullanır. Onun ifadesiyle “*berzah*, cisimdir; işaretle gösterilen cevher olarak betimlenir (resm)”.³⁷ Cisimlerin bu şekilde isimlendirilmesi, İşrâkî düşüncede onların özü itibarıyla ışık

³⁵ Bkz. H. Bekir Karlığa, “Cisim”, **DİA**, VIII/28.

³⁶ Halil b. Ahmed el-Ferâyîdî, “Berzah”, **Kitâbu'l-Ayn**, I/130; ayrıca bkz. Tehânevî, “Berzah”, **Keşşâf**, I/322.

³⁷ Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/107; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 118. Berzah kavramının Sühreverdî metinlerindeki anlamları ve nur kavramı ile ilişkisi için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, **Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, Atatürk Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005, s. 69-71.

olmayıp kesif olmaları ile ilgilidir. Aynı şekilde bu isimlendirme varlık sıradüzeninde cisimlerin yerini de tayin eden bir anlam içeriğine sahip olduğu için bu vurgunun öne çıkarıldığı bağlamlarda kullanımı tercih edilmiştir. Ancak **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğine bakıldığında, Kutbüddîn Şîrâzî dahil olmak üzere, şârihlerin bu iki kavrama yer vermedikleri görülür.

1.1.2.7. Ayn

Felsefî literatürde “kendini varlıkta tutan (mukavvim), mevcudiyetini sürdürebilmek için bir konuya (mahâl) ihtiyaç duymayan varlık” anlamında kullanılan *ayn* terimi de cisimle irtibatlı anlamlara sahiptir. Bu çerçevede aynların (a‘yan) mahiyetlerinin yaratılmadığı, farklı cisimlerin oluşmasının da bu cisimleri meydana getiren aynların farklı şekillere sahip olmalarından kaynaklandığı kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra ayn, zihnî varlığın mukabili olarak “duyularla idrak edilen hâricî varlık” manasında da kullanılmıştır. Bu anlamıyla örneğin insan, ağaç, taş vb. şeyler aynî varlık olup, bu varlıklar duyularla idrak edildiği veya başlı başına varlığını sürdürebildiği için bu adı almıştır.³⁸ Bu son anlamıyla ayn terimi *cevher* anlamında olup, dış dünyada kendisiyle kâim cisimleri ifade etmektedir. Nitekim Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) de bu terimin Aristoteles’in “ousia” (cevher) kavramının karşılığı olarak kullanıldığını belirtmektedir ki, zamanla bunun yerini cevher terimi almıştır.³⁹

Aynı kökten gelen *taayyün* kavramı da bir şeyin meydana çıkması, aşîkar olması anlamına gelir. Diğer bir ifadeyle taayyün, bir şeyin belirsizken belirli hale gelmesini ifade eder. Bu anlamıyla o, teşâhhus sözcüğüyle aynı anlama gelmektedir. Nitekim teşâhhusun taayyün ile aynı anlamda olduğunu belirten Tehânevî’nin bu sözcükler için verdiği anlamlardan ikincisi “bir şeyin kendi dışındaki şeylerden belirginleşerek ayrışması” şeklindedir. Bu ise dış dünyada varlık bulmakla gerçekleşen bir şeydir. Buradan kastedilen şey, varlığın bir şeye eklenmesi ve ikisinden bir “şahıs”

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ayn: Kelâmîda”, **DİA**, IV/256; H. Bekir Karlığa, “Cisim”, **DİA**, VIII/28.

³⁹ Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, **Mefâtîhu'l-‘ulûm**, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1989, s. 167.

oluşması değil, şeyin varlıkla birlikte diğer şeylerden belirginleşmesi ve onlardan ayrışmasıdır.⁴⁰

1.1.2.8. Heyûlâ, Madde, Tıynet, Unsur ve Ustukus

Anlam itibariyle cisim manasını ifade eden bir diğer kavram da Aristocu felsefenin temel kavramlarından biri olan *heyûlâ* kavramıdır. Modern Batı dillerinde *hyle* ve *hylè* şeklinde yazılan ve Grekçe *ûle* kelimesinden Arapçaya geçen heyûlâ, “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan hammadde, ağaç yapı malzemesi” anlamlarına gelirken sonraları “canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi” manasında kullanılmaya başlanmıştır. Cürcânî de heyûlânın “asıl ve madde” anlamına gelen Yunanca asıllı bir sözcük olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴¹ Ancak sözcüğün yaygın terim anlamı, Aristo’nun ünlü madde-sûret (hylomorphism) teorisinden ileri gelmektedir. O, heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” olarak tarif etmiştir.⁴² Bu teoriye göre heyûlâ, sûretle birlikte tabii cismi ve dolayısıyla âlemi oluşturan iki temel unsurdan biridir ve bu haliyle “ilk madde” olarak isimlendirilir. İbn Mübârekşâh heyûlânın “kedisine yerleşen şey olmaksızın bilkuvve özelliği taşıyan cevher” şeklinde betimlendiğini aktarmaktadır.⁴³ Heyûlânın bu anlamı, onun cismin kurucu unsurlarından biri olarak görüldüğünü, dolayısıyla cisim denince akla gelen iki şeyden biri olduğunu göstermektedir. Bu heyûlânın ilk anlamıdır ve “ilk heyûlâ” olarak isimlendirilir. Sözcüğün yalın kullanımıyla kastedilen anlam da budur. Ancak ikinci, üçüncü ve dördüncü heyûlâdan söz edilmekte ve tıpkı ilk heyûlânın cismin ilkesi olması gibi, maddî âlemde başka bir varlığın unsuru olan her varlık onun heyûlâsı olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede heyûlâ teriminin İhvân-ı Safâ’da yer alan ve daha sonra Fahreddin er-Râzî’nin de **el-Metâlibu’l-âliye**’de zikrettiği dört anlamından söz edilmektedir: Bunlardan ilki, yapı malzemesi anlamındaki *heyûlâ’s-sinâa* olup marangoz için ahşap böyledir. İkincisi; ateş, hava, su

⁴⁰ Tehânevî, “Şahıs” ve “Taayyün”, **Keşşâf**, I/544, 1009, 1010.

⁴¹ Cürcânî, “Heyûlâ”, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, s. 216.

⁴² Bkz. Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, **DİA**, XVII/294.

⁴³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 219.

ve topraktan ibaret olan dört unsuru ifade eden *heyûlâ't-tabîa* olup ay-altı varlıkların tamamının kendisinden oluştuğu şeydir. Üçüncü anlam o, âlemin mutlak maddesi anlamını ifade eden *heyûlâ'l-küll* olup âlemin kendisinden meydana geldiği mutlak cisimdir. Dördüncü anlamıyla ise ilk heyûlâ veya ilk maddeye karşılık gelir. Bu sonuncusu da kimilerine göre parçalanmayan parça (cüz), kimilerine göre de kendisiyle kâim olup kendisine yerleşen cisimlik sûreti ile birlikte cismi oluşturan şeydir.⁴⁴ Şemsüddin Semerkandî'nin (ö.722/1322) **el-Meârif**'te verdiği heyûlâ tasnifi de benzer şekilde olup aynı tasnifin tersten tekrarından ibarettir. Şöyle ki:

*“Heyûlâ tek başına kullanıldığında cisimsel cevherin mahalli olup dört kısımdır. İlk heyûlâ, cisim olmayan bir cevherdir ve zâtı gereği bitişik olan [cisimlik sûretinin] mahallidir. İkinci heyûlâ, sûretin kendisiyle kâim olduğu cisimdir. Türsel sûretlerine nisbetle cisimler böyledir. Üçüncü heyûlâ, türsel sûretleri ile birlikte cisimlerdir ve bunlar başka sûretlere mahâl olurlar. Yataklık sûreti için ahşap, testi sûreti için çamur böyledir. Dördüncü heyûlâ ise cismin [cisimsel ve türsel] iki sûretle birlikte başka bir sûrete mahâl olmasıdır. Beden sûreti için organlar, ev sûreti için evin parçaları bu şekildedir. İlk heyûlâ cismin parçası, ikinci heyûlâ cismin kendisidir. Son iki kısımda ise cisim bunların parçasıdır.”*⁴⁵

Esasında Semerkandî'nin yaptığı tasnif ve tespit, heyûlânın cisim kavramıyla olan münasebetini oldukça açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Buna göre sözcüğün mutlak kullanımı ilk heyûlâ anlamındadır ve bu anlamıyla o, cismin kurucu iki unsurundan birini, yani cisimlik sûretine mahâl olan unsuru ifade etmektedir. Bu anlamıyla heyûlâ cisim olmayıp cismin unsuru ve cüzü konumundadır. İkinci heyûlâ anlamında o, bizzat cismin kendisini ifade etmektedir. Ancak buradaki tabii cisim değil, henüz küllî bir anlam olan mutlak cisimdir. Üçüncü ve dördüncü heyûlâ ise cismin başka bir cismin yapı malzemesi olması anlamına işaret etmektedir ve bu anlamıyla cismin kendisi bir unsur veya parça mesabesinde. Bizim için burada

⁴⁴ İhvân-ı Safâ, **Resâilu İhvâni's-Safâ ve Hullâni'l-vefâ**, nşr. Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., II/6; krş. **İhvân-ı Safâ Risâleleri**, çev. Kamuran Gökdağ v.d., Ayrıntı Yay., İstanbul 2013, II/11; Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/5-6.

⁴⁵ Şemsüddin Semerkandî, **el-Meârif fî Şerhi's-Sahâif**, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa 827, 77b.

önemli olan şey, gerek mutlak cimin gerekse de türsel sûret almış tabii cismin başka bir şeyin maddesi olabilmesi ve bu açıdan heyûlâ olarak isimlendirilebilmesidir.⁴⁶

Özetle, heyûlâ sözcüğü her bir düzeyde farklı anlamlar içeren dört anlam düzeyine sahiptir. Sözcüğün mutlak kullanımıyla ifade ettiği anlam ilk heyûlâ olup burada cisim değil, cismin iki unsurundan birine işaret edilmektedir. İkinci heyûlâ ile kastedilen ise bizzat cismin kendisidir. Yani ilk heyûlâ ve cisimsel sûret bir araya gelmiş ve cisimlik anlamı tahakkuk etmiştir. Böylece artık türsel sûrete mahâl olacak bir yapı malzemesi olarak cisimden söz edilebilir. Üçüncü ve dördüncü anlamda ise bu kez söz konusu sûret ve arazlarla birlikte başka bir cisme yapı malzemesi olan veya o cismin bir parçası olan cisim kastedilmekte ve bu anlam heyûlâ sözcüğü ile ifade edilmektedir.

Madde kavramı da “kâinatın kendisinden meydana geldiği şey, varlığın henüz şekil almamış belirsiz hali, sırf güç ve mutlak imkân ifade eden cevher” anlamında cisimle ilişkilidir. Grekçe *hyle* ve Latince *materia* kelimelerinin karşılığı olarak kullanılan madde,⁴⁷ İslam felsefesi metinlerinde mantık, fizik ve metafizikte farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mantıkta önermeler ve onların muhtevası anlamında “kıyasın maddesi”nden söz edilir. Sözcüğün fizikte kullanımı, üç boyutlu olan ve yer kaplayan mevcûdu yani cismi ifade etmek içindir. Metafizikteki anlamı ile ise madde, “cisimlerin duyu verileri ile algılanamayan aslı” manasına gelmektedir ve ilk heyûlâ ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca oluşun gerçekleşmesi için basamak basamak yükselen bir gelişmeye ihtiyaç duyulduğundan, varlık mertebelerinde aşağıdan yukarıya doğru çıkıldıkça veya basitten bileşiğe doğru gidildikçe alttaki her mertebe üstteki için form ya da şekil alma kapasitesine sahip olan madde vazifesi görür.⁴⁸ Madde sözcüğünün bu anlamları ile heyûlânın yukarıda verilen anlamları arasındaki örtüşme dikkat çekicidir. Yine aynı çerçevede sebeplilik teorisi ile de bağlantılı olarak madde ve sûret birbirinin zıddı olan ilkeler olarak görülmemelidir. Bu sebeple bir

⁴⁶ Tûsî'nin ifadesiyle, her bileşik varlığın maddesi, onun heyûlâsı olur. Bu, cisim için de böyledir. Yani eğer bileşik varlığı oluşturan parçalar cisimlerden oluşuyorsa, burada cisim heyûlâ mesabesindedir. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/92.

⁴⁷ İbn Sînâ da maddenin, heyûlânın müradifi olarak kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu'l-Hudûd*, s. 18.

⁴⁸ Bkz. Mahmut Kaya, “Madde”, *DİA*, XXVII/302, 304.

konumda madde olan bir başka konumda sûret olabilmektedir. Örneğin kereste ağaca göre sûret, mobilyaya göre maddedir.⁴⁹ Görüldüğü üzere madde kavramının fizikteki anlamı doğrudan cismi yani somut nesneyi ifade etmekte, metafizik anlamı itibariyle ise daha çok ilk heyûlâ manasını ifade ettiğinden cismi oluşturan unsur anlamına gelmektedir.

Cisim anlamına işaret eden ve işaret etme biçimi de tıpkı madde ve heyûlâ gibi olan başka kavramlar da söz konusudur. Bu kavramlardan biri *tıynet* sözcüğüdür. “Hilkat ve cibilliyet” anlamına gelen bu sözcük,⁵⁰ İbn Sînâ tarafından duyulur cevherin maddesi manasında kullanılmıştır.⁵¹ Tıynet, bu anlamıyla ilişkili olarak maddî illet anlamında kullanılmaktadır. Bu çerçevede maddî illet farklı sûretleri kabul etmesi sebebiyle *madde* ve *tıynet*; farklı sûretleri kabul etmeye istidatlı olması sebebiyle ise *kâbil* ve *heyûlâ* olarak isimlendirilir. Yine terkinin kendisinden başlaması sebebiyle *unsur*, tahlilin kendisinde sona ermesi sebebiyle de *ustukus* olarak adlandırılır.⁵²

İbn Sînâ **Kitâbu’ş-Şifâ, Fizik**, I.2’de heyûlâ, madde, tıynet, unsur ve ustukus kavramları arasındaki ilişkiyi şu şekilde ortaya koyar:

“...Sedir için ağaç mevkiinde olan şeye farklı değerlendirmelere göre heyûlâ, konu, madde, unsur ve ustukus diye isim verilir.[...] Heyûlâ, bilkuvve sûreti veya sûretleri kabul edici olması bakımından “sûretlerin heyûlâsı” diye isimlendirilir. Ve bilfiil sûreti taşıyıcı olması bakımından da bu konumda “sûretlerin konusu (mevzû)” diye isimlendirilir. Burada konunun anlamı mantıkta ele aldığımız cevher betiminin parçası olan konu (özne) değildir. Zira heyûlâ bu anlamda kesinlikle özne (konu) olamaz. Diğer taraftan tüm sûretler için ortak olması açısından ise “madde” ve “tînet” diye isimlendirilir. Çünkü çözümlemeyle (tahlil) kendisine ulaşıldığı için o, bileşik bütünün biçimi kabul eden yalın parçası olur ve “ustukus” diye isimlendirilir. Bunda ona benzer olan her şey de böyledir. Bu

⁴⁹ Mahmut Kaya, “Sûret”, **DİA**, XXXVII/540.

⁵⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, “t-y-n” md. **es-Sihâh**, III/2159; İbn Manzûr, “c-r-m” md. **Lisânu’l-Arab**, XXXI/2740.

⁵¹ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy v.d., Litera Yay., İstanbul 2005, s. 140#206.

⁵² Tehânevî, “Tıynet”, “İllet” ve “Heyûlâ”, **Keşşâf**, II/1143, 1212, 1748; H.Bekir Karlığa, “Anâsır-ı erbaa”, **DİA**, III/149. Unsur ve ustukus kavramlarının diğer anlamları için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 19.

*anlamda bileşimin kendisiyle başlaması nedeniyle de yine aynı şey “unsur” diye isimlendirilir. Bunda ona benzer olan her şey de böyledir. Sanki o (heyûlâ), kendisinden başladığı zaman “unsur”, bileşikten başlanıp kendisine ulaşılmca “ustukus” diye isimlendirilir. Çünkü bileşiğin parçalarından en yalın olanı ustukustur.*⁵³

Bu paragraftan da anlaşıldığı üzere aslında bu kavramların tamamı heyûlâyâ farklı itibarlarla verilen isimler olup bunlardan madde, tıynet, unsur ve ustukus kavramları doğrudan cisim anlamı ifade etmektedir. **Hikmetü’l-‘ayn** şârihi İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, bu kavramlardan unsur ve ustukusun yerini değiştirerek basitten bileşiğe gidilince oluşan şeye “ustukus”, bileşikten ayrıştırılınca ortaya çıkan şeye “unsur” adını vermiştir. Aynı şeyi âlemin bir parçası olması bakımında ise “rükün” diye isimlendirmiştir. İbn Mübârekşâh ise şerhinde Hillî’nin bu isimlendirmesinin Nasîrüddin Tûsî’ye dayandığını ifade etmektedir. İbn Sînâ’nın yukarıda verilen metnin büyük bir kısmını aynen alıntıl原因 İbn Mübârekşâh, Hillî’nin unsur ve ustukus isimlendirmelerinin Şeyh’in isimlendirmesinden farklı olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁴

1.1.2.9. Mikdâr

Kudret, kader ve takdîr ile birlikte *ka-de-ra* kökünden ve *kadr* masterından türetilen *mikdâr* sözcüğü de cisim anlamında kullanılmaktadır. Sözlük anlamı itibariyle “miktar, ölçü, çokluk ve kemmiyet” anlamına gelen bu sözcüğün felsefî kavram olarak kullanımda cisimle ilişkili anlamlar kazandığı görülmektedir. Meşşâî gelenek göz önüne alındığında mikdâr “sabit, sürekli nicelik” anlamını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Buradaki “sabit” kaydıyla zaman, “sürekli” kaydıyla da sayı bu anlamın dışında bırakılmaktadır. Böylece mikdâr, tek yönden bölünen çizgiyi, iki yönden bölünen yüzeyi ve son olarak üç yönden bölünen matematiksel cismi

⁵³ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ’t-tabî’î)**, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, I/13, 14#18,19.

⁵⁴ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu’l-makâsîd min Hikmeti ‘ayni’l-kavâid**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Çaphâne-i Dânişgâh, Tahran 1378/1959, s. 349; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 270. Cürçânî’nin unsur ve ustukus isimlendirmesi ise İbn Sînâ ile uyumludur. Bkz. Cürçânî, “el-Ecsâmu’l-muhtelifetü’t-tabâ’î”, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, s. 9.

kapsamaktadır.⁵⁵ Mikdâr kavramının Meşşâî felsefedeki bu kullanımının aksine Kelâmcılar, cismin yapısına dair farklı anlayışlarına dayanarak tek yönde (uzunluk) bir araya gelip çizgiyi, iki yönde (uzunluk ve genişlik) bir araya gelip yüzeyi ve üç yönde (uzunluk, genişlik ve derinlik) bir araya gelip cismi oluşturan cevher-i ferd düşüncesini savunmaktadırlar. Onların değerlendirmesine göre cevher-i fertlerden oluşan çizgi, yüzey ve cismin her biri cevherdir.⁵⁶

Mikdâr kavramının doğrudan cisim anlamında kullanımına İşrâkî metinlerde de rastlanmaktadır. Hatta İşrâkî tabiat teorisinde mikdârın merkezi kavramlardan biri olduğu da söylenebilir.⁵⁷ Nitekim Sühreverdî **Hikmetü'l-İşrâk**'ta cismin ölçüden (mikdâr) ibaret olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁵⁸ “Unsurî âlemin heyûlâsı zâtıyla kâim mikdârdır” başlığı altında da konuyu ele alan Sühreverdî, cismin “zâtıyla kâim mikdâr” olduğunu, dolayısıyla mikdâr'ın cisimle özdeş olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî, konu başlığında belirlediği ilkeye dayanarak mikdârın cevherliğini aklî bir itibar olarak değerlendirmekte ve onu kendisinde dönüşümlü olarak bulunan hey'etlere ve bu hey'etlerden oluşan bileşik türlere nisbetle “heyûlâ” olarak isimlendirmektedir ki, bu ancak sözü edilen bu hey'etlere ve bileşiklere özgüdür ve cisimden başka bir şey de değildir.⁵⁹

Yukarıda yer verilen kavramlar birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılabilir: Gerek cisim teriminin kendisi gerekse onunla bir şekilde anlam ortaklığı olan diğer kavramların en genel manada ruh veya akıl gibi mânevî varlıkların karşısı bir anlam ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Sözlük anlamı itibariyle cisim terimi doğrudan üç boyutlu varlığı yani nesneyi karşılamak üzere kullanılmaktadır. Cisim anlamında kullanılan diğer kavramlar ise bu anlamı kısmen veya tamamen yansıtsalar bile gerek kullanım sıklığı gerekse de söz konusu anlamı ifade etmedeki gücü ve

⁵⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 62.

⁵⁶ Tehânevî, “Mikdâr”, **Keşşâf**, II/1627.

⁵⁷ Mikdârın İşrâkî düşüncenin fiziksel evren tasarımı merkezî bir konuma sahip olduğunu ileri süren ve bunu (i) cismin tanımı, (ii) cismin yapısı ve (iii) cisimlerde farklılaşma ve çoğalma problemleri etrafında ele alan bir çalışma için bkz. İshak Arslan, “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî'nin Miktar Kavramı”, **Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, III/2 (Nisan 2017), s. 47-68.

⁵⁸ Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/75,77; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 90, 91.

⁵⁹ Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/80; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 94.

etkinliği bakımından onları cisim kavramı ile mukayese etmek mümkün değildir. Çalışmanın devamında ele alınacak olan ve bir “teori” olarak teşekkül etmiş olan yapının temel taşıyıcı kavramı hiç tartışmasız cisim kavramının kendisidir. Bu çerçevede cisimle anlam ortaklığı olan diğer kavramlar (i) ya söz konusu bu nesnenin sadece kendisine ya sadece parçalarına ya da hem bütüne hem de parçaya işaret etmek bakımından, (ii) ya tıpkı cisim gibi varlığın mahsus tarafına veya bununla birlikte onun ma‘kul tarafına karşılık gelmek bakımından, (iii) sadece ay-altı, sadece gök cisimleri veya mutlak manada tüm cisimleri ifade edecek tarzda kullanımda olma bakımından, (iv) veyahut düşünce ekollerinin terminoloji farklılığının bir sonucu olarak cisim sözcüğünden ve birbirlerinden anlam bakımında ayrışmaktadır. Sözü edilen bu kavramlar şöyle bir tablo halinde sunulabilir:

Kavram	Cisim sözcüğüyle ortaklaştığı veya farklılaştığı anlam
Cirm	Önceleri cisimle aynı anlamda (Kindî) iken sonralar gök cisimlerine özgü olarak kullanımı yaygınlaşmıştır.
Beden ve Ceset	- Beden, organik yapının tamamı; ceset ise baş, kollar ve bacaklar dışındaki ana gövde için kullanılır. - Ceset, insan ile birlikte yeme-içme özelliği olmayan melek, cin için de kullanılır. - Beden, büyüklük bakımından cüsse; ceset ise renk bakımından (hava ve su gibi renksiz cisimler hariç) cüsse için kullanılır. Ayrıca ceset doğrudan renge de işaret eder. - Beden sözcüğü felekî cisimler için kullanılmaz.
Şahıs	- Cisim, hem nesnenin bütünü hem de parçası için kullanılır; şahıs ise silüet manasındadır ve nesnenin bütününe ifade eder. - Teşahhus da bir şeyin kendi dışındakilerden ayrılması manasında hâricî varlığa işaret eder.
Zât	Zât hem cisim hem de cisim olmayana işaret ederken, şahıs sadece cisimsel olana delalet eder.
Hey’et	Heykel ve zâtan farklı olarak duyulur olana işareti daha yaygındır. Sûretlerle birlikte şekil ve arazlar almış şeyin son katmanı, insan algısına konu olan nesne manasındadır.

Heykel ve Berzah	- Heykel daha çok İshrâkî ve sûfî terminolojide kullanılır ve bir bütün olarak âlemin ve gezegenlerin cismani varlığını ifade eder. - Berzah, iki şey arasında olma anlamından hareketle nur-zulmet düalizminde “özü itibariyle nur olmayıp ışığını başkasından alan varlık” manasında cisim karşılığında kullanılmıştır.
Ayn	- Zihnî varlığın mukabili olarak duyularla idrak edilen hâricî varlık anlamındadır ve bu anlamıyla cevher manasındadır. - Taayyün ise “meydana çıkma, aşikâr olma” manasında olup teşahhus ve sayrûret ile aynı anlama gelir.
Heyûla, Madde, Tıynet, Unsur, Ustukus,	- Heyûlâ, “bir şeyin aslı ve maddesi” anlamındadır. Bu isim mutlak manada âlemin maddesi olan “ilk heyûlâ” için kullanılmakta ise de başka bir şeyin yapı taşı veya parçasını oluşturması manasında cisme de heyûlâ denmiştir. - Madde, kâinatın kendisinden meydana geldiği şey manasında heyûlâ ile ortaktır. Fizikte ise somut nesne yani cisim anlamındadır. - Maddî illet farklı sûretleri kabul etmesi sebebiyle <i>madde</i> ve <i>tıynet</i> olarak; farklı sûretleri kabul etmeye istidatlı olması sebebiyle <i>kâbil</i> ve <i>heyûlâ</i> olarak; terkinin kendisinden başlaması sebebiyle <i>unsur</i>, tahlilin kendisinde sona ermesi sebebiyle de <i>ustukus</i> olarak adlandırılır
Mikdâr	- Meşşâîlerde sabit, sürekli nicelik anlamında çizgi, yüzey ve matematiksel cismi kapsayacak bir anlama sahiptir. - İshrâkî terminolojide ise unsurî âlemin heyûlâsı olup zâtıyla kâim olan şeyi yani cismi ifade eder. Dolayısıyla cisim, mikdârın bizzat kendisidir.

Tablo 1: Cisim anlamını ifade eden kavramlar

1.2. Cismin Tanımı Meselesi

Her felsefî kavram, kendisini önceleyen başka bazı kavramlar veya kabullerin belirlediği çerçeveye göre tanımlanır. Özellikle felsefî sistemler söz konusu olduğunda sistem içi her bir kavramın bir diğeriyle tutarlı bir biçimde ele alınması, bu kavramların

birbiriyle çelişmeyecek tarzda içlerinin doldurulması ve tabi ki kısır döngüye düşülmeden kavramların tanımlanması gerekmektedir. Bu durum sitemin bütünlüğü, tutarlılığı ve anlamlı bir bütün oluşturması için elzemdir. Örneğin cisim, heyûlâ, sûret gibi Meşşâî felsefenin önemli kavramlarını, daha genel olan ve bu sebeple de kendilerini önceleyen cevher, imkân, varlık gibi kavramlardan bağımsız olarak tanımlamak mümkün değildir. Zira ikinci grupta zikredilen kavramlar kümesi, ilk gruptakiler için genel bir çerçeve ve kalıp niteliğinde olup onlara dayanacakları veya üzerine oturacakları bir zemin temin ederler. Bu çerçevede örneğin cisim kavramı ele alınacağı zaman önce onun bir “var olan” olduğu (varlık) tespit edilir, ardından onun ne çeşit bir varlık olduğu (vacip ya da mümkün) belirlenir, sonrasında ise bu varlığın kendisiyle mi kâim olduğu yoksa bir dayanağa mı ihtiyaç duyduğu (cevher veya araz) tespit edilir ve bu soruşturma daha derinlere indirilerek sürdürülebilir. Böylesi bir soruşturmayı mümkün kılan şey ise bu soruşturma sırasında cismi nitelemek üzere kullanılan ve her biri cisimle ilgili bilgimizi tamamlayan kavramlardır. Zira bunlar da sistem içinde ayrıca ele alınarak incelenmiş ve anlam içerikleri belirilmiş olan kavramlar olup her biri cisim anlamının inşasına ve bu böylece söz konusu anlamın belirginleşmesine katkı sunmaktadırlar. Böylece kavramlar üzerine inşa edilen felsefi sistemlerde kavramların ne denli önemli olduğu ve bu kavramlardan her birinin diğerlerinin anlamına doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağladıkları otaya çıkmaktadır.

Felsefî kavramların tanımlanması ile ilgili meselenin bir yönünü kavramların birbiriyle tutarlı ve anlamlı bir şekilde ilişkilendirilmesi oluştururken, diğer yönünü bizzat felsefî sistemin bir parçası olarak inşa edilen tanım teorisi oluşturmaktadır. Zira özellikle Meşşâîlik gibi asırlar boyu gelişen ve farklı coğrafyalara yayılan düşünce sistemlerinde doğru düşünmenin evrensel kuralları ve bu kuralların nasıl işleyeceği açık bir şekilde belirlenmiştir. Mantık olarak adlandırılan ve sistemin kurulması ile işleyişi için “alet” mesabesinde görülen bu kuralların bir parçasını da tanım teorisi oluşturmaktadır. Bir şeyi tanımlamanın tam olarak ne olduğu yani tanımla neyi bilmenin amaçlandığı ve bu amacın gerçekleşmesi için tanımda hangi unsurların yer alması ya da almaması gerektiği bu tanım teorisinde belirlenir. Meşşâîlik örneği üzerinden konuşmaya devam edersek, bu tanım teorisinde en genel anlamıyla şeyin

mahiyeti yani hakikatinin bilinmesi amaçlanır ve bunun için de o şeyin ait olduğu cins ile birlikte onu ait olduğu cins içerisindeki diğer türlerden ayıracak ayrımın (fasl) tanımında yer alması beklenir.⁶⁰ Bu şartlar yerine geldiğinde tam bir tanımdan (hadd) söz edilebilir. Ancak çeşitli sebeplerle uzak cins tanımında yer alıyorsa veya ayrım yerine hassaya yer verilmişse eksik tanım veya betim gibi amaca daha az hizmet eden tanım çeşitleri gündeme gelmektedir.⁶¹ Yine bu çerçevede eğer bir kavram tanımlanamıyorsa (ör. varlık kavramı) bunun sebebine dair açıklamalara da yer verilir ki, bu da sözü edilen tanım teorisinin bir parçasıdır. Böylelikle mantık disiplininin bir parçası olarak eşyanın hakikatinin en açık ve ideal biçimde nasıl ortaya konacağı hususunda bir çerçeve çizilmiş ve tanımların bu şartlara uygun olarak yapılması gerektiği ortaya konulmuş olmaktadır.

Ana konumuzdan uzaklaşmadan bu kadar açıklamayla iktifa ederek şu hususa değinebiliriz: Meselenin yukarıda sözü edilen bu iki veçhesi göz önüne alındığında cisim kavramının (i) sistem içi diğer kavramlardan bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilemeyeceği, (ii) kavramın tanımında yine sistemin belirlediği tanım teorisinin şartlarına göre hareket edilmesi gerektiği bilinmelidir. Bunlardan ilki, cisim kavramını ele alırken onunla ilişkili daha üst ve alt kavramları dikkate almamızı, konuyu açıklarken ileriye ve geriye doğru atıflarla bu kavramlara işaret etmemizi zorunlu kılmaktadır. İkinci yön ise cisim tanımında ilgili filozofların esas aldığı tanım teorilerini de göz önünde bulunduramamızı ve bu filozofların yaptıkları tanımlamaların kabul ettikleri çerçeveye uygun olup olmadığını belirlememizi gerektirmektedir. Elbette düşünce tarihi içerisinde çeşitli ekollerin bu konuda karşılıklı eleştiri ve değerlendirmelerini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

O halde konuya başlarken şu hususun altını çizmek gerekir: Cisim kavramının çeşitli düşünce okulları (filozoflar, kelâmcılar...) tarafından farklı şekillerde

⁶⁰ İbn Sînâ'nın tanım için belirlediği şartlar için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 3-4; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 16#27. Sühreverdî'nin tanım için belirlediği dört ilke için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/18-19; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 37-38.

⁶¹ Ancak şu hususa dikkat çekmek gerekir ki, tanım için çizilen teorik çerçevenin hayata geçirilmesi çok meşakkatli bir iş olduğu için her zaman mümkün olmayabilir. Daha somut ifade etmek gerekirse, tam bir tanımda yer alması gereken unsurların neler olması gerektiğini belirlemek ile tanımlanacak şey için bu unsurların hangileri olduğunu belirlemek farklı şeylerdir. Nitekim İbn Sînâ da **Kitâbu'l-Hudûd**'un girişinde gerçek tanıma ulaşmanın ne kadar zor bir iş olduğunu tespit etmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 2-3.

tanımlanması, bu tanımların karşılıklı olarak kısmen veya tamamen eleştiriye tabi tutulması, onların ortaya koydukları ya da benimsedikleri felsefî sistem veya meşrebin farklı olmasının bir sonucudur. Başka bir ifade ile her düşünce ekolünün kendi ön kabulleri, hassasiyetleri veya nihai amaçları, ele aldıkları konuya yaklaşımlarında ve ulaştıkları sonucun çerçevesinin belirlenmesinde kuşkusuz bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla daha üst kavramları (örn. cevher, varlık, Tanrı) farklı yaklaşımlarla değerlendiren, cismin yapısı hakkında farklı yorumları olan (örn. heyûlâ-sûret, mikdâr, atom), farklı hassasiyetlerle konuya yaklaşan (ör. Tanrı'nın sıfatları ve fiilleri, âlemin meydana gelişi ve işleyişi vs.) veya nihai amacı farklı olan (ör. Tanrıyı tenzih etmek veya âlemin sonradan yaratılmışlığını ispatlamak) konuya yaklaşan düşünce sistemlerinin (Ör. Meşşâîlik, İşrâkîlik, Kelâm ekolleri) cisim konusunu aynı çerçevede değerlendirmesi ve onların aynı tanımı yapmaları beklenemez. Başka bir ifade ile cisim konusunda ortaya çıkan farklı yorum ve değerlendirmelerin sebebi, sözü edilen bu hassasiyetler ve konuyu ele alırken benimsenen farklı çerçeveler ile sahip oldukları ön kabullerdir.⁶²

Bu açıklamaların ardından cismin tanımı meselesi ve etrafında şekillenen tartışmalara geçebiliriz.

1.2.1. İbn Sînâ'dan *Hikmetü'l-âyn*'a Cismin Tanımı:

Cisim kavramı⁶³ en genel anlamıyla “uzun, geniş ve derin şey” olarak tanımlanmıştır.⁶⁴ Daha çok Mutezîlî kelâmcılara nisbet edilmekle birlikte kelâmcıların geneli arasında kabul gören bu tanım, filozofların eleştirilerine konu olmuştur. Filozofların cisim tanımına geçmeden önce onların söz konusu bu tanıma yönelttikleri eleştirileri değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu çerçevede cisim anlamının neye

⁶² Nitekim Fahreddin er-Râzî de filozoflar ve kelâmcıların cismi farklı tarif etmelerini cismin yapısına dair farklı anlayışlarına dayandırmaktadır. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VI/9.

⁶³ Gerek tanım meselesinde gerekse de diğer konu başlıklarında cisim sözcüğü yalın olarak kullanıldığında bundan mutlak cisim değil, tabii cisim kastedilecektir. Şayet mutlak cisimlik anlamı kastedilecek olursa bunun için “mutlak cisim” tabiri kullanılacaktır ki, felsefî literatürdeki kullanımı da genel itibarıyla bu şekildedir.

⁶⁴ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VI/9; Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm*, s. 185.

tekabül ettiği ve cisimliği oluşturan şeyin ne olduğu hususları İslam düşünce geleneğinde belirgin bir şekilde İbn Sînâ'ya atıfla tartışıldığı için ve yine onun atomcu düşünce başta olmak üzere diğer cisim anlayışlarına yönelttiği eleştiriler etkili olduğundan konuyu incelerken onun belirlediği çerçeveyi esas alarak işe başlamak yerinde olacaktır. İbn Sînâ'nın çizdiği çerçeveye Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî'nin katkıları da düşünsel sürekliliğin bir parçası olarak dikkate alınacak, sonraki başlıkta ise tevarüs edilen bu problematiğe **Hikmetü'l-'ayn** geleneği içerisinde yapılan katkılar değerlendirilecektir.

Kitâbu's-Sifâ, Metafizik, II/2'de İbn Sînâ, kelâmcıların bahsi geçen tanımını "cismin öteden beri gelen tanımı" olarak zikretmekte ve eleştirilerini bu tanım üzerinden dile getirmektedir.⁶⁵ Cürcânî'nin de tespit ettiği üzere bu tanımdan ilk anlaşılan şey, cisimde söz konusu boyutların bilfiil bulunduğu ve bunun cisimliliğin dayanağını oluşturduğudur.⁶⁶ İşte İbn Sînâ'nın itiraz noktası da cismin bu şekilde kendisinde bilfiil boyutlar bulunduğu için cisim olduğu imasına yöneliktir.

Bu amaçla İbn Sînâ öncelikle uzunluk, genişlik ve derinlik sözcüklerinden her birinin kendi içinde birbirinden farklı anlam kümeleri oluşturduğunu tespitle işe başlar. Buna göre uzunluk; (i) nasıl olursa olsun çizgi, (ii) yüzeyin iki boyutundan mikdâr olarak daha büyük olanı, (iii) ister dik açıyla olsun ister olmasın, birbirini kesen boyutlardan en büyüğü ve (iv) baş ile karşıtı arasındaki farazi boyut olmak üzere dört anlamda kullanılır. Genişliğin sahip olduğu anlamlar ise (i) yüzeyin kendisi, (ii) iki boyuttan mikdâr olarak daha kısa olanı ve (iii) sağ ile sol arasındaki boyut şeklindedir. Derinlik ile de (i) iki yüzey arasındaki boyut ve (ii) yukarıdan başlayarak aşağı gelen şey –eğer aşağıdan başlanırsa buna "kalınlık" denir- şeklinde iki anlam kastedilir. İbn Sînâ bu anlamların söz konusu sözcüklerin meşhur kullanımları olduğunu belirtir.⁶⁷ Ancak o, değerlendirmesini yaparken söz konusu bu sözcüklerin gündelik meşhur anlamlarının ötesine geçerek bunları Euclidesci geometrinin ilkeleri çerçevesinde

⁶⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, I/57#136.

⁶⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II/758#1090.

⁶⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/57-58#136. Boşluğun (halâ) varlığına dair kabule bağlı olarak boyutun (bu'd) cismin hakikatine dahil olup olmadığı ile ilgili olarak bkz. M. Naci Bolay, "Bu'd", **DİA**, VI/344.

yorumlamaktadır. Dolayısıyla o, her biri cisimdeki bir boyuta işaret eden bu gündelik kullanımların cisimde bilfiil bulunmasının cisim anlamının tahakkuku için şart olup olmadığını tartışmaya açar. Diğer bir ifade ile İbn Sînâ tartışma konusunu cisimliliğin dayanağını oluşturacak şekilde boyutların bilfiil varlığının cisim tanımına dahil edilemeyeceği noktasına getirmektedir. Zira onun amacı cismin mahiyetini tespit etmek olduğundan bilfiil boyutlu olmanın mahiyete dahil olup olmadığı tespiti önem kazanmaktadır.

İbn Sînâ'nın kelâmcıların tanımına yönelik ilk eleştirisini boyutların yukarıda verilen ilk anlamları üzerinden yapar. Bunun için o, bu boyutların meşhur anlamlarından hareketle bu anlamların cismin tahakkuku için şart olup olmadığını soruşturmaktadır. Bu çerçevede İbn Sînâ eleştirisine çizgi ile başlamakta ve küre şekli üzerinden değerlendirmesini ortaya koymaktadır. Onun bu konuda formüle ettiği delil şu şekildedir: “Yüzeyin sonu çizgidir ve kürede bilfiil çizgi yoktur, hareket etmediği sürece de onda eksen yani çizgi belirmez. Yani kürede bir çizginin bilfiil bulunması ancak ekseninin belirmesiyle mümkündür ki, bu da ancak küre hareket ettiğinde ortaya çıkar. Ancak hareketli olmak da kürenin cisim olmasının şartı değildir. O halde kürenin cisim olması, onda bilfiil boyutların bulunması koşuluna bağlı olamaz. Zira hareket, kürenin bir cisim olarak tahakkukundan sonra ona ilişmektedir. Dolayısıyla eğer cisimde çizginin bilfiil bulunması onun cisimliliğinin tahakkuku için şart olsaydı kürenin cisim sayılmaması gerekirdi.” Daha önce de işaret edildiği üzere bu eleştiri uzunluk sözcüğünün ilk anlamı olan “çizgi” anlamı ile ilgilidir. İbn Sînâ aynı zaman “yüzey” anlamına gelen genişlik sözcüğü ile de ilgili bir itirazda da bulunur. Buna göre cisimde, cisim olmaklığı bakımından yüzeyin bulunması da zorunlu değildir. Zira yüzey cisme sonlu olmak bakımında gereken bir ögedir. Ne var ki cismin cisim olarak tahakkuku için sonlu olması yani onda yüzeyin bulunması da gerekmez. Aksine, sonluluk cismin ilişeni ve gereğidir. Dolayısıyla cismin cisim olarak tahakkuku için eğer yüzeyler şart olsaydı, tek bir yüzeyi olan kürenin cisim sayılmaması gerekirdi.⁶⁸

⁶⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I/58#137. Ayrıca bkz. a.mlf., *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1985, s. 237-238. İbn Sînâ mikdârların araz olduğunu müstakil bir fasılda ele almaktadır. Buradaki değerlendirmesinde o, cisimde yüzeyin varlığını cisimsel mikdârın sonlu oluşunun getirdiği bir zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Bkz. a.mlf., *Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I/102#258. Ayrıca İbn Sînâ, atomcu cephenin kendi anlayışlarına uygun olarak

İbn Sînâ'nın söz konusu tanımla ilgili ikinci eleştirisi uzunluk, genişlik ve derinlik sözcüklerinden her birinin ikinci anlamı ile ilgilidir. Buna göre cismi kuşatan iki çizgiden ölçü bakımından daha büyük olanına uzunluk, daha eksik olanına ise genişlik denmektedir. Bu durum cisimdeki boyutlar arasında bir eşitsizliğin bulunması anlamına gelir ki, böyle bir şey cisim olmanın şartı olarak değerlendirilemez. Yani cismin cisim olması için onda eşit olmayan boyutların bulunması şart değildir. Nitekim bir küp, altı sınırla kuşatılmış bir cisimdir, ancak onda herhangi bir anlamıyla uzunluk, genişlik ve derinlik olacak şekilde eşit olmayan boyutlar bulunmamaktadır.⁶⁹

İbn Sînâ'nın üçüncü eleştirisi ise söz konusu klasik tanımın cismi ay-altı âlemde bulunmak zorunda olan bir şey olarak varsaymasına yöneliktir. Zira bu tanım, söz konusu boyutların cisimde bilfiil bulunmasını öngördüğünden, cisim ancak ay-altı âlemde bulunduğunda onda bu boyutların tahakkukunu sağlayacak yönler ona ilişecektir. Oysa cismin cisim olmak için gök altında bulunması gerekmez ki, böylece âlemin yönlerinden dolayı ona yönler ilişsin ve onun uzunluk, genişlik ve derinliği bulunsun. Başka bir ifade ile, cisim anlamı sadece ay-altı âlemde tahakkuk eden bir şey olarak da değerlendirilemez.⁷⁰

İbn Sînâ'nın cismin “öteden beri gelen” söz konusu tanımı üzerinden dile getirdiği eleştirilerle ulaştığı sonuç, cismin bilfiil cisim olması için üç boyuttan anlaşılan anlamlarıyla cisimde bilfiil üç boyutun bulunmasının zorunlu olmadığıdır. “Hal böyle iken cismin cisim olması için kendimizi onda bilfiil üç boyut bulunduğunu varsaymaya nasıl zorlarız!” diye ekler İbn Sînâ.⁷¹ Böylece o, sözü edilen bu tanımın aslında bir tanım (hadd) olmadığını, belki bir betim (resm, tasvir) olabileceğini ortaya koymakta ve onu betim düzeyine indirgemektedir. Diğer bir ifade ile İbn Sînâ, cisim

savundukları “noktanın, hareketiyle çizgiyi, çizginin yüzeyi, yüzeyin de cismi oluşturduğu” fikrini eleştirirken de bu sözün ancak anlatma, tasavvur ve tahayyül ettirme için olduğunu belirtmektedir. Ona göre noktanın hareketli olabilmesi için içinde hareket edeceği bir şey varsayılmalıdır ki, bu da çizgidir. Dolayısıyla çizgi noktadan öncedir. Aynı şekilde varlıkta cisim yüzeyden önce, yüzey de çizgiden öncedir. Bu da gösteriyor ki, cisim için yüzeyin gerekmesi onun cisimliliğinin kuruluşu bakımından değil, aksine cisim oluşunda sonra ona sonluluğun gerekmesi bakımındandır. Bkz. a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 91#102.

⁶⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/58#138.

⁷⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/59#139.

⁷¹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/59#141.

için kullanılan “uzun, geniş ve derin bir cevher” şeklindeki ifadeyi tanım değil, betim olarak değerlendirmektedir. İbn Sînâ’nın ifadeleriyle bu betimin/tasvirin anlamı şudur:

“Cisim öyle bir cevherdir ki, onda başlangıç olarak herhangi bir boyut varsayabilirsin ki, bu başlangıç uzunluk olur. Sonra aynı şekilde bu boyutla dik açıyla kesişen bir başka boyut varsayabilirsin ve bu ikinci boyut genişlik olur. Yine söz konusu iki boyutla aynı noktada dik açıyla kesişen üçüncü bir boyut daha varsayabilirsin. Bu üç boyuttan başka bu sığa sahip dikey bir boyut varsayman mümkün değildir. Cismin bu nitelikte olması, bu özellik dolayısıyla ona ‘uzun, geniş ve derin’ diye işaret edilmesi demektir. Tıpkı ‘cisim tüm boyutlarda bölünür’ demek gibi. Ancak bunun anlamı, onun bilfiil bölündüğü ve ayrıldığı değil, bu bölünmenin onda varsayılabilirliği.”⁷²

Yinelemek gerekirse, bu ifadelerle İbn Sînâ, söz konusu klasik cisim tanımını betim düzeyine indirgemektedir. Bir adım daha ileri giderek o, bu ifadelerin betim düzeyinde olması için bile “bilfiil boyutlar içermek” şeklinde değil, “kendisinde boyutlar varsayılabilir” şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtmektedir. Tıpkı cisim için kullanılan “o, tüm boyutlarda bölünür” ifadesinin bilfiil bölünmeye işaret etmeyip cismin bölünmeye kâbil oluşunu ifade etmesi gibi “o; uzun, derin ve geniş olandır” ifadesi de cismin bilfiil boyutlara sahip oluşunu değil, onda boyutlar varsayılabilirliğini ortaya koyacak biçimde anlaşılmalıdır. Ayrıca, burada yer verilen “dik açı” kaydı ile “üç boyuta kâbil oluş” cismin hassası haline gelmektedir.⁷³ Böylece bilfiil üç boyuta sahip olma, İbn Sînâ’nın eleştirileri sonucunda ortaya çıkan çelişkilerden de anlaşılacağı üzere, cisimliliğin şartı olmaktan çıkarılmış, bunun yerine cisimlik için “kendisinde boyutlar varsayılabilir” başka bir ifade ile “boyutlara kâbil olma” yeterli görülmüştür.⁷⁴

⁷² İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/59#141-142 (Metnin tercümesi bana aittir).

⁷³ Dik açı kaydı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Tehânevî, “cisim” **Keşşâf**, II/562.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî’nin tahkik yönteminin gereği olarak heyûlânın varlığını savunanların yerine, heyûlâ lehine inşa ettiği delillerin birinde, kelâmcılara atfedilen “uzun, geniş ve derin şey” şeklindeki tanımın da ancak heyûlânın varlığının ispatı ile geçerli olabileceğini ortaya koyar. Onun delili özetle şöyledir: Tanımda geçen uzunluk, genişlik ve derinlik nitelikleri birer sıfattır ve bunlar sıfatlıdan başkadır. O halde bu sıfatlarla nitelenen şey yani sıfatlı özünde hayyiz, mekân ve cihette olmayan bir cevherdir. Çünkü bir hayyizde ve mekânda bulunan şeyin cihette uzanımı ve hayyizde uzamı olur; bu niteliklerden yoksun olan şeyin ise bir hayyizde ve cihette bulunması imkânsızdır. Böylece uzunluk, genişlik ve derinliğin nitelikleri bu mahâlde yerleştikleri ve böylece

Cisimlik anlamının tahakkuku için onda bilfiil üç boyutun bulunması zorunlu değilse ve dolayısıyla bilfiil üç boyutluluğun cismin tanımında yer alması doğru değilse, o halde şu soruyu sormak gerekir: İbn Sînâ cismi nasıl tanımlamaktadır? Daha açık bir ifade ile cisimlik anlamının gerçekleşmesi ile boyutlar arasındaki ilişkiyi bir zorunluluk ilişkisi olarak görmeyen İbn Sînâ, cisim tanımında bunun yerine nasıl bir ilişki ikame etmektedir? Alıntıladığımız kısmın devamında İbn Sînâ, bu soruların cevabı olabilecek şu ifadelerle yer vermektedir:

“...Şu halde cismin şöyle tarifi gerekir: O, sûreti böyle olan [yani uzun, derin ve geniş olan] bir cevherdir ve o, bu sûret sayesinde neyse o olur... Gerçekte cisim olmaklık, yukarıda söylediğimiz üç boyutun varsayılmasına kabiliyetli bitişiklik sûretidir...”⁷⁵

Bu açıklamanın ortaya koyduğu şey şudur: Cisimlik, boyutlara sahip olmakla değil, cisimlik sûretine sahip olmakla bilfiil gerçekleşen bir şeydir. Cisimlik sûreti bir şekil gerektirmektedir ve söz konusu boyutlar da bu şekilde birlikte ortaya çıkan arazlardır. Dolayısıyla cismin sonları, şekilleri ve konumları onun mukavvimi değil, onun cevherine tabi şeylerdir. Öyle ki, bazı cisimlerde bunlardan bir kısmı veya tamamı cisme lazım gelirken bazılarında ise bunların bir kısmı veya hiçbiri lazım gelmeyebilir. Aynı gerekçeler bilfiil boyutların cismin özüne ait bir durum olarak değerlendirilemeyeceğini de ortaya koymaktadır. Yine cisimliliğin sahip olduğu bitişiklik (ittisâl) zâtî bir özellik değil, cisimlik sûreti ile birlikte gelen bir özellik olarak ortaya konulmaktadır.

Tartışmayı daha somut bir örnek üzerinden götürmek ve cisimliliğin bilfiil boyutlu olmaktan farkını ortaya koymak adına İbn Sînâ meşhur “mum örneği”ni zikreder. Buna göre bir mum parçası alınıp ona bilfiil boyutlu olacağı bir şekil verilir ve sonra bu şekil değiştirilirse, o eski ölçü ve sınırlardan şahıs olarak geriye bir şey kalmaz; sayı bakımından farklı başka boyutlar ortaya çıkar ki, bu boyutlar nicelik

cismi meydana getirdikleri anlaşılır. O halde cismin heyûlâ ve sûretten oluşması zorunludur. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliye*, VI/202.

⁷⁵ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I/59-60#143, 145. İbn Sînâ ifadelerin devamında bu anlamın mikdâr ve matematiksel cisimden farklı olduğuna belirterek sözü matematiksel cisim (*el-cismu't-ta'limî*) konusuna getirmektedir ki, bu konuya “Cisimlerin Tasnifi” başlığında değinilecektir.

(kemmiyet) kategorisine aittir. İbn Sînâ'nın bu konudaki bir diğer delili ise genişleme ve yoğunlaşma ile ilgilidir. Buna göre ısıtma-soğutma sonucu cisimde meydana gelen genişleme-yoğunlaşma (tehalhul-tekâsüf) cismin boyutlarında değişiklikler meydana getirdiği halde onun cisimliğinde herhangi bir değişiklik olmaz. İşte tabii cisim, bu özelliklere sahip olan cevherdir, yani onun cisim oluşu ile boyutlu oluşu birbirinden farklıdır. Böylece İbn Sînâ boyutların değişebilen özelliklerini göz önünde bulundurarak onların cismin mahiyetine dahil olmadığını, dolayısıyla *cisimlik* ile boyut anlamını içeren *mikdâr*ın farklı şeyler olduğunu, ikincisi değişse bile ilkinin sabit kaldığını açık bir biçimde ortaya koymaktadır. O, cisimlik ile boyutların farklılığını ortaya koymak adına üçüncü bir açıklama olarak, cisimlerin cisimlikte ortak olmalarına karşın mikdâr bakımından farklı olduklarına işaret eder. Şayet mikdâr ile cisimlik bir ve aynı olsaydı, bütün cisimlerin aynı ölçülerde olması gerekirdi.⁷⁶ Görüldüğü üzere İbn Sînâ bilfiil boyutları cismin mahiyetine dahil zâtî bir unsur olarak değerlendirmede için açıklamasını cisimlik ile mikdârın birbirinden farklı şeyler olmasına dayandırmakta ve bu farkı ispat etmek üzere argümanlarını sunmaktadır.⁷⁷

İbn Sînâ'nın benzer bir açıklamaya **Kitâbu's-Şifâ, Fizik**, I.2'de de yer verdiği görülmektedir. Burada İbn Sînâ doğal nesnelerin ilkelerini ortaya koymadan önce tabii cisme dair tasavvurunu ortaya koyacak bir pasaja yer verir. Bu pasajın önemi, İbn Sînâ'nın yukarıda yer verdiğimiz eleştirileri ve değerlendirmelerini bir arada sunmasıdır. Söz konusu pasajda şu ifadeler yer alır:

“...Tabii cisim şöyle bir cevherdir: Onda bir uzam varsayılabilir; sonra onu dik açıyla kesen başka bir uzam, sonra her ikisini dik açıyla kesen üçüncü bir uzam varsayılabilir. Onda bu niteliklerin varolması, kendisini cisim haline getiren sûret iledir. Ancak cisim varsayılan bu üç uzama sahip olmakla cisim olmaz. Zira uzamları bilfiil değişse bile cisim, sabit bir cisim olarak varolmaya devam eder. Sözelimi bir mum ya da bir miktar suda en, boy ve derinlik bakımından uçları

⁷⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/60#144-146. Ayrıca bkz. a.mlf., **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 23.

⁷⁷ Sühreverdî İbn Sînâ'nın bu argümanlarını eleştirir. Onun bu eleştirilerle ortaya koymaya çalıştığı şey, cisimlik ile mikdârın farklı şeyler olmadığıdır. Sühreverdî'nin burada ulaştığı sonuç özetle şöyledir: “Cisim mikdârın bizzat kendisidir...Sözün özü mutlak cisim, mutlak mikdârdır; özel cisim ise özel mikdârdır. Cisimler mutlak mikdârda ortak olup özel farklı mikdârlarla farklılaştıkları gibi, cisimlikte ortak olup özel farklı mikdârlarında farklılaşırlar.” Bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/74-80; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 90-94.

sınırlı bilfiil boyutlar ortaya çıkabilir; ardından şekli değiştiği zaman bu belirli boyutların varlığı ortadan kalkar ve başka boyutlar ve uzamlar meydana gelir. Ancak [bütün bu süreçte] cisim, cisim olarak bozulmadan, değişmeden var olmaya devam eder. Kendisinde bu uzamların varsayılabilmesi bakımından onda zorunlu gördüğümüz bu sûret de sabittir, bozulmaz...”⁷⁸

Görüldüğü üzere İbn Sînâ, daha sonra Metafizik bölümünde mutlak cisimlik hakkında söyleyeceği şeylere tasnif bakımından daha önce gelen Fizik bölümünde de yer vermiştir. Yapılan tanım, kullanılan argümanlar ve ulaşılan netice her iki bölümde de aynıdır. Bu açıdan bakıldığında, ister mutlak cisimlik hakkında düşünelim isterse de konumuz somut bir nesne olsun, her iki durumda da o şeyin hakikatinden söz ederken bilfiil boyutları onun mahiyetine dahil zâtî bir unsur olarak değerlendiremeyeceğimiz sonucu çıkmaktadır.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan hareketle şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Cismin, kendisinde bilfiil boyutlar bulunacak tarzda anlaşılması ve tanımlanması, temelde bu cisim anlayışının somut nesneden hareketle inşa edilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile söz konusu tanımlama, tek tek somut cisimlerin ortaklaştığı bir özelliği cismin mukavvimi olarak kabul edip cismi buradan hareketle tanımlama çabasıdır. Bu tanıma eleştiren İbn Sînâ’nın hareket noktası ise tek tek cisimler değil, belki bunun tümel anlamı olan cisimliktir. Mantıkta belirlendiği şekliyle bir şeyin zâtîsi/mukavvimi, lâzımı, araz-ı amm’ı vb. gibi kavramsal araçlarla tümel bir anlamın nelerden meydana geldiği, bunlardan hangilerinin onu o şey yapan zâtî unsurlar olduğu, hangilerinin mahiyete dahil olmamakla birlikte ona ilişen ve ondan ayrılmayan şeyler olduğu şeklinde bir analiz yapmak mümkündür. Genel çerçevede itibariyle tanım teorisinin bir parçası olarak değerlendirilebilecek olan bu analiz düzeyi, söz konusu tümel anlamın tek tek fertlerinin ötesine geçerek onu bizzat kendisi olmak bakımından anlamaya olanak sağlar. İbn Sînâ’nın burada ortaya koyduğu çaba işte tam da buna yönelik olup cisimlik anlamının sahip olduğu anlam katmanlarını açığa çıkarmaktadır. Bu analiz, ileride ele alınacağı üzere cismin heyûlâ ve sûretten oluşan bir bütün şeklinde anlaşılmasına bağlı olarak sadece bu iki unsuru kurucu unsur olarak yani “mukavvim” olarak kabul etmektedir. Buradan hareketle

⁷⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ’t-tabî’î)*, I/13#17. (Metnin tercümesi bana aittir.)

cismin yüzey sahibi oluşu onun cisimlik sûretine sahip olması ve dolayısıyla sonlu olmasının bir gereği olarak; cisimde çizginin bulunması ise yine bazı cisimlerde (ör. küre) ancak hareketle ortaya çıkan ve bilfiil bulunmak zorunda olmayan bir şey olarak değerlendirilmektedir. Kaldı ki, küp gibi yüzeyleri birbirine eşit olan cisimlerin varlığı, uzunluk, genişlik ve derinlik kavramlarının ima ettiği üzere birbirinden farklı boyutların olması da zorunlu değildir. Dolayısıyla bu deliller, bilfiil boyutların cismin tanımına dahil edilmesini engeller. Bunların yanında mum örneği üzerinden cisimlik ile mikdârın birbirinden farklı şeyler olduğu, boyutlar değişse bile cisimliliğin sabit kaldığı anlaşılmaktadır. Bu gerekçelerle İbn Sînâ, boyutları nicelik kategorisine dahil arazlar olarak değerlendirdiğini, arazların ise cevherin mahiyetini oluşturamayacağı fikrini savunmaktadır. Son olarak İbn Sînâ, cisimlerin bilfiil boyut sahibi oluşunu ay- altı âlemde bulunma ile özdeşleştiren ve ancak bu şartla boyutlara yönlerle işaret edilebileceğini mümkün görececek bir anlayışı da reddetmektedir. Zira ileride üzerinde durulacağı üzere, unsurî cisimlerle birlikte gök cisimleri de mevcuttur ve bu cisimlerin tamamı cisimlik tabiatında ortaktır. Dolayısıyla cisim tanımının cisimlerden bir kısmını dışarda bırakacak şekilde yapılması doğru değildir. Böylece İbn Sînâ, hem küre ve küp şeklindeki cisimleri dışarda bırakmayan hem de semavî cisimleri de içerecek bir cisim tasavvuru ortaya konulması gerektiğini ortaya koyar.

İbn Sînâ'nın cismi nasıl tanımladığı sorusuna geri dönecek olursak, onun bu konudaki en net açıklamalarından biri **Kitâbu'l-Hudûd**'da yer almaktadır. Burada o, cismin çeşitli anlamları olan müşterek bir isim olduğunu belirterek bunlardan üç tanesine yer verir:

*“Cisim, birtakım manalar için kullanılan müşterek bir isimdir. [İlk olarak] cisim, bilkuvve üç boyutla ölçülen (memsûh), sınırlı ve kesintisiz olan her şeye denir. [İkinci olarak] cisim, kendisinde herhangi bir şekilde uzunluk genişlik ve derinlik şeklinde boyutlar varsayabileceğin ve belirli sınırları olan sûrete denir. [Üçüncü olarak cisim,] yine bu özelliklere sahip olup madde ve sûretten oluşan cevhere denir.”*⁷⁹

⁷⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 22.

İbn Sînâ'nın yer verdiği anlamlardan ilki cismin mutlak anlamı olup herhangi bir kayıt konulmaksızın cisim denildiğinde akla gelen en genel manadır. Burada göze çarpan ilk husus, tıpkı **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik**'te olduğu gibi cismin bilfiil değil, bilkuvve boyutlarla nitelenmesidir. Bunun anlamı bilfiil boyutlara sahip olmanın cisimlik için şart kılınmayıp bunun yerine üç boyuta kâbil olmanın yeterli görülmesidir. Başka bir ifade ile cismi cisim yapan şey bilfiil boyutlara sahip olmak değil, bilkuvve boyutlu olmaktır. Bu durum matematiksel cismi (*el-cismu't-ta'limî*) ifade eden ikinci anlamda da korunmakta, burada da cisimlik için bilfiil boyutların şart olmadığı belirtilmektedir. İbn Sînâ "...yine bu özelliklere sahip olup..." kaydıyla üçüncü anlamda cisim için yani tabii cisim için de aynı durumun geçerli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla mutlak cismin tanımının içerdiği "boyutlara kâbil olma" anlamı cismin diğer iki anlamında da korunmuştur. Böylece İbn Sînâ'nın, cismin tanımında yer verilen uzunluk, genişlik ve derinlik gibi unsurları nicelik (kemmîyet) kategorisine ait olarak gördüğü ve bunları cismin kurucu unsuru olarak değil, cismin cevherine tabi olan ikincil yetkinlikler olarak değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır.

Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın belirlediği bu temel çerçeveye en ciddi itirazlardan birini yöneltmektedir. **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**'de "Cevherler" bahsine cismin tarifi meselesi ile başlayan Râzî, "uzun, derin ve geniş olan şey" şeklindeki klasik cisim tanımını tekrarlar ve İbn Sînâ ile aynı gerekçeleri belirterek bu tanıma eleştirir. Ona göre de cisimlik söz konusu boyutlardan farklıdır. Nitekim (i) cisim, tıpkı hareketsiz kürede olduğu gibi dış dünyada cisimden ayrılabilir, yani bilfiil çizgi barındırmayan küre tarzı cisimler mevcuttur; (ii) yine cisim, her ne kadar dış dünyada ayrılmaya da zihinde yüzeyden ayrılabilir; (iii) ayrıca cisim, hariçte ve zihinde matematiksel cisimden yani üç boyuttan ayrılmaya da, mum örneğinde gösterildiği üzere, matematiksel cisim, cisimlik sûretinden başkadır. Dolayısıyla cismin bu boyutlarla tanımlanması mümkün değildir.⁸⁰ Râzî bu değerlendirmenin ardından

⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 1966, II/2-3. Buradaki görüşlerinin aksine Râzî'nin bazı eserlerinde cismin tanımı ve yapısı ile ilgili olarak kelâmcıların görüşlerini desteklediği bilinmektedir. Örneğin **el-Metâlibü'l-âliye**'de Râzî, cismin atomlardan oluştuğu kabul edildiği takdirde Mu'tezile'ye nisbet edilen bu tanımının doğru olacağını belirtmekte ve filozofların tanımına karşın bu tanıma ispatlamaya çalışmaktadır. Ardından filozofların tanımını ele alan Râzî, bunun tanım (hadd) olmadığına dair üç delil, betim (resm) olmadığına dair de beş delil zikretmektedir. Bkz. a. mlf., **el-Metâlibü'l-âliye**, VI/10-13, 15-18. Râzî'nin bu iki eserdeki farklı değerlendirmeleri, cismin yapısına dair farklı teorileri merkeze

cismin klasik tanımını “meşhur betim” olarak nitelemekte, filozofların tanım olarak verdikleri ifadeyi ise “doğru betim” olarak zikretmektedir: “Cisim, kendisinde dik açıyla kesişen üç boyut varsayılabilen cevherdir.” Zira cisim her ne kadar bu boyutlardan ayrılabilirse de, onları varsayma imkânından ayıramaz.⁸¹ Böylece Râzî, kelâmcılara atfedilen klasik cisim tanımını betim olarak nitelemekle kalmaz, aynı zamanda filozofların tanımını da betim olarak gördüğünü ifade eder.

Peki, Râzî’nin kendi cisim tanımı var mıdır, eğer bir tanım yapıyorsa bu tanım nedir? Kendi cisim anlayışını ortaya koymadan önce Râzî, cismin tanımı meselesini de doğrudan ilgilendiren temel bir meseledeki görüşünü ortaya koyar: Cevherin cins olup olmadığı. Bu meselede Râzî, filozofların “cevher kendi altındakilerin cinsidir” şeklindeki ilkesini kabul etmediğini açıkça dile getirir. O cevheri, cevherler için cins olarak görmeyip onların lâzımı olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirmenin bir neticesi olarak o, cismin cins ve fasıldan oluşmak zorunda olmadığını belirtir. Ayrıca ona göre bu durum, cismin madde ve sûretten oluştuğuna da delalet etmez. Râzî cisimler ilgili son sözünü şu şekilde ifade eder: “Cisim basit bir cevher olup ancak gerekleri (levâzım) ve etkileri (âsâr) ile tanımlanabilir.”⁸²

Şerhu’l-İşârât’ta da Râzî filozofların tanımını aynı gerekçelerle betim (resm) olarak nitelendirir. Ona göre cevher, cevherlere cins olarak yüklenemez. Kaldı ki, cevherin cins olduğu kabul edildiğinde bile “kendisinde üç boyut varsayılma imkânı” cismin mahiyetinin mukavvim bir cüzü olamaz. Bunun iki gerekçesi vardır: *Birincisi*, bir şeye kâbil olmak vücûdî bir şey değildir. Şayet vücûdî olsaydı ya cevher ya da araz olurdu. (i) Onun cevher olması, mahâllin hâle kâbil oluşunu bu ikisinden ayrı başka bir cevher yapar ki, bu muhaldir; zira mahâllin hâle kâbil oluşu, bu ikisi arasında özel bir nisbet olup bunlardan ayrı olamaz. (ii) Şayet bir şeye kâbil olmak vücûdî olup cevher değil de araz ise, mahâl bu kabiliyete kâbil olur ve bu kâbil olma da bir araz olur, böylece teselsül meydana gelir. Böylece Râzî, kâbil olmanın vücûdî bir şey

almasından kaynaklanmaktadır. Ona göre Mû‘tezileye nisbet edilen tanım, filozofların heyûlâ-sûret teorisi ile birlikte değerlendirildiğinde eleştirilse de atomculuk fikri çerçevesinde düşünüldüğünde doğrudur. Benzer şekilde, atomculuk ilkelerine göre değerlendirildiğinde, filozofların tanımı da tam tanım hatta betim bile değildir.

⁸¹ Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-meşrikıyye**, II/4-5.

⁸² Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü’l-meşrikıyye**, II/8.

olmadığı için vücûdî bir şey olan cismin mukavvimi olamayacağını vurgulamaktadır. *İkinci gerekçeye* gelince; bir şeye kâbil olmak, kabul edenin zâtını kabul edilenin zâtına nisbet etmektir. Nisbet etme ise her ikisinin zâtından sonradır. O halde cismin üç boyuta kâbil oluşu cismin zâtından, cismin zâtı da kendi mukavvimlerinden sonradır. Dolayısıyla üç boyuta kâbil olma eğer cismin mukavvimi olarak kabul edilirse, bu mukavvim kendinden iki mertebe sonra gelmiş olacaktır ki, bu muhaldir. Buradan çıkan sonuç, “kâbil olma”nın vücûdî olması durumunda zâta dahil olamayacağıdır. Bu gerekçelere dayanarak Râzî, cisimliğin söz konusu kâbiliyetin kendisi olarak gören yaklaşımların fâsid olduğu sonucuna varmaktadır.⁸³

el-Mulahhas fi'l-hikme'de ise Râzî, önce filozofların cisim tanımını vermekte, ardından tanımdaki imkânın filozoflar tarafından genel imkân (el-imkânu'l-âmm) olarak yorumlandığını aktarmaktadır. Bunun amacı (i) feleklerde olduğu gibi zorunlu olarak bilfiil boyut sahibi cisimler, (ii) unsurlarda olduğu gibi mümkün olarak bilfiil boyut sahibi olanlar ve (iii) hareketsiz kürede olduğu gibi bilfiil boyut sahibi olmayan tüm cisimlerin tanımın kapsamına girmesini sağlamaktır.⁸⁴ Ardından Râzî, filozofların tanımına yönelik üç eleştiri dile getirir. *Eleştirilerden ilkinde* o, söz konusu tanımda cismin, kendisinden daha az bilinen şeylerle tanımlandığını savunur.⁸⁵ Buna göre akıl sahibi herkes tüm somut cisimlerin hacimli olma, mekânda yer kaplama (mütehayyiz) gibi özelliklerini biliyorken onların aklına ne açı gelmektedir ne de onlar filozofların sözünü ettiği şekilde dik açı tasavvur ederler. Onun *ikinci eleştirisi* ise şöyledir: Siz “Cisim şöyle şöyle olandır” dediğinizde kastettiğiniz hangi cisimdir? (i) Eğer burada cisim lafzının kendisinin bu özellikte olduğu kastediliyorsa, buradan somut cismin de bu özellikte olup olmadığı bilinemez; (ii) eğer burada somut cismin kendisinin bu özelliklere sahip olduğu kastediliyorsa, bu bir iddiadır ve bu iddianın zaruret ya da nazar yoluyla ispatı gerekir. İddia ise ancak hakkında hüküm verilecek

⁸³ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, II/6.

⁸⁴ Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 112a.

⁸⁵ Meşşâilerin cisim, heyûlâ ve sûret anlayışını eleştiren Sühreverdî de benzer bir kapalılık iddiasını gündeme getirmektedir: “Meşşâiler bireyleşmiş somut şeylerin bireyleşmesinde algılanamayan ve akledilemeyen şeyler olduğunu öne sürmüş ve böylece bilinen şeyleri dahi bilinmez kılmışlardır.” Bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/88; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 100.

olan şeyin tasavvurundan sonra mümkün hale gelir. Dolayısıyla “cisim, kendisinde üç boyut varsayılabilen şeydir” sözü de cismin tasavvuruna bağlıdır. Eğer cismin tasavvurunda bu iddiaya dayanılıyorsa kısırdöngüye düşülüyor demektir. Râzî’nin “cisim zâtı gereği tasavvur edilir, bu tarif kemâl-i tasavvur ifade eder” şeklindeki bir itiraza da cevabı hazırdır: Bu tarif bir betimdir (resm) ve dolayısıyla kemâl-i tasavvur ifade etmez. Râzî’nin yer verdiği *üçüncü eleştiri* ise şöyledir: Size göre cisim heyûlâ ve sûretten oluşmaktadır. Bu durumda üç boyuta kâbil olma konusunda sûretin bir etkisinin olmaması gerekir, çünkü sûret şeyin kendisiyle bilfiil olduğu cüzdür. Eğer boyuta kâbil olma konusunda sûretin bir etkisi olursa, tek bir şey hem kabul hem de fiil için ilke olmuş olur ki, bu muhaldir. Sûretin bu konuda bir etkisi olmadığına göre üç boyuta kâbil olan şey heyûlâ olacaktır. Bu durumda sizin cisim için yaptığınız tanım cisme değil, heyûlâya uygun olur. Bu eleştiriye “heyûlâ ancak cisimlik sûretini kabul ettikten sonra boyutları kabul eder” diye itiraz edilirse, Râzî’ye göre burada şöyle bir ayırım yapmak gerekecektir: Kendisinde cisimlik sûreti meydana gelmiş heyûlâ ile cisimlikle birlikte bir toplam oluşturan heyûlâ birbirinden farklıdır. Boyutları kabul eden bunların ilkidir, zira bu aşamada heyûlâ sadece heyûlâdır.⁸⁶ Böylece Râzî, heyûlânın tek başına üç boyuta kâbil olamayacağı, bunun için önce cisimsel sûreti kabul etmesi gerektiği yönündeki itirazın önünü keserek bu aşamada da heyûlânın hâlâ sadece heyûlâ olduğunu, henüz bu ikisinden oluşan toplam manasında cismin meydana gelmediğini, dolayısıyla bu aşamada cisimlik sûretini kabul etmiş heyûlânın üç boyutu da kabul etmesinin önünde bir engel bulunmadığını belirtir. Bu demek oluyor ki, boyutlara kâbil olmak için öngürülen “cisimlik sûretini kabul etmiş olma”, Râzî tarafından cismin tahakkuku anlamında değil, boyutlara kâbil olma için gerekli bir şartın yerine gelmesi olarak değerlendirilmektedir. Bu açıklama çerçevesinde, eğer boyutlara kâbil olan şey heyûlâ ise, cisim için öngörülen tanım aslında heyûlâ için yapılmış demektir ve bu, tanım için ciddi bir zaaftır. Bu değerlendirmelerin ardından Râzî, tıpkı **el-Mebâhisü’l-meşrikiyye**’de olduğu gibi cismin tarifi konusunda kendi yaklaşımını şöyle ortaya koyar: “Bu konuda en doğrusu, ‘Cismin mahiyeti önsel (evvelî) bir şekilde tasavvur edilir. Zira herkes somut cisimden zorunlu olarak onun

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 113b. (**el-Mûlahhas**’ın bu nüshasında dağılan varaklar serbest(!) usulde bir araya getirilip numaralandırıldığı için verilen referansın nüshadaki yerini tespit etmek özel bir dikkat gerektirmektedir.)

hacim sahibi olduğunu ve mekânda yer kapladığını (mütehayyiz) bilir ve böyle olanla olmayanı birbirinden ayırır. Böyle olan şeyin de tarifine girilmez’ demektir.”⁸⁷

Nasîrüddin Tûsî Râzî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ta yaptığı eleştirileri kendi yazdığı şerhte cevaplamaya çalışmıştır. Tıpkı Râzî’nin görüşleri gibi Tûsî’nin bu konudaki değerlendirmeleri de **Hikmetü’l-‘ayn** geleneğine tevarüs edilen mirasın ne olduğunu anlamak açısından önemlidir. **Şerhu’l-İşârât**’ta Tûsî, cisim sözcüğünün iştirakle iki mana için söylendiğini tespitle işe başlar: (i) Varlığı zorunlu olarak bilinen tabii cisim: Kendisinde üç boyut yani en, boy ve derinlik varsayılabilen cevherdir. (ii) Ta‘lîmî cisim: Üç boyutu olan sürekli niceliktir. Tûsî burada araştırmaya konu edilenin tabii cisim olduğunu, zira tabiat felsefesinde tabii cismin incelendiğini belirtir. Ardından “el-Fâdîlü’ş-şârih” dediği Râzî’nin eleştirilerinin temelini oluşturan iki ilkeyi tespit edip aktarır ve ardından bunlara karşı cevaplarını sıralar. Buna göre Râzî, (i) diğer kitaplarında da ortaya koyduğu üzere cevherin cins oluşunu kabul etmemekte; (ii) boyutlara kâbil olmanın ise cisim için fasıl olamayacağını belirtmektedir. Tûsî’ye göre bu ikinci ilkenin doğurduğu iki sonuç vardır: Birincisi, eğer boyutlara kâbil olmayı vücûdî olarak alırsak, iki şey arasında bir tür nisbet ifade ettiği için araz olacaktır ve araz olduğu için de mahâllinin ona ihtiyacı başka bir kâbillik daha gerektirecektir; ikincisi ise, böyle bir durumda araz cismin dayanağı haline gelmiş olacaktır. Tûsî, bu iki eleştiriye şu şekilde cevaplar: Öncelikle Râzî cevherin cins oluşunu reddederken cevher lafzı yerine “bir konuda olmayan mevcut” ifadesi koymaktadır ki, bu cevherin lâzımlarından biridir. Cinsin lâzımının ise cins olamayacağı ortadadır. Yani Tûsî’ye göre Râzî cevherin mahiyeti değil de lâzımı üzerinden bir değerlendirme yaptığı için hatalıdır. Zira lâzımın cins olmayışı, melzûmun da cins olmamasını gerektirmez. İkinci eleştiriye cevabında ise Tûsî, boyutlara kâbil olmanın fasıl olmadığını, zira bunun cisimlere yüklenemeyeceğini belirtir. Bunun yerine fasıl, özelliklerinden biri de boyutlara kâbil olmak olan şeydir. Diğer bir ifade ile boyutlara kâbil olma, cismin faslının özelliklerinden sadece bir tanesidir. Bu değerlendirmelerin ardından o, Râzî’nin eleştirilerine dayanak teşkil eden iki ilkenin de mugalatadan ibaret olduğu sonucuna ulaşır.⁸⁸

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 113b.

⁸⁸ Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/24-25.

Ancak Tûsî'nin **Tecrîdü'l-itikâd**'daki ifadeleri önümüze çok daha farklı bir manzara çıkarmaktadır. Zira burada Tûsî, hem cevher hem de arazın ikincil ma'kullerden olduğunu belirterek bunların cins olmadığı şeklinde yorumlanabilecek bir anlatıma ver vermektedir.⁸⁹ Tûsî daha da ileri giderek kelâmcıların “parçalanmayan parça (el-cüz lâ yetecezzâ)” anlayışı reddettiği gibi filozofların ifade ettiği manada “heyûlâ-sûret” anlayışını da eleştirmekte, bunun yerine cismi, kendisinde terkip bulunmayan basit bir cevher olarak kabul etmektedir. Ona göre cisim, tıpkı algıda olduğu gibi kendinde kesintisiz bir şey olup sonsuz bölünmeye kâbildir, ancak bu durum cisim dışında ayrıca bir maddenin varlığını gerektirmez. Zira cisim dışında ayrıca heyûlânın varlığını kabul etmek, teselsül ve cismin bilfiil sonsuz parçadan oluşması şeklinde imkânsızlıklara neden olacaktır.⁹⁰ Tûsî, bu imkânsızlıkları filozofların heyûlânın ispatına dair delillerinden hareketle ortaya koyar. Filozofların heyûlânın varlığını ortaya koymak için kullandıkların en önemli argümanlardan biri olan “birleşme-ayrılma delili”nde cismin tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun) olmakla birlikte sonsuz bölünmeye de kâbil olduğu öncüllerinden yola çıkılarak cisimdeki bitişiklik ve bölünmeyi taşıyacak bir unsurun olması gerektiği sonucuna ulaşılır. Burada “bir şey kendi yokluğuna kâbil olmadığı” ve “kâbilin makbul ile birlikte bâkî olması gerektiği” şeklinde iki yardımcı ilke daha kullanılarak söz konusu mahâllin sûret veya cismin kendisi olamayacağı belirtilir.⁹¹ Oysa Tûsî bu akılyürütmeyi cisimden başka bir şeyin varlığının delili olarak kabul etmez. **Tecrîdü'l-itikâd** şârihi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yorumuyla, Tûsî'ye göre bitişiklik ve ayrılmanın mahâlli olarak cismin daha alt bir birimi olduğu kabul etmek şöyle bir sonuç doğuracaktır: Cismin bölünmesi sonrasında ortaya çıkan parçalar (i) eğer bölünme sonrasında ortaya çıkıyorsa yani hâdis ise, her hâdisin bir maddesi olması gerektiği için bu durum geriye doğru bir teselsüle yol açacaktır; (ii) bu parçaların bölünme öncesinde zaten mevcut olduğu kabul edilirse, cisim sonsuz

⁸⁹ Nasîrüddin Tûsî, **Tecrîdü'l-itikâd**, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Daru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1996, s. 87.

⁹⁰ Nasîrüddin Tûsî, **Tecrîdü'l-itikâd**, s. 88-89. (=kad sebete enn'l-cisme şey'un vâhidun yekbilû'l-inkisâme ilâ mâ lâ-yetenâhî, velâ yektedî zâlike sübutu mâddetin sive'l-cism, li-istihâleti't-teselsüli ve vücudu mâ lâ-yetenâhî). A. Şirinov Tûsî'nin bu yaklaşımını “cismin yapısı konusunda İbn Sînâ geleneğinden kopuş” olarak yorumlar. Bkz. Agil Şirinov, **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 117.

⁹¹ Bu delil için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 82#80; Kâtibî, **Hikmetü'l-âyn**, s. 51-52.

bölünmeye kâbil olduğu için cisimde sonsuz parçaların mevcut olması gibi kabul edilmesi zor bir durumla karşılaşılacaktır. Hillî, Tûsî'nin ortaya koyduğu bu yaklaşımın Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152[?]) ile birlikte bazı kelâmcılar tarafından da savunulduğunu belirtmektedir.⁹²

Cismin tanımı bağlamında İbn Sînâ'nın değerlendirmeleri ve Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddin Tûsî'nin katkılarını göz önünde bulundurarak **Hikmetü'l-'ayn**'a intikal eden mirasın ne olduğunu sorduğumuzda *ilk olarak* karşımıza tanım meselesini doğrudan belirleyecek tartışmaları hâvî olan cismin yapısı ile ilgili konular çıkmaktadır. Cismin yapısına dair tartışmada iki temel yaklaşım söz konusudur: (i) Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcılar tarafından ayrıntılarda çeşitli görüş ayrılıkları olmakla birlikte savunulan "parçalanmayan parça (el-cüz lâ yetecezzâ)" düşüncesi, (ii) filozofların görüşü olarak bilinen heyûlâ-sûret fikri. Bu anlayışlardan ilkinde cisim bilfiil bölümlü (zû mefâsıl) olarak kabul edilerek ondaki bölümlerin bilfiil mevcut olduğu savunulur. Cismin tanımında ise somut nesneden hareketle onun bilfiil boyutlu oluşu merkeze alınır. İkinci anlayışta ise cisimlik, temelde maddeye yerleşen sûretle birlikte tahakkuk eden bir yapı olarak görülür; ortaya çıkan şey kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun) olarak değerlendirilir ve bu bütünün bilkuvve sonsuz bölünebileceği ileri sürülür. Ancak bu ikinci anlayışta cismin boyutları kurucu bir unsur olarak onun mahiyetine dahil edilmez.⁹³ Karşılaştığımız *ikinci mesele* ise cevherin her bir cevher için cins olup olmadığı meselesidir. Zira bir cevher olarak tanımlanan cisimde cevherin ne ifade ettiğine bağlı olarak yapılacak tanımın içeriği değişecek, böylece bunun özsel bir tanım mı (hadd) yoksa sadece betim ifade eden ilintilerle ilgili bir tarif mi (resm) olduğu belirgin hale gelecektir. Şimdi tevarüs edilen bu problematiğin **Hikmetü'l-'ayn** geleneği içerisinde nasıl ele alındığına daha yakından bakabiliriz.

⁹² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd**, nşr. Hasanzâde Âmulî, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1433, s. 229-230. Bağdâdî'nin bu yöndeki ifadeleri için bkz. Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, **el-Kitâbü'l-Mu'teber fî'l-hikme**, Daneşgâh-e Esfehân, İsfahan 1373hk. II/27. Ayrıca bkz. Ferruh Özpilavcı, **Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008, s. 122-123.

⁹³ Cismin yapısına dair yaklaşımlar ayrıca ele alınması gereken bir konu olduğundan bu tartışmanın detaylarına dördüncü bölümde yer verilecektir.

1.2.2. *Hikmetü'l-‘ayn* Geleneğinde Cismin Tanımı:

Kâtibî'nin *Hikmetü'l-‘ayn*'da cismin tanımını başlı başına bir mesele olarak ele almaması dikkat çekicidir. Bunun muhtemel iki sebebinden biri eserin muhtasar yapısı olmalıdır. Zira eğitim amacıyla yazıldığı için muhtasar olan, detay tartışmalara girmek yerine bir konudaki en özlü bilgileri ve delilleri sunan bir eserde cismin tanımı gibi esasında bütün bir cisim anlayışının özetlendiği bir bahis açmak amaca hizmet etmeyebilir. İkinci sebep olarak da özellikle cevherin cinsliği konusu üzerinden Kâtibî'nin net bir karara varmamış olması zikredilebilir. Bilindiği üzere cevheri bir cins olarak gören filozofların aksine Fahreddin er-Râzî, cevheri cevherler için lâzım olarak değerlendirmektedir. Kâtibî ise bu konudaki kararsızlığını “Cevherin kendi altındakilere cins olması yakînî değildir” şeklinde ifade ederek müstakil bir bölüm başlığı yapmıştır.⁹⁴ Onun bu konudaki tereddüdü de *Hikmetü'l-‘ayn*'da cismin tanımı konusunu müstakil bir başlıkta ele almasına mani olmuş olabilir. Ancak Kâtibî daha da ileri giderek eserinde cismin tanımına dahi yer vermez. Bunun yerine o, metafiziğin cevher-araz bahsinde cismin kurucu unsurlarını ve bu unsurlar arasındaki ilişkiyi, aynı bahsin nicelikler kısmında ise boyutlar ve mikdâr konusunu ele alır; fizikte ise parçalanmayan parçanın reddi ile birlikte mekân, cihet, hareket gibi cisme ilişen şeyleri inceler. Kâtibî'nin bu başlıklar altındaki değerlendirmeleri, özellikle de parçalanmayan parça anlayışını kabul etmediği dikkate alındığında, onun kelâmcılardan daha çok filozofların tanımına yakın durduğunu söylemek mümkündür. Nitekim –cevherin cevherlere cins olarak yüklenip yüklenemeyeceği ile ilgili tereddüdü paranteze alınırsa–, onun mikdârı cisimliğe zâid bir durum olarak değerlendirmesi, cisimliliğin tahakkuku için bilfiil boyutların varlığını bir şart olarak görmediğini ortaya koymaktadır.⁹⁵ Çünkü mikdârın cisimliğe ilave olmasının anlamı, boyutlardan bağımsız olarak önce cisimlik anlamının tahakkuk etmesi, daha sonra mikdârın tahakkuk eden bu cisimliğe eklenmesidir.

⁹⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 59. Kâtibî'nin “cins” anlayışı ve mahiyetçe farklı olan iki şey arasındaki “ortak parça”yı değil de “ortak parçanın tamamını” cins olarak nitelemesi ile ilgili olarak bkz. Mehmet Özturan, *Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği*, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013, s. 125-128.

⁹⁵ Kâtibî, *Hikmetü'l-‘ayn*, s. 62.

Kâtibî'nin bahsi geçen bu tarzı İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından da sürdürülmektedir. Şerhinde musannıfın belirlediği çerçevenin dışına çıkmayıp tartışmayı onun belirlediği başlıklar üzerinden sürdüren Hillî'nin de cismin tanımı üzerine müstakil bir bahis açmadığı görülmektedir.

Hikmetü'l-'ayn şârihi İbn Mübârekşâh ise heyûlânın ispatı başlığı altında tabii cisim tanımına yer vermektedir. Onun ifadeleri filozofların tanımının bir tekrarı olmakla birlikte tabii cismi nasıl algıladığına dair değerlendirmelerini de içermektedir.

“...Kendisinde dik açıyla kesişen üç boyut varsayılabilen cevher olan tabii cismin varlığı, herhangi bir mantıki kıyasa ihtiyaç duymaksızın zorunlu olarak bilinir. Ancak biz burada sadece onun duyulur olmasını kastetmiyoruz, zira duyuların algısı onun yüzeyleri ve dış görünüşü ile ilgilidir. Aksine bununla kastımız şudur: Duyu algısı onun nicelik kategorisine ait olan yüzeyini, nitelik kategorisine ait olan rengini vs. algılayarak bunları akla iletir ve akıl da bütün bunlardan sonra zorunlu bir yargı olarak cismin varlığına hükmeder...”⁹⁶

İbn Mübârekşâh'ın bu değerlendirmesi, onun tanım konusunda filozofları takip ettiğini göstermektedir. Buna ilaveten o, yine onların izinden giderek cisimlik anlamının aslında akılda tahakkuk eden soyut bir şey olduğunu ortaya koymaktadır. Zira cisimliliğin tahakkuku cismin yüzeyi yani boyutları veya onun dış görünüşüne ait unsurlar ile ortaya çıkmamaktadır, aksine cisim her biri tek başına soyut olan ve ancak bir araya geldiklerinde somut cismi oluşturan iki unsurun yani heyûlâ ve sûretin birleşmesiyle meydana gelmektedir. Cismin boyutlu oluşu ise onun duyu konusu olması ile ilgilidir, ancak cismin varlığı konusundaki nihai yargı aklî olmak durumundadır. Dolayısıyla eğer cisim için bir tanım ortaya koyacaksak, bu tanım cismin özüne ait olmayan dış görünüşüyle değil, onun hakikatini oluşturan ve her biri aklî olan kurucu unsurlarıyla yapılmalıdır.

Cisimlik ile mikdârın yani boyutların birbirinden farklı olduğu, İbn Sînâ tarafından meşhur mum örneğinde de belirtildiği üzere bir cisimde boyutlar değişse de cisimliliğin sabit kalması ile temellendirilmişti. Yukarıda bahsi geçtiği üzere Kâtibî de aynı örneği cisimlik ile mikdârı birbirinden ayırmak üzere kullanmaktadır. Ancak bu

⁹⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 214.

örnek üzerinden yapılan bir eleştiri hem İbn Mübârekşâh hem de Kutbüddîn Şîrâzî şerhlerinde yer almaktadır. Söz konusu eleştiride aslında mikdârın değişmediği, değişenin sadece şekil olduğu belirtilmekte, tıpkı cisimlik gibi toplam boyutların yani mikdârın da hep aynı kaldığı iddia edilmektedir. Başka bir ifadeyle mikdâr aslında hep aynıdır, sadece bir boyut eksilirken diğeri artmaktadır, değişen ise sadece şekildir. Dolayısıyla bu delil aslında cisimlik ile mikdârın farklılığını değil, cisimlik ile şeklin farklılığını açıklamaktadır. Kutbüddîn Şîrâzî bu itiraza cevabında şekildeki değişimin miktarda değişim olmadan tasavvur edilemeyeceğini, bu durumun açık olduğunu ifade eder. İbn Mübârekşâh da benzer bir cevapla şekil değişikliğinin mikdâr değişimini gerektirdiğini, zira boyutlar değişmeden şeklin değişemeyeceğini belirtmektedir. Zira ona göre mikdâr denilen şey de aslında boyutlardan (imtidâdât) ibarettir.⁹⁷

Görünen o ki cismin öteden beri süregelen tanımı ve İbn Sînâ'nın bu tanıma itirazları etrafında gelişen tartışmaların bir bütün olarak **Hikmetü'l-'ayn** geleneği içerisinde de sürdürülmüştür. Her ne kadar bu tartışma konu ile ilgili müstakil bir başlık altında verilmesi de tartışmanın argümanları olan (i) boyutların mahiyeti, (ii) cisimlik-mikdâr farkı, (iii) mikdârın cisimliğe sonradan eklenmesi ve (iv) cevherin cins olup olmadığı hususları çeşitli vesilelerle ele alınmıştır. Bu çerçevede Kâtibî'nin cevherin cinsliği ile ilgili çekincesine rağmen İbn Sînâ'nın tanımına daha yakın durduğunu söylemek mümkündür. Kâtibî'ye nazaran İbn Mübârekşâh'ın daha belirgin biçimde İbn Sînâ'nın tanımını kabul ettiği görülür. Cisimlik ile mikdâr arasındaki farka dair değerlendirmesine bakılırsa Kutbüddîn Şîrâzî'nin de klasik tanımdan daha çok İbn Sînâcı tanıma yakın durması beklenir. Ancak İbnü'l-Mutahhar el-Hillî için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Onun değerlendirmeleri atomcu cisim tanımına daha yakın durduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Cismin sözlük anlamı, cisim anlamında kullanılan kavramlar ve cismin tanımı meselesinden sonra cisimlerin nasıl tasnif edildiği hususuna değinebiliriz.

⁹⁷ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 269; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid fi şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 58b. Aynı eleştiriye Râzî'de de rastlamak mümkündür. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/11. Söz konusu eleştirinin cisimlik ile mikdârı bir ve aynı şey olarak değerlendiren Sühreverdî'nin dilinden ifadesi için bkz. Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/75; krş. a.mlf., **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 90.

1.3. Cisimlerin Tasnifi

Cismin tanımı meselesi ile ilgili tartışmalar göstermektedir ki, yapılacak tanım cismin yapısına dair tartışmalardan bağımsız değildir. Zira buradaki faaliyet tanımlananın mahiyetini ortaya koymak olduğundan öncelikli sorun onun mahiyetinin nelerden oluştuğu ile ilgili kabullerdir. Bu durumda yapılacak tanım ancak bu kabullerin çizdiği çerçeveye işaret eden ve bunu yaptığı oranda da başarılı sayılacak bir iş olacaktır. Tıpkı bunun gibi cisimlerin tasnifi de cismin yapısına dair tartışmalardan ayrı düşünülemez. Zira tasnif denilen işlem de tanımla mahiyetine işaret edilen şeyin sınıflandırılmasından ibarettir ve tanım meselesinde karşılaşılan problemler aynen burada da mevcuttur.

Sözü edilen problemleri somutlaştırmak adına şunu söyleyebiliriz: Meşşâî felsefede tabii cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğu ve tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz (muttasılun vâhidun) olduğu kabul edilir. Bu anlayış, cismi parçalanmayan parçaların bir araya gelerek oluşturduğu özünde kesintili (zû mefâsil) yapının tam karşısında yer alır. Zira ilk yaklaşımda cisim, genel bir kabul gücü ve bilkuvvelik ifade eden heyûlânın, bizâtîhî bitişik olan (muttasıl bizâtîhî) ve bilfiillik ifade eden cisimlik sûretini kabulüyle tahakkuk etmektedir. Boyutlar ve şekil ise onun varlığına tâbi olarak onda bulunan şeylerdir. Buna karşın ikinci görüşte cisim bir araya gelmiş parçalar olarak değerlendirilir ve parçaların bir araya gelmesi zaten boyut ifade ettiğinden boyutluluk (dolayısıyla hacim ve mekânda yer kaplama) cisimlik ile aynı şey olarak değerlendirilir. İşte gerek cismin tanımı yapılırken gerekse de tanımlanan cismin tasnifi yapılırken cismin yapısına dair bu yaklaşım farklılığı belirleyici bir çerçeve oluşturmaktadır.

Bu tespitin ardından tasnif konusuna geri dönecek olursak, filozofların cismi tabii ve ta‘lîmî olarak ikiye ayırdıklarını söyleyebiliriz. Bu ayrıma göre cisim sözcüğü iki farklı ilimde incelenen ve mahiyet olarak da farklı olan iki şey için ortak kullanılan bir isimdir.⁹⁸ Bunlardan ilki olan tabii cisim, tabiat ilimlerinin konusunu oluşturmakta ve bir mevzûda bulunmayıp kendi başına kâim olduğu için cevher olarak

⁹⁸ Fahreddin er-Râzî, tanımlarında yer alan kayıtlarla biri cevher diğeri ise araz kategorisine yerleştirilen tabii ve ta‘lîmî cisim için cisim sözcüğünün lafız ortaklığı (iştirâku’l-ism) ile kullanıldığı kanaatindedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, II/5.

nitelendirilmektedir. Onun mukavvimleri ilk heyûlâ ve cisimlik sûretidir. Boyutlar ise onun hakikatine dahil zâtî unsurlar olmayıp onun cevherine arız olurlar. Onların cisme eklenmesi, cismin sahip olduğu şekil sebebiyledir ve bu açıdan onlar cismin cevherine tâbî ikinci yetkinlikler olarak değerlendirilir. Ta‘lîmî cisim ise bir nicelik olup arazlar arasında yer alır ve matematik ilimlerinde incelenmektedir. Tabi cisimdeki aksine, boyutlar burada mukavvim konumdadır; zira ta‘lîmî cisimle işaret edilen şey, tam da tabii cismin sahip olduğu boyutlardır. Onun araz olarak nitelenmesinin sebebi, mukavvimi konumundaki boyutların kendi başlarına kâim olmayıp bir mevzûda yani tabii cisimde bulunmasıdır. Bu durumda tabii ve ta‘lîmî cismi birbirinden ayıran şey, mutlak cismin tanımına ilki için konulan “cevher” ve ikincisi için konulan “nicelik” kaydıdır. Bu çerçevede İbn Sînâ’nın **Kitâbu’l-Hudûd**’da yer verdiği üç cisim tanımından ilki mutlak cismi ifade ederken diğer ikisi burada verilen şemaya uygun olarak ta‘lîmî ve tabii cismin tanımıdır.⁹⁹

Tabii ve ta‘lîmî cisim farkını netleştirmek adına başta İbn Sînâ olmak üzere, filozofların yer verdiği meşhur mum örneğine burada başvurabiliriz. Cismin tanımı meselesinde de yer verdiğimiz bu örneğe göre bir mum parçası küp, küre vb. çok değişik şekiller alabilmektedir. Onun aldığı her yeni şekille birlikte boyutları da değişmektedir. Ancak tüm bu değişimler sırasında değişmeden sabit kalan bir şey vardır ki, bu da o mumun cisimliğidir. Bu örnek bir yandan değişen boyutların cismin mahiyetine dahil unsurlar olmadığını ortaya koyarken bir yandan da cisimlik ile boyutların (mikdâr) farklılığının delili olarak gösterilmiştir. Dolayısıyla ta‘lîmî cisim ile farklı şekiller aldığına değişen mikdâr yani boyutlar kastedilir. Burada tabii cisim ise şekil ve boyut değişmesine karşın değişmeden sabit kalan mumun cisimliği yani kendisidir.¹⁰⁰ Cismin bu iki çeşidini yani tabii ve ta‘lîmî cismi şu şekilde karşılaştırabiliriz:

⁹⁹ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 22.

¹⁰⁰ Tabii-ta‘lîmî cisim ayrımı ve meşhur mum örneğinin ayrıntıları için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/60#144; Fahreddin er-Râzî, **Şerhu’l-İşârât**, II/5; Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/66.

	Tabii cisim	Ta'limî cisim
Ait olduğu ilim	Tabiat ilimleri	Matematik ilimleri
Kategorisi	Cevher	Araz (Nicelik)
Mukavvimi	İlk heyûlâ ve cisimlik sûreti	Üç boyutun kendisi (uzunluk, genişlik ve derinlik)
Konusu	Kendi başına kâim	Tabii cisim
Bölünmeye kâbiliği	Bilkuvve sonsuz bölünmeye kâbil	Bilkuvve sonsuz bölünmeye kâbil

Tablo 2: Tabii ve ta'limî cisim karşılaştırması

Ancak burada bir hususun altını önemle çizmek gerekir: Cismin bu şekilde tabii ve ta'limî olarak ayrılması, cismin mahiyeti ile boyutlarının birbirinden ayrı şeyler olması kabulü ile ilgilidir. Bu kabul, cisimde değişmeden kalan yönü cevher olarak, cisimde değişen üç boyutu ise bu cevhere arız olan nicelik olarak ayrıştırmayı gerektirmektedir. Bu ise cismin hakikatini heyûlâ ve sûretten mürekkep kabul eden ve onu kesintisiz bir bütün olarak gören Meşşâî ekolün anlayışına uygundur. Tersinden ifade edersek, böyle bir ayırımın yapılabilmesi ancak cismin yapısının heyûlâ ve sûretten oluştuğunu benimsemekle mümkündür. Bunun yerine atomcu cisim teorisi benimsendiğinde böyle bir ayırım yapmak mümkün olmaz. Zira bu ikinci teoride üç boyutluluk cismin hakikati olarak kabul edildiği için boyutlardaki değişiklik, kesintili olan cismi meydana getiren parçaların bir boyuttan diğerine intikali olarak görülmekte ve toplam boyutlar değişmediği için bu durum öze dair bir değişim olarak da görülmemektedir.¹⁰¹

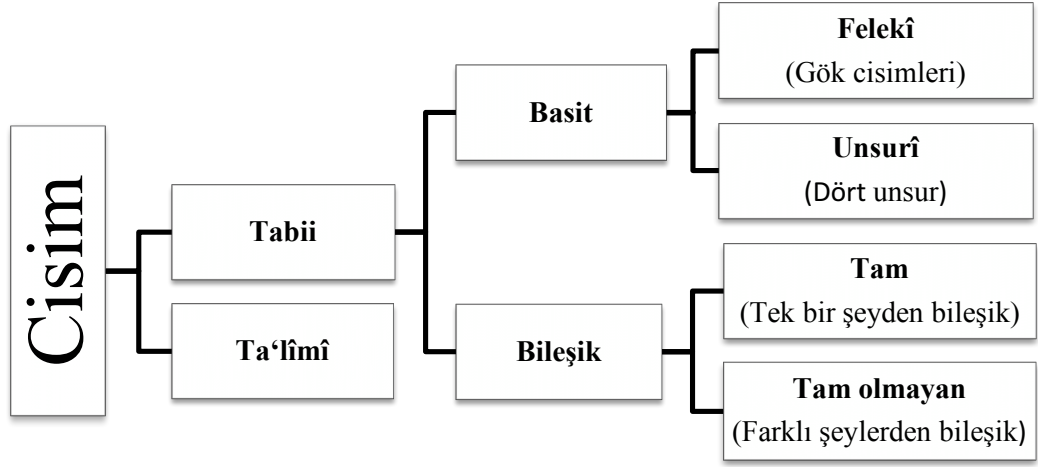
Cismin tabii ve ta'limî olarak ayrılmasının ardından tasnifin ta'limî kısmını matematik ilimleri ilgilendirdiği için bir kenara bırakarak çalışmanın odağını oluşturan

¹⁰¹ Nitekim Fahreddin er-Râzî de cismin tabii-ta'limî olarak ayrılmasının ancak heyûlâ-sûret teorisinin kabulüyle mümkün olabileceğini, aksi halde atomcu teori kabul edilirse boyutlarda değişimin cüzlerin boyutlar arası intikali anlamına geleceğini ifade etmektedir. Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, II/5. Ayrıca bkz. Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn** (İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn** hamisinde), M.A. Çirkof Hatun Tabhanesi, Kazan 1315/1892, s. 155#5.

tabii cisimlere yoğunlaşabiliriz. İlk olarak şunu belirtmek gerekir ki, daha önce de ifade edildiği üzere gerek cismin tanımı meselesi gerekse de şimdi ele aldığımız tasnif konusu cismin hakikatine dair tartışmalarla doğrudan alakalıdır. Dolayısıyla tabii cisimler söz konusu olduğunda aslında “yapısı bakımından cisimlerin tasnifi” yapılmaktadır. Bu hususu belirttikten sonra tabii cismin kısımları ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Filozofların sınıflandırmasına göre tabii cisim önce basit ve bileşik (mürekkeb) olmak üzere iki kısma ayrılır. Basit cisim, içinde kuvve ve tabiatlar bileşik halde olmayan, tek bir tabiattan meydana gelen şeydir;¹⁰² buna mukabil bileşik cisim ise basit cisimlerden meydana gelen cisimdir. Basit cisimler felekî ve unsurî olmak üzere iki kısımdır.¹⁰³ Felekî cisimler oluş-bozuluşa (el-kevn ve'l-fesâd) tâbi olmadıkları için basit olarak kabul edilmişlerdir. Unsurî cisimler ise ateş, hava, su ve toprak (anâsır-ı erba‘a) olmak üzere dört tanedir. Bunlar mutlak cismin türsel sûret almasıyla oluşan ilk cisimler olup bir araya gelip oluşturdukları terkiplerle bileşikleri meydana getirirler. Bileşik cisimler de tıpkı sedir örneğindeki gibi tek bir şeyden (ahşap) meydana gelenler ve canlı örneğindeki gibi farklı hakikatlerden meydana gelenler olmak üzere yine iki kısımdan oluşmaktadır. Bu tasnifi şu şekilde ifade edebiliriz:

¹⁰² İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 97#113; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 398. Kâtibi **el-Münassas**'ta Râzî'nin basit cisim için verdiği iki tanımı hem cismin mahiyeti hem de algıya konu olması bakımından tartışır. Bkz. Kâtibi, **el-Münassas fî Şerhi'l-Mülâhhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 468a-b.

¹⁰³ İbn Sînâ, basit cisimleri felekî ve unsurî olarak ayırırken onların oluş-bozuluşa kâbillik ve doğrusal-döngüsel hareket etmeye yönlerine vurgu yapar. Buna göre âlemin en temel parçaları olan cisimler basittir. Bunlardan bir kısmı oluş ve bozuluşu kabul etmez; bunlar, özlerinde döngüsel hareket ilkesi bulunan parçalardır. Bunun tersine, oluş ve bozuluşu kabul eden cisimler ise doğaları gereği doğrusal hareket ederler. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)**, çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 3#1.



Tablo 3: Cisimlerin tasnifi

Yukarıdaki verilen açıklamalarla birlikte değerlendirildiğinde bu şemanın ortaya koyduğu sonuçları şu şekilde özetlemek mümkündür: (i) Bu şema cismin heyûla ve sûretten oluştuğunu kabul eden Meşşâî çizginin genel kabullerini yansıtmaktadır. (ii) İlk bölümlemede cisim, tabii ve ta'limî olarak ayrılmakla birlikte ayrımın ta'limî kısmı matematik ilimlerine havale edilmiştir. (iii) Dolayısıyla tartışmaların yoğunlaştığı yer tabii cisim, özellikle de basit cisim ve onun yapısına dair tartışmalardır. (iv) Bileşik cisimlerin basitlerden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda tartışmanın odağının basit cisimler üzerinde olması şaşılabilecek bir durum değildir.

Cisimlerin tasnifi ile ilgili bu tespitlerden ortaya çıkan sonucu **Hikmetü'l-‘ayn** ve şerhlerine uyguladığımızda karşımıza benzer bir tablo çıkmaktadır. İlk olarak **Hikmetü'l-‘ayn**'a baktığımızda tıpkı cismin tanımı gibi cisimlerin tasnifine de yer verilmediğini görmekteyiz. Dolayısıyla eserde sistematik olarak yapılmış bir tabii-ta'limî cisim ayrımı veya tabii cismin basit-mürekkep şeklinde sınıflandırılmasına yer verilmemiştir. Ancak cismin yapısına dair benimsenen anlayışın hem tanım konusunda hem de tasnifte belirleyici olduğu şeklindeki tespitimizi hatırlayacak olursak, yukarıdaki şemanın **Hikmetü'l-‘ayn**'da çerçevesi çizilen cisim anlayışını yansıttığını söylememiz mümkündür. Zira tabii cisim söz konusu olduğunda, ilgili başlıklarda müellifin heyûlâ-sûret teorisini benimsediği, unsurların ve gök cisimlerinin

basitliğinden söz ettiği görülmektedir.¹⁰⁴ Ta‘lîmî cisimle ilgili olarak ise, müellif arazlar bahsinin nicelikler alt başlığında nicelikleri tasnif ederken zâtı gereği üç yönden bölünmeyi kabul eden mikdârın cisim olduğunu ve bunun “sühn” veya “ta‘lîmî cisim” diye adlandırıldığını belirterek onun dört sürekli nicelikten biri olarak sınıflandırmakta, mikdârın maddeden ayrılıp ayrılamayacağı ile ilgili tartışmada ise “sühn”ün hem mutlak hem de mücerred olarak ele alınabileceğini ifade etmekle yetinmektedir.¹⁰⁵

Cisimlerin sistematik bir tasnifine **Hikmetü'l-‘ayn** şerhlerinde de rastlamak mümkün değildir. İbn Mübârekşâh’ı istisna edersek, şârihlerin genel tavrı musannifin çizdiği çerçevede konuları ele almak olduğu için şerhlerde de sistematik bir cisim tasnifine rastlanmaz. Ancak şârihlerin cismin yapısına dair kabulleri göz önünde bulundurulduğunda İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin böyle bir şemayı benimseyeceğini söylemek zordur. Zira Hillî'nin şerhinde atomcu cisim anlayışını benimsediği görülmektedir.

Açıkça görüldüğü üzere tanım meselesi de tasnif konusu da bizleri doğrudan cismin yapısına dair tartışmalara götürmektedir. Zira her ne kadar bu bölümde kısaca değinmiş olsak da bu iki hususun anlaşılması ancak cismin kurucu unsurları ile ilgili metafizik tartışmalarla birlikte mümkün olacaktır. Bu durumda bir sonraki bölümün konusunu “Metafiziğin Bir Problemi Olarak Cismiyyet” şeklinde belirleyerek cismi cevher-araz teorisi çerçevesinde ele alabiliriz.

¹⁰⁴ **Hikmetü'l-‘ayn**’ın metafizik bölümünde heyûlâ-sûret teorisinin ispatlanması (s. 51 vd.), Fizik bölümünde ise atomculuğun reddi ile ilgili delillere yer verilmesi (s. 97 vd.); ayrıca feleklerin mürekkep olmadığı (s. 119), unsurların basitliğinin kabul edilmesi (s.131) vb. hususlar yukarıda verilen ve filozoflarca genel kabul gördüğü belirtilen şemanın **Hikmetü'l-‘ayn** için de geçerli olduğunu düşünmemize sebep olmaktadır.

¹⁰⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 62, 65.

İKİNCİ BÖLÜM
METAFİZİĞİN BİR PROBLEMİ OLARAK CİSMİYET:
CEVHER-ARAZ TEORİSİ VE CİSİM

2.1. Cisim Konusunun Metafizikte İncelenme Tarzı

Cisim gibi doğrudan somut dünyaya ait olma ve maddîlik gibi hususiyetlerle birlikte düşünülen bir cevherin metafizikte “bir şekilde” ele alınması fikri ilk bakışta garip gelebilir. Zira bu disiplinin kurucusu kabul edilen Aristoteles’in bu ilmi “varlık olmak bakımından varlık” araştırmalarına hasrettiği bilinmektedir.¹ Yine metafiziğin küllî bir ilim olduğu ve “mutlak manada maddeden ayrık varlıklar”ı inceleme konusu yaptığı da bilinmektedir. Hal böyle iken cisim konusu hangi gerekçeyle metafiziğin konusu olacak ve burada nasıl bir incelemeye tabi tutulacak, hangi bakımlardan ele alınacaktır?

Bu soruları cevaplamadan önce genelde ilimlerin, özelde ise metafiziğin konusu ile ilgili şu hususa dikkat çekmek yerinde olacaktır: Bizzat Aristoteles’in ortaya koyduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi haleflerinin de benimsediği ilkeye göre ilimler temelde konularıyla (mevzû) birbirinden ayrılmaktadır. Dolayısıyla her ilmin kendisiyle diğer ilimlerden ayrıldığı bir konusu (mevzû), ilkeleri (mebâdî) ve konusuyla alakalı temel araştırma problemleri (mesâil) söz konusudur.² Bu çerçevede Fârâbî metafiziğin konusunu mutlak varlık; kapsamını ise (i) varlık olması bakımından varlık ve ona ârız olan şeyler, (ii) teorik bilimlerin ilkeleri ve (iii) cisim olmayan ve cisimde bulunmayan varlıkların araştırılması olarak belirlemiş;³ aynı perspektifi devam ettiren İbn Sînâ ise metafiziğe birtakım unsurları ilave etmiş, metafizik dışı bazı unsurları ayıklamaya çalışmış ve diğer bilimlerde ele alınan bazı konuları ise metafiziğe taşıyarak onun kapsamını genişletmiştir.⁴ Onun yaptığı katkılar ve

¹ Aristoteles, **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, 1003a20-23, s. 187-188.

² Fârâbî, **Kitâbu'l-Burhân**, nrş. ve çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Litera Yay., İstanbul 2008, s. 36-37; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sîfâ, II. Analitikler (el-Burhân)**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 102.

³ Fârâbî, **el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fi Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a, al-Farabi's Philosophische Abhandlungen** içinde, nrş. Friedrich Dieterici, E.J. Brill, Leiden 1890, s. 34-38.

⁴ Ömer Mahir Alper, “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009, s. 70-82. İbn Sînâ'nın var olan (mevcûd) ve varlık (vücûd) ayrımı temelinde Tanrı dahil tüm varlıklara yüklenebilecek bir vücûd tasavvuruna ulaşması ve mutlak varlık anlamıyla vücûdu metafiziğin konusu, Tanrıyı ise onun meselelerinden biri (metâlib) haline getirme süreci ve bunun için kullandığı kavramsal araçlar ile ilgili olarak bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 88 vd. Muhittin Macit, İbn Sînâ sisteminin temel

belirlediği çerçeveye göre metafiziğin kapsamı, (i) genel ontolojik kavramlar, (ii) tikel bilimlerin ilkeleri, (iii) Tanrı ve onun sıfatları (teoloji), (iv) ruhanî cevherler ve (v) gaye, nizam ve hikmet öğretisi (teleoloji) halini almıştır. Metafiziğin alt disiplinleri ise nübüvvet öğretisi ve eskatolojiden oluşmaktadır.⁵

Bu teorik çerçeveyi esas aldığımızda metafiziğin konusu ile ilgili olarak iki şeye dikkat çekmek gerekmektedir. Bunlardan ilki, metafiziğin sadece ontolojiden ibaret olmadığı gerçeğidir. Yani konusu mutlak varlık olan metafizik, aynı zamanda mutlak varlığın zâtî ilişkinlerini, Tanrıyı, maddî olmayan cevherleri ve âlemdeki geyeliliği de incelemekte, ayrıca bir üst disiplin olması hasebiyle diğer ilimlere ilkelerini vermektedir. Dikkat çekilecek ikinci husus ise metafiziğin kendine konu edindiği varlığı başka bir açıdan değil, sadece varlık olmak bakımından incelemesidir. Yani bu ilimde, örneğin tabiat felsefesinde olduğu gibi sadece somut varlık yani cisim ya da matematikte olduğu gibi sadece zihinde maddeden ayrılan varlıklar yani sayılar değil, herhangi bir sınırlama olmaksızın mutlak manada varlık ele alınmaktadır. Bu husus onu diğer ilimlerden ayıran yönlerden biridir. Zira varlığın varlık olarak ele alınması, başka bakımlardan ele alınmasından farklıdır. Bu bağlamda metafizik, örneğin tabiat felsefesinin cismi harekete konu olması bakımından ele alması ya da matematiğin nicelikleri (mikdâr) gösteren sayı ve şekilleri incelediği gibi varlığı incelemez. Onlardan farklı olarak metafizik, cevheri cevher olarak, cismi bir cevher olarak, ölçü (mikdâr) ve sayıyı ise birer varlık tarzı olarak ele alır.⁶

Şimdi meseleyi cisim ile ilişkilendirerek yukarıda sorduğumuz soruya cevap arayalım. Şöyle ki, “cisim”den söz edildiği zaman, ilk olarak, doğada bulunan ve dolayısıyla duyularla algılanan bir şey akla gelmektedir. Bu haliyle cismin doğrudan tabiat felsefesinin inceleme alanına dahil olduğu düşünülebilir ve bu düşünce özünde yanlış da değildir. Ancak bu durum, cismin sadece ve sadece tabiat felsefesinde

unsurlarından birinin “her şeyin bir dayanağının olması gerektiği” noktasından hareketle, bu dayanağın tecrit yoluyla mutlaklaştırılan epistemik bir dayanak yani mutlak varlık olmaması durumunda mahza varlık tasavvurunun tahdid edilebileceğini belirterek Tanrı’nın metafiziğin konusu sayılmamasının özel bir önemi olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Muhittin Macit, **İbn Sînâ’da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yay., İstanbul 2012, s. 94.

⁵ İbn Sînâ, **Risâle fî Aksâmi’l-‘ulûmi’l-akliyye, Tis’u Resâil fî’l-hikme ve’t-tabîyyât** içinde, Matbaatü’l-Cevâib, Kostantiniyye 1298, s. 76-79.

⁶ İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yay., İstanbul 2002, s. 74.

incelenebileceği, diğer ilimlerin cisim hakkında bir değerlendirme yapamayacakları anlamına gelmemektedir. Evet, cisim başlığı tabiat felsefesinde incelenmektedir, ancak buradaki inceleme onun hareket ve durağanlığa konu olması bakımındandır. Yani bu inceleme, cismin bir realite olarak kabul edilmesinin ardından ona ârız olan hareket ve durağanlık, bu iki durumun gereği olarak da zaman, mekân ve eğilim (meyl) gibi kavramlarla birlikte ele alınmasını kapsamaktadır. Oysa cisimle ilgili hareket ve durağanlığının ötesinde, ilkelerinin ne olduğu, kurucu unsurlarının ispatı ve bu unsurların birbirleriyle ilişkilerinin tespit edilmesi de bir zorunluluk olarak ortadadır. Aksi halde cismin mahiyetine dair bilgi eksikliği söz konusu olacak ve bu sebeple onun hareket ve durağanlığı ile ilgili değerlendirmeler de yeterince sağlıklı olamayacaktır. İşte bu ikinci türden değerlendirmeler daha üst bir ilmin yani metafiziğin araştırma sahasına girmektedir.

Şu halde metafizikte cisim bir cevher olarak ele alınmakta ve onun kurucu unsurlarının ispatı, bu unsurların birbirleriyle ilişkileri irdelenmektedir. Meşşâî felsefe açısından ifade edecek olursak, cisim konusu metafizikte öncelikli olarak cevher-araz teorisi içerisinde beş cevherden biri olarak gündeme gelmektedir. Bu çerçevede onun kurucu ilkeleri olan heyûlâ ve sûret de önce birer cevher olarak ispatlanmakta, ardından bu iki ilkenin birbirleri ile olan ilişkileri üzerinde durulmaktadır. Böylece bu iki kurucu cevherin neden birbirlerinden ayrı olamadıkları ve yine bunlar arasındaki illiyet ilişkisi ortaya konulmaktadır. Kısacası bu inceleme cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu ispatlama amacına yöneliktir. Cismin kurucu ilkeleri ile ilgili bu incelemeyi müteakip cisme ilişen arazlar gündeme gelmekte ve dolayısıyla cismin başta nicelik olmak üzere arazlarla nasıl bir ilişkisi olduğu irdelenmektedir. Metafizikte arazlar bahsinin cismi doğrudan ilgilendiren yönü, cismin hakikatini oluşturduğu zannedilen boyutlar veya nokta gibi hususların aslında birer araz olduğunu ortaya koyma, dolayısıyla bunların cismin hakikatine dahil olmayıp cisme iliştiklerini ispat etme, en nihayetinde bu ilişme biçimini izah etme ile sınırlıdır.⁷

⁷ Cismin bir cevher olarak ele alınışı ve ilkelerinin ispatı metafizikte yapılıyor olsa da bu durum mutlak bir gereklilik olarak görülmemelidir. Tıpkı İbn Sînâ'nın kategorilerle ilgili araştırmayı mantıktan metafiziğe kaydırması gibi, cismin yapısı ve ilkelerine dair tartışmaların da metafizikten fiziğe kaydırılması da vakidir. Nitekim **Kitâbu'ş-Şifâ**'da İbn Sînâ cismin ilkelerini metafizikte incelemiş, fizikte ise daha önce ele aldığı bazı meseleleri konu bütünlüğü açısından tekrar etmiştir. Ancak o, **el-İşârât ve't-Tenbîhât**'ta metafizik ve fizik bölümlerine ait konuları iç içe geçmiş biçimde

Bu inceleme, metafizikte cismi ilgilendiren tek inceleme değildir. Ayrıca bir cevher olarak cismin nasıl ortaya çıktığı da yine çeşitli açılardan metafizikte ele alınmaktadır. Diğer bir ifade ile Zorunlu Varlık'tan maddî âlemin yani cismin nasıl meydana geldiği de hem hudûs-kıdem hem illet-ma'lûl hem de vücûb-imbân-imtina' açısından metafizik bir incelemenin konusudur. Farklı başlıklar altında dolaylı bir şekilde ele alınan bu kısımlar bir araya getirildiğinde metafizik varlıktan fizik varlığın nasıl meydana geldiği ile ilgili bir açıklama elde edilebilmektedir. Cismin bu iki bakımdan incelenmesi yani bir yandan cevher oluşu diğer yandan nasıl meydana geldiğinin ortaya konması aynı zamanda cisimle ilgili başka bir durumu da ortaya koymaktadır ki, bu da cismin mümkün varlıklar arasında yer aldığının ispatlanmasıdır. Bu da esasında metafiziğin inceleme alanına giren bir husustur.

Cisim konusu burada ifade edilen yönlerinin dışında matematiksel olarak niceliksel özellikleri bakımından, bir estetik objesi olarak, ahlâki açıdan vs. farklı ilimlerde ele alınabilmektedir. Ancak biz, bir yandan cismi tüm yönleriyle kuşatacak bir araştırmanın bu çalışmanın sınırlarını aşması nedeniyle, diğer yandan da bu çalışmada esas alınan eserlerin temel problematiğini göz önünde bulundurarak kendimizi cismin metafizik ve tabiat felsefelerine bakan yönlerini ele almakla sınırlandıracağız. Bu bölümde öncelikle cevher-araz teorisi bağlamında cismin kurucu ilkeleri ile ilgili tartışmalar ve bir cevher olarak cismin özellikleri incelenecek, sudûr teorisi çerçevesinde cismin ortaya çıkışı ile ilgili husus ise bir sonraki bölüme bırakılacaktır.

başlıklandırdığından cismin yapısına dair tartışmalar “Cisimlerin Cevher Olarak Varlığı (tecevhürü'l-ecsâm)” başlığı altında tek bir yerde incelenebilmiştir. Bu çerçevede, **Hikmetü'l-‘ayn**'da ortaya konulan yapının **el-İşârât**'tan çok **Kitâbu's-Sifâ** ile uyumlu olduğu söylenmelidir. Zira **Hikmetü'l-‘ayn**'da cismin mahiyetine dair incelemenin bir kısmı “Parçalanmayan Parça” başlığın altında Tabîyyât bölümünün başına kaydırılmış ve cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğu tezine karşı ileri sürülen atomculuk düşüncesinin reddi burada işlenmiştir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 97-98. İbn Mübârekşâh'ın da işaret ettiği üzere böylesi bir erteleme kısmî bir tekrarı da beraberinde getirmektedir. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 216.

2.2. Cevher-Araz Ayrımı ve Cismin Bu Teorideki Yeri

2.2.1. Cevher-Araz Ayrımının Temelleri

Esasında cevher kavramı, antik Yunan filozoflarınca izi sürülen, bir yandan evrenin ana maddesinin ne olduğu yönündeki tartışmaların diğer yandan sürekli devinen ve değişen şeylerde bu değişimin taşıyıcısı olan ve değişmeden kalan ögenin ne olduğu sorularına verilen cevapların düğümlendiği noktadır. Bilindiği üzere Thales ile başlayan Yunan felsefesinin ilk döneminde tabiatçı filozofların temel kaygısı, sürekli hareket ve değişim içerisinde olan âlemde bu değişimin taşıyıcısı olan ve değişmeden kalan ögenin ne olduğunu izah etmek olmuştur. “Arkhe Problemi” olarak kavramsallaştırılan bu arayış neticesinde ulaşılan cevaplar Aristoteles tarafından sistemleştirilmiştir ve kavramsallaştırılmıştır. Onun, varlık hakkındaki araştırmayı cevhere ilişkin bir soruşturmaya dönüştürdüğü ve bunu metafiziğin en temel sorunu olarak vaz ettiği görülmektedir.⁸ Bu düşüncenin devamında Aristoteles, varlık anlamının en öncelikli olarak cevherde ortaya çıktığını, diğer şeylerdeki varlık anlamının ise cevhere nisbetle anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira ona göre varlık birçok yolla söylenir ve her bir kategorideki varlık anlamı tek bir anlama ya da doğaya nisbetle ortaktır ki, bu da cevherdir. Başka bir ifade ile cevher dışındaki tüm var olanlar, ancak cevherde tahakkuk eden varlık anlamına nisbetle varlık nitelemesini hak ederler. Bu ise varlık anlamının nihai olarak cevherde ortaya çıktığı ve bu anlamın diğer kategorilerdeki varlık anlamının ilkesi olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁹ O halde öteden beri değişimin taşıyıcı temeli olarak izi sürülen unsur, Aristoteles tarafından cevher olarak ifade edilmiş ve tam da bu taşıyıcılık özelliğinden ötürü cevher, herhangi bir öznenin yüklemi olarak değil, aksine arazların taşıyıcısı olarak konumlandırılmıştır. Arazlar ise cevhere yüklenen ve değişime konu olan, cevher dışındaki şeylere karşılık gelir. Aristoteles’in ifadesiyle araz, “bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman olan şeydir.”¹⁰

⁸ Aristoteles, **Metafizik**, 1028b4-8, s. 307-308.

⁹ Aristoteles, **Metafizik**, 1003a33-b20, s. 190-192. İlgili pasajın analizi için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 85-86.

¹⁰ Aristoteles, **Metafizik**, 1025a14-15, s. 289.

Aristoteles'in bu analizinde varlıkla cevher –ve dolayısıyla cevherin birincil örneği olan sûret– özsel olarak ilişkilendirilmektedir. Yine bu analiz cevherle mahiyeti de özdeş saymaktadır.¹¹ Ancak İbn Sînâ metafiziği göz önüne alındığında onun Aristocu teoride ciddi bir revizyona gittiği görülür. İbn Sînâ'nın buradaki en temel müdahalesi, Aristoteles'in analizine varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımlarını ilave ederek varlıkla ilgili herhangi bir ima taşımayan “mutlak mahiyet” ve belirli bir mahiyetle ilgili imaları dışlayan “mutlak varlık” fikrine ulaşmasıdır. Böylece varlık anlamından arındırılarak imkân kavramıyla ilişkilendirilmiş olan mahiyet fikri, ancak varlıkla bilfiil hale gelen bir yapıya evrilmiştir.¹² Bunun anlamı, mahiyetin en temel özelliğinin imkân yani sebepli oluş şeklinde belirlenmesidir. Öte yandan şu ya da bu mahiyet ile ilişkili olmayan mutlak varlık anlayışı da metafiziğin varlık temelli olarak kurulmasının önünü açmıştır. Elbette böylesi bir durum, varlığın gerekleri ile mahiyetin gerekleri arasında ayırım yapmayı da zorunlu kılmaktadır. İbn Sînâ'nın revizyonu ile Aristotelesçi *oluşturma zorunluluk* fikri yerine, sisteme dahil edilen yeni kavramsal araçlarla birlikte mahiyet ve onun nedenleri olan madde ve sûretin imkânla, varlık ve onun nedenleri olan fâil ve gayenin ise vücûbla özdeşliği benimsenmiştir.¹³ Bu müdahalenin sonucunda mümkün bir mahiyet olan cevher, “var olmak için bir nedene muhtaç olan şey” olarak vaz edilmiş; böylece de mümkün varlık veren ancak kendisi mahiyet sahibi yani sebepli olmayan varlık düşüncesine ulaşılarak Zorunlu Varlık ile mümkün varlıklar ayırt edilmiştir. Nitekim İbn Sînâ ile birlikte varlık-mahiyet ve zorunlu-mümkün ayrımları, müslüman filozoflar elinde âlem ile âlemin ilkesi olan varlığı birbirinden ayırt etme noktasından başlayarak ilk ilkedен diğer varlıkların nasıl meydana geldiği, bu varlıkların değişim ve dönüşümüne varıncaya kadar topyekûn bir sistemin inşasında etkin birer araç olarak kullanılmıştır.

Aristoteles ve İbn Sînâ üzerinden göstermeye çalıştığımız şey esasında şudur: Farklı gayelerle yola çıkılmış ve değişik kavramsal araçlar devreye sokulmuş olsa bile felsefe tarihi boyunca cevherle ilgili iki temel anlam korunagelmıştır: (i) Temel,

¹¹ Bkz. Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yay., İstanbul 1983, s. 211.

¹² İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 20-21.

¹³ İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 290.

değişmeden kalan ve kendisiyle kâim varlık anlamı, (ii) taşıyıcı olma, arazları ve değişimi taşıma anlamı. Bu tespitin ardından konuyu **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğine getirerek şu soruların cevabını arayalım: Acaba cevherle ilgili bu iki temel anlam **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinde ne derece korunmuştur? Bu gelenekte cevher ve arazın tefriki ve birbirleriyle münasebeti bağlamında hangi unsurlar ön plana çıkarılmıştır? Yine ilgili metinlerde yukarıda işaret edilen problem alanlarının hangileri tevarüs edilerek işlenmiştir?

Hikmetü'l-‘ayn'a bakıldığında cevher-araz ayrımındaki temel problematiğin burada da devam ettiği görülür. Bu problematik (i) tabiatta, taşıyıcılar ve onlara yerleşip onlarda bulunan şeyler diye bir tasnif yapmanın mümkün olduğu; (ii) taşıyıcı ile ona yerleşen şey arasında bir tür ilişkiden söz edilebileceği esaslarına dayanmaktadır. Açıkça görüleceği üzere ilk ilke yukarıda sözü edilen değişim probleminin yeniden ifadesidir ve cevherin temel varlık olma vasfını ortaya koymaktadır. Bu çerçevede genel bir ifade ile söylenecek olursa, birinci ilkede sözü edilen taşıyıcılar cevhere; taşıyıcıda bulunan şeyler ise araza karşılık gelmektedir. İkinci ilkede ise cevherin taşıyıcı olma niteliği ihtiyaç ilişkisi üzerinden ortaya konulmaktadır. Başka bir ifade ile ikinci ilkede taşıyıcı ve ona yerleşen şey arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerinde durulmakta, bu ilişkinin bir ihtiyaca dayanması gerektiği tespitiyle birlikte problem bir adım öteye götürülmekte, son aşamada ise söz konusu ihtiyacın mahiyeti, onun tek taraflı mı yoksa karşılıklı mı olduğu ve bu ihtimallerin her birinde ortaya çıkan sonuçlar tartışılmaktadır. O halde bu iki ilkenin detayları ve ortaya çıkardığı neticeleri incelemeye başlayabiliriz.

Hikmetü'l-‘ayn'daki cevher-araz ayrımının temeli sayılabilecek ifadeler, mahiyetin cüzlerinin mahiyete ve birbirlerine nisbetle ele alındığı *İlahiyyât I.2*'deki dördüncü meselede yer almaktadır. Burada bileşik bir mahiyeti ele alan Kâtibî, mahiyet ile onun parçaları arasında şöyle bir ilişki kurgular:

Bileşik mahiyetin bazı parçalarının diğerlerine ihtiyaç duyması gereklidir, aksi halde terkip imkânsız olur. Nitekim insan ve onun yanına konulan bir taşın kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (hakikat-ı müttehida) meydana gelmez.¹⁴

¹⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 19.

Kâtibî'nin bu ifadelerinden onun bileşik mahiyeti bütünlüklü bir yapı olarak gördüğü ve bu bütünlüklü yapının meydana gelmesi için de onu oluşturan parçalarından bir kısmı ile geri kalanlar arasında bir ihtiyaç ilişkisi öngördüğü anlaşılmaktadır. Aristoteles'ten farklı olarak İbn Sînâ'nın varlık ve mahiyetin gereklerini birbirinden ayırdığına ve mahiyeti imkân ile ilişkilendirdiğine işaret edilmişti. Dolayısıyla bu satırlar İbn Sînâcı sebepli ve mümkün mahiyet anlayışının devamı olarak görülmelidir. Burada bileşik mahiyetin parçalarının kendi özlerini koruyarak değil, bir terkiplerle bütünlüklü başka bir yapı oluşturdıkları kabul edilmekte, söz konusu bu bütünlüklü yapı ise ancak onu oluşturan parçalar arasında bir ihtiyaç ilişkisi söz konusu olduğunda meydana gelebilmektedir. Nitekim metinde yer verilen insan ve onun yanına konulan taş örneği, iki tarafın da birbirine ihtiyaç duymadığı durumda, iki ögenin sırf bir arada ya da yan yana bulunmuş olmakla bir terkip oluşturmamış olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda bu satırlar, mahiyetin, kendisini oluşturan cüzlerin ötesinde, bütünlüklü bir yapı olduğunu ortaya koymaktadır. Zira atomcu teoride cismin algıda görüldüğü gibi değil de atomların birleşmesi (ictima') ya da atomların yan yana bulunmaları (tecâvür) ile açıklanmasına karşın Meşşâî çizgide onun tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun) olarak nitelendirilmesi de aynı düşüncenin bir neticesidir. Dolayısıyla Cürcânî'nin de işaret ettiği üzere, bileşik mahiyet denildiğinde bundan “hakiki bir birlik oluşturmuş gerçek bir bileşim (terkîben hakikiyyen bi-haysu yekûnu lehâ vahdeten hakikiyyeten)” anlaşılmalıdır.¹⁵

Mahiyetle ilgi olarak altı çizilen bu hususiyetin cevher-araz ayrımını temellendirirken yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Ancak bu kez analize yeni kavramlar ilave edilerek sadece mahiyetin cüzleri arasındaki ilişki değil, şeyin mahiyetine dahil olmadan onda bulunma biçimini (urûz) de açıklığa kavuşturacak bir zemin inşa edilmektedir. **Hikmetü'l-'ayn**'da, cevher-araz ayrımının temellendirildiği *İlahiyat III.1*'de şu satırlara yer verilmektedir:

Biri diğerine gelip yerleşen (hâl/hulûl) ve birlikte kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (hakikat-ı müttehide) meydana getiren iki şeyden birinin diğerine ihtiyaç duyması gerekir. Aksi takdirde aralarında bir terkinin olması imkânsız olurdu. O halde eğer

¹⁵ Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 40#1.

konu (mahâl) mutlak olarak [yerleşenden] bağımsız ise, kendisi ‘mevzû’, ona yerleşen ise ‘araz’ olarak isimlendirilir. Eğer [konunun yerleşene] bir yönden ihtiyacı varsa, kendisi ‘heyûlâ’, ona yerleşen ise ‘sûret’ olarak isimlendirilir. Böylece mevzû ve heyûlâ, iki özel şeyin daha genel bir şey altında ortak olması gibi ortaklaşırlar ki, bu ‘mahâl’dir; [aynı şekilde] araz ve sûret de iki özel şeyin daha genel bir şey altında ortak olmaları gibi ortaklaşırlar ki, bu ‘hâl’dir.¹⁶

Görüldüğü üzere mahiyet bahsindeki analizinden farklı olarak Kâtibî, burada konuyu daha geniş bir çerçeveye oturtmaktadır. Buna göre ilk analizde bir araya geldiklerinde mahiyeti meydana getiren cüzler arasında mahiyetin parçası olmak bakımından bir ayrıma gidilmeyip sadece bu cüzleri arasındaki ihtiyaç ilişkisine vurgu yapılırken, bu ikinci analizde “biri diğerine yerleşmiş” iki şeyden biri konu olmak, diğeri ise bu konuda bulunmak bakımından farklı düzeylerde iki mevcûda işaret edecek şekilde söz konusu ihtiyacın zemini belirlenmektedir. Farklı varlık düzeylerinde bulunan bu iki şey bir araya geldiğinde biri diğerine yerleşmekte ve bu ikisinden kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (hakikat-ı müttehîde) meydana gelmektedir. O halde bu iki şeyin nasıl olup da kesintisiz/bütünlüklü bir yapı oluşturabildiği sorusu gündeme gelmekte, bu soru ise bizi kaçınılmaz olarak “ihtiyaç” kavramına götürmektedir. O halde biri diğerine yerleşmiş iki şeyde bu yerleşmeyi mümkün kılan ve sonucunda da bütünlüklü, kesintisiz bir yapı ortaya çıkmasının yolunu açan şey, öğelerden en az birinin diğerine ihtiyaç duymakla nitelenebiliyor olmasıdır. Tersinden ifade edecek olursak, bu ihtiyaç olmaksızın sözü edilen bu iki ögenin bütünlüklü bir yapı oluşturacak şekilde bir araya gelmeleri mümkün değildir. Bu ihtiyaç ilişkisi sabit olduğuna göre, bu ihtiyacın öncelikli olarak yerleşen parçaya (hâl) atfedilmesi gerekir. Zira bir konuda bulunmak doğrudan bir muhtaçlık göstergesidir. O halde tartışma, konunun (mahâl) da ihtiyaçla nitelenip nitelenemeyeceği, eğer konunun da kendisine yerleşen şeye ihtiyacı varsa bu karşılıklı ihtiyacın birbirinden nasıl ayırt edileceği ve

¹⁶ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 49. **Hikmetü’l-‘ayn**’da cevher ve arazın temellendirmesine dair yapılan bu açıklamalar, Râzî’nin **el-Mûlahhas**’ta İbn Sînâ’nın görüşü olarak zikrettiği fikirlerle örtüşmektedir. Öyle ki Kâtibî’nin çoğu ifadesi bu görüşlerin ya aynen tekrarı ya da küçük müdahalelerle özetlenmiş hali gibidir. Bu sebeptendir ki, gerek şârihler Kutbüddîn Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh gerekse de muhaşşî Cürçânî doğrudan ya da isim vermeden musannifin bu esere yazdığı **el-Münassas** adlı şerhe atıflar yapmaktadırlar. Bu tavır, metnin anlaşılmasında onların söz konusu şerhe verdikleri önemi de ortaya koyar niteliktedir. Râzî’nin İbn Sînâ’nın görüşleri doğrultusunda yaptığı açıklamalar ve Kâtibî’nin değerlendirmeleri için bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 238b-239b.

yine bu karşılıklı ihtiyaç durumunun bir kısırdöngü (devr) oluşturup oluşturmayacağı çerçevesinde ilerlemektedir. Dolayısıyla burada asıl belirleyici olan ve yapılacak kavramsallaştırmaların ölçütü olan şey, konunun kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duyup duymadığı, eğer bir ihtiyaç söz konusuysa bunun ne nitelikte olduğudur. Buna göre konu (mahâl) kendisine yerleşen şeyden mutlak manada müstağni ise yani ona hiçbir şekilde ihtiyaç duymuyorsa “mevzû” adını alır, onda bulunan şey ise ona mutlak bir ihtiyaç içerisindedir ve “araz” olarak adlandırılır. Şayet konunun, kendisinde bulunan şeye mutlak değil ama bir yönden (min vech) ihtiyacı söz konusu ise “heyûlâ” diye isimlendirilir, ona yerleşen şey ise “sûret” ismini alır. Buradan anlaşılmaktadır ki, mevzû ve heyûlâ, kendisine yerleşen şeye olan ihtiyaçlarına nisbetle özelleşmiş konu (mahâl) çeşitleridir; aynı şekilde araz ve sûret de hem yerleştikleri şeye olan ihtiyaçları hem de yerleştikleri şeyin kendilerine olan ihtiyacı ile özelleşmiş hâl çeşitleridir. Bu kavramları söz konusu ilişkileri bağlamında şöyle gösterebiliriz:

	Mahâl		Hâl	
Kavramlar	Mevzû	Heyûlâ	Araz	Sûret
İhtiyaç ilişkisi	Mutlak ihtiyaçsızlık	Bir yönden ihtiyaç	Mutlak ihtiyaç	Bir yönden ihtiyaç
Belirli mi?	Belirli	Belirsiz	Mahâllini belirlemez	Mahâllini belirler
Parça mı?	Mahiyetin kendisi	Mahiyetin parçası	Mahiyetin parçası değil	Mahiyetin parçası
Konusu	-	-	Mevzû	Heyûlâ

Tablo 4: Mahâl-hâl ilişkisi

Bu analiz esasında öteden beri tartışılan kadîm bir sorunun daha önce üretilmiş çözümüne işaret etmektedir. Bu, bir cevher olarak sûretin heyûlâda bulunmasından

kaynaklanan ve bu sebeple de onun cevher olup olmadığı ile ilgili tartışmalar etrafında şekillenen “hilomorfik sorun”dur. Zira cevher, –bir sonraki başlıkta yer alacağı üzere- tanımı gereği bir konuda bulunmama ve kendi başına kâim olma anlamını taşıırken, bir cevher olarak sûret heyûlâda bulunmakla nitelenmektedir. Aristoteles’in **Kategoriler**’de arazi “bir konuda bulunan mevcut” olarak tanımlaması ve bir konuda bulunmayı da “bir şeyde parça olmayarak bulunan ve bulunduğu şeyden ayrı bir şekilde mevcut olmayan”¹⁷ şeklinde izah etmesiyle ortaya çıkan bu problem, sonraki şârihlerin çözmek için yoğun çaba harcadığı konulardan biri olmuştur.¹⁸ Problemin İbn Sînâcı çözümü, arazın konusu (mevzû) ve sûretin konusu (mahâl) arasında ayrım yaparak belirli bir mevcûdun arazlara konu olması (tümel arazi yükleme) ile belirsiz bir mevcûdun kendi parçası olmayan ancak onu belirli kılacak bir özelliğe konu olması arasında ayrım yapmak şeklinde olmuştur. Diğer bir deyişle, İbn Sînâ arazın konusu ile sûretin konusu arasında bir ayrım yapmakta, bunlarda ilkinin özelliğini belirli olmak ve kendisine yerleşen arazdan bağımsız olarak kendi başına kâim olmak şeklinde belirlerken, ikincisini belirsiz olmakla ve dışardan gelecek bir unsurun (sûret) kendisini belirli ve bilfiil kılmasına ihtiyaç duymakla nitelemektedir.¹⁹ **Hikmetü’l-‘ayn**’da sunulan tablo da genel anlamda İbn Sînâcı çözümü takip ediyor görünmektedir. Nitekim Kâtibî de burada konunun (mahâl) yerleşen şeye ihtiyacını esas alan bir değerlendirme yapmakta ve tartışmanın merkezine konu ve ihtiyaç kavramlarını yerleştirmektedir.

Hilomorfik sorunla bağlantılı bir diğer meseleye de yine burada işaret edilmiştir. Bu sorun heyûlâ-sûret ilişkisinde karşılıklı ihtiyacın bir kısır döngü (devr) oluşturup oluşturmadığı ile ilgilidir. Bu konuya, heyûlâ ile sûret arasındaki ilişkinin ele alınacağı ileriki başlıklarda yeniden dönüleceği için şimdilik şu kadarını

¹⁷ Aristotle, **Categories**, in **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation I**, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, 1a24-25, s. 2.

¹⁸ Hilomorfik sorunla ilgili olarak Aristoteles’in erken dönem şârihlerinden İbn Sînâ’ya kadarki çözüm girişimlerinin detaylı bir analizi için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 128-155.

¹⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu’s-Şifâ, Kategoriler (el-Mekûlât)**, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 17-19#29-30; ayrıca bkz. a.mlf., **Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik (el-Îlâhiyyât)**, 1/54-55#131; a.mlf., **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 23, 24. . İbn Sînâ’nın araz-sûret ayrımını ihtiyaç ilişkisine vurgu yapmadan sadece konularının farklılığı üzerinden açıklayan bir değerlendirme için bkz. Muhammed Âtîf el-İrâkî, **el-Felsefetü’t-tabüyye ‘inde İbn Sînâ**, Dâru’l-Ma’rife, Kahire 1983, s. 107.

söyleyebiliriz: Mahiyetin parçaları olarak heyûlâ ve ona yerleşen sûretin karşılıklı olarak birbirine ihtiyaç duyduklarını söylemek, ilk bakışta açık bir kısırdöngü olarak görünebilir. Ancak bu sorun iki aşamalı bir çözümle ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İlk aşamada konu ile onda bulunan şeyin karşılıklı ihtiyacının mutlak bir ihtiyaç olmadığı, aksine bu iki şeyin birbirlerine “bir yönden (min vech)” ihtiyaç duydukları ifade edilmiştir. Çözümün ikinci aşamasında ise bir yönden olan bu ihtiyacın karşılıklı olarak farklı olduğu belirtilmiştir. Buna göre heyûlâ ve sûret birbirlerine farklı bakımlardan muhtaçtırlar: Heyûlânın sûrete ihtiyacı bâkî kalabilmek içindir, yani sûret olmaksızın heyûlânın varolabilmesi mümkün değildir; sûretin ihtiyacı ise teşekkül bakımındandır, yani heyûlâ olmaksızın sûretin şekil alması imkânsızdır. Durum böyle olunca da ortada kısırdöngüye yol açan bir durum kalmamaktadır.²⁰ O halde mevzû ve heyûlâ, konu (mahâl) olmak bakımından ortaktır, ancak mevzû kendisine yerleşen şeyden tamamen bağımsız iken heyûlâ kendisine yerleşen şeye yani sûrete bir yönden ihtiyaç duymaktadır. Aynı şekilde araz ve sûret de hâl olmak bakımından ortaktır, fakat sûret yerleştiği mahâllin yani heyûlânın kendisine bir yönden ihtiyaç duyuyor olması nedeniyle arazdan farklılaşır. Ayrıca heyûlâ ile sûretin birbirlerine ihtiyaç cihetleri farklı olduğu için burada bir kısırdöngüden de söz edilemez.²¹

Özetlemek gerekirse, iki şeyin bir arada bulunması üç muhtemel durumdan biri ile nitelenebilir: (i) İlk ihtimalde bu iki şey arasında onları kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (hakikat-ı müttehîde, vahdet-i hakîkî) haline getirecek hiçbir ihtiyaç ilişkisi söz konusu değildir. Dolayısıyla bunlardan birinin diğerine yerleşmesi ya da onda bulunması söz konusu olmayıp, bunlar sadece bir arada bulunmaktadır. Bunun meşhur örneği insan ve onun yanında duran taşın bütünlüklü bir yapı oluşturamamasıdır. (ii) İkinci ihtimalde bu iki şeyden biri diğerine mutlak manada muhtaç olup ona yerleşir; buna karşın diğeri, kendisine yerleşene karşı mutlak bir ihtiyaçsızlık içerisindedir. Bu durumda sırasıyla varolmak için mutlak olarak bir konuya ihtiyaç duyan “araz” ve araza ihtiyaç duymayıp kendi başına kâim konudan (mevzû) bahsediyoruz demektir ki, bu ikincisi aynı zamanda “cevher” olarak nitelendirilir. (iii) Üçüncü ve son ihtimalde ise bu iki şeyin birbirlerine karşılıklı

²⁰ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 53.

²¹ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 49.

ihtiyacı söz konusudur. Ancak burada bir kısır döngüden kaçınmak için karşılıklı ihtiyacın farklı cihetlerden olduğu belirtilir. Bu son ihtimalde de tıpkı ikincisinde olduğu gibi iki şeyden biri diğerine yerleşmiştir, ancak ondan farklı olarak bu kez konu da bir yönden kendisine yerleşen şeye ihtiyaç duymaktadır. Şu halde diğerine yerleşen unsur “sûret”, onun yerleştiği unsur ise “heyûlâ” adını alır; karşılıklı ihtiyacın ortaya çıkardığı bütünlüklü yapı ise “mahiyet” olarak isimlendirilir. Hariçteki varlıklar esas alınarak yapılan bu analizde mahiyet, bütün lâzımlardan ve arazlardan soyutlanmış mutlak/basit cisimlikle özdeş bir anlam taşımaktadır. Zira cisim ile kastedilen şey esasında heyûlâ ve sûretin terkiibinden oluşan şeyden başkası değildir.²²

Bu analiz hiç kuşkusuz hariçteki varlıklar düzlemini esas almaktadır ve bu sebeple de merkeze yerleştirilen şey “kesintisiz/bütünlüklü yapı” (hakikat-ı müttehede, vahdet-i hakiki) kavramıdır. Yukarıda bahsi geçen ihtimallerden ilki, bütünlüklü bir yapı oluşturmama durumunun örneğidir. Üçüncü ihtimalde söz konusu bu yapı tam anlamıyla teşekkül etmekte; ikinci ihtimalde ise zaten mevcut olan bu bütünlüklü yapıya başka bir öge daha ilave edilmekte ve bu yapı yeni bir nitelik kazanmaktadır. Bu başlık altında bizi ilgilendiren ikinci ihtimaldir. Bir mahiyetin ortaya çıkışını ifade eden üçüncü ihtimal ise özellikle heyûlâ-sûret ilişkisi üzerinden cismin yapısının ele alınacağı sonraki başlıkların konusudur. O halde Kâtibî’nin açıklamalarını göz önünde bulundurarak **Hikmetü’l-‘ayn** geleneğinde bu ikinci durumun nasıl ele alındığına, tartışmaların hangi meseleler üzerinde yoğunlaştığına, şârihlerin tartışmalara nasıl katkı yaptığını daha yakından bakabiliriz.

Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’da hâl-mahâl ilişkisine, daha da özelleştirirsek araz-cevher arasındaki ilişkiye dair yaklaşımında şârihlerin dikkatini çeken başlıca hususlar şöyle sıralanabilir: (i) Hâl-mahâl arasındaki ihtiyaç ilişkisinin teyidi, (ii) hâlin mahâlde bulunma biçimi, (iii) bu iki unsurun birlikteliğiyle meydana gelen şeyin niteliği. İlk durumla ilgili olarak, bir şeyin diğerinde yerleşmesini mümkün kılan ve bu şekilde bütünlüklü bir yapı oluşması için zemin hazırlayan şeyin, hâldeki ihtiyaç

²² Zikredilen üçüncü ihtimalle ilgili şu ayrıntıya işaret etmek gerekir: Mahiyetin cüzleri arasındaki ihtiyaç ilişkisinin karşılıklı olması durumu ancak basit mahiyetler için söz konusudur. Bileşik mahiyetler söz konusu olduğunda karşılıklı ilişki değil, cüzlerden bir kısmının diğer cüzlere ihtiyacı söz konusudur. Kutbüddîn Şîrâzî’nin bu konudaki açıklamaları için bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 15b-16a.

hususiyeti olduğu konusunda bir görüş birliğinden söz etmek gerekir. En azından musannifin meseleyi vazederken dile getirdiği bu hususiyetin gereksiz bir kayıt olduğu ya da bir tür çelişki doğurduğu yönünde eleştirilere rastlanmaz. Aksine, Kâtibî'nin ifadeleri şârihlerce açıklanırken söz konusu ihtiyaç ilişkisinin altı çizilerek onun yokluğunun hulûlü imkânsız kılacağı, dolayısıyla terkinin ve kesintisiz/bütünlüklü yapının (hakikat-ı müttehîde, vahdet-i hakikî) meydana gelmeyeceği açıkça belirtilmiştir.²³ Şârihlerin dikkatini çeken ikinci husus özellikle ilgi çekicidir, zira neredeyse bütün şârihler hâlin mahâlde bulunma biçimini gündemine alıp, musannifin “biri diğerine gelip yerleşmiş” (halle ehadühüma fi'l-âhar) ifadesindeki yerleşme ya da bulunma ifadesinin ne anlama geldiği konusunda fikir beyan etmişlerdir.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yorumuna göre musannifin ifadesindeki hâlin mahâlde yerleşmesi, “onunla kâim olmak, tıpkı sıfat-sıfatlı ilişkisinde olduğu gibi ona has olmak” (kâme bihî ve ihtassa bihî) manasındadır.²⁴ İbn Mübârekşâh ise Fahreddin er-Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ına atfen bu ifadeyi “tahkiken veya takdiren birine işaret etmek, diğerine de işaret olacak şekilde bir şeyin diğerine sirayet etmesi (sâriyen fih) ve ona has olması” olarak açıklamaktadır. Bu durumda hâl, bulunduğu mahâlde kendisinden hareketle bir isim türetilmesi manasında sıfat olmayı da ifade eder. Bunun örneği, bulunduğu konuya nisbetle beyazlıktır.²⁵ Bir mahâlde bulunmanın sereyân şeklinde olmasına gelince, bunun tahkiken olmasının örneği, siyahlığın cisimde bulunması; takdiren olması ise seslerin cisimle ve ilimlerin nefisle kâim olması gibidir.²⁶ Ne var ki İbn Mübârekşâh bir şeyde bulunmanın (hulûl), ona sirayet etmek

²³ Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 124; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 44b; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 209-210; Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 40#1.

²⁴ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 124.

²⁵ Öyle görünüyor ki, buradaki çaba İbn Sînâ'nın yaptığı gibi araz-arazî ayrımı yaparak bir mahâlde bulunan şeyin cevherin mukabili olan araz olduğunu vurgulamaktır. Zira İbn Sînâ'nın da belirttiği üzere araz konusuna “O, odur” şeklinde yüklenmez, aksine kendisinden konusuna yüklenen bir isim türetilir. Bu anlamdaki araz, cevherin mukabilidir. Ancak bazen araz sözcüğü arazî olan için de kullanılır ki, arazî burada cevherin değil zâtî olanın mukabilidir. Zâtî olan ise cevher olabileceği gibi araz da olabilir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Mantûğa Giriş (el-Medhal)**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 77-78#110.

²⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 209. İbn Mübârekşâh bu ifadelerin Şîrâzî şerhinde yer aldığını belirtse de ilgili başlıkta Şîrâzî'nin bu ifadelere yer vermediği görülmektedir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu ifadeler Râzî'ye aittir. Ancak Râzî, bu açıklamayı İbn Sînâ'nın görüşleri çerçevesinde yaptığını, bunların kendi fikirleri olmadığını da eklemektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 57b.

(sereyân) şeklinde yorumlanmasını tartışmalı bulmaktadır. Zira ona göre hâlin mahâlde bulunma biçimi “sereyân” olarak açıklandığı takdirde her biri araz olan ancak yerleştikleri şeyde sereyân şeklinde bulunmayan ve yerleştikleri şeyin sıfatı da olmayan nokta, doğru, yüzey ve an bu izahın dışında kalacaktır.²⁷ Başka bir ifade ile eğer bir şeyde bulunma durumu sereyân biçimi ile özdeşleştirilecek olursa, bulundukları mahâlde sereyân şeklinde bulunmayan bazı şeylerin araz tanımının dışında kalma tehlikesi söz konusu olacaktır ki, onun dikkat çektiği husus tam da budur.

İbn Mübârekşâh, sereyân iddiasını sürdürenlerin söz konusu tehlikeyi bertaraf etmek için yaptıkları iki açıklamaya yer vermekte, ancak bu açıklamaları reddetmektedir. Bu açıklamalardan ilkinde, iddia edilen şeyin “bulunduğu şeyde sereyân şeklinde bulunanların tamamı arazdır” şeklinde tümel bir önerme olduğu, bu önermenin “bütün arazlar sereyân şeklinde bulunurlar” diye döndürülemeyeceği belirtilir. İbn Mübârekşâh buna, tarif edenin tarif edilene denk olması gerektiğini, dolayısıyla sözü edilen tarzda bir döndürmenin şart olduğunu söyleyerek cevap verir. İkinci açıklama ise noktanın dış dünyada mevcut olmadığı, dolayısıyla da onun bir mahâlde bulunmadığı yönündedir. İbn Mübârekşâh’ın buna cevabı ise bu açıklamanın Kâtibî nezdinde geçerli olmadığı şeklindedir. Peki, hâlin mahâlde bulunma biçimi sereyân şeklinde değilse nasıldır? İbn Mübârekşâh, musannifin ifadesinin herhangi bir tahsise tâbi tutulmadan tüm ihtimalleri içerecek şekilde mutlak olarak anlaşılmasını en iyi seçenek (evlâ) olarak önerir.²⁸

Kâtibî’nin “biri diğerine yerleşmiş” (halle ehadühümâ fi’l-âhar) ifadesini Cürçânî, onun **el-Münassas**’taki ifadelerini aktararak tahlil etmektedir. Burada Kâtibî, *fî* lafzının *zamanda*, *mekânda*, *hakikatte* vs. pek çok anlamda kullanıldığını, ancak “Mevcûd ya bir şeydedir...” derken kendisinin bunu “bu şeyle özelleşmek (muhtassan bi-zâlike’ş-şey) ve ona sirayet etmek (sâriyen fih)” anlamında kullandığını açıkça

²⁷ Hulûlün “sereyân” şeklinde yorumlanması durumunda böylesi bir itirazın gelebileceği bizzat Kâtibî tarafından da dile getirilmiştir. Bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 239a.

²⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 209. Zikredilen açıklamalardan ilkinde Kâtibî de yer vermektedir. Bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 239a.

belirtmektedir.²⁹ Dolayısıyla Cürçânî, musannifin kastı konusunda bu açıklamaya itibar edilmesi gerektiğini belirterek İbn Mübârekşâh'ın bu ifadeyi mutlak olarak yorumlama önerisine katılmamaktadır. Ona göre bu ifadenin mutlak olarak alınmasının manası, “sereyân ve sıfat kayıtlarını hazfederek, takdirene veya tahkiken birine işaret etmek diğerine de işaret olacak şekilde onunla özelleşmek (ihtisâs)” şeklinde anlaşılmasıdır. Hulûl bu şekilde anlaşıldığında, cisimlik sûretinin heyûlâya nisbeti araz olmadığı halde o da bu mutlaklığa dahil olacaktır. Başka bir ifade ile eğer iki şeyden birinin diğerinde bulunma biçimi herhangi bir kayıtlı kayıtlanmazsa, heyûlâda bulunuşu sebebiyle sûretin de arazlığı gündeme gelecektir. Bu sebeple Cürçânî, arazın cevherde bulunuşu ile sûretin heyûlâda bulunuşu arasındaki farkın bir kayıtlı ortaya konulması gerektiğine işaret etmekte ve ifadenin mutlak olarak anlaşılmasına sıcak bakmamaktadır.³⁰

Arazın cevhere mutlak ihtiyacı ve onun cevherde bulunma tarzı ile ilgili tartışmaların ardından, şârihlerin öne çıkardığı üçüncü hususa yani biri diğerine yerleşmiş iki şeyin oluşturduğu şeyin niteliği ile ilgili açıklamalarına geçebiliriz. Hiç kuşkusuz yukarıda sözü edilen çerçevede bir ihtiyaç ilişkisiyle bir araya gelen iki şeyin oluşturduğu şey, Kâtibî açısından kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (hakikat-ı müttehede) olmak zorundadır ve öyledir. Ancak İbn Mübârekşâh bu konuda muhtemel bir itirazı dillendirmekten geri durmaz. Buna göre eğer “kesintisiz/bütünlüklü yapı” ifadesinden kasıt (i) dış dünyada hâsıl olmuş (muhasal) hakikat ise, mevzû ve arazın terkiibinden bir hakikat meydana gelmez; (ii) eğer kastedilen itibarî hakikat ya da daha genel bir şey ise, bu durumda parçaların yani hâl ve mahâllin birbirinden müstağni olmaları, aralarında terkiibin oluşmasına mâni değildir.³¹

²⁹ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 116#6. Kâtibî'nin ilgili açıklaması için bkz. Kâtibî, *el-Münassas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 238b.

³⁰ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 117#1-2. *Kitâbu't-Ta'rîfât*'taki ifadelerine bakılırsa Cürçânî hulûl, iki cisim arasında meydana gelen bir durum olarak görmektedir. Nitekim o, (i) sereyânî ve (ii) civârî olmak üzere iki tür hulûlden söz etmektedir. Bunlardan ilkinin “birine işaret, diğerine de işaret olacak şekilde iki cismin ittihadı” şeklinde açıklamakta ve güldeki gülsuyu örneğini vermektedir. Burada sârî olan hâl, musarrî ise mahâl olarak isimlendirilir. İkincisinde ise suyun çömlekte bulunması örneğinde olduğu gibi bir cismin diğer bir cisme zarf olması söz konusudur. Bkz. Cürçânî, “hulûl”, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 98.

³¹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 210.

Buraya kadarki açıklamalardan cevher-araz ayrımının âlemdeki değişim ve dönüşümü açıklamak için başvurulmuş temel ayrımlardan biri olarak geçerliliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Bu çerçevede cevherin bir konuda bulunmama ve taşıyıcı olma şeklindeki temel anlamları korunmuş, bununla birlikte arazın onda bulunuş biçimi ile cevherin bir başka cevhere mahâl olması arasındaki ayrım belirginleştirilmeye çalışılmıştır. Burada “ihtiyaç” kavramı etrafında yapılan analizler ve araz-cevher birlikteliğinin oluşturduğu şeyin kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olduğu hususları özellikle ön plana çıkmaktadır. Bu değerlendirmeler ışığında cevher ve arazın nasıl tanımlandığı, özellikle bizi ilgilendiren yönüyle cismin de içerisinde yer aldığı cevherlerin nasıl sınıflandırıldığı üzerinde durulabilir.

2.2.2. Cevher ve Arazın Tanımı, Cevherlerin Tasnifi

İslam felsefesi geleneğinde cevher kavramı, tıpkı Aristoteles’te olduğu gibi bir yandan bir mantık terimi olarak on kategoriden ilki ve diğer dokuz kategorinin kendisine dayandığı temeli ifade ederken diğer taraftan metafizikte basitçe, “kendi başına kâim olan varlık” şeklinde kullanılmıştır. Farsça “gevher” kelimesinden Arapçalaştırılan bu kavram, zamanla Aristo’nun “ousia” kavramının karşılığı olarak kullanılan “ayn” ifadesinin yerini almıştır.³²

Kitâbu’l-Hudûd’da İbn Sînâ cevherin eşadlı (müşterek) bir isim olduğunu söyleyerek bu anlamları şöyle sıralar: (i) İnsan veya beyaz gibi her bir şeyin zâtı, (ii) varlıkta başka bir zâta muhtaç olmayıp kendi başına kâim varlık, (iii) kendisiyle kâim olup zıtları taşıyabilen şey, (iv) bir konuda olmayan varlık, (v) bir mahâlde olmayan varlık.³³ Bu anlamlardan dördüncüsü cevherin yaygın anlamı olup, Cürcânî’nin de işaret ettiği üzere cumhûr arasındaki meşhur kullanımdır.³⁴ İbn Sînâ **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik** II.1’de ise cevher ve arazı şu şekilde ayırır:

Bizzat varolan şeylerin (mevcûdât) kısımlarından öncelikli olanı cevherdir. Bunun sebebi varolanların iki kısım olmasıdır: Birincisi, varlığı ve türü kendinde

³² İlhan Kutluer, “Cevher”, **DİA**, VII/450.

³³ İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 23-24.

³⁴ Bkz. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 117#5.

*meydana gelmiş başka bir şeyde onun parçası gibi olmadan ancak ondan ayrılması da mümkün olmayacak şekilde varolandır. İşte bu, bir konuda bulunan mevcuttur. İkincisi ise, herhangi bir şeyde bu sıfatla bulunmayan ve bu sebeple de asla bir konuda olmayan mevcuttur. Bu ise, cevherdir. [...] Böylece cevher, arazla varolan değil, arazı var kılandır; varlıkta önce gelendir.*³⁵

İbn Sînâ'nın bu ifadeleri, cevherin en temel özelliğini "bir konuda (mevzû) olmamak" olarak ortaya koymakta, bu ise onun kendi başına kâim olması ile aynı anlama gelmektedir. Araz ise cevherin tersine, "bir konuda bulunan ve dolayısıyla varlığı konuda olmaya bağlı olan şey" şeklinde açıklanmaktadır. Hariçte ya da zihinde bulunuşundan bağımsız olarak, kendinde mahiyet düzeyinde yapılan bu değerlendirmeye göre, şeyin dış dünyada mevcut olması durumunda mahiyetinin bir konuda bulunmayı gerektirip gerektirmemesi, ayırımın belirleyici unsuru olarak alınmıştır. Eğer şeyin mahiyeti hariçte onun bir konuda bulunmamasını gerektiriyorsa bu şey cevherdir; aksine, mahiyeti onun konuda bulunmasını zorunlu kılıyorsa bu şey arazdır.³⁶ Cevher ve arazın sahip olduğu bu nitelikler birlikte düşünüldüğünde, cevherin varlıkta arazı öncelediği açıktır. Bu satırların devamında İbn Sînâ, arazın arazda bulunabileceğini, ancak en nihayetinde ikisinin birlikte bir cevherde bulunması gerektiğini belirtir; ardından da bir şeyin iki farklı şeye kıyasla hem cevher hem de araz olarak nitelenip nitelenmeyeceğini tartışır ve "bilgiçlik taslayan kimseler"e ait olduğunu düşündüğü bu fikri şiddetle reddeder.³⁷ Bu ikinci mesele **Hikmetü'l-'ayn**'da yeniden tartışmaya açılması bakımından önem arz etmektedir.

İbn Sînâ'nın belirlediği bu çerçeve ışığında bakıldığında, **Hikmetü'l-'ayn** ve onun oluşturduğu gelenek içerisinde bu konu etrafındaki tartışmaların tarihsel sürekliliğinden söz edilebilir. Kâtibî'nin cevher ve araz kavramlarını nasıl tarif ettiğine bakıldığında, bu iki kavramın oldukça özlü bir şekilde verildiği görülür. Onun ifadeleri şu şekildedir:

³⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/53-54#127-128. (Metnin çevirisi bana aittir.)

³⁶ Benzer bir analiz için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 87-88#160.

³⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/54#129-130.

*Cevher, dış dünyada (ayân) olduğunda bir konuda (mevzû) bulunmayan mahiyettir. [...] Araz ise bir konuda bulunandır.*³⁸

Kâtibî'nin bu ifadelerinde ilk göze çarpan şey, cevherin konuda bulunmayışının dış dünya ile kayıtlanmasıdır. Yani cevher mutlak manada bir konuda bulunmamakla değil, ayânda bulunduğunda bir konuda olmamakla nitelenmektedir. Bunun aksine, arazın konuda bulunuşu için herhangi bir kayıt zikredilmemiştir. Bu durum basit bir ihmal değildir, tam tersine bilinçli bir tercihtir ve aklî sûretlerin cevherliğini temellendirmek için yapılan bir hazırlık gibi görünmektedir. Bu ifadelerde göze çarpan ikinci husus ise cevherin mahâlde değil, mevzûda bulunmamakla nitelenmesidir. Bu şekilde yapılmış bir mevzû-mahâl ayrımının, her ne kadar sûretin heyûlâda bulunuşu ile ilgili izahlar için bir zemin hazırlama gayreti olarak değerlendirilmesi mümkünse de, Kâtibî'nin bu konuyu metin boyunca tartışmaya açmaması ilginçtir. Bu durum sûretin cevherliğinin apaçık olması ile mi ilgilidir, sûretin cevherliği başka bir şekilde mi izah edilecektir, yoksa bu konuda İbn Sînâci teoride bir revizyona mı gidilecektir? Cismin kurucu ilkelerine dair tartışmalar bağlamında maddî sûretlerin ele alınacağı başlıkta bu konuyu inceleyeceğimiz için şimdilik bu soruların cevabını erteliyoruz.

Kâtibî, yukarıdaki ifadelerinin devamında cevher anlamını netleştirmek adına tartışmalı üç konuda tavrını net olarak ortaya koyar: (i) Cevher anlamı aynı zamanda bir mahiyet olmayı da ifade ettiğinden, Vâcip Teâlâ cevher tanımına dahil değildir. Zira O'nun varlığının ötesinde bir mahiyeti söz konusu değildir. (ii) Ancak cevherlerin aklî sûretleri, cevherin ilintisel tanımına (resm) dâhildir. Çünkü bu sûretlerin zihinde bulunuşu her ne kadar mevzûda bulunmak anlamına gelse de, bu durum onların cevherliğine mâni değildir. Zira onlar ayânda olduklarında bir mevzûda değildir. Bir mevzûda bulunma, ayânda olduğunda mevzûda bulunmaktan daha umumdur; bir şeyden daha hususi olanın selbi, daha umumi olanın da selbini gerektirmez. Bu durumda tanımda yer alan “ayânda olduğunda” kaydı, konuda bulunup bulunmamaya dair değerlendirmeyi yalnızca o şeyin ayânda olma durumuna has bir değerlendirmeye

³⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 49. Cürcânî, cumhûr arasında meşhur olan cevher tanımını “Bir konuda bulunmaksızın varoldır” şeklinde vermektedir. Bkz. Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn**, s. 117#5.

dönüştürmektedir. (iii) Bu ifadelerin devamında Kâtibî, bir şeyin hem cevher hem de araz olabileceğini, nitekim küllî cevherlerin aklî sûretlerinin böyle olduğunu belirtir. Ancak ona göre eğer araz tanımına da “ayânda bulunduğunda” kaydı koyulursa, bu sûretler sadece cevher olurlar.³⁹

Kâtibî'nin bu açıklamaları İbn Sînâcî yaklaşımla tam örtüşmemektedir. Zira onun ilk meseledeki tavrı, varlık-mahiyet ayrımının mümkün varlıklara has olduğu şeklindeki klasik İbn Sînâcî çözümün benimsendiğini gösterse de, cevherlerin aklî sûretlerinin de cevher olduğu şeklindeki açıklaması İbn Sînâcî çizgi ile uyuşmamaktadır. Zira İbn Sînâ, cevherlik ve arazlığın mahiyete ilişkin bir durum olduğunu, dolayısıyla şeyin mahiyetinin gerektirdiği bulunuşluk biçimine göre şeyin cevher ya da araz oluşunun belirlendiğini ifade eder. Buna göre cevher, dış dünyada bir konuda bulanmaksızın mevcut olan şeydir; ancak onun akıldaki varlığına gelince, bu durum cevher olması bakımından o şeyin tanımında bulunmaz. Dolayısıyla onun tanımı, akılda bulunup bulunmamasından bağımsız olarak dış dünyadaki varlığının bir konuda bulunmamasıdır. Bu çözümleme, cevher-araz ayrımını dış dünyaya ait varlık kategorileri olarak tayin ediyor gibi görünmektedir. Zira buradan anlaşılan şey, zihinde bulunan şeylerin tamamının orada bulunmaları bakımından araz olarak tasnif edildikleridir. Dolayısıyla İbn Sînâ, bir mahiyetin dış dünyada kimi kez cevher kimi kez araz olarak nitelenmesine şiddetle karşı çıkmakla birlikte aynı mahiyetin akıldaki anlamının araz olduğunu yani nefste onun bir parçası olarak bulunabileceğini reddetmediğini belirtir.⁴⁰ Ancak Kâtibî, cevherlerin aklî sûretlerini de cevher

³⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 49-50.

⁴⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/126-127#311-312, 128#315. İbn Sînâ'nın bu görüşlerinin Râzî tarafından takdimi ve Kâtibî'nin değerlendirmeleri için bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 238b, 239b. Yukarda belirtildiği üzere İbn Sînâ bir şeyi farklı iki şeye göre aynı anda cevher ve araz olarak nitelenmesini şiddetle reddeder. Örneğin sıcaklığın ateşte bulunuşu ile başka bir şeyde bulunuşunu birbirinden ayırıp ilkinin cevher ikincisini de araz olarak nitelemeyi “bilgiçlik tasayanların tavrı” olarak görüp eleştirir. Ona göre bir şey kendinde araz ise, başka bir şeyin mahiyetinin parçası olarak o şeye zâtî olarak yüklense dahi bu durum onu bir cevher yapmaz. Bu düşüncüyü savunan Porphyrios (234-305) gibi Aristoteles şârihlerinin bu tür bir düşünceye kapılmış olmaları, İbn Sînâ'ya göre zâtî yani cevherî olanın her zaman cevher olduğunu zannetmelerinden kaynaklanan bir hatadır. Bu soruna **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik**'te işaret eden İbn Sînâ, söz konusu hatanın mantıkta işlendiğini ve bu sebeple kendisinin de konuyu orada ele aldığını belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/54#130. **el-Medhal**'de araz-arazî ve cevher-cevherî/zâtî ayrımlarını yaparak eleştirisinin zeminini hazırlayan İbn Sînâ, **el-Mekûlât**'da ise arazın cevherî olabilmesi üzerinden onun aynı zamanda cevher de olduğu sonucunun çıkarılamayacağını belirtir. Zira araz cevherî olabilir, ancak cevher

kapsamında değerlendirmekle cevher tanımına farklı bir yorum getirmektedir. İbn Sînâ ile aynı cevher tanımını verdikten sonra aklî sûretlerin bir kısmını cevher olarak değerlendirmekle o, bir mahiyete cevherlik hükmünün verilmesi açısından dış dünyadaki bulunuşunun esas alınması gerektiğini, ardından bu hükmün onun zihindeki bulunuşu için de verilmesi gerektiğini öneriyor gibi görünmektedir. Başka bir ifadeyle, zihinde bulunan anlamlar arasında doğrudan cevher-araz ayrımı yapma imkânı bulunmadığından bu konudaki hüküm onların dış dünyada bulunuşluk durumuna göre belirlenmelidir. Nitekim “cevherlerin akî sûretleri de cevherdir” ifadesi, zihinde cevher hükmü verilecek şeyin öncelikle dış dünyada bir konuda bulunmaksızın mevcut olmakla cevher hükmünü almış olduğuna işaret etmektedir.

O halde **Hikmetü'l-‘ayn**’da çizilen çerçevenin İbn Sînâ’nın açıklamalarından farklılaştığı ortadadır. Daha çok zihnî varlık ve bilgi teorisi açısından gündeme gelen cevherlerin aklî sûretleri konusunda Cürçânî’nin açıklamaları tartışmanın kaynağını ve odak noktasını belirlemede ufuk açıcudur. Cürçânî buradaki görüş ayrılığını şu şekilde ortaya koyar:

“Zihinde hâsıl olan, şeyin dış dünyadaki varlıklara (umûr) tamamen mutabık olan mahiyetidir; onlar (şey ve zihinde hâsıl olan) arasında ne varlık bakımından ne de ona tabi olan durumlarda bir fark vardır” diyenlere göre beş küllî, cevher tanımına (hadd) dahildir; ancak “zihinde hâsıl olan, mahiyet bakımından şeyden tamamen farklı olup onun sûreti ve gölgesidir; onunla münasebeti ise bazı sûretlerin bazı şeyler için bilgiye dönüşmesini sağlayan özel bir münasebettir” diyenlere göre ise bu sûretler arazdır ve dış dünyada mevcut olup tıpkı nefse kâim diğer arazlar gibi onlar da nefse kâimdirler. Onlara göre aslında şeylerin zihinde hakiki bir varlığı yoktur. Şayet şeylerin bu şekilde zihinde bir varlığından (husûl) söz edilir ve buna göre onlara “zihinde varlıklar” [denirse], bu hakiki değil mecâzî bir anlamdır (kavl). Meselenin hakikati işte budur (hâzâ hüve ’l-keîlâmu ’l-muhakkak).⁴¹

Açıkça görüldüğü üzere Cürçânî tartışmadaki farklı görüşlerin kaynağına inmekte ve bu farklılığın sebebini izah etmektedir. Buna göre buradaki görüş farklılığının kaynağı, şeyin hariçte ve zihinde bulunuşu arasında mahiyet bakımından

olmaz. Konu ile ilgili olarak bkz. a.mlf., **Kitâbu’ş-Şifâ, Mantığa Giriş (el-Medhal)**, s. 77-78; a.mlf., **Kitâbu’ş-Şifâ, Kategoriler (el-Mekûlât)**, s. 45-50#77-85.

⁴¹ Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 117-118#6.

bir mutabakat olup olmadığı meselesidir. Mahiyetin dış dünyada tahakkuku ile zihinde hâsıl olan şeyin bir ve aynı olduğu fikrini savunanların doğal olarak zihinde bulunan bu şeye dair hükümleri de buna göre olacaktır. Dolayısıyla onlara göre beş tümel cevher tanımına dahildir. Ancak zihinde hâsıl olan şeyi dış dünyadaki gölgesi ve benzeri olarak değerlendirenlere göre şey ile onun zihnî sûreti birbirinden farklıdır ve zihindeki sûret, ister cevherin ister arazın sûreti olsun, daima arazdır.

Kâtibî'nin cevher-araz ayrımı ile ilgili yaklaşımı, şârihlerin yorum ve değerlendirmeleri ile çok daha zengin bir içeriğe ulaşmıştır. Hakikatin cevher ve ona hâl olan arazdan mürekkebe olduğu fikrini tartışmalı bulduğunu açıkça ifade eden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, musannifin cevher tanımını “onu kâim kılacak bir mahâlde bulunmayan” şeklinde yorumlamakta ve bununla bilfiil mevcut şeylerin kastedildiğini belirtmektedir. Aksi halde, örneğin Zeyd'in varlığı hakkındaki bir şüphe, onun cevher oluşu hakkında da şüpheyi gerektirirdi. Oysa onun cevher oluşu da tıpkı varlığı gibi bilfiildir. Bu yorumun adından Hillî, cevherlerin aklî sûretleri ile ilgili tartışmayı değerlendirir. Ona göre musannifin açıklamaları “düşük seviyeli”, “zihnî ve hâricî durumları ayırt edememekten kaynaklanan bir hatadır ve saçmadır”. Çünkü zihinde bulunan şeyler cevherin kendisi değil, onun gölgesi ve misâlidir; cevher ise bu misâlin nisbet edildiği şeyin kendisidir.⁴² Görüldüğü gibi Hillî'nin odaklandığı ve itiraz ettiği nokta, zihinde bulunan şeyin cevher ya da araz olmasından önce onun “ne” olduğudur. Zira İbn Sînâ ve Kâtibî'nin yukarıda yer verilen açıklamalarında zihinde bulunan şey cevherin sûreti olarak kabul edilir. Oysa Hillî bu anlayışı reddederek, zihinde mevcut olan şeyin sûretin kendisi olmayıp onun gölgesi ve resmi olduğunu savunanlar arasında yer alır. Böylece o, söz konusu tartışmayı “aslında zihinde olmayan bir şeyin zihindeki statüsünü belirleme çabası” olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda Cürçânî'nin yaptığı tasnifte Hillî'nin ikinci kısımda yer aldığı görülmektedir.

İbn Mübârekşâh ise konuya Hillî kadar sert bir tavırla yaklaşmaz. Ona göre Kâtibî'nin açıklamaları, bu tartışmanın cevher ve araz kavramlarının yorumlanmasına

⁴² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 124-126.

dayalı lafzî bir tartışma olduğunu göstermektedir.⁴³ İbn Mübârekşâh'ın bu yorumunda Kâtibî'nin özellikle araz tanımında “dış dünyada bulunma” kaydı olmamasına yönelik vurgusu etkili olmuş gibi görünmektedir. Bu noktada hareketle o, tanımdaki ifadelerin tanımın kapsamını belirlediğini, musannifin değerlendirmesinin de koyduğu tanımla tutarlı olduğunu ima etmektedir.

Kutbüddîn Şîrâzî ise Kâtibî'nin araz tanımı üzerinde eleştirilerini sıralar. Ona göre arazın “Bir mevzûda bulunandır” şeklindeki tanımı, sınırlayıcı (ağyârın mânî) değildir; zira musannifin cevher olarak tasnif ettiği cevherlerin aklî sûretleri bu tanıma göre nefste bulundukları için araz olmakta ve böylece bir şeyin hem cevher hem de araz olması şeklinde imkânsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Şîrâzî'ye göre musannifin bu sorunu arazın tanımına “dış dünyada bulunduğu” şeklinde bir kayıt konulduğunda söz konusu sûretlerin sadece cevher olacaklarını söyleyerek çözmeye çalışması da etkisiz bir girişimdir. Zira bu sûretlerin dış dünyada bulunması imkânsızdır; aksine hariçte bulunan onların temsil ettikleri şeydir (mümâsil). Bu durumda onların araz değil de cevher olduklarını söylemek doğru olmayacaktır. Şîrâzî bu sorunu gidermek için şöyle bir cevabın daha doğru olacağını belirtir: Cevherlerin aklî sûretleri arazdır, zira dış dünyada bulunduklarında bir mevzûda yani nefste bulunurlar. Çünkü zihinde mevcut olan şey, dış dünyada da mevcuttur. Ancak mutabık oldukları şeyin zihnin dışında bulunduğu bir mevzûda olmayışı manasında cevherin ilintisel tanımı onları da kapsar.⁴⁴

Cevher ve arazla ilgili böyle bir tanımlamanın ardından Kâtibî, cevherlerin sayısı ve bunların tasnifi ile ilgili şu satırlara yer vermektedir:

“Buna göre cevher, eğer bir mahâlle yerleşirse ‘sûret’, aksi durumda [yani bir cevhere mahâl] ise ‘heyûlâ’dır. Eğer bu ikisinden bileşik ise ‘cisim’dır. Eğer böyle değil de cisimlerle yönetme ve etkide bulunma (tedbîr ve tasarruf) şeklinde bir ilişkisi söz konusuysa ‘nefs’, aksi durumda [yani cisimle böyle bir münasebeti de bulunmuyorsa] ‘akıl’dır.”⁴⁵

⁴³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 212.

⁴⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 45a-b.

⁴⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 50.

Burada da açıkça anlaşıldığı üzere Kâtibî, İslam felsefe geleneğinde özellikle de Meşşâî gelenekte genel kabul gören “beş cevher” anlayışını kabul etmektedir. Bir cevherde bulunan sûret, bir cevhere mahâl olan heyûlâ ve bu ikisinden mürekkebe olan cisim ilk üç cevheri oluşturmaktadır. Diğer iki cevher ise cisimle tedbîr ve tasarruf şeklinde bir ilişkisi olan nefis ve cisimden tamamen bağımsız olan akıldır. Burada akıl ve nefsin neden bedenle değil de cisimle ilişkileri bağlamında değerlendirildikleri bir sorun olarak gündeme gelebilir. Zira hem akıl hem de nefis bedenle birlikte anlaşılabilirken beden yerine neden cisim kavramının tercih edildiği sorusu anlamlı bir sorudur. Bu soruya cevaben İbn Mübârekşâh, dil âlimlerinin (ehlü’l-‘urf ve’l-luga) beden ismini gök cisimleri için kullanmadıklarını ifade etmektedir.⁴⁶ Bunun anlamı şudur: Gök cisimleri de nefis sahibi olarak kabul edilmekle birlikte onların bedenlerinden söz edilmemektedir. Hal böyle iken burada cisim kavramının tercih edilerek nefis sahibi bu varlıkların da dışarda bırakılmadığı bir kullanımın amaçlandığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda zikredilen cevher tasnifiyle alakalı ilginç bir husus söz konusudur. İbn Mübârekşâh’ın da işaret ettiği üzere Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’da yaptığı bu tasnif, bizzat musannifin kendisi tarafından **el-Mûlahhas** şerhinde zikredilmiş ve eleştirilmiştir. Söz konusu şerhinde Kâtibî “cevher eğer mahâl ise, heyûlâdır” ifadesini tartışmalı bulmakta ve cismin de arazlara mahâl olduğunu ancak heyûlâ olmadığını belirtmektedir. Burada “cevhere mahâl olma” kastedildiği şeklindeki bir izah da Kâtibî tarafından geçerli kabul edilmez, çünkü ona göre nefis de cevher olan sûretlere mahâldir, ancak o da heyûlâ değildir. Bunun yerine o, **el-Mûlahhas** şerhinde cevherleri tasnif ederken mütehayyiz olma temelli bir perspektif sunmaktadır. Şöyle ki: “Cevher ya mütehayyizdir, ki bu cisimdir ya da değildir. İkinci durumda ya mütehayyiz olanın yani cismin bir parçasıdır ya da değildir. Mütehayyizin bir parçası olanlar mahâl yani heyûlâ ve hâl yani sûret olmak üzere iki kısımdır. Cismin bir parçası olmayanlar ise ayrı olup ya nefis ya da akıldır.”⁴⁷ Böylece Kâtibî, cisim ile heyûlânın mahâl olma yönlerini de ayırarak tasnifi daha dakik hale getirmeye çalışmaktadır.

⁴⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 212. Beden sözcüğü cisim kavramı ile ilişkisi bağlamında daha önce birinci bölümde ele alınmıştı.

⁴⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 239b.

Ancak İbn Mübârekşâh'ın Kâtibî tarafından sunulan bu tasnif perspektifini tadil etme ihtiyacı duyduğunu görmekteyiz. Zira O'na göre Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'daki tasnifinde heyûlâ ile ilgili olarak tartışmalı bulduğu husus, “eğer imtidâdî sûrete mahâl ise heyûlâdır” şeklinde anlaşıldında kapalılık giderilmiş olacaktır. İbn Mübârekşâh **el-Münassas**'ta savunulan görüşün eleştirildiğini belirtir. Zira hem heyûlâ hem de sûret cisim olmadığı halde mütehayyizdir. Ayrıca bunların bir mütehayyiz olan yani Kâtibî'nin kastettiği manada cismin parçası olmaları, bunların da mütehayyiz olmalarına engel değildir. Bu noktada İbn Mübârekşâh “burada kastedilen müstakil olarak mütehayyiz olmaktır” şeklindeki itirazın da geçerli olamayacağını, çünkü sûretin de müstakil olarak mütehayyiz olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸

Cevherlerin sayısı ve tasnifi ile ilgili tartışmaya Kutbüddîn Şîrâzî'nin yaptığı katkı önemlidir. Şîrâzî, **Hikmetü'l-'ayn**'da sunulan cevher taksimini verdikten sonra nefis ile ilgili değerlendirmesini sunmaktadır. Onun yorumuna göre nefis, bedenle ilişkisi sona eren insanî (nâtık) nefis ve bu ilişkisi daimi olan semavî nefis olmak üzere ikiye ayrılır. Buradan hareketle Şîrâzî, cevher sayısını altıya çıkarmanın mümkün olduğunu ifade eder. Altıncı cevher, bir yönüyle nefis bir yönüyle de akıl olan insanî nefistir (nefs-i nâtıkâ). Zira insanî nefis, yetkinliklerinin zirvesine ulaştığında yani faal akılla ittisâl mertebesinde bedenden sıyrılır, cisim ve onunla ilişkili şeylerden tamamen soyutlanır. İşte bu itibarla o, akıldır; ancak cisimle irtibatlı olması ve ondaki yönetme-etkide bulunma (tedbîr ve tasarruf) ilişkisi bakımından ise nefistir.⁴⁹

Özetlemek gerekirse, cevher ve arazın anlamı ile ilgili olarak temel kıstas, mahiyetin dış dünyada olduğunda bir mevzûda bulunmayı gerektirip gerektirmediğidir. Kendinde mahiyet seviyesinde yapılan İbn Sînâcî bu değerlendirme **Hikmetü'l-'ayn**'da tekrarlanmıştır. Ancak cevherlerin aklî sûretlerinin durumu ile ilgili değerlendirmede Kâtibî, bu sûretleri zihinde de cevher olduğunu belirtse de İbn Mübârekşâh bunu lafzî bir tartışma olarak görmektedir. Cürcânî ise tartışmanın kaynağına giderek zihinde bulunan şeyin ne olduğu ile ilgili değerlendirmeye bağlı olarak zihindeki şeyin cevher ya da araz olarak görüldüğünü belirtir. Onun yaptığı

⁴⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 212-213.

⁴⁹ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 45b.

değerlendirmeye göre, şeyin zihinde gerçek bir hakikati olmadığını savunanlar, zihinde bulunan şeyleri sûretlerin bilinir kılınmasını sağlayan arazlar olduğunu söylerler. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin tavrına bakılırsa o, Cürcânî'nin sözünü ettiği bu ikinci kısma dahildir. Zira Hillî, zihindeki şeyin sûretin kendisi olmayıp onun gölgesi ve benzeri olduğunu ısrarla vurgular. Cevherlerin sayısı ve taksimi ile ilgili olarak ise, hakikati “cevher ve arazdan bileşik şey” olarak görmediğini beyan eden Hillî'nin açık itirazını bir kenara koyarsak, cevherlerin sayısının beş olduğu konusu genel kabul görmektedir. Ancak bu konuda Kutbüddîn Şîrâzî, insanî nefsin bir yönüyle akıl, başka bir yönüyle ise nefis olarak değerlendiren ve böylece cevherlerin sayısını altıya çıkarmayı mümkün gören tutumuyla dikkat çekmektedir.

Cevher-araz ayrımı ile ilgili ortaya konulan bu genel değerlendirmenin ardından konunun cisim teorisini ilgilendiren kısımlarına yoğunlaşabiliriz. Yukarıda çizilen çerçevenin de ortaya koyduğu üzere cisim, heyûlâ ve sûretten bileşik bir cevher olarak nitelenmektedir. Bu aşamada İbn Sînâcî varlık ve mahiyetin gerekleri ayrımına uygun olarak cismin mahiyetini oluşturan bu iki kurucu ilkenin soruşturulması gerekir. **Hikmetü'l-'ayn**'daki tertibe uygun olarak heyûlâ ve sûretle ilgili tartışmaların bir cevher olarak cisme dair soruşturmayı öncelemesi yerinde olacaktır. Cismin mahiyetine dair araştırmanın ardından bir sonraki bölümde cismin varlığa gelişi üzerinde durulacaktır.

2.3. Cismin Kurucu İlkeleri Olarak Heyûlâ ve Sûret

Düşünce tarihi boyunca basit cismin yapısını açıklamak üzere çeşitli teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorilerden İslam düşünce geleneğinde de temsilcileri bulunan en önemli iki tanesi, genelde Müslüman kelâmcılarla ilişkilendirilen atomcu (parçalanmayan parça) teori ile Meşşâî çizgideki filozoflarca benimsenen heyûlâ-sûret teorisidir.⁵⁰ Birbiri ile mücadele halinde olan iki anlayış çoğu kez karşı teorisinin delillerinin çürütülmesi üzerinden kendilerine alan açma çabası içerisinde olmuştur. Nitekim heyûlâ-sûret teorisi de, gerek İbn Sînâ gerekse de onun takipçileri tarafından

⁵⁰ Cismin yapısına dair tartışmalar çerçevesinde bu iki teori ve diğer önemli teorilerin eleştirisi son bölümde ele alınacaktır.

büyük oranda atomculuğun, kelâmcıların kendi ifadesini kullanacak olursak “cevher-i ferd”in reddi üzerinden temellendirilmiştir. **Hikmetü'l-‘ayn**’da benimsenen ve ispatlanan teori ise Aristocu hilomorfik madde-sûret anlayışıdır. Ancak şimdilik tüm bu karşılıklı eleştirilere girmeden sadece heyûlâ-sûret teorisini benimseyenler tarafından mutlak cismin iki kurucu unsuru olan heyûlâ ve sûretin ispatı, bunların cevherliği ile ilgili tartışmalara değinmekle yetineceğiz. Bu incelemeye de heyûlâ etrafındaki tartışmalarla başlamak yerinde olacaktır.

2.3.1. Heyûlânın İspatı

Grekçe’den Arapçalaştırılan bir kavram olarak heyûlâ, felsefede kullanıldığı yaygın terim anlamını Aristoteles’in madde-sûret (hylomorphism) teorisine borçlu olup bu anlamıyla İslam düşünce tarihinde de kullanılmıştır. Aristoteles heyûlâyı, sûretle birlikte basit cismin iki unsurundan biri olarak görmüş ve onu “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif etmiştir. Tek başına fiili bir varlığı olmayan bu cevher sırf kuvve halindedir ve sûreti kabul etme istidadına sahiptir. Varlığı bilkuvve olan bu cevherin fiili varlığı ancak sûretin ilişkisiyle gerçekleşmektedir. Bu haliyle belirsizliğin ilkesi olan heyûlâ, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kâbiliyet ve kuvvetinde olduğundan aynı zamanda oluş sürecinde oluşun maddî (heyûlânî) yönünü teşkil etmekte ve özü itibariyle daima küllî olan sûrete cisim planında ferdiyet kazandırarak tabii âlemde ferdeleşmenin ilkesi olmaktadır.⁵¹ Cürcânî de **Kitâbu’t-Ta’rîfât**’ta heyûlânın “asıl ve madde” anlamında Yunanca bir lafız olduğunu, terim olarak ise “cisme ârız olan ittisâl ve infisâli kabul eden ve hem cisimsel hem de türsel sûrete mahâl olan cevher” anlamına geldiğini belirtmektedir.⁵²

Aristoteles’in heyûlâ için belirlediği çerçevenin genel hatlarıyla Müslüman Meşşâî filozoflarca da benimsendiği söylenebilir. İbn Sînâ da dahil olmak üzere Meşşâî çizgideki filozofların müstakil bir başlık ayıracak kadar önemle üzerinde

⁵¹ Osman Karadeniz, “Heyûlâ”, **DİA**, XVII/294. Bu konuda detaylı analizler için bkz. Mahmut Kaya, **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, s. 212-215. Heyûlânın cisim anlamını ifade edecek tarzda kullanımı ilk bölümde ele alınmıştır.

⁵² Cürcânî, “Heyûlâ”, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, s. 279.

durdukları hususlardan biri de heyûlânın varlığını ortaya koymak olmuştur. Burada en temel problem, cismin nihai birimi olacak şekilde, belirtilen özelliklere sahip bir şeyin varolması gerektiğini ispatlamaktır. Başka bir deyişle sırf bilkuve olan ve sûretten bağımsız bir varlığı da bulunmayan bir unsurun cismin ilkesi olduğunu savunmak, öncelikle onun varlığını ispat etmeyi gerektirir. Zira Meşşâî cisim tasavvurunun dayandığı temel noktalardan biri, cismin iki nihai biriminden birinin heyûlâ olduğudur.

Heyûlâ, İbn Sînâ'ya göre, yer kaplamayan, konumu bulunmayan, duyularla algılanamayan aklî bir cevherdir ve fiili varlığını ancak cisimlik sûreti ile birleşerek kazanır. İbn Sînâ bu sonuca ulaşmak için önce cismin sûreti mesabesindeki bitişiklik özelliğinden yola çıkar ve şöyle bir akıl yürütmeye devam eder: Cismin bitişiklik (ittisâl) özelliği gibi ayrılma (infisâl) özelliği de bulunmaktadır. Bu ikinci özelliğin taşıyıcısı bitişiklik yani sûret olamaz, zira bir şey kendi zıddına kâbil değildir. Zıdda kâbil olamamanın sebebi ise şeyin kendi zıddı ile bir araya geldiğinde ortadan kalkması, dolayısıyla varlığını kaybeden şeyin kâbil de olamamasıdır. Cisimdeki ayrılmanın taşıyıcısı onun bitişiklik özelliği olmadığına göre bundan çıkan sonuç şudur: Cisimde bitişiklik özelliği dışında bir şey daha mevcuttur ve bu şey hem bitişikliğin hem de ayrılmanın taşıyıcısıdır. Bitişiklik cismin sûreti konumunda olup heyûlâda bulunduğu göre, cisimdeki ayrılmayı taşıyan şey de öyle olmalıdır.⁵³ Felsefî literatürde “birleşme-ayrılma delili” ismiyle anılan bu delil, Fahreddin er-Râzî'nin de işaret ettiği üzere (i) basit cismin tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz/bütünlüklü tek bir yapı (muttasılun vâhidun) olduğu düşüncesine, o da (ii) cevher-i ferd'in reddine dayanmaktadır.⁵⁴ Bu açıdan da heyûlânın ispatına yönelik getirilen bu delil tek başına kullanıldığında eleştiriye açıktır. Zira heyûlânın bu delille ispatı için cevher-i ferd düşüncesinin ayrıca çürütülmesi gerekmektedir. Belki de bu

⁵³ Bu akıl yürütmenin sağlaması için bkz. İbn Sînâ, 'Uyûnü'l-hikme, nşr. Abdurrahman Bedevî, Daru'l-Kelâm, Beyrut 1980, s. 48; a.mlf., **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/62-63#151; a.mlf., **Kitâbu'n-Necât**, s. 238-239; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 82#80. Delilin Tûsî'nin dilinden ifadesi için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/73. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, İbn Sînâ'dan atıfla birleşme-ayrılma delilinin yanı sıra cisimde bilfiil mevcut yön ile istidat içeren bilkuve yönün farklı iki şeye dayanması gerektiği şeklinde heyûlânın varlığı için başka bir delil daha aktarır ve her iki delili de eleştirir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Esrâru'l-hafiyye fi'l-'ulumil'l-'akliyye**, nşr. Merkezü'l-'Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmî, Merkezü İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Müessesesi-i Bostân-ı Ketâb, Kum 1387hş/2009, s. 431-433.

⁵⁴ Fahreddin er-Râzî, **Şerhu 'Uyûnü'l-hikme**, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1373hş. III/20.

eleştirinin etkisiyle, söz konusu delilin **Hikmetü'l-'ayn**'daki formu, bu eksikliği giderecek tarzda formüle edilmiştir.

Hikmetü'l-'ayn'da Kâtibî, İbn Sînâ'nın yukarıda sözü edilen heyûlâyı ispat metodu ile büyük oranda benzerlik gösteren bir yöntem izler. Ancak onun formülasyonu, atomcu düşüncenin reddine yönelik delili de içermesi bakımından daha bütüncül bir yapıdadır. Kâtibî'nin heyûlânın ispatı için getirdiği delil üç mukaddimeye dayanmaktadır. Bu mukaddimelerden *ilki*, cevher-araz ayırımında da kısmen üzerinde durulduğu üzere basit cismin bilfiil parçaları olmayan, tıpkı algıda oldu gibi kesintisiz/bütünlüklü tek bir yapı olduğu fikridir. Başka bir ifade ile cisim, bilfiil bölümlü olmayan bitişik ve yekpare bir yapı arz eder. Şayet cismin bu şekilde değil de bilfiil bölümlü olduğu kabul edilecek olursa, bu durumda cisim (1) ya atomlardan oluşacaktır (2) ya da küçük cisimlerden (ecsâm-ı sığar) müteşekkil olacaktır ki, bunlar bölünmeyi sadece farzetme, vehim veya iki arazın farklılaşması ile kabul edebilir. İlk seçeneğin yani cismin atomlardan oluşmasının imkânsız olduğunu belirten Kâtibî, bunu ispat etmek için meşhur “temas delili”ni zikreder. Buna göre atomlardan üç tanesini yan yana koyduğumuzda ortadaki cüz (1a) eğer diğer ikisinin birbirine temasına mâni ise, onun biriyle temas eden yanı diğeri ile temas eden yanından farklıdır, dolayısıyla ortada bulunan bu cüz bölünür. Oysa onun parçalanmayan parça (cüz lâ yetecezzâ) olduğu varsayılmıştı. (1b) Eğer ortadaki cüz iki tarafın temasına mâni değilse, bu durumda iki taraftaki cüzler karşılaşır. Ancak bu durumda ne orta ne de taraf yani ortanın iki ucu söz konusu olur, dolayısıyla hacimden de bahsedilemez. İkinci seçenek de aynı şekilde imkânsızdır. Zira bu şekilde bir bölünme de ikilik yaratır ve bu ikisinden her birinin tabiatı hem yekdiğerinin hem de dış dünyada bu ikisi ile aynı türde olanların tabiatı gibi olur. Bu durumda ise bitişik (muttasıl) iki şey arasında doğru olan, ayırık (mütabâyin) iki şey arasında; ayırık iki şey arasında doğru olan da bitişik iki şey arasında doğru olur. Bu ise bölünmez olarak kabul edilen şeyin bölünme imkânı demektir ve bir çelişkidir.⁵⁵ Böylece Kâtibî, heyûlânın ispatı noktasındaki ilk

⁵⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 51. Kâtibî'nin burada ikinci ihtimal olarak zikrettiği açıklama, cismin ancak farzetme, vehim vb. şekilde bölünebilen küçük cüzlerden oluştuğu yönündeki iddialara karşı İbn Sînâ'nın **el-İşârât ve't-Tenbihât**'ta zikrettiği delille paralellik arzetmektedir. Bu delil ve delilin Tûsî tarafından nasıl değerlendirildiği ile ilgili olarak bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/82-88.

adımı atarak delildeki bir boşluğu doldurmakta ve cismin atomlardan veya küçük cisimlerden oluşması durumunda ortaya çıkacak imkânsızlıklara dikkat çekmektedir. Dolayısıyla cisim atomlardan ya da küçük cisimlerden oluşmadığına göre basit cismin bir bileşeni olarak heyûlânın varlığını ispat etmek üzere onun tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz/bütünlüklü tek bir yapı olduğunu söyleyerek işe başlamanın önünde bir engel kalmamaktadır.

Kâtibî'nin heyûlânın ispatı ile ilgili *ikinci* mukaddime, algı bakımından tek bir bitişiklik olan cismin, yine algı bakımından yani bilfiil olarak infisâle kâbil olduğudur. Zira cisim her ne kadar kesintisiz/bütünlüklü tek bir yapı şeklinde kabul edilse de bu durum onun asla bölünemeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine Kâtibî'ye göre cisim infisâle kâbildir ve bu infisâl bilkuvvve sonsuza kadar devam eder.⁵⁶ Kâtibî'nin bunu doğrudan söylemesini mümkün kılan şey de yine cismin atomlardan ya da küçük cisimlerden oluşamayacağına dair ilk kısımda yaptığı delillendirmedir. Eğer bu delillendirme olmadan sırf gözleme dayanılarak cismin bölünmeye kâbil olduğu söyleneşeydi, atomcu anlayıştan hareketle, bölünen şeyin bütünlüklü bir yapı olan cisim olmadığı, aksine bir araya gelmiş cisimlerin birlikteliğiyle algıda tek bir şey olarak görünen yapının parçalanıp dağıldığı şeklinde bir itiraz gelebilirdi. Diğer bir ifade ile cismin bölünmesinden söz ederken bölünen şeyin tıpkı algıda olduğu gibi kesintisiz/bütünlüklü bir yapıda olduğu kastedilecekse bunun için önce atom fikri çürütülmelidir. Aksi halde bölünen şeyin algıda bitişik olan ancak gerçekte bir arada bulunan küçük cisimlerin veya atomların birlikteliğiyle oluşmuş kesintili yapı olduğu eleştirisi ile karşı karşıya kalınacaktır. Dolayısıyla Hillî'nin cismin bölünmesini duyulardan elde edilen zaruri bir durum olarak nitelemesi,⁵⁷ atom fikrinin çürütülmesinden bağımsız olarak düşünüldüğünde, yeterli değildir. Bu sebeptendir ki İbn Sînâ, cisimlik doğasının gereklerinden birinin de bölünebilme olduğunu, ancak bunu ispat etmek için gözlemin yeterli olmayacağını açıkça ifade etmekte, aksi halde yukarıda dile getirdiğimiz atomcu eleştirinin kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla Kâtibî'nin atom fikrinin reddini içeren delille heyûlânın ispatına dair delili

⁵⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 52.

⁵⁷ Hillî'nin bu açıklaması için bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 130.

⁵⁸ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I/61#148.

içi içe veriyor olması, hem muhtemel eleştirilerin önünü kesmek hem de heyûlânın varlığına dair delildeki boşluğu gidermek bakımından son derece önemlidir.

Bu konudaki *üçüncü* mukaddime ise ittisâl ve infisâli kabul eden şeyin cismin cüzlerinden biri olan madde yani heyûlâ olduğu şeklindedir. Bu kabul aslında ilk iki mukaddimenin neticesi olarak elde edilmiş bir sonuçtur. Başka bir deyişle üçüncü mukaddime, şu sorunun cevabı niteliğindedir: Eğer cisim kesintisiz/bütünlüklü tek bir yapı ise ve aynı zamanda infisâle de kâbil ise, bu durumda ittisâl ve infisâli mümkün kılan şey nedir? Akılyürütme şu şekilde sürdürülür: Bu şey cisimdeki bitişikliğin kendisi olamaz. Zira eğer burada kâbil şey bitişikliğin kendisi olsaydı, “kâbil, kabul edilen şey (makbûl) ile birlikte ortadan kalkmayıp varolmaya devam etmesi gerekir” ilkesi gereğince bitişikliğin ayrılma ile birlikte bâkî kalması gibi kabulü imkânsız bir durum ortaya çıkardı. Diğer bir ifadeyle, ittisâl ile infisâl birbirinin zıddı olduğundan ittisâlin kendi zıddı olan infisâli yani kendi ademini kabul etmesi mümkün değildir. İbn Mübârekşâh’ın belirttiğine göre **Hikmetü’l-‘ayn**’ın musannife okunan nüshasındaki ifadelerle göre ittisâl ve infisâli kabul eden şeyin cismin kendisi olması⁵⁹ da mümkün görülmemiştir. Zira yukarıda zikredilen ilkeye göre düşünüldüğünde şöyle bir durumla karşılaşılır: Cisim mevcut olduğu sürece muayyen tek bir bitişiklik olduğu halde infisâlle birlikte bu bitişiklik zâil olmakta ve şahıs olarak başka iki bitişiklik ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile cisim infisâli kabul ettiğinde aynen bâkî kalmayıp zail olmakta ve ortaya başka iki cisim çıkmaktadır.⁶⁰ O halde cisimde bitişiklik ifade eden sûret dışında ittisâl ve infisâli kabul eden başka bir unsur daha olmalıdır ki, bu da cismin iki cüzünden biri olan heyûlâdır. Zira cisimde biri söz konusu özelliğe kâbil olan heyûlâ, diğeri de heyûlâya yerleşen ve sûret-i cismiye olarak da isimlendirilen bitişiklik sûreti olmak üzere iki cüz bulunmaktadır.⁶¹ İbn Mübârekşâh’a göre heyûlâ, “kendisine yerleşen şey olmaksızın bilkuvve özellikte olan

⁵⁹ Bu eleştiriyi dile getirenlerden biri de Semerkandî’dir. Bkz. Şemsüddin Semerkandî **es-Sahâifü’l-ilâhiyye**, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif, Mektebetü’l-Felah, Kuveyt 1985, s. 280..

⁶⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 218-219; İbn Mübârekşâh ismen atıf yapmasa da bu çözümün alındığı kişi Tûsî’dir. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/72-73.

⁶¹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 52. Burada sözü edilen bitişikliğin araz olan bitişiklik değil, cisimlik sûreti olduğuna dikkat edilmelidir.

cevher”; sûret ise “kendisiyle mahâllinin kuvveden fiile çıktığı cevher” olarak resmedilmiştir.⁶²

Tam bu noktada İbn Mübârekşâh, bu açıklamaların “şüphecilerin kuruntusunu (evhâmu’l-müşekkikîn)”⁶³ gidereceğini belirtmekte ve söz konusu kuruntuyu şöyle ifade etmektedir: “İttisâl ve infisâlin aynı mevzûda yani cisimde birbirini takip eden iki araz olması pekâlâ mümkündür. Böyle bir durumda ise maddenin ispatlanması kesinlikle mümkün olmaz; ittisâl ve infisâle kâbil olan şey ise sadece cisim olur.” İbnü’l-Mutahhar el-Hillî de benzer ifadelerle “ittisâl ve infisâlin cisimde birbirini takip eden ve cismin ikisinden aynı anda hâli olamayacağı iki araz olması neden mümkün olmasın ki?” şeklinde bir itiraz dile getirir. Kutbüddîn Şîrâzî bu eleştiriye şöyle cevap verir: Arazın mevzûsunun araz kendisinde bulunmadığında müstakil bir varlığa sahip olması gerekir, ancak cisim bitişiklik olmaksızın bilfiil mevcut olamaz. Dolayısıyla cismin kendinde bitişik olması onun zâtî özelliğidir.⁶⁴ Ancak Hillî, cismin kendinde bitişik (muttasıl fî nefsihî) olduğu ilkesini kabul edildiğinde dahi söz konusu eleştirinin geçerli olduğunu ifade eder. Görünen o ki, bu itirazın temelinde araz olan bitişiklik ile heyûlânın varlığını ispatlamak için ortaya konan delildeki cisimlik sûreti manasındaki bitişikliğin birbirinden ayırt edilmemesi yatmaktadır. Ancak bu ikinci manadaki bitişiklik ilkinden farklıdır, çünkü bu ikincisi cevher olarak kabul edilmektedir. Nitekim Cürcânî de böylesi bir itirazı geçersiz bulduğunu belirterek ittisâlden kastın muttasıl cevherin kendisi (fî zâtihî) olduğunu, durum böyle iken onun nasıl olup da araz olarak nitelenebileceğini sorar.⁶⁵ Ancak Hillî görüşünde ısrarlıdır: “Ancak iki şey arasında akledilmesi mümkün olan ittisâl, nasıl olur da bir cevher olan cismin cüzü olabilir? Eğer nisbî ittisâl dışında imtidâdî ittisâl diye bir şeyi ispat ederlerse bu makûl olmaz. Zira makûl olan nisbî ve niceliksel olandır.” Bu ifadeler Hillî’nin araz olan bitişiklik dışında bir bitişiklik kabul etmediğini göstermektedir. Dolayısıyla o, nisbet kategorisine ait olduğunu düşündüğü ve dolayısıyla araz olarak değerlendirdiği bir şeyin, cevher olarak kabul edilen cismin kurucu unsuru olamayacağı kanaatini dile

⁶² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 219.

⁶³ Aynı ifadeyi Tûsî de kullanmakta ve maddenin varlığını kabul etmeyenleri kastetmektedir. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/73.

⁶⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu’l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 47a.

⁶⁵ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 122#5, 123#6.

getirerek kendince bir tutarsızlığa işaret etmektedir. Çünkü Meşşâî gelenekte cevherin arazla kıyâmı mümkün görülmediğinden –ki, Kâtibî de bu kanaattedir–⁶⁶ böylesi bir kabul, açık bir çelişki anlamına gelecektir. Kutbüddîn Şîrâzî bu itirazı şöyle cevaplar: “Cismin bir parçası olan şey bitişiklik değil, bitişiklik sûretidir yani zâtı gereği bitişik olan cevherdir.”

Hillî’nin heyûlânın varlığına dair delile yönelik diğer bir eleştirisi de “şeyin kendi ademine kâbil olmadığı” ilkesinin reddi üzerinden dile getirilir. Yukarıda da işaret edildiği üzere bu ilke, cismin infisâle kâbil oluşunun ittisâle dayandırılmayacağı hususunda bir dayanak teşkil edecek şekilde kullanılmıştı. Ancak Hillî, mümkün varlıkları örnek göstererek bütün mümkün varlıkların kendi yokluklarına kâbil olduğunu belirtir. Şayet buna karşın imkânın bir mahâlli yani taşıyıcısı olduğu ispatlanırsa buna karşı da bir cevabı olduğuna işaret etmektedir. Burada Hillî, mümkün varlıkların kendi yokluklarına kâbil olmalarını bir karşı delil olarak zikretmekte ise de, söz konusu ilkenin “kâbil, kabul edilen şeyle birlikte bâkî kalmalıdır” şeklindeki başka bir ilkenin devamı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu iki ilke birlikte düşünüldüğünde kendi yokluklarına kâbil olan mümkün varlıkların zâil oldukları yani varlıklarının sona erdiği, dolayısıyla bâkî kalamadıkları ortadadır. Kutbüddîn Şîrâzî de şeyin kendi ademine kâbil olması durumunda hem var hem yok olmak gibi bir imkânsızlığın ortaya çıkacağına işaret ederek Hillî’nin itirazına cevap vermektedir. Bunun yanı sıra Hillî, İbn Sînâ’nın çizdiği çerçevede imkânın maddede devam ettiği şeklindeki bir argümanı da tartışabileceğini ifade etmektedir. Nitekim imkânın sübûtî olduğunu esas alan bu argümana karşılık Hillî, zorunluluk ve imkânın aklî birer itibar olduğunu hararetle savunmaktadır.⁶⁷

⁶⁶ Meşşâî teoride cevherin arazla kıyâmının imkânsızlığı ile ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/54#128; a.mlf, **İşaretler ve Tembihler**, s.104; Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 26.

⁶⁷ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 132; İbn Mübârekşâh, **Şerhu hikmeti’l-‘ayn**, s. 219; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 47b. İmkânın sübûtî olup olmadığı ile ilgili tartışma için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/163#404; a.mlf, **el-Mübâhesât**, nşr. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413, s.191#167-9; Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 32-33; İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 78-81.

Kutbüddîn Şîrâzî de Hillî'nin ittisâl ve infisâli cisimde birbirini takip eden iki araz olarak değerlendiren anlayışına itiraz etmektedir. Şîrâzî, ittisâl ve infisâlin araz olarak görülmesini eleştirisinin hareket noktası yaparak şöyle der:

*Arazın konusu, onsuz da müstakil bir varlığa sahip olmalıdır. Oysa cisim bitişiklik olmaksızın mevcut olmaz. Dolayısıyla cismin kendinde bitişik olması, onun kurucu unsuru (mukavvim) olup zâtî bir şeydir.*⁶⁸

Kutbüddîn Şîrâzî'nin bu değerlendirmesi, hâl-mahâl ilişkisinin İbn Sînâcî çözümünü kullanması bakımından önemlidir. Arazın konusunun (mevzû) arazdan bağımsız olarak varolabilmesi, başka bir ifade ile arazın, bulunduğu konunun varlığına bir dahlinin olmayışı, söz konusu çözümün temel kabulüdür. Buna göre, ittisâl ve infisâl cisimde bulunan arazlar olarak değerlendirildiğinde bunların cismin varlığına dahil olmaması, aksine cismin bu ikisinden bağımsız bir varlığının olması gerekir. Oysa cisim bitişiklik olmadan var olamaz. Bu da gösteriyor ki araz olduğu düşünülen bitişiklik aslında cismin mukavvimidir, zâtî unsurudur.

Ancak İbn Mübârekşâh'ın aktardığına göre Şîrâzî, Kâtibî'nin delilinde ulaştığı sonuçlarla ilgili bir itirazı gündeme getirmektedir. Bu itiraza göre söz konusu delilden, cisimle birlikte bitişiklik/ittisâl dışında bir şeyin var olduğu ve bu şeyin infisâli kabul ettiği sonucu çıksa da, bu şeyin cisme dahil olması gerektiği ve cevher olduğu sonucu çıkarılamaz. İddia edilenin aksine bu şey, kabul edici (kâbil) bir araz olabilir. Bu durumda infisâl de aynı şekilde bir araz olur. Nitekim onlara göre arazın arazla kıyımı mümkündür.⁶⁹ Bu haliyle itirazda dile getirilen şey, delilin içeriği ile ulaştığı şey arasında bir boşluk olduğu iddiasıdır. Yani delil cisimle birlikte ittisâl ve ittisâle kâbil olan bir şeyin varlığını ortaya koymakta, ancak buradan, bu şeyin cisme dahil bir cevher olduğu sonucuna atlandığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu şeyin kâbil bir araz olabileceği vurgulanarak eğer cevherlik ve mukavvimlik söz konusu ise delilden bu sonucun çıkarılamayacağı, bunun için daha ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyulduğu ima edilmektedir. İbn Mübârekşâh, bu satırların devamında söz konusu itirazın Sühreverdî'nin **et-Telvîhât**'ında cevaplandığını belirterek bu cevabın uzunca

⁶⁸ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 47a.

⁶⁹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 219.

bir takririne yer verir. Sühreverdî'den aktarılan cevapta öncelikle heyûlânın varlığına dair delil, istenen sonucu verecek şekilde üç aşamalı olarak yeniden ifade edilmektedir: (i) İttisâl, muttasıl olanın yani cismin mahiyetinin kendisi değildir, aksi halde cisim ne ittisâle ne de infisâle kâbil olurdu. Onun ittisâle kâbil olmayışı, bir şeyin kendisine kâbil olamaması sebebiyledir. İnfisale kâbil olmayışı ise infisâlin vücûdî veya ademî olma ihtimallerine göre farklı gerekçelere dayanır. Şayet infisâl vücûdî ise o, ittisâlin zıddı demektir; oysa şeyin kendi zıddı ile bir araya gelmesi ve dolayısıyla onu kabul etmesi imkânsızdır. Eğer onun ademî olduğu kabul edilirse, bu durumda o adem-i mutlak değil, bitişiklik özelliğine sahip şeyde bu özelliğin olmaması şeklinde anlaşılmalıdır ve bu da onun bir mahâlle ihtiyaç duymasını gerektirir. Şey kendi yokluğuna mahâl olamayacağına göre onun mahâlî, ittisâlin kendisi olamaz. Dolayısıyla ittisâl eğer cismin kendisi olarak kabul edilirse ne ittisâle ne de infisâle kâbil olabilir. Buradan çıkan sonuç şudur: Muttasıl şey yani cisim, ittisâl olması bakımından ittisâlin kendisi değil, ittisâl ile birlikte olan bir şeydir. Ancak İbn Mübârekşâh, ulaşılan bu sonucu tartışmalı bulduğunu, bu sonucun doğruluğu durumunda delilin temel önermesinin geçersiz hale geleceğini belirtmektedir. (ii) İttisâl, muttasıl olanın mahiyetinin dışında da olamaz. Aksi halde onun akledilmesi, imtidâdî ittisâlin akledilmesine bağlı olmazdı. Başka bir ifade ile cisim, bitişiklik olmadan düşünülemez, zira onun akledilmesi bitişikliğin akledilmesine bağlıdır. (iii) O halde ittisâl, muttasıl olana yani cisme dâhildir ve onun bir cüzüdür. Buraya kadarki ifadeler, delilin yeniden ifadesinden ibarettir. Bu formülasyona dayanılarak şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: İttisâl cismin bir cüzü olduğuna göre onun başka bir cüzü de vardır. O halde muttasıl olanda ittisâl dışında başka bir cüz daha vardır ve bu cüz hem ittisâle hem de infisâle kâbidir.⁷⁰

et-Telvîhât'tan nakledilen bu cevap, esasında heyûlânın cismin bir cüzü olduğunu ortaya koymakta ise de itirazın ikinci kısmı hâlâ ortadadır: Cismin bir cüzü olan ittisâle birlikte varolan bu şeyin cevher olduğu bu delilden nasıl çıkarılabilir? Sühreverdî'nin bu ifadelerinde her ne kadar bitişiklik sûretinin cisme dâhil olduğu ortaya konulmuş olsa da sûretin cevherliği ile ilgili açık bir beyanda bulunulmaması dikkat çekicidir. Nitekim onun özellikle **Hikmetü'l-İsrâk** ve sonraki eserlerinde

⁷⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 219-220.

sûretin cevherliğini kabul etmediği bilinmektedir.⁷¹ İbn Mübârekşâh, Sühreverdî’den istimdadla yaptığı bu açıklamanın ardından, burada varlığı ortaya konan ittisâl dışındaki cüzün cisimle birlikte olan bir şey değil de infisâli kabul eden şey olduğu, yani onun cisme dâhil olduğu kabul edildiğinde şöyle bir itiraz gelebileceğini belirtmektedir: (i) Eğer ittisâl ile ancak iki şey arasında akledilebilen ve mukabili infisâl olan izafi şey kastediliyorsa, bu ittisâl cismin bir cüzü değildir. Zira bu, mikdâr olarak da adlandırılan sûret-i cismiye değildir. (ii) Eğer ittisâl ile imtidâdın ikinci anlamı kastediliyorsa, onun infisâli kabul etmesi imkânsız değildir. Zira o, infisâlin zıddı değildir. Ayrıca “kâbilin, kabul edilenle birlikte bâkî kalması” gerektiği şeklindeki ilkeye de bâtıl olduğu yönünde bir eleştiri gelebilir. Zira bu ilke ancak kabul edilen şey kâbili ortadan kaldırmıyorsa geçerli olabilirdi.⁷²

İbn Mübârekşâh, heyûlâ ile ilgili olarak Tûsî’nin **Şerhü’l-İşârât**’taki ifadelerini de kendi şerhinde zikretmektedir. Burada Tûsî, ittisâl ve infisâle mevzû olan şeyde yani cisimde birbirlerini takip eden iki şey olarak anlaşılmasına yönelik itirazlarını ortaya koymaktadır. Ona göre ittisâl ve infisâlin mevzûsu olan şey kendi zâtında muttasıl veya munfasıl olmamalıdır. Dolayısıyla kendisinde boyutlar farzedilebilen cismin bu şarta uygun olarak bu iki şeye mahâl olduğu söylenemez. Aksine bunlara mahâl olan şey, madde diye isimlendirilen şeydir. Cismin meydana gelmesi için ona zâtı gereği bitişik olan bir şey eklenmelidir ki, bu da cisimlik sûretidir. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle oluşan şey ise kendinde bitişik olan cisimdir. Dolayısıyla ona göre ittisâli mutlak manada araz olarak gören kimselerin unuttukları şey şudur: Cismin kendi zâtında muttasıl oluşu zâtî bir şey olup onun mukavvimidir; cevherin arazla kıyamı ise mümkün değildir.⁷³ Tûsî, cismin mukavvimi olan ittisâlin yani cisimlik sûretinin araz olarak görülmesi durumunda, cismin bir arazla kâim

⁷¹ Sühreverdî’nin sûretin cevherliğini eleştirdiği argümanlar için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü’l-İşrâk**, II/86-87; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü’l-İşrâk**, s. 98-99. Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Eyüp Bekiryazıcı, **Şihâbeddîn Sühreverdî’nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, s. 115-116.

⁷² İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 220. Bu itiraz, Hillî’nin daha önce bahsi geçen ve ittisâli ancak iki şey arasında akledilmesi mümkün olan bir şey olarak gördüğü, dolayısıyla nisbet kategorisine ait olup cevherin mukavvimi olamayacağı şeklindeki eleştirisi ile birlikte değerlendirilmelidir. Bkz. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsîd**, s. 132.

⁷³ İbn Mübârekşâh’ın **Şerhu’l-İşârât**’tan yaptığı alıntılar için bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 220-221. Tûsî’nin bahsi geçen analizi için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/73-74.

olması gerektiğini, bunun da temel kabullerden biri olan “cevherin arazla kıyamının imkânsızlığı” ilkesinin ihlali anlamına geldiğini belirtmektedir. İbn Mübârekşâh, Tûsî’den aktardığı bu çözüme şöyle bir itiraz gelebileceğini de ifade etmektedir: Cismin kendinde munfasıl olmayışından, ittisâlin onun zâtîsi olması lazım gelmez. Zira bunlardan her birinin arazî olması da mümkündür. Zaten tartışılan konu da budur.⁷⁴

Tûsî’nin bahsi geçen yaklaşımının Cürcânî tarafından da sürdürüldüğü söylenebilir. Nitekim ona göre cisim gibi boyutlu bir cevher ile ilgili ilk soruşturma, onun bilfiil bölümlü (zû-mefâsıl) olup olmadığı ile ilgilidir. Cismin cüzler içermeyen kendinde bitişik, kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun) olduğu ispat edildiğine göre araştırma bizâtihî bitişik cevherin yani cisimlik sûretinin bir mahâlde bulunup bulunmadığına yönelir. Cürcânî, cisimde ittisâlin yanı sıra başka bir şey daha bulunduğunu, bu şeyin cevherî ittisâle yani cisimlik sûretine mahâl olduğunu ve dolayısıyla da ancak cevher olabileceğini belirtmektedir. Ayrıca o, cisim olmak bakımından cisimde bitişiklik dışında bir şey bulunmadığında, bölünme ile birlikte cismin yok olması gerektiğini belirterek bitişiklik ve ayrılmanın taşıyıcısı olan bir unsurun varlığını ortaya koymaktadır.⁷⁵

Heyûlânın ispatına dair ortaya konan bu gerekçelerin dayandığı temel nokta, cismin kendinde bitişik, kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olması ve aynı zamanda bölünmeye de kâbil olmasıdır. Buradan çıkan netice ise cisimdeki bitişikliği ve bölünmeyi kabul edecek başka bir cüzün varolması gerektiğidir. Bu akılyürütme ile ilgili olarak şöyle bir soru gündeme gelebilir: Heyûlânın dayandırıldığı mukaddimelerden biri de cismin bölünmeye kâbil olması ise, oluş ve bozuluşa tâbi olmadıkları kabul edilen örneğin feleklerin durumu ya da küçük olduğu için bölünemeyen cisimlerin durumu nasıl izah edilecektir? Başka bir ifade ile çeşitli gerekçelerle bilfiil bölünmeyen cisimlerin varlığı söz konusu iken cisimlerin bölünmeye kâbil oluşu nasıl olur da daha alt bir ilkenin yani heyûlânın varlığı için delil olabilir? Bu soru, bilfiil bölünmeyen cisimlerin bu durumunun bizzat cisimlikten

⁷⁴ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 221.

⁷⁵ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 122#7, 123#4.

kaynaklanmadığının ispat edilmesini talep etmektedir. Diğer bir ifadeyle, bölünmeye kâbil oluşun cisimlik doğasının bir gereği olduğu, bu bakımdan da cisimlerin cisimlikte eşit oldukları ortaya konmadıkça heyûlânın ispatında başvurulacak delilin geçerli olamayacağı iddia edilmektedir. Dolayısıyla cisimlerin atomlardan oluşmadığının delillendirilmesi kadar cisimlerin cisim olmak bakımından eşit oldukları da ortaya konmalıdır ki, böylece heyûlânın varlığını savunmak için sağlam bir zemin oluşabilsin. Aksi halde en azından bilfiil bölünmeyen cisimler için heyûlânın varlığı tehlikeye girecek, bu da cisimliğin her bir cisimde farklı tabiattan oluştuğu gibi kabulü zor bir sonuca yol açacaktır. Kutbüddîn Şîrâzî bu itirazın kendi içinde barındırdığı bir çelişkiye dikkati çekerek şöyle der: Bir sebeple bifiil bölünmeyen cisimlerin farklı tabiatta oldukları kabul edilirse, bu durumda basit cisim basit olmamış olur.⁷⁶ Burada vurgulanan husus, sadece vehmen veya aklen bölünebilen ancak bilfiil bölünemeyen cisimlerin varlığından hareketle bu nitelikteki cisimlerin cisim olmak bakımından farklı oldukları sonucuna varılamayacağıdır. Zira böylesi bir sonuç, basit olduğu varsayılan cismin aslında basit olmaması gibi mantıki bir çelişkiye yol açacaktır.

Hikmetü'l-'ayn'da üstü kapalı da olsa bu meselenin cevabına yer verildiği görülmektedir. Buna göre mesele, cisimlik sûretinin heyûlâya olan ihtiyacı ile açıklanabilir. Şöyle ki, cismânî imtidâd zâtî gereği heyûlâdan müstağni olmadığı için yani heyûlâya yerleşmek onun için bir zorunluluk teşkil ettiğinden, ona zâtî gereği muhtaçtır ve daima onunla birlikte bulunur. Eğer ona zâtî olarak ihtiyaç duymasaydı, onda bulunmazdı. Dolayısıyla bütün cisimlerin bu şekilde heyûlâ ve sûretten oluşması bir zorunluluktur.⁷⁷ Burada fazladan açıklama gerektiren iki durum vardır ki, bunlar da yukarıdaki soruda dile getirilen gök cisimleri ve sert cisimlerdir. Felekî cisimlerde bölünmeye kâbil olmamanın sebebi türsel sûrettir. Zira feleğin lâzımı olan türsel sûret onun ittisâl ve infisâline mânidir. Bu sebeple de her bir felek nev-i şahsına münhasırdır. Küçük ya da sert cisimlerde ise buna mâni olan şey, tabii zâil olan sertliktir ki, bu sertlik zâil olduğunda yani sertlik bir şekilde ortadan kalktığında bu

⁷⁶ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 46b.

⁷⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52.

cisim de bilfiil bölünmeye kâbil olur.⁷⁸ Yukarıdaki ifadelerin devamından anlaşılmaktadır ki, tüm cisimlerin madde ve sûretten oluşması gerektiği fikrinin sûretin heyûlâya zâtî olarak muhtaç olması fikri ile temellendirilmesi Kâtibî'yi tatmin etmemiş görünmektedir. Zira o, ihtiyaç veya istiğnanın sûretin zâtından kaynaklanmayıp hâricî bir sebeple ona ilâşebileceği şeklindeki bir itiraza yer verir. Diğer bir ifadeyle, kendi özünde cisimlik sûreti heyûlâya karşı ne ihtiyaçla ne de ihtiyaçsızlıkla nitelenebilir; cisimlik sûretinin heyûlâya ihtiyaç duyduğu söylendiğinde bu ihtiyacın zâtî değil, hâricî bir sebepten ötürü olması pekâlâ mümkündür.⁷⁹ Kâtibî'nin bu tavrı, “zâtî ihtiyaç yoksa, zâtî ihtiyaçsızlık vardır” şeklindeki ilkeye karşı çıkmasıyla ilgili olmalıdır. Zira o, bu ilke ile delillendirilen başka meselelerde de itirazını dile getirmekte ve iki şey arasında ilişki zâtî ihtiyaç şeklinde değilse, bu ilişkinin zorunlu olarak zâtî ihtiyaçsızlık olmadığını belirtmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla onun dile getirdiği itiraz, konunun zâtî ihtiyaç üzerindeki temellendirilmesi ve buradan “eğer zâtî ihtiyaç yoksa zorunlu olarak zâtî ihtiyaçsızlık vardır” sonucuna varılmasınadır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin zâtî ihtiyaç ve ihtiyaçsızlık arasında kurduğu ilişkiye itiraz eder. Ona göre ihtiyaçsızlık zâtî gereği muhtaç olmamakla aynı şeydir. Bu durumda, sûret zâtî gereği heyûlâya muhtaç değilse, zorunlu olarak zâtî gereği ondan müstağni demektir.⁸¹ Nitekim Kutbüddîn Şîrâzî de itirazını aynı gerekçeyle dile getirir.⁸² Cürcânî ise bu düşünceye şu şekilde bir itiraz gelebileceğini belirtir: Bizzat kendine nisbetle her kavram ya başka bir şey olmaksızın bulunabilir ya da bulunamaz. İlk durumda o zâtî gereği ihtiyaçsız, ikinci durumda ise zâtî gereği muhtaçtır.⁸³

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılmaktadır ki, cismin yapısını heyûlâ ve sûretin bileşimiyle izah eden hilomorfik teorinin ana çatısı **Hikmetü'l-**

⁷⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 51.

⁷⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52.

⁸⁰ Örnek olarak bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 23, 43-44.

⁸¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 131. Hillî, Kâtibî'nin “zâtî ihtiyaç yoksa, zâtî ihtiyaçsızlık vardır” ilkesinin geçersizliğine dayanarak başka meselelerde yaptığı eleştirileri de aynı şekilde cevaplar. Bkz. **a.g.e.**, s. 50, 112.

⁸² Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 47b.

⁸³ Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 124#1.

‘ayn’da da devam etmektedir. Bu çerçevede, atomcu teoriye karşı, tabii cismin kurucu unsurlarından biri olarak vazedilen heyûlânın varlığını ispatlamak için yoğun bir çaba harcanmıştır. Zira hem cismin yapısını izah etmek hem de ileride ele alınacağı üzere cisimdeki değişimleri izah edebilmek için bu ispatlamanın yapılması gereklidir. Bu açıdan **Hikmetü’l-‘ayn** geleneğinde geniş bir problematiğin devralındığı ve her bir alt meselenin etraflıca tartışıldığı görülmektedir. Başta Kâtibî’nin eleştirel üslubu ve meseleleri delillendirirken başvurduğu sıkı argümantasyon olmak üzere, şârihlerin çeşitli itirazları ve meselelere getirdikleri açılımlar, heyûlâ ile ilgili problematiğin bu gelenek içerisinde en üst düzeyde tartışılmasını sağlamıştır. Bu zengin içerikli tartışmalara İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî, Nasîrüddin Tûsî, Sühreverdî gibi önemli filozoflara yapılan doğrudan atıflar ve onlardan yapılan alıntılarının katkısı da önemlidir.

Cevher-araz teorisi çerçevesinde cismin kurucu unsurlarının incelendiği bu bölümde heyûlânın ispatı ile yetinilmiş, heyûlânın diğer özellikleri ilgili başlıklarda ele alınmak üzere ertelenmiştir. Şimdi cismin diğer kurucu unsuru olarak vazedilen cisimlik sûretini incelemeye başlayabiliriz.

2.3.2. Cismin Bilfiil Unsuru: Cisimlik Sûreti

Tabii cismin heyûlâ dışındaki diğer kurucu unsuru, daha önce de belirtildiği üzere cisimlik sûreti olarak vazedilmiştir. Buna göre varlığın meydana gelebilmesi için potansiyel bir güç ve bir imkân sayılan ilk maddenin yanı sıra sûrete de ihtiyaç vardır. Bu sebeptendir ki, Aristoteles varlığı “maddede gerçekleşen sûret”ten ibaret görmüştür. Kâinatda bu iki unsur birbirinden bağımsız olarak bulunmadığından yani sûretsiz maddenin ve maddesiz sûretin varolması imkânsız olduğundan, bunlar varlığın özünü oluşturan iki cevher olarak kabul edilmiştir.⁸⁴

İbn Sînâ **Kitâbu’l-Hudûd**’da sûretin farklı anlamlar için kullanılan müşterek bir isim olduğunu belirtmekte ve bu anlamları şöyle sıralamaktadır: (i) Tür, (ii) mahiyet, (iii) türe ikinci yetkinliklerini kazandıran yetkinlik, (iv) bulunduğu mahâllin kendisiyle kâim olduğu hakikat, (v) türü kâim kılan hakikat. Ayrıca o, sûretin bazen

⁸⁴ Mahmut Kaya, “Sûret”, **DİA**, XXXVII/540.

ayrık yetkinliğe de söylenebileceğini belirtir ki, burada kastettiği şey nefistir.⁸⁵ Konumuz açısından burada sıralanan anlamlardan dördüncüsü ön plana çıkmaktadır, zira cevher anlamı içeren ve heyûlâya yerleşerek onu bilfiil kâim kılan şeye karşılık gelen, işte bu anlamdır. Maddede bulunması sebebiyle “cisimlik sûreti” olarak da isimlendirilen bu sûreti İbn Sînâ şöyle tanımlar:

*Dördüncü anlamıyla sûretin tanımı şudur: Başka bir şeyde onun parçası gibi olmaksızın bulunan mevcuttur. Onun, bulunduğu şeyden ayrı olması mümkün değildir; ancak bulunduğu şeyin bilfiil varlığı onunla gerçekleşir. Tıpkı ateş heyûlâsında bulunan ateş sûreti gibi. Zira ateş heyûlâsı ancak ateş sûreti veya ateş sûreti hükmünde olan başka bir sûretle bilfiil kâim olur.*⁸⁶

Burada sözü edilen sûret, ilk maddeye yani sûretsiz maddeye onun bir parçası olmaksızın yerleşmekte ve ondan ayrı bulunamamaktadır. Yerleştiği mahalli bilfiil kâim kılmak da yine bu sûretin özelliği olarak zikredilmektedir.

Hikmetü'l-'ayn'da ise sûret, daha özelde ise cisimlik sûreti müstakil bir konu olarak ele alınmamış, daha çok cevherlerin tasnifinde ve heyûlânın ispatı çerçevesinde bu konuya değinilmiştir. Yine dikkate değer bir diğer husus da heyûlâ ile ilgili tartışmaların daha çok onun varlığını ispat etrafında yoğunlaşmasına karşın, sûretin ispatına bir mesele olarak yer verilmemesidir. Bunun yerine sûretle ilgili tartışmalar onun cevherliği ve heyûlâ ile ilişkisi çerçevesinde şekillenmektedir. Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Hikmetü'l-'ayn'**ın konu tertibinde heyûlânın ispatını takiben neden sûretin de ispatına girilmediğini sorar ve sûretin varlığında şüphe olmadığını, zira tüm cisimlerde uzamların (imtidâdât) sabit olduğunu söyleyerek bu soruyu cevaplar.⁸⁷ Elbette bu cevap, sûretin Meşşâî gelenekte heyûlâ gibi kapalı bir kavram olarak görülmediğine, gerekleri –özellikle de boyutlar– üzerinden onun varlığının kendiliğinden anlaşılabileceğine işaret etmektedir. Bu konuda daha açık bir ifadeyi Cürçânî'de görmekteyiz. O, sûretin ispatı meselesi ile ilgili şu açıklamayı yapar:

⁸⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 16-17. İbn Sînâ'nın sûretin anlamlarını verdiği başka bir pasaj için bkz. a.mlf., **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, II/28-29#573.

⁸⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 17.

⁸⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 131.

*Sûretin ispatı konusuna gelince; buna olan ihtiyaç, heyûlânın ispatına olan ihtiyaç gibi değildir. Zira biz bitişikliği duyu ile kesin olarak idrak ederiz. Atom fikrinin çürütülmesi de açıkça göstermektedir ki, sûret kendi zâtında bitişiktir. Dolayısıyla onun ispatı için bu kadarı yeterlidir.*⁸⁸

Bu satırlar heyûlâ ile ilgili tartışmaların aksine cisimlik sûreti söz konusu olduğunda artık tartışmaların varlık ve sübût ekseninin ötesinde mahiyet ve keyfiyet eksenine oturduğunu göstermektedir. Diğer bir ifadeyle, şekil ve boyutları da içerecek şekilde geniş anlamıyla alındığında, sûretin varlığı en azından tartışmaların merkezinde olmaktan uzaktır. Bunun yerine daha çok onun cevherliği ve heyûlâ ile ilişkileri gündeme gelmektedir.

Bu çerçevede Kâtibî, cisimlik sûretini cismin iki unsurundan biri olarak ifade etmekte ve onu “heyûlâya yerleşen bitişiklik sûreti” olarak sunmaktadır. Yine onun heyûlâdan ayrı bulunmadığı ve heyûlâyı bilfiil kâim kıldığı da ifade edilmektedir.⁸⁹ İbn Mübârekşâh’ın ifadesine göre de cisimlik sûretinin ilintisel tanımı (resm) “mahâllini kuvveden fiile çıkaran cevher” şeklinde yapılmıştır.⁹⁰ Cürcânî ise **Kitâbu’t-Ta’rîfât**’ta cisimlik sûretinin anlamını “mahâllinin onsuz varolmadığı basit, bitişik cevher” olarak vermekte ve onun cismin ilk bakışta sahip olduğu üç boyuta kâbil olduğunu belirtmektedir.⁹¹

Burada bir hususun altını özellikle çizmek gerekir: Birinci bölümde cismin tanımı meselesinde cisimlik ile boyutların birbirinden farklı şeyler olduğu, İbn Sînâ’nın cismin boyutlar üzerinden tanımlanmasına yaptığı eleştiriler üzerinden ele alınmıştı. Bu eleştirinin bir devamı olarak cisimlik sûretinin de bizzat boyutların kendisi veya şekil olmadığı vurgulanmalıdır. İbn Sînâcı çizgide cisimdeki boyutluluğu ifade etmek üzere kullanılan “mikdâr”, cisimliğe ilave bir şey olarak kabul edilmektedir.⁹² Bunun anlamı şudur: Cismin mahiyetini oluşturan iki kurucu unsurdan

⁸⁸ Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 122#6.

⁸⁹ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 52. Benzer ifadeler için bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 47a.

⁹⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 219.

⁹¹ Cürcânî, “es-Sûretü’l-cismiyye”, **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, s. 141.

⁹² Konu ile ilgili olarak bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/60#144-146; a.mlf., **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 23; Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 62.

biri diğetine yerleşerek cismi meydana getirmekte ve böylece cisim ortaya çıkmaktadır. Cismin sahip olduğu diğ nitelikler bu cisimlik anlamına eklenen şeyler olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla onun bu niteliklere sahip oluşu, cisim-olmaklığı bakımından değildir. O halde cevher olduğu kabul edilen cisimlik sûretinin, cismin sahip olduğu boyutlar ve şekil olarak değerlendirilemeyeceği, aksine bunların cismin ortaya çıkmasıyla birlikte cisme ilişen arazlar olarak görülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Genel itibariyle bakıldığında **Hikmetü'l-'ayn**'da ortaya konulan cisimlik sûretine dair anlayışın İbn Sînâ çizgisinden belirgin bir şekilde farklılaşmadığını söylemek mümkündür. Nitekim metni yorumlayan şârih ve muhaşşiler de musannifin mensup olduğu fikri gelenekle bu konuda farklılaştığına dair bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Buradan anlaşılan şudur ki, **Hikmetü'l-'ayn** musannifi için problem alanı olan ve izahı gereken şey, sûretin varlığı veya tanımlanmasından öte, onun heyûlâ ile olan ilişkisidir. Bu sebeple onun cisimlik sûretinin mahiyetine dair anlayışını, sûretin heyûlâ ile olan ilişkisi üzerinden takip etmek daha doğru olacaktır. O halde heyûlâ-sûret ilişkisinin nasıl izah edildiğini incelemeye geçebiliriz.

2.3.3. Heyûlâ ile Sûret Arasındaki İlişkinin Mahiyeti

Buraya kadarki araştırma, cismin kurucu ilkeleri olarak heyûlâ ve sûretin tespit edilmesini sağlamıştır. Bu ilkelere ilki daha çok “varlığının ispatı” cihetiyle incelemeye konu olmuş, ikincisi ise “cevherliğinin ispatı” bakımından araştırılmıştır. İkisi de cevher olan bu iki kurucu unsurun bir araya gelerek basit cismi meydana getirdikleri kabul edildiğine göre bu iki unsur arasında bir tür ilişkinin var olması gerektiği hususu gündeme gelmektedir. Daha önce bu ilişkinin bir kısmı, cisimlik sûretinin heyûlâya gelip yerleşmesi (hulûl) ile sınırlı olmak üzere, incelenmişti. Ancak bu iki cevher arasındaki ilişkinin daha ayrıntılı bir soruşturmaya tabi tutulması gerekmektedir.

Heyûlâ ile cisimlik sûreti arasında bir ihtiyaç ilişkisi olduğu, zira “biri diğetine gelip yerleşen ve birlikte bütünlüklü bir yapı oluşturan iki şeyden birinin diğetine ihtiyaç duyması gerektiği” şeklindeki kabul daha önce incelenmişti. Bu ilkeyi göz

önünde bulundurarak incelemeyi derinleştirmek istediğimizde şu soruların gündeme geldiği görülür: Acaba heyûlâ ile sûret arasında tek taraflı bir ihtiyaç ilişkisi mi söz konusudur? Eğer böyle ise ihtiyaç duyan taraf hangisidir ve hangi bakımdan diğerine ihtiyaç duymaktadır? Eğer bunlar karşılıklı olarak birbirine muhtaçsa, bu ilişki kısır döngüye düşülmeksizin nasıl izah edilecektir? Bu ihtimallerin her birinde ihtiyaç zâtî midir yoksa hariçten mi gelmektedir? Şayet bunların dışında ihtiyaçsızlık fikri savunuluyorsa o halde heyûlâ-sûret birlikteliği nasıl izah edilmektedir? Bütün bu sorular, heyûlâ ile sûret arasındaki ilişkinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. O halde bu soruların hangilerinin gündeme geldiğine ve bunların nasıl cevaplandırıldığına daha yakından bakabiliriz.

2.3.3.1. Cisimlik Sûretinin Heyûlâdan Ayrı Olmaması

İster İbn Sînâcı çizgide olduğu gibi zâtî olsun isterse de Kâtibî'nin bir ihtimal olarak ortaya attığı gibi hâricî bir sebepten ötürü olsun, cismin iki kurucu ilkesi arasında bir ihtiyaç ilişkisinin sabit olduğu aşikârdır. Ayrıntıları birazdan ele alınacak olan bu ilişkinin karşılıklı bir ihtiyaç ilişkisi olduğunu hemen belirtelim. Bu durum **Hikmetü'l-'ayn**'da "telâzüm" olarak ifade edilmiştir. Bu ifade bir taraftan bilfiil ayrılmazlığı ve birlikteliği ifade ederken diğer taraftan da bu iki şeyin birbirini gerektirmesi anlamını da içermektedir. O halde öncelikle cisimlik sûretinin neden heyûlâdan ayrı olmayacağını soruşturmaya başlayabiliriz.

Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik II.2'de konuyu ele alan İbn Sînâ, cisimlik sûretinin heyûlâyâ ihtiyacını onun fertleşmesiyle ilişkilendirir:

*...Cisimlik sûreti, cisimlik sûreti olmak bakımından maddeye muhtaçtır. Çünkü cisimlik sûretinin doğası, kendinde cisimlik sûretinin doğası olmak bakımından farklılaşmaz. Çünkü o, tek ve basit bir doğa olup kendisine katılan fasıllarla cisim olması bakımından türlere ayrılmaz...*⁹³

⁹³ İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/64#156. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., **Kitâbu'n-Necât**, s. 239.

...Çünkü maddeye muhtaç olmak, cisimliğin ve bütün maddede bulunanların zâtı sebebiyledir...⁹⁴

İbn Sînâ bu pasajda küllî bir anlam olarak sunduğu sûretin heyûlâya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymakta, bunu da söz konusu küllî anlamın ancak heyûlâ ile farklılaşmasına bağlamaktadır. Diğer bir ifade ile sûretin teşahhusu ve küllî bir anlam olmaktan çıkarak her bir ferdin sûreti olması, bizzat kendisinden ötürü değil, ancak heyûlâ ile olan birlikteliği ile gerçekleşebilmektedir. O halde cisimlik sûretinin bu cihetle heyûlâya muhtaç olduğu ve bu ihtiyacın da zâtî bir ihtiyaç olduğu ortadadır.

Meselenin **Hikmetü'l-'ayn**'daki sunumu ise heyûlâdan ayrı cisimlik sûretinin durumu etrafında şekillenir. Kâtibî konuyu ele aldığı pasajda şu ifadelere yer verir:

*Cisimlik sûreti heyûlâdan ayrılmaz. Aksi takdirde –ileride açıklanacağı üzere– sonlu ve dolayısıyla şekil almış olurdu ki, bu imkânsızdır. Zira şeklin sûrete ilişkisi [i] eğer [sûretin] kendisi sebebiyle olursa, cisimler şekil bakımından benzeşir ve parçanın şekli bütünüün şekli gibi olurdu; [ii.] eğer bu, hâricî bir fâil sebebiyle olursa, heyûlâsız cisimsel mikdâr ayrılma ve bitişmeyi kabul ederdi; [iii.] eğer heyûlâ sebebiyle veya onun ortaklığı (müşâreket) ile olursa, heyûlâdan soyutlanmış olduğu [varsayılan] şey ona mukârin olmuş olurdu.*⁹⁵

Kâtibî'nin bu akılyürütmesi “boyutların sonluluğu” ilkesine dayanmaktadır. Bu ilke **Hikmetü'l-'ayn**'da arazlar başlığı altında, nicelikler bahsinde ele alınmıştır.⁹⁶ Bu ilkeden hareketle Kâtibî, cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olması durumunda sonlu (mütenâhi) ve şekil almış olarak varolacağı sonucuna ulaşır. Zira şekil, sonluluğun gerekeni (lâzım) olarak onunla birliktedir. Dolayısıyla sonlu olan şey, zorunlu olarak şekil ve boyut sahibidir. İşte bu noktada Kâtibî, heyûlâdan ayrıldığı varsayıldığında cisimlik sûretinin zorunlu olarak sahip olacağı şeklin muhtemel sebebini tartışır: Bu şekil (i) ya bizzat cisimlik sûretinin kendisi sebebiyle (ii) ya hâricî bir sebeple (iii) ya da heyûlâ sebebiyle veya onun ortaklığıyla ilişmiştir. Ardından Kâtibî, bu ihtimallerin

⁹⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/66#159.

⁹⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52. Boyutların sonluluğu ve bunun lâzımı olarak gelen şekil almayı esas alan aynı delil daha önce İbn Sînâ tarafından kullanılmıştır. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 85#86.

⁹⁶ Boyutların sonluluğu meselesi ile ilgili deliller için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 63. Bu konu çalışmanın dördüncü bölümünde ele alınacaktır.

doğuracağı çelişkileri ortaya koyarak söz konusu varsayımın geçersiz olduğunu yani cisimlik sûretinin heyûlâdan ayırlamayacağına hükmeder.

Kâtibî'ye göre bu ihtimallerden *ilki* imkânsızdır. Zira sûretin şekil alışı eğer bizzat kendisinden kaynaklanıyor olsaydı, tüm cisimlerin şekil bakımından birbirine benzemesi gerekirdi. Hatta parça ile bütünün şekli de birbirinin aynı olurdu. Çünkü hem parça hem de bütün, şeklin ilişmesinin illeti olan cisimlik sûreti bakımından eşittir. Bu düşünce, tüm cisimlerin cisimlik sûreti bakımından eşit oldukları, dolayısıyla gerekler (levâzım) bakımından da eşit olmaları gerektiği şeklindeki akılyürütmenin bir sonucudur. Kâtibî, hariçte cisimlerin farklı şekillerde olması ve aynı şekilde parça ile bütünün şekil bakımından farklı olmasından yola çıkarak şekil almanın sûretin bizzat kendisinden kaynaklanamayacağı sonucuna ulaşmaktadır.

Bu ilk ihtimal ile ilgili olarak Kutbüddîn Şîrâzî Meşşâî felsefedeki bir kabulü, basit cisimlerin küre şeklinde olmasını gündeme getirerek Kâtibî'nin söylediklerinden bir imkânsızlığın çıkmayacağını iddia etmektedir. Zira Meşşâî felsefede basit cisimlerin tabii şekli küre olarak kabul edildiği gibi bölünmeyle ortaya çıkan parçanın şekli de küredir. Dolayısıyla basit cisimliliğin tüm cisimlerde küre şeklini gerektirmesi sorun olmuyorsa cisimlik sûretinden ötürü tüm cisimlerin aynı şekilde olması neden gerekli olsun ki?! Şîrâzî bu itirazı dillendirmekle birlikte varsayılan durumda cisimlerin farklılaşamayacağını da bir sorun olarak kabul eder. Dolayısıyla ona göre sorun, heyûlâdan ayrı cisimlik sûretinde şeklin bizzat bu sûretin kendisinden kaynaklanması durumunda şekillerin benzer olması ya da bütün ile parçasının aynı şekli paylaşması değil, bu varsayımda heyûlâsız sûretin farklılaşamayacak olmasıdır.⁹⁷ Cürcânî ise bahsi geçen varsayımda parça ile bütünün şekil bakımından eşit olacağı hususu ile ilgili başka bir noktaya dikkat çekerek şöyle bir itiraz gelebileceğini belirtir: “Şekil hâricî varlığın gerekenlerinden biridir. Şayet onda bilfiil parça mevcut değilse, parçanın bütünle şekil bakımından eşit olması zaten söz konusu olmaz; ancak eğer parça mevcutsa, bu durumda söz konusu eşitlik gerekli olur.” Cürcânî'ye göre bu itiraza şöyle cevap verilebilir: “Şekil bakımından eşit olmaktan kasıt, mikdâr bakımından belirli bir büyüklükte (alâ kadri'l-mahsûs fi'l-mikdâr) eşitliğin olmasıdır.

⁹⁷ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 48a.

Bu ise hariçte mevcut olan parça için imkânsızdır.”⁹⁸ Cürcânî’nin işaret ettiği itirazda ancak cismin bilfiil parçalardan oluştuğu kabul edildiğinde parça ve bütünün şekil bakımından eşitliğinin tartışılabilceği ifade edilmektedir. Oysa bu itirazın cevabında, söz konusu ihtimalde dahi bu konunun tartışılamayacağı belirtilmektedir. Zira şekil bakımından eşitlikten kastedilen şey, belli bir büyüklükte eşit olmaktır ki, dış dünyada parçanın bütünle bu manada eşitliğinden söz edilemez.

Kâtibî’ye göre bahsi geçen *ikinci* ihtimal yani heyûlâdan ayrı sûretin şekil almasının hâricî bir sebepten kaynaklandığı kabul edildiğinde, cismânî imtidâdın heyûlâsız olarak birleşme ve ayrılmaya kâbil olabilmesi söz konusu olacağından bu seçenek de geçersiz hale gelmektedir. Zira cisimlerin şekli, onların birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelmektedir. Birleşme ve ayrılmaya kâbil oluş ise heyûlânın ilişkilerinden (levâhık) biridir. Bu durum heyûlânın ispatı ile ilgili tartışmalarda da gündeme gelmiş ve açıklanmıştı. Dolayısıyla mücerred sûretin şekil almasının hâricî bir sebebe dayandırılması, heyûlâya ait olan bir özelliğin sûrete yüklenmesine sebep olacağından Kâtibî tarafından muhal olarak görülmüştür. Ancak İbn Mübârekşâh, buradaki imkânsızlığın sadece maddesiz birleşme ve ayrılmadan kaynaklanmadığı kanaatindedir. Zira cisimde şeklin değişmesi sadece birleşme ve ayrılma ile olmaz. Tıpkı bir muma farklı şekiller verilmesinde olduğu gibi birleşme ve ayrılma olmadan da cisimlerin şekli değişebilmektedir. O halde buradaki imkânsızlık, maddesiz birleşme ve ayrılmanın yanı sıra heyûlânın bir diğer ilişkisi olan infial kuvveti ile de ilgilidir. Zira boyutlarda şekil ve mikdâr bakımından meydana gelen değişimler ancak infial için gerekli olan hazırlanmadan (teheyyü’) sonra gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla heyûlâdan ayrı sûretin şekil sahibi olduğunu kabul etmek, ancak heyûlâ ile birlikte düşünülebilen birleşme-ayrılma ile birlikte infial kuvvetini de sûrete yüklemek anlamına gelecektir.⁹⁹ Böylece İbn Mübârekşâh Kâtibî’nin delilini daha da

⁹⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 126#1.

⁹⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 225-226. Cürcânî bu durumu şöyle izah etmektedir: “Cisimde fiil ve infial yönleri bulunmaktadır. Bir şeyin hem fiil hem de infialin mebd’i olması imkânsızdır. Dolayısıyla cisimde iki şey bulunmaktadır ki, bunlardan birincisi fiilin mebd’idir ve ‘sûret’ olarak isimlendirilir; diğeri ise infialin kaynağıdır ve ‘heyûlâ’ olarak adlandırılır.” Cürcânî’ye göre bu, heyûlânın ispatı için kullanılan başka bir yoldur, ancak yetersizdir. Zira bir şeyin farklı bakımlardan fiil ve infialin mebd’i olması mümkündür. Bkz. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 117#4.

güçlendirerek “cisimlik sûretinin heyûlâsız olarak birleşip ayrılmaya kâbil olmadığı” tezi için ikinci bir gerekçe sunmaktadır.¹⁰⁰

Kâtibî’ye göre yukarıda zikredilen *üçüncü* ihtimal de geçersizdir, zira bu ihtimal heyûlâdan mücerred olduğu varsayılan sûretin yine onunla birlikte olduğu varsayımına dayandığı için kendi içinde çelişkilidir. Başka bir ifade ile heyûlâdan ayrı sûretin şekil alması yine heyûlâ veya onun ortaklığı ile şekil almaya dayandırıldığında, bu durum bir çelişki doğurmaktadır. Çünkü baştaki varsayımın aksine sûret yine heyûlâ ile birlikte olacaktır.

Böylece Kâtibî, cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olamayacağını, aksi tasavvur edildiğinde ortaya çıkan üç ihtimalin geçersizliği üzerinden açıklamış olmaktadır. “Boyutların sonluluğu” ilkesi gereği heyûlâdan ayrı sûret sonlu olmalıdır, bunun gereği de şekil alması olmalıdır. Bu şekil almanın üç muhtemel sebebi vardır ve üçünün de bu şekil almaya sebep olamayacağı ortadadır. O halde cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrılamayacağı, yani hariçte heyûlâdan ayrık bir sûretten söz edilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada şârihlerden İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Hikmetü’l-‘ayn**’da ortaya konulan açıklıcı çerçeveye şu itirazların yöneltilebileceğini sıralar:

Bir kimse şunu iddia edebilir: [i.] Sonluluk, kendisine ârız olan mikdâr vasıtasıyla sûrete iliştiği gibi şekil alma da (teşekkül) aynı vasıta ile ona ârız olur. Zira o [yani şekil], ta ‘lîmî cismi kuşatan sınırın (had) ya da sınırların hey’etidir. Dolayısıyla seçeneklerin tamamı burada sayılmamıştır. [ii.] Bunu kabul etsek bile [şöyle diyebiliriz:] Cisimlerin tabii şekli küredir. Aynı şekilde bütünden bilfiil ayrıldığı varsayıldıktan sonra parçanın da şekli yine küredir. Aksi halde parça ancak varsayımında olurdu. Hal böyle olunca da cisimler tabiatları gereği şekil bakımından eşit olurlar ki, bu onlara göre de böyledir. Şayet [şekil bakımından] bir farklılaşma olursa, bunun sebebi ârız olan şeylerdir. [iii.] Bunu da kabul etsek bile, şeklin [hâricî bir] fâile dayandırılması durumunda, sûretin birleşme ve ayrılmaya kâbil olması gerekeceğini kabul etmiyoruz.¹⁰¹

¹⁰⁰ Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 226.

¹⁰¹ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu’l-Makâsıd**, s. 133.

Görüldüğü gibi Hillî'nin ilk itirazı, musannifin şekil almayı boyutların sonluluğu deliline dayandırması ile ilgilidir. Kâtibî'nin aksine o, tıpkı sonluluk gibi şekil sahibi olmanın da mikdâr aracılığıyla sûrete ârız olabileceğini belirtir. Dolayısıyla ona göre heyûlâdan ayrı sûrete şeklin ilişmesi sadece musannifin saydığı üç ihtimale dayanmaz; ayrıca bunun mikdâr dolayısıyla gerçekleşmesi de ihtimallerden biri olarak görülmelidir. Hillî'nin ikinci itirazı, tabii cismin şeklinin küre olduğu ilkesine dayanmaktadır. Meşşâî gelenekteki bu ilkeyi hatırlatan Hillî, cisimlerin şekil bakımından eşit olmalarının problem olarak görülmesine anlam verememektedir. Aynı şekilde heyûlâsız sûretin şekil almasının hâricî bir fâile istinadı durumunda, sûretin heyûlâsız olarak birleşme ve ayrılmayı kabul etmesi gerekeceği yönündeki zorunluluk da onun anlamlandıramadığı hususlar arasındadır.

İbn Mübârekşâh, Hillî'nin bu eleştirilerini gündemine alıp cevaplandırmaya çalışmaktadır. Ona göre ilk eleştiri kuvvetli değildir, zira cisimlik sûreti ve maddenin muğayiri, mübâyin ya da gayr-ı mübâyin olmaktan daha geneldir. Dolayısıyla söz konusu sebebin gayr-ı mübâyin olması durumunda da imkânsızlık lazım gelir. Çünkü burada da söz, yine bu lüzûmun ya maddenin ortaklığı ya cisimliliğin kendisi ya da bu ikisi dışında bir şeyden olmasına döner.¹⁰² İkinci itiraz da ona göre dikkate alınmaya değecek nitelikte değildir. Zira burada musannif, tabii cisim ile birlikte bütünün ve parçanın da tabii şekil olan kürede ortak olmalarını söz konusu durumun gerekeni (lâzım) olarak zikretmemekte, tam tersine tüm cisimlerin şekil bakımından mutlak manada ortak olmalarını, sahip oldukları cisimlik sûretinde ortak olmalarına bağlamaktadır. Ayrıca şekil bakımından farklılaşma eğer Hillî'nin iddia ettiği gibi ârız olan şeyler sebebiyle olsaydı, tek tek cisimler için şeklin zorunlu oluşu cisimlik sûretine sahip olmalarından ötürü olmazdı.¹⁰³

Böylece cisimlik sûreti ile heyûlâ arasındaki telâzümün ilk yönü yani cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olamayacağı ortaya konulmuş olmaktadır. Bu delillendirme, cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olduğu varsayıldığında ortaya çıkacak imkânsızlıklar üzerinden yapılmıştır. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin bu delillendirmeye itirazları İbn

¹⁰² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 227

¹⁰³ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 225.

Mübârekşâh tarafından cevaplanmış, Cürcânî ve Kutbüddîn Şîrâzî ise delillendirme yöntemine dair sınırlı eleştirilerin dışında ana önermeye itiraz etmemişlerdir. Şimdi heyûlâ-sûret birlikteliğine bir de heyûlâ cephesinden bakmak faydalı olacaktır.

2.3.3.2. Heyûlânın Cisimlik Sûretinden Ayrı Olmaması

Heyûlâ-sûret arasındaki telâzüm ilişkisinin ikinci yönünü heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olmaması oluşturmaktadır. Tıpkı cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olmasının bazı sonuçlar doğurması gibi telâzümün heyûlâ tarafında da bu ilişkisinin neticesi olan bir takım sonuçlar meydana gelmektedir. Karşılıklı bu ayrılmazlığın sonuçlarını bir sonraki başlığa erteleyerek bu başlıkta heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olamayışının hangi gerekçelerle temellendirildiğini inceleyelim.

İbn Sînâ heyûlânın sûretsiz olamayacağını **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik II.3**’de detaylı olarak ele almaktadır. Cisimsel maddenin sûret olmaksızın bilfiil varolmasını imkânsız olarak gören İbn Sînâ, bunu temelde iki gerekçeye dayandırır. Bunların ilki, heyûlânın kuvveden ibaret olması ve onu bilfiil kılacak sûretten bağımsız bir şekilde varolamayacağıdır. İkinci gerekçede ise cisimlik sûretinden ayrı maddenin kendine ait bir varlığı ve konumu olup olamayacağı ihtimallerinden her birinde ortaya çıkacak imkânsızlık ve çelişkilere işaret edilerek şu sonuca ulaşır: Bu varsayımın içerdiği ihtimaller geçerli olmadığına göre heyûlâ cisimlik sûretinden ayrılamaz, zira sûretten ayrılmış madde varlığını devam ettiremez.¹⁰⁴

Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’daki temellendirmesi de İbn Sînâ’nın yaklaşımı ile paralellik arz eder. Onun konuyu delillendirme yaptığı pasajda şu ifadelere yer verilmektedir:

Aynı şekilde heyûlâ da sûretten ayrılmaz. Aksi takdirde [ayrıldıktan sonra] [i.] eğer mütehayyiz olursa üç yönde bölünmeyi kabul ederdi. Nitekim yer kaplayan her şeyin sağı solundan, yukarısı aşağısından zaruri olarak başkadır. Şayet böyle [mütehayyiz ve üç yönden bölünmeye kâbil] olursa, ya sûretin kendisi ya da onun mukârini olurdu. [ii.] Eğer mütehayyiz değilse sûret ona bitişmez. Aksi takdirde

¹⁰⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/66-69#160-168. Ayrıca bkz. a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 86-87#89.

*[eğer bitecek olsa] onun sûrete bitişmesi ya sûretin bir hayyizde olmasıyla ya da bir hayyizde olmamasıyla olurdu. Birincisi muhaldir, çünkü bir hayyizde bulunanın hayyizde olmayanla bitişmesi mümteni'dir. İkincisi de aynı şekilde muhaldir, çünkü bir hayyizde olmayan sûretin varlığı imkânsızdır.*¹⁰⁵

Bu pasajda Kâtibî, heyûlânın cisimlik sûretinden ayrılamayacağı hükmünü, aksi varsayıldığında ortaya çıkan çelişki ve imkânsızlıklarla izah etmektedir. Buna göre heyûlânın sûretten ayrı olabileceği kabul edildiğinde ortaya iki ihtimal çıkmaktadır: Sûretten ayrı heyûlâ (i) ya mütehayyiz olacaktır (ii) ya da mütehayyiz olmayacaktır.

Kâtibî'ye göre bu ihtimallerden *ilki* doğru kabul edildiğinde, sûretsiz heyûlâ mekânda yer kaplamış (mütehayyiz) olacaktır. Bu durumda onda sağ-sol, ön-arka ve üst-alt farklı olacağı için onun üç yönden bölünmeye kâbil olması söz konusu olur. Buradan çıkan netice ise onun ya doğrudan sûretin kendisi ya da ona bitişik (mukârin) olmasıdır ki, bu bir çelişkidir. Çünkü onun sûretsiz olduğu varsayılmıştı. Dolayısıyla ilk ihtimale göre heyûlânın bu şekilde sûretten ayrı ve mütehayyiz olduğunu varsaymak açık bir çelişki doğuracağı için geçersizdir.¹⁰⁶

İbn Mübârekşâh varsayımın ilk kısmı ile ilgili olarak Kutbüddîn Şîrâzî'nin tartışmalı iki noktaya işaret ettiğini aktarır. Buna göre (i) bölünmeye kâbil olma üç boyutlulukla değil, cevher olma sebebiyle olmalıdır. Şayet bu durum boyutlu olmaya dayandırılırsa bu sayıda boyuta sahip olmayan çizgi ve yüzey bunun dışında kalacaktır. (ii) Ayrıca sûretin üç yönden bölünmeyi kabul ettiğini söylemek de tartışmalıdır.

İbn Mübârekşâh bu tartışmalı konulara çözüm arar ve ilk meselede Kâtibî'nin tezini destekleyen bir tavır alır. Ona göre, kendisine müstakil olarak işaret edilebilen her şey, üç yönden bölünebilir. Çünkü ondan bir yöne doğru olan şey, ondan diğer

¹⁰⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52. Heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olmadığına dair bu delil, kısmî revizyonlarla kelâmcılar tarafından heyûlânın reddi için kullanılmış ve bu konuda güvenilir bir delil olarak nitelenmiştir. Delilin kuruluşu şöyledir: "*Heyûlânın reddi konusunda güvenilir delil şudur: [Varolduğu kabul edilirse] heyûlâ ya bir mekânda bulunacaktır ya da bulunmayacaktır. Eğer [bir mekânda] bulunursa ya kendi başına bulunuyordur ya da böyle değildir. Kendi başına bulunması halinde cisimdir; [cisimlik sûretine tâbi olarak bulunuyorsa] cisimlik sûretine yerleşen bir sıfat olur. Aksine, [eğer bir mekânda bulunmuyorsa] cisimlik sûreti ona özgü olmaz, çünkü o salt akli bir şey demektir.*" Bkz. Adudüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm**, s. 195. Bu delilin takrini ve cevabı için bkz. Cürânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II/822, 824#1191-1192.

¹⁰⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52.

yöne doğru olan şeyden başkadır, yani üç boyutludur. Fakat çizgi ve yüzey böyle değildir, nitekim çizgiye ancak yüzeyin bir parçası olarak (tebi'an), yüzeye ise cismin bir parçası olarak işaret edilir. Kaldı ki, eğer bölünmeye kâbil olma cevher olmakla ilişkili olsaydı, sûretten ve diğer ilişenlerinden (levâhık) soyutlanmış soyut bir cevher (mücerredü'l-cevheriyye) olarak heyûlâ bir yönden dahi bölünmeye kâbil değilken nasıl üç yönden bölünmeye kâbil olsun ki!¹⁰⁷ Dolayısıyla İbn Mübârekşâh bir taraftan çizgi ve yüzeyin ancak cismin bir parçası olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret ederken diğer taraftan bir cevher olan heyûlânın bölünme kabul etmediğini belirterek bölünmeye kâbil olmanın cevherlikle izah edilmesi gerektiği iddiasına cevap vermektedir. Bu konudaki ikinci itirazı da değerlendiren İbn Mübârekşâh, bunun yerine "Sûretin bölünmeye kâbil olması durumunda, heyûlânın ispatı konusunda zikredilen delil eksik kalır" şeklinde bir itirazın daha yerinde olacağını belirtir. Zira hatırlanacağı üzere heyûlânın ispatının dayandırıldığı delillerden biri de cisimde birleşme ve ayrılmaya dayanak olan şeyin bitişiklik dışında bir şey olduğu düşüncesidir ve bu düşünce bitişiklikle nitelenen sûretin hem bitişiklik hem de bölünmeye birden kâbil olmadığı kabulüne dayanmaktadır. İbn Mübârekşâh meseleyi şöyle açıklar: (i) Burada bölünme ile kastedilen, ayrı olma (iftirâk) ile sonuçlanacak bölünme (infikâk) değil, bir şeyde birbirinden farklı şeyler farzedilmesidir. İmtidadlar bu manadaki bölünmeyi zâtî olarak, diğer şeyler ise imtidâdlar vasıtasıyla kabul etmektedir. Dolayısıyla bu manada bölünmeyi kabul eden heyûlâdır, mikdâr ise ondan sonra onun kabulü vasıtasıyla kabul eder. (ii) Ya da buradaki kasıt, şayet sûret üç yönden bölünmeye kâbil olsaydı, onun aslında cisim olacağıdır. Çünkü üç yönde kısımete kâbil olan cevher odur. Ancak o, bu ikinci ihtimalin itiraza açık olduğunu da belirtmektedir.¹⁰⁸

Cürcânî'ye göre İbn Mübârekşâh'ın itiraza açık dediği şey, ifadenin mutlaklığıdır. Zira üç yönden bölünmeye kâbil olan her cevher cisim değildir; üç yönden bölünebilmenin yanı sıra şayet bir şeyde bulunma da söz konusu değilse ancak

¹⁰⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 227, 228. Cürcânî de burada mütehayyizin cevher olarak takyîdinin gerekli olmadığını, İbn Mübârekşâh'ın belirttiği üzere zâtî tehayyüzün yeterli olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ona göre de Kutbüddîn Şîrâzî'nin gerekçelendirmesi isabetli değildir. Bkz. Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 128#1.

¹⁰⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 228.

o zaman cisimden söz edilebilir. Cürcânî, “Cisim bazıları tarafından bu şekilde mutlak olarak tarif edilmektedir” şeklindeki bir itiraza, “Cismin bu şekilde tarif edilmesi aslından sûret manasındadır” karşılığını verir. Çünkü ona göre sûret ilk bakışta cisim manasındadır. Cisimde başka bir parçanın yani heyûlânın varlığını ispatlamak ve cismin sûret ile heyûlânın bileşiminden meydana geldiğini ortaya koymak için çok daha dakik bir incelemeye ihtiyaç duyulmaktadır. Başka bir ifadeyle, hissî idrake konu olan şeyin sûret değil de cisim olduğu ancak heyûlânın ispatı ve cismin heyûlâ ve sûretten bileşik olduğunu ortaya koymak gibi daha ileri soruşturmalarla ortaya konulabilmektedir.¹⁰⁹

Kâtibî’ye göre yukarıda sözü edilen *ikinci* ihtimal de geçersizdir. Zira sûretten ayrı heyûlânın mütehayyiz olmadığı kabul edildiğinde, sûretin ona bitişmesi imkânsız olacaktır. Çünkü böyle bir durumda sûretten ayrı olup mütehayyiz olmayan heyûlâ (i) ya bir hayyizde olan sûrete bitecektir ki, hayyizdeki sûret ile hayyizde olmayan heyûlânın bitişmesi imkânsızdır; (ii) ya da bir hayyizde olmayan sûretle bitecektir ki, sûretin hayyizde olmadan varolması imkânsız olduğundan bu ihtimal de muhaldir. Ancak Kâtibî’nin bizzat kendisi delilin son kısmını yani “sûretin bir hayyizde olmadan varolamayacağı” düşüncesini tartışmalı bulduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre hayyize ihtiyaç duyan sûret değil cisimdir.¹¹⁰ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, bu durum her ne kadar kafa karıştırıcı olsa da Kâtibî’nin burada medlûle değil, onun kanıtlanması için getirilen delile itiraz ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir. Başka bir ifade ile sûretin hayyize ihtiyaç duymadığı iddiası, Kâtibî’nin, heyûlânın sûretsiz olabileceği kanaatini taşıdığı anlamında yorumlanmamalıdır. Şârihlerin oldukça geniş açıklamalar yaptıkları ve musannifî eleştirdikleri bu meseleyi onların yorumları üzerinden takip etmek yararlı olacaktır.

Kâtibî’nin bu itirazı İbnü’l-Mutahhar el-Hillî tarafından açık bir şekilde hata olarak değerlendirilmiştir. Ona göre musannif, hayyize ihtiyaç duyanın sûret değil cisim olduğunu iddia etse de, imtidâd ve bitişiklik (ittisâl) demek olan sûret, zorunlu olarak ancak bir hayyizde müşahhas olarak akledilebilir. Başka bir ifade ile sûret ancak

¹⁰⁹ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 128#3.

¹¹⁰ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 52-53.

bir hayyizde teşahhus eder ve akledilir. Hillî'ye göre doğru itiraz şu şekilde olmalıdır: Sûretin mücerred heyûlâ ile bitişmesinin (iktirân) imkânsız olması, mücerred sûretin varlığını da imkânsız kılmaz. Zira cisimlik sûretinin mücerred heyûlâ ile hiçbir şekilde (ebeden) bitişmeden kalması da pekâlâ mümkündür.¹¹¹

Aynı şekilde İbn Mübârekşâh da sûretin hayyizde olmadan varolamayacağı düşüncesine, “Hayyize ihtiyaç duyan sûret değil, cisimdir” şeklinde itiraz edilemeyeceği kanaatindedir. Ona göre cisimlik sûretinin cisimde bulunmadan, cismin ise hayyizde olmadan varolması imkânsızdır. Mütahayyiz olanın parçası da mütahayyiz olacağı için cismin bir cüzü olan sûret de mütahayyizdir ve onun da mütahayyiz olmadan varolması mümkün değildir. Ancak musannifin itirazı doğru kabul edilse bile bu, ancak mücerred heyûlânın sûretle bir araya gelemeyeceğine (iktirân) delalet eder; buradan heyûlânın sûretten soyutlanamayacağı sonucu çıkarılamaz. Çünkü bazı heyûlâların daima sûretten mücerred olarak kalmaları mümkündür. Buradan anlaşılmaktadır ki, İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin zikrettiği delilin geçerli olsa bile matlûba hizmet etmeyeceği kanaatindedir. Bu noktada şöyle bir soru gündeme gelmektedir: Eğer mücerred heyûlâ ile sûretin mukâreneti imkânsız ise, o halde tüm heyûlâların sûrete mukâreneti de imkânsız olmaz mı? Zira heyûlâyâ sûretin ilk kez gelip yerleştiği durumda heyûlâ mücerred değil midir? Eğer mücerred ise neden ilkinde imkânsız olmayan şey şimdi imkânsız olmaktadır? İbn Mübârekşâh bu sorularla gündeme gelen itirazı gündemine alır ancak cevabı oldukça kapalı ve belirsizdir. Ona göre böyle bir itirazda bulunulamaz, zira mücerred olan ile mukârin olan mahiyet bakımından farklıdır. İbn Mübârekşâh başka bir itirazı daha gündemine alır ve cevaplar. İtiraz şöyledir: “Mücerred heyûlânın sûretle mukâreneti mümkün değildir” önermesi ters döndürüldüğünde (aks-ı nakîz) “Sûrete mukârin olanın onsuz olması mümkün değildir” şekline dönüşür; dolayısıyla heyûlâ ona mukârin olduğundan ondan ayrılması imkânsız olur ki, amaçlananan (matlûb) da budur. İbn Mübârekşâh bu açıklamayı sorunlu bulduğunu belirtmektedir. Çünkü burada amaçlanan, heyûlânın sûretsiz varolamayacağını ispatlamaktır; ona mukârin olanın ondan ayrılmasının mümkün olmadığını ortaya koymak değildir. Ancak söz konusu

¹¹¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 135.

önerme ters döndürüldüğünde ortaya çıkarılan sonuç ilkin değil ikincisini yani heyûlâya mukârin olanın ondan ayrılamayacağını ortaya koymaktadır.¹¹²

Bu son itiraz ve İbn Mübârekşâh'ın buna verdiği cevap, Cürcânî tarafından da değerlendirilmiştir. Onun yorumuyla, bazıları burdaki asıl amacın ikincisi olduğunu yani açıklamanın hedefinin heyûlâya mukârin olanın ondan ayrılamayacağını ortaya koymak olduğunu; heyûlânın sûretsiz varolup olamayacağı meselesinin ise başka bir tartışmanın konusu olduğunu belirtmektedirler. Cürcânî bu yaklaşımı doğru bulduğunu ifade etmektedir.¹¹³ Ayrıca ona göre, Kâtibî'nin “hayyize ihtiyaç duyan sûret değil cisimdir” şeklindeki itirazına karşın İbn Mübârekşâh'ın yaptığı açıklamalara gerek yoktur. Zira ona göre hayyize zâtî olarak ihtiyaç duyan şey, cevherî imtidâd olan sûret-i cismiyyedir. Cisme gelince, eğer o, -yukarıda değinildiği üzere– sûret manasında alınır, bunun neticesi açıktır; eğer heyûlâ ve cisimlik sûretinden mürekkebe olarak alınır, onun cüzü olan cisimlik sûreti hayyizle muttasıf olduğu için o da hayyizle muttasıf olur.¹¹⁴

En temel gayesi heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olamadığını ortaya koymak olan bu tartışmanın, sûretsiz heyûlânın hayyizde olup olmama ihtimalleri çerçevesinde tartışıldığı görülmektedir. Musannifin her iki ihtimalin de doğuracağı imkânsızlıklara işaret ederek söz konusu ayrılmazlığı ortaya koyduktan sonra kendi delillendirmesine bir itiraz olarak dile getirilen “hayyize ihtiyaç duyan şeyin sûret değil cisim olduğu” yönündeki beyanı, tartışmayı başka bir boyuta taşımıştır. Farklı gerekçelere dayansa da onun bu itirazının yorumcular tarafından kabul görmediği ve eleştirildiği açıktır.

Böylece heyûlâ-sûret birlikteliğinin iki yönü –yani ilkin cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olamayacağı, ardından da aynı şekilde heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olamadığı– ayrı ayrı ele alındığına göre, cismi oluşturan bu iki unsur arasında bir illiyet ilişkisi olup olmadığı, eğer varsa bunun nasıl bir illiyet bağı olduğu üzerinde durmak gerekecektir.

¹¹² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 229.

¹¹³ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn*, s. 129#1.

¹¹⁴ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn*, s. 128#5. Cürcânî mütehayyiz oluşun cisimlik sûreti için zâtî arazlardan biri olduğunu çeşitli vesilelerle ifade etmektedir. Mesela bkz. s. 127#8, 128#2.

2.3.3.3. Cisimlik Sûreti ile Heyûlâ Arasındaki İlliyyet İlişkisi

Cismin iki unsuru olan heyûlâ ve sûret-i cismiyye arasında bir tür ayrılmazlık ilişkisi başka bir deyişle telâzüm ilişkisi olduğu yapılan açıklamalardan ortaya çıkmaktadır. Bu iki unsurun birlikteliğinden söz edildiğine göre acaba bunlar birbirine görelî (muzâf) midir yoksa bunlar arasında bir illiyet mi söz konusu mudur? Eğer bir illiyet ilişkisinden söz edilecekse bu ilişkinin mahiyeti nedir? Başka bir ifade ile daha önce ispatlanan unsurlar arasındaki telâzümün keyfiyeti nedir? Şimdi bu soruların nasıl yanıtlandığına daha yakından bakalım.

İbn Sînâ **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik** II.4’de varlık mertebesinde sûretin maddeden önce geldiğini ele alırken cismin bu iki unsuru arasındaki ilişkinin görelilik ilişkisi olamayacağını belirtir. Zira her ikisi de cevher olan madde ve sûretin her biri diğerine nisbetle anlaşılmaz, aksine bunların kullanımındaki anlamları bakımından bir görelilik manası söz konusu olsa da, -bu çerçevede madde, kuvvesine sahip olduğu şeye nisbetle, sûret ise yetkinlik verdiği şeye nisbetle düşünülür- doğrudan madde ve sûretin zâtî açısından düşünüldüğünde bu görelilik anlamı geçerli değildir. İkinci olarak, hâlihazırda birlikte mevcut olan madde ve sûretin ilişkisi açısından bakıldığında maddenin zaten birlikte olduğu sûrete dönük bir istidadının olduğu da söylenemez. Zira sûretle birlikte bilfiil olan maddenin artık o sûrete yönelik istidadı ortadan kalkmıştır.¹¹⁵

Madde ve sûret zât bakımından görelî olmadıklarına göre bunlar arasındaki ilişki nasıl olmalıdır? İbn Sînâ heyûlâ veya sûretten hiçbirinin diğerinin mutlak nedeni veya mutlak aracısı olmadığını; aksine bunların kendilerine neden olan başka bir şeye ihtiyaç duyduklarını açıkça ifade eder.¹¹⁶ O, yukarıda alıntıladığımız açıklamaların devamında madde-sûret ilişkisi ile ilgili muhtemel seçenekleri (1) ya illet-ma‘lûl ilişkisi veya (2) varlıkta denk olan, ancak biri diğerinin nedeni veya eseri olmaksızın birlikte varolan iki şeyin ilişkisi olarak belirler.¹¹⁷ Burada onun amacı illiyet ilişkisi ile

¹¹⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/74#183-184.

¹¹⁶ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 88#93, 153#235.

¹¹⁷ İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/75#185. İbn Sînâ’nın varlıkta denk iki şeyin ilişkisi üzerine kurduğu bu delili başta madde-sûret olmak üzere ruh-beden ve Zorunlu Varlık’ın birliği alanlarında nasıl kullandığını ve bu argümanın onun feyz düşüncesi ile ilgisini irdeleyen bir çalışma için bkz. Olga Lizzini, “Madde ile Sûret Arasındaki İlişki: ‘Türdeşlik Delili’ (İlâhiyyât, II,4)

denklik (tekâfu') ilişkisini ayırt etmektir. Bu iki tür ilişki birbirinden farklıdır, zira ikincisinde aralarında bir illiyet bağı olmaksızın birinin varlığı veya yokluğu diğeriyle *birlikte* olur, diğeri *ile* olmaz. Bu demek oluyor ki, denklik ilişkisi bir birliktelik (ma'iyyet) ilişkisidir. Ardından İbn Sînâ, madde-sûret ilişkisi bu yolla açıklandığında ortaya çıkması muhtemel sonuçları sıralar. Buna göre madde ve sûretten birinin ortadan kalkmasını ele aldığımızda, bu ancak kendi doğalarının dışında bir sebep olmaksızın, birinin diğeriyle ortadan kalkması şeklinde olabilir. Kendi doğaları dışında üçüncü bir sebebin olmayışı, bu iki şeyin varlıkta birbirine bağlı (müte'allikatü'l-vücûd) olması anlamına gelir. Bu bağlılık ise ancak bunların varlık veya mahiyetinden ötürü olmayıp, üçüncü bir şey nedeniyle olabilir. Böylece İbn Sînâ, madde ve sûretin kendinde mümkün olduğunu, dayandıkları bu üçüncü şey sebebiyle zorunlu olduklarını, onun varlığıyla varolup onun ortadan kalkmasıyla da ortadan kalkacaklarını belirlemiş olmaktadır.¹¹⁸ Madde ve sûret üçüncü bir şeyin eseri olduğu belirlemesinin ardından İbn Sînâ, bunların birbirine nasıl iliştiğini açıklar. Buna göre iki unsurdan biri, ikisinin de nedeni olan üçüncü şeye daha yakın olur ve diğerrinin aracı nedeni (el-illetü'l-vâsıtatı) haline gelir.¹¹⁹ Böylece İbn Sînâ aracılık vasfına nedensel bir rol yüklemekte ve madde ile sûretten hangisinin bu niteliğe sahip olduğunu soruşturmuştur. Onun ulaştığı sonuç, bu niteliğe sahip unsurun sûret olduğu şeklindedir.¹²⁰ Ancak İbn Sînâ burada şöyle bir ayrıma gider: Maddesinden ayrılmayan sûretler yani feleklerin sûreti söz konusu olduğunda bu sûret maddesinin varlığı için tek başına yeterlidir; ancak maddesinden ayrılabilen ay-altı âlemdeki sûretler tek başına maddesinin varlığını sürdürmesi için yeterli değildir. O halde maddenin varlığının illeti sûret ile beraber başka bir şey olmalıdır ki, maddenin varlığı o şeyden taşsın.¹²¹

Üzerine Bazı Kısa Gözlemler ve Feyzin Neticesi", çev. Mehmet Sami BAGA, **Bingöl Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi (BÜİFD)**, 7 (2016), s. 154-166.

¹¹⁸ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/75-76#185-186.

¹¹⁹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/76#187.

¹²⁰ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/78#193.

¹²¹ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/78-179#194. İbn Sînâ'nın sûreti maddenin aracı illeti olarak belirlediği başka bir bağlam için bkz. a.mlf, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/149#835-836, 157#848.

Görüldüğü üzere İbn Sînâ'nın tipik nedensellik şeması (illet-mütevassit-ma'lûl), madde-sûret ilişkisine dair açıklamasında da geçerlidir. Ancak burada madde-sûret ilişkisinin kendine özgü bir tarafı da söz konusudur ki, bu da sûretin maddede bulunması ve dolayısıyla ona duyduğu ihtiyaçtır. Zira sûretin heyûlâyâ olan zâtî ihtiyacı, onun heyûlânın mutlak sebebi olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Böylece İbn Sînâ, madde ve sûret arasındaki ilişkiyi, varlık verici fâil nedene kapı aralayacak şekilde, varlıkta birbirine denk olmakla birlikte ayrık aklın sûreti var kılmasıyla denkliğin sûret lehine bozulduğu bir ilişki olarak inşa eder. Ayrık akla yakınlığı sayesinde sûret, onun maddeyi var etmesinde vâsıta neden olarak işlev görür ve sûretle madde tek bir nedenin eseri olan, ancak iki eserden birinin diğerini varlıkça önceleyerek aracı fâil neden haline geldiği iki parça olarak ortaya çıkar.¹²²

Heyûlâ ve sûret arasındaki telâzüm ilişkisine dair incelemenin ardından **Hikmetü'l-'ayn**'da cismin bu iki unsuru illiyet bakımından da ele alınmıştır. Kâtibî'nin konuyla ilgili açıklaması şu şekildedir:

*[Heyûlâ] sûretin illeti değildir. Aksi takdirde varlık bakımından ona tekaddüm ederdi. Bunun tersi de böyledir. Aksi takdirde [sûret] ondan önce bulunurdu. İkisi de yekdiğerinden tamamen müstağni olamaz. Aksi takdirde aralarında terkip olmazdı. O halde her birinin yekdiğerine bir yönden ihtiyacı vardır. Nitekim heyûlâ bâkî kalabilmede sûrete ihtiyaç duyarken, sûret de ona teşekkülünde ihtiyaç duyar ve her biri yekdiğeri ile teşahhus eder.*¹²³

Bu ifadeler, Kâtibî'nin heyûlâ-sûret arasındaki karşılıklı ihtiyaç ilişkisine dair buraya kadar yaptığı değerlendirmelerin bir neticesidir. Şayet cismin bu iki unsuru birbirinden ayrılamıyorsa bunlardan birinin en azından zaman bakımından diğerini öncelediği ve onun mutlak sebebi olduğu söylenemez. Bundan kasıt, hiç şühesiz bu unsurların birbirlerinin zâtı için illet olmadıklarıdır. Yine bu karşılıklı ihtiyaç ilişkisi onların birbirinden tamamen bağımsız olmadıklarını da ortaya koymaktadır. O halde bu iki tespitin sonucu olarak bu iki unsurun ilişkisinin soruşturulması gerekmektedir ki, bu satırların esas amacı bunu açıklamaktır. Kâtibî bu soruşturmanın neticesinde heyûlâyı bekâsında sûrete ihtiyaç duyan, sûreti ise teşekkülünde heyûlâyâ muhtaç

¹²² Bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 425-426.

¹²³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 53.

olarak takdim etmekte; ayrıca bu ikisinden her birini diğerinin teşehhusunun illeti olarak belirlemektedir ki, bu açıklama İbn Sînâcî çerçeveye uyumludur.

Bu açıklamada şârihlerin üzerinde durdukları üç temel nokta söz konusudur: Bunlar; (1) gerek heyûlânın gerekse de sûretin birbirleri için mutlak illet olmaması ve bunun gerekçelendirilmesi, (2) bu iki unsurun birbirinden müstağni de olmadıklarının tespiti ve (3) ilk iki meselenin bir neticesi olarak bunlar arasındaki ilişkinin kısır döngüye düşülmeksizin nasıl izah edileceğidir. Birbiriyle ilişkili olan bu meselelerden ikincisi önceki iki başlıkta ele alındığından burada diğer iki mesele öne çıkarılacaktır.

İlk meselede Kâtîbî, hemen öncesinde heyûlâ ve sûret arasındaki telâzümü ortaya koymuş olmanın rahatlığıyla, bu iki unsurdan hiçbirinin diğerinin illeti olamayacağını, aksi halde illet olanın varlıkta diğerin önce gelmesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla onun gerekçesi, bu iki ögenin birbirlerine duydukları ihtiyacın bir neticesi olarak diğer öğeden önce olamayacağıdır. Öyle anlaşıyor ki onun daha geride dayandığı ilke, en genel şekilde “illet ma‘lûlünden önce olmalıdır” şeklinde ifade edilen illiyet presibidir. Buna göre eğer sûret ya da heyûlânın mutlak illetliği söz konusu olacaksa, illet olan ögenin varlıkta önce gelmesi bir zorunluluk olacaktır. Oysa onların birbirine ihtiyaç duyduğu ve birbirinden ayrı olamadığı daha önce ispatlanmıştı. Kâtîbî illetin varlıkta önce gelmesinin zâtî mi yoksa zamansal bir öncelik mi olduğunu belirtmemektedir. Bu noktaya açıklık getiren İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, illetin varlıkta önce olmasının zamansal değil zât bakımından olduğunu belirtmekte ve musannifin gerekçelendirmesinin açık olmadığını ifade etmektedir. Ona göre heyûlânın illet olmadığına dair (i) onun kâbil olup, kâbili olduğu şeyin fâili olamadığı ve (ii) onun bütün sûretlere nisbetinin eşit olduğu yönündeki deliller; yine sûretin heyûlânın illeti olmadığını açıklamak üzere öne sürülen (i) sûretin zâil olmasına karşın heyûlânın bâkî kaldığı ve (ii) onun maddenin varlığına bağlı olan şekle ihtiyaç duyduğu şeklindeki gerekçeler de problemlidir.¹²⁴

¹²⁴ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu’l-Makâsîd*, s. 135-136. Heyûlânın kâbil ilke olması ve kâbili olduğu sûretin illeti olamayacağı argümanını Kutbüddin Şîrâzî de kullanmaktadır. Bkz. Kutbüddin Şîrâzî, *Kitâbu’l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 48b. Ancak Kâtîbî’nin “bir şeyin hem kâbil hem de fâil olamayacağı” ilkesine yönelik eleştirilerini göz önünde bulundurarak bu argümana

İbn Mübârekşâh'ın aktardığına göre Kutbüddîn Şîrâzî bu noktaya işaret ederek illetin zât bakımından önce gelmesi gerektiğini, dolayısıyla buradaki gerekçelendirmenin iki yönlü olarak problemli olduğunu belirtmektedir. Bu uyarıyı değerlendiren İbn Mübârkşâh ise gerekçelerin şu şekilde tadil edilmesini önerir: Sûret heyûlânın illeti olamaz, aksi halde *müşahhas* sûretin heyûlâdan önce gelmesi gerekirdi. Zira bir şey müşahhas olmadıkça hariçte bulunamaz, hariçte bulunmadıkça da varlıkta bir tesiri olamaz. Müşahhas sûret ise teşahhusunda heyûlâdan sonra gelen sonluluk (tenâhi) ve şekle ihtiyaç duyar. Aynı şekilde heyûlâ da sûretin illeti olamaz, aksi halde müşahhas heyûlâ zât bakımından sûretten önce gelirdi ki, bu imkânsızdır. Zira sûret, heyûlânın teşehhusu için fâil illettir.¹²⁵ Burada açıkça görüldüğü üzere İbn Mübârekşâh'ın çözüm önerisinde sûretin illet olamayışı, onun teşahhusunda sonluluk ve teşekküle ihtiyaç duyması ile açıklanmakta, bu iki unsurun ise heyûlâdan sonra geldiğine işaret edilmektedir. Ona göre heyûlânın illet olmayışı ise teşahhusunda sûrete ihtiyaç duyan heyûlânın ona illet olamayacağı şeklinde gerekçelendirilmiştir.

Peki, durum böyle olduğunda yani sûretin teşahhusu için sonluluk ve şekle ihtiyaç duyması, bunların ise heyûlâyâ bağlanması durumunda heyûlâ sûretten önce olmayacak mıdır? Ve eğer heyûlâ sûretten önce ise bu durumda sûret nasıl heyûlânın teşehhusu için fâil illet olabilir? İbn Mübârekşâh kendisine yöneltilebilecek bu itirazların farkındadır ve bunlara şöyle cevap verir: Heyûlânın herhangi bir sûret olmak bakımından sûretten yani mutlak sûretten önce gelmesi imkânsızdır. Çünkü bu sûret onun illetinin ortağıdır. Ancak heyûlânın, teşahhusunda sonluluk ve teşekkülden sonra olan –ki bu ikisi heyûlâdan sonra gelmektedir– müşahhas sûretten önce gelmesi imkânsız değildir.¹²⁶ Böylece İbn Mübârekşâh, mutlak manada sûret ile müşahhas sûretin heyûlâ ile ilişkisini birbirinden ayırmaktadır. Heyûlânın mutlak sûreti öncelemesi imkânsızdır, zira heyûlâdan ayrılmadığı ispatlanan bu sûrettir. Ancak heyûlâ vasıtasıyla kazandığı şekil ve sonlulukla o artık herhangi bir sûret değil, kendisine işaret edilebilen müşahhas bir sûrettir. Sûret bu iki niteliği yani şekil ve

temkinli yaklaşmak gerekmektedir. Kâtibî'nin söz konusu ilke ile ilgili itirazları için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 45.

¹²⁵ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 230.

¹²⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 230. Aynı formülasyona sahip açıklamalar için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/166, 176.

sonluluğu heyûlâ ile kazandığına göre heyûlânın bu müşahhas sûreti öncelediğini söylemek mümkündür.

Ancak Cürcânî'ye göre İbn Mübârekşâh'ın değerlendirmesi bir kısırdöngü içermektedir. Şöyle ki, burada sûret ve heyûlâ birbirinin zâtının illeti olarak değerlendirilmemiş, bununla birlikte bunlar birbirinden müstağni olarak da görülmeyip birbirinin teşehhusunun illeti olarak görülmüştür. Ona göre kısırdöngünün kaynağı ise şudur: Bu açıklamada heyûlânın illet olmayışı, onun teşehhusunun fâilinin sûret olmasına dayandırılmakta, sûretin fâilliği ise illet olmayışına bağlanmaktadır. Cürcânî, söz konusu ilişkinin başka bir şekilde izah edilmesi durumunda delillendirmenin sıhhatine bakılabileceğini, ancak bu haliyle kısırdöngü içerdiği kanaatindedir.¹²⁷ Ayrıca Cürcânî, sûretin teşekkülünde sonluluk ve şekle ihtiyaç duymasına yönelik bir itirazı aktarmaktadır. Bu itiraz önemlidir, zira İbn Mübârekşâh'ın yukarıda bahsi geçen tadil önerisinde sûretin heyûlâya ihtiyacı, heyûlâdan sonra gelen sonluluk ve teşekküle ihtiyaç duymasına bağlanmıştı. Cürcânî bu itirazı şöyle aktarır: “Sûretin teşahhusunda sonluluk ve teşekküle ihtiyaç duyması makûl değildir. Zira (i) eğer bu ihtiyaç ikisinden birinin cüzlerine ise, bu cüzün ortadan kalkması ile söz konusu şahsın da ortadan kalkması gerekirdi. Ancak durum böyle değildir. Nitekim müşahhas ve muayyen bir mumun şekli ve boyutları değişmekle birlikte kendisi zâil olmayıp bâkî kalmaktadır. (ii) Eğer ihtiyaç küllî olana ise yani küllî şekil ve sonluğa ihtiyaç duyuluyorsa, bu seçenek de bâtıldır. Zira zorunlu olarak bilmekteyiz ki, örneğin küllî bir şeklin sûrete eklenmesi (indimâm) onun teşahhusu bakımından bir şey ifade etmez.” Cürcânî, bu eleştirinin şu şekilde cevaplandığını belirtir: “Sûretin teşekkül bakımından heyûlâdan sonra gelen sonluluk ve şekle ihtiyaç duymasından kasıt, onların müşahhaslık (hâziyyet) ve taayyün ifade etmeleri manasında değildir; tam tersine bunlar şahıs olması bakımından şahsın lâzımlarıdır ve bu manada onlar cismin somutlaştırıcılarıdır (müşahhisât). O halde burada doğru olan ikinci seçenek yani ihtiyacın küllî olmasıdır.” Fakat Cürcânî bu cevabın incelenmeye muhtaç olduğunu (fihî bahs) belirtmekte ve şöyle devam etmektedir: “O zaman sözün anlamı şu şekilde olur: Sûret, kendi lâzımlarıyla muttasıf olmak için heyûlâya muhtaç olan bu iki şeye muhtaçtır ve bu özelliğiyle (haysiyyet) o, heyûlâdan sonradır. Ancak

¹²⁷ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn*, s. 130#1.

bu durum onun zât bakımından heyûlâdan önce olması ile çelişmez (lâ yunâfi). Dolayısıyla sûret onun teşahhusunun illeti olabilir; zira illetin tekaddümü lâzımlarıyla değil, zât ve teşahhus bakımından olmalıdır.” Öyle anlaşılıyor ki Cürcânî burada itiraza verilen cevabı yeterli görmektedir. Zira bu satırların devamında “Melzûmun zât bakımından önce gelmesi, lâzımların da tekaddümünü gerektirir şeklinde bir vehme düşülmemelidir” şeklindeki uyarısı böylesi bir tavrı ima etmektedir. Çünkü illet, ma‘lûlünü gerekli kılmaktadır yani onun melzûmudur ve onu önceler. Dolayısıyla eğer yukarıdaki cevabın aksine melzûm gibi lâzımın da zât bakımından önce olması gerekseydi, ma‘lûlün kendinden önce gelmesi şeklinde bir çelişki ortaya çıkardı.¹²⁸

Heyûlâ ve sûretten biri diğerinin illeti değilse, o halde bu iki unsur birbirinden tamamen bağımsız mıdır? Yukarıda sıralanan meselelerden ikincisine denk gelen bu sorunun cevabı Kâtibî’ye göre elbette olumsuzdur. Gerek cisimlik sûretinin gerekse de heyûlânın birbirine ihtiyaç duydukları daha önceki iki başlıkta ele alınmıştı. Burada Kâtibî, bu iki unsurun birbirlerinden tamamen müstağni olmalarını, aralarında bir terkip meydana gelmesini imkânsızlaştıracak bir durum olarak sunmakta ve bunların karşılıklı olarak birbirlerine ihtiyaç duymalarını bu gerekçeye dayanarak temellendirmektedir.¹²⁹

Kâtibî’nin açıklamalarını değerlendiren İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, gerek heyûlânın sûrete, gerekse de sûretin heyûlâya illet olamama yönlerinin açıkça ortaya konamadığı kanaatindedir. Ona göre musannif, heyûlâ ile sûretin birbirlerine illet oluşlarının nefyinden ve bunların birbirlerinden müstağni de olmayışlarından hareketle, bunların birbirlerine ihtiyacı olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak zikredilenlerden bu sonucun çıkması açık değildir. Zira unsurlardan birinin diğerine ihtiyaç duyup diğerinin ise mutlak olarak böyle bir ihtiyaç içinde olmaması da pekâlâ mümkündür. Hillî atomcu düşünceden neşet eden şu soruyu gündeme getirir: “Bu iki unsurun birbirinden müstağni olması, ancak tıpkı on sayısı ve macunda olduğu gibi unsurlar bir araya geldiğinde oluşan sûretin bu unsurlara ihtiyaç duyması neden mümkün olmasın ki?” Bu soru esaslı ve mühim bir sorudur. Hillî’nin, Kâtibî tarafından

¹²⁸ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 129#3.

¹²⁹ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 53

daha önce cevabı verilen bu soruyu ısrarla gündeme taşıması, musannifin benimsediği İbn Sînâcî mahiyet anlayışının karşısında atomcu itirazı dillendirme amacına matuftur. **Hikmetü'l-'ayn**'da benimsenen İbn Sînâcî anlayışta, mahiyeti oluşturan öğelerin ihtiyaç temelli bir terkip ile bir araya gelmeleri öngörülmekte ve bunların oluşturdıkları terkip ile yeni bir şeyin ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Dış dünyaya nisbetle düşünüldüğünde ortaya çıkan bu şey cisimdir. Terkibin bu şekilde olduğunun en bariz kanıtı olarak da insanın yanında bulunan bir taşla bütünlüklü bir yapı oluşturacak şekilde bir terkip oluşturmaması, zira bu iki şey arasında bir ihtiyaç ilişkisi bulunmadığı gösterilir. Buna karşın atomcu teoride cisim, atomların bir arada olması şeklinde anlaşılmakta, bunların bir arada olmakla kazandıkları şekil ve boyutlar da cismin sûreti olarak kabul edilmektedir. Kelâmcılara nisbet edilen cismin “üç boyutu olan şey” şeklindeki tanımı da aynı düşüncenin bir neticesidir. Burada Hillî'nin sorusu ve sorusunda zikrettiği on sayısı ve macun örneği, insan ve taş örneğine karşılık olarak terkip için ihtiyaç ilişkisi gerekmediğine dair bir delil olarak sunulmaktadır. Onun sorduğu sorunun özü şudur: On sayısı birlerden ve macun da çeşitli ilaçlardan oluşmaktadır. Ancak burada on sayısını oluşturan birler ne on sayısına ne de birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Aynı şey macunu oluşturan öğeler için de geçerlidir. Aksine burada terkipi oluşturan unsurların bir araya gelmesiyle bu unsurların ma'lûlû olan bir sûrî cüz –yani “hey'et-i ictimâiyye” – ortaya çıkar ve bu cüz ma'lûlû olduğu unsurlara ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç yoksunluğuna rağmen ortada on ve macun şeklinde terkiplerden söz edebiliyorsak, terkibin, unsurlar arasındaki ihtiyaca dayandırılması bir zorunluluk değildir. Dolayısıyla Hillî, cismi oluşturan heyûlâ ve sûret arasındaki ilişkinin de benzer şekilde formüle edilebileceğini ima eder.¹³⁰ Oysa Kâtibî, mürekkep mahiyetler bahsinde bu soruyu gündemine alıp cevaplamıştı.¹³¹ Öyle anlaşıyor ki o, unsurların bir araya gelmesiyle oluşan –ancak Hillî'nin sunduğu gibi bu unsurların ma'lûlû olduğu belirtilmeyen– sûrî cüzün bu unsurlara ihtiyaç duymasını terkip için ihtiyaç şartının yerine gelmesi olarak değerlendirmektedir. Yani burada unsurların tamamı maddeye, onların bir araya gelmesiyle oluşan sûrî cüz ise sûrete karşılık gelmekte ve sûrî cüz bu unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Hillî'nin sorusunda ise

¹³⁰ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 136.

¹³¹ Kâtibî'nin bu soruya cevabı için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 19.

Kâtibî'nin unsurlar ile sûrî cüz arasında öngördüğü ihtiyaç ilişkisi, sanki unsurlar arasında olmalıymış izlenimi veren bir yaklaşım söz konusudur. Ancak Kâtibî'nin açıklamasında unsurların tamamı terkinin maddesine denk gelmektedir ve bunlar arasında ihtiyaç ilişkisi olduğundan söz edilmemektedir. Dolayısıyla Hillî'nin dillendirdiği soru, atomcu anlayışı yansıtmaması bakımından kendi içinde tutarlı olsa da Kâtibî'nin sunduğu çerçeveyi geçersiz kılacak bir içeriğe sahip gibi görünmemektedir.

Heyûlâ ve sûretin birbirine hangi yönlerden ihtiyaç duyduğu meselesi Kutbüddîn Şîrâzî tarafından da açıklanmıştır. Onun yaptığı açıklama şöyledir:

...Bu ikisinden (heyûlâ ve sûret) her biri kısırdöngü oluşturmayacak biçimde diğerine ihtiyaç duyar. Heyûlânın sûrete iki bakımdan ihtiyacı vardır: (i) İlk olarak o, heyûlânın varlığının bekâsının tam illetinin bir parçasıdır; (ii) ikincisi ise teşahhus etmek bakımındandır, zira onun teşahhusu sûret sebebiyledir. Sûretin heyûlâya ihtiyacı ise üç bakımdandır: (i) Birincisi, varlık bakımındandır. Zira hâlin varlığı, onda bulunuyor olması bakımından mahâllin varlığına bağlıdır. (ii) [İkincisi,] teşekkül bakımındandır. Zira şeklin ona ilişmesi heyûlâya dayanmaktadır. (iii) [Üçüncüsü,] teşahhus bakımındandır. Zira sûretin teşahhusu muayyen madde sebebiyledir.¹³²

Burada Kutbüddîn Şîrâzî, Kâtibî'nin burada vurgulamadığı bir hususu ön plana çıkararak sûretin heyûlâya varlık bakımından da ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Zira hâl-mahâl ilişkisinde hâlin bilfiil varlığı mahâllin varlığına bağlıdır. Ancak söz konusu heyûlâ-sûret ilişkisi olunca burada mevzû-araz ilişkisinden farklı olarak hâlin mahâlli bilfiil kıldığı daha önce ortaya konulmuştu. Bu açıdan bakıldığında Şîrâzî'nin kastettiği şey, mutlak sûret değil müşahhas sûret olmalıdır. Böylece heyûlâyı bilfiil hale getiren mutlak sûret, varlığını heyûlânın illetliğine borçlu olan ise müşahhas sûret olacaktır. Şîrâzî'nin kastının bu olduğu, yukarıdaki satırların devamında yer verdiği bir tartışmadan da anlaşılmaktadır. Burada o, heyûlâ ve sûret birbirinin teşahhus illeti olarak alındığında kısırdöngüye düşüleceği şeklindeki farazi bir itirazı cevaplar ve şöyle der: “Eğer bunlardan her birinin teşahhusu diğerinin teşahhusuna dayanmış olsaydı, kısırdöngü işte o zaman lazım gelirdi. Ayrıca heyûlâ bekâ illeti olarak müşahhas sûrete değil, mutlak sûrete ihtiyaç duyar. Bu sûret ise varlığı sürekli

¹³² Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 49a.

olandır.” Ardından Kutbüddîn Şîrâzî, bu iki ögenin birbiri ile teşahhusunu ise şöyle izah eder: “Sûretin muayyen madde ile teşahhusu, maddenin kâbil olması bakımındandır; heyûlânın mutlak sûret ile teşahhusu ise sûretin bu teşahhusun fâili olması bakımındandır.”¹³³ Böylece o, yukarıda sıralanan üçüncü meseleyi de kapsayacak şekilde bu iki unsurun ilişkisini açıklamakta ve müşahhas sûretin varlığında heyûlâya ihtiyaç duymasına yapılan vurgu dışında Kâtibî’nin çizdiği çerçeveyi takip etmektedir.

İbn Mübârekşâh’ın yorumuna göre de burada heyûlânın kendisi ile teşahhus ettiği söylenen sûret, müşahhas sûret değildir; aksine, mutlak sûrettir. Zira müşahhas sûret ortadan kalktığı halde madde bâkî kalmaktadır. Bu ise maddenin bekasını sağlayan şeyin müşahhas yani ferdî sûret değil, mutlak sûret olduğu anlamına gelmektedir. Sûretin heyûlâya ihtiyacı ise sûrete şeklin ilişmesinin (luhûk) maddenin müşâreketi ile olması sebebiyledir. Sözü geçen teşahhus durumunu İbn Mübârekşâh şöyle açıklamaktadır: Burada her iki unsur da yekdiğerinin zâtı ile teşahhus eder. Ancak heyûlâ burada fâil değil kâbil illettir, zira heyûlâ kâbilidir, kâbil olan ise fâil olamaz. Onun teşahhusunun fâil illeti, yer (eyn) ve konum (vad‘) gibi kendisiyle kuşatılmış olunan arazlardır. Sûretin zâtı ise heyûlânın teşahhusunun fâil illetidir.¹³⁴

Bütün bu tartışmalardan anlaşılan şudur: **Hikmetü’l-‘ayn**’da heyûlâ ve sûret, varlıkta biri diğesinde ayrı olamayan iki unsur olarak sunulmaktadır. Cismin bu iki kurucu unsuru arasındaki ayrılmazlık, birinin diğesinin zâtının mutlak illeti veya ma’lûlû olması şeklinde tezahür etmez; aksine buradaki illiyet bekâ, teşekkül ve

¹³³ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 49a. Şîrâzî’nin burada heyûlâyı kâbil özelliği dolayısıyla sûretin teşahhusu için illet olarak sunması, söz konusu teşahhus için heyûlânın tek başına yeterli olduğu anlamına gelmez. Şîrâzî sûretin teşahhusu için başka belirleyicilerden (muayyinât) söz etmektedir. Nitekim İbn Sînâ da sûretin teşahhusu için taşıyıcının yanı sıra belirleyicilere ve hariçten denk gelen hallere ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 87#92. İbn Sînâ’nın bu metnini yorumlayan Tûsî bunları semavî kuvveler ve yersel haller olarak yorumlar. Ona göre yersel durumlar ise önceki sûreti tabii değişmeler ve hâricî zorlayıcılarıdır. Bunların tamamı sûretin teşahhusunun fâil illeti, taşıyıcı ise onun kâbil illetidir. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/143.

¹³⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 231-232. İbn Mübârekşâh’ın bu açıklamalarının Hillî’nin değerlendirmeleri ile örtüşmesi ayrıca dikkat çekicidir. Bkz. İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 136-137. İbn Mübârekşâh ayrıca bu konunun Tûsî’nin **Şerhu’l-İşârât**’ı üzerinden de takibini önermekte ve okuyucuyu bu esere yönlendirmektedir. Tûsî’nin heyûlâ-sûret ilişkisini çeşitli itibarlarla ele aldığı ve Râzî’nin yorumlarını değerlendirdiği fasıllar için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu’l-İşârât**, I/145-198.

teşahhus bakımındandır. Cismin bilkuvv ve unsuru olan heyûlâ, bilfiil hale gelmek için mutlak sûrete, teşahhus etmek için ise müşahhas sûrete ihtiyaç duyar; bilfiil unsur olan sûret ise teşekkül ve teşahhusunda maddeye muhtaçtır. Kâtibî'nin sunduğu bu İbn Sînâcî modele şârihlerin çeşitli eleştirileri söz konusudur. Bu eleştirilerden bir kısmı çok daha temelden yani buradaki açıklamaların ve delillerin dayanağı olan ana teoriye yönelik gibi görünürken, diğer kısmı buradaki akılyürütmeye ve kullanılan delillere yönelik eleştiriler olarak ortaya çıkmaktadır. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, hem burada sunulan hilomorfik açıklama çerçevesine yönelik köklü itirazları hem de söz konusu ilişkiyi temellendiren mantıksal örgünün sağlamlığı konusundaki eleştirileri ile ön plana çıkarken, Kutbüddîn Şîrâzî ve İbn Mübârekşâh ise Kâtibî'nin sunduğu İbn Sînâcî çerçeveyi açıklayan bir tutum içerisinde görünmektedirler.

Böylece cismin iki unsuru arasındaki ihtiyaç ilişkisinin keyfiyetine dair izahlar ve yapılan tartışmalar verildikten sonra, tıpkı cisimlik sûreti gibi heyûlândan ayrı olmayan bir diğer sûret çeşidinden, türsel sûretten (sûret-i nev'îyye) söz etmek ve bu sûretin heyûlâ ile birlikte olma yönünün nasıl izah edildiğine bakmak yerinde olacaktır.

2.3.4. Türsel Sûret ve Cevherliği

Meşşâî teoride mutlak manada sûret denilince genelde kastedilen cisimlik sûretidir. Heyûlâyı bilfiil hale getiren ve onun bekâ illeti olan cisimlik sûreti ile heyûlâ, mutlak cismin kurucu unsurlarıdır. Buraya kadarki inceleme tüm cisimlerin cisim olmak bakımından eşit olduklarını, zira hepsinin aynı kurucu unsurlardan meydana geldiğini ortaya koymakta ve cismin mahiyetini oluşturan bu unsurların birbiri ile ilişkisini ortaya koymuş olsa da cisimlerin birbirinden nasıl farklılaştığı sorusu henüz yanıtlanmamıştır. Nitekim cisimlerin lâzımları bakımından farklı olmaları, onların ortak olan yönleri dışında farklılaştıkları yönleri ve bu farklılaşmanın sebebinin izahını da gerektirir ki, bu, öncekinden daha ileri bir incelemeye ihtiyaç duyulduğunu gösterir. İbn Sînâcî çizgide bu sorunun cevabı olmak üzere yer verilen ve tıpkı cisimlik sûreti gibi heyûlândan ayrılmadığı düşünülen başka bir sûretten söz edilir ki, bu da türsel sûrettir. Peki, böyle bir sûretin varlığı ve cevherliği hangi gerekçelere

dayandırılmaktadır? Başka bir ifade ile cisimlerin türce farklı niteliklere sahip olması neden başka bir sûrete dayandırılmaktadır? Şimdi bu sorunun cevabını aramaya başlayabiliriz.

Yukarıda bahsi gerçtiği üzere, sûret sözcüğü tek başına kullanıldığında cisimlik sûreti anlamını verse de cisimlik sûreti dışında bir de türsel sûretin varlığından söz edilmektedir. Nitekim İbn Sînâ'nın **Kitâbu'l-Hudûd**'da sûret için zikrettiği beş tanımdan biri de türsel sûrete karşılık gelmektedir ki, bu tanım "türü kâim kılan hakikat" şeklindedir.¹³⁵ Cürcânî ise **Kitâbu't-Ta'rîfât**'ta türsel sûreti "kendisinde bulunduğu şeyin varlığı olmadan kendi varlığı bilfiil olamayan basit cevher" şeklinde tanımlamaktadır.¹³⁶ **Hikmetü'l-'ayn**'a bakıldığında ise burada türsel sûretin tanımına yer verilmediği, doğrudan bu sûretin ispatı ve heyûlâ ile birlikte olması (mukârenet) üzerinde durulduğu görülmektedir. Buna karşın gerek şârihler İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve İbn Mübârekşâh gerekse de muhaşşi Cürcânî'nin türsel sûretin tanımı ile ilgili detaylara yer verdikleri görülmektedir.

Hikmetü'l-'ayn'da Kâtibî, türsel sûretin varlığı ve heyûlâyâ mukârin oluşu ile ilgili açıklamaya tahsis ettiği pasajda şu ifadelere yer vermektedir:

*"[Heyûlâ], cisimlik sûretinden ayrılmadığı gibi başka bir sûret olan türsel [sûretten] de ayrılmaz. Zira cisimler, şekilleri kolaylıkla veya zorlukla kabul etme ya da onları hiç kabul etmeme bakımından farklı oldukları için lâzımları bakımından da farklıdırlar. Bu lâzımların müşterek cisimliğe dayandırılması imkânsızdır. O halde bu durum başka bir sûret sebebiyledir."*¹³⁷

İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'taki ifadeleri¹³⁸ ile büyük benzerlikler gösteren bu ifadelerde öncelikle heyûlâ kavramının anlamını belirginleştirmek gerekir. Bilindiği gibi cisimlik sûretini kabul eden ve ondan ayrı bilfiil bir varlığa sahip olmayan şey ilk heyûlâdır ve mutlak manada heyûlâ denildiğinde kastedilen de budur. Ancak türsel

¹³⁵ İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 16-17.

¹³⁶ Cürcânî, "es-Sûretü'n-nev'îyye", **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 141.

¹³⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 53.

¹³⁸ Burada İbn Sînâ ayrıca cismin muayyen bir mekân ve muayyen bir konum sahibi olmasını da cismiyete değil, türsel sûrete bağlamaktadır. Böylece cisimlerin şekil almada farklı olmaları gibi muayyen bir mekân ve konum sahibi olmaları da türsel sûretin varlığına dair ikinci delili olarak zikredilmektedir. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 87#91. İbn Sînâ'nın söz konusu ifadelerinin Tûsî tarafından takriri için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/134-140.

sûreti kabul eden ve ondan ayrı olamayan şey artık ilk heyûlâ değil, cisimlik sûretine sahip olan mutlak cisimdir. Burada heyûlâ sözcüğü ile “bir şeyin maddesi” manasında mutlak cisme işaret edilmektedir. Dolayısıyla burada artık mücerred heyûlâ değil, cisimlik sûretine sahip bir heyûlâ söz konusudur. Böylece heyûlâ bu ikinci sûreti ilkinden farklı bir mertebede kabul ettiği için heyûlânın iki sûretle kâim olması eleştirisi de gerçersiz olacaktır. Nitekim İbn Mübârekşâh’a göre de cisimlik sûreti mutlak cismin mahiyetinin mukavvimi, türsel sûret ise hem heyûlânın hem de mutlak cismin varlığının mukavvimidir. Bunun delili, mutlak cismin türsel sûret olmadan taakkul edilebilmesi, ancak cisimlik sûreti olmaksızın taakkul edilememesidir.¹³⁹

Belirginleştirilmesi gereken ikinci husus ise söz konusu heyûlânın taşıdığı sûretlerle olan ayrılmazlık ilişkisinin mahiyetidir. Bu durum şöyle açıklanabilir: İlk heyûlânın cisimlik sûretinden ayrı olmaması mutlak bir hükümdür, zira heyûlânın bilfiil varlığını onsuz devam ettirmesi mümkün değildir. Bunun anlamı, cisimlik sûretinden ayrı heyûlânın yok olmasıdır. Oysa türsel sûret ile konusu arasındaki ayrılmazlık bundan farklıdır. Zira türsel sûretler aynı cisimde birbirini takip ederek bulunabilirler. Dolayısıyla mutlak cisim, sürekli olarak türsel sûret ile birlikte olsa da bu türsel sûret daima aynı türün sûreti değildir. Dolayısıyla onun türsel sûretle birlikteliği şu türe ait sûretten ayrı olmaması manasında değil, mutlak olarak türsel sûretten ayrı olamaması manasında anlaşılmalıdır.¹⁴⁰

Yukarıdaki pasaja geri dönecek olursak, ıslak cisimlerin kolayca şekil alması, kuru olanların şekil almasının zorluğu ve felekler örneğinde olduğu gibi bazı cisimlerin mevcut şeklin dışında başka bir şeyi kabul etmemesi, cisimlerin bu konuda birbirinden farklı olduklarını göstermektedir. Peki, cisimlerdeki bu farklılık nasıl açıklanabilir? İlk akla gelen şey, bunun cisimliğe dayandırılması olsa da bu mümkün değildir. Çünkü cisimlik bütün cisimler arasında ortaktır ve eğer şekil almanın kolaylık ya da zorluğu konusundaki bu farklılık cismaniyetin bizzat kendisi tarafından belirleniyor olsaydı, tüm cisimlerin bu konuda farklılaşmadan aynı olmaları gerekirdi. O halde cisimlerdeki bu farklılaşma başka bir sûretle ilgili olmalıdır ki, bu da türsel

¹³⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 232.

¹⁴⁰ Cisimde türsel sûretlerin birbirini takip etmesi “oluş (kevn) olarak isimlendirilir. Bu, oluş-bozuluş meselesini de ele aldığımız üçüncü bölümün konularından biridir.

sûrettir. Bu delilde türsel sûretin varlığı, söz konusu farklılıkların cisimlik sûretinden kaynaklanmadığına dayandırılmaktadır. Oysa bu farklılıkların cisimlik sûretine dayanmadığı ortaya konmuş olsa bile muhtemel adaylar heyûlâ ve hâricî fâil seçeneklerinin de elenmesi gerekir ki, ardından türsel sûretin varlığı ispat edilebilsin. Ancak öncelikle türsel sûretin kendisi ile ilgili açıklamalara bakmak faydalı olacaktır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, önceki filozofların (evâil) bu sûretle, cisimlik sûreti bakımından ortak olan cisimlerin kendisiyle farklılaştıkları ve mütemâyiz oldukları su olmaklık (mâiyye), ateş olmaklık (nâriyye) gibi şeyleri kastettiklerini belirtmektedir.¹⁴¹ İbn Mübârekşâh ise Fahreddin er-Râzî'nin bu sûreti “tabii sûret” şeklinde isimlendirdiğine işaret etmekte ve onu mutlak cismin ilk özelleştiricisi ve türlerin hakikatinin mukavvimi olarak nitelemektedir.¹⁴² Muhammed b. Musa et-Tâlişî ise onu, cisimden sâdır olan eserlerin ve değişimlerin ilkesi olarak niteler.¹⁴³ Cisimlerin bilfiil yönünü sûret temsil ettiği ve dolayısıyla onların sûretleriyle etkide bulundukları göz önünde bulundurulduğunda, cisimden sâdır olan eserlerin kaynağı türsel sûrettir. Bu yönüyle türsel sûret, başkasında etkide bulunmanın da ilkesi olmak bakımında “kuvvet” olarak; zâtî hareket ve sükûnun ilkesi olarak “tabiat” olarak da isimlendirilir.¹⁴⁴ Dolayısıyla Râzî'nin onun “tabii sûret” olarak isimlendirmesi, türsel sûretin bu son anlamı ile ilgili olmalıdır.

Bu konuda biraz daha detaylı bilgi veren Cürcânî, türsel sûreti “hakikatleri ayrıştırıp farklılaştıran (mütehâlifetü'l-hakâik) cevher” olarak nitelemektedir. Bu sûret, heyûlâ ve cisimsel sûretin bir araya gelmesiyle oluşan mutlak cisme eklendiğinde, mahiyetleri bakımından farklı olan ve buna bağlı olarak sonuçları ve levâzımları terettüp eden farklı türler ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Cürcânî, türsel sûretle ilgili dört ayrı nisbetten söz etmektedir: (i) Türsel sûretin türlere nisbeti vardır, çünkü onların mukavvimidir ve onların hakikatlerine dâhildir. (ii) Bu sûretin cisme

¹⁴¹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 137.

¹⁴² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 232. Râzî'nin “tabii sûret” kullanımı için bkz. Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, II/61; a.mlf., *el-Mülâhhas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 121a. Kâtibî de tabiat felsefesinde kimi zaman türsel sûret yerine tabii sûret kullanımını tercih etmiştir. Mesela bkz. Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 131.

¹⁴³ Muhammed b. Musa et-Tâlişî, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 84b.

¹⁴⁴ Bkz. Tehânevî, “Sûret”, *Keşşâf*, II/1101.

nisbeti, onları taayyün ettirme ve özelleştirme bakımındandır. Ancak bu taayyün, cisimsel sûretin taayyününden sonra gelen ikinci taayyündür. (iii) Yine bu sûretin heyûlâ ve sûrete de nisbeti söz konusudur. Zira onların mahiyetleri için değil ama varlıkları için mukavvim konumundadır. (iv) Son olarak bu sûretin, türlerde ortaya çıkan eserlere ve lâzımlara, onlara ilke olmak bakımından bir nisbeti vardır.¹⁴⁵

Bu noktada, cevabını ertelediğimiz şu soruyu sorabiliriz: Cisimleri türce farklı kılan şeyin cisimlik sûreti olmadığı açıklık kazanmış olsa dahi söz konusu illetin başka bir sûret olarak vazedilmesi yerine neden onun muhtemel adaylardan heyûlâ ya da hâricî bir sebep olduğu düşünülmesin ki? Nitekim Fahreddin er-Râzî, filozofların delilinden cisimlerdeki farklılaşmaya sebep olan şeyin cisimde bulunan bir şey olduğu anlaşılrsa da bu şeyin bir sûret olabilmesi için cismin varlığında sebep olarak etkisi olması gerektiğini, aksi halde bunun sûret değil araz olacağını belirtir. Râzî, şimdiye kadar kimsenin bu konuda yani bu şeyin sûret olduğuna dair bir burhân getirdini görmediğini ifade etmektedir.¹⁴⁶

Cisimlerin kendisiyle farklılaşabileceği seçeneklerden ilki yani heyûlâ seçeneği Kâtibî tarafından, “heyûlâ kâbildir, fâil olamaz” ifadesiyle eleniyor gibi görünmektedir, ancak onun bir şeyin hem kâbil hem de fâil olamayacağı ilkesine yönelik eleştirileri de bilinmektedir. Nitekim o, söz konusu ilkenin fâsid olduğuna dair kanaatini burada yeniden dile getirmekte, ayrıca cisimlerin türce farklı olmasının hâricî bir fâile dayandırılabilirliğini de dile getirmektedir.¹⁴⁷ Dolayısıyla ana önermeye yönelik iki “nazar” söz konusudur: Birincisi, bahsi geçen farklılıkların farklı heyûlâlardan kaynaklanamayacağına dair iddiaya itiraz, ikincisi ise bunların hâricî bir fâilin eseri olarak görülebileceği şeklindedir. Bu iki nazarı birlikte düşündüğümüzde şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Kâtibî’nin, kâbilin aynı zamanda fâil olamayacağı yönündeki ilkeye yönelik eleştirileri bilinmektedir. Buradan hareketle o, cisimlerdeki türsel farklılık ilkesinin heyûlâ olamayacağına dair delillendirmeyi de güçlü bulmamaktadır. Öyle görünüyor ki, Kâtibî burada heyûlâyı bir illet olarak

¹⁴⁵ Cürçânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 131#1.

¹⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Şerhu’l-İşârât*, II/78. Râzî filozofların bu konuda delil getirmediği iddiasını daha önceki eserlerinde de dile getirmektedir. Mesela bkz. a.mlf., *el-Mebâhisü’l-meşrikıyye*, II/62.

¹⁴⁷ Kâtibî, *Hikmetü’l-‘ayn*, s. 53.

konumlandırma niyetinde değildir, ancak bu imkânsızlığın heyûlânın kâbil oluşu yerine başka bir gerekçeye dayandırılmasını daha uygun bulduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Kâtibî'nin bu açıklamasının şerhlerdeki yansıması da dikkat çekicidir. Cismin mahiyeti ile heyûlâ-sûret teorisi çerçevesinde yapılan hemen her tür açıklamaya çeşitli düzeylerde itirazlar yönelten İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin bu konuda Kâtibî'ye herhangi bir eleştiride bulunmaması kayda değerdir. Kubüddîn Şîrâzî ise özellikle açıklamanın heyûlâ ile ilgili kısmına yoğunlaşmaktadır. Ona göre musannif, kâbilin fâil olamamasını onun makbûl olduğu cihetle sınırlı görmekte, bunun dışındaki cihetlerde onun fâil olabileceğine işaret etmektedir. Şîrâzî bu açıklamanın şöyle cevaplandırıldığını aktarır: Bir şey, bir şeyin kâbili ve başka bir şeyin fâili olabilir; ancak kâbili olduğu şeyin fâili olması imkânsızdır.¹⁴⁸ İbn Mübârekşâh'ın yaklaşımında dikkati çeken husus ise hâricî fâil ile ilgilidir. Kâtibî'nin cisimlerdeki farklılaşmanın hâricî fâile dayandırılabilirliği yönündeki açıklamasını İbn Mübârekşâh şöyle yorumlar: Bu farklılıkların hâricî fâile dayandırılmayacağı söyleniyorsa, bunun kanıtlanması gerekir. Bu konuda “hâricî fâilin tüm şeylere nisbeti eşittir” itirazı geçersizdir. Zira onun herhangi bir cisme özel bir nisbeti olabilir. Bizim bunu keşfedemememiz, onun yokluğu anlamına gelmez.¹⁴⁹ Cürcânî ise Kâtibî'nin buradaki “hâricî fâil” tercihinin yönelik bir eleştiriyi aktarmaktadır. Buna göre buradaki tartışma cisimden sâdır olan eserler ve cismin gerekleri ile ilgilidir ve kesin olarak biliyoruz ki, örneğin soğukluk ve ıslaklık sudan kaynaklanmaktadır. Hal böyle iken bu nitelikler hâricî bir fâile nasıl isnad edilebilir?¹⁵⁰

Bu noktada İbn Mübârekşâh türsel sûretin cevherliği ile ilgili bir hususu gündeme getirmektedir. Buna göre bu sûretin cevher olduğunu savunanlar bunu şöyle gerekçelendirir: “Su olmaklık, ateş olmaklık gibi şeylerde “O nedir? (mâ hüve?)” sorusunun cevabını değiştirecek şeyler bulunmakta ve bu sebeple bunların mukavvimi olan şeyin de araz değil cevher olması gerekmektedir. Çünkü arazlar bu sorunun cevabını değiştiremez.” Görüldüğü üzere buradaki tartışma cevherin arazla kıyımı

¹⁴⁸ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 50a.

¹⁴⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 233.

¹⁵⁰ Cürcânî, *Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 132#1.

konusu ve dolayısıyla sûretin cevherliği ile ilgili Meşşâîlerle İşrâkîler arasında cereyan eden tartışmaya geri dönmektedir. Zira eğer mahiyete taalluk eden “O nedir?” sorusunun cevabında bir arazın da gelebileceği kabul edilirse, bu durumda bir konuda bulunmayan, kendi başına kâim olan müşahhas cevherin arazla kâim olduğu sonucuna ulaşılır ki, İbn Sînâcı teoride bunun kabulü mümkün değildir. Ancak İbn Mübârekşâh bu delillendirmeyi tartışmalı bulduğunu ifade etmektedir. Ona göre bazı arazların da bu sorunun cevabını değiştirmesi mümkündür. Bunun için o, ahşap ve sandalye örneğini verir. Bu örneğe göre bir ahşaptan sandalye yapıldığı zaman burada sadece yeni hey’etler ve arazlar meydana gelmektedir; ancak buna rağmen artık “O nedir?” sorusunun cevabı da değişmiştir. Çünkü artık sandalye için “Bu nedir?” diye sorulduğunda hâlâ “O, ahşaptır” cevabı verilemez. Dolayısıyla İbn Mübârekşâh’a göre “O nedir?” sorusunun cevabı pekâlâ arazla da değişebilmektedir. O halde sûretin heyûlâya nisbeti neden hey’etin ahşaba nisbeti gibi olmasın ki?! Bunun anlamı şudur: İbn Mübârekşâh “O nedir?” sorusunun cevabının arazla da değişebileceği kanaatindedir ve dolayısıyla türsel sûretin iddia edildiği gibi cevher olmak zorunda olmadığını, türsel sûret diye isimlendirilen şeyin heyûlâya nisbetinin arazlar mesabesinde olabileceğini ifade etmektedir.¹⁵¹

İbn Mübârekşâh’ın bu yaklaşımını değerlendiren Cürcânî’ye göre bu ifadelerden cevherin arazla kıyamının mümkün olduğu sonucu çıkmaktadır. Cürcânî’ye göre örneğin bir sedir, cevherî bir mahiyet olup bu hey’etler ve arazlarla birlikte kâimdir. Onun yorumuna göre cevherin arazla kıyâmı şu iki durumda mümkün değildir: (i) cevher, bizzat bu cevherin kendisi ile kâim olan arazla kâim olamaz; (ii)

¹⁵¹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 232-233. İbn Mübârekşâh’ın bu ifadeleri Sühreverdî’nin İbn Sînâ’ya yönelik itirazlarından alınmış gibi görünmektedir. Sühreverdî, bir şeyin hakikatini değiştiren şeylerin yani “O nedir?” sorusunun cevabını değiştiren şeylerin sadece cevher olması gerektiği, zira arazların bu cevabı değiştiremeyeceği yönündeki Meşşâîlerin iddialarını aynı ifadelerle reddetmektedir. Sühreverdî, ağaçtan yapılmış sandalye örneğinin yanı sıra kanın çeşitli unsurlardan oluşmasını ve taş ile çamurdan oluşan ev örneğini de vermektedir. Son iki örnekte de tıpkı ilk örnekteki gibi değişen şey sadece arazlar olmasına rağmen “O nedir” sorusunun cevabı da değişmiştir. Dolayısıyla ona göre söz konusu sorunun cevabı arazlarla da değişebilmektedir. Bkz. Sühreverdî, **İşrâk Felsefesi: Hikmetü’l-İşrâk**, s. 98. Ayrıca Sühreverdî, bir başkasına yerleşen her şeyin araz olduğunu, bu sebeple heyûlâya yerleşen şeyin yani sûretin de cevher olarak isimlendirilemeyeceğini öne sürmektedir. İşrâkî teoride türsel sûret konusunun analizi ve İbn Sînâcı anlayışın eleştirisi için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **İşrâk Felsefesi: Hikmetü’l-İşrâk**, s. 95-100; Kutbüddîn Şîrâzî, **Şerhu Hikmeti’l-İşrâk-ı Sühreverdî**, s. 220-232. İbn Sînâ ve Sühreverdî’nin türsel sûretlerin cevherliği ile ilgili görüşlerinin mukayesesi için bkz. Tahir Uluç, **Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yay., İstanbul 2012, s. 91-103.

yine o, kendisine tevâtü ile yüklenen arazla kâim olamaz. Bu ikisi dışındaki durumlarda cevherin arazla kıyâmına bir engel yoktur, buna dair bir delil de getirilmemiştir. Aksine, sedir örneği de göstermektedir ki, sâlim akıl buna hükmetmekte, varlığa dair araştırma da bunun imkânını ispat etmektedir.¹⁵²

Bu bağlamda Kutbüddîn Şîrâzî'nin Fahreddin er-Râzî'den aktardığı itiraz da önemlidir. Râzî'ye göre arazlardaki farklılıklar farklı sûretler ile izah edildiğinde, bu kez sûretlerin birbirinden farklı olması da başka şeylerle izah edilmelidir ki, bu bir kısır döngü demektir.¹⁵³ Şîrâzî'nin bu eleştiriye cevabı şöyledir: Türsel sûret ayrı bir ilkeye nisbet edilir ve onun farklılaşması (i) unsurlarda, müşterek maddesindeki istidatların farklı olmasıyla, (ii) feleklerde ise doğrudan maddelerinin farklı olması ile izah edilir. Yani türsel sûretler ay-altı âlemde maddelerinin sahip olduğu istidat ile birbirinden ayrılır; ay-üstü âlemde ise her bir feleğin cismi kendine has olduğundan sadece sahip olduğu sûreti almaya kâbildir ve o sûret bu maddeye özgü olduğu için o madde ile özelleşmiş ve farklılaşmıştır. Ancak bu açıklama beraberinde başka bir soruyu gündeme getirir: Madem türsel sûret ayrı bir ilkeye nisbet edilmektedir, arazlardaki farklılık da bu sûret aracı kılınmaksızın, madde ve istidatlardaki farklılık sebebiyle doğrudan bu ayrı şeye nisbet edilemez mi? Şîrâzî'nin bu soruya cevabı şu şekildedir: Farklı arazları gerektiren şey, infiali şeylere müteallık olan şeyleri gerektirdiği için onun heyûlâya müteallık olması yani ona bitişik olması zorunludur.¹⁵⁴ Bunun anlamı şudur: Farklı arazların söz konusu olması bir tür infiali gerektirdiği için bu infîalin kâbilinin heyûlâ olması gerekir, zira onun özelliği kâbil olmaktır. Bu durumda söz konusu eserlerin meydana gelebilmesi için fâilin ayrı değil, heyûlâya bitişik olması gerekir.

Tüm bu tartışmaların ardından konuyu toparlamak babından şu soru sorulabilir: **Hikmetü'l-'ayn**'da çizilen çerçeve göz önüne alındığında türsel sûretin cevherliği hakkında ne söylenebilir? Başta da ifade edildiği üzere, İbn Sînâ çizgisi çerçevesinde türsel sûretin bir cevher olduğu ve heyûlâ ile cisimsel cevherin bir araya gelmesiyle

¹⁵² Cürçânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 131#2.

¹⁵³ Kutbüddîn Şîrâzî'nin aktardığı kısım için bkz. Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, II/76. Râzî'nin aynı itirazı dillendirdiği bir pasaj ve bu itirazın Kâtibî tarafından takriri için bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 461a.

¹⁵⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 49b-50a.

oluşan mutlak cisme eklendiğinde onu tahsis ederek türlere ayırdığı, onun mutlak cismin mahiyetinin olmasa da varlığının mukavvimi olduğu ve bu sebeple de bir cevher olduğu kabul edilmektedir. Burada temel tartışma, türsel sûrete yüklenen bu özelliklerin cisimlik sûreti, heyûlâ veya hâricî bir sebebe dayanılarak izah edilip edilemeyeceği meselesidir. **Hikmetü'l-‘ayn**’da Kâtibî, İbn Sînâ çizgisinden ayrılarak türsel sûrete yüklenen özelliklerin hâricî bir fâile istinadını mümkün görmektedir. Yine dikkat çeken bir diğer husus ise İbn Mübârekşâh’ın bu konuda Sühreverdî’nin sûretin cevherliğini yadsıyarak onu diğer arazlarla birlikte değerlendiren yaklaşımına şerhinde yer vermiş olmasıdır. Bu yaklaşım, Cürcânî’nin de ifade ettiği üzere, cevherin arazla kıyamına da cevaz verdiğinden, bu başlıkta da İbn Sînâcı çizginin sınırlarının aşıldığına işaret etmektedir. Burada daha da ilgi çekici olan, Cürcânî’nin de cevherin, kendisiyle kâim olan ve kendisine tevatü ile yüklenen arazlar dışındaki diğer arazlarla kâim oluşuna imkân veren tutumudur.

Cismin mahiyetinin kurucu ilkeleri olan heyûlâ ve sûret ile onun varlığının mukavvimi olan türsel sûret etrafındaki bu tartışmaların ardından bir cevher olarak cismin hangi niteliklere sahip olduğu sorusuna cevap arayabiliriz. Bu soruya verilecek cevabın bazı yönleri şimdiye kadarki tartışmaların satır aralarında geçmiş olmakla birlikte bu başlıkta bunların altının çizilmesi amaçlanmaktadır.

2.4. Bir Cevher Olarak Cisim

Cisim ile ilgili üzerinde en az tartışma olan husus belki de onun cevherliğidir. Dış dünyada kendi başına varolabilen mevcut manasıyla cisim, gerek Platoncu idealar teorisinde gerek Aristotelesçi hilomorfik anlayışta gerekse de atomcu teoride bir cevher olarak kabul edilmektedir. Yine tüm bu anlayışların ittifak ettikleri bir diğer husus, cevherin varlık anlamını taşımak bakımından asıl olması ve araza olan önceliğidir. Elbette cevher kavramının farklı ekollerce merkeze alınan anlamları söz konusudur ve bu durum birbirinden farklı sayıda ve özellikte cevherlerin varlığını gündeme getirmekte; aynı zamanda, varlık kavramının varolanlara nasıl yüklendiği konusundaki kabule bağlı olarak, cevherler arasında da yine varlık anlamını öncelikli olarak haketme ve taşıma bakımından bir hiyerarşiye işaret etmektedir. Dolayısıyla

cisim, tüm başat ekollerce cevher olarak kabul edilmekte, ancak onun nasıl bir cevher olduğu ve cevherler içerisinde nerede durduğu farklı şekillerde izah edilmektedir. O halde baştan cismin bir cevher olduğunu teslim ederek ve cismin mahiyetine dair tartışmaları son bölüme ertelleyerek **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinde cismin cevherliğine dair altı çizilen hususları incelemeye geçebiliriz.

Genel olarak İbn Sînâcî şemaya uygun bir cisim anlayışının savunulduğu **Hikmetü'l-‘ayn** metninde cisim, kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun) olarak sunulmaktadır. Bu yapı aynı zamanda tıpkı algıda görüldüğü gibi kendinde kesintisizdir. Başka bir ifade ile cisim, nasıl kesintisiz/sürekli bir bütünlük halinde algıya konu oluyorsa, hakikatte de aynen bu şekildedir.¹⁵⁵ Cismin bu şekilde kabul edilmesi, atomcu teorilerde savunulanan aksine, onun bir arada duran küçük parçacıklardan müteşekkil olmadığını ortaya koymaktadır. Zira atomcu anlayışta cisim, algıda görüldüğünün aksine, bir arada duran atomların oluşturduğu süreksiz bir yapı olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla cismin kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olarak kabul edilmesi, atomcu anlayıştan kaçınmak için zorunludur, aksi halde ister sonlu ister sonsuz sayıda olsun, parçalanmayan parça fikrine varılır.¹⁵⁶

İkinci olarak cisim, aynı zamanda bölünmeye de kâbil bir cevherdir. Yani onun kesintisiz/sürekli bir yapı olması, bölünemeyeceği anlamına gelmez. Aksine, cisim bölünmeye kâbilidir, hatta bu bölünme sonsuza kadar devam eden bir bölünmedir. Belli bir küçüklüğe kadar bilfiil devam eden bölünme işlemi, ortaya çıkan parçaların aşırı küçük olup bölünemediği yerde, bölünme vehim gücü ile devam eder; farazî olarak da cismin artık iki tarafının birbirinden ayırt edilemediği aşamada bölünme aklen devam eder ve bu tür bir bölünmenin bir sınırdan durması da söz konusu değildir. Zira aklî bölmede artık cismin zihinde tasavvuru dahi gerekmeyp onun bölünebilirliğine aklen hükmedilir. Arkaplanda buna dayanak teşkil eden ilke ise tüm cisimlerin cisimlikte ortak oldukları kabulüdür. Bu ilke, herhangi bir cismin zâtî olarak bölünmeyi kabul etmemesini imkânsız kılar; çünkü her seferinde bölünme ile ortaya çıkan parçalar da cisimdir ve cisim olmak bakımından bütünden farklı değildir. Dolayısıyla bölünmeye

¹⁵⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 51. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 81#77.

¹⁵⁶ Cürcânî, **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn**, s. 120#4.

kâbil olma niteliğine tüm cisimler zâtî olarak sahiptir. Ancak çok küçük cisimlerin sertliği, zihinde onların taraflarının temyizinin imkânsızlığı veyahut gök cisimlerinde olduğu gibi sahip oldukları türsel sûret onların bilfiil bölünmesine mâni olsa da bu durum cisimlerin özünde bölünmeye kâbil oldukları gerçeğini değiştirmez. Nitekim bu tür cisimler farazî olarak veya en son kertede aklen sonsuzca bölünebilirler.¹⁵⁷ Meşşâî çizginin bu ilkesi, bölünme kabul etmeyen nihai ontolojik birim anlamındaki atom düşüncesinin reddi anlamına gelmekte ve onunla telif edilemez bir karşıtlık arz etmektedir. Zira atom düşüncesi, cismin bölünmesinin kendisinde durduğu bölünemez parçalar fikri üzerine kuruludur. Hatta bir adım daha öteye giderek şunu söylemek dahi yanlış olmayacaktır: Atom düşüncesinde cisim zaten kesintili/süreksiz olduğundan cismin bölünmesinden söz ederken bütünlüklü bir yapının parçalanması değil, aslında sadece te'lif yoluyla bir arada bulunan parçaların birbirinden ayrılması kastedilmektedir. Dolayısıyla bu atomcu anlayış, gerçek anlamda bütünlüklü bir yapı olarak kabul edilen ve bölünmesi de bu bütünlük yapıda gerçek bir ikilik meydana getiren Meşşâî cisim anlayışının mukâbili bir çerçeveye işaret etmektedir.

Bir cevher olarak cismin bir diğer özelliği ise heyûlâ ve sûretten oluşmasıdır. Cismin yukarıda zikredilen ilk iki niteliği de aslında cismin mahiyetine dair bu kabule dayanmaktadır. **Hikmetü'l-'ayn**'da cismin mahiyetine dair özel bir başlık açmayan Kâtibî, cismin bu özelliğini de heyûlânın ispatı çerçevesinde ele almaktadır. Onun heyûlânın ispatı ve heyûlâ-sûret ilişkisi bağlamındaki tartışması, hem bu iki unsurun özellikleri ve ilişkilerini ortaya koyması hem cismin bu unsurlardan oluştuğunu ispatlaması hem de cismin mahiyetine dair atomcu teoriyi reddetmesi bakımından oldukça girift ve bir o kadar başarılı bir delillendirme metodu takip etmektedir.¹⁵⁸ Burada ortaya konan bu ilke, bir cevher olarak cismin mahiyetine dair temel açıklamayı içerdiği için ona dair en temel ilke niteliğindedir. Tıpkı yukarıdaki iki ilke gibi, cisimle ilgili hareket, mekân, zaman vs. tüm ilişkinler de yine bu kabulle uyumlu bir şekilde açıklanmaktadır. Dolayısıyla cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunu söylemek, biri sûrete diğeri de heyûlâya dayanan yukarıdaki iki ilkenin de anlamlı

¹⁵⁷ Kâtibî cismin bölünmeye kâbil oluşunu heyûlânın ispatı bağlamında gündeme getirmektedir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52.

¹⁵⁸ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 51-52.

olmasını sağlamaktadır. Zira cismin kesintisiz/sürekli olması onun sûret sahibi olmasının bir sonucudur; bölünmeye kâbil olması ise bu bölünmeyi taşıyan heyûlânın bir neticesidir. Ama aynı zamanda bu iki nitelikten yani cismin bir taraftan kesintisiz/sürekli bir yapı arzemesi, diğer yandan bölünmeye kâbil olmasından yola çıkılarak heyûlâ ile sûretin varlığı ve bunların cismin unsurları olduğu sonucuna varılmaktadır. Böylece cisimsel cevherin bu iki unsurdan bileşik olduğu ortaya konulmaktadır.

Şârih İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Hikmetü'l-'ayn**'da bir cevher olarak cisme dair ortaya konan bu çerçeveye itirazlarını her fırsatta ve açıktan dile getirmektedir. Hillî, bu açıklayıcı çerçevenin delillerine itirazlar yönelttiği gibi ana önermelere de eleştiriler yöneltmektedir.¹⁵⁹ Diğer şârihler İbn Mübârekşâh ve Kutbüddîn Şîrâzî'nin ise sunulan Meşşâî modeldeki bazı delillere ve detay bazı açıklamalara itiraz etmekle birlikte yukarıda zikredilen üç ilkedен herhangi birine dair açıktan bir itiraz dile getirmediikleri görülmektedir.

¹⁵⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 127-137, özellikle s. 132.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
METAFİZİK TEN FİZİĞE CİSİM:
İLÂHÎ FEYZ VE CİSMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Âlemin nasıl ortaya çıktığı sorusu, felsefi düşüncenin en kadîm sorularından biri olduğu gibi aynı zamanda içerdiği diğer alt sorularla birlikte cevaplanması için felsefi pek çok ilkenin birlikte işe koşulduğu zor sorulardan da biridir. Bu soru, öncelikle âlemin ilkesinin ne olduğu sorusunu, ardından bu ilkenin âleme içkin ya da âlemin dışında bir ilke mi olduğu sorusunu cevaplamayı gerektirir. Âlemin ortaya çıkışından söz edebilmek için öncelikle onun kendine içkin olmayan bir ilkesi olduğunu kabul etmek gerekir. Başka bir ifade ile zaten mevcut olan ezelfî bir âlem anlayışı söz konusu olduğunda onun ortaya çıkışını izaha girişmek anlamlı olmayacaktır. Âlemin bir ilkesi olduğu kabul edildiğinde ise artık bu ilkeden âlemin “nasıl” ortaya çıktığı sorusu gündeme gelecektir. Böylece hem ay-üstü kozmolojik varlıkların hem de ay-altı varlıkların nasıl varlığa geldiklerini açıklamak anlamlı bir çabaya dönüşecek, bu çerçevede âlemin bir parçasını teşkil eden cisimlerin ortaya çıkışı ve varlık sıradüzenindeki yeri gösterilebilecektir. İslam felsefe geleneği içerisinde Fârâbî-İbn Sînâ çizgisi göz önünde bulundurulduğu zaman tüm bu soruların cevaplandığı ana çerçevenin sudûr teorisine dayandığı görülmektedir.¹ Bu teori, metafizik bir ilkeden nedensel bir feyz ile bütün âlemin ortaya çıkışını açıklamayı hedeflediği için birlikten çokluğun nasıl çıktığı ve metafizikten fiziğe geçişin nasıl gerçekleştiği gibi sorular sudûrun ilkeleri ve iç işleyiş mantığı etrafında cevaplanmaktadır. Dolayısıyla cismânî ve gayr-ı cismânî bütün varlıkların vücûd bulmasını açıklayan bu genel çerçeve, aynı zamanda âlemdeki cisimlerin ortaya çıkış ilkelerini de vermektedir. Bu çerçevede bu bölümün konusu, **Hikmetü'l-‘ayn**’da ortaya konulduğu biçimde âlemin ilk ilkeden nasıl sûdur ettiğini ve bu feyiz sürecini idare eden temel ilkeleri ortaya koymak; ardından cisim konusu özelinde onun ortaya çıkışı ve varlık skalasındaki yerini tespit etmek olacaktır.

¹ Bu filozofların sudûr fikrini işledikleri pasajlara örnek olarak bkz. Fârâbî, **Kitâbü Arâî ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1968, s. 61-63; İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/116-159#762-852. Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr düşünceleri arasındaki farklılıklara da değinen bir çalışma için bkz. Damien Janos, “Moving the Orbs: Astronomy, Physics and Metaphysics and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ”, **Arabic Science and Philosophy**, sy. 21, 2011, s. 165-214.

3.1. Sudûr Teorisinin Genel Çerçevesi ve Temel İlkeleri

Tanrı ile birlikte bir bütün olarak âlemi de kadîm olarak gören, dolayısıyla mevcutların varlığını verili olarak kabul eden ve zaten mevcut olan bu varlıkların değişim sorununa odaklanan Aristocu yaklaşımın aksine İslâm felsefe geleneği, özellikle de İbn Sînâcı gelenek, âlemin, Tanrı'nın “yaratma” fiilinin bir neticesi olarak varlıkta bir sıradüzen oluşturacak şekilde ortaya çıktığını kabul ettiğinden, sadece âlemdeki hareket ve değişim sorununu değil, aynı zamanda mevcut şeylerin nasıl varlık kazandıkları meselesini izah etmeyi de üslenmiştir. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratma fiilinin nasıl tezahür ettiği ile ilgili açıklamalar, mevcutların varlığı nereden aldıkları sorusuyla eşdeğer olarak onların gündeminde yer almıştır.²

Kaynağını Plotinus'tan alan ancak daha yetkin bir ifadesini Fârâbî ve İbn Sînâ'da bulan sudûr veya diğer adı ile feyz teorisi, kâinatın meydana gelişini izah etmek üzere tasarlanan bir açıklama modeli olup sonradan yaratma inancından farklı bir anlayışı ifade etmektedir. Bu teori ile Müslüman filozoflar, semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan yaratıldığına dair verilen bilgilerin yol açtığı birtakım mantikî açmazları aşmayı amaçlamış gibi görünmektedirler.³ Böylece onlar ezeli ve kadîm olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi açıklamak, böylece en ulvî olandan en süflisine kadar bütün varlıkları bir sıradüzen içerisinde yorumlamak istemişlerdir.⁴ Bunu yaparken onlar, Aristotelesçi akıllar teorisi ile birlikte dönemin hâkim düşüncesi olan Batlamyus'un astronomi kuramını temel alarak kozmolojik bakımdan da tutarlı bir sistem inşa etmeye çalışmışlardır.

Bu sistemin en başında ve en üstte mutlak bir ve basit olan Zorunlu Varlık, ardından sayıları on olan göksel akıllar gelmekte; en altta ise yetkinlikten uzak olan ve

² İ. Halil Üçer, İbn Sînâ'nın bu yaklaşımına, onun Aristoteles'ten ayrılan ve metafiziği varlık temelli olarak kurmasını mümkün kılan tarafı olarak özel bir vurgu yapar. Bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 223, 289.

³ Filozoflara göre söz konusu mantikî açmazlardan biri de “kelâmcıların kozmolojik varoluş sürecinde zincirleme etkilere sahip fâil/muharrik sebeplerin varlığını atlayıp Tanrı'yı zaman-içinde hiçlikle başbaşa bırakan hudûs anlayışları” olmalıdır. Bkz. İlhan Kutluer, **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, s. 185.

⁴ Mahmut Kaya, “Sudûr”, **DİA**, XXXVII/467.

eksikliği temsil eden, aynı zamanda mutlak kabul ve çokluğun ilkesi olan şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır. Zorunlu Varlık'ın kendi zâtını akletmesi ile başlayan varlık feyzinin dışa taşması, en altta bulunan heyûlâyâ kadar devam eder. Sudûr süreci fiziksel olarak ay-üstü ve ay-altı şeklinde ikiye ayrılmış bir âlemi ortaya çıkarsa da İlk İlke'nin kendini akletme fiilinin ma'lûlû olan âlemin tamamında bu sürecin işleyişi aynı ilkelerle açıklanır. Başka bir ifadeyle, mutlak birlikten nedensel bir feyz ile taşan varlıklar, ilk olarak yönler çokluğu ardından bilfiil bileşik olmak şeklinde çokluğa sahip olsalar dahi, onların meydana gelişlerini açıklayan temel ilkeler aynıdır. Bu çerçevede ilâhi feyzle ortaya çıkan ilk varlık yani Birinci Akıl'dan en alttaki şekilsiz ilk heyûlâyâ varıncaya değin sudûrun iç işleyiş mantığının hangi ilkeler etrafında şekillendiği öncelikli olarak incelenmelidir. Aşağıdaki başlıklar altında **Hikmetü'l-'ayn** geleneğinde ortaya konulduğu biçimiyle ayrık akıllardan duyulur cevherlere kadar tüm âlemin ortaya çıkışını ve yetkinleşme sürecini açıklayan bir model olarak kabul edilen sudûr teorisinin genel çerçevesini tespit etmeye ve bununla ilgili temel ilkeleri açıklamaya çalışacağız.

3.1.1. Mahiyet, İmkân ve İlliyyet

Mümkün varlıkların dışardan aldıkları varlık feyzi ile varoldukları düşüncesi, İbn Sînâ'nın her türlü varlık imalarından arındırılmış mahiyet fikriyle ve imkânı da mahiyetin bir gereği olarak konumlandırması ile ilişkilidir. Bu çerçevede zorunlu varlık-mümkün varlık arasındaki ayrımının temeli, onun varlık-mahiyet ayrımına dayanmaktadır.⁵ Bunun anlamı, mahiyetin kendinde varlığı gerektirmediği, onun varlığının bir sebebe dayanması gerektiği ve en nihayet varlığın ona hâricî bir ilke tarafından verildiğidir. Zira mahiyet kendinde yokluğu hak etmekte ve varlık ona ancak dışardan gelmektedir. Başka bir ifade ile zâtının kavranmasına varlık dahil olmayan tüm şeyler için varlık, mahiyetin kurucusu veya sürekli gerekeni (lâzım) değildir; ona dışardan gelmektedir.⁶

⁵ İbn Sînâ'da imkânın mahiyetin bir gereği oluşu için bkz. M. Cüneyt Kaya, **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 209-213; İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 321-326.

⁶ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 131#187.

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla varlığın gerekleri ile mahiyetin gereklerini birbirinden ayırmasının doğrudan görülebilecek olan ilk sonucu mahiyetin kendinde varlığı gerektirmemesi, mahiyet sahibi mümkün varlığın varlık kazanmak için hâricî bir sebebe muhtaç olmasıdır.⁷ Söz konusu bu sebebin hâricî olması gerektiğini veren şey ise imkân delilidir. Burada imkân delili ile tüm mevcûdâtın, kendisi sebepli olmayan bir ilk sebepte son bulması gerektiği ortaya konulur. Zira mümkün varlığın kendisi dışındaki zorunlu bir varlığa dayanması gerektiği sadece teselsülün ortaya çıkaracağı aklî imkânsızlık ile ilgili değildir; aynı zamanda sebeplerin sonsuzluğu durumunda dahi mümkün varlığın hem kendi mahiyeti bakımından hem de bu sonsuz sebeplere nisbetle hâlâ mümkün olarak kalmaya devam edecek olmasıdır. Dolayısıyla mümkünün varlığı, sadece kendisini zorunlu kılan bir sebep üzerinden açıklanabilir.⁸ Ancak imkân delili ve mümkün varlığın zâtı gereği zorunlu olan bir varlığa dayanması gerektiği fikri, varlığın bu ilk ilkedен nasıl çıktığını ve çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamaz. Bunun için daha ileri bir soruşturmaya ihtiyaç duyulur ki, bu sorular nedensellik fikri çerçevesinde sudûr veya ilahi feyz düşüncesi çerçevesinde cevaplanır. Böylece mahiyet ve imkân kavramları, varlık kazanmak için hâricî bir illete ihtiyaç duymayı ifade ederken, illiyet ve sudûr kavramları da mevcûdâtın hâricî ilkedен nasıl meydana geldiğini açıklamaktadır. Bu durum, söz konusu kavramların ne denli sıkı bağlarla birbirine bağlandığını açıkça ortaya koymaktadır.

İmkân ve mahiyet arasında kurulan bu ilişkinin genel çerçeve itibariyle **Hikmetü'l-'ayn**'da da devam ettiği görülmektedir. Varlığa nisbetle mahiyetin kısımlarının incelendiği Metafizik I/4.1 ve 2'de Kâtibî şu ifadelerle yer vermektedir:

Her mefhum, eğer yokluğu zâtı gereği imkânsız ise "zâtı gereği zorunlu" (vâcib li-zâtihi); varlığı zâtı gereği imkânsız ise "zâtı gereği imkânsız" (mümteni' li-zâtihi), zâtı gereği onun için bu iki duruma da imkân varsa "zâtı gereği mümkün"dür (mümkin li-zâtihi). Bunlardan birinci ve üçüncünün dış dünyada varlığı söz konusudur. Üçüncüye gelince; mevcûdâtın bir kısmı bileşiktir ve her bileşik de parçalarına ihtiyaç duyduğu için mümkündür. Birinciye gelince, mümkün

⁷ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/36#89; II/23#566.

⁸ M. Fatih Kılıç, **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013, s. 72.

varlıkların toplamı da mümkün olduğundan onun mevcûd bir tam illeti vardır. Bu illet, [i] onun bizzat kendisi olamaz, bu açıktır; [ii] ona dahil bir şey de olamaz, zira mümkün varlıklar, kendi parçalarından her birine dayanmaktadır. Dolayısıyla onun hiçbir parçası onun kendi tam illeti olamaz. Bu durumda [bu tam illet] onun hâricinde mevcut bir şeydir. Mevcûdâtın tamamının hâricinde olan mevcut ise Vâcip Lizâtihi'dir.⁹

...İmkân ise, bir şeyin varlık veya yokluğu zâtından ötürü hak etmemeyi zâtı gereği hak etmesidir. Mümkün ise zâtı gereği bu sığata sahip olup varlığında ve yokluğunda zorunlu olarak başkasına ihtiyaç duyandır.¹⁰

Burada Kâtibî, imkânı, doğrudan varlık veya yokluğu gerektirmeyen bir konumda vazetmekte, bu niteliğe sahip şeyi de zâtı gereği mümkün (mümkîn lizâtihi) olarak değerlendirmektedir. Mümkün varlık olmak, bileşik olup parçalarına dayanmak ve onlara ihtiyaç duymak demektir. Onun sahip olduğu imkân, doğrudan var olmayı gerektirmez; dolayısıyla mümkün varlık, var olmak için bir sebebe muhtaç demektir. Peki, bu sebep nedir? Burada Kâtibî, imkân delilinin bir formunu kullanarak mümkünlerin tamamından oluşan kümenin de mümkün olduğunu, imkân sıfatına sahip bu kümenin kendi varlığının illeti olamayacağını belirtmektedir. Zira “İlet ma'lûlünü önceler” kuralı gereği illetin zaman bakımından olmasa dahi zât bakımından ma'lûlden önce gelmesi zorunludur. Bu ilkenin pratik neticesi, bir şeyin kendi kendisinin sebebi olamamasıdır. Yine bu mümkünler kümesinin bir parçası da bütünün illeti olamaz. Kutbüddîn Şîrâzî'nin de belirttiği üzere bunun sebebi, mümkünler bütününün mümkünlerden oluşması ve oluşan kümenin mümkün sıfatını parçalardan daha çok hak etmesi değildir; aksine, bunun sebebi söz konusu bütünün her bir parçaya dayanmasıdır.¹¹ O halde bu mümkünler kümesinin varlık illeti onun hâricinde bir şey olmalıdır. Mümkün varlıkların dışında olup varlık özelliğine sahip olan şey ise Zorunlu Varlık'tır. Sonuç olarak mümkün varlıkların, varlığı hâricî bir sebepten

⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 30. Kâtibî aynı delili teselsülün iptali bağlamında “Vacip Lizâtihi'nin İspatı Hakkında İmam'ın Söylediklerinin Nakledilmesi” başlığında Râzî'den de aktarmaktadır. Bkz. **a.g.e.**, s. 40. Mümkün varlığın illetinin onun hâricinde olması gerektiği ile ilgili benzer ifadelerle yapılan bir delillendirme için bkz. İbn Sînâ, **el-Mebde' ve'l-me'âd**, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tehran ve Dânişgâh-e Tehran, Tahran 1363/1984, s. 22-23.

¹⁰ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 31.

¹¹ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 30a.

aldıkları, başka bir ifade ile varlık kazanmak için bir nedene ihtiyaç duydukları ortaya çıkmaktadır.¹²

Yukarıdaki pasajda Kâtibî'nin mümkünü “zâtı gereği iki duruma (varlık ve yokluk) da imkânı olan” şeklinde nitelemesi, mümkünün kendi zâtında varlık ve yokluğa eşit mesafede olduğu şeklinde de okunabilir. Başka bir ifadeyle, zâtı gereği mümkünün hem varlık hem de yokluğa gidebilecek olması, onun kendinde iki tarafa eşit uzaklıkta bir denge durumunda olduğunu da gösterir. Dolayısıyla onun zâtı dikkate alındığında varlık ya da yokluk tarafına daha yakın durduğu söylenemez.¹³ Mümkünün zâtı gereği sahip olduğu bu denge hali tespit edildikten sonra üzerinde durulması gereken husus, söz konusu denge halinin bir nedenden ötürü bozulmasıyla mümkünün varlık kazanıp kazanmayacağıdır. Ancak bu soru, illet ile ma‘lûl arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir açıklamayı zorunlu kıldığından, tam illet-ma‘lûl birlikteliğinin ele alınacağı başlıkta ele alınması daha uygun olacaktır.

Daha önce ifade edildiği üzere, imkân delili üzerinden ortaya konulan açıklamalar, mümkün varlığın hâricî bir ilkedен varlık aldığını ortaya koyarak bu varlık vermenin nasıl gerçekleştiğine dair izahlara zemin hazırlaması bakımından önemlidir. Ancak mevcûdâtın nasıl meydana geldiği sorusu sorulduğunda, bu açıklamanın ötesine geçen bir soruşturma ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede, âlemin hâricî ilkedен nasıl çıktığına dair açıklamanın, varlık verme fiilinin kaynağı olan metafiziksel fâil illet ve onun varlık verme tarzı üzerinden yapılmalıdır. Takip eden başlıkta bu mesele ele alınacaktır.

3.1.2. Metafiziksel Fâil İlet ve Varlık Verme Tarzı

Âlemin her yönden bir ve basit olan ilkedен feyz yoluyla ortaya çıkışını öngören sudûr teorisi, esasında mistik bir teoriden öte, sıkı nedensel ilişkiler ağı

¹² Mümkün varlığın illetinin nihai olarak zâtı gereği zorunlu olan bir varlığa dayanması gerektiği ile ilgili benzer ifadeler için bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 358a-358b. Kâtibî'nin imkân delilini teselsülün imkânsızlığı yerine varlık-mahiyet ayrımı ve varlığın müşekkek oluşuna dayandırması, ayrıca bu delilin inşasında Tûsî ile olan yazışmalarının etkisi için bkz. Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 230, 235.

¹³ Kâtibî, mümkünün bu durumunu hudûs kavramı ile ilişkilendirerek “zâtî hudûs (hudûs-ı zâtî) olarak isimlendirir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 35

içerisinde anlam kazanan bir yapı arz eder. Bu çerçevede Zorunlu Varlık'ın kendisi mutlak manada bir ve basit olduğu için O'nda hakiki veya itibari çokluktan söz edilemez, dolayısıyla O'nun bir sebebi yoktur. Sebepsiz olan ve sırf varlıktan ibaret olan Zorunlu Varlık, tüm mevcûdâtın sebebidir. Sadece sûret veren fizikî fâil sebebin aksine metafiziksel fâil illet doğrudan varlık verir ki, bu, madde ve sûretin birlikte var kılınmasıdır ve bu anlamıyla o, “tam illet (el-illetü't-tâmme)” olarak adlandırılır.

Bu bağlamda metafiziksel fâil illetin fiili olarak ilksel feyiz, “öncesinde herhangi bir tasavvur, irade veya amaç olmaksızın, sırf kendi yetkinliğinden kaynaklanacak şekilde fâil bir nedenin kendisi dışında bir varlık meydana getirmesi” olarak açıklanmıştır.¹⁴ Bu ilksel feyiz, farklı varlık seviyelerinde ayırık akıllar vasıtasıyla ay-altı âleme kadar ulaşır. Metafizik anlamda düşünüldüğünde burada bir illiyet söz konusudur ve aktarılan şey de doğrudan varlıktır. O halde açıklığa kavuşturulması gereken ilk şey, bu varlık feyzinin Zorunlu Varlık'tan nasıl çıktığı olmalıdır. Bu sorunu İbn Sînâ, kendisini akleden bir akıl (akıl-âkil-makûl)¹⁵ olarak sistemin tepesine yerleştirdiği Zorunlu Varlık'ın en temel fiilini akletme olarak belirleyerek aşmaktadır. Buna göre Aristoteles'in sadece kendini akleden, ancak dışa dönük bir fiili olmayan ve sadece gaye sebep olarak işlev gören Hareketsiz Hareket Ettirici'sine mukabil İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'ı hâricî herhangi bir mevcûdun var oluşunu amaçlamaksızın sırf kendi yetkinliğinin bir gereği olarak taakkulde bulunan ve böylece âlemi var eden bir ilke olarak belirler. Bu İlk İlke, varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akledendir. Ancak bu, kuvveden fiile çıkan veya bir akledilirden diğerine intikal eden bir akletme de değildir, zira O'nun zâtı bilkuvve olandan bütün yönlerden münezzehtir.¹⁶ Bu durumda Zorunlu Varlık'ın fâil illet oluşunun da sebebi olabilecek bir sebepten söz edilemez. Zira O'nun fâilliği kendi zâtında bulunan fakat zâtından başka olan bir gaye sebepten ötürü değil, zâtı gereği (li-zâtihi), zâtı sebebiyle (bi-zâtihi) ve zâtı içindir (li-ecli zâtihi).¹⁷ O, gerçek cömert

¹⁴ İbn Sînâ, **et-Ta'likât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü'l-İ'lami'l-İslâmî, Kum 1984, s. 81. İbn Sînâ'nın yüce olanın aşağıdakiler için amaç yerine geçecek bir durumu isteyerek iş yaptığını savunan düşünceyi eleştirisi ve devamında feyzi ilâhi inayet ile ilişkilendirmesi için bkz. a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 145#212, 215; ayrıca bkz. a.mlf., **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 84-85.

¹⁵ Bu özdeşlik için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/102#732-733; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 133#193.

¹⁶ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/147#832.

¹⁷ Zorunlu Varlık'ın bu niteliğinin izahı için bkz. İbn Sînâ, **el-Mübâhesât**, s. 295-296#831.

olduğundan gerekeni karşılıksız verir ve kendisine geri dönecek bir şeyi kastetme arzusu veya kendi altındakileri gözetmek gayesi olmaksızın yararlar kendisinden taşar.¹⁸

Görüldüğü üzere burada Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesi, âlemin meydana gelişinin sebebi olarak vazedilmektedir. Ancak bu iki şey yani kendini akletme ve varlık verme, ilk bakışta anlaşılanın aksine, iki ayrı fiil değildir. Zira burada ne zâtı akletmeyi önceleyen bir gaye ne de akletme ve bu akletmenin gereği olan varlık verme arasında bir tasavvur söz konusudur. Nitekim O'nun fâilliğinin doğrudan zâtı gereği olduğu ile ilgili yukarıda yer verilen açıklama da bunu desteklemektedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık'ın kendini akletmesi ile ma'lûlünü meydana getirmesi aslında bir ve aynı fiildir. Bu çerçevede Zorunlu Varlık'a özgü olan bu ilksel feyzi diğer metafiziksel fâil nedenlerin feyzinden ayırt etmek için yetkinlik seviyeleri arasında bir ayrıma gidilir ve her fâil nedenin ancak kendi istidadının elverdiği ölçüde fiilde bulunabileceğini belirtilir. Buna göre yetkin (tamâm, kâmil), kendisi için gerekli olan şeylerin tamamı hâsıl olmuş olan; yetkinlik üstü (fevka't-tamâm) ise başkası onun sayesinde yetkin hale gelendir. Yine yeterli (muktefî), yetkinliğini elde etmesini mümkün kılacak şey kendisine verilen; eksik (nâkıs) ise bunun tersidir.¹⁹ Bu şemada Tanrı, yetkinlik üstü; ayırık akıllar ise yetkindir. Yeterli ve eksik ise sırasıyla göksel nefslar ve heyûlâyı nitelemektedir. Yetkinlik açısından yapılan bu ayrımda Zorunlu Varlık ile ayırık akılların fiilleri arasındaki niteliksel fark olduğu gibi ayırık akılların fiilleri de birbirinden farklıdır. Zorunlu Varlık hem İlk İlet olması hem de tamamen bilfiil olmasıyla yetkinlik üstü olup buna uygun bir fiil kendisinden sâdır olmaktadır; ayırık akılların fiilini belirleyen şey ise bulundukları varlık mertebesi bakımından Zorunlu Varlık ile birlikte kaç ayrı illetin ma'lûlû olduklarıdır. Dolayısıyla bu ayırık akılların hepsi yetkin olma vasfını taşımakla birlikte "İlet ma'lûlünden daha üstündür" ilkesi gereği –ki, buradaki "üstünlük" doğrudan "yetkinlik" anlamını ima edecek

¹⁸ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 144-45#209, 211-212.

¹⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 75. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/169#415, II/100#727. Antik düşünce birikiminden İslam dünyasına intikal eden kavram ve problemlerin yetkinlik bağlamında izini sürerek, bunların İbn Sînâ metafiziğinde kazandığı anlamları tespit etmeyi amaçlayan bir çalışma için bkz. Muharrem Şahiner, **İbn Sînâ'da Yetkinlik**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014.

şekilde anlaşılabilir– kendi illetlerinden daha alt seviyede bulundukları için onların fiili de bulundukları mertebeye göredir. Böylece ilâhi feyzin her varlık mertebesinde neden aynı düzeyde gerçekleşmediği belirtilmekte, başka bir ifade ile aşağı doğru inildikçe varlıktaki yetkinlik derecesinin neden azaldığı da açıklık kazanmaktadır.

Bu çerçevede metafiziksel fâil illetin fiilde bulunma niteliği ve ma‘lûlle ilişkisini belirleyen kuralların ne olduğu gündeme gelmektedir. Kâtibî’nin bu konudaki görüşleri, İbn Sînâcı illiyet teorisinin bir izdüşümü gibidir.²⁰ **Hikmetü’l-‘ayn**’ın başta illet bahsinin ilgili konuları ve imkânın mümkünlere arız olma keyfiyetini ele aldığı başlıklarda ortaya koyduğu düşünceleri göz önüne alındığında, metafiziksel fâil illetin en nihayetinde iki esasa irca edilebilecek şekilde fiilde bulunduğu söylenebilir. Bu esaslar ise; (i) aletler, kabul ediciler ve şartlar çoğalmadıkça basitten iki şeyin sâdır olmaması ve (ii) tam illetle birlikte ma‘lûlün tahakkukunun, onun devamıyla mâlûlün de devamının zorunlu olmasıdır.²¹ Şimdi metafiziksel fâil illetin bu iki özelliği daha yakından incelenebilir.

3.1.2.1. Sudûru Yönlendiren Temel İlliyet Prensibi: “Birden Ancak Bir Çıkar”

Sûdurun illiyete dayalı ilk esası en yalın haliyle “Birden ancak bir çıkar” şeklinde ifade edilmektedir. Bunun anlamı, bir olmak bakımından Bir’in yalnızca bir fiilde bulunması ve bu fiilin neticesi olan ma‘lûlün de sayıca bir olmasıdır. İşte Zorunlu Varlık’ın kendi kemâli ve O’nun kendi zâtını akletmesinin bir neticesi olarak Birinci Akıl’a varlık vermesi, tam da böyle bir fiildir. Zira Zorunlu Varlık ne bilfiil bileşiktir, ne de O’nda yönler çokluğundan söz edilebilir. Mutlak bir ve basit olduğu için O’ndan ancak bir şey sâdır olur.²² O’ndan sâdır olan şeylerin sayıca çokluğunu varsaymak, bunların her birini zorunlu kılan farklı nedenler olmasını gerektirir ki, bu da İbn Sînâ’nın ifadesiyle O’nun hakikatinin bölünmüş olması anlamına gelir.²³ O halde basit olan Bir’den ancak bir çıkar. Bu ilk ma‘lûl de aynı şekilde basit olup bilfiil çokluk

²⁰ Bkz. Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 211.

²¹ Takip eden iki başlıkta açıklanacak bu ilkeler için bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 33-34, 44-45.

²² Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 80.

²³ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 140#205; a.mlf., **el-Mebde’ ve’l-me’âd**, s. 78.

barındırmamaktadır. Dolayısıyla onun da tek bir fiili vardır: Taakkul. Ancak onun tek bir fiili olmasına karşın bu fiil sonucunda ortaya çıkan ma'lûller sayıca bir ile sınırlı değildir. Zira İlk İlke olan Zorunlu Varlık'ın aksine, O'nda yönler çokluğu bulunmaktadır ve bu yönler sayesinde O'ndan sahip olduğu yönler adedince ma'lûl sâdır olabilmektedir. Dolayısıyla Zorunlu Varlık dışındaki metafiziksel fâil illetler, sahip oldukları yetkinlik dereceleri ve barındırdıkları yönler sebebiyle sayıca çok ma'lûlün illeti olurlar. İşte cismin ortaya çıkmasını mümkün kılan şey, ilerleyen başlıklarda detaylı olarak ele alacağımız üzere, ilk ma'lûldeki yönler çokluğudur. Tersinden ifade edecek olursak, cisim veya cisimsel olan şeyin doğudan İlk İlke'nin yakın ma'lûlü olamaması, onun her yönden basit olması ve yönler çokluğu anlamında dahi çokluk barındırmaması sebebiyledir.²⁴

Fâil illetin fiilinin sayıca çok ma'lûl ortaya çıkarmasını sağlayan bir diğer unsur ise aletler, şartlar veya kabul edicilerin çokluğudur. Bunun anlamı şudur: Fâil illetin fiili; aletlerin sayıca çokluğu, farklı şartların husulü veya bu fiilin kabul edicisi olan şeylerin sayıca çok olması durumunda farklı ma'lûllerin ortaya çıkmasını sağlayabilir. Burada çokluğun illeti olarak zikredilebilecek olan şey, fâil illetin fiili değil, aynı fiilin farklı ma'lûlleri ortaya çıkarmasını sağlayan sayıca çok aletler, kabul ediciler ve çeşitli şartlardır. Bu durumun örneklerini Cürcânî şu şekilde izah eder:

Aletlerin çok olmasının örneği düşünen nefstir. Zira organlar vasıtasıyla ondan eserler sudûr eder. Kabul edicilerin çokluğunun örneği ise unsurlardan meydana gelen [maden, bitki ve hayvanlara] (el-mevâlidü'l- 'unsurî) sûret ve arazları feyzeden akıldır. Şartların çokluğunun örneği ise filozoflara göre faal akıldır. Zira unsurlar âleminde meydana gelen şeyler, şartlar ve kabul ediciler bakımından ona dayanmaktadır.²⁵

İlletin bir yönden ancak bir fiilde bulunabileceğine dair ilke için filozoflar üç delil zikretmişlerdir. Fakat Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'ın illetler bahsinde bu delillerden sadece en güçlüsü olarak kabul edilen ilkinin yer vermiştir. Bu delil, basit bir ilkeden birden fazla şey sâdır olduğunda ortaya çıkan imkânsızlıklar üzerinden söz konusu

²⁴ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/148#833.

²⁵ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 111#4. Benzer ifadeler için bkz. a.mlf., **Şerhu'l-Mevâkıf**, I/858#1190.

ilkeyi ispatlar. Buna göre eğer aletler, kabul ediciler ve şartlar sayıca çok olmaksızın basit ilkedan iki şey sâdır olursa, onun bu iki şeye kaynaklık etme yönleri birbirinden ayrı olacaktır. Şayet bu yönlerden biri dahi ilkeye dâhil ise terkip meydana gelir; eğer bu yönler ilkenin dışında ise, bu durumda aynı ihtimaller bunlar için gündeme gelecek ve onlara kaynaklık etmenin ilkeye dâhil olup olmadığı sorusu sorulacaktır. Böylece ya onlardan birinin terkip meydana getirecek şekilde ilkeye dahil olması ya da bunların da ilkenin dışında olması durumu söz konusu olacaktır ki, bunun böyle devam ettirilmesi teselsülü gerektirecektir. Başka bir ifade ile aletler, kabul ediciler ve şartlar çoğalmaksızın eğer bir olandan birden fazla şey çıkıyorsa, bu durum kaçınılmaz olarak ya bir olan şeyin bileşik olmasını ya da teselsülü gerektirir. O halde basit ilkenin ancak bir şeyin kaynağı olabileceği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak **Hikmetü'l-'ayn**'da Kâtibî, bu ilkeye doğrudan karşı çıkmasa da bunu ispat için kullanılan delile dair itirazını açıkça ifade etmektedir. Buna göre basit ilkenin iki şeye kaynaklık etmesi durumunda bu iki şeye kaynaklık etme yönlerinin ona dâhil olmaması ihtimalinde bir imkânsızlık ortaya çıkmaz. Zira kaynaklık (masdariyyet) dış dünyada tahakkuku olmayan aklî bir itibardır ve dolayısıyla illete de ihtiyaç duymamaktadır.²⁶

Kâtibî, kaynaklığı aklî bir itibar olarak gören tavrını **el-Münassas**'ta da devam ettirmektedir. Fahreddin er-Râzî'nin illetin ma'lûle masdar oluşunun subûti olmadığı, aksine ma'lûlün zâtına nisbetle illetin zâtına arız olan bir izafet olduğu yönündeki ifadelerini değerlendiren Kâtibî'nin genel yaklaşımı, kaynaklığın hâricî değil aklî bir itibar olduğu şeklindedir. O, iki şeye kaynaklık etme itibarlarının illetin zâtının dışında olduğunu, ancak aklî itibarlar olmaları sebebiyle bunların illete ihtiyaç duymadıklarını açıkça belirtmektedir. Ayrıca o, delilde belirtilen teselsülün de bir imkânsızlık doğurmayacağını, zira hem bu teselsül ma'lûl tarafında olduğundan hem de burada söz konusu olan şey itibarî şeylerin teselsülü olduğundan böylesi bir teselsülün imkânsız olmadığını ifade eder.²⁷ Ancak altını çizerek bir kez daha ifade etmek gerekir ki,

²⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 44. Basit şeyin hem fâil hem de kâbil olmayacağı şeklindeki ilke de bu delille ispatlanmak istediğinde Kâtibî aynı şekilde delilin zayıf olduğunu ifade etmektedir. Bkz. s.45. Kâtibî'nin eleştirisinin Râzî'ye dayanan arkaplanı için bkz. Mustakim Arıcı, **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, s. 255; Eşref Altaş, **Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009, s. 486-487.

²⁷ Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 355a, 355b. Kâtibî ma'lûl tarafındaki teselsülü imkânsız görmediğini çeşitli vesilelerle **Hikmetü'l-'ayn**'da da dile getirmektedir. Bkz. a.mlf., **Hikmetü'l-'ayn**, s. 23, 62.

Kâtibî'nin itirazı medlûle değildir. Onun dikkat çekmek istediği husus, bu delilin içerdiği zayıflıklardır. Bunun ötesinde doğrudan delilin mukaddimesine yönelik bir itirazda bulunduğunu söylemek güçtür. Nitekim Kâtibî'nin sudûr teorisini ve onun temel prensiplerinden biri olan “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesini kabul ettiği, Râzî'nin bu konudaki eleştirilerine verdiği cevaplardan açıkça anlaşılmaktadır.²⁸

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de aynı şekilde bu delili oldukça zayıf bulunduğunu ifade eder. Zira ona göre bu delil, sudûrun ayânda tahakkuku olan sübûtî bir şey olmasına dayanmaktadır, oysa durum böyle değildir. Aksine o, dış dünyada tahakkuku olmayan aklî bir itibardır. Dolayısıyla onun mahiyete dâhil mi yoksa mahiyetin dışında mı olduğu sorusu sorulamaz. Zira dış dünyada varlığı olmayan bu aklî itibarın sebebe ihtiyacı yoktur.²⁹ Kutbüddîn Şîrâzî de Kâtibî ile aynı gerekçelere dayanarak kaynaklığın ancak dış dünyadaki mevcutlardan biri olması durumunda illete ihtiyaç duyacağını, ancak onun böyle olmadığını belirten bir itiraza yer verir. Dolayısıyla delilde ifade edildiği tarzda kaynaklığın hariçte mahiyete dahil olup olmadığı şeklinde bir soruşturma doğru olmayacaktır.³⁰

Kâtibî'nin delile yönelik itirazını değerlendiren İbn Mübârekşâh, bu itiraza verilen cevabı da aktarır. Buna göre sudûr iki manada kullanılmaktadır: (i) Birlikte olmaları bakımından illet ve ma'lûle izafe edilen şey. Bu, izafî sudûr olup burada tartışılan şey değildir. (ii) Ma'lûlün illetten çıktığı ve bu manada illetin ma'lûl ve onlara arız olan izafeti öncelediği sudûr. Burada tartışılan şey, bu ikinci manadaki sudûrdur. Burada eğer ma'lûl bir ise, sudûr da tek bir şeydir. Sâdır olan şeyin bir zât mı yoksa zâtın bir hali mi olduğuna bağlı olarak illet de zât veya zâtın bir hali olabilir. Ancak eğer ma'lûl sayıca birden çok ise, bu durumda kaçınılmaz olarak illetin zâtında çokluk lazım gelir. Bunun anlamı şudur: Kâtibî'nin kaynaklığı illete ihtiyaç duymayan aklî bir itibar olarak gören ve bu sebeple onun zâta dahil olup olmadığını sorgulamayı gereksiz bulan bu yaklaşımı, İbn Mübârekşâh'a göre ancak mâlûlün tek bir şey olduğu

²⁸ Râzî'nin bu mukaddimeyi takdimi, eleştirileri ve Kâtibî'nin bu eleştirilere cevapları için bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 354a-356a.

²⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 114. Hillî söz konusu delili, bu ilkeyi savunanların en güçlü delili olarak ifade etmekte ve aynı eleştirilerle delinin zayıflığına işaret etmektedir. Bkz. a.mlf., **Keşfü'l-murâd**, s. 98.

³⁰ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 43a.

durumlar için geçerli olabilir. Zira eğer basitten tek bir şeyin zâtı sâdır oluyorsa bunun illeti doğrudan illetin zâtıdır, kaynaklık da illetin bizzat kendisidir. Bu, aynı zamanda bu ilkeye yönelik “meşhur” bir itirazın da cevabıdır. Şöyle ki, “Bir’den ancak bir çıkar” ilkesini ispat için yukarıda getirilen delil doğru kabul edildiğinde, Bir’den sayıca bir dahi çıkamayacağı iddia edilmiş, zira ondan bir çıktığında da çıkan şeye kaynaklık eden yönün illetin zâtına dahil olup olmadığı sorularak aynı şekilde zâtta terkip veya teselsül şeklinde imkânsız iki seçenekle karşı karşıya kalınacağı ifade edilmiştir. İşte Kâtibî’nin yaklaşımında olduğu gibi kaynaklık, dış dünyada tahakkuku olmayan aklî bir itibar olarak alındığında, bu haysiyet doğrudan illetin zâtına atfedilerek bu eleştiri cevaplanabilir. Ancak eğer basitten sayıca çok şey sâdır oluyorsa kaynaklığı aklî bir itibar olarak görmek sorunu çözmez, zira sâdır olan şeylerin nasıl olup da farklılaştığı, sadece kaynaklığın aklî itibar olarak alınmasıyla izah edilemez. Başka bir ifade ile ma‘lûllerin çokluğu, illetin zâtında da çokluğu kaçınılmaz kılmaktadır. Çünkü basit şey, iki farklı hakikate sahip olamaz. O halde çokluğun nasıl ortaya çıktığı sorusu hâlâ gündemdedir. İbn Mübârekşâh, “bir olması bakımından bir’den ancak bir çıkar” ilkesini “izaha ihtiyaç duymayan son derece açık bir hüküm” olarak nitelerken; şartlar, aletler ve kabul ediciler sayıca çok olmasa dahi filozofların yönler çokluğu durumunda “bir”den sayıca çok şeyin çıkmasını mümkün gördüklerini belirtir ve bu tartışmaları sonraki âlimlerin (müteahhirûn) gündeme getirdikleri bir şey olarak sunar.³¹ Onun bu değerlendirmesi, bu ilkenin önceki filozoflar tarafından kaynaklık etrafındaki tartışmalara müracaat edilmeksizin vazedilen açık bir ilke olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır.

Özetlemek gerekirse, “Birden ancak bir çıkar” mukaddimesi, illet-ma‘lûl ilişkisini belirleyen temel bir ilke olarak başta tüm varlıkların ilkesi olan Zorunlu Varlık olmak üzere, diğer metafiziksel fâil illetlerin fiilde bulunma tarzları ile ilgili temel çerçeveyi vermektedir. Burada asıl gaye, basit nitelikteki metafizik illetlerin basitlikleri ihlal edilmeden âlemdeki çokluğun nasıl meydana geldiğini açıklamaktır. Söz konusu mukaddime, basit fâilin basit olması hasebiyle tek bir fiilde bulunabileceğini ifade eder. Bu basit fiillerin sayıca çok ma‘lûller meydan getirmesi

³¹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 198-199. Söz konusu meşhur itiraza Kutbüddîn Şîrâzî’nin cevabı da İbn Mübârekşâh ile aynıdır. Bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 43a.

ise fâilin sahip olduğu yönler ile aletler, kâbiller ve şartların sayıca çok olması ile ilgilidir. Bu noktada sorulması gereken soru şudur: Sudûr sürecinde cisimliliğin ortaya çıktığı nokta neresidir? Cisimlik aletler, kâbiller ve şartların sayıca çok olmasının bir neticesi midir, yoksa fâil illetin barındırdığı yönlerden biri mi cisimliliğin sebebidir? Eğer cisimlik yönler çokluğunun bir neticesi ise bu fâil illetin sahip olduğu hangi yöndür ve cisimliliği bu yönün ma‘lûlû yapan şey nedir? Tüm bu soruların cevabı, sudûrun işleyişini konu edinen sonraki başlık altında ele alınacaktır. Ama ondan önce metafiziksel fâil illetin niteliğini açıklığa kavuşturacak tam illet-ma‘lûl birlikteliği konusunun incelenmesi gerekmektedir.

3.1.2.2. Tam İlet-Ma‘lûl Birlikteliği

İmkânın mahiyetin bir gereği olarak vazedildiği ve mahiyet sahibi mümkünlere varlığın ancak hâricî bir ilke tarafından feyzedilebileceği fikri daha önce ele alınmıştı. Mümkünün zâtının varlık ve yokluğu gerektirmediği, aksine onun her iki tarafa da eşit mesafede olan bir denge durumuyla nitelenmesi gerektiği de bu fikrin neticesi olarak alınmalıdır. Umûr-ı âimme bahislerinde varlık konusu işlenirken varlığın mahiyetin kendisi ya da parçası olmayıp ona ilave olduğunun savunulması da yine bu çerçevede değerlendirilmelidir. Konunun bu başlığa ertelenen kısmı ise mümkün mahiyetin kendinde sahip olduğu denge durumunun bir illetle bozulmasının ma‘lûlû zorunlu olarak meydana getirip getirmeyeceği ile ilgilidir.³² O halde bir bütün olarak âlemin fâil illeti durumunda olan Zorunlu Varlık başta olmak üzere metafiziksel fâil illet ile ma‘lûlû arasındaki ilişkinin niteliğini tespit etmek gerekir.

Metafiziksel fâil illet ile ilgili yukarıda bahsi geçen ikinci esas “Her illet, ma‘lûlûyle birliktedir” şeklinde ifade edilmektedir. Bu, “şeyin, varlığında dayandıklarının tamamı”³³ olarak ifade edilen tam illet ile kendi ma‘lûlû arasında

³² İlet-mâlul arasında burada ele alınacak olan zorunluluk ilişkisi dışında ayrıca hudûs anlayışı çerçevesinde öncelik sonralık tartışması da yapılabilir. Tam-illetin ma‘lûlünden sadece zât bakımından mı önce olduğu yani onu ontolojik olarak mı öncelediği yoksa bunun zamansal bakımından bir öncelik de içerip içermediği burada incelenmeyecektir.

³³ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 39. İbn Sînâcî “mahiyetin ve varlığın nedenleri” ayırımına göre değerlendirildiğinde, tanımda yer alan “varlık” kaydının mahiyetin sebeplerini dışarda bıraktığı yönündeki eleştirisiyle ilgili değerlendirmesi için bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 174.

zamansal bir boşluk olmaması gerektiği anlamına gelir. Diğer bir ifade ile ma‘lûl, tam illetinden geride kalmaz; tam illeti ile birlikte varlık kazanır. Ancak illetin ma‘lûlüyle birlikte bulunma zorunluluğu, varlık veren metafiziksel fâil illet (metafiziksel zâtî sebep) için söz konusudur; arazî ve hazırlayıcı bir nitelik taşıyıp zâtî gereği varlık vermeyen ay-altı âleme ilişkin sebeplerin her zaman sebeplisiyle birlikte bulunması zorunlu değildir.³⁴

Fâil illet ile ilgili bu ilke, özellikle Zorunlu Varlık’ın varlık verme fiilini önceleyen zamansal bir boşluğun olup olmadığı, başka bir deyişle âlemin ezelîliği meselesi etrafında yoğun olarak tartışılmıştır. Bu konuda İbn Sînâci geleneğin tavrını şekillendiren temel öncüller, (i) mümkünün zâtî gereği varlık ve yokluğa eşit mesafede olduğu, (ii) bu eşitliğin ancak hâricî bir illet veya aynı anlamda bir tercih sebebiyle bozulabildiği ve (iii) bu eşitlik ancak tam illetle bozulduğu için tam illetin varlığı durumunda mümkün mahiyetin taayyün ederek varlık kazanması şeklinde sıralanabilir. Bu öncüllerden çıkan netice ise, varolmak için muhtaç olduğu illetin varlığıyla birlikte mümkün mahiyetin varlık kazanmasıdır. Zira kendinde varlık ve yokluğa dair imkân barındıran bu mahiyetin illeti mevcuttur ve bu illet onun varolmak için ihtiyaç duyduğu şeylerin tümünü ifade ettiği için bu mümkün mahiyetin varlık kazanması kaçınılmazdır. Bu öncüllerden ilki doğrudan imkân tanımını yansıtmaktadır. İkinci öncül “tercih edicisiz tercih (tercih bilâ müreccih) imkânsızdır” ilkesiyle; üçüncü öncül ise “şeyin tam illeti ile birlikte olması, onsuz oluşu ile aynı olamaz” şeklinde ifade edilen ilke ile temellendirilir. Dolayısıyla tam illetin varlığı, mümkün mahiyette mutlaka bir tesir uyandırmalıdır; zira mahiyetin bu illetten tesir almaması, illetin varlığı ile yokluğunu birbirinin aynı olan iki durum haline getirir ki, bu imkânsızdır. Tam illetin söz konusu etkisi ise ma‘lûlünü ortaya çıkarmak şeklinde olmalıdır. Aksi halde ma‘lûlün varlık kazanması için ilave sebeplere ihtiyaç duyulması ve dolayısıyla tam illet olduğu varsayılan şeyin aslında tam illet olmadığı sonucuna

³⁴ M. Fatih Kılıç, **İbn Sînâ’nın Sebeplik Teorisi**, s. 145-146. İbn Sînâ illetin ma‘lûlüyle birlikte olmasını onun hakiki illet oluşuna bağlar. Bu illetler, bir şeyin zâtını bilfiil var kılan zâtî illetlerdir ve ma‘lûlün meydana gelmesiyle birlikte ortadan kalkacak şekilde varlıkta önce gelmezler. Bu ikinci tarz öncelik zâtî veya yakın illet olmayıp bilaraz ya da yardımcı illet konumunda olan illetler için geçerlidir. Dolayısıyla hakiki bir nedenin eseriyle birlikte olması, hem kendi fâilliği hem de neden olduğu şeylerin varlık ve devamı dolayısıyla zorunludur. Bu sebeple varlığın nedenleri eserleriyle birlikte ve sonlu olmalıdır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/10#539, 11#543.

ulaşılır ki, bu bir çelişkidir. O halde tam illetin ma‘lûlüyle birlikte olmasının zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, zâtı itibariyle mümkün olan ma‘lûlün illetine kıyasla düşünüldüğünde zorunlu olduğunu ortaya koymaktadır ve “mümkün, zorunlu olmadıkça varolmaz” şeklinde ifade edilmiştir.³⁵

Bu ilkedен türetilebilecek bir diğer ilke ise sudûrun bir kerede gerçekleşen bir süreç olmasıdır. Bu, metafiziksel fâil illetin yetkinliği ile eserini zamansal bir sürece konu olmayacak tarzda gerektirmesi anlamındadır. Bu durum bir taraftan illetin tamlığı ve yetkinliği ile ilgili olup illetin ma‘lûlden geri kalamayacağı ilkesinin gereğidir; diğer taraftan onun bir hareket değil oluş (kevn) ifade etmesi açıklamaktadır. Böylece def‘aten meydana gelen “oluş” ile zaman içerisinde kuvveden fiile çıkışı ifade eden “hareket” arasındaki ayrım için zemin hazırlanmış olmaktadır.

Ma‘lûlün kendi tam illetinden geri kalamayacağına dair bu tutum **Hikmetü’l-‘ayn**’da da savunulmaktadır. Kâtibî’nin bu konuya yer verdiği pasajda şu ifadeler yer almaktadır:

Kendi tam illetinin varlığıyla birlikte mümkünün varlığı da zorunlu olur. Aksi takdirde tam illetine rağmen mümkün olarak kalır ve bir vakitte varolup başka bir vakitte varolmaması câiz olurdu. Bu durumda, onun varlığının iki vakitten biriyle özelleşmesi [i.] eğer bir tercih edici sebebiyle değilse, mümkün tercihsiz vuku bulmuş olur; [ii.] eğer bir tercih edici sebebiyle ise, tam illet aslında tam illet olmaz, aksine tam illetin bir parçası olur ki, bu çelişkidir. Buradan anlaşılmaktadır ki, mümkün, zorunlu olmadıkça varolmaz. Çünkü onun tam sebep ile birlikte olmasının, onsuz olmasıyla aynı olması imkânsızdır. [Yine] taayyünle sonuçlanmadıkça mümkünün iki tarafından birinin zâtı gereği daha evlâ olmasının câiz olmadığı [anlaşılmaktadır]. Zira [böyle bir varsayımda] diğer tarafın vuku bulması, [i.] eğer imkânsız ise, evlâ olan taraf taayyün eder; [ii.] eğer mümkün ise, bu evleviyetin meydana gelmesi bu tarafın sebebinin olmayışına bağlı olur. Bu durumda mümkünün zâtı evleviyetin meydana gelmesi için yeterli olmaz.³⁶

Kâtibî’nin burada sunduğu açıklama İbn Sînâcı teorisinin yeniden ifadesidir. Buna göre tam illetle birlikte ma‘lûlün de varlık kazanması bir zorunluluktur. Çünkü

³⁵ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/37#91, II/23#566-567.

³⁶ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 34.

kendi tam illeti varolduğu halde mümkünün varolmadığını ya da ikisinin varlığı arasında zamansal bir fasıla olduğunu kabul etmek, mümkünün varlık kazandığı vakit ile kazanmadığı vakit arasında bir ayrımı gündeme getirir. Bu farkın bir tercihle ortaya çıkması, tam illetin tam illet oluşuna aykırıdır; bu farkın sebepsiz olması ise “tercih edicisiz tercih (tercih bilâ müreccih)” şeklindeki çelişkili durumu ortaya çıkarır. O halde mümkün, tam illetinin varlığıyla zorunlu olur ve varolur. Elbette bu düşünce mümkünün varlık ve yokluğa zâtı gereği eşit mesafede olduğu ilkesine dayanmaktadır.

Tıpkı varlıkta birliktelik gibi, tam illet ve ma‘lûl yoklukta da birliktedir.

Hikmetü’l-‘ayn’da bu durum şöyle ifade edilir:

*Ma‘lûl ortadan kalktığında tam illet de ortadan kalkar. Ancak bunun sebebi ma‘lûlün ortadan kalkması değil, aksine, ma‘lûlün ancak öncesinde tam illetin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkabilmesidir. Aksi halde ma‘lûl, tam illetinden geri kalmış olurdu.*³⁷

Kâtibî burada tam illet-ma‘lûl birlikteliğinin onların ortadan kalkması durumunda da geçerli olduğuna açıklık getirmektedir. Buna göre ma‘lûlün ortadan kalkmasının işaret ettiği tek bir şey vardır, o da kendisinden önce tam illetinin ortadan kalkmış olmasıdır. Bunun aksini düşünmek ve illetin ma‘lûl sebebiyle ortadan kalktığını söylemek hem illet-ma‘lûl sıralamasını tersine çevirir hem de ma‘lûlün varlıkta illetiyle birlikte olması gerektiği ilkesiyle çelişir. O halde ma‘lûlün ortadan kalmasının anlamı, ma‘lûlün yoklukta da tam illetini takip ediyor olmasıdır. Aksi durumunda ma‘lûlün tam illetinden geride kalması söz konusu olurdu.

Tam illet-ma‘lûl ilişkisini zorunluluk çerçevesine oturtan bu yaklaşımın tam karşısında Kelâmî yaklaşımı görmekteyiz. Zira kelâm geleneğinde bu ilişki bir zorunluluk ilişkisi olarak alınmamaktadır. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Tam illet eğer şeyin ihtiyaç duyduklarının tamamı olarak ifade ediliyorsa ve bu illet mevcutsa, neden ma‘lûlünü ortaya çıkarmasın? Yukarıda bahsi geçtiği üzere, ma‘lûlün zorunlu olarak ortaya çıkmayıp başka bir zamanda ortaya çıkması durumunda bunun “tercih edicisiz tercih” anlamına geldiği eleştirisi nasıl cevaplanacaktır? Yine eğer tam illet ma‘lûlünü ortaya çıkarmıyorsa onun işlevi nedir? Kelâm geleneğinin bu sorulara

³⁷ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 39.

verdiği cevabın temel çerçevesini filozofların mûcib bi'z-zât anlayışından farklı bir tasavvur olan fâli-i muhtâr Tanrı anlayışı oluşturur. Tanrı'nın irade ve kudretini merkeze alan ve bu kavramları da filozoflardan farklı bir şekilde yorumlayan kelâmcılar, eserin ortaya çıkmasını illete değil, ilâhi iradeye bağlamışlar; onun ilmi ve iradesini de tercih olarak değerlendirerek tercih edicisiz tercih eleştirisini cevaplamışlardır. Onlara göre filozofların “tam illet” olarak isimlendirdikleri şey ise ancak mümkünün varlık tarafına meyletmesi ve böylece varlık tarafının bir tür öncelik kazanması noktasında bir işlev yüklenebilir. Burada öne çıkarılan kavram “evleviyet” olup filozofların tam illetten söz ettikleri ve zorunlu bir ilişki öngördükleri yerlerde kelâmcılar tam illetin evleviyet kazandırdığını dile getirmektedirler.³⁸

Hiç kuşkusuz illetle ma'lûl arasındaki ilişkinin bu şekilde farklı yorumlanması, yukarıda da ifade edildiği üzere Zorunlu Varlık'ın bilgi, irade ve kudreti ile ilgili farklı yaklaşımlara sahip olunmasının neticesidir. Bu farklı yaklaşımlar, O'nun hem zâtı hem de fiilleri noktasında birbiriyle uzlaştırılması oldukça zor olan sonuçlar da doğurmuştur. Bu çerçevede filozoflar, fiillerinin zâtının sahip olduğu yetkinliğin bir gereği olarak O'ndan sâdir olması ve O'nun da bundan razı olması manasında, O'nu “mûcib bi'z-zât” olarak nitelemişlerdir. Zorunlu Varlık'ın basitliği ile zâtının yetkinlik üstü (fevka't-tamâm) oluşunu esas alan ve en nihayetinde bir tenzih çabasının ürünü olan bu yaklaşımın karşısında, kelâmcıların O'nun kudret ve iradesini merkeze alan “fâil-i muhtar” yaklaşımı da yine aynı tenzih çabasının bir ürünüdür.

Filozofların yaklaşımını Kâtibî'nin yukarıda alıntıladığımız pasajında örneklendiği üzere sudûr düşüncesine uyguladığımızda şöyle bir sonuçla karşılaşırız: Zâtının kemâlinden ötürü aynı zamanda tam illet olan Zorunlu Varlık'ın fiilinin zamansal açıdan bir başlangıcından söz edilemez. Zira bunun aksini düşünmek, zâtı yetkinlik üstü olan varlığın (fevka't-tamâm) bu yetkinliği ile çelişecek şekilde bu yetkinlikle birlikte olan fiilinin iptalini gündeme getirir. Yine Zorunlu Varlık'la birlikte diğer metafiziksel fâil illetlerin de (tamâm) yetkinliklerinin gereği olan fiillerden geri kalmaları veya onların fiillerinin, sebep oldukları nedenlileri meydana

³⁸ **el-Mûlahhas**'ta Râzî, filozof ve kelâmcıların tam illet-ma'lûl ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını ve karşılıklı eleştirilerini vermekte ve bu delillerin ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmaktadır. Râzî'nin değerlendirmesi ve Kâtibî'nin takrirleri için bkz. **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 360b-367b.

getirememesi söz konusu olur ki, bu durum onların sahip oldukları yetkinlikle çelişmektedir. Dolayısıyla illeti, iki tarafı zâtı gereği eşit olan mümkünün varlık tarafına evleviyet kazandıran bir unsur olarak değerlendirip illet ile eser arasında zorunlu bir ilişki öngörmeyen ve böylece ilahi iradeye alan açmayı amaçlayan Kelâmî yaklaşımın aksine, İbn Sînâcî gelenek, tam illetle birlikte eserin de zorunlu olarak taayyün etmesi gerektiğini savunmaktadır. Onlara göre mümkünün iki tarafından birinin taayyünle sonuçlanmaksızın evleviyet kazanması söz konusu değildir. Başka bir ifade ile mümkünün zâtı onun varlık kazanması için yeterli olmadığı gibi onun zâtındaki varlık ve yokluğa eşit mesafede oluşun da zât sebebiyle veya hâricî bir sebeple bozulması, ancak bunun varlık kazanma ile sonuçlanmadan kalması da mümkün değildir. Zira mümkün, tanımı gereği varlık ve yokluğa eşit mesafededir. Onun hâricî bir illetle varlık kazandığı durumda dahi kendisine nisbetle mümkün olma durumu devam eder. Onu zorunlu hale getiren ve var kılan, illetidir. O halde mümkünün zâtı daima imkân vasfı üzeredir, dolayısıyla illetin etkisiyle kazandığı varlık da onun zâtının (mahiyet) bir parçası değildir. Mümkünün zâtının bu nitelik üzere kalmasının anlamı, bu niteliğin onun zâtîsi olmasıdır. Yani mümkün varlık, imkân vasfından sıyrılmaz; çünkü imkân mahiyetin bir gereğidir. İlet ise zâtın sahip olduğu imkânı iki taraftan birine tahsis ederek ya bu mümkün mahiyeti var kılar veya var olmamaya devam etmesi manasında onu yok kılar. Bu ise zâtı gereği mümkün olan şeyin (mümkün li-zâtihî) illetinden ötürü artık vacip olması (vacip li-ğayrihî) anlamına gelir ki, tam illetin ma'lûlünü zorunlu kılması ile kastedilen de budur. Dolayısıyla imkân sıfatına sahip şeyin özünde sahip olduğu dengenin bozularak varlık ya da yokluk taraflarından birine meyletmesi, sebebinin gerektirdiği şekilde varlık kazanmasını ya da var olmamaya devam etmesini zorunlu olarak gerektirir. Bu ise tam illeti varolan şeyin iki taraftan birine sadece evleviyet kazanmış olmayacağını ortaya koymaktadır. O halde kelâmî yaklaşımın aksine, tam illetin rolü illeti olduğu tarafa sadece evleviyet kazandırmak değil, ma'lûlünü var kılmaktır ve bu manada aralarındaki ilişki bir zorunluluk ilişkisidir. Nitekim İbn Sînâ **el-İşârât**'ta mümkünün iki tarafından birinin bir sebeple tercihi durumunda mümkünün eğer vuku bulup zorunlu olduğu kabul edilmiyorsa, bu durumun yeni bir tercih gerektireceğini ve bunun

durmaksızın yeniden devam edeceğini belirterek, kelâmî evleviyet fikrini makbul bulmadığını ortaya koymaktadır.³⁹

İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin yukarıda yer verdiğimiz ifadelerini hem illet-ma'lûl birlikteliğini hem de evleviyet kavramını içerecek şekilde şerherder. Buna göre tam illetle birlikte varlık tarafının yokluk tarafına bir evleviyet kazanması söz konusudur ve bu evleviyet zorunluluktan ayrılmaz. Dolayısıyla (i) mümkünün varlığı evlâ olmadıkça varolmaz; (ii) o, zorunluk olmadıkça varolmaz. Evlâ olmadan varlık kazanamamanın sebebi, eşitlik durumunda ve tercih edilmeyen (yani evlâ olmayan) taraf olma durumunda varlık kazanmanın imkânsız olmasıdır. Varlık kazanmak için zorunlu olma gerekliliği ise bu zorunluluğun zâttan değil illetten kaynaklanıyor olmasıdır. Mademki tam illetle ma'lûlün varlığı zorunlu olmaktadır, o halde mümkün zorunlu olmadıkça varolmaz. Böylece İbn Mübârekşâh temelde illet-ma'lûl ilişkisinde filozofların yolunu takip ederek bunu bir zorunluluk ilişkisi olarak görmekle birlikte aynı zamanda bu zorunluluğu önceleyecek bir evleviyet fikrine de yer vermektedir. Bu noktada şöyle bir soru sorulabilir: Bu şekilde düşünüldüğü zaman, şeyin ihtiyaç duyduklarından bir kısmının tahakkukuyla da evleviyet gerçekleşmez mi? Eğer bu durumda da evleviyet gerçekleşiyorsa bu evleviyet de mümkünün zorunlu olması ve varolması ile sonuçlanır mı? Bu soruya İbn Mübârekşâh şöyle cevap verir: Böyle bir varsayımda evleviyet kazanma hususu doğru kabul edilse dahi bu, şeyin zorunlu olarak varolmasıyla sonuçlanmaz; zira mümkünün varlık kazanmasıyla sonuçlanacak olan evleviyet, ancak şeyin ihtiyaç duyduklarının tamamının husulü ile meydana gelmiş olandır.⁴⁰ Bu cevap; evleviyet, zorunluluk ve varlık kazanmayı özdeş hale getirme noktasında bir anlam ifade etse de, tam olmayan bir illetin sağladığı zorunluluk ve varlık kazanma ile sonuçlanmayan evleviyetin tam olarak ne ifade ettiği konusunda bir açıklama içermemektedir. Nitekim İbn Mübârekşâh'ın bu yorumu Cürçânî tarafından da eleştirilmektedir. Ona göre İbn Mübârekşâh bu yorumuyla mümkünün varlığının “yeterli evleviyeti (el-evleviyyetü'l-kâfiye)” onun varlığını öncelemektedir

³⁹ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 139#204.

⁴⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 157-158. İbn Mübârekşâh'ın, kendi yorumunu desteklemek üzere **el-Mebâhis**'ten yaptığı geniş alıntı, bu meseledeki Râzî etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu alıntı için bkz. **a.g.e.**, s. 158-159; alıntının aslı için bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** I/131.

ve bu evleviyet tam illetin adeta bir parçası haline getirilmektedir. Ancak metinde yer alan öncüllerde bu yoruma işaret eden bir şey bulunmamaktadır.⁴¹

Kâtibî'nin bu meseledeki İbn Sînâcî yaklaşımını değerlendiren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, yukarıda bahsi geçen ilahi sıfatlara dair yaklaşım farkını öne çıkarmaktadır. Hillî, her ne kadar mümkünün iki tarafından birinin zâtı gereği daha evlâ olamayacağını dile getirirse de, filozofların illetin varlığı ile ma'lûlün de varlığını zorunlu olduğunu öngören delilini bütünüyle (ale'l-ıtlâk) geçersiz bulduğunu belirtmektedir. Ona göre böyle bir zorunluluk, ancak müessirin mûcib olduğu kabul edildiğinde geçerli olabilir, ancak fâil-i muhtâr bir müessir söz konusu olduğunda böylesi bir zorunluluktan söz edilemez. Hillî'nin bu değerlendirmeleri, onun mûcib bi'z-zât değil, fâil-i muhtâr bir Tanrı düşüncesine sahip olduğu izlenimi uyandırmaktadır.⁴²

Tabii cismin varlığa gelişini ortaya koymayı hedefleyen bu bölümde şu ana kadar ortaya konulan açıklamalar, ilk ilke olan Zorunlu Varlık dışındaki tüm mevcutların bu ilk ilkedен meydana gelişleri ile ilgili temel çerçeveyi vermektedir. Buna göre aynı zamanda Bir olandan çok olanın nasıl çıktığının da izahı demek olan bu açıklama, **Hikmetü'l-'ayn**'da İbn Sînâcî sudûr modeli çerçevesinde ortaya konulmuştur. Sudûr teorisi ise önce yine İbn Sînâ'nın her türlü varlık imalarından arındırarak imkânla ilişkilendirdiği mahiyet fikri ve bu mahiyetin varolmak için hâricî bir sebebe ihtiyaç duyacak şekilde konumlandırılması, ardından mümkün mahiyete varlık veren ilke ile ma'lûl arasındaki ilişkiyi belirleyecek biçimde metafiziksel fâil illetin fiilini yönlendiren temel illiyet prensiplerini belirlemesi ile Tanrı dışında her seviyedeki varlıkların nasıl bir sıradüzen içerisinde ondan sâdır olduklarını ortaya koyan bir açıklama modelidir. Bu model, kendi yetkin üstü oluşunun gereği olarak fiilde bulunan, bu fiili kendi zâtını taakkul etmek olan ve bu fiil neticesinde tüm âlemin belli bir sıradüzen içerisinde kendisinden sâdır olduğu “mûcib bi'z-zât” bir Tanrı fikrine dayanır.

⁴¹ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 89#1.

⁴² Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 85. **Tecrîd** şerhinde Hillî, Kâtibî'nin tam illet ile ma'lûl arasında zorunluluk ilişkisini ispatlamak için yer verdiği delili benzer ifadelerle tekrarlamakta, ancak buradaki gibi itiraz ifadelerine yer vermemektedir. Bkz. a.mlf., **Keşfü'l-murâd**, s. 97-98.

Kâtibî'nin genel manada İbn Sînâcî modele sadık olduğu görülmekle birlikte özellikle delillerin yapısı ve güçlülüğü üzerinden çeşitli tartışmaların gündeme geldiği de dikkati çekmektedir. Bu tartışmaların özellikle Fahreddin er-Râzî'nin tahkik yöntemi çerçevesinde meselenin bütün uzanımları boyunca sürdürüldüğü ve zengin detaylarla dolu birer problematiği dönüştüğü görülmektedir. Bu çerçevede özellikle şârihlerden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin kelâmcî yaratma modelinin ifadesi olarak kullanılan “fâil-i muhtar” Tanrı anlayışı çerçevesinde yaptığı itirazlar, **Hikmetü'l-‘ayn** geleneği içerisinde sadece deliller ve akılyürütmenin sıhhati bakımından değil aynı zamanda konuyu daha temelde farklı bir yaklaşımla ele alması bakımından diğer şârihler İbn Mübârekşâh ve Kubüddîn Şîrâzî'den den ayrıldığını göstermektedir.

Böylece, bütün mevcutların varlığa gelişini açıklayan bir model olarak benimsenen sudûr teorisinin genel çerçevesi ortaya konulduğuna göre, bu noktadan itibaren sudûrun nasıl işlediğine ve cisimlerin nasıl ortaya çıktığına yoğunlaşabiliriz.

3.2. Sudûrun İşleyişi: Birlikten Çokluğa Geçiş

Önceki başlıklarda ortaya konulduğu üzere, sudûr teorisinin dayanaklarından birini de Zorunlu Varlık'ın hiçbir şekilde çokluk barındırmaması (basit) ve buna bağlı olarak O'nun yalnızca bir fiilde bulunması oluşturmaktadır. Kendisinde bileşiklik barındırmayan bu İlk İlke'nin eserinin bu şekilde bir ile sınırlı olması, mevcûdâtta müşahade edilen çokluk ve çeşitliliğin nasıl meydana geldiği sorusunu gündeme getirir. Zira ilk bakışta “Birden ancak bir çıkar” ilkesi gereği, ortaya çıkan ma'lûllerin daima bir ile sınırlı kalması ve varlık sıradüzeninin çokluk barındırmayacak şekilde her bir seviyede sadece tek bir türden oluşması gerektiği düşünülebilir. Yine böyle bir durumda söz konusu ma'lûller daima basit olacağı için cisim gibi mürekkep varlıkların asla var olmamaları da gerekli görülebilir.

Sudûr düşüncesinin en çok tartışılan yönlerinden biri olan bu mesele, Zorunlu Varlık'tan sâdır olan ilk ma'lûlün sahip olduğu farklı itibarlar ve bu itibarlar neticesinde farklı ma'lûllerin meydana gelme imkânının kabulü ile aşılmaya çalışılmıştır. O halde ilk ma'lûlün nasıl bir varlık olduğu, onda ne tür itibarlar varsayıldığı ve bu itibarlardan hangi eserlerin meydana geldiğini inceleyebiliriz.

3.2.1. İlk Akıl ve Ay-Üstü Âlemde Cisim

İbn Sînâcî sudûr anlayışında Zorunlu Varlık mutlak bir ve basit olduğu için O'nda farklı yönler yoktur. O, akılla özdeşdir ve zorunlu olarak akledendir. O'nun taakkul ettiği şey kendi zâtı olduğu için bu taakkul fiilinde hiçbir şekilde ikilik meydana gelmez. Dolayısıyla O'ndan sudûr eden şey de yalnızca tek bir ma'lûldür. Peki, bu ilk ma'lûl nedir? Bir cevher mi yoksa bir araz mıdır? Şayet ilk ma'lûl bir cevher ise onun bir cisim olması söz konusu olabilir mi?

Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**'da aklın ispatını ele aldığı *Metafizik III.5*'te yer verdiği bir pasaj bu konudaki en açık bilgileri ihtiva eder. Söz konusu pasaj şu şekildedir:

Mümkün varlıkların Vâcip Lizâtihi olan mevcutta son bulduğu sabittir. Bu durumda cevher ve arazdan biri O'ndan sâdır olur ki, bunun araz olması câiz değildir. Aksi takdirde kendisinden sonra gelenin [yani] cevherin illeti olacağı için ona tekaddüm etmiş olur. [Bu ise kısır döngü gerektirir.] Bu durumda o, cevherdir.⁴³

Burada Kâtibî, mümkün varlıkların Zorunlu Varlık'a dayandıkları ve O'ndan da sadece bir şey sâdır olabileceği mukaddimelerinden hareketle bunun cevher veya araz olma ihtimallerini değerlendirir. Buna göre sâdır olan ilk varlığın araz olması, onun, kendisiyle kâim olduğu cevhere tekaddümünü ve cevherin arazdan sudûr etmesini gündeme getirir ki, bu bir kısır döngüdür. Buradaki kısır döngü, varlığında mevzûya yani cevhere ihtiyaç duyan arazın aynı zamanda onun fâili olarak konumlandırılması ile ilgilidir. Bu durumda, ilk sâdır olan şeyin bir cevher olduğu ortaya çıkmış olur.

Zorunlu Varlık'tan sâdur eden ilk varlık bir cevher olarak belirlendiğine göre bu cevherin hangi cevher olduğu sorusu gündeme gelmelidir. Bu sorunun cevabını ele aldığı pasajda Kâtibî, sâdır olan ilk cevherin hangisi olduğunu belirlemekle kalmaz, aynı zamanda cismin yakın fâilini de açıklar. Onun açıklaması şu şekildedir:

Cisimlik sûreti, cisme varlık verenden heyûlâya taşar. Ancak cisimlerin hiçbirinde böyle bir şey/güç yoktur. Çünkü cisimden çıkan eser, ancak cisme nisbetle konumu

⁴³ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 58.

olan şeye doğru taşar. Heyûlânın ise sûretten önce bir konumu yoktur. Bu durumda cisme varlık veren cisim olamaz. Yine o, Vâcip Lizâtihi de değildir. Zira cismin iki parçasından her biri eğer Vâcip'ten vasıtasız olarak sâdır olursa, basit olan, iki şeye kaynak olmuş olur; eğer [bunlardan] biri diğeri vasıtasıyla sâdır olursa, heyûlânın sûrete tekaddümü veya tersi lazım gelir. Bu durumda [cisme varlık veren] ya nefis ya da akıldır. İlki muhâldir, zira o bir yönden cisme muhtaçtır; aksi takdirde onunla ilintili olmazdı. Öyleyse ikinci seçenek taayyün eder ve amaçlanan da budur.⁴⁴

Her ne kadar Kâtibî'nin buradaki esas gayesi bir cevher olarak aklın varlığının ortaya koymak olsa da kullandığı argüman sudûrcu açıklamanın önemli ilkelerini barındırması bakımından da dikkat çekicidir. O, varlığı şüphe götürmeyen bir gerçeklikten yani cismin var olduğu gerçeğinden yola çıkarak onun nasıl varolduğu sorusunu sorar. Buna göre (1) cisme varlık verip onu var kılan şey başka bir cisim olamaz. Zira cismin varlık kazanması, cisimlik sûretinin heyûlâya feyzedilmesi ile gerçekleşmektedir. O halde cismin varlığını başka bir cisimden aldığını söylemek, varlık veren cisimden cisimlik sûretinin heyûlâya aktarılmasını mümkün görmek demektir. Oysa cisim ancak kendisine nisbetle bir konumu olan şeyde bir tesir meydana getirebilmekte, ancak sûretsiz heyûlânın bu tesiri kabul etmesini mümkün kılacak bir konumu bulunmamaktadır. Bunun anlamı, cismin varlık değil ancak hareket verecek tazda bir etki gücüne sahip olmasıdır ki, bu da ancak konum ortaklığı ile olur. Bu durumda ne cisimden heyûlâya doğru taşan bir cisimlik sûreti söz konusudur ne de eğer varsa taşan bu sûretin konum sahibi olmayan heyûlâya tesiri mümkündür. Bu açıklama aynı zamanda cismin iki cüzü olan heyûlâ ve sûretin de, parçası oldukları cismin illeti olamayacaklarını ortaya koymaktadır. (2) İkinci ihtimal olarak, cismi var kılanın doğrudan Zorunlu Varlık olması da mümkün değildir. Zira cismin cüzlerinin vasıtasız olarak sudûru O'nun basit oluşu ile çelişir; onlardan birinin diğeri vasıtasıyla sudûru ise cüzlerden birinin ötekine tekaddümüne yol açacağı için imkânsızdır. Zira cismin iki bileşeni olan heyûlâ ve sûretin varlıkta birbirlerini öncelemedikleri kabul edilmektedir; dolayısıyla birinin varlıkta önce gelip diğerinin sudûru için aracı olması mümkün değildir. (3) Cisme varlık veren yakın fâil illetin nefis

⁴⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 58. İlk sâdır olan varlığın akıl olduğunu başka bir bağlamda vurgulayan bir pasaj için bkz. **a.g.e.**, s. 80.

olması ise onun bir yönden cisme muhtaç olması nedeniyle reddedilir. Çünkü illet ma‘lûlüne ihtiyaç duymaz. O halde geriye bu fâilin akıl olması seçeneği kalmaktadır.

Yukarıdaki pasaj aklın varlığını ispatladığını gibi dolaylı olarak onun ilk sâdır olan varlık olduğuna da işaret etmektedir. Zira delilde cismin ve dolayısıyla onun cüzlerinden birinin doğrudan Zorunlu varlıktan sâdır olamayacağı açıkça belirtilir. Nefsin ise bir yönde cisimle ilişkili olması onun ilk sudûr eden varlık olmasına engeldir. Bu şekilde cevherlerden dördü elendiğine göre geriye sadece akıl kalmakta ve ilk sâdır olanın bu cevher olduğu ortaya çıkmaktadır. Kâtibî yukarıdaki pasajda açıkça ifade etmediği bu sonucu *Metafizik IV.2*’de açıkça ifade eder:

*Vâcib[u’l-Vücûd] basittir ve O’ndan ancak “bir” çıkar ki, o da bildiğin üzere akıldır.*⁴⁵

O halde Zorunlu Varlık’tan sâdır olan ilk varlık bir araz olmayıp cevherdir ve hem İlk İlke’nin basitliğine uygun olarak kendisi de basit olduğu için hem de O’nun ortaklığı ile kendisinden sonraki varlıklara ilke teşkil etme yetkinliğine (tamâm, kâmil) sahip olduğundan bu cevher “akıl”dır. Onu bu özelliklere haiz kılan en temel niteliği ise basitliğinin yanı sıra maddeden tamamen ayrı olmasıdır. Yine –daha önce açıklandığı üzere– onun yetkinlik bakımından mümkün varlıklar arasında en üstte yer alıyor olması da onun bu konumunu desteklemektedir. Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’da ulaştığı bu sonuç, İbn Sînâ’nın açıklamaları ile de örtüşmektedir.⁴⁶

Ancak Kâtibî, alıntıladığımız pasajın devamında bu delillere yönelik çeşitli itirazları dillendirmekte ve şüphelerini ortaya koymaktadır. İlk olarak o, cismin ancak kendisine nisbetle konumu olan kâbile tesirde bulunabildiği iddiasının reddedilebileceğini belirtir. Ardından, yukarıdaki pasajda zikredilen delillerin mukaddimelerini kastederek şüphelerini “Geri kalan diğer mukaddimeler de bildiğin üzere memnu‘dur” şeklinde ifade eder.⁴⁷ Onun mücmel olarak ifade ettiği diğer itirazlar İbnü’l-Mutahhar el-Hillî tarafından (i) Zorunlu Varlık’tan ancak bir çıkması, (ii) birinin diğerini öncelememesi manasında heyûlâ-sûret birlikteliği, (iii) nefsin etkin

⁴⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 80.

⁴⁶ İlk İllet’ten meydana gelen şeyin sayıca bir olduğu, onun cisim veya cisimle ilgisi olan bir olamayacağı, onun ancak sırf akıl olabileceği ile ilgili açıklamalar için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/148#833; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 153#235

⁴⁷ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 58.

olmada bedene muhtaç olması ve (iv) ilk sâdır olan şeyin araz olamaması şeklinde sıralanır.⁴⁸ Ancak, İbn Sînâcî ana şemaya sadık olan Kâtibî'nin bu eleştirilere yer vermesi, burada yer verilen delillerin sıhhatine ve bu delillere yönelik eleştirilerin kuvvetli oluşuna işaret etmeyi amaçlayan bir tutum olarak yorumlanmalıdır. Yani burada eleştirilen şeyin medlûl değil de delilin kendisi olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Aksi halde Zorunlu Varlık'ın mûcib oluşu, "Bir'den ancak bir çıkar" ilkesi, cismin heyûlâ ve sûretten oluşması, basitin hem kâbil hem de fâil olamaması gibi çok temel ilkelerde Meşşâî çizgiden ayrıldığı sonucuna varılmış olur ki, bu doğru değildir. Dolayısıyla onun bu eleştirel ifadeleri, delillerin yapısını ve sağlamlığını ön plana çıkaran mantıkçı kişiliğinin ve Fahreddin er-Râzî'nin tahkik tavrını sürdürmesinin bir neticesi olarak da okunabilir.

Kâtibî'nin ilk tirazını değerlendiren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, cismin ancak konum vasıtasıyla tesir meydana getirebilmesini zorunlu bir bilgi olarak değerlendirmekte ve onun dile getirdiği ilk itirazı zayıf bulmaktadır. Aynı şekilde Hillî, ilk sâdır olan şeyin araz olamayacağı şeklindeki delile de itiraz ederek bunu imkânsız görmediğini belirtir ve iki farklı çözüm teklifi sunar: (i) Ona göre delilde sözü edilen kısırdöngü cevherin arazdan sudûr etmesi durumunda meydana gelir; oysa ilk sâdır olan şeyin araz olması ve bu araz aracılığıyla cevherin sâdır olması yani arazın burada vasıta (mütevassıt) rolü üstlenmesi durumunda böyle bir kısırdöngü gerekmez. Zira ona göre filozoflar da vücûb, imkân ve taakkulü sayıca çok eserlerin meydana gelmesini sağlayan itibarlar olarak kabul etmektedirler, ancak bu araçların illet olmadığını savunmaktadırlar. (ii) Ayrıca, başka bir çözüm olarak, tıpkı filozofların

⁴⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsîd**, s. 155. İbn Mübârekşâh ise bu başlıklardan sadece ilk üçünü sıralamaktadır. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 255. Fahreddin er-Râzî'nin aklın ispatına dair filozoflar adına **el-Mûlahhas**'ta zikrettiği ilk delil ve bu delile gelen itirazlar göz önünde bulundurulduğunda, Kâtibî'nin burada mücmel olarak işaret ettiği eleştiriler ile Râzî'nin yer verdiği eleştirilerin örtüştüğü görülmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 175b, 177b. Kâtibî, (ii)'de belirtilen itirazını başka bir bağlamda daha dile getirmektedir. Bu kez konu cevherin cins olup olmamasıdır ancak kullanılan delil yine ilk sâdır olan şey ile ilgilidir. Söz konusu delilde, cevherin cins olması durumunda Zorunluk Varlık'tan sâdır olan ilk Akıl'ın cins ve fasıldan mürekkep olacağını, bunların dış dünyada madde ve sûrete denk geldiğini, şayet madde ve sûret doğrudan ya da birbirleri vasıtasıyla O'ndan sâdır olursa ya "basit" in iki şeye kaynaklık etmesi ya da madde veya sûretten birinin diğerine tekaddüm edeceği belirtilir. Kâtibî bu delile itiraz ederken "Önce mücerred maddenin sudûr etmesi, ardından ona sûretin feyezân etmesi neden mümkün olmasın ki?! Zira delil bunun imkânsızlığı üzerine kurulamıştır" ifadelerini kullanır. Onun bu son ifadesi, delilin medlûlü hangi açılardan ispatladığı konusundaki dakik yaklaşımını ortaya koyması bakımından da önemlidir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 59.

madde-sûret ilişkisinde öngördükleri gibi, cevher ve arazın birbirine bir yönden ihtiyaç duydukları şeklinde bir formülasyona gidilerek, arazın hem cevhere ihtiyaç duyup hem de onun fâili olması öngörülebilir ki, bu durumda kısırdöngü ortadan kalkar. Bu formülasyon ise cevherin varlık feyzini almada araza ihtiyaç duyması, arazın ise kendisine yerleşmek bakımından cevhere ihtiyaç duyması şeklinde ifade edilebilir.⁴⁹

İbn Mübârekşâh, Hillî'nin ilk sâdır olan şeyin araz olamayacağına yönelik bu eleştirisini alıntılama ve cevaplamaktadır. Ona göre Hillî'nin bu görüşü doğru olmaktan çok uzaktır. İlk olarak, onun iddiasının aksine araçların da illet olması zorunludur. İbn Mübârekşâh bu zorunluluğu Nasîrüddin et-Tûsî'nin **Şerhu'l-İşârât**'ta yaptığı açıklamalarla ortaya koyar. Buna göre fâilin yakın münfailine etkisinde aracı konumunda olan “âlet”ten farklı olarak “vasıta”, kendisi başka bir illetin ma'lûlû olmakla birlikte aynı zamanda o illet dolayısıyla kendisi de illet olur. Dolayısıyla o, bir tarafıyla bir illetin ma'lûlû iken öbür tarafıyla da başkası için illettir. Bu durumda aracının illeti olan şey ma'lûl için uzak illet, aracının kendisi ise onun için yakın illet olmuş olur. İkinci olarak, onun vüçûb, imkân ve taakkulü araçlar olarak değerlendirmesi de anlamlı değildir. Çünkü aracılık fâil ile yakın eseri arasında olmaz; aksine onunla uzak eseri arasında olur. Bunlar dilsel açıdan aracı olsalar da tartışma bununla ilgili değildir. Üçüncü olarak, onun dile getirdiği şekilde madde-sûret ve mevzû-araz karşılaştırması da aynı şekilde hatalıdır. Çünkü araz varlığında mevzûya ihtiyaç duymakta, ancak mevzû ona ihtiyaç duymamaktadır. Sûretle ilgili durum ise böyle değildir: Sûret varlık bakımından heyûlâya ihtiyaç duymaz ve dolayısıyla onun, heyûlânın illetinin ortağı olması mümkündür.⁵⁰

Hatırlanacağı üzere Kâtibî, cisme varlık veren şeyin cisim olamayacağını, zira cismin ancak konum ortaklığı ile etkide bulunduğunu belirtmiş ve ardından bu formülasyonda cismin etkisinin konum ortaklığı şartına bağlanmasına itiraz edilebileceğini ifade etmişti. İbn Mübârekşâh, Kâtibî'nin bu itirazını da değerlendirir. Onun ilk tashihi etki edenin cisim değil cismin sûreti olduğu yönündedir. Zira cisimler

⁴⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 155. Tûsî'nin bahsi geçen açıklamaları için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/150.

⁵⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 354-355. Hâl-mahâl arasındaki ilişki bu çalışmanın ikinci bölümünde değişik vesilelerle ele alınmıştır.

sûretleri ile etkide bulunurlar.⁵¹ Ardından o, **el-İşârât**'taki mukaddimelerini alıntılararak İbn Sînâ'nın bu meselede konum ortaklığını savunduğunu ortaya koyar. Söz konusu mukaddimeler şunlardır: (i) Cisim sûret ile fiilde bulunur, çünkü onun bilfiil yönünü sûret oluşturur; (ii) cisimlerin sûretinden meydana gelen etkiler, onlardan sadece konum ortaklığı durumunda sâdır olur, ateşin ve güneşin sadece kendi cirmine karşı olan şeye etki etmeleri bunu gösterir; (iii) konum ortaklığı ile fiilde bulunanın konumu olmayanda bir tesir meydana getirmesi mümkün değildir.⁵² İbn Mübârekşâh'ın bu alıntısı, konum ortaklığı ile ilgili ilkenin nereden alındığını ortaya koyması bakımından önemlidir. Onun yaptığı diğer bir önemli katkısı ise Kâtibî'nin bu ilkeye itirazının muhtemel gerekçesini tespit etmektir. İbn Mübârekşâh bu noktada iki gerekçeden söz eder: (i) Feyzin kendisine nisbetle konumu olmayan bir şeye yönelik de olabileceği, zira bunun mümkün olmayacağına dair delil gerektiği; (ii) bu ilkenin tümevarımla (istikrâ) elde edilmiş bir hüküm olması ve kesinlik (yakîn) ifade etmemesi. Ancak ona göre bu gerekçeler cedelîdir.⁵³ Bunların neden cedelî olduğu ise Cürcânî tarafından cevaplanır. Cürcânî, İbn Sînâ'nın mukaddimelerini kastederek, üzerinde yeterince düşünüldüğünde aklın bunların kesinliğine hükmedeceğini ifade eder. Tümevarım konusuna gelince, ona göre bu hüküm tümevarımla elde edilmiş değildir, tümevarım burada sadece hükmün kesinliğini hatırlatan ve onu belirgin kılan bir işlev görür. Zira asıl kesin ve zorunlu olan, tikel duyumlardan elde edilen şeylerdir. Ancak bunlar unutulup kapalı hale gelir, hatırlandıklarında ise yeniden açık hale gelirler.⁵⁴

Buraya kadarki açıklamalar, Zorunlu Varlık'tan sudûr eden ilk varlığın aklî bir cevher olduğunu, ay-üstü âlemde cisimliliğin İlk Akıl'ın ma'lûlû olarak ortaya çıktığını, dolayısıyla cismi var kılan (îcad) eden ve onun yakın ilkesi olan şeyin doğrudan

⁵¹ İbn Mübârekşâh tesirin cisimden değil onun sûretinden çıktığını, zira cismin sûret ile fiilde bulunduğunu ısrarla ifade eder. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 251, 255. Cürcânî ise söz konusu sûretin tüm cisimler arasında müşterek olan cisimlik sûreti değil, ondan farklı eserlerin çıkmasının kaynağı olan türsel sûret olduğunu belirterek konuyu netleştirir. Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 143#5. Ayrıca bkz. Muhammed b. Musa et-Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 91b-92a.

⁵² Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 156#242. Ayrıca bkz a.mlf., **Kitâbu's-Sifâ, Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)**, s. 46#114.

⁵³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 251-252, 255.

⁵⁴ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 146#1.

Zorunlu Varlık değil, İlk Akıl olduğunu ortaya koymaktadır. Peki, İlk Akıl'ın ilk cisim olan feleğe ilke olması nasıl gerçekleşmektedir? İlk Akıl'da bulunan hangi itibarlar sayesinde cisim meydana gelmektedir? Takip eden başlıkta cismi var kılan şey olarak sunulan İlk Akıl'ın sözü edilen bu var kılmayı mümkün kılan itibarları ele alınacaktır.

3.2.1.1. İlk Akıl'daki Çokluk İtibarları ve Cisimlik

İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan sâdır olan ilk mâlûlün benzersiz yaratma (ibdâ') şeklinde yaratılan aklî bir cevher olduğunu, bu aklî cevherin de cismânî ve aklî iki cevherin ilkesi olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ikinci aklî cevherden de artık gök cirimleri tamamlanıp göksel bir cirim gerektirmeyen aklî bir cevherde son buluncaya kadar başka aklî cevherlerin yaratılması da yine ibda' şeklindedir.⁵⁵ Aşağıda ele alınacağı üzere aynı açıklama **Hikmetü'l-'ayn**'da da ibda' kavramı kullanılmadan tekrarlanır.

Aklî cevherlerden ilki ve kendisinden sonraki cevherlerin aracısı olan İlk Akıl, doğrudan İlk İlke'nin ma'lûl olduğu için basit olmalıdır. Onun neden aklî bir cevher olduğu ve neden cisim olmadığı soruları aynı çerçevede cevaplanabilecek sorulardır. Onun aklî bir cevher olması, Zorunlu Varlık'ın basitliğine uygun olarak ma'lûlün de aynı şekilde basit olması gerektiği ile; cisim olmayışı ise iki unsurdan mürekkep olan cismin basit ilkedan doğrudan sudûrunun yaratacağı imkânsızlık durumu ile ilişkilendirilerek açıklanır. Ancak onun basit oluşu, onda izafî çoklukların bulunmasına engel değildir. Nitekim İlk Akıl'da (i) kendi zâtına nisbetle mümkün olmak, (ii) varlığını İlk İlke'den almış olmak bakımından zorunluluk ve (iii) cevherî bir mahiyete sahip olmak şeklinde üç farklı itibar söz konusudur.⁵⁶ Zira İlk Akıl kendinde mümkün, ancak ilkesinden varlık almış olmak bakımından ise zorunludur.

⁵⁵ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 158#247. İbn Sînâ benzersiz yaratmayı (ibdâ') "bir şeyden, başkası için ve sadece ona dair olan bir varlığın madde, âlet veya zaman gibi araçlar olmaksızın meydana getirilmesi" olarak ifade eder ve onun oluşturma (tekvîn) ile sonradan meydana getirirmeden (ihdâs) derece bakımından daha üstün olduğunu belirtir. Bkz. a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 139#203 ve 101#125; ayrıca bkz. a.mlf., **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/12#544; a.mlf., **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 42-43. İbn Sînâ tabii cisimleri heyûlâ ortaklığı bakımından değerlendirirken cisimlerden bir kısmının oluş-bozuluşa konu olup bazılarının olmayışını, bu ikincilerin ibda' ile varlığa gelmeleriyle ilişkilendirir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)**, I/23#34.

⁵⁶ İbn Mübârekşâh İlk Akıl'ın sahip olduğu bu itibarları sırasıyla imkân, varlık ve mahiyet olarak vermektedir. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 354-355.

Bu durum onda yönler çokluğu meydana gelmesini ve bu yolla sadece basit şeylerin değil, aynı zamanda bileşik şeylerin de ilkesi olabilmesini mümkün kılmaktadır. İbn Sînâ İlk Akıl'daki bu çokluk olmasaydı, cismin meydana gelmeyeceğine vurgu yaparak söz konusu izafî çokluğu, ondan çokluğun meydana gelmesinin illeti olarak vazeder. Aklî cevherin basitliğini ortadan kaldırmayacak tarzda onda çokluk anlamı meydana getiren itibarlar ise (i) onun kendi zâtını “mümkün varlık” olarak akletmesi, (ii) varlığının zorunluluğunun İlk ilkedeki kaynaklandığını bilmesi ve (iii) İlk'i akletmesi şeklinde sıralar. Böylece İlk ma'lûl olan İlk Akıl'dan, İlk'i akletmesi sebebiyle kendi altındaki akıl, kendi zâtını akletmesiyle en uzak feleğin nefsi, kendi varlığının imkânını akletmesiyle de uzak feleğin cisimliliği meydana gelir ve bu süreç Onuncu Akıl'a kadar devam eder.⁵⁷

Ancak Fahreddin er-Râzî, İlk Akıl'a yüklenen bu itibarlarla ilgili bir itirazda bulunmaktadır. İbn Mübârekşâh'ın aktarıp cevaplandığı bu itirazı Cürçânî şöyle takrir eder: “İlk ma'lûlde meydana geldiği söylenen çokluk (i) ya vücûdîdir ve bu durumda İlk İlke'den birden çok şey sâdır olur, (ii) ya da itibarîdir ve hâricte varlığı yoktur. Bu ikinci durumda eğer itibarların varlığa dahli mümkün değilse, bu itibarlarla ilk ma'lûlden çokluk sâdır olmaz; eğer onların varlığa dahli varsa, İlk İlke'de de aynı itibari çokluk olur ve onda da bu itibarlar adedince çok şey sâdır olur.” Öyle görünüyor ki Râzî'nin işaret ettiği asıl husus, ilk ma'lûlde varsayılan izafî çokluğun neden İlk İlke'de de varsayılmadığı ya da tersinden söylersek İlk İlke'ye nisbet edilemeyen şeyin ilk ma'lûle nasıl nisbet edilebildiğidir. İbn Mübârekşâh bu eleştiriye şöyle cevap verildiğini aktarır: “Zorunlu Varlık'ta itibar edilebilecek olan selb ve izafetlerden çokluğun meydana gelmesi gerekmez; zira bunlar ancak başkasının varlığından sonra Vacip'e nisbet edilirler. Dolayısıyla onların başka varlıkların sübûtunun ilkesi olarak görülmesi, kısır döngü meydana getirir.” Cürçânî'nin bu cevabı takrir ederken belirttiği üzere, ilk ma'lûlün var kılınması (îcad) mertebesinde ne zihnen ne hâricen bir şey bulunduğu için bu mertebede selb ve izafetlerden söz edilemez. Dolayısıyla bu izafetler vasıtasıyla bir şeyin sâdır olması da mümkün değildir. İlk ma'lûlün var kılınmasından sonra Zorunlu Varlık'ın ona nisbetle selb ve izafetleri olsa da bunlardan

⁵⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-Îlâhiyyât)*, II/149-151#836; a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 157-158#245.

bir eserin meydana gelmesi zorunlu değildir. Bunun yerine ilk ma'lûlün Vacip'e nisbetle sahip olduğu itibarlar vasıtasıyla ikinci ma'lûlün varlığında dahil olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır. Bu noktada Cürcânî, Nasîrüddin et-Tûsî'nin şu ifadesini “doğru (hakk)” tavrı olarak aktarır: “Her ne kadar bazıları bunun üzerinde tartışıyor olsa da, onların görüşüne göre bütün her şeyin fâil ilkesi Zorunlu Varlık'tır. Geri kalan diğer şeyler ancak O'nun tesirinin şartları mesabesindedir.”⁵⁸ Tûsî'ye yaptığı atıfla Cürcânî, sudûrcu açıklamada Zorunlu Varlık'ın “sebeplerin sebebi” olarak nihaî ilke olduğuna ve bunun gözden kaçırılmaması gerektiğine işaret etmektedir. Zira bu sistemde yetkinlikleri ne seviyede olursa olsun, Zorunlu Varlık dışındaki metafiziksel fâil illetler hem varlıklarını hem de fâilliklerinin kaynağı olan yetkinliklerini doğrudan ya da dolaylı olarak İlk İlke'den alırlar. Dolayısıyla onlara yüklenen fâillik niteliği Zorunlu Varlık'tan bağımsız olarak değerlendirilemez ve bu bakış açısı, âlemin feyz yoluyla İlk İlke'den taşmasını esas alan bu sistemi daha anlaşılır hale getirmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar Tanrı'nın “mutlak bir” olması sebebiyle çokluğun yakın ilkesi olamayacağını, birlikten çokluğa geçişin İlk Akıl ve onda buluna itibarla mümkün olduğunu, dolayısıyla heyûlâ ve sûreti ile bileşik bir mahiyete sahip olan cismin meydana gelişinin de yine söz konusu itibarlar aracılığıyla varlık kazandığını ortaya koymaktadır. Ancak İlk Akıl'a nisbet edilen itibarlar sınırlıdır ve bu sebeple kendisinden sonraki tüm varlıkların ondan sudûr etmesi mümkün değildir. Bunun yerine her bir feleğin aklî bir ilkesi olacak şekilde sudûr vetiresi devam eder. Her bir aklî ilkedен bir felek ve sonraki feleğin ilkesi olacak olan başka bir aklî cevher sudûr eder. Ancak İbn Sînâcî açıklama modeli, feleklerin cisimlik yönlerinin yanı sıra onları aynı zamanda nefis sahibi iradeli varlıklar olarak da nitelediğinden, İlk Akıl'da feleğin bu iki yönünün ayrı ayrı ilkesi bulunmalıdır. Buna göre İlk Akıl'ın varlığını Zorunlu Varlık'tan almış olması yani onun vücûb itibarı bir sonraki aklın meydana gelmesinin illeti olurken, onun imkân ve cevherlik itibarları ilk feleğin ilkeleri olarak konumlandırılır. İlk Aklın kendisine nisbetle sahip olduğu imkân niteliğinden felek

⁵⁸ İbn Mübârekşâh'ın aktarımı ve Cürcânî'nin takrirleri için bkz. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 356; Cürcânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 213#2.

heyûlâsı ve onun aracılığıyla da felek sûreti sudûr eder; onun cevherlik itibarı ise felek nefsinin illetidir.⁵⁹

İlk Akıl'ın sahip olduğu itibarların ma'lûllerle bu şekilde ilişkilendirilmesi, üstün (eşref) olanın üstün olana sebep olduğu ilkesi çerçevesinden belirlenmiştir. Buna göre varlık imkândan daha üstün olduğu için İlk Akıl'ın varlık itibarı sonraki aklın, imkân itibarı ise feleğin illeti olarak görülmüştür. Zira akıl, felekten yani cisimden daha üstündür. Aynı kıyasa göre mahiyet itibarı da nefsin illetidir; zira imkân mahiyete arız olduğu için mahiyet imkândan daha üstündür ve mücerred oluşu sebebiyle felekten daha üstün olan nefsin illetidir.⁶⁰

Hem yukarıda verilen sudûr şemasının daha da netleştirilmesi hem de gök cisimlerinin söz konusu farklılıklarını açıklamaya bir giriş olması bakımından şu soruların sorulması yerinde olacaktır: Burada feleğin heyûlâsı vasıtasıyla sudûr eden sûret cisimlik sûreti mi yoksa türsel sûret midir? Şayet bunun cisimlik sûreti olduğu söylenecekse o halde sûret heyûlânın ma'lûlü mü kılınmaktadır? Eğer bu türsel sûret ise akıldan üçüncü itibarla çıkan nefis nedir?

Kutbüddîn Şîrâzî'ye atıfla bu soruları gündemine alan İbn Mübârekşâh, feleğin heyûlâsı vasıtasıyla sudûr eden şeyin cisimlik sûreti olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu durum sûreti heyûlânın ma'lûlü olarak konumlandırmak anlamına gelmez; aksine, heyûlâ itibarıyla sâdır olan ilk şey, bahsi geçen itibarlardan biri ile ondan sâdır olmaktadır. Zira kâbilin husûlünde makbûlün de dahli vardır. Akıldan üçüncü itibarla çıkan şey ise türsel sûret değil, mücerred nefstir. Türsel sûret ise filozoflara göre mücerred nefsten sudûr etmektedir, zira onun ilkesi mücerred nefstir. İbn Mübârekşâh burada önemli bir noktaya dikkat çeker: Meşşâî gelenekte gök cisimlerinin nefsleri cisimsel bir kuvve olarak görülmekte iken İbn Sînâ bu konuda meşşâî gelenekten

⁵⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 80. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, filozofların belirlediği esaslara göre İlk Akıl'da bulunan itibarların (i) cevherî bir mahiyet olmak, (ii) imkân niteliğine sahip olmak, (iii) varlığını fâilden almış olmak, (iv) fâille zorunlu olmak, (v) kendi zâtını akletmek ve (vi) fâilini akletmek şeklinde altı tane olduğunu ifade etmektedir. Buna göre İlk İlke'den sâdır olan şey varlıktır, diğer itibarlar ise onun lâzımıdır. Bunlardan zorunluluk ve İlk İlke'yi akletme onun illetine nisbetle; imkân ve kendi zâtını akletme ise kendi zâtına nisbetledir. Hillî, İlk Akıl'ın sahip olduğu bu nisbetleri grupladığı için sudûrun açıklamasında bir farklılık olmadan filozofların açıklamasını sürdürür. Ancak ona göre bu açıklamalar burhânî değildir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 224.

⁶⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 354; Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 212#1.

ayrılarak feleklere mücerred nefis atfetmektedir. İbn Mübârekşâh, görüldüğü kadarıyla Kâtibî'nin de bu konuda İbn Sînâ'yı takip ettiğini ifade eder.⁶¹

Sudûr sürecinde İlk Akıl'ın sahip olduğu itibarlar sebebiyle meydana gelen çokluk ve bu itibarlardan meydana gelen ma'lûllerin aynı nizam içerisinde Onuncu Akıl'a kadar devam ettiği kabul edilir. Bunun anlamı şudur: Sudûr sürecinde bir kez çokluk meydana geldikten sonra nedensellik ilişkisinin başka bir tarzda işlemesi ve varlıkların başka bir tarzda meydana gelmiş olmaları ihtimal dâhilinde değildir. Örneğin ilk felek, maddesi ve sûretiyle meydana geldikten sonra, sonraki feleklerin bu ilk feleğin eseri olarak görülmesi doğru olmaz. Zira cismin varlık vermek manasında cisme neden olması düşünülemez.⁶² Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da bunu ispatlamak için İbn Sînâ'nın yer verdiği şu delilli kullanır:

*...Akılların sayıca çoktur, çünkü [semavî] cisimler birbirinin illeti olamaz. Aksi takdirde [i.] ya kuşatan kuşatılanın illeti olur ya da tam tersi olurdu. Birincisi bâtıldır, aksi takdirde kuşatılanın varlık zorunluluğu kuşatanınkinden sonra gelirdi. Bu durumda da kuşatanın varlık zorunluluğuyla birlikte kuşatılanın yokluk imkânı; kuşatılanın yokluk imkânıyla birlikte de boşluğun imkânı [söz konusu olur] ve böylece boşluk mümkün olurdu. [ii.] İkincisi de aynı şekilde bâtıldır. Çünkü küçük olan, büyüğün illeti olamaz. O halde her [semavî] cismin aklî bir ilkesi vardır.*⁶³

Bu delilde birinci amaç her semavî cismin aklî bir ilkesi olduğunu ortaya koymak olsa da bu amaç cisimlerin birbirine nedensel ilke olamayacakları üzerinden açıklanmaktadır. Buna göre, iç içe geçmiş kürelerden (felek) oluşan bir sistemde (i) kuşatan feleğin illet olması durumunda, kuşatanın varlığının zorunluluğu kuşataninkini önceleyecek ve bu da kuşatan feleğin varlık olarak zorunlu olmasına karşın kuşatılanın var olmama imkânını, dolayısıyla boşluğun imkânını gerektirecektir. Başka bir ifade ile eğer kuşatılanın illeti kuşatan felek ise “illet ma'lûlünü önceler” kaidesi gereğinde kuşatanın varlığı kuşatılanın varlığını önceler ve bu durumda kuşatılanın yokluk imkânı ile boşluğun imkânı birlikte söz konusu olur.

⁶¹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 354-355.

⁶² Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/152#838.

⁶³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 80. Felekî cisimlerin birbirinin illeti olamayacağına dair bu delil, İbn Sînâ tarafından daha önce **el-İşârât**'ta zikredilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 154#237.

Boşluk ise imkânsız olduğuna göre, kuşatan feleğin illet olarak kabul edilmesi imkânsızdır. (ii) Kuşatılan feleğin kuşatana illet olması ise “küçük olan büyüğün illeti olmaz” kaidesince geçersiz kabul edilmektedir.

Bu delilin detayında, bir şeyden zâtî olarak önce veya sonra olanla birlikte olan şeyin de önce olup olmadığı ile ilgili çok çetin tartışmalar söz konusudur. Çünkü kuşatan felek ve İkinci Akıl birlikte İlk Akılın nedenlileridir; kuşatılan felek ise İkinci Akıl’ın ma’lûlüdür. Burada İkinci Akıl’ın kuşatılan feleği öncelediği açık olsa da İkinci Akıl ile birlikte olan kuşatan feleğin de kuşatılan feleği zorunlu olarak önceleyip öncelemediği tartışma konusu olmuştur. İbn Sînâ böylesi bir tekaddümü kabul etmemekte ve İlk Akıl’la birlikte olan kuşatan feleğin kuşatılan felekten önce olmadığını ifade etmektedir. Zira nedenle (İlk Akıl) birlikte olan şeyin (kuşatan felek) neden olması zorunlu olmadığından o şeyin önce olması da zorunlu değildir.⁶⁴ Ancak Kâtibî’nin, İbn Sînâ’nın da yer verdiği bu delili yeterince güçlü bulmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre bir şeyin kendisi ile, bu şeyin imkânının başka bir şeyle bir araya gelmesi birbirinden farklıdır. Buna göre bir şeyin varlığının başka bir şeyle birlikte olması imkânsız (muhâl) olsa dahi onun imkânı bu şeyle birlikte olabilmektedir. Buna örnek olarak da Kâtibî, hâdisin ezelde varlığının imkânsız olmasına karşın onun imkânının ezelde hâsıl olmasını zikreder.⁶⁵

Kâtibî’nin, her bir gök feleğinin aklî bir ilkesi olduğunu ortaya koymak, aynı zamanda da bir feleğin varlığını bir önceki felekten almış olamayacağını ispat etmek gayesiyle zikrettiği bu delile bizzat kendisinin yaptığı eleştiri, şârihlerin sert itirazlarına sebep olmuştur. Onun eleştirisini gündemine alan İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, bir şeyin imkân ve imkânsızlığının zıt şeyler (mütakâbil) olduğunu ve bunların aynı şeye ilişmesinin söz konusu olmadığını belirtir. Ayrıca o, hâdisin imkânı konusunda misal olarak getirilen şeyin musannifin anladığı gibi olmadığını iddia eder. Ona göre musannif ezeliyeti, şeylerin ilişebileceği veya bir araya gelebileceği mevcut/gerçekleşmiş (mütehakik) bir şey olarak vehmetmektedir, oysa ezeliyet “öncelenmiş olmamak (nefyü’l-mesbûkiyye)”tan ibarettir. O halde hâdis olmak kaydıyla hâdisin ezeli olması imkânsızdır, dolayısıyla hâdisin imkânının ezelle bir

⁶⁴ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 156#239.

⁶⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 80-81.

araya gelmesi nasıl mümkün olabilir ki!? Çünkü burada imkân mevcut/gerçekleşmiş değildir. Hillî, oldukça düşük seviyeli olarak gördüğü bu itirazın felsefî ilimlerdeki tahkik eksikliğinden ve derinlik yoksunluğundan kaynaklandığını ifade eder.⁶⁶ Kutbüddîn Şîrâzî'ye göre ise Kâtibî'nin eleştirisinin cevabı şöyledir: Kuşatanın zorunluluğu ile boşluğun imkânının birlikte olmasından kasıt, onun zorunluluğu ile birlikte boşluğun varlığının imkânıdır ve bu zorunlulukla birlikte boşluk, “varlığı mümkün (mümkünü'l-vücûd)” olmaktadır. Zira söz konusu zorunluluğa boşluğun varlık imkânının ilişik olması ile “onunla birlikte boşluğun varlığı mümkündür” denilmesi arasında bir fark yoktur. Boşluk nasıl ki “varlığı imkânsız (mümteni'ü'l-vücûd) olan”dır, aynı şekilde kuşatan kürenin zorunluluğuna boşluğun varlık imkânının ilişik olması da bir çelişkidir. Aynı şekilde, hâdislerin ezelde varlığı mümteni' olduğu gibi onların ezelde varlık imkânı da mümteni'dir. Ancak onların ezelde varlığının imkânsız oluşu, onların varlığının mutlak olarak imkânsızlığını gerektirmez.⁶⁷

İbn Sînâ'nın da yer verdiği bu delil ve delilin yapısına dair tartışmalara rağmen **Hikmetü'l-ayn** müellifinin “Semavî cisimler birbirinin illeti olamazlar” ve “Her semavî cismin aklî bir ilkesi vardır” mukaddimelerini benimsediğini söylemek mümkündür. İki birliktedir. İkisi birlikte ayırık akılların sayıca çok olduğuna da işaret eden bu mukaddimelerin yanı sıra, her bir feleğin iradî hareketinin matlûbunun farklı aklî ilkeler olması gerektiği belirtilerek bu konuda ikinci bir delil daha getirilmiştir. O halde, Zorunlu Varlık'tan sâdır olan ilk ma'lûlün aklî bir cevher olduğu ve bu aklî cevherdeki sayıca çok itibarların birlikten çokluğa geçişi mümkün kıldığı, dolayısıyla cismin ilkesinin de İlk Akıl olduğu ortaya çıktıktan sonra, İlk Akıl'ın nedenlisi olan ilk felekten sonra da her bir feleğin aklî bir ilkeden sâdır olduğu, bu manada cisimlerin birbirine varlık vermek şeklinde illet olamayacakları da aynı şekilde ortaya konulmaktadır. Araştırmanın bu aşamasında imkân teorisini de açıklamaya dahil ederek gök cisimlerinin İlk Akıl'dan nasıl sudûr ettikleri konusuna yakından bakmak gerekmektedir.

⁶⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 225.

⁶⁷ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 78b-79a.

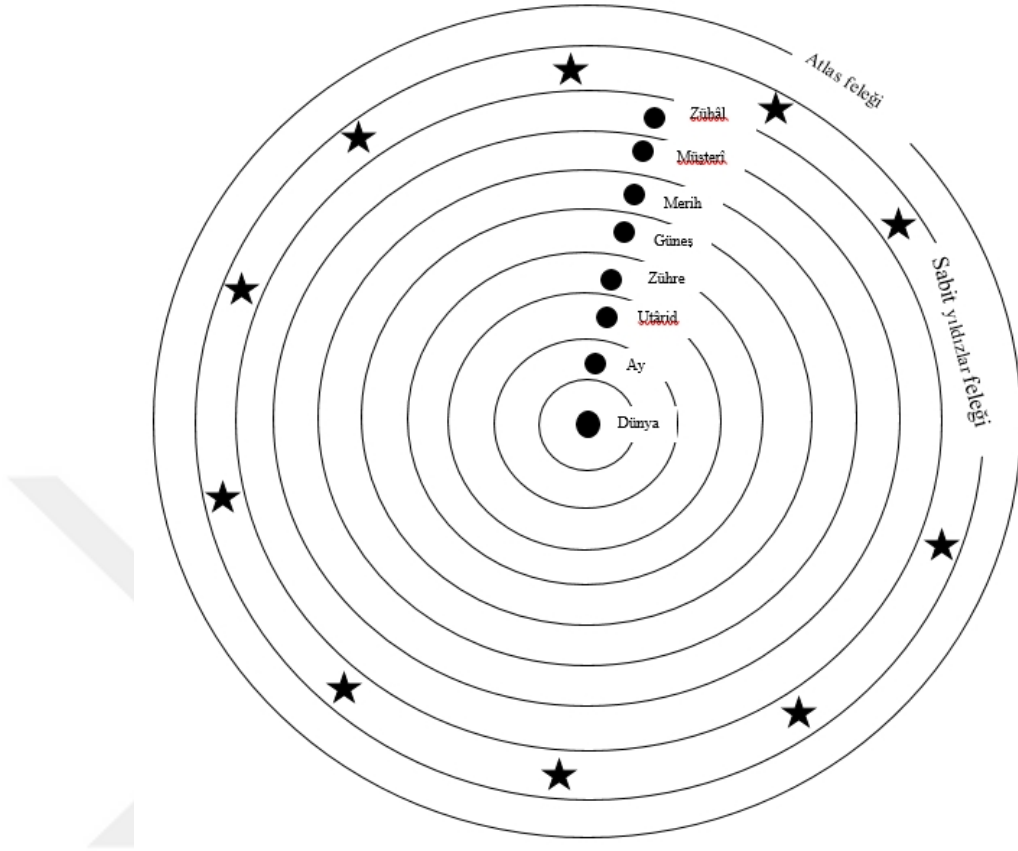
3.2.1.2. Göklerin Mimarisi: Felekler ve Yıldızlar

Her ne kadar “cirm” terimi gök cisimlerinin tamamını içine alacak şekilde kullanılsa da bu cisimler kendi içinde farklı isimler almayı gerektirecek şekilde birbirlerinden ayrılırlar. İlk Akıl’ın ma‘lûlû olan gök cismi “felek” (çoğulu “eflâk”, Farsça’da “çarh”) olarak isimlendirilir ve bu çerçevede her bir felek ayrı bir aklın nedenlisi olarak varlık kazanır. Felekler, gök cisimlerinin hareketini açıklamak üzere tasarlanan ve hareketiyle gök cismini de hareket ettiren şeffaf kürelerdir/halkalardır. Sistem, en dışta Atlas feleği ve an altta da dünyayı kuşatan ay feleği olmak üzere iç içe geçmiş küreler/halkalar şeklinde tasavvur edilir.⁶⁸

Bu kozmolojik yapıda en dışta bulunan felek hariç, diğer feleklere “yıldız” (kevkev) nisbet edilir.⁶⁹ Yıldızlar ise sabit (sevâbit) ve hareketli (seyyâre) olmak üzere ikiye ayrılır. Hareketli olanlar aşağıdan yukarıya doğru Ay, Utârid (Merkür), Zühre (Venüs), Güneş, Merih (Mars), Müşterî (Jüpiter) ve Zühâl (Satürn) şeklinde sıralanmaktadır. Bunun üstünde sekizinci olarak sabit yıldızlar feleği (burçlar feleği) bulunur. Bu felekte birer burç halinde sabit yıldızlar toplanmıştır ve adına “kürsî” denir. En dışta ise tüm felekleri içine alan yıldızsız dokuzuncu felek bulunur ki, İlk Akıl’ın ma‘lûlû olan işte bu felektir.

⁶⁸ İlhan Kutluer, “Felek”, **DİA**, XII/303-304.

⁶⁹ Cürcânî’nin yıldız tarifi şu şekildedir: “Yıldızlar, yüzüğün taşı misali feleklerde yerleşik (merkûz) olup ve Ay hariç zâtları gereği aydınlatıcı olan basit cisimlerdir. Cürcânî, “kevâkib” **Kitâbu’t-Ta’rifât**, s. 198. İbn Sînâ’nın felek ve yıldız tanımı için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’l-Hudûd**, s. 26.



Şekil 1: Feleklerin ve yıldızların dizilişi

Âlemi kuşatan felek ilk cisim oluşuna nisbetle “el-cismü’l-evvel” ve “es-semâü’l-ülâ” olarak adlandırılır. Yine en dışta bulunması ve diğer felekleri kuşatması sebebiyle “felekler feleği (felekü’l-eflâk)” ve “kuşatan felek (felekü’l-muhît)”, en büyük ve kuvvetli olduğu için “felek-i a‘zam”, içinde hiçbir yıldız veya herhangi bir nokta ve nişan olmadığı ve bu haliyle desensiz bir kumaşı andırdığı için “Atlas Feleği (felek-i atlas)” olarak da isimlendirilir. Ayrıca ona “arş-ı âlâ, arş-ı âzam, arş-ı ilâhî” denildiği gibi “kürsî” diyenler ve arş ile kürsîyi birbirine yerine kullananlar da vardır.⁷⁰ Kâtibî ise en dıştaki felekten, âlemin sınırlarını belirlemesi bakımından “yönleri

⁷⁰ Cemal Kurnaz, “Felek: Edebiyat’ta”, **DİA**, XII/306. Fârâbî kozmolojisinde semavî cisimlerinin dizilişi için bkz. Damien Janos, **Method, Structure, and Development in al-Fârâbî’s Cosmology**, E. J. Brill, Leiden 2012, s. 119-121.

sınırlayan (muhaddid el-cihât)” ve en büyük felek olması bakımından “felek-i a‘zam” şeklinde söz eder.⁷¹

İbn Sînâcı modelde benimsenen “Cisimler, cisimlik manasında ortaklırlar” kaidesi gereği gök cisimleri ile ay-altı âlemdeki oluş-bozuluşa tâbi cisimler arasında cisim olmak bakımından bir ayırmadan söz edilemez. Bu manada gök cisimleri de madde ve sûretten oluşmaktadır ve bu durum onları “cisim” olarak nitelememizi mümkün kılar. Ancak bu durum, gök cisimlerinin ay-altı cisimlerle her manada ortak oldukları anlamına gelmez; aksine onların farklılaştığı hususlar söz konusudur.⁷² Bu bakımdan ay-üstü âlemdeki cisimler, varlığa geliş tarzları ve bundan ötürü sahip oldukları yetkinlik düzeyleri bakımından ay-altı hâdis cisimlerden farklılık göstermektedirler. Semavî cisimlerin belirgin vasıfları şöyle sıralanabilir:

- (i) İbdâ‘ şeklinde varlığa geldikleri için zamanda bir başlangıçları yoktur.
- (ii) İlkelerinden sâdır olmak için gerekli imkânı zâtlarında barındırdıkları için herhangi bir hazırlığa gereksinim duymaksızın ilkelerinden doğrudan sâdır olurlar.
- (iii) Taşıyıcısı sadece kendi sûretini taşımaya özgüdür. Dolayısıyla onun maddesi sûretini taşımak için yeterlidir (muktefin).

⁷¹ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 119, 121. Bu feleği diğerlerinden ayıran en önemli vasfı onun bir mekânda olmayışdır. “Kuşatılan cismin iç yüzeyine temas eden kuşatan cismin iç yüzeyi” şeklindeki Meşşâî mekân tanımı, en dışta bulunan feleği kuşatan bir cisim olmadığı için onun bir mekânı olmamasını gerektirir. Bu sebeple onun hareketi mekânsal hareket değil, ancak konumsal harekettir. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 149#222. Kâtibî, Aristo’cu mekân tanımını benimsemekte; cisimlerin, mekânı olmayan ve tüm cisimleri kuşatan bir cisimde son bulduğunu, bu cismin sadece konum sahibi olduğunu ifade etmekte ve konumda hareketi kabul etmektedir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 100, 108. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî’ye göre İbn Sînâ konumsal hareketi ilk kez ortaya koyan kişinin kendisi olduğunu iddia etse de ondan önce Fârâbî bu konudan söz etmiştir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 280. Konumsal hareketin Aristoteles ve onun şârihlerinde özel olarak ele alınıp olumlanmadığını savunan bir değerlendirme için bkz. Muhittin Macit, **İbn Sînâ’da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yay., İstanbul 2006, s. 228-232. Mekân ve en uzak feleğin hareketi bağlamında konumsal hareket düşüncesinin antik Yunan’dan müteahhir döneme uzanan serüvenini, özellikle İbn Sînâ üzerinden incelemeyi amaçlayan bir çalışma için bkz. Eşref Altaş, “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, **Diyanet İlmî Dergi**, L/1 (2014), s. 27-50.

⁷² Âlemi ay-altı ve ay-üstü şeklinde ikiye ayıran ve her birinde farklı fiziksel kuralların geçerli olduğunu öngören Aristoteles-İbn Sînâ geleneğinin aksine kelâmcılar, bir bütün olarak âlemin aynı fiziksel kanunlara tâbi olduğunu ve tıpkı unsurlar gibi gök cisimlerinin de atomlardan oluştuğunu benimsemişlerdir. Örneğin bkz. Bakıllânî, **Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1986/1407, s. 67.

- (iv) Onlarda yırtılma-kaynama (hark ve iltiâm) ve oluş-bozuluş (el-kevn ve'l-fesâd) görülmez, zira cisim olmak bakımından bölünmeye kâbil olmakla birlikte sahip oldukları türsel sûret bilfiil birleşme ve ayrılmaya mani olmaktadır.
- (v) Farklı tabiatlı şeylerden meydana gelmedikleri için basittirler ve şekilleri, basit şeylerin şekli olan küre şeklidir.
- (vi) Onlarda dört nitelikten (nemlilik, kuruluk, sıcaklık, soğukluk) söz edilemez.
- (vii) Felekler nefis sahibi iradî varlıklardır. Bu yüzden hareketleri iradîdir.
- (viii) Onlarda doğrusal değil dairesel/döngüsel hareket ilkesi bulunmakta olup amaçları da kendi aklî ilkelerine benzemektir.
- (ix) Onların heyûlâsı “esir” olarak isimlendirilir ve ay-altı âlemin heyûlâsından başkadır.⁷³

Hikmetü'l-‘ayn’da Kâtibî mümkün varlıkların sudûru bağlamında (ii) nolu mukaddimenin altını özellikle çizer. Bu mukaddime aslında (i), (iii) ve (iv) nolu mukaddimelerin türetilmesi için gerekli zemini barındırmaktadır. Kâtibî’nin konu ile ilgili ifadeleri şu şekildedir:

Eğer mahiyetin lâzımı olan imkân, onun varlığının zâtı gereği Zorunlu Varlık’tan yahut Zorunlu Varlık ile O’ndan ayrılması imkânsız olanın [ortaklığından] feyezânı için yeterli ise, [bu mahiyet] onun devamlılığı ile mevcûd olmaya devam eder. Aksi takdirde [feyezân] şartlara bağlı olur ve bu durumda onun iki imkânı olur. Birincisi o mahiyetinin lâzımı olan imkândır; ikincisi ise engeller ortadan kalkıp şartlar gerçekleştiğinde hâsıl olan tam istidat [imkânıdır].⁷⁴

Bu pasaja göre mümkün varlıklardan bir kısmı için sahip oldukları ve doğrudan kendi zâtlarının gereği olan imkân (imkân-ı zâtî), tıpkı Zorunlu Varlık’ın ma‘lûlû olan İlk Akıl veya Zorunlu Varlık ile İlk Akıl’ın ortak ma‘lûlû olan İkinci Akıl’da olduğu

⁷³ İbn Sînâ’nın bu ilkeleri ele aldığı pasajlar için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 100-102#120-126.

⁷⁴ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 33. Aynı içerikte ifadeler için bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye**, II/124-125; a.mlf., **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 56a.

gibi, onların ilkelerinden sudûr etmeleri için yeterlidir. Zorunlu Varlık'ın fiili için zamanda bir başlangıç tasavvur edilemeyeceği için onun ma'lûlû olan İlk Akıl ve İlk Akıl'ın yakın sebebi olduğu İkinci Akıl, dolayısıyla bu akılların ma'lûlû olan gök cisimleri için de zamanda bir başlangıç tasavvur edilemez. Zira ma'lûlûn tam illetinden geri kalamayacağına dair ilke bunu gerektirmektedir. Onların maddesi kendi sûretlerine özgü olduğundan, o sûreti almak için gerekli imkânı kendilerinde barındırırlar ve bu imkân, o gök cisminin sudûru için yeterlidir. Yani ay-altı varlıkların aksine, onların ontolojik varlığını önceleyen bir imkânları söz konusu olmayıp bu imkân sürekli onlarla birlikte. Bu sebeple gök cisimleri kendi illetlerinin devamıyla sürekli olarak var olmaya devam ederler. Bu durum tüm gök cisimleri için geçerlidir. Ancak İbnü'l-Mutahhar el-Hillî buna itiraz ederek Zorunlu Varlık'ın “dilediğini seçip yapan (muhtâr)” olduğunu ve dolayısıyla O'nun devamıyla eserlerinin de zorunlu olarak devamının gerekmediğini belirtir.⁷⁵

Pasajın ikinci kısmında ise ay-altı âlemdeki hâdis cisimlere işaret edilerek onların mahiyet bakımından sahip oldukları zâtî imkânın onların varlık kazanması için yeterli olmadığı, bunun için engellerin ortadan kalkıp şartların yerine gelmesiyle kazanılan ikinci bir imkânın gerekli olduğu belirtilir ki, bu da “imkân-ı isti'dâdî” olarak isimlendirilmektedir. Onların bu özellikte olması, taşıyıcılarının zıt sûretlere kâbil olması ve bu zıt suretlerden birini kabul etmek için çeşitli hazırlayıcılara ihtiyaç duyması ile ilişkilidir. Bu açıdan ay-altı âlemdeki duyulur cevherlerin maddesi, sûret almak için gerekli şartları kendinde taşımadığı için ancak dışardan gelecek hazırlayıcı ve engel kaldırıcı etkilerle belli bir sûreti alacak tarzda özelleşebilmektedir.

Kâtibî, (iv) nolu mukaddimede yer alan feleklerde yırtılma-kaynama olmadığı hususuna cevherler bahsinde, heyûlânın ispatı bağlamında dolaylı olarak değinmektedir. Burada Kâtibî, felekleri kastederek onlarda bilfiil ikilik yaratacak bir bölünmenin olmayışını hâricî bir lâzıma bağlayarak türsel sûrete işaret eder ve onu aynı zamanda türü nev'i şahsına münhasır kılan şey olarak zikreder.⁷⁶ Kâtibî, feleklerin özellikleri ile ilgili bahiste ise onlarda oluş-bozuluş olmadığı hususuna değinmektedir. Bunun delili olarak zikrettiği şey ise kabul edilen sûret ile terkedilen

⁷⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsıd*, s. 83.

⁷⁶ Bkz. Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 51.

sûretin farklı hayyizleri gerektirmesi ve bu farklılığın cismin doğrusal hareketine sebep olmasıdır ki, feleklerin doğrusal hareketi inkânsızdır.⁷⁷ (v) ve (vi) nolu ilkeler de yine feleklerin özellikleri bahsinde zikredilmektedir. Buna göre feleklerin basit olmadığı varsayılırsa, onların doğrusal hareket etmesi ya da feleği oluşturan farklı tabiatların kendi tabii hayyizlerine dönme imkânları söz konusu olur. Onların basit yapıda oldukları anlaşıldığına göre basit şeylerin şekli olan küre şekli ile nitelenmeleri gerekir. Feleklerde dört nitelikten nemlilik-kuruluk bulunduğunu varsaymak onların kolay ya da zor şekil aldıklarını; sıcaklık-soğukluk atfetmek ise onların ağır ya da hafif olduklarını, dolayısıyla yükselme ya da alçalma şeklinde bir eğilime (meyil) sahip olduklarını söylemek olur ki, bu durum feleklerde doğrusal hareket ve oluş-bozuluş gerektirir.⁷⁸

(vii) ve (viii) nolu mukaddimler birbiriyle doğrudan ilişkilidir. Kâtibî feleklerin nefis sahibi olduğunu cevherler bahsinde müstakil bir başlıkta ele almakta ve bunu onların iradî hareket etmeleri ile açıklamaktadır. Feleklerin iradî hareket etmeleri ve böylece her bir feleğin kendi aklî ilkesine benzemeyi amaçladığı hususu, Zorunlu Varlık'ın tesir keyfiyetini ele alırken, kozmik akılların çokluğunu ispatlamak çerçevesinde gündeme gelmektedir. Feleklerin doğrusal değil, döngüsel/dairesel hareket ilkesine sahip oldukları da yine feleklerin özellikle de yönleri sınırlayan ilk feleğin özellikleri bağlamında zikredilmektedir. Bunun delili ise feleklerin iradî hareketinin yakın ilkesinin cismâni kuvve olması ve bu ilkeye hem doğrusal hem de döngüsel/dairesel hareketin nisbet edilememesidir.⁷⁹ (ix) nolu mukaddimeye ise **Hikmetü'l-'ayn**'da hiç yer verilmemiş olması dikkat çekicidir. Öyle ki, gök cisimlerini oluşturduğu kabul edilen “esîr” kavramına sadece bir pasajda dolaylı olarak

⁷⁷ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 119, 120. Aynı argüman için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/297.

⁷⁸ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 119, 120.

⁷⁹ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 57, 80, 119, 120. İbn Sînâ, bu durumu “Doğasında döngüsel bir eğilim (meyil) bulunan cismin doğasında doğrusal bir eğilim de bulunması imkânsızdır” şeklinde ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 101#125. Ayrıca İbn Sînâ, feleklerin hareketinin sonsuz döngüsel/dairesel hareket olmasından yola çıkarak bunu sağlayan sonsuz gücün sonlu cisimden kaynaklanamayacağını, bunun cismin dışında olan aklî bir ilke olması gerektiğini belirtir. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 151#229-230. “Sonsuz güç argümanı” olarak isimlendirilen bu delilin Aristoteles ve Yeni Eflâtucu filozoflarca kullanımı ve bu delilin İbn Sînâ düşüncesinde hangi sorulara cevap ürettiği ile ilgili bir değerlendirme için bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 295-298.

yer verilmiştir. Bu pasajda Kâtibî, yerkürenin hareket etmediğine dair delili aktarıp ardından eleştirmektedir. Söz konusu delilde, eğer yerküre hareket ediyor olsaydı onunla aynı yönde hareket eden kuşun onu yakalayamayacağı savunulmaktadır. Ancak Kâtibî, tıpkı esîrin feleğe tâbi olmasındaki gibi havanın da hareketinde yerküreye tâbi olabileceğini belirterek bu delili geçerli bulmaz; bunun yerine arzın doğrusal bir eğilime (meyil) sahip olduğu için döngüsel/dairesel hareket edememesini onun hareketsizliğinin delili olarak sunar. Başka bir ifade ile yerküre doğrusal hareket ilkesine sahiptir ve sebeple hareketsizdir.⁸⁰

Bunun yanı sıra Kâtibî, feleklere ait bu özelliklerden bir kısmının sadece felek-i a‘zam için söz konusu olduğunu, bu mukaddimleri ispat için zikredilen delillerin diğer felekler için söz konusu ilkeleri ispatlamayabileceğini belirtir.⁸¹ Kâtibî’nin bu yaklaşımı da yine delillerin sağlamlığı ile ilgili kanaatinin bir neticesi olarak yorumlanabilir. Ancak şârihler hem onun bu değerlendirmesine hem de onun zikrettiği delillerin yönleri sınırlayan feleğe nisbet edilen özellikleri ispatlamasına çeşitli düzeylerde eleştiriler yöneltilmişlerdir. Örneğin İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, yönleri sınırlayan felekte oluş-bozuluş olmadığı ile ilgili yukarıda yer verilen delili şu şekilde eleştirir: Oluş-bozuluş, cismin bir türsel sûreti terkedip başka bir sûreti kabul etmesidir. Onlara (Meşşâîller) göre bu feleğin bir mekânı yoktur, dolayısıyla onun sûret değiştirmesi mekân değişikliğini gerektirmemelidir.⁸² Bu eleştiriye gündemine alan İbn Mübârekşâh, mekân ile (i) zâtı gereği konumu olan veya duyusal/hissî işaret edilebilen manasında konum sebebiyle hâsıl olan şey ve (ii) mekânlıya eşit olan boyut manalarının da kastedildiğini, yönleri sınırlayanın bu iki manada da mekânsız olduğunu kabul etmediğini belirtmektedir.⁸³ Kutbüddîn Şîrâzî ise aynı eleştiriye mekân ve hayyiz terimlerinin özdeşliğinden hareketle cevaplamaya çalışır. Buna göre tabii konuma (vad‘) da hayyiz denilebilmektedir, dolayısıyla her cismin tabii bir konumu vardır. O halde söz konusu delilde belirtilen husus “Yönleri sınırlayanın tabii konumu

⁸⁰ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 130.

⁸¹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 120.

⁸² İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu’l-Makâsıd**, s. 312.

⁸³ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 479.

terkedilen sûrete ait olan mıdır, yoksa kabul edilen sûrete ait olan mıdır?” şeklinde yeniden ifade edilebilir.⁸⁴

Aynı şekilde Allâme Hillî, feleğin hareketinin yakın ilkesi olan şeye hem doğrusal hem de döngüsel/dairesel hareket nisbet edilemeyişi de çelişkili bulunmaktadır. Ona göre tabiat kavramı tıpkı cismin hareket ve sükûnunu izah ederken kullanıldığı gibi burada da iki ayrı durumda iki farklı şeyin kaynağı olarak görülebilir. Nitekim tabiat, cisim doğal hayyızinde olduğunda sukûn ilkesi, kendi hayyızinde olmadığına ise hareket ilkesi olarak kabul edilmektedir. O halde burada da pekâlâ bu şekilde bir yorum yapılabilir.⁸⁵ İbn Mübârekşâh bazı muhakkik âlimlerin bu eleştiriye şu şekilde cevap verdiğini aktarır: Tabiatın bizâtihi gerektirdiği şey ne hareket ne de sükûndur; aksine, tabii hayyızde bulunmaktır. Dolayısıyla hem hareket hem de sükûn durumunda tabiatın gereği tek bir şeydir. Oysa bu itirazda durum böyle değildir. Zira döngüsel/dairesel harekette, doğrusal hareketin amacı olan şeyden ayrılma ve onu terketme söz konusudur.⁸⁶

Kâtibî'nin, yönleri sınırlayan feleğe nisbet edilen özellikleri ispat için getirilen delillerden bazılarının diğer felekler için geçerli olamayabileceği şeklindeki şüphesine gelince; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, bu delillerin yönleri sınırlayan felekte bahsi geçen özellikleri ispat etme konusunda geçersiz olduğunu, söz konusu geçersizliğin diğer feleklerde daha da açık olduğunu belirtmektedir.⁸⁷ Fakat Kutbüddîn Şîrâzî tam aksi yönde kanaat beyan eder. Ona göre tüm bu deliller her bir felek için geçerlidir. Burada meselenin özü, feleklerin doğrusal hareketi kabul etmiyor olmasıdır. Zira eğer

⁸⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 105a.

⁸⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 315. Hillî'nin eleştirilerinin temelini oluşturan argümanlardan biri de bir şeye kâbil olmanın o şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirmediği ilkesidir (el-kabûl lâ yestelzimu el-vücûd/es-sübût). Hillî bu ilkeye dayanarak feleklerin doğrusal harekete veya dört niteliğe kâbil olabileceğini, ancak tıpkı onların bölünmeye kâbil olup bunun bilfiil gerçekleşmesinin türsel sûret tarafından engellenmesinde olduğu gibi, burada da kâbilliğin yine türsel sûret veya hâricî bir sebeple fiile çıkamamış olabileceği fikrini gündeme getirir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 313. Ancak Kutbüddîn Şîrâzî'nin de belirttiği üzere, böylesi bir durumda özellikle yönleri sınırlayan felek, zâtı gereği değil türsel sûreti sebebiyle bu özelliklere sahip olur. Oysa onun yönleri sınırlayan olması türsel sûretine dayandırılmaksızın ispat edilmiştir. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 105b.

⁸⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 483. İbn Mübârekşâh'ın sözünü ettiği muhakkik âlimlerden biri de Tûsî'dir. Onun bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/295-296.

⁸⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 316.

doğrusal harekete kâbil olsalardı, onlarda doğrusal hareket ilkesi de bulunması gerekirdi. Bu husus iyice tahkik edildiğinde, bunun üzerinden diğer konular delillendirilebilir.⁸⁸

Gök cisimlerinin ibdâ‘ yoluyla varolmaları, onların varlık kazanmasını sağlayan İlk Akıl’daki çokluk itibarları, gök cisimlerinin sıradüzeni ve en nihayetinde onların sahip oldukları nitelikler ile ilgili açıklamaların ardından felekler silsilesinin sonunda buluna Ay feleği ve onun aklî ilkesi konumundaki Faal Akıl’dan ay-altı âlemin sudûrunun nasıl gerçekleştiğini tartışmaya geçebiliriz.

3.2.2. Faal Akıl ve Ay-Altı Âlem

Yeni-Eflâtuncu filozoflarca sistemleştirilen sudûr teorisi, temelleri Aristoteles ile birlikte atılan bölünmüş bir fiziki evren anlayışını esas almaktadır. Aristoteles’in farklı fiziksel kurallar çerçevesinde işleyen bu bölünmüş evren anlayışını atomcuların, hatta Milet Okulu’nun monist açıklamalarının getirdiği kazanımlardan geriye dönüş olarak yorumlayanlar olsa da⁸⁹ bu düşünce Yeni- Eflâtuncu feyz fikri ile telif edilerek İslam dünyası dahil bütün ortaçağ boyunca etkinliğini sürdürmüştür. Bu sistemde fiziksel ay-altı âlem, gerek meydana gelmesi gerekse de içerdiği değişim ve dönüşüm bakımından ay-üstü âlemden tamamen farklıdır. Bu sebeple ay-üstü âleme dair açıklamaya bazı unsurların ilave edilmesi gerekmektedir.

Genel çerçevesi bakımından **Hikmetü’l-‘ayn**’da da benimsenen İbn Sînâcî sudûr anlayışında Faal Akıl, madde ve sûret verdiği ay-altı âlemin yakın ilkesi konumundadır. Başka bir ifade ile Zorunlu Varlık’tan taşan varlık feyzinin kozmik akıllar aracılığıyla ulaştığı son aklî ilke olan Onuncu Akıl, ay küresinin altında bulunan dünya küresindeki tüm varlıkların varlık illeti konumundadır. Zira varlık feyzi, bu âlemin maddesi ve sûretini verecek şekilde onun aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Şimdi

⁸⁸ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 106a.

⁸⁹ Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Bernard Pullman, **The Atom in the History of Human Thought**, İng. çev. Axel Reisinger, Oxford University Press, New York 1998, s. 65. Burada kazanım olarak gösterilen şey, tüm evrenin aynı fizik kurallarının geçerli olduğu bir yapı olarak açıklanabilmesidir. Evrenin ikili yapıda olması ise bu imkândan geriye gidiş olarak sunulmaktadır.

Faal Akıl'ın kozmik bir akıl olarak varlık feyzini nasıl aktardığına ve böylece heyûlâ ve sûretin nasıl ortaya çıktığına yakından bakabiliriz.

3.2.2.1. Heyûlâ ve Sûretin Meydana Gelişi

Akıllar silsilesinin son halkası olan Faal Akıl, illeti olduğu ay-altı âleme madde ve sûretini vermektedir. Bu illetliğin detaylarına geçmeden önce şu soruya cevap aramamız gerekmektedir: Kendisi de kozmik bir akıl olan Onuncu Akıl'dan, neden diğer akıllarda olduğu gibi başka bir akıl ve felek sudûr etmemekte, bunun yerine yerkürenin maddesi ve sûreti sudûr etmektedir? **Hikmetü'l-'ayn**'da doğrudan tartışmaya açılmayan bu meseleye İbn Sînâ nasıl bir çözüm getirmektedir?

Esasında ayırık akıllar, aklî varlık tarzı bakımından ortak olmakla birlikte bu varlık anlamının tahakkuku noktasında meydana gelen bir anlam farklılaşmasıyla farklı türler haline gelirler.⁹⁰ Bu farklılaşma ise tüm akılların ortaklaşa sahip oldukları varlık anlamının tahakkukundaki güçlülük ve zayıflıkla ilgilidir. Başka bir ifade ile söz konusu farklılaşma, mutlak varlık anlamının tahakkuku açısından varlık veren nedenlerin daha güçlü, varlık alan illetlerin ise daha zayıf kabul edilmesi ile ilgilidir.⁹¹ Dolayısıyla hepsi de varlık veren ayırık akılların ilkinde gerçekleşen varlık anlamı aracısız olarak Zorunlu Varlık'tan geldiği için daha güçlü olacak, ancak akıllar silsilesinin sonuncusunda bu anlam daha zayıf tezahür edecektir. O halde Faal Akıl'dan sudûr eden şeyin neden farklı olduğu sorusunun cevabı, ondaki varlık anlamının tahakkukunun gücü ile ilgilidir. Dolayısıyla akıllardaki çokluk anlamları her seferinde aynı türden eserler doğurmaz. İkinci sebep olarak ise, yine illiyet teorisi çerçevesinde şeyin illetlerinin sayısı ile o şeyin yetkinliğinin arasında kurulan ilişki zikredilebilir. Buna göre varlığı daha az aracıyla gerçekleşen bir şeyin varlığı, böyle olmayana göre daha güçlüdür. Dolayısıyla varlık feyzini diğer akıllar aracılığıyla alan Faal Akıl'ın gerçekleşmesinde araçların sayıca çok olması, ondaki varlık anlamının daha düşük seviyede tahakkuk etmesine sebep olur. O halde akıllar silsilesinin sonunda

⁹⁰ İbn Sînâ, ayırık akıllar silsilesinin sonsuza kadar devam etmesinin zorunlu olmadığını, yine bu akılların türce farklı olmaları sebebiyle onların gereklerinin de aynı olmadığını özellikle vurgular. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/151#837.

⁹¹ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/153#842.

bulunan Faal Akıl'dan taşan anlam; (i) varlık feyzinin kaynağı diğer ayrık akılların fâilliği aracılığıyla ona ulaşmasının ve (ii) onun sayıca çok aracı ile meydana gelmiş olmasının neticesi olarak, ayrık bir akıl değil, maddî bir sûret olmaktadır.⁹²

Sudûr şemasında her bir ayrık aklın sahip olduğu yönler, sayıca birbirinden farklı değildir. Bu açıdan Faal Akıl'dan da tıpkı diğer ayrık akıllar gibi üçlü taakkul neticesinde fiiller sâdır olur. Zira “Birden ancak bir çıkar” ilkesi burada da geçerlidir ve onun sahip olduğu her bir yön, sadece bir fiilde bulunmasını sağlamaktadır. Bu durum onun da diğer akıllar gibi basit olmasının sonucudur. Bu itibarla Faal Akıl'dan tek bir sûret ve tek bir heyûlâ sâdır olur. Heyûlânın “bir” olarak nitelenmesi, hem onun sûret almamış halinin konum sahibi olmayan aklî bir şey olması hem de ilerde açıklanacağı üzere, oluş-bozuluş boyunca değişmeden kalan taşıyıcı anlama tekabül etmesi sebebiyledir. Ay-altı âlemdeki varlıkların ortak oldukları yönü temsil eden heyûlânın sözü edilen birliği, onun ilkesi olan akıldaki birlikten kaynaklanmakta; onun aynı zamanda farklı sûretlerin kuvvesini barındıracak tarzda çokluğa kâbil olması ise semavî cisimlerin hareketleri neticesinde oluşan durumlardan ötürüdür. Bunun anlamı şudur: İbn Sînâ, ikisi de mutlak “bir” olarak Faal Akıl'dan sâdır olan heyûlâ ve sûretin birbirini özelleştiremeyeceğini (tahsîs), bunun için farklı özelleştiricilerin bulunması gerektiğini belirtir. Burada özelleştirici ile kastedilen hazırlayıcılar (muhasşısât) ve hazırlayıcı (göksel hareketler), istidatlı olan şeyde (heyûlâ) belli bir şeyin onun için diğerlerinden daha öncelikli olmasını sağlar. Hareket merkezli bu istidat oluşturma süreci sonucunda sûretleri veren ilkede (vâhibu's-suver, Faal Akıl) o şey için öncelikli hale gelen sûretin tercihi gerçekleşmiş olur. Dolayısıyla mutlak “bir” olan bu iki anlam özelleştiriciler ile birbirlerine tahsis edilmedikçe bir araya gelmeleri mümkün olmaz.⁹³

Hikmetü'l-'ayn'da Faal Akıl da dahil olmak üzere, ayrık akılların yönler çokluğuna sahip olmalarının neticesi olarak sudûr sürecinin nasıl işlediği şu şekilde açıklanır:

İlk İlke'den sâdır olan İlk Akıl'ın imkânının kendi zâtı gereği, varlığının ise başkasından ötürü olması lazım gelir ve onun cevherî bir mahiyeti vardır. Bu

⁹² İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 360-361.

⁹³ Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/155-156#846-847; a.mlf., **el-Mebde' ve'l-me'âd**, s. 83.

itibarlardan biriyle İlk Akıl'dan feleğin heyûlâsı, heyûlâ vasıtasıyla da felekî sûret, başka bir itibarla [İkinci] Akıl, üçüncü bir itibarla da felekî nefis sâdır olur. Bu şekilde İkinci Akıl'dan [Üçüncü] Akıl, felekî heyûlâ ve nefis sâdır olur ve bu Faal Akıl'da son bulur. Faal Akıl'dan ise unsurlar âleminin heyûlâsı, sûretleri ve kuvveleri sâdır olur. Heyûlâyâ cüz'î hareketler vasıtasıyla değişik istidatlar arız olur ve bunlar vasıtasıyla da varlıkların (kâinat) türleri sâdır olur.⁹⁴

Kâtibî, burada sudûr sürecini Faal Akıl'a kadar İbn Sînâcî şemaya uygun olarak açıklamaktadır. Faal Akıl'dan sâdır olan şeyler ise unsurlar âleminin maddesi, sûretleri ve kuvveleridir. Heyûlâ ve sûret “bir” olarak yani özelleşmemiş olarak sâdır olurlar ve tıpkı İbn Sînâ'nın açıklamasında olduğu gibi burada da heyûlâ cüz'î hareketler vasıtasıyla değişik istidatlar kazanır, kazandığı bu istidatlar ile farklı sûretler almaya hazırlanmış olur. O halde istidat, maddedeki duyulur niteliklerin sûreti kabul edecek sınıra gelmesidir. Heyûlayı cüz'î hareketlerle uygun sûrete hazırlayan yani onda sûret alma istidadı meydana getiren şey ise göksel hareketlerden başkası değildir. Kâtibî semavî hareketlerin hazırlayıcı rollerini şu şekilde açıklar:

...Bu şartlar kesinlikle hâdistir ve başka sonsuz hâdisler tarafından öncelenmiştir. Böylelikle her önce gelen, varedici illeti kendisinden uzak olan ma'lûle yaklaştırır. Bu ise ancak daimi hareketle olur. İstidâdın belli bir vakitle ve belli bir hâdisle özelleşmesi için bu hâdislere bir mahâl gerekir. İşte bu mahâl, maddedir. Öyleyse her hâdisi önceleyen madde ve hareket söz konusudur.⁹⁵

Bu pasajda Kâtibî, İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımına bağlı olarak imkân türleri arasında yapılan bir ayrımı esas almaktadır. Bu çerçevede imkânın, (i) mâhiyetin zâtına (imkân-ı zâtî) ve (ii) mahâlline (imkân-ı isti'dâdî) nisbetle iki anlamı söz konusudur. Mahiyetin varlık ve yokluğa eşit derecede ihtimal taşıması anlamındaki birinci anlamın aksine, imkânın bu ikinci anlamı, konunun sûrete dönük istidadını ifade eder. Zâtî imkândan farklı olarak burada güçlülük-zayıflık, tamlık-eksiklik, uzaklık-yakınlık gibi durumlar söz konusudur. Çünkü tüm mümkün varlıklar kendi imkânlarını taşıyan bir konuya (mahâl) sahiptirler, ancak onların imkânlarının konularıyla ilişkisi birbirinden farklıdır. Bu çerçevede kendi imkânı mücerred zâtları

⁹⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-âyn**, s. 80. Feleklerin hareketinin istidat oluşturuıcı etkisinin vurgulandığı başka bir pasaj için bkz. **a.g.e.**, s.132.

⁹⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-âyn**, s. 33.

yani sûretleri ile birlikte bulunan ayırık akıllar ve konuları kendi sûretlerine yani felekî nefslere özgü olan semavî cisimlerin aksine, ay-altı varlıklarda sûretler ile onları kâbil konu yani heyûlâ arasında bir özdeşlik söz konusu değildir. Heyûlâ tüm zıt kuvveleri kabul etme yönünde mutlak bir güce sahiptir. Dolayısıyla burada heyûlânın bu genel istidadının özelleşmesi gerekir. Başka bir ifadeyle, ilkesinden sudûr etmesi için zâtî imkânı yeterli olmayan mümkün varlıkların hudûsu –ki, bunlar ay-altı âlemdeki hâdislerdir– kendilerini önceleyen başka hâdislerin varedici illeti (illet-i mûcide) ma‘lûlüne yaklaştırmasıyla mümkün olmaktadır. Bu ise konuya nisbetle sonradan kazanılan bir imkân olarak nitelenir. Heyûlânın belirli bir sûreti kabule hazır hale gelmesi için ihtiyaç duyduğu hazırlayıcı ve özelleştirici ise gök cisimlerinin ezeli döngüsel/dairesel hareketleridir. Bu hareketler neticesinde heyûlânın tüm sûretleri kabul etme gücü ortadan kalkar ve belirli bir sûreti almaya hazır hale gelir. Dolayısıyla istidadı taşıyacak mahâl madde yani heyûlâdır. O halde ilkesinden sudûr etmek için gerekli zâtî imkâna sahip olan ay-üstü mümkün varlıkların aksine ay-altı varlıklar, taşıyıcı vazifesi gören heyûlânın göksel hareketler vasıtasıyla gerekli istidatları zaman içerisinde elde etmesi ile ancak varlık kazanabilmektedirler. Bu ise maddelerinin onları öncelediğini ve onların zaman içinde meydana gelmiş hâdis varlıklar olduklarını göstermektedir.⁹⁶

Burada altı çizilmesi gereken bir nokta söz konusudur: Ay-altı âlemdeki duyulur cevher yani cisim hâdis olmakla birlikte onun mukavvimi olan heyûlâ ve sûret Faal Akıl’ın ma‘lûlleri olarak mubda’dır. Zira varlık veren fâil illet olarak Faal Akıl da tıpkı diğer metafiziksel fâiller gibi ma‘lûlüyle birlikte. Dolayısıyla hem heyûlâ hem de sûretler herhangi bir zamansal sürece konu olmaksızın def‘aten meydana gelirler. Burada hâdis olan ise cisimlik sûreti ertesinde heyûlâya ilişkin ikincil sûretler yani türsel sûretlerdir. Ancak bunların hudûsu da yine def‘atendir. Zira bu ikincil sûretlerin kazanılması, tedricen meydana gelen “hareket” kapsamında değerlendirilmeyip “Cevherde hareket meydana gelmez” ilkesi gereğince def‘aten ve

⁹⁶ Kâtibî, madde ve müddetin hâdisi tekaddümüne “Hudûs ve Kıdem” bahsinde müstakil bir başlık olarak yer vermektedir. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 36. Benzer ifadeler için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/163#401, II/155-156#846-847; a.mlf., **İşaretler ve Tembihler**, s. 137#199-200.

ânî olarak gerçekleşen bir “oluş (kevn)” olarak değerlendirilir.⁹⁷ Bu aynı zamanda sudûrun def’aten meydana geldiği ile ilgili illet-ma’lûl ilişkisi ilkesinin bir gereğidir.

Kâtibî’nin yukarıda alıntıladığımız ikinci pasajdaki İbn Sînâcî yaklaşımı üzerine şârih ve muhaşşiler çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İmkânın zâta ve mahâlle nisbetle farklı anlamlar olması üzerine dayalı bu yaklaşımı Cürcânî şöyle tavzih eder: Ay-altındaki varlıklara denk gelen bu mümkünlerin varlığı, mahiyet ve onun imkânı dışındaki şatlara bağlı olur. Dolayısıyla ne tek başına Zorunlu Varlık ne de O ve O’nunla birlikte diğer daimi varlıklar yani ayrık akıllar, bu varlıkların tam illeti olurlar. Bunların varlığı için kesinlikle sonradan meydana gelen (hâdis) şeylere ihtiyaç vardır. Bu hâdislerle birlikte ortaya çıkan tam istidat, maddede sûret ve arazlar meydana gelmesi için onun hazırlanması (teheyyü) anlamına gelir. Bu imkân mahiyetin gereği olmayıp şeylerin hudûsu ile varolur ve şeyin bilfiil meydana gelmesi ile de ortadan kalkar.⁹⁸

Cürcânî, teheyyü oluşturan bu şeylerin neden hâdis olduklarını, neden başka hâdisler tarafından öncelendiklerini ve neden bu hazırlamayı hareket ile yaptıklarını da açıklar. Buna göre varlığından şüphe duyulmayan hâdisler söz konusudur ve bunların illeti ya kadîm ya da hâdis olmalıdır. Bu illetin kadîm olması, illetin ma’lûl ile birlikte olduğu ilkesi ile birlikte düşünüldüğünde ya hâdislerin de kadîm olmasını ya da ma’lûlün illetten geri kalmasını gerektirir ki, bunların ikisi de muhaldir. O halde hâdislerin tam illeti, bazı cüzleri açısından da olsa hâdistir. Bu durumda illetin illetine gidilir ve bu şekilde sonsuz illetlerin olduğu anlaşılır. Bunların bir arada bulunması muhal olduğuna göre bunlar birbirini peşi sıra önceleyen (mütessâbikatün) hâdislerdir. Bir bütün veya bir şey yokluktan varlığa çıktığında, bunlar ma’lûl varlık veren illete yaklaştırır. Dolayısıyla hâdisin varlığında, kadîm ilke olan Zorunlu Varlık’tan da bir pay bulunmalıdır ki, bu, hazırlayıcılar (mu’iddât) silsilesi içerisinde zikredilmiştir (*felâ budde fî vucûdi’l-havâdisi mine’l-meb’dei’l-kadîm teâlâ zekerahû min silsileti’l-mu’iddât*).⁹⁹ Cürcânî’ye göre söz konusu hazırlayıcı şartların hareket olarak

⁹⁷ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 109. İbn Sînâ’nın cisimlik sûreti ile türsel sûreti bu yönüyle değerlendirdiği bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **et-Ta’lîkât**, s. 67.

⁹⁸ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 87#5-6. Burada teheyyünün istidat ile aynı doğrultuda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁹⁹ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 87#9.

belirlenmesi, bu hâdislerin bir araya gelemeyecek şekilde birbirini öncelemesi ile ilgilidir. Dolayısıyla bunun tasavvuru için geçmiş yönünde sürekli (müstemirr) bir zaman gerekir ki, bu da hareketin ölçüsüdür. O halde öncesi olmayan bir hareket gerekli olmaktadır.¹⁰⁰ Bu özellikleri taşıyan hareketin ise gök cisimlerine nisbet edilen hareket olduğu anlaşılmaktadır.

Ay-altı varlıkların zaman içinde meydana gelmeleri ve bu sebeple de kendi imkânlarını taşıyan bir madde ile öncelenmeleri, aynı zamanda imkânın ontolojik bir gerçekliği olup olmadığı konusu ile de yakından ilgilidir. İbn Sînâ'ya göre zâtı gereği mümkün varlıkların varlık imkânı bulunmaktadır ve bu imkân madum bir anlam olmayıp mevcut bir anlamdır.¹⁰¹ Zaman açısından ezelî olan ve ibdâ' ile yaratılan ay-üstü varlıkların imkânı onları öncelememekte, ancak hem zât hem de zaman bakımından sonradan varlığa gelen ay-altı varlıkların imkânı onlardan önce gelmektedir.¹⁰² Bu durumda imkânın ontolojik bir gerçekliği olduğu (sübûtî) ve bir taşıyıcıya ihtiyaç duyulduğu sonucu ortaya çıkar ki, bu da maddedir. Her ne kadar Kâtibî imkânın sübûtî olup olmadığı hususunda İbn Sînâ ve Râzî'nin görüşlerini verip bu konudaki karşılıklı istidlallerin zayıf taraflarına işaret etmiş olsa da, imkânın mahâllinin heyûlâ olduğu konusunda İbn Sînâ'yı takip ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰³ Ancak imkânı “dış dünyada mevcut olmayan aklî bir itibar” olarak değerlendiren İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, onun bir mahâlle ihtiyaç duymadığı kanaatindedir. Ona göre bu konudaki hata, antik filozofların (kudemâ) sözlerine nüfuz edememekten kaynaklanmaktadır. Bu filozoflar, sonradan meydana gelen sûretin imkânını taşıyacak bir madde öngörmüş ve onun sûretten önce mevcut olduğuna hükmetmişlerdir. Ancak onların işaret ettiği bu imkân gerçekte maddeye dönük olup, hâdisin varolmadan önce de maddede meydana gelmesinin mümkün olduğunu ve maddenin buna hazır olduğunu (müste'iddetün) ifade etmektedir. Ancak onların bu fikri, sanki imkân sıfatı hâdisle aitmiş gibi algılanmış ve hâdisin varlığından önce bu imkânın ondan ayrı

¹⁰⁰ Cürcânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 87#10.

¹⁰¹ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, I/163#400.

¹⁰² M. Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkân*, s. 214-215.

¹⁰³ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 32-33. Kâtibî'nin imkânın ademî olabileceğine dair ifadeleri için bkz. a.g.e., s. 15, 18. Arıcı, Kâtibî'nin bu konuda iki zıt görüşün delillerini zikredip açık bir tercihte bulunmamasını, Fahreddin er-Râzî'de sıkça rastlanan “tevakkuf” tavrının bir örneği olarak gösterir. Bkz. Mustakim Arıcı, *Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği*, s. 204, 202 no'lu dipnot.

(mugâyir) bir şey olarak maddede mevcut olduğu zannedilmiştir. Ancak buradan böyle bir sonuç çıkarılamaz (*ve hâza ellezi fehimehu lâ yuhkemu bihî mahsal*).¹⁰⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, Hillî'nin bu eleştirisini şöyle cevaplar: Burada sözü edilen imkân, isti'dâdî olanıdır. Şayet bu imkân vücûdî değilse, onun (mümkünün) varlık imkânı ademî olacağından, mümkünün varlığı imkânsız olur. Bu ise çelişkidir.¹⁰⁵

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, bu konuyla ilgili başka bir eleştiriye daha yer verir ve istidat meydana getirdiği öngörülen “hâdis şart”ı tartışmaya açar. Buna göre söz konusu hâdis ya varlığıyla ya da yokluğuyla mümkünün şartı olur. Bunlardan ilki, belli bir sıradüzen (tertîb) üzere olan sonsuz sayıda varlığın bir defada varolmasını gerektirir ki, teselsül delili bunun imkânsızlığını göstermektedir; ikincisi ise şart koşulan şeyin (meşrût) yani hâdis şeyin kadîm olması anlamına gelir, zira şartın yokluğu (adem-i şart) onun hudûsundan önce meydana gelmiştir. Peki buradaki yokluk adem-i sâbık mıdır yoksa adem-i lâhık mıdır? Kutbüddîn Şîrâzî bu şartın önce gelenin (sâbık) varlığından sonra olan adem-i lâhık olduğunu belirtir ve mutlak adem başka bir şeyin varlığı ile bir araya gelemese de adem-i muzaafın başka bir ilişkinin varlığına iliştiğini savunur. Ancak Hillî bu cevabı kabul etmez. Ona göre bu ikisinden biri illet oluyorsa diğeri de aynı şekilde illet olur.¹⁰⁶

Görüldüğü üzere konunun bir yönü de hudûs yorumu ile ilgilidir. Hudûsu sadece zamansal açıdan değerlendiren kelâmcıların aksine, filozoflar hem nedensellik hem de zamansallık kriterlerini göz önünde bulundurarak hudûs ve kıdemi zâtî ve zamanî olarak ikiye ayırmışlardır. Bu bölümlemenin zâtî kısmı ontolojik bakımdan nedenli olma ile ilgili bir sınıflamadır ve (i) varlığı bir nedene bağlı olmak “zâtî kıdem”, (ii) varlığı başkasına bağlı olup aynı zamanda başka varlıklar tarafından öncelenmiş olmak “zâtî hudûs” olarak adlandırılır. Zaman bakımından yapılan değerlendirmede ise şeyler, (i) zamanda başlangıcı olmamak “zamânî kıdem”, (ii) öncesinde yokluk geçmek ve zamanda başlangıcı olmak ise “zamânî hudûs” şeklinde isimlendirilir.¹⁰⁷ Bu düşüncely müessire ihtiyaç illetinin hudûs değil imkân olduğu ve

¹⁰⁴ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 78, 83, 85.

¹⁰⁵ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 34b.

¹⁰⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 84; Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 34b.

¹⁰⁷ Bu ayrımlar için bkz. Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 75.

hudûsun varlığa ve onu önceleyen yokluğa ilave (zâid) olduğu ilkeleriyle birlikte düşündüğümüzde ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: “Muhdes, hudûsundan önce mümkündür. Bu imkân sübûtî olup bir mahâl gerektirir ve kadîm olur.”¹⁰⁸

Toparlayacak olursak; ayrık bir varlık olarak Faal Akıl, diğer akıllar gibi yönler çokluğuna sahiptir ve bu yönlerden her biri ile ondan bir fiil sâdır olmaktadır. Ancak hem nedenlik silsilesi bakımından feyzin kaynağından uzakta olması hem de varlığında etkin olan fâillerin sayıca çoğalmasa sebebiyle ondan başka bir akıl ve felek değil, unsurlar âleminin heyûlâsı ve sûreti çıkmaktadır. Yine onun basitliği dolayısıyla heyûlâ ve sûret de özelleşmemiş şekilde “bir” olarak ondan sâdır olur. Mutlak bir olan bu iki unsur birbirini özelleştirecek yetkinliğe sahip olmadıklarından hâricî bir özelleştiriciye gerek duyulur. **Hikmetü'l-‘ayn**’da benimsenip takip edilen bu açıklamanın bir detayı olarak İbn Sînâ, heyûlâdaki kabul istidadını belli bir sûrete dönük istidada dönüştüren semavî cisimlere ait hareketlerin nasıl farklılaştığına da değinir. İbn Sînâ bu farklılaşmayı çevre yönünden merkez yönüne doğru olan konumsal bulunuşları olarak belirler.¹⁰⁹ Ancak bu hususun **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinde tartışma dışı bırakıldığı ve bunun yerine hudûs ve imkân teorileri etrafında yapılan tartışmaların daha çok ön plana çıktığı görülmektedir.

O halde sudûr zincinin en sonunda yer alan heyûlânın mutlak bilkuvvelik ve kabul gücü ile nitelenmesi, onun sûret almaya uygunluğunu ifade etmekte; ancak onun neden başka bir sûreti değil de o an kendisine yerleşen sûreti aldığı feleklerin istadat meydana getirici ve engel kaldırıcı hareketleri ile izah edilir. Bu durumda heyûlânın sûrete hazırlanma sürecine biraz daha yakından bakmak ve ondaki genel kabul halinin nasıl belli bir sûrete dönük bir kabul istidadına dönüştüğünü incelemek gerekmektedir. Elbette bu durum heyûlâ ve sûretin birleşmesiyle ortaya çıkan ilk basit cisimleri yani dört unsuru incelemeyi de zorunlu kılar. Takip eden başlıkta unsurların ortaya çıkışı ve oluş-bozuluş konuları sudûr düşüncesi çerçevesinde ele alınacaktır.

¹⁰⁸ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 137#200.

¹⁰⁹ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 159#248. Üçer’e göre İbn Sînâ sûretlerdeki farklılığın ay-üstü âlemdeki ne tür bir farklılaşmaya nisbet edileceği konusunda kararsız görünmektedir. Zira maddedeki istidat farklılıklarının oradaki farklılıktan kaynaklandığı genel olarak bilinse de, bu farklılığın kaynağındaki şeyin tam olarak ne olduğunu bilmek ve kesin bir hüküm vermek mümkün değildir. Bkz. İbrahim Halil Üçer, **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, s. 379.

3.2.2.2. Unsurlar ve Değişim Sorunu

Bir tabiat felsefesi terimi olarak unsur, bileşiklerin yapıtaşını oluşturan basit cisimlere verilen isimdir.¹¹⁰ Faal Akıl’dan sudûr eden heyûlâ ile sûretin birleşmesi neticesinde ortaya çıkan unsurların sayısı ateş, hava, su ve toprak olmak üzere dört tanedir. Bu dört unsur, bir araya gelerek çeşitli karışımlar ve terkiplerle daha karmaşık yapıdaki bileşik cisimleri meydana getirir.¹¹¹

Daha önce ifade edildiği üzere, Faal Akıl’dan sudûr eden heyûlânın mutlak kabul gücü vardır ve tüm sûretleri kabûle yönelik bu gücün özellikle semavî hareketlerin oluşturduğu istidatlarla özelleşerek diğer sûretlere yönelik nisbetinin ortadan kalkması ve belirli bir sûrete dönük münasebetin onda ortaya çıkması gerekmektedir. Heyûlânın bu şekilde tahsisi, onda meydana gelen bu “durum” nedeniyledir.¹¹² İbn Sînâ, “kabul”den ibaret gördüğü heyûlâda, sûretleri kabul etme aşamasında bir tür “nisbet” ortaya çıktığını söyler ve kâbil olduğu sûretlere dönük bir yönelmişliği ifade eden bu istidadın sûretin maddedeki izi (resm) ve gölgesi (zıll) gibi olduğunu belirler.¹¹³ Ancak maddenin tümüyle özelleşmesi, onda herhangi bir sûretin varlığa gelmesini zorunlu kılmaz. Sûretlerin varlığa gelişi için heyûlâ ve onun özelleştiricilerinin dışında bir tür değişim ve hareketi kabul eden yakın ilkelere de ihtiyaç duyulur. Diğer bir ifade ile İbn Sînâcı açıklamada bir sûretin varlığı için göksel hareketlerin etkisi yeterli görülmemekte, bu hareketlere ancak hazırlayıcı, engel kaldırıcı veya düzenleyici rol yüklenmektedir. Sûret aracılığıyla varlık veren asıl neden “vâhibu’s- suver” yani Faal Akıl’dır.¹¹⁴

Bu çerçevede unsurlar, maddenin sûret almasıyla ortaya çıkan ilk basit cisimlerdir. Bu yönüyle dört unsurdan her biri, mutlak cismin türsel sûret alarak özelleşmesiyle hâsıl olur. Bunun anlamı şudur: Cisim olmayı sağlayan şey heyûlânın

¹¹⁰ Bu terimin cisim kavramıyla ilişkisi ve aynı anlamı ifade etmek üzere birlikte kullanıldığı diğer kavramlar birinci bölümde ele alınmıştır.

¹¹¹ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’l-Hudûd*, s. 19; Cürçânî, “unsur”, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, s. 163.

¹¹² İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, II/156#847. İbn Sînâ literatüründe maddenin sûrete hazırlanmasını ifade eden kavramların analizi için bkz. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık*, s. 380-381.

¹¹³ İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Fizik (es-Simâ’t-tabî’î)*, I/13-14#17. Aynı vurgunun yapıldığı başka bir pasaj için bkz. a.mlf., *et-Ta’lîkât*, s. 57.

¹¹⁴ Bkz. İbn Sînâ, *et-Ta’lîkât*, s. 40-41.

cisimlik sûretini kabul etmesidir. Ancak bu haliyle ortaya çıkan şey mutlak cisimdir ve küllî bir anlam olan bu cismin dış dünyada müstakil bir tahakkuku yoktur. Zira bu haliyle cisim mutlak olduğu için zihnîdir ve dış dünyada ancak fertlerin varlığında payı olan bir şey olarak değerlendirilir. Dolayısıyla onun tahakkuku mutlak cisim olarak değil, ancak fertler şeklinde gerçekleşir. Bunun için de önce onu bir türe ait kılarak şu ya da bu türden bir cisim olmasını sağlayacak ikinci bir sûrete ihtiyaç duyulur ki, bu da türsel sûrettir; ardından da o türde onun bir fert/şahıs olarak taayyününü sağlayacak başta nitelik ve nicelik cinsinden olmak üzere arazlar gerekli olur. İşte bu şekilde varlık kazanan ilk cisimler dört unsur olarak isimlendirilen ve karışımlar yoluyla diğer tüm cisimlerin yapıtaşı (asıl, rûkn) olan ateş, hava, su ve topraktır. Bu haliyle heyûlâ ve cisimlik sûretinden oluşan mutlak cisim, türsel sûret için maddî illet konumundadır. Böylece âlemin maddesi mesabesinde olan mutlak cisim, kendisine ilişen türsel sûret ile özelleşir ve ay-altında ilk basit unsurlar ortaya çıkmış olur. İbn Sînâci bu şema, cisimlerin cisim olmak bakımından müşterek olduğunu göstermekte, bunun yanında onların birbirinden ayrılmasını sağlayan şeylerin sıfatlar değil de zâta ait bir şey olduğunu da ortaya koymaktadır. İşte cisimlerin zâtî mümeyyizi olan bu şey türsel sûretlerdir.

Ay-altı âlemindeki varlıkların asılları olan unsurların en temel özelliği, bu âlemde bulunmanın gereği olarak oluş-bozuluşa kâbil olmalarıdır.¹¹⁵ Zira unsurlardan meydana gelen bu âlemi ay-üstü âlemden farklı kılan en temel ayırıcı vasıfların başında, ondaki cisimlerin oluş-bozuluşu kabul edecek yapıda olmaları gelir. En genel manasıyla bozuluş (fesâd) bir sûretin terkedilmesi, oluş (kevn) ise bir sûretin kazanılmasıdır. Başka bir ifade ile oluş, maddedeki zıt istidatların ortadan kalkarak geriye tek bir istidadın kalması neticesinde bu istidada uygun sûretin meydana gelmesidir. Bu süreçte önceki sûretin terkedilmesi ise bozuluş olarak isimlendirilir. Bu çerçevede ilk olarak, (i) cisimde meydana gelen bir değişimi (tegayyur) ifade eden bu kavramların, cisimde değişim ifade eden hareket ile nasıl ayrıştırılacağı sorusu karşımıza çıkar. (ii) İkinci olarak, cismin hangi sûreti terkedip kazandığı; bununla bağlantılı olarak söz konusu değişimin neden nitelikler üzerinden değil de bir sûret

¹¹⁵ İbn Mübârekşâh'ın da alıntılacağı ve unsurların oluş-bozuluşa kâbil olduğunu delillendiren bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, s. 185-186; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 604-605.

üzerinden açıklandığı sorusu gündeme gelir. (iii) Üçüncü ana soru ise bu değişimi mümkün kılan şeyin ne tür bir taşıyıcı olduğudur.

(i) Birinci sorunun cevabında Kâtibî, oluş ile hareketi birbirinden şu şekilde ayırır:

*"Mevcûd olan bir şeyin her yönden bilkuvve olması imkânsızdır. Aksi takdirde bilkuvve olması da bilkuvve olurdu. Tersine o, ya bütün yönlerden ya da bazı yönlerden bilfiildir. Bilkuvve olan şeylerin ise husûlû ya def'aten ya da tadrîcen olur. Bunlardan ilki oluş, ikincisi ise harekettir. Öyleyse hareket, kuvveden fiile tadrîcen çıkmaktır."*¹¹⁶

Bu pasaja göre oluş, zaman içinde gerçekleşmeyen anî bir değişim iken hareket, zaman içerisinde tadrîcen gerçekleşmektedir. Hareketi mümkün kılan şey, mevcuttaki bilkuvve yöndür ve bu yönün yetkinlik ifade eden bilfiillik olarak ortaya çıkması için bir süreç gereklidir. İbn Mübârekşâh oluşun def'aten meydana gelmesini onun cismin sûretinde meydana gelen bir değişim olması ve sûretin ise artma-eksilme kabul etmemesi ile açıklar. Dolayısıyla ona göre de oluş, def'aten meydana gelme; bozuluş ise def'aten ortadan kalkmadır. Bunun aksine hareket, henüz hâsıl olmamış bir şeyin talep edilmesi olup zaman içinde meydana gelmektedir. Niteliklerde meydana gelen ve artma-eksilme kabul eden bu hareket "istihâl" olarak isimlendirilir.¹¹⁷

"Cevherde hareket gerçekleşmez" şeklinde bir ilke haline getirilen oluşun def'aten gerçekleşmesi, bir yönüyle heyûlâ-sûret ilişkisi çerçevesinde de tartışılmıştır. Bu ilkenin açıklamasında Kâtibî, cismin bir türünden cevherlik sûreti zâil olduğunda o türün yok olduğunu, ancak bunun "intikâl" şeklinde olmadığını belirtir. Ona göre

¹¹⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 105. Sûret değişimin def'aten gerçekleştiğini, niteliklerdeki değişimin ise tadrîcen meydana geldiğine başka bir bağlamda vurgu yapılan bir açıklama için bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 604.

¹¹⁷ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 418-419, 565. Ayrıca bkz. Cürcânî, "fesâd" ve "kevn", **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 173, 197. Benzer şekilde nitelikleri araz olarak konumlandırıp onların artma-eksilme kabul etmesini, onları sûretten ayıran temel özellikler olarak sunan bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 104#131. Tûsî sûrette artma-eksilme olamayacağına dair iki gerekçe sunar: (i) Kâim kıldığı mahâl iki durumda da aynı kalacak şekilde sûretin başkalaşmasının (tebeddül) imkânsız olması ve (ii) bir şeyin kendisi olmak ile kendisi olmamak arasında orta bir durumun bulunmaması. Bkz. Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/343.

böyle bir durumda madde bir sûreti çıkarıp atar ve başka bir sûret alır. Bu ise oluş-bozuluştur.¹¹⁸

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, müellifin açıklamasını şu şekilde yorumlar: Cismin mukavvimi durumundaki sûretlerden biri zâil olduğunda tür de ortadan kalkar ve başka bir tür meydana gelir. Hareketlinin özelliği ise her iki durumda da zât olarak bâki kalmasıdır. Ne var ki burada hareketli olan şeyin yani cismin türsel sûreti zâil olduğunda onun bâki kalabilmesi mümkün değildir. O halde burada söz konusu olan şey hareket değil, maddenin zâil olan sûreti terkedip meydana gelen sûreti def'aten edinmesidir ki, o da oluş-bozuluştur. Fakat Hillî'ye göre bu açıklama tartışmalıdır; çünkü burada hareketli olan cisim değil maddedir, zira her iki halde de bâki kalan odur.¹¹⁹

Öyle görünüyor ki Hillî, problem “maddenin sûrette hareketi” olarak vazedildiğinde, hareket için gerekli görülen “her iki durumda da bâki kalma” şartının yerine gelmiş olacağına, dolayısıyla cevherî hareketin iptalini gerektirecek argümanın geçersiz hale geleceğine işaret etmektedir. Onun amacı elbette cevherî hareketi ispat etmek değil, teorideki zayıf ve tutarsız noktalara dikkat çekmektir. Hillî'nin bu yorumu ve değerlendirmesi dikkatli bir gözle okunduğunda, bunların Meşşâî felsefenin temel tezlerine yönelik ciddi eleştiriler olduğu görülür. Onun madde-sûret ilişkisinin pekâlâ bir hareket ilişkisi olarak okunabileceğini göstermeye çalışması, aynı anda hem madde-sûret teorisine hem de oluş-bozuluş anlayışına yönelik itirazlardır.

Hillî'nin hareketin cisimde değil de maddede gerçekleştiğini öngören yaklaşımına İbn Mübârekşâh, maddenin sûretsiz kalmasının imkânsızlığı ile cevap verir. Buna göre hareket, hareketli şeyin var olmasını gerektirir. Bu durumda eğer madde sûreti hareketle alıyorsa, sûret ancak hareketin sonunda hâsıl olur. O halde hareketin başında ve ortasında madde sûretsiz kalacaktır. Başka bir ifadeyle, maddedeki sûret değişiminin zaman içerisinde meydana geldiğini kabul etmek, ilk sûretin terkedildiği zaman ile yeni sûretin edinildiği zaman aralığında maddenin sûretsiz kalması anlamına gelir. Oysa maddenin tek başına mevcut olması mümkün

¹¹⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 109.

¹¹⁹ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 283-284.

değildir. Bu durumda maddenin sûrette hareket etmiş olması da mümkün olmaz.¹²⁰ İbn Mübârekşâh'ın açıklamasına şöyle bir soru yöneltilebilir: Oluş-bozuluş türsel sûretlerin birbirini takip etmesi ise, terkedilen sûret ile kabul edilen süre arasında heyûlâ tamamen sûretsiz kalmaz. Çünkü bu durumda türsel sûret yitirilmiş olsa da cisimlik sûreti bâkîdir. Öyleyse cismin sûretsiz kalacağı ve varlığını devam ettiremeyeceği nasıl söylenebilir?! Bu sorunun cevabı için ikinci bölümde ele alınan heyûlânın farklı iki düzeyde taşıyıcısı olduğu sûretlerin heyûlâ ile olan münasebetine dair açıklamaları hatırlamak gerekir. Bu çerçevede cisimlik sûreti cismin mahiyetinin kurucu unsuru olup, doğrudan onun teşahhusunu ve varlığını gerektirmez. Cismin varlığını mukavvimi olan ise türsel sûrettir. O halde heyûlânın bu iki sûretten de ayrı kalamadığını hatırlayarak cismin bilfiil tahakkuku için her iki sûrete de sahip olması gerektiğini söylemeliyiz. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir hususa da değinmek gerekir ki, o da cisimlik sûreti tek bir tabiat olup sürekli cisimle birlikte iken türsel sûretin cisimde birbirini takip eden farklı tabiatlar olarak bulunmasıdır. Başka bir ifade ile, cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrılması mümkün değildir, ancak türsel sûretler yerine başkası gelmek şartıyla cisimden ayrılabilirler. Bu manada cisimden ayrılmayan şey herhangi bir türe ait sûret değil, mutlak manada türsel sûrettir. Dolayısıyla İbn Mübârekşâh'ın oluşun tadrîcen gerçekleşmesi durumunda maddenin sûretsiz olması gereken bir zaman dilimi olacağına ve bunun imkânsızlığına dair açıklaması Meşşâî çizgi çerçevesinde tutarlıdır.

Hillî'nin bu değerlendirmesine Kutbüddîn Şîrâzî'nin cevabı ise şu şekildedir: Madde sûretsiz olarak bilfiil kâim olmaz; oysa hareketlinin, hareketin gerçekleştiği şeyden bağımsız olarak zât bakımından intikal etmesi zorunludur. Şayet maddenin bu şekilde bağımsız olabileceği kabul edilse dahi, burada tadrîcî olarak gerçekleşen bir şey olmadığı için bu şey hareket olamaz.¹²¹ Burada Şîrâzî, tıpkı İbn Mübârekşâh gibi bir yandan sûretsiz heyûlânın bilfiil kâim olamayacağına ve hareket çeşitlerinden hiçbirini gerçekleştiremeyeceğine dikkat çekerken diğer yandan da def'aten gerçekleşecek olan sûret değişiminin zorunlu olarak hareketten farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Hillî'nin bu değerlendirmesi Kâtibî'nin “madde bir sûreti çıkarıp atar ve

¹²⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 438.

¹²¹ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 98a.

başka bir sûret alır” ifadesindeki “madde”yi ilk heyûlâ ile özdeşleştirmesinden ve cismin mukavvimi olmak bakımından cisimlik sûreti ile türsel sûret arasında bir ayrım yapmamasından kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Oysa diğer iki şârihin ifadeleri, onların buradaki “madde”yi heyûlâ ve sûretten oluşan mutlak cisim olarak yorumladıklarını göstermektedir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği üzere mutlak cisim, türsel sûretin maddesi mesabesindedir. Dolayısıyla Kâtibî’nin bir sûreti çıkarıp atmak ve başka bir sûret almakla nitelediği madde, aslında heyûlâ değil, mutlak cisimdir. Yine İbn Mübârekşâh’ın da ifade ettiği üzere türsel sûret ile cisimlik sûretinden her birinin kendi maddesinden ayrılması, birbirinden farklı sonuçlar doğurmaktadır. Buna göre türsel sûretin zâil olması türün yok olması anlamına gelirken, cisimlik sûretinin ortadan kalkmasıyla tür değil şahıs yok olmaktadır.¹²² Bunun anlamı şudur: Bir türsel sûretin terkedilmesi, o türe ait özelliklerin cisimden ayrılması anlamına gelir. Terkedilen sûretin yerine yenisi geldiği için cisim bu yeni türün özellikleri ile donanır. Cisimlik sûretin ise cismin mahiyetinin kurucu unsuru olduğu için onun heyûlâdan ayrılması sadece cisimdeki bir takım nitelikleri ortadan kalkmasını değil, doğrudan şahsın yani cismin ortadan kalkmasını gerektirir. Böylece İbn Mübârekşâh ve Kutbüddîn Şîrâzî, Hillî’nin oluşun ânîliği ve cevherî hareketin imkânsızlığına yönelik itirazlarını cevaplamakta ve teorinin zayıflatılması girişimlerine karşı durmaktadırlar.

(ii) Kısmen ilk mesele içerisinde gündeme gelen diğer bir problem, oluşun cisimdeki hangi sûret üzerinden izah edileceği sorusu ile ilgilidir. Başka bir ifadeyle, oluşun hangi sûret ile ilişkilendirildiği ve özellikle dört unsurun etkileri ile sûretin etkilerinin nasıl ayırt edildiği bu konunun can alıcı noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede sûret değişimi için kimi zaman mutlak ifadeler kullanılıyor olsa da oluş-bozuluş söz konusu olduğunda kastedilen şeyin türsel sûret olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kâtibî’nin kullanımında olduğu gibi oluş-bozuluşa maddenin bir sûreti terkedilip başka bir sûret edindiği şeklindeki ifadeler de aslında ilk heyûlânın değil, onun sûretle birlikte meydana getirdikleri mutlak cismin sûret alıp vermesine işaret etmektedir. Bu anlamda oluş-bozuluş, mutlak cisminde meydana gelen türsel sûret değişimleri olarak açıklanabilir. Tüm cisimlerin cisimlik anlamında

¹²² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 438.

ortak olmalarının illeti konumundaki cisimlik sûretinin aksine türsel sûret, cisimlerin farklılaşmasının ve buna bağlı olarak farklı nitelikler taşımasının illeti olarak konumlandırılır. Ancak bu durum, cisimlerin farklı etkilere sahip olmasını sağlayan diğer nitelikler ile türsel sûret arasında nasıl bir ayrıma gidildiği sorusunu gündeme getirmektedir. Oluş-bozuluş problemi açısından bakıldığında türsel sûretin mukavvim olarak türün hakikatine dahil olması, onun akla gelen ilk özelliğidir. Mutlak cisme ilişerek onun mutlaklığını ortadan kaldıran ilk tahsis edici (el-muhassisü'l-evvel) oluşu, türsel sûretin ikinci özelliği olarak sıralanabilir. Bu iki özellik birlikte düşünüldüğünde türsel sûret, heyûlâ ve cisimlik sûretinin varlığının da mukavvimidir ve bu, onun üçüncü özelliği olarak sayılmaktadır. Yine cismin ait olduğu türe uygun eserlerinin ve gereklerinin (levâzım) de ilkesi türsel sûret olarak kabul edilir ve bu onun dördüncü özelliğidir.¹²³

Cevher olan türsel sûretin aksine, dört nitelik yani sıcaklık-soğukluk ve ıslaklık-kuruluk araz olup sûrete ilavedirler. Dolayısıyla bu niteliklerde artma-eksikme söz konusudur ki, Kâtibî bunu dört nitelik ile türsel sûret arasındaki en temel fark olarak gösterir.¹²⁴ Bunun anlamı şudur: Nitelikler araz kategorisine dahil olduğu için onlarda hareket anlamı da taşıyan artma-eksilme ya da şiddet-zayıflık söz konusudur. Ancak türsel sûretler cevher olduğu için onlarda bu tür bir hareketin olduğunu kabul etmek, türün cevherinin artma-eksilme kabul etmesi anlamına gelir ki, bu da türün fertlerinin cevherlik bakımından farklılaşması demektir. Bu durumda, örneğin insanlık bakımından “daha az insan, daha çok insan” gibi nitelemelerin doğru olmasını gerektirir. Bu ise imkânsızdır.¹²⁵

Anılan bu özellikler çerçevesinde türsel sûret ile nitelikler şu şekilde karşılaştırılabilir:

¹²³ Bu özelliklerin veciz bir ifadesi için bkz. Cürcânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 131#1.

¹²⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 131. Ayrıca bkz. Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu'l-İşârât*, I/342.

¹²⁵ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 563.

Türsel sûret	Dört Nitelik
Cevherdir.	Arazdır.
Mutlak cisme ilişir.	Türe ilişir.
Cismin ilk tahsis edicisi ve ilk yetkinliğidir.	Cismin ikinci tahsis edicisi ve yetkinliğidir.
Tür onunla tamam olur.	Onlar türle tamam olur.
Artma-eksilme kabul etmez.	Artma-eksilme kabul eder.
Değişimi ânîdir ve “oluş” diye isimlendirilir.	Değişimi tadrîcidir ve “hareket” olarak isimlendirilir.

Tablo 5: Türsel sûret ve nitelikler

(iii) Bütün bu oluş-bozuluş sürecini mümkün kılan hususlardan biri de heyûlâdır. Kendisinde fiil namına bir şey bulunmayan ve bu sebeple mutlak kabul gücüne sahip bir cevher olan heyûlânın bu kabul gücü oluş-bozuluş sürecinde kritik öneme sahiptir. Ondaki bu kabul gücü ilk olarak tüm sûretleri kabul edebilme gücü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu mutlak kabul gücünün özelleşerek belli bir sûrete dönük istidada dönüşmesi gerekir ki, bunun da heyûlâyı sûrete hazırlayıcı olarak konumlandırılan göksel hareketlerle izah edildiği önceki başlıklarda ele alınmıştı. Unsurlardaki türsel değişimde heyûlânın rolüne gelince, söz konusu değişime imkân sağlayan hususun heyûlâ ortaklığı olduğu belirtilmelidir. Bu sayede bir unsurdan diğerine türsel değişim gerçekleşebilmektedir. Zira dört unsurdan her biri sahip olduğu farklı türsel sûret ile ayrı bir tür oluşturmaktadır. Biri etkin, diğeri ise edilgin olmak üzere dört nitelikten ikisine sahip olan her bir unsur, heyûlâ ortaklığı sayesinde ve

gerekli şartlar altında başka bir unsura dönüşebilmektedir.¹²⁶ Unsurların sahip olduğu etkin ve edilgin nitelikler şunlardır:

	Etkin	Edilgin
- Ateş:	Sıcak	Kuru
- Hava:	Sıcak	Islak
- Su:	Soğuk	Islak
- Toprak:	Soğuk	Kuru

Unsurlar arasındaki bu türsel değişim elbette öncelikle unsurların sıralaması ile ilgilidir. Ay feleğinden aşağıya doğru unsurlar ağırlıklarına göre ateş, hava, su ve toprak şeklinde sıralanırlar. Burada ateş, mutlak hafif; toprak ise mutlak ağır olduğu için iki uçta bulunur. Hava ve suyun dizilişi ise birbirlerine nisbetle görelî hafif ve görelî ağır olmaları ile ilgilidir. Onların bu şekilde nitelenmeleri merkeze veya çevreye doğru hareket etmeleri ile ilgilidir ve bu hareket onların tabii mekânlarını da göstermektedir.¹²⁷

Unsurların bu şekilde dizilişi onlar arasındaki türsel değişimde hangi unsurun hangisine dönüşebileceği sorusunu cevaplamamızı sağlamaktadır. Buna göre her bir unsur öncelikle kendisini çevreleyen komşu unsura dönüşebilmektedir. Kâtibî, ateş-hava, hava-su ve su-toprak arasındaki karşılıklı değişme (inkılâb) olgusundan söz etmekte, İbn Mübârekşâh ise bu sıralamanın bozularak örneğin hava-toprak arasında doğrudan bir türsel dönüşümün olamayacağını, bunun ancak hava-su ve su-toprak dönüşümü şeklinde iki aşamada tamamlanacağını ifade etmektedir.¹²⁸ Unsurlar arası bu dönüşümün en açık şekilde gözlemlenebilir olanı su ile hava arasında olanıdır. Bu

¹²⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 131. Unsurların birbirine dönüşümünün (istihâle) onlardaki heyûlâ ortaklığı ile temellendirildiği bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 103#129.

¹²⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 132; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 565. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, ağırlık ve hafifliğin mutlak ve görelî olarak taksiminden yola çıkılarak unsurların sayısının dört ile sınırlı olduğu sonucuna varılamayacağını belirtir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 347.

¹²⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 132; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 565.

ise sıcaklığın tesiri ile gerçekleşmektedir. Zira su, çok ısıtıldığında buharlaşır ve hava olur.¹²⁹

Heyûlânın zıt sûretlere kâbil olup unsurlar arasında türsel değişimi mümkün kılmasının yanı sıra aynı zamanda onun farklı mikdârlara kâbil olma özelliği de vurgulanmalıdır. Zira kendi zâtında muayyen bir mikdâra sahip olmayan heyûlâ, aldığı sûretlerin etkisiyle birbirinden farklı mikdârlar alabilmektedir. Onun farklı türsel sûretlere dönük kabul gücü oluş-bozuluşu mümkün kıldığı gibi farklı mikdârlar kabul edebilmesi de nicelikte hareketi mümkün kılar. Bu sayede boşluk fikrine başvurmaksızın genleşme-yoğunlaşma gibi nicelikte gerçekleşen birtakım hareketler açıklanabilmektedir.¹³⁰

O halde unsurlar, mutlak cismin ikinci bir sûret almasıyla ortaya çıkan basit cisimlerdir. Her biri ayrı bir tür olan bu dört unsur, taşıyıcısı niteliğinde olan heyûlânın ortak olması sebebiyle oluş-bozuluş yoluyla birbirine dönüşebilmektedir. Mutlak cismin sahip olduğu türsel sûreti bırakıp istidat kazandığı yeni bir türsel sûret edinmesi manasında oluş-bozuluşun süreç içermeyecek şekilde ânî olması, onu zamansal bir süreç gerektiren nitelik kategorisindeki hareketlerden ayırt etmeyi zorunlu kılar. Aynı şekilde unsurlarda meydana gelen bu değişimin hareket neticesinde oluşan niteliksel ve niceliksel birtakım değişimlerden farklı olduğu da ortadadır. **Hikmetü'l-'ayn**'daki bu açıklamalar bütünüyle İbn Sînâcı çerçeveye mutabıktır. İbnü'l-Muhahhar el-Hillî'nin atomcu açıklama modelinden kaynaklandığı anlaşılan kimi itirazları dışarıda bırakılırsa, bu açıklamaların çalışmada esas alınan diğer şerhlerde ve haşiyede de ciddi bir itirazla karşılanmadığı söylenebilir.

¹²⁹ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 113a. İbn Sînâ benzer bir durumu suyun ateşe dönüşmesi üzerinden somutlaştırır. Buna göre su aşırı derecede ısıtıldığında, kendi doğasında bulunmayan bir sıcaklık ona ilişmiş olur. Su iyice kaynatıldığında onun soğukluk ve ıslaklık nitelikleri artık ortadan kalkmaya başlar ve sıcaklık niteliği onda baskın hale gelir. Bu şekilde kaynatıldığında onda ateşlik sûretine dönük bir nisbet bulunur. Bu nispet yetkinleşerek güçlendiğinde, suluk sûreti ortadan kalkar ve yerine ateşlik sûreti meydana gelir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, II/157#848.

¹³⁰ Heyûlânın farklı mikdârlara kâbil olma özelliğinin vurgulandığı pasajlar için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 98, 100, 108.

Unsurların oluşumu ve oluş-bozuluşa konu olmaları bu şekilde açıklandıktan sonra unsurların karışımı neticesinde oluşan bileşimin özellikleri incelenebilir. Takip eden başlıkta bu konudaki tartışmalara yer verilecektir.

3.2.2.3. Unsurlardan Bileşik Cisimlere: Mizâc

İlk heyûlâ ve cisimlik sûretinin bir araya gelerek oluşturduğu mutlak cisim, onun için ilk yetkinlik demek olan türsel sûretler sayesinde farklılaşarak unsurları meydana getirmektedir. Ortaya çıkan bu unsurlar basit nitelikte olup sayıları dört ile sınırlıdır. Ancak dış dünyada cisimler basit şekilde değil, daha çok bileşik (mürekkeb) şekilde bulunurlar. Dolayısıyla tek başına türsel sûretlerin meydana getirdiği farklılaşma, bileşik cisimlerin birbirinden farklı oluşlarını açıklamak için yeterli değildir. Bunun için soruşturmayı bir adım ileri götürerek basit unsurlardan meydana gelmiş olan bileşik cisimlerin nasıl meydana geldiği irdelenmelidir.

İbn Sînâcı modelde unsurlar, ay-altı âlemin temel yapıtaşı (asıl, rûkn) olarak vazedildi için bileşik cisimler de bu unsurların terkibi ve bu terkip neticesinde ortaya çıkan karışıma arız olan çeşitli haller ile izah edilmektedir. Başka bir ifadeyle unsurlar; bileşim ve karışım yoluyla madenler, bitkiler ve hayvanların kendilerinden meydana geldiği şeylerdir. Bu unsurlar karıştığı zaman onların sûretleri bozulmaz; aksine, onların kuvvelerinden kaynaklanan zıt niteliklerde bir dönüşüm meydana gelir. Bu dönüşümle sözü edilen kuvveler karşılıklı etkide bulunarak tüm parçalarda benzer olacak şekilde bir orta nitelikte buluşurlar ki, işte bu karışımdır (mizâc).¹³¹ Diğer bir ifadeyle, karışımda unsurlar sûretleri ile etkin, bu sûretlerin gereği olarak sahip oldukları niteliklerle ise edilgin olurlar. Bu durum, nitelikler bakımından bir tür ortayı ifade edecek şekilde karışımın tüm parçalarında benzer olan bir niteliğin meydana gelmesini sağlar. Örneğin karışımın sıcaklığı, karışan unsurlardan daha sıcak olanından daha az, daha az sıcak olanından ise daha fazla olur. Bu durum diğer nitelikler için de bu şekildedir. İşte oluşan bu yeni orta nitelik “mizâc” olarak

¹³¹ İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 104#131; a.mlf., **Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâ'u't-tabî'i)**, I/43#55. İbn Sînâ'nın, mizâcî oluştan ve sûretlerin olduğu gibi korunduğu birleşim türlerinden (terkîb ve ihtilât) ayırt ettiği bir pasaj için bkz a.mlf., **Kitâbu's-Şifâ, Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve'l-Fesâd)**, s. 47#117.

isimlendirilir.¹³² Dolayısıyla mizâc, hem türsel sûret değişimini ifade eden oluş-bozuluştan, hem de karışan unsurlar arasında fiil ve infial tarzı bir etkilenmenin meydana gelmediği “terkîb” ve “ihtilât”tan farklı bir durumu ifade eder. Zira karışım sırasında yalın unsurlar olduğu gibi korunursa ortaya yeni nitelikler çıkması; onların tamamen bozulması durumunda ise bunun karşım olarak isimlendirilmesi mümkün olmaz. Açıkça görülüyor ki bu yaklaşım, sûretler ile nitelikler arasında kesin bir ayrım yapılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu ise ancak niteliklerin türsel sûretlerin gereği olarak konumlandırılması ile mümkündür.¹³³

Bu tabloda her ne kadar münfail olan şey keyfiyetler olarak ifade edildiyse de aslında münfail olan şey keyfiyetler değil, maddedir. Ancak maddenin münfail oluşu, ondaki niteliklerin değişmesi şeklindedir. Aynı şekilde sûret de maddesi dışındaki şeylerde ancak bu nitelikler ile fâil olmaktadır. Örneğin ateşlik sûreti, maddesinde meydana gelen sıcaklığın ilkesidir. Tek başına olduğunda bu sûret zâtî olarak fiilini yapar ve maddesinde şiddetli bir sıcaklık meydana getirir. Ancak su ile karıştığında, suluk sûreti sebebiyle soğuk olan suyun maddesinde bu sıcaklık aracılığıyla bir tesir meydana getirir. Aynı şekilde suluk sûreti de soğukluk niteliği aracılığıyla ateşin maddesinde etkide bulunur. Sonuçta ortak bir keyfiyet her ikisinin de maddesinde karar kılar.¹³⁴

Bu haliyle mizâc, unsurların karışmasından başlayarak insan gibi çok karmaşık organizmalara kadar bir heyûlânın uygun sûreti alması için gerekli hazırlık aşamalarının bir parçası olarak gündeme gelmektedir. Unsurlara ait niteliklerin etkileşimiyle ortaya çıkan “orta” bir nitelik olarak mizâc, aynı zamanda mahiyetin konusu ile ilişkisi çerçevesinde elde ettiği isti’dâdî imkânla da ilişkilidir. Ancak bu durum elbette tüm mümkün varlıklar için değil, tüm zıt sûretleri kabul konusunda

¹³² Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/346.

¹³³ İbn Sînâ, Aristoteles yorumcularının fikir ayrılığına düşmelerinin sebebi olarak onların sûret ile nitelikler arasında dakik bir ayrım yapmakta zorlanmalarını gösterir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’s-Şifâ, Oluş ve Bozuluş (Kevn ve Fesâd)*, s. 48#120. İbn Sînâ’nın mizâc teorisini ele alan bir çalışma için bkz. Abraham D. Stone, “Avicenna’s Theory of Primary Mixture”, *Arabic Science and Philosophy*, 18/1 (2018), s. 99-119. Mizâc düşüncesinin Aristoteles ve Yeni Eflâtuncu şârihlerden İbn Sînâ’ya kadar olan dönüşümlerini fiziksel bağlamda ele alan ve İbn Sînâ’nın burada yaptığı dönüşümleri irdeleyen bir çalışma için bkz. İbrahim Halil Üçer, “İbn Sînâ’nın Mizâc Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve’l-Fesâd, VI’nın Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *İslam Düşüncesinde Mizâc Teorileri*, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yay., İstanbul 2016, s. 97-123.

¹³⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Şerhu’l-İşârât*, I/349-350.

sonsuz bir güce sahip olan ilk madde için söz konusudur. O halde tabiat felsefesini ilgilendiren yönüyle mizâc teorisi, bir arada bulunan unsurların karışımıyla meydana gelen yeni istidatla ilişkili olarak sûretin meydana gelişini hazırlayan fiziksel sürecin izah edilmesini sağlamaktadır.

Kâtibî'nin bu konuda İbn Sînâcı çerçeveyi yansıtan açıklaması şu pasajda yer alır:

Unsurlar karıştıkları zaman [türsel] sûretleri bozulmaz; çünkü bileşik şey damıtma aletinde unsurlarına ayrılabilir. Ancak [karışımındaki] unsurların hiçbirisi kendi sırf niteliği üzere bâki kalmaz, zira biz basitlerin sahip olduğu bazı nitelikleri bileşikte bulamıyoruz. Tam tersine, onlar arasında etki ve edilgi cereyan eder. Bu da ancak parçaların küçültülmesi ile hâsıl olur. Onlardan her [birinin] niteliğini kırıp yok eden diğerinin niteliği değil, sûretidir. Çünkü kırılıp yok edilenin kırıp yok edene dönmesi imkânsızdır. Bu durumda bu unsurlardan her biri sûreti ile etkin, maddesi ile edilgidir. Böylece bileşiğin parçalarında zıtlıklar arasında orta olan benzer bir nitelik hâsıl olur ki, işte bu karışımdır.¹³⁵

Görüldüğü gibi burada ortaya konulan tabloda, unsurların karışması ile ortaya çıkan durum İbn Sînâcı açıklama ile mutabık bir şekilde izah edilmektedir. Bunun anlamı, İbn Mübârekşâh'ın da belirttiği üzere, unsurların karışması durumunda hepsinin sûretlerini kaybedeceğini; karışımında ara bir sûret veya tür bakımından başka bir sûretin ortaya çıkacağı fikrinin reddediliyor olmasıdır. Dolayısıyla karışımındaki unsurların kendi sûretleriyle bâki kaldıkları kesindir. Bunun delili ise mizâcın bozularak karışıma giren unsurların eski hallerine geri dönebilmeleridir. Şayet sûretler bozulmuş olsaydı, bu sûretlerin yeniden eski durumlarına dönmeleri mümkün olmazdı. Zira böyle bir durum, bu sûretlerin bizzat kendi gerekleri olan nitelikler tarafından meydana getirilmesi gibi kabulü imkânsız bir neticeye yol açar. O halde karışımındaki unsurlar sûretlerini muhafaza etmekte ve karşılıklı olarak birbirlerinin gereği olan nitelikler üzerinde yine bu nitelikler aracılığıyla tesirde bulunmaktadır. Örneğin ateşin bir ateşlik sûreti ve bu sûretin gereği olarak sıcaklık ve kuruluk nitelikleri, yine suyun suluk sûreti ve bu sûretin gereği olan soğukluk ve ıslaklık nitelikleri

¹³⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 138. Benzer vurgular içeren bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'n-Necât**, s. 189.

bulunmaktadır. Bu iki unsur karıştığında etkin olan sûretlerdir ve sûretler, sahip oldukları nitelikler aracılığıyla karşılıklı etkide bulunurlar.¹³⁶

Yukarıdaki pasajda parçaların küçüklüğüne yapılan vurgu da cisimsel kuvvelerin ancak temas ederek etkide bulanabilmeleri ile ilgilidir. Şayet burada mevzû ortaklığı şart koşulmamış olsaydı, herhangi bir cismin başka herhangi bir cisme etki etme imkânı olurdu ki, böyle bir durum imkânsızdır. İşte parçaların küçüklüğü, burada teması artırıcı ve dolayısıyla niteliklerin tesirini artırıcı bir işlev yüklenerek zikredilmiştir.¹³⁷ Bütün bu tesir sürecindeki fâil, nitelikler vasıtasıyla etki eden sûrettir. Zira sûretin, kendi mahâlli olan madde dışındaki şeylere etki etmesi nitelikler aracılığıylaadır. Ancak burada niteliğin kendisi hareket etmez veya dönüşmez (istihâle); nitelikler değişir (tebeddül), onun mahâlli ise onun sebebiyle dönüşür (istihâle). Buradaki münfail öge ise sûretin mahâlli olan maddedir. İbn Mübârekşâh unsurların karışımında ortaya çıkan etkileşimin esas fâilinin nitelikler değil de sûret olduğunu, sûretin bu nitelikler aracılığıyla tesirde bulunduğunu ortaya koymak üzere sıcak su ile soğuk suyun karışması örneğini verir. Buna göre bu nitelikteki sular karıştığında soğuk suyun maddesi sıcaklıktan, sıcak suyun maddesi ise soğukluktan etkilenir; ancak burada ısıtıcı bir sûret yoktur.¹³⁸ Buradan anlaşılan şudur: Soğukluk doğrudan suluk sûretinin bir gereği olarak suda mevcut iken sıcak sudaki sıcaklık ona dışarıdan gelmiştir ve suyun maddesi bu sıcaklık niteliğini taşıyabilmektedir. Suyun maddesi bu sıcaklığı taşıyabildiği gibi sıcak ve soğuk su karıştığında meydana gelen ılıklik niteliğini de taşıyabilir. Kaldı ki ılıklik, suluk sûretinin niteliği olan soğukluğa sıcaklıktan daha yakındır. Böyle bir durumda suyun ılıklikla nitelenmesi, suluk sûretinin soğukluk aracılığıyla etkide bulunması olarak açıklanmaktadır. Ancak aynı örnek, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî tarafından tam tersine yorumlanarak niteliklerin doğrudan birbirine tesirde bulunmasının delili olarak gösterilir. Ona göre sıcak ve

¹³⁶ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 596, 597.

¹³⁷ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 598.

¹³⁸ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 599.

soğuk su karıştığında her birinin keyfiyeti diğerininki ile kırılır. Burada suyun soğukluğunu kıran şey sıcak suyun sûreti değil, sıcaklık keyfiyetidir.¹³⁹

Ayrıca “nitelikler” ile kastedilenin unsurların sahip olduğu dört temel nitelik olduğunu belirtmek gerekir. Zira renkler, tat, koku ve benzeri diğer nitelikler için böylesi bir etkileşimden söz edilmemektedir. Bu çerçevede, unsurların karışmasıyla ortaya çıkacak olan niteliğin “zıtlıklar arasında orta” olması ise onun bu dört temel nitelikten soğuk olana nisbetle daha sıcak ve sıcak olana nisbetle daha soğuk olmasıdır. Aynı şey ıslaklık ve kuruluk nitelikleri arasında da geçerlidir.¹⁴⁰

Tüm bu açıklamalar gösteriyor ki, unsurların meydana gelişi, oluş-bozuluşa kâbil olmaları ve bunun nasıl gerçekleştiğini ortaya koyan açıklamaların tamamlanması için onların türsel sûretlerini kaybetmeden bir arada bulunmaları ile ilgili bir soruşturmanın da yapılması gerekmektedir. Bu soruşturma, unsurların karışması sonucunda aralarında bir etki-edilgi ilişkisi gerçekleştiğini, bunun da keyfiyetler üzerinden gerçekleşen ancak esas fâilin sûret olarak belirlendiği bir tesir ilişkisi olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Dört unsurun sahip olduğu nitelik çiftlerinin ilkesi bu unsurların sûreti olduğu için unsurların sûretleri ile etkin oldukları, ancak bunu nitelikler aracılığıyla gerçekleştirdikleri ve burada etkilenen şeyin de madde olduğu şeklinde bir açıklama yapılmıştır. Hillî’nin etki ve edilgiyi keyfiyetlere atfeden itirazını paranteze alırsak, İbn Sînâcı çizgide fiil işlevinin ısrarla sûrete verilmiş olması¹⁴¹ burada da kendini göstermektedir. İşte sûretin sahip olduğu nitelikler aracılığıyla meydana getirdiği tesir neticesinde karışımdaki unsurların tamamı için benzer olan ve onları basit halde iken sahip oldukları niteliklerin ortası şeklinde bir nitelik meydana gelmektedir ki, bu nitelik mizâc olarak isimlendirilen şeydir. Dolayısıyla mizâc ne tek başına niteliklerdeki artma-eksilme olarak izah edilmektedir ne de bir oluş-bozulustur. Onun oluş-bozuluş olmayışı, sûretlerin değişmemesi, bunun

¹³⁹ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 361. Kutbüddîn Şîrâzî de bu konuda tıpkı İbn Mübârekşâh gibi Kâtibî’nin açıklamasını izlemekte ve nihâi fâili sûret olarak belirlemektedir. Bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 117b.

¹⁴⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 600.

¹⁴¹ İbn Sînâ sûretin doğasının fiil olduğunu belirtmektedir. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/81#203.

yerine değişimin niteliklerde olması sebebiyledir; onu niteliksel hareketten ayıran şey ise niteliklerdeki değişimin başka unsurların etkileşimiyle meydana gelmiş olmasıdır.

Böylece Zorunlu Varlık'tan başlayarak ay-altı âleme varıncaya değin ilâhi feyzin nasıl ma'lûller meydana getirdiğı ve her bir aşamada sürecin nasıl işlediğı, bu süreci yönlendiren temel ilkeler bağlamında ortaya konulmuş oldu. Bu açıklamaları yaparken ilginin cisim etrafında toplanmasına dikkat edilmiş, nihai olarak cismin varlığa gelişini açıklamak amacıyla hareket edilmiştir. Şimdi ise çalışmanın son bölümü olarak cisim, tabiat felsefesinin konusu olması bakımında ele alınacaktır.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TABIAT FELSEFESİNİN KONUSU OLARAK TABİİ CİSİM

4.1. Cisim Konusunun Tabiat Felsefesinde İncelenme Tarzı

Daha önce ikinci bölümün başında ele alındığı üzere cisim, farklı bakımlardan farklı disiplinlerin konusudur. Varlık olmak bakımından varlığı ele alan metafizik disiplinde cisim, ilkelerinin tespiti ve bu ilkelerin ispatı bakımından ele alınmaktadır. Bu çerçevede ikinci bölümde **Hikmetü'l-'ayn**'da ortaya konulduğu biçimiyle cismin kurucu unsurlarının neler olduğu ve bu unsurlar arasında ne tür bir ilişki olduğu cevher-araz teorisi bağlamında irdelenmişti. Üçüncü bölümde ise daha önce kurucu ilkeleri tespit edilen cisimsel cevherin Zorunlu Varlık'tan nasıl bir sudûr süreci sonucunda meydana geldiği etrafındaki tartışmalara odaklanılmıştı. Bu bölümde ise artık duyulur cevher, tabiat felsefesinin bir konusu olarak incelenecektir. Pekâlâ, tabiat felsefesinin konusu nedir ve cismin tabiat felsefesine konu olması ne anlama gelmektedir? Hatta bunu da önceleyecek şekilde, tabiat nedir? Bu soruların cevabı bu bölümde cevabı aranacak soruların genel çerçevesini belirleyecek niteliktedir.

Hikmetü'l-'ayn'da Kâtibî, İbn Sînâ'nın tanımını izleyerek tabiat kavramının anlamını “içinde bulunduğu şeyin zâtî hareket ve durağanlığının yakın ilkesi” şeklinde vermektedir. Burada “yakın” kaydı aracılıkla ilke olan nefsi, “zâtî” kaydı ise arazî hareketleri dışarda bırakmak için konulmuştur.¹ Tabiatın, cismin hareket ve sükûnunun dahili ilkesi olması, tabiat felsefesinde hareket bahsinin ana başlıklardan birini oluşturmasını da açıklamaktadır. Yine hareketin sayacı olarak zaman ve hareketin gerçekleştiği mekân da bu çerçevede gündeme gelmektedir.

Pekâlâ, yukarıdaki tabiat tanımına geri dönecek olursak, şu soru sorulabilir: Bu tanım bize tabii şeyler (el-umûru't-tabîyye, tabîyyât) hakkında bir şey söyler mi? Daha açık bir ifadeyle, bu tanım doğrultusunda düşündüğümüzde “tabii şeyler”in nelerden oluştuğunu söylemeliyiz? İbn Sînâ için bu sorunun cevabı açıktır: “Tabii şeyler, cisimler ve cisimlerin halleridir.”² Bu cevap, tabiat felsefesinin (ilm-i tabî, tabîyyât) temel konusunun cisim olarak belirlenmesi anlamına gelir. Ancak bu ilimde cisim, cisim olmak bakımından ele alınmaz. Zira cismin mutlak olarak ele alınması

¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 53-54. İbn Sînâ'nın tabiat tanımı için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'l-Hudûd**, s. 12; a.mlf., **Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'i)**, I/35#48. Aristoteles'in aynı doğrultudaki tanımları için bkz. Aristoteles, **Metafizik**, 1014b17-1015a20, s. 241-243.

² İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'i)**, I/5#4, II/2#232.

onu cisim yapan şey ile ilgilidir ve bu bakımdan cisim, metafiziğin inceleme alanına girmektedir. Tabiat felsefesinde ise cisim, değişime konu olması bakımından ele alınmaktadır. Zira cisim dahili bir hareket ilkesine sahiptir, yani hareketlidir. Dolayısıyla bu ilimde araştırılan şey ise (mebâhis) değişen olmak yani hareketli olmak bakımından cisme ilişkin şeylerdir.³ Bunun anlamı şudur: Metafizikte bir cevher olarak kurucu ilkeleri ispat edilen cisim, bu yönüyle varlığı ispatlanmış olarak alınır ve yeniden ilkelerinin ispatına girilmez. Bunun yerine tabiat ilmindeki incelemede, harekete kâbil olan cismin hareketi, bu hareketin gerçekleştiği mekân ve hareketin ölçüsü olan zaman birer mesele olarak incelenir.⁴ Bu bakımdan tabiat felsefesinin kısım-ı âzamını hareket etrafındaki tartışmalar oluşturmaktadır.

Anılan bu ilkeler çerçevesinde, bu ilimde incelenen şey, harekete konu olmak cihetiyle de olsa cisimdir ve o ilmin konusunu teşkil eden şeyin biliniyor olması gerekmektedir. Her ne kadar metafizikte cismin ilkeleri ispat edilmiş olsa da **Hikmetü'l-'ayn**'ın tertibi gereği tabiyyât ilmi metafizikten sonra geldiği için cismin yapısına dair bazı tartışmaların bu ilmin başında yeniden ancak daha geniş kapsamlı olarak gündeme geldiği görülmektedir. Bu sebeple takip eden başlıkta **Hikmetü'l-'ayn** geleneğinde müelliflerin düşünce tarihi boyunca cismin yapısına dair teorileri nasıl ele alıp sınıfladıklarına ve bu konuya dair tartışmaların gelenekte nasıl işlendiğine yer verilecektir. Zira bölümün ilerleyen başlıklarında ele alınacak olan tabii cismin ilişkinleri ve onunla ilgili diğer konular, doğrudan tabii cismin yapısına dair anlayış çerçevesinde izah edilmesi gereken meselelerdir. Bu bakımdan tabii cismin yapısına dair tartışmaların öncelenmesi gerekmektedir.

4.2. Tabii Cismin Yapısına Dair Tartışmalar

İnsanoğlunun günlük hayatta müşahade ettiği nesnelerin yapısına dair merakını insanlık tarihi kadar geriye götürebilmek elbette mümkündür. Ancak bu merakın sistematik bir açıklamaya dönüşmesinin bilinen tarihi bu kadar eski değildir. M.Ö. VI.

³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'i)**, I/4#3. Benzer ifadeler için bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 87b; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Esrâru'l-hafiyye**, s. 410-411.

⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 418.

ve V. yüzyıllarda antik Yunanda başlayıp **Hikmetü'l-'ayn**'ın ve şerhlerinin telif edildiği XII. ve XIV. yüzyıllara değin tabii cismin yapısı konusunda ortaya atılan teorilerin neler olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla bu dönemde telif edilen felsefi eserlerin birçoğunda bu teorilerin neler olduğu belli bir bakış açısıyla tasnif edilmiş, ardından bu teorilerin delilleri ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir.⁵ Esasında bu, kendisi ile hesaplaşılabilecek fikirleri ortaya koymak ve onların dayanaklarını göstermek adına bir bakıma zorunludur. Bu sebeple İbn Sînâ gibi büyük sistem filozoflarının da kendinden önceki ekollerin fikirleri ile hesaplaşmak adına onların görüşlerine yer verdikleri görülmektedir.⁶

Ancak Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da tıpkı felsefi eserlerin başında âdet olduğu üzere felsefeye ve felsefi ilimlerin tasnifine dair bir bahse yer vermediği gibi, cismin yapısına dair kendisinden önceki görüşlerin sistematik bir dökümünü vermeyi de tercih etmemiştir.⁷ Onun bu tercihinde eserin muhtasar yapısının etkin olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat şârihlerin şerh görevlerinin bir parçası olarak bu konuya eğildikleri görülmektedir. Onların bu konuda yaptıkları tasniflerin ve açıklamaların bir bölümü metafiziğin cevher-araz bahsinde heyûlânın ispatı başlığında, bir kısmı ise tabiat felsefesinin başında parçalanmayan parçanın reddine dair deliller tartışmaya açılmadan önce gündeme gelmektedir.

Hikmetü'l-'ayn şârihlerinin cismin yapısı hakkındaki mevcut görüşleri ortaya koymak amacıyla yaptıkları tasnifler incelendiğinde şu tespitler yapılabilir:

- (i.) Tabii cisim öncelikle bileşik ve basit olmak üzere iki kısma ayrılır.
- (ii.) Bileşik cisim ister “sedir” örneğinde olduğu gibi aynı cisimden isterse de “canlı” örneğinde olduğu gibi farklı cisimlerden oluşsun, onun

⁵ Örnek tasnifler için bkz. Şemsüddîn Semerkandî, **Beşârâtü'l-İşârât**, Tahran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., 2792, 42b; Adudüddîn el-İcî, **el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm**, s. 186.

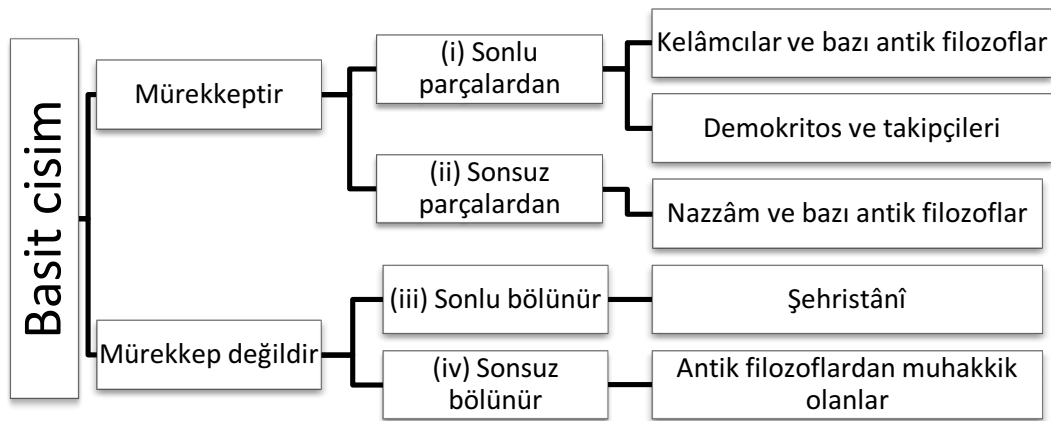
⁶ İbn Sînâ'nın tabii cismin yapısı ile ilgili kendi dönemine kadarki görüşlerin dökümünü verdiği örnek bir metin için bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)**, II/12-17#240-245.

⁷ Kâtibî'nin Fahreddin er-Râzî'nin **el-Mûlahhas**'ta yaptığı dörtlü tasnifi nasıl yorumladığı ile ilgili olarak bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 432b-433a. Râzî **el-Metâlib**'de de aynı şekilde dörtlü bir tasnif yapmakta, ardından her bir görüşün alt ayrımlarını vermektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibü'l-âliye**, VI/19-27. Ayrıca bkz. a.mlf., **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye** II/9-10; a.mlf., **Şerhu'l-İşârât**, II/6-7.

bileşik olduğu kesindir. Tartışmalı olan konu ise basit cismin bir terkip veya telif içerip içermediğidir.

- (iii.) Burada tasnife tâbi tutulan ve basit cismin yapısını açıklamayı hedefleyen tüm görüşlerde cismin duyum/algı bakımından bitişik bir yapı arzettiği kabul edilir. Tartışmada odak noktası, cismin nefsü'l-emr'de de bitişik olup olmadığı hususudur.
- (iv.) Bu tartışmada cismin algıda görüldüğünün aksine aslında bilfiil bölümlü olduğunu savunan ve atomculuğa irca edilebilecek görüşler ile cismin tıpkı algılandığı gibi kendinde de kesintisiz/bütünlüklü bir yapı arzettiğini savunan karşı görüşler söz konusudur. Bu durum, cismin sürekli mi yoksa süreksiz mi olduğuna dair bir tartışmayı ifade eder.
- (v.) Parçalanmayan parça yani atom fikri etrafında kümelenen görüşler arasındaki temel ayrım, bu parçaların sayısı ve şekli ile ilgili iken, cismin tek bir bitişiklik olduğunu savunan görüşlerin farklılaştıkları nokta ise cismin bilfiil bölünmesinin bir sınırdan durup durmayacağı hususundadır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, şerhinde cismin yapısına dair kendisine kadar gelen görüşleri dört ana grupta beş görüş şeklinde tasnif etmiştir. Onun tasnifi şöyledir:⁸



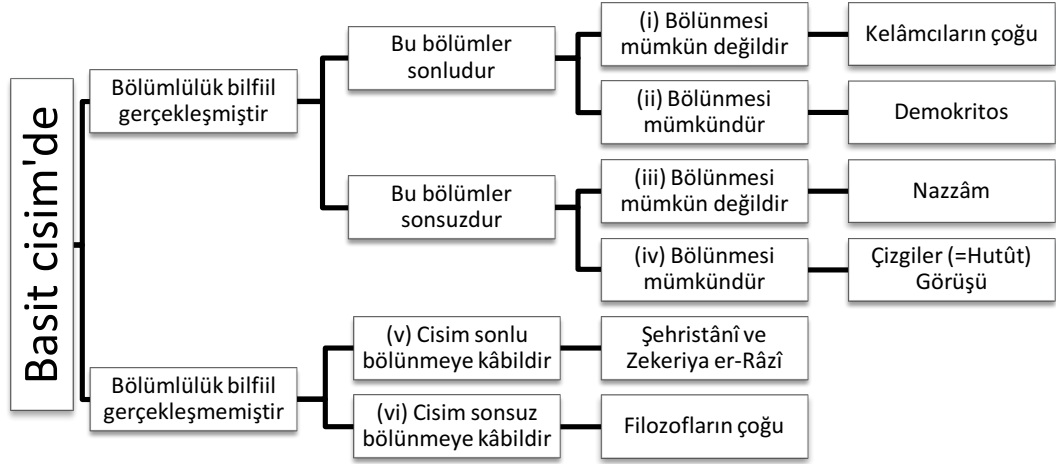
Tablo 6: Basit cismin yapısına dair görüşler (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin tasnifi)

⁸ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu'l-Makâsîd*, s. 249. Aynı tasnifin başka bir ifadesi için bkz. s. 128-129.

Bu tasnifte Hillî, ilk ayırmda cismin mürekkep olup olmasını, onun bilfiil parçalardan oluşup oluşmadığı anlamında kullanmaktadır. (i) Buna göre cismin bilfiil parçalı olduğunu söyleyenler bu parçaların sonlu ya da sonsuz kabul edilmesine göre yine iki gruba ayrılmaktadır. Cismin sonlu parçalardan yani atomlardan oluştuğunu savunan iki görüş mevcuttur: Kelâmcılar ve Demokritos. Hillî bu iki görüşün cismi oluşturan parçanın vehmî bölünmeye kâbil olup olmama noktasında farklılaştığını belirtir. Buna göre kelâmcılar, bu parçaların sertlik ve küçüklüğünden ötürü kesme veya koparma ile bölünemediğini, yine vehimde onun tarafları temyiz edilemediği için vehmî bölünmeye de kâbil olmadığını savunurken Demokritos, bu parçaların vehmî olarak bölünebileceği fikrini kabul etmektedir. (ii) Cismin bilfiil parçalı olduğunu savunan ancak ilk grubun aksine bu parçaların sonsuz sayıda olduğunu kabul eden ikinci görüş ise Mûtezilî kelâmcı Nâzzam'a (ö. 231/845) nisbet edilmektedir. Cismin bilfiil parçalı olmadığını savunan görüşler ise, bütünlüklü bir yapı arzeden cismin bölünmesinin bir sınırdan durup durmadığı ihtimallerine paralel olarak iki tanedir. (iii) Hillî bunlardan ilkinin yani cismin bölünmesinin sonlu olduğu fikrini Muhammed Şehristânî'ye (ö. 548/1153) atfetmekte, ancak bunun merdûd bir görüş olduğunu belirtmektedir. Onun bu görüşü "merdûd" olarak nitelemesinin sebebi, sonlu bölünme fikrinin atomculuğa götüreceği şekilde çelişki içermesi olmalıdır. (iv) İkinci görüş ise Hillî'nin "öncekilerden muhakkik olanlar" şeklinde nitelediği, cismin sonsuz bölünmeye kâbil olduğunu savunanların görüşüdür. Bu görüş Meşşâî filozofların (hukemâ) görüşü olarak bilinmektedir.

İbn Mübârekşâh'ın yaptığı sınıflama da Hillî'nin tasnifi ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ancak o, bu konuda kendisine kadar gelen görüşlerin sayısını altı tane olarak belirler. Onun tasnifi şu şekildedir:⁹

⁹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 395-396. İbn Mübârekşâh'ın tasnifinin Şemsüddîn Semerkandî'ninki ile örtüşmesi dikkat çekicidir. Bkz. Şemsüddîn Semerkandî *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1985, s. 254-255.



Tablo 7: Basit cismin yapısına dair görüşler (İbn Mübârekşâh'ın tasnifi)

İbn Mübârekşâh bu altı görüşü şu şekilde tasvir eder:

- *Filozofların çoğuna* göre cisim, bilfiil cüzlerden müellef olmayıp tıpkı algıda olduğu gibi kendinde birdir. Ancak o, sonsuz bölünmeye de kâbildir. Öyle ki, bu bölünme artık bölünme kabul etmeyecek bir sınırdan son bulmaz.
- *Bazı antik filozoflar ve kelâmcıların çoğuna* göre ise cisim; bilfiil mevcut, sonlu ve hiçbir şekilde bölünmeye kâbil olmayan cüzlerden müelleftir. Bu cüzler küçüklüklerinden dolayı kırma (kesr), sertliklerinden dolayı koparma (kat') ve iki tarafı birbirinden temyiz edilemediği için vehim yoluyla bölünme kabul etmezler.
- *Antik filozoflardan bazıları ve Nazzâm'a* göre ise cisim; bilfiil mevcut, sonsuz ve bölünme kabul etmeyen cüzlerden müelleftir.
- *Muhammed Şehristânî ve Zekeriyâ er-Râzî'ye* (ö. 313/925) göre cisim, algıda olduğu gibi tek bir bitişiklik; ancak sonlu bölünmeye kâbildir.
- *Demokritos ve takipçileri* ise cismin benzer tabiatlı küçük basit parçacıklardan (ecsâm-ı sıgâr) mürekkep olduğunu, bu parçacıkların bilfiil ayrılma (fekk) şeklinde değil ama vehim yoluyla bölünebildiğini kabul etmişlerdir. Bu küçük parçacıkların cismi meydana getirmesi ise temas ve mücâveret iledir.

- *Bazı antik filozoflar* ise cismin tıpkı çizgiler (hutût) gibi bilfiil mevcut, sonlu ve bölünmeye kâbil cüzlerden müellef olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre bilfiil bölümlü cismin parçaları atomlar değil, çizgilerdir.¹⁰

İbn Mübârekşâh'ın tasvirinde Hillî'den farklı olarak dikkati çeken ilk husus, Şehristânî ile birlikte filozof-tabip Zekeriyâ er-Râzî'yi de kendinde birlik sahibi cismi sonlu bölünebilir olarak kabul eden görüşün temsilcisi olarak saymasıdır. Onun tasvirindeki ikinci önemli husus ise, cismin bilfiil mevcut ancak bölünmeye kâbil ve sonlu cüzlerden oluştuğunu savunanları altıncı görüş olarak zikretmiş olmasıdır. İbn Mübârekşâh **Hikmetü'l-'ayn**'da bu görüşe itiraz edilmediğini tespit ederek bunun sebebini bu görüşün yaygın olmaması ve geçersizliğinin açık olması şeklinde belirler. Cürcânî ise cismin yüzeyden, yüzeyin çizgiden, çizginin ise noktadan oluştuğu fikrini savunan bu son görüşün cevher-i ferd görüşüne râcî olduğunu belirterek hiçbir akıllı kimsenin bunu iddia etmediğini, zira bunların yani çizgi ve yüzeyin araz olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre şayet tartışılan şey basit cisim (el-cismü'l-ferd) ise, Demokritos'un görüşü burada tasnif dışı bırakılmalıdır; ancak eğer örneğin sıvı cisim tartışılıyorsa o zaman onun görüşü de dikkate alınmalıdır. Cürcânî'nin bu tavrı, Demokritos'a nisbet edilen görüşte cismi oluşturan şeylerin "küçük parçacıklar (ecsâm-ı sığar)" olarak nitelenmesiyle bu parçaların kendisinin cisim olduğu izlenimi uyandırması ve bu durumun bir çelişkiye işaret etmesi ile ilgili olmalıdır. Dolayısıyla Cürcânî, bu iki görüşün belirtilen şekilde değerlendirilmesi ile İbn Mübârekşâh'ın tasnifindeki görüş sayısının dörde indirilebileceğini belirtir.¹¹ Ayrıca o, muhtemelen mantiki ihtimaller göz önünde bulundurularak bir tasnif yapılmak istendiğinde, bu altılı tasnife yeni bir madde daha eklenebileceği kanaatindedir. Buna göre basit cisimde bölümlülüğün bilfiil gerçekleştiği, bunların sonlu ve bölünmeye kâbil olduğu şeklindeki kısım –tablo 7'teki (ii) no'lu seçenek–, bu bölünmenin sadece vehmî olarak gerçekleştiğini savunan Demokritos'un görüşü ile birlikte bu bölünmenin mutlaklığı ihtimalini içerecek şekilde iki ihtimale bölünebilir. Bu durumda sözü edilen kısım (1) bu bölümler hem ayrılma (fekke) hem de vehim yoluyla bölünür ve (2) bu bölümler sadece vehim yoluyla bölünür şeklinde iki alt kısma ayrılır; böylece tasnife yeni bir

¹⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 214-215; ayrıca bkz s. 388.

¹¹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 216; Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 120#3.

madde daha eklenmiş olur. Ancak bu ihtimali savunan kimse olmadığını belirten Cürcânî'nin yine de onu dile getirmiş olması, tasnifte mantıki ihtimaller bakımından bir eksiklik olmaması amacına matuf gibi görünmektedir.¹² Cürcânî'nin üzerinde durduğu diğer bir husus ise kelâmcıların temsil edilen görüş ile Demokritos'a atfedilen görüş arasında parçalanmayan parçaların sayısı ve girişimliği (tedâhül) ile ilgili görüş ayrılığıdır. Buna göre Demokritos'un "küçük parçacıkları" sonlu sayıdadır ve bunlar cismi oluştururken temas halinde olup birbirlerine girişimli değildir. Cisimlerin sonlu olduğu düşünüldüğünde eğer girişimlik yoksa parçaların sonlu sayıda olması da zorunludur. Kelâmcılar ise bunun aksine parçalanmayan parçaların girişimliği ve nüfûzunu savunmaktadırlar.¹³

Diğer şârihlerden Kutbüddîn Şîrâzî filozoflar, kelâmcıların çoğu ve Demokritos'un görüşleri üzerinde durmakta,¹⁴ Tâlişî ise cismin kendinde bölümlü olup olmaması üzerinden mantıkî ihtimalleri sıraladıktan sonra bu ihtimallerden sadece altı tanesinin temsilcisi bulunduğunu belirtmekte ve tıpkı İbn Mübârekşâh'ın yaptığı gibi altılı bir tasnife yer vermektedir.¹⁵

Gerek **Hikmetü'l-'ayn** şârihleri gerekse diğer klasik eserlerdeki bu tasniflerdeki kritik ayrım noktası, duyulur cismin duyumdaki hali ile bizâtihi kendi gerçekliği arasında bir fark olup olmadığıdır. Bu noktada iki ana akım söz konusudur ve birbiriyle uzlaştıramayacak iki şey savunulmaktadır. Bunlardan, cismin algıda olduğu gibi kendinde de bitişik, bütünlüklü bir yapı olduğunu savunan görüşlerin temel problematiği, bölünmeye kâbil olan bu cismin bölünmesinin artık bölünme kabul etmeyecek bir sınırdan durup durmayacağıdır. Bunun tersine, cismi algıdaki farklı olarak bir arada bulunan cüzlerden bileşik ve bilfiil parçalı bir yapı olarak konumlandırılan görüşler ise daha çok bu parçaların sayısı, girişimliğe kâbil olup olmadıkları ve vehmî yolla da olsa bölünüp bölünemeyecekleri gibi hususlarda farklılaşmaktadır. O halde, ikincil nitelikteki bu farklılaşmaları paranteze alarak algı ile hakikatin birbiriyle örtüşüp örtüşmediği noktasındaki tartışmayı ana mesele olarak

¹² Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 120#2.

¹³ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 119#7.

¹⁴ Bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 45b-46a.

¹⁵ Muhammed b. Musa et-Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 77a-77b.

vazetmek mümkündür. Nitekim paranteze aldığımız ikincil pozisyonları savunabilmek için dahi, bunlara dayanak teşkil edecek şekilde cismin duyumdaki hali ile onun hakikatinin aynı olup olmadığı tartışmasında uygun tavrı benimseyip savunmak gerekir. Daha açık bir ifade ile, örneğin cismi oluşturan parçalanmayan parçaların sayısı ve şekli ile ilgili görüşlerin tamamı öncelikli olarak cismin bu parçalardan oluştuğunu ve dolayısıyla cismin bilfiil bölümlü bir yapı arzettiğini benimseyip savunmak zorundadırlar. O halde cismin mahiyeti meselenin sözü edilen algı-hakikat örtüşmesi üzerinden vazedildiği ve tartışmaların bu iki zıt pozisyonun mücadelesi şeklinde cereyan ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

Cismin bilfiil kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olduğunu savunan görüşler filozofların genelinin görüşü ile temsil edilmiş, onu bölünmeyen parçaların bir arada bulunuşu olarak tasvir eden diğer akımlar ise kelâmcıların çoğunluğunun fikri ile adeta özdeşleştirilmiştir. Aristoteles'ten başlayarak Fârâbî-İbn Sînâ da dahil olmak üzere Meşşâî çizgi kendi “bilkuvve sonsuz bölünmeye kâbil cevher” anlayışlarını, cismin kendinde bitişik, bütünlüklü bir yapı olmasına dayandırmıştır. Benzer bir şekilde İslam dünyasında atomcu fikri benimseyen kelâmcılar da “sonlu sayıda ve hiçbir şekilde bölünme kabul etmeyen parça” fikrini savunurken bununla tutarlı olacak şekilde cismin bilfiil parçalı olduğu yönünde pozisyon almışlardır. Dolayısıyla hilomorfik teori ile atomcu teorinin zıtlığının dayandığı yer, cisimle ilgili bu ilk yargıdaki farklılıktır.

Bu iki görüşün fikri mücadelesinin, **Hikmetü'l-‘ayn** da dahil olmak üzere, klasik eserlerde temelde üç şekilde cereyan ettiğini söylemek mümkündür: (i) Kendi pozisyonunu savunacak deliller sunmak, (ii) karşı tarafın fikrinin imkânsızlığını gösterecek deliller geliştirmek ve (iii) karşı tarafın kendi fikrini ispat için geliştirdiği delilleri çürütmeye çalışmak. **Hikmetü'l-‘ayn**'da açık bir şekilde hilomorfik teoriyi benimseyen Kâtibî, cismin bilfiil parçalar içermeyen kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olduğunu ve heyûlâ-sûretten oluştuğunu Metafizik III.2'de “Heyûlânın ispatı” bahsinde incelemiş, diğer iki kısım yani karşı taraf aleyhine deliller getirme ve onların delillerini çürütme kısımlarını ise tabiat felsefesine bırakmıştır.¹⁶ Elbette onun burada

¹⁶ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 51-52. Ayrıca bkz. bu çalışmanın ikinci bölümü, özellikle s. 88-101.

birinci derecede muhatabı, kelâmcılar ve atomcu düşüncedir. Bu sebeple gerek **Hikmetü'l-‘ayn**'da gerekse şerhlerde atomculukla ilgili tartışmalar diğer görüş sahiplerinin fikirlerine oranla çok daha geniş bir yer kaplamaktadır. Bu çerçevede, takip eden başlıkta parçalanmayan parçanın reddine dair deliller ve kelâmcıların delillerinin eleştirisi ele alınacak, ardından cismin yapısı hakkındaki diğer görüşlere dair değerlendirmelere yer verilecektir.

4.2.1. Kelâm Atomculuğu ve Eleştirisi

Atomculuk (atomism), Yunanca “kesilemeyen”, “parçalanamayan”, “zerre”, “parçacık” anlamlarına gelen “a-toma/atomon” sözcüklerinden türeyen bir terimdir.¹⁷ Cismin mahiyeti konusunda bilinen en eski teorilerden biri olan atom düşüncesinin Hint Kıtası ve Antik Yunan'da M.Ö. VI. ve V. yüzyıllarda birbirlerinden bağımsız olarak ortaya çıktığı tahmin edilmektedir.¹⁸ Bu teorinin kurucuları olarak Miletli Leucippus (MÖ. V. yy. ortaları?) ile öğrencisi Abderalı Demokritos (M.Ö. 460 - 370) kabul edilir. Atomculuğun Samoslu Epikür (M.Ö. 341-270) tarafından felsefi bir sisteme dönüştürüldüğü düşünülmekte, Romalı şair Lucretius'un (M.Ö. 95-51) bu fikri benimsediği belirtilmektedir. İslâm dünyasında ise atomculuk düşüncesini ilk defa ortaya atan kişi olarak Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?) gösterilir.¹⁹ Bu düşünce III./IX. yüzyılın başlarında Mu'tezilî kelâmcılar tarafından benimsenmiş, daha sonra Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da yaygın olarak benimsenmiş ve savunulmuştur.²⁰

Esasında tabiat felsefesi ve cismin yapısı açısından bakıldığında atomculuk basit ve anlaşılabilir bir düşüncenin sonucu olarak formüle edilmiş gibi görünmektedir.

¹⁷ Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York University Press, New York 1967, s. 28; krş. **Antik Yunan Felsefesi Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, İstanbul 2004, s. 55.

¹⁸ Bkz. Naline M. Chapekar, *Ancient India and Greece: A Study of Their Cultural Contacts*, Ajanta Publications, Delhi 1977, s. 79-80.

¹⁹ Bkz. İlhan Kutluer, “Cevher”, *DİA*, VII/452.

²⁰ Alnoor Dhanani, “Atomism in Islamic Thought”, *Encyclopedia of The History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, Kluwer Academic Publishers, New York 2008, I/379; krş. a.mlf., “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi (KADER)**, çev. Mehmet Bulgen, IX/1 (2011), s. 393.

Bu formülasyon şu şekilde ifade edilebilir: Herhangi bir nesneyi ele aldığımızda bu nesneyi bölerek iki parçaya ayırabiliriz. Ortaya çıkan parçalardan birini alıp yeniden bölebilir ve bu bölme işini tekrarlayarak artık bilfiil bölünmeyecek bir küçüklüğe kadar ulaşırız. Bir taraftan küçüklüğü ve sertliği, diğer taraftan da zihnimizin onun iki tarafını ayırt edememesi sebebiyle –ki, bu da yine onun küçüklüğünün bir sonucudur– ulaşılan bu parça artık bölünemezdir. Duyulur evreni bu şekilde nihai birimlere indirgemek ve evrendeki her şeyin bu ontolojik birimlerin çeşitli kombinasyonları ile oluştuğunu kabul etmek, bu nihai birimlerin özelliklerini bilerek evrene dair bir açıklama getirmenin yolunu açar. Kısacası evreni bilmek, onun yapıtaşını niteliğindeki parçalanamaz parçaların bilgisine sahip olmak ile özdeş hale gelir ve bu pek çok açıdan kolaylık sağlar. Bunun yanında âlemin ilim bakımından –bu hem insan bilgisi hem de Tanrı bilgisi için böyledir– kuşatılabilmesi için de atomculuğun kabulü zorunlu görülmüştür. Öyle ki, atomculuk kabul edilmediği takdirde âlemin ilim yönünden kuşatılamayacağı, örneğin sonsuz parçalar ihtiva eden bir cisimde yaratma işinin asla bitmeyeceği iddia edilmiştir.²¹ Ancak özellikle hukemânın doğrudan muhatabı olan kelâmcıların savunduğu atomcu model göz önünde bulundurulduğunda, bu düşüncenin Tanrı-âlem ilişkisi başta olmak üzere sunduğu açıklama imkânlarının çok daha cezbedici olduğu söylenebilir.²² Dolayısıyla onlar Demokritos veya Epikür’de olanın aksine atomculuğu evrenin ilim, irade, kudret sahibi bir Tanrı tarafından yaratıldığını ve bu yaratmanın da sürekli olduğunu ortaya koymak üzere istihdam

²¹ Örneğin bkz. İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-din*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, Münşetü’l-Maârif, İskenderiye 1969, s. 34-35, (ve mâ istehâle aleyhi vasfu’l-intihâ’ lem yu’kal fihî inkıdâ’) s. 144. Aynı eserde Cüveynî, cisimlerin sonsuzca bölünebildiği fikri ile birlikte kümûn teorisi çerçevesinde yaratmanın bir defada olup bittiğini savunan Nazzâm’ı eleştirmektedir. Bkz. **a.g.e.**, s. 148.

²² Kelâmcıların neden diğer teoriler yerine öteden beri materyalist içerimleri baskın olan atomculuğu bir açıklama modeli olarak tercih ettikleri sorusu önemlidir. Bu sorunun cevabında Bulğen, teorinin İslam toplumuna girdiği dönemdeki en merkezi tartışma olarak nitelediği “tevhid” ilkesini işaret etmektedir. Ona göre âlemin hudûsu, Allah’ın varlığının ispatı ve zorunlu nedenselliğin reddi gibi bu teorinin tercih edilmesi için sebep olabilecek unsurların tamamı kelâmın kabulü ve dönüştürülmesinden sonradır. Asıl sebep, Tanrı düşüncesini reddediyor olsa bile bu teorinin evrende ayrıcalığa sahip doğaüstü hiçbir varlığa yer vermemesi ve evreni bir bütün olarak şirk unsuru varlıklardan arındırarak Tanrı-evren ilişkisini tevhid-tenzih ilkesi çerçevesinde temellendirmenin önünü açmasıdır. Bulğen, boşluk fikrinin “yoktan yaratma” için sağladığı imkânları, atom gibi nihai bir birimin evrenin sonluluğunu gerektirmesini ve bu modelin değişim ve dönüşümlere açık bir evren modeli sunmasını da teorinin benimsenmesini sağlayan diğer muhtemel sebepler olarak sıralar. Bkz. Mehmet Bulğen, **Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015, s. 187-197.

etmişlerdir.²³ Eş‘arî’nin verdiği bilgilere bakılırsa İslâm düşüncesinde bu fikirlerin yer etmeye başlaması, Yunan felsefesine ait metinlerin tercüme edilmesinden önceki bir döneme denk gelmektedir.²⁴ Bu durum kelâm atomculuğunda Yunan felsefesi dışındaki kaynakları, özellikle de Hint atomculuğunu gündeme getirmektedir.²⁵

A. Pyle’nin ortaya koyduğu üzere klasik atomculuk ikisi varoluşsal ikisi ise açıklayıcı olmak üzere dört temel ilkeye dayanmaktadır: (i) Hem kavramsal hem de fiziksel olarak bölünemez atomlar, (ii) atomların hareketini mümkün kılan boş bir uzay, (iii) oluş-bozuluş ve nitelik değişmelerinin atomların hareketi ile izah edilmesi ve (iv) atomların hareketinin evrenin dışından bir etki olmaksızın mekanik bir şekilde gerçekleşmesi.²⁶ Elbette kelâmcılar doğrudan materyalist bir içeriği olan son ilkeyi kabul etmediler. Belki de kelâm atomculuğunun özgün yönü olarak onlar, bütününe bakıldığında materyalist bir veçheye sahip olan bu teoriyi tam aksi yönde sonuçlar verecek şekilde kullanabildiler. Başka bir ifade ile kelâmcılar, klasik atomculuğun mekanik/materyalist içeriğini temizleyerek atomları boşlukta hareket ederek birleşip ayrılan, ancak bunu kendilerine içkin bir güç sayesinde değil, âleme her daim doğrudan müdahale eden bir Tanrı’nın onları sürekli yaratması sayesinde gerçekleştiren bir şekilde vazettiler. Dördüncü ilkenin bu şekilde reddi ile birlikte üçüncü ilke de dönüşmüştü. Böylece oluş-bozuluşa ve niteliklerdeki değişime karşılık gelen

²³ Munâ Ahmed Ebû Zeyd, **et-Tasavvurü’z-zerrî fi’l-fikri’l-felsefiyyi’l-İslâmî**, el-Müessesetü’l-Câmiyye li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, Beyrut 1994, s. 8.

²⁴ Bkz. Alnoor Dhanani, **Kalâm and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu‘tezili Atomism**, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991, s. 3-4.

²⁵ Kelâm atomculuğunda Hint kökenli fikirlerin etkisi için bkz. M. Şemseddin [Günaltay], “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, **Dâru’l-Fünûn İlâhiyat Fâkültesi Mecmuâsı**, sayı: 1/A (1925), s. 91-93. Karşıt bir görüş olarak H.A. Wolfson, kelâm atomculuğunun kaynağının Grek düşüncesi olduğu konusunda ısrarlıdır. Ona göre modern araştırmacılar kelâm atomculuğunu Hint atomculuğu ile ilişkilendirirler de Hint kaynaklı olarak görülen bütün unsurlar Grek felsefesinden alınanlara zıt olmayıp onlara ilavedir. Bunun kayda değer istisnası “yer kaplamayan atom” düşüncesidir, ancak bu da Greklerden alınmış olarak kabul edilmelidir. Wolfson bunun gerekçesini Müslümanların “Grek felsefesi” adı altında Grek filozoflarının otantik yazıları ve bunların tercümelerinin yanı sıra orijinal olarak Arapça yazılmış sahte doksografilerden de bilgi elde etmeleri olarak açıklar. Bkz. H.Austryn Wolfson, **The Philosophy of the Kalam**, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London 1976, s. 466, 472-486.; krş. **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan –Yahudi Kelâmı**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001, s. 357, 361-372vd. Dhanani, Wolfson’un bu açıklamasının ciddiye alınamayacağını belirtir. Bkz. Alnoor Dhanani, **The Phisycal Theory of Kalâm: Atom, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilî Cosmology**, E.J. Brill, Leiden New York Köln 1994, s. 191.

²⁶ Andrew Pyle, **Atomism and Its Critics: From Democritus to Newton**, Thoemmes Press, Bristol 1997, s. xi.

atomların hareketini dahili bir güce değil, aşkın bir ilkeye nisbet etme imkânı elde edilmiş oldu. O halde klasik atomuculuğun varoluşsal iki ilkesi (i. ve ii) çeşitli revizyonlarla birlikte genel itibariyle kabul edilmiş; açıklayıcı ilkelere ilki (iv) tamamen reddedilmiş, diğer açıklayıcı ilke ise (iii) kendi istedikleri sonucu verecek şekilde dönüştürülmüştür.

Müteahhirun dönemi kaynaklarında “kelâmcıların çoğunluğunun (cumhûru’l-mütekellimîn) görüşü” şeklinde kendisine atıf yapılan kelâm atomculuğu, bu konudaki modern çalışmaların da çerçevesini belirleyecek şekilde İbn Meymûn (ö.1204) tarafından **Delâletü’l-Hâirîn**’de on iki madde halinde özetlenmiştir. Ona göre atom görüşünü de içerecek şekilde kelâmcıların düşünceleri şu ilkelere dayanmaktadır:

- (i) Atom (cevher-i ferd) sabittir.
- (ii) Boşluk (halâ) vardır.
- (iii) Zaman, “an”lardan meydana gelir.
- (iv) Cevher bazı arazlardan ayrılamaz.
- (v) Arazlar cevher-i ferd ile kâimdir, ondan ayrı var olamaz.
- (vi) Arazlar ardışık iki zaman müddetince varlığını sürdüremez.
- (vii) Tıpkı melekeler gibi bu melekelerin yokluğu da mevcut olup bunlar bir fâile muhtaç arazlardır.
- (viii) Âlemde cevher ve arazlar dışında hiçbir bir şey yoktur. Tabii sûretler de arazdır.
- (ix) Arazlar birbirini taşıyamazlar.
- (x) Mümkünün varlığı ile ona dair tasavvur arasında mutabakat aranmaz.
- (xi) Bilkuvve, bilfiil ve bilaraz sonsuzluk arasında fark yoktur, tümü imkânsızdır.

(xii) Duyular yanılabilir, bazı durumlarda onların idrakleri yetersizdir. Dolayısıyla onlardan elde edilen yargılar mutlak bir şekilde delil ifade etmez.²⁷

Özellikle (xi) no'lu mukaddime, konumuz açısından en temel mukaddimelerden biridir. Zira âlemdeki şeylerin bölünemez nihai parçalara indirgenmesi, en nihayetinde bilkuvve dahi olsa sonsuzluğun imkânsızlığı ile doğrudan ilişkilidir. Başka bir ifade ile kelâmcıların tüm âlemi sonlu nihai birimlere indirgenebilir yapıda algılamaları, hangi türden olursa olsun sonsuzluğun reddedilmesini gerekli kılmıştır. (xii) no'lu mukaddime ise cismin algıda bitişik/sürekli görünse de hakikatte böyle olmayıp kesintili/süreksiz olduğu tezini temellendirmektedir. Bu da cismin atomik birimlerin bir arada oluşu ile meydana gelmiş bir yapı olarak telakki edildiğini ortaya koymakta ve kelâmcıların Euclidesci süreklilik geometrisine muhalefetlerini göstermektedir. İlk iki mukaddime (i. ve ii) cismin bölünemez parçalardan oluştuğunu ve onların birleşip ayrılmak suretiyle cisimleri oluşturmalarını mümkün kılacak boşluğun kabul edildiğini ifade eder. Ancak boşluk; cevher ve araz gibi yaratılmış, dolayısıyla ontolojik gerçekliği olan bir şey olarak değil, itibarî bir kavram olarak kabul edilmektedir (viii). Arazlarla ilgili üç ilkede ise onların birbirlerini taşıyamadıkları ve ardışık iki anda varlıklarının devam edemeyeceği (ix. ve vi), onların ancak cevherle kâim oldukları belirtilir (v). Zira arazlar geçici nitelikleri ifade etmektedir ve onların varlığı ancak her bir anda yeniden yaratılmaları ile sürekliymiş gibi algılanır. Hakikatte bir sonraki anda var olan araz, bir önceki anda varlığı sona eren arazın yerine yaratılmıştır. Bunun yanında cevher de bazı arazlardan ayrı olamaz. Dolayısıyla cevher, araz gibi bir mahâlde bulunmaya ihtiyaç duymuyor olsa da arazlardan tamamen yoksun olamamak bakımından o da kendisinde belli arazların yaratılmasına muhtaçtır. Elbette bu atomcu anlayışın bir

²⁷ Mûsa b. Meymûn, **Delâletü'l-Hâirîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1979, s. 196. İbn Meymûn benimsediği Aristocu ilkeler doğrultusunda bu mukaddimleri eleştirmektedir. Bkz. **a.g.e.**, s. 196-214. İbn Meymûn'un aktardığı bu ilkelerin hangi kelâmcılardan alındığı sorusu farklı araştırmalara konu olmuştur. Bu ilkelerin büyük ölçüde Cüveynî'ye ait olduğunu belirten bir çalışma için bkz. Michael Schwarz, "Who were Maimonides' Mutakallimûn I", **Maimonidean Studies**, ed. Arthur Hyman, Yeshiva Universtiy Press, New York 1991, II/159-209, özellikle s. 160-161.

yansıması olarak zamanın da “ân” denilen bölünemez parçalardan meydana geldiği kabul edilmiştir (iii).²⁸

Kelâmcı anlayışa göre atomların birincil vasfının “boşlukta yer kaplama (tehayyüz)” olduğu söylenebilir. Ancak bu durum pek çok soru ve sorunu beraberinde getirir. Akla gelen ilk soru şudur: Boşlukta yer kaplayan bu parçalar hacim (el-kıst mine’l-misâhâ) sahibi midir? Eğer bu soruya olumlu cevap verilirse hukemâ açısından bu açık bir çelişkinin itirafı olacaktır; zira hacim sahibi olmak zorunlu olarak o şeyde taraflar varsayılabilmesini ve o şeyin bölünebilmesini gerektirir. Her ne kadar “hacim sahibi olan atom” fikri bazı kelâmcılara nisbet edilmişse de,²⁹ atomlara ait zâtî hacim ile boyutlu olmak arasında bir ayrıma gidilerek mekânda yer işgal eden bu cüzlerin aynı zamanda boyut sahibi olmalarının zorunlu olmadığı kabul edilmiştir. Öyle görünüyor ki hacimlilik burada boyut sahibi olmaktan daha çok mütehayyiz olmak ile özdeş bir anlam içeriğini ifade etmektedir. Zira onlara göre boyut ancak atomların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla iki atomun aynı yönde bir araya gelmesiyle uzunluğa sahip bir çizgi, aynı şekilde iki çizginin yan yana gelmesiyle genişliğe sahip bir yüzey ve iki yüzeyin bir araya gelmesiyle de üç boyuta sahip cisim meydana gelir.³⁰ Bu bakımdan atom ile cisim, mütehayyiz olmak bakımından farklı değildir; onlar arasındaki fark, atomun boyutsuz, cismin ise boyutlu olmasıdır. Elbette bu durum boyutsuz parçalardan nasıl olup da boyut sahibi bir cismin meydana gelebildiği sorusunu gündeme getirir. Bu soru bizleri filozofların esas aldıkları Euclidesci süreklilik (muttasıl) geometrisi ile kelâmcıların benimsedikleri süreksizlik

²⁸ İbn Meymûn’un aktardığı bu ilkelerin detaylı analizi, değerlendirilmesi ve metin karşılıkları için bkz. Atilla Arkan, **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, Değişim Yay., İstanbul 2007, s. 137-160; Mehmet Bulgen, **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2017, s. 39-76.

²⁹ Bkz. Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963, s. 307.

³⁰ Üç boyutluluğun yani cismin meydana gelebilmesi için bir araya gelmesi gereken atom sayısı ile ilgili mütekaddimûn kelâmında farklı yaklaşımlar söz konusu olsa da Muammer b. Abbâd es-Sülemî’ye (ö. 215/830) nisbet edilen (Bkz. Eş’arî, **Makâlâtü’l-İslâmiyyîn**, s. 303) sekiz atom görüşünün genel kabul gördüğü söylenebilir. Örneğin bkz. İbn Metteveyh, **Tezkire fî ahkâmî’l-cevâhir ve’l-a-râd**, thk. Sami Nasr Latif ve Faysal Büdeyr Avn, Darü’s-Sekafe, Kahire 1975, s. 47-48; Kâdî Abdülcebâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988, s. 217-218. Öyle ki, bu görüş Mutezile’nin görüşü olarak sunulmuştur. Bkz. Ebü’l-Muîn en-Nesefî, **Tebşiratü’l-edille fî usuli’d-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, I/66; Fahreddin er-Râzî, **el-Erba’în fî Usûli’d-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü’l-Külliyâtî’l-Ezher, Kahire 1982, I/19-20; Şemsüddin Semerkandî **es-Sahâifü’l-ilâhiyye**, s. 253-254.

(munfasıl) geometrisi arasındaki farka götürür. Hukemânın haklı olarak çelişik ve anlamsız buldukları “Atomlar boyutsuz, ancak hacim sahibidir” tarzındaki önermelerin, süreksizlik aksiyomunu esas alan bir geometrik anlayışta pekâlâ anlamlı hale gelebildiği ifade edilmiştir.³¹ Bu manada kelâmcıların atom ve cisim anlayışlarını da kapsayacak şekilde tüm kozmolojilerini belirleyen bu kabul, elbette ki başka bir araştırmanın konusudur.³²

Bu değerlendirmeler ışığında, atomculuk fikrinin dayandığı “parçalanamayan parça” fikrine **Hikmetü'l-‘ayn**’da ne tür eleştiriler yöneltildiğini incelemeye geçebiliriz.

4.2.1.1. Atomcu Cisim Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Antik dönemde atomcu düşünceye hem Platoncu çizgideki filozoflarca hem de Aristoteles ve takipçileri tarafından çok çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir.³³ Bu düşüncenin kelâmcılarınca kabul edilen formu ise hem Nazzâm ve İbn Hazm³⁴ (ö. 456/1064) gibi kelâmcılar tarafından hem de cismin kesintisizliğini kabul eden İbn

³¹ Bu konuda yapılan bir değerlendirme için bkz. Alnoor Dhanani, “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)**, çev. Mehmet Bulğen, XL (2011/1), s. 251-253.

³² Kelâmcılar açısından süreksizlik fikri doğrudan âlemin varlığı ile ilgili bir ilke olacak kadar geneldir. Öyle ki, iki anda var olamayan arazların varlığı kesintili olduğu gibi arazsız kalamayan cevherlerin varlığı da aynı sebeple süreklilik göstermez. Tüm âlem yaratıcının sürekli müdahalesi ile anbean yeniden varlık verilen bir yapıdır ve süreksizdir. Bkz. Osman Bakar, “The Atomistic Conception of Nature in Ash‘arite Theology”, **The History and Philosophy of Islamic Science**, Islamic Texts Society, Cambridge 1999, s. 89. Kelâm ilminde Euclides geometrisinin kullanımını ele alan ve bunun meşruiyet zemininin Gazzâlî tarafından inşa edildiği tespitini yapan, ayrıca bu geometrinin “süreklilik aksiyomu” açısından eleştirilme imkânını konu edinen iki çalışma için bkz. İhsan Fazlıoğlu, “Euclides Geometrisi ve Kelâm”, **Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim 1996**, İstanbul (Url: <http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-euclides-geometrisi-ve-kelam.html>, 14.09.2018); a.mlf., “Euclides Geometrisi ‘Süreklilik Aksiyomu’ Açısından Eleştirilebilir mi?”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 1 (2002), s. 215-228.

³³ Josef van Ess, “Mu‘tezile Atomculuğu”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, çev. Mehmet Bulğen, X/1 (2012), s. 255-274. Platon ve özellikle Aristoteles’in atomculuk eleştirilerine odaklanan müstakil bir çalışma için bkz. Mehmet Bulğen, “Aristo’nun Atomculuk Eleştirisi”, **2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri**, ed. M.M. Söylemez, R. Duran, Yakın Doğu Üniversitesi Yay., Lefkoşa 2017, s. 285-323.

³⁴ İbn Hazm’ın eleştirilerini konu alan müstakil bir çalışma için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, “İbn Hazm’ın Atomculuğu Reddi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XVI/2 (2007), s. 169-194.

Sînâ tarafından eleştirilmiştir.³⁵ Kelâm atomculuğu, bu eleştiriler ve İbn Sînâci felsefenin yaygınlık kazanması neticesinde özellikle XII. yüzyıldan itibaren gerilemeye ve merkezî konumunu kaybetmeye başlamıştır.³⁶

Hikmetü'l-'ayn'ın telif edildiği döneme varıncaya değin atomculuk aleyhinde kullanılan deliller sürekli bir şekilde geliştirilmiş ve bunlar sayıca da artmıştır. Bu eleştirilerin ilk hedefi artık antik Yunan düşüncesinde savunulan biçimiyle atomculuk değil, kelâmcıların benimseyip dönüştürdükleri biçimdir. Kâtibî, benimsediği yöntem gereği eserine ele aldığı mesele ile ilgili tüm delilleri almadığı için atomculuk aleyhinde geliştirilen delillerin tamamına yer vermemiş, bunlar arasından seçtiği beş tanesini zikretmekle yetinmiştir.³⁷ Bu durum, burada yer verdiği delillerin onun nezdinde konuyla ilgili en muteber deliller olduğunu göstermektedir. Kâtibî'nin eserinde yer verdiği beş delil şunlardır:

³⁵ İbn Sînâ'nın atomculuk eleştirileri için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 80#75; a.mlf., **Kitâbu'n-Necât**, s. 139-141.

³⁶ Alnoor Dhanani, "Atomism in Islamic Thought", s. 379; krş. a.mlf., "İslam Düşüncesinde Atomculuk", s. 394.

³⁷ Kâtibî'nin burada zikrettiği deliller arasında hendesî delillerin olmaması dikkat çekicidir. Euclides'in **Elementler** adlı eserinde zikrettiği postulatlardan türetilmiş olan ve Fahreddin er-Râzî gibi müelliflerin de eserlerinde geniş yer verdikleri bu delillere (Mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Mûlahhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738, 115a-116a; a.mlf., **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/131-138, 147-166) Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da yer vermemiştir. Özellikle Râzî'nin "Şu bilinmelidir ki, başından sonuna kadar geometri (ilm-i hendese) cevher-i ferd görüşünü iptal eder. Bizim bu konu ile ilgili açıkladığımız kadarı bunun çok az bir kısmıdır. Dolayısıyla cevher-i ferdî ispat etmek isteyen kimsenin bu disiplini[n ilkelerini] çürütmesi onun için bir zorunluluktur" (bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/166)" şeklindeki karamsar tutumuna rağmen Kâtibî'nin böyle bir tercihte bulunması düşündürücüdür. Bu durum, Aristoteles'in "süreklilik" görüşünü postulat olarak kabul eden Euclides'in inşa ettiği geometri ile kelâmcıların benimsediği süreksizliği temel alan geometrinin iki farklı anlayış olduğunun farkında olan Kâtibî'nin bu iki anlayıştan birinde üretilen delillerin diğer anlayışı benimseyenlere karşı kullanılmasını, delilin gücü ve geçerliliği bakımından uygun bulmadığını akla getirmektedir. Başka bir ifade ile Kâtibî, muhtemelen, süreklilik geometrisinin postulatları çerçevesinde anlam ifade eden bir geometrik ilkenin süreksizlik geometrisinde aynı sonucu vermeyeceğinin farkındadır ve bu sebeple atomculara karşı Euclides geometrisinin ilkeleriyle delil getirmenin anlamlı olmayacağı kanaatindedir. Başka bir ihtimal, Kâtibî'nin geometri ilminin verilerine ve oradan türetilen delillere dair şüphe ve tereddütleri olabilir. Zira o dönemde özellikle Nasîrüddin Tûsî'nin Euclides'in postulatları ile ilgili itirazları söz konusudur ve bu eleştirilerin Kâtibî'nin tercihinde etkili olduğu düşünülebilir. Son bir seçenek olarak onun mantıkçı kişiliği ve eser boyunca bu tavrını meseleleri tetkik biçimine yansıtmasına paralel şekilde bu meselede de mantıkî delilleri üzerinden incelemesini sunmak istediği yönünde bir değerlendirme yapmak da mümkündür. Bu açıdan bakıldığında **Kitâbu's-Sifâ**'da sıklıkla matematik ve geometrik delillere başvuran İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta bundan vazgeçmesi ile Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'da geometrik argümanlara olan mesafeli tavrı arasında benzerlik olması dikkat çekicidir.

(1) Şayet parçalanamayan parça varolsaydı, ya başka bir parça ona temas etmez ya da temas ederdi. [İkinci durumda] ya bir mikdâr ifade etmeyecek şekilde girişimli olur ya da bunun aksine diğer parçanın değdiği taraf, değmediği taraftan farklı olur, dolayısıyla da [parça] bölünürdü.

(2) Eğer parçalanamayan parçalar varolsaydı, bu durumda değirmen taşının büyük olan tarafı bir birim (cüz) mesafe katettiğinde küçük olan onun kadarını veya daha fazlasını katedemezdi. Aksi takdirde küçük olanın katettiği mesafe büyük olanın katettiği mesafe kadar veya daha fazlası gibi olurdu. Tersine, [küçük olan] daha az [kateder] ve bu durumda parça bölünür. Bu durum üç kollu pergelerde de aynı şekildedir.

(3) Şayet cisim parçalanamayan parçalardan meydana gelseydi, cismin hareket esnasında bir birimden (cüz) diğerine hareket etmesi lazım gelirdi. Ancak hareketi birinci veya ikinci parça ile karşılaşma hali olarak nitelemek imkânsızdır. Tam tersine [hareket] ortak bir bölümde (fasl-ı müşterek) olma halidir ki, bu durumda da parça bölünür.

(4) Güneş parçalanamayan parça kadar yükseldiğinde eğer Güneşe karşı yere dikilmiş olan çubuğun gölgesi de bir parça kadar veya daha fazla kısalırsa, günün ortasında gölgenin yüksekliği Güneşin yükselmesi kadar ya da daha fazla olacaktır. Eğer [gölge] ondan daha az kısalırsa, bu durumda parça bölünür.

(5) [Parçalanamayan] bu parçalar şayet küre şeklinde değilse onun iki tarafından biri diğerinden farklı olur; eğer küre şeklindeyse bu durumda bir araya gelip bitiştiklerinde [aralarında] her biri parçadan daha küçük olan boşluklar meydana gelir.³⁸

Kâtibî'nin burada yer verdiği ilk delil “temas delili” olarak isimlendirilmektedir. Atomcu düşünceye karşı geliştirilen delilin bu versiyonunda³⁹

³⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 97. Kâtibî burada cismin nihâi birimi olarak varsayılan cüzü kelâmcı terminolojideki ismiyle “cevher-i ferd” olarak değil de “parçalanamayan parça (cüz’ lâ yetecezzâ)” olarak kullanmaktadır. Cürçânî'nin de dikkat çektiği üzere bu durum onun, cisimlerin bu cüzlerin terkibinden oluşmadığı yönündeki kanaatine işaret eder. Zira terkip olmadığında bunlar cüz değil cevher-i ferd olur. Bkz. Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn**, s. 232#7.

³⁹ İbn Sînâ **el-İşârât**'ta bu delilin üç atomla kurulan versiyonunu kullanarak sıralamada ortada olan atomun iki tarafın temasına engel olup olmadığı seçeneklerini değerlendirebilir. Buna göre ortadaki atomun diğer ikisinin temasına engel olmaması, hacim artışı ifade etmeyecek tarzda girişimlik (tedâhül) ile; onun temasa engel olması ise, her birine temas eden tarafının farklı olması sebebiyle parçalanamaz parçanın bölünmesi ile sonuçlanır ve iki ayrı imkânsızlık doğurur. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 80#75. Aynı delil Sühreverdî tarafından da kullanılmıştır. Bkz.

parçalanamadığı varsayılan iki parçanın yani iki atomun birbirine temas edip edememesi ihtimalleri irdelenmektedir. Buna göre iki atom ya hiç birbirine temas etmez, ya da böylesi bir temas söz konusu olur. Kâtibî ilk ihtimalin doğuracağı imkânsızlığı zikretmemiş olsa da bu ihtimalin neticesi, atomun atom olarak kalmaya devam etmesi yani cisim oluşturmak üzere bir araya gelememesi şeklinde ifade edilebilir. İkinci ihtimalde ise atomların teması iki şekilde gerçekleşebilir: Ya atomlar biri diğerine nüfuz edecek şekilde girişimli olurlar ki, bunun sonucunda hacim bakımından bir büyüklük (mikdâr) ortaya çıkmaz; ya da bunun tersine iki atom birbirine temas eder. Bu iki ihtimal de imkânsızlık doğurur. Zira hacimsel bir büyüklük ifade etmeyen temas veya biraradalıkla cismin meydana gelmesi izah edilemez. Başka bir ifadeyle, iki atomun bir araya gelmesi eğer hacim bakımından bir artışla sonuçlanmıyorsa, bu durumda cisim gibi hacim sahibi bir şeyin bu atomlardan meydana geldiğini açıklamak mümkün olmaz. Nitekim burada öngörülen girişimlik durumu da iki atomun birleşmesinin yine bir atom hacmi kadar büyüklük ifade etmesidir ve hacim artışı söz konusu değildir. Diğer ihtimalin doğurduğu imkânsızlık ise bölünemediği öngörülen söz konusu parçanın bölünmesidir. Zira atomların birbirine temas eden tarafları ile birbirine temas etmeyen tarafları başkadır. Dolayısıyla böylesi bir durum, her atomun en az iki tarafı olduğu sonucunu doğurur ki, bu da parçalanamaz olduğu varsayılan parçanın bölünmesini mümkün kılar. O halde bu son ihtimaldeki imkânsızlık atomcular açıındandır, eleştirisi sahipleri açısından ise bu sonuç zaten talep edilen şeydir (matlûb).

Görüldüğü üzere bu delilde parçanın diğer parçaya temas eden ve herhangi bir şeye temas etmeyen olmak üzere iki tarafının olması üzerinden bu parça için bölünebilirlik hükmü verilmektedir. Pekâlâ, gerçekten de nihai parçanın temas eden ve etmeyen kısımlarını taraflar olarak nitelemek ve buradan hareketle bu cüzün bölünebileceğini söylemek mümkün müdür? İbn Mübârekşâh'ın bu delille ilgili yer

Şihâbüddîn Sühreverdî, **Hikmetü'l-İşrâk**, II/101; krş. **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, s. 101. Kâtibî de aynı delili heyûlânın ispatı için kullanmış, bunu yaparken de kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olarak vazettiği cismin parçalanmayan parçalardan oluşmadığını göstermeye çalışmıştır. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 51. Delilin metafizikte kullanılan versiyonu, şârihler tarafından Demokritos atomculuğunun iptali olarak yorumlanmıştır. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 396; Muhammed b. Musa et-Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 151b.

verdiği bir itiraz, tam da bu soru üzerinden formüle edilmiştir. Bahsi geçen itiraz şöyledir: Temas ve karşılaşma zorunlu olarak uçlarla (en-nihâyât) olur, uçlar ise sonlu olanla kâim arazlardır. Dolayısıyla cismin iki tarafının olması, onun iki cüzü olduğu anlamına gelmez, aksine iki ucu olduğu anlamına gelir ve bu da bölünmeyi gerektirmez. İbn Mübârekşâh'a göre bu eleştirinin cevabı şöyledir: Bu iki uca yapılan işaret eğer aynı şey ise, bu durumda ne büyüklük ne de hacim artışı meydana gelir; eğer bu iki işaret aynı değil de iki farklı şey ise, bu durumda bunlardan birinin mahâlli diğerinin mahâllinden farklıdır ve dolayısıyla da bölünme zorunlu olur.⁴⁰

Kâtibî'nin yer verdiği *ikinci delil* ise zaman, hareket ve mekânın birbirine uyumlu ya da uygun (muntabık) olmasına dayanır. Atomcu düşünce bu kavramlara uygulandığında zaman ve mesafenin de bölünemez birimlerden oluştuğu sonucu ortaya çıkar. Bu durumda hareket, cismin cüzlerinin mesafenin cüzlerinden birinden diğerine intikali şeklinde cereyan eder. Yani cismin bir cüzünün mesafenin bir cüzünde bulunması sükûn, bu sükûnu takiben ikinci cüzde bulunması ise harekettir. Dolayısıyla birim zamanda meydana gelen hareket ile mesafenin uyumlu olması gerekir. Bu delilde işte bu kabulün doğruluğu sınanmaktadır. Buna göre yuvarlak bir değirmen taşı varsayılır ve bunun en dışındaki daire ile en iç tarafındaki dairenin farklı olduğu tespit edilir. Burada dıştaki daire üzerinde tespit edilen bir nokta bir birim hareket ettirildiğinde eğer içteki daire üzerinde tespit edilen nokta da bir birim hareket ediyor olsaydı, iki dairenin eşit çapta olması gerekirdi. Ancak fiili durumda dıştaki dairenin çapı daha büyüktür. Dolayısıyla bu büyük daire üzerinde tespit edilen noktanın bir birim hareketi, küçük daire üzerindeki noktanın bir birimden daha küçük bir hareketini gerektirecektir. Bunun neticesi ise parçalanamaz olduğu varsayılan parçanın bölünmesidir.

Aynı delil üç kollu pergel ile de kurulabilir. Şöyle ki, üç kollu pergelin kenarlarda bulunan iki kolundan biri sabitlenip ortadaki ve diğer uçtaki iki kolun hareket ettirilmesi, tıpkı değirmen taşının iç ve dış dairesi üzerinde varsayılan noktaların taşın hareketiyle hareket etmelerine benzer bir sonuç doğuracaktır. Bu sebeple Kâtibî, delili bu şekilde yeniden kurmak yerine parçalanamaz olduğu

⁴⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 389.

varsayılan parçanın bölünebilir olduğunun üç kollu pergelle de ortaya konabileceğini belirtmekle yetinmektedir.

Şârih İbn Mübârekşâh bu delille ilgili kelâmcıların verdikleri cevabı karşı eleştiri olarak aktarır. Buna göre delilde ifade edilenin aksine böylesi bir durum parçanın bölünmesini gerektirmez. Zira küçük olan daire, büyüğünün hareket ettiği bazı zamanlarda durağandır ve dolayısıyla bölünme zorunlu değildir. Değirmen taşının bazı cüzleri hareket ederken diğer bazılarının durağan kalması, onun dağılmasını (infikâk) gündeme getirse de söz konusu taşı demir veya elmas gibi çok daha sert bir malzemeden yapılmış olarak varsaymak da fayda vermeyecektir. Zira Allah'ın kudretinin karşında aciz kalacağı bir şey yoktur. O halde bunun için delil getirilmelidir. İbn Mübârekşâh bu eleştirinin şu şekilde cevaplandığını belirtir: Değirmen taşını çok daha büyük olduğunu ve dıştaki halkanın iç taraftakinden kat kat büyük olduğunu varsayalım. Eğer denildiği gibi küçük olan halka büyüğün hareket ettiği bazı zamanlarda duruyorsa, taşın büyüklüğü oranında dış halka ne kadar büyükse, onun hareketi ile iç halkadaki durağanlıklar da o oranda artacaktır. Öyle ki, durağanlıklar sayıca fazla olduğu için ya küçük olanın hareketi duyumsanamaz ya da durağanlıklar hareketten daha çok duyumsanırdı. Bu ise gerçekte vaki olanın tersidir.⁴¹

Görüldüğü üzere küresel bir blok üzerindeki dairesel yörüngelerde varsayılacak farklı noktaların çizgisel hızlarındaki farklılığın atomik birimlerle açıklanamayacağı, bunun atomik birimin bölünmesini gerektireceği eleştirisine kelâmcılar kutupsal/iç dairenin hareketleri arasına giren sükûnlarla cevap vermektedirler. Ancak bu çözüm, dönmekte olan değirmen taşının katılığını korumayıp hamurlaştığı ya da dağıldığı (tefekük) sorununu doğurur. Bu sorun hem dağılmadıkları duyumla tespit edilebilen tabii nesnelerle hem de bozulma ve dağılma kabul etmeyen gök cisimleri ile ilgilidir. Fiziksel düzlemde bu güçlüklerin üstesinden gelmenin zorluklarından metafizik düzleme yapılan bir atıfla kaçılır ve kudret sahibi fâil-i muhtâr bir Tanrıya inanmakla bu güçlükler aşılmaya çalışılır.⁴²

⁴¹ Bu güçlüklerin farkında olan Nazzâm, cisimlerin dağılması problemini kendi benimsediği sonsuz bölünme fikriyle uyumlu olacak şekilde “tafra teorisi” ile aşmaya çalışmıştır. Bu teorinin ayrıntıları ilerleyen başlıklarda ele alınacaktır.

⁴² İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-‘ayn*, s. 389-390.

Zikredilen *üçüncü delil*, hareket üzerinden geliştirilmiştir. Buna göre hem cismin hem de mekânın atomik yapıda olduğu varsayıldığında hareketin nasıl gerçekleştiği üzerinden delil tesis edilmektedir. Cismin sükûn halinde iken yere teması, bu anlayışta, temas eden kısımda cismin atomik birimleri ile mekânın atomik birimlerinin örtüşmesi durumudur. Cismin atomik biriminin mesafenin bir atomundan diğerine intikal edip örtüşmesi de yine sükûn halini ifade eder. Yani ilk örtüşme anında hareket başlamamış, ikinci örtüşme durumunda ise hareket gerçekleşmiştir. O halde cismin hareketi, onun cüzlerinin bir atomik birimden diğerine intikal etmesi yani iki parçanın ortak sınırında (fasl-ı müşrerek) bulunması demektir. Böylesi bir durumda ise onun ayrıldığı atomla karşılaşan tarafı ile diğer atomla karşılaşan tarafı birbirinden başka olur. Dolayısıyla parçalanamayan nihai birim olan parçanın bölünmesi gerekir ki, bu da baştaki parçalanamazlık varsayımına terstir.⁴³

*Dördüncü delil*de tıpkı değirmen taşı örneğinde olduğu gibi güneşin hareketi ile gölgenin hareketi arasındaki ilişki üzerinden parçalanamayan parça aleyhine delil getirilmektedir. Bu delilin hem hareketle sıkı bir ilgisi söz konusudur hem de karşılıklı olma (müsâmete) ile ilgilidir.⁴⁴ Buna göre atom fikri kabul edildiğinde sadece unsurî cisimler değil gök cisimleri de atomik yapıda olmalıdır. Zira cisimlerin zât ve mahiyet bakımından mütemâsil olduklarına dair ilke, felekler hakkında da aynı hükmün verilmesini gerektirmektedir.⁴⁵ Bu kabulden yola çıkıldığında, güneş parçalanamayan bir birim kadar hareket ettiğinde, yere sabitlenmiş bir çubuğun da bir birim kadar hareket etmesi gerekmektedir. Ancak güneşin bir birim hareketi her zaman gölge boyunu aynı derecede etkilemez. Zira öğle saatinde güneşin birim hareketi ile kısalan gölge boyu, sabah saatindekinden daha kısadır. O halde sabah saatindeki gölge hareketini bir birim olarak kabul ettiğimizde öğle vakti gerçekleşen hareket bir

⁴³ Burada delilin hareket eden parça değil de hareket eden cisim üzerinden kurulmuş olması önemlidir. Kâtibî, parçanın tek başına hareketle nitelenemeyeceğini, hareket edenin cisim olduğunu özellikle belirtir. Cismin hareketi ile parça bi'l-araz hareket eder. Bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 435b. Zira parça ne harekete ne de üzerinde hareket edilmeye kâbilidir (İnne'l-cüz'e gayru kâbilin li'l-hareketi ve gayru kâbilin li'l-hareketi aleyh). Bkz. **a.g.e.**, 434b.

⁴⁴ Bkz. Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 233#5. Nitekim Kâtibî de onu, parçalanmayan parçanın reddine dair karşılıklı olma ile ilgili deliller arasında zikreden Fahreddin er-Râzî'nin aksine bu delilin hareketle ilgili deliller sınıfında tasnifinin daha uygun olacağını belirtmektedir. Bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 436b.

⁴⁵ Fahreddin er-Râzî, feleklerde yırtılma-kaynama (hark ve iltiâm) olmasının imkânının da bu ilke ile ortaya konulduğunu belirtir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/189.

birimden daha kısa olacaktır. Bu ise parçalanamaz birimin daha küçük bir birimin imkânı anlamına gelir ve atomcu tezle çelişir.

Atomculuk aleyhine getirilen *beşinci delil* atomik olduğu varsayılan nihai birimin şekli üzerinden inşa edilmiştir. Buna göre parça sonluluğu, sonluluk ise şekli zorunlu kılar. Şekil ise sınır veya sınırlarca çevrelenen şey demektir. Bu durumda cismi oluşturduğu varsayılan atomik birim hangi şekle sahip olursa olsun, bu durum onun bölünebilir olduğu anlamına gelecektir. Zira, (i) söz konusu nihai birimin küre dışındaki bir şekle sahip olması, doğrudan onda birden çok taraf varsayılabilmesi demektir ve bölünebilirlik ifade eder. (ii) Bu birimlerin küre şeklinde olması durumunda ise, onların bir araya gelip cismi oluşturması, arada bu cüzlerin doldurmadığı boşluklar meydana getirecektir. Bu boşluklar eğer nihai birime eşit ya da ondan büyük ise yine bu nihai birimlerce doldurulabilirdi. O halde atomlar arasında kalan boşlukların bu atomlardan daha küçük olduğu sonucu çıkmaktadır. Burada varlığı Meşşâî gelenek tarafından kabul edilmeyen “boşluk” a bir tür varlık atfedilmesi üzerinden delil inşa edilmemekte, söz konusu boşluğun parçalanamayan parçadan daha küçük olması ile bu parçadan daha küçük bir birimin varlığı üzerinden delillendirme yapılmaktadır. Böylece en küçük ve parçalanamaz olarak kabul edilen nihai birimden daha küçük bir birimin de mümkün olduğu ve dolayısıyla bu parçaya atfedilen parçalanamazlık/bölünemezlik özelliğinin yerinde olmadığı sonucuna ulaşılır.

4.2.1.2. Atomcuların Delillerinin Eleştirisi

Atomcu düşüncenin dayandığı “parçalanamayan parça” düşüncesinin imkânsızlığına işaret eden ve bu fikir kabul edildiğinde ortaya çıkan çelişkileri ortaya koyan delillerin yanı sıra bu fikri mücadelenin diğer bir yönünü teşkil edecek şekilde atomculuk lehine getirilen delillerin eleştirisine de **Hikmetü'l-‘ayn**’da yer verilmiştir. Diğer meselelerde olduğu gibi burada da Kâtibî, kendi bakış açısından söz konusu delillerin en güçlü olanlarına yer vermekte ve onları çürütmeye çalışmaktadır. Kâtibî öncelikle atomcuların iki delilini “şu iddia öne sürülemez (lâ yukâl)” başlığıyla şöyle aktarır:

Şu iddia öne sürülemez: (i) Nokta mevcuttur. Çünkü o; doğrunun ucu (taraf), doğru yüzeyin ucu ve yüzey de mevcut cismin ucudur. Mevcûdun ucu da mevcuttur. Öyleyse noktanın mahâlli de bölünemez, aksi takdirde noktanın da bölünmesi gerekirdi. Zira [noktanın] mahâllinin bir parçasına yerleşen (hâl) [kısım] diğerine yerleşenden başka olurdu.

(ii) Hâlihazırdaki hareket bölünemez. Aksi takdirde onun parçaları bir araya gelmezdi, -zira hareketin parçalarının özelliği bu şekilde olmaktır- böyle bir durumda ise hâlihazırda olan hâlihazırda olmuş olmazdı. [Aynı şekilde] hareketin gerçekleştiği mesafe de bölünemez. Aksi takdirde mesafenin yarısına kadar olan hareket, bütününe kadarki hareketin yarısı kadar olurdu.⁴⁶

Atomcuların *ilk delili* noktanın bölünmezliği üzerine kurulmuştur. Cisimleri meydana getiren parçalanmayan parça anlayışının geometrideki muadili olan bu anlayışa göre noktalar bir araya gelerek çizgiyi, çizgilerin birleşmesi yüzeyi ve en nihayetinde yüzeyler de cismi oluşturur. Bu demek oluyor ki, bölünmez nihai birim olarak nokta tüm boyutların temelini oluşturur. Bu nihai birimin oluşturduğu cismin mevcut olduğu göz önünde bulundurulursa, onu meydana getiren yüzeyin, yüzeyi meydana getiren çizginin ve çizgiyi meydana getiren noktanın da mevcut olduğuna hükmedilmelidir. İşte bölünemez nitelikteki bu noktanın yerleştiği mahâl de bölünemez olmalıdır. Şayet noktanın mahâllinin bölünmeye kâbil olduğu kabul edilirse, noktanın da aynı şekilde bölünebilir kabul edilmesi gerekir. Çünkü noktanın mahâllinin bölünebilirliği varsayımında bu mahâllin her bir parçasına yerleşen şey diğerlerinden başka olacaktır ve mahâl kaç parçadan oluşuyorsa noktanın da o kadar parçası olacaktır. Kutbüddîn Şîrâzî'nin de işaret ettiği üzere bu durum, bir arazın iki mahâlle yerleşmesi anlamına gelir ki, bu imkânsızdır.⁴⁷ İşte buradan hareketle atomcular, tıpkı nokta gibi onun yerleştiği mahâllin de bölünemez olduğunu ve bu bölünemez ontolojik birimin atom olduğunu savunmuşlardır. Bu delilde dikkati çeken husus, tıpkı geometrik boyutların noktadan oluşması gibi cismin de atomik birimlerden oluştuğu şeklinde nokta analojisi üzerinden hareket edilmemesi, bunun yerine nokta ile onun mahâlli arasındaki ilişkiden hareketle atom fikrine geçiş yapılmasıdır.

⁴⁶ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 98.

⁴⁷ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 88b. Ayrıca bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-Makâsîd*, s. 253.

Dolayısıyla bu, delilin sadece nokta analojisinden hareketle kurulan versiyonuna göre ileri bir seviyeye işaret etmektedir.

Cürcânî'nin bu delille ilgili değerlendirmesi oldukça ilgi çekicidir. O, Kâtibî'nin **el-Mûlahhas** şerhine atıfla⁴⁸ delili takrir ettikten sonra ilk olarak nokta, çizgi ve yüzey kavramlarının parçalanmayan parça fikrini savunan ve cismin de bu parçalardan oluştuğunu kabul edenler tarafından filozoflardan farklı şekilde kullanıldığı tespitini yapar. Dolayısıyla ona göre bu delil ilzâmîdir, ancak burhân metoduyla da kurulabilir. Ancak Cürcânî'nin asıl katkısı şu noktadadır: Ona göre bu istidlâl tam olarak kurulsa bile sadece cevher-i ferdin varlığına delalet eder, cismin ondan meydana geldiğine değil. Cürcânî, cevher-i ferdin varlığını savunanların tamamının aynı zamanda cisimlerin ondan meydana geldiğini savunmalarını da kendi tespitine yöneltmiş geçerli bir eleştiri olarak değerlendirmez. Zira ona göre musannifin burada red şeklinde zikrettiği deliller, mutlak manada parçalanmayan parçanın reddine yönelik değil, cismin bu parçalardan oluşmasının imkânsızlığına dairdir. Cürcânî, bu ikisi arasında ayırım yapılmadan yani parçalanmayan parça ile cismin bu parçalardan oluşmasını iki ayrı mesele olarak ele almadan yapılan değerlendirmelerin hatabî olacağını, bunları burhânî olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını da sözlerine ekler.⁴⁹

Cürcânî'nin parçalanmayan parçanın varlığı ile cismin bu parçalardan oluşması meselelerini birbirinden ayırması üzerinden şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Filozofların kesintisiz/bütünlüklü yapıda kabul ettikleri cismin bölünmesi sonucunda ulaşılan bilfiil bölünemez parça ile atomcuların cismi oluşturan ve müstakil bir varlığa sahip olan parçalanamaz parçası birbirinden tamamen farklıdır. Zira filozoflara göre de cismin bilfiil bölünmesi bir noktada durmakta, ondan sonra bölünme vehimde veya zihinde devam etmektedir. Ancak bilfiil bölünmezlik sınırında ulaşılan bu parça cismin nihai birimi ya da cüzü değildir. Zira cisim bu bölünemez parçaların yeniden bir araya gelmesiyle iade edilemez. Cisim en başında kesintisiz/bütünlüklü bir yapı arzeder ve bilfiil cüzlerden oluşmaz. Buna karşın atomcu anlayışta parçalanamaz

⁴⁸ Kâtibî'nin söz konusu takriri ve değerlendirmeleri için bkz. Kâtibi, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 445b-446a.

⁴⁹ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 234#4.

parçanın müstakil bir varlığı vardır ve bu müstakil varlık bu parçaların bir araya gelip cismi oluşturmalarıyla dahi yok olmaz. Zira onlara göre cisim bilfiil cüzlerden oluşmaktadır ve bu cüzlerin cisimden bağımsız varlıkları söz konusudur. O halde her iki anlayışta da cismin bilfiil bölünmesi neticesinde artık bölünmenin olmadığı bir sınıra ulaşılır, ancak filozoflar için bu aşamada ortaya çıkan parça, cismin nihai birimi olmayıp bilkuvve sonsuz bölünmeye kâbidir; atomcular için ise bu sınırdan elde edilen parça cismi oluşturan temel parça olup onun herhangi bir şekilde bölünmesi mümkün değildir. Zira ilk durumda parça, artık cismin bir cüzü değil, müstakil bir cisimdir ve cismin bütünü kendisinde varsayılan bu parçaların toplamından fazla bir şeydir. İkinci anlayışta ise parçalanamayan parçanın müstakil varlığı ile cismin bir parçası olarak varlığı birbirinin aynısıdır. Dolayısıyla Cürçânî'nin dikkat çektiği ayrımı, bilfiil parçalanamayan bir parçanın varlığını ortaya koymak ile onun cismi oluşturuyor olmasının iki farklı ispata konu olması gerektiği şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu çerçevede söz konusu iki yaklaşım şu şekilde karşılaştırılabilir:

	Hilomorfik Yaklaşım (Filozoflar)	Atomcu Yaklaşım (Kelâmcılar)
Cisim	Kesintisiz/Bütünlüklü bir yapıdır, süreklidir.	Bilfiil bölümlüdür, süreksizdir.
Bölünme	Bilfiil bölünme bir sınırdan dursa da bilkuvve sonsuz bölünme söz konusudur.	Bölünme bir sınırdan durur.
Parça (cüz')	Bütündeki hali ile müstakil hali birbirinden başkadır. Cismin bölünmesi ile parçaya ulaşılır.	Bütündeki hali ile müstakil hali aynıdır. Parçalar bir araya gelerek cismi oluşturur.

Tablo 8: Hilomorfik ve atomcu cisim anlayışları

Kâtibî'nin atomun ispatı lehine yer verdiği *ikinci delil* ise mevcut hareketin bölünmezliği esasına dayanmaktadır. İbn Mübârekşâh'ın takririne göre bu delil şöyle anlaşılabilir: Hareket geçmiş, hal ve gelecek olmak üzere üç kısma ayrılrsa da geçmiş ve gelecek madum olup sadece hâlihazırdaki hareket mevcuttur. İşte hâlihazırdaki bu hareket bölünemezdir, aksi halde onun bazı parçaları geçmiş bazıları ise gelecek olur ki, bu bir çelişki teşkil eder.⁵⁰ Delilde, hâlihazırdaki hareketin bölünmezliğinden yola çıkılarak hareketin gerçekleştiği mesafenin de bölünemez cüzlerden oluşması gerektiği sonucuna ulaşılır. Nitekim eğer hareketin gerçekleşeceği mesafenin parçalanamayan bir nihai birimi yoksa ve mesafe sürekli bölünüyorsa, bu durumda önce bu mesafenin yarısı, ondan da önce ilk yarımın yarısı, daha da önce onun da yarısı katedilmelidir. Bu durumda mesafenin bölünmesi bir sınırdan durmayacağı için yarıya bölme işleminin asla bitmeyecek, dolayısıyla da hareketin başlaması dahi mümkün olmayacaktır.⁵¹

Kâtibî, atomcuların bu iki deliline şu ifadelerle cevap verir:

Zira biz şunu söylüyoruz: (i) Mevcûdun ucunun da mevcûd olduğunu kabul etmiyoruz. Çünkü uçlar dış dünyada hüviyeti olmayan ve temyiz edilemeyen vehmî şeylerdir. Fakat bunu kabul etsek bile mahâllinin bölünmesiyle noktanın da bölüneceğini kabul etmiyoruz. Zira onun bölünmesi ancak sereyân şeklinde yerleşmesi durumunda olurdu ki, bu imkânsızdır.

*(ii) Hâlihazırdaki hareketin bölünmesi ile eğer vehmî bölünme kastediliyorsa, böyle bir durumda hareketin parçalarının bir araya gelmeyeceğini kabul etmiyoruz; eğer bununla kastedilen şey bilfiil bölünme ise, onun bölünmemiş olması parçalanamayan parçanın varlığını zorunlu kılmaz. Zira onun vehmî veya farazî olarak bölünmesi mümkündür.*⁵²

İlk delilin eleştirisinde Kâtibî, Meşşâî gelenekteki nokta tasavvurunu gündeme getirmektedir. Bu anlayış holistik yaklaşımı esas aldığı için burada parçadan değil

⁵⁰ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 391-392. Aynı delili takrir eden Cürçânî, bu delilin lâzımını “cisman bilfiil değil, bilkuvv ve parçalardan oluşması” şeklinde belirler. Bkz. Cürçânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 234-235#5.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî'nin atom fikrini savunanların delilleri arasında ilk sırada saydığı ve “en güçlü delil” olarak nitelediği bu delili Kâtibî “son derece zayıf” bulmaktadır. Bkz. Kâtibî, *el-Münassas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 442a.

⁵² Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 98.

bütünden hareket edilir. Dolayısıyla atomcu anlayıştaki kabulün aksine geometrik şekiller noktaların bir araya gelmesi ile oluşmaz; aksine, noktanın olabilmesi için çizgi, onun varlığı için yüzey ve yüzeyden söz edebilmek için de cismin varlığı şarttır. Noktanın dış dünyada müstakil bir varlığı bulunmadığı gibi o, konumda temyiz de edilemez.⁵³ Zira uçlar vehmî şeyler olarak kabul edilir ve ucu oldukları şeyden bağımsız bir hüviyete sahip olarak değerlendirilmezler. Kâtibî, bunun aksi tasavvur edildiğinde dahi atomcu fikrin gerekli olmayacağını savunur. Yani noktanın müstakil olarak mevcûdiyeti kabul edilse dahi onun varlığı mahâllinin de bölünmezliğini zorunlu kılmaz. Zira hâl-mahâl arasındaki ilişki ancak sereyân şeklinde olduğunda böylesi bir zorunluluktan söz edilebilir ki, nokta ile mahâlli arasındaki ilişki böyle değildir. Mutlak hulûlde ise mahâllin bölünmesi ile zorunlu olarak hâlin de bölünmesi gerekmez. Kutbüddîn Şîrâzî bu durumu babalığın babaya ve birliğin bileşiğe nisbeti şeklinde açıklar. Buna göre burada babanın veya bileşiğin bölünmesi, babalık ve birliğin de bölünmesini gerektirmez. Zira bu örneklerde hulûl sereyân şeklinde değildir.⁵⁴

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin hâl-mahâl ilişkisini bu şekilde açıklamasını eleştirir. Ona göre hâl ya tüm cüzlere yerleşir, ya bazı cüzlere yerleşir ya da hiç yerleşmez. İlk durum imkânsızdır, zira bu durumda bir tek araz birden çok mahâl ile kâim olmuş olur. İkinci durumda da söz ilkinde döner. Üçüncü durumda ise hulûl gerçekleşmemiş olur. Hillî'ye göre birlik ve izafetler zihnî şeyler olup bunların hariçte varlığı yoktur, aksi halde teselsül meydana gelir. Öyle görünüyor ki, noktanın araz olarak hâl oluşunu Kutbüddîn Şîrâzî'nin yukarıda yaptığı şekilde açıklamak onu tatmin etmemektedir. Çünkü o, noktanın hariçte mevcûdiyetini kabul etmekte, dolayısıyla onun mahâl ile olan ilişkisini izafî şeylerle açıklamak ona doğru görünmemektedir. Ancak Kutbüddîn Şîrâzî noktanın mahâlli ile ilgili başka önerilerde de bulunur. Ona göre bölünemez şeyin bölünebilen şeyin parçalarına değil de bütüne (mecmu') hâl olması mümkündür. Ancak onun bütüne hâl olması, onun bütün olması bakımındandır. Böyle bir durumda hâlin bölünmesi gerekmez, zira onun mahiyeti

⁵³ Kâtibî bu vurguyu başka vesilelerle de yapmaktadır. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 61, 65.

⁵⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 89a. Ayrıca bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsîd**, s. 254.

başka şeyle mukavvim olup ona bölündüğü halde bütün olmak bakımından bütün o şeye bölünmez ve onunla mütekavvim değildir. Çünkü bütünün mahiyeti, bütün olmak bakımından bütünden başkadır. Ne var ki Hillî bu tür bir öneriye de sıcak bakmaz. Zira ona göre bölünebilir şeyde hâl olma ya ayrı ayrı tüm parçalara ya da bazı parçalara olur.⁵⁵

Kâtibî'nin uçların mevcûdiyetini reddeden bu yaklaşımı da yoğun bir şekilde eleştirilmiştir. Öncelikle İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, uçların mevcut niceliğin türleri olduğunu belirterek nasıl olup da bunların madum olduğuna hükmedilebildiğini hayretle sorar.⁵⁶ Onun bu eleştirisini zayıf bulan Kutbüddîn Şîrâzî ise burada asıl tartışma konusu olan şeyin nokta olduğuna, onun ise bitişik/kesintisiz (muttasıl) niceliğin türlerinden biri olmadığına işaret eder.⁵⁷ Hillî'nin itirazına İbn Mübârekşâh da aynı ifadelerle noktanın bitişik/kesintisiz nicelik değil, uç olduğunu belirterek cevap verir. Ancak bu cevabına rağmen İbn Mübârekşâh'a göre sonlu mikdârın ucu mevcuttur ve bu, şüpheye yer bırakmayacak kesinliktedir. Zira eğer uçlar mevcut olmasaydı, mikdâr sonlu olmazdı. Bu durumda ise sonlu mikdâr ancak bir şeyle karşılaştığında kesintiye uğrar ve bu şey onun ucu olurdu. Ona göre buradan anlaşılan şudur: "Uç (taraf)" ile kastedilen eğer mikdârın sona erdiği şey ise, bu takdirde uç kesinlikle mevcuttur ve tıpkı mikdâr gibi konum sahibidir; eğer kastedilen şey mikdârın sona ermesi ise bu ademî bir durumdur. Ancak bu, sırf yokluk (adem-i mahz) değil, bir boyutun yokluğudur. Mikdârın sona ermesi ise bir şeyle ('inde şey'in) gerçekleşir ki, bu da ya bir mikdârdır ya da mikdâr değil de hakiki bir uçtur. Dolayısıyla her halükarda uçların mevcûdiyeti kesindir.⁵⁸ Cürcânî ise musannifin başka eserlerinde zikrettiğini belirttiği bir delile, mikdârlarda uçların mevcûdiyetinin en açık delili olarak yer verir. Bu delile göre iki cismin birbirine temas ettiği varsayıldığında bunların teması (i) zâtın tamamı ile olamaz, zira bu girişimlik (tedâhul) demektir ve imkânsızdır; (ii) madum bir şeyle de olamaz, zira bunun imkânsızlığı apaçıktır; (iii) temas yönünde bölünebilen bir şeyle de olamaz, aksi halde tamamen

⁵⁵ Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 255; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 89a.

⁵⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 254.

⁵⁷ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 89a.

⁵⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 392.

temas varsa ya yine girişimlik, ya da bir kısım ile temas söz konusu olur ve söz başa döner. O halde geriye (iv) temas yönünde bölünmeyen bir şey ile temas gerçekleşmesi seçeneği kalır. Bu şey diğer iki yönde bölünse de cismin bir cüzü değildir, çünkü cismin cüzleri üç yönde bölünür. O halde konum sahibi, sadece derinlik yönünde bölünmeyen, mevcut bir şeyin varlığı sabit olur ki, bu da yüzeysidir. Aynı delil iki yüzeyin veya iki çizginin teması varsayımında kullanılarak tıpkı cismin ucu olan yüzeyin varlığının ispatı gibi yüzeyin ucu olan çizginin ve çizginin ucu olan noktanın varlığı da ortaya konulur.⁵⁹

İkinci delilin eleştirisinde ise Kâtibî, delilde sözü edilen hâlihazırdaki hareketin bölünmesi ile ne kastedildiğini irdeler. Buna göre burada kastedilen şey eğer vehmî bir bölünme ise bu durum hareketin cüzlerinin bir araya gelmesine mâni değildir; eğer bilfiil bölünme kastediliyorsa bu da mesafede atomik birimlerin olmasını gerektirmez, zira hâlihazırdaki hareketin cüzlerinin vehmî veya farazî olarak bölünmesi mümkündür. Ancak İbnü'l-Mutahhar el-Hillî bu açıklamayı son derece yetersiz ve zayıf bulur. Ona göre hareketin cüzlerinin hâlde (şu an) bir araya gelmesi imkânsızdır, hatta hâlde onun varlığından söz edilemez. Zamanla mutabık bir şekilde onun hâlde var olduğu farzedildiğinde dahi ne bilfiil ne de vehmen bölünme kabul eder. Hillî'ye göre musannifin bu ve benzeri açıklamaları, aklî ilimlerde derinleşmemiş olmanın ve incelediği şeyin lâzımlarını yeteri derecede bilmemenin bir göstergesidir.⁶⁰

Atomcuların ikinci delili filozofların bütüncül/bitişik cisim anlayışlarına uymamaktadır. Bunun için öncelikle filozofların nicelikleri nasıl değerlendirdiklerine bakmak gerekir. Kâtibî'nin de **Hikmetü'l-'ayn**'da yer verdiği tasnife göre nicelikler sürekli ve süreksiz olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu ayrımın temelini söz konusu niceliğin parçaları arasında ortak bir sınır (hadd-i müsterek) olup olmaması oluşturur. Süreksiz nicelik sayılardan oluşur; sürekli nicelik ise zâtı karar kılmış (kârru'z-zât) mikdâr ve zâtı karar kılmamış olan zaman şeklinde yine ikiye ayrılır. Buradaki ayrımın temelini oluşturan şey ise sürekli niceliğe ait parçaların bir arada bulunup bulunamamasıdır. Mikdâr, parçaları bir arada bulunabilen nicelikleri; zaman ise parçaları bir araya gelemeyen niceliği ifade eder. Mikdâr da kendi içerisinde bir

⁵⁹ Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 235#2.

⁶⁰ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 255.

yönden bölünebilen çizgi, iki yönden bölünebilen yüzey ve üç yönden bölünebilen ta‘lîmî cisim şeklinde üç kısma ayrılır.⁶¹ Burada bizim için önemli olan “hadd-i müşterek” kavramıdır. Bu kavram filozofların sürekli niceliklerin sürekliliğini ortadan kaldırmadan onlar üzerinde sınırlar varsayabilmelerini mümkün kılmaktadır. Buna göre örneğin bir çizgi üzerinde bir nokta varsayılabilir ve bu nokta çizginin o noktadan iki yana uzayan parçalarının ortak sınırıdır. Bu şekilde çizgi bölünmek istendiğinde üç parçaya değil ikiye bölünebilmektedir. Aynı şey zaman için de geçerlidir. Bu anlayışta zaman atomculardaki gibi geçmiş, hâl (şu an) ve gelecek diye üçe değil, ikiye ayrılabilir. Onların “an” diye isimlendirip müstakil bir parça addettikleri şeyi filozoflar, geçmiş ile geleceğin ortak sınırı olarak görüp müstakil bir parça olarak değerlendirmezler. İşte bu sebeptir ki, İbn Mübârekşâh ve Cürcânî’nin işaret ettikleri üzere, delilde zamanın ve ona uygun olarak hareketin geçmiş, hâl ve gelecek diye bölünmesi filozoflar için geçerli değildir. Zira onlara göre hâl, geçmişin sonu ve geleceğin başı olan ortak bir sınırı ifade etmektedir. Ortak sınırlar ise mikdârların müstakil bir cüzü değildir, aksi halde ikiye bölünmek istenen şeyin üçe, beşe, yediye...bölünmesi gerekirdi. Bunun sebebi ise önce niceliğin parçaları arasındaki ortak sınırın müstakil bir parça sayılarak parça sayısının üçe çıkarılması ve ardından her seferinde ortadaki parçanın da aynı usulle üçe bölünmesidir. Bu ise bir çelişkidir.⁶² Bu sebeple Cürcânî, hadd-i müşterek olarak isimlendirilen şeyin özelliğini “müşterek şeye eklendiğinde onu ayırmamak” olarak zikreder.⁶³

Fakat atomculuk lehine getirilen delildeki bu uygunsuzluk, aynıyla aleyhte getirilen hendesî kaynaklı deliller için de geçerlidir. Zira kelâmcıların süreksizlik geometrisini esas alarak geliştirdikleri delillerin Euclidesci süreklilik geometrisini benimseyen filozoflar nezdinde kıymeti ne ise, benzer şekilde filozofların Euclides geometrinin ilkeleriyle elde ettikleri delillerin kelâmcılar nezdinde değeri de öyledir. Kâtibî’nin atomculuk aleyhine zikrettiği deliller içerisinde doğrudan hendesî olanlara yer vermeyişi, bu durumun farkında olması şeklinde son derece bilinçli bir tutum olarak yorumlanabilir. Ayrıca mantıkçı kişiliği de ön planda olan musannifin bunun

⁶¹ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 62.

⁶² Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 392; Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 235#4.

⁶³ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 157#1.

yerine tartışmayı mümkün kılacak bir üst dil olarak mantığı ön plana çıkarmaya çalışması da bu bilinçli tercihin bir diğer ayağı olarak görülebilir.

Kelâm atomculuğu aleyhine getirilen deliller ve atomcuların delillerinin eleştirisinin ardından, tabii cismin yapısı ile ilgili diğer teorilerin **Hikmetü'l-‘ayn** geleneğinde nasıl değerlendirildiğine geçebiliriz.

4.2.2. Diğer Teorilerin Değerlendirilmesi

Daha önce de işaret edildiği üzere, tabii cismin yapısı ile ilgili tartışmalarda genelde altı farklı görüş sıralanmakla birlikte bu görüşleri iki ana çizgiye indirgemek mümkündür. Bu görüşler tasnif edilirken yapılan şemalar da gösteriyor ki, en temel tartışma, cismin bilfiil parçalı olup olmadığı ile ilgili olup eğer parçalı ise bunların sonlu ya da sonsuz oluşu, parçalı değilse bilfiil bölünmenin bir sınırdan durup durmayacağı meseleleri ise ikincil tartışmalar konumundadır. Sözü edilen iki ana çizgiden biri filozoflarca, diğeri ise kelâmcıların çoğu tarafından temsil edilmektedir. Buraya kadarki tartışmalarda kelâm atomculuğu ile ilgili değerlendirmelere yer verilmişti, şimdi ise diğer görüşlerin nasıl değerlendirildiğine kısaca değinilecektir.

İlk olarak filozoflarla aynı grupta tasnif edilen bir görüşe değinelim. Bu görüşü savunanlar tıpkı filozoflar gibi cismin hem algıda hem de kendinde kesintisiz/bütünlüklü olduğunu kabul etmekte, ancak onlardan farklı olarak tabii cismin sonlu bölünebileceğini savunmaktadırlar. Bu görüş şerhlerde Muhammed Şehristânî ve filozof tabip Muhammed Zekeriyâ er-Râzî'ye nisbet edilmekte,⁶⁴ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ise “merdûd bir görüş” olarak nitelediği bu görüşü sadece Muhammed Şehristânî'ye nisbet etmektedir.⁶⁵ Tasnifteki mantıki bir ihtimale denk gelmesi sebebiyle şerhlerde zikredilen bu görüşle ilgili ayrıntılı açıklamalar yer almadığı gibi onun detaylı bir eleştirisine de yer verilmemiştir. Râzî'nin “beş ezeli ilke” kabul ettiği ve bunlardan birinin de heyûlâ olduğu bilinmektedir.⁶⁶ Ancak onun

⁶⁴ Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 215; Muhammed b. Musa et-Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 77b.

⁶⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu'l-Makâsıd**, s. 249.

⁶⁶ Zekeriyâ er-Râzî, “el-Kavl fi'l-heyûlâ”, **Resâilu felsefiyye**, der. ve nşr. Paul Kraus, Câmia'tu Fuâd el-Evvel, Kahire 1939, I/224-226.

pasif olarak nitelediği ezeli heyûlâsı aynı zamanda atomik yapıdadır ve bu atomlar aktiftir. Cisimler ise dağınık halde bulunan bu atomların birleşmesiyle meydana gelir. Görünürde bir çelişkiye işaret eden kendisi pasif ama aktif atomlardan oluşan ezeli heyûlâ fikri, Zekeriyyâ er-Râzî'nin bu konuya dair eserlerinin günümüze ulaşmamış olması, onun fikirlerinin ikincil kaynaklardan derlenmesi ile ilgili olmalıdır.⁶⁷ Râzî'ye nisbet edilen bu görüşler çerçevesinde, cisimden hareket edildiğinde onun kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olarak kabul edilmesi onu filozofların görüşüne yaklaştırırken, âlemin nihai birimlere indirgenmesi ve cismin atomların bir araya gelmesiyle oluşması açısından bakıldığında ise onun tabii cisim görüşü kelâmcılara yakındır. Şu farkla ki, “Râzî için atomculuk dini bir öğreti veya metafizik bir akide değil, açıklayıcı bir nazariye idi.”⁶⁸

Aynı görüşün isnad edildiği Muhammed Şehristânî için ise durum biraz daha kapalıdır. Zira elimize ulaşan eserlerinde o, mensubu olduğu Eş'arî geleneğine paralel şekilde âlemin mütemâsil cevherler ile birbirinden farklı arazların bileşiminden meydana geldiği görüşünü savunmakta ve başta İbn Sînâ olmak üzere heyûlâ-sûret fikrini savunan filozofları eleştirmektedir. Mesela onun kelâma dair eseri **Nihâyetü'l-ikdâm**'ın sonuna, bazı nüshalarda yer aldığı gerekçesiyle neşreden tarafından eklenen “Cevher-i ferd'in ispatı” başlıklı kısımda Şehristânî, filozoflara karşı kelâmcıların cevher-i ferd anlayışını savunmaktadır.⁶⁹ Ancak klasik kaynaklar Muhammed Şehristânî'ye kesintisiz ancak sonlu bölünmeye kâbil cisim fikrini nisbet etmede oldukça ısrarlıdır.⁷⁰ Hatta Fahreddin er-Râzî bu görüşün yalnızca Muhammed Şehristânî tarafından **el-Menâhic ve'l-beyânât** (bazı kaynaklarda **el-Menâhic ve'l-âyât**) adlı eserinde savunulduğunu belirtmektedir.⁷¹ Fakat söz konusu eserin elimizde

⁶⁷ Zekeriyyâ er-Râzî'nin tabii cismin yapısı ve heyûlâ ile ilgili görüşleri için bkz. Mahmut Kaya, “Râzî, Ebû Bekir”, **DİA**, XXXIV/480; İbrahim Hakkı Aydın, “Ebû Bekir Râzî'de Beş Ezeli İlke”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15 (2001), s. 129-133.

⁶⁸ Lenn E. Goodman “Muhammed b. Zekeriyya er-Razi”, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, I/245.

⁶⁹ Bkz. Abdülkerim Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîlâm**, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934, s. 505-514.

⁷⁰ Mesela bkz. Şemsüddîn Semerkandî, **Beşârâtü'l-İşârât**, Tahran Üniversitesi Ktp., 2792, 42b; Adûdüddîn el-Îcî, **el-Mevâkıf fî 'İlmi'l-Kelâm**, s. 186.

⁷¹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/20. Şehristânî'nin **Nihâyetü'l-ikdâm**'ın sonunda kelâmcıların düşüncelerini ortaya koyma amacını gerçekleştirdiğini, daha sonra ilahiyatçı filozofların kuruntulardan ibaret olan görüşlerini ortaya koyacağını belirttiği ifadeleri (bkz. **a.g.e.**, s. 503-504) eserin nâşiri ve mütercimi A. Guillaume tarafından onun **el-Menâhic ve'l-beyânât** adlı

olmaması, onun bilinen diğer eserlerinde Zekerıyyâ er-Râzî'nin görüşüne benzer bir görüşü savunmamış olması ve en nihayetinde **Hikmetü'l-'ayn** ve şerhlerinde bu görüşe dair bilgilere veya eleştirilere yer verilmemiş olması, nihai bir karar vermemizi engellemektedir.

Zekerıyyâ er-Râzî ve Muhammed Şehristânî'ye atfedilen bu görüşün ardından Mutezili kelâmcı Nazzâm'ın tabii cismin yapısına dair görece daha çok bilinen görüşünü inceleyebiliriz. Nazzâm de tıpkı felâsife gibi atomcu düşünceye karşı çıkan bir düşündürdür. Ona göre de cisimler atomlardan değil, arazlardan meydana gelmektedir. “Her parçanın (cüz') yine bir parçası, her kısmın yine bir kısmı ve her yarımın yine bir yarısı vardır. Böylece parçanın sonsuza kadar bölünmesi caizdir ve bu bölünmenin bir sınırı da yoktur.”⁷²

Nazzâm'ın meseleye kelâmcılar gibi başlayıp ancak onlar gibi bitirememesi, yani tabii cismin algıda görüldüğünün aksine bilfiil bölümlü olduğunu savunmasına rağmen onun bilfiil bölünmesinin bir sınırda duramayacak şekilde devam ettiğini kabul etmesine, Cürçânî dikkat çekici bir yorum getirir. Ona göre Nazzâm'ın atomculuğu kabul etmeyip bilfiil sonsuz parça fikrini savunmasının sebebi, atomculuk aleyhinde olanların delillerini reddetme gücünü kendinde bulamamasıdır. Yani Nâzzâm parçalanmayan parça fikrini kabul etmeyenlerin delillerini görüp bunları reddedemeyince bu delillere boyun eğmiş ve cismin sonsuza dek bölünebileceğine hükmetmiştir. Ancak sonsuza giden bu bölünmelerin cisimde bilfiil bulunduğunu zannederek cismin bilfiil mevcut sonsuz parçalardan oluştuğunu söylemekle o, yine parça görüşüyle yüz yüze kalmıştır. Zira mümkün bölünmelerin tamamı eğer cisimde

eserinin bu amaçla yazılmış olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Bkz. Abdülkerim Şehristânî, **The Summa Philosophiae of al-Shahristânî: Kitâb Nihāyatü'l-Iqdām fı 'İlmi'l-Kalām**, Mütercimnin girişi, İng. çev. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934, s. XIII.

⁷² Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 318. Klasik müelliflerden Hayyât ve Pines gibi bazı modern araştırmacılar Nazzâm'ın da tıpkı filozoflar gibi vehmî bölünmeyi kabul ettiğini belirterek ona atfedilen bazı görüşlerin tartışmalı olduğunu ima ederler. Bkz. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât, **el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid**, thk. H. S. Nyberg, Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, Kahire 1344/1925, s. 33-35, 55; Shlomo Pines, **Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn**, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1365/1946, s. 12-13, 4 no'lu dipnot.

bilfiil gerçekleşmişse, yeni bir bölünmenin gerçekleşmesi imkânsızdır ve dolayısıyla cisim bölünmeyi kabul etmez.⁷³

Nazzâm'a nisbet edilen bu görüş daha ilk bakışta kendi içinde izahı zor bir paradoks barındırdığı eleştirisiyle karşılaşmıştır. Tabii cismin yapısına dair görüşlerin tasnifi ile ilgili başlıktan hatırlanacağı üzere Nazzâm cismin algıda görüldüğünün aksine kesintisiz/bütünlüklü olmayıp bilfiil bölümler içerdiğini kabul etmesi sebebiyle kelâmcılarla aynı cenahta yer alır. Ancak onlardan farklı olarak cismi oluşturan parçaların bilfiil sonsuz olduğunu kabul eder. Bu açıdan da o, filozofların “bilkuvve sonsuz bölünen cisim” anlayışına yaklaşır. Ancak bilfiil sonsuz bölünme fikri, filozofların da kabul edemeyeceği bir düşüncedir. Zira cisim bilfiil parçalı olup bu parçalar da sonsuz bölünebiliyorsa, o halde sonlu bir mikdâra sahip cismin sonsuz parçalardan oluşması çelişkisiyle karşı karşıyayız demektir. Bu şekilde sonsuz parçalardan oluşan bir telif, sonsuz bir boyutun meydana gelmesi demektir. Buna bağlı olarak da sonlu bir zamanda hareket mümkün olmayacaktır, zira böylesi bir hareket sonlu bir zamanda sonsuz cüzlerin katedilmesi anlamına gelir. İşte Kâtibî tam da bu ifadelerle isim belirtmeden Nazzâm'ın görüşünü eleştirmektedir:

*Buradan anlaşılmaktadır ki, cismin parçalanmayan sonsuz parçalardan oluşması da imkânsızdır. Zira [cisim] sonsuz parçalardan meydana gelseydi, (i) sonlu zamanda sonsuz parçaları katetmiş olur ve (ii) bu telif sonsuz boyutların varlığına sebep olurdu.*⁷⁴

Burada ilk delil (i) ile ilgili olarak, zamanın da sonsuz cüzlerden oluştuğunu söyleyerek zaman, mesafe ve hareket arasındaki mutabakatı tutarlı hale getirmek mümkün ise de, bu cevap sonlu bir şeyin nasıl olup da bilfiil sonsuz cüzlerden oluştuğu sorununun çözümüne katkı sağlamaz.⁷⁵ Pekâlâ, (ii) bu deliller karşısında Nazzâm'ın – tıpkı filozofların yaptığı gibi– cismin bölünmesinin bilkuve sonsuz olmasını kastettiğini söyleyerek cevap vermek mümkün müdür? Zira filozoflar da cismin

⁷³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/772-773#1118.

⁷⁴ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 98. Bu iki delil daha önce İbn Sînâ tarafından zikredilmiştir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)*, II/14#242. Ayrıca bkz. a.mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 81#76.

⁷⁵ Bkz. İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 394; Cürçânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn*, s. 236#3; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, II/772#1127.

bölünmesinin, artık bölünme kabul etmeyen bir sınırdan durmayacağını, bölünmenin bilkuvve sonsuz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak Nazzâm'ın cismin kesintisiz/bütünlüklü değil de bilfiil bölümlü olduğunu kabul etmesi, söz konusu eleştiriye bu şekilde cevap verme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Zira cismin bilfiil bölümlü olduğunu savunmak, onu oluşturan mevcut parçaların onda bilfiil mevcut olması demektir. Bu parçaların da sonsuz olduğunu söylemek, kaçınılmaz olarak Kâtibî'nin yer verdiği eleştiri ile karşı karşıya kalınması demektir. Bu eleştiriden kaçmanın yollarından biri, İbn Mübârekşâh'ın da işaret ettiği üzere⁷⁶ parçaların girişimli olması (tedâhul) fikrini kabul etmektir, ancak bu kez de girişimlik fikrinin getirdiği hacimle ilgili sorunlar ve eleştirilerle karşı karşıya kalınacaktır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kâtibî'nin yukarıda alıntıladığımız delili ile ilgili olarak okuyucuyu **el-Esrâru'l-hafiyye** adlı eserine yönlendirir. Bu eserinde Hillî, delilde sonsuz olacağı söylenen şeyin mikdâr mı yoksa parça mı olduğunu sorar. Şayet kastedilen şey mikdâr ise bu doğru değildir; eğer parçanın sonsuz olduğu kastediliyorsa bu zaten karşı tarafın görüşüdür. O halde sonlu mesafenin sonsuz cüzlerden oluşması gibi zaman da sonsuz cüzlerden oluşur ve bu ikisi birbirine mutabıktır.⁷⁷ Bu ifadeleriyle Hillî, tıpkı İbn Mübârekşâh ve Cürçânî'nin belirttiği şekilde, sonsuz parçalardan oluşan zaman anlayışına sahip olunduğunda bu delilin söz konusu fikri çürütmek için yetersiz kalacağına işaret ediyor olmalıdır.

Ancak Nâzzâm bu türden eleştirilere kendi ismiyle özdeşleşen “tafra teorisi” ile cevap verdiği görülür. Ona göre sonlu bir zamanda sonsuz cüzlerden oluşan bir mesafenin katedilmesi mümkündür; ancak bu, tüm parçalara uğrayarak değil, kimi parçaları sıçrayarak geçme yoluyla gerçekleşir. Bunun örneği olarak zikredilen şey, dönen bir topacın hareketidir. Dönen bir topacın alt kısmı ile daha büyük olan üst kısmının katettiği mesafeler birbirinden farklıdır. Onun üst kısmının daha fazla mesafe katetmesi, diğer ucun erişemeyeceği şeylere temas etmesi sebebiyledir.⁷⁸ Bunun anlamı, topacın alt kısmı ve üst kısmındaki dairelerin çapı farklı olduğu için bu daireler

⁷⁶ Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 394. Ayrıca bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II/776#1122.

⁷⁷ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **el-Esrâru'l-hafiyye**, s. 234-235. Tâlişî de aynı itirazı aktarmaktadır. Bkz. Muhammed b. Musa et-Tâlişî, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822, 151b.

⁷⁸ Bkz. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 321.

hareket ettiğinde geniş olan dairenin diğerinden daha çok mesafe katetmesi, aynı zamanda daha çok şeye temas ediyor olmasıdır. Fahreddin er-Râzî'nin aktardığına göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf bilfiil sonsuz bölünme kabul edildiğinde sonlu zamanda bir mesafenin aşılamayacağı deliliyle ona itiraz ettiğinde, Nazzâm tafra görüşünü ortaya atmıştır. Ona göre tafra fikri akla uzak (be'îd) gibi görünse de bunun, cevher-i ferd düşüncesinin yol açtığı değirmen taşının dağılması (tefekkek) şeklindeki akla uzaklıktan daha fazla olmadığı kanaatindedir.⁷⁹

Nazzâm'ın topaç örneği, filozofların parçalanmayan parçanın reddi için getirdikleri “değirmen taşı” örneği ile aynı esasa dayanır. Her iki örnekte de birim zamanda katedilen mesafeler farklı iken filozoflar buradan parçalanamayan parçadan daha küçük bir birimin varlığı sonucuna ulaşp onun bölünebilirliğine hükmetmekte; Nazzâm ise bu iki hareketin farklılığını izah etmeye odaklandığı için dikkatini bunu açıklamaya yoğunlaştırmaktadır.

Ne bilfiil sonsuz parçalardan oluşan cisim fikri ne de bu fikrin ortaya çıkardığı problemleri aşmak için ortaya atılan tafra teorisi **Hikmetü'l-'ayn**'da eleştirilen konulardan biridir. Öyle görünüyor ki Kâtibî, Mu'tezilî kelâmcılar tarafından dahi çokça eleştirilere konu olmuş olan bu teoriyi⁸⁰ tabii cismin yapısına dair aklî bir ihtimal olarak gündeme getirmektedir. Onun dile getirdiği eleştiri, esas itibariyle cismin bilfiil bölümlü olduğunu öngören ihtimallerden birini geçersiz kılma amacına matuftur. Zira parçalanmayan parça fikrinde olduğu gibi Nazzâm'ın görüşü de cismin kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olmadığını öngörmektedir. Bu sebeple, ister sonlu ister sonsuz parçalardan oluşsun, bilkuvve sonsuz bölünmeye kâbil kesintisiz/bütünlüklü

⁷⁹ Bkz. Fahreddin er-Râzî, **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/69. Ayrıca bkz. Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, II/772#1117. Esasında detaydaki farklar paranteze alındığında parçalanamaz parça fikrini savunan kelâmcılar açısından tafra teorisinin akla uzak olması şaşırtıcıdır. Zira hareketi de bir araz olarak gören ve sürekli yeniden yaratma ile varlığı izah eden kelâmcı anlayışta yaratıcının bir arazi hemen bitişiğindeki mekânda değil de daha ötede yaratmasında şaşılacak bir durum olmamalıdır. M. Rashed'in işaret ettiği gibi Nazzâm'ın bu düşüncesi duyulur dünyada sürekli gerçekleşen bir mucize olarak anlaşılabilir, bunun kelâmcıların pozisyonu bakımından anlaşılır bir durum olması beklenir. Rashed'in ifadesi için bkz. Marwan Rashed, "Natural Philosophy", **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 289; krş. “Tabiat Felsefesi”, **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 319.

⁸⁰ Mutezilî kelâmcılar tarafından Nazzâm'a yöneltilen eleştiriler için bkz. Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1997, I/206-207.

cevher fikrini savunan diğer filozoflar gibi Kâtibî'nin de amacı, bilfiil parçalı cisim düşüncesini çürütmektir. Şimdi diğer görüşlere yönelik eleştirilerinin peşi sıra Kâtibî'nin kendi cisim anlayışını nasıl ortaya koyduğuna kısaca değinebiliriz.

4.2.3. Filozofların Görüşü: Bilkuvve Sonsuz Bölünen Kesintisiz Cevher

Daha önce bahsi geçtiği üzere, **Hikmetü'l-'ayn**'da cismin heyûlâ ve sûretten meydana geldiği cevher-araz teorisi bağlamında Metafizik III.2'de ele alınarak ispatlanmış, bu konuda diğer görüşler aleyhine deliller ve onların delillerine yönelik eleştiriler ise Fizik I.1'e bırakılmıştır. Bu çalışmanın ikinci bölümünde “Bir cevher olarak cisim” başlığıyla Kâtibî'nin ulaştığı sonuçlar değerlendirilmişti, ancak onun karşıt görüşlere yönelik yukarıda yer verilen eleştirilerinin ardından birkaç noktanın altını çizmek faydalı olacaktır.

Kâtibî'nin yukarıda yer verilen eleştirilerini takiben kullandığı şu ifadeler, onun cisim anlayışının temel karakterini ortaya koymaktadır:

Böylece cisimde bilfiil parçalar bulunmadığı, aksine onun tıpkı algıda olduğu gibi kendinde kesintisiz olduğu anlaşılmaktadır.

Bölünmeyi gerekli kılan sebepler ya ayırma (el-fekk) ya vehim ya da iki arazın farklılaşmasıdır. [Cismin] bölünmesi, artık bölünmeyi kabul etmeyen bir sınırdan son bulmaz. Aksine cisim, sonsuz bölünmeyi kabul eder. Evet, bilfiil ayırma şeklindeki bölünme bir engel sebebiyle durabilir ancak vehmî olan durmaz.

Heyûlânın kendi zâtında bir mikdârı yoktur. Aksi takdirde sadece kendisine mutabık olanı kabul ederdi. Mikdâr ise bölünmeyi kabul etmesi için heyûlâyı hazırlar. Ancak onun bölünmesi başka bir heyûlâsının olmasını gerektirmez. Zira heyûlâ zâtı gereği bitişik değildir.⁸¹

Kâtibî'nin atomcu cisim anlayışına yönelik eleştirilerinin ardından cismin kesintisiz oluşuna yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Buradan anlaşılıyor ki, cismin bilfiil

⁸¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 98. Kâtibî, heyûlânın ispatı bahsine de aynı önerme ile başlar (el-cismü'l-mâî muttasılun vâhidun). Bkz. **a.g.e.**, s. 51. Aynı vurgulara sahip bir pasaj için bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 81#77.

parçalar barındırmayan kesintisiz bir yapıda olması, yani onun cevherî birliği, altı çizilmesi ve üzerinde dikkatle durulması gereken en temel niteliğidir. Dolayısıyla bu ifadeler, parçalanmayan parça fikrinin reddine dair çabanın nihai hedefinin de söz konusu kesintisizlik fikrini korumak olduğunu göstermektedir. Pasajdaki bir diğer vurgu ise cismin bölünmeye kâbil olduğu ve bilfiil bölünme zât gereği değil ancak bir engel sebebiyle dursa dahi vehmî bölünmenin duracağı bir sınırın olmadığı noktasıdır. Bu demek oluyor ki, cismin kesintisizliği ve sonsuzca bölünmeye kâbil oluşu burada belirlenen iki kırmızı çizgi niteliğindedir. O halde şu iki sorunun cevabını aramamız gerekmektedir: (1) Meşşâî gelenek ve özelde de Kâtibî için cismin tıpkı algıda olduğu gibi kendinde kesintisiz/bütünlüklü bir yapı (muttasılun vâhidun fî nefsihî kemâ hüve inde'l-hissi) olması neden bu kadar hayatidir? Başka bir ifade ile cismin parçalı değil de kesintisiz olduğu fikrinde bu kadar ısrar edilmesinin sebebi nedir? (2) Aynı şekilde, cismin bölünmesinin bir sınırdan durmadığını savunmanın sebepleri neler olabilir?

(1) İlk sorunun cevabını vermek için sûret kavramına geri dönmemiz gerekiyor. Bilindiği gibi cismin kurucu unsuru olarak sûret, cismi her ne ise o şey yapan bilfiil ögedir. Aynı zamanda sûret, cisme sahip olduğu şekli verir ve onun bütünlüğünü sağlar. Bu sebeple İbn Sînâ sûret için “cisimsel bitişiklik (el-ittisâlu'l-cismânî)” tabirini kullanmaktadır.⁸² Başka bazı metinlerde ise cisimdeki bitişikliğin, onun sûreti mesabesinde olduğunu ifade eder. “Öyle ki,” der İbn Sînâ, “cisimliğe hiçbir anlam eklenmediğini düşünsek ve sadece cisimlik olsa, zihnimizde yalnızca bir madde ve bitişiklik (ittisâl) hasıl olur.”⁸³ Elbette buradaki bitişiklik araz olan nicelik manasında değil, tüm cisimlerin ortak olduğu üç boyutluluğun temelinde yer alan cisimlik sûreti anlamındadır.⁸⁴ Zira bitişiklik doğrudan cismin cisimlik sûretine sahip olmasının bir sonucudur.

Cürcânî bu durumu şöyle izah eder: Atom fikri reddedildiği takdirde cisim, bilfiil bölümler içermeyen kesintisiz/bütünlüklü bir yapı olur. Bu durumda onun,

⁸² Mesela bkz. İbn Sînâ, ‘Uyûnü'l-hikme, s. 48.

⁸³ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)**, I/65#158.

⁸⁴ İbn Sînâ'nın cisimlik sûretini “bitişiklik” olarak belirlemesini ele alan bir çalışma için bkz. A.D. Stone, “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”, **Aspects of Avicenna**, ed. R. Wisnovsky, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001, s. 73-130.

beraberinde ona arız olmuş yönler uzanan bir şey olmaksızın kendinde yönler uzanan bir şey mi olduğu yoksa böyle bir şeyin onunla birlikte mi olduğu sorusu gündeme gelir. Filozoflar kendinde bitişik ve uzamlı olan, aynı zamanda da bitişik cevhere yerleşen (sâriyen fih) bir arazın varolduğunu savunmuşlardır. Öyle ki, bunlardan biri varsayıldığında diğeri de varsayılır. Hakikatte bu araz, bu cevher sebebiyle bitişiktir; onun kendinde (fî haddi zâtîhî) bitişik olmasının anlamı ise bitişik cevherin bu arazî bitişik şeyi zihnen ve hâricen gerektirmesidir. Onun bu bitişik cevhere yani cisimlik sûretine nisbeti, bu cevherin heyûlâya nisbeti gibidir; şu farkla ki, heyûlâ ve sûret birbirini sadece hariçte gerektirir. Bu sebeple o, “sûretin sûreti” olarak isimlendirilir.⁸⁵ Nitekim İbnü’l-Mutahhar el-Hillî de Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’da nicelik için belirlediği üç özellikten ikincisi olan “bölünmeye kâbil olma”nın iki anlamından söz eder ve bunları (i) mikdâra zâtı gereği ilişkin “şeyde birbirinden farklı şeyler varsayma” ve (ii) ona heyûlâ vasıtasıyla ilişkin “ikilik gerektirecek bölünme ve parçalanma” olarak sıraladıktan sonra bu ikinci anlamın filozofların cevher olarak gördükleri cisimlik sûreti manasındaki bitişiklik ile ortak olduğunu belirtir.⁸⁶

O halde Meşşâîlerin cismin kesintisiz oluşunu yani tikel cevherin cevherî bir birliğe sahip olduğunu tavizsiz bir şekilde savunmaları, bu tutumdan geri adım atmanın kaçınılmaz olarak sûrete yükledikleri cevherlik anlamından da vazgeçmelerini gerektirecek olması sebebiyledir. Zira bir kez cismin bilfiil parçalı olduğu kabul edildiğinde, onun bilfiil yönünü ve bitişikliğini sağlama rolü verilen sûrî anlamın kaybolması gündeme gelecek, bunun yerine duyulur cevherin daha aşağı ontolojik birimlerle izahı ile yüzleşilecektir. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar cismin kendisi zâtı gereği değil de cisimlik sûreti vasıtasıyla bitişik olsa da hem cevher olan bu imtidâdın hem de onun gereği olan ve onunla birlikte düşünülen mikdârın bitişiklik özelliği, cismin bilfiil parçalı oluşunu kabule izin vermemektedir. Aksi halde bitişiklik ve kesintisiz bütünlük yerine cismin nihai parçalardan oluşması gündeme gelecektir.

⁸⁵ Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 155#5.

⁸⁶ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, **İzâhu’l-Makâsıd**, s. 167. Kâtibî’nin nicelikler için tespit ettiği üç özellik için bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 62.

(2) İkinci soru ise sûret ile birlikte tabii cismin kuruluşuna dahil olan diğer ilkenin yani heyûlânın varlığını müdafa zorunluluğu ile cevaplanabilir. Burada açıkça görüleceği üzere cismin bölünmeye kâbil oluşunu artık bölünme kabul etmeyen bir sınırdan durdurmak, zorunlu olarak o sınırdan ortaya çıkan parçanın nihai parça olarak kabulünü gerektirir ki, bu da atomcu açıklama çerçevesinin başta boşluk (halâ) olmak üzere diğer kavramlarını gündeme getirir. Ayrıca bu durum, başta savunulan süreklilik (ittisâl) varsayımı ile de çelişecektir. Ama asıl sorun, başta da ifade edildiği üzere, böylesi bir nihai birimin kabulüyle birlikte heyûlânın varlığının tehlikeye girmesidir. Sözü edilen tehlike iki yönlüdür: Bir yandan heyûlâ bitişikliğinin yanı sıra bölünmeyi de kabul eden –ki bölünmeyi mikdâr vasıtasıyla kabul etmesi burada sorun teşkil etmez– ögedir. Parçalanmayan ontolojik bir birimin varlığı ise bölünmeyi kabul ettiği varsayılan bu ögenin varlığını yadsımak anlamına gelecektir. Diğer yandan heyûlâ, Kâtibî'nin yukarıdaki pasajda vurguladığı üzere, kendinde bir mikdâra sahip değildir. Bunun anlamı, onun her türden mikdâra kâbil olmasıdır. Zira mikdâr da cisimliğe ilavedir. Bu durumda cismin bölünmesinin bir sınırdan durması, heyûlânın belli bir sınırın altındaki mikdârlara kâbil olmadığı şeklinde bir sonuç doğuracaktır. Daha açık bir ifadeyle, kendinde bir mikdârı olmayıp farklı mikdârları kabul gücüne sahip olan heyûlâ fikri ile daha ötesi olmayan nihai ontolojik birimlerin varlığı aynı anda savunulamaz. Bu durumda heyûlâ ve sûretten meydana geldiği kabul edilen duyulur cevherin kesintisiz bir bitişiklik olduğunu savunmakla, onun bilfiil yönü olan sûreti; bu kesintisiz cevherin bilkuve sonsuz bölünmeye kâbil olduğunu savunmakla da, onun bilkuve yönü olan heyûlâyı savunmak bir ve aynı şey olmaktadır. Meşşâîlerin ve dahi Kâtibî'nin bu iki konudaki tavizsiz tutumları böylece daha anlaşılır hale gelmektedir.

Başka bir açıdan bakıldığında, cismin bölünmesinin bilkuve devam etmesi, onun kesintisizliği ile ilgili kabulün zorunlu bir sonucudur. Bu zorunluluk esasında son derece basit ve anlaşılır bir mantığa dayanır. Şöyle ki, cisim bir kez cevherî bir birliğe sahip süreklilik olarak kabul edildiğinde, bu kesintisiz/bütünlüklü yapı bölünmeye de kâbilse –ki öyledir–, o halde bölünme sonucunda onun sahip olduğu birlik ortadan kalkacak ve bölünme sonrasında ortaya çıkan parçalardan her biri tıpkı bütünde olduğu gibi kendi cevherî birliğine sahip olacaktır. Başka bir ifadeyle, cismin bölünmesi ile

ortaya çıkan parçalar da cisimdir ve aynı şekilde bölünmeye kâbildir. Bu parçaların bölünmesi, bu bölünme sonrasında meydana gelen parçaların da bölünmesi, her defasında cisim olan başka parçaların meydana gelmesi ile sonuçlanacaktır. Dolayısıyla bölme işlemi kaç kere tekrar edilirse edilsin, ortaya çıkan şeyin bölünmeye kâbil birlik sahibi bir cisim olmaması için hiçbir sebep yoktur. Bu durumda eğer cismin bilfiil parçalar toplamı olduğu kabul edilseydi belki buna uygun olarak bölünmeyi de bu parçaların dağılması ve yeniden baştaki parçaların elde edilmesi olarak değerlendirmek mümkün olabilirdi. Ancak onun kesintisiz bir süreklilik olarak vazedilmesi, bölünmenin sürekliliğini de beraberinde getirmektedir. Her ne kadar söz konusu bölünme küçüklük veya sertlik gibi zâtî olmayan bir sebeple belli bir sınırdan dursa da bilkuvv ve bölünmenin devam etmemesi için bir engel yoktur.

Cismin bu şekilde kesintisiz olduğu kabul edildiğine göre, söz konusu kesintisizlik, yer kaplayan ve uzamlı olan bu mevcûdun sûreti mesebesindedir ve bu sebeple cisimlik sûretinin ispatına ihtiyaç duyulmamıştır. Ancak cisimlik sûretinin kendisine yerleştiği bir mahâllin varlığını kabul etmek gerekir ki, bu da heyûlâdır. Böylece cismin cisimsel sûret ve heyûlâdan meydana gelen bir cevher olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁷

Tabii cismin yapısına dair tartışmaları bu şekilde ele aldıktan sonra cisimle ilgili diğer bir konuya geçebiliriz. Cismin hem cisim olmak bakımından hem de tabiat felsefesinin incelediği anlamda hareketli olmak bakımından bazı ilişkileri söz konusudur. Şimdi **Hikmetü'l-'ayn**'da heyûlâ ve sûretten meydana geldiği konusunda karar kılınan cisme nelerin hangi bakımdan iliştiğini inceleyebiliriz.

4.3. Tabii Cismin İlişenleri

4.3.1. Cisim Olmak Bakımından İlişenler / Zâtî İlişenler

Tabii cismin farklı bakımlardan farklı ilişkileri söz konusudur. Bunlardan öncelikli olarak ele alınması gereken kısım, cisme cisim olmak bakımından ilişen

⁸⁷ Nitekim Râzî de Arsitoteles ve takipçilerine nisbet ettiği bu görüşü benzer ifadelerle tasvir etmektedir. Bkz. Fahreddin er-Râzî, **Şerhu 'Uyûni'l-hikme**, III/19-20; a.mlf., **el-Metâlibu'l-âliye**, VI/200.

şeylerdir. Başka bir ifadeyle, cismin zâtının gereği olan ilişenler öncelikli olarak ele alınmalıdır. Kâtibî'nin **Hikmetü'l-'ayn**'da yer verdiği şu pasaj, cismin zâtî ilişenlerinin şekil ve tehayyüz olduğunu göstermektedir:

Her cismin tabii bir şekli ve tabii bir hayyizi vardır. Zira cismin ayrılabilir (mufârika) arazlardan soyutlandığı farzedildiğinde dahi zaruri olarak onun şekli ve hayyizinin olması lazım gelir. “Tabii” [sözcüğü] ile de bunun dışında bir şey kastetmiyoruz.⁸⁸

Cismin bu şekilde şekil sahibi ve dolayısıyla mekânda yer kaplayan olarak nitelenebilmesi, boyutların sonlu olduğu ispatlandıktan sonra mümkün olabilmektedir. Zira şekil doğrudan boyutlu olmanın bir sonucu değil, boyutların sonlu olmasının neticesidir. Sonlu boyut ise cisimlik sûretinin heyûlâ ile birleşmesi ve her ikisinin de teşahhus etmesi ile ortaya çıkmaktadır. O halde şekil ile sonluluk arasında ayrılmaz bir ilişki vardır ve bu aynı zamanda cisimliliğin maddeden ayrılmadığının delili olarak sunulmaktadır.⁸⁹ Boyutu ve şekli olan şeyin ise hacmi söz konusudur ve mekânda yer kaplar. Tabii cismin diğer bütün arazları ondan ayrıştırılabilirse de şekil ve tehayyüz mutlaka cisimle birlikte düşünülür. Çünkü bu iki şey cisim olmanın gereği olarak ondan ayrılmaz. Pasajdaki “tabii” vurgusu da buna işaret etmektedir, zira bunlar hâricî bir sebepten ötürü değil, dahili bir sebepten ötürüdür yani cisim olma tabiatının gerektirdiği şeylerdir.

O halde sırasıyla önce sonlu âlem anlayışı ve dolayısıyla sonsuz olmayan boyut anlayışı çerçevesinde şeklin cisme nasıl iliştiğini, ardından mekânda yer tutmanın nasıl açıklandığını inceleyebiliriz.

⁸⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 99. Aynı vurgulara sahip bir pasajda İbn Sînâ hayyiz yerine konum (vad') terimini kullanmayı tercih eder. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 97#114. Ayrıca bkz. a.mlf., **Kitâbu'ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)**, II/175#412.

⁸⁹ Mesela bkz. Fahreddin er-Râzî, **Şerhu'l-İşârât**, II/54; Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/107.

4.3.1.1. Boyutların Sonluluğu ve Şekil

Euclides'in **Elementler I. Kitap**'ta verdiği tanıma göre sınır (hadd) bir şeyin ucu; şekil ise sınır veya sınırlar tarafından kuşatılan şeydir.⁹⁰ Burada tek bir sınır tarafından kuşatılan şeyin örneği küre, sınırlar tarafında kuşatılan şeyin örneği ise küre dışındaki diğer şekillerdir.

Kâtibî, Meşşâî geleneğe paralel olarak basit/yalın cisimlerin şeklini küre olarak kabul eder. Özellikle unsurlara dair incelemesinde onların basit olduklarını ve bu sebeple de küre şekline sahip olduklarını vurgular. Zira bu cisimlerin basitliği, şekillerinin de açı ve taraf içermeyecek şekilde basit olmasını gerektirir ki, bu da onların küre şeklinde olmalarını îcab ettirir. Aksi halde, hey'etleri muhtelif olan şekiller için tarafların tahsisi sebepsiz yani tercih edicisiz bir tercih (tercih bi-lâ müreccih) olurdu.⁹¹

Şekil almış olmanın tabii cismin zâtî bir özelliği olması, bu durumun onun mahiyeti ile ilgili olduğunu gösterir. Cismin mahiyeti ise heyûlâ ve sûretten oluşmaktadır. O halde şu soruyu sormak gerekir: Cismin kurucu unsurlarından hangisi onun bir şekil sahibi olmasını zorunlu kılmaktadır? Şüphesiz bu sorunun cevabı ne tek başına sûret ne de heyûlâ olabilir, zira her ikisi de tüm cisimler arasında ortaktır. Daha önce de çeşitli vesilelerle açıklandığı üzere, heyûlâ genel kabul kuvvesi olarak farklı sûretlere kâbildir ve tüm cisimler için ortaktır; aynı şekilde cisimlik sûreti de heyûlâyı bilfiil hale getiren unsur olarak tüm cisimler için aynıdır. Dolayısıyla şekil, eğer cisimlik sûretinin bizzat kendisi sebebiyle olsaydı, hem tüm cisimlerin benzeşmesi hem de bütün ile parçanın şeklinin aynı olması söz konusu olurdu;⁹² eğer bu durum sadece heyûlâ sebebiyle olsaydı, heyûlânın tüm unsurlar arasında ortak olması⁹³ sebebiyle aynı sonuç ortaya çıkardı. O halde bu sorunun cevabı cismin kurucu öğelerinin bizzat kendilerinde değil, onların ilişkilerinde aranmalıdır ki, bu da bizi

⁹⁰ Euclides, **Euclid's Elements of Geometry**, Greek text: J.L. Heiberg, edited and English translation: Richard Fitzpatrick, 2008, s. 6#13, 14. Kâtibî'nin şekil tanımı da aynıdır. Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 74. Ayrıca bkz. Cürçânî, "şekil" md. **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 134.

⁹¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 99, 130, 131. Aynı şekilde yönleri sınırlayan feleğin şekli de küredir. Bkz. **a.g.e.**, s. 119.

⁹² Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 52.

⁹³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 132.

bunların teşahhusu konusuna götürür. Çalışmanın ikinci bölümünde açıkladığımız üzere heyûlâ ve sûretten her birinin zâtı bir diğerinin teşahhus illetidir, aynı zamanda sûretin şekil almak (teşekkül) için heyûlâyâ ihtiyacı vardır.⁹⁴ Dolayısıyla şekil, ancak sûretin heyûlâyâ yerleşmesi neticesinde yani mutlak cismin mahiyeti tahakkuk ettiğinde zorunlu hale gelmektedir. Onun cismin zâtî ilişeni olmasının anlamı da budur.

Bu açıklama iki hususun daha belirginleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bunlardan ilki cisimlik-mikdâr ve cisimlik sûreti-bitişiklik (ittisâl) ilişkisi, diğeri ise boyutların sonluluğudur. İlk mesele ile ilgili şöyle denebilir: Cüzleri arasında ortak bir sınır (hadd-i müşterek) bulunan ve zâtî karar kılmış (kârrü’z-zât) niceliklere yani çizgi, yüzey ve matematiksel cisme verilen ortak isim olan mikdâr, cisimlik sûretinden başkadır. Kâtibî cismin şekli ile doğrudan ilişkili olan mikdârın cisimliğe ilave olduğunu belirtir. Buna dair delili ise cismaniyeti bâkî kalmakla birlikte, cisimde farklı mikdârların birbirini takip edebilmesidir.⁹⁵ Bir mumda boyutların değişmesine rağmen cisimliliğin değişmeden kalması, sözü edilen bu iki şeyin farklılığı için zikredilen klasik bir örnektir. Bu durumda hem boyutlar hem de bitişiklik, cisimlik sûretinin kendisi değil, onun heyûlâ ile birlikteliği neticesinde ortaya çıkan gerekenleridir. Zira heyûlânın kendinde bir mikdârının olmaması ve tüm mikdârlara kâbil olarak konumlandırılması da bunu destekler.⁹⁶

Belirginleştirilmesi gereken ikinci mesele ise şu şekilde ele alınır: Cismin bir şekil gerektirmesi hiç şüphesiz onun boyutlar olmadan düşünülememesi ile ilgili olsa da esas sebep boyutların sonlu olmasıdır. Zira sonsuz bir boyut varsayıldığında şeklin ortaya çıkabilmesi için gerekli “sınır/lar” ve dolayısıyla “kuşatma” söz konusu olamaz. Öyleyse, Euclides’in yukarıda verilen tanımında yer alan bu iki kaydın gerçekleştirilmesi için öncelikle boyutların sonsuz olamayacağı ispatlanmalıdır. Bunun yanı sıra tabiat felsefesinde yönleri sınırlayan cismin (el-muhaddid li’l-cihât) varlığı, metafizikte ise cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrılmadığı meseleleri de yine

⁹⁴ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 53.

⁹⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 62. Ayrıca bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 405.

⁹⁶ Heyûlânın farklı mikdârlara kâbil oluşu için bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 98, 100, 108; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 269.

boyutların sonlu olduğunun ispatlanması ile açıklanır.⁹⁷ O halde boyutların sonluluğu ile ilgili meseleye daha yakından bakmak gerekmektedir.

Boyutların sonluluğu meselesi esasında teselsül meselesinin bir alt tartışması olarak gündeme gelmektedir. Zira her iki meselede de bir şeyin sonsuza gidip gitmeyeceği tartışılır. Ancak teselsülün iptalinde konu daha çok mutlak bakımdan ele alınırken boyutlar söz konusu olduğunda fiziksel boyutların yani mikdârların sonluluğunun ispatına çalışılır. Boyutların sonlu olduğu kelâmcılar ve filozoflar tarafından genel kabul görse de Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi bazı filozofların sonsuz boyutları mümkün gördükleri belirtilir.⁹⁸ Kutbüddîn Şîrâzî Hint hukemâsının sonsuz cisimlerin varlığını mümkün gördüğünü, Yunan filozoflarının ise bunu reddettiklerini aktarmaktadır.⁹⁹ İbn Mübârekşâh ise Hint hukemâsının mikdârların yani maddî boyutların, kelâmcıların ise mücerred boyutların sonsuzluğunu kabul ettiklerini bildirir.¹⁰⁰

Kâtibî **Hikmetü'l-'ayn**'da boyutların sonlu olduğuna dair iki delile yer vermektedir. İbn Sînâ'nın **el-İşârât**'ta zikrettiği¹⁰¹ ve felsefî literatürde “burhân-ı süllemî (merdiven delili)” olarak geçen *ilk delilde*, aralarındaki boyut gittikçe artacak şekilde aynı noktadan çıkıp sonsuza giden iki çizgi varsayılır. Bu iki çizgi arasındaki uzaklık arttıkça aralarındaki boyut da artar ve orada ilki bir birim, sonraki onun iki katı, daha sonraki onun üç katı olarak sonsuza gidecek şekilde boyutlar varsaymak mümkün olur. Burada her bir boyutun öncekinden belli bir miktarda fazla olması şarttır, aksi halde ilk boyuta eklenecek ondan daha küçük boyutlarla sonsuz bir boyut

⁹⁷ Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 277; Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/93-94. Cürcânî, yönleri sınırlayanın varlığı için boyutların sonluluğunu gerekli görmez. Bkz. Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 159-161#1.

⁹⁸ Bkz. İsmail Hakkı [İzmirli], **Risâle fi't-teselsül** (Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 23 (2010) içinde), s. 129.

⁹⁹ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 59b. Hillî de boyutların sonluluğu konusunda ittifak olduğunu, Hint hukemâsının buna muhalefet ettiğini belirtmektedir. Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 171-172.

¹⁰⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 273.

¹⁰¹ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 84-85#85.

elde edilemez.¹⁰² Fakat bu durum, sonsuz boyutun iki çizgi arasında kalması anlamına gelir ve bir çelişkidir.

Literatürde “burhân-ı müsâmete (kesişme delili)” olarak isimlendirilen *ikinci delil*de ise sonsuz bir çizgi ve merkezinden bu çizgiye paralel sonlu bir çizgi çıkan bir küre farzedilir. Kürenin hareketi ile paralellik bozulur ve sonsuz çizgi üzerinde bir kesişme meydana gelir. Bu, sonsuz çizgide ilk kesişme noktası olup onda noktanın varlık imkânını gerektirir. Ancak bu muhaldir, çünkü kesişme açı oluşturur ve açılar da sonsuzca bölünebilir. Bu durumda sonsuz çizgi üzerinde varsayılacak her nokta, ilk kesişme noktası olacağı için sonsuz bir boyutun varlığı da imkânsızdır.¹⁰³

Ancak Kâtibî'nin, ikisi de geometrik esaslara dayanan bu delilleri zayıf bulduğu anlaşılmaktadır. Zira bu delillere çeşitli itirazlar yöneltilebileceğini bizzat kendisi ifade etmektedir. Buna göre ilk delilde zikredilen aynı noktadan çıkıp sonsuza giden iki çizgi ancak boyutlar tüm bakımlardan (cevânib) sonsuz olduğunda tasavvur edilebilir. İbn Mübârekşâh'ın takririne göre Kâtibî'nin eleştirisinin özü şudur: Boyutların sonluluğu ile (i) eğer kastedilen “Tüm boyutlar sonludur” şeklindeki tümel olumlu bir önerme ise bu imkânsızdır, zira tersi “Bazı boyutlar sonlu değildir” şeklindeki tikel olumsuz önermedir. Bu ise sözü edilen nitelikte tek bir noktadan çıkıp sonsuza giden iki çizgi varsaymayı zorunlu kılmaz. (ii) Eğer “Bazı boyutlar sonludur” şeklindeki tikel olumlu bir önerme kastediliyorsa bu doğrudur, ancak bu da amaca hizmet etmez. Çünkü amaç boyutların tüm bakımlardan sonlu olduğunu ispatlamaktır.¹⁰⁴ Ayrıca Kâtibî'ye göre bu nitelikte iki çizginin tasavvur imkânı kabul edilse bile, bunlar arasındaki boyutun kendisinden önceki tüm boyutları içerecek şekilde sonsuz olacağı doğru değildir, zira bu ancak söz konusu boyutun varsayılabilir son boyut olması durumunda doğru olur ki, bu da zaten tartışılan meselenin kendisidir. Kâtibî'ye göre ikinci delil ise şöyle eleştirilebilir: Sözü edilen nitelikte iki çizgi varsayılmasını ve kürenin hareketi ile sonsuz çizgi üzerinde ilk

¹⁰² Cürcânî bu noktanın altını çizerek uzun bir açıklama yapar ve sonsuza giden iki çizgi arasında varsayılan ilk boyutun asıl olduğunu, ondan sonra varsayılacak boyutların da asıl miktarında artış içermesi gerektiğini, aksi halde sonsuz boyut elde edilemeyeceğini vurgular. Bkz. Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 159-160#4.

¹⁰³ Kâtibî'nin bu iki delil ile ilgili sunumu için bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 63.

¹⁰⁴ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 276-277.

kesişme noktası olacak bir nokta meydana gelmesini kabul etmiyoruz. Zira hareket zamanda gerçekleşir ve hem zaman hem de hareket bölümlüdür (munkasim). Bu durumda hareketin yarısının vukuu, onun bütününden öncedir ve bu şekilde sonsuza kadar gider. Dolayısıyla da sonsuz çizgi üzerinde ilk kesişme noktası olan bir nokta bulunmaz.¹⁰⁵

Kâtibî, bu iki delilin yanı sıra boyutların sonluluğunu ispat için “burhân-ı tatbîk (örtüşme delili)” ile de delil getirildiğini belirtmekte, ancak delili “Şu iddia öne sürülemez (lâ yukâl)” şeklinde sunması, onun bu delili tamamen reddettiğini göstermektedir. Sadece boyutların sonluluğu için değil, mutlak manada teselsülün iptali için kullanılan bu delilde, biri diğerinden bir mertebe önde olacak şekilde muayyen bir ma‘lûlden başlayıp sonsuza gidecek şekilde iki bütün varsayılarak bunların birinci, ikinci,...cüzleri birbirine mukabil olacak şekilde örtüştürülür. (i) Şayet bunlar birbirine intibak ederse, nâkıs olan zâid gibi olmuş olur ki, bu imkânsızdır; eğer intibak olmazsa, bütünlerden nâkıs olanı sonlu olur, diğer bütün de ondan bir mertebe fazla olduğu için o da sonlu olmuş olur ki, bu bir çelişkidir. (ii) Veya şöyle denilir: Şayet tatbîk olursa ya zâid olan nâkıs olanı kapsar ya da kapsamaz. İlk ihtimal ikisinin aynı olmasını, ikincisi ise ikisinin de sonlu olmasını gerektirir. (iii) Başka bir ifade ile şöyle denilir: Yine tatbîk durumunda ya nâkıs olan diğeriyle tüm cüzleri mukabil olacak şekilde tatbîki kabul etmiştir ya da etmemiştir. İlk ihtimal zâid ile nâkısın aynı olmasını, ikinci ihtimal ise iki bütünün de sonlu olmasını gerektirir. Aynı delilin Sühreverdî’ye nisbet edilen “burhân-ı türsî” isimli başka bir formunda ise şöyle denilir: İletlerin teselsül ettiği varsayıldığında, eğer ma‘lûl ile onun her bir illeti arasındaki illetler sonluysa, bütün de sonlu olur; eğer bu illetler sonsuz ise, bu durumda sonsuz olan iki sınırlayıcı arasında kalmış olur ki, bu bir çelişkidir.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 63-64.

¹⁰⁶ “Türs” sözcüğü “kalkan” anlamına gelir. Bu delilde bir çember ve merkezinden geçerek onu altı eşit parçaya bölüne üç çizgi varsayıldığı için ortaya çıkan şekil kalkana benzetilerek söz konusu delil bu şekilde isimlendirilmiştir. Çemberin çizgilerle bölünmüş her bir parçası, bu çizgiler ve çemberin çevresi tarafından sınırlanmıştır. Delil, aynı sınırlılığın âlem hakkında da düşünülebileceğini, sınırlarla çevrili şeyin sonsuzluk içermeyeceği esasına dayanır. Bu delil için bkz. Şihâbüddîn Sühreverdî, **el-Elvâhu’l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları**, metin ve çev. A. Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017, s. 48#16.

Kâtibî, delilin bu iki versiyonunu da zayıf olarak nitelemektedir. Delilin birinci formu ile ilgili olarak o, (i) bütünlerin birbirine intibak etmemesinin, onları vehimde mukabil kılmadaki aczimizle ilgili olabileceğini belirterek bu sebeple boyutun sonlu olup olmadığını bilemeyeceğimizi ima eder. (ii) Ona göre bu iki bütünün tatbîki mümkün olmadığı için buradan onların sonlu olduğu sonucu çıkmaz, ancak imkânsızlık sonucu çıkar. Hem onların vehimde tatbik imkânı olsa dahi bunun nefsü'l-emrde de böyle olduğu söylenemez. (iii) Aynı şekilde nâkıs olan bütünün, belirtilen şekilde tatbîke kâbil olmadığında kesintiye uğrayacağını söyleyebilmek için de delile ihtiyaç vardır.¹⁰⁷

İbn Mübârekşâh bu son itirazı uygun bulmayarak bu konuda delile ihtiyaç olmadığını belirtir. Zira aynı cinsten iki kesintisiz niceliğin (mikdâr) tatbîkinin ancak sona erme durumunda imkânsız olacağı zorunlu olarak bilinir. Ona göre, itirazın doğru bir şekilde dile getirilmesi için sözü edilen varsayımda kesintiye uğramanın ancak boyutun sonlu olduğu tarafta gerçekleşebileceği belirtilmeliydi. Zira İbn Mübârekşâh ister aynı noktadan ister farklı noktalardan çıkıp sonsuza gitmiş olsun, bir yönden sonsuz olan iki mikdârın bu yönde eşit olduklarını savunur. Bunun anlamı, sonlu taraftaki fazlalığın aslında tatbîk için sorun olmaması, yani nâkısın zâid gibi olacağı varsayımının çelişki oluşturmamasıdır.¹⁰⁸ Sühreverdî'ye nisbet edilen ikinci form için ise Kâtibî, ma'lûl ile onun illetlerinden biri arasında sonlu illet olmasıyla bütünün de sonlu olmayacağını, böyle bir şeyin ancak bütünün şey ile onun illeti arasında olmasıyla doğru olacağını belirtir ki, ona göre bu da meselenin başına dönmek demektir.¹⁰⁹

Şârihler İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Kutbüddîn Şîrâzî, Kâtibî'nin burada zikredilen eleştirilerini zayıf bularak bu eleştirilere cevap vermeye çalışmışlardır. İlk olarak Hillî, sonsuzluk fikrini savunanların tüm yönlerden sonsuzluk iddiasını savunduklarını ancak bir yönde sonsuzluk ve tüm yönlerden sonsuzluk şeklinde bir

¹⁰⁷ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 41-42, 64.

¹⁰⁸ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 190-191, 279.

¹⁰⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 42. Kâtibî **el-Mülâhhas**'a yazdığı şerhte Fahreddin er-Râzî'nin güvenilir (mu'temed) delil olarak zikrettiği ilk delilin (burhân-ı süllemî) yanı sıra burada zikredilen diğer iki delile de yer vermekte ve daha ayrıntılı bir değerlendirme ile delillere yönelik eleştirilerini sıralamaktadır. Bu eleştiriler için bkz. a.mlf., **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 253b-254a.

ayrım yapılabileceğini belirterek işe başlar. Ona göre şayet “boyut tek bir tabiattır, bir yönde sonsuzluk gerektirince aynı şeyi tüm yönlerde de gerektirir” denirse, buna karşılık sözü edilen ayrımın da yardımıyla bir yönde sonluluk gerektiren şeyin tüm yönlerden de sonlu olduğu söylenebilir. Kâtibî’nin ilk eleştirisini bu şekilde cevaplayan Hillî, ikinci eleştiriyi Nasîrüddin Tûsî’den istimdadla cevaplar: Kesişme paralellikten sonra meydana geldiği için, hareketin aksine, kesişmenin ânda gerçekleşmesi gerekir. Zira hareketin munkasim olduğunu varsaydığımızda hareketin varsayıldığı ilk anda hareket yoktur, ancak kesişmeye ilişkin ilk anda kesişmesinin olması zorunludur. Bu durumda burhân da tanzim edilmiş olur.¹¹⁰

Ancak İbn Mübârekşâh bu cevabın bir şey ifade etmediği kanaatindedir. Zira “paralellikten sonra ortaya çıktığı için kesişmenin bir başlangıcı olması gerektiği ifadesi” ile (i) eğer onun varlığının paralellik zamanı ile öncelendiği ve dolayısıyla onun varlık zamanının bir başlangıcı olduğu kastediliyorsa, bu doğrudur; ancak bu, sonsuz çizgi üzerinde, öncesinde başka kesişmelerin olmadığı bir noktanın varlığını gerektirmez. (ii) Eğer bununla başka kesişmeler tarafından öncelenmeyen bir ilk kesişme noktasının varlığı kastediliyorsa, bu zaten tartışılan konunun kendisidir. Bunun için iddia edilen şeyin ötesinde başka delillere ihtiyaç duyulur. (iii) Şayet bunlar dışında başka bir şey kastediliyorsa, üzerinde tartışabilmesi için bunun açıklanması gerekir.¹¹¹

Burhân-ı tatbîk ile ilgili eleştirisinde ise Hillî, tatbîkin iki bütün (cümle) arasında zihnin varsaydığı aklî bir durum olduğunu, onun hükmünün hem varolanlar hem de ademî şeyler için geçerli olduğunu belirtir. Ona göre bu hükmün dış dünyada tahakkuk etmemiş şeyler hakkında olduğu gerekçesiyle imkânsızlıkla nitelenmesi de doğru olmaz; zira bu gerçekliği olmayan (farz-ı kâzib) değil, zihinde sâbit olan bir şeydir. Şayet bu iki bütünün zihinde tatbîki mümkünse dahi bunun nefsü’l-emrde böyle olmayacağı söylenirse, buna şöyle cevap verilir: Akıl burada nefsü’l-emrde tahakkuk etmiş iki bütünün hariçteki parçaları arasında bir tatbîk yapmamaktadır; bunlar aklî itibarlardır ve dış dünyaya nisbetle ele alındıklarında akıl bunların sonlu ya da sonsuz

¹¹⁰ İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *Îzâhu’l-Makâsîd*, s. 175-176.

¹¹¹ İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti’l-‘ayn*, s. 278.

olduğu ile ilgili bir hüküm verir.¹¹² Hillî konu ile ilgili diğer eleştirilere cevap verirken Sühreverdî'ye atfedilen burhân-ı türsîye yönelik eleştirileri takrir etmekle yetinir. Onun bu delile yönelik eleştirileri cevapsız bırakması dikkat çekicidir.

Kâtibî'nin itirazlarına Kutbüddîn Şîrâzî'nin verdiği cevaplar da ilgi çekicidir. Şîrâzî, onun ilk delile yönelttiği eleştirinin cevabı olarak şunları kaydeder: Şayet boyutların tüm yönlerden sonsuz olduğu varsayılırsa, bu durumda da burhân-ı süllemî kullanılır. Ancak bu kez delil dört eşit üçgen şeklinde kurulur ve burhân-ı türsî olarak isimlendirilir. Delil bu şekilde kurulduğunda ise bu, ulaşılması amaçlanan sonucu mukaddime olarak almak (el-müsâdere ale'l-matlûb) şeklinde nitelendirilemez. Şîrâzî'ye göre eğer boyutların bazı yönlerden sonlu olduğu söylenirse, bu durumda burhân-ı müsâmetenin kullanılması doğru olur. Bu durumda delilde belirtildiği üzere sonlu çizgi üzerinde, ötesinde başka nokta olmayan bir nokta varsayılması zorunlu olur ki, bu bir çelişkidir.¹¹³ Onun burhân-ı tatbîk eleştirisinin cevabı ise şöyledir: Her ne kadar vehim gücü bu konuda aciz olsa da akıl gücü buna kâdirdir ve bu iki çizgiyi örtüşmesi ile ilgili hüküm verebilir. Devamında Şîrâzî, Kâtibî'nin eleştirilerini Hillî ile aynı temel vurguya sahip cevaplarla karşılar. Sühreverdî'ye ait versiyonda ise sonlunun sonluya eklenmesi asla sonsuzluk meydana getirmeyeceği için ma'lûl ile onun illeti arasında varsayılan illetlerin sonlu olması da sonsuzluk meydana getirmez. Dolayısıyla silsile sonsuz olduğu varsayılmasına karşın onun sonlu olduğu ortaya çıkmıştır ki, bu da bir çelişkidir.¹¹⁴

Kâtibî'nin bu meseledeki eleştirel yaklaşımı, onun eser boyunca ısrarlı bir şekilde uyguladığı geometrik delillere mesafeli olma tavrı ile uyumlu görünmektedir.¹¹⁵ Ancak burada tartışılan şey doğrudan mikdârın kendisi olduğu için kaçınılmaz olarak deliller de geometrik delillerden oluşmaktadır. Kâtibî söz konusu delillere yönelik eleştirilerini ortaya koymuş olsa da, onun **Hikmetü'l-ayn**'da yönleri sınırlayanın varlığı ve cisimlik sûretinin heyûlâdan ayrı olamaması gibi konuları

¹¹² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 105-107.

¹¹³ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 60b-61a.

¹¹⁴ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 41a.

¹¹⁵ Bir önceki bölümde de işaret edildiği üzere Kâtibî, teselsülün imkânsızlığını imkân delilinin inşasında kullanmaktan kaçınmaktadır. Teselsülün iptali de tıpkı boyutların sonluluğunda olduğu gibi geometrik delillerle ispatlanmaktadır. Dolayısıyla Kâtibî'nin her iki meselede de söz konusu geometrik delillere mesafeli duruşu dikkat çekmektedir.

boyutların sonlu olduğu kabulüne uygun bir şekilde yorumlaması, yanı sıra boyutların sonsuz olduğuna dair delilleri de eleştirmesi,¹¹⁶ onun itirazlarının delillerle sınırlı olduğunu, bunun ötesine giderek medlûlü yani boyutların sonlu oluşuna yönelik olmadığını düşündürmektedir. Onun delillere yönelik olduğu anlaşılan bu eleştirilerinin şârihler tarafından cevaplandığı görülmektedir. Dolayısıyla tüm bu eleştiri ve karşı eleştiriler başta belirtilen mikdârların sonlu olduğu düşüncesi ile ilgili fikir birliğini de ortadan kaldırmaz; aksine bu tartışmaları boyutların sonluluğuna dair delillerin eksik taraflarına işaret ederek onların yetkinleştirilmesine katkı sağlama çabası olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Boyutların sonlu olduğu anlaşıldığına göre bu sonluluk cisimlerin dış dünyada bir şekil sahibi olmalarını zorunlu kılar. Basit cisimler söz konusu olduğunda bu şeklin küre olduğu kabul edilir, bileşik cisimler ise diğer şekillerden birine sahiptir. Şekil sahibi olmak ise beraberinde hacimli olmayı ve mekânda yer kaplamayı gerektirir. O halde cismin sırf cisim olduğu için şekil sahibi olmak ile birlikte sahip olduğu diğer bir özellik de onun mütehayyiz oluşudur. Şimdi cismin bu özelliği etrafındaki tartışmaları incelemeye geçebiliriz.

4.3.1.2. Mekânda Yer Kaplama: Tehayyüz

Boyutların sonlu oluşu ile cismin şekil sahibi olması gerektiği ve basit cisimler için bunun “küre şekli” olduğu anlaşıldığına göre bu şekil ile birlikte ortaya çıkan hey’etin mekânda yer kapladığı da kendiliğinden anlaşılır. Yani tıpkı şekil alma gibi tehayyüz de cismin zâtının bir gereğidir. O halde konuya şu soru ile başlamak uygun olacaktır: Mutlak manada tehayyüz mahiyetin bir gereği iken cismin muayyen mekânı hangi illetin sonucudur? Başka bir ifade ile cisimlerde mekânın farklılaşmasını sağlayan ve her bir cismi belirli bir mekâna özgü kılan şey nedir?

Bu sorunun cevabı için basit cisimler olan unsurlara geri dönmemiz ve onların her biri için tabii mekânın nasıl ortaya çıktığına bakmamız gerekmektedir. Üçüncü bölümde ele aldığımız unsurlar ile ilgili başlıkta, onların ağır-hafif olmaya ve bunun

¹¹⁶ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 64.

mutlak ya da görelî oluşuna bağılı olarak, aşağıdan yukarıya doğru toprak, su, hava ve ateş şeklinde dizildikleri belirlenmişti. Dolayısıyla onların tabii mekânları, ağır ya da hafif olmalarına bağılı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda cismin tabii mekânını belirleyen şeyin, onun heyûlâsı ya da cisimlik sûreti değil, ağırlık-hafiflik de dahil olmak üzere onun niteliklerini belirleyen türsel sûret olduğu anlaşılmaktadır. Zira cismin mutlak manada mekân sahibi olmasını gerektiren şey mutlak cisimlîktir ve bu aşamada onun bütün mekânlara nisbeti eşittir. Onun belirli bir mekân sahibi olması için önce şu ya da bu cisim şeklinde özelleşmesi gerekir. Mutlak cismi belirli bir cisim hâline getiren şey ise onun türsel sûretinden başkası değildir.¹¹⁷

Bu aşamada başka bir meselenin daha belirginleştirilmesi gerekir ki, o da gerçekten her cisim için bir mekân olup olmadığı yani bu hükmün küllî bir hüküm olup olmadığıdır. Bu meselenin daha detaylı incelenmesini zorunlu kılan husus ise, çalışmanın üçüncü bölümünde kısmen değinildiği üzere, filozofların yönleri sınırlayan feleğin bir mekânı olmadığını kabul etmeleridir. Nitekim Aristoteles'ten beri kullanılagelen ve mekânı “kuşatan cismin içi yüzeyi” olarak tanımlayan anlayışa göre en dıştaki feleği kuşatacak herhangi bir boşluk ya da doluluk olmadığı için bu cisim için bir mekândan söz edilemez, onun sadece konumu vardır. Zira Kâtibî de söz konusu tanımın kuşatan bakımından teselsül gerektirdiği eleştirisini bu şekilde cevaplamıştır.¹¹⁸ Bu çerçevede Kutbüddîn Şîrâzî şu noktaya dikkat çeker: İddia edilen şey her cismin bir mekânı olduğu değildir; asıl iddia edilen şey, yönleri sınırlayan içerisinde olan her cismin tabii bir mekânının olduğuudur. Boyutların sonlu olması yönleri sınırlayan bir cismin varlığını zorunlu kılmaktadır, ancak o mekânlı olmayıp sadece konum sahibidir.¹¹⁹ Ayrıca Şîrâzî'ye göre hayyiz terimi mekân için kullanıldığı gibi tabii konum için de kullanılır.¹²⁰ Bu ifade esas alındığında “Her cismin tabii bir hayyizi vardır” ifadesi, felek-i a‘zamı da şâmil olacak biçimde “Her cismin tabii bir konumu vardır” anlamını ifade edecektir.

¹¹⁷ Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 87#91; Nasîrüddin Tûsî, **Şerhu'l-İşârât**, I/136.

¹¹⁸ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 100.

¹¹⁹ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 92b.

¹²⁰ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 105a.

Ancak öyle görünüyor ki, cismin bizzat kendisine nisbetle değil de onu kuşatan şeye nisbetle yapılan bu mekân tanımında boşluğun reddi kaygısı ön plana çıkmaktadır. Oysa İbn Mübârekşâh'ın belirttiği üzere mekânın (i) “zâtı gereği konumu olan veya duyusal/hissî işaret edilebilen manasında konum sebebiyle hâsıl olan şey” ve (ii) “mekânlıya eşit olan boyut” manaları da söz konusudur.¹²¹ Mekânın bu iki anlamı bizleri kelâmcıların “şeyin boşlukta yer kaplaması” manasındaki hayyiz kavramına götürmektedir. Meşşâî anlayıştaki kaygının aksine boşluk fikrini esas alan ve eşyanın boşlukta yer tuttuğunu, öyle ki, eğer eşya orada bulunmasaydı oranın boş olacağını öngören bu anlayış, üzerine kurulu olduğu boşluk düşüncesi bir tarafa bırakılırsa aslında mekânın yukarıdaki anlamları ile uzlaştırılabilir bir anlam içeriğine sahiptir. İşte bu sebeple filozoflar, kelâmcıların aksine mekân ve hayyizi aynı anlamda kullanmışlardır.¹²² Bu açıdan Kâtibî'nin her cismin tabii bir mekânı değil de tabii bir hayyizi olduğunu belirtmesi bu müteradif anlama rağmen yapılmış ince bir ayrımı ve dakik bir kullanımı ifade eder. Bu tercih aynı zamanda yukarıda sorduğumuz sorunun cevabını da içerir: Hayyiz ve mekân burada aynı anlamda olup zâtı gereği konum sahibi olan şey ve bu konum dolayısıyla hissî işareti kabul edecek şekilde meydana gelen şey veyahut da mekânlıya denk olan boyutlar kastedilmektedir. Bu anlamıyla yönleri sınırlayan cisim de mütehayyiz ve mütemekkindir.¹²³

Her cismin tabii bir hayyizi olduğu tespitinden sonra Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**'da bununla bağlantılı iki meseleyi gündemine alır: Tabii cismin iki doğal hayyizi olup olmadığı meselesi ve basit unsurlardan oluşan bileşik cismin hayyizi konusu.

İlk meselede o, bir cismin iki doğal hayyizi olamayacağını belirtir. Zira iki doğal hayyiz varsayarsak cisim aynı anda ikisinde birden bulunamayacağına göre (i) ya onlardan birinde bulunur (ii) ya da hiçbirinde bulunmaz. İlk seçenek doğal hayyizlerden birinin boş kalması anlamına gelir ki, bu bir çelişkidir. İkinci seçenekte ise cisim iki doğal hayyize birden yönelemeyeceğine göre ancak birine yönelir. Bu durumda onun yönelmediği diğer hayyiz in doğal hayyiz olmadığı sonucu çıkar.

¹²¹ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 479.

¹²² İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsıd**, s. 257. Mekân ve hayyiz kavramlarının filozoflar ve kelâmcılar tarafından kullanımı için bkz. Cürçânî, “hayyiz ” ve “mekân” md. **Kitâbu't-Ta'rîfât**, s. 99, 344-345.

¹²³ Bu izahın detayları için bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 398.

Dolayısıyla bir cisim için iki doğal hayyiz varsaymanın doğurduğu çelişkiler, böyle bir varsayımın geçersizliğini göstermektedir.

İkinci meselede Kâtibî, iki ihtimalden söz eder: Eğer bileşik cisimde galip olan bir basit unsur varsa, bileşik cismin hayyizi söz konusu bu basitin hayyizidir; eğer galip bir unsur yoksa ve unsurlar bir denklikte karar kılmışsa, bu durumda bileşik cismin hayyizi, bileşimin kendisinde bulunduğu bu şeyin hayyizi olur.¹²⁴ Bu açıklamada Kâtibî, bileşik cisimlerde unsurların türsel sûretlerini korudukları ilkesine göre onun tabii mekânını belirlemeye çalışmaktadır. Eğer bileşimde baskın bir öge bulunuyorsa, bu öge diğerlerini de kendi mekânına çeker ve bileşiğin mekânı bu baskın ögenin mekânı olur; eğer bileşimdeki öğelerden hiç biri diğerlerini kendi mekânına çekecek kadar baskın değilse, bu durumda bileşimin tüm unsurları bir noktada buluşur ve bileşiğin mekânı da karar kılınan bu şeyin mekânı olur.

Kâtibî'nin İbn Sînâcî çerçevede açıkladığı bu iki meselede İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin çeşitli itirazları söz konusudur. Hillî bu itirazlara daha önce **el-Esrâru'l-hafiyye** adlı eserinde yer verdiğini belirterek okuyucuyu bu esere yönlendirir. *İlk meselede* Hillî, söz konusu İbn Sînâcî açıklamayı yeniden formüle ederek tabii cismin iki doğal mekânının olmaması ile ilgili dört gerekçe sıralar: (i) İki mekândan birinde bulunduğu, diğerine yönelsin ya da yönelvesin, iki mekândan birinin tabii olarak terkedilmiş olması; (ii) eğer ikisinde de değilse, birine yönelmesinin diğerine yönelmesinden daha öncelikli olmaması; (iii) şahıs olarak bir olanın gereğinin de bir olması gerektiği ve (iv) türsel tabiatın birbirinin zıddı olan iki şey gerektirememesi, zira hayyizlerden birinde bulunmanın diğer hayyizde bulunmanın zıddı olması. Ardından Hillî, bu gerekçeleri düşük seviyeli bulup şu şekilde eleştirir: (i) İki mekânın da tabii olması durumunda, eğer bunlardan birinde bulunuyorsa diğerinde de bulunması zorunlu değildir. Bu, tıpkı unsurun cüzlerinden birinin hayyizin cüzlerinden birinde bulunması gibidir. (ii) Böylesi bir durumda öncelik, hâricî bir şeyden veya zâtî olmayan (garîb) bir ilişenden kaynaklanıyor olabilir. “Burada cismin tüm arazlardan soyutlandığı varsayılmıştı” şeklinde bir itiraz gelecek olursa bu varsayımın burada imkânsız olduğu, zira tabii mekândan ayrılmanın zâtî olmayan bir şey olduğu cevabı

¹²⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 99. Ayrıca bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)**, II/179-181#420-421.

verilir. Bu tıpkı onların oluşan bir unsur hakkında onun talebinin zâtî olmamasına rağmen kendisine en yakın konuyla özelleştiğini söylemeleri gibidir. (iii) Şahsın gereğinin şahıs olması gerektiği kabul edilemez. Şayet bu doğru olsa bile, eğer her iki mekân da şahıs ise, bunların gereğinin küllî bir şeyin iki şey gerektirmesindeki gibi bir şey olmadığını söylenebilir. Zira burada imkânsız olan şey, şahsi olanın o ikisinden her birini veya ikisini birlikte küllî olarak gerektirmesidir. (iv) Bu konuda söylenecekler de buna yakındır.¹²⁵

Hillî'nin bu değerlendirmesinde, onun başta cisim anlayışı olmak üzere Meşşâî felsefenin ilkelerini kabul etmemesinin etkileri açıkça görülebilir. Onun ilk eleştirisi atomcu cisim anlayışına göre cismin ve mekânın parçalı olabileceğinden hareketle parçacı bir anlayışı yansıtmaktadır. İkinci gerekçeye yapılan eleştiri ise cismin tabii mekânlardan birine yönelirken diğerini terketmiş olacağını, tabii olan diğer mekânın terkedilmesinin ise ancak hâricî bir sebeple olabileceği şeklindeki mantıki bir değerlendirmeye dayanır. Son iki gerekçenin eleştirisi ise tabiatın tek bir yönde ve bir fiilde bulunabileceği şeklindeki Aristotelesçi ilkenin kabul edilmediğini göstermektedir.

Hillî, bileşiklerin tabii mekânı hakkındaki *ikinci meselede* de Kâtibî'nin açıklamasını eleştirir. Buna göre, karışımlarda (mizâc) türsel sûretin ortadan kalkması gerekmediği filozoflarca da kabul edildiğine göre, baskın (kâhir) olan unsurun sûreti bileşikte mevcut ise onun mekânı nasıl tabii mekân olabilir ki?! Başka bir ifade ile bileşiğin mekânı eğer baskın olan unsurun mekânı ise, bu unsur diğerlerini kendi mekânında bulunmaya zorluyor demektir ve bu durum diğer unsurların durumunun tabii olmadığını gösterir. Hillî'ye göre eğer bu mekânın parçalar değil de bileşik için tabii olduğu söylenecekse, buna şöyle cevap verilir: Baskın olmayan (mekhûr) unsurun da baskın olmama halinde bir mekânı olmalıdır. Böylece aynı eleştiri (ilzâm) geri döner. Aynı şekilde bileşiğin mekânı eğer terkinin ittifak ettiği şey olursa, onun bu mekândan ayrılıp başkasına yönelmesi zorlamalı (kasrî) bir durum olur ve zorlayıcının ortadan kalkmasıyla ilk mekânına döner. Ancak bu imkânsızdır. Buna karşılık eğer “onun mekânı terkîbin değil de varlığının kendisinde ittifak ettiği şeydir” denirse, bu

¹²⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *el-Esrâru'l-hafiyye*, s. 307-308.

durumda tek bir cismin iki tabii mekânı olması mümkün olur ve onun mekânı, varlığının kendisinde ittifak ettiği şey olur.¹²⁶

Kutbüddîn Şîrâzî, bileşik cismin mekânı ile ilgili olarak Hillî'nin yaptığı bu eleştirileri reddeder. Ona göre bileşiğin mekânı, galip olsun ya da olmasın, onun tüm cüzlerinin tabii mekânı olmak zorunda değildir. Bileşiğin tabii mekânı onun türsel sûretinin gereği olan şeydir ki, bu da bileşiğin galip cüzün mekânında olmasıdır.¹²⁷

Her cismin tabii bir hayyizi olduğu, bu hayyizin sayıca birden fazla olamayacağı, bileşik cismin hayyizinin ise kendisindeki baskın öğeye veya onda oluşan denge durumuna göre belirlendiğini ifade ettikten sonra Kâtibî, sözü mekânın mahiyeti ile ilgili tartışmalara getirir. Onun ifadesiyle mekân, cismin kendisine yerleştiği şeydir ve kendisine işaret edilebildiği için madum değil mevcuttur. Bu çerçevede Kâtibî, sırf yokluk (adem-i mahz) ve soyut boyut (mikdâr-ı mücerred) mekân anlayışları ile birlikte boşluk fikrini eleştirerek¹²⁸ Aristotelesci mekân tanımına ulaşır: “Mekân, kuşatan cismin, kuşatılan cismin dış yüzeyine temas eden iç yüzeyidir.”¹²⁹

İbn Mübârekşâh, cumhur ulemânın ittifakla kabul ettiği mekâna ait dört özelliği aktarır. Buna göre, (i) cismin kendisinde bulunup bulunmadığı ona “-de/-da (fî)” lafzı ile nisbet edilir; (ii) cismin ondan başka yere intikali mümkündür; (iii) İki cismin onda bulunması imkânsızdır ve (iv) alt, üst gibi cihazlarla mekân farklılaşır. Ona göre bu ilkelerden biri reddedilmediği sürece mekânın mahiyeti ile ilgili tartışmalar lafzîdir,

¹²⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 259.

¹²⁷ Kutbüddîn Şîrâzî, *Kitâbu'l-Fevâid*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 90b.

¹²⁸ Şârihlerin mekânın mahiyetine dair farklı görüşler hakkında yaptıkları değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *İzâhu'l-Makâsıd*, s. 259-260; İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*, s. 407-408.

¹²⁹ Kâtibî, *Hikmetü'l-'ayn*, s. 99-100. İbn Sînâ *Kitâbu's-Şifâ, Fizik* II/5-9'da mekân ve boşluk konularını ele alır. Mekânın varlığı (5. fasıl), farklı mekân anlayışları (6. fasıl), Platon'a atfedilen mekân görüşünün eleştirisi (7. fasıl) ve boşluk fikrinin reddi (8. fasıl) ele alınarak Aristotelesci mekân tanımına ulaşılır (9. fasıl). Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)*, I/174#190. Aristoteles'in, başta Platon'un görüşü olmak üzere diğer görüşlerin eleştirisinin ardından ulaştığı tanım için bkz. Aristoteles, *Fizik*, Yunanca'dan çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005, 210b-211a, s. 147, 149.

zira ıstılahlarda tartışma olmaz.¹³⁰ Bu tespit, filozofların mekân ve hayyiz kavramlarını hangi gerekçe ile müteradif olarak kullandıklarını da açıklamaktadır.

Tabii cismin zâtî ilişkileri ile ilgili tartışmaların ardından hareketli olmak bakımından ona ilişkin durumları inceleyebiliriz.

4.3.2. Hareketli Olmak Bakımından İlişenler

Tabiat felsefesi söz konusu olduğunda cisimle ilgili akla gelen ilk hususiyetlerden biri onun hareketli olmasıdır.¹³¹ Zira kurucu ilkeleri bakımından metafizikte ele alınan cismin bu ilme konu olması artık doğrudan onun mahiyeti bakımından değil, bu mahiyete ilişkin şeyler bakımındandır ki, bu da hareket ve sükûn şeklinde belirlenmiştir. Elbette hareketin kendisi de uzun bahisler şeklinde tabiat ilminde incelenmektedir, ancak başlı başına müstakil çalışmaların konusu olabilecek genişlikteki hareket bahsi bu çalışmada bu ilmin bir meselesi olmaktan ziyade, cisme ilişkin bir araz olarak incelenecektir. Hareketin bu bakımdan incelemeye konu edilmesi, onun yakından ilişkili olduğu zaman ve mesafenin de araştırmaya dahil edilmesini zorunlu kılmaktadır.¹³²

Bu çerçevede cismi tabiat felsefesinin bir konusu haline getiren hareketin cisme ilişmesini sağlayan şey ve takip eden başlıkta da hareketin zaman ve mesafe ile olan ilişkisi irdelenecektir.

4.3.2.1. Her Cismin Hareket İlkesi Barındırması

En genel manasıyla “kuvveden fiile tedricen çıkış”¹³³ olarak tarif edilen hareket, tabii cisme ilişkin arazlardan biridir. Onun cismin ilişkisi olarak ele alınması,

¹³⁰ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-‘ayn**, s. 401. Cürcânî sayılan dört özelliğe beşincisini ekler: “Hakiki mekân mekânlıya eşit olup, ondan fazla ya da eksik değildir.” Cürcânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-‘ayn**, s. 241#3.

¹³¹ Bkz. Ali Durusoy, “Hareket: İslam Felsefesi”, **DİA**, XVI/121.

¹³² Doğa biliminde bu kavramların birlikte incelenmesi ile ilgili olarak bkz. Aristoteles, **Fizik**, 200b10-20, s. 94.

¹³³ Kâtibî, **Hikmetü'l-‘ayn**, s. 105. Bu ifadenin kısır döngü içerdiği ile ilgili eleştiriler ve diğer tarifler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 273; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 94b-95a; Bu ifadelerin

“hareketin sebepleri” konusunun incelenmesini gerektirir. Bu ise iki kavramın tartışmanın merkezine çekilmesi anlamına gelir: Tabiat ve eğilim (meyil).

Hikmetü’l-‘ayn’da Kâtibî, hareketi zâtî ve arazî olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ilki, başka bir şeye arız olan hareket vasıtasıyla olmaksızın cismin kendisine ilişen hareket olup üç kısımdır. Eğer bu hareket hâricî bir kuvvet dolayısıyla ilişmişse zorlamalı (kasrî), bilinçli olursa iradî, eğer ikisi de değilse tabiidir. İkincisi ise tıpkı gemide duran adamın hareketi gibi, başka bir cisme arız olan hareket vasıtasıyla cisme ilişen harekettir.¹³⁴ Burada üzerinde duracağımız kısım, tüm cisimlerin cisim olmak bakımından sahip oldukları, dahili bir ilkeye dayanan ancak şuurlu olarak gerçekleşmeyen tabii harekettir. Tabii hareket ise aykırı durumdan çıkarak uygun durumun talep edilmesidir.¹³⁵

Kâtibî’nin **Hikmetü’l-‘ayn**’da tekrarladığı Meşşâî tanıma göre tabiat, kendisinde bulunduğu şeyin zâtî hareket ve durağanlığının yakın ilkesidir.¹³⁶ Bu tanım (i) cismin hareket ilkesi olan bir şey barındırdığını, (ii) bu ilkenin onun cisimliliğine ilave olduğunu, (iii) onu zâtî olarak hareket ettirdiğini, (iv) bu hareketin de vasıtalı olmadığını ve (v) hareketin amacı gerçekleştiğinde aynı ilkenin bu kez durağanlığın ilkesi haline geldiğini ortaya koymaktadır. Bu açıklama, Kâtibî’nin durağanlık hakkındaki “hareket özelliği olan şeyde hareketin yokluğu”¹³⁷ şeklindeki ifadeleri ile birleştirildiğinde, tek bir yönde fiilde bulunması gereken tabiatın bir şeyin hem varlığının hem de yokluğunun ilkesi olarak vazedildiği ve bu durumun bir çelişki oluşturduğu eleştirisi gündeme gelir. Kutbüddîn Şîrâzî bu eleştirinin şu şekilde cevaplandığını aktarır: Durağanlık ademî olmayıp şeyin kendi mahâllinde karar kılmasıdır. Aynı şeyin değişik şartlar eklenerek farklı şeylere ilke olması mümkün olduğundan, tabiat da kendi tabii hayyizinde olmayan cisim için hareket ilkesi, kendi hayyizindeki cisim için ise durağanlık ilkesidir.¹³⁸

kısırdöngü içermediği ile ilgili bir açıklama için bkz. Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn**, s. 251#2.

¹³⁴ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 112.

¹³⁵ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn**, s. 246.

¹³⁶ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 54.

¹³⁷ Kâtibî, **Hikmetü’l-‘ayn**, s. 112.

¹³⁸ Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu’l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 50b, 101a. Bu cevapta durağanlığın “bir mekânda peş peşe iki anda bulunmak” şeklindeki kelâmî anlayışa uygun olarak

Ancak bizim burada yoğunlaşacağımız şey, hareketli cisme sebep olan tabiatın cisimliğe ilave olması (ii) hususudur. Kâtibî söz konusu ilave olma durumunu, bunun aksi varsayıldığında yani hareketin doğrudan cisimlikten kaynaklanması durumunda ortaya çıkan çelişkiler üzerinden açıklar. Bu çelişkileri ise; cismin daima hareketli olması, tüm cisimlerin hareketli olması ve hareketin matlubunun olup olmama ihtimallerinin ikisinin de çelişki doğurması şeklinde sıralar.¹³⁹ Ancak bu açıklamalardan tabiatın tek başına hareket ettirmek için yeterli olduğu yani onun tam illeti olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Kâtibî'ye göre tabiat sabittir ve onun gerekleri de sabittir. Bu ifade, “eğer hareket için tabiat sahibi olmak yeterli olsaydı, cisimlerin bu tabiatın gereği olarak daima hareketli olmaları gerekirdi” şeklinde anlaşılabilir. Aynı ifadeyi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin yorumuyla “hareket gibi sabit olmayan bir şeyin tabiat gibi sabit bir şeyden sâdır olamayacağı” ve “tabiat ile hareket arasında bir aracıya ihtiyaç duyulduğu”¹⁴⁰ şeklinde de açıklamak mümkündür. Hangisi kabul edilirse edilsin, hareketin gerçekleşmesi için tabiata bir şeyin eklenmesi ya da ona eşlik etmesi gerekir ki, bu aşamada sorulması gereken soru tabiata ilave bu şeyin ne olduğudur. Kâtibî'ye göre tabiata eklenen bu şey “uygun bir durum (hâleten mülâmeten)” değildir. Zira uygun durumda cisim hareket etmez; çünkü bu, cismin tabii halde olması anlamına gelir. Şayet uygun halde iken hareket ederse, tabii olarak istenen, tabii olarak terkedilen olmuş olur. O halde tabiata eklenen şey, varlığıyla tabiatın tabii haline dönmesini gerektirecek “uygun olmayan bir durum” olmalıdır.¹⁴¹ Buradan anlaşılıyor ki, tabiatın hareket ilkesi olması, cismin tabii halinin dışında olmasıyla gündeme gelmektedir. Cisim için tabii olmayan bu hal, onun tabii duruma dönmesi için onda bir güç meydana getirmekte ve bu güç vasıtasıyla tabiat onu tabii

tanımlanmasını Kâtibî şu şekilde çözümler: Cisim hareketli olmayıp kendi mekânında bulunduğu iki durum söz konusu olur: (i) Bu muayyen mekânda bulunma ve (ii) hareket özelliğine sahip olduğu halde ondan ayrılıp hareket etmeme. Bu iki durumdan ilki ittifakla sübûtî olup yer (eyn) kategorisine dahildir; ikincisi ise yine ittifakla ademîdir. Kelâmcılar sükûn derken ilkinin, filozoflar ise ikincisini kastederler. Dolayısıyla bu aslında lafzî bir tartışmadır. Bkz. Kâtibi, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 496b. İbn Sînâ hareket-durağanlık karşılığını iki ayrı müstakil fasılda ele alır. Bkz. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâ't-tabî'î)**, I/135-138#159-162; II/148-151#378-381.

¹³⁹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 106. Söz konusu çelişkilerin detayları için bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 96a.

¹⁴⁰ Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 277, 303.

¹⁴¹ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 107. Ayrıca bkz. Bkz. İbn Sînâ, **İşaretler ve Tembihler**, s. 100#119.

durumuna geri döndürecek hareketin ilkesi olmaktadır.¹⁴² Bu şekilde tabii haline dönen cisimde tabiat bu kez de hareketin değil, tabii halde bulunan cismin bu hal üzere kalmasının, yani durağanlığın ilkesi rolünü üstlenmektedir. Kâtibî'nin niteliklerinden söz ettiği bu durumu daha da belirginleştirmek için cismin tabii hayyizi ile olan ilişkisine geri dönmemiz gerekiyor.

Daha önceki başlıklarda basit cisimlerin türsel sûretlerinden kaynaklı etkilerle ağırlık-hafiflik durumlarına göre belirlenmiş olan tabii hayyizlere sahip oldukları çeşitli vesilelerle ifade edilmişti. Basit cisimler için “tabii hayyiz”, orada bulunmalarını engelleyecek bir engel ya da zorlayıcı olmadığı sürece içinde bulundukları şeydir. Şayet bir sebeple orada bulunmuyorsa, bu engelleyici bir sebepten ötürüdür ve bu sebebin ortadan kalkmasıyla cismin oraya yönelmesi lazım gelir.¹⁴³ Elbette burada yönelme (teveccüh), hareket anlamına gelir. İşte tabii durumunun dışında olan bir cisimde, onun tabii durumuna dönmesine yönelik bir güç bulunur ki, tabiata eklendiğinden bahisle kendisinden söz edilen bu güç, filozoflar tarafından “eğilim (meyil)”, kelâmcılar tarafından ise “itimâd” olarak isimlendirilir. Tabiatın amaçladığı yöne doğru olan eğilim, hareketten de tabiattan da farklıdır. Hareketten farklıdır, zira tabii hayyizinde olmayıp durağan olan cisimde de mevcuttur; tabiattan da farklıdır, zira (i) bu ikisinin aynı olması durumunda tüm şüursuz güçlerin tabiat kapsamında değerlendirilmesi gerekecektir. (ii) Yine tabii hayyizinde bulunan cismin bir tabiatı bulunduğu halde onda tabii bir eğilim yoktur. (iii) Ayrıca eğilim artma ve eksilmeye kâbil olduğu halde tabiat böyle değildir yani sabittir.¹⁴⁴

Tabii eğilimin varlığına dair zikredilen klasik iki örnek, su altında zorla tutulan hava dolu bir kırbada bulunan yukarı yönlü, yine zorla havada tutulan ağır bir şeyde bulunan aşağı yönlü itme kuvvetidir. Bu kuvvetin zorlamalı ve iradî çeşitleri de söz konusudur ancak bizim açımızdan incelenmesi gereken eğilim, tıpkı aşağı düşen bir taşta mevcut olan “tabii eğilim”dir. Mesafede hareket söz konusu olduğunda, bu eğilim

¹⁴² Kâtibî, aşağı doğru hareket eden cismin tabii hareketine tabii olmayan durumdan çıkmanın/kaçmanın mı yoksa tabii hale dönme isteğinin mi sebep olduğu konusunda bilginlerin görüş ayrılığına düştüklerini bildirir. Bkz. *el-Münassas*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 411a.

¹⁴³ Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Fizik (es-Simâ’t-tabî’î)*, II/183#423.

¹⁴⁴ İbn Sînâ’dan aktaran: Cürcânî, *Haşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn*, s. 284#3. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-İlâhiyyât)*, II/126-127#787.

mahsustur yani duyumla algılanır ve taşın tabii hayyizine ulaşması için tabiata eşlik eder. Taş, amaçlanan yere ulaştığında ise bu meyil ortadan kalkar ve durağanlık meydana gelir. Bu sebeple tabii hayyizinde bulunan cisimde tabii eğilim olmadığı ifade edilmiştir. Aksi halde ya tabii hayyizinden ayrılır ya da ona yönelir ki, bunlardan ilki tabii olarak istenenin tabii olarak terkedilen olması, ikincisi ise zaten olanı talep etmek (tahsîlü'l-hâsıl) anlamına gelir. Dolayısıyla iki seçenek de geçersizdir.¹⁴⁵

Ancak burada şöyle bir soru gündeme gelebilir: Yukarıdaki açıklamalar, tabiatın hareket için yakın ilke olması ile nasıl uzlaştırılabilir? Zira nefsin kuvveleri aracı olarak kullanması gibi tabiatın da eğilim aracılığıyla ilke olması, onun yakın ilke olması ile çelişiyor gibi görünmektedir. İbn Mübârekşâh'a göre bu durum tabiatı yakın ilke olmaktan çıkarmaz. Zira meyil burada tabiat için alet mesabesindedir.¹⁴⁶ Bu değerlendirme aletlerin illetin bir parçası olarak görülmemesi anlayışı çerçevesinde okunmalıdır.

O halde, hâricî sebepler dışarıda bırakıldığında hareketlinin hareketi, onda bulunan tabiattan kaynaklanmakta ve onun söz konusu harekete ilke olması tabii durumda bulunmayan cisimde tabii hale dönüşe yönelik mevcut bir gücün ona ilişkisiyle gerçekleşmektedir. Eğilim olarak isimlendirilen bu güç, zorlamalı harekette hareketin devamını sağladığı gibi tabii harekette de etkindir. Öyleyse, başta ifade ettiğimiz üzere, her cismin hareket ilkesi barındırdığı ortaya çıkmaktadır. Hareket ile birlikte tabiat ve eğilim kavramlarına da ışık tutan bu açıklamaların ardından hareketle birlikte düşünülen zaman ve mesafeyi hareketle olan ilişkileri çerçevesinde ele alabiliriz.

4.3.2.2. Hareket, Zaman ve Mesafenin Uyumlu Oluşu

Hikmetü'l-'ayn'da Kâtibî, hareketi arazî nicelikler arasında sayar. Ona göre zâtî bir nicelik olan zaman da bir açıdan arazî niceliktir. Hareket ve zamanın bu şekilde konumlandırılması, elbette onun arazî niceliklerle ilgili tutumunun bir neticesidir. O halde önce onun arazî nicelik olmayı nasıl izah ettiğine bakmamız, ardından hareket

¹⁴⁵ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 114.

¹⁴⁶ İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 235.

ve zamanın hangi bakımdan arazî nicelik olduklarını incelememiz gerekir. İlkinden başlayacak olursak; Kâtibî'nin yaptığı tasnife göre arazî nicelikler üç kısımdan oluşur: ¹⁴⁷ (i) Niceliğe mahâl olanlar, (ii) nicelikte bulunanlar ve (iii) niceliğin mahâllinde bulunanlar. İlk kısmın örneği olarak “sayılan şeyler” zikredilir, zira onlar sayıların mahâlli durumundadır. İkinci kısmın örneği ise “şekil”dir. Zira şekil, yüzeyde ve ta'limî cisimde bulunmaktadır ve bu sayede nicelik olma vasfı kazanır. Üçüncü kısmın örneği olarak ise “beyazlık” verilir, çünkü beyazlık niceliğin mahâlli olan cisme ilişir ve bu vesile ile onun uzunluk ya da kısalığından da söz edilebilir. Bu tasnifin ardından Kâtibî; hareket, zaman ve mesafenin arazî nicelik oluşunu şu şekilde formüle eder:

*Zaman hem zâtî niceliktir, hem de mesafede bulunan (muntabık) harekete yerleştiği için arazî niceliktir. Hareket ise arazî niceliktir. Çünkü o, hem mesafede hem de zamanda bulunur ki, bunların ikisi de zâtî niceliktir.*¹⁴⁸

Bu sınıflamaya göre zaman hem zâtî hem de arazî niceliktir. Zira bir şeyin farklı itibarlarla hem zâtî hem de arazî nicelik olması, çelişiklik (münafât) oluşturmaz. Onun zâtî nicelik oluşu, zâtı karar kılmamış kesintisiz niceliklerden biri olması sebebiyle; arazî nicelik oluşu ise onun harekette, hareketin ise mesafede bulunuşu dolayısıyladır. Başka bir ifade ile zâtî nicelik olan mesafeye hareket, harekete ise zaman ilişmektedir. Dolayısıyla zaman, başka bir niceliğe ilişmiş olması sebebiyle arazî nicelik de olur. Bu sayede zamanın mesafe ile ölçümü –bir fersahlık zaman gibi- ve yine hareketin mesafe ile ölçümü –bir fersahlık hareket gibi- mümkündür. Hareket ise iki itibarla arazî nicelikler arasında yer alır. Bunlardan ilki, zamanın mahâlli olup onu ölçmesi; ikincisi ise mesafeyi ölçmesidir. Zira hem zaman hem de mesafe zâtî niceliklerdir ve onlara ilişkin hareket de arazî nicelik olarak nitelenir.¹⁴⁹

Hareket, zaman ve mesafenin bu şekilde birbirine muntabık olarak konumlandırılması, konumuz açısından iki önemli sonuca işaret etmektedir: (i)

¹⁴⁷ Kâtibî **el-Mûlahhas**'a yazdığı şerhte ilave bir kısım daha sayarak arazî nicelikleri dörde çıkarır. Bkz. Kâtibî, **el-Münassas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680, 251a-b.

¹⁴⁸ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 63. İbn Mübârekşâh'ın da şehadetiyle “intibak” ve “muntabık” kavramları bu konu özelinde “hulûl” anlamı ifade ettiği için bu anlam metnin çevirisine yansıtılmıştır. Bkz. İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 273.

¹⁴⁹ Bkz. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, **Îzâhu'l-Makâsîd**, s. 181; İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, s. 272; Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 59b.

Bunlardan birinin cisme ilişmesi durumunda diğerklerinin de bu ilişen vasıtasıyla cisme ilişecek olması ve (ii) bunlardan her birini izah ederken kullanılacak kavramsal araçların ve teorilerin birbiriyle uyumlu ve tutarlı olması. şimdi bu kavramların mahiyetine dair ayrıntılı tartışmalara girmeden bu iki hususla ilgili bazı noktaları açıklığa kavuşturmaya çalışabiliriz.

Tabiat felsefesinin birer meselesini teşkil eden hareket, zaman ve mekânın birlikte alınmasını gerektiren çeşitli sebepler söz konusudur. Bunlardan belki de en açık olanı hareket ve zaman arasındaki ilişkidir. Öyle ki, bu iki kavramdan her biri tanımlanırken, -bir önceki başlıkta değinilen kısırdöngüye düşüldüğü eleştirisi de göze alınarak- diğerk kavrama da başvurulma ihtiyacı hissedilir. Hareketten söz edilirken onun tedricilik vasfı zamana işaret etmekte, zaman ise doğrudan “hareketin sayacı” olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde hareketin varlığı, yer değıştirme hareketi (nakle) için bir mesafeyi de zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla gerek bu kavramların tanımları gerekse de mahiyetlerinin anlaşılabilmesi, onların birbirinden soyutlanarak incelenemeyeceğini göstermektedir. Ancak bizim vurgulamaya çalıştığımız husus, bu birlikteliğin cisme ilişme bakımından da birlikteliğı beraberinde getiriyor olmasıdır. Sözelimi cismin hareket halinde olması söz konusu olduğunda, bu hareketin ölçüsü olan zaman da cisme ilişecek ve cisim zamanın içinde olacaktır. şayet bu bir yer değıştirme hareketi ise, hareketle mutabık olan bir mesafe gerekli olacak ve cisim bir mesafe katedecektir. Yani cismin hareket etmesi onu sadece hareketli kılmamakta, aynı şekilde zamanda olmak ve mesafe katediyor olmak şeklinde nitelenmesini de gerektirmektedir. Aynı şeyi cismin zamanda olması ya da mesafe katediyor olması üzerinden de izah etmek mümkündür. Zira kendisine zamanda olmak arız olan cismin, hareket ettiğı ve bir mesafede başlangıç ile son arasında olduğu anlaşılabilir. Ya da mesafede olan cismin bu durumunun hareket olarak nitelenmesi ve bu hareketin de zamanla ölçülmesi doğru olacaktır. O halde cisme hareketli olmak bakımından ilişen şeyleri hareketin kendisi, zaman ve mesafede olmak şeklinde sıralayabiliriz. Bunların cisme ilişmesi birbirinden bağımsız olarak düşünülemez.

Altı çizilmesi gereken diğerk husus ise bu üç kavramın, söz edilen irtibatlar sebebiyle tutarlı ve uyumlu olarak izah edilmesi gerektiğidir. Burada vurgulanmak istenen husus şudur: Bir kez cismin bilfiil cüzler içermeyen kesintisiz/bütünlüklü bir

yapı olduğu ve bilkuvve sonsuz bölündüğü kabul edildiğinde, cisme ilişen nicelik türünden şeylerin de buna uygun olarak açıklanması gerekir. Daha somut ifade etmek gerekirse; cisme ilişen hareketin, hareketin mikdârı olan zamanın ve onun gerçekleştiği mesafenin izâhı, cismin yapısına dair kabul ile uyumlu olmalıdır. Dolayısıyla bu kavramların izahı aynı zamanda birbiriyle çelişmeyecek şekilde tutarlı da olmalıdır. Bu durumu bir örnek üzerinde anlatmak gerekirse şöyle denebilir: Cismin yukarıda ifade edilen tarzda nihai birimler içermeyen bir bitişiklik olarak kabulü, mesafenin de bu şekilde izahını gerektirir. Bu durum hareket ve zaman için de geçerlidir. Aksi halde, cisim anlayışıyla çelişecek şekilde örneğin zamanın anlardan oluştuğu şeklindeki bir izah, cismin hareketini açıklamayı güçleştirecektir. Zira zamanın anlardan oluşması, hareket ve mesafenin de parçalanamayan parçalardan oluşmasını gerektirir. Böylesi bir durumda kesintisiz bir cevherin kesintili bir zaman ve mesafede hareket etmesi gündeme gelir ki, bu durum daha ilk bakışta birbiriyle çelişik iki tutuma işaret eder.

İşte bu sebeple **Hikmetü'l-'ayn**'da cismin tabiatı ile cisme ilişen nicelik türünden şeyler arasındaki uyumun gözetildiği anlaşılmaktadır. Bunun göze çarpan birkaç göstergesi olarak; zamanın anlardan oluşmayan muttasıl bir nicelik olarak kabul edilmesi, anların ise mevhum uçlar olarak değerlendirilmesi;¹⁵⁰ aynı şekilde hareketin zihinde başlangıçtan sona muttasıl olarak kabul edilmesi;¹⁵¹ yine hareket, zaman ve mesafenin bilkuvve sonsuz bölünebilir olarak açıklanması¹⁵² sayılabilir. Kâtibî, hareket ve zamanın munkasim olduğunu, ancak bunun cüz yani atom gerektirmediğini, zira tıpkı cisimde olduğu gibi vehmî ve farazî bölmenin devam ettiğini belirterek cisim, hareket ve zamanın –tabiki mesafe– bilkuvve sonsuz bölünme konusundaki müşterek doğalarına işaret etmektedir.¹⁵³ Onun zamanla ilgili açıklamalar yaparken zikrettiği bir pasaj, bu konuda çarpıcı vurgular içermektedir:

Zaman hareketin ölçüsüdür (mikdâr). O, artma ve eksilmeyi kabul ettiği için niceliktir, ancak süreksiz değildir. Aksi takdirde bölünmeyen birimlerden oluşur ve bu [birimler] mesafeye yerleşik olan harekete yerleşik olduğundan mesafe de parçalanmayan

¹⁵⁰ Bkz. Kutbüddîn Şîrâzî, **Kitâbu'l-Fevâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429, 63a.

¹⁵¹ Bkz. Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 106.

¹⁵² Bkz. Cürçânî, **Haşiye alâ Şerhi Hikmeti'l-'ayn**, s. 257#3.

¹⁵³ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 98, 105-106.

*parçalardan oluşmuş olurdu. Aksine zaman, sürekli niceliktir (mikdâr), ancak zâtı sabit değildir. Aksi takdirde dün mevcûd olan şey şu anda (hâl) da mevcûd olurdu. [Yine zaman] sabit bir hey'etin ölçüsü de değildir; zira [zâtı] sabit olanın ölçüsü de sabittir. Öyleyse o, zâtı sabit olmayan hey'etin ölçüsüdür, zâtı sabit olmayan hey'et ise harekettir.*¹⁵⁴

Kâtibî'nin zamanın mahiyetine dair vurgularının yanı sıra onu hareket ve mesafe ile uyumlu şekilde açıklama çabası dikkate değerdir. Onun, bu uyumun tabii cismin yapısına dair teorik çerçeve ile çelişmemesi için argümantasyonunu atomik birimlerin varlığını dışlayacak şekilde yaptığı görülmektedir. Tüm bunlar hareket, zaman ve mesafe üçlüsüne dair yaptığımız vurgunun sıhhatine işaret etmektedir.

¹⁵⁴ Kâtibî, **Hikmetü'l-'ayn**, s. 113.

SONUÇ

12. ve 13. yüzyıllar İslam felsefe ve bilim tarihi açısından çok önemli gelişmelere sahne olmuştur. Bir taraftan Haçlı saldırıları ve Moğol istilâsı siyasi manada karışıklıklara neden olurken, diğer taraftan bu yüzyıllarda yaşanan ilmi gelişmeler, siyasi gelişmelerin aksine, bu dönemin “İkinci Klasik Dönem” olarak adlandırılmasını gerektirecek yeni bir atılıma işaret etmektedir. Bu durum aynı zamanda İbn Sînâ ile zirveye ulaşan felsefî düşüncenin sonraki dönemdeki serüveni açısından yeni bir merhale demektir. Bu dönemin başat özelliği, kelâmî düşüncenin Fahreddin er-Râzî şahsında tecessüm eden metod ve değerlendirmeleri çerçevesinde İbn Sînâcî felsefenin yeniden ele alınması ve yeni bir yoruma tâbi tutulmasıdır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî çizgisinde olgunluğa erişen “felsefe” eleştirileri, felâsifenin ortaya koyduğu teorilerin ve delillerin gözden geçirilmesinin yanı sıra başta mantık olmak üzere felsefî ilimlerin meşruiyet zeminini de genişletmiştir.

Bu dönemde telif edilen muhtasar bir felsefe klasiği olan **Hikmetü'l-‘ayn**, gerek tertibi gerekse de kullanılan yöntem bakımında İbn Sînâ sonrası gelişmelerin izlerini taşır. Kâtîbî'nin mantık ve fizik ilimlerini içeren bu eseri, metafizik bölümünün öne alınması bakımından İbn Sînâ'nın **Dânişnâme-i ‘Âlâî**, Fahreddin er-Râzî'nin **el-Mûlahhas** ve hocası Ebherî'nin **Keşfü'l-hakâik** adlı eserinin çizgisini takip eder. Bu metinde konular Râzî'nin “tahkik yöntemi”nin etkisi altında lehte ve aleyhteki deliller birlikte verilerek tartışılmıştır. Elbette bu yöntemin uygulama sınırlarını, eserin muhtasar oluşu belirlemiş ve ele alınan konuda sadece güçlü ve güvenilir delillere yer verilmiştir. Bu eser, Kâtîbî'nin talebeleri Kutbüddin Şîrâzî ve İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin şerhleri olmak üzere, şerh ve haşiyelerle birlikte bir felsefe geleneği oluşturmuş ve bir felsefe klasiğine dönüşmüştür. Sözü edilen bu çalışmalar arasında eserin kendisini gölgede bırakacak derecede bir şöhrete ulaşan İbn Mübârekşâh şerhi ve bu şerh üzerine kaleme alınan Cürçânî haşiyesi özellikle zikredilmelidir. Bu çalışmada esas alınan şerh ve hâşiyeler açısından bakıldığında, **Hikmetü'l-‘ayn** geleneği, yaklaşık iki asırlık bir dönemde ve geniş bir coğrafyada İbn Sînâcî felsefenin geçirdiği dönüşümlerin takip edilebileceği uygun bir zemin sunmaktadır.

I.

Cisim sözcüğü duyuma konu olan somut nesneyi ifade etmekle birlikte büyüklük, irilik; telif ve terkip ifade eden semantik anlam kümesine sahiptir. Bu semantik daire dikkate alındığında, onun ifade ettiği anlamlardan biri veya birkaçını karşılamak üzere başka bazı kavramların da kullanıldığı görülmektedir. Bu kavramlar içerisinde cismin müteradifi olarak kullanılan ancak zamanla ay-üstü cisimlere özgü kullanımına sık rastlananlar (cirm gibi) olduğu gibi belli açılardan cisme işaret etmek üzere kullanılanlar da vardır. Bu ikinci guruptakilerden bir kısmı somut anlamda cismin tamamına veya onun bir bölümüne (beden, ceset gibi), bir kısmı varlığın sadece mahsus tarafına veya ma‘kûl tarafıyla birlikte mahsus kısmına da işaret etmek üzere (zât ve hey’et gibi) kullanılmıştır. Yine hâricî varlığı ifade eden (ayn gibi), kendisiyle özelleşip diğerlerinden ayrılma anlamı içeren (şahıs/teşahhus ve zât), başka bir cismin temel maddesi olan cismi ifade eden (heyûlâ) kavramlar da söz konusudur. Ayrıca bir düşünce ekolü veya meşrebin cisimsel olanı ifade etmek üzere kavramsallaştırdıkları kullanımlar da (heykel, berzah ve mikdâr gibi) söz konusudur.

Bu çerçevede gündeme gelen diğer konular ise cismin felsefî olarak nasıl tanımlanacağı ve nasıl tasnif edileceğidir. Birbiri ile yakından ilişkili bu iki konuda **Hikmetü’l-‘ayn**’daki tutum, atomcu yaklaşımı dışlayacak şekilde mahsus cevherin algıda görüldüğü gibi olmasını esas alır. Kelamcılara atfedilen cismin “uzun, derin ve geniş olan şey” olarak bilfiil boyutlarla tanımlanması ile ortaya çıkan problemleri aşmak üzere geliştirilen “dik açıyla kesişen boyutlar varsayılabilen” şeklindeki İbn Sînâcî çözüm Kâtibî tarafından da benimsenmiştir. Bu konu her ne kadar **Hikmetü’l-‘ayn**’da doğrudan tartışmaya açılmasa da bu çözümün kritik unsurları olan kesintisizlik ve bilkuvve sonsuz bölünme argümanları kabul edilmiştir. Bu çözüm, cismin biri cevher olan “tabii cisim”, diğeri ise söz konusu cevherin değişebilen o anki boyutlarını ifade eden ve nicelik kategorisi çerçevesinde ele alınan “ta‘lîmî” cisim olmak üzere iki guruba ayrılmasının önünü açmıştır. Ta‘lîmî cisim, yüzey ve çizgi ile birlikte mikdâr (kesintisiz nicelikler) olarak arazlar arasında incelenirken, bir cevher olarak tabii cisim, ilkeleri bakımından metafiziğin, harekete konu olması bakımından ise tabiat felsefesinin konusudur.

II.

Konu tertibi bakımından metafizik bahislerinin öne alındığı **Hikmetü'l-‘ayn**’da cismin ilkeleri cevher-araz teorisi bağlamında gündeme gelir. Aristoteles-İbn Sînâ çizgisini takiben burada cisim, heyûlâ ve cisimlik sûretinden bileşik bir cevher olarak açıklanır. Bunu ortaya koymak üzere öncelikle duyulur cevherin gerisinde bulunan başka bir cevherin ispatlanması gerekir. Kâtibî, burada hem heyûlânın varlığını ortaya koyacak hem de cismin hakikatinin parçalanmayan nihai birimlerden oluşmadığını ispatlayacak bir delil inşa eder. Cismin diğer kurucu unsuru olan sûret ise varlığının ispatı bağlamında değil, cevherliği ve heyûlâ ile ilişkisi bağlamında tartışma konusu olmuştur. Aristoteles’ten itibaren süregelen ve sûretin bir konuda bulunan arazlardan nasıl ayırt edileceği ile ilgili tartışmaların İbn Sînâcî çözümü Kâtibî tarafından da benimsenmiştir. Bu çözüm, araz ve sûretin konuları arasında bir ayrım yaparak (mevzû-mahâl) sûretin bir konuda ona ihtiyaç duymadan ve onu bilfiil hale getirerek bulunmasını esas alır. Cismin bu iki unsuru, birbirinden ayrı bulunamayacak iki cevher olarak konumlandırılmış ve ikisinin birbirine farklı bakımlardan ihtiyaç duydukları ifade edilmiştir. Bu çerçevede cismin bilkuvve yönünü oluşturan heyûlânın bilfiil varlığında sûrete muhtaç olduğu, sûretin ise teşekkül bakımından heyûlânın birlikteliğine ihtiyaç duyduğu; ayrıca unsurlardan her birinin zâtının diğeri için teşahhus illeti olduğu ortaya konulmuştur.

Bu çerçevede gündeme gelen diğer bir konu ise bu iki unsurun birleşmesiyle meydana gelen şeyin türsel bakımdan nasıl farklılaştığı meselesidir. Bu mesele, mutlak cismin ilk tahsis edicisi, onu türlere ayıran “türsel sûret” üzerinden izah edilir. Ayrıca türsel sûret, bu özelliğinin yanında türün hakikatine dahil olarak onun mukavvimidir, yine heyûlâ ve sûretin varlığı için mukavvim konumundadır. Cisimlerdeki farklılaşmanın dayandığı bir ilkenin bulunması gerektiği hususu açık olsa da bu ilkenin neden cisimlik sûreti, heyûlâ, arazlar ya da hâricî bir ilke değil de başka bir sûret olması gerektiği şârihler tarafından tartışılmıştır. Hatta müellifin kendisi de diğer ihtimallerin elenmesinde kullanılan delillerin zayıf taraflarından hareketle söz konusu farklılaşmanın hâricî bir fâile dayandırılabilceğini ifade etmiştir. Kâtibî’nin bu yaklaşımından başka İbn Mübârekşâh’ın İşrâkî gelenekte sûreti arazlar arasında sayan yaklaşımına benzer şekilde, mahiyete taalluk eden “O nedir” sorusunun cevabında

arazların da gelebileceğini belirtmesi ilgi çekicidir ve Cürcânî tarafından cevherin araz ile kıyamına imkân veren bir yorum olarak değerlendirilmiştir. Cürcânî de cevherin, bu cevhere ait olmayan başka arazlarla kâim olabileceğini belirterek dikkat çekmektedir. Türsel sûrete yüklenen anlamların bu yorumlar çerçevesinde değişmesi ve bu değişimin dinamiklerinin tespiti çok daha derinlemesine çalışmaların konusu olmayı hak etmektedir.

III.

İslâm düşünce geleneği içerisinde âlem, Tanrı'nın eseri olarak görülmekle birlikte bu fâillîğin nasıl gerçekleştiği noktasında farklı açıklama çerçeveleri ortaya konulduğu görülmektedir. Kaynağını Plotinus'ta bulan, ancak en yetkin haline Fârâbî ve İbn Sînâ'nın katkılarıyla ulaşmış yeni bir veçhete bürünen sudûr teorisi de bu açıklama modellerinden biridir. Sudûrcu anlayış, Tanrı ile birlikte âlemi de verili ve mevcut kabul eden ve bu sebeple onların nasıl varoldukları sorusuna eğilmeyen Aristotelesçi açıklamadan farklı olduğu gibi mevcûdâtın sonradan yaratıldığını benimseyen ve bu konuda Tanrı'nın irade ve kudret sıfatlarını ön plana çıkaran kelâmcı çerçeve ile de örtüşmemektedir. Tanrı'nın yetkinlik üstü oluşuna vurgu yapılan sudûr teorisinde, tüm varlıkların sözü edilen yetkinliğin bir gereği olarak O'ndan belli bir sıradüzen içerisinde sâdır olduklarını ortaya koyar. Kozmik akıllar ve nefisler, insan ve hayvan nefisleri gibi cisimlerin nasıl meydana geldiği sorusu da bu açıklamanın bir parçası olarak cevap bulur.

İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ve zorunluluk-imkân ayrımları çerçevesinde imkân ve mahiyeti birbiri ile ilişkilendirmesi ve böylece varlık imalarından arındırılmış sırf mahiyet kavramına ulaşması sudûrun fikri temellerinden birini oluştururken, illiyet prensibi gereği tam illetin ma'lûlünü zorunlu olarak gerektirmesi diğer bir ilkeyi oluşturur. Ancak sudûr denince akla gelen ve adeta onunla özdeşleşen ilke “Birden ancak bir çıkar” ilkesidir. **Hikmetü'l-‘ayn**'da ortaya konulan şema da bu ilkeler üzerine kuruludur. Bu çerçevede, her yönden “bir” ve “basit” olan Zorunlu Varlık'tan, O'nun yaratma ile özdeş olan fiili “kendini akletme” neticesinde İlk Akıl sâdır olmaktadır. Kendisi de basit olan bu ilk ma'lûlde, onun basitliğini ortadan kaldırmayacak tarzda yönler çokluğu bulunmakta ve bu sayede varlıklar silsilesi her

kademedede sadece bir fertten oluşmadan çokluk meydana gelmektedir. Bu manada cisimliliğin ortaya çıkışı da İlk Akıl'da bulunan yönler çokluğunun bir ürünü olarak açıklanır. Kâtibî, delillerin sıhhati ve gücü noktasındaki çeşitli eleştirilerle birlikte sudûr şemasının her kozmik akıldan başka bir akıl ve felek çıkacak şekilde devam ettiğini ve bu vetirenin Onuncu Akıl'da son bulduğunu belirtir.

Aristoteles ve Batlamyuscu ay-üstü ve ay-altı şeklinde bölünmüş evren modelinde Onuncu Akıl, kendi altındaki yerkürenin madde ve sûret bakımından yakın illeti konumundadır. **Hikmet'ül-'ayn**'da da tekrar edilen açıklama, fiziksel âlemin yapıtaş niteliğindeki unsurların bu son kozmik akıldan küllî olarak sudûr ettiklerini, bunların birbirini özelleştirecek yani her bir maddeyi kabul edeceği sûrete hazırlayacak gücü bulunmadığından başta gök cisimlerinin hareketleri olmak üzere çeşitli hazırlayıcılar, istidat oluşturucular ve engel kaldırmacılar sisteme dahil edilmiştir. Mümkünlerin zâtından kaynaklanan imkândan farklı olarak sonradan kazanılan bu imkân ile heyûlânın sûrete yönelik genel kabul gücü özelleşerek belli bir sûrete dönük istidada dönüşür ve madde o sûreti kabul eder. Bu şekilde ortaya çıkan ve fizikî âlemi oluşturan unsurların en bâriz özelliği oluş-bozuluşa kâbil olmalarıdır. En genel anlamıyla cisimdeki türsel sûret değişimini ifade eden oluş-bozuluş, çeşitli hazırlayıcıların etkisiyle heyûlânın zaten sahip olduğu sûrete yönelik kabul istidadının ortadan kalkarak başka bir sûreti almaya istidatlı hale gelmesi, böylece sahip olduğu sûreti terkedip bu yeni sûreti edinmesidir. Bu sûret değişiminin ayırcı vasfı ise madde-sûret birlikteliği ve cevherî hareketin imkânsızlığı gereğince bunun süreç içermeyecek şekilde def'aten meydana gelmesidir. Unsurların bir araya gelerek oluşturdukları karışımlar da türsel sûretlerin yitirilip yitirilmediği ve karışımındaki etki-edilginin nasıl meydana geldiği soruları etrafında tartışılır.

Sudûrun gerek ilkeleri gerekse de işleyişi bakımından ortaya konulan açıklamalar, çeşitli düzeylerde şârihlerin değerlendirmesine ve eleştirilerine konu olmuştur. Burada tartışılan başlıca meseleler; “Birden ancak bir çıkar” ilkesi, Zorunlu Varlık'tan çıkan ilk ma'lûlün akıl dışında diğer cevherlerden biri veya bir araz olma ihtimali, ilk oluşan feleğin diğer feleklerin sebebi olup olamayacağı, feleklerin oluş-bozuluşa kâbil olmayan döngüsel/dairesel hareketleri ile Onuncu Akıl'ın kendi altındakilere nasıl ilke olduğudur. Bunun yanında unsurların meydana gelişi ve

“oluş”un “hareket”ten farklılığının izahı, unsurlarda değişim sorunu ve onların karışımında sûretin mi yoksa niteliklerin mi etkin olduğu da tartışılmıştır. Şârihler bu tartışmalarda başta İbn Sînâ, Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn Tûsî olmak üzere, pek çok düşünürün ismine ve eserine atıflar yapmakta, ayrıca kronolojik olarak önce gelen şerhlerde yer verilen fikirleri de dikkat almaktadır. Burada en dikkat çekici yorumlardan biri, İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin sudûrun ilke ve işleyişiyle bir bütün olarak “mûcib bi’z-zât” Tanrı anlayışına dayandığını, O’nun “fâil-i muhtâr” olduğun kabul edildiğinde bu açıklamaların zorunlu olmaktan çıkacağını belirten ve tartışmanı özünü Tanrı anlayışlarındaki farka irca eden yaklaşımıdır. Bu yorumun **Hikmetü’l-‘ayn** geleneği çerçevesinde izlerini takip etmek ayrı bir çalışmanın konusunu teşkil edecek nitelikte ve genişliktedir.

IV.

Hiç kuşkusuz tabii cisimle ilgili en temel tartışma, onun tanımından başlayarak diğer tüm niteliklerini etkileyecek derecede öneme sahip cismin yapısı yani mahiyetine dair tartışmadır. **Hikmetü’l-‘ayn**’da cismin ilkelerinin ispatı bağlamında bu konu gündeme gelmiş olsa da, esas tartışma, atomcu teorinin reddine hasredilen tabiat felsefesinin ilk makalesine bırakılmıştır. Bu çerçevede Kâtibî’nin muhtemelen eserin muhtasar olması gerekçesiyle terkettiği cismin yapısı ile ilgili kendisinden önceki fikirlerin dökümü, tüm şerhlerde detaylı olarak ele alınıp tasnif edilmiştir. Kâtibî, burada atomculuk aleyhine beş delil zikreder, ardından parçalanamayan parçanın varlığını ortaya koymak üzere geliştirilen iki delile yer verir ve bunları eleştirir. Kâtibî’nin zikrettiği deliller arasında geometrik delillerin olmayışı ilgi çekicidir, zira onun neden böyle bir tercihte bulunduğu ya da eğer varsa onu bu tercihe zorlayan sebeplerin tespiti ayrı bir araştırmayı hakkedecek niteliktedir. Yine o, özellikle Nazzâm’a atfedilen görüşü de değerlendirerek reddeder.

Cismin yapısına dair tartışmaları takiben cismin ilişkinlerinin neler olduğu gündeme gelir. Bu çerçevede şekil ve tehayyüz cisim olmak bakımından, hareket ve onunla muntabık olan mesafe ve zaman ise hareketli olmak bakımından cisme ilişkin şeyler olarak sıralanır. Kâtibî’nin cismin şekil sahibi olmasını temellendirmek üzere

savunulan “boyutların sonluluğu” fikrini kabul ettiği, ancak bu fikrin ispatı için getirilen delilleri yetersiz bularak eleştirdiği görülür.

Hikmetü’l-‘ayn’da gerek cismin yapısı gerekse de ilişenleri çerçevesinde yapılan açıklamalar ş arihler tarafından geniş bir değerlendirmeye t bi tutulmuştur. Onların  nceki bölümlerde görülen atıf ve değerlendirme zenginliği, burada de kendini gösterir. Bu açıdan **Hikmetü’l-‘ayn** geleneği, musannifinin takip ettiği yöntemden başlayarak, bu geleneğe dahil tüm müelliflerin katkılarıyla İslam felsefe ve bilim mirasının önemli bir halkasını oluşturmuştur. Bu çalışmada ele alınan konuların çok daha ileri seviyede çalışmalarla derinleştirilebileceği ise açıktır.

KAYNAKÇA

- Alper, Ömer Mahir: “İslâm Felsefe Geleneğinde Metafiziğin Konusu Sorunu: Özgünlük Açısından Bir İnceleme”, **İslâm Felsefesinin Özgünlüğü**, ed. Mehmet Vural, Elis Yay., Ankara 2009, s. 47-87.
- Altaş, Eşref: **Fahreddin er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- Altaş, Eşref: “İbn Sînâ’nın Konum Kategorisinde Hareket Düşüncesi ve Konumsal Hareket Kavramının Tarihi”, **Diyanet İlmî Dergi**, L/1 (2014), s. 27-50.
- Arıcı, Mustakim: **Fahreddin Râzî Sonrası Metafizik Düşünce: Kâtibî Örneği**, Klasik Yay., İstanbul 2015.
- Arıcı, Mustakim: “Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasîği Olarak *Hikmetü’l-‘ayn* ve Etkileri”, **Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri**, ed. Murat Demirkol, Enes Kala, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yay., Ankara 2014, s. 332-349.
- Aristoteles: **Fizik**, Yunanca’dan çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2005.
- Aristoteles: **Metafizik**, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996.
- Aristotle: **Categories**, in **The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation I**, edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991.
- Arkan, Atilla: **İbn Meymun Felsefesinde Tanrı**, Değişim Yay., İstanbul 2007.
- Arslan, İshak: “Fiziksel Evrenin Bütünleştirilmesi İçin Erken Bir Teşebbüs: Sühreverdî’nin Miktar Kavramı”, **Nazariyat**:

İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi,
III/2 (Nisan 2017), s. 47-68.

Aydın, İbrahim Hakkı: “Ebû Bekir Râzi’de Beş Ezeli İlke”, **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 15 (2001), s. 107-144.

Aydın, Salih: **Katibi Kazvini'nin Hikmetü'l-Ayn Adlı Eserinin Tahkik ve Tercümesi**, Ankara Üniv., S.B.E.,
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2001.

el-Bağdâdî, Ebü'l-Berekât: **el-Kitâbü'l-Mu'teber fi'l-hikme**, Daneşgâh-e Esfehân,
İsfahan 1373, II.

Bakar, Osman: “The Atomistic Conception of Nature in Ash‘arite Theology”, **The History and Philosophy of Islamic Science**, Islamic Texts Society, Cambridge 1999, s. 77-101.

Bakıllânî: **Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil**, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1986/1407.

Bedevî, Abdurrahman: **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1997, I.

Bekiryazıcı, Eyüp: **Şihâbeddîn Sühreverdî'nin Felsefesinde Ontoloji Problemi**, Atatürk Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2005.

Bolay, M. Naci: “Bu‘d”, **DİA**, VI/344.

Bulğen, Mehmet: **Kelam Atomculuğu ve Modern Kozmoloji**, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2015.

Bulğen, Mehmet: **Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri**, Marmara Üniv. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 2017.

- Bulğen, Mehmet: “Aristo’nun Atomculuk Eleştirisi”, **2400’üncü Yılında Aristoteles ve Aristoteles’in Dünya Tefekküründeki Yeri**, ed. M.M. Söylemez, R. Duran, Yakın Doğu Üniversitesi Yay., Lefkoşa 2017, s. 285-323.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd: **es-Sıhâh: Tâcu’l-luga ve sıhâhu’l-‘Arabiyye**, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut 1990, II, III, V.
- Chapekar, Naline M.: **Ancient India and Greece: A Study of Their Cultural Contacts**, Ajanta Publications, Delhi 1977.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Hâşiye alâ Şerhi Hikmeti’l-‘ayn** (İbn Mübârekşâh, **Şerhu Hikmeti’l-‘ayn** hamişinde), M.A. Çirkof Hatun Tabhanesi, Kazan 1315/1892.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Kitâbu’t-Ta’rîfât**, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu’l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2016, I-II.
- el-Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn: **eş-Şâmil fî usûli’d-din**, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Faysal Büdeyr Avn, Süheyr Muhammed Muhtâr, Münşee’tü’l-Maârif, İskenderiye 1969.
- Dhanani, Alnoor: “Atomism in Islamic Thought”, **Encyclopedia of The History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures**, ed. Helaine Selin, Kluwer Academic Publishers, New York 2008, I/379-381.
- Dhanani, Alnoor: “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, çev. Mehmet Bulğen, IX/1 (2011), s. 393-400.
- Dhanani, Alnoor: **Kalām and Hellenistic Cosmology: Minimal Parts in Basrian Mu‘tezilî Atomism**, Doctoral Dissertation, Harvard University, 1991.

- Dhanani, Alnoor: “Kelâm[cıların] Atomları ve Epikürcü Minimal Parçalar”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (MÜİFD)**, çev. Mehmet Bulğen, sayı: 40 (2011/1), s. 245-258.
- Dhanani, Alnoor: **The Phisycal Theory of Kalām: Atom, Space, and Void in Basrian Mu‘tazilî Cosmology**, E.J. Brill, Leiden New York Köln 1994.
- Durusoy, Ali: “Hareket: İslam Felsefesi”, **DİA**, XVI/121-123.
- Ebû Zeyd, Munâ Ahmed: **et-Tasavvurü'z-zerrî fi'l-fikri'l-felsefiyyi'l-İslâmî**, el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, Beyrut 1994.
- el-Eş‘arî, Ebû'l-Hasan: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden 1963.
- Euclides: **Euclid’s Elements of Geometry**, Greek text: J.L. Heiberg, edited and English translation: Richard Fitzpatrick, 2008.
- Fârâbî: **el-İbâne an garazi Aristûtâlîs fî Kitâbi Mâ ba’de’t-tabî’a**, al-Farabi’s Philosophische Abhandlungen içinde, nşr. Friedrich Dieterici, E.J. Brill, Leiden 1890.
- Fârâbî: **Kitabü Arâî ehli'l-medîneti'l-fâzıla**, nşr. Albert Nasrî Nâdir, Dâru'l-Meşrîk, Beyrut 1968.
- Fârâbî: **Kitâbu'l-Burhân**, nşr. ve çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper, Litera Yay., İstanbul 2008.
- Fehd, Tevfik: “İlm-i felek”, **DİA**, XXXIII/126-129.
- el-Ferâyîdî, Halil b. Ahmed: **Kitâbu'l-‘ayn**, nşr. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, Beyrut 2003, I, II.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Euclides Geometrisi ve Kelâm”, **Türkiye I. İslâm Düşüncesi Sempozyumu 24-27 Ekim 1996**, İstanbul (Url:

<http://fazlioglu.blogspot.com/2018/07/ihsan-fazlioglu-euclides-geometrisi-ve-kelam.html>, 14.09.2018).

- Fazlıoğlu, İhsan: “Euclides Geometrisi ‘Süreklilik Aksiyomu’ Açısından Eleştirilebilir mi?”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları**, 1 (2002), s. 215-228.
- Fazlıoğlu, İhsan: “Evren’in Bir Merkezi Var mıdır? Hocaşâde’nin Onto-geometrik Bir Araştırması”, **Uluslararası Hocaşâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa, Bildiriler)**, ed. Tevfik Yücedoğru v.d. Bursa 2011, s. 271-304.
- el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed: **Mefâtîhu’l-‘ulûm**, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut 1989.
- Goodman, Lenn E.: “Muhammed b. Zekeriyya er-Razi”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, ed. S. Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, çev. Şamil Öçal, Tuncay Başoğlu, Açılımkitap, İstanbul 2007, I/237-258.
- [Günaltay], M. Şemseddin: “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi”, **Dâru’l-Fünûn İlâhiyat Fâköltesi Mecmuâsı**, sayı: 1/A (1925), s. 58-119.
- el- Hayyât, Ebü’l-Hüseyin: **el-İntisâr ve’r-red alâ İbni’r-Râvendî el-mülhid**, thk. H. S. Nyberg, Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, Kahire 1344/1925.
- el-Hillî, İbnü’l-Mutahhar: **el-Esrâru’l-Hafiyye fî ‘ulûmi’l-‘akliyye**, nşr. Merkezü’l-‘Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmî, Merkezü İhyâi’t-Turâsi’l-İslâmî, Müessese-i Bostân-ı Ketâb, Kum 1387hş/2009.
- el-Hillî, İbnü’l-Mutahhar: **Îzâhu’l-makâsîd min Hikmeti ‘ayni’l-kavâid**, nşr. Ali Nâki Münzevî, Çaphâne-i Dânişgâh, Tahran 1378/1959.
- el-Hillî, İbnü’l-Mutahhar: **Keşfü’l-murâd fî şerhi Tecrîdi’l-i’tikâd**, nşr. Hasanzâde Âmulî, Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, Kum 1433.

- el-İrâkî, Muhammed Âtîf: **el-Felsefetü't-tabîiyye 'inde İbn Sînâ**, Dâru'l-Ma'rife, Kahire 1983.
- İbn Manzûr: **Lisânü'l-Arab**, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr v.d., Dâru'l-Me'ârif, Kahire t.y., III, VII, VIII, XXXI, LI, LII.
- İbn Meymûn, Mûsa: **Delâletü'l-Hâirîn**, thk. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1979.
- İbn Metteveyh: **Tezkire fî ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râd**, thk. Sami Nasr Latif ve Faysal Büdeyr Avn, Darü's-Sekafe, Kahire 1975.
- İbn Mübârekşâh, Muhammed: **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, nşr. Ca'fer Zâhidî, Camiatü Firdevsî, Tahran 1353hş.
- İbn Sînâ: **İşaretler ve Tembihler**, çev. Ali Durusoy v.d., Litera Yay., İstanbul 2005.
- İbn Sînâ: **Kitâbu'l-Hudûd: Livre des définitions**, nşr. ve Fr. çev. Amélie-Marie Goichon, Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale de Caire, Kahire 1963.
- İbn Sînâ: **Kitâbu'n-Necât fî'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîiyye ve'l-ilâhiyye**, nşr. Mâcid Fahrî, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1985.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ, II. Analitikler (el-Burhân)**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2006.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ, Fizik (es-Simâu't-tabî'î)**, çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul 2004, I-II.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ, Kategoriler (el-Mekûlât)**, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ, Mantığa Giriş (el-Medhal)**, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2010.

- İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ, Metafizik (el-Îlâhiyyât)**, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2004, I-II.
- İbn Sînâ: **Kitâbu’ş-Şifâ, Oluş ve Bozuluş (el-Kevn ve’l-Fesâd)**, çev. Muammer İskenderoğlu, Litera Yay., İstanbul 2008.
- İbn Sînâ: **el-Mebde’ ve’l-me’âd**, nşr. Abdullah Nûrânî, İntişârât-ı Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî-Dânişgâh-ı MacGill, Şube-i Tehran ve Dânişgâh-e Tehran, Tahran 1363/1984.
- İbn Sînâ: **el-Mübâhesât**, nşr. Muhsin Bîdârfer, İntişârât-ı Bîdâr, Kum 1413.
- İbn Sînâ: **Risâle fî Aksâmi’l-‘ulûmi’l-akliyye, Tis’u Resâil fî’l-hikme ve’t-tabîiyyât** içinde, Matbaatü’l-Cevâib, Kostantiniyye 1298, s. 71-80.
- İbn Sînâ: **et-Ta’lîkât**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Mektebetü’l-Îlâmi’l-İslâmî, Kum 1984.
- İbn Sînâ: **Tanımlar Kitabı: Kitâbu’l-Hudûd**, metin ve çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2013.
- İbn Sînâ: **The Book of Definitions, Books of Definition in Islamic Philosophy** içinde, İng. çev. Kiki Kennedy-Day, RoutledgeCurzon, London and New York 2003.
- İbn Sînâ: **Uyûnu’l-hikme**, nşr. Abdurrahman Bedevî, Darü’l-Kelâm, Beyrut 1980.
- el-Îcî, Adudüddîn: **el-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm**, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut t.y.
- İhvân-ı Safâ: **İhvân-ı Safâ Risaleleri**, çev. Kamuran Gökdağ v.d., Ayrıntı Yay., İstanbul 2013, II.
- İhvân-ı Safâ: **Resâilu İhvâni’s-safâ ve Hullâni’l-vefâ**, nşr. Butros el-Bustânî, Dâru Sâdır, Beyrut t.y., II.

- el-İsfahânî, Râgıb: **el-Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân**, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, Dimaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Darü's-Şâmiyye 1423/2002.
- [İzmirli], İsmail Hakkı: **Risâle fi't-teselsül** (Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, 23 (2010) içinde), s. 128-141.
- Janos, Damien: **Method, Structure, and Development in al-Fârâbî's Cosmology**, E. J. Brill, Leiden 2012.
- Janos, Damien: “Moving the Orbs: Astronomy, Physics and Metaphysics and the Problem of Celestial Motion According to Ibn Sînâ”, **Arabic Science and Philosophy**, XXI (2011), s. 165-214.
- Kâdî Abdülcebbâr: **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire 1988.
- Karadeniz, Osman: “Heyûlâ”, **DİA**, XVII/294-295.
- el-Kâtibî, Necmeddin: **Hikmetü'l-ayn**, nşr. Abbâs Sadrî, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengi, Tahran 2005.
- el-Kâtibî, Necmeddin: **Hikmetü'l-ayn: Varlık Hikmeti**, metin ve çev. Salih Aydın, ed. Ali Durusoy, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2016.
- el-Kâtibî, Necmeddin: **el-Münassas fi Şerhi'l-Mülâhhas**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1680.
- Karlığa, H. Bekir: “Anâsır-ı erbaa”, **DİA**, III/149-151.
- Karlığa, H. Bekir: “Cirm”, **DİA**, VIII/27-28.
- Karlığa, H. Bekir: “Cisim”, **DİA**, VIII/28-31.

- Kaya, M. Cüneyt: **Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi**, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- Kaya, Mahmut: **İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, Ekin Yay., İstanbul 1983.
- Kaya, Mahmut: “Madde”, **DİA**, XXVII/302-304.
- Kaya, Mahmut: “Râzî, Ebû Bekir”, **DİA**, XXXIV/479-485.
- Kaya, Mahmut: “Sûret”, **DİA**, XXXVII/539-540.
- Kaya, Mahmut: “Sudûr”, **DİA**, XXXVII/467-468.
- Kılıç, M. Fatih: **İbn Sînâ'nın Sebeplik Teorisi**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Kindî: **Risâle fî hudûdî'l-eşyâ' ve rûsûmihâ, Resâilu'l-Kindî el-felsefiyye** içinde, nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1953, II.
- Koloğlu, Orhan Ş.: “İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, XVI/2 (2007), s. 169-194.
- Kurnaz, Cemal: “Felek: Edebiyat'ta”, **DİA**, XII/306-307.
- Kutluer, İlhan: “Cevher”, **DİA**, VII/450-455.
- Kutluer, İlhan: “Felek”, **DİA**, XII/303-306.
- Kutluer, İlhan: **İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık**, İz Yay., İstanbul 2002.
- Macit, Muhittin: **İbn Sînâ'da Doğa Felsefesi ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yay., İstanbul 2006.
- Macit, Muhittin: **İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek**, Litera Yay., İstanbul 2012.

- en- Neseî, Ebü'l-Muîn: **Tebsiratü'l-edille fî usulî'd-dîn**, thk. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1993, I.
- Özpilavcı, Ferruh: **Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2008.
- Özturan, Mehmet: **Müteahhirîn Dönemi Mantığında Tasavvurât: Ali b. Ömer Kâtibî ve Kutbuddin Râzî Örneği**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Pines, Shlomo: **Mezhebü'z-zerre inde'l-müslimîn**, Arapçaya çev. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Kahire 1365/1946.
- Preus, Anthony: **Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy**, The Scarecrow Press, Toronto 2007.
- Pullman, Bernard: **The Atom in the History of Human Thought**, İng. çev. Axel Reisinger, Oxford University Press, New York 1998.
- Pyle, Andrew: **Atomism and Its Critics: From Democritus to Newton**, Thoemmes Press, Bristol 1997.
- Rashed, Merwan: "Tabiat Felsefesi", **İslam Felsefesine Giriş**, çev. M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, s. 317-338.
- Rashed, Merwan: "Natural Philosophy", **The Cambridge Companion to Arabic Philosophy**, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 287-307.
- er-Râzî, Fahreddin: **el-Erba'în fî Usûlî'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezher, Kahire 1982, I
- er-Râzî, Fahreddin: **el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât**, Mektebetü'l-Esedî, Tahran 1966, I-II.

- er-Râzî, Fahreddin: **el-Metâlibu'l-âliye mine'l-‘İlmi'l-ilâhî**, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, VI.
- er-Râzî, Fahreddin: **el-Mûlahhas fi'l-hikme ve'l-mantık**, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa 1738.
- er-Râzî, Fahreddin: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Ali Rıza Necefzâde, Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, Tahran 1383hş, II.
- er-Râzî, Fahreddin: **Şerhu Uyûni'l-hikme**, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 1373hş. III.
- er-Râzî, Zekeriyyâ: “el-Kavl fi'l-heyûlâ”, **Resâilu felsefiyye**, der. ve nşr. Paul Kraus, Câmiâ‘tu Fuâd el-Evvel, Kahire 1939, I.
- Schwarz, Michael: “Who were Maimonides’ Mutakallimûn I”, **Maimonidean Studies**, ed. Arthur Hyman, Yeshva Universtiy Press, New York 1991, II/159-209.
- Semerkindî, Şemsüddin: **Beşârâtü'l-İşârât**, Tahran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Ktp., 2792.
- Semerkindî, Şemsüddin: **el-Meârif fî Şerhi's-Sahâif**, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa 827.
- Semerkindî, Şemsüddin: **es-Sahâifü'l-ilâhiyye**, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif, Mektebetü'l-Felâh, Kuveyt 1985.
- Stone, Abraham D.: “Avicenna’s Theory of Primary Mixture”, **Arabic Science and Philosophy**, 18/1 (2018), s. 99-119.
- Stone, Abraham D.: “Simplicius and Avicenna on the Essential Corporeity of Material Substance”, **Aspects of Avicenna**, ed. R. Wisnovsky, Markus Wiener Publishers, Princeton 2001, s. 73-130.

- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **el-Elvâhu'l-Îmâdiyye: Hikmet Levhaları**, metin ve çev. A. Kamil Cihan, Salih Yalın, Arsan Taher, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **Hikmetü'l-İşrâk, Mecmûa-i Musannefât-ı Şeyh-i İşrak** içinde, nşr. Henry Corbin, Müessesese-i Mutâla'ât-ı Ferhengî, Tahran 1373hş/1995, II.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn: **İşrâk Felsefesi: Hikmetü'l-İşrâk**, çev. Tahir Uluç, İz Yay., İstanbul 2009.
- Şahiner, Muharrem: **İbn Sînâ'da Yetkinlik**, İstanbul Üniv., S.B.E., Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2014.
- Şehristânî, Abdülkerim: **Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keîâm**, nşr. Alfred Guillaume, London 1934.
- Şehristânî, Abdülkerim: **The Summa Philosophiae of al-Shahristânî: Kitâb Nihâyatu'l-Iqdâm fî 'Ilmi'l-Kalâm**, Mütercimin girişi, İng. çev. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- Şîrâzî, Kutbüddîn: **Kitâbu'l-Fevâid fî şerhi Hikmeti 'ayni'l-kavâid**, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 2429.
- Şîrâzî, Kutbüddîn: **Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî**, nşr. Abdullah Nûrânî, Mehdî Muhakkık, Müessesese-i Mütalaât-ı İslami Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1379hş/2002.
- Şirinov, Agil: **Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet**, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- et-Tâlişî, Muhammed b. Musa: **Şerhu Hikmeti'l-'ayn**, Millet Ktp., Fazıl Ahmed Paşa 822.
- Tehânevî, **Keşşâfu ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm**, nşr. Ali Dahruc, ed. Refik el-Acem, Mektebetü Lübnân, Beyrut 1996, I-II.

- Tûsî, Nasîrüddîn: **Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât**, nşr. Hasanzâde Âmulî, Müessese-i Bostân-ı Ketâb, Kum 1425, I.
- Tûsî, Nasîrüddîn: **Tecrîdü'l-'itikâd**, nşr. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Daru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1996.
- Uluç, Tahir: **Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi**, İnsan Yay., İstanbul 2012.
- Üçer, İbrahim Halil: **İbn Sînâ Felsefesinde Suret, Cevher ve Varlık**, Klasik Yay., İstanbul 2017.
- Üçer, İbrahim Halil: "İbn Sînâ'nın Mizaç Tanımı Üzerine: eş-Şifâ/el-Kevn ve'l-Fesâd, VI'nın Karşılaştırmalı Bir Analizi", **İslam Düşüncesinde Mizaç Teorileri**, ed. M. Zahit Tiryaki, Kübra Bilgin Tiryaki, Nobel Yay., İstanbul 2016, s. 97-123.
- van Ess, Josef: "Mu'tezile Atomculuğu", **Kelam Araştırmaları Dergisi (KADER)**, çev. Mehmet Bulğen, X/1 (2012), s. 255-274.
- Wolfson, H.Austryn: **The Philosophy of the Kalâm**, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts and London 1976.
- Wolfson, H.Austryn: **Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı**, çev. Kasım Turhan, Kitabevi, İstanbul 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki: "Ayn: Kelâm'da", **DİA**, IV/256.
- Zemahşerî: **Esâsu'l-Belâğa**, thk. Muhammed Basil 'Uyun es-Sûd, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, I.

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Sami BAGA, 1981 yılında Iğdır’da doğdu. 2003’te Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden, 2016 yılında Anadolu Üniversitesi, İktisat Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü’nden mezun oldu. 2005’te Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlköğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Anabilim Dalı’nda tezsiz yüksek lisansını, 2008 yılında ise *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinin Tabîyyât Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme* başlıklı teziyle Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda yüksek lisansını tamamladı. 2005-2012 yılları arasında Milli Eğitim Bakanlığı’nda Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmeni olarak, 2012-2016 yılların arasında ise Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Bilim Dalı’nda Araştırma Görevlisi olarak görev yaptı.