

İbn Sînâ'da Varlığın Kısımlandırılması ve Şehristânî'nin Eleştirileri

Ömer Ali Yıldırım*

Özet

İbn Sînâ metafiziğine karşı eleştirel bir eser kaleme alan Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife* adını verdiği kitabında ilk problem olarak İbn Sînâ'nın varlığı kısımlandırmasını inceler. İbn Sînâ'da iki farklı varlık tasnifi olduğunu iddia eden Şehristânî, İbn Sînâ ontolojisindeki zorunlu – mümkün ve cevher – araz şeklindeki kısımlandırmayı birbiriyle çelişen iki farklı tasnif olarak kabul eder ve buna ilişkin eleştiriler getirir. Şehristânî, diğer eleştirilerini de İbn Sînâ'nın varlık kısımlandırmasının bazı yerlerinde lâfzî eksiklikler bulunduğu ve onun kısımlandırmasının kapsayıcı bir tasnif de olmadığı gibi iddialar üzerine inşa eder. Bu çalışmada onun bu iddia ve eleştirilerinin bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şehristânî, İbn Sînâ, varlık kısımlandırması, eleştirisi, zorunlu, mümkün, cevher, araz

Classification of Existence in Ibn Sînâ and Shahrîstânî's Criticisms on him

Abstract

Shahrîstânî, who wrote a critical work on Ibn Sînâ's metaphysics, examined Ibn Sînâ's classification of existence as the first problem in the book *Musâra'atü'l-felâsife*. Shahrîstânî claimed that Ibn Sînâ had two different existence classifications in his ontology which are necessary – possible and substance – accident and these classifications were conflicting with each other. Therefore, he brought criticisms into the complication. Shahrîstânî built his other criticisms on claiming that in some places of Ibn Sînâ's classification is literally incompleted and his classification is not comprehensive. In this study evaluation's his claims and critisms will be made.

Key words: Shahrîstânî, Ibn Sînâ, classification of entity, critisms, nessessary, possible, substance, accident

* Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı
yildirimomerali@gmail.com

Giriş

İslam dünyasında, felsefi bilginin kendini entelektüel çevrelere güçlü bir şekilde kabul ettirdiği ve İbn Sînâ'nın şöhretinin yaygınlaştığı bir dönemde yaşayan Şehristânî, felsefi ilimlerle yakından ilgilenmiştir. Onun bu ilgisi sadece felsefe tarihi yazarlığı boyutunda kalmamış, İbn Sînâ gibi bu alanda otorite kabul edilen bir filozofa karşı eleştiriler getirerek kendi görüşlerini de ortaya koymuştur. Gazzâlî'nin aralarında özellikle İbn Sînâ'nın ismini öne çıkararak diğer İslam filozoflarını da hedef aldığı meşhur eseri *Tehâfütü'l-felâsife*'den sonra doğrudan İbn Sînâ'nın metafiziğine karşı *Musâra'atü'l-felâsife*'yi yazan Şehristânî, bu eserinde İbn Sînâ'ya karşı eleştirileri yanında kendi görüşlerini de ortaya koyar. Temelde beş bölümden oluşan eser, doğrudan metafizik konularına yoğunlaşır. Onun eleştirilerinden ilki, İbn Sînâ'nın varlığı kısımlandırmasıyla ilgilidir. Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik varlığın kısımlandırılması konusundaki eleştirilerini değerlendiren bir makale kaleme alan Ömer Mahir Alper çalışmasında problemi, İbn Sînâ'nın varlığı kavrayış tarzı ve bu düzlemdeki varlık anlayışı doğrultusunda işlerken¹ biz burada Şehristânî'nin doğrudan İbn Sînâ'nın varlık tasnifi konusundaki eleştirilerini inceleyeceğiz.

A- İbn Sînâ'da Birbiri ile Çelişen İki Varlık Kısımlandırması Olduğu Eleştirisi

Şehristânî, varlığı kısımlandırma konusunda İbn Sînâ'yı eleştirisine *Kitâbü'n-Necât*'tan yaptığı bir alıntı ile başlar.² Uzunca sayılabilecek bu iktibastan sonra İbn

1 Bkz. Ömer Mahir Alper, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi: İbn Sînâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler*, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), s. 256-274.

2 Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's Metaphysics*, trans-

Sînâ'nın metinlerinde iki farklı varlık tasnifi bulunduğunu iddia eder. Ona göre İbn Sînâ varlığı (vücûd) önce cevher ve araz olarak iki kısma ayırmış daha sonra zorunlu varlığın ispatına dair bölümde ise varlığı “zorunlu” ve “mümkün” olarak farklı bir tasnife tabi tutmuştur.³

O, itirazını belirginleştirmek için varlığın cevher ve araz olarak kısımlandırılmasının mutlak varlığa ait bir kısımlandırma mı, yoksa mümkün varlığa ait bir kısımlandırma mı olduğunu sorar. Olası cevapları dikkate alarak itirazını şekillendirir. Eğer bu kısımlandırma mutlak varlığa dair bir kısımlandırma ise o takdirde zorunlu varlığı cevher olarak kabul etmek gerekecektir. Varlık kısımlandırmasında zorunlu varlıkla birlikte bulunan diğer kısım da yani mümkün varlık da araz olacaktır. Zorunlu varlık cevher olarak kavrandığında ise kısımlandırma devam ettiğinden cevher olan zorunlu varlık, zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün şeklinde ikiye ayrılacak, burada cevherlik cins anlamında iken zorunluluk da ayırım (fasl) anlamına gelecektir ki bu durumda da zorunlu varlık cins ve ayırımdan müteşekkil bileşik bir varlık olacaktır. Şehristânî bu iddiasını, İbn Sînâ'nın metinlerinde cevhere dair yaptığı betimlemenin teyit ettiği kanaatindedir. Nitekim İbn Sînâ'ya göre “Cevher, bir konuda bulunmaksızın var olandır.” Yine zorunlu varlık da bir konuda bulunmaksızın var olandır. Bu da zorunlu varlığın bir cevher olarak kavrandığını göstermektedir. Şehristânî buna “Cevherin bir konuda bulunmaksızın var olan bir mahiyet olduğu” şeklindeki bir itirazın kabul edilemeyeceğini, nitekim yukarıdaki cevher betimlemesinden bunun anlaşılmadığını, buna ancak istitba ve ilzam yoluyla delil getirilebileceğini söyler.⁴

Şehristânî'nin bu iddialarının İbn Sînâ'nın metinlerinden hareketle incelenmesi gerekmektedir. İbn Sînâ'nın metinlerinde cevherle ilgili kısımlara döndüğümüzde cevher – araz ayırımının Şehristânî'nin mutlak varlık diye ifade ettiği varlığa dair bir kısımlandırma olmadığı görülür.⁵ Dahası Tûsî'nin de ifade ettiği gibi mut-

lated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London, I.B.Tauris, 2001, Arapça aslı ile birlikte. Atıflar kitabın Arapça kısmındadır), s. 9-10. Metnin İbn Sînâ'nın eserlerindeki karşılığı için bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcîd Fahri, (Beyrut, Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, 1982), s. 236-237. Ayrıca İbn Sîna *Uyûnü'l-hikme'de* İlk Felsefenin konusundan bahsederken yukarıdakine benzer bir örneği kısmen farklı ifadelerle zikreder. Bkz. İbn Sîna, *Uyûnü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, 2.bs., (Beyrut, Daru'l-Kalem, 1980), s. 47-48.

3 Bkz., Şehristânî, *Musâra'a*, s. 10; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelâm/The summa philosophiae of al-Shahristânî Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London, Oxford University Press, 1934), s. 99-100, 203. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 566-567.

4 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 10-11.

5 Şehristânî'nin kendisi de *el-Mîlel ve'n-nihal'de* İbn Sînâ'da varlık tasnifini bir nevi özetleyerek –değerlendirme yapmaksızın- verirken bunu vurgular. Bu eserinde İbn Sînâ'nın varlık tasnifini şu ifadelerle aktarır: “O'nda hiçbir şekilde çokluk olmadığı için bölünme de olmaz. Bölünme, zâtıyla mümkün olanda olur ve bunlar da cevher ve araz kısımlarına ayrılır.” Bkz. Şehristânî, *el-Mîlel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), s. 549. Şehristânî'nin bu ifadeleri İbn Sînâ ontolojisinde cevher – araz ayırımının mümkün varlıklar için geçerli olduğunu net bir şekilde ifade etmektedir.

lak varlığın alt birimlere ayrılarak kısımlandırılması imkânsızdır.⁶ Şehristânî'nin "mutlak varlık" diye ifade ettiği varlığın karşılığı filozofların literatüründe "zorunlu varlık" olabilir ki filozoflara göre zorunlu varlığı aşan üst bir varlık ya da bir varlık kategorisi söz konusu değildir. Bu durumda cevher – araz ayırımının mutlak varlığa ait olup olmadığı şeklindeki bir soru anlamını yitirmektedir.

İbn Sînâ *et-Ta'likât*'ta cevheri tanımlarken "Cevher, bir konuda bulunmaksızın dış dünyada var olandır. (İnnehû mevcûdun fi'l-'ayâni lâ fi mevzû)"⁷ der. Varlıkların, cevher ve araz olarak ayrımlanması Gazzâlî'nin de ifade ettiği gibi aslında türler ve ayrımlar (fusûl) dikkate alınarak yapılmış bir kısımlandırmadır.⁸ Yani burada kısımlandırmaya konu olan şey mümkün varlıktır. Bu noktada İbn Sînâ'nın cevher ve arazla ilgili ifadelerinde dış dünyada somutlaşan ya da somutlaşmayan mümkün varlıkları kastettiği söylenebilir. Dolayısı ile İbn Sînâ felsefesindeki cevher – araz ayırımı mutlak varlığa ait bir kısımlandırma olamaz.

Cevher – araz ayırımının mutlak anlamdaki varlığa ait bir kısımlandırma olmayacağı şöyle de anlaşılabilir: İbn Sînâ cevherden bahsederken cevherin hakikatinin mahiyet olduğunu, mahiyeti olmayan şeyin cevher olamayacağını vurgular.⁹ Varlık ve mahiyet ayırımı, anlaşılabilir nedenlerden dolayı, İbn Sînâ felsefi sisteminin en temel dayanakları arasında yer alır.¹⁰ Varlık veren ve varlık alanların sudur

- 6 Bkz. Nasirüddin Tûsi, *Musâri'u'l-Musâri*, thk. Şeyh Hasan Mu'izzi, (Kum, Ayetullâhî'l-'Uzma el-Mar'âşi, 1984), s. 15. Tûsi, mutlak varlığın kısımlandırılmayacağını söyler. Ona göre, Mutlak varlık, incelenmek istendiğinde hiçbir şartla sınırlandırılmaksızın ele alınır ve O'na bazı manalar zıfede edilir. İşte bu durumda mutlak varlığın manası kendisine zıfede edilen manalarla birlikte kısımlar oluşturabilir (Bkz. A.y.). Öyle ise mutlak varlıkla ilgili yapılan bir kısımlandırma, onun mutlak varlık olması itibari ile alt bölümlere ayrılması şeklinde değil de dışarıdan ona bazı manaların zıfede edilmesi ve bu manalar itibari ile de kısımlandırmaya konu edilmesi şeklinde olacaktır.
- 7 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Tahran, Mektebetü'l-'Alâmü'l-İslâmî, t.y), s. 144, 146. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât* ve *Metafizik*'te yaptığı cevher betimlemesinde "dış dünyada (fi'l-'yân) ibaresi bulunmaz. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 237; a.mlf., *Metafizik*, I, ter. Ekrem Demirli – Ömer Türker, (İstanbul, Littera yay., 2005), s. 53. İbn Sina *Uyûnü'l-hikme*'de cevheri "Bir konuda bulunmayan her şey cevherdir." şeklinde tanımlar ve dört çeşit cevherden bahseder. Bkz. İbn Sina, *Uyûnü'l-hikme*, s. 48.
- 8 Gazzâlî, *Makâsidü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Daru'l-Me'ârif, 1961), s. 140. Gazzâlî isabetli bir tespitte bulunmaktadır. Nitekim mantıktaki araz olarak kabul ettiğimiz dokuz kategori aslında fertler arasındaki ayırımın yönlerini belirlemektedir.
- 9 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 186. Ayrıca bkz. A.mlf., *Metafizik*, I, s. 32.
- 10 Bkz. Hüseyin Atay, *İbn Sînâda Varlık Nazariyesi*, (Ankara, Gelişim Matbaası, 1983), s. 78 vd. İbn Sînâda mahiyet ve varlık ayırımı için bkz. Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Medieval and Renaissance Studies*, IV, (1958), s. 1-16; a.mlf., "Essence and Existence in Ibn Sînâ the Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, IV, 1, (1981), s. 3-14. Fazlur Rahman bu iki önemli makalesinin ilkinde İbn Rüşd'le temellendirdiği ve daha sonra da Batı dünyasında St. Thomas Aquinas ile devam edip bazı modern dönem araştırmacıları arasında da yer yer tekrarlanan İbn Sînâ'nın varlığı mahiyetin üzerine eklenen diğer arazlar gibi –yuvurak, sıyah vs. gibi- bir araz olarak kabul ettiği şeklindeki teorinin yanlışlığını ortaya koyar. Bu makalelerden ikincisinde ise o, İbn Sînâdaki varlık ve mahiyet ayırımını ayrıntılı bir tarzda ele almaktadır. Ayrıca Bkz. Seyid Hüseyin Nasr, "Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, XXIX, 4, (1989), s. 409-429; a.mlf., *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, (New York, State University of New York Press, 2006), s. 63-84. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, (İstanbul, İz yay., 2002), s. 113, 114 vd. Ömer Mahir Alper, *İbn Sînâ*, (İstanbul, İsam yay., 2008), s. 91-92. Varlık – mahiyet ayırımının temellendirilmesi noktasında Alper tarafından zikredilen şu açıklamalara başvurabiliriz: "Evrendeki var olanları dikkate aldığımızda onlarda varlığın mahiyetin zorunlu bir niteliği olarak bulunmadığını

teorisi çerçevesinde açıklandığı bir felsefi sistem içerisinde, varlığı zorunlu olanın, varlığı mümkün olanlardan farkının vurgulanması, diğer bir ifade ile zât itibarı ile birbirinden farklılaşan dualist bir varlık anlayışının ortaya konması, panteizm düşme tehlikesinin kendisini güçlü bir şekilde hissettirdiği felsefi bir sistem içerisinde bu tehlikeden uzaklaşmak yolunda atılmış önemli bir adım olmaktadır.¹¹ İbn Sînâ'nın mümkün varlıklarda varlık ve mahiyet ayrımı yaptığını yani varlıklara ontolojik gerçekliklerinin yanında bir de kavramsal gerçeklik verdiğini ve sadece zorunlu varlıkta mahiyet ve varlığın aynı olduğunu söylediğini biliyoruz.¹² Yukarıda cevherin hakikatinin mahiyet olduğunu söylerken, hemen cevher lafzının zorunlu varlık için de kullanılabileceği akllara gelmektedir. Ancak o, bu türlü bir yoruma meydan vermemek için "Mahiyeti olmayan şey cevher değildir, zorunlu varlık cevher değildir."¹³ der. Yukarıda da ifade edildiği üzere İbn Sînâ'da mahiyet varlık ayrımı sadece mümkün varlıklar için yapılmış bir ayrımdır. Bu ayırım Kutluer'in de vurguladığı gibi varlıkların epistemik özlerine işaret etmektedir. Burada mahiyetler, tikel varlıklara ait soyut akledilir tümeller olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁴ İbn Sînâ, bu ayrımı cevher için de söz konusu etmektedir. Buradan hareketle İbn Sînâ'nın varlıklar tasnifinde zikrettiği cevher araz ayrımının mutlak varlığa yönelik bir ayırım olmadığı anlaşılabilir.

Ayrıca *et-Ta'likât*'taki şu ifadeler cevherin anlaşılması konusunda bize önemli açılımlar sağlar: "Cevher mahiyettir. Mahiyetlerin tamamına varlık dışarıdan gelir ve varlık onlarda arazdır (ve'l-vucûdü arazun fihâ), o hâlde bütün cevherler maluldür."¹⁵ Burada İbn Sînâ açıkça bütün cevherlere varlığın dışarıdan geldiğini yani bunların malul/illetli olduğunu söylemektedir. O, *Metafizik*'te zâtı gereği

görürüz. Varlık, ne bir şeyin mahiyeti ne de mahiyetinin bir parçasıdır. Mahiyeti olan şeylerin kavranmasına varlık dâhil değildir... Biz üçgenin manasını kavrar ve zihnimize onun çizgi ve yüzeyden oluştuğunu bilirsek de sırf buradan hareketle onun dış dünyada bulunduğunu söyleyemeyiz." (Ömer Mahir Alper, a.g.e., s. 91-92). Aksi takdirde Fazlur Rahman'ın ifadeleri ile hiç fil görmemiş bir Eskimo zihninde bir fil tasavvur ettiğinde bunun dış dünyada bulunduğunu iddia edebilirdi. (Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", *A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land*, I, s. 482). Ayrıca bkz. Fadlou Shehadi, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, (New York, Caravan Books, 1982), s. 75-77. Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. haz. Maurice Bouyges, (Beirut, Imprimerie Catholique, 1927), s. 151-152.

- 11 Fazlur Rahman, "İbn Sînâ", *A History of Muslim Philosophy*, II, s. 482. Ayrıca Bkz. A.mlf, "Essence and Existence in Avicenna" s. 11. Fazlur Rahman bu makalesinde İbn Sînâ'nın meşhur mahiyet - varlık teorisindeki temel güdünün Yaratan ile yaratıkları arasında köklü bir ayrımı formüle etmek olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. A.y.
- 12 Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul, Litera yay., 2005), s. 89, 91, 92; a.mlf., *et-Ta'likât*, s. 36.
- 13 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*'ta zorunlu varlığa cevher denilemeyeceğini onun cevher olarak nitelenmekten münezze olduğunu (ve hüve münezzehün an en yukâl: innehu cevherun) söyler (İbn Sînâ, a.g.e., s. 70). Ayrıca *Metafizik*'te İbn Sînâ mahiyeti olan her şeyin nedeni varlık olduğunu ve ancak mümkün varlıkların illetli olduklarını zikreder. Bu durumda hakikatleri mahiyet olan cevherler de nedeni varlık olacaktır ki nedeni varlıklar ancak mümkün varlık olabilirler. Bkz. İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 7, 8, 93.
- 14 Bkz. İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s. 114.
- 15 İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, s. 186.

mümkün varlıktan söz ederken bunun illetli varlık olduğunu söyler. Zorunlu varlık ise açıkça bilinmektedir ki illeti olmayandır.¹⁶ Buradan hareketle, nedenli varlık olmaları bakımından cevherlerin arazlar gibi olduğu, her ikisinin de mümkün varlık olma itibarı ile eşit oldukları söylenebilir. O hâlde, kendisi yaratılmış olan cevher, mutlak varlığa ait zorunluluğu taşıyan bir kısım olamaz.

Şehristânî, yukarıda, İbn Sînâ felsefesine göre cevherin mutlak varlığa dair bir kısımlandırma olduğu ve bunun zorunlu varlığı da kapsayıcı bir şekilde anlaşıldığını iddia etmektedir. Bu iddia doğrultusunda İbn Sînâ'ya karşı geliştirdiği bir diğer eleştiri de cevherin de zâtı ile zorunlu ve zâtı ile mümkün kısımlara ayrılacağı, bu durumda da cevherin cins, zorunluluğun da ayırım (fasıl) olacağı; dolayısıyla da zorunlu varlığın cins ve ayırmadan meydana gelen birleşik bir varlık hâlini alacağı şeklindeki itirazdır. Ayrıca Şehristânî bu iddiasını desteklemek için İbn Sînâ'nın metinlerinden bazı iktibaslar yapmaktadır. Bu noktada İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen, zorunlu varlığı cevher olarak anlamaya yol açabilecek şu ifadeyi dikkatlere sunar: "Cevher bir konuda bulunmayan mevcuttur. Zorunlu varlık da bir konuda bulunmayan mevcuttur."¹⁷

Yukarıda İbn Sînâ felsefesi doğrultusunda cevher – araz ayırımının mutlak varlığa dair bir ayırım olmadığı ortaya konulduğundan bunun tersini dile getiren bir iddia üzerine yapılan çıkarsama sonucu verilen hükmün geçerli olmayacağı açıktır. Ancak Şehristânî bu itirazlarını İbn Sînâ felsefesinden konu ile ilgili bazı ilkeler belirleyip bunlar üzerine gitmek şeklinde değil de parçalı bir şekilde değerlendirmeyi gerektiren bir tarzda ortaya koyduğundan buradaki iddialarını da ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

İbn Sînâ'nın cevherden "bir konuda bulunmaksızın var olan" şeklinde bahsettiği metinlerinde sabittir. Zorunlu varlık da bu anlamda bir konuda bulunmadan var olandır. Ancak sadece bu ifadeler içerisinde kalarak İbn Sînâ felsefesine göre zorunlu varlığı cevher olarak anlamak, ya da böyle bir iddiada bulunmak pek doğru görünmemektedir. Cevherin "Bir konuda bulunmaksızın var olan" olarak tanımlanması, cevherin zorunlu varlık gibi anlaşılmasını gerektirir mi? Zorunlu varlığı ve cevheri kendi varlıkları bakımından değerlendirdiğimizde birbirlerinden açık bir şekilde farklı olduklarını görürüz. Nitekim cevher bir konuda bulunmaksızın var olmasına rağmen aynı zamanda varlığı ve bundan ayrı olarak da bir mahiyeti olandır. İbn Sînâ felsefesinde varlık-mahiyet ayrımı sadece mümkün varlıklar için geçerli olup zorunlu varlık ise kendi özel varlık türüne (enniyyet) sahiptir ve böylesi bir ayırım onun için söz konusu edilmemektedir. İbn Sînâ'nın

16 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 34, 36, 37.

17 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 10.

cevherden bahsederken kastettiği varlıklar, kendileri için mahiyet-varlık ayrımı yapılabilecek varlıklardır. Diğer bir ifade ile cevherle kastedilenler bir cins ve tür olarak kavranan ve tanımları yapılabilen varlıklardır. Zorunlu varlık ise İbn Sînâ'nın ifadeleri ile cins ve ayırmadan müteşekkil olmadığı, birleşik varlık olmadığı ve O'na eklenen arazları bulunmadığı için kendisine tanım (had) getirilemeyen ve betimlemesi yapılamayan varlıktır.¹⁸

Ayrıca, cevher için kullanılan “bir konuda bulunmaksızın var olan” ifadesinin zorunlu varlık için kullanılması O'nu diğer varlıklardan olumsuzlama (selb) içindir. Dolayısıyla Şehristânî'nin, İbn Sînâ'nın ifadelerinden hareketle zorunlu varlığın cins ve fasıldan birleşik bir varlık olarak tasavvur edildiği şeklindeki ithamları geçersiz olmaktadır.¹⁹

Bu noktada Şehristânî'nin zaman zaman İbn Sînâ'ya yönelik serdettiği “Sen zorunlu varlığı bir tür olarak kavradın.” şeklindeki itirazın kaynağı da ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki İbn Sînâ cevheri, bir mevzuda bulunmamasına karşın bir cins olarak kabul ederken, zorunlu varlığı bir konuda bulunmayan aynı zamanda cevher de olmayan bir varlık olarak kabul etmektedir. Şehristânî ise zorunlu varlığın da bir konuda bulunmadan var olması hasebiyle İbn Sînâ tarafından cevher olarak kavrandığını, dolayısıyla da cins olarak anlaşıldığını iddia etmektedir. Yani sorun temelde Şehristânî'nin, İbn Sînâ'da zorunlu varlığın -Fârâbî'nin aksine- cevher olarak nitelendirilmediği ayrıntısını yakalayamamasında gibi görünmektedir. Bundan hareketle de İbn Sînâ'nın cevhere yüklediği manalar zorunlu varlığa yansıtılarak eleştirilere zemin kılınmaktadır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın eserlerinde geçen ve burada yapılması muhtemel görünen; “Cevher var olduğu zaman varlığı bir konuda bulunmayan bir mahiyettir.” şeklindeki itirazın ise geçersiz olacağını, çünkü yukarıdaki cevherin “bir konuda bulunmaksızın var olan” şeklindeki tanımından ne tam örtüşme (mutabakat) ne de eksik örtüşme (tazammun) yolu ile öyle bir mana çıkarılamayacağını, böyle bir

18 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, thk. A.M. Goichon, (Kahire, Publication de Lisnstitut Français D'archeologie Orientale, 1968), s. 11. Ayrıca bkz, a.mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nurâni, Zir-i Nazar, Mehdi Muhakkık, (Tahran, Müesses-e Motâlât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984), s. 5. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*'ta tanımın bahsederken onun bir şeyin mahiyetine delâlet eden söz olduğunu, her tanımlananın mânâ bakımından birleşik olduğunu (külli mahdûdin mürekkebün fi ma'na) söyler. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., (İstanbul, Litera yay., 2005), s. 16. Tûsî, İbn Sînâ'nın bu eserine yazdığı şerhte burada kastedilen birleşikliğin akli birleşiklik (et-terkîbü'l-akli) olduğunu notunu düşer (Bkz. Nasîrüddîn Tûsî, *Şarhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dârü'l-Marif, 1960), s. 250). *Kitâbü'n-Necât*'ta da tanımın birleşik şeylerde kullanıldığı ifadesi yer almaktadır. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcîc Fahri, (Beyrut, Dârü'l-Âfâkî'l-Cedide, 1982), s. 114. Bu ifadelerde tanım için söz konusu edilen -mahiyet ve birleşiklik- zorunlu varlık için düşünülemez. Bundan dolayı o, tanımlı olmayan (lâ hadde lehu)'dur; a.mlf., *Metafizik*, II, s. 90-91.

19 Bu noktada dikkate alınması elzem bir diğer husus da İbn Sînâ'da tümeller konusu ile alakalıdır. Bilindiği üzere İbn Sînâ'da tümeller gerçeklikleri bulunmayan, tikellerin ortak tabiatlarını oluşturan, zihni soyutlamalardır. Bu anlamda zorunlu varlık, zihnin dışında bir varlığa sahip olmayan kavram olarak kabul edilemez.

çıkarmının ancak gerektirme (iltizam)²⁰ yolu ile yapılabileceğini söylemektedir.²¹

Öncelikle cevher-araz ayırımının mutlak varlığa dair bir kısımlandırma olması durumunda ortaya çıkacak mahzurları değerlendiren Şehristânî, daha sonra bu ayırımın mümkün varlığa dair olmasında karşılaşılabilecek mahzurları dile getirir. O, cevher ve araz şeklinde ayırımın zorunlu varlığın değil de mümkün varlığın kısımları olarak kabul edilmesinin mana bakımından doğru fakat lafız bakımından yanlış olacağını söyler. Çünkü o, cevherin “bir konuda bulunmaksızın var olan” şeklindeki tanımının zorunlu varlığı da kapsadığı ve O'na denk olduğu kanaatinde. Bundan dolayı da lafız bakımından cevherin mümkün varlıklara ait bir kısımlandırma olamayacağını ileri sürer.²² Oysaki yukarıda İbn Sînâ'nın cevher anlayışının zorunlu varlığı dışarıda bırakan ve mümkün varlıkları kapsayan bir ayırım olduğu ortaya konmuştur. Ayrıca Şehristânî'nin zorunlu varlığın tam örtüşme ve içirme yoluyla cevheri kapsadığı iddiası ispata ihtiyaç göstermektedir. Dolayısı ile İbn Sînâ felsefesi açısından cevher lafzının mümkün varlığa ait bir kısımlandırma olmasında ve diğer mümkünlerin de onun altında sıralanmasında bir çelişki bulunmamaktadır.

B- Şehristânî'nin “İki Zâtın Birleşmesi” Konusundaki Eleştirileri

Şehristânî, İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'ta yaptığı varlık taksiminde iki zâtın birleşmesi konusunda mantıksal bir hata yaptığını iddia eder. Tartışma konusu edilen İbn Sînâ'ya dair ifade şöyledir: “İki zât, birbirlerini tamamıyla kapsamazın bir araya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur.”²³ Şehristânî bu önermeyi mantık ilmi açısından tahlil eder ve bunun çeşitli yönlerden çelişik olduğunu ileri sürer. Bu alıntıyı bitişik şartlı kıyasın ilkeleri doğrultusunda değerlendirir. Bu türden kıyaslarda art bileşenin (tâli) ön bileşeni (mukaddem) ne açık ne de örtük olarak gerektirmeyeceğini söyler.²⁴

20 Mantıkta lafız ve mânâ arasındaki delâlet; a- Tabii Delâlet, b- Akli Delâlet, c- Lafzi Delâlet olarak üçe ayrılır. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta lafzi delâletin üç şekli olduğunu söyler. Bunlar; a- Mutâbakât yoluyla delâlet; lafız, üçgen lafzının üç kenarla kuşatılmış şekli göstermesinde olduğu gibi o anlam için konulmuştur. b- Tazammun (İçerme) yoluyla delâlet; burada anlam, kaplam yoluyla gösterilen anlamın bir parçasıdır. Bu üçgenin şekli göstermesi gibidir. c- İltizam yoluyla delâlet; buna art arda gelme ya da gerektirme yoluyla delâlet de denir. Burada lafız, bir anlama mutabakat yoluyla delâlet eder ancak bu delalette lafız kendinden başka, kendisine bir arkadaşı ve yoldaşı gibi olan dışarıdan başka bir manaya delalet etmektedir. Bu tavan lafzının duvara ve insan lafzının yazma sanatına yetenekli olana delâlet etmesi gibidir. Bkz. *İbn Sînâ, İşaretler ve Tenbihler*, s. 4. Ayrıca bkz. Fahrettin er-Râzi, *el-Mahsul fi 'ilmi usûlü'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvâni, (Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 1992), I, s. 219-224. Tûsi, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dârü'l-Marif, 1960), s. 287-288. Gazzâlî, *Mi'yârü'l-'ilm*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dârü'l-Me'ârif, 1961), s. 81.

21 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 10.

22 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 11.

23 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 11-12.

24 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 12.

Burada Şehristânî'nin itirazının öncelikli olarak mantıkla ilgili kısmını incelemek gerekmektedir. İbn Sînâ'nın sözlerini birleşik şartlı bir kıyasın önermeleri şekline ayırttığımızda şöyle yazmamız gerekir:

“İki zât, birbirlerini tamamı ile kapsamaksızın bir araya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir hâlde bulunur.” Bu önermede ön bileşen (mukaddem); “İki zât, biri diğerini tamamı ile kapsamaksızın bir araya gelir.” kısmıdır. Önermenin art bileşeni (tâli) yüklemine geçtiği kısım yani; “Onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir hâlde bulunur.” kısmıdır. “ise” de iki önerme arasındaki bağıdır.

Şimdi, bu önermede sonuç verecek olan bitişik şartlı kıyas türleri iki çeşittir. a- Ön bileşeni (Mukaddemi) onaylama, b- Art bileşeni (Tâli) onaylamamadır. Bunların haricinde kurulacak ön bileşeni onaylamama ve art bileşeni onaylama gibi kıyas türleri mantık kuralları çerçevesinde kalındığında sonuç vermeyecektir. Yani, Şehristânî bu tür kıyaslarda art bitişenin (tâli) ön bitişeni (mukaddem) gerektirmeyeceğini söylerken haklıdır.

Şehristânî'nin eleştirisi salt mantık kuralları içerisinde değerlendirildiğinde isabetlidir, ancak olaya bir de Tûsî'nin dikkat çektiği yönden baktığımızda daha farklı bir durum ortaya çıkar. Tûsî, kapsama (mücâme'a) ve yayılmanın (şuyu') anlamına dikkat çeker. Birbirini kapsayan ve diğerinde tamamen yayılan iki araz dikkate alındığında bunlardan birine, diğerine işaret etmeden işaret edilemeyecektir. Tûsî, burada sıcak ve siyah bir cismi örnek gösterir. Sıcaklık ve siyahlığın her ikisi de cisimde yayılmış halde bulunduğu bu cisimde sıcak olmayan siyahlığa işaret etmek mümkün olmayacaktır.²⁵ Buradan da anlaşılacağı üzere, Tûsî'ye göre yukarıda İbn Sînâ'nın bahsettiği iki zâtın bir araya gelmesi bunların birbirinde tamamen yayılmasını gerektirecektir.

Bu noktada şuna dikkat çekmek gerekir ki Şehristânî'nin yukarıda zikrettiği önerme İbn Sînâ'nın metinlerinde bu hali ile geçmez. Şehristânî alıntı yaparken önermenin ilk öncülden sonra gelen kısımlarını atlamıştır. O, bu bölümün başında aynı alıntıyı tamamı ile zikretmektedir. Burada zikredilmeden atlanılan kısım ise zikredilen önermenin manasını değiştirecek niteliktedir. Alıntının İbn Sînâ'nın metinlerindeki tam hali şöyledir:

“İki zât, bir araya gelir sonra da bunlardan birisi diğeri ile tamamı ile birleşmezse -duvar ve kazık örneğinde olduğu gibi, duvar ve kazık bir araya gelirlerse kazık duvarla birleşmiş değildir- bunlar sadece yüzeysel olarak birleşmişlerdir. [Birleşme] duvar ve kazıktaki gibi olmadığında o ikisinden her biri diğerinin zatında bütün yönleri ile

25 Nasirüddin Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri*, s. 20.

yayılmış olarak bulunur.²⁶

Burada asıl odaklanılması gereken nokta “[Birleşme] duvar ve kazıktaki gibi olmadığında” ifadesidir. Bu olumsuz şartlı ifade ile önermenin baş tarafında zikredilen koşullar tersine çevrilmiştir. Dolayısıyla, İbn Sînâ'nın ifadelerine sadık kaldığımızda önerme “İki zât, birbirlerini tamamı ile kapsamaksızın bir araya gelirse onlardan her biri diğerinde tamamıyla yayılmış bir halde bulunur.” şeklinde değil de “İki zât birbirini tamamı ile kapsayacak şekilde bir araya geldiğinde onlardan her biri diğerinde tamamı ile yayılmış olarak bulunur.” şeklinde olacaktır. Yukarıda zikrettiğimiz bileşik şartlı kıyas kurallarını uyguladığımızda bu önerme de mantık kuralları çerçevesinde sonuç verecek bir önermedir. Nitekim buradaki bileşik şartlı kıyasta öncül yani mukaddem onaylanmaktadır.

Şehristânî'nin yukarıda yaptığı alıntıya itiraz ettiği noktalardan birisi, İbn Sînâ'nın iki zâtın bir araya gelmesinden bahsederken, bunların tür ya da çeşitlerini belirtmeden mutlak anlamda “zât” olarak nitelendirmesinedir. Buna göre, birbirini tamamı ile kapsamaksızın bir araya gelen herhangi iki zâtın her birisi, diğerinde tamamı ile yayılmış bir durumda bulanacaktır. Şehristânî iki cismin birleşmesinin farklı, iki arazın birleşmesinin farklı, heyûla ve sûretin birleşmesinin farklı ve akli cevherlerin birleşmelerinin farklı olduğunu belirtir ve İbn Sînâ'nın sözlerinin bir araya gelen her zât için geçerli olmayacağını söyleyerek itiraz eder. Ona göre bir araya gelme ve diğerinde yayılma farklı türden varlıklar için farklı şekillerde cereyan edecektir ve bunlardan birisi için bu konuda verilen hüküm, diğer biri için doğru olmayacaktır. Şehristânî itirazını şöyle sürdürür:

“İki arazi dikkate alalım. İki araz, bir mahâlde toplanan iki zâttır ve onlardan hiçbirisi diğerini tamamıyla içine almaz ve diğerinde tamamıyla yayılmaz. Heyûla ve sûretteki birleşme ve yayılma durumu ise bunun tersinedir. Sûret, heyûlaya tam olarak yayılabilirken heyûla, sûrette tam olarak yayılamaz ve birleşemez. Dolayısıyla da bunlardan her birisi diğerinde tam olarak yayılmış bir halde bulunmaz.”²⁷

Şehristânî, cisimle araz arasındaki durumun da buna benzediğini söyler. Çünkü araz, cisimde tam olarak yayılmış bir durumda bulunur. Cisim ise arazda tam olarak yayılmış bir şekilde bulunamayacağı gibi ona tam olarak birleşmez de. Bu noktada Şehristânî, bir araya gelmenin başka bir şekli olarak da akıl ve ruh arasındaki durumu dikkatimize sunar. Akıl ve ruh iki ayrı öz olarak bir mahâlde bir araya geldiklerinde, bunlar birleşmiş iki öz olurlar. Ancak bunlardan hiç birisi diğerine ne bütünü ile birleşmiş ne de diğerinde tam olarak yayılmıştır. Şehristânî farklı türdeki varlıkların bir araya gelmesinin farklı sonuçlar vermesine karşılık

26 Bkz. Şehristânî, *Musâra'a*, s. 11-12. Krş., İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 236-237.

27 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 12.

İbn Sînâ'yı, türler arası farklılığı dikkate almadan iki zâtın bir araya gelmesinin her tür için aynı sonucu vereceğini söylemesinden dolayı ağır bir dille eleştirir.

Şehristânî'nin itiraz ettiği yukarıdaki metnin orijinali *Kitâbü'n-Necât*'ta yer alır. İbn Sînâ, adı geçen eserin İlahiyat bölümünde cevherden bahsederken bu ifadelere yer verir. Bir araya gelen iki zâtın durumundan bahsederken bunun ya duvar ve kazık örneğindeki gibi birbirlerine tamamı ile yayılmadan bir araya gelme şeklinde olacağını ya da bir araya gelmenin bu örnekteki gibi olmayacağını yani birbirlerine tamamı ile yayılacaklarını söyler ve daha sonraki satırlarda incelediği "hâll", "mahâll", "hâlin konusu", "heyûla", "cevher", "araz", "sûret", "ayrık sûret (sûreten mufârakaten)" gibi meseleleri de bu bir araya gelmede iki zâtın birbirleri ile yayılma ve birleşme durumları üzerine bina eder. Yani burada İbn Sînâ'nın söz konusu ettiği tek türden birleşme ya da yayılma değildir.

Şehristânî, heyûla ve sûretin bir araya gelmelerinde, sûretin heyûlada tamamen yayıldığını söylerken, heyûlanın sûrette tam olarak yayılmayacağını söylemektedir. Tûsî, bu durumda sûretsiz bir madde tasavvur etmek durumunda kalacağını söyleyerek Şehristânî'ye karşı bir hamlede bulunur.²⁸ Bu noktada tartışmaya İbn Sînâ lehine müdahil olduğumuzda, suret ve maddenin yani heyûlanın, ancak birbirini var kılan iki varlık olduğu, öncelikli olarak dikkate sunulacaktır. Bunlardan birisi olmaksızın diğersinin bilfiil varlığından söz edilemez. Sûretle birleşmeden önce heyûla, ancak bir "imkân" halinde ve kendisine yerleşecek kemâlatı kabul etme istidadında bulunabilir. Şehristânî'nin lehine tartışmaya müdahil olduğunda da görülecektir ki aslında Tûsî'nin dikkat çektiği "sûretsiz heyûla"nın varlığı, Şehristânî'nin heyûla anlayışına da aykırıdır.²⁹

Filozoflara göre sûret olmadan bilfiil bir heyûlanın varlığından söz edilemez. Biz, Şehristânî'nin heyûla anlayışının kelâmcılardan ziyade filozoflara yakın olduğunu biliyoruz. Nitekim Şehristânî'ye göre de sûretle birleşmeden önce heyûlanın varlığı kabul edilemez. Hatta Şehristânî bunu, yani sûretsiz heyûlanın varlığını, tevhide aykırı bulmaktadır.³⁰ Bu durumda, Tûsî'nin isabetli olarak görülen itirazını ve Şehristânî'nin İbn Sînâ'ya yönelik itirazını, Şehristânî'nin kendisi ile çelişmediğini düşündüğümüzde, başka bir açıdan değerlendirmemiz gerekmektedir. Burada Şehristânî, "birleşme" ve "yayılma"ya, İbn Sînâ'nın bu kavramlara yüklediğinden başka bir anlam yüklüyor gibidir. İbn Sînâ'nın kastettiği birleşme, iki zât bir araya geldiklerinde birbirleriyle olan etkileşimleri ve her iki bileşenin zâtında

28 Bkz. Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri*, s. 20.

29 Krş., a.y.

30 Şehristânî'nin heyula anlayışı için bkz. Ömer Ali Yıldırım, "Şehristânî'nin İbn Sînâ Eleştirisi", (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 66-67.

meydana gelen değişimdir. Ayrıca İbn Sînâ'ya göre bu bir araya gelme ve yayılmanın karakterinin belirlenmesinde bunların birleşmeden sonra ayrıldıklarındaki durumları, yani birleşme esnasındaki geçirdikleri değişim ve ayrıldıklarında ilk hâllerini koruyup koruyamamaları da etkilidir. Tûsî'nin ilavesiyle de burada birleşme ve yayılma birbirini var kılan iki zâtın birleşmesi ve birbirinde yayılmasıdır. Heyûla ve sûretin birleşmeleri tam da böylesi bir birleşmeye örnektir. Birleşmeden önce bunların bilfiil varlıklarından söz edilemez. Bunların birleşmelerinden "cisim" ortaya çıkmıştır. Bu birleşmenin arkasından bunlar ancak zihinde ayrılabilirler. Birbirlerini var kılan iki zâtın birleşmesinde, biri olmadan diğerrinin varlığına işaret edilemeyeceği için, sûretin olmadığı bir heyûlanın varlığına da Tûsî'nin dikkat çektiği gibi işaret edilemez. Şehristânî'nin dikkat çektiği tarzda heyûla ve sûretin birleşme ve yayılmalarında ise kastedilen, bu iki zâtın birbirini var kılan birleşmeleri değil de daha ziyade bunlar birleştikten sonra zihinde yapılan ayrıştırılmaları üzerine bina edilen bir hüküm gibi durmaktadır. Bunu, Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* ve Tûsî'nin *Musâri'u'l-Musâri'* adlı eserlerini birlikte tahkikli olarak yayınlayan Hasan el Mu'izzî'nin verdiği örneğe başvurarak şöyle izah edebiliriz. Sûret olarak "insan"ı ve heyûla olarak da "Zeyd"i dikkate aldığımızda, sûret olan insan, Zeyd'de tam olarak yayıldığı ve onunla birleştiği halde, heyûla olan Zeyd'in, sûret olan insanda tam olarak yayıldığı ve onunla birleştiği iddia edilemez³¹. Örnekte de görüldüğü üzere burada Şehristânî'nin kastettiği birleşme ve ayrılma, birbirini var kılan iki zâtın birleşme ve ayrılması olmayıp sûret ve heyûlanın birleşerek cismi var kıldıktan sonra zihinde ayrıştırılmalarıdır.

C- İbn Sînâ'nın Varlık Kısımlandırmasındaki Lafzî Kısaltmalara Yönelik Eleştirisi

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın varlıkların kısımlandırılması konusundaki itirazlarının bir kısmı da İbn Sînâ'nın ibarelerindeki lâfzî eksiklikler ve kısaltmalarla ilgilidir. Şehristânî, bu kısaltmalar ve çıkarmalar yapılırken İbn Sînâ'nın bazı hatalara düştüğünü iddia eder. Onun konu ile ilgili itirazları, İbn Sînâ felsefesinde ciddi bir tutarsızlık olduğu şeklinde değil de İbn Sînâ'nın ifadelerinde eksik bıraktığı iddia edilen yerlerin felsefi bir "kusur" olarak dikkate sunulması şeklindedir.

Şehristânî'nin bu konuda dikkate aldığı ibareler şunlardır: "Birbirlerinden ayrılmalarına karşın, o ikisinden birisi [önceki] halinde sabit kalırsa." Şehristânî bu ifadenin eksik olduğu kanaatinde ve ona göre lafızlardaki eksiklik de mânâyı muğlâklaştırmaktadır. Burada zâtlardan birisinin son hâli, yani önceki duru-

31 Bkz. "Kitâbü Musâra'atü'l-felâsife", s. 27. Heyûlanın sûretten ayrı bilfiil var olamayacağı ve bunların ancak zihinde ayrılabilirlikleri konusunda bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 551.

munda sabit kalanın hâli ifade edilirken diğerinin durumundan bahsedilmemiştir. Şehristânî kısımlardan birinin durumunu zikretmenin diğerinin durumuna delâlet etmeyeceğini söyler. O, ifadenin tam ve geçerli olabilmesi için “ya da diğerinden ayrılmakla birlikte [önceki] durumunda sabit olmazsa” ifadesi ile cümlelerin tamamlanması gerektiği kanaatindedir.³² Bu durumda Şehristânî'nin tamamlama olarak zikrettiği ifadeyi İbn Sînâ'nın ifadesine eklediğimizde cümle şu hale gelecektir: “Birbirlerinden ayrılmalarına karşın o ikisinden birisi halinde sabit kalırsa [ya da ayrılmakla beraber hâlinde sabit kalmazsa]” şeklinde olacaktır. Bu ifadedeki köşeli parantez içerisindeki kısım Şehristânî'ye ait eklemeler olarak teklif edilen kısımdır.

İfadenin İbn Sînâ metnindeki orijinali şu şekildedir: “Sonra, onlardan birisi diğerinden ayrılmakla beraber [önceki] halinde sabit olarak kalırsa, onlardan birisi kendisinin nitelendiği bir sıfatla diğerine fayda veren (müfid), diğeri de fayda alan (müstefid) olur. [Önceki] halini koruyan ve faydalanan (müstefid) ‘mahâl’ olarak isimlendirilir. Diğeri de mahâldeki ‘hâll’ (mahâlde yerleşen) diye isimlendirilir.”

Burada dikkatimizi çekeceği gibi iki ayrı zâtan bahsedilmektedir. Bu iki zâtan da öncelikle birisine yönelerek bununla ilgili açıklamalar yapıldıktan sonra da diğeri ile ilgili açıklamaya geçilmektedir. Metindeki “diğeri de” ifadesi bu zâtlardan ikincisi hakkındadır. Yani aynı cümle içerisinde olmasa da biraz aşağıda kısımlardan diğeri ile ilgili açıklamayı bulabiliriz.

Bu noktada Tûsî'nin dikkat çektiği bir diğer yön de ifadenin daha teknik boyutu ile ilgilidir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın ifadelerindeki iki zât (zâtân) olarak geçen ifadeleri “kısım” olarak nitelendirmektedir. Tûsî ise bu iki öze kısım denilemeyeceğini bunların ancak “iki karşıt” olarak ifade edilebileceklerini söyler. Tûsî'ye göre buraya yapılacak doğru eklemeler de “diğeri sabit değildir.” şeklinde olmalıdır.³³

Şehristânî'nin İbn Sînâ'nın ibarelerinde lâfzî yönden değerlendirmeye tabii tuttuğu bir diğer ifade, “ya da onlardan birisi kendisinin nitelendirildiği bir mânâ ile fayda veren diğeri de fayda alan olur.” cümlesidir. Şehristânî'ye göre İbn Sînâ'nın yaptığı bu ayrıştırma şekli bakımından doğrudur. O, İbn Sînâ'nın buradaki taksimini iki özün durumunu da ayrı ayrı zikretmesinden dolayı doğru bir kısımlandırma, diğer bir anlamda da yukarıdaki eksikliğin telafisi olarak kabul eder. Onun buradaki itirazı birleşmeden önceki halini koruyan ve fayda alanın mahâl, halini koruyamayan ve fayda verenin de hâll yapılmasıdır. Şehristânî bu itirazını yaparken zihninde heyûla ve sûret ilişkisini dikkate alarak eleştirisini şekillendirir.

32 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 13.

33 Tûsî, *a.g.e.*, s. 26.

İbn Sînâ'nın ifadelerine göre sûret, durumunu koruyamayan (gayru's-sâbit) ve fayda veren iken heyûla ise halinde sabit kalmakla birlikte fayda alandır. Şehristânî bu noktada fayda verenin sabit olmasının, fayda alanın sabit olmasından daha uygun olacağı kanaatindedir. Yani fayda veren (onun eşleştirmesine göre burada sûret oluyor) diğerine kendi özünden bir şeyler verse de önceki durumunu koruyabilir, oysaki fayda alan (burada heyûladır) diğerinden bir şeyler aldığı için önceki durumda kalması daha uygun değildir. Bu durumda sabitlik heyûladan ziyade sûrete daha uygun olacaktır.

Şehristânî'nin bu itirazı farklı açılardan incelenebilir. İbn Sînâ'nın yukarıda *Kitâbü'n-Necât*'tan alıntılanan ifadelerinde mahâlden, birleşmeden sonra, önceki halini koruyan ve birleşmeye konu olan diğer zâtın nitelendirildiği bir mânâ ile ondan fayda alan olarak bahsedilmektedir. *İlahiyat*'ta mahâll herhangi bir şeyin kendisine yerleştiği ve kendisine yerleşen şeyle bir durum kazanan şey olarak nitelendirilir. İbn Sînâ'nın her iki eserindeki ifadelerine göre mahâll, kendine yerleşen şeyle yeni bir durum kazanmaktadır.³⁴ Yani mahâll kendine yerleşenden aldığı fayda ile yeni bir hale geçer. Tûsî'nin ifadesi ile de o, kabul edici ve hâll ile nitelendirilmeye de hazır olandır.³⁵ Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere mahâll, kendine yerleşenden ayrıldıktan sonra eski halini korumaktadır. Dolayısı ile buradan da açığa çıktığı üzere, İbn Sînâ'nın mahâli kendisine yerleşen şeyden fayda alan olması ve ayrılmadan sonra eski hâlini koruyan olarak kabul etmesi kendi felsefesi açısından bir sorun teşkil etmemektedir.

Meseleyi ayrıca Şehristânî'nin heyûla ve sûret örnekleme bağlamında da değerlendirmek gerekmektedir. Bu, bize onun yaptığı eşleştirmenin İbn Sînâ felsefesi açısından geçerli olup olmadığını gösterecektir.

İbn Sînâ heyûladan bahsederken de onun cevher³⁶ olduğunu ancak kendinde bulunan bir istidat sonucu cismanî sûreti kabul etmesiyle bilfiil mevcudiyet kazandığını söyler. O, heyûlayı "Yetkinliği ve kendinde bulunmayı kabul eden her şeydir."³⁷ şeklinde tanımlar. Bu yönler itibari ile heyûla, kendine yerleşene mahâll olur ve onunla birlikte varlık kazanır. Heyûla kendinde ve zâtının varlığı bakımından bilkuvve iken dışarıdan gelen bir hakikatle (burada hâll oluyor) bilfiil hale geçer.³⁸ Dışarıdan gelen bu hakikat, sûrettir. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*'da sûretin beş farklı tanımından söz eder. Bu tanımların dördünde sûretin kendi

34 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 55.

35 Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri*, s. 28.

36 İbn Sînâ, *İlahiyat*'ta heyûlanın cevher olmasının "bir konuda bulunmayan şey" anlamında olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 63.

37 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 17.

38 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 64.

başına var olmayıp yerleştiği şeyle birlikte, ondan bir parça (cüz) olmaksızın var olması özelliği yinelenir.³⁹ Heyûla ve sûret hakkındaki bu ifadeleri mahâll ve hâll hakkındaki ifadelerle birlikte zihnimize hazır tuttuğumuzda İbn Sînâda mahâll ve heyûla tanımları ile hâll ve sûret tanımları arasında bir paralellik gözlemlenecektir. Tanımlarda heyûla mahâll iken, mahâllin kapsamı heyûladan daha geniştir. Sûret de bir nevi hâll hükmünde iken hâlin kapsamı sûretten daha geniştir. Aslında İbn Sînâ'nın *İlahiyat*'taki yukarıda atıf yaptığımız mahâlde dair tanımı, bu farkı açık bir şekilde yansıtmaktadır. Bu tanımdaki "kendisine yerleşen şeyle bir durum kazanan şey" ibaresinde mahâllin kendisine gelen hâlle birleşmesinden sonraki durumu "yeni durum" olarak nitelendirilmektedir. Bu yeni durum heyûla ve sûret arasındaki birleşmede olduğu gibi bilfiil yeni bir var olan düzeye çıkmak şeklinde olduğu gibi konuya (mevzu') hâlin yerleşmesinde olduğu üzere bilfiil yeni bir varlık kazanmak şeklinde değil de yeni bir vaziyet kazanmak şeklinde de olabilir. Bu bize mahâllin kapsamının genişliğini göstermektedir. Her halükârda Şehristânî'nin yaptığı *mahal: fayda alan, sabit kalan = heyûla. Hâll: fayda veren, dönüşen = sûret* formülasyonunun haklılığı açığa çıkmış olmaktadır. Ancak bu noktada bu eşleştirmede heyûlanın mahâll olmak bakımından mahâle eşit olmayıp yüklem olarak mahâllliği kabul edici bir konumda bulunduğunu, mahâlin mahâll olmak arak daha kapsamlı olduğunu; benzer şeyin sûrete ve hâll konusunda da geçerli olduğunu akılda tutmak gerekmektedir.

Bu eşleştirmenin haklı olduğunu gördükten sonra şimdi de asıl eleştiri konusu olan "fayda verenin halini korumasının daha uygun olacağı" iddiasının incelenmesi gerekmektedir. Şehristânî'nin dikkat çektiği fayda verenin önceki hali üzere sabit kalmasının fayda alanın sabit kalmasına göre daha uygun olacağı iddiasının temel dayanakları açık değildir. Şehristânî bu kanaate nasıl vardığı konusunda bize bir açıklama yapmamakta sadece yukarıdaki ifadelerle yetinmektedir. Ancak bu durumda onun ifadelerini Tûsî'nin nitelendirdiği gibi şiirsel bir ifade (kelâmun ş'iriyun) olarak değerlendirebilir miyiz?⁴⁰ İfade edildiği gibi Şehristânî bu hükme nasıl vardığını izah etmez; fakat biz bu eleştirmenin gerekçelerini İbn Sînâ'nın mahâll ve hâll hakkında söylediklerinden yola çıkarak tespit edebiliriz. *Kitâbü'n-Necât*'taki ifadelerle tekrar dönüp, bu sefer sûretin mahâli oluşturan (mukavvim) bir cevher olması özelliğine odaklanalım. Bu durumda mahâll pasif durumda yani kendisine dışarıdan gelen hâlden alacağı faydaya açık bir konumda (kâbil)dır. Şehristânî bu noktada, İbn Sînâ'nın hâll ve mahâlle yüklediği anlamdan hareketle kurucu unsur olan ve fayda veren hâlin yani sûretin ayrışmadan sonra eski hâlini korumasının

39 İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 16-17.

40 Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri*, s. 28.

(sebât) daha uygun olacağını iddia etmektedir. Öyleyse onun bu hükümdeki dayanağı bizzat İbn Sînâ felsefesinde hâll ve mahâle yüklenen anlamdır. Şehristânî'nin hükmünü heyûla ve sûretin ilk birleşimi noktasında değerlendirdiğimiz de haklı olduğunu görürüz. Burada fayda veren konumunda olan sûretin daha etkin olduğu gözlemlenmektedir. Veren durumunda olan bir şeyin alan durumunda olandan daha üstün bir konumda olacağı ve buradan da hareketle sabitliğin ona daha layık olduğu savunulabilir. Ancak Tûsî, İbn Sînâ'nın hükmünün fiziki âlemde yani oluş ve bozuluşa tabii olan ay altı âleminde geçerli olan düzenden hareketle temellendirildiğini söylemektedir. Fiziki âlemde maddenin varlığının sürekli oluşuna karşın sûretler hep değişken ve kaybolan (zâil) bir konumdadırlar. Benzer şekilde cisimler kalıcı iken arazlar da geçicidirler.⁴¹

Bu noktada şu husus gözden uzak tutulmamalıdır: İbn Sînâ, mahâll, ona yerleşen hâll ve bunların karşılıklı ilişkilerinden bahsederken, Şehristânî'nin kendisinin de ifade ettiği gibi mutlak anlamda iki zât olarak hâll ve mahâlden bahsetmektedir. Şehristânî'nin itirazı ise bir mahâll olarak heyûla ve ona yerleşen hâll olarak sûret göz önüne alınarak şekillenmektedir. İfade edildiği üzere, İbn Sînâ'ya göre birleşmelerinden önce mahâll ve hâllin bilfiil varlıklarından söz edilemez. Bu durumda heyûla ve sûretin birleşmeden önceki durumları üzerine değerlendirme yapmak pek uygun görünmemektedir. Böylesi bir değerlendirme ancak yukarıda da geçtiği şekilde, heyûla ve sûretin birleşmelerinden sonra zihinde ayrıştırılarak yapılabilir ki bu da mutlak anlamda hâll ve mahâll arasındaki ilişki ve bunların bu ilişki öncesi durumları üzerinde konuşulmasına imkân vermemektedir. Nitekim Şehristânî'nin yukarıdaki hükmü de hâll ve mahâll arasındaki ilişki üzerine değil de heyûla ve sûret arasındaki ilişki hakkındadır. Bu da Tûsî'nin müdahalesinin isabetli olduğunu göstermektedir.

Şehristânî, yukarıdaki itirazının farklı bir yönü olarak mahâller arasındaki farkı gündeme getirir. Heyûla ve cisim mahâll olma noktasında birbirine eşit kabul edilemezler. Nitekim mahâll, bazen kuruluşunda hâli olan sûrete muhtaç iken bu durumda o, heyûla diye isimlendirilir; bazen de kuruluşunda hâlli olan araza ihtiyaç duymaz, bu durumda da o cisim diye isimlendirilir. Burada bahsedilen iki mahâlden birisi hâli ile sabit iken diğeri kendi özüyle sabittir. Bu durumda bunlar mahâllik statüsünde nasıl eşit sayılabileceklerdir?⁴²

İbn Sînâ felsefesi açısından mahâll olan heyûla, kendisine yerleşen bir hâll ile var olabilirken, cismin kendisine yerleşen araza muhtaç olmadan mahâll olması bir çelişki ya da hata oluşturmakta mıdır? Bu soruyu önce salt mahâll olma

41 Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 28.

42 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 13-14.

noktasında ele alalım. İbn Sînâ *İlâhiyat*'ta mahâlden herhangi bir şeyin kendisine yerleştiği ve kendisine yerleşen şeyle bir durum kazanan şey olarak bahsetmekte idi. Bu noktadan hareketle de gerek heyûla gerekse de cisim kendilerine gelen şeyleri kabul etmeleri açısından ve yerleşen şeyle bir durum kazanmaları bakımından eşittirler. Yani burada mahâll olma konusunda önemli olan kendisine yerleşen şeyi kabul etme özelliğidir. Bu durumda salt mahâll olma noktasında Tûsî'nin de işaret ettiği üzere mahâller arasında fark olmadığını kabul etmemiz gerekir.⁴³

Farklı mahâller, hâli kabul etme ve mahâll olarak nitelendirilme noktasında eşit olmalarına rağmen bunların her ikisindeki mahâllik aynı mıdır? Şehristânî'nin itirazını bu noktadan değerlendirdiğimizde şunu hemen belirtmeliyiz ki İbn Sînâ da mahâller arasındaki farka dikkat çekmektedir. *İlâhiyat*'ın ikinci makalesinin ilk faslında bu konuyu ele alan İbn Sînâ mahâll ve konu (mevzu') arasındaki ilişkiyi incelemekte ve bunların mahal olmak bakımından farklarına değinmektedir. O, burada mahâlin ve konunun mahâll olma noktasındaki farkını her ikisinin kapsamını göz önüne alarak açıklar⁴⁴.

Şehristânî, İbn Sînâda lafızlar bakımından eksik bırakılan yerler olduğu iddiasını cevhere dair İbn Sînâ tarafından yapılan taksimde de gündeme getirir. O, İbn Sînâ'nın cevhere dair yaptığı taksimi değerlendirirken kısımlandırmayı karşılıklı olma (mütakâbiliyet) ilkesine dayandırmadığı için eleştirmektedir. Ona göre bu cevher taksimi karşılıklı olumlama ve olumsuzlama bakımından sınırlandırılmamıştır. Bu noktada İbn Sînâ'nın ifadelerinde eksik bırakılan yerler bulunmaktadır. Şehristânî eksik bırakıldığını söylediği bu yerlerin felsefi açıdan kusur doğurduğu kanaatindedir.

Bu noktada o, İbn Sînâ'nın cevher ve kısımlandırılması hakkındaki sözlerini gündeme getirir. Konu hakkında eş-Şeyhü'r-Reis'in ifadeleri şöyledir. "Bir konuda bulunmayan bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunurlar."

Şehristânî, bu ifadelerde tekâbüliyet şartı üzerine kurulu olan bir bölümlenme yapıldığında ifadenin "Bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmazlar ya da bir mahâlde bulunurlar." şeklinde olması gerektiğini ileri sürer. Bu durumda taksim, Şehristânî'ye göre cevherin taksimi değil ondan daha genel varlığın taksimi olacak-

43 Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 28. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*'da cisimden bahsederken kendisi için uzunluk genişlik ve derinlik şeklinde üç farklı uzamın düşünülebildiği sınırlı bir şekilde var olan herhangi bir sûrete cisim denildiğini, aynı zaman da heyûla ve sûretten oluşan herhangi bir cevhere de cisim denildiğini söylemektedir. Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 22. Krş., a.m.f., *Metafizik*, I, s. 57-60. Bu nitelikleri ile bahsedilen cismin, kendine yerleşecek şeyleri kabul ettiği açıktır. Yani mahâll olma özelliğine sahiptir. Mahâll olarak isimlendirilme noktasında da önemli olan ayrıntı kendisine yerleşen hâli kabul etme olduğundan, İbn Sînâ felsefesi açısından heyûla ve cismin mahâll olmakta eşit olduklarını söylenebilir.

44 İbn Sînâ, *Metafizik*, I, s. 54-55.

tır. Şehristânî, İbn Sinâ'yı eleştirdiği karşıt olma şartı istikametinde hareket ederek iki kısımdan birisinde koşul ve şartta itibar edilirse diğer kısımda da buna itibar etmek gerekeceğini söyler. Buradaki bölümlenmede de araz ikinci kısımlandırmaya girecektir. Dolayısı ile cevher konusunda dikkate alınan koşul ve şartlar araz için de dikkate alınmalıdır. Eğer bu dikkate alınmazsa Şehristânî bu kısımlandırmanın geçersiz olacağını ve oradaki zıtlığın da açığa çıkmayacağını söylemektedir⁴⁵.

İbn Sinâ yukarıda cevherden bahsederken “Bir konuda bulunmayan bütün cevherler ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunurlar.” diyerek bölümlendirmenin ikinci kısmında bahsedilen mahâli “kuruluşunda cevhere muhtaç olan” şartı ile kayıtlar. Aslında onun bu kayıtlaması felsefesinin iç tutarlılığını sağlamaktadır. İkinci kısmı herhangi bir şartla kayıtlamadan sadece mütekabiliyet esasına göre ifade etmek gerekirse Şehristânî'nin de dikkat çektiği gibi “ya da bir mahâlde bulunur.” şeklinde söylemek gerekir. Ancak bu durumda, bu ifadeden cevher, her mahâlde bulunabilir anlamı çıkar. Yani cevher kuruluşunda, kendine yerleşen hâle muhtaç olmayan mahâlde de bulunabilir. İbn Sinâ'nın mahâll anlayışına tekrar dönelim. İbn Sinâ mahâlden bahsederken bunu kuruluşunda kendinde bulunan hâle muhtaç olup olmamasına göre ayırıyordu. Kuruluşunda hâline muhtaç olan mahâll heyûla, kuruluşunda hâline muhtaç olmayan ve kendi başına bulunan mahâll de konu (mevzu) diye isimlendirilmişti. Konu, kuruluşunda hâline muhtaç olmayan, hâlin kendisine yerleştiği/üzerine konduğu şeydi. Yani konunun varlığı, kendine yerleşen hâlin varlığına bağlı olmayıp ondan önceydi.

Yukarıda İbn Sinâ, kuruluşunda cevhere muhtaç olan mahâlden bahsetmektedir. Bu ifadesi ile o, kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâli dışarıda bırakmaktadır ki bu, kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan yani kendinde var olan “konu”dur. Konunun üzerine ise cevher yerleşmez, zaten cevherin tanımında “bir konuda bulunmayan” ibaresi yer alır. Bunu, İbn Sinâ felsefesi bağlamında şöyle de ifade edebiliriz: Cevher kendi başına bir varlığa sahip olup onun bir mahâlde bulunması ancak kuruluşunda ona ihtiyaç duyan bir mahâlde olur. Kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâll kendi nefsi ile var olan mahâldir. İbn Sinâ kendi başına var olup kuruluşunda hâline ihtiyaç duymayan mahâli “konu” olarak isimlendirmektedir. Cevherin tanımı ise “Bir konuda bulunmadan var olan”dır. Dolayısı ile kuruluşunda cevhere ihtiyaç duymayan mahâle cevher yerleşmesi söz konusu değildir. Bunu şu şekilde de anlayabiliriz: Kuruluşunda hâline muhtaç olmayan mahâle cevher geldiğinde cevher kendinden önce var olan bir şeyin üzerine yerleşmiş olur. Var olan bir şeyin üzerine yerleşen şey, orada cevher olarak değil

45 Şehristânî, *Musâra*, s. 16.

ancak araz olarak bulunabilir. Dolayısıyla cevher ya asla bir mahâlde bulunmaz ya da kuruluşunda kendisine muhtaç olan, ancak kendisine yerleşenle var olan bir mahâlde bulunabilir. İbn Sînâ'nın burada ikinci kısmı bir kayıtla şartlandırması kendi felsefesinin tutarlılığı açısından son derece isabetli görünmektedir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlığı kısımlandırmaya dair sözlerinde eksik bıraktığını söylediği yerleri değerlendirmeye şu ifadeleri inceleyerek devam eder. İbn Sînâ bir mahâlde olmayandan bahsederken “Eğer asla bir mahâlde bulunmazsa ya kendinde ve birleşiklik olmayan bir mahâll olur ya da olmaz.” demiştir. Şehristânî burada bir kısaltma yapıldığını ve ifadenin -dolayısı ile de kısımlandırmanın- eksik olduğunu söyler. Ona göre ifade şöyle olduğunda kısımlandırma tam olacaktır: “O, ya kendinde mahâll olur ya da olmaz. Kendinde mahâll olan da bileşik ya da bileşik olmayan olur.” Diğer bir ayrımla “Kendinde mahâll olan basit ya da mürekkep olmaktan uzak kalamaz. Basit mahâll “heyûla”, mürekkep mahâll de “cisim” dir.”⁴⁶

İbn Sînâ'nın tasnifini incelediğimizde bunun varlıkların sınıflandırılması konusunda cevherlerin kısımlandırılması hakkında söylenmiş ifadeler olduğunu görürüz. O, cevherleri önce asla bir mahâlde bulunmayan ve kuruluşunda kendisine muhtaç olan bir mahâlde bulunanlar şeklinde ikili bir şekilde kısımlandırır. Daha sonra da asla bir mahâlde bulunmayanları söz konusu ederek yukarıdaki ifadeye geçtiği üzere ya kendinde (binefsihi) ve birleşik olmayan bir mahâll olur ya da olmaz diyerek bu kısmı da kendi içerisinde iki alt bölüme ayırır. Bu kısımlandırmayı başka bir şekilde (a) kendi kendinde ve birleşiklik olmayan mahâll ve (b) böyle olmayan mahâll şeklinde ifade edebiliriz. *Kitâbü'n-Necât*'ta şu ibarelerle geçen kısımlandırma ve devamı şöyledir. Bunlar, i- kendinde ve birleşik olmayanlar –ki bunlar “mutlak heyûla” olarak isimlendirir. ii- böyle olmayanlardır. Kısımlandırmanın ikinci bölümünde yer alanlar da ikiye ayrılır. Bunlar ya birleşik olacaktır ki madde ve cismani sûretten oluşan bedenlerimiz gibidir ya da birleşik olmayacaklardır. Bu durumda da “ayrık sûretler” (sûreten mufârakaten) olarak isimlendirilir ki bunlar da akıl ve nefis gibi şeylerdir.⁴⁷

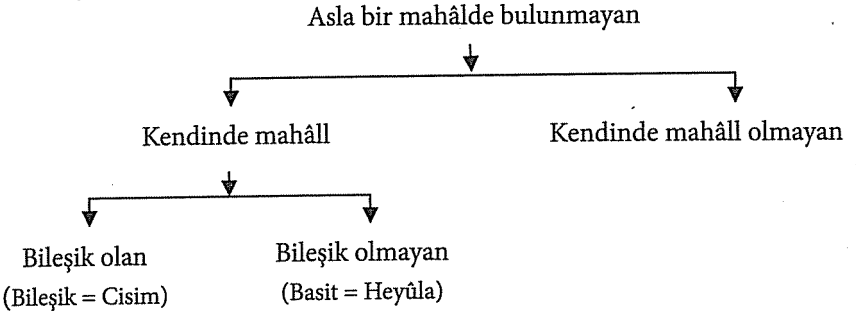
Şehristânî, İbn Sînâ'nın bölümlenmesinde ikinci kısım isimlendirilirken kısaltma yapıldığını söylerken haklıdır. İbn Sînâ, mutlak heyûla olarak isimlendirdiği, “kendinde ve birleşik olmayanlar” kısmının karşısında yer alan ikinci kısım isimlendirirken -burada ilk kısım ile farklılaştırmak üzere- “böyle olmayanlar” şeklinde ifade eder ve buradaki genel ifadeden dolayı ikinci kısım isimlendirme konusunda bir muğlaklık ortaya çıkar. İkinci kısımda yer alanlar birinci kısım ile karşıtlık

46 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 17.

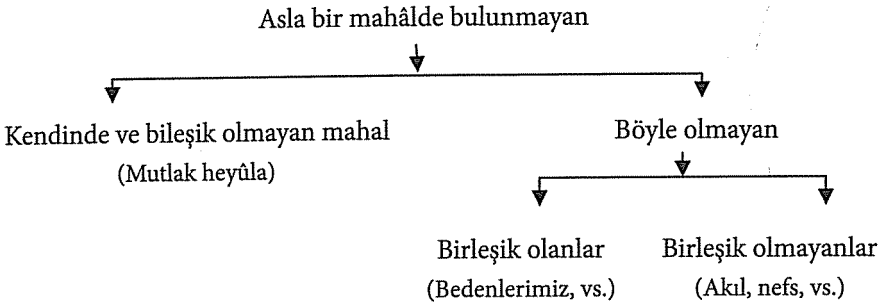
47 Bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, s. 237.

oluşturacak şekilde düşünüldüğünde “kendinde olmayan ve bileşik olmayanlar” şeklinde mi, “kendinde ve bileşik olanlar” şeklinde mi yoksa “kendinde olan ve bileşik olmayanlar” şeklinde mi isimlendirilmesi gerektiği konusunda bir muğlaklık vardır. Bu kapalılığın giderilmesi için Şehristânî'nin önerisini ve İbn Sînâ'nın kısımlandırmasının devamını incelememiz gerekmektedir.

Şehristânî'nin önerisini şematik olarak şöyle gösterebiliriz:



İbn Sînâ'nın kısımlandırmasını da şöyle şemalaştırabiliriz:



İbn Sînâ, yaptığı sınıflandırmada asla bir mahâlde bulunmayan cevheri (a) kendinde ve birleşik olmayan mahâll, (b) böyle olmayan mahâll şeklinde ikiye ayırır. Şehristânî kendi tasnifinde, İbn Sînâ'nın kendinde mahâll olanı nitelendirdiği “bileşik olmayan” şartını kısımlandırmadan çıkarır, burâda sadece “kendinde mahâll olan” kısmı bırakır. Kısımlandırmanın ikinci aşamasında ise İbn Sînâ tasnifini kendinde ve bileşik olmayan mahâll bölümü üzerinden değil de kısımlandırmanın diğer bölümü üzerinden devam ettirirken Şehristânî kendi kısımlan-

dırmasını kendinde mahâll olan kısım üzerinden devam ettirir ve bunu da kendinde bileşiklik bulunan ve bulunmayan şeklinde ikiye ayırır. Kendinde bileşiklik bulunanlar cisimler olurken kendinde bileşiklik bulunmayanlar da heyûla olarak zikredilir. İbn Sînâ'nın kısımlandırması da ikinci kısım üzerinden, birleşik olanlar ve bileşik olmayanlarla devam eder.⁴⁸

Yukarıda da görülebileceği üzere İbn Sînâ'nın cevher tasnifinde kendinde ve asla bir mahâlde bulunmayan kısmın karşıtını isimlendirme konusunda bir eksiklik bulunmakla birlikte, kısımlandırma burada durmayıp alt bölümlenmelerle devam ettiğinden dolayı, kısımlandırmanın bütününde bir eksiklik göze çarpılmaktadır. Hatta Tûsî, bu konuda İbn Sînâ'nın tasnifinin Şehristânî'nin tasnifinden daha ayrıntılı olduğunu söyler.⁴⁹

Şehristânî'ye göre İbn Sînâ tarafından yapılan mahâlle ilgili bu tasnif mutlak anlamdaki mahâlin değil de var olmak için hâle ihtiyaç duyan mahâlin tasnifidir. Şehristânî mutlak mahâlin cevheri ve arazi birlikte kapsadığını oysaki İbn Sînâ'nın yukarıda yaptığı tasnifin kuruluşunda hâline bağımlı olan mahâli yani heyûlayı kapsadığını söyler. Heyûla ise sûret için basit bir mahâll olan ancak arazi için mahâll olamayan bir cevherdir. Yani sûret ve arazi için birlikte mahâll olmamaktadır. Şehristânî burada cismi de konu edinir ve cismin arazi için bileşik bir mahâll olurken cevher için olmadığını söyler. Cismin mahâll olmasının sûreti olmasından dolayı değil de heyûla sahibi olmasından dolayı olduğu, bu noktada kısımlandırmanın bir önceki aşamada olduğu gibi heyûlaya dayanmasından dolayı ikili bir kısımlandırma değil tek bir kısımlandırma olacağı kanaatindedir.⁵⁰

Şehristânî, İbn Sînâ'nın tasnifinin mutlak anlamdaki mahâlin değil de kuruluşunda hâle muhtaç olan mahâlin tasnifi olduğunu söylerken isabetli bir tespit yapmaktadır. Ancak bu kısımlandırmada İbn Sînâ'nın odaklandığı nokta mutlak anlamdaki mahâlin tasnifini yapmak değildir. Genel anlamda var olanların tasnifine ayırdığı bölümde cevherle ilgili söyleyeceklerine bir ön hazırlık olarak Şehristânî'nin de konunun başlarında aktardığı alıntıyla başlar. İbn Sînâ'nın burada mahâlden bahsetmesi de cevherlere mahâll olmaları bakımındandır. Burada mahâli önce kuruluşunda hâline muhtaç olan ve kuruluşunda hâline muhtaç olmayan şekilde ikiye ayırır. Bunlardan kuruluşunda hâline muhtaç olanı "heyûla", kuruluşunda hâline muhtaç olmayana da "konu" diye isimlendirir. Daha sonra da cevhere mahâll olması bakımından heyûladan bahseder. Konuya (mevzu') ise değinmez. Şehristânî de İbn Sînâ'nın tasnifinin mutlak mahâlin değil de kuru-

48 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 17.

49 Bkz. Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, s. 34.

50 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 17.

luşunda hâlline muhtaç olan mahâlin yani heyûlanın tasnifi olduğunu söylerken bunu kastetmektedir.

Şehristânî, cismin mahâll olmasını söz konusu ederek onun cevher için değil de araz için bileşik mahâll olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın ifadelerine tekrar döndüğümüzde onun cismi var olanların kısımları arasında arazların mahâli olması itibari ile zikretmediğini görürüz. İbn Sînâ cevheri, "asla bir mahâlde bulunmayan" ve "kuruluşunda cevhere muhtaç olan bir mahâlde bulunan" olarak ikiye ayırdıktan sonra ikinci kısmı maddi sûret diye isimlendirmekte ve bu bölümde hiyerarşide bundan sonra gelen varlıklardan bahsetmemektedir. Sözlerine yukarıda da ifade edildiği gibi asla bir mahâlde bulunmayan cevher üzerinde yaptığı açıklamalarla devam eder. Bunun nedenine gelince, Tûsî'nin de dikkat çektiği gibi İbn Sînâ burada araza mahâll olanlardan bahsederken tek başına araza mahâll olanları dikkate almaktadır.⁵¹ Cisim ise araza tek başına mahâll olamaz nitekim cismin kendisi heyûla ve sûretin bir araya gelmesi ile oluşmuş bileşik varlıktır. Bu yönü itibari ile de araz için ancak bileşik bir mahâll olabilir. İbn Sînâ ise burada bileşik mahâllere değinmemektedir.

Şehristânî cismin, cisim olması yönü ile değil de heyûla sahibi olması yönüyle mahâll kabul edildiği ve bundan dolayı da bu tasnifin son tahlilde başa döneceğini yani tek bir sınıflandırmaya dayandığını iddia eder. Yukarıda da değinildiği üzere, İbn Sînâ cismi heyûla sahibi olması nedeni ile dikkate almaktadır çünkü o, burada tek başına araz için mahâll olanları incelemektedir. Şehristânî'nin kısımlandırmanın bu nedenle tek bir kısımlandırma olacağı ve başa döneceği iddiasına gelince, kısımlandırmanın üzerinde tartışılan bölüm ilk ayrışma noktasında "asla bir mahâlde bulunmayan cevherler" basamağına dayanır. Eğer Şehristânî'nin "... kısımlandırma başa döner." derken kastı bu ise bu noktada haklıdır. Ancak bunun tek bir kısımlandırma olacağı noktasında ise bu kısımlandırmanın bir de "kuruluşunda kendine yerleşen cevherlere muhtaç olan mahâll" basamağı olduğundan isabetli gözükmemektedir. Şehristânî bu eleştiriyi yaparken kısımlandırmanın bu bölümünü muhtemelen İbn Sînâ bundan ayrıntılı bir şekilde bahsetmediğinden dolayı dikkate almamıştır.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın kısımlandırmasında hâl ve mahâlle birlikte olmayan cevherlerin aklî cevherler olarak kabul edilmesine itiraz eder. O, bunun herhangi bir burhana dayanmadığını ve keyfi bir çıkarım olduğunu söyler. Şehristânî'ye göre bunların her ikisi de gerek cevherlikte gerekse de hakikatlerinde birbirlerinden farklıdır.⁵² Bu mesele İbn Sînâ'nın metinlerinde şu ifadelerle geçer:

51 Tusi, a.g.e., s. 35.

52 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 17-18.

"[Cevher] Asla bir mahâlde bulunmazsa, ya birleşiklik olmayan kendinde mahâll olur ya da olmaz. Birleşik olmayan, kendinde mahâll olursa onu "mutlak heyûla" olarak isimlendiririz. Böyle olmazsa ya heyûla ve cismâni sûretten oluşan bedenlerimiz gibi birleşik olur ya da olmaz. Böyle olmazsa akıl ve nefis gibidir ve onu "ayrık sûret" diye isimlendiririz.⁵³

Şehristânî bu ifadelerden hareketle İbn Sînâ'nın akıl ve nefsi birbirinin aynı olarak kabul ettiğini, oysaki bunların asıllarının farklı olduğunu söyler. İbn Sînâ'nın *Kitâbü'n-Necât*'tan alıntıladığımız yukarıdaki ifadelerine döndüğümüzde, akıl ve nefsi aynı kısım altında zikrettiğini görürüz. Öyle ise bu onların aynı manada oldukları anlamına gelir mi? Aynı kısımlandırma altında zikredilen şeyler her bakımdan değil de kendilerinde ortak olan bir yönleri bakımından dikkate alınarak kısımlandırmaya dâhil edilir. İbn Sînâ'nın burada akıl ve nefsi aynı kısım altında yani birleşik olmayan ayrık sûret olarak zikretmesi bunların her ikisini de aynı anlamda kabul ettiği için değil, bunların kendi mahiyetlerinde farklı varlıklar olmalarına rağmen madde ile bulunmayan sûret olma bakımından ortak olmalarındandır. Mümkün varlıklardan bahsederken bu başlık altında cevher, araz, akıl, nefis, gezegenler, insanlar vs. varlıkları yani varlığı zorunlu olan dışındaki bütün varlıkları sayabiliriz. Bunları aynı kısım altında saymamız, mahiyetleri bakımından aynı olmalarından değil sahip oldukları yönlerin bazıları bakımından ortak olmaları itibariyledir. Bu nedenle Şehristânî'nin bunların aynı varlıklarmış gibi kabul edildiklerini iddia ederek eleştirmesi isabetli değildir.

D- İbn Sînâ'nın Kısımlandırmasının Kapsamına Yönelik Eleştiriler

Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık kısımlandırmasına kısımlandırmanın kapsamı bağlamında da eleştiriler getirir. Ona göre İbn Sînâ cevherler konusunda yaptığı taksimde bazı kısımları ihmal edilmiştir. Mesela o, türlerden oluşan ikinci cevherleri ve cinslerden oluşan üçüncü cevherleri ihmal etmiştir. Hatta İbn Sînâ cevherlerin bütün kısımlarını kapsayacak şekilde bir tasnif de yapmamıştır. Benzer şekilde o, var olanlar (mevcûdât) konusunda bütün tür ve şahısları, cevher ve arazları içeren, aklı kısımları, varlık imkânları ve aklı burhanlar ile açıklanıp varlıkları gerçekleşene kadar devam eden kapsamlı bir kısımlandırma da yapmamıştır.⁵⁴

İbn Sînâ'nın tasnifinde dikkate aldığı cevherler yukarıda da değindiğimiz gibi birleşik olmayan cevherlerdir. O, birleşik cevherlere kısımlandırmada yer vermemiştir. Bu noktada yani İbn Sînâ'nın varlık kısımlandırması konusunda Şehristânî, bunun tüm var olanları kapsayıcı bir tasnif olmadığını söylerken haklıdır. Ancak

53 İbn Sina, *Kitâbü'n-Necât*, s. 237.

54 Şehristânî, *Musâra'a*, s. 18.

bu durumun konunun eksik bırakılmasından değil de İbn Sînâ'nın genel tavrından kaynaklandığı söylenebilir. Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlığı kısımlandırmasını eleştirirken de bunun tür ve fertleri kapsamadığını bildirir. Fertlerin bu kısımlandırmada kapsam dışı bırakılması, İbn Sînâ'nın yukarıda bahsettiğimiz tavrı ile alâkalıdır. O, tasnifini türleri ve cinsleri dikkate alarak yapmıştır. Türleri, fertleri ortaya çıkana kadar incelemek ayrıca da şahısları incelemekse İbn Sînâ'nın genel felsefi tavrına aykırıdır. Onun yoğunlaştığı alan tümellerdir.

Sonuç

İbn Sînâ felsefesine Gazzâlî'den sonra müstakil bir eser yazarak eleştiriler getiren Şehristânî'nin *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserindeki eleştirilerden ilki olan varlığın kısımlandırılması konusundaki eleştirileri, İbn Sînâ'nın tasnifinin çelişkiler, muğlaklıklar ve eksiklikler barındırdığını iddia eder. Varlığın zorunlu ve mümkün, cevher ve araz şeklinde kısımlandırılmasını birbiriyle çelişen iki farklı tasnif olarak değerlendirip bu zeminden eleştiriler getiren Şehristânî'nin iddialarının, İbn Sînâ'nın varlık kısımlandırması temel dinamikleri ile ortaya konulup, cevher ve araz anlayışına başvurularak incelendiğinde haklı olmadığı, cevher araz ayrımının mutlak varlığın değil de mümkün varlığın kısımlandırılmasına dâhil olduğu, dolayısıyla da İbn Sînâ'da birbiri ile çelişen iki farklı varlık kısımlandırması bulunmadığı görülmektedir.

Şehristânî'nin "İki zâtın bir araya gelmesi" konusunda İbn Sînâ'nın mantıki bir hata yaptığı iddiası İbn Sînâ felsefesi açısından incelendiğinde İbn Sînâ'nın iddia edildiği gibi mantıki bir hata yapmadığı, bunun da İbn Sînâ'nın metinlerindeki aktarımının tam olarak yapıldığında anlaşılacağı görülmektedir.

İbn Sînâ'nın varlık tasnifindeki ibarelerde yaptığı kısaltmaların yer yer lâfzi eksikler barındırdığı, dolayısıyla da felsefi yanlışlara neden olduğu iddiasında eksik bırakılan ifadelerin, iddia edildiği gibi felsefi yanlışlara neden olup olmadığı sorgulandığında, nihayetinde bunların felsefi yönden sorun oluşturmadığı, hatta yer yer İbn Sînâ'nın felsefesinin iç tutarlılığını sağlamak için lafızlar üzerinde bu türden bir tasarrufa gittiği görülmektedir.

Şehristânî, İbn Sînâ'nın varlık kısımlandırmasının kapsamlı olmadığını söylerken haklıdır. Nitekim İbn Sînâ, kısımlandırmasında birleşik cevherlere yer vermez. Bunun sebebi de kendi gayesi doğrultusunda hareket ederek, cins ve türleri dikkate alıp şahısları ise kısımlandırmaya dâhil etmemesidir. Bileşik cevherleri içerecek şekilde varlık kısımlandırmasının kapsamlı olmamasının İbn Sînâ'nın genel tavrından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, "Şehristânî'nin İbn Sinâ Eleştirisi: İbn Sinâ'nın Varlık Tasnifinde Çelişki Nerede?" *Uluslararası İbn Sinâ Sempozyumu Bildiriler*, (2008, İstanbul), Editörler: Mehmet Mazak, Nevzat Özkaya, (İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), s. 256-274.
- Alper, Ömer Mahir, *İbn Sinâ*, (İstanbul, İsam yay., 2008).
- Atay, Hüseyin, *İbn Sinâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara, Gelişim Matbaası, 1983).
- Fahrettin er-Râzi, *el-Mahsul fi 'ilmi usûlü'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyaz Alvâni, (Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1992).
- Fazlur Rahman, "Essence and Existence in Avicenna", *Mediaval and Renaissance Studies*, IV, (1958), s. 1-16.
- Fazlur Rahman, "Essence and Existence in İbn Sinâ the Myth and the Reality", *Hamdard Islamicus*, IV, 1, (1981), s. 3-14.
- Fazlur Rahman, "İbn Sinâ", *A History of Muslim Philosophy: With Short Account of the Other Disciplines and the Modern Renaissance in the Muslim Land*, I, Ed. M. M. Şerif, (Pakistan Philosophical Congress, 1963), I, s. 480-506.
- Gazzâlî, *Makâsidi'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Daru'l-Me'ârif, 1961).
- Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dârü'l-Me'ârif, 1961).
- Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. haz. Maurice Bouyges, (Beirut, Imprimerie Catholique, 1927).
- İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, ter. Ali Durusoy, Muhittin Macit v.d., (İstanbul, Litera yay., 2005).
- İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, nşr. Abdullah Nurâni, Zir-i Nazar, Mehdi Muhakkık, (Tahran, Müesses-e Motâlât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 1984).
- İbn Sinâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevi, (Tahran, Mektebetü'l-'Alâmü'l-İslâmî, t.y).
- İbn Sinâ, *Kitâbü'l-Hudûd*, thk. A.M. Goichon, (Kahire, Publication de L'Institut Français D'archeologie Orientale, 1968).
- İbn Sinâ, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Mâcîc Fahri, (Beirut, Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, 1982).
- İbn Sinâ, *Metafizik*, I, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul, Litera yay., 2005).
- İbn Sinâ, *Metafizik*, II, ter. Ekrem Demirli - Ömer Türker, (İstanbul, Litera yay., 2005).
- İbn Sina, *Uyünü'l-hikme*, thk. Abdurrahman Bedevi, 2.bs., (Beirut, Daru'l-Kalem, 1980).
- Nasîrüddîn et-Tûsî, *Şarhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, (Kahire, Dârü'l-Marif, 1960).
- Nasîrüddîn Tûsî, *Musâri'u'l-Musâri'*, thk. Şeyh Hasan Mu'izzî, (Kum, Ayetullâhi'l-'Uzma el-Mar'âşi, 1984).
- Nasr, Seyid Hüseyin, "Existence (wujûd) and Quiddity (mâhiyyah) in Islamic Philosophy", *International Philosophical Quarterly*, XXIX, 4, (1989), s. 409-429;
- Nasr, Seyid Hüseyin, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*, (New York, State University of New York Press, 2006).
- Shehadi, Fadlou, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, (New York, Caravan Books, 1982).
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmet Fehmi Muhammed, (Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlimiyye, 2009).
- Şehristânî, *Musâra'atü'l-felâsife, Struggling with the philosopher: A refutation of Avicenna's Metaphysics*, translated by Wilferd Madelung, Toby Mayer, (London, I.B.Tauris, 2001).
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm/The summa philosophiae of al-Shahrestâni Kitâb Nihâyatu'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kalâm*, ed. ve ter. Alfred Guillaume, (London, Oxford University Press, 1934).
- Yıldırım, Ömer Ali, "Şehristânî'nin İbn Sinâ Eleştirisi", (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.